

AKHİSÂRÎ

(bk. HASAN KÂFÎ AKHİSÂRÎ).

ÂKİB

(العاقب)

Hz. Peygamber'in isimlerinden biri.

Lugatta "en sonra gelen, bir kavmin liderine halef olan, selefının hayır ve faziletlerini devam ettiren kimse" anlamında kullanılmaktadır. Hz. Peygamber âkıbı kendi isimleri arasında saydığı bir hadisinde şöyle buyurmuştur: "Benim beş ismim vardır; ben Muhammed'im ve Ahmed'im; ben Mâhî'yim: Allah benimle küfrü yok edecektir; ben Hâşir'im: Kıyamet günü insanlar arkamdan gelerek haşrolacaklardır ve ben Âkub'im" (Buhârî, "Menâkıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Fezâ'il", 124). Hemen bütün kaynaklarda ashâb-ı kirâm'dan Cübeyr b. Mut'im tarafından rivayet edilen bu hadisteki âkıb kelimesi İbn Şihâb ez-Zührî tarafından "kendinden sonra peygamber gelmeyen kimse" diye açıklanmaktadır. "Kendinden sonra bir başkası gelmeyen kimse" şeklindeki izahı ise *Şaḥîḥ-i Müslim*'deki rivayete göre Hz. Peygamber yapmıştır ("Fezâ'il", 125).

İmam Mâlik'in, *el-Muvaṭṭa'*ını yukarıdaki hadisle bitirmesini, şârih Zürkânî, bu hadisin "Allah peygamberleri Hz. Muhammed ile sona erdirdi" şeklinde yorumuna bağlı ilgi çekici bir husus olarak değerlendirmektedir.

Bu hadiste Hz. Peygamber isimlerinden sadece beş tanesini söylemiştir. Onun diğer isimleri muhtelif hadislerde zikredilmektedir. Nevevî, âkıb ve benzeri kelimelerin isimden çok sıfat olduğu kanaatindedir.

BİBLİYOGRAFYA:

Lisânü'l-ʿArab, "aḳb" md.; *Tâcü'l-ʿarûs*, "aḳb" md.; *Kâmus Tercümesi*, "aḳb" md.; *el-Muvaṭṭa'*, "Esmâ'ü'n-Nebî", 1; *Müsned*, IV, 4, 80, 81, 84; VI, 25; *Dârimî*, "Rikâk", 59; Buhârî, "Menâkıb", 17, "Tefsîr", 61/1; Müslim, "Fezâ'il", 124, 125; Tirmizî, "Edeb", 67; Beyhakî, *Delâ'ilü'n-nübüvve* (nşr. Abdülmü'tî Kal'acî), Beyrut 1405/1985, I, 154-156; İbn Kayyim el-Cevziyye, *Zâdül-me'âd* (nşr. Suayb el-Arnaût — Abdülkâdir el-Arnaût), Beyrut 1401/1981, I, 86-96; Süyûtî, *er-Riyâzü'l-enîka fî şerhi es-mâ'i Ḥayrî'l-halîka* (nşr. Ebû Hâcir Muhammed es-Saîd), Beyrut 1405/1985, s. 17, 21, 208; Ömer Rıza Doğrul, "Âkıb", *İTA*, I, 210.



İSMAİL L. ÇAKAN

ÂKİBET

(العاقبة)

İnsanların, davranışları sebebiyle fert veya toplum halinde dünyada ve âhirette karşılaşacakları sonuç anlamında bir terim.

Akb (عقب) kökünden türeyen ve "bir işin sonu, neticesi; kişinin geride bıraktığı çocuklar; iyi veya kötü sonuç, ceza veya mükâfat" mânalarına gelen âkıbet Kur'an'da otuz iki yerde geçmektedir. Aynı kökten türeyen ukbâ da (العقبى) yine "mükâfat" ve genel olarak "bir işin sonu" anlamını ifade eder; **ukbe'd-dâr** (عقبى الدار) terkinde ise "cennet" mânasında kullanılmıştır (bk. er-Ra'd 13/24).

Âkıbet, Kur'an'da fertlerin ve milletlerin karşılaştıkları sonuçlardan ibret almayı teşvik gayesiyle kullanılmıştır. Allah'ın âyetlerini yalanlayanların (bk. Âl-i İmrân 3/137; el-En'âm 6/11), günahkârların (bk. el-A'râf 7/84; en-Neml 27/69), fesat çıkarıcıların (bk. el-A'râf 7/86, 103), zalimlerin (bk. Yûnus 10/39; el-Kasas 28/40) ve uyarıldıkları halde söz dinlemeyenlerin (bk. Yûnus 10/73; es-Sâffât 37/73) daha dünyada iken karşılaştıkları kötü âkıbetler anlatılır. İbret almak için bunlardan sadece haberdar olmanın yeterli olmadığı, bu tür felâketlerin maddî sonuçlarını görmek için yeryüzünde seyahatler yapmanın, gözlemlerde bulunmanın ve bunlar üzerinde düşünmenin gerekli olduğu, zira aynı şekilde davranışların aynı âkıbete uğrayacakları, bunun değiştirilmesi mümkün olmayan ilâhî bir kanun olduğu ifade edilir (bk. Âl-i İmrân 3/137-141; Fâtır 35/43-44). Buna karşılık, yine Kur'an'da, yeryüzüne faziletli (sâlih) kulların hâkim olacağı vaad edilerek bu vaadde bir mesaj (belâğ) bulunduğuna dikkat çekilmekte (bk. el-Enbiyâ 21/105-106), kötülüklerden sakınanların en güzel âkıbetle karşılaşacakları hatırlatılmaktadır (bk. el-A'râf 7/128; Hüd 11/49; el-Kasas 28/83). Böylece Kur'an-ı Kerîm geçmiş milletlerin hayatlarına dair, ibret alınmaya değer bulduğu tarihî olaylardan da örnekler vererek güçlü bir toplum yapısının ancak dinî ve ahlâkî bakımdan doğru, iyi ve sağlam temeller üzerine kurulabileceğini ve toplumların bu temelleri korudukları sürece yaşayabileceklerini önemle vurgulamıştır.

