

KİNDÎ EPİSTEMOLOJİSİNDE FAAL AKLIN KONUMU

Felsefe Dünyası Dergisi, Sayı: 70, Kış 2019, ss. 176-201.

Hakemleme: 18.10.2018 | Kabul: 05.11.2019

Şenol KORKUT*

1. Bir Filozof Olarak Kindî

Ebû Yusuf Yakub b. İshak b. es-Sabbah el-Kindî (800-870) felsefe, fizik, psikoloji, ahlak, geometri, mûsikî, astronomi, astroloji, meteoroloji, zooloji, tıp, kimya ve optik alanlarında toplam 300'ü aşan risale telif etmiştir. Günümüze kadar ulaşan ve tabakat kitaplarında kendisine atfedilen eserlerin isimleri dahi onun birbirinden bağımsız çok geniş alanlara yoğun bir ilgisinin olduğunu göstermektedir. Örneğin büyük oranda felsefi mirasa referansla inşa edilmiş eserlerinin yanında parfüm ve damıtım kimyası, arı türleri ve onların asil davranışları, kalaycılık, beste ve udun yapısı, evcil kuşlar, kılıç türleri, sihirbazlık ışınları, kuyruklu yıldız gibi alanlarda Kindî'nin telifleriyle karşılaşmak mümkündür.¹ Genel olarak Kindî'nin İslâm felsefesindeki konumunu altı madde halinde şu şekilde özetleyebiliriz. i) Kindî Abbasi hilâfeti döneminde antik mirasın Arapça'ya çeviri sürecinde önemli bir rol üstlenmiş, bu çeviri sürecinin en başat rehberi ve müfettişi olarak öne çıkmış, çevrilecek metinleri tespit etmiş, Arapça'ya çevrilen eserlere terminolojik açıdan musahhihlik yapmış ve *Esûlûcya* örneğinde görülebileceği gibi eserlerin içeriğinin dinîleştirilmesinde çeşitli tasarruflarda bulunmuştur. Araştırmacılar bu dönemde çeviri sürecini üstlenen birincisi Huneyn b. İshak(873) ikincisi Kindî çevresi olmak üzere iki halkadan bahsetmektedirler. Kindî halkası çevirilerde çok daha serbest bir tutum takınmış ve yorum-

* Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, İslâm Felsefesi A.B.D. Öğretim Üyesi, Doç. Dr.

1 Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", *Kindî; Felsefi Risaleler*, Editör: Mahmut Kaya, İstanbul 2002, ss.67-115.

lar eşliğinde bir tercüme faaliyeti gerçekleşmiştir.² ii) Kindî'nin Mutezile çevresi ile muhtemel ilişkisinden dolayı bir kelâmcı mı yoksa filozof mu olduğu oldukça müzakere edilmiştir. Filozofu “varlık, bilgi, ahlak, siyaset, estetik ve bilim felsefesindeki problemlere özgün yöntemler uygulayabilen ve özgün çözümler sunabilen insandır” şeklindeki bir tanımlamadan hareket edecek olursak hiç şüphesiz ki Kindî'nin de bir filozof olduğu sonucuna varabiliriz. İslâm felsefesi tarihinde filozofluğu ve felsefe yapma türünü sadece Yeni-Eflatuncu Aristoculuk akımına (bilhassa Fârâbî(950), İbn Sînâ(1037), İbn Rüşd(1198)) münhasır kılan perspektif çoğu kere Kindî'nin bir filozof olmadığını daha ziyade bir kelâmcı olduğunu ileri sürmüştür ki, son otuz yılda yazılan felsefe tarihi kitaplarına İslâmî kelâm ekollerinin hat- ta İbnü'l Arabî'nin (1148) de dahil edildiğini³ göz önünde bulundurursak, bu türden bir iddianın kabul edilmesi mümkün değildir. Ayrıca Kindî için kelâmî problemlere felsefi çözümler sunan, felsefi problemlere de kelâmî bir boyut getiren ve daha ziyade Gazzâlî (1111) sonrası dönem için varit olan “kelâmcı-filozof” tabirini kullanmanın da birçok eksikliği bünyesinde barındırdığını söyleyebiliriz. Örneğin yer yer felsefi problemlere yönelik kelâmî ilkeler çerçevesinde çözüm arayışı geliştirmiş olsa bile onun felsefi mirasa bakış açısının salt Mutezileci bir zeminden olmadığı aşîkârdır. Daha da ötesi, Kindî peygamberlere inzâl edilen ilâhî bilginin (vahiy) zamansız bilgi olduğunu vurgulayarak bir bakıma Kur'ân'ın mahlûk olduğunu iddia eden Mutezile'ye karşı eleştirel bir tutum takınmıştır. Kanaatimizce, Kindî Meşşâî felsefe ile yoktan yaratılışın nasıl uyumlu ve işlevsel çalıştırılabileceğine dair nevi şahsına münhasır bir filozofluk örnekliliği sunmuştur. Bu türden bir metafizik inşasının yöntemini ise Porfirus'un (305) *İsagoci*'sinin beş tümelini kendine özgü bir kumaşla dokuyarak gerçekleştirmiştir. Keza Kindî Aristotelesçi ezeli âlem anlayışına yönelik reddiyesini, Yahya en-Nahvî (6.yy.) örneğinde göreceğimiz gibi topyekun bir Aristoteles(M.Ö.322) külliyyatını hedef alarak yani bir teolog tavrıyla inşa etmemiştir. iii) Kindî felsefi tedrisata matematik (aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî), mantık, fizik, metafizik, ahlak ve siyasetin sırasıyla tahsil edilebileceği bir yön tayin etmiştir. Kindî her ilim sahası için kullanılabilecek metot konusunda hassas davranmış, fizikte matematiksel yöntemin kullanılmasına karşı çıkmış, matematiksel yöntemin gayr-i maddi varlıklar sahasındaki araştırmalarda kullanılmasını savunmuş, böylelikle matematiği fizikten metafiziğe geçişte bir yöntem olarak önermiştir. Aristoteles külliyyatını tedris etmenin başlangıcı- na matematiği yerleştirmekle Kindî, bu külliyyatı gelenekselin dışında farklı

2 Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslâm Felsefesine Giriş*, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 36

3 Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul 2009, ss. 301-306.

bir zeminde işlevsel kılmanın mümkün bir örnekliğini sunmuştur. Kindî'nin metafizikte matematiksel yöntemin kullanılmasına dair teorisi, 17. Yüzyıl felsefesinde metafiziği matematiksel yöntem ve zeminde inşa eden Descartes(1650), Leibniz(1716) ve Spinoza'nın (1677) yaklaşımlarını temelde önceler durumdadır. Fizik ve metafizik sahasının yöntem ayırmaştırmasının getirdiği bir sonuç olarak Kindî, Aristoteles(M.Ö.322) felsefesinde daha ziyade metafizik sahasında irdelenen birçok kavram ve problemi de, Bayrakdar'ın da işaret ettiği şekilde Kur'ânî bir bakış açısıyla, fizik sahasında incelemiştir.⁴ Kindî'nin fizik sahasına yönelik bu metodu bilahare sudurcu filozoflar tarafından fazla karşılık bulmamış, lakin kısmen Gazzâlî tarafından sürdürmüştür. iv) Kindî'nin felsefe ve din ilişkisine bakışı bir taraftan vahyi bilgiye felsefi bilgiye oranla daha fazla rasyonellik ve yakînîlik yüklemesi, diğer yandan ise felsefenin İslâm düşüncesinin ayrılmaz bir parçası olarak konumlanmasında öncü bir girişim yapmasından dolayı oldukça önemlidir.⁵ Felsefe yapmaya karşı çıkanlara Kindî'nin cevabı; ister özümse, isterse eleştirel bir tutum takınsın insan zihni için felsefe yapmanın bir zorunluluk olarak kendisini gösterdiği şeklindedir. Kindî felsefi terminolojinin farklı bir kültürel atmosferde kendisine meşruiyet sağlaması için özel bir gayret sarfetmiş ve bu nedenle felsefi terimlerin tanımlarına dair bir sözlük hazırlamıştır. Bu bağlamda Kindî'nin felsefeyle uzlaşan dini İslâm dini olarak sunduğunu vurgulamak gerekir. Çünkü o, Yahya b. Adî'nin(974) kendisine yazdığı reddiyenin içeriğinden öğrendiğimiz kadarıyla, *Hristiyanlığa Reddiye* adlı risalesinde Hristiyanlığın teslis inancını Porfirus'un *İsağoci*'sinin kavramları çerçevesinde ve bilhassa beş tümelin kelâmî tatbiki neticesinde çürütmüştür.⁶ v) Kindî'nin sadece Latince versiyonundan günümüze ulaşan *Optik Üzerine* (De aspectibus) ve *Işınlr Üzerine* (De Radiis stellatis or stellis) adlı eserleri onun bilim tarihinin bu branşlarında da oldukça etkin bir konumda olduğunu göstermektedir. Bu eserlerinde Kindî optiğin bütün doğal fenomenler için bir temel ve diğer doğa bilimlerine bir giriş olduğunu ve her nesnenin aynı zamanda ışın saçan bir varlık olduğuna mün-demiç ışınımın yasalarının, doğanın yasaları olduğunu ifade etmiştir. Kindî'nin optik ve ışın teorisi birçok açıdan Öklit'in aynı zemindeki teorilerine eleştiriler yönelten ve onu aşan bir içeriğe sahiptir.⁷ vi) Kindî antik Grek ve Helenistik felsefenin metafizik, fizik ve psikoloji teorilerinin her bir nüvesine yoktan yaratılış teorisini başarılı bir şekilde tatbik etmiştir. Bu yöntem

4 Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 2012, s. 163.

5 Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, s. 155,156

6 Augustin Périer, "Un traité de Yahya ben Adi Défense du dogme de la Trinité les objections d'al-Kindî" *Revue de l'orient christian*, 22, 1920, ss. 3-21

7 David C. Lindberg, *Theories of Vision, From al-Kindi to Kepler*, Chicago and London 1976, ss.18-25

ise Pisagor(M.Ö.495, Sokrates (M.Ö.399), Eflâtun(M.Ö.427), Aristoteles, Plotinus(270) ve Proclus(485) gibi filozofların sistemlerine yönelik İslâmî ve öncü bir pencere açmıştır. Bu nedenle daha önce herhangi bir filozof ve yorumcuda örnekliğini göremeyeceğimiz şekilde, madde, suret, zaman, hareket ve mekân ile ilgili felsefi ilkeler yoktan yaratılmış ve hâdis olan bir evren tasavvurunun zemininde farklı bir kimlikle ortaya çıkmıştır. Bu nedenle Kindî çağdaş din felsefesi ve teizmin temel tezleri açısından da güncel değerini korumaktadır.

