

İhvân-ı Safâ Felsefesinde Faal Akıl Teorisi

Theory of Active Intellect in Ikhwân as-Safâ Philosophy

NUSRET TAŞ 
Ardahan University

Received: 15.08.2022 | Accepted: 26.03.2023

Abstract: Ikhwân as-Safâ is the common name of a group of thinkers who lived in the 10th century and were among the first Islamic philosophers, known for their religious and philosophical works called Resâilu Ikhwân es-Safâ. The aim of this study is to evaluate Ikhwân as-Safâ's Active Intellect theory, which tries to reconcile religion and philosophy, in the context of the Active Intellect theories that were defended before them. According to Ikhwân as-Safâ, who adopts the theory of emanation, there are two types of intellect, the human intellect and the Active Intellect. The Supreme Creator, who is a necessary being, creates the realm of existence by overflowing from his own light. At the same time, the first and only entity that is directly overflowed from God's light in the act of overflowing (feyezan), which is a planned and programmed act of creation, is the Active Intellect. With the effulgence carried over it, the Universal Soul, the first ghost, nature and the corporeal world were created respectively. Human souls also overflow from the Universal Soul as a product of this fayz. A faculty of the human soul, even the human intellect, which is itself, receives a share of the Divine Creator's effulgence through the Universal Soul and the Active Intellect. Therefore, the Active Intellect, which is a luminous substance independent of matter, is the main intermediary between the Supreme Creator and other beings.

Keywords: Ikhwân as-safâ, theory of emanation, god, active intellect, human intellect.



Giriş

Felsefe ve mantık alanına ait bir terim olan akıl (el-akl), Arapça kökenli bir kelimedir. Akıl, sözlük anlamıyla *alıkoymak, engellemek ve bağlamak* gibi anlamlara gelmektedir (Bolay, 1989, s. 238; el-İsfehânî, 2012, ss. 715-716). Akıl sözcüğü, Türkçede anlama, kavrama ve düşünme kuvvesi anlamında *us* kelimesiyle; akıl yürütme ve hüküm verme anlamında *zekâ* kelimesiyle eş anlamlı olarak kullanılmaktadır (Bayık, 2019, s. 173; Erdoğan, 2020, ss. 199-200). Eski Yunancada *nous* ve *logos* olarak ifade edilen akıl sözcüğü, Latince *intellectus* ve *ratio*, İngilizcede ise *reason* sözcüğü ile karşılanmaktadır (Bolay, 1989, s. 239; Bk. Cevizci, 1999, s. 28; Taş, 2021, s. 20).

Akıl kelimesi, terim olarak varlığın hakikatini kavrayan, maddî olmamakla birlikte maddeyi etkileyen basit (saf, katışıksız, homojen) bir cevher anlamında kullanılmaktadır. Bu bağlamda akıl, maddelerin suretlerini onlardan soyutlayarak zihinsel birer kavram haline getiren, bu kavramlar arasında bağ kurarak ve kıyas yaparak hüküm verebilen kuvve anlamına gelmektedir. Akıl, yararlı ile zararlıyı, iyi ile kötüyü, doğru ile yanlış, güzel ile çirkini ayıt etmeyi sağlayan kuvvedir. Dolayısıyla akıl, aynı zamanda siyasî, ahlâkî ve estetik değerleri belirleyen kuvve anlamına gelmektedir (Bolay, 1989, s. 238; Ayrıca bk. Cevizci, 1999, s. 28). Bununla birlikte akıl, Aristoteles'in dile getirdiği temel ilkeler olan *özdeşlik*, *çelişmezlik* ve *üçüncü halin imkânsızlığını* (Bk. Öner, 1986, s. 2 vd.; Özlem, 2004, s. 48 vd.) işlevsel kılan yeti olarak da kabul edilmektedir.

İsfehânî, aklı, hem *bilgiyi kabul etmeye hazır olan kuvve* hem de *bu kuvve vasıtasıyla elde edilen bilginin kendisi* (el-İsfehânî, 2012, ss. 715-716) olarak tanımlamakta, dolayısıyla akıl ile bilginin özdeşliğini savunmaktadır. Akıl kavramıyla ilgili bu görüşler, İsfehânî'den önce yaşayan Fârâbî ve İhvân-ı Safâ gibi düşünürler tarafından da dile getirilmiştir. Örneğin Fârâbî, Aristoteles'in görüşlerinden (Bk. Aristoteles, 2011, s. 167) hareketle akıl ile makulleri, yani akıl ile akledilenleri özdeş olarak yorumlamaktadır (Fârâbî, 1938, s. 15). İhvân-ı Safâ ise insani akıl kavramını, doğuştan sahip olunan anlamında *el-aklül-gârîzî*, sonradan çevre ve eğitim gibi çeşitli etkenlerle elde edilen anlamında ise *el-aklül-mükteseb* olarak ikiye ayırmakta ve detaylı olarak yorumlamaktadır (Bk. İhvân-ı Safâ, 1992a, ss. 203, 446-447; 2014a, ss. 165, 374).



İnsani akıl kavramı; *çıkarsamacı akıl, sezgici akıl, teorik/nazarî akıl ve pratik/amelî akıl* gibi farklı anlamlar içeren ifadelerle de adlandırılmaktadır (Bolay, 1989, s. 239; Cevizci, 1999, s. 28; Taş, 2021, s. 20 vd.). Ayrıca gelişim seviyelerine göre *beyûlânî, maddî veya bilkuvve akıl; bilfiil veya bilmeleke akıl ve müstefâd akıl* gibi ifadelerle de adlandırılmaktadır (Cürcânî, 1997, s. 154).¹

Filozoflar, ilk çağlardan bu yana akıl yetisinin kavramsal yönünü anlamaya çalışmışlar ve pratikleri üzerine birtakım teoriler geliştirmişlerdir (Aiskhylos, 2015, ss. 10-11; Aristoteles, 2015, ss. 20-21; Cevizci, 2012, ss. 35, 39-43; Gökberk, 2013, ss. 18-24, 31-34; Hesiodos, 1977, ss. 23-33, 108-125).² Bir yandan varlık düzenini, yani kozmolojiyi izah etme, diğer yandan bilgi teorisini, yani epistemolojiyi temellendirme amacıyla ortaya atılan farklı görüşler, farklı ekollerin ortaya çıkmasına yol açmıştır. Örneğin Anaxagoras (MÖ 500-428), *Nous*³ (Akıl) kavramını, evrendeki hareketin kaynağı ve oluşun (kevn) ilkesi olarak tasavvur etmektedir. Ona göre maddeden soyut, basit (homojen) bir cevher olan *Nous*, her şeyin en güzeli ve en saf olanıdır. *Nous*, her şeyin kusursuz bilgisine ve en büyük gücüne sahiptir. Ruh ve akıl vasıtasıyla da insan bedeninde etkindir. Onun etkinliğinden önce her şey bitişikti (Anaxagoras, 2013, ss. 129-132; Platon, 2013, ss. 28e, 30b-c, 66a-d, 2015, s. 97b-d; Aristoteles, 2015, ss. 20-22; Cevizci, 2012, ss. 58-59; Taş, 2021, ss. 21-22).

