

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

***DE ANİMA VE DE INTELLECTU* BAĞLAMINDA**
ARİSTOTELES VE AFRODİSİASLI İSKENDER'DE AKIL

Yüksek Lisans Tezi

Bahar ÖZDEMİR

Ankara-2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

***DE ANİMA VE DE INTELLECTU* BAĞLAMINDA**
ARİSTOTELES VE AFRODİSİASLI İSKENDER'DE AKIL

Yüksek Lisans Tezi

Bahar ÖZDEMİR

Tez Danışmanı

Yrd. Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Ankara-2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (İSLAM FELSEFESİ)
ANABİLİM DALI

Bahar ÖZDEMİR

DE ANİMA VE DE INTELLECTU BAĞLAMINDA
ARİSTOTELES VE AFRODİSİASLI İSKENDER'DE AKIL

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı

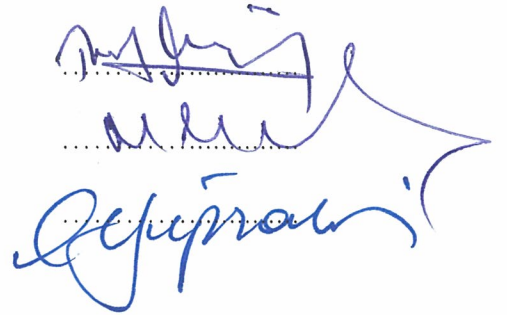
: Yrd. Doç. Dr. Eyüp ŞAHİN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Doç. Dr. Nuri Adıgüzel
Prof. Dr. Aliyücel Selim Serden
Y. Doç. Dr. Eyüp Şahin (Danışman)



Tez Sınavı Tarihi: 23.08.2017

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları anladığımı ve kaynağımı gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (.23/08/2007.)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Banar ÖZDEMİR

İmzası

.....

ÖNSÖZ

Akıl konusu düşünce tarihi içerisinde geniş yer kapsamaktadır. Özellikle Aristoteles'ten (m.ö. 384-322) sonra akıl, birçok başlık altında tartışılmış ve felsefi gelenekteki temel meselelerden birisi olmuştur. İslam felsefesinde de akıl ve insan aklı konuları hakkında önemli tartışmalar gerçekleşmiştir. İslam filozoflarının, özellikle İbn Sînâ ve İbn Ruşd'ün nefis teorileri bağlamında Afrodisiaslı İskender'in akıl anlayışından etkilendiği söylenebilir. Afrodisiaslı İskender ise akıl anlayışını Aristoteles'e dayandırarak geliştirmiştir. Bu çalışma Aristoteles ve Afrodisiaslı İskender'in akıl görüşlerini ve bu konuyla ilgili kullandıkları terimleri araştırmayı amaçlamaktadır. Bu çalışma, aynı zamanda Aristoteles'te potansiyel ve aktif aklın niteliklerini, bu kavramlar arasındaki ilişkiyi ve bunun Afrodisiaslı İskender'de bir karşılığının olup olmadığını incelemeyi amaçlamaktadır. Bu meseleler ele alınırken Aristoteles'in akıl görüşünün Afrodisiaslı İskender üzerinden İslam Felsefesini etkilemiş olduğu göz önünde bulundurulacak ve bu konu daha sonraki çalışmalar için bir temel teşkil edecek şekilde incelenecektir.

Tez, giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında tezin konusu, amacı kaynak ve sınırları ele alınacaktır. Birinci bölümde akıl kelimesinin etimolojik kökeni ve kavramsal çerçevesine değinilecektir. Bu terimin Aristoteles'in *De Anima* isimli eseri bağlamında ne anlama geldiği ortaya konacaktır. İkinci bölümde ise Afrodisiaslı İskender'in *De Intellectu* ve *De Anima* isimli eserleri bağlamında akıl üzerine yaptığı açıklamalara yer verilecektir. Her iki filozofun konu hakkındaki görüşleri değerlendirilecektir.

Bu çalışmanın süresince desteğini esirgemeyen danışman hocalarım Prof. Dr. Fehrullah Terkan ve Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin'e teşekkürlerimi sunarım. Çalışmam boyunca beni dinleyen, fikir ve önerileri ile yanımda olan Arş. Gör. Ayşenur Erken'e, Arş. Gör. Fatmanur Kalan'a ve sevgili arkadaşım Arş. Gör. Merve Palancı'ya, tezimi okuyarak değerlendirmelerini sunan Dr. Haris Macic'e ve teknik desteğinden ötürü Arş. Gör. İslam Batur'a, kaynaklara ulaşmamdaki yardımları için Yasin Alasulu'ya destek ve teşvikleri için teşekkürü bir borç bilirim.

Bunun yanı sıra tüm zorluklara rağmen maddi ve manevi desteklerini hissettiğim ailemin her bir güzide üyesine içten teşekkürlerimi sunarım.

Bahar Özdemir

Ankara 2017

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	I
İÇİNDEKİLER	III
KISALTMALAR	IV
GİRİŞ	1
1. Tezin Konusu ve Kapsamı.....	1
2. Tezin Amacı ve Önemi.....	3
3. Tezin Yöntemi ve Kaynakları	4
BİRİNCİ BÖLÜM.....	7
ARİSTOTELES'İN AKIL ANLAYIŞI	7
1. Akıl (<i>Nous</i>) Kelimesinin Etimolojisi	7
2. Akıl Kelimesine Ait Kavramsal Çerçeve	9
3. Aristoteles'te <i>De Anima</i> Çerçevesinde Akıl Kavramı.....	10
3.1. <i>De Anima</i> : Potansiyel Akıl	14
3.2. <i>De Anima</i> : Aktif Akıl	24
İKİNCİ BÖLÜM	37
AFRODİSYASLI İSKENDER'İN AKIL ANLAYIŞI	37
1. <i>De Intellectu</i> : Potansiyel Akıl	43
2. <i>De Intellectu</i> : Aktüel (Bilfiil) Akıl	48
3. <i>De Intellectu</i> : Aktif Akıl	50
SONUÇ.....	58
KAYNAKÇA	61
ÖZET	66
ABSTRACT	67

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum
ed.	: Editör
Krş.	: Karşılaştırınız
m.ö.	: Milattan önce
s.	: Sayfa
trans.	: Translator
vol.	: Volume

GİRİŞ

1. Tezin Konusu ve Kapsamı

Bu çalışma Aristoteles ve ondan sonra gelen en önemli peripatetik şarihlerden biri olan Afrodisiaslı İskender'in akıl görüşlerini incelemeyi ve iki düşünürün görüşleri arasındaki ilişkiyi benzerlik veya farklılıkları açısından tespit etmeyi amaçlamaktadır. Elinizdeki tezin teorik çerçevesinin bir ayağını, Aristoteles'in *De Anima* III. Kitabının dördüncü ve beşinci bölümleri oluşturmaktadır. Dolayısıyla Aristoteles'in bu iki kısımda ele aldığı aklın fonksiyonları araştırılmıştır. Aristoteles'in akıl anlayışını Afrodisiaslı İskender de incelemiştir. Bu çalışmanın diğer bir ayağını da İskender'in akıl görüşü oluşturacaktır.

Aristoteles, *De Anima*'da varlıkları canlı ve cansız olmak üzere iki ayrı kategoriye ayırmaktadır. Canlı varlıklar, beden ve ruh kompozisyonuna sahip bitki, hayvan ve insandır.¹ Nasıl ki canlı varlıklar ruha sahip olmaları bakımından cansız varlıklardan ayrılıyorsa insan da akıl yetisine sahip olması bakımından diğer canlılardan farklılaşmaktadır. Akıl, insan ruhunun bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümüdür.² Aristoteles insanın düşünmesini, bilmesini ve anlamasını sağlayan yeti olarak aklı incelemiştir. Canlılığı incelediği *De Anima*'nın içeriği göz önünde bulundurulursa araştırmasını bir doğa filozofu olarak yürüttüğü dikkati çekecektir.³ Aristoteles'in fizik âlemin değişiminde uyguladığı kuvve-fiil ayrımını akıl yetisi üzerine de uyguladığı söylenebilir. Aristoteles, *De Anima*'da insanın akletmesinde her şey olabilme kapasitesinde olan potansiyel aklı ve her şeyi yapabilen aktif aklı düşünme eyleminin

¹ Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher Shields, Oxford: Clarendon Press, 2016, ss. 22-23.

² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011, 429a10.

³ Arthur Hyman, "İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler", çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, 2002, s. 47.

olmazsa olmaz iki unsuru olarak ele almaktadır. Bu bağlamda aktif akıl, akletmenin gerçekleşmesi için önemli bir etkidir. Aktif akıl, potansiyel halde bulunan aklın formlarını etkinleştirerek onu düşünme düzeyine çıkarmaktadır. Böylece etkin düşünme meydana gelmektedir. Aristoteles potansiyel aklın ve aktif aklın birçok niteliğine yer verse de, kavramsal olarak bu tabirleri bizzat kullanmamıştır. Bu akıllar kavramsal karşılığını şarih İskender'in akıl görüşleri içinde bulmaktadır.⁴

Aristoteles'in *De Anima*'sında aklın anlam ve fonksiyonları tam bir netlikte olmadığından Aristoteles sonrası felsefi gelenekte aklın işlevlerinin ne olduğu üzerine çeşitli yorumlamalar yapılmıştır. Bu bağlamda çalışmanın odaklanacağı konu *De Anima*'nın III. Kitabının 4. ve 5. Bölümleri ile İskender'in Aristoteles'in potansiyel akıl ve aktif akıl hakkında kapalı bulduğu noktalara getirdiği çözümlemeler olacaktır.

İskender *De Intellectu* ve *De Anima*'da ele aldığı aklı; potansiyel akıl, aktüel (bilfiil) akıl ve aktif akıl olmak üzere üçlü tasnife tabi tutmaktadır. İskender, potansiyel aklı Aristoteles'in potansiyel konumdaki aklı gibi değerlendirmekte ve bu akıl için formların yeri anlamında 'maddi akıl' terimini kullanmaktadır.⁵ Aktüel (bilfiil) akıl ise İskender'de aktif aklın fiili ile formları etkinleştirdiği ve düşünmenin gerçekleşebildiği akıl düzeyidir. İskender'de özellikle aktif akıl anlayışı ve aklın aşamalarının fonksiyonel nitelikleri Aristoteles'in *De Anima*'daki akıl görüşünden farklılık arz etmektedir.⁶ İskender, Aristoteles'in değinmediği potansiyel aklın formları aldıktan sonra nasıl potansiyel kalabildiği ya da aktif aklın potansiyel akla nasıl etki edebildiği gibi noktalara da ayrıca değinmiştir. Örneğin İskender, potansiyel aklın formları aldıktan ve

⁴ Hyman, *İbn Rüşd'ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler*, s. 49. Krş. Saffet Babür, "Nous Poietikos (Intellectus Agens) Kavramı", *Özne Kitap Aristoteles Özel Sayısı*, 11-12. Kitap, (2016), s. 133.

⁵ Frederic M. Schroeder- Robert B. Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius Paraphrase of Aristotle De Anima*, 3. 4-8, Toronto: Pontifical Institute Of Medieval Studies, 1990, s. 46. Çalışmada bu eser Alexander of Aphrodisias on *Intellect* şeklinde sunulacaktır.

⁶ Alexander of Aphrodisias, *Supplement to On the Soul*, çev. R.W. Sharples, London: Duckworth, 2004, ss.29-38.

aktif aklın etkisi ile gerçekleştikten sonra artık potansiyel olarak kalamayacağını, düşünmeye yönelmiş bir akıl olacağını ileri sürmüştür. İşte bu akıl onun tasnifinde ‘aktüel (bilfiil) akıl’ olarak yer almaktadır.⁷

2. Tezin Amacı ve Önemi

Afrodisiaslı İskender, insanın akledebilme eylemi ile ilgili görüşlerinde potansiyel akıl, aktüel(bilfiil) akıl ve aktif akıl olmak üzere üçlü bir ayrımda bulunmaktadır. Bu ayrımı, Aristoteles’in akıl anlayışına dayandırarak yapmaktadır.⁸ Peki, Aristoteles bu konuyu işlediği *De Anima* isimli eserinde gerçekten kavramsal açıdan böyle bir ayrım yapmış mıdır? Bu tezin amacı yukarıda belirtilen sorunun cevabını araştırmaya yöneliktir. Nitekim bu konu, Aristoteles sonrası filozofları meşgul eden ve hatta günümüzde dahi tartışılan bir konu olagelmıştır. Ortaçağ İslam düşünce geleneğinde de bu konu işlenmiştir.⁹ İslam düşünce geleneğindeki filozoflardan el-Fârâbî ve İbn Sînâ’nın potansiyel akıl, aktüel (bilfiil) akıl ve aktif akıl gibi aklı derecelendirmeleri konuya ilgileri açısından örnek gösterilebilir.¹⁰ Bu ayrıma ilaveten İslam filozofları, akledebilme eyleminde bir aşama olarak ‘müstefâd akıl’ diye isimlendirdikleri aklı dâhil etmişlerdir.¹¹ Fakat bu kavramın Aristoteles düşüncesinde tekabül ettiği bir akıl derecesi yok görünmektedir.¹² Bununla birlikte ‘müstefad akıl’ kavramı Afrodisiaslı İskender’in *De Intellectu* isimli eserinin Grekçe metninde ‘kazanılmış akıl’ ifadesi ile yani düşünme yeteneğinde olan, aktif aklın etkisi ile

⁷ Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, New York: Oxford University Press, 1992, s. 11.

⁸ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 106,19.

⁹ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, ss. 17-28.

¹⁰ Bu kavramlar İslam düşünce geleneğinde şu ifadelerle yer edinmektedir: (i) Bilkuve ve akıl (ii) Bilfiil akıl (iii) Müstefad Akıl (vi) Faal akıl.

¹¹ Anthony Kenny, *A New History Of Wester Philosophy Volume II Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2005, ss. 223-230.

¹² Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 10.

düşünmeye başlamış insan akli olarak geçmektedir.¹³ İslam düşünce geleneğinde aklın derecelendirilmesinde dikkat çeken diğeri bir husus, el-Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aktif akli (faal akıl) kozmik bir şema içerisine dâhil etmeleridir. Böylece aktif akıl ne Aristoteles'teki gibi belirsiz bırakmışlardır ne de Afrodisiaslı İskender'deki gibi Tanrı ile özdeşleştirmişlerdir. Onlara göre, aktif akıl insan aklının haricinde fakat onun akledebilmesini sağlayan ve ona formları veren akıldır.¹⁴ Neticede Aristoteles ve Afrodisiaslı İskender'e İslam Felsefe geleneğinde akıl üzerine yapılan incelemelere kaynaklık etmişlerdir. Aristoteles'in son yorumcusu lakabına sahip İbn Ruşd de Aristoteles'in yanı sıra Afrodisiaslı İskender'in de akıl konusunu ele aldığı eserlerine atıfta bulunmuştur. İslam düşünürleri bu konuda Afrodisiaslı İskender'in görüşlerine tümüyle katılmasalar da onun akıl ayırımına benzer bir ayırım yapmışlardır.¹⁵

Bu çalışma, aklın Aristoteles şarihleri bağlamında derinlemesine incelemelerin gerekliliğine ve önemine binaen atılmış ufak bir adımdır.

3. Tezin Yöntemi ve Kaynakları

Bu çalışma, Aristoteles'in *De Anima* eserinin III. kitabının dördüncü ve beşinci bölümleri ve Afrodisiaslı İskender'in *De Anima* ve *De Intellectu* eserleri çerçevesinde akıl görüşlerinin mukayese ve tahlil metodları ile incelenmesine dayanmaktadır.

Yukarıda zikri geçen kitaplar, bu çalışmanın ana kaynaklarını teşkil eden ve ilk elden yararlanılan eserlerdir. Aristoteles'in *De Anima* eserinin Türkçe'de iki çevirisi bulunmaktadır. Bunlardan birinin çevirisi Celal Gürbüz'e aittir diğeri çevirisini ise Zeki Özcan yapmıştır. Bu çalışmada ilgili paragraflar, Zeki Özcan çevirisinden

¹³ Inna Veniaminovna Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, Toronto: University of Toronto, 1999, ss. 297-298.

¹⁴ Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008. s. 109.

¹⁵ Franz Brentano, "Nous poiētikos: Survey of Earlier Interpretations," *Essays on Aristotle's De Anima*, ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, Oxford: Clarendon Press, 1992, s. 314.

aktarılmıştır. Fakat metnin girift ve kapalılığından dolayı İngilizce’de yapılan çevirilere de başvurulmuştur. Mesela, Jonathan Barnes’ın edite ettiği *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*’da yer alan J. A. Smith’e ait çeviriden çalışma süresince faydalanılmıştır. Burnyeat, bu çevirinin *De Anima* eserinde III. Kitabın 4-8. Bölümlerine gelince Grekçe metniyle tam uyuşmadığı konusunda eleştirmektedir.¹⁶ Fakat yine de genel çerçevenin anlaşılması hususunda yardımcı bir kaynak olmuştur. Bu çeviriye ek olarak Eugene T. Gendlin’in *De Anima III. Kitabı*’na yaptığı *Line by Line Commentary on Aristotle’s* isimli çalışması bulunmaktadır. Gendlin, bu çalışmasında, Grekçe metin ile İngilizce çevirisini alt alta eklemiştir. Bu eser de gerek dilsel bakımdan anlaşılması gerekse de Gendlin’in eklediği yorumlarla okuyucu için kolaylık sağlamaktadır. Bu çalışma süresince yararlanılan fakat dili oldukça ağır olmakla birlikte aslına sadık kalmaya özen gösteren diğer bir çeviri de *Aristotle De Anima Books II and III* ismi ile D. W. Hmlyn’e aittir. Bunların yanı sıra Aristoteles’in akıl görüşünün anlaşılması için sıkça başvuru eserlerden bazıları, Arstoteles’in *Metafizik*, *Nikhomakhos Etik ve İkinci Analitikler* isimli eserleri olmuştur. Çalışmanın ikinci bölümünü oluşturan Afrodisiaslı İskender’in akıl anlayışının geçtiği eserler olarak onun *De Intellectu* eserinden faydalanılmıştır. Bu eserin Türkçede çevirisi bulunmamaktadır. Frederic M. Shroeder ve Robert B. Todd tarafından *Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect* başlığıyla Themistius’un *De Anima* 3. 4-8 şerhi ile birlikte İngilizceye çevrilmiştir. Ayrıca Inna Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on the Soul as Form* isimli doktora tezinde bu eserin çevirisini Arapçası ile karşılaştırarak yapmıştır. Yukarıdaki iki eser bağlamında İskender’in akıl görüşü incelenmiştir. Bununla birlikte R. W. Sharples *Alexander of Aphrodisias on the Soul* başlığı ile çevirmesinde *De Intellectu*’ya yer verirken Afrodisias’ın *De Anima*’sındaki

¹⁶ Myles F. Burnyeat, *Aristotle’s Divine Intellect*, Wisconsin: Marquette University Press, 2008, s. 16.

akıl ile ilgili bölüm bu çalışmada mevcut değildir. Dolayısıyla Richard Sorabji'nin *The Philosophy of Commentators, 200-600 A.D.* isimli eserinde İskender'in *De Anima*'sının akıl ile ilgili görüşlerinin geçtiği satırları vermesinden ötürü, bu kaynak da sıkça kullanılmıştır. Nitekim Miira Touminen de *Ancient Commentators on Plato and Aristotle*'da İskender'in *De Anima*'sındaki akıl ile ilgili pasajlarına yer vermiştir. Bu eser de çalışmanın kaynakları arasında yer almaktadır. Ana kaynaklar açısından ulaşılabilen eserlerin yanı sıra konu hakkında yapılan ikincil kaynaklardan da faydalanılmıştır. Örnek olarak, Amélie Oksenberg Rorty ve Martha C. Nussbaum'un edite ettikleri *Essays on Aristotle's De Anima*, Myles F. Burnyeat'ın *Aristotle's Divine Intellect* ve Herbert A. Davidson'ın *AlFârâbî, Avicenna & Averroes on Intellect* gibi eserleri gösterilebilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

ARİSTOTELES'İN AKIL ANLAYIŞI

1. Akıl (*Nous*) Kelimesinin Etimolojisi

Akıl terimi Aristoteles düşüncesinde önemli bir konuma sahiptir. Bu terim onun felsefesinde kullanıldığı şekli ile *nousa* denk düşmektedir. Bu çalışmada ilk olarak kelimenin dilsel kökenine değinilmiştir. Nitekim bu kelimenin anlam içerimleri, Aristoteles'teki kullanımını anlaşılır kılmaktadır. Fakat *nous* kelimesinin etimolojisi üzerine yapılan çalışmalar yaygın değildir. Buna karşın V. K. Fritz ve E. Schweyzer'in konuyla ilgili çalışmaları dikkate değerdir. Bu çalışmada özellikle Yunanca akıl kelimesine karşılık kullanılagelen *nous* teriminin iki farklı kökü olduğu üzerinde durulmaktadır. *Nous* terimi Grekçe *noein* veya *sno* köküne dayandırılmaktadır. Bu köklerden birisi *noeindir*. Diğer kök ise *sno*, *snofos*, *snefen* şeklinde türevlere sahiptir.