Bu makalenin ana konusunu oluşturan Kindî'nin faal akıl teorisi de Kindî felsefesinin bütünsel yapısından varestedir. Kindî büyük oranda Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneğini takip ederek akıl türlerini tasnif etmiş, ancak bu akılların epistemolojik işlevsellikleri konusunda daha önce herhangi bir filozof ve yorumcuda örnekliğini bulmayacağımız unsurlarla bir özgünlük sergilemiştir. *Esûlûcya*'ya yönelik derin vukûfiyeti olmasına rağmen Kindî akıl teorilerinde *Ruh Üzerine* geleneğine bir dönüş yapmıştır. Şüphesiz bu tavrıyla Kindî sudur sisteminin en önemli rolünü oynayan Yeni-Eflatuncu Nous veya Evrensel Akıl'a daha henüz başlangıçta kesin bir mesafe koymuş durumdadır. Faal akıl konusu etrafındaki tartışmalar ise Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı kitabının III.5. bölümünde irdelediği nous'un ontolojik statüsü ve epistemolojik işlevleri üzerinden doğmuş, Helenistik ve Ortaçağ felsefesinde üzerinde en fazla müzakere edilen konulardan birisi olmuştur. Hâdis bir evren anlayışı ile bu iki büyük felsefi sistemler dağarcığının bir bakıma dışında duran Kindî'nin faal akıl meselesine bakışı ise özel bir ilgiyi hak etmektedir.

Kindî akıl teorisini büyük oranda *Akl Üzerine* adlı risalesi üzerinden inşa etmiştir. *Akl Üzerine* kısa ve sıkıştırılmış bir risale olmasına rağmen, aklın seviyeleri, çeşitleri ve Yunan akıl tasniflendirmeleri üzerine Arapça'da ilk eserdir. *Akl Üzerine*, İslâm felsefesinde daha sonra bir seri halinde yazılacak akıl ve nefis risalelerinin de bir öncüsü konumundadır. Risalenin iki tane Latince çevirisi vardır ve bu risale Ortaçağ latin felsefesinde de akıl risaleleri yazma geleneğinin bir öncüsüdür.⁸ Aristotelesçi akıl tasnifleri daha önce İskender(3.yy.), Themistius(387), Yahya en-Nahvî ve diğer yorumcularca da işlenmiş ve Kindî de bu geleneğe özel bir sempati duymuştur.⁹ Başlangıçta vurgulamak gerekir ki, Kindî bilhassa faal aklın nitelikleri konusunda Aristoteles'ten farklı bir tutum takınmıştır. Aristoteles tarafından ayrık, et-kilenimsiz, ölümsüz ve sonsuz nitelikleri ile tanımlanan faal akıl, Kindî'nin

8 Adamson, "al-Kindî", s. 118.

9 Adamson, "al-Kindî", s. 118.

nazarında cisimsiz cevher, arızî birlik ve mecâzî illet gibi niteliklerle donatılarak bir dönüşüme tâbi tutulmuştur.

Kindî'ye göre dört çeşit akıl vardır:

“Birincisi, sürekli fiil halinde bulunan (fa’âl) akıldır.

İkincisi, nefste güç halinde bulunan akıldır.

Üçüncüsü, nefste güç halinden fiil alanına çıkan kazanılmış (müstefâd) akıldır.

Dördüncüsü beyânî (veya zâhir) veya ikinci bilfiil adını verdiğimiz akıldır.”¹⁰

Kindî'nin Aristoteles'e atfen temellendirdiği bu şekildeki bir akıl teorisi, bilahare İslâm meşşâî filozoflarında sistematik bir hal alacak akıl teorilerinin nüvesi olacaktır. Başka bir ifade ile Aristotelesçi-İskenderci akıl tasnifleri yaptığımız bu kısa alıntı sayesinde İslâm felsefesine dâhil olmuştur.

Kindî Yeni-Eflâtuncu Bir ve Nous teorilerinin Esûlûcya üzerinden dinîleştirilmelerine katkı yapmış veya bir dizi değişikliği onaylamıştır. Yeni-Eflâtuncu akıl teorisi ile bu kadar içli dışlı olan bir Kindî'nin kendi akıl teorisinde *Ruh Üzerine* geleneğine dönmesi ise ilginçtir. Kanaatimizce eğer Kindî, büyük oranda âşına olduğu Yeni-Eflâtuncu kozmik akıl anlayışına sisteminde yer açsaydı sudurcu yaratılışa karşılık olarak yoktan yaratılış teorisini savunamayacaktı. Çünkü Yeni-Eflâtuncu kozmik akıl aynı zamanda yaratıcı yani varlık veren illet kimliğiyle de ön plana çıkmaktadır. Öte yandan Kindî sudurcu yaratılış teorisi ile Aristotelesçi-İskenderci dört akıl ayrımını belirli bir sistem dâhilinde bir sentez yapma girişimine de girmemiştir.

2. Akıl Tasnifleri ve Kökenleri

Kindî *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde genel olarak aklı “varlığın hakikatlerini kavrayan basit cevher” olarak tanımlamaktadır.¹¹ Öncelikle bu tanımlama epistemolojik bir bakışla yapılmıştır. Ancak Uysal bu tanıma ahlaki bir değer yükleyerek bu seviyedeki bir aklın sahibinin varlık yapısını doğru kavrayıp, bu âlemdeki konumunu da doğru belirleyeceğini, eğilimlerinin ve yeteneklerinin bilincinde olacağını bu sayede insanın aklının rehberliğinde davranışlarını da doğru tanzim edeceği şeklinde ahlaki bir çıkarım yapmaktadır.¹² Buna paralel olarak böylesine bir akıl tarifinin aynı zaman-

10 Kindî, “Risâle fi'l-Akl”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s. 353-355, “Akıl Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 149, 151.

11 Kindî, “Risâle fî Hudûdî'l-Eşya ve Rusûmiha”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s.165. “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 57.

12 Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlakî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/ 2, Bursa 2004, s. 143.

da insanın âlemdeki yerine dair bir bilinci içerdiği dolayısıyla kozmolojik bir boyutu vardır. Keza Kindî *Cisimsiz Cevherler Üzerine* adlı risalesinde faal aklın etkisiyle bilkuvvellikten kurtulup müstefâd ve bilfiil akıl şeklinde bir yetkinleşme yakalayan nefsi cisimsiz bir cevher ve cisim olan şahısları kuşatan bir küllî¹³ olarak tanımlamıştır. Kindî'ye göre zorunlu olarak cisimsiz cevherler çoktur.¹⁴ Şu halde Kindî epistemolojisinde cisimsiz cevherler adına belirlenen bütün nitelikleri genel olarak akıl özel olarak da faal aklın da taşıdığını ve aynen nefis gibi aklın da cisimsiz cevherler kategorisine dahil edildiğini söyleyebiliriz. Kindî'nin nefis ve akli daha başlangıçta cisimsiz bir cevher olarak tanımlaması, *Ruh Üzerine* III-5'teki aklın yani faal aklın bir töz olup olmayacağını muallâkta bırakan Aristoteles'e göre çok daha açık ve kesin bir tutumdur. Keza Kindî'nin insani-bilkuvve aklın cisimsiz bir cevher olarak nefse işaret ettiğini belirtmesi, söz konusu bilkuvv ve akli tamamen maddî/heyûlânî bir çerçevede inşa eden *Ruh Üzerine* geleneğine bir aksülamel olarak okunabilir. Bu nedende *Ruh Üzerine* geleneğinde bilkuvv ve akıldan bilfiil akla geçişte önemli bir problem olarak karşımıza çıkan tabula rasa meselesini Kindî herhangi bir şekilde gündemine almamıştır. "Sûretin (bilginin, varlığa ait şekillerin) nefiste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna ve cismin üzerindeki resme benzemez"¹⁵ derken Kindî tam da bu noktada bilkuvv/heyûlânî akli boş bir tablo ile, bilfiil/aktüel akli da bu tablo üzerinde yazılmış harflerin temsiliyle açıklayan *Ruh Üzerine* geleneğinden bir kopuş gerçekleştirir. Şu halde Kindî faal akıl ve insani aklın epistemolojik etkileşimini, aşkın bir fâlin maddî bir zemin/muhatap üzerinde etkisi ve tasarrufundan ziyade, cisimsiz cevherlerin (faal akıl ve nefis) ortak paydası ve olası etkileşimleri çerçevesinde incelemeye almış durumdadır. Şimdi Kindî'nin akıl ayrımları ve tanımlarına daha yakından bakabiliriz.

2.1. Sürekli Fiil Halinde Bulunan (Faal) Akıl (İnsan Ruhunun Dışında)

Sürekli fiil halinde bulunan faal akıl, nefsi bilkuvv halinden bilfiil akleden durumuna getiren akıldır. Bu aklın aklettiği nesne ile kendisi aynı değildir. Yani burada akıl ve ma'kul özdeş değildir. Faal akıl akıllar silsilesinde ilk akli oluşturmaktadır. İlk akıl diğer üç akıl üzerinde belirleyicidir ve insani akla küllîleri veren akıldır.

13 Kindî, "Risâle fî Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsâme", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s. 303,304, s.267, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Felsefî Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıncılık, 1994, s.129.

14 Kindî, "Risâle fî Ennehû Tücedu Cevâhiru lâ Ecsâm", s.269, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", s.130.

15 Kindî, "Risâle fî'l-Akl", s. 353,354, "Akıl Üzerine", s.149,150.

2.2. Bilkuvve akıl (Tamamen Bilkuvvelik İçindeki Akıl)

Kindî'ye göre nefis bilfiil akletmediği sürece kuvve/güç halinde bulunan akıldır ve onun akıl tasnifinde bilkuvve akıl ikinci sıradadır. Bu akıl insanın dışında değildir; ancak onunla birlikte vardır. Dışarıdan bir akıl vasıtasıyla bilfiil akıl konumuna çıkmaktadır. İlk akıl olan faal akıl bilkuvve akı, kuvvelikten bilfiillığe geçiren etkin sebeptir. Ancak faal akıl bu süreçte bilkuvve akılla herhangi bir birleşme gerçekleştirmez, onun müdahalesi doğrudan bir etkilenimdir. Çünkü faal akıl bilkuvve akla dışarıdan müdahale eden ve etkilenimsiz olan bir akıldır. Bu nedenle Kindî faal aklın aklettiği şeyle kendisinin aynı olmadığını söylerken aslında onun bilkuvve akıl kategorisine düşmeyeceğini ifade etmektedir.¹⁶

2.3. Müstefâd Akıl (Kazanılmış Akıl, İlerde Bilfiil Olacak Akıl, Bilkuvveliliğin İkinci Seviyesi, Bilfiilliliğin Birinci Seviyesi)

Kindî'ye göre bu akıl nefsin önceden edindiği bilgiye denk düşmektedir. Bu bilgi kendisinde bilkuvve olarak vardır ancak daha sonra faal aklın rolüyle bilfiil hale gelmiştir. Bu akıl edindiği bilgiyi dilediği zaman ortaya çıkarabilir. Kindî büyük oranda bu aklın nefse dışarıdan geldiğini veya dışarıdan bir müdahale ile nefste ortaya çıktığını ileri sürmektedir. Bu aklın bilfiil akıl olması, idrak edilebilirlerle birleşmesi sonucunda gerçekleştirir. Süretleri veya tümelleri insan nefsinde idrak eden akıl bu akıldır. Bu aşamada akleden özne ile akledilen nesne aynı şey olmakta, akıl ve mâkul birlikteliği kurulmaktadır ki Kindî ilk akıl olan faal akıl için bunu mümkün görmemişti.¹⁷ Bu aşamada nefis (bilkuvve akıl) artık nefsliliğini terk ederek başka bir akıl olmaktadır. Böylece Kindî akıl ve mâkul özdeşliğini bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş sürecinin zorunluluğuna bağlamakta, dolayısıyla akıl ve mâkul özdeşliğini sadece ilâhî akla hasreden Aristotelesçi ve Yeni-Eflatuncu epistemolojiden farklı bir tutum takınmaktadır.