Felsefî düşünce tarihinde savunulan Faal Akıl teorilerinin temeli, Anaxagoras tarafından dile getirilen bu görüşlere dayanmaktadır. Örneğin Anaxagoras, *Nous*'u, hem varlık âleminde aktif hem de insan ruhu ve aklını aktifleştirmede etkin olarak tasvir etmektedir. Burada *Nous*'u bir yandan Tanrı'nın kendisi, diğer yandan Tanrı'dan sonraki ikinci bir varlık olarak anlamak mümkündür. Nitekim bu belirsizlik, Aristoteles ve onun şârihi İskender Afrodisî'nin Faal Akıl teorilerinde de devam etmektedir. Fakat Plotinos, Farâbi ve İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorilerinde, Faal Akıl ile Bir

¹ Bu kavramlarla ilgili geniş bilgi için bk. Salîbâ, 1984, ss. 84-91.

² Akıl kavramıyla ilgili teorilerin temeli, Antik Yunan toplumunda atılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Homeros, 2008, ss. 10, 43, 319; Platon, 2013, s. 61; Ruiz, 2012, ss. 126, 162, 170-171; Zeller, 2008, ss. 55-59, 67-70.

³ *Nous* kavramını, düşünme yetisi anlamında kullanan ilk kişi, MÖ 9. yüzyılda yaşadığı kabul edilen Homeros olmuştur. Bk. Çankaya, 2014, s. 132.



veya Tanrı arasında kesin bir ayırım yapılmış, dolayısıyla söz konusu belirsizlik ortadan kaldırılmış durumdadır.

Herakleitos (MÖ 540-480), Anaxagoras'tan farklı olarak evrende egemen olan ve insanın akletme ilkelerini belirleyen gücü, *Logos* olarak adlandırmaktadır (Herakleitos, 2016, ss. 93, 115, 117, 119, 131, 161; Kranz, 1984, ss. 59-67). Sokrates ve Platon da iki tür aklın varlığını benimsemişlerdir. Bunlardan birincisi, varlık âlemini en iyi amaçlar doğrultusunda rasyonel ilkelerle kuran ve onu kusursuz bir şekilde yöneten tanrısal akıldır. İkincisi ise insan ruhunun bir yetisi olan akıldır (Platon, 1989, ss. 131-132, 2013, ss. 28d-e, 33b-d, 55b-c, 65e-66e, 2015, ss. 10-12, 35-61, 75-84, 2017, ss. 20-21, 58).

Platon, evrendeki tüm varlıkların hareket kaynağını, akıl sahibi ruh olarak tasavvur etmektedir (Arslan, 2006, s. 263; Baykent, 2019, s. 2669; Platon, 2007, ss. 401-403). Aynı şekilde insan ruhunu da akıl sahibi ruh olarak kabul etmektedir. Onun tabirine göre Tanrı, akıllı ruhun içine katıp ona yönetici kılmış, ruhu da bedenine içine koyarak bedenin yöneticisi yapmıştır (Platon, 1989, s. 36). Ruh ile İyi İdea arasındaki ilişki, göz ile ışık arasındaki ilişkiye benzemektedir. Gözün varlıkları güneş ışığı sayesinde görmesi gibi ruh da *Gerçek Varlık* olan *İyi İdeası* sayesinde kavrama gücünü kazanabilmektedir. Çünkü varlıklara gerçeklik, ruha da kavrama gücünü kazandıran İyi İdea'dır (Platon, 2010, ss. 224-225).

Aristoteles de iki tür akıldan bahsetmektedir. Bunlardan biri, insanda bulunan, diğeri ise insandan bağımsız bir varlığa sahip olan ancak insan aklıyla ilişkili olan akıl türüdür. Onun düşüncesine göre insan aklı, insan ruhunun doğuştan sahip olduğu ancak bilkuve durumundaki bir yetidir. İnsan aklından bağımsız bir varlığa sahip olan etkin akıl (Faal Akıl) ise insan aklıyla etkileşime geçerek onu bilfiil akıl haline getiren kuvvedir (Bolay, 1989, s. 239; Fahri, 2000, s. 162; Özpilavcı, 2010, ss. 76-77; Sarıtaş, 2012, ss. 175-176; Taş, 2021, s. 23). İnsanın doğuştan sahip olduğu ruhun akıl yetisi, henüz üzerine bir şey yazılmamış levhaya benzemektedir. Bedenden bağımsız bir varlığa sahip olan ve insan aklını bilfiil akıl haline getiren Faal Akıl, sürekli aktif ve akleder halde bulunan, etkilenmeyen, basit (saf, homojen, katışıksız), kusursuz ve ölümsüz bir varlıktır. Bedene bağımlı olan edilgin akıl ise bedenle birlikte ölümlüdür. Bedenden önce var olan Faal Akıl, bedene bağımlı olmadığı için bedenden sonra da varlı-



ğını devam ettirmektedir (Aristoteles, 2011, ss. 74-76, 79-82, 142, 152, 154-158, 2014, s. 227, 2015, ss. 292-293, 2018, ss. 41-42, 52; Arslan, 2007, ss. 221-230; Bolay, 1989, s. 239).

Aristoteles, Anaxagoras'ın *Nous* ve Herakleitos'un *Logos* kavramlarından da yararlanarak ortaya koyduğu bu düşüncelerle hem Afrodisi, Themistius, Plutarch, Philoponus gibi bazı Helenistik Dönem düşünürlerini hem de Fârâbî, İhvân-ı Safâ ve İbn Sinâ gibi İslam düşünürlerini derinden etkileyen Etkin (Faal) Akıl teorisini geliştirmiş olmaktadır. Ancak onun Etkin Akıl tasavvuru, birtakım kapalılıklar içerdiği için kendisinden sonraki düşünürler, onun görüşlerini esas almalarına rağmen Faal Akıl hakkında farklı teoriler geliştirmişlerdir. Örneğin bu çalışmanın konusu olan İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisi, hem Aristoteles'in hem de Afrodisi, Fârâbî ve İbn Sinâ gibi onun düşüncelerini örnek alan filozofların Faal Akıl teorilerinden birtakım farklılıklar arz etmektedir.

Sudûr teorisini sistemleştiren filozof olarak bilinen Plotinos'a göre her şey kendi özünde olanı çevresine doğal olarak yaymaktadır. Örneğin ateş, doğal olarak çevresine ısı, kar ise soğuk yaymaktadır. Bir'in (Tanrı) özü varlıktır. Bu nedenle o da doğal olarak kendisinden varlığı taşırmaktadır. Dolayısıyla bütün varlıklar, hiyerarşik bir düzen çerisinde Bir'den taşarak meydana gelmektedir. Varlığın, hiçbir zorlanma olmadan mutlak iyilik ve güzelliğin kaynağı olan Bir'den taşması, güneş ışıklarının doğal bir yolla güneşten yayılması gibidir. Bu bağlamda Bir'den Nous (Akıl), ondan Âlemin Ruhu, ondan da cismânî âlem taşmıştır. Âlemin Ruhu, Faal Akıl üzerinden Bir'den aldığı feyiz ile varlık âleminde faaliyet göstermektedir (Arslan, 2010, s. 160; Bolay, 1989, s. 239; Bk. Plotinos, 1997, s. 423 vd., 2008, s. V: 1, 2-7, 2011, ss. 26-27, 35-37; Taş, 2021, ss. 23-24).

