Sofist 13 (2026):203-235
Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş/Received: 10.09.2026-Revizyon/Revised: - -Kabul/Accepted: 11.10.2026

Yapay Zekâ Çağında Aklın İşlevsel Anatomisi

The Functional Anatomy of Reason in the Age of Artificial Intelligence

Mustafa Eren

Özet

Bu çalışma, yapay zekâ çağında insan aklının işlevsel yapısını yeniden düşünmeyi amaçlamaktadır. Günümüzde yapay zekâ sistemlerinin giderek artan bilişsel kapasitesi, yalnızca teknik bir ilerleme değil, aynı zamanda insan aklının mahiyetine ilişkin felsefi ve metafizik bir sorgulamayı da zorunlu kılmaktadır. Bu bağlamda makale, aklı salt hesaplayıcı bir mekanizma olarak gören indirgemeci yaklaşımları eleştirerek, onun anlam kurma, değer üretme ve yön belirleme gibi çok katmanlı işlevlerini analiz etmektedir. Çalışmada "işlevsel anatomi" kavramı, aklın parçalı değil, birbirini tamamlayan bilişsel, semantik, normatif, öz-düşünümsel/varoluşsal ve metafizik boyutlarını açıklamak için kullanılmaktadır. Buna göre akıl; veri işleme ve problem çözme kapasitesiyle bilişsel bir yapı, doğ-

Abstract

This article reconsiders the functional structure of human reason in the age of artificial intelligence. It argues that the growing cognitive capacities of AI systems require more than a technical assessment of performance; they require a philosophical inquiry into what reason is. The article uses 'functional anatomy' as a conceptual metaphor for five interconnected but non-reducible dimensions of reason: cognitive, semantic, normative, self-reflexive/existential, and metaphysical. From this perspective, reason is not limited to information processing and problem solving; it also concerns the formation of meaning, the evaluation of ends, the examination of one's own limits, and orientation toward ultimate questions of being and truth. The article distinguishes functional similarity from on-

Bu makale, Creative Commons Atıf 4.0 Uluslararası Lisansı (CC BY 4.0) kapsamında lisanslanmıştır. This article is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0) License.

Doç. Dr. | Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü /Din Felsefesi Anabilim Dalı, Kocaeli Türkiye | mustafaeren@hotmail.com | ORCID: 0000-0001-7468-1417.

ru–yanlış ayrımı yapabilme yetisiyle normatif bir mekanizma, insanın amaçlarını belirlemesiyle varoluşsal bir yönelim alanı ve nihayetinde varlığı aşan hakikatle ilişki kurabilme kapasitesiyle aşkın bir bilinç boyutu olarak ele alınmaktadır. Bu son boyut, aklın yalnızca deneyimlenen dünya ile sınırlı olmadığını, aynı zamanda varlığın anlamına ve metafizik temellerine yöneldiğini ifade etmektedir. Makale ayrıca insan aklı ile yapay zekâ arasındaki farkı "işlevsel benzerlik – ontolojik ve metafizik farklılık" ekseninde tartışmaktadır. Yapay zekâ yüksek düzeyde hesaplama ve örüntü tanıma kapasitesine sahip olsa da mevcut biçimleriyle anlamın kaynağına yönelme, değer temellendirme ve aşkınlıkla ilişki kurma gibi metafizik nitelikleri taşıdığını göstermemektedir. Bu durum, aklın yalnızca teknik bir zekâ kapasitesine indirgenemeyeceğini ve makine performansının aklın bütün boyutlarını açıklamaya yetmeyeceğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak, çalışma yapay zekâ çağında aklın yeniden tanımlanması gerektiğini ileri sürmekte ve insan aklının yalnızca bilgi işleyen değil, aynı zamanda anlam kuran, değer inşa eden ve aşkın hakikatle ilişki kurabilen metafizik bir yapı olduğunu vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zihin Felsefesi, Akıl, Zekâ, Yapay Zekâ, İşlevsel Anatomi, Metafizik

tological identity. Current AI systems can perform sophisticated calculations, pattern recognition, and linguistic tasks, but these achievements do not by themselves demonstrate the possession of meaning, normative autonomy, self-reflexive responsibility, or a relation to transcendence. The argument does not settle what future forms of artificial agency may become capable of; it shows why technical performance alone cannot account for the whole of human reason.

Keywords: Philosophy of Mind, Reason, Intelligence, Artificial Intelligence, Functional Anatomy, Metaphysics

Giriş

Yapay zekâ teknolojilerinin son yıllarda ulaştığı gelişmişlik düzeyi, yalnızca bilişim ve mühendislik alanlarında değil, felsefe, bilişsel bilimler, etik ve din felsefesi gibi disiplinlerde de insanın mahiyetine ilişkin temel soruların yeniden tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Özellikle büyük dil modelleri, üretken yapay zekâ sistemleri ve otonom karar verme mekanizmaları, uzun yıllar yalnızca insana özgü olduğu düşünülen muhakeme, öğrenme, problem çözme ve dil üretimi gibi bilişsel faaliyetleri yüksek başarı düzeyinde yerine getirebilmektedir. Bu gelişmeler, "Yapay zekâ düşünebilir mi?", "Anlayabilir mi?" veya "İnsan aklının yerini alabilir mi?" sorularından daha temel bir soruyu gündeme getirmektedir: İnsan aklı nedir?

Bu soru, yapay zekânın teknik kapasitesini tartışmaktan önce, insan aklının mahiyetinin doğru anlaşılmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü insan aklını yalnızca hesaplama, veri işleme veya algoritmik problem çözme kapasitesi olarak tanımlamak, onun tarih boyunca felsefe, metafizik ve din düşüncesinde üstlendiği anlamı önemli ölçüde daraltmaktadır. Nitekim Antik Yunan, İslâm düşüncesi ve modern felsefenin birçok etkili geleneğinde akıl; bilgi üreten bir yeti olmanın yanında varlığı kavrayan, hakikati araştıran, ahlaki hükümler veren ve insanı aşkın olana yönelten ontolojik bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Bu nedenle yapay zekâ tartışmaları, yalnızca teknolojik bir dönüşümü değil, aynı zamanda insanın kendisini yeniden tanımlama sürecini de ifade etmektedir.

Felsefe tarihinde akıl, sadece bilişsel bir fonksiyon olarak görülmemiştir. Aristoteles aklı insanı diğer canlılardan ayıran en yüksek yeti olarak değerlendirirken (Aristoteles, yak. MÖ 350/1998, I. Kitap, 7. Bölüm, 1098a, s. 11), İbn Sina aklı insan nefsinin yetkinleşmesini sağlayan metafizik bir güç şeklinde açıklamıştır (İbn Sînâ, yak. 11. yüzyıl/2005, IX. Kitap, 4–5. fasıllar, ss. 146–148). Immanuel Kant ise aklın yalnızca deneyim alanını düzenleyen bir mekanizma olmadığını, aynı zamanda insanı özgürlük, Tanrı ve ölümsüzlük gibi aşkın ideallere yönelten temel yeti olduğunu ortaya koymuştur (Kant, 1781–1790/2003, s. 228). Dolayısıyla akıl, tarihsel

süreç içerisinde bilişsel, ontolojik, epistemolojik ve metafizik boyutları bulunan çok katmanlı bir yapı olarak anlaşılmıştır.

Buna karşılık çağdaş yapay zekâ araştırmaları, büyük ölçüde aklın hesaplayıcı ve algoritmik yönüne odaklanmaktadır. Makine öğrenmesi, derin öğrenme ve büyük dil modelleri; örüntü tanıma, tahmin üretme ve bazı problem çözme görevlerinde yüksek başarı sergileyebilmektedir. Ancak bu gelişme, hesaplama kapasitesinin anlam üretimi, bilinç, niyetlilik, özgür irade veya metafizik kavrayış ile özdeş olup olmadığı sorusunu da beraberinde getirmiştir. Özellikle John Searle'ün Çin Odası Argümanı, biçimsel sembol işleme ile semantik anlama arasındaki ayrımı görünür kılarak güçlü yapay zekâ anlayışına önemli bir eleştiri yöneltmiştir (Searle, 1980, ss. 417–418).