2.4. Beyani (veya zahir) Akıl veya Tamamen Bilfiillik İçindeki İkinci Akıl (İkinci Bilfiillik)¹⁸

Kindî'ye göre bu akıl nefsteki bilgiyi ortaya koyan, onu görünür bir feno-

16 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s.149-151, Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi*, İstanbul, 2003, s. 127.

17 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s.149-151, Şulul, *Kindî Metafizigi*, s. 127.

18 Kindî'nin risalelerinin modern neşrini gerçekleştiren Ebû Rîde ve el-Ehvân dördüncü akli es-Sânî şeklinde, Bedevî ise el-Beyânî şeklinde, Fahri ise el-Bâ'î şeklinde okumuşlar, birçok İslâm felsefecisi, el-Beyânî şeklindeki okumayı esas alarak bu akli zahir akıl şeklinde isimlendirmişlerdir. Mahmut Kaya, "Kindî ve Felsefesi", s. 149, Kamil Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine", *Dini Araştırmalar*, 14/40, Ankara- 2012, s. 94. Ancak Kindî'nin *Akl Üzerine* risalesinin doğrudan kaynağı arasında Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserini kabul edersek, bu durumda *Ruh Üzerine*'ye

mene çeviren ve diğer akıllar tarafından görülmesini sağlayan akıldır. Müstefâd akıl ile ikinci bilfiil akıl arasındaki fark birisinin statik, durgun, kendi kendine işleyen akıl olması ikincisinin ise dinamik, hareketli ve ürünlerini dış varlıklara gösteren akıl olmasıdır. Diğer bir ifadeyle müstefâd aklın önceden edindiği bilgi kendisinde bilkuvve olarak vardır, zahir veya bilfiil akılda ise bu bilkuvve bilgi bilfiil olarak ortaya çıkmaktadır.¹⁹ Yani aklın bu aşaması nefsin insani ikinci aklın üzerinde işlevsel olmasıyla ortaya çıkmaktadır. Bir bakıma zahir veya bilfiil akıl, müstefâd aklın fiilî hali, ürettiği bilgileri istediği zaman, istediği şekilde kullanabilme ve açıklayabilme durumudur.²⁰ Öte yandan bilkuvve akıl ile müstefâd ve bilfiil akıl arasındaki farklar kendisini en fazla zihnin soyutlama süreçlerinde göstermektedir. Buna göre müstefâd ve bilfiil akıl tikellikten evrenselliğe geçiş sürecinin getirdiği bir düzeydir. Müstefâd ve bilfiil akıl düzeyinde kavramlar zihinde süreçsel olarak küllîleşmiş düzeydedir. Yani küllîler kazanılmış akılla eşdeğerdir ve bu haliyle kavramların soyutlanarak küllîleşmesi aklı bilkuvvellikten bilfiillike doğru sürüklemektedir.

Öte yandan, Kindî epistemolojisini akıl kavramı üzerinden değil büyük oranda nefis kavramı üzerinden inşa eder. Onun için önemli olan epistemik araçların akılla ilişkisi değil, nefsin açılımı olarak hangi alanlara ve görevlere tekabül ettiğidir. Kindî duyu bilgisi ile akıl bilgisini kıyaslarken aynen Aristoteles'i takip etmektedir. Duyunun sûreti duyu yetisi ile aklın sûreti ise aklın yetisi ile aynileşmektedir.²¹ Buna göre sûret iki çeşittir. Bunlardan biri duyu ile elde edilen maddi (heyûlani) sûret, ikincisi ise madde ile ilişkisi olmayan, tür ve türün üstündeki varlıkların yani cinslere ait olan aklın verileridir. Nasıl ki nefis tarafından algılanan şey, algılayan şeyse akıl için de durum aynıdır. Nefis aklı kullanmaya başlayınca sûret yani bilgi nefisle birleşir. Daha önce sûret nefste güç/bilkuvve halinde mevcutken, şimdi bilfiil mevcut olmuştur. Bilfiil mevcut olmuş bu sûret nefis açısından kazanılmış akla tekabül eder. Bu durumda nefis varlığın türlerini (küllîleri) bilen akıl olmuştur.²² Bilfiil akıl varlığın türlerini yani küllîleri sürekli fiil halinde ilk akıl olan faal akıldan almıştır. Burada faal akıl verici insani nefis veya akıl ise alıcı konumundadır. Çünkü nefsin akletmesi bilkuvve/güç halinde, faal aklınki ise fiil halindedir. Kindî'ye göre alıcı olan bir şey verici olana karşı fiil halinde değil, güç/yani bilkuvve halinde olmak durumundadır. Bir şey

tekâbül eden parçalar doğrultusunda Kindî'nin dördüncü aklını, ikinci akıl veya ikincil bilfiil akıl şeklinde adlandırmak daha tutarlı gözükmemektedir.

19 Kindî, "Risâle fi'l-Akl" s. 353-357, "Akıl Üzerine", s.149-152, Şulul, *Kindî Metafizigi*, s. 128.

20 Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de", s. 144.

21 Peter Adamson, *al-Kindî*, s. 121.

22 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s. 150.

karşısında alıcı durumda bulunan her şey kendiliğinden fiil alanına çıkmaz. Eğer bunu yapabilseydi o da sürekli fiil halinde bulunurdu. Çünkü faal akıl öteden beri mevcuttur. Şu halde insani nefis veya onun akleden kısmı, ilk akıl olan faal akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici durumuna geçmektedir. Akli sûret (yani bağımsız hale gelen bilgi) nefisle birleşince nefis ve akıl tek bir şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden hem de akledilen olduğu anlamına gelir. Yani müstefâd akıl seviyesinde akıl ve nefis özdeşleşmektedir.²³ Ancak bu noktada şunu vurgulamak gerekir ki insani aklın başlangıçtaki durumu, ikincil ve üçüncül akıl olarak seyrettiği gelişim aşamaları, sürekli bilfiillik içinde bulunan faal aklın değişmezliğinden ve sürekliliğinden pay almamaktadır.²⁴ Aklın bu aşamasında akıl ve mâkul nesne bir ve aynı şey olmaktadır. Diğer bir deyişle elmadaki kırmızılık benim ruhumdaki kırmızılığın aynı değildir. Bu nedenle ilk akıldaki mâkul benim aklımdaki mâkul/külli ile her zaman aynı değildir. Adamson'a göre Kindî burada insani nefisle faal akli özdeşleştirmekten özellikle kaçınmaktadır. Akledilirler/külliîler duyudan değil doğrudan ilk akıldan kazanılmaktadır; ancak hiçbir zaman insan nefsindeki külli ile faal akıldaki külli aynileşmemekte dolayısıyla faal akıl daima aşkınlığını korumaktadır.²⁵

Bilkuvve akıl insani aklın ilk derecesidir ve sadece akli sûretleri idrak yeteneğine sahiptir. Akli sûretleri bir kere idrak ettiğinde o bilfiil düşünen olur ve bilfiil akıl haline gelir. Şu halde biz bu bilfiil akılda sûretlerin edinilmiş olduğunu kabul ederiz. Böylece bizim yeteneğimiz daha fazla gelişmiş olur ve bu duruma da Kindî müstefâd akıl adını verir. Bu akıllar üç değişik pozisyonda olabilir. Tamamen bilkuvve ve geçici olarak bilkuvve ancak gelecekte bilfiil olacak akıl ve tamamen bilfiil akıl. Fitzmourice Kindî'nin insani aklın özellikle ikinci ve üçüncü aşamalarını Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 417a21-29 nolu metinden ürettiğini ileri sürmektedir.²⁶ Metin şu şekildedir.

“Gücü ve entelekheia'yı (yetkin fiil) ilgilendiren şey konusunda ayrımlar yapmamız gerekir; çünkü bu tartışmada onlardan (bu ayrımları ç.n.) açıklığa kavuşturmadan söz ettik. Gerçekte bir anlamda bir varlığın bilgin olması, bir insanın bilgin olmasıyla aynı tarzdadır; çünkü insan, bilgin olan ve bilime sahip varlıklar sınıfına girer; fakat diğer bir anlamda, gramer bilimine sahip kişiye bilgin deriz. Oysa onlardan her birinin bilkuvve olması aynı şekilde değildir. Bilgin, cinsi ve maddesi bu tür mahiyette olduğundan, bilkuv-

23 Kindî, “Risâle fi'l-Akl” s. 354-357, “Akıl Üzerine”, s. 151.

24 Redmond Gerard Fitzmourice, *al-Kindî on Psychology*, Unpublished Masters Thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal 1971, s. 83.

25 Adamson, “al-Kindî”, s. 125.

26 Fitzmourice, “al-Kindî on Psychology”, s. 86,87.

vedir (Kindî'nin tasnifinde ikinci akıl seviyesi) ve gramerci, eğer hiçbir dış engel kendisinin gramer bilimi yapmasına engel olmazsa, bilimini istediği gibi gerçekleştirmeye yetenekli olduğu için bilkuvvedir (Kindî'nin akıl tasnifinde üçüncü akıl seviyesi). Nihayet bilimini uygulayan kişi, entelekheia halinde bir bilgidir ve gerçek anlamda bu şeyin A olduğunu bilir (Kindî'nin tasnifinde dördüncü akıl seviyesi).²⁷