Afrodisi de şârihi olduğu Aristoteles gibi insani akıl ve Faal Akıl olmak üzere iki aklın varlığını savunmaktadır (Aphrodisias, 1990, ss. 46-48; Korkut, 2018, s. 48; Sarıtaş, 2012, s. 176). Fakat onun Faal Akıl tasavvuru, çok net anlaşılır değildir. Zira onun Faal Akıl tasavvurunu, bir yandan Aristoteles'in *İlk Mubarrık*, *İlk Neden* ve *Faal Akıl* tasavvurlarıyla, diğer yandan Platon'un *İyi İdea* tasavvuruyla özdeşleştirmek mümkündür (Afrûdisî, 1971, ss. 34, 36; Aphrodisias, 1990, ss. 49-52; Aristoteles, 2011, ss. 156-157, 2015, ss. 292-293, 297-298; Korkut, 2018, ss. 73-76; Platon, 2010, ss. 222-226; Sarıtaş, 2012, ss. 121-123, 125). Bu nedenle Afrodisi'nin Faal Akıl



teorisi, çelişkiler içeren bir teori olduğu gerekçesiyle hem Themistius, Plutarch ve Philoponus gibi bazı Aristoteles yorumcuları tarafından (Bk. Themistius, 1990, ss. 80-81, 90-92, 100-103; Dönmez, 2009, ss. 64-65; Korkut, 2019, s. 148; Özpilavcı, 2010, s. 76) hem de W. David Ross gibi bazı Aristoteles araştırmacıları tarafından eleştirilmiştir (Arslan, 2007, s. 225, 2008, ss. 288-289; Korkut, 2018, ss. 46-47, 71-72; Bk. Ross, 2011, ss. 114, 122, 176, 180, 241-242, 263-266, 285, 289; Sarıtaş, 2012, s. 125; Üçer, 2013, ss. 47-48).

İlk İslam filozofu Kindî de Antik Yunan düşünürleri gibi insani akıl ve Faal Akıl olmak üzere iki tür aklın varlığını benimsemektedir. Fazla detaylara girmemekle birlikte o da akıl ile akledilene aynı şey olarak değerlendirmekte, insani nefsin bilkuve durumundaki akıl yetisinin, maddeden tamamen ayrı bir varlık olan Faal Akıl tarafından bilfiil hale getirildiğini savunmaktadır (Bedevî, 1954, ss. 6-7; Bk. el-Kindî, 1950, ss. 354-356).

İhvân-ı Safâ'dan önce yaşayan diğer bir İslam filozofu olan Fârâbî de Faal Akıl teorisini savunmaktadır. Ancak onun savunduğu Faal Akıl teorisi, hem Aristoteles ve onun yorumcusu Afrodisi'nin hem de Plotinos ve İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorilerinden farklılıklar arz etmektedir. Zira Fârâbî, Tanrı'nın feyzinden taşan göksel akıllar sayısını ona (10) çıkartmakta ve onuncu akılı Faal Akıl olarak tanımlamaktadır (Fârâbî, 1938, ss. 32-33, Bk. 1995, ss. 120-121, 1996, s. 45, 2001, ss. 76-78).

İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisine dair görüşlerini değerlendirmeye geçmeden önce kısaca Faal Akıl ile sudûr teorisi arasındaki ilişkiyi değinmek yararlı olacaktır. Zira İhvân-ı Safâ, Faal Akıl teorisini, sudûr teorisi üzerine inşa etmektedir.

1. Faal Akıl Teorisinin Sudûr Teorisi ile İlişkisi

Doğmak, sadır olmak, ortaya çıkmak gibi anlamlara gelen *sudûr* kelimesi, evren ve içindekilerin yoktan var edilmesi inancına karşılık alternatif bir görüşü barındıran felsefi bir terimdir. Sudûr kelimesine karşılık *taşma* ve *fişkırtma* gibi anlamlara gelen *feyiz* ve onun çoğulu olan *feyezân* kelimeleri de kullanılmaktadır. Sudûr teorisine göre varlık âlemi, hiyerarşik bir düzen içerisinde tasarlanmış, sebep sonuç ilişkisi içerisinde işleyen determinist bir nitelik arz etmektedir. Varlık sisteminin tepe kısmında Tanrı, onun alt kısmında maddeden ayrık göksel akıl/akıllar ve ne-



fis/nefisler (melekler), onların alt tabakasında mükemmellikten uzak olan şekilsiz ilk madde (heyûlâ) yer almaktadır. Maddeden ayrı ruhânîler, yani göksel akıl/akıllar ve nefis/nefisler, Tanrı ile maddî âlem arasında aracı konumundadırlar (M. Kaya, 2009, s. 467).

Yoktan yaratma fiilinin birtakım mantikî çıkmazlara yol açtığını düşünen filozoflar, sudûr teorisi ile varlık âleminin düzenini anlama ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Bu anlamda varlığın nasıl oluştuğu, varlıklar arasında nasıl bir hiyerarşik bağ olduğu, sistemin nasıl tasarlandığı ve devamının nasıl sağlandığına yönelik soruların cevaplarını aramışlardır. Sudûr teorisi; *zorunlu ve mümkün varlık, kadim ve hadis varlık, rûhânî ve cismânî varlık, ulvî ve süflî varlık, değişen ve değişmeyen varlık* gibi bazı temel kavramlar üzerine inşa edilmiştir. Genel olarak sudûr teorisini sistemleştiren kişinin Yeni Platoncu akımın temsilcisi Plotinos olduğu kabul edilmektedir.⁴ Fakat İhvân-ı Safâ, bu teoriyi Pisagorculara dayanmaktadır (İhvân-ı Safâ, 2012, s. 33, 2014a, s. 163 vd.).

Plotinos'un savunduğu sudûr teorisine göre varlık âlemi, hiçbir zorlama olmadan doğal bir yolla Bir'den taşarak var olmaktadır. Varlığın Bir'den taşması, onun zatında herhangi bir eksikliğe yol açmamaktadır. Bu durum, ışıkların güneşten evrene yayılması ve bu eylemin sonunda güneşte herhangi bir eksikliğin meydana gelmemesine benzemektedir (Plotinos, 1997, s. 430).

Sudûr teorisine göre Tanrı'dan doğrudan taşan ilk ve tek varlık, sadece ilk akıldır. Diğer varlıklar ise ilk akıl üzerinden taşan tanrısal feyiz ile var olmaktadır. Örneğin onun üzerinden alınan feyiz ile önce nefis, ardından heyûlâ ve cismânî âlem var olmuştur. Dolayısıyla ilk akıl, Tanrı ile varlık âlemi arasındaki vasıta. Bu düşünceden hareket eden düşünürler, genel olarak varlık âlemini; *ilâhî (tanrısal) âlem, akıllar âlemi, nefisler âlemi* ve *cismânî âlem* olmak üzere birbiriyle irtibatlı dört farklı şekilde tasavvur etmektedirler. Diğer yandan varlık âlemini; *cismânî ve rûhânî, ulvî ve süflî, dünyevî ve uhrevî* gibi adlarla ananlar da mevcuttur.

İhvân-ı Safâ da sudûr teorisini savunmaktadır. Ancak onların savunduğu sudûr teorisi, bazı yönleriyle diğer İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorilerinden ayrılmaktadır. Örneğin Fârâbî ve İbn

⁴ Konuyla ilgili detaylı bilgi için bk. Kaya, 2009.



Sînâ, çoklu göksel akıllar teorisini, İhvân-ı Safâ ise tek akıl teorisini savunmaktadır. Fârâbî ve İbn Sînâ, sudûr teorisini savunurken onu, kutsal kitapların ortaya koyduğu *yoktan var etme* teziyle özdeşleştirme yoluna başvurmamaktadırlar. İhvân-ı Safâ ise bu teori ile *yoktan var etme* tezini özdeşleştirme veya uzlaştırma yoluna başvurmakta, onu *yoktan yaratma* olarak da adlandırmaktadır.⁵ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın savunduğu sudûr teorisi, Plotinos'a (M. Kaya, 2009), İhvân-ı Safâ'nın savunduğu teori ise Plotinos ile birlikte Pisagorculara dayanmaktadır (İhvân-ı Safâ, 2014a, s. 163 vd.). Ancak hem Fârâbî ve İbn Sînâ hem de İhvân-ı Safâ, bu teoriyi kendilerine göre yeniden yorumlamaktadırlar.