Noein Türkçe'ye “başını sallamak” ya da “kabul etmek” olarak tercüme edilmektedir. *Sno* kökü ise “koklamak”, “kokusunu almak” ya da “sezmek” anlamlarına sahiptir. Bazı dilbilimciler *noein* kelimesini “kabul etmek” anlamında *snefen* ile eş anlamlı kabul etmişlerdir.¹⁷

Eski Yunanca-Türkçe sözlüğünde ise *nous-noon*, *nou*; akıl, zekâ, düşünce, fikir, duygu, his, niyet, tasarı şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁸ Grekçe-İngilizce sözlüğünde de *nous-noon*: *nou* aşağıdaki anlamları ihtiva etmektedir:¹⁹

¹⁷ Fritz, V. K., “Noos and Noein in the Homeric Poems”, *Classical Philology*, 38:2, The University of Chicago Press, s. 90-93 (Çankaya, *Aristoteles'te Nous(Akıl) Kavramı*'ndan aktarıldı).

¹⁸ Güler Çelgin, *Eski Yunanca-Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010, s. 450.

¹⁹ H.G. Liddell & R. A. Scott, *A Greek-English Lexicon*, Oxford: Clarendon Press içinde yer alan bu tanımlar Aylin Çankaya tarafından Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. Çankaya, *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, ss. 10-11.

- a. Akıl, algılama ve düşünme ile ilgili olarak duyu, anlayış,
- b. Akıl, duyu ile karar verme, kalp,
- c. Akıl, karar verme, maksat,
- d. Mantık, akıl
- e. Evrenin etkin bir ilkesi
- f. Aklın etkinliği, düşünce
- g. Niyet, plan
- h. Duyu

Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü'nde ise *nousa* verilen anlam tinsel veya manevi kudret, mana, derûnî anlayış ve kavrayış kabiliyeti şeklinde yer almaktadır.²⁰ Sezgisel kavrayış ve bir olayın arkasındaki gerçekliği kavrama, plan yapma tasarlama gibi anlamları da taşımaktadır.²¹

Nous 'un yukarıda sözü edilen anlamları onun, sezgisel yönüne işaret etmekle birlikte gündelik yaşamı idare etmedeki zekâ ve ön deyide bulunma anlamlarını da ihtiva ettiği görülmektedir.²² *Nousun* akıl yürütme anlamında kullanılması filozofların teorik süzgecinden geçmesiyle başlamaktadır. Kelimenin bu uzantısına ek olarak, felsefe literatürüne geçişi ise anlam genişlemesine sebep olacaktır. Nitekim düşünce tarihinde kavramsal olarak akıl terimi filozofların ürünüdür.

²⁰ E. Francis Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2004, ss. 245-255.

²¹ Çankaya, *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, s. 12

²² Çankaya, *Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı*, s. 12.

2. Akıl Kelimesine Ait Kavramsal Çerçeve

Akıl kavramı, Aristoteles felsefesinde kayda değer bir yer tuttuğu gibi Aristoteles öncesi dönemde de çeşitli anlam alanlarını kapsayacak şekilde kullanılmıştır.²³ Aristoteles öncesi dönemdeki düşünürler tarafından da farklı bağlamlarda ve farklı tanımlarla kullanılmıştır. Xenophanes, Heraklitos, Parmenides, Empedokles, Anaxagoras ve Platon tarafından da bu terime verilmiş anlamlar aklın geniş bir anlam içeriğine sahip olduğunu göstermektedir.²⁴

Akıl kavramını ele alırken kelimenin etimolojik yönünü de incelemek önem arz etmektedir. Akıl kavramı, yukarıda belirtilen etimolojik anlamlarının yanı sıra çeşitli anlam nüanslarını ihtiva edecek şekilde Aristoteles düşüncesinde de ortaya çıkmış ve kavramsallaşmıştır.

Aristoteles düşüncesinde akıl kavramının incelemesinde onun birçok anlama geldiği görülmektedir. Zeki Özcan'ın, *Aristoteles'te Nous Kavramı* isimli makalesine göre akla ait farklı anlam içerimleri mevcuttur. Örneğin, Aristoteles'in *Metafizik* isimli eserinde kavram, âlemi düzenleyen ve İlk Hareket Ettirici varlığın yani İlk Neden olarak Tanrı'nın her zaman aktif bir biçimde düşünme etkinliği anlamına gelmektedir.²⁵ Bir başka anlamı da canlı varlıklar arasında akla sahip olan insanın çıkarım yapmasını sağlayan yetidir.²⁶ Akıl, düşünmenin bizzat kendisi, kanıtlayıcı olmayan bilginin, henüz düşünülmemiş kavramın²⁷ ve düşünmenin en yüksek biçimi olarak ilkelerin ilkesi gibi anlamlara da tekabül etmektedir.²⁸ Aristoteles felsefesinde aklın bu anlam içeriklerine rağmen Özcan'ın aynı makalesindeki açıklamaya göre Aristoteles, akıl kavramını kitaplarının hiçbir yerinde çoğul olarak kullanmamaktadır. Çünkü Aristoteles, akıl

²³ Kathleen Freeman, *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Basil Blackwell, 1962, ss. 22-86.

²⁴ Freeman, *Ancilla to The Pre-Socratic Philosophers*, ss. 30-80.

²⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2014, 1072a20-35 1072b, 1073a10.

²⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 408b5-30.

²⁷ Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: YKY, 2015, 90a-100a.

²⁸ Zeki Özcan, "Aristoteles'te Nous Kavramı", *Cogito Dergisi Aristoteles Özel Sayısı*, Sayı: 77, 2014, s. 165.

konusunda türsel bir ayırım yapmamıştır. Aristoteles düşüncesinde hem İlk Hareket Ettirici olan Tanrı'da var olan akıldan hem de düşünebilme yetisi olan insan için akıldan söz edilir. Fakat insanın tabiatı ile Tanrının tabiatı bütünüyle birbirinden farklı olduğu için akıl da buna bağlı olarak farklılaşmaktadır. İkisinin mahiyeti farklıdır. Örneğin, İlk Hareket Ettirici'de akıl sürekli aralıksız bir şekilde etkindir (faal), sürekli düşüncedir. Buna karşın insanın akledebilmesinin potansiyel bir yanı vardır, insan aklı etkin değildir.²⁹ İnsandaki akıl bazen etkin olabilirken bazen de potansiyel haldedir yani gizlidir (dunamei).³⁰ Tanrı ve insandaki aklın barındırdığı diğer farklılıklar şunlardır: Tanrısal akıl bizzat ve sadece kendisini düşünür, insandaki akıl istidlale dayalı bir yapıdadır.³¹ İlk Hareket Ettirici'deki akıl düşünebilmesi veya sürekli etkinlik halinde olabilmesi için kendi haricinde bir ilkeye muhtaç değilken, insan aklı duyu verilerine ve bunların işlenmesi ile imgelemeye muhtaçtır. Aksi takdirde insanda düşünme etkin düzeyde söz konusu olmamaktadır.³²

Yukarıda görüldüğü üzere Aristoteles'te bu kavram, oldukça geniş bir anlam sahasına sahiptir. Bundan sonraki bölümde akıl Aristoteles'in *De Anima* kitabı çerçevesinde ele alınacaktır.

3. Aristoteles'te *De Anima* Çerçevesinde Akıl Kavramı

Aristoteles'in *De Anima* isimli eseri, varlıkların canlılık ilkesi üzerine yaptığı bir araştırmayı kapsamaktadır. Onun düşüncesinde bu canlılık ilkesi ruhtur. Ruh, varlıkların hayat kaynağıdır. Filozof, bu kaynağı araştırmanın en zor işlerden biri

²⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a25.

³⁰ Özcan, "Aristoteles'te *Noûs* Kavramı", s. 152-153.

³¹ Özcan, "Aristoteles'te *Noûs* Kavramı", s. 152-153.

³² Özcan, "Aristoteles'te *Noûs* Kavramı", s. 152-153.

olduğunu itiraf etse de kitabında ruhun yetileri ve özellikleri üzerine eğilmektedir.³³ *De Anima* üç kitabı ihtiva etmektedir. Birinci kitapta ruh üzerine kendisinden önceki filozofların konu hakkındaki görüşlerini ele almakta ve yer yer onların fikirlerini eleştirerek ruh problemini çözmeye çalışmaktadır. *De Anima*'nın ikinci kitabında felsefî sistemine dâhil ettiği ruh modelinin inşasını gerçekleştirmektedir. Aristoteles'e göre âlemdeki bütün canlı varlıklar bir ruha sahiptir.³⁴ Ruh onları cansız varlıklardan farklı bir kategoriye yerleştiren ayırıcı bir özelliktir.³⁵ Maddeye göre form ne ise bedene göre de ruh odur. Ruh, bedenle birleşiktir ve bedenin yok olmasıyla yok olur. Onun, bitkisel, hayvansal ve insanî olmak üzere dereceleri vardır.³⁶ Ruhun bu dereceleri hayatta kalma güdüsü ve varlığını koruma yöneliminden ötürü fonksiyonlarını icra etmektedir. Buna göre bitkisel ruh, doğma, büyüme ve beslenme aktivitelerini yerine getirmektedir. Hayvansal ruh, hareket kabiliyeti ve duyumsayabilme yetisine matuf yaşamsal ihtiyaçları karşılamaktadır. Aristoteles'e göre akıl yetisine sahip insanî ruh, yaşamsal faaliyetlerin en üst derecesini oluşturmaktadır.³⁷ Aslında hiyerarşik bir yapı arz eden ruhun yukarıda sayılan dereceleri birbirini içermektedir. Mesela hayvansal ruh, aynı zamanda bitkisel ruha da sahiptir ve onun icra edebildiği tüm fonksiyonları gerçekleştirebilmektedir. Hayvansal ruhu da kapsayan bir üst derece insanî ruhtur. Böylece insanî ruh hem bitkisel hem de hayvansal ruhu kapsamaktadır. İnsanî ruhun ayırıcı yetisi ve özelliği akıl yürütmesidir. Bu yetisi onu diğer canlı varlıklardan ayırmaktadır.

Aristoteles, insan ruhuna mündemiç aklı diğer bir ifade ile varlık hiyerarşisinde insana özgü aklı *De Anima*'nın üçüncü kitabında işlemektedir. Buna göre akıl, şeylerin

³³ Aristotle, *De Anima*, çev. Christopher Shields, Oxford: Clarendon Press, 2016, s. 1.

³⁴ Aristotle, *De Anima*, s. 22-23.

³⁵ Aristotle, *De Anima*, s. 23.

³⁶ Aristotle, *De Anima*, s. 25.

³⁷ Aristotle, *De Anima*, s. 23.

hakikatini kavrama ve ruhun bilebilme yetisidir.³⁸ Bu haliyle akıl, insan ruhunun faaliyeti olarak tanımlanmaktadır. Aklın tabiatı, insan ruhunun bir yetisi olarak, yoğunlukla *De Anima*'nın üçüncü kitabının dördüncü ve beşinci bölümlerinin konusunu oluşturmaktadır. Aristoteles bu bölümlerde aklı karakteristik olarak farklı sıfatlar yükleyerek tanımlamaktadır.³⁹ Söz konusu eserde yer verilen akletme yetisinin farklı özellikleri itibari ile ortaya çıkan farklı yorumlar kendisinden sonra problematik bir mesele halini almış ve üzerinde ciddiyle durulmuş ve günümüze değin mevcudiyetini korumuştur. Örneğin öğrencisi ve çağdaşı olarak bilinen Theophrastos, şerhlerini sistemli bir metotla yazan ilk şarih olarak değerlendirilen Afrodisiaslı İskender ve Themistius gibi peripatetik filozoflar bu bölümde işlenen aklın tabiatı ve etkinliği hakkında açıklama ve yorumlamaya gitmişlerdir.

Aklın, *De Anima*'nın 4. ve 5. bölümlerindeki farklı nitelikleri üzerine tartışmalar, yer yer açıklamalar ve yorumlar günümüzde de devam etmektedir. Aristoteles araştırmacıları, gerek Antik dönem Aristoteles yorumcularının gerekse de İslam düşünce geleneğindeki filozofların akıl hakkındaki incelemelerini miras alarak bu problem üzerine eğilmektedirler. Örneğin, aklın insana ait bir yeti mi olduğu yoksa insandan ayrı bir varlığının söz konusu olup olmadığı tartışılmaktadır. Lyod P. Gerson ve M. Wedin gibi modern araştırmacılar, *De Anima*'da iki farklı aklın olduğu yönündeki görüşlerin asılsız olduğunu ve aslında tek bir aklın bilmede ve kavramadaki gelişim süreci olduğunu altını çizmektedirler.⁴⁰ Guthrie ve Caston gibi araştırmacılar ise *De Anima*'da bahsedilen aklın bedenden önce var olan ve bedene etki edebilen bir ilke olarak aktif akıl olduğunu varsaymaktadırlar.⁴¹ Guthrie ve Caston, *De Anima*'nın

³⁸ Aristotle, *De Anima*, s. 294.

³⁹ Aristotle, *De Anima*, ss. 297-328.

⁴⁰ Lyod P. Gerson, The Unity of Intellect in Aristotle's *De Anima*, *Phronesis*, 49: 4, 2004, s. 10.

⁴¹ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle an Encounter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981, s. 329-330.

dördüncü bölümüne insanda var olan akla potansiyel akıl derken, beşinci bölümün içeriğini oluşturan akla da aktif akıl demekle akli ayırma tabi tutmaktadırlar.



3.1. De Anima: Potansiyel Akıl

Aristoteles, *De Anima* isimli eserinde varlıkların ruhları üzerine araştırma yapmaktadır. O, bu eserinde öncelikle bitkisel varlıkların ruhlarını, daha sonra hayvansal varlıkların ruhlarını, son olarak akletme fonksiyonuna sahip insan ruhlarını ele almaktadır. Aristoteles'e göre akıl, insan ruhunun kendisiyle bildiği ve anladığı bölümüdür. Bir başka ifadeyle burada sözü edilen akıl insani ruhun bir fakültesidir. Bu bağlamda Aristoteles, akletme sürecini insana ilişkin bir bilme faaliyeti olarak ele alır. Bu faaliyeti yani Aristoteles'in ifadesi ile ruhun anlama ve akletme faaliyetini gerçekleştiren kısım olan akıl, sadece insan ruhuna özgüdür. İnsan ruhu, hiyerarşik olarak kendinden daha altta bulunan ruhların yetilerine sahip olduğu için onlarla benzeşmekte fakat akla sahip olmakla onlardan farklılaşmaktadır.⁴² Aklın insana özgü olmasının üzerinde önemle duran Aristoteles, akli tanımlamanın, onun karakteristik özelliklerini incelemenin ve akletmenin nasıl gerçekleştiğine dair akıl yürütmenin imkân dâhilinde olduğunu belirtmektedir.

Aristoteles bir şeyin özünün bilinebilmesi için onun niteliklerinin de bilinmesi gerektiğini şart koşmaktadır.⁴³ Dolayısıyla eserinin bu bölümünü aklın çeşitli niteliklerine açıklık getirmeye ayırdığı anlaşılmaktadır. Aristoteles'in düşünce sisteminde, insan ruhunun bir fonksiyonu olarak aklın mahiyetinin incelenmesinin elzem olduğu, *De Anima*'nın bu bölümünden de anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, *De Anima*'nın III. 4'ünde ele aldığı aklın tabiatına dair nitelikleri incelenecektir.

⁴² Frederic Copleston, *Aristoteles*, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İDEA, 2013, s. 67.

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 402a5.