Âkıbet, Kur'an'daki kullanımına benzer bir şekilde muhtelif hadislerde de yer almıştır.

BİBLİYOGRAFYA:

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "aḳb" md.; *Lisânü'l-ʿArab*, "aḳb" md.; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr*, IX, 12; XIX, 44; XXIV, 251; Wensinck, *Mu'cem*, "aḳabe" md.; Ö. Rıza Doğrul, "Âkıbet", *İTA*, I, 210-211.



AHMET SAİM KILAVUZ

AKIL

(العقل)

İnsanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi.

Sözlükte masdar olarak "menetmek, engellemek, alıkoymak, bağlamak" gibi anlamlara gelen akıl (el-akl) kelimesi, felsefe ve mantık terimi olarak "varlığın hakikatini idrak eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" demektir. Bu anlamıyla akıl sadece meleke değil özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen bir terimdir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkin-den ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyasî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.

Kur'an-ı Kerîm'e göre insanı insan yapan, onun her türlü aksiyonlarına anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan aklıdır. Kur'an'da akıl kelimesi biri geçmiş, diğerleri geniş zaman kipinde olmak üzere kırk dokuz yerde fiil şeklinde geçmektedir. Bu âyetlerde genellikle "akletme"nin yani akli kullanarak doğru düşünmenin önemi üzerinde durulmuştur. Kur'an terminolojisinde akıl "bilgi edinmeye yarayan bir güç" ve "bu güç ile elde edilen bilgi" şeklinde tarif edilmiştir (bk. Râgıb el-İsfahânî, "aḳl" md.). Dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıl birinci anlamdaki aklıdır. Kur'an-ı Kerîm "ancak bilenlerin akledebileceğini" söyler (el-Ankebût 29/43). Bu güçü ve bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, "... Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler" (el-Bakara 2/171) diyerek yermiş, "O, akli-nı kullanmayanlara kötü bir azap verir" (Yûnus 10/100) âyetiyle bütün insanlığı uyarmış ve akıllarını kullananların ce-

hennem azabından kurtulacakları (bk. el-Mülk 67/10) belirtilmiştir. Kur'an'ın birçok âyetinde, akıl sayesinde kazanılan bilginin gene bu gücün kontrolünde kullanılması gerektiği, bunu yapmayanların sorumlu tutulacağı sık sık ifade edilmektedir. Kur'an-ı Kerim'de, eşya-daki nizamı anlama gücüne sahip olan akla, aynı zamanda ilâhî hakikatleri sezme, anlama ve onların üzerinde düşünüp yorum yapma görev ve yetkisi de verilmiştir. Nitekim, "Allah âyetlerini akledesiniz diye açıklamaktadır" (el-Bakara 2/242) âyetiyle aklın bu fonksiyonuna işaret edilmiştir.

Kur'an'da akılla aynı anlama gelmese bile ona yakın bir mâna ifade eden **kalb** (çoğulu kulûb), **fuâd** (çoğulu ef'ide) ve **el-bâb** (tekili lûb, Kur'an'da geçmez) kelimelerinin kullanıldığı dikkati çekmektedir. "Sezme, anlama ve bir şeyin mahiyetini kavrama gücü" anlamına gelen bu kelimeler, daha çok insanın derunî, vicdanî âlemine ve gönül dünyasına hitap etmek maksadıyla kullanılmıştır.

Hadislerde geçen akıl kelimesi "deveyi veya başka bir şeyi bağlamak, zaptetmek; diyet vermek" gibi kelime mânaları yanında "hatırda tutmak, anlamak ve bilmek" gibi terim anlamlarını da ifade eder. Bir hadisinde Hz. Peygamber "akıllı" mânasına **keyyis** kelimesini kullanmış ve, "Keyyis, nefsin kontrol altına alıp ölümden sonrası için hazırlanan kimsedir" demiştir (Tirmizî, "Kıyâmet", 25; İbn Mâce, "Zühd", 31). Şunu da belirtmek gerekir ki aklın Allah tarafından yaratılan ilk varlık olduğu hususunda hadis diye nakledilen rivayetler, hadis otoriteleri tarafından hiçbir şekilde doğrulanmamıştır. Ancak aklın üstünlüğünü ifade eden hadislerden bir kısmının sahih olduğu bazı muhaddislerce kabul edilmiştir (bk. Aclûnî, I, 212).

□ **FELSEFE.** Akıl Yunanca **nous**, Latince **ratio** ve **intellectus** karşılığıdır. İlk çağ'dan itibaren filozoflar aklın ontolojik ve psikolojik fonksiyonu üzerinde çeşitli teoriler geliştirmiş, kozmik varlığın izahı ve bilgi teorisi (epistemoloji) alanlarında farklı ekollerin teşekkülüne sebep olmuşlardır. Anaxagoras'ta âlemi idare eden akıl (nous), Sokrat, Eflâtun ve Aristo'da, hatta bir dereceye kadar Stoacılar'da noksan ve aldatıcı bilgiye karşı, tutarlı ve doğru düşüncenin fonksiyonudur. Evrensel bilgi ve düşünceyi hedef aldığı, doğrulanabildiği için aklın verileri duyu verileri ve özellikle kanaat-

lerden (zan) farklı hatta bazan onlara zıt olabilir. Şu var ki muhakeme ve ispata dayanan "discursive akıl" ile bir hamlede ve muhakemeye ihtiyaç duymadan "özler"i yakalayıp kavrayan sezgi aklı birbirine karıştırmamak gerekir.

Ayrıca antikitede akıl, bilginin fonksiyonu olması yanında hikmet ve fazilet olarak pratiğe de uygulanmıştır. Mesele Aristo'da pratik akıl aksiyonla (ahlâk) ilgili bir teemmüldür.