2. İhvân-ı Safâ'nın Sudûr Teorisi Bağlamında Savunduğu Faal Akıl Teorisi

Kendilerinden önce yaşayan filozofların geneli gibi İhvân-ı Safâ da iki tür akıldan bahsetmektedir. Bunlardan birincisi, maddeyle irtibatlı olmayan Faal Akıl, ikincisi ise insani akıldır (Bk. İhvân-ı Safâ, 1992a, ss. 232, 386, 1995, s. 204; 2014a, ss. 187, 316, 2016, s. 200). İhvân, birinci akıl; *İlk Varlık, Akıl, İlk Akıl, Faal Akıl* ve *Küllî Akıl* (Örnek olarak bk. İhvân-ı Safâ, 1992b, ss. 41, 53-54) gibi farklı adlarla anmaktadır. Bununla birlikte daha fazla *Küllî Akıl* kavramını kullanmaktadır. Ancak din felsefesi literatüründe genel olarak *Faal Akıl* kavramı kullanıldığı için bu çalışmada da İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri ele alınırken onların kullandığı *Faal Akıl* kavramı kullanılacaktır.

İhvân-ı Safâ'nın savunduğu sudûr teorisine göre varlıklar, zorunlu ve mümkün olmak üzere ikiye ayrılır. Tanrı, Zorunlu Varlık (Vâcibül-Vücûd), diğer varlıklar ise mümkün varlıklardır. Mümkün varlıklar, rûhânî ve cismânî olmak üzere iki kısma ayrılmaktadır. Tanrı ise ne rûhânî ne de cismânîdir. Bu nedenle onun zatını tanımlamamız mümkün değildir. Rûhânî ve cismânî varlıkların kaynağı, Tanrı'nın cömertliğiyle taşıdığı feyizdir. Varlık âlemi, Tanrı'dan taşan nurdan meydana gelmektedir. Bu taşıma, aynı zamanda planlı ve programlı bir fiil olması bakımından bir yaratma eylemidir. Hatta önceden var olmayanların var edilmesi bakımından yoktan var etme eylemidir. Bu nedenle İhvân, genel olarak Tanrı'yı *Yüce Yaratıcı (Bârî Teâlâ)* olarak anmaktadır.

⁵ İhvân-ı Safâ'nın sudûr/feyezân ile yoktan yaratma fiilini özdeşleştirme girişimleri ile ilgili detaylı değerlendirmeler için bk. Taş, İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi, 34.



Genel anlamda sudûr teorisi ile yoktan yaratma düşüncesinin birbiriyle uyuşmadığı düşünülmektedir. Zira sudûr teorisine göre hiçbir şey, yoktan var olmamaktadır. Tanrı, evveli olmayan, sonradan var olmayan kadim, ezeli ve zorunlu varlıktır. Tanrı dışındaki bütün varlıklar, Tanrı'nın nurundan taşarak var olmaktadır. Dolayısıyla hiçbir varlık, yoktan var olmamaktadır. Ancak İhvân-ı Safâ, bu kuralı göz ardı etmektedir. Onların düşüncesine göre Tanrı dışındaki varlıklar, her ne kadar Tanrı'nın nurundan var edilseler de önceden var olmamaları bakımından yoktan yaratılmış olmaktadır. İhvân, bu eylemi; *ibdâ*, *ibtirâ*, *icâd*, *ibdâs* ve *hulk* gibi tabirlerle ifade etmektedir. Bununla bağlantılı olarak da Tanrı'yı, *Mübdi'*, *Mubteri'*, *Mücid*, *Muhdis*, *Sâni'*, *Fâtır*, *Hâlık* gibi sıfatlarla tanımlamaktadır (Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, ss. 35, 54, 229, 251, 300, 311, 1992c, ss. 36, 126, 273-274, 279, 380, 1992a, ss. 187, 196, 201, 203, 209, 232, 349, 368, 377, 465-466, 506, 1992d, ss. 231, 238)

İhvân, bu düşüncesini özetle şöyle izah etmektedir: Mevcut olan bir şeyden başka bir şeyi meydana getirme, yani birleşim ve karışım (terkip ve te'lif) olduğu için *ibdâ ve ibtirâ*, yani *yoktan var etme* olarak adlandırılmaz. O halde Yüce Yaratıcı'nın varlık âlemini yaratma eylemini böyle zannedenler, yanılmaktadır. Zira Yüce Yaratıcı'nın eylemi, *abdese ve ibtarae min'el-ademi ile'l-vücûd*, yani yokluktan varlığa getirmektir (Bk. İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 350-351; 2014a, s. 288; Ayrıca bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, ss. 37, 277, 1992c, ss. 13, 167, 1992a, ss. 346, 351, 518, 1992d, s. 203).

İhvân-ı Safâ, bu konuda felsefi düşünce kaynaklı sudûr teorisi ile varhiy kaynaklı yoktan yaratma tezini uzlaştırmaya çalışmakta, bu nedenle de zorlama bazı yorumlara başvurmaktadır. Zira yoktan var etme ile Tanrı'nın nurundan var etmenin aynı anlama geldiği söylenemez. Kur'ân'da varlık âlemi, *mablûk*, yani yaratılan; Allah da *Hâlık*, yani *Yaratan* olarak tabir edilmektedir.⁶ Ancak Kur'ân'da, varlık âleminin Allah'ın nurundan taşırılarak var edildiği ve bu fiilin aynı zamanda bir yoktan yaratma eylemi olduğuna dair herhangi bir ifade yer almamaktadır. Dolayısıyla İhvân-ı Safâ'nın bu çabasını, benimsediği sudûr teorisini Kur'ân ayetleriyle de kanıtlama gayreti olarak değerlendirmek mümkündür.

⁶ Örnek olarak bk. Bakara, 2/29; En'âm, 6/101-102; A'râf, 7/54.



İhvân-ı Safâ'nın düşüncesine göre Faal Akıl, Yüce Yaratıcı'nın kendi nurundan doğrudan taşıma yoluyla yarattığı ilk ve tek varlıktır. Sonraki varlıklar ise Faal Akıl üzerinden taşınan feyiz ile yaratılmıştır. Faal Akıl üzerinden taşınan feyiz ile önce Küllî Nefs yaratılmıştır. Ardından Faal Akıl ve Küllî Nefs üzerinden taşınan feyiz ile şekilsiz olan ilk heyûlâ yaratılmıştır. Yüce Yaratıcı'nın nurundan taşıma yoluyla var etme eylemi burada sona ermektedir. Bundan sonra, Küllî Nefs, Faal Akıl vasıtasıyla Yüce Yaratıcı'dan aldığı feyiz ve destekle rûhânî varlık âlemini doğrudan kendisinden taşıdığı feyizle, cismânî âlemi ise ilk heyûlâdan meydana getirdiği mutlak cisim ve tabiat yoluyla oluşturmakta, düzenlemekte ve yönetmektedir (Bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, ss. 42, 53-54, 398, 1992c, ss. 6-12, 19, 21-24, 47, 397, 461-462, 1992a, ss. 36, 56, 86, 181-182, 184, 202-204, 216, 234-235, 238-240, 352, 1992d, ss. 199-200, 1995, ss. 145, 154, 189, 195, 206-208; 2013, ss. 322-323, 2014a, ss. 60, 148-149, 165-166, 175, 193, 2016, ss. 145-146, 186-187, 192, 202-204).