Aristoteles akılla ilgili şöyle söylemiştir:

“Ruhun bilmesini ve anlamasını sağlayan bölümünü görelim; bu bölümü ayrı mıdır yoksa değil midir? Ayırysa bu uzam bakımından mı yoksa sadece mantıksal bakımdan mıdır? Bu bölüm (diğer bölümlerden ç.n.) ne bakımdan ayrılır ve nihayet idrak etmek nasıl ortaya çıkar?”⁴⁴

Alıntılanan metinde Aristoteles’in ruhun bilmesi ve anlamasını sağlayan kısım ile kastettiği akıldır. Bunun yanında o ruhun bu bölümünden bahsederken aklî olarak bilme kapasitesine işaret eder görünmektedir. Bilmek ve anlamak özelliği ile ilişkilendirilen akıl, burada insan ruhunun bir bölümü olarak mevcuttur. Fakat Aristoteles, akıldan ruhun bir bölümü olarak bahsetmesine rağmen onun ruhtan ayrı olup olmadığı noktasını sorgulamış görünmektedir. Yukarıdaki ‘ayırysa’ ifadesinden Aristoteles’in aklın bir şekilde ruhtan ayrı olabileceğini varsaydığı düşünülebilir. Peki, hem ruhun bir bölümü olmak hem de ayrı olmak ne demektir? Burada Aristoteles’in ayrılıktan kastettiği şeyin aklın fiziksel olarak ayrı oluşu olduğunu söylemek mümkün görünmemektedir. Zira Aristoteles, bu anlama gelecek açık bir ifade kullanmamıştır. İkinci olarak açıklamasının başında aklı ruha bağlı kılması ve onu ruhun bir fonksiyonu, yetisi olarak sunması da aklın fiziksel olarak ayrı olduğunu iddiasını zorlaştırır.⁴⁵ Dolayısıyla aklın fiziksel olarak ayrı olduğu alternatifi elenebilir. Bu durumda aklın ayrı oluşu başka nasıl yorumlanabilir? Gendlin, bu pasaj bağlamında yaptığı açıklamada, aklın ruhtan ayrı olup olmadığının sorgulanmasına aslında *De Anima*’nın birçok yerinde rastlanabileceğini söylemektedir. Fakat buradaki ayrı olma durumunun aklın, harici bir

⁴⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a10. Bu çalışmada *De Anima* metninin muhtelif diğer çevirileri ile karşılaştırmalı okuma yapıldı. Fakat Türkçe’de Zeki Özcan’ın çevirisini kullanmak uygun görüldü. Bununla birlikte onun kullandığı bazı ifadeleri tercih edilmedi. Örneğin, *nous* kelimesinin karşılığı olarak Özcan, zekâ kelimesini kullanmıştır. Bunun yerine İngilizce *intellect* kelimesine karşılık gelen akıl ibaresi kullanıldı.

⁴⁵ Ronald Polansky, *Aristotle’s De Anima*, NewYork: Cambridge University Press, 2007,s. 458.

varlık olması değil ‘ruhun beslenme, duyumlama ve hareket etme gibi diğer yetilerinden ayrı’ olduğu şeklinde anlaşılması gerektiğini belirtmektedir.⁴⁶

Aristoteles’e göre akletmenin ilk aşaması formları kavramasıdır. Formları kavrayabilen akıl ona göre potansiyeldir. *De Anima*’nın III. Kitabının 4. Bölümünde aklın potansiyel oluşunun bazı yönlerini duyumlama yetisi ile karşılaştırarak ifade etmektedir.

Bu minvalde, Aristoteles’in duyumlama yetisi ve akli birbirine benzettiği görülebilir:

“Sonuçta idrak etmek duyumlamaya benzerse, düşünmek ya düşünülürün etkisinde kalmaktan, ya da bu tür başka herhangi bir süreçten ibaret olacaktır. Ruhun bu bölümü, biçimi kabul etmeye elverişli olmakla birlikte, etkilenmez olmalıdır; o güç halinde biçim olmalı, bununla birlikte kendisi bu biçim olmamalıdır. Zekânın düşünülürler karşısındaki davranışı, duyumlama yetisinin duyulurlara karşı davranışı gibi olmalıdır.”⁴⁷

Aristoteles’e göre, duyumlama yetisi nasıl duysal formları alma kapasitesine sahipse potansiyel akıl da aynı şekilde mâkûlâtı kavrama kapasitesine sahiptir. Fakat akıl ve duyumlama yetisinin nitelikleri farklıdır. Zira duyumlama yetisi duysal formlardan etkilenmekte iken akıl aklettiği şeylerden etkilenmez. Buradaki aklın etkilenmezliği duyuları algılayan duyu organlarına nispetlidir. İnsanın duyu organlarıyla akli, benzer işlevler görse de, akıl, duyumsamadan daha üstündür.⁴⁸ Çünkü organların duyumlama yapabildikleri alanlar kısıtlıdır. Göz sadece görülebilirlerin

⁴⁶ Eugene T. Gendlin, *Line By Line Commentary On Aristotle's De Anima Book III*, Chicago: Focusing Institute, 2012, s. 66.

⁴⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a15-20.

⁴⁸ Polansky, *Aristotle's De Anima*, s. 435.

formlarını kavrar. Kulak sadece işitilebilirlerin formlarını kavrar. Potansiyel akıl ise duyulardan farklı olarak sınırlı değil sınırsız bir kavrama kapasitesine sahiptir.

Duyumlama yetisi ile akletme yetisinin farklarından bir diğeri de duyumlama yetisinin kavrama için duyu organına ihtiyaç duyarken potansiyel aklın kavrama işlemi için bir organa ihtiyaç duymamasıdır.

De Anima'nın diğeri bir paragrafında Aristoteles potansiyel aklın nitelikleri hakkında şöyle demektedir:

“Her şeyi düşünen akıl Anaxagoras'ın dediği gibi, yönetmek, yani bilmek için, başka şeyle karışmamalıdır; Çünkü kendi biçimini yabancı biçimin yanında ortaya koyarak, bu yabancı biçime engel olur ve onun gerçekleşmesine karşı çıkar. Bundan şu sonuç çıkar: Zekânın kuvve halinde olmaktan başka niteliği yoktur.”⁴⁹

Bu pasajda potansiyel aklın bir başka niteliği kendine ait bir tabiatının olmamasıdır. Çünkü Aristoteles'e göre onu oluşturan bir tabiata sahip olması potansiyel aklın mâkûlâtı almasını engelleyecektir.⁵⁰ Burada potansiyel aklın tek tabiatının potansiyellik ve mâkûlâtı alma özelliği olduğu vurgulanmaktadır. Aristoteles'in bu konuda Anaxagoras'tan etkilendiğini iddia edenler olmuştur.⁵¹ Zira Anaxagoras'a göre aklın saf, katıksız, kendi kendine olmak gibi özellikleri bulunmaktadır. Akıl aynı zamanda akletmek anlamına geldiği için kendini düşünür. Aristoteles'e göre bu aklın herhangi bir formla özdeşleşmesi için kendi tabiatının olmaması gerekmektedir. Hâlbuki onun tek bir vasfı vardır o da potansiyel olmasıdır.

⁴⁹ Aristoteles, *De Anima*, 429a20-25.

⁵⁰ Polansky, *Aristotle's De Anima*, s. 451.

⁵¹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle an Encounter*, s. 313.

Aristoteles, potansiyel aklın bir başka özelliğini bir sonraki pasajda belirtir:

“Ruhun zekâ adını verdiğimiz bu bölümü, düşünmeden önce, hiç de bilfiil realite değildir. Bu nedenle zekânın bedenle birleşik olduğunu kabul etmek akla uygun değildir, çünkü eğer birleşik olsaydı o zaman soğuk ya da sıcak gibi herhangi bir nitelik olurdu veya hatta duyu yetisi gibi herhangi bir organı olurdu. Oysa gerçekte zekânın hiçbir organı yoktur.”⁵²

Aristoteles, potansiyel aklın etkin bir biçimde düşünme eylemine geçmeden var olmadığını vurgulamaktadır.⁵³ Buna ilaveten onun bedensel bir organa sahip olmadığını açıklamaktadır. Zira potansiyel akıl, bedenle birleşik olsaydı, tıpkı duyu organlarının sahip olduğu gibi bir organa sahip olurdu. Aristoteles tarafından dile getirilen yukarıdaki iki temel argümandan yola çıkıldığında, aklın her şeyi kavrayabilen akıl anlamında, bedenle birleşik olmadığı sonucuna ulaşılır.⁵⁴ Aksi takdirde ondan edindiği sıcak, soğuk gibi nitelikleri haiz olacaktır. Hâlbuki bu akıl potansiyeldir bedeninin sahip olduğu niteliklerden bu bakımdan ayrılır.

Ayrıca Aristoteles’in, bu aklın potansiyel halinde formların yeri olduğunu vurguladığı görülmektedir. Dolayısıyla formlar, Aristoteles’in aşağıda belirttiği gibi potansiyel akılda güç halinde bulunurlar: “Ruhun tümü değil, fakat ruhun taakkul eden kısmı ideaların yeridir; ruhun düşünen bölümünde bilfiil idealar değil, fakat güç halinde idealar vardır.”⁵⁵

Aristoteles, aklın akledilirleri kavraması ve duyulurun duyusal formları kavramasındaki farklılığa tekrar değinmektedir.

⁵² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a20-30.

⁵³ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 310.

⁵⁴ Gendlin, *Line By Line Commentary On Aristotle's De Anima Book III*, Focusing Institute, 2012, s. 66.

⁵⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429a25-30.

“Duyumlama yetisinin etkilenmezliğinin ve düşünme yetisinin etkilenmezliğinin birbirine benzemediği açıktır. Gerçekte duyu, çok güçlü bir duyusal uyarmadan sonra artık algılayamaz. Zekâ güçlü bir biçimde düşünülür bir nesneyi düşündüğünde, düşünme gücünden bir şey yitirmez, tam tersine daha zayıfça düşünülür olan nesneleri düşünemez.”⁵⁶

Aristoteles’e göre, duyumlama yetisi, çok güçlü bir duyusal uyarmadan sonra artık algılayamaz hale gelir. Buna çok şiddetli seslerin, mesela sismik deprem dalgasının veya dünyanın kendi etrafında dönerken çıkardığı sesin işitilememesi örnek verilebilir. Ya da bu duruma parlak bir ışığa maruz kalan gözün görme yeteneğini kaybetmesi de örnek gösterebilir. Bununla birlikte Aristoteles’e göre aynı durum akıl için geçerli değildir. Aklın, duyular gibi bir limiti olmuş olsaydı o zaman akıl da düşünme yetisini belirli bir süre sonra veya belirli bir durumdan sonra yitirirdi. Dolayısıyla, Aristoteles’te aklın her şeyi düşünebilme ve bilebilme tabiatı göz önünde bulundurulduğunda aslında onun herhangi bir sınırlamadan yoksun olması gerektiği görölmektedir.⁵⁷ Potansiyel aklın bir başka niteliği bu aklın kapasitesinin aklettiği şeylerin şiddetinden etkilenmemesidir. Aristoteles, potansiyel aklın formların yeri olduğu çıkarımına dolaylı olarak ulaştırdıktan sonra yeniden akletme yetisi ile duyumlama yetisi arasında bir kıyaslamaya gitmektedir. Buna göre, akıl da duyumlama da ayırt etme ve soyutlamayı sağlamaktadır.

Aristoteles aklın bedene taalluk etmediğini duyumlama yetisi ile kıyaslayarak açıklamaktadır. Buna göre:

⁵⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b1-5.

⁵⁷ Polansky, *Aristotle’s De Anima*, s.444.

“Gerçekte duyumlama yetisi bedenden bağımsız bir biçimde var olamaz; oysa zekâ bedenden ayrıdır.”⁵⁸

Burada öyle görülüyor ki Aristoteles, duyumlamanın bedenle kurduğu bağı akıl açısından geçerli olmadığı üzerinde durmaktadır. Çünkü başından beri zaten ruhu bedenın bir formu ve akıllı da ruhun bir fonksiyonu olarak sunmaktaydı. Bu açıdan aklın bedensel bir organa sahip olmadığını düşünecektir. Az da olsa bir bedensel ilişkiye sahip olması durumunda -örneğin kalp gibi ya da göz gibi bir organa sahip olması durumunda- akıl, sınırsız düşünebilme yetisini potansiyel olarak kaybedecektir.⁵⁹ Hâlbuki onun her şeyi düşünebilme ve her şey olabilme özgürlüğü vardır. Aristoteles, potansiyel aklın duyumlama verilerine göre bu ayrıcalıklı konumunu korumaya çalıştığı söylenebilir. Dolayısıyla bir yeti olmak açısından aklın maddi bir bileşenin Aristoteles’e göre olması mümkün görünmemektedir.

“Fakat zekâ düşünülürlerin her biri oldu mu, bilfiil akla ‘bilgin’ dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur) zekâ oldu mu, o zaman akıl belli bir biçimde bilkuvvedir, yalnız bu güç halinde olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki duruma benzemez. Ve zekâ kendini düşünebilir”⁶⁰

Yukarıdaki kısımda Aristoteles, potansiyel aklın formları kavradıktan sonra yani özümseme sürecini tamamladıktan sonra o formlarla özdeş olacağını söylemektedir.⁶¹ M. F. Burnyeat’e göre akledilir bir formun kazanılması veya bu aklın artık onunla özdeş

⁵⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b5.

⁵⁹ Polansky, *Aristotle's De Anima*, ss. 439-442.

⁶⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 429b1-5.

⁶¹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 310.

olması demek bir kavramı irdelemek ve onu içselleştirmek anlamına gelmektedir.⁶² David Ross ise akıl kavramı ile potansiyellik arasında ilişki kurarak bu aklın potansiyellik niteliğini açıklamaya çalışmıştır. Burada potansiyel aklın potansiyel oluşunun şeyleri potansiyel olarak kavramasından ötürü değil, formları kavradıktan sonra onlarla özdeş olabilmesi bakımından potansiyel olduğunu ileri sürmüştür.⁶³ Dolayısıyla Ross, maddenin her sûreti olarak onlarla özdeşleşme potansiyeline sahip olması gibi, potansiyel aklın aklettiği her şey olabilmesi bakımından potansiyel olduğunu söylemektedir.⁶⁴ Fakat bunun aksine Wedin, aklın, potansiyel olması bakımından değil sadece aktif bir şekilde düşünmesi bakımından nesnesi ile aynı olabileceğini savunmaktadır.⁶⁵ Polansky ise Wedin'in bu görüşünü yerinde bulmayarak Aristoteles'in aklın potansiyel olmasına rağmen formu kabul ettiğini ve formlarla özdeş olabildiği şeklinde yorumlanmaya açık olduğunu belirtmektedir.⁶⁶

Aristoteles'te potansiyel aklın en önemli niteliği olarak formları kavraması yetisi gösterilebilir. Dahası onun bunu potansiyel bir halde yapması sırf, saf bir pasiflik haline işaret eder görünmektedir. Potansiyel akıl Ross'un da dikkatini çektiği hali ile "her şey olabilen" akıldır.⁶⁷ İşte bu durum potansiyel aklı kendisi yapan özelliğidir. *De Anima*'nın bu bölümündeki akılla ilgili ifadelerinden akla potansiyellik atfettiği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Potansiyel aklın yukarıda değinilen temel nitelikleri şu şekilde sıralanabilir;

- i. Potansiyel akıl, duyumlama yetisi gibi formları kavrama özelliğine sahiptir.
- ii. Bu akıl bedensel bir organa sahip değildir.

⁶² Myles F. Burnyeat, *Aristotle's Divine Intellect*, Wisconsin: Marquette University Press, 2008, s.24.

⁶³ David Ross, *Aristoteles*, terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011, s. 177.

⁶⁴ Ross, *Aristoteles*, s. 235-236.

⁶⁵ Polansky, *Aristotle's De Anima*, s. 442.

⁶⁶ Polansky, *Aristotle's De Anima*, s. 443-445.

⁶⁷ Ross, *Aristoteles*, s.236.

- iii. Ruhun diğer yetilerinden farklıdır.
- iv. Potansiyel akıl her şeyi düşünebilir.
- v. Potansiyel akıl potansiyel olarak formlarla aynıdır. Henüz bir aktivite halinde değildir.
- vi. Potansiyel akıl aktif bir şekilde düşünene kadar bir varlığa sahip değildir.
- vii. Potansiyel akıl aktif bir şekilde düşünmek için kendi kendisinin nedeni değildir. Dolayısıyla potansiyel akıl, aktif bir nedene ihtiyaç duymaktadır.

Aristoteles'in Potansiyel aklın nitelikleri üzerinde yoğunlaştığı bu bölümde bu aklın, ruhun diğer yetilerinden ne ölçüde farklı olduğunu gösteren açıklamalar içerdiği söylenebilir. Her şey olabilen ve aktif bir şekilde düşünmeden önce bir varlığı olmayan saf potansiyel akıl, kendi kendine yeten bir yapıda değildir. Diğer bir deyişle, akletme fiilini gerçekleştirmek için aktif bir güce ihtiyaç duymaktadır.

Aristoteles, potansiyel akla etki ederek ondaki potansiyelliği akledebilme eylemine dönüştüren sürekli fiil halinde olan ve aklın potansiyel niteliğinden farklı niteliklere sahip diğer bir akıldan da söz etmektedir. Bu akıl, *De Anima*'nın III. Kitabının 5. Bölümünde ele alınmaktadır. Aristoteles insanda akledebilmenin gerçekleşmesi için akla iki tür fonksiyon atfetmektedir; akledebilmenin ilk aşaması olarak formları kavrama yeteneğindeki potansiyel akıl ve akletmeyi gerçekleştiren aktif akıl. Aristoteles şarih ve araştırmacıları arasında bu iki kısım onun ilk öğrencisi ve çağdaşı Theophrastos'tan günümüz modern yorumcularına kadar birçok düşünür tarafından ele alınmış ve incelenmeye çalışılmıştır.⁶⁸ Aristoteles'in *De Anima* kitabı, doğa ve canlılık ilkesi üzerine yapılan bir inceleme olarak düşünülmektedir. Fakat bu eserin özellikle III. Kitabının 5. Bölümünde insan aklına ölümsüzlük ve sürekli fiil

⁶⁸ Brentano, *Nous poiētikos: Survey of Earlier Interpretations*, s. 313.

halinde olma nitelikleri yüklendiğinden Aristoteles düşüncesinde genelde Tanrısal olanla ilişkilidir. İşte bu yüzden bu tanımlamalar 5. Bölümde bahsedilen aklın neye tekabül ettiğı konusunda uzunca tartışmalara sebebiyet vermiştir.



3.2. De Anima: Aktif Akıl

De Anima'nın III. Kitabının 4. bölümünde ele alınan aklın potansiyel niteliklerine bir önceki bölümde değinildi. Burada esas alınacak konu, potansiyel aklın fiil haline dönüşmesi ve insanın akletmesini sağlayan bölümü olacaktır.

Aristoteles düşüncesine göre fiziksel dünyada bulunan madde ve form ayrımına benzer şekilde ruhun akletme yetisi için de böyle bir ayrım söz konusudur. Buna göre:

“...bütün doğada önce her cins için maddelik görevi gören herhangi bir şeyi ayırt ettiğimizden (ve bu, cinsin, güç halindeki bütün varlıklarıdır) ve ardından, cinsin bütün varlıklarını meydana getirdiği için neden ve etken olan, bu duruma maddesi ile ilişkisi açısından sanat bir örnektir, başka bir şeyi ayırt ettiğimizden, bu farklılıkların ruhta da bulunması gerekir.”⁶⁹

Yukarıdaki pasaj, aktif akıl (faal) için sunduğu ön bilgi olarak değerlendirilebilir. Aristoteles'in, ifade ettiği üzere doğada biri madde biri de maddeyi etkileyerek varlık düzeyine çıkmasını sağlayan iki unsur bulunmaktadır. Bu tür bir ayrım ruhun akleden yetisinde de vardır. Ross'a göre bu pasaj iki temel hususu ifade etmektedir. Bunlardan ilki akılda bir ayırımın mevcut olması ikincisi ise bu ayrı akılların ruhun haricinde değil içinde var olmasıdır.⁷⁰ Burada aklın ruhun içinde var olmasından ne kastedildiği sorusu ortaya çıkar. Ross'a göre aktif aklın ruh içinde

⁶⁹Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-15. Bu pasajı Zeki Özcan çevirisinden aktarmakla birlikte Smith'in *Complete Works of Aristotle*'daki *De Anima*'nın ilgili pasajından da faydalanıldı. İlgili pasaj için bkz. *The Complete Works of Aristotle Volume I*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton university Press, 1995. s. 684. ; “Doğanın tümünde olduğu gibi Şeylerin her sınıfında, iki faktörün dâhil olduğunu görürüz, biri madde ki o, olası olarak tüm özellikleri içerir, diğeri onların hepsini yapan anlamında üretken bir neden (sonraki ilkinе bağılıdır, bir sanatın materyaline bağılı olması gibi) bu ayrı elementler ruhun içinde aynı biçimde bulunmalıdır.”