Fitzmourice, Kindî'nin insani aklın gelişim aşamalarını büyük oranda yukarıdaki alıntı etrafında şekillendiğini ve Kindî'nin *Akl Üzerine* risalesinin doğrudan Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı yapıtından üretildiğini ancak Kindî'nin *Ruh Üzerine*'nin tüm metnine ulaştığına dair bir kanıtın olmadığını, Kindî'nin metninde *Ruh Üzerine*'ye içkin birçok ana fikrin bulunmadığını, *Akl Üzerine*'de bir kompozisyon bütünlüğünün olmadığını, bunun da sebebinin Kindî'nin *Ruh Üzerine*'ye yönelik kopuk kopuk metinlere sahip olmasından kaynaklandığını ileri sürmüştür.²⁸ Keza Fitzmourice akıl teorilerinde Kindî'nin İskender'den etkilendiğine dair bir unsurun bulunmadığını, kazanılmış veya müstefâd akıl ayrımının doğrudan *Ruh Üzerine*'den üretildiğini, müstefâd aklın manasının her iki filozofta da farklı olduğunu, bu babda Kindî terminolojisinin İskender'den farklı olduğunu, Kindî'nin temel amacının akıl ve nefis konusunu bizzat Eflâtun ve Aristoteles şemsiyesi altında ele almak olduğunu iddia etmiştir.²⁹ Öte yandan Jean Jolivet ise Yahya en-Nahvî'nin *Ruh Üzerine*'ye yazdığı şerhin Kindî'nin ulaşabileceği kadar yakınında olduğu ve bu şerhin Kindî'nin kaynakları arasında olduğu şeklinde bir bilgi aktarır. Ancak Adamson Kindî epistemolojisinin Yahya en-Nahvî'ye karşıt olduğunu, bu nedenle Kindî'nin doğrudan kaynağının Yahya en-Nahvî olamayacağını ileri sürmüştür.³⁰ Adamson'a göre *Akl Üzerine*, *Ruh Üzerine*'nin III, 4.5 kısmının bir yorumu gibidir. Çünkü Aristoteles bu bağlamda duyu ve aklın bilgi elde etme yöntemlerini paralel bir şekilde açıklamıştır. Duyu ile duyusal sûret, akıl ile akılsal sûret arasındaki paralellik ve kıyaslamalar *Ruh Üzerine*'nin evreninden yapılmaktadır.³¹

Bu noktada bilkuvve aklın nasıl bilfiil olabileceği şeklindeki probleme dönebiliriz. Kindî bu aşamada muhtemeldir ki soyutlamanın da dahil olduğu bir dizi empirik açıklama yapmıştır. Soyutlamaya dair açıklamalar Kindî'nin ardılları Fârâbî ve İbn Sînâca da yoğun bir şekilde kullanılmıştır. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâca kullanılan nefsin duyu yetileri vasıtasıyla ulaşı-

27 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Çeviren: Zeki Özcan, Ankara 2014, s. 96,97

28 Fitzmourice, "al-Kindî on Psychology", s. 88.

29 Fitzmourice, "al-Kindî on Psychology", s. 96, 97.

30 Adamson, "al-Kindî", s. 118.

31 Adamson, "al-Kindî", s. 118, 119.

labilecek bir küllî anlayışını Kindî kabul etmemektedir. Bu bağlamda Kindî doğrudan bizim nasıl düşündüğümüze dair entelektüel bir açıklamaya odaklanmıştır. Öyle ki onun açıklaması duyumsama ile paralel olmasına rağmen duyumsamadan farklıdır. Kindî akli bilginin neliğine dair bir problemi duyu bilgisine kıyaslayarak açıklamaktadır. Duyumsama dışarıdan duyusal bir sûret vasıtasıyla olduğu gibi, akıl da dışarıdan akli bir sûret vasıtasıyla bilfiil olmaktadır. Şu halde maddi sûret duyu algısından gelmekte maddi olmayan sûret ise akıldan gelmektedir. Duyusal sûret renk, şekil, koku, dokunma gibi bireysel içeriklere referans verirken akli sûret zamansız ve evrensel bir içeriği mündemiçtir. Akli sûret duyu bilgisinden üstündür. Akli sûret zihnin bir tekâmülüdür ve bu sûret bizi aklın nihai türüne götürür. Bu bağlamda Kindî'nin bilfiillik bakımından faal akıl ile bilkuvv ve akli arasında kurduğu ilişkiye dair metni farklı yorumlamalara konu olmuştur. Kaya ilgili pasajı “Madde ve fantezi ile ilişkisi bulunmayan bu sûret (bağımsız bilgi), nefis açısından kazanılmış akıldır (el-aklu'l-müstefâd). Yani nefis varlığın türlerini (küllîleri) bilen bu akli, sürekli fiil halindeki ilk akıldan (fa'âl akıldan) almıştır”³² şeklinde çevirmiştir. Türker ise ilgili cümlelerin “maddesi ve hayali bulunmayan suret, nefsin, sürekli fiil halindeki şeylerin türlüğü olan birinci akıldan aldığı akıldır” şeklinde tercüme edilmesi gerektiğini belirterek, “sürekli fiil halindeki şeylerin türlüğü” ifadesindeki türlü (ne'viyyet) kelimesinin aklın küllîliğine delalet ettiğini, “sürekli fiil halindeki şeyler” ifadesinin ise nesnelerin suretlerine değil, oluş ve bozuluşa konu olmayan akli varlıklara delalet ettiğini ileri sürmüştür.³³ Türker'e göre, küllî/faal akıl nefse suretleri verdiğinde nefis akılla karşılaşmakta, bu noktada küllî/faal akıldan farklı ve dıştaki şeylerin suretlerine tekabül eden ikinci bir akıl doğmakta, ancak bu durum nefis ile küllî/faal aklın ittihad ettiği bir durum ortaya çıkarmamakta, küllî/faal aklın bilgisi nefse intikal ettiğinde şeylerin suretlerine dönüşmektedir. Keza nefis kuvveden fiile intikal ettiğinde, küllî aklın bilgisi nefsteki benzer şeylerin suretlerine dönüşmekte; dolayısıyla bilkuvv ve akıl (nefs) karşılıklı bir etkileşim içine girmektedir. Bu nedenle Türker'e göre, Kindî küllî/faal akıl ile müstefâd akli özdeşleştirmekten kaçınmaktadır; çünkü küllî faal akıl bir zât ve cevher iken nefse intikal eden akıl bilgisel bir suret konumundadır.³⁴ Faal/küllî aklın daima bilfiil olan şeylerin türlüğü şeklinde tanımlanması aynı zamanda bu aklın oluş ve bozuluşa konu olmayan akli varlıklar kategorisine dahil olduğunu göstermektedir.³⁵ İnsan nefsi küllî akıldan aldığı yetkinleşme ile ilâhîleşmekte ve bir

32 Kindî, “Risâle fi'l-Akl”, s. 353-355, “Akıl Üzerine”, s. 150.

33 Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, İstanbul 2019, s. 36.

34 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 36, 37.

35 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 36.

bakıma ölümsüzlüğü yakalayabilmektedir. Bu türden bir akli yetkinleşme, insanın metafizik âleme bir pencere açmasına vesile olmaktadır.³⁶

Bu noktada Kindî küllîlerin insan zihninde oluşmasına dair problemde Aristoteles geleneğinden ayrılmaktadır. Kindî'nin insanların genel ve küllî kavramları doğrudan duyu algısıyla elde edebileceklerini düşünmediğini ileri süren Adamson bu durumu şu örnek üzerinden daha berrak bir şekilde açıklamaktadır. “Buna göre ben, fil gibi bir küllî kavramını sadece bir tek file hatta bir fil sürüsüne bakarak kazanamam. Kindî'ye göre ben bir file baktığımda sadece bir “duyulur sûret”, bir başka ifadeyle filin görsel bir temsiliini elde etmekteyim. Hâlbuki bu, tamamen gayri maddi kavramdan, yani Kindî'nin küllî sûret anlamında “sûret” olarak da isimlendirdiği fil türünden ayırt edilmelidir.”³⁷

Kindî'nin söz konusu küllîleşmeyi bağışlayan ilk akı Aristoteles'in *Ruh Üzerine* III.5'teki meşhur faal/yapıcı aklına tekabül etmektedir. Aristoteles *Ruh Üzerine* III.5'te faal akı bazen düşünür bazen düşünmez şeklinde tavsif etmişti. Kindî ise bu aklın sürekli bilfiil halinde olabileceğini belirterek bu konuda Aristoteles'in görüşünden ayrılmaktadır. Keza Aristoteles faal akı ayırık, etkilenimsiz, ölümsüz, sonsuz ve hatırlama gücünden yoksun bir akıl olarak tarif etmişti. Yine bu özellikler Kindî'nin faal aklının nitelikleri arasında zikredilmemektedir. Ayrıca Kindî faal aklın bilkuvve akı bilfiil akla dönüştürürken kullandığı renkleri bilfiil yapan ışık analojisine başvuramamaktadır.³⁸ O ışık analojisini daha ziyade nefis bağlamında kullanmıştır. Bütün bu açıklamalara rağmen her ne kadar Adamson Kindî'nin faal aklın Aristoteles'in faal akı ile eş tutulamayacağını belirtse de, insan ruhunun dışında ve aşkın olmasından dolayı Kindî'nin ilk akıl olarak kastettiği aklın ancak faal akıl olabileceğini söyleyebiliriz. Şu halde ilk akıl olan faal akıl Kindî'ye göre daima bilfiil halde bulunan, bütün küllîlerin ilkesi, insan nefsinin bilfiilleştiren, insan nefsinden ayırık ve onunla özdeşleşmeyen akıldır.

Bu aklın Kindî'nin ontolojisinde nereye tekabül ettiği açık olmamasına karşın, insan aklından ayrı bir akıl olduğu aşikârdır. İlk akıl sürekli bilfiil içindedir. Bu durum akli sûretler için onun harici bir kaynak olduğu fikrine tekabül etmektedir. Nasıl ki duyusal nesne duyusal sûret için harici bir kaynaklık teşkil ediyorsa ilk akıl için de durum aynıdır.³⁹

36 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 36.

37 Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslâm Felsefesine Giriş*, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çeviren: M. Cüneyt Kaya, İstanbul 2008, s. 45

38 Adamson, “al-Kindî”, s. 120

39 Stanford Encyclopedia of Philosophy, Al-Kindî Maddesi, <https://plato.stanford.edu/entries/al-Kindî/>, Erişim Tarihi, 31.10.2018, s. 11-13.