Plotinus'un kozmolojik sisteminde akıl, Grekçe'deki **nous** ile Hristiyanlık'taki **logos**a tekabül eder. Ona göre bir olan Tanrı'dan feyz* ve sudûr* yoluyla çıkan ilk varlık akıldır. Mutlak şuur ve zekâ demek olan bu ilk akıl her ne kadar bir ise de zatı itibariyle çokluk karakterine sahiptir. Bu sebeple ilk akıldan ikinci akıl, nefis (ruh) ve felek (tabiat) çıkar. Güneş ışınlarının güneşten çıkıp evrene yayılması nasıl normal bir hadise ise her türlü iyilik ve güzellikleri sembolize eden "Mutlak Bir"den aklın çıkması ve bu sistemle kozmik varlığın teşekkülü de öyle normal ve tabii bir hadisedir. Yeni Eflâtuncu felsefede Tanrı'dan ilk taşıp çıkan ve varlık sahnesinde ilk taayyün eden şey akıl olduğu için akıl Allah'ın mümessili ve resulü de denilmiştir.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozofları İslâm'daki yoktan ve hiçten yaratma ilkesini mantıkî açıdan izahta güçlük çektikleri için tanrı - varlık ilişkisini yani kâinatın meydana gelişini "koz-molojik akıllar nazariyesi" (el-ukûlül'aşere) denen ve kaynağını Yeni Eflâtunculuk'tan alan bir teoriyle açıklamışlardır. Ayrıca, Aristo'dan beri devam eden bir anlayışa göre, "Birden ancak bir çıkar, yani bir olan Tanrı'dan ancak bir varlık çıkar; birden fazla varlığın çıkması Tanrı'nın zâtında çokluk bulunduğuna delâlet eder" şeklindeki ön yargıdan hareket eden bu filozoflar, varlık mertebelerinde Tanrı ile madde arasına gayri maddî birtakım "mutavassıtlar" koyarak bunlara akıl adını vermişler ve onlara üstün ilâhî varlıklar gözüyle bakmışlardır. Buna göre Allah'tan feyz ve sudûr yoluyla meydana gelen ilk varlık "ilk akıl"dır. Bu ilk akıl her ne kadar sayı bakımından bir ise de kendinde araz olarak bir çokluk vardır. Çünkü o özü itibariyle mümkün, ilk olması itibariyle de zorunlu (vâcip) bir varlıktır. Bu sebeple gayri maddî olan ilk akıl hem kendi varlığını hem de Allah'ı bilir, yani şuurlu bir varlıktır. İlk aklın Allah'a nisbetle mümkün varlık olması ve kendini düşünmesi sonucunda ondan ikinci akıl,

birinci gök (el-felekü'l-a'lâ) ve bu feleğin nefsi meydana gelir. Buna göre ilk aklın bu iki yönlü fonksiyonu âlemdeki çokluğun sebebidir. İkinci akıldan üçüncü akıl ve ikinci felek (sabit yıldızlar) ile onun nefsi meydana gelir. Bu sistemle her akıldan bir başka akıl, bir felek ve onun nefsi çıkarak bu mutavassıtlar onuncu akılda son bulur. En üstteki gök ile en aşağıdaki ay feleği arasındaki varlıklara "ikinciler" veya "ruhanîler" denir. Onuncu akla ise "faal akıl" adı verilir. Filozofların iddiasına göre bu akıl dinî terminolojideki Cebrâil'e tekabül eder. Daima aktif olan faal akıl, ay altı âlemini yani yer küreyi idare eder. Nesneler dünyasında meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik hareketi o tayin eder. Bu sebeple onun bir ismi de "vâhibüssuver" yani sûretleri verendir. Ayrıca o "Rühulemîn" ve "Rühulkudûs" terimleriyle de ifade edilir.

Peripatetik felsefenin kurucusu Aristo'dan itibaren İslâm Meşşâîleri'nin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'e kadar devam eden tarihi gelişim içinde hemen bütün filozoflar, nefsin pasif bir fonksiyonu olarak niteledikleri insan aklının kendiliğinden bilgi üretmede yetersiz kaldığını ileri sürerek onun dışında ontik bir niteliğe sahip olan bir de aktif aklın (el-aklül'l-fa'âl) varlığından söz etmişlerdir.

İlk defa Aristo *De Anima* adlı eserinde bilgi problemiyle ilgili olarak süje-obje ilişkisini irdelerken aklı pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırarak her birinin mahiyet ve fonksiyonlarını şu şekilde açıklar: Pasif akıl (el-aklül'l-münfail), henüz üzerine hiçbir şey yazılmamış levha gibidir. Bu akıl bir güç ve istidattır. Varlığın bütün mahiyet ve sûretlerini maddeden ayırma gücüne sahiptir; fakat onda şekiller henüz maddeden soyutlanmamış değildir. Soyutlanma başladığı an, kuvveden fiil haline geçer. Ona bu aktiviteyi veren aktif akıldır. Şu halde pasif akıl gayri maddî olmasına rağmen şekil alır, bedene bağlı ve fânidir. Aktif akıl (el-aklül'l-fa'âl) ise kavranabilirlerin (el-ma'kûlât) fiil halinde kendisinde bulunduğu akıldır. İnsan aklının psikolojik fonksiyonlarını belirleyen bu akıl bedenden önce vardır ve bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Tıpkı ışığın renk ve şekilleri ortaya çıkarması gibi bu akıl da insanın doğuştan sahip olduğu idrak gücüne yani pasif akla etki ederek bilginin meydana gelmesini sağlar. Ontik bir niteliğe sahip olan aktif akıl olmadan biz hiçbir şeyi bilemeyiz.