Bu makale, söz konusu tartışmaları "işlevsel anatomi" kavramı üzerinden yeniden değerlendirmeyi amaçlamaktadır. "İşlevsel anatomi", biyolojide bir organizmanın yapısal unsurları ile bunların işlevleri arasındaki ilişkiyi açıklayan bir kavramdır. Bu çalışmada ise bu kavram, insan aklının farklı işlev katmanlarını sistematik biçimde ortaya koyan felsefi bir metafor olarak kullanılmaktadır. Buna göre akıl, yalnızca bilgi işleyen bilişsel bir mekanizma değil; aynı zamanda anlam kuran (semantik), değer üreten, ahlaki muhakemede bulunan, benlik bilinci geliştiren ve metafizik hakikate yönelen çok katmanlı bir insanî yetidir. Bu yaklaşım, aklı tek boyutlu bilişsel modellerden kurtararak bütüncül bir insan tasavvuru içerisinde değerlendirmeyi hedeflemektedir. Bu çalışmada "işlevsel anatomi" ifadesinin analitik anlamı, aklı birbirinden kopuk parçalara ayırmak değil, farklı işlevlerin aynı insanî yönelim içerisinde nasıl birbirini tamamladığını göstermektir. Bu nedenle aklın işlevleri en az beş düzeyde izlenebilir: duyusal veriyi işleme ve çıkarım yapma anlamında bilişsel düzey; bir şeyi yalnızca işaretlemekten çıkarıp anlamlı bir dünya içinde kavrama anlamında semantik düzey; doğru, iyi ve adil olana ilişkin ölçütleri tartışma anlamında normatif düzey; kendi amaçlarını ve sınırlılıklarını sorgulama anlamında öz-düşünümsel/varoluşsal düzey; son olarak varlığın nihai anlamına ve aşkın olana yönelme anlamında metafizik düzey. Bu düzeyler ampirik bir

zihinsel organ haritası değil, akıl kavramının tarihsel ve felsefî kullanımlarını karşılaştırmayı sağlayan kavramsal bir düzenektir. Makalenin yapay zekâ tartışmasına katkısı da tam burada belirginleşir: teknik sistemler ilk düzeylerin bazı işlevlerini yüksek başarıyla gerçekleştirebilir; fakat bu başarının üst düzeylerdeki anlam, değer ve sorumluluk kapasitelerine nasıl dönüştüğü ayrıca gerekçelendirilmelidir.

Çalışmanın temel iddiası, yapay zekânın insan aklının belirli bilişsel fonksiyonlarını simüle edebilmesine rağmen, en azından mevcut teknik biçimleriyle, aklın ontolojik ve metafizik katmanlarını aynı anlamda temsil ettiğinin söylenemeyeceğidir. Çünkü insan aklı yalnızca "nasıl?" sorusuna cevap veren teknik bir kapasite değil, aynı zamanda "ne için?" ve "ne anlam ifade eder?" sorularını sorabilen aşkın bir yönelime sahiptir. Bu yönelim, insanı yalnızca olgular dünyasına değil, değerler, anlam ve nihai hakikat alanına da taşımaktadır. Dolayısıyla aklın işlevsel anatomisi, bilişsel işlevlerin ötesinde normatif, varoluşsal ve metafizik boyutları da kapsayan bütüncül bir yapı olarak ele alınmalıdır.

Bu çerçevede makale, yapay zekâ ile insan aklı arasındaki farkı niceliksel bir performans farklılığı olarak değil, ontolojik bir ayrım olarak değerlendirmektedir. Yapay zekâ hesaplayabilir, öğrenebilir ve tahminlerde bulunabilir; ancak hesaplama, anlama ile; bilgi, hikmet ile; algoritmik başarı ise metafizik idrak ile aynı şey değildir. İnsan aklının en ayırt edici özelliği, kendi varlığını sorgulayabilmesi, hakikatin kaynağını araştırabilmesi ve aşkın olanla ilişki kurabilmesidir. İşte bu özellik, aklı yalnızca zekâdan değil, mevcut yapay biliş sistemlerinden de ayıran temel ontolojik nitelik olarak değerlendirilmektedir.

1. Aklın Mahiyeti: Ontolojik, Epistemolojik ve Kozmolojik Temellendirme

Aklın mahiyetini konu edinen tartışmalar, felsefe tarihinin en köklü ve en kapsamlı problemlerinden birini oluşturur. Bununla birlikte, akıl kavramının tarihsel serüveni yalnızca farklı filozofların birbirinden bağımsız görüşlerinin toplamı olarak değerlendirilemez. Her dönemde aklın ne oldu-

ğu, nasıl işlediği, bilginin oluşumundaki rolü, varlıkla ilişkisi ve hakikate ulaşmadaki yetkinliği yeniden tanımlanmış; böylece akıl anlayışı, içinde şekillendiği ontolojik, epistemolojik ve kültürel paradigmaların etkisiyle farklı anlamlar kazanmıştır. Bu nedenle aklın mahiyetini incelemek, tek tek filozofların görüşlerini yalnızca kronolojik olarak sıralamaktan ziyade, akla yüklenen temel işlevlerin tarih boyunca geçirdiği kavramsal dönüşümü ortaya koymayı gerektirir. Bu çalışmada da akıl anlayışları, tarihsel süreklilik içinde birbirini takip eden filozoflar ekseninde değil; daha çok aklın ontolojik temeli, epistemolojik işlevi, metafizik ufku ve çağdaş bilişsel yaklaşımlar bağlamında geçirdiği dönüşümler dikkate alınacaktır. Böyle bir yöntem, hem farklı düşünce gelenekleri arasındaki süreklilik ve kopuşları görünür kılacak hem de yapay zekâ çağında aklın yeniden tanımlanmasını mümkün kılan felsefî zemini daha bütüncül biçimde ortaya koyacaktır.

Aklın mahiyetine ilişkin sistematik tartışmalar, Aristoteles'in De Anima adlı eserinin yorumlanmasıyla birlikte gelişen akıl risaleleri geleneğiyle kurumsal bir nitelik kazanmıştır. Aristoteles tarafından heyûlânî, bi'l-meleke, bilfiil, müstefâd ve faal akıl şeklinde genişletilmiş; sonraki şârihler tarafından farklı yorumlarla zenginleştirilmiştir. Bu miras, İslam düşüncesinde Kindî ile başlamış, Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından sistematik bir akıl teorisine dönüştürülmüş, Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî gibi filozoflar tarafından ise eleştirel bir bakışla yeniden değerlendirilmiştir. Böylece Yunan, Latin ve İslâm düşüncesinde gelişen akıl risaleleri, aklın mahiyeti, bilgiyle ilişkisi, nefs içindeki konumu ve metafizik temellerini açıklayan özgün eserler olarak felsefe tarihindeki yerini almıştır (Özpilavcı, 2010, ss. 101–103).

Aristoteles, pek çok meseleyi sistematik bir kurgu içerisinde ele alırken, nefis ve akıl problemini de kapsamlı bir ontolojik çerçeveye yerleştirmiştir. Onun varlık anlayışının temelini oluşturan dört neden teorisinde merkezi bir konuma sahip olan fail neden (causa efficiens), yalnızca fiziksel oluşun açıklayıcı ilkesi olarak kalmamış, aklın mahiyetini ve işleyişini temellendiren metafizik bir ilke olarak da yorumlanmıştır. Özellikle fail neden ilkesinin akıl teorisine uygulanması, aklın etkin ve edilgin boyutları arasındaki

ilişkinin açıklanmasına imkân sağlamış; böylece Aristoteles'in yaklaşımı, Antik Çağ'dan İslam düşüncesine ve Latin skolastisizmine uzanan geniş bir entelektüel gelenekte yüzyıllar boyunca sürecek tartışmaların teorik zeminini oluşturmuştur. Aristoteles, düşünme sürecini doğadaki nedenler teorisiyle paralel biçimde açıklayarak, bilkuvve aklın bilfiil düşünme yetkinliğine ancak faal aklın etkinleştirici müdahalesiyle ulaşabileceğini savunur. Işığın renkleri görünür kılması metaforuyla temellendirilen bu anlayışta faal akıl, sürekli fiil halinde bulunan, etkilenmeyen, ölümsüz ve ebedî bir ilke olarak edilgin aklı yetkinleştirir ve akledilirlerin fiilen kavranmasını mümkün kılar. Böylece düşünme eylemi, faal aklın ontolojik önceliği sayesinde gerçekleşen metafizik bir süreç niteliği kazanır (Aristoteles, yak. MÖ 350/2011, 430a20–25, s. 168). Aristoteles'in aklı ontolojik ve epistemolojik bir ilke olarak temellendirmesi aklın mahiyetine ilişkin uzun soluklu yorum geleneğinin başlangıcını oluşturmuştur. Özellikle faal aklın doğası ve insan aklıyla irtibatı etrafında şekillenen tartışmalar, Aristotelesçi mirasın en önemli yorumcularından biri olan İskender Afrodisî'nin eserlerinde yeni bir teorik boyut kazanmıştır. Böylece aklın mahiyeti problemi, Aristoteles'in ortaya koyduğu metafizik çerçeveden hareketle daha sistematik ve müstakil bir inceleme alanına dönüşmüştür. Bu yorum geleneğinin ilk ve en etkili temsilcilerinden biri olan İskender Afrodisî, Aristoteles'in akıl teorisini sistematik biçimde ele alarak, sonraki Grek, İslam ve Latin düşüncesini derinden etkileyecek özgün bir akıl tasavvuru geliştirmiştir.