Kindî'ye göre faal akıl sürekli fiil halinde bulunmaktadır ve bu akıl nefse ait değildir. Bu olgu da onun insani bir akıl olabileceği veya Themistiusçu anlamda insani aklın en üst mükemmelliği olabileceği şeklindeki bir seçeneği daha başından dışarıda bırakmaktadır. Faal akıl, nefis bilkuvve haldeyken onu bilfiil hale getirmektedir. Faal aklın aklettiği nesne ile kendisi aynı şey değildir. Nefs açısından ise akleden ile akledilen aynı şeydir. Aklın algılaması nefsin algılamasına benzese de akıl nefsten daha güçlü bir şekilde algılamaktadır.⁴⁰ Kindî'ye göre akıl ya bütün akledilenlerin ve ikinci akılların sebebi olan ilk akıldır veya nefis bilfiil akletmediği sürece bilkuvve halde bulunan ikinci akıldır. Üçüncü akıl ise nefsin kazanmış olduğu ve nefste bilfiil mevcut olan müstefâd/kazanılmış akıldır. Nefs dilediği her zaman bu müstefâd akli kullanabilir veya başka şeylerin meydana gelmesi için onu işlevsel kılabilir. Mesela kâtibin yazı yazması böyledir, yani yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar. Dördüncü akıl ise nefsteki bilginin ortaya konmasıdır ki bu da zahir/beyani veya bilfiil akıldır. Bu akıl bilgiyi başkalarına bildirmek için nefste bilfiil mevcuttur.⁴¹ Ancak burada üçüncü ve dördüncü aklın bilfiilliğinin, faal aklın bilfiilliğinden ayrı olduğunu çünkü bu akıl türlerin bilfiilliğinin faal aklın bilfilliğine bağlı olduğunu vurgulamak gerekir. Adamson Kindî'nin tasnifinde aklın üçüncü ve dördüncü türünün Aristoteles'in *Ruh Üzerine* 429b 5-9 pasajı doğrultusunda yapılandırıldığını ileri sürmektedir. Metin şu şekildedir. "Fakat akıl düşünülürlerin her biri oldu mu, bilfiil akla "bilgin" dediğimiz anlamda (bu ise bilgin kendiliğinden fiile geçebildiğinde olur) akıl oldu mu, o zaman akıl belli bir biçimde bilkuvvedir, yalnız bu bilkuvve olma, öğrenmeden veya bulmadan önceki durumda olmaya benzemez ve akıl kendini düşünebilir".⁴² Bu bağlamda Adamson'a göre ben bir şeyi öğrendiğim halde şu anda onu düşünüyorsam bu birinci bilfiilliktir yani Kindî'nin müstefâd aklına denk düşen kısımdır. Öte yandan ben bir şeyi öğrendikten sonra yürürlüğe koyuyorsam ve onu bilfiil düşünüyorsam bu ikinci bilfiilliktir ki bu da Kindî'nin mutlak bilfiil akıl veya zahir akıl tasnifine denk düşmektedir.⁴³

Kindî'ye göre kazanılmış akıl ile ikinci bilfiil veya zahir akıl arasındaki fark, kazanılmış aklın nefis tarafından edinilmiş bilgiyi dilediği zaman ortaya çıkarabiliyor oluşu, bilfiil veya zahir aklın ise ister bilgiyi önceden edinmiş olsun, isterse edindiğini kullanma durumunda bulunsun edindiği bilgiyi sürekli gösteren akıl oluşudur. Müstefâd akıl nefsin önceden edindi-

40 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-355, "Akıl Üzerine", s. 151.

41 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 354-357, "Akıl Üzerine", s. 151, 152.

42 Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 163,164.

43 Adamson, "al-Kindî", s. 119.

ği bilgidir. Bu zaten nefste bilkuvv halde vardır, zahir akıl ise bu bilkuvv bilginin bilfiil ortaya çıkmasıdır.⁴⁴

Ruh Üzerine yorum geleneği bağlamında özel bir konumu olan ve Kindî'nin faal akıl teorisinde muhtemel bir kaynağı olup olamayacağı bakımından burada Yahya en-Nahvî'nin faal akıl yorumuna özel bir parantez açmak gerekmektedir. Adamson'a göre Jean Jolivent Kindî'nin *Akl Üzerine* risalesinde Yahya en-Nahvî'nin muhtemel bir kaynak olabileceğini müzakere etmiştir.⁴⁵ Jolivent'in ortaya koyduğu şekliyle Yahya en-Nahvî faal akıl konusunda öncülerinden farklı bir yorum ortaya koymuş, Eflâtuncu hatırlama teorisini, Aristoteles'in üçlü akıl ayrımlarına yerleştirmiştir. Yahya en-Nahvî *Ruh Üzerine* III-5'teki faal aklı aşkınlaşmış insani akıl olarak yorumlamıştır. Ona göre faal akıl, Kindî'de dördüncü akıl konumuna denk düşen mutlak bilfiil akıl olmak durumundadır ve bu haliyle tamamıyla insan ruhuna özgüdür. Mutlak bilfiil akıl yani faal akıl aşamasında insan ölümsüzlüğü yakalamaktadır ve insan ruhu faal akıl sayesinde maddi değil ilâhî ve ölümsüz bir kimlik kazanmaktadır. Akledilirlerin/küllîlerin kaynağı dışarıdan bir akıl değil insani aklıdır. İnsan ruhu, bedeni doğduğu zaman kendi küllîlerine sahiptir, bu haliyle onlar insan ruhunda doğuşta bilfildir ancak insan zihni bunları unutmaktadır. Bu küllîleri insan ruhunda yeniden doğurtmak için bir rehber veya öğretmene ihtiyaç vardır. Küllîleri yeniden bilfiil hale getirmek insan ruhunu ölümsüzleştirmektedir. Böylelikle akli ruh özgürlüğüne kavuşmaktadır. Şu halde Aristoteles'in faal akıl dediği akıl insanın küllîleri hatırlayıp yeniden canlandırdığı aklıdır. Bu aklın ayırık ve ölümsüz olması bu duruma referans vermektedir. Yahya en-Nahvî'ye göre böylelikle bilfiil olan insani akıl diğer bütün şeyleri küllîleştirmekte ve akıl bedensel ölümden sonra varlığını devam ettirmektedir; böylece ölümlü beden için de sürekli bilfiil akıl yani faal akıl dirilmiş olmaktadır. Bütün düşünülür küllîler şartlar ne olursa olsun insani faal aklın sınırları dışındadır.⁴⁶ Jolivent Kindî'nin Yahya en-Nahvî'nin metninden etkilendiğini ancak bilhassa kendi tasnifinde ilk akıl kademesine düşen faal aklı dışarıdan ayırık bir akıl olarak nitelendirmekle Yahya en-Nahvî'nin teorisini yanlış anladığını ileri sürmektedir. Ancak Kindî'ye göre faal aklın insani bir akıl olmayacağı, ayırık ve dışarıdan bir akıl olduğu kesindir. Yahya en-Nahvî'nin söz konusu teorisini okumuş olsa bile Kindî'nin böylesine Eflâtuncu bir çözümlemeyi kabul etmediğini söyleyebiliriz.⁴⁷

44 Kindî, "Risâle fi'l-Akl", s. 353-357, "Akl Üzerine", s.151, 152.

45 Adamson, "al-Kindî", s.125.

46 Adamson, "al-Kindî", s.126.

47 Davidson'a göre faal aklın ayırık ve aşkın bir töz olabileceğine dair başka bir yorum Yahya en-Nahvî'ye

Kindî'nin dört akıl ayrımının kökenleri bağlamında sorgulanması gereken bir diğer yorumcu ise İskender Afrodisi'nin akıl ayrımlarıdır. Kindî ve İskender'in *Akıl Üzerine* risalelerini karşılıklı olarak bir incelemeye tâbi tutan Atiyeh, bu iki eser arasında paralellik bulunmadığını ifade etmiş olmasına rağmen, Sarıtaş Kindî'nin oldukça sınırlı akıl tasniflerini İskender'in oldukça boyutlu akıl tarifleri ve tasnifleri açısından yeni bir değerlendirmeye tâbi tutmuştur.⁴⁸ Sarıtaş'a göre Kindî'nin bilkuvv ve aklı, İskender'in bilkuvv aklına benzemektedir, ancak Aristotelesçi vurgu bu bağlamda daha baskındır.⁴⁹ Keza Kindî'nin müstefâd akıl olan üçüncü akıl ile zahir veya ikinci bilfiil akıl arasında koyduğu ayrım, İskender'in bilmeleke akıl ile bilfiil akıl arasındaki ayrımlarını hatırlatmaktadır. İskender fiil halinde olan bilmeleke aklı zatını düşünmesi yönünden edilgin, bilfiil aklı ise zatını düşünmesi yönünden etkin akıl olarak nitelendirmiştir. Kindî ise müstefâd aklı bilfiil düşünme niteliğine sahip edilgin akıl, zahir veya ikinci bilfiil aklı ise bilfiil düşünme yeteneğine sahip etkin akıl olarak vasıflandırmıştır. Ancak Kindî'nin üçüncü ve dördüncü akıl arasında yaptığı ayrım bu akılların İskender'de olduğu gibi zatını düşünmek veya düşünmemek bakımından bir ayrım değil, küllîyi kazanıp sonra yürürlüğe koymak bakımından yaptığı bir ayrımdır.⁵⁰ İki yorumcu arasındaki en temel farklılık bu yöndedir. Ayrıca İskender'in Tanrısal akıl olarak ifade ettiği faal akıl anlayışı ile Kindî'nin kozmik sûrette bulunan sürekli bilfiil akıl anlayışı birinden farklıdır. Kindî faal aklın, Tanrı'nın aklı olabileceği şeklindeki İskenderci bir yorumu başından kabul etmemiştir. Böylelikle Kindî akıl-mâkul özdeşliği ve bu özdeşliğin vuku bulduğu akıl düzeyi konusunda da İskender'den farklı bir yorum şekli ortaya koymuştur.⁵¹ Öte yandan Davidson'a göre Kindî güncel insani düşüncenin sebebi konusunda birbiriyle bağdaşmayan belirli iki teoriye sahiptir. *Akıl Üzerine* adlı risalesinde Kindî ilk aklı faal akıl olarak yorumlamaktan

atfedilen Aristo'nun *Ruh Üzerine* adlı eserine yazılan iki ayrı şerhte yer almaktadır. Bu şerhlerden her biri faal akıl üzerine dört ayrı teoriyi listelemektedir. Bunlardan bir tanesi Arap Aristocularının yorumlarına oldukça benzerliği açısından oldukça yakın bir dikkati gerekli kılmaktadır. Yahya en-Nahvî'ye atfedilen Grekçe şerhte Yahya en-Nahvî Marinus adlı bir filozofun faal akla semavî ve meleksel bir güç veya töz olarak baktığını aktarmaktadır. İlgili eserin Latince çeviri notlarında da buna paralel bir açıklamanın yer aldığı görülmektedir. Bu notlarda bazı yorumcular faal aklı Tanrı olarak değil, O'na içkin ve bizim aklımıza yakın, bizim ruhlarımızı dağıtan ve onları mükemmelleştiren belirli başka bir akıl ile aynileştirmişlerdir. Bu iki açıklama ve özellikle ikinci yorumlama, faal aklı varlık hiyerarşisinde insana yakın ancak insanın dışında ayık bir töz olarak yorumlamaktadır. Bunun karşısında İskender ve Plotinus faal akla varlık hiyerarşisinin en tepesinde veya en tepesine yakın bir konum vermişlerdir. Ancak Davidson'a göre Kindî bu yorumdan habersiz gözükmektedir. Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford 1992, s. 14, 15.

48 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 91.

49 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 107.

50 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 108.