Aristo'nun yaptığı akıl tasnifi ve bilgi problemine bu tarz bir yaklaşımı, kendisinden sonra gelen Ortaçağ hristiyan ve müslüman yorumcuları hayli uğraştırmış; özellikle faal akıldan söz ederken, "... Hiç kimse bu aklın bazan düşünür bazan düşünmez olduğunu iddia edemez; işte tek başına ölümsüz ve ebedî olan bu akıldır" (*De Anima*, 430^a, 20-25) şeklindeki ifadesi, çeşitli spekülasyonlara yol açmıştır. Ayrıca onun *Metaphysica* (1072^b, 14-21) ve *Ethica Nicomachea*'daki (*Nikomakhos Ahlâkı*) (1177^b, 26-34) bazı ifadeleri dikkate alınacak olursa mahiyet bakımından faal akıl ile Tanrı'nın aynı olması gerekir. Bunu bu şekilde yorumlayanlara karşı Fârâbî, sınırlı ve sonlu olan faal aklın Tanrı olamayacağını isabetle belirtir. (bk. *Ma'ânî'l-'aql*, s. 46). Ne var ki İskender Afrodisî ve Themistius gibi hristiyan yorumcular, Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ, İbn Bâcce ve İbn Rüşd gibi İslâm Meşşâîleri, akıl hakkında kaleme aldıkları risâlelerde ve başka eserlerinde genellikle aklın mertebelerini, mahiyet ve fonksiyonlarını ve bilginin kaynağı konusunda insan aklının faal akılla olan ilişkisini oldukça farklı bir biçimde yorumlamışlardır. Burada, akıl kavramının yorumuna dayanan bilgi probleminin İskender Afrodisî'den itibaren İbn Rüşd'e kadar nasıl bir gelişme gösterdiği kronolojik olarak ortaya konulacaktır.

Aristo'nun ünlü yorumcularından olan İskender Afrodisî akıl hakkında bir eser yazmış ve bu eser IX. yüzyılda İshak b. Huneyn tarafından Arapça'ya çevrilmiştir. Bu eserin gerek İslâm Meşşâîleri gerekse Batı skolastik düşünürleri üzerinde önemli etkiler yaptığı bilinmektedir. Aristo'nun ikili tasnifine karşılık İskender, aklı, heyûlânî akıl (*intellectus materialis*), meleke halindeki akıl (*intellectus qui habet habitum*) ve faal akıl (*intellectus agens*) olmak üzere üç kategoride inceler. Ona göre potansiyel bir güç olan heyûlânî akıl, maddenin çeşitli formları kabul edişi gibi dış dünyadan gelen izlenimleri algılayarak kavram haline dönüştürebilir. Aktivite başladığı anda kavramla birleşip özdeşleşir. Salt bir form olmakla beraber bu akıl bedene bağımlı ve onun gibi ölümlüdür. İskender Afrodisî, heyûlânî aklın fiil alanına çıkmış haline "meleke halindeki akıl" adını vermekte ve ikisi arasındaki farkı, sanat öğrenme yeteneğine sahip olan biri ile sanatkâr arasındaki farka benzetmektedir. Yani birincisi sadece yeteneğe sahip olduğu halde ikincisi istedi-

ği her an sanatını icra edebilmektedir. Bu ilişkide heyûlânî aklı aydınlatarak onun fiil alanına geçmesini ve böylece bilginin meydana gelmesini sağlayan faal akıldır. Ona göre faal akıl nefsin bir cüzü veya fonksiyonu değil, insan nefsinde temessül etmiş ilâhî bir cevherdir ve bu özelliğinden dolayı da ölümsüzdür.

Aristo'nun Yeni Eflâtuncu şârihlerinden olan Themistius, bu görüşlerinden ötürü İskender'i peripatetik çizgiden uzaklaşmakla suçlar. Ona göre Aristo'nun tasnifindeki her iki akıl da insanlarda mevcut birer mânevî cevherdir ve ikisi de ölümsüzdür. Şu var ki bu akıllar arasında bir mertebe farkı söz konusudur, yani bir önceki bir sonrakinin maddesi, o da onun formu pozisyonundadır; ama faal akıl daha salt bir formu temsil etmektedir. Dolayısıyla, bu aklın insan nefsinde temessül eden ilâhî bir şey olduğu yolundaki görüş temelden yoksundur. Gerçekte faal akıl nefsin bir fonksiyonu ve bizi biz yapan şeydir.

Aklın mahiyet ve fonksiyonlarını müstakil bir risâlede ele alarak yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Onun *Risâle fi'l-'aql* adlı eserinde uyguladığı sistem ve kullandığı terminoloji, daha önce gördüğümüz filozoflarınkinden farklı ise de mahiyet ve muhteva olarak aynıdır. Ancak Kindî, aklı dört kategoriye ayırır. Önce bütün "akledilirler" in ve beşerî akılların ilkesi sayılan ve daima aktif olan bir akıl vardır (el-aklû'l-evvel ellezî hüve bi'l-fi'l ebeden). Madde ile hiçbir ilişkisi bulunmayan bu aklın işlevi, insanda doğuştan var olan akla etki ederek onu aktif hale getirmektedir. Bu, yukarıdan beri sözü edilen faal akıldan başkası değildir. İkinci mertebede "güç halindeki akıl" (el-akl bi'l-kuvve) gelir. İnsan nefsinde pasif bir melekedden ibaret olan bu akıl aktif aklın etkisi olmadan bilgi üretmez. Kindî üçüncü mertebedeki akla "fiil halindeki akıl" (el-aklû'l-lezzî harace mine'l-kuvve ile'l-fi'l) veya "müstefad akıl" adını vermekte ve bunu, aktif aklın güç halindeki akla etki etmesi sonucu, varlığa ait form veya kavramların bağımsız birer bilgi haline gelmesi olarak nitelemektedir. Bu mertebede akıl ile kavram özdeşleşmiştir. Çünkü insan nefsi bölünme kabul etmeyen bir bütündür. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, varlığın türlerini yani küllîleri idrak etmesidir. Dördüncü olarak Kindî "beyânî" veya "zâhir akıl"dan (el-aklû'l-beyânî evi'z-zâhir) söz eder ki bu da müstefad aklın aktif halidir. Ya-

ni akılda bilgi oluştuktan sonra düşünün veya düşünmesin yine o aktif sayılır. Ama düşünce ürettiği sürece bu akıl beyânî veya zâhir akıl adını alır. Görüldüğü gibi Kindî'nin kullandığı terminoloji ve yaptığı bu tasnif Aristo ile İskender Afrodisî'de mevcut değildir.

