

Fârâbî’de Akıl ve İlk Bilgilerin Mahiyeti: Akıl Bilkuvve Olur mu?

Al-Fârâbî on Intellect and the Nature of First Principles: Can Intellect Be Potential?

• Fevzi YİĞİT^a

^aNevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD,
Nevşehir, TÜRKİYE

Received: 04.02.2021

Received in revised form: 13.04.2021

Accepted: 13.04.2021

Available online: 26.04.2021

Correspondence:

Fevzi YİĞİT

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi,
İslam Felsefesi ABD,
Nevşehir, TÜRKİYE
fevziyigit@nevsehir.edu.tr

ÖZ Bu makalede, genel olarak Fârâbî’nin akıl anlayışı, özel olarak ise bilkuvve aklın mahiyeti, nasıl bilfiil olduğu ve ilk bilgiler konu edilmektedir. Bilindiği üzere Meşşâî felsefede “bilkuvve olmak” iki anlamda kullanılmaktadır: Birinci anlamda, aşağı varlık mertebesinde yer alan, yukarı varlık mertebesinde yer alana göre bilkuvvedir. İkinci anlamda bilkuvve olmak maddenin temel niteliğidir. Acaba ikinci anlamıyla akıl bilkuvve olur mu? Eğer bu sorunun cevabı “evet” ise bu durumda akli diğer cisimlerden ayırt eden özellik nedir? Makalenin amaçlarından birisi bu sorunu incelemektir. Makalede tartışmayı amaçladığımız ikinci sorun ise ilk bilgiler ve faal aklın bilkuvve akla etkisinin nasıl gerçekleştiğiyle ilgilidir. Bunlarla ilgili özet olarak şunları söyleyebiliriz: Sudûr sürecinin sonunda ortaya çıkan bilkuvve aklın nasıl oluştuğuna dair yeterli açıklamanın yapılmadığını düşünüyoruz. Bu yetersizlik, ikinci sorunla ilgili olarak yani bilkuvve akli bilfiil kılan ilk bilgilerin mahiyeti ve Faal Aklın katkısı hakkında farklı düşüncelerin dile getirilmesine neden olmuştur. Anladığımız kadarıyla iki sorunun da temelinde, basit ve mücerret bir varlık olan akıldan mürekkep ve maddi olan cisme nasıl geçildiğine dair doyurucu izahların azlığı yatmaktadır. Ve yine Faal Aklın apriori bilgiler, anne baba, öğretmen ve toplum gibi aracı ve hazırlayıcı sebepleri kullanıp kullanmadığına dair herhangi bir açıklamanın olmaması -daha doğrusu sayıların Faal Akılla irtibatlandırılmaması- sorunun kaynağı olarak gözükmektedir. Bilkuvve aklın özdeşlik ilkesi yani kendinin bilincinde olmak yönünden diğer mevcutlardan farklı olduğu aşikârdır. Ancak bu ilkenin mevcudiyetiyle mevcudiyetinin bilincinde olmanın farklı şeyler olduğunu düşünüyoruz. Şu hâlde birincisi akli, ikincisi ise nefsi/zihni oluşturur. Fârâbî’nin bu ayrıma *Kitâbü’s-siyâsetü’l-medeniyye*’de dolaylı olarak işarette bulunduğunu düşünüyoruz. Akıl ve zihnin görece ayrımının birbirine karıştırılması bazı hatalı değerlendirmelere neden olmaktadır. Son olarak bilkuvve makullerin kendilerinde yani dış dünyada bilkuvve makul olduğu yönündeki ifadeler kafa karışıklığına neden olmaktadır. Oysaki onların bilfiil makul oluşu ve Fârâbî’nin bahsettiği kavramsal varlık seviyesi, insan zihninin oluşumunu ifade etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam felsefesi; bilgi felsefesi; Fârâbî; bilkuvve akli; faal akıl

ABSTRACT In this article, I deal with al-Fârâbî’s understanding of intellect in general, and in particular, with the nature of the potential intellect (*‘aql bi al-fi’l*) and how it becomes an intellect in actuality and the first principles. As it is known, “being in potentiality” is used in two senses in the Peripatetic philosophy: In the first sense, the thing which is in the lower state of being compared to the one in the upper being is in the state of potentiality. In the second sense, potentiality is the basic quality of matter. I raise the question whether the intellect can be potential in the second sense? If so, then what distinguishes the intellect from other objects? One of the aims of the article, therefore, is to deal with this problem. The second problem we aim to discuss in the article is about how the first principles and the Active Intellect influence the potential intellect. I argue that there is not enough explanation on how the potential intellect, which emerges at the end of the process of emanation, comes into being. This inadequacy led to the expression of different opinions on the second problem, namely the nature of the first principles that make the potential intellect an actual one and the influence of Active Intellect on it. The basis of both problems lies in the inadequacy of satisfactory explanations on how to move from the simple and abstract entity to the composed and material object. And the lack of any explanation as to whether the Active Intellect uses intermediary and preliminary causes such as *a priori* principles, parents, teachers or society - or rather, not linking these with the Active Intellect - seems to be the source of the problem.

Keywords: Islamic philosophy; philosophy of knowledge; al-Fârâbî; potential intellect; the active intellect

EXTENDED ABSTRACT

In this article, I deal with al-Fārābī's understanding of intellect in general, and in particular, with the nature of the potential intellect (*'aql bi al-fi'l*) and how it becomes an intellect in actuality and the first principles.

As it is known, "being in potentiality" is used in two senses in the Peripatetic philosophy: In the first sense, the thing which is in the lower state of being compared to the one in the upper being is in the state of potentiality. In the second sense, potentiality is the basic quality of matter. I raise the question whether the intellect can be potential in the second sense? If so, then what distinguishes the intellect from other objects? One of the aims of the article, therefore, is to deal with this problem. The second problem we aim to discuss in the article is about how the first principles and the Active Intellect influence the potential intellect.

I argue that there is not enough explanation on how the potential intellect, which emerges at the end of the process of emanation, comes into being. This inadequacy led to the expression of different opinions on the second problem, namely the nature of the first principles that make the potential intellect an actual one and the influence of Active Intellect on it. The basis of both problems lies in the inadequacy of satisfactory explanations on how to move from the simple and abstract entity to the composed and material object. And the lack of any explanation as to whether the Active Intellect uses intermediary and preliminary causes such as *a priori* principles, parents, teachers or society - or rather, not linking these with the Active Intellect - seems to be the source of the problem.

While there is no willing movement in the downward part of the emanation, it is encountered in the upward movement needs to be accounted for. Another thing is that it is not stated clearly that the potential intellect is the core of the principle of identity. It is obvious that the conscious intellect is different from the other existences in terms of the principle of identity, which is being conscious of itself. However, I think that the existence of this principle and the awareness of its existence are different things, just as knowing in *a priori* way is different from being aware of this *a priori* knowledge. Because while *a priori* knowledge is available to all people, very few people are aware of it. In this case, the first constitutes the intellect, while the second the soul/mind. We think that al-Fārābī indicates this distinction indirectly in his *Kitāb al-siyāsāt al-madaniyya*. The confusion of the relative separation of mind and intellect causes some erroneous evaluations.

Finally, the statements that the potential intelligibles are intelligible per se, that is in the outside world, causes confusion. However, their being actual intelligible and the level of conceptual existence mentioned by al-Fārābī represent the human mind.

Bu makalenin konusu, genel olarak Fârâbî'nin (ö. 339/950) akıl anlayışı, bilhassa onun bilkuvve akıl ve bu aklın nasıl bilfiil olduğu yönündeki görüşleridir. Amacı ise şu sorulara cevap bulmaya çalışmaktır: Aklın bilkuvve olması ne demektir? Aklın bilkuvveligi, maddeninkinden farklı mıdır? Bilkuvve akıl nasıl ve neyle bilfiil olmaktadır?

Akıl sadece bilgi felsefesinin konusu olmayıp varlık ve cevher olması açısından ontolojinin, evrenin ortaya çıkmasında en önemli aktörlerden birisi olması yönünden kozmolojinin konusudur. Yine o, kuvve-fiil ve madde-sûret gibi metafiziğin eklenti konularıyla bağlantılıdır. Kanaatimizce madde-sûret öğretisini güçlü kılan özelliklerinden birisi, soyut ile cismanî âlem arasında kurduğu irtibatla varlığın birliği fikrine katkı sunmasıdır. Ne var ki madde sûret öğretisi, bilkuvve aklın ne olduğu yönündeki zorluğu tamamıyla aşabilecek güçte gözükmemektedir.