51 Sarıtaş, "Kindî'nin Akıl Teorisinin", s. 108.

ziyade bütün akledilir düşüncelerin ve ikinci akledilirlerin sebebi olarak yorumlamaktadır.⁵² Ayrıca Davidson Kindî'nin ilk akıl yani faal akıl tanımını, özellikle bu aklın kozmik dünyadaki görevlerini veya etkilerini öne çıkarak Yeni-Eflâtunculuğun kozmik akı ile aynileştiren bir yorum tarzı geliştirmiştir. Davidson'a göre Kindî'nin faal akıl konusundaki kaynağı Porfirus'a atfedilen *Ruh Üzerine* şerhidir ve bu şerhte Porfirus Aristoteles'in faal aklını, Yeni-Eflâtunculuğun kozmik akı çerçevesinde inşa etmiştir. Davidson'a göre Yahudi filozoflar İsaac İsraili ve İbn Cebriol daha sonra Kindî'nin akıl risalesi üzerine çalışmalar yapmışlar ve Kindî'nin faal akıl anlayışını Yeni-Eflâtuncu kozmik akıl anlayışıyla aynileştirerek sunmuşlardır.⁵³

Bu noktada Adamson Kindî'ye atfedilen ancak günümüze gelmemiş bir eserin içeriğine dolaylı kaynaklardan atıf yapar. Adamson'a göre Kindî bu metinde evrensel akıl ile ilk akı eş tutar ki bu da büyük oranda Yeni-Eflâtuncu kozmik akla denk gelmektedir.⁵⁴ Buna göre Kindî'nin faal akı Yeni-Eflâtunculuğundaki kozmik akıl gibi insani bilginin en temel kaynağı ve sebebidir. İnsan aklına tümelleri faal akıl vermektedir.⁵⁵

Şu halde Kindî bilfiil insani aklın kaynağına dair iki teori önermiştir. Birinciye göre, insani akıl, büyük ihtimalle Yeni-Eflâtuncu kozmik akılla aynileştirilmiş aşkın ilk akıl vasıtasıyla bilfiil hale gelmektedir. Ötekine göre ise, insani akıl daha ileri bir açıklama olmaksızın “şeylerin tümelleri” vasıtasıyla bilfiil hale gelmektedir. Ancak başka bir pasajda ilk bakışta Kindî göksel cisimleri insani aklın etkinisi olarak tanımlamıştır. Buna karşın o büyük ihtimalle göksel varlıkları insani akleden ruhta düşünce için potansiyelliği yaratan şey olarak kastetmiştir; yoksa insani akıl bilkuvvelikten bilfiil hale getiren şeyi değil.⁵⁶ Ancak faal aklın Yeni-Eflâtuncu evrensel akla tekabül edebileceğine dair Adamson tarafından ileri sürülen bu tez Kindî'nin faal aklın sıfatları olarak belirlediği arizi birlik, mecazi etkin ve cisimsiz cevher gibi unsurlarla uyumlu değildir. Kindî'nin faal akıl teorisine dair buraya kadar sıraladığımız yorum farklılıkları *Akl Üzerine* risalesinin diğer risalelerindeki izlerini sürmemekten ve bilhassa faal akıl konusunda filozofun külliyyatını topyekun göz önünde bulundurmamaktan kaynaklanmıştır.

3. Faal Akıl ve Vahiy

Kindî epistemolojisinde faal aklın konumunu ortaya koyabilmek için çalışmamızın bu aşamasında Kindî'nin diğer risalelerini bir tür sorgulamaya

52 Davidson, “Alfarabi, Avicenna”, s. 15.

53 Davidson, “Alfarabi, Avicenna”, s. 16.

54 Davidson, “Alfarabi, Avicenna”, s. 16.

55 Davidson, “Alfarabi, Avicenna”, s. 16, 17.

56 Davidson, “Alfarabi, Avicenna”, s. 17.

açmak gerekmektedir. Kindî Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine adlı risalesinde rüyaları insana veren aktörün faal akıl olabileceği şeklindeki bir anlayıştan uzaktır.⁵⁷ Keza Kindî'ye göre gerçek bir olan Tanrı akıl değildir ve bu vasıfla nitelendirilemez.⁵⁸ Kindî, Tanrı-âlem ilişkisini İslâm felsefesindeki sudurcu filozoflarda en üstün formunu bulabileceğimiz şekliyle Tanrısal akıl üzerinden değil, Tanrı'nın irade başta olmak üzere diğer sıfatları üzerinden inşa etmekte ve ilahi iradeyi âlemin bütün nüvelerine hâkim bir içerikte sunmaktadır. Aydınli'ya göre Tanrı'yı müdebbir olarak belirlemek bu dini teizmin en belirgin vasıflarından bir tanesidir ve bu şekilde Tanrı sadece "kendini akleden âkil ve kendini bilen âlim" olmaktan kurtarılmaktadır. O'nun fiili mutlaktır, ama tikel-tümel olup biten her şeyi kuşatmaktadır.⁵⁹

Öte yandan matematik ve müzik sahasında mümbit eserler veren Kindî bazı fizik ve matematik ilkelerin insani akla doğuştan ve aracısız olarak gelmiş olduğunu söylemesine rağmen, bu ilkeleri insani akla faal aklın vermiş olabileceğine dair bir ima taşımamaktadır.⁶⁰ Kindî faal akıl geleneğinde önemli bir unsur olan ışık benzetmesini nefsi açıklamak için kullanır. Buna göre akli suret mesabesinde olan nefis basit bir cevherdir. Güneş ışığının Güneş'ten olması gibi nefsin cevheri de aslında yaratıcısının cevheridir.⁶¹ Kindî'ye göre tasarlama gücü aklın değil nefsin bir gücüdür. Tasarlama gücü maddeye bağlı olmayan, verileri daima soyut ve sağlam olan, duyunun elde edemeyeceği bilgileri elde eden, bilgi elde etme sürecinde ne kadar duyu organı devre dışı kalırsa o oranda keskinleşen, suretleri birleştiren, duyu algısından gelen verileri kesinleştiren bir yetidir. Şu halde rüyayı ortaya çıkaran güç de tasavvur yetisidir. Nefs düşünceyi kullanıp duyuları devre dışı bıraktığında rüyalar ortaya çıkmaktadır. Rüya nefste maddeden soyutlanmış mükemmel izlenimdir.⁶² Kindî'ye göre tasarlama gücü hem zan düzeyinde hem de hakikat düzeyinde bulunabilmektedir. Hakikat düzeyindeyse geleceği haber veren doğru rüyalar ortaya çıkmakta, zan düzeyinde ise sembolik rüyalar ortaya çıkmaktadır. Bu durumda şunu söyleyebiliriz;

57 Kindî, "Risâle fî Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-rü'yâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950.s. 303,304, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 144.

58 Kindî, "Risâle fî'l-Felsefetü'l-ûlâ", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s.154, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994,s. 48.

59 Yaşar Aydınli, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2, Ankara 2018, s40.

60 Kindî, "Risâle fî vahdaniyyeti'l-Allah ve Tenâhî Cirmi'l-Âlem", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s.201, "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 88.

61 Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1992, s. 81.

62 Kindî, "Risâle fî Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-rü'yâ",s. 197-300, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", s. 139-142.

tasarlama gücünün hakikat düzeyinde olduğu bir kişide veya düzeyde akıl gücü bilkuvve halde bulunamaz veya akıl müstefâd veya zahir akıl seviyesinde iken tasarlama gücü zanni yani sembolik rüya üretecek seviyede bulunamaz. Ancak Kindî rüyanın, tasavvur ve tahayyül gücünün yetkinleşme süreçleri ile insan nefsinin faal aklın müdahalesi ile yetkinleşme süreçleri arasında herhangi bir paralel okuma gerçekleştirmez. Akli yetkinleşme diğer epistemik yetkinleşmelerle ilişkisi kurulamayacak bağımsız bir kanal olarak inşa edilmektedir.

Bu durumda faal aklın bilkuvvelikten bilfiillîğe sürüklediği insani akıl nefs zemininde diğer epistemik yetilerden bağımsız bir alan olarak inşa edilmiştir. Keza Kindî epistemolojisinde faal akıl-vahiy ilişkisi de gündem dışıdır. Kindî, akıl, rüya, tasavvur ve tahayyül gibi insanın epistemolojik yetilerini vahiy açısından bir tahlile tabi tutmamakta, vahiy olgusunu söz konusu epistemolojik yetilerin dışında tutmakta, nübüvveti bu türden insanı tecrübelerle indirgememektedir.⁶³ Dolayısıyla Kindî'ye göre peygamberlik bilgisini açıklamak, insan doğasının aciz kaldığı ve onu aşan bilgidir.⁶⁴ Nicelik, nitelik, birinci ve ikinci cevherlerin bilgisi, insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilâhî bilgiden (vahiy) daha aşağıdadır. Bu konuyla ilgili Kindî şöyle demektedir: “İlahi bilgi (vahiy) istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bilgidir. Gerçekte bu bilgi şanı yüce Allah'ın, hakkı (yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirmek) için onların nefsini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhâmı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi diğer insanlara değil sadece peygamberlere –Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Çünkü peygamberlerin dışındaki bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi bilmesi, anlattığımız üzere zamanlı olan duylara ait birinci cevherleri, bunlara ârız olan halleri istemeden, mantık ve matematik çarelere başvurmadan anlaması imkânsızdır. Peygamberlerin ise –Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerlerine olsun- bunlardan hiçbirisiyle ilişkileri yoktur; tersine onların bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şanı yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir.”⁶⁵ Bu pasajın ışığı altında Aydınlı'yla beraber söylersek Allah'ın peygamberlere vermiş olduğu bilgiler belli yöntemler eşliğinde tikelden tümele yükselerek cereyan eden normal bilme süreçle-

63 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 49, 52.

64 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 53.

65 Kindî, “Risâle fi Kemmiyyeti Kütübi Aristû”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdü'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s. 373, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 159, 160.

rini ve kulun bir dahlini gerekli kılmaksızın, Allah'ın iradesinin bir neticesi olarak gerçekleşmektedir.⁶⁶ Kindî'nin vahyi bilgi ile ilgili söyledikleri, vahiy teorileri açısından İslâm felsefesinin bütünsel tablosunu göz önüne aldığımızda oldukça ilginç bir yerde durmaktadır. Kindî bu görüşlerini metafizik veya psikolojiye dair eserlerinde değil, Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı *Üzerine* adlı risalesinde incelemiştir. Dolayısıyla Kindî vahyin felsefi epistemolojinin açıklama tarzlarının üstünde bir tecrübe olduğu konusunda hassas davranmış, vahyi bilginin akıl ve tahayyül gibi insanın epistemik yetilerinin en üst formlarına ulaşmasıyla gerçekleşebilecek olası bir teoriye yönelik hassas ve bilinçli bir tavır ortaya koymuştur. Vahyin ancak Allah'ın iradesiyle gerçekleşebilecek bir olgu olduğuna dair bir anlayış, mecâzî bir etkin olarak faal/küllî aklı da vahiy sürecinin dışında tutmaktadır. Vahiy veren kaynak ile insanın vahiy dışı entelektüel yetkinleşmesini sağlayacak faal aklı özdeşleştirmemekle Kindî'nin, İslâm felsefesinde daha sonra bir dizi tartışmaya mahal verecek faal akıl, peygamber ve filozof arasındaki ilişkiler ağına dair problemlere de, henüz İslâm felsefesinin oluşum sürecinin başlangıcında, felsefî sistemini kapalı tuttuğunu söyleyebiliriz.