İslâm filozofları arasında akıl kavramını muhtelif eserlerinde bütün boyutlarıyla inceleyen Fârâbî'dir. Özellikle *Me'ânî'l-'aql* adlı risâlesinde bu terimin halk dilinde, kelâm terminolojisinde, Aristo'nun *II. Analitikler*'inde, *Nikomakhos Ahlâkı*'nın altıncı kitabında, *De Anima* ve *Metaphysica* gibi diğer eserlerinde ne gibi anlamlara geldiğini araştırmıştır. Burada sadece *De Anima* ve *Metaphysica*'da sözü edilen akıl kavramına onun getirdiği yorum üzerinde durulacaktır.

Kindî gibi Fârâbî de süje-obje ilişkisinde bilginin dört safhada meydana geldiğini ve her safhadaki bilgiye akıl adının verildiğini ayrıntılı olarak anlatır. Şu var ki Fârâbî'ye göre güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve evi'l-heyûlânî) bir bakıma nefis veya nefsin bir cüzü ya da herhangi bir gücü ve fonksiyonudur. Şu halde ferdî nefis ile bu akıl arasında bir fark yok demektir; durum böyle olunca ferdî nefis gibi güç halindeki akıl da bedenle birlikte ölecektir. Ölümsüz ve faal akılla ittisâl* edecek olan küllî nefistir. Güç halindeki aklın aktif hale geçmesine Fârâbî "fiil halindeki akıl" (el-akl bi'l-fi'l) adını vermekte ve bu safhada kavramla aklın özdeşleştiğini, mum üzerine basılan damganın bütün özelliklerinin muma geçmesi ve mumun da artık bir damgaya dönüşmesi örneğiyle açıklamaktadır. Varlığa ait formların maddeden soyutlanarak akılla özdeşleşip tam bağımsız hale gelişi "müstefad akıl" (el-aklû'l-müstefâd) adını alır. Themistius gibi Fârâbî de beşerî akıllar arasındaki ilişkide hiyerarşik bir düzenin mevcut olduğunu söyler; yani bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Bu şu demektir: İnsan aklı somuttan soyuta yükseldiği gibi soyuttan da somuta inerek hem ulvî hem de süflî varlıkların bilgisini edinebilmektedir.

Fârâbî, insan aklı ile faal akıl arasındaki ilişkiyi de güneşle göz arasındaki ilişkiye benzetir. Buna göre güneş, ışığını gönderip çevreyi aydınlatmadıkça göz varlığa ait renk ve şekilleri algılayamadığı gibi, faal akıl da feyzini göndermedikçe insanda hiçbir bilgi meydana gel-

mez. Faal akıl bizim dünyamıza en yakın olan ay feleğinin aklıdır. Dolayısıyla ay altı âleminde meydana gelen her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik olayı bu akıl tayin etmektedir.

Aklın mahiyeti, fonksiyonları ve mertebeleri bakımından İbn Sînâ'nın görüşü Fârâbî'ninkine yakın olmakla beraber yine de bazı önemli farklar mevcuttur. Fârâbî gibi o da akıllar arasında bir hiyerarşinin bulunduğunu kabul eder. Buna göre bir önceki akıl bir sonrakinin maddesi, o da onun formu durumundadır. Fakat İbn Sînâ beşerî plandaki akılları üç yerine dört kategoriye ayırarak inceler. Ona göre "heyûlânî akıl" (el-aklû'l-heyûlânî), bilgi edinmek için nefsin sahip olduğu bir güç ve yetenekten ibarettir. "Meleke halindeki akıl" (el-akl bi'l-meleke evl'mümkin), bu gücün daha gelişmiş ve olgunlaşmış halidir. Bu mertebedeki akıl aksiyonların bilgisine sahiptir. "Fiil halindeki akıl", süje-obje ilişkisi sonucu bilgilerin zihinde tam belirlemeye ve şekillenmeye başlamasıdır. "Müstefad akıl" varlığa ait formların maddeden soyutlanarak bilgi şeklinde tam teşekkül etmiş halidir. Yukarıdan beri görüldüğü gibi insan nefsinin sahip olduğu akıl gücü, faal aklın yardımcı olmaksızın hiçbir şekilde kendiliğinden bilgi üretemez. Bilginin meydana gelişini ve aklın soyutlama yapısını İbn Sînâ, kendinden önceki filozoflardan farklı olarak şu şekilde yorumlamaktadır: İnsan aklı hayalde bulunan tikellere (cüz'iyât) yönelerek onları faal aklın etkisini kabul edecek bir kıvama getirir. Faal akıl etki eder etmez derhal bunlar soyut birer kavram ve bilgi haline dönüşürler. Şu halde İbn Sînâ'ya göre düşünmek, beşerî akıl faal aklın etkisine hazırlamaktan başka bir şey değildir. Öğrenimin amacı ve fonksiyonu ise insan aklının faal akılla ittisâl yeteneğini daha da geliştirmekten ibarettir. Ne var ki bazı kimselerde bu yetenek çok daha güçlü olduğu için onlar öğrenim görmeden de faal akılla ilişki kurma ve varlığın hakikatini, her şeyin bilgisini doğrudan elde etme imkânına sahiptirler. Böyle bir istidada sahip olan heyûlânî akla "kudsî akıl" (el-aklû'l-kudsî) adı verilir. İşte İbn Sînâ peygamberlerin mazhar olduğu vahiy bilgisini bu bağlamda söz konusu etmektedir. Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki İbn Sînâ, en yüksek bilgiyi ve en büyük mutluluğu beşerî aklın faal akılla "ittisâl"inde görmekle beraber ittihat (birleşme) ve fenâya (yok olma) karşıdır. Yani insan nef-

si faal akılla birleşip onda yok olmaz; gerek hayatta iken gerekse öldükten sonra o daima ferdiyetini koruyacaktır. Şayet ferdiyetini yitirecek olursa bu durum faal aklın bölünmez bir cevher olduğu ilkesine ters düşecektir.