⁷⁰ Ross, *Aristoteles*, s. 235-236.

olması, bu aklın Tanrısal akıl ile özdeş olduğu iddialarını geçersiz kılmaktadır.⁷¹ Bununla birlikte, aktif aklın ruhun içinde olması aklın, Tanrısal bir öz barındırıyor olabileceği anlamını dışlamamaktadır.⁷² Ross, bu pasajdan hareket ederek aktif aklın insan ruhunda ama ilahî bir yapı arz ettiğini iddia etmekte ve Aristoteles'in aktif aklı her bir bireyin sahip olduğu bir akıl olarak gördüğünü düşünmektedir.⁷³ Buna karşın Caston, bu bölümün Ross'un yorumladığı gibi, iki ayrı akıl türü ile ilgili olduğunu kabul etmekle birlikte Ross'tan farklı olarak aktif aklın bireysel insan ruhunda olmadığını iddia etmektedir.⁷⁴ Caston'a göre, Ross'un yorumu doğru kabul edilirse o zaman her bir ruhta ilahî bir varlık olduğunun kabul edilmesi gerekecektir ki bu *Metafizik*'teki Tanrı anlayışıyla çelişmektedir. Caston, *De Anima*'da geçen aklın sırf Tanrısal olduğunu düşündüğü için Ross'un yorumunu eleştirmektedir. Caston, *De Anima* III. 5'te yer alan aktif aklın Aristoteles'in ilahî olanla insani olanın ayırımına dair yazdığı bir bölüm olduğunu düşünmektedir. Caston'ın Ross'a diğer bir eleştirisi de Ross'un metni okumada dilsel bir hataya düşmüş olmasıdır. Caston, Aristoteles'in "tüm doğada olduğu gibi ruhta da" şeklindeki ifadesinin 'aktif aklın her bir bireyin ruhu içinde olduğu' anlamına gelmediğini söyler.⁷⁵ Caston, bu pasajı ilk neden çerçevesinde yorumlamıştır. Ona göre, doğanın bir ilk hareket ettirici nedene ihtiyacı olması gibi insanın da akledebilmek için harici bir hareket ettirici nedene ihtiyacı vardır.⁷⁶

Guthrie ise bu pasajı açıklarken Aristoteles'in kendi sistemindeki evrensel yasayı tekrar ettiğine dikkat çekmektedir. Ona göre Aristoteles, *Fizik* ve *Metafizik*'teki

⁷¹ Ross, *Aristoteles*, s. 237. Aristoteles'te kaynağını bulan Aktif akıl, Afrodisiaslı İskender'den günümüze kadar latince *intellectus agens*, Yunanca *nous poietikos* ve İslam düşünürleri arasında *da faal akıl* olarak kullanılmıştır.

⁷² Bununla birlikte yine de Aristoteles metinleri açısından mesela metafizik XII kitabında tanrısal aklın içkin olabileceği hususunda en ufak bir imanın olmaması bu yorumun çıkmazlarından biri olduğunu da eklemektedir; bkz. Ross, "Aristoteles", s. 236.

⁷³ Ross, *Aristoteles*, s. 239.

⁷⁴ Victor Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, *Phronesis*, 44: 3 (1999), s. 205.

⁷⁵ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, s. 205.

⁷⁶ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, s. 205-206.

düşüncelerine benzer bir şekilde *De Anima*'da da tüm değişimler için iki şeye ihtiyaç olduğunu varsaymakta ve akletmek için de bunu gerekli görmektedir.⁷⁷ Bunlar (i) değişme potansiyeline sahip bir madde (ii) değişikliğe neden olacak harici bir etken yani potansiyeli harekete geçirmek için gereken bir nedendir.⁷⁸ O zaman insanda akletmenin meydana gelebilmesi için bu fiziksel âlemin kuralını uygulanacak olursa şu iki akıl türüne ulaşılabilir; (i) Bir nesnenin akledilir formlarını alan bölümü potansiyel akıl (ii) Kendisi bir neden olan aktif akıl. Bu kuralı insan ruhunun akletme fonksiyonuna taşıyan Guthrie, Aristoteles'e göre akletmenin harici bir nedenle potansiyel olandan fiil halinde olana bir geçiş anlamına geldiğini düşünmektedir. Ross daha ziyade potansiyel-aktif akıl ayırımına ve bu ayırımın ruhun içinde olduğuna odaklanmışken, Guthrie'de *Fizik* ve *Metafizik* eserleri çerçevesinde bir *De Anima* okuması yaparak, aktif aklın insan dışında aşkın bir varlık olduğu yorumuna ulaşmaktadır. Caston'ın da Guthrie gibi aktif akıllı, insan dışında aşkın bir varlık olarak görme eğilimindedir.

Aristoteles, aktif akıllı açıklamak için ışık ve aktif akıl arasında bir benzerlik kurar. Işık nasıl gözün görmesini sağlıyorsa, aktif akıl da aklın akletme faaliyetini gerçekleştirmesini sağlar. Potansiyel akıl, ışık olmadığında görülemeyen renkler gibiyken aktif akıl da ışığın bu renkleri görülebilir kılması gibi potansiyel akıl aktif akıl sayesinde akledilirleri kavrar ve bilfiil olmalarını sağlar böylece insanın akledebilmesini gerçekleştirir. *De Anima* III. Kitap 5. bölümünde bu benzerlik şu şekilde ifade edilir:

“ve ruhta gerçekte, bir yandan zekânın bütün düşünülürler olmasından dolayı, maddenin benzeri olan zekâyı buluruz; diğer yandan ışığa benzemesinin bir sonucu olarak, bütün düşünülürlerin nedeni olan ‘fail

⁷⁷ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 318.

⁷⁸ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 318.

nedene benzer' zekâyı buluruz, çünkü bir anlamda ışık da, güç halinde renkleri bilfiil renklere dönüştürür."⁷⁹

Bu pasaj ışığında, aktif aklın yokluğunun potansiyel aklın hiçbir zaman akledemeyeceği anlamına geldiği söylenebilir. Yani karanlıkta potansiyel halde mevcut olan renklerin görülebilmesi için ışığın olması nasıl zorunlu ise potansiyel akılda kuvve halinde bulunan formların fiil düzeyine çıkıp akledilebilmeleri için de aktif aklın varlığı zorunludur. Aktif akıl olmadan potansiyel akıl fiile geçememektedir.

Ross, *De Anima'da* geçen yukarıdaki paragraftan hareketle Aristoteles'in açıklamaya çalıştığı aktif aklın iki fonksiyonu olduğunu düşünmektedir. Ona göre aktif akıl (i) kavranabilen nesnelerin formlarını potansiyel akıl üzerine işleyerek soyutlama yapabilmesini sağlar (ii) aktif akıl fail neden gibi kuvve halinde formları fiil haline çıkararak formların fiil haline dönüşmesini sağlar.⁸⁰

Aristoteles, aktif aklın potansiyel akıldan farklı olduğunu ortaya koyan başka niteliklerinden de söz etmektedir:

"Ve bu zekâ, özü bir bilfiil olmak olduğundan, ayırır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır, çünkü etkin olan edilgin olandan ve ilke, maddeden üstündür."⁸¹

Bu paragrafta Aristoteles, aktif aklın bir vasfı olarak onun bilfiil olduğunu vurgulamaktadır. Aristoteles'in aktif aklı, bilfiil olmasından ötürü potansiyel akıldan üstün gördüğü söylenebilir. Aktif akıl, sürekli olarak aktif olduğundan dolayı etkilenmez, saf ve katıksızdır. Potansiyel akıl, potansiyelliğinin başka bir neden (aktif akıl) aracılığıyla fiil haline dönüşmeye ihtiyaç duyan bir akıldır. Fakat aktif akıl daimî

⁷⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a10-15.

⁸⁰ Ross, *Aristoteles*, s. 236.

⁸¹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a15-20.

olarak fiil halinde olduğundan kendisine etki edilmesine ihtiyaç duymaz. Dolayısıyla potansiyel akıl her şey olabilme kapasitesinde olması açısından etki etmekten uzak edilgen bir yapıda iken aktif akıl etki eder.

Ross buradaki ‘ayrı’ ifadesini Aristoteles’in bu pasajın sonuna doğru kullandığı ‘bir defa ayrıldığında’ ibaresi ile ilişkilendirerek bu ayrılabilirliği aktif aklın potansiyel akılla birleşmesine ve daha sonra ondan ayrılma gücüne delalet ettiğini düşünmektedir.⁸² Potansiyel aklın sırf kavrama ve fiil akla dönüşene kadar potansiyel olarak kalma durumundan dolayı bu aklın aktif akıldan nitelikleri ile ayrı olduğu dikkati çekecektir. Guthrie, aktif akla ait bu niteliklere potansiyel aklın sahip olmadığını ve potansiyel akla nazaran aktif olanın bir üstünlük ifade ettiğini belirtmektedir.⁸³

Aktif aklın özelliklerine dair açıklamalarına devam eden Aristoteles, araştırmacılar arasında bir hayli tartışma yaratan bir niteliği olarak aktif aklın nesnesine özdeş oluşu ve bizatihi sürekli etkin oluşunu ele alır. Buna göre:

“bilfiil bilgi nesnesine özdeştir, buna karşı güç halinde bilgi bireyin bulunduğu zamana göre öncedir, fakat zaman kendisine göre kesinlikle önce değildir. Ve bu zekânın bazen düşündüğünü bazen düşünmediğini kesinlikle söyleyemeyiz.”⁸⁴

Aristoteles’e göre, sürekli olarak akletmek aktif aklın en önemli niteliklerden biridir. Bir bilginin nesnesi ile özdeşliği ancak daima bilfiil olması ile mümkün olduğu anlaşılmaktadır. Buradan dolayı olarak, bilfiil bilginin nesnesiyle özdeş olmasından bilfiil aklın da aklettiği ile özdeş olduğu çıkarılabilir. Bununla birlikte, hatırlanacağı üzere potansiyel aklın anlatıldığı kısımda Polansky ve Wedin arasında hangi akıl

⁸² Ross, *Aristoteles*, s. 238.

⁸³ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 320.

⁸⁴ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a20.

nesnesi ile özdeş olduğu hakkında bir tartışmaya geri dönülecek olursa, Polansky'nin potansiyel aklın da kavramayı gerçekleştirdikten sonra nesnesi ile özdeş olabileceğini savunurken Wedin bu pasajdan hareketle sadece aktif aklın nesnesi ile özdeşliğini savunmaktadır.⁸⁵

Pasajda geçen, zamanda öncelik konusunda ise Ross, kuvve halinde olan formların fiil hallerinden önce bireyde olması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁶ Ancak kuvve halinde olanın bu önceliği kuvve halinde olanın üstünlüğü anlamına gelmemelidir. Çünkü üstünlük, öncelikle değil sürekli fiil halde bulunma ile ilişkilidir ve bu hal yalnızca aktif akıl için geçerlidir. Guthrie göre bu satırlarda Aristoteles'in işaret ettiği şey, aslında aktif aklın insanın akletmesinden önceki varlığıdır.⁸⁷ Guthrie de aktif aklın tabiatından dolayı sürekli bilfiil olduğunu düşünür.⁸⁸ Fakat bu pasajı *Metafizik* ışığında okuduğundan şöyle bir yorum da eklemektedir: O, aktif aklı *Metafizik* 'teki Tanrı gibi gördüğünden *De Anima* 'daki aktif aklın da kesintisiz, ezelî bir akıl olduğunu ayrıca hareket etmeyen hareket ettirici (İlk Muharrik/Unmoved mover) gibi etki ettiğini söylemektedir.⁸⁹ Hatta Aristoteles'in Tanrı'sına uygulanabilecek tüm niteliklerin aktif akla da uygulanabileceğini nitekim aktif aklın da saf etkinlik olduğunu dile getirir.⁹⁰ İlk bakışta sağduyulu gelse de aslında Guthrie'nin *Metafizik* eserinden hareketle bu aklın sırf Tanrısal akıl olduğunu söylemesi oldukça iddialı bir yorum olur denilebilir. Nitekim Wedin'e göre, *De Anima* III. 5'te aktif akla tanrısal nitelikler atfedilmesinin, aktif aklı, Tanrı ile özdeş görmeye veya onu insandaki Tanrısal öz olarak nitelemeye yetmediği yönündedir.⁹¹ Wedin, burada, ruhun kendisi ile düşünmeyi

⁸⁵ Polansky, *Aristotle's De Anima*, s.444.

⁸⁶ Ross, *Aristoteles*, s. 339.

⁸⁷ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 320.

⁸⁸ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 320.

⁸⁹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, 320.

⁹⁰ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, s. 321.

⁹¹ Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, ss. 118-124.

gerçekleştirdiği kısmın bedenden ayrı ve Tanrısal olduğuna inanmamaktadır.⁹² Zira *De Anima* 4 ve 5. Kısımlarda aklın potansiyel ve aktif olmak üzere zıt nitelikleriyle karşılaşılmaktadır. Wedin, bu akli her bir bireyin akledebilme faaliyeti bağlamında ele almakta ve yorumlamaktadır.⁹³ Wedin, Tanrısal düşünme ve insanî düşünmenin farklı olduğunu vurgulayarak III. 5'teki aktif akla atfedilen niteliklerin hiçbirinin onu Tanrısal kılmaya yetemeyeceği kanısındadır. Ona göre, Aristoteles aklın varlığını veya bedensel bir organ olarak var olmadığını göstermeye çalışmamaktadır. Wedin, Aristoteles'in bu bölümlerde vurgulamaya çalıştığı şeyin insanın akledebilmesi olduğunu düşünmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla aklın ayrı veya katışıksız gibi nitelikleri ise hem bu eylemi açıklamak için kullandığı bir yol hem de aklın hayal gücü ve duyumlama gibi yetilerden tamamen farklı olduğunu kanıtlaması üzerine seçtiği nitelemelerdir.⁹⁵ Erkızan, *Nikhomakos Etik*'in 10. kitabının 7. bölümünde Aristoteles'in akılsal yaşamın gerçek mutluluk olduğunu ve bu yaşamı Tanrısal olarak gördüğünü söylediğini ama bu durumun ne bu yaşamı ne de buna sahip insanı Tanrısal kıldığını söylenemeyeceğini belirterek Wedin'e katılmaktadır.⁹⁶ Wedin ve Erkızan *De Anima*'nın bu bölümünde bahsedilen aklın insana ait olduğunu ve bunun ne Tanrı ile özdeş olduğunu ve ne de *Metafizik* 'te geçen Tanrısal akılla bağlantılı olduğunu düşünmektedirler.⁹⁷

Peki, bu açıklamalar insan aklının Tanrı'dan bağımsız olduğunu kanıtlar mı? Bu soru için aktif aklın nitelikleri üzerinden değil akledebilme eyleminin insan ve Tanrı'daki eylem sahası üzerine yapılabilecek incelemede cevap bulunabilir. İnsandaki potansiyel akıl aktif bir biçimde akletmeden önce formları kavramakta ve bundan sonra mâkûlât ile özdeşleşmekte ve aktif aklın etkisi ile düşünebilmektedir. İnsanın

⁹² Joseph M. Magee, *Unmixing the Intellect Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organ*, London: Greenwood Press: 2003, s. 27.

⁹³ Magee, *Unmixing the Intellect Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organ*, s. 27.

⁹⁴ Magee, *Unmixing the Intellect Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organ*, s. 26.

⁹⁵ Magee, *Unmixing the Intellect Aristotle on Cognitive Powers and Bodily Organ*, s.26.

⁹⁶ Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, ss. 119-122.

⁹⁷ Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, ss. 119-120.

akledebilmesi oluş ve yok oluş âleminde meydana gelmektedir. Dolayısıyla akledebilmesi için soyutlama yapması gerekmekte ve dış dünyaya ihtiyaç duymaktadır. İnsan aklı ayrıca önce formları potansiyel olarak kavradığı için ve kavrama esnasında nesnesiyle özdeşleşebildiğinden buradan akledebilmenin de bir sürece bağlı olduğu çıkarılabilir.⁹⁸ *Metafizik*’te Tanrısal aklın kendi kendini düşünmesi ve kendi kendisinin nesnesi olması bakımından kesintisiz ve mutlak aktivite olması Tanrısal aklı iki bakımdan insan aklından bağımsız kılar; (i) hareketsiz hareket ettirici olması (ii) sürece tabi olmadan kendi kendisinin nesnesi olarak kesintisiz ve sürekli akletmesidir. Nitekim Erkızan’ın ısrarla üzerinde durduğu konu Tanrısal akledebilmenin tamamen hareketten bağımsız olmasıdır.⁹⁹ Ayrıca bizzat fiil olması bakımından ve sürekli aktif bir şekilde (bilfiil) akledebilmeyi gerçekleştirdiğinden Tanrının akletmesi zamansızdır. İnsanın akledebilmesinin potansiyel bir yanı vardır. Bu da Tanrı ile insan arasında özsel bir farklılığın bulunduğunu göstermektedir.¹⁰⁰ Çünkü bir şekilde potansiyel olanla ilişkili olan insanın akledebilmesinin sonsuz ve kesintisiz olması söz konusu olmaz. Tanrı mutlak yetkinliğin ifadesi olduğundan kendisinden başkasını düşünmez. Ve o mutlak olarak aktif düşünür. Tanrısal akledebilmek hiçbir değişmeye izin vermez ve hiçbir değişim ve potansiyeliteyi barındırmaz. İnsan aklı da etkinlik olarak tanımlansa da Tanrısal düşünme insani, düşünme ile aynıdır denemez. Çünkü insan düşüncesi süreç ve potansiyelliği barındırmaktadır. Erkızan, bu noktada haklı olarak *Metafizik*’te aklın Tanrısal alanla ve *De Anima*’da bahsedilen aklın insanla ilişkili olduğunu düşünmektedir.

Ross’un ise aktif aklın insanın dışında Tanrısal akıl olamayacağına dair yukarıdakileri destekleyen bir yorumu mevcuttur; Ross yukarıda da belirtildiği gibi aktif aklın nitelikleri nasıl olursa olsun insan ruhuna dâhil olduğu düşüncesinden yola çıkarak

⁹⁸ Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, s. 125-126.

⁹⁹ Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, s.126.