Öte yandan, Kindî kozmoloji öğretisinde feleği cismin canlılığının yakın sebebi ve cismin suretinin varedicisi olarak konumlandırmaktadır.⁶⁷ Aynı şekilde gök küreleri düşünen varlıklardır ve insanın mantık gücüne etki etmektedirler.⁶⁸ Ancak Kindî'ye göre faal akıl ne bir felek ne de gök küresidir. Keza Kindî'nin sisteminde Yeni-Eflâtuncu anlamda bir kozmolojik akıllar hiyerarşisi mevcut değildir.⁶⁹

4. Faal Akıl ve Tümmeller

Bu bağlamda Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'deki bir pasajı faal aklın kimliği açısından oldukça manidardır. Kindî şöyle demektedir.

“Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkaran başka bir şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, yani varlığa ait kav-

66 Aydın, “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, s. 36.

67 Kindî, “Risâle fi'l İbâneti an Sücûdu'l-Cirmi'l-Aksâ”, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru'l Fikri'l-Arabi, 1950, s. 248,249, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s. 117.

68 Kindî, “Risâle fi'l İbâneti an Sücûdu'l-Cirmi'l-Aksâ”, s. 250, 251, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine”, s. 120.

69 Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, İstanbul 2017, s.142, Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, s. 23.

ramlar onda bulunduğu için bir bakıma o aktif akıl sayılır. Yukarıda ifade ettiğim gibi küllîler çokluk ifade etmektedir; dolayısıyla akılda çokluk ifade etmektedir.”⁷⁰

Şenel ve Kaya’ya göre bu pasajdan anlaşıldığı şekliyle Kindî’nin faal akıl dediğı şey nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir.⁷¹ Ancak Adamson’un tespitleriyle söylersek Kindî ilk akıldaki küllî ile insani nefsteki küllîyi, dolayısıyla insani nefse faal akıl özdeşleştirmekten özellikle kaçınmıştır. Faal aklın nefsin fonksiyonu olan küllî kavramlardan ibaret olduğu şeklindeki aslında Yahya en-Nahvî’ye ait olan bir yorum, onun küllîleri dışardan veren ilk akıl olduğu şeklindeki açıklamayla tenakuz oluşturmaktadır. Kindî epistemolojisiinde faal akıl insani nefse küllî kavramları vererek onu kuvve halinden fiil haline çıkaran dışardan daha üst düzey bir küllî bütündür.

5. Cisimsiz Bir Cevher, Mecâzî Bir İllet ve Arızî Bir Birlik Olarak Faal Akıl

Kindî’nin faal akıl hakkında *Akıl Üzerine* adlı risalesinde oldukça sınırlı bir şekilde belirlediğı nitelikleri diğer eserlerini devreye sürerek genişletmek zorunludur. Hâdis bir evren tablosunda faal aklın konumu, cisimsiz bir cevher, mecâzî bir illet ve arızî bir birlik kategorisinde denk düşmektedir. Şu halde mecâzî bir illet ve arızî bir birlik olarak faal aklın varlık hiyerarşisinde nereye tekabül edeceğine dair Kindî’nin akıllar teorisindeki meşhur pasajı yeniden okumak elzem olmaktadır. Kindî şöyle demektedir:

“Öyleyse nefs bilkuvvedir ve birinci (anlamıyla) akılla bağlantı kurduğunda (bâşerethu) bilfiil akıl olur. Çünkü aklî suret nefse ittihâd ettiğinde ikisi birbirinden başka olmaz. Çünkü nefs bölünmez ki o ve aklî suret birbirinden başka olsun. Dolayısıyla aklî suret nefse birleştiğinde nefis ve akıl tek bir şey olur ve bu durumda nefis, hem âkil hem de mâkul olur. Öyleyse akıl ve mâkul nefis açısından tek bir şeydir. Fakat daima bilfiil olan ve nefsi kuvveden fiile intikal ettiren akla gelince, onda akıl ve âkil (bilgi ve taşıyıcısı) tek bir şey değildir. Öyleyse nefsteki mâkul ile birinci akıl tek bir şey değildir. Nefis yönünden ise akıl ve mâkul tek bir şeydir. Oysa (birinci) akıl, neftsen ziyade basite benzer ve duyulur söz konusu olduğunda neftsen çok daha güçlüdür. Öyleyse akıl, ya illettir ve bütün mâkuller ve ikinci akıllar için iltir ya da ikincidir. İkinci olan akıl, nefis bilfiil âkil olmadığı sürece nefis için bilkuvve olan akıldır.”⁷² Türker’e göre, bu bağlamda faal/küllî

70 Kindî, “Risâle fi’l-Felsefetü’l-Ülâ”, s. 155.

71 Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları*, s.142.

72 Kindî, “Risâle fi’l-Akl”, s. 355, “Akıl Üzerine”, s.151, 152.

akıl üç özelliği ile öne çıkmaktadır. i) Daima bilfiil olması. ii) Başka bir ilke tarafından kuvveden fiile intikal ettirilmediği için birleşeceği mâkullerin olmaması, yani basit olması. iii) İkinci akılların ilkesi olması.⁷³ Küllî/faal aklın basitlik, illet ve birliğe sahip olma gibi özelliklerini Kindî felsefesinin bütünselliğinde bir çözümleye tabi tutan Türker, Kindî felsefesinde mutlak anlamda basit ve bir olanın Tanrı olduğunu, Tanrı'nın birliğinin zâtî birlik olduğunu, diğer varlıklardaki birliğin arızî birlik olduğunu, dolayısıyla küllî/faal aklında arızî birliğe sahip olduğunu ve birliğini Tanrı'dan aldığını iddia etmiştir.⁷⁴ Buna göre nasıl ki kategoriler, cins, tür, şahıs, fasıl, hasa ve genel araz gibi tümelleri ifade eden birlik zati değil arızî⁷⁵ ise aynı durum faal akıl için de geçerlidir. Aynı şekilde faal/küllî akıl da fâillik ve illet olma durumu ilk illet olan Tanrı'dan alınmıştır ve ilâhî iradenin egemenliğinde işlevseldir. Şu halde faal/küllî akıl mecâzî fâildir.⁷⁶ Kindî mecâzî etkinlerin iki tür fiil sergileyeceklerini ileri sürer. Birincisi yürüyenin yürümesi gibi fâilin yaptığı etki sona erince fiil de sona erer. İkincisi ise, bina, nakış ve benzeri şeylerde olduğu gibi fâil ortadan kalktıktan sonra etkisinin edilgin de devam etmesidir.⁷⁷ Kindî'nin bu açıklamalarından faal aklın bilkuvve akla etkisinin de ikinci türden bir fiil olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla faal akıl bilkuvve akıl üzerinde bir nakış işlemekte ve bu fiil müstefâd ve bilfiil akıl süreciyle etkisini devam ettirmektedir. Buna göre Kindî felsefesinde faal akıl, hâdis mahluklar olarak zaman, hareket ve cisim kategorisinde bir varlık türüdür. Tanrı yoktan yarattığı âleme bir dizi fâil nedenler dağıtmaktadır ve faal akıl da bu mecâzî nedenlerden bir neden olarak ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla yukarda özetlediğimiz şekliyle Kindî'nin faal akıl teorisinin kökenlerini doğrudan Aristoteles'ten, İskender'den veya Yahya ne-Nahvî'den aldığı şeklindeki tezler, onun âlemde işlevsel olan bütün illetlerin ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olduğu, bu illetlerin yoktan yaratıldığı ve hâdis olduğu şeklindeki bütünsel teorisi görmezlikten gelinerek yapılmıştır.

Bu haliyle Kindî, faal akıl yorumları bakımından *Ruh Üzerine* geleneğine özgün bir katkı sunmuştur. Aristoteles sonrası Yunan felsefesinde İskender faal aklı evrenin ilk nedeni ile, Themistius Eflâtun'un İyi İdeasının yansıması ile, Plotinus Yeni-Eflâtuncu hiyerarşinin ikinci hipostazı kozmik akıl

73 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 70.

74 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 91.

75 Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", s. 46.

76 Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî*, s. 92.

77 Kindî, "Risâle fi'l-fâilî'l-hakkî'l-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkıs ellezî huve bil'l-mecâz", *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire 1950, s.184. "Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine", *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul 1994, s.76.

yani Nous ile yapılandırmıştır. Yahya en Nahvî ise faal aklı Tanrı'nın altında ancak insanın üstünde ve ona yakın bir konumda doğa-üstü bir güç olarak tanımlamıştır. Daha sonra İsaac İsraili(932), Kindî ve Porfirus'a atıf yaparak faal aklı bilfiil insani düşüncenin aşkın sebebi olarak konumlandırmıştır. Davidson'a göre, Huneyn b. İshak ve Bekir el Mevsili ise böyle bir nedeni reddetmişler veya bilmemektedirler.⁷⁸

Davidson Fârâbî'ye kadar gelen faal akıl yorumlarını çeşitli kategorilerde sınıflandırmıştır. Buna göre Plotinus, Porfirus ve Kindî faal aklı insani düşüncenin sebebi ve düzenleyicisi olarak yorumlamışlardır. Plotinus insan ruhunu aşkın aklın içeriklerini yansıtan bir ayna olarak sunmuştur ve Kindî'de buradan esinlenerek insani düşüncüyü aşkın akıldan gelen kazanılmış bir karakterde sunmuştur. İskender, Plotinus ve Themistius faal akıl-insani bilkuvve akıl ilişkisini madde-sûret ilişkisinin muhtemel olasılıkları ve imkânları çerçevesinde yorumlamışlardır. Themistius faal aklın insani aklı bilfiil hale getirmek için maddi akla nüfuz ettiğini ileri sürmüştür. Keza Plotinus ve Themistius düşüncüyü faal akılda bir bütün olarak sunmuşlar; insani akılda ise bilgi veya düşüncenin farklılaşmış ve bölünmüş olarak bulunduğunu kabul etmişlerdir.⁷⁹ İskender, Plotinus ve Themistius faal aklı fiziki evrenin özellikle de ayaltı dünyanın varlığını veren sebep olarak konumlandırmışlardır. Böylelikle faal akıl hem varlık hem de bilgi veren sebep olarak yorumlanmıştır.⁸⁰ İskender, Plotinus ve Themistius'ta faal akılla ilgili olarak yorumlanan bir diğer husus ise insani ruhun ölümsüzlüğünün faal akıl aracılığı ile olacağı yönündedir. İskender insanın ölümsüzlüğünü doğrudan müstefâd aklın faal akılla ittisalinde görmüştür. Themistius ise insani bilkuvve aklın ölümsüzlüğünü faal akılla ilişkisi temelinde yorumlamıştır. Buna göre bilkuvve akıl da ölümsüzdür çünkü faal akıl onun üzerinde faaliyet göstermekte ve onu ölümsüzleştirmektedir. Kindî'nin faal akıl teorisi ise önceki bütün yorumlardan farklılık göstermektedir. Buna göre bilkuvve akıl yetkinlik sürecinin son aşamasında faal akılla ittisal kuran bir karakterden ziyade daha henüz olgunluk aşamasının başlangıcında faal aklın müdahalesine maruz kalmakta ve bu müdahaleden sonra yetkinlik süreçlerini yaşamaktadır. Faal akıl hâdis olan âlemin içinde işlevsel olan, arızî bir birliğe sahip ve mecâzî bir illet olan, nihayetinde ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olan cisimsiz bir cevher konumundadır.