Görüldüğü gibi İbn Sînâ, bilginin kaynağı probleminde peripatetik düşünce ile Yeni Eflâtuncu doktrininin uzlaştırma çabasıdır. Bir yandan o bilginin meydana gelişinde ve aklın soyutlama yapısında duyu ve hayal gücüne bir fonksiyon yüklerken diğer yandan, "Bölünmeyen kavramların bölünebilen bir organ-da saklanması mümkün değildir" diyerek âdeta aklın hatırlama gücünü (el-kuvvetü'z-zâkire) inkâr etmektedir. Bu sonuca göre İbn Sînâ, hatırlama ve unutma olayını faal akla yönelme veya ondan yüz çevirme şeklinde izah eder. Yani insan bir şeyin bilgisini edinmek veya unuttuğu bir şeyi hatırlamak isteyince akıl ona doğru yönelecek ve faal akıl derhal feyzini göndererek o şeyin bilgisi zihinde canlanacaktır. Bu istek ve yönelme olmazsa feyiz kesilerek unutma meydana gelecektir. Bütün bu açıklamalardan anlaşıldığı gibi İbn Sînâ'nın akıl anlayışı ve bilgi teorisi özü itibarıyla tam bir İsrâkîlik'tir ve tasavvufî düşünce ile de sıkı bir ilişki içindedir.

Bu konuda İbn Sînâ insan nefsinin iki ayrı fonksiyona sahip olduğunu söyler. Bir yönüyle o nesneler dünyasına ve duyarlar âlemine, diğer yönüyle de "emir âlemi"ne yani ilâhî âleme yönelme ve her iki âlemin bilgisini edinme güç ve özelliğine sahiptir. Nefis fiil halindeki akıl sayesinde varlığa ait formların ve küllîlerin bilgisini edindiği gibi, müstefad akıl sayesinde de faal akılla ittisâl edebilmektedir. İşte faal akılla ittisâl sonucunda elde edilen bu bilgi hakikat bilgisidir. Âriflerin bilgisi de bu türden bir bilgidir. Çünkü "ârif-i mütenezzih", düşüncesini ve gönlünü meşgul eden dış dünya ile ilişkisini kesip kendisini tamamıyla o yüce ve kutsal âleme verince tarrifi imkânsız bir haz duyar. Maddî hazlara iltifat etmeyerek engin düşünce ve teemmüllere dalanların, mânevî ve ahlakî açıdan disiplinli bir hayat yaşayanların tatmış olduğu mutluluğu kelimelerle anlatmak mümkün değildir. İbn Sînâ'ya göre böyle bir hakikat bilgisine ulaşmanın iki temel şartı vardır. Birincisi sağlam bir irade, ikincisi ise riyâzettir. İnsan irade gücüyle nefisini eğiterek öyle bir dereceye yükselir ki orada doğrudan doğruya ilâhî nurları ve ilâhî hakikatlerin bilgisini elde eder. Başlangıç-

ta bu hal sürekli değildir. Âdeta burada alternatif akım gibi bir pozitif ve bir negatif kutup söz konusudur. İbn Sînâ, bu mertebede ârifin mazhar olduğu bu hale "evkât" adını vermekte ve bunu şimşek çakmasıyla izah etmektedir. Çakıp sönen şimşek ışıkları gibi insan ilâhî nurları ve hakikat bilgisini zaman zaman yakalayabilir. Fakat riyâzete çok önem veren bir ârifte gitgide bu hal süreklilik kazanır. Böylece ârif öyle bir mertebeye ulaşır ki neye baksa Hakk'ı görür ve yükseldiği ilâhî âlemin zevkiyle her şeyi, hatta kendini bile unuttur. İşte İbn Sînâ felsefesinde faal akılla ittisâl bundan ibarettir. Ona göre namaz, oruç, dua ve zikir gibi ibadetlerin amacı, insanı bu maddî ve süflî âlemin tutsağı olmaktan kurtarıp emir âlemi ile ittisâlini sağlamaktır. Cennet arzusuyla veya cehennem korkusuyla yapılan ibadetler, çıkar kaygısına dayandığı ve bir nevi ticaret maksadı taşıdığı için değerinden çok şey kaybeder. Ârif-i mütenezzih bütün bu bayağı duygulardan geçip ilâhî nura ve feyze mazhar olan kişidir. Görüldüğü gibi İbn Sînâ, İslâm tefekkür tarihinde işrak* düşüncesini ilk temellendiren, rasyonel psikolojiden irrasyonel psikolojiye (sezgi) yükselen bir filozoftur.

Endülüslü filozof İbn Bâcce de süje-obje ilişkisinde soyutlamanın olabilmesi için aklın dört ayrı mertebesinden söz etmektedir. O, heyûlânî akıldan başlayarak fiil halindeki akla yükselen ve müstefad akılda yetkinliğe ulaşan beşerî akıllar arasında bir fonksiyon farkının bulunduğunu söyler. Fakat bilginin sadece gözlem ve deneylerden veya sadece mantıkî istidlâlden ibaret olmayıp bu konuda rasyonel sezginin de önemli rolü bulunduğunu savunur.