Bu anlamda Faal Akıl, varlık âlemi ile Yüce Yaratıcı arasındaki asıl vasıta. Yüce Yaratıcı'nın rahmet ve bereketi, feyiz yoluyla Faal Akıl üzerinden önce Küllî Nefs'e, oradan da diğer varlıklara ulaşabilmektedir. Dolayısıyla insanın tefekkür eyleminin kaynağı da sezgi, ilham, tahayyül ve vahiy yoluyla elde ettiği verilerin kaynağı da Yüce Yaratıcı'nın Faal Akıl ve Küllî Nefs yoluyla aktardığı feyizdir. Bu feyiz olmazsa ne insani akıl çalışabilir ne de peygamberler vahiy alabilir.

İhvân-ı Safâ, Faal Akıl anlayışını da kapsayan varlık sistemiyle ilgili görüşlerini Pisagorcü düşüncelere dayandırmaktadır. Ancak açık bir şekilde herhangi bir kaynak belirtmemektedir. Bununla birlikte risâlelerinde bazen Pythagoras'ın *Risâletü'z-Zehabiyye* (*Altın Mısralar*) adlı eserini anmaktadır (Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, 1992b, s. 138, 1992d, ss. 35-36, 58, 175). Fakat bu eserin tamamı günümüze ulaşmadığı için Pythagoras'ın kendi eserinden sudûr teorisi ve Faal Akıl kavramıyla ilgili görüşlerini tespit etmek mümkün görünmemektedir. İbn Nedîm'in (öl. 990) aktarmasına göre yaklaşık yüz sayfa olan bu eserin üç sayfası, Sabit⁷ tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir (Bk. en-Nedim, 2019, ss. 798-799). Üç sayfa-

⁷ İbn Nedîm, sadece "Sabit" ismini vermekte, detaylandırmamaktadır. Bu kişinin, Sabit b. Kura olabileceği düşünülmektedir.



lık bu metin, İbn Miskeveyh tarafından kaleme alınan *Hikmetü'l-Hâlidîyye* adlı eserde yer almaktadır (Bk. İbn Miskeveyh, 1939, ss. 225-228).⁸

Faal Akıl teorisine Pythagoras'ı referans göstermekle birlikte İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri, genel olarak Plotinos'un görüşleriyle uyumluluk arz etmektedir. Nitekim Plotinos'un savunduğu sudûr teorisinde de varlık âlemi; Bir, Akıl (Nous), Âlemin Ruhu ve duysal âlem şeklinde sıralanmaktadır. Âlemin Ruhu, Akıl üzerinden aldığı feyizle varlık âleminde etkin olabilmektedir (Bk. Plotinos, 2008, ss. 14-15, 27, 44; Arslan, 2010, s. 99).

İhvân-ı Safâ, Plotinos'un "Bir" olarak tabir ettiği varlık ile Kur'an'ın "Allah" olarak adlandırdığı varlığı özdeşleştirmektedir. "Nous" olarak tabir ettiği varlığı, Faal Akıl (Küllî Akıl), Âlemin Ruhu olarak adlandırdığı varlığı da Küllî Nefs (Âlemin Ruhu) ile özdeşleştirmektedir (Bk. İhvân-ı Safâ, 1992c, s. 144, 1992a, ss. 35, 214-216, 333, 352, 386; 2013, s. 113, 2014a, ss. 42, 113, 174-176, 273, 289, 316).⁹

İhvân, Faal Akıl ve Küllî Akıl ile ilgili net ifadeler içeren herhangi bir ayeti kanıt olarak gösterememektedir. Buna rağmen yeri gelince bazı ayetleri, bu bağlamda bâtinî yoruma tabi tutma yoluna gitmektedir. Örneğin Nûr Suresi 35. ayeti bu bağlamda yorumlamaktadır (İhvân-ı Safâ, 1995, ss. 270, 338; 2016, ss. 263-264, 335-336).

3. İhvân-ı Safâ'ya Göre Faal Akıl'ın Nitelikleri ve Fonksiyonları

İhvân-ı Safâ düşüncesine göre Faal Akıl; Bârî Teâlâ'nın kendi nurundan ve cömertliğinden feyezane ettirerek yarattığı ilk varlıktır. Faal Akıl, Bârî Teâlâ'nın kelimesi, fiili, icadı ve kâmil yaratmasıdır (İhvân-ı Safâ, 1992c, s. 287, 1992d, ss. 207, 212, 1995, ss. 205-206, 208, 273, 319, 354; 2013, s. 205, 2014b, ss. 159, 162, 2016, ss. 202, 204, 267, 316, 351). Faal Akıl, kendisinde her şeyin suretini barındıran, maddeyle irtibatlı olmayan, basit (katışksız, saf, homojen), nûrânî, rûhânî ve kâmil bir cevherdir. Cömertliğiyle kendisinden sonraki varlıklara kaynaklık etmesi; onları kuvveden fiile çıkarması; onların suretlerini kendisinde barındırması; onların kendisinden feyezane etmesini akletmesi; saymayı ve hesap yapmayı kavraması

⁸ Bu pasajlarla ilgili karşılaştırmalı bir çalışma için bk. Karlığa, 2012, ss. 263-279.

⁹ İhvân-ı Safâ, Faal Akıl ile Küllî Akıl, Küllî Nefs ile Âlemin Ruhu kavramlarını özdeş anlamlarda kullanmaktadır.



nedeniyle Faal Akıl olarak adlandırılmıştır. Bârî Teâlâ, suret ve a'yân'dan¹⁰ oluşan varlıkları Faal Akıl'ın üzerine, o da bunları Küllî Nefs'in üzerine taşımıştır (İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 196-197, 386, 1992d, s. 200, 1995, ss. 205-206, 273, 354, 359; 2014a, ss. 158, 316, 2014b, s. 154, 2016, ss. 202, 267, 351, 355). Faal Akıl, Yüce Allah'ın değişmeyen, eskimeyen ve kaybolmayan yüzüdür. O, Yüce Allah'ın dilediği şeyleri, dilediği şekilde kendi vasıtasıyla var ettiği kelimesinin mekânıdır (Bk. İhvânü's-Safâ, 1995, ss. 132, 320, 357; 2016, ss. 135, 316, 354).

İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl'a nispet ettiği nitelikler, Philo tarafından "Tanrı'nın varlıklara dair hafızası" (Bk. Arslan, 2010, ss. 175-176; Işık, 2006, ss. 117-120) olarak yorumlanan Platon'un idealarını (Bk. Platon, 1989, s. 48, 2010, ss. 225-226, 2013, s. 58; Plotinos, 2011, ss. 27-28) hatırlatmaktadır. Fakat İhvân'ın Faal Akıl'a atfettiği tüm nitelikler birlikte değerlendirildiğinde bu ihtimal, zayıflamaktadır. Zira İhvân, Faal Akıl'ı gerçek bir varlık olarak tasvir etmektedir (Örnek olarak bk. İhvânü's-Safâ, 1995, ss. 277, 312, 358-359; 2016, ss. 270, 309, 354-355).

İhvân'ın, Faal Akıl isimlendirmesinin gerekçeleri arasında *hesaplama* niteliğine işaret etmesi de Antik Yunan düşüncesinde âlemde etkin olan akıl için kullandıkları *logos* sözcüğünü hatırlatmaktadır. Zira *logos* sözcüğünün anlamlarından biri de "ölçme ve hesaplama"dır (Peters, 2004, s. 208). Örneğin Platon, ruhun düşünen kısmını, "hesap yapabilen" (Platon, 2010, ss. 140-141) olarak tabir etmektedir.

İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl'a atfettiği niteliklerdeki belirsizlikler, onların eklektik metotla din ile felsefeyi uzlaştırma çabalarından kaynaklanmaktadır. Nitekim kendilerinden önce dile getirilen birçok felsefi teoriyi, hakikat olarak görmekteydiler. Bununla birlikte hakikat kabul ettikleri felsefi teorileri, Kur'ân ayetleriyle de kanıtlamaya yönelmekteydiler. Fakat söz konusu teorileri açıkça destekleyen ayetler bulmakta zorlandıklarında bazı ayetlerin lafızlarını bâtinî yoruma tabi tutmakta sakınca görmemekteydiler. Örneğin önceki paragraflarda dikkat çekildiği üzere sudûr teorisi ve onunla bağlantılı Faal Akıl teorisinde bu yola başvurmaktadırlar.

¹⁰ Zat ve mahiyet anlamlarına gelen "a'yân" kelimesiyle ilgili detaylı bilgi için bk. Uludağ, 1991, s. 198.



İhvân'ın tasavvuruna göre Faal Akıl, Tanrı ile varlık âlemi arasındaki vasıta'dır. Zira Yüce Allah'ın doğrudan muhatap aldığı tek varlık, Faal Akıl'dır. Yüce Allah, Faal Akıl üzerinden Külli Nefs'e, yani Âlemin Ruh'u'na taşıdığı feyiz ve destek ile varlık âlemini onun vasıtasıyla kusursuz bir şekilde düzenlemekte, şekillendirmekte ve yönetmektedir. Bu anlamda Faal Akıl, Külli Nefs'in ruhu, Külli Nefs de Faal Akıl'ın bedeni konumundadır (İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 342, 353, 386, 1992d, s. 409, 1995, ss. 132-133, 226; 2014a, ss. 279, 289, 316, 2014b, s. 288, 2016, ss. 135, 218).

Platon'un "*Tanrı, akli ruhun içine, ruhu da bedeninin içine koymuş ve ona yönetici kılmıştır.*" (Platon, 1989, s. 36) şeklindeki görüşünü benimseyen İhvân-ı Safâ, bu ilişkinin amacını, ruhun kemale ermesi şeklinde dile getirmektedir. Bu düşünceye göre akıl, nefsin varlık nedeni, yöneticisi, tamamlayıcısı, onun üzerine iyilikler ve faziletler akıtan feyiz kaynağıdır (İhvânü's-Safâ, 1992a, s. 240, 1995, s. 226; 2014a, s. 193, 2016, s. 218). İhvân'a göre Tanrı ile akıl arasındaki ilişki, Güneş ile onun ışıkları arasındaki ilişkiye benzemektedir. Akıl ile nefis arasındaki ilişkiyi ise Güneş ışıkları ile Ay arasındaki ilişkiye benzemektedir. Faal Akıl, Tanrı'dan aldığı feyzi, Külli Nefs'e taşımaktadır. O da aldığı bu feyzi, uygun zaman ve miktarlarda cismânî âleme yaymaktadır (İhvânü's-Safâ, 1992a, ss. 233-234, 285-286, 1995, s. 206; 2014a, ss. 189, 230-231, 2016, ss. 146, 202).

İhvân-ı Safâ, sudûr teorisi bağlamında ele aldığı Faal Akıl teorisini, İslam inanç esaslarıyla bağdaştırmaya çalışmaktadır. Örneğin Faal Akıl'a atfettiği nitelikler ve fonksiyonları konusunda Antik Yunan filozoflarının teorilerini İslam inanç esaslarıyla uzlaştırma çabası içine girmektedir. Bunun için de Kur'an ayetlerine müracaat etme ihtiyacını hissetmektedir.

4. İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl'a İşaret Olarak Takdim Ettiği Bazı Ayetler

İhvân-ı Safâ, hakikat olarak kabul ettiği sudûr teorisi ve onunla bağlantılı Faal Akıl teorisini desteklemek için Kur'an ayetlerine başvurmuştur. Örneğin Nûr Suresi'nin 35. ayetini, sudûr teorisi bağlamında yorumlamaktadırlar. Onların iddiasına göre söz konusu ayette geçen "*Onun nurunun misali...*" (Nûr, 24/35) ifadesi ile kast edilen Faal Akıl'dır (İhvânü's-Safâ, 1995, ss. 270, 338; 2016, ss. 263-264, 335-336). Ancak söz konusu ayetin zahiri lafızları veya ayetin bağlamı dikkate alındığında onun sudûr nazariyesini ve onunla bağlantılı Faal Akıl teorisini desteklediğini söylemek kolay görünmemektedir.



İhvân-ı Safâ, “Emrimiz, ancak göz kırpması gibi sadece bir keredir.” (Kamer, 54/50) ve “Sana ruhtan sorarlar. De ki: Rub, Rabbimin emrindendir.” (İsrâ, 17/85) ayetlerinde geçen “Emr” ve “Rub” kelimeleriyle de Faal Akıl’ın kastedildiğini iddia etmektedirler (Bk. İhvânü’s-Safâ, 1992a, s. 238, 1995, s. 208; 2014a, s. 192, 2016, ss. 203-204). Fakat söz konusu ayetlerin zahiri lafızlarından veya onların bağlamlarından böyle bir sonuca varmak kolay görünmemektedir.

İhvân, Faal Akıl’ı, dinî literatürde kullanılan *Rûbü’l-Kuds*, *Rûbü’l-Kuds el-Mahz* (İhvânü’s-Safâ, 1995, ss. 187, 226, 257; 2016, ss. 185, 218, 251) ve *mukarrebûn meleklardan bir melek* (İhvânü’s-Safâ, 1992c, s. 430, 1992a, ss. 328-329, 1995, s. 195; 2013, s. 299, 2014a, s. 270, 2016, s. 192) tabirleriyle de anmaktadır. Bu tabirler, bir yandan Kur’an’ın vahyi getiren melek olarak tarif ettiği Cebrail’i, (Bk. Yavuz ve Ünal, 1993, ss. 202-204) diğer yandan Fârâbî ve İbn Sînâ’nın tasvir ettiği Faal Akıl kavramını (Bk. Fârâbî, 1938, ss. 32-33, 1995, ss. 120-121, 2001, ss. 76-78, 1996, s. 45; İbn Sînâ, 1908, ss. 66-67, 2000, s. 624, 1983, s. 401, 1984, ss. 98-99, 117) hatırlatmaktadır. Ancak İhvân, Faal Akıl’a doğrudan vahiy vazifesini yüklememektedir. Onların, Cebrail ismini, Faal Akıl’dan bağımsız olarak telaffuz etmeleri (İhvânü’s-Safâ, 1992c, ss. 123-124, 145-146, 1992a, ss. 208, 483, 517, 1995, ss. 136, 277; 2013, s. 114, 2014a, ss. 168, 386, 411, 2016, ss. 138, 219), Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Faal Akıl’ı Cebrail ile özdeşleştirmediklerini göstermektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

İlk Çağ’dan itibaren birçok filozof, insani akıl ve maddeden ayrık, rûhânî bir cevher niteliğindeki akıl olmak üzere iki tür aklın varlığını savunmuşlardır. İşte bu ikinci akıl, Faal Akıl teorilerinin temel unsurunu teşkil etmektedir. Faal Akıl teorisinin temelleri, Anaxagoras’ın Nous olarak adlandırdığı akla dayanmaktadır. Anaxagoras’ın konuyla ilgili düşüncelerini geliştiren Aristoteles, Faal Akıl teorisini sistemleştirmiştir. Onun düşüncesine göre insanın doğuştan sahip olduğu akıl, bilkuve halindedir. Dolayısıyla henüz üzerine yazı yazılmamış bir tablo gibidir. Onu bilfiil, yani varlıkların suretlerini maddelerinden soyutlayarak kavramlara dönüştürebilen bir hale getiren, Faal Akıl’dır. Ancak Aristoteles’in Faal Akıl’ın nitelikleri ve fonksiyonları hakkındaki görüşleri net olmadığı için kendisinden sonraki birçok düşünür tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır. Nitekim onun yorumcularından Afrodisî, Themistius ve



Fârâbî'nin savundukları Faal Akıl teorileri, birçok yönüyle hem kendisinin teorisinden hem de birbirlerinin teorilerinden farklılık arz etmektedir. Bununla birlikte Platon'un görüşlerini esas alan Plotinos'un ve eklektik bir metot izleyen İhvân-ı Safâ'nın konuyla ilgili görüşleri de hem birbirlerinden hem de diğerlerinden farklılıklar içermektedir.