78 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 18.

79 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 29.

80 Davidson, "Alfarabi, Avicenna", s. 33.

Sonuç

Kindî, i) sürekli fiil halinde bulunan faal akıl (insan ruhunun dışında), ii) bilkuvv ve akıl (tamamen bilkuvvelik içindeki akıl), iii) müstefâd akıl (kazanılmış akıl, ilerde bilfiil olacak akıl, bilkuvveliğin ikinci seviyesi, bilfiilliğin birinci seviyesi) ve iv) beyani (veya zahir) akıl veya tamamen bilfiillik içindeki ikinci akıl (ikinci bilfiillik) olmak üzere dört akıldan bahsetmiştir. Birinci veya faal akıl daima bilfiil halde bulunan, bütün küllîlerin ilkesi ve sebebi olan, insan nefsinin bilfiilleştiren, insan nefsinden ayrık ve onunla özdeşleşmeyen akıldır. Kindî'ye göre akıl ve nefis cisimsiz/manevî cevherlerdir. Cisimsiz bir cevher olan insan nefsi, başka bir cisimsiz cevher olan faal aklın etkisine açık bir seyir izleyerek müstefâd ve bilfiil akıl düzeyleri ile belirli bir yetkinleşme gerçekleşmektedir. Kindî'nin faal akıl ve insanî akılların yetkinleşme süreçlerine dair nevi şahsına münhasır yorumu, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneğinden türetilen akıl türlerini farklı bir zemin ve boyuta kotarmış durumdadır. Kindî'nin felsefi sisteminde faal akıl, zaman, hareket, cisim, nefis ve diğer fâil illetlerin de dahil olduğu yoktan yaratılmış âlemin bir ögesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Faal aklın birliği arızî birlik kategorisindedir ve faal akla bu birliğini zâtî birlik olan Tanrı vermiştir. Dolayısıyla Allah yoktan yarattığı âleme ilâhî iradenin işlevselliklerinde egemen olduğu bir dizi fâil illet serpiştirmiştir ki faal/küllî akıl da bunlardan bir tanesidir. Kindî'ye göre faal akıl ve nefsin de içkin olduğu âlem Allah'a itaat halindedir. Mecâzî bir illet olarak faal akıl, vahiy veren fâil bir illet değildir. Kindî vahyin insanın epistemolojik yetilerine indirgenemeyeceği bir anlayıştan yola çıkarak akıl, rüya, tasavvur ve tahayyül gibi güçleri herhangi bir şekilde vahiy süreçleriyle bağlantılı bir okumaya tabi tutmamaktadır. Bu nedenle Kindî'nin faal akıllı vahiy süreciyle bağlantısı kurulamayacak bir mecâzî illet ve arızî birliğe referans vermektedir. Şu halde vahiy veren kaynak ile insanın vahiy dışı entelektüel yetkinleşmesini sağlayacak faal akıllı özdeşleştirmemekle Kindî'nin, İslâm felsefesinde daha sonra bir dizi tartışmaya mahal verecek faal akıl, peygamber ve filozof arasındaki ilişkiler ağına dair problemlere de, henüz İslâm felsefesinin oluşum sürecinin başlangıcında, felsefî sistemini kapalı tuttuğunu söyleyebiliriz. Kindî'ye göre her bir nüvesi ile âlem hâdisdir ve faal aklın da dahil olduğu âlemdeki bütün illetler ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olan ara nedenlerdir. Bu türden bir faal akıl yorumu ile Kindî hem seleflerinden hem de haleflerinden farklı ve özgün bir faal akıl kimliği ortaya koymuştur.

Öz

Kindî Epistemolojisinde Faal Aklın Konumu

Bu çalışma Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneği bağlamında Kindî'nin faal akıl teorisini ihtiva etmektedir. Makalede öncelikle Kindî'nin İslâm felsefesindeki konumu ve felsefi mirasa yönelik araştırma metoduna dair bir özet sunulmuştur. Kindî Aristoteles'in *Ruh Üzerine* geleneği bağlamında *Akl Üzerine* adlı bir eser yazmıştır. Kindî bu eserinde dört akıl türünden bahsetmektedir. Kindî'ye sürekli fiil halinde bulunan faal akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve beyani veya zahir akıl olmak üzere dört tür akıl vardır. Faal akıl insan ruhunun dışında ve onu yetkinleştiren akıldır. Kindî'nin *Akl Üzerine*'de bahsettiği faal aklın nitelikleri, bütün külliyyatı göz önüne alınarak araştırıldığında felsefi gelenekte irdelenen faal akıl teorilerinden farklı bir faal akıl anlayışı ortaya çıkmaktadır. Kindî, Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserinin III.5. kısmında bahsettiği faal aklı ne İskender Afrodisî gibi Tanrısal akıl olarak yorumlamış, ne de Themistius gibi insan ruhunun en üst formu olarak kabul etmiştir. Kindî'ye göre faal akıl cisimsiz bir cevher, arızı bir birlik ve mecazi bir etkin olarak insan nefsinin bilkuvvelikten, müstefad akıl ve bilfiil akıl düzeylerine doğru yetkinleştirmektedir. Kindî'ye göre vahiy insanın epistemolojik yetilerini donanımlı kılarak gerçekleşecek bir süreç değildir dolayısıyla faal akıl vahiy veren bir aktör konumunda değildir. Kindî'ye göre her bir nüvesi ile âlem hâdisdir ve faal aklın da dahil olduğu âlemdaki bütün illetler ilâhî iradenin egemenliğinde işlevsel olan ara nedenlerdir. Bu türden bir faal akıl tanımı ile Kindî hem seleflerinden hem de haleflerinden farklı ve özgün bir faal akıl kimliği ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Ruh Üzerine, Akl Üzerine, Faal Akıl, Vahiy

Abstract

The Status of the Agent Intellect in Al-Kindi's Epistemology

This study contains al-Kindi's agent intellect theory in context with the traditions of the Aristotle's *De Anima*. This article firstly presented a summary the status of al-Kindi in islamic philosophy and his methodology about legacy of philosophy. Al-Kindi wrote a treatise as title *On Intellect* in tradition of Aristotle's *De Anima*. According to Kindi, there are four kinds of intellect: Agent intellect, potential intellect, acquired intellect and the emerged (appearing) intellect. The agent intellect is outside the human soul and agent intellect actualises the human intellect by giving universals. If qualities of the agent intellect given in *On Intellect* should examine in terms of al-Kindi's whole corpus, the unique agent intellect theory appeared in the history of philosophy. Al-Kindi interpreted the nous mentioned in Aristotle's *De Anima*, III.5 neither as divine intellect like Alexander of Aphrodisias nor as the highest form of human soul like Themistius. According to al-Kindi, Agent intellect is incorporeal substance, relational unity and metaphorical cause. Agent intellect illumines the human soul from its potential level to emerged level. According to al-Kindi, revelation is not a process that will be accomplished by equipping human epistemological abilities. So, Agent intellect is not actor who gives revelation. According to al-Kindi, Universe is created with all its cores and all causes included agent intellect in universe is occasional causes functional under the divine will. With such a definition of agent intellect, Al-Kindi has put forward a distinctive and unique of interpretation of agent intellect both his predecessors and successors.

Keywords: al-Kindi, De Anima, On Intellect, Agent Intellect, Revelation

Kaynakça

- Peter Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, *İslâm Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul; Küre Yayınları, 2008, ss. 35-57.
- Peter Adamson, *al-Kindî*, Oxford; Oxford University Press, 2007.
- Yaşar Aydın, “Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, *Diyanet İlmî Dergi*, 54/2, Ankara 2018, 33-52.
- Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara; Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul; Say Yayıncılık, 2009.
- Herbert A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Macid Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul; İklim Yayınları, 1992.
- Redmond Gerard Fitzmourice, *al-Kindî on Psychology*, Unpublished Masters Thesis, McGill University, Institute of Islamic Studies, Montreal, 1971.
- Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî, Felsefî Risaleler*, Editör: Mahmut Kaya, İstanbul; Klasik Yayınları; 2002, ss. 3.115.
- Kindî, “Risâle fi vahdaniyyeti’l-Allah ve Tenâhî Cirmi’l-Âlem”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.201-2017, “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayıncılık, 1994, ss.87-93.
- Kindî, “Risale fi’l-Akl”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.353-358, “Akıl Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul-1994, ss. 149-153.
- Kindî, “Risâle fî Mâhiyeti’n-Nevm ve’r-rü’yâ”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.293-311, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994, ss.139-149.
- Kindî, “Risâle fi’l-Felsefetü’l-ûlâ”, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.97-162, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994,ss.1-57.
- Kindî, “Risâle fî Hudûdi’l-Eşya ve Rusûmiha”, *Risâle, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.165-179 “Taripler Üzerine”, *Felsefi Risaleler*, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994, ss. 57-76.

- Kindî, “Risâle fi’l İbâneti an Sücûdu’l-Cirmi’l-Aksâ”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.244-261, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz yayıncılık, 1994, ss.113-127.
- Kindî, “Risâle fi Kemmiyyeti Kütübi Aristû”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss. 362-374, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayincılık, 1994, ss.153-171.
- Kindî, “Risâle fi’l-fâili’l-hakki’l-evveli’t-tâm ve’l-fâili’n-nâkis ellezî huve bil’l-mecâz”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950, ss.180-184. “Gerçek ve Mecâz Etkin Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayincılık, 1994, ss.75, 76.
- Kindî, “Risâle fî Ennehû Tûcedu Cevâhiru lâ Ecsâme”, Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye, Neşr. Muhammed Abdu’l-Hâdî Ebû Rîde, Kahire; Daru’l Fikri’l-Arabi, 1950s. 303,304, ss. 262-269., “Cisimsiz Cevherler Üzerine”, Felsefi Risaleler, Çeviren: Mahmut Kaya, İstanbul; İz Yayincılık, 1994, ss.127-130.
- David C. Lindberg, Theories of Vision, From al-Kindi to Kepler, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1976.
- Augustin Périer, “Un traité de Yahya ben Adi Défense du dogme de la Trinité les objections d’al-Kindî” Revue de l’orient christian, 22, 1920, ss. 3-21.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy, Al-Kindî Maddesi. <https://plato.stanford.edu/entries/al-Kindî/>, Erişim Tarihi: 31.10.2018.
- Kamil Sarıtaş, “Kindî’nin Akıl teorisinin Kaynağı Sorunu Üzerine”, Dini Araştırmalar, 14/40, Ankara, 2012, Cilt: 14, Sayı:40, ss.90-111.
- Cahid Şenel, Yeni Eflâtunculuğun İslâm Felsefesine Yansımaları, İstanbul; Dergâh Yayınları, 2017
- Cevher Şulul, Kindî Metafiziği, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.
- Ömer Türker, İslâm’da Metafizik Düşünce, Kindî ve Fârâbî, İstanbul; Klasik Yayınları, 2019.
- Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlaki İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/2, Ankara-2004, ss.141-156.