İbn Rüşd'e gelince, o probleme getirdiği farklı yorum bakımından hem peripatetik gelenekten hem de Yeni Eflâtuncu doktrinden ayrılmaktadır. Konu ile ilgili olmak üzere filozofun dört ayrı eser kaleme aldığı bilinmektedir. Mahiyet ve fonksiyonları bakımından farklılık arzeden akıllar, İbn Rüşd'e göre nefsin farklı görünüşlerinden başka birşey değildir. Ayrıca Aristo ve diğer Meşşâîler'in iddia ettikleri gibi faal akıl, insana dışardan direktif veren veya feyiz gönderen apayrı bir varlık değildir; o insan nefsinin kemale ermiş ve soyut bir varlık kazanmış halidir. İbn Rüşd de bu konuda heyûlânî akıl, fiil halindeki akıl, müktesep akıl ve faal akıl gibi dört ayrı aklın varlığından söz eder. Ne var

ki bunların hepsi de insan nefsinin farklı tezahürleridir. Bunlardan ilk ikisi nefsin bedenle birleşmesi sonucunda oluşur; üçüncüsü ise bedenle ilişkili olmakla beraber bağımsız bir cevherdir. Probleme daha çok açıklık getirmek için filozofun heyûlânî akılı nasıl yorumladığını bilmek gerekir. Daha önce gördüğümüz filozoflar bu akılı bedene bağımlı sayıyor, onu nefsin bir gücü veya cüzü şeklinde anlıyor ve bunun sonucu olarak onun da ölümlü olduğunu söylüyorlardı. Oysa İbn Rüşd'e göre idrak safhasında bu akıl objenin zihindeki bir formu şeklinde düşünülmez, o tamamen mânevî bir cevherdir; bir başka deyişle heyûlânî akıl fizyolojinin bir işlevi değildir. Eğer öyle olsaydı akıl kendi varlığını idrak edemediği gibi aynı anda birden fazla şeyi de idrak edemezdi. Bütün bunlar gösteriyor ki bu akıl sadece bir yetenek veya bir güç değildir. Aksi halde onu da bedenle beraber ölümlü saymak gerekirdi. Halbuki böyle bir anlayış dinî akîdeye aykırı olduğu kadar nefsin birliği ve bölünmezliği ilkesine de ters düşmektedir. Ayrıca bu, nefsi bir yönüyle ölümlü, bir yönüyle ölümsüz saymak gibi bir çelişkiye götüreceğinden tutarsız bir iddiadır. Şu halde, İbn Rüşd'e göre gerek heyûlânî akıl gerekse faal akıl gerçekte aynı şeydir, o da insan nefsinden ibarettir. İbn Rüşd bunu şöyle yorumlamaktadır: Bedenle ilişkili kuran insan nefsinin başlıca iki fonksiyonu vardır. Birincisi varlığa ait formları maddeden soyutlamak, ikincisi ise soyutlanan ve kavram haline gelen bilgileri kabul etmek. İşte nefsin soyutlama işlevine faal akıl, bunları kabul etme işlevine de heyûlânî akıl denilmektedir.

İbn Rüşd'ün müktesep akıl adını verdiği akla gelince, bu da heyûlânî aklın fiil halindeki görünümünden başka bir şey değildir. Beşerî akıllar hiyerarşisinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın müstefad akıl dedikleri işte bu müktesep akıldır ki İbn Rüşd'e göre beden gibi ölümlü olan budur. Çünkü nefis bedenden ayrıldığı andan itibaren duyular âlemine ait bütün bilgi birikimi de yok olmaktadır.

Böylece, başta Thomas Aquinas (Akinolu) olmak üzere hristiyan skolastiklerin "Ferdî nefsin ölümlü olduğunu söylüyor ve bütün insanlığın iştirak ettiği küllî bir aklın varlığını savunuyor" şeklinde İbn Rüşd'e yönelttikleri eleştirilerin yersiz, haksız ve tutarsız olduğu anlaşılmış oluyor. Ayrıca Ernest Renan ve

Salamon Munk gibi şarkiyatçıların İbn Rüşd'ü Yeni Eflâtuncu doktrinin bir takipçisi saymaları da fahiş bir yanılıdır. Çünkü yukarıda da görüldüğü gibi filozof feyiz ve sudûr teorisine karşıdır ve faal aklın insan nefsinin dışında ayrı bir varlık olmadığı gerçeğini de ısrarla savunmaktadır. Bütün bunlar, İbn Rüşd'ün akıl kavramına ve bilgi problemine getirdiği yorumun farklı olduğunu göstermektedir.

BİBLİYOGRAFYA :

Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "akıl" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, "akıl" md.; *el-Mu'cemü's-şûfî*, "akıl" md.; Cemil Salîbâ, *el-Mu'cemü'l-felsefî*, Beyrut 1982, II, 84-91; İbn Mâce, "Züh'd", 31; Tirmizî, "Kıyâmet", 25; Aristoteles [Aristo], *De Anima*, 429^b, 1-10, 430^a, 20-25; a.mlf., *Metaphysica*, 1072^b, 14-21; a.mlf., *Ethica Nicomachea*, 1177^b, 26-34; İskender Afrodîsî, *Ma-kâle fi'l-'akl* (nşr. J. F. Finnegan — S. J.), Beyrut 1956; Muhâsibî, *el-'Akl ve fehmü'l-Kur'ân* (nşr. Hüseyin el-Kuvvetlî), Beyrut 1402/1982, s. 201-238; Kindî, *Fi'l-'Akl (Resâ'il felsefiyye içinde, nşr. Abdurrahman Bedevî)*, Bingazi 1973, s. 1-4; Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Te'v'îd*, s. 3-6; Fârâbî, *Me'ânî'l-'akl (eş-Şemerâtü'l-marziyye içinde, nşr. Dieterici)*, Leiden 1895, s. 46; a.mlf., *el-Medinetü'l-fâzıla* (nşr. A. Nader), Beyrut 1986, s. 101-104; İbn Sînâ, *De Anima* (nşr. Fazlurrahman), London 1970, s. 48-51, 234-238; a.mlf., *Tis'u resâ'il* (nşr. Emin Hindülye), Kahire 1968, s. 79-81; a.mlf., *el-İşrâat*, I-IV; a.mlf., *el-Mebde' ve'l-me'âd* (nşr. Abdullah-ı Nürânî), Tahran 1363 hş./1984, s. 94-97; Mâveridî, *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn*, İstanbul 1985, s. 19-22; Hücvârî, *Keşfü'l-mahcûb: Hakikat Bilgisi* (trc. Süleyman Uludağ), İstanbul 1982, s. 313, 398-400; Gazzâlî, *İhyâ'*, I, 88-95; III, 4; a.mlf., *Mi'yârü'l-'ilm*, Beyrut, ts. (Dârü'l-Endülü), s. 112, 113, 207-210; a.mlf., *Me'âricü'l-kuds*, Kahire, ts. (Matbaatü'l-İstikâme), s. 44-47; a.mlf., *Mişkâtü'l-envâr* (nşr. Ebü'l-Alâ Afifî), Kahire 1964, s. 43, 47-49, 77; a.mlf., *el-Münkîş mine'd-dalâil* (nşr. Cemil Salîbâ — Kâmil İyâz), Dimaşq 1956, s. 6-7; İbn Rüşd, *Telhişu Kitâbî'n-Nefs* (nşr. Ahmed Fuâd el-Ehvânî), Kahire 1950; a.mlf., *Ma-kâle: hel yetteşlû bi'l-'akli'l-heyûlânî el-'akli'l-fa'âl* (Telhiş içinde), s. 119-125; a.mlf., *Tehâfütü'l-Tehâfüt* (nşr. Maurice Bouyges — S. J.), Beyrut 1930; İbn Bâcce, *Risâletü'l-itîşâl (Telhiş içinde)*, s. 102-109; Mûsâ b. Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn* (nşr. Hüseyin Atay), Ankara 1972, s. 171-174; İbnü'l-Arabî, *el-Fütühât*, II, 642; III, 99, 333, 399, 430; IV, 112; a.mlf., *Fuşûş*, s. 74, 181, 185; Gilson, *Realisme thomiste et Critique de la Connaissance*, Paris 1939; a.mlf., *Esprit de la philosophie médiévale*, Paris 1942; Denis, *Rationalisme d'Aristote*, Paris 1948; Mahmûd Kâsım, *Fi'n-Nefs ve'l-'akl*, Kahire 1949; Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ', I*, 212; Hüsnî Zeyne, *el-'Akl 'inde'l-Mu'tezile*, Beyrut 1978; Süleyman Hayrî Bolay, *Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması*, İstanbul 1980; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 186-188; T. J. de Boer, "Akıl", *İA*, I, 238-239; F. Rahman, "Akıl", *El'2* (Fr.), I, 352-353; a.mlf., "Aql", *Elr*, II, 194.



SÜLEYMAN HAYRİ BOLAY

□ KELÂM. Kelâm ilminde akıl, tarifi, mahiyeti ve nakil ile ilişkisi bakımından inceleme konusu olmuştur. Bazı kaynakların, "zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmek" tarzındaki bir akıl tanımını Amr b. Âs'a atfetmelerine bakarak (Elmalılı, *Metâlib ve Mezâhib*, Önsöz, s. 16), daha ahash devrinde bu konuda fikir beyan edilmeye başlandığını söylemek mümkünse de aklın tarifiyle ilgili asıl tartışmalar Mu'tezile kelâmcılarının ortaya çıkmasından sonra başlamıştır. Akıl kesin bir bilgi kaynağı olarak kabul eden Mu'tezile kelâmcıları, onu birbirine yakın olmakla birlikte yine de farklı sayılabilecek şekillerde tarif etmişlerdir. Vâsıl b. Atâ'ya göre akıl "hakikatin bilinmesini sağlayan kaynak"tır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf da akılı, "insanı diğer varlıklardan ayıran ve nazarî bilgilerin öğrenilmesini sağlayan bir güç" diye tanımlar. Câhiz ise şöyle der: "Akıl insandaki anlama ve kendisini zararlı şeylerden koruma gücüdür" (Hüsnî Zeyne, s. 18-21). Cübbâî'nin tarifi de buna yakındır: "Akıl, kötü şeylerden alıkoyan ve iyi şeylere yönelten bilgidir" (Âlûsî, XVII, 168). Bu tariflerden anlaşılacağı üzere ilk Mu'tezile kelâmcıları, akılı mahiyeti itibarıyla genellikle **araz*** olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren en önemli bilgi kaynağı saymışlardır. Onlara göre akıl, insanın kalbinde Allah tarafından yaratılan düşüncelerin (havâtîr) kullanılmasıyla çalışır. Nazzâm ise bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddî mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir (Bağdâdî, s. 27). Bu sebeple ona göre akıl araz değil **cevher*** dir. Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden biri olan Kâdî Abdülcebbar da akılı, insanın düşünmesini ve yaptığı fiillerden sorumlu tutulabilmesini mümkün kılan belli bilgilerin toplamından ibaret kabul ederek (*el-Muğnî*, XI, 379; XII, 222) onun insanda "bilkuvve" mevcudiyetini reddetmiştir. Ona göre akıl, zaman içinde kazanılan ve insana dileyerek fiil yapma imkânı veren bilgilerin tamamıdır. Bu bilgilere zaruri ve nazarî bilgilerin yanında tecrübî bilgiler de dahildir. Böylece Kâdî Abdülcebbar aklın tarifine, insana dilediğini yapabilme imkânı veren bilgileri ekleyerek akılla insanın yükümlülüğü arasında bir ilgi kurmuştur. (*Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 121). Onun akla bu şekilde bakışı ken-