Bilkuvve akli bilfiil kılan ilk bilgilerin kaynağının apriori olduğunu yani bunların aklın özdeşlik ilkesine karşılık geldiğini düşünmekteyiz. Bu temelde şu sorulara kısa cevaplar vermeye çalıştık: İlk bilgilerin önemi ve konumu nedir? Acaba onlar doğuştan insan zihninde mevcut mudur yoksa bebeklik ve çocukluk çağında çevreden edinilen şeyler midir? İlk bilgilerin ne olduğuna dair Fârâbî'nin dile getirdiği farklı görüşler telif edilebilir mi?

İnsan akli, mahiyeti gereği bilkuvvedir ve bu yüzden onu bilfiil kılanın kendisi olması mümkün değildir. Bilkuvve aklın bilfiil olabilmesi için bilfiil olan başka bir akla ve ilk bilgilere ihtiyacı vardır. Apriori bilgilerin olmaması durumunda öznenin sahip olabileceği herhangi kesin bir bilgiden söz etmek şüpheli hale gelir. Çünkü ilk bilgilerin insan aklının özdeşlik ilkesinin bir ürünü olması ve dolayısıyla bunların doğuştan insanda bulunması gerekir ki şüphe barındırmasın. Yani özdeşlik ilkesine sahip olmayan-

dan başkası kendisinden ve dış âlemden şüphe etmez.¹ Şu hâlde öznenin soyut bir cevher olması gerekir. Bu durumda aklın bilkuvve olmasından ne kast edilmektedir? Fârâbî'nin bu sorunun çözümünde Faal Akıldan yardım aldığını ve böylece hem bilgi edinmede kesinliği sağlamayı hem teselsülün gerçekleşmesini önlemeyi hem de insan aklının bilkuvve olması gerekliliğini savunduğunu söyleyebiliriz.

FÂRÂBÎ FELSEFESİNDE AKIL ve BİLKUVVE OLMAKLIĞI

Fârâbî'nin akıl öğretisinin oluşmasında Aristoteles'in (ö. MÖ 322) ve Yeni Platonculuğun etkisi olduğu söylenebilir. Bu haseple kısaca Aristoteles ve Plotinos'un (ö. 270) görüşlerinden kısaca bahsedelim. Aristoteles akli (nous), insanda bulunması yönüyle bilkuvve bir şey olarak tanımlar.² Ontolojik olarak ise onu mevcutların hem başlangıcı hem de sonu sayar. Epistemolojik açıdan akıl, ispatın kendisinde başladığı ve sona erdiği şeydir.³ Akıl teriminin etimolojik kökeni ise koklamak anlamına gelen kelimeye dayanır. Ancak buradaki koklamak, bir şeyi sezmek anlamında kullanılır. Daha sonraları aklın bu tabii anlamı; duyu ve kavrayış gücü manasında kullanılır olmuştur. Yani kelime, “duyusal zemine dayanmakla birlikte duyusallığı aşan” türünden bir anlama sahip olmuştur.⁴ Aristoteles ise eskilerin “akletmenin bir tür duyumsama olduğu” yönündeki görüşlerine karşı çıkmış ve onda “yargı ve hayal etme” anlamının olduğunu dile getirmiştir.⁵

Plotinos ise aklın hissedilir âlemlerle ilişkisini hazır bulunma ilişkisi olarak niteleyerek aklın etimolojik anlamına bağlılık göstermiştir.⁶ Ayrıca bilkuvve akıl için tohum benzetmesini yapması ve akledilir âlem ile hissedilir âlem arasında bilkuvve ve bilfiil olma açısından fark olduğunu ifade etmesi de kayda değerdir.⁷ *Esûlûcya* adlı eserde, nefis akıl ile beden arasına yerleştirilmekte ve bilkuvve akıl insani nefisle özdeşleştirilmektedir. İnsani nefis bitkisel ve hayvansal nefsi kullanarak bedeni yönettiğine göre bilkuvve aklın maddi bir unsur barındırmadığı rahatlıkla söylenebilir.⁸

Fârâbî; Aristoteles ve Yeni Platonculuğun etkisi altında bütün mevcutları İlk Sebep, İkinci Sebepler, Faal Akıl, Nefis, Sûret ve Madde olmak üzere altı mertebeye toplar. Bunlar cisme nazaran ikiye bölünür ve ilk üçü cisimde yer almaz çünkü bunlar aslında aklın üç mertebesini temsil ederler: ikincil sebepler; İlk Akıl ve diğer akıllar. Nâtık nefis ise bilkuvve akli da barındıran cevher olarak cisimle bağlantılıdır.⁹ Onun altılı ilk taksimde dile getirdiği İlk Sebep'in yerine ikinci taksimde İlk Akli, Faal Aklın yerine de diğer akılları koyduğu görülür. Fârâbî'ye göre cisimler, tümelleri sayesinde akledilir olurken akledilir olanlar ise cisimler sayesinde var olurlar. Ortaya çıkma açısından ilk cevherler cisimler iken bilgi açısından tümeller ilktir.¹⁰ Tümeller Faal Akılda bulunur.¹¹

¹ Aşağıda geleceği üzere “Her zaman iki karşıtan biri doğru öteki yanlıştır.” “Bütün parçadan büyüktür.” ve “Aynı şeye eşit olan miktarlar birbirine eşittir.” gibi önermelerin aklın özdeşlik ilkesinin açılımından başka bir şey olmadığı söylenebilir. Aklın diğer ilkeleri de bu ilke üzerinde vücut bulur. Soyut varlıkların cismani varlıklardan farkı ise kendilerini idrak ediyor olmalarıdır, denebilir.

² Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün – Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul 2018, s. 187.

³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014, s. 140; Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, thk. Muhsin Mehdi, Lecnetü'l-İhyai't-Türasi'l-Felsefi el-Arabi, Beyrut 1961, s. 125-126.

⁴ Aylin Çankaya, “Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı”, Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Muğla 2012, s. 10.

⁵ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 177-178.

⁶ Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008, s. 152.

⁷ Plotinos, *Enneadlar*, s. 35-40.

⁸ Plotinos, *Esûlûcya, Eflutin inde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevi, İntişârâtü Bidâr, Kum 1977, s. 20-21.

⁹ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, tkd. Ali Bu Milhim, Dârü'l-Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 21-22.

¹⁰ Fârâbî, *el-Mantikiyyât*, thk. Muhammed Takî Dâbişpejûh, Mektebetü Ayetullah Mar'aşî, Kum 1408, c.1, s. 43; Salih Yalın, “Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru”, *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 236-238.

¹¹ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 26; Ömer Ali Yıldırım – Beheştî Zehra Kubilay, Fârâbî'de Tümeller ve Faal Akıl'la İlişkisi” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, 2020, s. 103.

Faal Akıl ve diğer akıl çeşitlerini incelemeye başlamadan önce Fârâbî'nin akli nasıl tanımladığına bakmak yerinde olur. Fârâbî, teorik kısmı açısından akli, bazen zihinsel kavrama işine, bazen de kavramayı sağlayan âlete isim olarak verir.¹² Fârâbî, aklın “hapsetmek ve alıkoymak” sözlük anlamından hareketle akıllı kimseyi, eşyayı yerli yerinde tutan ve onları kendilerine ait yere koyan kimse olarak tanımlar.¹³ Amelî kısmı açısından akıl, tecrübeden ibarettir.¹⁴

Fârâbî, *Risâle fi'l-akıl* da Aristoteles'i temel alarak aklın altı anlamı üzerinde durmuştur. Birincisi: Halk, akli daha çok pratik anlamıyla iyiyi tercih edip kötüden sakınan kişiyi nitelemek için kullanır. Kötülük yapmak için akıl yürütene ise kurnaz, dahi ve benzeri isimleri verir.¹⁵ Fârâbî'ye göre Muaviye (ö. 60/680) akıllı değil kurnazdır. Ona akıllı diyen olsa olsa akıllı olmayı, mutlak anlamda kullanmıştır. Aklın mutlak anlamda kullanımı, tercih edilip kaçınılması gereken hakkında “sağlam çıkarım yapma” yönündedir.¹⁶

İkincisi: Kelamcılar akli, bir konuda halkın geneli veya çoğunluğu arasında kabul gören ilk veya en meşhur görüş anlamında kullanırlar.