İskender Afrodisî, Aristoteles'in akıl tasarımından hareket ederek, kendi teorisinin temelini, aklın potansiyelden yetkinliğe doğru ilerleyen üç aşamalı bir gelişim modeli içerisinde ele alır. Bu modele göre ilk aşamada her türlü bilgiyi almaya elverişli olan maddî (bilkuvve) akıl, ikinci aşamada bilginin kazanılmasıyla oluşan kazanılmış akıl, son aşamada ise bilginin gerçekleşmesini ve düşünmenin fiile dönüşmesini mümkün kılan faal akıl yer alır (Schroeder & Todd, 1990, s. 6). İskender Afrodisî'nin bu üçlü akıl tasavvuruna göre, kazanılmış (müstefâd) akıl, bilkuvve aklın faal aklın etkisiyle bilfiil hâle gelmesi sonucunda ortaya çıkan yetkinlik düzeyini ifade eder. Bu nedenle kazanılmış akıl, insan aklının faal akıl-

la irtibat kurarak bilgiyi fiilen gerçekleştirdiği ve aklî yetkinliğe ulaştığı aşamayı temsil eder. Maddeden bağımsız olan bu akıl düzeyi, bir yönüyle insan aklının yetkinleşmesini, diğer yönüyle ise faal aklın insan üzerindeki etkisini yansıtır (Korkut, 2018, s. 57). Bununla birlikte, kazanılmış aklın mahiyeti ve işlevi, faal akıl kavramı açıklanmaksızın tam anlamıyla kavranamaz. Zira İskender Afrodisî'nin akıl teorisinde bilkuvve aklın bilfiil hâle gelmesini sağlayan, aklî idrakin gerçekleşmesine imkân veren ve bütün bilgi sürecini mümkün kılan temel ilke faal akıldır. Bu nedenle, onun akıl tasavvurunun merkezinde yer alan faal aklın ontolojik konumu ve işlevi aklın mahiyeti açısından son derece önemlidir. İskender Afrodisî'ye göre faal akıl, insan ruhuna ait bir yeti veya onun herhangi bir parçası olmayıp, insandan bağımsız ve maddeden tamamen ayrık bir cevherdir. Ontolojik olarak aşkın bir mahiyet taşıyan faal akıl, Aristoteles'in ifadesiyle "ölümsüz akıl"dır. Onun temel işlevi, maddî akılda bilkuvve bulunan akledilir suretleri bilfiil hâle getirerek düşünmenin gerçekleşmesini sağlamaktır. Bu nedenle insanın düşünme faaliyeti, faal aklın dışarıdan gelen etkisiyle mümkün olur. Bilkuvve akıl, faal aklın etkinliği sayesinde bilfiil ve kazanılmış akla dönüşür; böylece akıl, düşünce ve düşünülen nesne arasında fiilî bir özdeşlik meydana gelir. Dolayısıyla faal akıl, İskender'in sisteminde hem aklî idrakin ilkesi hem de insan aklını yetkinliğe ulaştıran aşkın ve etkin neden olarak konumlandırılmaktadır (Alexander of Aphrodisias, t.y./1990, s. 49). İskender Afrodisî, faal aklı insan ruhunun tabiî bir yetisi olarak değil, insana dışarıdan iştirak eden ilâhî ve metafizik bir ilke olarak temellendirir. Bu yaklaşım, faal aklı yalnızca bilginin gerçekleşmesini sağlayan etkin bir ilke olmaktan çıkarıp ontolojik bakımdan aşkın ve ölümsüz bir varlık mertebesine yerleştirir. İnsan ruhunun bir parçası olan maddî akıl ve onun kazanılmış yetkinlikleri bedenle birlikte son bulurken, faal akıl kendi özü gereği çözülmez, yok olmaz ve ezelî-ebedî varlığını sürdürür. Böylece İskender, ölümsüzlüğü insan aklının bütününe değil, yalnızca ilâhî mahiyete sahip olan faal akla tahsis eder. Bu yorum, Aristoteles'in dışarıdan gelen ilâhî akıl anlayışından ilham almakla birlikte, ölümsüzlüğü insan ruhunun bütünselliğinde değil, metafizik ve aşkın bir ilke olarak faal akılda

temellendirmesi bakımından Aristoteles'ten ayrılır. Dolayısıyla İskender Afrodisî'nin akıl teorisinde faal akıl hem ilâhî kaynağı hem de ölümsüz tabiatı sayesinde insan ile metafizik hakikat arasında aracılık eden aşkın bir ilke konumundadır (Fotinis, 1979, ss. 329–331). Görüldüğü gibi, İskender Afrodisî, Aristoteles'in akıl teorisini esas almakla birlikte özellikle faal akla yüklediği ilâhî, metafizik ve kozmolojik anlamlarla bu teoriyi özgün bir biçimde geliştirmiştir. Ona göre faal akıl, insan aklını bilkuvveden bilfiile yükselten, Tanrısal nitelik taşıyan aşkın bir ilkedir. Bu yorum, aklı yalnızca epistemolojik bir yeti olmaktan çıkarıp ontolojik ve kozmolojik bir temele oturtmuş; böylece İskender Afrodisî'nin akıl anlayışı, İslâm filozoflarının faal akıl teorilerini şekillendiren başlıca kaynaklardan biri hâline gelmiştir. Bu nedenle İslâm felsefesinde aklın mahiyetine ilişkin tartışmaların önemli ölçüde İskender Afrodisî'nin yorumları üzerinden yeniden inşa edildiği anlaşılmaktadır (Korkut, 2018, s. 76).

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd gibi meşşai ekolünün Müslüman temsilcileri aklı yalnızca bireysel bir idrak yetisi olarak değil, varlığın hiyerarşik düzeni içerisinde konumlanan kozmik bir ilke olarak değerlendirmişlerdir. Ontolojik açıdan faal akıl, İlk Sebep'ten taşan (feyz eden) akıllar silsilesinin son halkasını oluşturan, maddeden bağımsız aşkın bir cevherdir ve ay-altı âleminin düzeninde belirleyici bir işleve sahiptir. Kozmolojik bakımdan faal akıl, semavî akıllar sistemi ile insan arasında aracılık eden, evrenin düzenini ve ay-altı âleminin oluşumunu açıklayan temel ilkedir. Epistemolojik açıdan ise bilkuvve insan aklını bilfiil akıl hâline getiren, soyut bilgiyi mümkün kılan ve insanın hakikate ulaşmasını sağlayan etkin ilkedir. Bu nedenle faal akıl, yalnızca bilginin değil, aynı zamanda nübüvvet, insanın yetkinleşmesi ve nihai mutluluğu gibi etik ve metafizik süreçlerin de merkezinde yer alır. Özellikle İbn Sînâ'da faal akıl, yeryüzündeki ilahî düzenin temsilcisi ve nazarî bilginin doğrudan kaynağı olarak sistemin en kapsamlı işlevini üstlenmiştir (Davidson, 1992/2020, ss. 8–9). Bu çerçevede, söz konusu filozofların akıl tasavvurlarının her biri ayrıca incelenmeye elverişli olmakla birlikte, çalışmanın temel problemi olan aklın işlevselliği bakımından konuyu belirli bir çerçevede ele almak gerekmek-

tedir. Bu doğrultuda, aklın işlevsel yapısını ve yetkinleşme sürecini daha açık biçimde ortaya koymaları bakımından Fârâbî, Bağdâdî ve Gazâlî'nin akıl tasavvurları ile sınırlandırılmıştır. Böylece aklın yalnızca teorik bir bilme yetisi olarak değil, aynı zamanda zekâdan ayrılan, insanın düşünme ve eyleme süreçlerini yönlendiren ve nihayet aşkın bir ontolojik boyuta açılan bir yetkinlik olarak nasıl kavrandığına dikkat çekilmektedir.

Fârâbî, "akıl" kavramının tek ve sınırlı bir anlama indirgenemeyeceğini, farklı bağlamlarda çeşitli anlamlar kazandığını belirtir. Ona göre akıl, öncelikle halk dilinde doğru düşünme ve iyi olanı tercih etme yetkinliği anlamında kullanılır. Bu bağlamda Fârâbî, akıl ile zekâ arasında önemli bir ayrım ortaya koyar: Kötü amaçları gerçekleştirmede başarılı olan kişi zeki veya kurnaz olarak nitelendirilebilir; ancak gerçek anlamda "akıllı" olmak, zekânın iyiyi gerçekleştirme ve kötülükten sakınma yönünde kullanılmasıyla mümkündür. Bunun yanında Fârâbî, kelâmcıların akıl anlayışını, Aristoteles'in II. Analitikler ve Nikomakhos Ahlakı'ndaki akıl anlayışlarını birbirinden ayırır. Ancak onun asıl felsefî ilgisi De Anima bağlamında ele aldığı bilkuvve, bilfiil, müstefâd ve faal akıl ayrımında belirginleşir. Burada akıl yalnızca insanın düşünme yeteneği değil, maddî varlıktan soyutlanarak hakikatin bilgisine yükselen ontolojik bir gerçeklik olarak ortaya çıkar. Özellikle faal akıl, bilkuvve aklı bilfiil hâle getiren ve insan aklının yetkinleşmesini sağlayan aşkın ilke konumundadır. Böylece Fârâbî'nin akıl anlayışı, psikolojik bir yeti açıklamasının ötesine geçerek insan aklını maddî olandan aşkın olana yükselten hiyerarşik bir ontoloji içerisinde temellendirilir (Fârâbî, yak. 10. yüzyıl/2003, s. 127).