İhvân-ı Safâ'nın, sudûr teorisi bağlamında tasavvur ettiği Faal Akıl teorisine göre mümkün varlıklardan oluşan varlıklar âlemi, Tanrı'nın nurundan feyezana ederek meydana gelmiştir. Ancak bu feyezana, aynı zamanda planlı ve programlı bir yaratma eylemidir. Bu yaratma sürecinde Tanrı'nın, doğrudan kendi nurundan taşıyarak var ettiği ilk ve tek varlık, Faal Akıl'dır. Diğer bütün varlıklar, Faal Akıl üzerinden Külli Nefs'e aktarılan feyiz ile yaratılmaktadır. Bu anlamda Faal Akıl, doğrudan maddeyle irtibatlı olmayan, basit (saf) rûhânî bir cevherdir. O, mümkün varlıklar ile zorunlu varlık olan Yüce Yaratıcı arasındaki vasıta. İnsanların sahip olduğu akıl ile vahye dayalı veriler dahi olmak üzere Yüce Yaratıcı'dan varlıklara gelen bütün feyizlerin asıl vasıtası, Faal Akıl'dır.

İhvân, Faal Akıl teorisini, hem Antik Yunan düşünürlerine, özellikle Pisagorculara dayandırmaktadır. Hem de konuyla ilgili görüşleri, Kur'an ayetleriyle destekleme çabası içine girmektedir. Ancak konuyla ilgili iddialarını Kur'an ayetleriyle kanıtlamada yeterince başarılı olabildikleri söylenemez. Çünkü destek olarak takdim ettikleri ayetleri rasyonel bir yoruma tabi tutma yerine bâtinî yoruma tabi tutmaktadırlar. Oysa felsefi teorileri, özellikle de Faal Akıl teorisini Kur'an ayetleriyle uzlaştırma çabalarında hedefe ulaşmanın kolay olduğu söylenemez. Nitekim İhvân-ı Safâ da bu zorlukla karşılaşmış, bu nedenle kanıt olarak takdim ettiği ayetleri, bâtinî yorumlama yoluna başvurmuştur.

İhvân'ın savunduğu Faal Akıl teorisi, bu teoriyi savunan diğer İslam filozoflarından Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Faal Akıl teorilerinden farklılıklar içermektedir. İhvân'ın Faal Akıl teorisi, daha fazla Plotinos'un Faal Akıl teorisine benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte İhvân gibi İbn Sînâ da Nûr Suresi 35. ayeti, sudûr ve akıllar teorisi bağlamında yorumlamaktadır. Bu anlamda İhvân-ı Safâ ile İbn Sînâ'nın bu ayete dair yorumlarını kapsayan bağımsız bir çalışmaya ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür.



Kaynaklar

- Afrûdisi, İ. (1971). *Fil'-Akl Ala Ra'yi Aristütalis*. (Çev. A. Bedevî). *Şurûhun Alâ Aristu Mefkûdetün Fil'-Yûnânîyyeti*. Beyrut: Dâru'l-Maşrık.
- Aiskhylos. (2015). *Zincire Vurulmuş Prometheus*. (Çev. S. Eyuboğlu & A. Erhat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Anaxagoras. (2013). Fragments (Çev. İ. Altuner). *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 3(2), 129-132.
- Aphrodisias, A. (1990). *The De Intellectu*. (Çev. F. M. Schroeder), *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- Aristoteles. (2011). *Rub Üzerine*. (Çev. Z. Özcan). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Aristoteles. (2014). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Aristoteles. (2015). *Metafizik* (Y. G. Sev, Çev.). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Aristoteles. (2018). *Hayvanların Hareketleri Üzerine*. (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Arslan, A. (2006). *İlkçağ Felsefe Tarihi-2: Sofistlerden Platon'a*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2007). *İlkçağ Felsefe Tarihi-3: Aristoteles*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2008). *İlkçağ Felsefe Tarihi-4: Helenistik Dönem Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Arslan, A. (2010). *İlkçağ Felsefe Tarihi-5: Plotinos ve Erken Dönem Hristiyanlık*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bayık, F. (2019). Aristoteles ve Descartes Bağlamında Akıl ve Zeka Kavramlarının Farkları. *Kaygı*, 18(1), 172-187.
- Baykent, U. Ö. (2019). Antikçağ'da ve Ortaçağ'da Ruh Yaklaşımları. *Journal of Social And Humanities Sciences Research (JSHSR)*, 6(42), 2668-2674.
- Bedevî, A. (1954). *Nazariyyetül'-aklîl'-faal 'inde'l-Yûnân ve'l-Müslimîn ve'l-lâtin*. (Çev. Hüneyin b. İshak), *Aristoteles, fi'n-nefs*. Kahire: Mektebetu'n-nahdeti'l-Mısıriyye.
- Bolay, S. H. (1989). Akıl. İçinde *DİA* (C. 2, ss. 238-242). İstanbul: TDV Yayınları.
- Cevizci, A. (1999). *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Cevizci, A. (2012). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.



- Cürcânî, S. Ş. (1997). *Kitâbu't-Ta'rifât* (Çev. A. Erkan). İstanbul: Bahar Yayınları.
- Çankaya, A. (2014). Aristoteles'te Nous ve Noesis Kavramları Üzerine Belirlemeler. *Cogito*, (77), 131-149.
- Dönmez, S. (2009). *XIII. Yüzyıl Latin İbn Rüşdçülüğü Bağlamında Akılın ya da Akılların Birliği Problemi*. Giriş Kırtasiye: Adana.
- el-İsfehânî, R. (2012). *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü* (Çev. A. Güneş ve M. Yolcu). İstanbul: Çıra Yayınları.
- el-Kindî. (1950). *Fi'l-Akl. Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* (Ed. M. A. Ebû Rîde). Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 352-358.
- en-Nedim. (2019). *El-Fihrist* (Çev. R. Şeşen). İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- Erdoğan, İ. (2020). *Muallim-i Sâni Uzluoğlu Fârâbî*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları.
- Fahri, M. (2000). *İslam Felsefesi Tarihi* (Çev. K. Turhan). İstanbul: Birleşik Yayıncılık.
- Fârâbî. (1938). *Risâle Fi'l-Akl*. Beyrut: Matbaatu'l-Katolikiyye.
- Fârâbî. (1995). *Ârâu Ebli'l-Medîneti'l-Fâzileti ve Müzâdâtubâ*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî. (1996). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. Beyrut: Mektebetü'l-Hilâl.
- Fârâbî. (2001). *El-Medinetü'l-Fâzıla* (Çev. N. Danışman). Ankara: MEB Yayınları.
- Gökberk, M. (2013). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Herakleitos. (2016). *Testimonia, Fragmenta, Imitationes* (Çev. E. Yıldız & G. Şar). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Hesiodos. (1977). *Theogonia* (Çev. S. Eyuboğlu & A. Erhat). Ankara: TTK Basımvi.
- Homerios. (2008). *İlyada* (Çev. A. Erhat & A. Kadir). İstanbul: Can Yayınları.
- Işık, A. (2006). *Bir Felsefi Problem Olarak Vahiy ve Mucize*. Ankara: Elis Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (1939). *El-Hikmetü'l-Hâlidîyye (Câvidân-ı Hîred)*. Tahran: Müesses-i İntişarat ve Çap Danışgah-ı Tahran.
- İbn Sînâ. (1908). *Fi'l-Kuvve'l-İnsâniyye ve İdrâkâtihâ. Tis'u Resâil fi'l-Hikme*. Kahire: Dâru'l-Arab, 60-70.
- İbn Sînâ. (1983). *Eş-Şifâ (el-İlâbiyyât)*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî.