Akl üçüncü olarak Aristoteles tarafından *II. Analitikler*'de apriori bilgileri doğuştan kendisinde bulduran nefsin bir gücü anlamında kullanılmıştır. Fârâbî'ye göre nefis bu gücü sayesinde kıyas ve fikre ihtiyaç duymaksızın fitratı ve tabiatıyla zorunlu, doğru ve tümel olan öncüllerle yakîne ulaşır.¹⁷ Bu akla, bundan sonraki başlıkta değinilecektir.

Fârâbî dördüncü akıl çeşidini Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'in altıncı bölümüne dayandırarak “amelî akıl” anlamında kullanır. Bu akıl, neyin yapılabildiği ve neyin yapılmaması gerektiğini, iyi ve kötü, yararlı ve zararlı ayırımını konu edinir. Bu aklın amacı, erdemlerin kazanılmasını sağlamaktır ve ancak erdemli olanlar bu akla sahiptir.¹⁸ Beşinci akıl çeşidi Aristoteles tarafından *De Anima*'nın 3. bölümünde açıklanır. Burada Faal Akıldan başka akıl, insan nefsiyle özdeş anlamda yetkinleşen bir özne pozisyonunda değerlendirilir. Altıncı anlamda akli ise Aristoteles'in *Metafizik* adlı eserinde işaret ettiği anlamda kullanır. Bu anlamda akıl, her şeyin sebebi ve ilk prensibi olarak İlk Akli karşılar.¹⁹

Konumuzun temelini oluşturan ve Aristoteles'in *De Anima*'da incelediği beşinci akıl çeşidinin üzerinde ayrıntılı olarak durmak istiyoruz.

Bu akıl dörde ayrılır: bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal. Birincisi bilkuvve akıldır. Akıl konusunu madde ve sûret ayrımı muvacehesinde inceleyen Aristoteles, bilkuvve akli maddeye, Faal Akli ise sûrete benzetir; meşhur göz ve ışık benzetmesini dile getirir. Bilkuvve akıl maddi seviyede olduğu için bozulmuş tâbidir ve Faal Akıl onu bilfiil hale geçirmeden hiçbir şekilde akledemez. Bilfiil akıl bağımsız, etkiye ve karışıma kapalı ve işler haldeyken bilkuvve akıl ise boş bir yazı tahtasına benzer. Soyut varlıklarda akledenle akledilen birdir. Maddî varlıklarda ise akıl bulunmaz, bunlar aklın akletmesiyle akledilirlik kazanır.²⁰

¹² Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh ale sebîlî's-seâde*, thk. Sübhan Halîfet, Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, Umman 1987, s. 229.

¹³ Fârâbî, *el-Es'iletü'l-Lâmîa (Kitâbu'l-Mille içinde)*, Nşr. Muhsin Mehdî, Beyrut 2001, s. 95; Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 13, 2, 2004, s. 149.

¹⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem'ı beyne ra'yeti'l-hakimeyn*, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 99.

¹⁵ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, thk. Maurice Boyuges, el-Matabaatü'l-Kesûlikiyye, Beyrut 1938, s. 4-5.

¹⁶ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 5.

¹⁷ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 8.

¹⁸ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 139, 143; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 24.

¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2014, s. 519.

²⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 191-192.

Fârâbî'nin bilkuvve akıl tanımına geçmeden önce kuvvenin anlamına bakmak yerinde olur. Örneğin insan, kuvve ve fiil yönünden iki halden birinde bulunur. Konuşabilir durumdaki bir kimse, konuşmadığı süre boyunca bilkuvve konuşkandır. Şu hâlde fiil haline geçmek için herhangi bir engelle karşılaşmaksızın istenildiği zaman kullanılabilen güce, kuvve denir. İnsan konuşup yazdığı veya bir şeyin zihinde resmolmuş halini gördüğü zaman içinde bulunduğu hal bilfiildir.²¹ Akıllar gibi akledilirler de bilfiil ve bilkuvve olmak üzere ikiye ayrılır. Her ne kadar madde akletmenin önündeki en önemli engel olsa da maddi olanlar bilkuvve makuldür.²²

Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl* da bilkuvve aklı “nefsin kendisi veya bir parçası veya kuvvelerinden birisi veyahut da mevcutların maddelerini değil de mahiyetlerini ve sûretlerini soyutlamak için hazır ve müsait olan bir şeyin zâtıdır” diye tanımlar.²³ Bu tanımda dikkat çeken en önemli şey, aklın ne olduğu noktasındaki Fârâbî'nin kararsızlığıdır. İlk olarak bilkuvve aklın nâtık nefsin kendisi olduğu, ikinci olarak parçası ve üçüncü olarak ise kuvvesi olduğu söylenmektedir. Her hâlükârda akılla nefsin bağlantılı olduğu ve aklın nefsin bir gücü olsa bile kendisine ait bir zâtı olduğu kesindir. Dolayısıyla aklın nefis aracılığıyla bilkuvve olduğu ve yine onun aracılığıyla bilfiil olma imkânı bulduğu ortaya çıkmaktadır. Böylece nefsin, yukarıda sayılan altı mevcut içerisinde cismani olanla olmayanlar arasındaki bağlantıyı kuran cevher olduğu anlaşılmaktadır.

Medînetü'l-Fâzıla da bilkuvve akıl, maddede bulunan bir heyet olarak tanımlanır. Bu anlamda akıl, insanda varoluşun başından itibaren tabiî olarak bulunur ve insan akledilirlerin intibalarını kabul etmeye hazırdır. O, bilkuvve akıl ve bilkuvve makuldür. Bilkuvve akla nazaran maddi şeyler de bilfiil akledilir olma kapasitesine sahiptir. Bilkuvve akıl ve bilkuvve makul olan cismani şeyler kendi başlarına bilfiil olamayacakları için onları bilfiil kılacak bir şeye ihtiyaç duyarlar. Bilkuvve aklı aktif hale getiren iki neden vardır: Birincisi yakın neden olup bilkuvve aklın kendi türünden başka bir akıl iken diğeri ise uzak neden olup Faal Akıldır.²⁴ O, göze göre ışık gibidir. Göz nasıl ki güneş ışığı sayesinde görme eylemini gerçekleştiriyorsa bilkuvve akıl da Faal Aklın ışığı sayesinde düşünme eylemini gerçekleştirir.²⁵ Yaşar Aydın, bilkuvve aklı insanın türsel formu, özsel niteliği ve doğası olarak tanımlar. Herhangi bir bitkinin tohumunun bilkuvve o bitki olması gibi bilkuvve akıl da insanın olabilecek varlık koşullarını kendisinde barındırır.²⁶

Tohum örneği üzerinden gitmek gerekirse aslında bilkuvve akıl sahip olduğu sûretleri ve yaşadığı yetkinleşmeyi Faal Akla borçludur. İnsanın sahip olduğu mizaç, duyu, beşeri koşullar ve eğitim gibi durumlar Faal Aklın feyizde bulunması için edilgin olanı belirleyen dâhili şartlardır. Bunun için en iyi örnek, rahat şekil alabilen mumdur. Mum uygun kıvamda, çoğu sûreti kabul edebilir ve aldığı şekli de korur. İşte bilkuvve akıl da böyledir. Bu durumda Faal Akıl bilkuvve aklın aydınlanmasını sağlar. Bilkuvve aklın Faal Akla ihtiyacı onunla ittisal edene kadar devam eder.²⁷ Bilkuvve aklın ilk insan ferdinde meydana gelmesi açısından Faal Aklın bilkuvve akla müdahalesi, tabiri caizse -bugünkü atom bilgilerimizden hareketle söylemek gerekirse- Higgs bozonunun kütleli oluşturması ve biyolojik olarak uygun element ve gaz karışımlarının canlı hücreye dönüşebilmesi için gereken hârici müdahaleye benzetilebilir.

²¹ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 78-79. Başka bir tanıma göre bilfiil, üzerine eserlerin terettüp ettiği varlıktır, bilkuvve ise bir şeyin üzerine eserlerin terettüp etmediğidir. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, “Risâletü'l-Kuvve ve'l-fi'l” *Mecmûatü Resâilü'l-Allâme et-Tabâtabâî* içinde, thk. Subbah Rubaî, Mektebetü Fedeki Li lhyâit-Turâsi, Kum 2008, s. 433.

²² Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 101; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 41.

²³ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 12-13.

²⁴ Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, s. 127-128.

²⁵ Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, s. 101; Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 28; Aristoteles, *Ruh Üzerine*, s. 193.

²⁶ Aydın, Yaşar, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu”, *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul, 2013, s. 166.

²⁷ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 28. Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, s. 103. Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 12-13.