¹⁰⁰ Erkızan, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, s. 123-124.

bu aklın Tanrı olabileceğine dair tüm yorumları nakz etmektedir.¹⁰¹ Ayrıca Ross’a göre, eğer Aristoteles *De Anima* III. 5’teki aklın Tanrısal akıl olduğunu düşünseydi açık bir şekilde bunu ilgili bölümde ifade etmekten çekinmezdi.¹⁰²

Aristoteles, aktif aklın diğer bazı niteliklerini potansiyel akıl ile bir kıyaslama yaparak açıklamaktadır:

“Etkin zekâ, gerçek niteliğini bir defa ayrıldıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüz ve ebedidir (bununla birlikte edilgin zeka bozulabilir olduğu halde, etkin zeka etkilenmediği için hatırlamıyoruz) ve etkin zeka olmadan hiçbir şey düşünmez.”

Potansiyel aklın fesada tâbi bir yapıda olduğunu söylemek mümkün iken aktif akıl için bunu söylemek doğru değildir. Nitekim aktif aklın etki ebediliği ve ölümsüzlüğü bunun delilidir. Potansiyel aklın aktif akla bağımlı olduğu, yani aktif akıl olmadan düşünme eylemini gerçekleştiremediği göz ardı edilemeyecek önemli bir niteliğidir.

Ross’a göre yukarıdaki pasajda ölümsüz ve ezeli olmasına rağmen bedenle birlikte bulunduğu sürece aktif aklın hakikatının örtük kaldığı, ancak bedenden ayrıldığında ‘ne ise o’ olan saf haline kavuştuğu vurgulanmaktadır.¹⁰³ Buna ilaveten Ross, aktif aklın geçici olan hiç bir şeyden etkilenmediğini ancak potansiyel aklın koşulların etkisine maruz kaldığını ve ölümle birlikte potansiyel aklın ortadan kalktığını belirtir.¹⁰⁴ Bu durum, her iki aklın yapısının farklılığını karakterize etmesi açısından önemlidir.

¹⁰¹ Ross, *Aristoteles*, s. 241.

¹⁰² Ross, *Aristoteles*, s. 241-242.

¹⁰³ Ross, *Aristoteles*, s. 238.

¹⁰⁴ Ross, *Aristoteles*, s. 240.

Guthrie ise aktif aklın yukarıdaki sıfatlarından hareketle onun insana ait bir özellik olmayacağını savunmaktadır.¹⁰⁵ Bu aklı, *Metafizik*'te bahsedilen akılla kıyaslayarak ilahi bir akıl olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Guthrie bu görüşünü Antik Yunan şarihlerinden Afrodisiaslı İskender'e dayandırmaktadır. Nitekim İskender de (i) aktif aklın nitelikleri (ii) Aristoteles'in *De Generatione Animalium* eserindeki "diğer yandan akıl, hem ezelidir hem de doğumumuzla birlikte dışarıdan gelen akıldır, nitekim akıl, bedende değildir"¹⁰⁶ (iii) ve *Metafizik* kitabı çerçevesinde Aristoteles'i okuyarak bu aklın insan aklının bir parçası olmadığı, onun Tanrısal aklın kendisi olduğu sonucuna varmaktadır. Caston da Guthrie gibi yukarıdaki aktif aklın nitelikleri ile Tanrının niteliklerini karşılaştırarak aktif akla atfedilen tüm niteliklerin Tanrıya atfedilen nitelikler ile müşterek nitelikler olduğunu dolayısıyla buradan Tanrısal aklın ve aktif aklın aynı olduğunun çıkarılabileceğini düşünmektedir.¹⁰⁷ Caston, aktif aklın nitelikleri ile Tanrısal nitelikleri aşağıdaki şekilde karşılaştırmıştır¹⁰⁸:

AKTİF AKLIN NİTELİKLERİ

- a) Aktif akıl ayırıcıdır
- b) Etkilenimsiz
- c) Basit
- d) Nesnesi ile ayındır
- e) Kesintisiz düşünür
- f) Bu tek başına ölümsüz ve ebedi
- g) Diğer bütün düşünmelerin

TANRISAL AKLIN NİTELİKLERİ

- a) Duyulur nesnelerden ayırıcıdır.
- b) Etkilenimsiz ve değişmez
- c) Maddesiz
- d) Nesnesi ile ayındır
- e) Etkinlik
- f) Ebedi olarak düşünür
- g) Her şeyin var olmasının

¹⁰⁵ Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, ss. 318-320.

¹⁰⁶ Aristotle, *De Generatione Animalium I*, terc. D. M. Balme, Oxford: Clarendon Press, 2003, 736b20-29.

¹⁰⁷ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, s. 213.

¹⁰⁸ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, ss. 212-213.

gerekli şartıdır.

gerekli koşulu

Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal* isimli makalesinde aktif akıllı Tanrı olarak yorumlamaktadır. Fakat İskender'in ilahi akıl yorumundan farklı bir şekilde savunmaktadır. Çünkü Caston, kendinden önce bu kısımla ilgili yapılan yorumları eleştirerek, şarihlerin aktif akıllı insan düşüncesinin sıradan bir mekanizması şeklinde sunduklarını ve bu akla soyutlama, ayırt etme ve özgür irade gibi özellikler atfettiklerini iddia etmektedir. Caston'a göre Aristoteles'in *De Anima* III 5'te bahsettiği akıl ile Tanrısal akıl ilişkisi sıradan bir ilişki değildir.¹⁰⁹ Tanrı diğer her şey için nasıl nihai bir sebep ise ve o nasıl göksel küreleri hareket ettirebiliyorsa aynı şekilde insan aklını da hareket ettirebilir demektir.¹¹⁰ Caston'a göre, genel olarak insanın akledebilmesinde gerek dışsal olsun gerekse de insan aklının bir parçası olsun aktif aklın sağladığı bir geçiş olarak varsayımların tümüyle reddedilmesi gerekmektedir. Çünkü aktif akıl insan alanına ait değil ilahi alanla ilgilidir. Bu aklın insan aklını hareket ettirme gücü vardır ve hayal gücü ve duyulamaya bağlı insan akıllı böylece düşünmeyi gerçekleştirebilmektedir. Ama diğer canlılardan ve duyulama yetisine sahip varlıklardan ayrı olarak insan akıllı Tanrısal olanı da düşünebilme yetisine sahiptir. Caston 4. Bölümün yorumunda akıllı bireysel bir temelde ele alırken, 5. Bölümü ilahiyat alanı ile ilişkilendirerek ele almaktadır.

Bu bölüm hakkında dikkate değer diğer bir görüş ise Aristoteles'in *De Anima*'da yalnızca tek bir aklın söz konusu olduğudur. Niteliksel farklılıklar ayrı iki akıldan bahsediliyormuş gibi bir intiba uyandırsa da aslında bu akıllar, sadece akledebilme sürecinin aşamalarıdır.¹¹¹

¹⁰⁹ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal* s. 224.

¹¹⁰ Caston'ın grekçe metinden *De Anima*'nın III. 5'i için yaptığı dilsel analizlere ayrıntılı bilgi için bkz. *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*.

¹¹¹ Gerson, *The unity of Intellect in Aristotle's De Anima*, s. 10.

De Anima'ya ilişkin tüm bu yorumlar dikkate alındığında cevaplanması gereken temel sorular ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki aklın gerçekten iki ayrı akıl olup olmadığı sorusudur. Kimi yorumcular bu aklı açık bir şekilde potansiyel ve aktif olarak ayırma tabii tutmuştur. Fakat diğer bazı yorumculara göre bu aktiflik ve potansiyellik yalnızca insanın akletmesinin merhalelerine işaret etmektedir. Dolayısıyla gerçek bir ayırım değildir. Akıl ayırımını kabul eden açıklamalar çerçevesinde sorulabilecek bir diğer soru da aktif aklın insanın içinde mi yoksa dışında mı olduğudur. Aristoteles'in iki öğrencisi ve ona en yakın iki filozof Theophrastus ve Eudemos'tan bu yana bu soruya iki türlü cevap verilmiştir. Buna göre Theophrastus aktif akıl insana ait bir yeti olarak değerlendirirken Eudemos aklı insanın dışında bir öz olarak değerlendirmiştir ve bu ona göre Tanrı'dır¹¹² İskender, Aristoteles'in aktif akıl görüşünü şu şekilde yorumlamaktadır; aktif akıl tamamen ruhani bir varlıktır insanın yapısından ayrıdır ve ona etki etmektedir. Her şeyden öte o ilahi aklın bizzat kendisidir.¹¹³ Aktif aklın, Ross gibi insan ruhunun dâhili bir parçası olduğunu düşünenler olduğu gibi bu aklın niteliklerine odaklanan kimi araştırmacılar için aktif akıl insanın dışında aşkın bir varlık olarak düşünülmektedir. Modern dönem de ise Guthrie ve Victor Caston bu ikinci kısma örnek gösterilebilecek araştırmacılar arasındadır. Eğer bu akıl harici bir akıl ise *Metafizik*'teki kendisini düşünen Tanrı ile aynı şey midir? İskender'e göre aynı şeydir. Aktif akıl “diğer tüm varlıkların ilk nedeni ve varlık sebebi İlk Neden Tanrıdır.”¹¹⁴ Ki o, kendi dışında bir şey düşünmeyendir. Aktif aklın harici oluşu durumu İslam düşünce geleneğinde de kabul edilmektedir. İslam filozofları da İskender'den etkilenmelerine rağmen tümüyle onunla akıl konusunda aynı görüşleri paylaşmamaktadırlar.¹¹⁵ İslam düşünürleri aktif aklın Tanrı ile özdeşliğinden ziyade Tanrı'dan farklı bir öz olarak

¹¹² Brentano, *Nous poiêtikos: Survey of Earlier Interpretations*, s. 313.

¹¹³ Sorabji, “*The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*”, s. 102.

¹¹⁴ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, s. 201.

¹¹⁵ Brentano, *Nous poiêtikos: Survey of Earlier Interpretations*, s. 314.

görmektedirler. Aktif aklın bu konumlandırmasına, Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Ruşd'de rastlayabilmekteyiz. Özellikle Fârâbî bu akıllı tamamen kozmik bir şema içerisine dâhil ederek onun akıllar silsilesinde onuncu akıl konumuna yerleştirmişlerdir.¹¹⁶ Ayrıca ona kendi dönemlerine kadar tartışıla gelen niteliklere ilaveten nitelikler yüklemişlerdir.¹¹⁷ Mesela aktif akıl (faal akıl) ay altı âleme suret verebilmektedir.¹¹⁸ Caston'a göre aktif akıllı harici ama Tanrı'dan da ayrı bir varlık olarak görme eğilimi daha da eskilere dayanmaktadır.¹¹⁹ Örneğin o, Philoponus'un metinlerine atıfta bulunarak, Neoplatonist Marinus isimli filozofun da akıllı bu şekilde değerlendirdiğini belirtmektedir.¹²⁰

¹¹⁶ Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, Yayınevi: Ankara, 2009 s. 60-80

¹¹⁷ İslam düşünce geleneğinde el-Fârâbî akıllı ayrıma tabi tutmuş ve Aristoteles'teki aktif akıllı, insan akıllı dışında fakat onunla ilgi kuran bir akıl kategorisi olarak değerlendirmiştir. El-Fârâbî'ye göre ay altı âlemi yöneten dokuzuncu akıl onuncu akıllı meydana getirir. Bu da faal akıldır. El-Fârâbî, bunu Aristoteles'in *De Anima*'sındaki akıl ile birleştirir. Bu akıl semavî akıllarla ay altı dünyası arasında bir aracı olarak iş görür. Ay üstü varlıkların veya akılların varlığını, ayda ve faal akılda sonlandırarak buradan ay altı varlıklara geçer. Faal akıl dışında el-Fârâbî, aklın insana taalluk eden kısmı ile alakalı üç kategoriden söz eder. Bunların ilki doğuştan gelen bilmuvve akıldır. Bu kategorinin Aristoteles'in ve Afrodisiaslı İskender'in potansiyel aklına karşılık geldiği açıktır. El-Fârâbî bu akla, faal aklın (faal akıl suretleri veren 'vahibu suver' olarak konumlandırılır.) etkisi ile oluşan bilfiil akıl adını vermektedir. Üçüncü akıl kategorisi ise müstefâd akıldır. Bu aşamada insan akıllı, 'bilfiil akıl tarafından maddeden tecrit edilen mâkûlleri ve sûretleri' kendini kavradığı gibi doğrudan yani bir vasıtaya ihtiyaç duymadan kavramaktadır. Bkz. Eyüp Şahin, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, ss. 67-81.

¹¹⁸ Massimo Campanini, *An Introduction to Islamic Philosophy*, s. 109.

¹¹⁹ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, s. 201.

¹²⁰ Caston, *Aristotle's Two Intellect: A Modest Proposal*, s. 201.

İKİNCİ BÖLÜM

AFRODISIASLI İSKENDER'İN AKIL ANLAYIŞI

Aristoteles'in eserlerini sistematik olarak yorumlayan ilk şarih olan Afrodisiaslı İskender'in, Aristoteles'in akıl görüşünü nasıl anladığı ve yorumladığı felsefe tarihinde önem arz etmektedir. Akıl konusu hakkındaki görüşleri ele alınmadan İskender'i tanıma imkânı sunması açısından hayatı ile ilgili kısa bilgiler verilecektir. Buna göre İskender'in doğum yeri, Mahmut Kaya'nın İbn Fatik ve İbn Ebî Usaybia'ya dayandırarak verdiği bilgilere göre Batı Anadolu'da Caria kasabası olarak bilinir.¹²¹ Afrodisiaslı İskender'in doğum ve ölüm tarihleri tam olarak bilinmese de eserlerinden yola çıkılarak yaşadığı dönem tahmin edilmektedir. İskender, *On Fate* isimli eserini Roma imparatoru Septimus Severus ve oğlu Marcus Aurelius'a ithaf etmekte ve bu çalışmasında imparatorun onu felsefe kürsüsüne atadığından bahsetmektedir.¹²² İmparatorun saltanatı da m.s. 198-209 yılları arasına denk geldiğinden bu bilgiler, Afrodisiaslı İskender'in yaşadığı dönem ve eserleri hakkında kabaca bilgi vermektedir.¹²³

İskender, Aristoteles'in şarihi olarak Antik Yunan'da Andronicus ve Aspasius gibi halefleri tarafından bir otorite addedilmiş, Aristoteles'in düşüncesini yorumlamada, analiz etmede ve açıklamada peripatetik bir şarih olarak kendisine tartışılmaz bir önem atfedilmiştir.¹²⁴ O, Aristoteles'in ilk şarihi olmasa da geniş çaplı ve eserleri günümüze kadar ulaşan ilk şarih olarak bilinmektedir. İskender, Aristoteles'in metnindeki kapalılığı gidermiş ve metinlerin içerdiği problemleri çözmek için Aristoteles'in metodunu kullanmıştır. Bu durum, onun şarihler arasında hususi bir yere sahip

¹²¹ Mahmut Kaya, "İskender Afrodisi", *TDV*, c. 22, s. 560.

¹²² Schroeder & Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect*, s. 7.

¹²³ Dorothea Frede, "Alexander of Aphrodisias", https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/Michael_Gebauer, (02.03.2017)

¹²⁴ Peter Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, Oxford: Oxford University Press, 2015, s. 182.

olmasında etkili olmuştur. İskender, Grek şerh geleneğinde, Simplicius'un *In Physica* isimli eserindeki ifadesiyle *par excellence* (fevkalade) bir yorumcu olarak ün yapmıştır.¹²⁵

İskender, benzer bir ünü Neoplatonist şarihler arasında da kazanmıştır. Nitekim Plotinus'un okulunda felsefe dersleri verilirken bir yandan da İskender'in eserleri okutulmuştur.¹²⁶ Buradan hareketle İskender'in şarihler arasındaki önemli konumunu geç antik dönemde de koruduğu görülebilir.

İskender, İslam dünyasına aktarılan felsefi düşüncede de önemli bir yer tutmuş, onun eserleri Aristoteles'in eserleri ile birlikte Arapça 'ya çevrilmiştir. Hatta sonraki dönemlerde, İskender'in Grekçe orijinalleri kayıp olan kimi eserleri, Arapça çevirileri sayesinde korunmuştur.¹²⁷

Sarıtaş'ın belirttiğine göre, Eş-Şehrezûrî, *Târîhu'l-Hukemâ'* isimli eserinde el-Fârâbî'nin İskender'den şu şekilde bahsettiğini nakletmektedir.¹²⁸

“İskender'i inanç yönünden yüceltiriz. Dirayet ve bilgi yönünden bilginlerin büyüklerindendir. Yazısı çok sağlam, konuşması çok dayanıklı ve düşüncelerinde Aristoteles'e çok uygundur. Nitekim bazı yorumlarında, Tanrı'nın bilgisel niteliği meselesinde olduğu gibi Aristoteles'in düşüncelerine ilaveler de yapmıştır.”

Muallimu's-Sânî olarak nitelenen el-Fârâbî'nin yukarıdaki ifadeleri İskender'in İslam dünyasındaki önemini gösterir niteliktedir. El-Fârâbî, İskender'e hem Aristoteles şarihi olması bakımından övgülerini belirtmiş hem de onun kendi felsefi görüş ve çözümlemelerine de dikkat çekmiştir.

¹²⁵ Shroeder & Todd, *Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect*, s. 5.

¹²⁶ Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, s.182.

¹²⁷ Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, s.182.

¹²⁸ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, s. 146'dan aktarılmıştır.

Ortaçağ İslam dünyasının en önemli Aristoteles yorumcusu olarak tanınan İbn Ruşd'un, Aristoteles'in *Metafizik* kitabına yazdığı büyük şerhi, *Tefsirû mâ ba'de't-tabî'a* eserinde İskender'e elli iki defa atıfta bulunması da onun İslam dünyasındaki etkisi açısından dikkate şayandır.¹²⁹

İbn Ruşd'un şerhleri daha sonra Latince'ye çevrilmiş ve Thomas Aquinas gibi Hristiyan düşünürler tarafından kullanılmıştır. Böylece Thomas Aquinas sadece İskender'in eserlerini ve şerhlerini değil, aynı zamanda İbn Ruşd gibi daha sonraki şarihlerin İskender'e yorumlarına ve analizlerine de vakıf olmuştur.¹³⁰ Filozoflar arasındaki bu aktarım felsefi düşüncede, İskender'in de büyük katkılarıyla oluşan şerh geleneği vasıtasıyla filozoftan filozofa, bir dönemden diğer döneme, dil ve üslubu değişse de aktarılmaya devam etmiştir.¹³¹

İskender'in bir şarih olarak izlediği metodu açıklamak metnin içeriğini çözümlemeye yardımcı olmakta ve onun felsefi perspektifi hakkında bilgi vermektedir. İskender'in Aristoteles'in fikirlerine doğrudan karşı çıktığı yorumlarına rastlanmamakla birlikte akıl konusundaki bazı yorumlarının Aristoteles'in fikirleri ile uygunluk göstermediğini düşünülebilir.¹³² İskender, kimi istisnalar hariç çoğunlukla Aristoteles'e katılmakta ve kapsamlı analizler sunmaktan kaçınmaktadır. İskender, genel itibarıyla eserlerinde yer alan konulara başlıklar vermekte ve konulara başlamadan önce konunun muhtevasını bir taslak şeklinde sunmakta, konunun kapsamı ve niteliği hakkında ön bilgiler vermektedir. İskender, bir şarihin üzerinde önemle durması gerektiğini düşündüğü dilsel açıklamalara kendi metodunda da yer vermektedir. Şerh ettiği metindeki bir paragrafta önemli ve problemlili bulduğu satırların üzerinde durmaktadır.