Fârâbî'nin açtığı bu çerçeveden hareketle aklın mahiyetine daha doğrudan ve ontolojik bir açıklama getiren Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî ise aklı, kendi başına kaim olan bir cevher ile onun fiil ve idrak faaliyetini birlikte dikkate alarak ele alır. Bağdâdî'ye göre akıl, herhangi bir konuda bulunmayan ve varlığını kendi zatıyla sürdüren bir cevherdir. Bununla birlikte, akletme fiili açısından değerlendirildiğinde arazî bir nitelik taşır. Ancak burada "araz" kavramı, cismanî varlıklarda görülen sıradan arazlarla aynı anlamda değildir. Çünkü aklın fiili, doğrudan doğruya onun zatıyla ilişki-

lidir ve bu nedenle akıl, gerçekleştirdiği fiil bakımından "akleden" olarak isimlendirilir. Başka bir ifadeyle, Bağdâdî aklı yalnızca kendisine dışarıdan eklenen bir fiilin taşıyıcısı olarak değil, fiili kendi zatından kaynaklanan bir varlık olarak tasavvur etmektedir.

Bağdâdî'nin akıl anlayışının dikkat çekici yönlerinden biri de aklın aynı zamanda hem akleden hem de akledilen olmasıdır. Akıl kendi zatını idrak ettiğinde yalnızca bir bilme fiilini gerçekleştirmiş olmaz; aynı zamanda kendi mahiyetini ve keyfiyetini de kavrar. Böylece bilen ile bilinen arasındaki ayrım aklın kendi bünyesinde birleşir. Bu durum, aklın cismanî varlıklardan farklılığını da açıkça ortaya koyar. Cisim, akledilebilir olmakla birlikte kendisini akleden bir varlık değildir; buna karşılık akıl hem fail ve etkin olması bakımından akleden, hem de zatını idrak etmesi bakımından akledilen konumundadır.

Dolayısıyla Bağdâdî'nin akıl tasavvurunda akıl, ne yalnızca insanın zihinsel faaliyetlerini açıklayan psikolojik bir yeti ne de cisimsel varlıklar gibi dışsal etkilere maruz kalan sıradan bir cevherdir. Akıl, kendi zatıyla kaim olması, fiilinin kendisinden sudûr etmesi ve kendi zatını idrak edebilmesi bakımından özgün bir ontolojik statüye sahiptir. Bu nedenle Bağdâdî, aklı nefs ve tabiat âlemindeki diğer varlıklara indirgenemeyecek, onların hiçbirine benzemeyen ve varlığın en yüksek ufuklarından birinde bulunan özel bir gerçeklik olarak değerlendirmektedir. Aklın bu şekilde ontolojik bir konuma yerleştirilmesi, onun düşüncesinde akıl ile metafizik varlık düzeni arasındaki ilişkinin de daha belirgin hâle gelmesini sağlamaktadır (Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî, yak. 12. yüzyıl/2020, s. 123).[1]

Gazâlî'de akıl kavramı, yalnızca bilginin elde edilmesini sağlayan bir yeti olmaktan çıkarak, insanın bilgi, iman ve ahlâkî hayatını kuşatan daha kapsamlı bir anlam kazanır. Gazâlî'ye göre akıl, insanı diğer canlılardan ayıran, varlığın ve hâdiselerin hakikatini idrak etmesini sağlayan mânevî

[1] Akıl Kitabı, aklın tanımı ve mahiyetinden hareketle onun dinî ve felsefî ilimlerdeki kullanımını, olumlu ve olumsuz yönlerini ve insan tasavvuru ile ilişkisini ele alan kapsamlı bir çalışmadır. Dokuz ciltten oluşan seri, aklın farklı boyutlarını disiplinler arası bir yaklaşımla incelemesi bakımından akıl araştırmaları açısından önemli bir başvuru kaynağı niteliğindedir (Akyüz, 2020–2022).

bir sıfattır. Aynı zamanda dünya ve âhiret saadetine ulaştıran ve ilmin kaynağını oluşturan temel bir yetidir (Arslan, 2020, s. 149).

Gazâlî, aklı farklı yönleriyle beş anlamda ele alır: I. Bazı zarurî bilgilere sahip nazarî akıl; II. İnsanın nazarî bilgileri kavramasını sağlayan fıtrî akıl; III. Tecrübeyle elde edilen bilgiler sonucunda oluşan tecrübî akıl; IV. Kişinin davranış, konuşma ve yaşayışında ortaya çıkan heybet, vakar ve sükûneti ifade eden akıl; V. amelî bilgiyi eylemle birleştiren kazanılmış akıl. Böylece akıl, yalnızca bilme ve kavrama gücüyle sınırlı olmayıp, bilgi ve tecrübenin davranışa dönüşmesini de kapsamaktadır. Bu çerçevede Gazâlî, akıl ile zekâ/dehâ arasında açık bir ayrım ortaya koyar. Çok zeki veya dâhi olmak, tek başına akıllı olmak anlamına gelmez. Çünkü akıl, bilginin yalnızca elde edilmesini değil, doğru ve erdemli biçimde kullanılmasını ve aynı zamanda değer üretmesini gerektirir. Bu nedenle Gazâlî'de zekâ daha çok kavrama ve bilgi edinme gücünü, akıl ise bu bilgiyi hakikat, iman ve amel doğrultusunda kullanma yetkinliğini ifade eder. Akıl, ancak bilgi ile amel arasında bağ kurduğunda kemale ulaşır (Arslan, 2020, s. 159). Görüldüğü gibi, Gazâlî aklın kabiliyetlerini herhangi bir tasnif ve sınırlamaya tâbi tutmaksızın geniş bir çerçevede ele almakta; böylece aklı yalnızca duyusal ve maddî alanla sınırlı bir yeti olarak tasavvur etmemektedir. Bu çerçevede, metafizik hakikatleri idrak etmekte yetersiz kalan akıl, nuru zayıf ve henüz aydınlanmamış bir akıl olarak değerlendirilebilir (Arslan, 2020, s. 167). Dolayısıyla Gazâlî'nin akıl anlayışında aklın gerçek yetkinliği, onun yalnızca olgusal ve duyusal alana ait bilgileri kavramasıyla değil, duyusal alanın ötesindeki hakikatleri idrak edebilecek bir yetkinliğe ulaşmasıyla ilişkilidir.

İslam düşüncesinde akıl, yalnızca bilgi üretmeye yarayan zihinsel bir yeti olarak değil, insanın varlıkla, hakikatle ve nihayetinde aşkın olanla ilişkisini mümkün kılan çok katmanlı bir idrak gücü olarak ele alınmıştır. Fârâbî'den İbn Sînâ'ya, Gazâlî'den sonraki düşünce geleneklerine uzanan bu yaklaşımda akıl; duyusal verileri aşarak küllî olanı kavrama, varlığın anlamını sorgulama ve insanın kendi hakikatine yönelme imkânı taşıyan bir yetkinlik olarak değerlendirilmiştir.

Bununla birlikte, Batı düşüncesinin modern döneme geçişiyle birlikte aklın anlamı ve işlevi de önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Akıl giderek metafizik ve ontolojik bağlamından uzaklaşarak kesin bilgiye ulaşmanın, doğayı açıklamanın ve onu teknik olarak dönüştürmenin temel aracı şeklinde yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Böylece aklın "hakikati kavrayan" boyutundan "işleyen, hesaplayan ve denetleyen" boyutuna doğru belirgin bir yöneliş ortaya çıkmıştır. Bu dönüşüm, akıl ile zekâ arasındaki ayrımın belirginleşmesi bakımından da kritik bir eşik oluşturur. Zira modern dönemde öne çıkan rasyonalite, giderek ölçülebilirlik, hesaplanabilirlik ve problem çözme kapasitesi üzerinden tanımlanırken; aklın anlam, değer, amaç ve varlıkla kurduğu ilişki ikinci plana itilmiştir. Dolayısıyla modern düşünceye geçiş yalnızca yeni bir bilgi anlayışının ortaya çıkışı değil, aynı zamanda "aklın ne olduğu" sorusunun yeniden kurulması anlamına gelmektedir. Bu noktada klasik İslam düşüncesinin aklı metafizik, ontolojik ve ahlâkî boyutlarıyla ele alan yaklaşımı ile modern düşüncenin aklı daha çok epistemik ve işlevsel bir yeti olarak konumlandırması arasındaki gerilim, günümüzde akıl ve zekâ arasındaki ayrımı yeniden düşünmek için önemli bir teorik zemin sunmaktadır. Özellikle yapay zekâ tartışmaları bağlamında bu ayrım daha da belirginleşmekte; hesaplama ve problem çözme kapasitesinin "akıl" olarak nitelendirilip nitelendirilemeyeceği sorusu, bizi yeniden aklın mahiyeti, sınırları ve metafizik temelleri üzerine düşünmeye sevk etmektedir.