Bu müdahaleye maruz kalması yönüyle bilkuvve akıl, heyûlâya benzer. Diğer taraftan bilkuvve akıl, cisimlerden soyutladığı sûretler vasıtasıyla bilfiil olur ve soyutladığı nesnelere kendisine ait bir âlem inşa eder. Bu âleme dâhil edilmeden önce dış dünyadaki bilfiil mevcutlar bilkuvve akledilir iken akledildikten sonra zihinde bilfiil mevcut olurlar.²⁸ Ancak bu durum insan açısından böyledir. Oysaki onlara sûretlerini bahşeden Faal Akıldır ve onlar onun tarafından bilfiil akledilirler.²⁹

İkinci akıl çeşidi bilfiil akıldır. Bu, bilkuvve aklın fiile geçmesiyle gerçekleşir. Bu seviyede akıl, bilfiil makulle aynı ve bir olur.³⁰ Bilfiil akıl eylem halinde olmakla birlikte her şeyin mahiyetini elde edemez. Bu akıl, cisimlerdeki sûretleri idrak ederek onları ikinci bir soyutlamaya tâbi tutar ve böylece kavramları idrak eder.³¹ Bilfiil akıl cihetinden bilinen bir şeyin üç hali vardır: dış dünyada bilkuvve akledilirliği, zihinde kavram hali, kavramın kendindeki varlığı.³² Kavramın kendindeki varlığı hayal gücünde bulunan sûrete benzemektedir. Çünkü Fârâbî bunu kavramın bağlı bulunduğu nesneyi dikkate almaksızın tasavvur edemediğimizi dile getirmektedir.

Görüleceği üzere kavramların kendinde var olmaları “zihinde kavram olma” durumundan farklı bir şeydir. Kavramların kendindeki varlıkları, ilişki halinde bulunduğu şeye bağlıdır. O şey bazen mekân bazen zaman gibi kategorik durumları ifade eder. Fakat bilfiil kavram haline gelince kavramın şeyle olan bağlantısı ortadan kalkar ve böylece kavramlar öncekinden farklı bir varlığa dönüşürler. Böylece, örneğin, kategorilere dair bir kavram, önceki anlamından farklı bir anlam kazanır. Mesela mekân kategorisini ifade eden kavramın varlık seviyesi, kendisine hastır ve zihinde maddi anlamda mekânsal bir oluşuma neden olmaz.³³ Yani akıl, ikinci tür bir akletmeyle soyutladığı sûretler üzerinde çalışarak onların hepsini kendi âlemine uydurur ve aralarında bir çeşit birlik inşa eder. İşte bu seviyede kavram bilgisi oluşur. Böylece nesnelere zihin seviyesinde bir varoluşa sahip olurlar.³⁴ Öyleyse kavram, zihinsel âlemin kuruluşuna eşlik eden bir unsurdur.

Zihinsel âlemin kuruluşuna eşlik eden kavramlar bilfiil akılda bütün fertleriyle düşünülür hale dönüşmediğinden bilfiil akıl, bir açıdan bilfiil, bir açıdan ise bilkuvvedir.³⁵ Yani bilfiil akıl, henüz ayrık mevcutları doğrudan akledebilecek seviyede değildir. Aklın soyut varlığı arttıkça akledilirler onda soyutlanmış sûretler ve bilfiil kavramlar durumuna gelir. Bu durumda akıl müstefâd olur.³⁶

Üçüncü akıl çeşidi müstefâd akıldır. Müstefâd akıl anlayışı Aristoteles'te bulunmaz.³⁷ Bu seviyede akıl, her şeyin mahiyetini elde ettiği gibi soyut varlıkları da idrak eder.³⁸ Öte taraftan müstefâd akıl, akledilir sûretler için konu gibidir.³⁹ Bu akıl, insanın ulaşacağı en son akıl seviyesidir⁴⁰ ve bu seviyede vahiy, pay alma, vecd ve ilham gibi şeyler gerçekleşir. Öyle görünüyor ki Fârâbî'nin müstefâd akıl düşüncesi Yeni Platoncu felsefenin orijinal bir yorumu görünümündedir.⁴¹ Bununla beraber Fârâbî *El-Medînetü'l-Fâzıla*'da vahiy mütehayyile gücüyle açıklar.⁴² Aradaki farklılığın muhtemel sebebi, vahyin

²⁸ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 14-16.

²⁹ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 27.

³⁰ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 15.

³¹ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 20; İbrahim Medkür, “Fârâbî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Ed. Mian M. Şerif, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 585.

³² Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 16.

³³ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 17.

³⁴ Rıza Tevfik Kalyoncu, “Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 26, 2018, s. 73.

³⁵ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 18.

³⁶ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 20.

³⁷ İbrahim Medkür, “Fârâbî”, *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Ed. Mian M. Şerif, İnsan Yayınları, 2. Baskı, İstanbul 2014, s. 584-585.

³⁸ Herbert A. Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, Averroes, on Intellect*, Oxford University Press New York 1992, s. 69.

³⁹ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 22.

⁴⁰ Aydın, “Fârâbî ve Bağdat Meşşâî Okulu”, s. 167.

⁴¹ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 89.

⁴² Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, s. 112.

akıl ve bilgi yönüyle; zaman, mekân ve kültür gibi beşerî unsurlara göre sınırlanmış yönü arasındaki mevcut ayrılıktır.

Aklın ontolojik gelişimiyle onun yansıması olan zihnin gelişimini birbiriyle bağlantılı olarak görsek de tamamıyla aynı olarak görmeyebiliriz.⁴³ Şöyle ki aklın müstefâd akıl seviyesine ulaşması ontolojiktir ve bu durumda akıl soyut varlıkları idrak edebilir. Bununla birlikte bir kişi müstefâd akıl derecesine ulaşmasa da hayal gücünün duyulurlardan elde ettiği malzemeyi terkibe sokarak bazen dış dünyada olmayan hayali mevcutlar tasarlayabilmektedir.⁴⁴ Yine müstefâd akıl seviyesine yükselememiş bazı zihinlerin soyut varlıkları inkâr ettiği malumdur.

Son olarak Fârâbî, sıra düzenli olarak inşa edilen evrende her mevcudun biri diğerine göre madde ve sûret prensibince mevcut olduğunu düşünür. Böyle olunca müstefâd akıl bilfiil aklın sûreti, bilfiil akıl ise müstefâd aklın dayanağı ve maddesidir. Aynı şekilde bilfiil akıl, bilkuvve aklın sûreti olup o da onun maddesi gibidir.⁴⁵

Dördüncü akıl çeşidi Faal Akıldır.

Fârâbî'ye göre Faal Akıl; İlk Sebebi, ikinci sebepleri ve kendi özünü bildiği gibi, özleri bakımından düşünülür olmayan şeyleri de düşünülür kılar.⁴⁶ Faal Akıl sûretleri oluşturur sonra onları müstefâd akla yaklaştırır ve yükseltir. Böylece insan cevheri oluşur. Ahiret hayatı da bunu ifade eder.⁴⁷ Öyleyse insanın ulaştığı müstefâd akıl seviyesiyle Faal Akıl seviyesi bitişiktir.⁴⁸ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl* da aklın yükselişinin Faal Akılda sona erdiğini ima eder.⁴⁹ Faal Aklın üstünde yer alan ayrıklı mevcutların sûretleri ezelden ebede ondadır. Faal Akıl ay-altı âlem için nüzul ve inişin kaynağı, bilkuvve akıl ise yükselişin başlangıcı olduğundan varlıkların sıra düzeni her ikisinde yer değiştirir. Buna göre bilkuvve akıl, varlığı en yetkin olanı en az biliyorken Faal Akıl onu daha iyi bilir. Ve yine şu an maddi varlıkların sahip olduğu sûretler Faal Akılda soyut sûretler şeklinde mevcutken onların nâtık nefis tarafından idrak edilebilmeleri için ilk maddeye kadar intikal etmesi gerekir.⁵⁰ Ayrıca Faal Akıl bunları maddede var kılma gücüne sahiptir.⁵¹

Faal Akıl sadece kendisinde barındırdığı sûretleri vermez aynı zamanda kozmik ve epistemik işlevleri icra eder. Faal Akıl, bilkuvve akıl ve makulü bilfiil kıldır. O, göze göre güneş gibidir.⁵² Faal Akıl bilkuvve olan akledilirleri insan aklına bilfiil akledilir olarak verir ki bu akledilir şeyler ilk bilgiler yani insanın maddeden soyutladığı mahiyetler ve formlardır. Bunlar insanın kendileriyle düşünme eylemini gerçekleştirdiği kavramlardır.⁵³

Kanaatimizce Faal Aklın bilkuvve akla apriori bilgileri kazandırması ona varlık vermesi şeklindedir. Aklın varlığına ve özdeşlik ilkesine dayanan bu apriori bilgilerin bilkuvve mevcudiyeti ile onların bilfiil kılınması farklıdır. Bilkuvve mevcut apriori bilgiler, Faal Aklın kullandığı aracı sebepler vasıtasıyla bilfi-

⁴³ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 24.