¹²⁹ Kaya, "İskender Afrodisi", *TDV*, c. 22, s. 560.

¹³⁰ Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, s.182.

¹³¹ Adamson, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, s.182.

¹³² Frede, "Alexander of Aphrodisias", <https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer>, (02.03.2017)

Bunları Aristoteles'in sunduğu bağlamı ve mevcut felsefi terminolojiyi göz önünde bulundurarak yorummaktadır.¹³³

Afrodisiaslı İskender'in eserleri incelendiğinde üretken bir yazar olduğu görülür. Hem şerhleri hem de kendine has görüşlerini içeren eserleri mevcuttur. Tüm eserleri hakkında bilgi vermek bu çalışmanın konusu olmasa da ilgilendiği alanlarla ilgili fikir vermesi açısından bazı eserlerini zikretmek yerinde olacaktır. Afrodisiaslı İskender'in çalışmaları yazılarının formatı dikkate alındığında en yaygın olarak şu kategorilere ayrılmaktadır¹³⁴

- a. Aristoteles eserleri üzerine yaptığı direkt şerhleri:

*On Prior Analytics I, Topics, Metaphysics, Meteorologica ve On Sense Perception.*¹³⁵

- b. Problematik mevzuların işlendiği kendine ait denemeler/makaleler:

*Problems and Solutions, Ethical Problems, On Fate, On the Soul.*¹³⁶

Afrodisiaslı İskender'in, bu bölümde ele alınacak konuya dair, İslam filozoflarına da kaynaklık eden Aristoteles'in *De Anima* isimli eserine paralel üç eseri daha olduğu bilinmektedir. Bunlardan birincisi kayıp şerh olan *De Anima*, ikincisi İskender'in kendi çözümlemeleri ve fikirlerini içeren *De Anima* olup bu eser günümüzde mevcuttur. Üçüncüsü *Mantissa* olarak adlandırılan psikoloji yazıları içinde korunan *De Intellectu*'dur. Bu eserler aynı zamanda Arapça'ya da çevrilmiştir. *De Anima* isimli eseri 9. yüzyılda Bağdat'ta Huneyn b. İshâk ve oğlu İshâk b. Huneyn

¹³³ Frede, "Alexander of Aphrodisias", [https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer_\(02.03.2017\)](https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer_(02.03.2017))

¹³⁴ Miira Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, New York: Routledge, 2009, s. 88. Sarıtaş, eserinde Afrodisias'ın eserleri üzerine Arap tarihçilerine dayanarak ayrıntılı bir liste sunmaktadır; bkz. Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, s. 30.

¹³⁵ Frede, "Alexander of Aphrodisias", [https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer_\(02.03.2017\)](https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer_(02.03.2017))

¹³⁶ Frede, "Alexander of Aphrodisias", [https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer_\(02.03.2017\)](https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/MichaelGebauer_(02.03.2017))

tarafından *Fi'l-'Akl* başlığıyla Arapça'ya çevrilmiştir.¹³⁷ Eserlerle ilgili göz ardı edilmemesi gereken bir husus da Afrodisiaslı İskender'in *De Anima* ve özellikle *De Intellectu* eserlerinin İskender şarihleri arasında ona aidiyetinin tartışılmış olmasıdır.¹³⁸ Aklın aşamalarını ele alan bu iki eser arasındaki bazı ihtilaflardan dolayı Moraux 1942'de *De Intellectu*'nun İskender'e aidiyeti konusunda şüphelerini ortaya koymuştur. Moraux'ya göre, bu iki eserde de aklın aşamaları ve işlevlerinde önemli farklılıklar bulunmaktadır.¹³⁹ Her iki eserde de akıl üçe ayrılmaktadır: (i) Potansiyel akıl, (ii) Bilfiil akıl, (iii) Aktif akıl. Her iki eserde de aktif (faal) akıl ilahîdir. *De Anima* isimli eserinde potansiyel akıl bir kabiliyettir, yetidir. Maddeden formu soyutlayabilme kapasitesine sahiptir ve formların depolandığı yerdir. Buna karşın *De Intellectu*'da potansiyel akıl, sadece aklın gelişmemiş biçimidir, soyutlayabilme yetisine sahip değildir. Diğer bir fark ise *De Anima*'da ilahî aklın eyleminin dolaylı olmasıdır ve potansiyel aklın maddesinden soyutladığı formları düşüncenin nesnesi kılmasıdır. Fakat *De Intellectu*'da aktif akıl potansiyel akla, bilfiil akıl olma özelliği kazandırmaktadır.¹⁴⁰ Bazan (1973), Moraux'un Afrodisiaslı İskender'de belirttiği çelişkilere katılmaktadır. Ancak *De Anima* ve *De Intellectu* arasındaki çelişkilerin söz konusu eserlerin İskender'e aidiyetini sorgulamaya yol açmaması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre bu farklılıkların nedeni, *De Intellectu* eserinin olgunluk ve *De Anima* eserinin ise erken dönem eseri olmasıdır.¹⁴¹

Afrodisiaslı İskender, akıl teorisini genel olarak Aristotelesçi bir tarzda ele alsada aslında aklın tabiatı konusunda ondan farklılaşmaktadır. Aristoteles, *De Anima* III. kitabının 4-5. Kısımlarında, akıl konusunda net bir ayırım yapmamış olmasına karşın Afrodisiaslı İskender *De Intellectu* eserinde akli doğrudan bir ayırımı tabi tutmakta ve

¹³⁷ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Metafiziği*, s. 176.

¹³⁸ Shroeder & Todd, "Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect", s. 6.

¹³⁹ Shroeder & Todd, "Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect", s. 6.

¹⁴⁰ Shroeder & Todd, "Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect", s. 6-13.

¹⁴¹ Shroeder & Todd, "Two Greek Aristotelian Commentators On the Intellect", s. 8.

işlevleri bakımından üçe ayırmaktadır.¹⁴² Aristoteles'in *De Anima* eserinde kavramsal olarak yapılmış böyle bir ayrım bulunmamasına rağmen İskender Aristoteles'e atfederek böyle bir ayrım yapmaktadır.¹⁴³



¹⁴² Sarıtaş, *İskender Afrodisî ve Metafiziği*, s. 156-157.

¹⁴³ Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, s. 296.

1. *De Intellectu*: Potansiyel Akıl

Afrodisiaslı İskender, eserinde Aristoteles'in aklı üç aşamalı olarak ele aldığını söylemektedir. Bunlardan ilki potansiyel, diğer bir ifade ile maddi akıldır. Ancak İskender, bu akıl türünün maddi oluşunun, onun cisimsel madde gibi bir anlama gelmediğini belirtir. Davidson, İskender'in maddi aklın cisim değil de potansiyel olarak formları kabul edici olması görüşüne, Aristoteles'in *De Anima* III. 4'te bahsettiği aklın formların yeri olması şeklinde geçen kısımdan ulaştığını söylemektedir.¹⁴⁴ İskender, potansiyel olarak formları kabul edebilmesi açısından bu aklı, tabiatı itibari ile bir yeti olarak görür.¹⁴⁵

İskender, potansiyel aklı açıklarken onun tabiatına dair tanımlamalar yapmaktadır. Buna göre bu akıl var oluşa gelebilmesi için mutlaka başka bir varlığa ihtiyaç duymaktadır.¹⁴⁶ Nitekim bu aklın özelliği sadece onun formları kabul edici bir yeti olmasıdır.¹⁴⁷ Kabul edici olma vasfı onun kendi kapasitesi dâhilindedir. Bu nedenle İskender'e göre bu akıl söz konusu kapasiteyi kendi özünde barındırdığı ölçüde potansiyeldir.¹⁴⁸ İskender, bu aklı potansiyel olarak ele alsa da onu aktif akıl veya bilfiil akıl ile kıyaslandığında derecelendirme ilişkisi içinde ele almadığı görülür. Dolayısıyla potansiyel aklın, diğer akıl türlerinden aşağı bir konumda olduğu yorumuna kapalıdır denilebilir. Diğer bir ifade ile İskender, akıllar arası bir hiyerarşi üzerinde

¹⁴⁴ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s.9.

¹⁴⁵ Hasan Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016, s. 61. Tuominen, "Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect", s.11.

¹⁴⁶ Richard Sorabji, *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, London: Duckworth, 2004. 88, 23-4, s. 105.

¹⁴⁷ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, s. 157.

¹⁴⁸ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, Terc. Frederic M. Shroeder, Toronto: Pontifical Institute Of Medieval Studies, 1990. 106.19.

durmakta/öngörmektense bizzat aklın tabiatı ile ilgilenmektedir.¹⁴⁹ Çünkü o, daima, kuvve halinde aklın bu potansiyellik vasfını bizatihi barındırdığı gücü sayesinde elde ettiğini söylemektedir. Ona göre, potansiyel akıl varlığa çıkmak için başka bir aktif varlığa ihtiyaç duysa da insanın düşünsel etkinliğini gerçekleştirebilmesi için potansiyel aklın varlığı da zorunludur. Bu akıl için İskender'in yaptığı açıklamalar bizi potansiyel aklın hem kendisi dışındaki bir tür akıl yoluyla hem de kendi kapasitesindeki kabul etme yetisi sayesinde "potansiyel/bilkuvve" kabul edildiği sonucuna ulaştırır.¹⁵⁰ Shroeder, potansiyel aklın sırf kabul etme yetisi olarak ele almanın onu pasivize etmeye yol açmakta olduğunu düşünmektedir.¹⁵¹ Bu yüzden potansiyel aklın aslında aynı zamanda kavramları ayırabilme ve soyutlama yapmayı da gerçekleştirmesi gerektiğini savunur. Fakat Tuominen, Shroeder'i eleştirerek İskender'de potansiyel akıl anlamının kabul edici ve bir güç tarafından potansiyel olanın aktive edilmesi anlamına geldiğinin açık olduğunu iddia eder.¹⁵² Nitekim potansiyel akıl duysal verileri kabul edip bir dereceye kadar maddi olandan formları alabilirken bunları düşünce nesnesi yapmak için mâkûlâta dönüştürme yetisine sahip değildir.¹⁵³ Ayrıca potansiyel akıl duysal formları alabilse de kapsamlı teorik bilgiler için geliştirilmeye muhtaçtır. Yani kavramlara sahip olmakla onları gerçek anlamda bilmek ve hakikatlerine nüfuz etmek iki farklı şeydir. Tuominen, bunu anlaşılır kılmak için yunus kavramını örnek verir. Bahsedilen fark; yunusun duysal formuna sahip olmak ile yunuslar üzerinde uzmanlaşmış bir zoolog olmak arasındaki fark gibidir.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, ss. 296-304.

¹⁵⁰ Miira Tuominen, "Receptive Resason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect", s. 5. Ayrıca bkz. Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*, ss. 59-61.

¹⁵¹ Miira Tuominen, "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect", s. 64.

¹⁵² Tuominen, "Aristotle and Alexander of Aphrodisias on the Active Intellect", s. 65.

¹⁵³ Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, s.190.

¹⁵⁴ Tuominen, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, s.188.

İskender, potansiyel aklın insanın doğumu ile birlikte onda var olduğunu vurgulayarak Aristoteles'in potansiyel akla dair yaklaşımına farklı bir boyut kazandırmıştır.¹⁵⁵ İskender'e göre bu özellik insanı diğer canlı varlıklardan ayıran bir özellik olarak görülmelidir.¹⁵⁶ İskender'in potansiyel akli insan ruhu için bir imtiyaz olarak tanımlaması insanda var olan kapasiteyi hesaba kattığını da göstermektedir. Hyman, İskender'in potansiyel aklın insan ruhunun bir yetisi olarak tezahür ettiğini ve her bir bireyin sahip olduğu gözlemlerinden böyle bir kanaate ulaştığını belirtmektedir.

İskender, potansiyel akli açıklamaya devam ederken duyular ve duyumlama yetilerine dair yaptığı bir benzetme ile analizlerini derinleştirmektedir: Ona göre, duyu organları, kendi zatlarında bulunan bileşenleri algılayamazlar. Bu nedenle renkleri algılama yetisine sahip görme duyusu, içinde bulunduğu ve kendisinin görme işlevini yerine getiren göz kadar renksizdir. Koku alma yetisinin de aslında kendine has bir kokusu yoktur. Ama koklama işlevini yerine getirir.¹⁵⁷ Aynı şekilde potansiyel aklın da, potansiyel olmak tabiatından başka bir özelliği yoktur. Yani İskender'e göre potansiyel aklın diğer bir özelliği kendine has bir tabiatı olmadığıdır.¹⁵⁸ Nitekim Aristoteles de benzer bir şekilde bu aklın tabiatının olmadığını söylemiştir. Ona göre eğer potansiyel akıl bir tabiata sahip olmuş olsaydı bu tabiat, onun mâkûlâtı kabul etmesine engel olurdu.¹⁵⁹ Ayrıca tıpkı duyu organlarında olduğu gibi mesela göz ile gözün gördüğü şeyler nasıl iki farklı şey ise potansiyel akıl da mâkûlâtı alma kapasitesi olduğu için mâkûlât olması mümkün değildir.¹⁶⁰ Buradan ulaşılabilecek sonuç, beden sayesinde ve bedenin bir parçası olan duyu organlarıyla algılamalarını gerçekleştiren duyular,

¹⁵⁵ Deborah L. Black, "Psikoloji: Nefs ve Akıl", *İslam Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson & Richard Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Küre Yayınları, 2008, s. 349.

¹⁵⁶ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 106. 23.

¹⁵⁷ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 106. 30.

¹⁵⁸ Akkanat, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeler*, s. 59-61.

¹⁵⁹ Aristoteles, *De Anima*, 429a20-25.

¹⁶⁰ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 107. 5.

algıladıkları şeyler ile özdeş olmadıkları gibi potansiyel aklın da mâkûlât ile özdeş olmadığıdır.

İskender potansiyel akıl ve duyumlama benzetmesinde duyuları beden ile ilişkilendirip duyuların faaliyetlerini gerçekleştirmelerinde bedene büyük bir rol biçmekte iken, akılı sadece ruh ile ilişkili olarak tasavvur etmektedir. Diğer bir deyişle İskender'e göre insan ruhu ve potansiyel akıl birbirinden ayrı düşünülemez, biri varsa diğeri de vardır. Fakat İskender, doğuştan var olan bu aklın, bedende bir organının olmadığını veya aklın beden aracılığıyla akletme faaliyetini gerçekleştirmediğini de eklemektedir.¹⁶¹ Bu bir çelişki olarak görülebilir. Ancak, o, aklın doğuştan var olduğunu ileri sürmesiyle birlikte onu gerçek anlamda maddi bir şey olarak görmemektedir ve onu bir yeti olarak değerlendirmektedir. Yeti olanın bedensel bir aracı olmak zorunda değildir. Bu akıl, yalnızca ruhun bir tür kapasitesi olup, formları alma özelliğini taşımaktadır. Burada sözü edilen potansiyel akıl, insanî ruhta varlığını sürdürür.¹⁶² Her bir bireyin sahip olduğu bu akıl, fiile geçirildiğinde var olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu hususta İskender, Aristoteles'le aynı şekilde düşünür ve potansiyel aklın aktive edilmediği müddetçe var olmadığını söyler.

İskender, *De Intellectu* eserinde bilfiil akla verdiği nitelikleri *De Anima*'da potansiyel aklın nitelikleri olarak ortaya koymaktadır. Örneğin *De Intellectu*'da mâkûlâtı kabul etme yetisini potansiyel akla vermişken düşünebilme yönelimini bilfiil aklın niteliği olarak sunmuştur.¹⁶³ *De Anima*'da ise aklın mâkûlât üzerine düşünebilme yeteneğini potansiyel akla vermiştir. Bu husus Tuominen tarafından *Aristotle and Alexander of Aphrodisias on Active Intellect* isimli makalesinde tartışılmış ve potansiyel aklın aynı anda hem kabul edici olması ve hem de kavramları soyutlayabilmesi bir

¹⁶¹ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 107. 15.

¹⁶² Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 107. 15.

¹⁶³ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna & Averroes on Intellect*, s. 10.

problem olarak görülmüştür. Bununla bağlantılı olarak Tuominen bir diğer makalesi olan *Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material intellect* isimli çalışmasında potansiyel aklı düşünebilmeye yönelimli ve eylem alanına çıkmış akıl olarak değerlendirmek yerine *De Intellectu*'daki gibi potansiyel aklın sadece mâkûlâtı kabul etme yetisi anlamında değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır.¹⁶⁴

Neticede *De Anima*'da potansiyel akılla ilgili söylenen mâkûlât ile aynileşip akletme eylemine yönelme ve mâkûlâtтан biri olma özelliği aslında İskender'de bilfiil aklın sahip olduğu bir özelliktir. Çünkü bu özellik potansiyel akla devredilirse bilfiil akıl olarak ayrı bir akıldan bahsedilmesi mümkün olmaz. Aynı şekilde İskender'in fonksiyonel farklılıklara sahip aklın üçlü ayrımı söz konusu edilmemiş olur.

¹⁶⁴ Tuominen, “*Receptive Reason: Alexander of Aphrodisias on Material Intellect*” s. 3.

2. *De Intellectu*: Aktüel (Bilfiil) Akıl

İskender akıllı değerlendirirken onu sadece potansiyel ve aktif (faal) akıl olarak ikiye ayırmaz aynı zamanda aktüel (bilfiil) akıl (ing. dispositional intellect) olarak üçüncü bir akıldan daha söz eder. İskender'e göre bu akıllı diğer akıl türlerinden farklı kılan özellik şudur: Aktüel (bilfiil) akıl düşünme haline geçtiğinde ve düşünce halini taşıyorken, kendi kapasitesi sayesinde mâkûlâtı edinme yetisine sahiptir.¹⁶⁵

Aklın bu yetisi onun özünde taşıdığı düşünebilme yönelimini gösterir. Çünkü pasif durumdayken dahi mâkûlâtı algılayabilir, fakat aktif olması gerekmez ve akledebilmeyi gerçekleştirebilmek için gerekli düşünce nesnesine sahiptir. İskender, bu durumu bir analogi yoluyla açıklamıştır. Mesela, sanatçılar bir eseri üretme yetisini taşırlar ve sanatçı oldukları için sanat eseri üretebilmektedirler. Burada sanatçının sanat eserini ürettiği an aktüel akla tekabül etmektedir. Eğer ortada eser varsa, sanatçı sayılır. Yani sanatçının sanatçı olabilmesi ortaya konmuş esere bağlıdır.¹⁶⁶

İskender'de aktüel (bilfiil) akıl, düşünmeye yönelmiş bir tür eğilim gibi görünmektedir. Potansiyel akılda duyu algıları ile alınan veriler, aktif aklın etkisi ile etkin bir biçimde mâkûlâta dönüşür. İlk olarak formlar, potansiyel akılda pasif bir şekilde mevcut iken daha sonra aktüel (bilfiil) akılda etkinleştirilerek insanın aktif düşünmesini sağlamaktadır.