Bu tarihsel çizgi, klasik ve modern düşünce arasında basit bir "metafizik akıl – metafizik olmayan akıl" karşıtlığı kurmak için kullanılmamalıdır. Klasik düşüncede de aklın pratik, dilsel ve siyasal kullanımları; modern düşüncede ise aklın normatif ve eleştirel imkânları bütünüyle ortadan kalkmış değildir. Burada vurgulanan husus, aklın belirli bir işleve indirgenmesini mümkün kılan ağırlık merkezinin değişmesidir. Başka bir ifadeyle, modernlik aklın metafizik ufkunu bir anda yok etmekten çok, hesaplanabilirlik, ölçülebilirlik ve teknik denetim biçimlerini giderek baskın hâle getirmiştir. Bu ayrım, yapay zekâ bakımından önemlidir; çünkü makinenin işlevsel başarısını aklın bütününe eşitleyen yaklaşım, modern aklın zaten eleştiriye konu olmuş araçsal daralmasını yeniden üretme riski taşır.

2. Modern Düşüncede Aklın Dönüşümü

Antik dönem ve İslâm düşüncesinde akıl, varlığın hakikatini kavramaya, doğru bilgiye ulaşmaya, ahlaki ve estetik değer üretmeye ve insanı hakikate yönelten bir yetkinlik kazandırmaya imkân veren çok boyutlu bir meleke olarak ele alınırken, modern düşünceyle birlikte aklın anlamı ve işlevi önemli bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm, aklın metafizik ve aşkın boyutundan giderek uzaklaşması ve insanın bilme, açıklama ve dünyaya hâkim olma kapasitesi ekseninde yeniden tanımlanmasıyla belirginleşmiştir. Özellikle Rönesans ve Reform sonrasında başlayan, Descartes, Bacon ve Locke gibi düşünürlerle şekillenen modern epistemolojik yönelimde akıl, geleneksel otoritelerden bağımsızlaşan ve kendi ilkeleri doğrultusunda kesin bilgiye ulaşmaya çalışan özerk bir yeti olarak öne çıkmıştır. Kant'ta ise akıl, deneyimin sınırlarını belirleyen ve bilgiyi mümkün kılan aşkın bir yapı içerisinde yeniden ele alınmış; ancak aynı zamanda metafizik alana ilişkin iddialarının sınırları ortaya konulmuştur. Böylece modern dönemde akıl, bir taraftan insanın özgürleşmesinin ve bilimsel ilerlemenin temel aracı hâline gelirken, diğer taraftan hakikatin bütününü kavrama iddiasından giderek uzaklaşmıştır. Bu süreç, akıl ile zekâ arasındaki ayrımın belirginleşmesi bakımından da önem taşımaktadır. Zira modern dönemin ilerleyen aşamalarında aklın eleştirel, anlamlandırıcı ve değer belirleyici işlevlerinin yanında, zekânın hesaplama, problem çözme ve araçsal başarı üretme kapasitesi giderek ön plana çıkmıştır. Bu dönüşüm, günümüzde yapay zekâ tartışmaları bağlamında yeniden gündeme gelen "aklın mahiyeti" ve "aklın işlevsel anatomisi" problemlerinin felsefî arka planını oluşturmaktadır.

16. Yüzyıldan itibaren Batı düşüncesinde ortaya çıkan bilimsel ve felsefî dönüşüm, aklın mahiyetinden çok işleyişi, yöntemi ve bilgi üretme gücü üzerinden yeniden düşünülmesine yol açmıştır. Geleneksel düşüncenin otorite ve yerleşik kabullerine karşı deney, gözlem ve eleştirel düşüncenin öne çıkmasıyla birlikte akıl, gerçekliği bütünüyle kavrama ve onu sistematik biçimde açıklama imkânı sağlayan temel yeti hâline gelmiştir. Bacon gibi isimlerle belirginleşen bu yeni bilim anlayışı, Descartes'ta farklı bir biçimde felsefî bir yöntem ve kesin bilgi arayışıyla birleşmiştir. Böy-

lece 17. Yüzyılda akıl, yalnızca hakikati kavramanın değil, doğru düşünmenin yöntemini belirlemenin ve bilgiyi temellendirmenin de temel aracı olarak konumlanmıştır. Descartes'ın düşüncesi, modern aklın oluşumunda geleneksel metafizik anlayış ile Aydınlanma'nın eleştirel ve bilimsel akıl anlayışı arasında bir geçiş noktası oluşturur (Ketenci, 2014, ss. 63–64). Descartes'ın akıl tasavvurunda belirleyici olan durum, aklın mahiyetine ilişkin kapsamlı bir tanımdan ziyade, onun doğru düşünme, kesin bilgiye ulaşma ve araçlar ile amaçlar arasında uygun bağlantılar kurma işlevidir. Bu yaklaşım, aklı geleneksel metafizik bağlamından kısmen farklılaştırarak modern düşüncenin yöntem, kesinlik ve rasyonellik ekseninde yeniden şekillenmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte Descartes'ın zihni bedenden bağımsız bir res cogitans olarak tasavvur etmesi, modern aklın temel karakterlerinden biri hâline gelecek olan zihin-beden ayrımının da güçlenmesine yol açmıştır. Bu nedenle Descartes'ın akıl tasavvuru, bir yandan aklı insanı diğer canlılardan ayıran evrensel bir düşünme yetisi, diğer yandan doğru kullanıldığında bilgi üretimini ve eylemi yönlendiren işlevsel bir araç olarak öne çıkarmaktadır (Descartes, 1637/1997, ss. 59–60).

Descartes'ın akla atfettiği kesinlik, rasyonellik ve yöntemsel düzen, aklın yalnızca doğru bilgiye ulaşmanın aracı değil, aynı zamanda gerçekliğin bütün boyutlarını kavrayıp açıklayabilecek evrensel bir yeti olarak konumlandırılmasının önünü açmıştır. Özellikle matematiksel yöntemin kesinliğini düşüncenin diğer alanlarına taşıma çabası, akla doğa ve insan dünyasını sistematik, ölçülebilir ve rasyonel ilkeler doğrultusunda açıklama misyonunu yüklemiştir. Bu anlayış, Aydınlanma ile birlikte daha da güçlenerek aklın gelenek, otorite ve dogmadan bağımsız, eleştirel bir ölçüt olarak kabul edilmesine zemin hazırlamıştır. Bununla birlikte, Kant Aydınlanma'nın bu akıl vurgusunu aklın mutlak ve sınırsız bir otoriteye dönüştürülmesi biçiminde değil, aklın kendi sınırlarını eleştirel olarak belirlemesi koşuluyla ele almıştır. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinde akıl, gelenek ve otorite karşısında özerk bir ölçüt olarak yükselirken Kant'ın felsefesinde bu özerklik, aklın kendisini de yargılayabilmesiyle birlikte düşünülmüştür. Bu çerçevede akıl, Aydınlanmanın başlıca ölçütü olmuştur; Kant ise bu

ölçütü eleştirel öz-sınırlama ile ilişkilendirmiştir. Bu anlamda Aydınlanma düşünürleri, aklı merkeze alarak onu yalnızca bilgiyi elde etmenin değil, aynı zamanda inançları eleştirel biçimde sınamanın, ahlâkî ilkeleri temellendirmenin, din ve devlet anlayışlarını yeniden biçimlendirmenin ve doğanın gizemlerini rasyonel ilkeler doğrultusunda açıklamanın temel yetisi olarak tasavvur etmişlerdir (Kant, 1784/2010, s. 17). Bu akıl anlayışının Aydınlanma düşüncesindeki en belirgin yansımaları, Spinoza'nın aklı dinî ve geleneksel otoriteler karşısında eleştirel ve özgürleştirici bir güç olarak konumlandırmasında ve Kant'ın aklı hem bilginin sınırlarını belirleyen hem de ahlâkî özerkliğin temelini oluşturan bir yeti olarak yeniden temellendirmesinde somutlaşmıştır (Beiser, 1987/2022, s. 12).