⁴⁴ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 24.

⁴⁵ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 20-22.

⁴⁶ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 26-27.

⁴⁷ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 30-31.

⁴⁸ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 23.

⁴⁹ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 23-24.

⁵⁰ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 27-29.

⁵¹ Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 30-34; Aydın, *Fârâbî*, s. 89.

⁵² Fârâbî, *Risâletün fi'l-akl*, s. 25. Faal akılla ilgili başka benzetmeler yapılmıştır. Bunlardan bir tanesi aynadır. Zihin için ise havuz örneğini verilmiştir. Buna göre iç ve dış duyular zihne bilgi taşırlar. Bk. Ahmet Kamil Cihan, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998, s. 146-147; Jan Richard Netton, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2019, s. 85-86.

⁵³ Davidson, *AlFârâbî, Avicenna, Averroes, on Intellect*, s. 69.

il olur. Tabi ki sezgi ve doğrudan ittisal bilfiil kılmanın son aşamadır ancak Aristoteles'in de dile getirdiği gibi⁵⁴ bilfiil akıl konumunda olan aile, öğretmen ve toplum gibi araçların faal aklın vasıtaları olduğunu düşünüyoruz. Bunun için Fârâbî, toplumsal yaşamı insanın yetkinleşmesinin zorunlu sebebi olarak sunar.⁵⁵

Toplumsal bir yapı içerisinde Faal Akıl urûcun yani yükseliş hareketinin bir aktörü olarak dikkate aldığımızda bu aşamada onun yaptığı iş, şeylerin kemal ve gayesini elde etmelerine yardımcı olmaktır. Bu açıdan o yukarıdan aşağıdakileri kendisine çeken bir güce benzetilebilir. Bu yönüyle Faal Aklın insanla daha özel bir münasebeti vardır ve bu yüzden insanda en son ortaya çıkan güç, akıldır. Bu güç, insana nazarî ve amelî akledilirleri kazanma imkânı sağlar.⁵⁶

Özetle maddeden bağımsız olarak düşünen nefsi dikkate aldığımızda buna akıl (nefs-i nâtika); bedenle birlikte dikkate aldığımızda ise nefis denebilir. Yani bilkuvve aklın doğrudan maddeye nazaran bilkuvve olduğunu söylemek makul görünmemektedir. Bilakis onun kendi cinslerine karşı bilkuvve olduğu söylenebilir. Aksi durumda mücerret/soyut bir şeyin bilkuvve olmasından bahsedilmiş olur. Filozofların ve özelde Fârâbî'nin bilkuvve akıl kavramından anladıkları şey, soyut ve sûretsel cevheriyle bir üst akıl tarafından potansiyelleri gerçekleştirilip dış dünyada sonuçları ortaya çıkarılan şey olarak tarif edilebilir. Aksi halde bilkuvve bütün bitki ve hayvan embriyolarının insana dönüşebilmesi mümkün olurdu. Ayrıca insanlar içerisinde bile gerçekten bilfiil akıl seviyesine ulaşan insan sayısı çok azdır.

Hâsılı bilkuvve akıl kendi cinsinin bir çeşidi olarak bilkuvve olur, diyebiliriz. Bilkuvve aklın/nefs-i nâtikanın kaynağı yine bilfiil akıl olan anne ve babadır; tıpkı herhangi bir tohumun, bilfiil bir bitkinin ürünü olması gibi. Öyleyse bilkuvve akıl, başka bir akıldan oluşur. Onun bilkuvveliği bebeklik ve çocukluk döneminde henüz bilfiil olamaması yönünde değerlendirilebilir. Çocukluğun ilk devrelerinden itibaren benlik bilinci ve somut kavramlar oluşur. Hâsılı bilkuvve aklı bilfiil kılan Faal Aklın kullandığı aile ve öğretmen gibi "aracı bilfiil bir aklın" bulunmasının gerekli olduğu söylenebilir.

FÂRÂBÎ'DE İLK BİLGİLERİN MAHİYETİ

Fârâbî'nin konu ile görüşüne geçmeden önce yine kısaca, Aristoteles ve Plotinos'un görüşlerine bakmak istiyoruz. Aristoteles'te bilgi çıkarıma dayanan ve çıkarıma dayanmayan şeklinde ikiye ayrılır. Birincisi duyumlarla doğrudan bağlantılıyken ikincisi dolaylı olarak bağlantılıdır. Bununla birlikte nazarî ve amelî aklın her ikisi de duyum, hayal gücü ve düşünceyi kullanır.⁵⁷ Nâtık nefsin doğuştan getirdiği, çıkarıma dayanmayan düşünme gücü ilk öncüller vasıtasıyla fiiliyata geçirilir ki bunlar aynı zamanda teorik ilimlerin ilkeleridir. İstidlâl yolu ile verilen veya alınan ve öğrenime dayalı her bilgi, böyle olmayan ilk bilgilere dayanır.⁵⁸

Plotinos felsefesinde akıl, Aristoteles felsefesinde olduğundan daha çok kozmolojik görevler üstlenir. Akıl kendini düşünür ve bu yüzden sudûrun nedeni olur. Zihin ise özne ve nesne ayrımını bilir ve düşünür; bu yüzden birliğin ve yükselişin nedeni olur.⁵⁹ Ona göre bilginin kesinlik ifade etmesi gerekir.

⁵⁴ Aristoteles, *Metafizik*, s. 145.

⁵⁵ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 44.

⁵⁶ Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medinetü'l-fâzıla*, s. 87.

⁵⁷ Çankaya, "Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı", s. 191-192.

⁵⁸ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. Baskı, İstanbul 1996, s. 3.

⁵⁹ Plotinos, *Enneadlar*, s. 118

Özne açısından “kesinlik”, kendinde olmayı ifade ettiğinden nesnelere tüm özlerinin ve hakikatlerin bir anlamda onda bulunması gerekir.⁶⁰

Kesin bilgiye Plotinos kadar önem veren Fârâbî'nin bilgi sisteminin dört kademeli olduğunu söyleyen Bayraktar'a göre o, önceliği duylara ve onların verilerine tanır. Bu arada çevreden edinilen meşhur ve kabul görmüş bilgiler de devreye girer. Mantık bu ikisini işleyerek hüküm vermeye başlar. Sonra aklî ve nazarî bilgiler oluşmaya başlar. Burada Faal Aklın katkısı unutulmamalıdır. Dördüncü aşamada müstefâd aklın oluşumuyla Faal Akılla ittisal gerçekleşir ve böylece sezgisel bilgi devreye girer.⁶¹ Fârâbî'nin sisteminde fizik alandan metafizik sahaya geçiş bilkuvve akıl/nâtık nefis vasıtasıyla mümkün olabilmektedir.⁶² Fârâbî, bilgi ediniminde duylara yer verse de aslında akıl sürecin baş aktörüdür.⁶³

Böyle olmakla birlikte Fârâbî, tek bir insanın bir konuda aldanabileceğini ama birçok insanın bir konuda ittifak etmesi durumunda bilginin kesinliğinin artacağını dile getirir.⁶⁴ Öyleyse ilk bilgilerin bu türden bilgiler olduğu söylenebilir mi? Çünkü gerek aileler gerekse devletler, yüzyıllar içerisinde oluşan ve genel olarak bilgi sandıkları şeyleri yeni nesillere öğretmeye çalışmıştır. Ancak Fârâbî, zihnin dış dünyadan elde ettiği pek çok şeyin yanlış ve güvenilmez olduğunu ve bunların doğuştan getirilen fitri bilgilermiş gibi yanlış bir kabule sebep olduğunu ifade etmektedir.⁶⁵

İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) *Necat*'taki ifadelerine bakılırsa o da bu yönde bir kanaate sahiptir. İnsan için vehme ait olup da zihne yerleşen oldukça güçlü kabullenişler vardır. Bunları ancak akıl geçersiz kılabilir. Çünkü bilkuvve aklın bilfiil oluşu sırasında aklî ilk bilgilerle ona benzeyenlerin arasını ayırt etmek oldukça güçtür. Bunun nedeni çocukluğumuz süresince bizi etkileyen çevredir.⁶⁶ Ne yazık ki çevrenin etkisiyle oluşan fitrat ile aklın fitratını ayırt etme de ortak bir ölçüğe sahip değiliz. İşte bu yüzden Fârâbî'nin dile getirdiği akıllı kişilerin ittifakı hadisesi büyük önem arz etmektedir. Herhalde bunun yolu, hür düşünce ve serbest tartışma ortamını oluşturup akıllı insanların uzlaşmasına fırsat tanımaktan geçer.