- İbn Sînâ. (1984). *El-Mebde' ve'l-me'âd*. Tahran: Müessesetu Dirasati'l-İslamiyye.
- İbn Sînâ. (2000). Risâletü'l-Fiil ve'l-İnfiâl. *Mecmu' Resâili's-Şeyh er-Reis*. (Çev. & Ed. H. Aydın, E. Uysal, & H. Peker), 19. Bursa: UÜİF Dergisi.
- İhvân-ı Safâ. (2012). 1. Risâle: Sayılar Hakkında. (Çev. B. A. Çetinkaya), *İhvân-ı Safâ Risâleleri: C. I* (ss. 31-50). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2013). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014a). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2014b). *İhvân-ı Safâ Risâleleri*. (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-ı Safâ. (2016). *İhvân-ı Safâ Risâleleri* (Ed. A. Kahraman & Çev. Komisyon). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İhvân-u's-Safâ. (1992a). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1992b). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1992c). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1992d). *Resâilu İhvânî's-Safâ*. Beyrut: Dâru'l-İslâmiyye.
- İhvân-u's-Safâ. (1995). *Risâletü'l-Câmia', el-Câmia'tü'l-Câmia'*. Beyrut: Menşûrâtü Uveydât.
- Karlığa, B. (2012). Türk-İslam Kaynaklarına Göre Pythagoras'ın Altın Mısraları. *Felsefe Arkivi*, (22-23), 263-279.
- Kaya, M. (2009). Sudûr. İçinde *DİA* (C. 37, ss. 467-468). İstanbul: TDV Yayınları.
- Korkut, Ş. (2018). İskender Afrodisi'nin Faal Akıl Teorisi. *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(9), 41-78.
- Korkut, Ş. (2019). Themistius'un Faal Akıl Teorisi. *Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(10), 147-184.
- Kranz, W. (1984). *Antik Felsefe* (Çev. S. Y. Baydur). İstanbul: Sosyal Yayınları.
- Öner, N. (1986). *Klasik Mantık* (5. bs). Ankara: AÜİF Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Mantık*. İstanbul: İnkılâp Kitabevi.
- Özpilavcı, F. (2010). Akıl Risaleleri Geleneği ve Bu Gelenek İçinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin Akıl Risalesi. *İslami İlimler Dergisi*, 5(2), 75-106.



- Peters, F. E. (2004). *Antik Yunan Terimleri Sözlüğü* (Çev. H. Hünler). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Platon. (1989). *Timaïos* (Çev. E. Güney & L. Ay). İstanbul: MEB Yayınları.
- Platon. (2007). *Yasalar* (Çev. C. Şentuna & S. Babür). İstanbul: Kabalacı Yayınevi.
- Platon. (2010). *Devlet* (Çev. S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2013). *Philebos* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2015). *Phaidon* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Platon. (2017). *Phaidros* (Çev. F. Akderin). İstanbul: Say Yayınları.
- Plotinos. (1997). *Tâsûât-ı Eflûtîn* (Çev. F. Ceber). Beyrut: Mektebet-i Lübnan Naşirun.
- Plotinos. (2008). *Enneadlar* (Çev. H. Özden). İstanbul: Ruh ve Madde Yayınları.
- Plotinos. (2011). *Dokuzluklar-V (Enneades)* (Çev. Z. Özcan). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Ross, W. D. (2011). *Aristoteles* (Çev. A. Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.
- Ruiz, C. L. (2012). *Tanrılar Doğduklarımda* (Çev. H. Koyukan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Salibâ, C. (1984). *El-Mu'cemül-Felsefî* (C. 2). Beyrut: Şirketü'l-Âlemiyye Li'l-Kitâb.
- Sarıtaş, K. (2012). *İskender Afrodîsî (Alexander of Aphrodisias) ve Felsefesi*. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları.
- Taş, N. (2021). *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Akıl-Vahiy İlişkisi*. İstanbul: KDY Akademi.
- Themistius. (1990). Paraphrase of De Anima 3.4-8. *Two Greek Aristotelian Commentators on the Intellect*. (Çev. R. B. Todd). Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 77-133.
- Uludağ, S. (1991). A'yan-ı Sabite. İçinde *DİA* (C. 4, ss. 198-199). İstanbul: TDVİA.
- Üçer, İ. H. (2013). Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi. *İslam Felsefesi: Tarih ve Problemler* (Ed. M. C. Kaya). İstanbul: İSAM Yayınları, 37-91.
- Yavuz, Y. Ş., ve Ünal, Z. (1993). Cebrâil. İçinde *DİA* (C. 7, ss. 202-204). İstanbul: TDVİA.
- Zeller, E. (2008). *Grek Felsefesi Tarihi* (Çev. A. Aydoğan). İstanbul: Say Yayınları.



Öz: İhvân-ı Safâ, X. yüzyılda yaşayan, yazdıkları Resâilu İhvâni's-Safâ adlı dini ve felsefi içerikli eserleriyle tanınan, ilk İslam felsefecileri arasında yer alan bir grup düşünürün ortak ismidir. Bu çalışmanın amacı, din ile felsefeyi uzlaştırmaya çalışan İhvân-ı Safâ'nın Faal Akıl teorisini değerlendirmektir. Sudûr teorisini benimseyen İhvân-ı Safâ'ya göre insani akıl ve Faal Akıl olmak üzere iki tür akıl vardır. Zorunlu varlık olan Yüce Yaratıcı, varlık âlemini, kendi nurundan taşıyarak var etmektedir. Aynı zamanda planlı ve programlı bir yaratma fiili olan taşıma (feyezan) eyleminde doğrudan Tanrı'nın nurundan taşırılan tek varlık, Faal Akıl'dır. Onun üzerinden taşırılan feyiz ile sırasıyla Külli Nefs, ilk heyûlâ, tabiat ve cismânî âlem yaratılmıştır. İnsani nefisler de bu feyzin ürünü olarak Külli Nefs'ten taşmaktadır. İnsani nefsin bir yetisi, hatta kendisi olan insani akıl, Külli Nefs ve Faal Akıl vasıtasıyla Yüce Yaratıcı'nın feyzinden pay almaktadır. Dolayısıyla maddeden bağımsız, nûrânî bir cevher olan Faal Akıl, Yüce Yaratıcı ile diğer varlıklar arasındaki asıl vasıta.

Anahtar Kelimeler: İhvân-ı safâ, sudûr teorisi, tanrı, faal akıl, insani akıl.