Kant ve Spinoza'nın felsefelerinde, rasyonelliğin mahiyetine ve sınırlarına ilişkin iki farklı model ortaya çıkmaktadır. Her iki yaklaşım da kendi sistematik bütünlükleri içerisinde ahlak, din ve sağduyu bakımından tartışmalı sonuçlara yol açabilecek güçlü sonuçlar barındırır. Spinozacı rasyonalite, aklı ve gerçekliği radikal bir nedensellik ve mekanizm çerçevesinde ele alarak varoluşu yeter-sebep ilkesi doğrultusunda zorunlu bir nedensellik ağı içerisinde açıklama eğilimindedir. Bu yaklaşım, özgür irade ve ereksellik düşüncesini problematik hâle getirirken, Tanrı ile âlem arasındaki ilişkiyi de geleneksel teistik tasavvurlardan farklı bir zemine taşımış; dolayısıyla ateizm ve determinizm tartışmalarının önemli bir kaynağı hâline gelmiştir. Kantçı rasyonellik modeli ise aklın ve bilginin imkânını, öznenin a priori yapıları ve bilişsel koşulları üzerinden temellendirir. Ancak bilginin nesnelere doğrudan erişiminden ziyade, öznenin deneyimi kuran bilişsel formları aracılığıyla mümkün olduğunu ileri süren bu yaklaşım, özne ile kendisinden bağımsız gerçeklik arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı sorununu gündeme getirir. Bu bakımdan Kant'ın aşkınsal idealizmi, bilgi alanını öznenin bilişsel koşullarıyla sınırlandırdığı ölçüde, solipsizme varmasa bile, dış dünyaya ve zihinden bağımsız gerçekliğe ilişkin bilginin imkânı konusunda ciddi bir epistemolojik problem ortaya çıkarır. Böylece Spinoza'da zorunluluk ve nedensellik, Kant'ta ise öznenin a priori yapıları ve bilginin koşulları, modern rasyonellik anlayışının

iki farklı ve birbirinden önemli ölçüde ayrılan biçimini temsil eder (Beiser, 1987/2022, s. 14).

Felsefe programlarına bir başlangıç ilkesi olarak epistemolojiyi alan Descartes, Locke, Hume ve Kant gibi filozofların akıl tasarımları post-Kantçılar tarafından ciddi anlamda sorgulanmıştır. Bu çerçevede, aklın mahiyeti, evrenselliği, tarafsızlık ilkesi üzerine daha radikal eleştiriler yapılmıştır (Beiser, 1987/2022, s. 21). Aklın mutlak özerkliği anlayışına karşı, Kant sonrası akıl eleştirisinin ve Alman Romantizminin öncüleri olarak Jacobi, Hamann ve Herder, aklın tarihsel ve toplumsal bağlamından bağımsız düşünülemeyeceğini savunmuşlardır. Bu dönemde özellikle Hamann, Kant'ın fenomen–numen ayrımını eleştirerek aklın soyut ve aşkın bir yeti olarak konumlandırılmasına karşı çıkar. Ona göre akıl, zihinde bağımsız biçimde var olan bir yeti değil, belirli bir dil, kültür ve gelenek içerisinde gerçekleşen konuşma ve eyleme biçimidir. Dolayısıyla aklın ölçütleri tarihsel ve kültürel koşullar tarafından şekillendiğinden, tüm kültürler için geçerli, bağlamdan bağımsız ve tek biçimli bir evrensel akıl anlayışı problematik hâle gelmektedir (Beiser, 1987/2022, s. 22). Hamann aklın tarihsel, toplumsal ve kültürel bağlamını öne çıkarırken, Jacobi aklın arzu, güdü ve iradeden bağımsız düşünülemeyeceğini savunur. Ona göre akıl, canlı organizmanın yaşamını yönlendiren ve çevresini düzenlemesini sağlayan işlevsel bir yetidir. Bu nedenle akıl, tarafsız ve çıkar-dışı bir düşünme gücü değil, iradenin amaçlarına hizmet eden bir araçtır; dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık ölçütleri de bütünüyle soyut akılla açıklanamaz (Beiser, 1987/2022, s. 23).

On sekizinci yüzyılın sonlarında aklın özerkliğine yöneltilen eleştiriler, paradoksal biçimde Aydınlanma'nın kendi rasyonellik anlayışından doğmuştur. Her şeyi doğa yasalarıyla açıklama ilkesi benimsendiğinde, aklın da bu yasaların dışında tutulması mümkün değildir. Bu durumda akıl, doğal güçler, güdüler ve arzular tarafından belirlenen bir süreç olarak görülmekte ve mutlak anlamda özerk bir yeti olma niteliğini yitirmektedir (Beiser, 1987/2022, s. 24). Bu noktada aklın özerkliğinin sorgulanması, yalnızca onun doğal ve tarihsel koşullara bağımlılığı sorununu değil, aynı

zamanda aklın belirli amaçların gerçekleştirilmesine hizmet eden araçsal bir güce dönüşmesi problemini de gündeme getirir. Bu dönüşüm, özellikle Max Horkheimer ve Jürgen Habermas'ın modern rasyonalite eleştirilerinde belirginleşmiş; aklın hakikati ve özgürlüğü temellendiren özerk bir yeti olmaktan çıkarak egemenlik, tahakküm ve araçsal amaçların hizmetine girmesi eleştirel teorinin temel sorunlarından biri hâline gelmiştir.

Horkheimer'a göre modern dönemde akıl, amaçların kendisini sorgulayan ve onların haklılığını belirlemeye çalışan nesnel bir yeti olmaktan giderek uzaklaşarak, önceden belirlenmiş amaçlara ulaşmak için uygun araçları hesaplayan öznel/araçsal bir işleve indirgenmiştir. Nesnel akıl, insan eylemlerinin hangi amaçlara yönelmesi gerektiğini; iyi, doğru, adil veya rasyonel olanın ne olduğunu sorgularken, öznel akıl daha çok "belirli bir amaca ulaşmak için hangi araç en etkilidir?" sorusuna yönelir. Böylece aklın işlevi, amaçların rasyonelliğini değerlendirmekten ziyade, verilmiş amaçlara ulaşmanın yollarını hesaplamaya dönüşür. Horkheimer bu dönüşümü, aklın amaç belirleyici ve eleştirel niteliğinin zayıflaması olarak değerlendirir (Horkheimer, 1947/1998, s. 55). Bu dönüşümün daha önemli sonucu, aklın kendi ölçütlerini üretme ve amaçları eleştirme yetisini kaybetmesidir. Amaçlar artık aklın eleştirel değerlendirmesine konu olmaktan çıkar ve çoğunlukla yarar, çıkar, verimlilik ve kendini koruma gibi ölçütlerle belirlenir. Böylece akıl, "Bu amaç rasyonel midir?" sorusundan çok, "Bu amaca en etkin biçimde nasıl ulaşılır?" sorusuyla ilgilenmeye başlar. Horkheimer açısından sorun, aklın hesaplama ve araç seçme kapasitesinin kendisi değil, bu kapasitenin aklın bütün anlamını kuşatacak biçimde genişlemesidir. Bu noktada akıl, gerçekliğin ve insan yaşamının amaçlarını anlamlandıran bir yeti olmaktan çıkarak, mevcut amaçların gerçekleştirilmesinde kullanılan işlevsel bir mekanizmaya dönüşür (Horkheimer, 1947/1998, ss. 68–69).

Horkheimer'da aklın araçsal niteliğinin egemenliği eleştirilirken, Habermas bu sorunu araçsal/stratejik akıl ile iletişimsel akıl arasındaki ayrım üzerinden yeniden ele alır. Habermas, modern rasyonalite sorununu eylemlerin hangi amaç doğrultusunda ve hangi biçimde koordine edildiği

üzerinden yeniden ele alır. Stratejik eylem, aktörlerin başarıya yöneldikleri ve kendi amaçlarını gerçekleştirmek için diğer aktörlerin kararlarını hesaba kattıkları eylem biçimidir. Bu durumda akıl, aktörün belirli bir hedefe ulaşabilmesi için mevcut seçenekleri ve karşı tarafın muhtemel davranışlarını hesaplamasına dayanır. Buna karşılık iletişimsel eylem, aktörlerin eylem planlarını ego-merkezli başarı hesapları üzerinden değil, karşılıklı anlaşma ve uzlaşma (Verständigung) yoluyla koordine etmelerine dayanır. Habermas'ın temel ayrımı burada ortaya çıkar: stratejik eylemde dil, karşı taraf üzerinde istenen etkiyi oluşturmanın bir aracı olarak kullanılabilirken, iletişimsel eylemde dilin temel işlevi, tarafların üzerinde uzlaşabilecekleri bir ortak anlayış oluşturmaktır (Habermas, 1981/1997, s. 385). Bu nedenle iletişimsel rasyonalite, bireyin kendi amacına ulaşmasından ziyade, eyleme katılanların ileri sürdükleri geçerlilik iddialarını (Geltungsansprüche) karşılıklı olarak değerlendirmeleri ve rasyonel olarak motive edilmiş bir uzlaşmaya ulaşmaları üzerine kuruludur (Habermas, 1981/1997, ss. 531–533). Bu noktada akıl ile zekâ arasındaki ayrım, modern düşüncede aklın giderek işlevselleşmesiyle birlikte daha belirgin hâle gelir. Zekâ, öncelikle mevcut amaçlar ve verili problemler karşısında çözüm üretebilme, ilişkileri kavrayabilme, araçları seçebilme ve yeni durumlara uyum sağlayabilme kapasitesi olarak düşünülebilir. Akıl ise bundan daha geniş bir düzlemde, yalnızca "nasıl?" sorusunu değil, aynı zamanda "niçin?" ve "hangi amaç doğrultusunda?" sorularını da gündeme getirir.