Fârâbî birey ve toplumun beraberce tekâmül ettiğini düşünür. Şöyle ki, aklın gelişiminde önce cedeli ve sofistik güçler, düşüncenin ilk formları olarak ortaya çıkar. Sonra yetkinlik devam ettiği oranda akıl gelişir.⁶⁷ Bu durum meyve çiçeğinin meyveyi öncelemesine benzer. Din de kendisine bağlı gelişen ilimleri önceler. Bunun için kelim ve fıkıh gibi ilimler sonradan oluşmuştur.⁶⁸ Şu hâlde toplum nezdinde en açık bilgiler duyumlar ve ortak düşüncelerdir.⁶⁹ Sonrasında din ve felsefe farklı oranlarda toplumlara katkılar yapar.

Bireyin tekâmül etmesi meselesiyle ilgili olarak Fârâbî, Aristoteles'e atıfta bulunarak bir duyunun kaybını bir bilginin kaybı olarak değerlendirir ve zihnin boş bir levha gibi olduğu fikrini kabul eder. İnsan bebeklikten itibaren tikel duyu algılarıyla öğrenmeye başlar ta ki tümel kavramlara ulaşıncaya kadar bu süreç devam eder. Fârâbî, sûretlerin his, akıl ve cisimde hâsıl olduklarını belirtir. Şeylerin sûretleri akılda araçlar olmaksızın doğrudan hâsıl olmaz. Buna göre duyumların algıladıkları veriler ortak duyu-

⁶⁰ Plotinos, *Enneadlar*, s. 115.

⁶¹ Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 15. Baskı, Ankara 2019, s. 235-240.

⁶² Kemal Sözen, “Farabî’de Varlık-Akl İlişkisi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, 1999, s. 101.

⁶³ Kemal Sözen, “Fârâbî’de Akıl ve Aklın Önemi”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 1998, s. 78.

⁶⁴ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, s. 81.

⁶⁵ Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, s. 98-99.

⁶⁶ İbn Sînâ, *en-Necat fi'l-hikmeti'l-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-İlahiyye*, nşr. Mâcid Fahrî, Menşûrât-i Dâri'l-İfâğî'l-Cedîdi, Beyrut 1982, s. 99.

⁶⁷ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 24.

⁶⁸ Fârâbî, *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986, s. 132.

⁶⁹ Fârâbî, *Kitâbü'l-burhân*, s. 85.

ya aktarılır; oradan tahayyül gücüne naklolan veriler temyiz ve soyutlamaya tâbi olunur ve en sonunda akılda sûretler meydana gelir.⁷⁰

Yukarıda görüldüğü üzere her insan nefsi doğuştan bilkuvve akla sahiptir. Bu akıl apriori bilgileri potansiyel olarak bünyesinde bulundurur.⁷¹ Fârâbî, apriori bilgileri ilk bilgiler ve kendileri kanıtlanmaksızın kanıtın ilkeleri olan küllî kavramlar olarak tanıtır. Kısaca bilgiler zihinde, insan farkına varmaksızın parça parça ve duyular vasıtasıyla oluşur.⁷² Ancak onun *Kitâbü'l-cem*'deki bu görüşüyle aşağıda gelecek olan görüşü çelişiyor, gibidir.

Fârâbî'ye göre “öğretimde ilke olan öncüllerin en açık olan öncüllerden seçilmesi gerekir⁷³ ki bunlar somut şeylerdir. Öyleyse öğretim somuttan soyuta doğru ilerlemelidir. Çünkü öğrencide en son aklın idraki gerçekleşir.⁷⁴ İnsan aklının kuvveden fiile çıkması hayali, hissedilir ve vehmedilir sûretlerin burhanlarını akletmeyle gerçekleşir. Şöyle ki cisimler zihin açısından bilkuvve makul olduğundan cisimleri soyutlayacak ve makul kılacak bir şeye ihtiyaç vardır. Bu şey bilkuvve makul bir emir olamaz aksi takdirde teselsül oluşur. Şu hâlde cisimleri soyutlayan özne bizatihi aklediyor olmalıdır ki bu da Faal Akıldır. Sonra bilkuvve aklın bilfiil olmasıyla onun da soyut bir varlığı oluşur. Aksi durumda aklın cisimleri idrak etmesi esnasında cisme has özelliklere bürünmesi gerekir. Hâlbuki soyut akledilirler kendilerini ve benzerlerini aletsiz idrak ederler. Tersisi durumda teselsül gerçekleşir.⁷⁵

Bütün kavramların kendisine dayandığı ilk kavramların zorunluluk, varlık ve imkân gibi kavramlar olduğu görülür. Bunlar zihinde yer etmiş açık ve seçik kavramlardır. Bir kimse bunlara dair ancak hatırlamada bulunabilir. Çünkü bunlardan daha açık, daha açıklayıcı ve daha bilinir başka şeyler yoktur. Benzer şekilde ilk önermeler de akılda açık ve seçik olan yargılardır. Sözelimi “Her zaman iki karşıttan biri doğru öteki yanlıştır.”, “Bütün parçadan büyüktür.” ve “Aynı şeye eşit olan miktarlar birbirine eşittir.” gibi.⁷⁶

Fârâbî, nazarî bilgilerin bir kısmının doğuştan gelen ilk bilgiler olduğunu, bir kısmının ise çıkarım ve öğrenmeye dayandığını ileri sürer.⁷⁷ O, ilk bilgileri şöyle tanımlar: Bunlar, kendilerinden daha önce gelen başka kesin bir bilginin olmadığı, tümel, hata payı bulunmayan, araştırma ve kıyastan hâsıl olmayan, bütün insanların kendilerinde ortak olduğu ve ilgili olduğu sanatta kanıtlanması mümkün olmayan kesin öncüller ve ilk makullerdir.⁷⁸ Bilkuvve akıl, bunları duyu gücü sayesinde cisimlerden alır sonra muhayyile gücünde bu sûretleri depolar ve en sonunda bilfiil makul intibalar olarak kavranan ilkeler olurlar. İlk bilgiler matematiğin/sanatın, amelî aklın ve metafiziğin ilkeleridir.⁷⁹ Matematiğe ait olan ilkeler, zihinde mutlak anlamda sayı, eşitlik, yüzey, çizgi ve oran gibi şeylerin ilkeleridir.⁸⁰ Ahlâka ait olan ilkeler yaratılışımızda mutluluk ve iyilik kavramlarına karşılık gelenlerdir.⁸¹ Metafiziğe ait ilkeler ise

⁷⁰ Fârâbî, “Risâletün fi mesâilî'l-müteferrika”, *Resâilü Ebî Nasr el-Fârâbî* içinde, Meclisü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabat 1345, s. 16-17.

⁷¹ Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, s. 127-128.

⁷² Fârâbî, *Kitâbü'l-cem*, s. 99.

⁷³ Fârâbî, *Kitâbu'l-burhân*, s. 85.

⁷⁴ Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-saâde*, haz. Ali Bu Milhim, Beyrut: Dârün ve Mektebetün Li'l-Hilâl, 1995, s. 28.

⁷⁵ Fârâbî, “Risâletün fi isbâtî'l-mufârakât”, *Resâilü Ebî Nasr el-Fârâbî* içinde, Meclisü Dâirati'l-Maârifî'l-Osmaniyye, Haydarabat 1345, s. 6-7.

⁷⁶ Fârâbî, ‘*Uyünü'l-Mesâ'il*, s. 97-99.

⁷⁷ Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-saâde*, s. 26.

⁷⁸ Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, s. 103; Fârâbî, *Şerâ'it'ül-Yakîn*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987, s. 103.

⁷⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, 5. Baskı, İstanbul 2000, s.161-162; Yaşar Aydın, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008, s. 106, 162.

⁸⁰ Fârâbî, *İhsâü'l-'ulûm*, thk. Ali Bu Milhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996, s. 50.