Hatırlanacağı gibi Aristoteles akıl hususunda belirgin veya kavramsal bir ayırım ortaya koymamıştır o, daha çok insanî aklın fonksiyonel incelemesine girişmiş ve niteliklerini sunmuştur. İskender'in de akla aynı biçimde yaklaştığını gözlemlemek mümkün olsa da onun, eserinde insandaki düşünme yetisini yücelterek ve onun tekâmül ediş vasfına vurgu yaptığı görülmektedir.

¹⁶⁵ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 107. 21.

¹⁶⁶ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 107. 22.

İskender, aktüel (bilfiil) aklı saf potansiyel halde mâkûlâta sahip akıl ile tam aktif bir biçimde mâkûlâta sahip akıl arasında bir yerde konumlandırmaktadır.¹⁶⁷ Burada aktüel (bilfiil, *intellect in habitu*) akıl insanın akletme gücüne delalet etmektedir. Ayrıca bu akıl aktif aklın insana etki edip onun, aktif bir şekilde düşünmesini/ akledebilmesini sağlayan aracı bir akıl olarak da düşünülebilir.

Bu akıl Aristoteles'te hiçbir terimsel karşılığa denk düşmemektedir.¹⁶⁸ Bu İskender'in akıl görüşünü açıklarken belirttiği ve fakat Aristoteles'i yorumlarken ilahî niteliklere haiz akıl ile bozuluşa uğrayan potansiyel aklın ilişkisini açıklamada kullandığı bir tür çözümdür denilebilir.

¹⁶⁷ Sarıtaş, *İskender Afrodisi ve Felsefesi*, s. 165.

¹⁶⁸ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s.11.

3. *De Intellectu*: Aktif Akıl

İskender'in akıl düşüncesinde üçüncü tip akıl, potansiyel akla biçim veren ve onu işlevsel hale getiren aktif akıl (ing. productive intelligence) olarak tanımlanmıştır. Aktif akıl İskender'in sisteminde tüm bilme işlemleri için önemli bir konuma sahiptir. İnsanda var olan potansiyel akı gerçekte akledebilme düzeyine çıkarmayı sağlamaktadır.¹⁶⁹ İbrahim Kalın, İskender'in aktif akla verdiği bu rolün insan aklının etkinliği ve tamlığı için gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹⁷⁰ Kalın'a göre bu gereklilik, İskender'in aktif akı ilk sebep olarak görmesinden ve aktif akı Tanrı ile özdeşleştirmesinden kaynaklanmaktadır.¹⁷¹

İskender, aktif akı açıklamak için Aristoteles'in de kullandığı ışık analogisinden yararlanmaktadır. Bu analogiye göre, nasıl ışık renkleri görünür kılarak onlardaki potansiyeli açığa çıkarıyorsa aktif akıl da kuvve halinde ve potansiyel olan akla etkinlik kazandırarak, onun aktüel hale gelmesini sağlamaktadır:

“Bütün varlıklarda bir şeyi özellikle ve öncelikle kendisi kılan, diğer varlıkların da öyle olmasını sağlamasıdır. Işık gibi özellikle görünür olan şey, diğer şeylerin de görünür olmasının sebebidir; Diğer şeylerin iyi olduğuna, buna yaptıkları katkı ile hükmedilir. Özellikle ve kendi tabiatı gereği düşünce objesi olan şey, diğer düşünce objelerinin de akletmesini sağlar. İşte bölesi bir varlık, üretken (yani faal) akıldır.”¹⁷²

Aktif aklın İskender tarafından önemle üzerinde durulan hususu, potansiyel olanı akledebilme düzeyine geçirmesidir. Işık analogisinden de anlaşıldığı üzere bu akıl,

¹⁶⁹ İbrahim Kalın, *Varlık ve İdrak*, çev. Nurullah Koltas, İstanbul: Klasik, 2015, s. 45.

¹⁷⁰ Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 44.

¹⁷¹ Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 44.

¹⁷² Kalın, *Varlık ve İdrak*'ten aktarılmıştır, bkz. s. 43.

potansiyel akıl üzerinde, düşünmenin kuvve olduğu durumlarda, etkinlik kazandırıcı bir rol üstlenir. Bu durumda potansiyel akıl düşünme eylemine doğru yönlendirilir.¹⁷³

İskender'in aktif aklın tabiatı ile ilgili verdiği diğer bir açıklama da onun doğası gereği mâkûlât ile aynı olmasıdır. Onun bu açıklaması aktif akıl ile mâkûlâtın aslî birliğine işaret etmektedir.¹⁷⁴ Mâkûlât bir defa akledildiğinde aktif akılla aynileşir. Aktif aklın mâkûlât ile özdeş olması mâkûlâtın bu akıl sayesinde etkinleştirilmesi ile gerçekleşmektedir. Bu noktada aktif aklın sadece potansiyel akıl üzerinde değil bilkuvve formları bilfiil haline getirmesi ile mâkûlât üzerinde de etkisi görülür.¹⁷⁵ İskender'in, Aristoteles'e ait "bilfiil bilgi, nesnesine özdeştir" görüşünü açık bir şekilde buraya uyguladığı söylenebilir. O, aynı argümanı duyumlama için de tekrar etmektedir. Nitekim o, nasıl ki bilfiil bilgi nesnesi ile özdeş ise bilfiil duyumlama da duyu nesnesi ile özdeştir demektedir.¹⁷⁶ İskender'in bu özdeşlik iddiası, bu iki olgunun etkinlik kazandıklarında birbirlerine dönüşebilen yapılar halini almasını açıklamaya yönelik olduğu görülür.

Aktif akıl ve mâkûlât özdeşliğinden sonra İskender insan aklının düşünebilmesinin mahiyeti üzerinde durmaktadır. İskender'e göre insan aklının gerçek mahiyetine kavuşması, ancak mâkûlât halini almasıyla gerçekleşir.¹⁷⁷ Yani diğer bir deyişle insandaki aktüel (bilfiil) aklın etkinleşip düşünmeyi gerçekleştirmesi için mâkûlât olması gerekir. Buna göre insanın bu aynileşme durumu ile akledebilmesinin aktif bir sebebe, aktif akla ihtiyacı vardır. Fakat İskender'e göre aktif akıl; ruhumuzun bir parçası olduğundan değil, onun dışarıdan gelen bir akıl olduğundan bizim düşüncemize etki edebileceğini ve onun vasıtası ile düşünmeye başladığımızdan dolayı

¹⁷³ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 107. 34.

¹⁷⁴ Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 43-45.

¹⁷⁵ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 108. 3.

¹⁷⁶ Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 43.

¹⁷⁷ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 108. 14.

aktif bir şekilde düşünmeyi gerçekleştirdiğimizi belirtmektedir.¹⁷⁸ Böylece insan, ayırt etme, düşünme gibi vasıfları kazanır. İskender Afrodisias'ın aktif aklın bu dışarıdan gelen akıl olması hususunda Aristoteles'in *De Generatione Animalium* (Hayvanların Oluşu Üzerine) isimli eserinin 736b satırlarından ulaştığı söylenmektedir.¹⁷⁹ Fakat Davidson, İskender'i, Aristoteles'in karmaşık bir metnini aldığı ve bunu teorinin ana taslağına yerleştirdiği hususunda eleştirmektedir.¹⁸⁰ İskender'in aktif akli dışarıdan gelen ve insana etki eden bir varlık olarak tasavvur etmesi bu akli insan ruhuna bağımlı bir akıl olarak görmediğini açıklar mahiyettedir. Nitekim hatırlanacağı üzere Aristoteles'in *De Anima* eserinin III. Kitabının 5. Bölümünde bu konu tartışılmış ve David Ross gibi düşünürleri aktif aklın insan ruhunda olduğu yorumuna ulaştırmıştır.¹⁸¹ İskender'de aktif akıl ile ruh arasında bir bağın kurulmadığı açıktır. İskender ruhu akılla değil Aristoteles'e paralel bir şekilde insan bedeni ile ilişkili olarak görmektedir.¹⁸² Dolayısıyla Tanrı ile bir gördüğü aktif akli ruhla ilişkilendirmesi onun sisteminde mümkün görünmemektedir. İnsan potansiyel akıl vasıtasıyla soyutlama aşamasına geçmesi ve düşünmeye başlamasıyla bu akıl ile ilişige geçmektedir. Dolayısıyla maddesiz ve soyut aktif akıl, insan aklına dışarıdan etki ederek onun da etkin bir biçimde düşünmesini sağlamaktadır. Aktif aklın bu niteliği, insanın düşünme eylemini gerçekleştirmesine bağlı olmayıp, insan aklından bağımsız olarak varlığını sürdürdüğünü gösterir. Bu vasıf, onun doğasına mündemiçtir. Dolayısıyla bu akıl, hem kendi doğasında iken hem de mâkûlât iken faal haldedir. Bu nedenle İskender, bu akli, maddeden ayrı bir form ve bir öz olması bakımından yok edilemez ve ölümsüz olarak tanımlamıştır.¹⁸³ İskender'in aktif akli insan ruhundan bağımsız ve yok edilemez olarak

¹⁷⁸Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 108. 19.

¹⁷⁹ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 10.

¹⁸⁰ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 28.

¹⁸¹ Ross, *Aristoteles*, s. 235-236. Ross,

¹⁸² Kupreeva, *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, ss. 12-14.

¹⁸³Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 108. 26.

nitelemesi onun bu akla aktüel (bilfiil) akla kıyasla daha fazla etkinlik atfettiğini ispatlar niteliktedir. Bu tür aklın Aristoteles tarafından da ölümsüz olarak belirtilmesi göz önünde bulundurulursa, her iki filozofun da aktif akı benzer biçimde niteledikleri görülür.¹⁸⁴

İskender aktif aklın insandan bağımsız olduğunu aktüel (bilfiil) akılla kıyaslama yaparak açıklamaya çalışmaktadır. Bu durumda aktüel (bilfiil) akıl insana dâhil bir akıldır ve sürekli düşünebilen bir yapıda değildir. Aktüel (bilfiil) akıl, aktif akıl sayesinde, bilfiil olma ve kendi kendine düşünmeye yönelme vasfını kazanmıştır.¹⁸⁵ Nitekim bu akıl, aktif akıl ile fiile geçerek etkin bir biçimde akletmeye başlar. Aktif aklın ise herhangi bir etki ile aktive olması söz konusu olmamakla birlikte insandan ayrı bir varlığa sahiptir. Aktif akıl ile aktüel (bilfiil) aklın kıyaslandığı diğer bir nokta da mâkûlâta dönüşme hususundadır. Fakat burada aralarında bir benzerlik söz konusudur. Aktif akıl da aktüel (bilfiil) akıl da etkinlik halinde mâkûlâta dönüşmektedirler. Fakat aktüel (bilfiil) akıl, mâkûlâtı düşündüğünde, kendini düşünerek mâkûlât halini alır. Bu akıl türü, düşünme eylemine başladığında mâkûlât ile özdeşleşir, ama düşünme gerçekleşmediğinde onlardan farklıdır. Aktif akıl ise her zaman kendi kendini düşünme halindedir. Burada hem aktüel (bilfiil) akıl, hem de aktif akıl Afrodisias'ın tanımına göre mâkûlâta dönüşürler.¹⁸⁶ Ancak aradaki nüans vurgulanacak olursa; (i) Aktif aklın mâkûlât ile özdeşliği bakî iken (ii) bilfiil aklın düşünme eylemi gerçekleşmediğinde mâkûlât ile özdeşliği mümkün değildir.¹⁸⁷

Afrodisias faal akı açıkladığı bölümde, büyük oranda aktüel (bilfiil) akıl ile kıyaslayarak aktif aklın niteliklerini açığa çıkarır görünmektedir. Buna göre potansiyel akıl, aktif aklın etkisi ile potansiyel akıl biçimini aşp ilerlediğinde, aktüel (bilfiil) akıl

¹⁸⁴ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 108. 26-29.

¹⁸⁵ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 109. 4.

¹⁸⁶ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 109. 11.

¹⁸⁷ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 109. 7.

olur. Faal halde aktif aklın kendi kendini düşünmesi gibi aktüel (bilfiil) akıl da kendi kendini düşünür. Bununla birlikte İskender’e göre iki akıl arasında şöyle bir ayrım vardır: Aktif akıl kendisinden başkasını düşünmez. Mâkûlât ile özdeşliği kendisi tarafından ve sürekli aktif olarak düşünülür. Aktif akıl, doğası gereği mâkûlât olduğundan daima bu vasfı taşıyacak, yani mâkûlât olmayı sürdürecektir.¹⁸⁸ Aktif ve aktüel (bilfiil) bilfiil akıl arasındaki bu ayrım dikkat çekicidir. Her ikisi de kendi kendini düşünme esnasında ortak yolu kullansalar da, aktif aklın salt kendi kendini düşünüyor oluşu, İskender tarafından bir nevi ayrıcalık olarak telakki edilmiştir. Çünkü aktüel (bilfiil) akıl sürekli düşünme özelliğine sahip değildir.

İskender’in aktif aklın düşünme biçimine dair yaptığı diğer bir vurgu burada “süreklilik (perpetually)” olarak karşımıza çıkmaktadır. Aktif akıl, sürekli düşündüğünde bu işlemi kesintisiz olarak yapmaktadır. Bu bakımdan her daim sürekli ve kesintisiz biçimde düşünmenin kendisidir. Aktif aklın bu nitelikleri Aristoteles’te de aynı anlamıyla mevcuttur.

İskender’in tanımlamasında aktif aklın bir diğer özelliği de karışmamış, saf (unmixed) olmasıdır. O, aynı zamanda maddesizdir (immaterial). Dolayısıyla özünde bilkuvve olarak sahip olduğu hiç bir şey yoktur. Bu nedenle yalnızca kendi kendisini düşünmektedir.¹⁸⁹ İskender’in aklın saf olduğunu belirtmesi yine sadece kendi kendisini düşünüyor oluşuna dayanır. Eğer düşünme eyleminin kendisinden başka bir nesnesi daha olsaydı ne süreklilik ne de saf olma özelliklerine sahip olması mümkün olurdu. İskender’in aktif akılda vurguladığı bu niteliği, onu kendi kendini düşünen Tanrı ile bir

¹⁸⁸Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 109. 22.

¹⁸⁹ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 109. 27.

görmesine yol açmaktadır. Kalın'a göre bu, İskender'in aktif akıl akletme fiili ile ilahiyatın buluşma noktası kılan dikkate değer bir girişimdir.¹⁹⁰

İskender, nasıl ki var olan her şeyin hem kuvve (pasif olması bakımından) hem de fiil olan nitelikleri varsa, akıl içinde aynı şey söz konusudur der. Yani, potansiyel ve aktüel (bilfiil) akıllı harekete geçirecek bir aktif aklın varlığını zorunlu görmektedir. Bu, tıpkı duyumlamada, duyu organı pasif halde iken duyumlama nesnesinin faal olması ve böylelikle duyu organı yoluyla algılamamanın gerçekleşmesi gibidir.¹⁹¹ Aristoteles düşüncesinde fiziki âlemde mevcut kuvve-fiil ayırımının yansıması burada görülür. Nitekim bu açıklama benzer şekilde Aristoteles'te de mevcuttur. Aristoteles potansiyel haldeki aklın aktive olup düşünmeyi gerçekleştirebilmesi için sürekli etkinlik halinde olan bir akıl tarafından aktive edilmesi gerekliliğini vurgulamaktadır.¹⁹²

Aklın fizikî dünyadaki varlığı da değinilen bir diğer husustur. Ona göre akıl, hem maddenin içindeki madde, bir cevher içindeki cevher (substance in a substance) biçiminde, hem de kendi faaliyetlerini kesintisiz biçimde gerçekleştirerek var olur. Ancak akıl ve beden bir karışım (mixture) halinde düşünüldüğünde, bedenin söz konusu akıl için bir alet olduğu söylenebilir. Çünkü akıl, tüm bedende “ex hypothesi” konumundadır. Bu tür akıl, etkin hale kavuşmak için bedene eklenmiş olduğundan, bedene alet olarak ihtiyaç duyar.¹⁹³

İskender, akıl- ruh ayrımı yapmasına karşın, akıl ve bedenin tamamen bağımsız olmadığını, bedenin akıl için bir alet olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle denilebilir ki, beden-akıl ilişkisi söz konusu olduğunda bu bağımsızlık yerini “bağımlılık” haline bırakır. Çünkü yapılan tanımdan da anlaşıldığına göre insandaki potansiyel akıl, bilfiil

¹⁹⁰ Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 43-44.

¹⁹¹ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 110. 7.

¹⁹² Sorabji, “*The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*”, s. 102.

¹⁹³ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 112. 9.

hale gelebilmek için aktif akla muhtaçtır. Bu durumda aktif akıl, her ne zaman söz konusu bedeni bir araç olarak kullanırsa tanrısal olarak faaliyet gösterir¹⁹⁴. Aktif aklın bedeni bir araç olarak kullanması aktüel (bilfiil) akıl aracılığıyla gerçekleşir. İskender insan aklının esasen ilahi akıldan bir cüz olduğunu belirtmektedir. Bu hali ile o, ilahi aklın etki edebildiği bir şeydir ve ilahi aklın etkinliği ile aktif düşünme meydana gelir. Bu nedenle, ilahi akıl var olmasaydı, insanın düşünmeyi gerçekleştirmesi imkânsız hale gelirdi.¹⁹⁵ İskender'in burada sözü edilen Tanrı'nın potansiyel akıl üzerindeki etkinliği ve bu yolla aktüel (bilfiil) aklın mâkûlât ile aynı olarak tanrısal forma kavuşması, İskender tarafından zorunlu bir müdahale olarak görülmüştür.¹⁹⁶ Bu ise aktif aklın potansiyel akıldan farklı olarak; fiziki âlemdeki insan aklına müdahale ederek (ki bu düşünme eylemi yoluyla gerçekleşir), Tanrı'nın etkinliğini sürdürdüğü sonucuna ulaştırmaktadır.

İskender'in *De Intellectu* isimli eserinde aktif aklın nitelikleri açıklanırken *De Anima*'da aktif akıl, daha çok diğer akıl türlerinin (potansiyel akıl, aktüel/bilfiil akıl) varoluş sebebi ve ilkesi olarak yer almaktadır.¹⁹⁷ İnsan aklının ve mâkûlâtın varoluş sebebi bizatihi bu akıldır. Bu durumda o varlık sebebi olarak faal “poietikos” durumdadır. Faal olan bu akıl, diğer her şeyden ayrı, etkilenmez ve her şeyden etkilenme niteliğinden uzak ve saf katıksız (unmixed) biçimdedir. Ayrıca onun bütün bu özellikleri, onun maddeden ayrı oluşundan kaynaklanmaktadır. Yani o herhangi bir sebebe dayanmaksızın varlığını sürdürmektedir.¹⁹⁸ Aktif akıl için, parçalanabilir veya ayrılabilir gibi bir durum da söz konusu değildir. Bu düşüncede bile mümkün olamaz.