3. Akıl–Zekâ Ayrımı Diyalektiğinde Zekânın Mahiyeti ve Sınırları

Akıl–zekâ diyalektiği bakımından otorite, sezgi, imgelem, eleştiri, eyleyicilik, amaç, bilimsel yöntem, akılcılık, deneycilik, kuşkuculuk, dogmatizm, pragmatizm, spekülatif akıl, doğal zekâ ve yapay zekâ farklı tartışma eksenleri oluşturur (Whitehead, 1929/2020, s. 7). Bu kavramlar aklın kapsamını, tarihsel dönüşümünü ve sınırlarını görünür kılar. Hepsini ayrıntılı biçimde ele almak çalışmanın kapsamını aşacağından, çalışmamız zekâ yetisine, yani aklın özellikle bilişsel ve teknik boyutuna odaklanacaktır. Bu

nedenle çalışmamız, aklın işlevsel yapısının özellikle bilişsel ve teknik boyutunu temsil eden zekâ yetisi üzerinde yoğunlaşacaktır. Böylece zekâ, aklın bütünüyle özdeşleştirilmeksizin, onun işlevsel ve bilişsel boyutlarından biri olarak ele alınacak; akıl ile zekâ arasındaki ilişki ve ayrım, çalışmanın temel problematiği çerçevesinde değerlendirilecektir.

Akıl–zekâ diyalektiğinin çözümlenebilmesi için, öncelikle "Akıl nedir?" sorusuna paralel olarak "Zekâ nedir?" sorusunun da açıklığa kavuşturulması gerekmektedir. Zira zekânın mahiyetini, işlevini ve sınırlarını belirlemek, onu akıldan bütünüyle bağımsız bir ontolojik ve epistemolojik alan içerisinde tanımlamakla mümkün değildir. Aksine zekâ, insanın bilme, kavrama, değerlendirme ve eyleme biçimleriyle birlikte ele alındığında anlam kazanan ve aklın işlevsel yapısı içerisinde konumlanan bir yeti olarak değerlendirilmelidir. Bu nedenle akıl ile zekâ arasındaki ilişkinin niteliğini ortaya koymak, yalnızca iki farklı kavramın tanımını vermeyi değil, aynı zamanda bunların ontolojik statülerini, epistemolojik işlevlerini ve birbirleriyle kurdukları karşılıklı ilişkiyi sorgulamayı gerektirmektedir. Akıl kavramının tanımlanmasında olduğu gibi, zekâ kavramının köklerini de Aristoteles'e kadar götürmek mümkündür. Antik Yunan'da spekülatif felsefenin başlangıcından itibaren akıl ile algı, arzu ve irade arasındaki ilişkiler; aklın sınırları, insan dışındaki varlıkların akıl sahibi olup olamayacağı ve insanlar arasındaki akıl düzeyi farklılıkları tartışılmıştır. Hayvanların davranış ve yetenekleri üzerine kapsamlı değerlendirmeler yapan Aristoteles ise hayvanların akıl sahibi oldukları görüşünü reddeder. Ona göre bazı hayvanlarda zekâya benzer yetenekler bulunsa da bunlar, ahlâkî bir yetkinliğe dayanmadıkları için akıl olarak nitelendirilemez. Böylece Aristoteles'in yaklaşımında zekâ ile akıl arasında, özellikle ahlâkî ve rasyonel yetkinlik bakımından belirgin bir ayrım net bir şekilde ortaya çıkmaktadır (Lloyd, 2018/2021, s. 21). Aristoteles'in bu ayrımı, bizi yeniden "zekâ nedir?" sorusuna götürmektedir.

Zekânın ne olduğunu belirleyebilmek için öncelikle onun hangi özellikler üzerinden tanımlandığına bakmak gerekir. Psikoloji, felsefe ve bilgisayar bilimlerinde zekâya ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmakla birlikte, akıl

tanımında olduğu gibi zekâ tanımı ve kavramı üzerinde de uzlaşılan tek ve kapsamlı bir tanım mevcut değildir. Psikolojik açıdan zekâ, doğrudan gözlemlenebilen somut bir varlık değil, insanın anlama, kavrama, yargılama, çıkarımda bulunma, problem çözme, rasyonel düşünme ve çevresine amaçlı biçimde uyum sağlama kapasitesini açıklamak üzere kullanılan varsayımsal bir yapı olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle zekâ, kendi başına gözlemlenen bir gerçeklikten ziyade, ortaya koyduğu bilişsel performanslar üzerinden belirlenebilen işlevsel bir yeti niteliğindedir (Deutscher Ethikrat, 2023/2025, s. 124). İnsanın dünyayı algılaması, yaşamını sürdürmesi ve değişen koşullara uyum sağlayabilmesi bakımından zekâ, temel bilişsel ve işlevsel yetilerden biridir. Ancak zekâ, akıldan bağımsız ve kendi başına anlam kazanan bir güç değildir. Akıl zekânın yönünü, anlamını ve sınırlarını belirlerken; zekâ aklın sahip olduğu imkânları somut yaşam koşullarında işlevsel hâle getirir. Bu nedenle insanın gerçekliği algılaması, onu anlamlandırması ve buna göre eyleme geçmesi, akıl ile zekânın karşılıklı etkileşimi içerisinde gerçekleşir. Problem çözme, öğrenme, merakı giderme, yeni durumlara uyum sağlama ve üretme gibi süreçlerde zekâ, aklın sunduğu imkânları dinamik bir kapasiteye dönüştürür. Bu bakımdan zekâ, aklın alternatifi değil, onun bilişsel ve pratik imkânlarının etkinlik kazanmasını sağlayan temel işlevlerden biri olarak değerlendirilebilir (Köse, 2022, s. 14). Zekâ, genel anlamda karmaşık bilişsel süreçlerin işleyişi içerisinde problemleri algılama, çözümleme ve çözüme ulaştırma kapasitesi olarak düşünülebilir. Bu süreç, öncelikle mevcut durumun analiz edilmesini, elde edilen verilerin muhakeme edilmesini, olası çözüm yollarının belirlenmesini ve uygun çözümün eyleme geçirilmesini içerir. Ancak problem çözme, yalnızca tekil bir zihinsel işlemden ibaret değildir; algılama, değerlendirme, muhakeme, karar verme ve eyleme geçme gibi birbirini tamamlayan süreçlerin bütünlüğünü gerektirir. Bu nedenle zekânın işleyişi, insan beyninin nörobiyolojik altyapısının yanı sıra, bu süreçleri bütünleştiren ve anlamlandıran bilinç boyutuyla birlikte ele alınmalıdır (Köse, 2022, ss. 15–16).

Zekânın algılama, problem çözme, çıkarım yapma, bellek, bilgi işleme, hatta yaratıcılık ve duygusal süreçleri kapsayacak biçimde genişletilmesi,

kavramın sınırlarını giderek belirsizleştirmektedir. Daha önemlisi, insan zekâsına ait olduğu düşünülen bu işlevlerin teknik sistemlere aktarılması, söz konusu sistemlerin gerçekten insan anlamında "zekâ"ya sahip olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Nitekim teknik bir sistemin hesaplama yapabilmesi, mantıksal çıkarımda bulunabilmesi veya büyük miktarda veriyi depolayabilmesi, onun bu işlemleri insanın gerçekleştirdiği anlamda kavradığını ve anlamlandırdığını zorunlu olarak göstermez. İnsan belleği yalnızca veri depolamaktan ibaret olmadığı gibi, insanın problem çözmesi de salt hesaplama işlemi değildir. İnsanî biliş, bağlam, anlam, deneyim, amaç, değer ve bilinç gibi unsurlarla iç içe geçmiş durumdadır. Bu nedenle yapay zekâ kavramındaki "zekâ"nın, insan zekâsının kendisi olmaktan ziyade belirli insanî bilişsel işlevlerin teknik sistemlere aktarılmasını ifade eden metaforik bir kullanım olduğu ileri sürülebilir. Bu durum ise bizi daha temel bir soruya yöneltmektedir: İnsanî zekâyı teknik olarak taklit edebilen bir sistem, aynı zamanda "akıl" sahibi olabilir mi?