⁸¹ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh ale sebîli's-seâde*, s. 177.

mevcut olması yönünden mevcuda, onun ilkeleri ve mertebelerine dair ilk bilgilerdir.⁸² Bunlar sayesinde nefsin bir gücü olan nazarî akıl oluşmaya başlar.⁸³

Fârâbî ilk bilgileri kendi içerisinde ikiye ayırır: Bunlardan bazılarını hiç kimsenin reddedemeyeceği ve herkesin kabul edeceği önermelerdir: Mesela: “Bir şeyin bütünü, parçasından daha çok ve daha büyüktür.”, “İnsan attan başkadır.” gibi. Bazılarını ise bazı kişiler, alışık hale geldikten ve biraz kafa yorduktan sonra kabul edebilir. Bu ikincilere de birinciler vasıtasıyla ulaşılır.⁸⁴ Kanaatimizce Fârâbî'nin dile getirdiği bu bilgiler aslında var olmaktan doğan zorunlu bilgilerdir.⁸⁵ Yani var olan her şey varlığının kıvamınca kendinin idrakindedir. Ancak onların bu durumu, aklın “özdeşlik” ilkesi seviyesine ulaşamaz. Ayrıca bilkuvve nâlık bir nefse yine bilfiil başka bir nâlık nefis kaynaklık eder. Diğer cismanî varlıklarda maddenin varlığı sûretin öz idrakine manidir.

Aslında bu durum insan için de geçerlidir. Lakin insan gerekli şartların sağlanmasıyla bu durumu aşar. Aklın yetkinleşebilmesi için soyutlama gücünün, apriori bilgileri elde etmek için doğuştan gelen yatkınlığının ve Faal Aklın sağladığı aydınlığın olması lazımdır. Fârâbî'nin ilk makullerin Faal Akıldan, doğuştan, çevreden veya apriori olarak akılda bulunduğu yönündeki izahları;⁸⁶ bilkuvve aklı bilfiil kılan ilk bilgilerin mahiyeti ve Faal Aklın katkısı hakkında farklı düşüncelerin dile getirilmesine neden olmuştur. Anladığımız kadarıyla iki sorunun da temelinde, basit ve mücerret bir varlık olan akıldan mürekkep ve maddi olan cisme nasıl geçildiğine dair doyurucu izahların azlığı yatmaktadır. Yine de sayılan bu şeyler şöyle telif edilebilir: Hepsini nihayetinde varlığa, varlığı ise İlk Sebebe dayandırabiliriz. Bu açıdan bu sayılanlar ilk bilgilerin yakın sebepleriyle⁸⁷ Faal Akıl ise uzak sebeptir. Bir açıdan ise Faal Akıl yakın sebepken İlk Sebep uzak sebeptir. Ayrıca Faal Akıl bilkuvve akla sadece varlık ve form vermez aynı zamanda yetkinlik de verir. Varlık vermesi nüzulün başında gerçekleşmekteyken yetkinlik vermesi ise urûcun sonunda gerçekleşmektedir. Bu da insanın mutluluğa erişmesi demektir. Yani mutluluk, Faal Akıl tarafından kendisine verilmiş olan ilkeleri ve ilk bilgileri kullanmayı bilmektir.⁸⁸

Diğer taraftan bunları kullanmaktan kasıt mümkün olduğunca maddenin kirlerinden arınmaktır. Yukarıda söylenenlerden anlaşılacağı üzere maddenin; düşüncenin ve aklın yetkinleşmesine engel olduğu bir açıdan söylenebilir ancak başka bir açıdan madde veya cismin aklın dolaylı bir ürünü olduğu iddia edilebilir. Şu hâlde madde hem düşüncenin oluşmanın sebebi hem de onun gelişmesine engeldir. Bu bir çelişki olarak görülmemelidir. Şöyle ki maddenin engel olmasının nedeni maddenin varlığı değil varlığının zayıflığıdır. Filozofların “maddi engelin kaldırılması gerekir” derken kastettikleri şeyin, “var olanın kaldırılması değil” maddi seviyenin üstüne çıkılarak varlığın yetkinleştirilmesi olduğu savunulabilir. Öyleyse mevcut olan herhangi bir şeyin kendince kendinin idrakinde olduğu ancak bu idrakin derecesinin değişik seviyelerde gerçekleştiği ve tam idrakin soyutun soyutu idrak etmesi şeklinde cereyan ettiği ileri sürülebilir. Çünkü soyut varlıkların somut şeylerle perdelenmedikleri genel olarak kabul edilir.

Hâsılı, Fârâbî kesin ve doğru bilginin imkânını kabul eder. Buna göre, kesin ve doğru bilgiye ulaşmak isteyen bir kişi, ilk olarak öncüllerin koşul ve konumları hakkında doğru bir kanaate varmalıdır, diyebiliriz. Metafiziksel kesin ve doğru bilginin zorunlu ve geçerli olmasının ilk şartı apriori olmasıdır.

⁸² Fârâbî, *Kitâbü ehli'l-medînetü'l-fâzıla*, s. 103; Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-saâde*, s. 29.

⁸³ Fârâbî, *Fusûlü müntezeza*; thk. Fevzi Mitri Neccâr, Mektebetü Zehra, İnan 1405, s. 50-51.

⁸⁴ Fârâbî, *Risâletü't-tenbîh ale sebîli's-seâde*, s. 233.

⁸⁵ Fârâbî, *Fusûlü müntezeza*; s. 50-51.

⁸⁶ Kalyoncu, “Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi”, s. 76, 69.

⁸⁷ Fârâbî, *Felsefetu Aristotalis*, s. 127-128.

⁸⁸ Fârâbî, *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, s. 80.

Bu kabulün şöyle bir sıkıntısı vardır. Eğer böyleyse herkesin bilfiil akıl seviyesine ulaşmış olması gerekmez mi? Hâlbuki Fârâbî'nin bunu kabul ettiğini söyleyemeyiz. Şu hâlde başka etken ve şartların devreye girdiğini görmekteyiz.⁸⁹ O bu konuda Aristoteles'i sıkı bir şekilde takip eder. Aristoteles'e göre kesin bilgi, insan aklının apriori olarak getirdiği bedihî ilk bilgiler vasıtasıyla burhana ulaşılan bilgidir. Burhan ise ya şeyin varlığını ya sebebini ya da her ikisini birden verir.⁹⁰ Fârâbî'ye göre de kesin bilginin elde edilmesi için akleden, akledilen ve akıl birliğinin sağlanması gerekir. Bunun için bu üç ögenin maddi bağlardan kurtulması gerekir. Soyutlanmanın son noktasında tümel bilgi ortaya çıkar ki bu seviyede burhan; varlık ve sebebini beraber verir.⁹¹

SONUÇ

Bilkuvve aklın bilfiil olması ontolojik ve epistemolojik açıdan değerlendirilebilir: Ontolojik açıdan bilkuvve aklın varlık nedeni yani fail illeti Faal Akıldır. Gaye neden olması yönünden Faal Akıl, bilkuvve aklın yetkinliğidir, tıpkı ışığın gözün yetkinliği olması gibi. Bu cihetten, bilkuvve akıl, bilfiil akıl olabilmesi için Faal Akıl gibi kendi kendini akleden bilfiil bir özneye ve apriori bilgilere ihtiyaç duyar. Bir yönden bilkuvve aklın uzak nedeni Faal Akıl iken yakın nedeni ise duyular, aile, öğretmen ve çevre olabilir. Bu sayılanlar bir yönüyle bilkuvve akıl için bilfiil akıl konumundadır. Yani bilfiil aklın varlığı olmadan bilkuvve aklın fiiliyata geçmesi söz konusu değildir. Öyleyse bilfiil akıl konumundaki her şey bilkuvve aklın fiiliyata geçmesinde etki sahibidir. Bu, bilfiil aklın bilfiil düşünülür şeyler vasıtasıyla o şeye dönüşmesinin diğer bir ifade biçimi olarak kabul edilebilir.

Epistemolojik açıdan bilfiil mevcut olan bir şey eğer soyut bir öze sahipse "özdeşlik" ilkesi gereği kendisini, çelişmezlik ilkesi gereği başkasını bilir. Bilkuvve mevcut olanın bilmesi demek aslında varlığının bilfiil olması yani kendinin farkına varması demektir.