¹⁹⁴ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 112. 16.

¹⁹⁵ Alexander of Aphrodisias, *De Intellectu*, 112. 16-21.

¹⁹⁶ Sorabji, “*The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*”, s. 104.

¹⁹⁷ Sorabji, “*The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*”, s. 104.

¹⁹⁸ Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 89. 9-19.

Bunun yanı sıra bu akıl bozuluşa da uğramaz (imperishable), bilmuvvelik ve maddeden bağımsız olarak varlığını sürdürür.¹⁹⁹

İskender’de aktif akıl dikkate alındığında onun temel yapısı şu şekilde ortaya çıkmaktadır;

(i). Aktif akıl insan aklının düşünebilmesinin temel sebebidir

(ii). Bu akıl tamamen soyut, etkilenmez ve yok edilemez bir varlıktır.

(iii). Bu akıl insana dışarıdan gelerek etki etmektedir. Onun hiçbir şekilde maddi bir bileşeni yoktur.

(iv). Sürekli aktif bu akıl Tanrı’nın bizzat kendisidir.

İskender, nitelikleri üzerinden aktif aklı tanımlarken Aristoteles ile uyuşur görünmektedir. Onun aktif aklı, Tanrı ile birleyerek, düşünme etkinliği ve ilahiyatın ortak zemini kılmasını, kimi araştırmacılar yeni bir tutum ve sentez olarak görmektedir. Bazıları ise bunu, Aristoteles düşüncesinden bir sapma olduğu şeklinde değerlendirmektedir. Örneğin, Kalın, İskender’in aktif akılla ilgili bu yorumlarını Aristoteles’in *Metafizik* ve *De Anima*’sının III. kitabının 5’inde aktarılan akıl türü ile beraber okumasından kaynaklanan birleştirici bir yorum olduğunu savunmaktadır.²⁰⁰ Buna karşın Davidson, İskender’in bu yorumunun Aristoteles’in *De Generatione Animalum* isimli eserinin karmaşık pasajındaki abartılı yorumundan kaynaklanan bir çıkarım olduğunu düşünmektedir.²⁰¹

¹⁹⁹ Alexander of Aphrodisias, *De Anima*, 89. 9-19.

²⁰⁰ Kalın, *Varlık ve İdrak*, s. 43.

²⁰¹ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, and Averroes, on Intellect*, s. 11.

SONUÇ

Bu çalışmada Aristoteles ve Afrodisiaslı İskender'in akıl görüşlerinin incelenmesi amaç edinilmiştir. Bunun yanı sıra Afrodisiaslı İskender'in aktif akıl olarak kavramsallaştırdığı, İslam felsefe geleneğine de faal akıl şeklinde yansımış olan aklın Aristoteles'teki karşılığı irdelenmiştir. Konu üzerinde çalışılırken her iki filozofa ait kitaplardan faydalanıldı buna ilaveten ulaşabildiği kadarıyla haklarında yazılmış ikincil düzeyde eserler de göz önünde bulunduruldu. Bu çalışmaya aklın etimolojik kökeni araştırılarak başlandı. Daha sonra Aristoteles'in *De Anima* isimli eseri çerçevesinde akıl görüşü ele alınıp ardından Afrodisiaslı İskender'in *De Intellectu* eseri çerçevesinde akıl görüşüne odaklanıldı.

Bu çalışma, Aristoteles'in akıl anlayışı ve Afrodisiaslı İskender'in akıl anlayışı başlıkları altında iki bölümde sınıflandırıldı. Her bir bölüm kendi içerisinde üç ana başlık altında değerlendirildi.

Aristoteles'in *De Anima* isimli eserinde akıl, III. Kitabın dört ve beşinci bölümlerinde niteliksel ifadeler ve işlevleri bakımından yer almaktadır. Afrodisiaslı İskender'in aklı incelediği eseri *De Intellectu*'da akıl açık bir şekilde üçlü ayırıma tabi tutulmuştur. Her ne kadar Aristoteles aklı ele aldığı her iki bölümde göz ardı edilemeyecek birbirinden farklı nitelikler vermiş olsa da, İskender'in kavramsal olarak kullandığı ve açık bir şekilde tanımlama yaptığı bu akıl türlerinin Aristoteles'teki ile aynı şekilde olduğu varsayılmaz. Fakat yine de menşei Aristoteles'in *De Anima*'sına atfedilebilir.

Afrodisiaslı İskender'in Aristoteles okumasında kimi hususlarda ondan farklılaştığı görülür. Bu akıl söz konusu olduğunda da geçerlidir. Aristoteles III-4'te bahsettiği potansiyel, formları kavrayan ve aktive edilmeye ihtiyaç duyan bir akıldan bahsetmektedir. Buna potansiyel akıl denilmektedir. Afrodisiaslı İskender ise, potansiyel akıllı insan yapısına bağlı kılarak onun, bedeninin doğumuyla beraber ortaya çıktığını ve cismanî olanla ilişkili bir yeti olduğunu düşünmektedir. Bu, Aristoteles'te aynı vurguyla görülmemektedir.

Akıl kavramı Aristoteles felsefesinde başka anlam içeriklerine sahip olmakla birlikte bu tezin konusunu oluşturan *De Anima*'da akıl, insan ruhunun bir yetisi olarak tasvir edilmiştir. Aristoteles, *De Anima* III. Kitabının dört ve beşinci bölümlerinde bu aklın iki farklı yönüne değinmiş ve dördüncü bölümde, aklın potansiyel henüz fiil halinde olmayan yönünün niteliklerini açıklamıştır. O, Beşinci bölümde daha önce tasvir ettiği etkinlik halindeki, Afrodisiaslı İskender tarafından Tanrı olarak nitelenen, aklın yüklemelerine yer vermektedir. Örneğin; aktif akıl sürekli düşünür, saf ve etkilenimsizdir, ayrılabilir, yücedir. Buna karşılık potansiyel olan akıl, formları kabul eden kısımdır ve onu bilfiil hale getiren bir yönü olmalıdır. Çünkü o, aktive olmadan hiçbir şeydir ve her zaman düşünemez. Aristoteles *De Anima*'da söz konusu bölümlerdeki akıllı irdelerken, ayırma tabi tuttuğu izlenimi uyandırır da, bu bölümler düşünme gerçekleşirken insan aklının geçirdiği süreçler şeklinde değerlendirilebilir. O zaman burada işlediği aktif akıl, İlk akıl olarak metafizikte tasvir ettiği Tanrı değil insan aklının öğrenme sürecindeki bir basamağıdır denilebilir.

Afrodisiaslı İskender'in akıl konusunu ele aldığı iki eseri *De Anima* ve *De Intellectu*'da akıl ile ilgili açıklamaları, Aristoteles'ten farklı bir çizgidedir. O, insan aklını maddi/potansiyel akıl, aktüel (bilfiil) akıl ve aktif akıl olmak üzere üçlü bir tasnife tabi tutmuştur. Maddi veya potansiyel akıl olarak adlandırılan akıl, aslında

bilinen anlamda maddîlikten ziyade tıpkı Aristoteles'teki gibi formların kabul yeri formları alabilen yetidir. Bir diğer akıl düzeyi olan aktüel (bilfiil) halinde akıl, formları idrak etme yetisine sahiptir. Aktüel (bilfiil) akıl, formları düşündüğü anda kavrar; düşünmediğinde ise kavramaz. Bu akıl düzeyi, aktif aklın maddî akla etki etmesi ile düşünmeye odaklanmış fiil halinde akla dönüşür. Afrodisiaslı İskender fiil halinde aklı, aktif aklın maddi akla etki etmesi durumunda açığa çıkan akıl olarak vermesi ile birlikte, bazı ifadelerinde de bu akıl düzeyini saymayarak, direkt potansiyel aklın aktif aklın etkisi ile fiile geçtiğini söylemektedir.

Aktif akıl ve aktüel (bilfiil) aklın nitelikleri dikkate alınırsa aktif aklın sürekli, ebedi etkin olduğu; aktüel (bilfiil) halinde aklın ise sürekli fiil olmadığı görülür. Dolayısıyla bunlar müstakil iki ayrı akıl olarak düşünülebilir. Afrodisiaslı İskender'in, aktif aklı Tanrı ile özdeşleştirerek Tanrı'yı insan aklına tesir eden bir akıl çeşidi olarak sunması, onun Aristoteles şarihi olsa da, kendisine ait yorumlarında bir yenilik olarak görülebilir.

KAYNAKÇA

ADAMSON, Peter, *Philosophy in the Hellenistic and Roman Worlds*, Oxford: Oxford University Press, 2015.

AHN, Charles H, “Aristotle on Thinking”, *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, Oxford: Clarendon Press, 1992.

AKKANAT, Hasan, *Klasik Dönem İslam Felsefesinde Tümmeller*, Adana: Karahan Kitabevi, 2016.

ALEXANDER OF APHRODISİAS, *Supplement to On the Soul*, Trans. R. W. Sharples, London: Duckworth, 2004.

ARİSTOTLE, *De Anima*, çev. Christopher Shields, Oxford: Clarendon Press, 2016.

ARİSTOTELES, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan, Ankara: Birleşik Yayınevi, 2011.

-----, *İkinci Çözümlemeler*, çev. Ali Houshiary, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2015.

-----, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, İstanbul: Sosyal Yayınları, 2014.

-----, *Nikhomakhos’a Etik HΘIKA NIKOMAXEIA*, çev. Saffet Babür, Ankara: Ayraç Yayınevi, 1998.

-----, *Aristoteles Yazıları Varlık, Bilgi ve Yaşam Üzerine ‘Yaşamak, Birlikte Yaşamak ve İyi Yaşamak*, Ankara: Sentez Yayıncılık, 2013.

ARSLAN, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Aristoteles*, c. III, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.

BABÜR, Saffet, “*Nous Poietikos (Intellectus Agens) Kavramı*”, *Özne Kitap Aristoteles Özel Sayısı*, 11-12. Kitap, 2016.

- BOLAY**, Süleyman Hayri, “Akıl” *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, c. II, Ankara, 1989.
- , *Aristo Metafiziği ile Gazzalî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1993.
- BRENTANO**, Franz, “*Nous poiētikos*: Survey of Earlier Interpretations,” *Essays on Aristotle’s De Anima*, ed. Amélie Oksenberg Rorty & Martha C. Nussbaum, Oxford: Clarendon Press, 1992.
- BURNET**, John, *Greek Philosophy Thales to Plato*, New York: St Martin’s Press, 1964
- BURNYEAT**, Myles F. *Aristotle’s Divine Intellect*, Wisconsin: Marquette University Press, 2008.
- CAMPANINI**, Massimo *An Introduction to Islamic Philosophy*, çev. Caroline Higgitt, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2008.
- CASTON**, Victor “Aristotle’s Two Intellect: A Modest Proposal”, *Phronesis*, vol. XLIV/3, 1999.
- COPLESTON**, Frederic, *Aristoteles*. çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İDEA, 2013.
- ÇANKAYA**, Aylin, *Aristoteles’te Nous(Akıl) Kavramı*, Doktora Tezi, Muğla Üniversitesi, Muğla, 2012.
- ÇELGİN**, Güler, *Eski Yunanca- Türkçe Sözlük*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2010.
- DAVIDSON**, Herbert A., *AlFârâbî, Avicenna & Averroes on Intellect*, New York: OxfordUniversity Press, 1992.
- ERKIZAN**, H. Nur Beyaz, *Aristoteles Yazıları Metafizik ya da ‘İlk Felsefe’ Üzerine*, İstanbul: Sentez Yayıncılık, 2012.

FREDE, Dorothea, “Alexander of Aphrodisias”,
[https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/Michael Gebauer, \(02.03.2017\)](https://plato.stanford.edu/entries/alexander-aphrodisias/Michael Gebauer, (02.03.2017))

FREEMAN, Kathleen, *Ancilla to the Pre-Socratic Philosophers*, Oxford: Alden Press, 1962.

GENDLIN, Eugene T., *Line By Line Commentary On Aristotle's De Anima Book III*, Focusing Institute, 2012.

GÖKBERK, Macit, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy Volume VI Aristotle an Encounter*, Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

HYMAN, Arthur “İbn Rüşd’ün Akıl Teorisi ve Eski Şarihler”, çev. Atilla Arkan, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 6, 2002.

KALIN, İbrahim, *Varlık ve İdrak*, çev. Nurullah Koltas, İstanbul: Klasik, 2015.

KAYA, Mahmut, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

-----, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

-----, “İskender Afrodisî” *Diyanet İşleri Ansiklopedisi*, c. XXII, İstanbul, 2000.

KENNY, Anthony *A New History Of Western Philosophy Volume II Medieval Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 2005.

KUPREEVA, Inna Veniaminovna, *Alexander of Aphrodisias on Soul as Form*, Doktora Tezi, University of Toronto, Toronto, 1999.

LYOD, P. Gerson, The Unity of Intellect in Aristotle's De Anima, *Phronesis*, Vol. 49.4, 2004.

ÖKTEN, H. Kaan, *Aristoteles*, İstanbul: Say Yayınları, 2011.

ÖZCAN, Muttalıp, *Aristoteles Felsefesi: Temel Kavramlar ve Görüşler*, Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2016.

ÖZCAN, Zeki, "Aristoteles'te Noûs Kavramı", *Cogito Dergisi Aristoteles Özel Sayısı*, Sayı: 77, 2014.

PETERS, Francis E., *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü Târihsel Bir Okuma*. çev. Hakkı Hünler, İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2004.

POLANSKY, Ronald, *Aristotle's De Anima*, NewYork: Cambridge University Press, 2007.

ROSS, David, *Aristoteles*. Terc. Ahmet Arslan, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2011.

SARITAŞ, Kamil, *İskender Afrodîsî ve Felsefesi*, Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi, 2012.

SCHROEDER, Frederic M.- **TODD**, Robert B., *Two Greek Aristotelian Commentators On The Intellect: The De Intellectu Attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius Paraphrase of Aristotle De Anima, 3.4-8*, Toronto: Pontifical Institute Of Medieval Studies, 1990.

SMITH, J. A. *The Complete Works of Aristotle Volume I*, ed. Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton university Press, 1995.

SORABJİ, Richard, *The Philosophy Of The Commentators, 200-600 AD*, London Duckworth, 2004.

ŞAHİN, Eyüp, *Fârâbî'nin Zihin Felsefesi*, Yayınevi, Ankara, 2009.

TUOMINEN, Miira, “Receptive Reason: Alexander Of Aphrodisias On Material Intellect”, *Phronesis*, vol. LV, 2010.

-----, “Aristotle and Alexander Of Aphrodisias on the Active Intellect”, *Brill's Studies in Intellectual History*, 141, 2006.

-----, *The Ancient Commentators on Plato and Aristotle*, New York: Routledge, 2009.

ÜÇER, İbrahim Halil, “Antik-Helenistik Birikimin İslâm DünyaSînâ İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013.

Özdemir, Bahar, De Anima ve De Intellectu Bağlamında Aristoteles ve Afrodisiaslı İskender’de Akıl, Yüksek Lisans Tezi, Danışman: Yrd. Doç. Eyüp Şahin, 65s.

ÖZET

Bu çalışmanın amacı, Aristoteles’in De Anima isimli eseri ve Afrodisiaslı İskender’in De Anima ile De Intellectu isimli eserleri bağlamında akıl kavramına dair görüşlerini karşılaştırmalı olarak ele almaktır. Aristoteles’in aklın neliğine dair De Anima’nın III. Kitabının IV ve V. bölümlerinde ele aldığı nitelikler, Afrodisiaslı İskender’de kavramsal bir karşılığa denk düşmektedir. Örneğin, Aristoteles’in akıla etkin ve edilgin şeklinde nitelikler yüklemesi, onun bu konuda akli ayırımı tabi tuttuğu izlenimini uyandırır da gerçekte böyle bir ayırım yapmamakta (veya eserinde bu konu müphem kalmaktadır). Aslında o, akıl konusunda doğa felsefesi çerçevesinde yaptığı bir yorumla insanın bilişsel öğrenme sürecinin basamaklarını değerlendirmektedir. Diğer taraftan, Afrodisiaslı İskender’in, akli Aristoteles’e atfederek üçlü bir tasnif yapmaktadır. İskender’in bu tasnifinin aslında kendisinin tesis ettiği bir sınıflandırma olduğu ileri sürülebilir. İslam felsefesinde ise akıl konusunu derinliğine ele alan İbn Sînâ’nın ve özellikle de İbn Ruşd’ün Afrodisiaslı İskender’e yaptıkları atıflar dikkate alınır, İslam felsefesinde aklın mahiyetinin anlaşılması açısından her iki kadim filozofun bu konudaki görüşlerinin çalışılması önem arz etmektedir. Nitekim kökleri daha da eskide bulunabilen nousun kavramsal gelişim sürecini takip etmek, İslam felsefesinde akıl teorilerinin anlaşılması açısından elzemdir.

Anahtar Kelimeler: Nous, De Anima, De Intellectu, Aristoteles, Afrodisiaslı İskender

Özdemir, Bahar, Intellect in Aristotle and Alexander of Aphrodisias in Terms of De Anima and De Intellectu, Masters Thesis, Supervisor: Yrd. Doç. Dr. Eyüp Şahin, 65p.

ABSTRACT

This study aims to compare and contrast Aristotle's and Alexander of Aphrodisias' conceptions of intellect (nous) that are advanced in the De Anima of the former and the De Anima and De Intellectu of the latter. The characteristics that Aristotle attributes to the intellect in his work De Anima Book 3 sections 4 and 5 correspond to conceptual contents in Alexander of Aphrodisias' works. For instance, although the intellect to which Aristotle attributes the qualities of being active and passive appears to leave the impression that he makes a differentiation between certain types of intellect, he doesn't make such a division in actuality, leaving the matter in vagueness. Rather, he in fact evaluates the stages of cognitive learning by way of explaining it in terms of philosophy of nature. It can thus be claimed that the tripartite classification of the intellect that Alexander of Aphrodisias makes in reference to Aristotle can in fact be said to be Alexander's own making. So considering philosophical literature by Ibn Sînâ and especially Ibn Rushd on intellect within Islamic philosophy and their references to Aristotle and Alexander of Aphrodisias, it proves to be significant to investigate the views of the ancient philosophers on the subject in terms of better understanding the nature of intellect in Islamic philosophical thought. Therefore, observing the conceptual development of nous, which is traced even further back in the past is essential to comprehend the theories of intellect in Islamic philosophy.

Keywords: Nous, De Anima, De Intellectu, Aristotle, Alexander of Aphrodisias