Bilkuvve akıl, akıl türleri içerisinde maddeye benzemekte ancak maddeyle doğrudan bağlantı kuramamaktadır. Onun maddeyle bağlantısı ancak nefis vasıtasıyla olmaktadır. İşte bu bağlantının kurulmasıyla mevcudiyet sahibi olanın nâlık nefis olduğu söylenebilir. Bununla birlikte Fârâbî'nin bilkuvve akıl için yaptığı tanım incelenince onun aklın nefisle bağlantısının ne boyutta ve nasıl olduğu noktasında tereddüt içerisinde olduğunu görülür. Çünkü o, yazılarında bilkuvve aklın nefsin kendisi veya cüzü veya gücü olduğunu söylemiştir.

Bilkuvve akli nâlık nefsin soyut yönü, bedeni ise nâlık nefsin maddeye ilişik yönü olarak değerlendirilebilir. Nâlık nefis/bilkuvve akıl, madde gibi bir bilkuvvelige sahip değildir. Çünkü maddenin sahip olduğu bir tür yokluktur. Öyleyse akıl kendi cinslerine nispetle bilkuvvedir. Bu noktada Fârâbî en azından *siyâsetü'l-medeniyye*'de meseleyi derinlemesine tartışmaksızın bilkuvve akıldan nefse hızlıca geçiş yapar. Kanaatimizce o, bilkuvve akıl deyince, ontolojik olan ve nüzul eden; insani nefis denilince epistemolojik olan ve urûç eden şeyi (zihni) kast etmektedir.

Fârâbî, bir keresinde, ilk bilgilerin apriori olduğu, başka bir sefer insanın duyuları vasıtasıyla elde edildiği ve nihayetinde nefse Faal Akıldan geldiği yönünde açıklamalar yapmıştır. Kanaatimizce hepsini Faal Akla döndürmenin bir mahzuru yok gibidir. Ancak bilfiil mevcudiyet kazanmış bilinç sahibi bir öznenin zâtı gereği kendisini bilmesi gerekir. Fârâbî'nin bilkuvve akılda ilk bilgilerin oluşmasından kas-

⁸⁹ Fârâbî, *Kitâbü tahsîli's-saâde*, s. 28.

⁹⁰ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*, s. 4.

⁹¹ Fârâbî, *Fusûlü münteze'a*, s. 51-52.

tının, aklın yani nâtik nefsin mevcudiyet bulmasıyla özdeşlik ilkesi gereğince kendini araçsız bir şekilde idrak etmesi olduğunu düşünüyoruz.

Fârâbî'nin, akıl anlayışını oluştururken Aristoteles ve Yeni Eflâtuncu felsefenin güçlü etkisi altında bazı tereddütler yaşadığını söyleyebiliriz. Diğer bir ifadeyle onun, Plotinos'un ontolojik temelde aklı maddeye bulaştırmayan görüşüyle Aristoteles'in aklı bilkuvve bir güç ve yetkinlik olarak değerlendiren görüşü arasında, tercihte bulunmakta zorlandığını ileri sürebiliriz. Bununla birlikte o, insan aklının başlangıçta bilkuvve olduğunu net bir şekilde kabul eder.

KAYNAKÇA

- Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Nikomakhos'a Etik*, çev. Furkan Akderin, Say Yayınları, İstanbul 2014.
- , *Organon IV İkinci Analitikler*, çev. H. Ragıp Atademir, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 4. Basım, İstanbul 1996.
- , *Ruh Üzerine*, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev, Pinhan Yayıncılık, 2. Basım, İstanbul 2018.
- Aydınli, Yaşar, *Fârâbî*, İSAM Yayınları, İstanbul 2008.
- Aydınli, Yaşar, "Fârâbî ve Bağdat Meşşâi Okulu", *İslâm Felsefesi: Tarih ve Problemleri*, (ed. M. Cüneyt Kaya), İSAM Yayınları, İstanbul 2013, 145-181.
- Bayraktar, Mehmet, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 15. Basım, Ankara 2019.
- Cihan, Ahmet Kamil, *İbn Sina ve Gazali'de Bilgi Problemi*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.
- Çankaya, Aylin, "Aristoteles'te Nous (Akıl) Kavramı", *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Basılmamış Doktora Tezi, Muğla 2012.
- Davidson, Herbert A., *Al-Fârâbî, Avicenna, Averroes, on Intellect*, Oxford University Press New York 1992.
- Fahri, Macid, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Birleşik Yayıncılık, 5. Basım, İstanbul 2000.
- Fârâbî, *el-Es'iletü'l-Lâmia (Kitâbu'l-Mille içinde)*, Nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 2001.
- , *Felsefetu Aristotalis*, thk. Muhsin Mehdi, Lecnetü'l-İhyâit-Türasî'l-Felsefi el-Arabî, Beyrut 1961.
- , *Fusûlü müntezze'*, thk. Fevzi Mitri Neccâr, Mektebetü Zehra, 2. Basım, İnan 1405.
- , *İhsâu'l-ülûm*, thk. Ali Bu Milhim, Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.
- , *Kitâbü'l-hurûf*, thk. Muhsin Mehdi, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- , *Kitâbü's-siyâsetü'l-medeniyye*, tkd. Ali Bu Milhim, Dârü'l-Mektebetü'l-Hilâl, Beyrut 1996.
- , *Kitâbü'l-cem'i beyne ra'yeti'l-hakîmeyn*, Beyrut Dârü'l-Meşrik 1986.
- , *Kitâbü'l-burhân*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- , *Kitâbü ehlil-medînetü'l-fâzıla*, thk. Albert Nasrî Nâdir, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- , *Kitâbü tahsil's-saâde*, haz. Ali Bu Milhim, Beyrut: Dârün ve Mektebetün Li'l-Hilâl, 1995.
- , *el-Mantıkıyyât*, thk. Muhammed Takî Dâbişpejûh, Mektebetü Ayetullah Marâşî, 3 Cilt, Kum 1408.
- , *Risâletün fi'l-akl*, thk. Maurice Boyuges, el-Matabaatü'l-Kesûlikiyye, Beyrut 1938.
- , "Risâletün fi isbâti'l-mufârakât", *Resâilü Ebî Nasr el-Fârâbî* içinde, Meclisü Dâirati'l-Maârifil-Osmaniyye. Haydarabat 1345.
- , "Risâletün fi mesâilil-müteferrika", *Resâilü Ebî Nasr el-Fârâbî* içinde, Meclisü Dâirati'l-Maârifil-Osmaniyye, Haydarabat 1345.
- , *Risâletü't-tenbih ale sebîl's-seâde*, thk. Sübhan Halifet, Menşûrâtü'l-Câmiati'l-Ürdüniyye, Umman, 1987.
- , *Şerâit'ül-Yakîn*, thk. Macid Fahri, Dârü'l-Meşrik, Beyrut 1987.
- İbn Sinâ, *en-Necât fi'l-hikmetil-mantikiyye ve't-tabiiyye ve'l-ilâhiyye*, Nşr. Macid Fahrî, Menşûrât-i Dâri'l-İfâg'l-Cedîdi, Beyrut 1982.
- Kalyoncu, Rıza Tefvîk. "Fârâbî'nin Akıl Risalesinin Felsefi Analizi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2018.
- Medkûr, İbrahim, "Fârâbî", *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, Ed. Mian M. Şerîf, İnsan Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2014.
- Netton, Ian Richard, *Fârâbî ve Okulu*, çev. Mehmet Vural, Elis Yayınları, Ankara 2019.
- Plotinos, *Enneadlar*, çev. Haluk Özden, Ruh ve Madde Yayınları, İstanbul 2008.
- Plotinos, *Esûlûcyâ, Eflutin inde'l-Arab*, thk. Abdurrahman Bedevî, 2. Basım, İntişârâtü Bidâr, Kum 1977.
- Sözen, Kemal, "Fârâbî'de Akıl ve Aklın Önemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5, 1998.
- , "Farabi'de Varlık-Akıl İlişkisi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6, 1999.
- Uysal, Enver, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 13, 2, 2004.
- Tabâtâbâî, Muhammed Hüseyin, "Risâletü'l-Kuvve ve'l-fi'l", *Mecmûatü Resâilil-Allâme et-Tabâtâbâî* içinde, thk. Subbah Rubaî, Mektebetü Fedeki Li İhyâit-Turâsi, Kum 2008.
- Yalın, Salih, "Fârâbî'nin Töz/Cevher Tasavvuru", *Uluslararası Fârâbî Sempozyumu Bildirileri*, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- Yıldırım, Ömer Ali, - Kubilay, Beheştî Zehra, "Fârâbî'de Tümel ve Faal Akıl'la İlişkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49, 2020.