Yapay zekâ tartışmasında bu ayrımı sınamak için üç farklı ölçütü birbirinden ayırmak gerekir. Alan Turing'in taklit oyunu, bir sistemin insanla ayırt edilemeyecek biçimde iletişim kurup kuramadığını davranışsal bir ölçüt üzerinden sorar (Turing, 1950, ss. 433–460). Bu ölçüt, dışarıdan gözlenebilir performansı değerlendirmesi bakımından önemlidir; ancak davranışsal eşdeğerliği öznel deneyim veya anlamın içsel sahipliği ile özdeşleştirmez. Searle'ün Çin Odası itirazı tam bu noktada, biçimsel sembol işlemenin tek başına semantik anlamaya yetmediğini savunur (Searle, 1980, ss. 417–418). Buna karşılık Dennett'in niyetlilik tutumu, niyet atfını yalnızca içsel bir özün keşfine değil, sistemin davranışlarını tutarlı biçimde açıklayan yorumlama çerçevesine bağlar (Dennett, 1987). Büyük dil modellerine ilişkin güncel tartışmalar ise dilsel akıcılığın güvenilir dünya bilgisi, bilinç veya sorumluluk anlamına gelmediğini; veri, önyargı, ölçek ve kurumsal kullanım koşullarının hesaba katılması gerektiğini göstermektedir (Bender vd., 2021; Mitchell & Krakauer, 2023). Dolayısıyla bu makalenin tezi, bu üç ölçütten birini mutlaklaştırmak değil, davranışsal başarı ile anlam, norm ve sorumluluk arasındaki açıklama boşluğunu görünür kılmaktır.

Zekâ üzerine gerçekleştirdiği kapsamlı psikolojik analizlerle öne çıkan C. Spearman, 1904 tarihli çalışmasında zekâyı "genel zekâ" (General Intelligence) kavramı üzerinden ele alır. Spearman'a göre genel zekâ, birbirinden farklı görünen entelektüel etkinliklerin ve özel yeteneklerin temelinde yer alan, bunlar arasında ortaklık sağlayan genel ve evrensel bir zihinsel kapasitedir. Bu yaklaşım, farklı bilişsel performansların görünürdeki çeşitliliğinin ardında ortak bir zihinsel işleyişin bulunduğu fikrine dayanır (Spearman, 1904, s. 273). Spearman, zekâyı yalnızca teorik bir zihinsel kapasite olarak tanımlamakla kalmamış, onu nesnel olarak gözlemlenebilir ve ölçülebilir bir yeti hâline getirmeye yönelik önemli bir adım atmıştır. Bu doğrultuda "genel zekâ" olarak kavramsallaştırdığı temel zihinsel işlevi, laboratuvar ortamında ölçülen duyusal ayırt etme (Sensory Discrimination) yetisiyle ilişkilendirerek zekâ araştırmalarını deneysel ve matematiksel bir zemine taşımıştır (Spearman, 1904, s. 206). Gözlem hataları ve yaş gibi dışsal değişkenlerin matematiksel olarak arındırılması sonucunda, okul başarısı ve sağduyu gibi farklı zekâ ölçütlerinin ortak paydasını oluşturan "Genel Zekâ" ile işitme, görme ve dokunma gibi farklı duyusal alanlardaki performansların ortak paydasını oluşturan "Genel Ayırt Etme" yetisi arasında neredeyse tam bir özdeşlik bulunduğu ileri sürülmüştür (Spearman, 1904, ss. 268–269). Spearman'ın "Zihinsel İşlevin Evrensel Birliği" (Universal Unity of the Intellective Function) olarak adlandırdığı bu ilkeye göre, farklı zihinsel etkinliklerin arkasında ortak bir genel zekâ faktörü bulunmaktadır. Buna göre zihinsel aktiviteler, söz konusu genel faktör tarafından ne ölçüde belirlendiklerine veya "doyurulduklarına" göre düzenli bir hiyerarşi oluştururlar. Böylece zekâ, yalnızca insan zihnine atfedilen soyut bir nitelik olmaktan çıkarılarak, deneysel olarak gözlemlenebilen, matematiksel olarak karşılaştırılabilen ve ölçülebilir bir bilişsel kapasite olarak yeniden konumlandırılmıştır (Spearman, 1904, ss. 273–274). Spearman'ın zekâ analizlerinde belirginleşen bu indirgemeci yaklaşım, yalnızca zekânın bilimsel olarak ele alınışında değil, aklın kendi üzerine düşünme biçiminde de önemli bir paradigma dönüşümüne işaret etmektedir. Modernite ve onun düşünsel zeminini oluşturan Aydınlanma ile birlikte akıl,

aşkın ve metafizik referanslarından giderek uzaklaşarak kendi başına özerk bir yeti olarak konumlandırılmış; doğayı anlama, açıklama ve nihayet ona egemen olma imkânını kendi bünyesinde taşımaya başlamıştır. Akıl artık yalnızca doğayı kavrayan bir ilke değil, aynı zamanda doğanın bir parçası olarak kendisini de inceleme ve açıklama iddiasında bulunan bir yetidir. Bu dönüşümün doğal sonucu olarak akıl, zamanla kendi yapısını, işleyişini ve sınırlarını bilimsel araştırmanın nesnesi hâline getirmiştir. Başka bir ifadeyle, aklın doğaya yönelttiği nesneleştirici bakış, giderek aklın kendisine yönelmiş; akıl kendi anatomisini yine kendi geliştirdiği bilimsel yöntemler ve ölçüm teknikleri aracılığıyla çözümlemeye başlamıştır. Spearman'ın zekâyı laboratuvar ortamında gözlemlenebilir ve matematiksel olarak ölçülebilir bir bilişsel kapasiteye indirgeme girişimi, bu refleksif dönüşümün erken ve çarpıcı örneklerinden biridir. Böylece zekâ, insan varoluşunun yalnızca felsefî veya metafizik bir boyutu olmaktan çıkarak ölçülebilir, hesaplanabilir ve teknik olarak modellenebilir bir bilişsel olgu şeklinde yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Akıl, kendi işlevlerini zekâ kavramı üzerinden parçalarına ayırarak inceleyen ve bunları deneysel yöntemlerle yeniden kurmaya çalışan bir konuma geçmiştir. Son dönemlerde nörobilim, bilişsel bilimler, yapay zekâ ve insan-makine bütünleşmesi üzerine çalışmaların hız kazanması ise bu süreci daha ileri bir aşamaya taşımaktadır. Böylece mesele artık yalnızca insan zihninin nasıl işlediğini açıklamakla sınırlı kalmamakta; zekânın teknik olarak yeniden üretilmesi, geliştirilmesi ve nihayet insanın kendi bilişsel yapısını yeniden tasarlaması düşüncesine kadar uzanmaktadır. Bu noktada zekânın bilimsel olarak açıklanması ile insanın kendisini teknik olarak yeniden kurma iddiası arasındaki süreklilik, çağdaş düşüncenin en önemli ontolojik ve metafizik sorunlarından birini oluşturmaktadır.

David Robson'ın Zekâ Tuzağı adlı çalışması, yüksek zekâ ile rasyonel düşünmenin aynı şey olmadığını ortaya koyarak akıl ile zekâ arasındaki ayrımı belirginleştirir. Robson'a göre zekâ; bilgi işleme, hatırlama, analojik düşünme ve hızlı öğrenme gibi bilişsel kapasitelere işaret ederken, akıl bu kapasitenin doğru değerlendirme, gerçeklikle uyumlu inançlar geliştir-

me ve isabetli kararlar alma yönünde kullanılmasını ifade eder (Robson, 2019/2022, ss. 4–5). Bu nedenle yüksek IQ, bireyi bilişsel yanlılıklardan veya hatalı yargılardan kendiliğinden korumaz. Aksine, yüksek bilişsel kapasite bazen kişinin mevcut inançlarını daha ustaca savunmasına ve rasyonalize etmesine hizmet edebilir. Keith Stanovich'in araştırmaları da zekâ testlerindeki başarı ile rasyonel düşünme arasındaki ilişkinin oldukça zayıf olabileceğini göstermektedir (Robson, 2019/2022, ss. 53–54; Stanovich, 2009). Bu ayrım, çalışmamız açısından önemlidir: zekâ, aklın bilişsel gücünü ve problem çözme kapasitesini artırırken; akıl, bu gücün hangi amaç doğrultusunda ve nasıl kullanılacağını belirleyen yönlendirici boyutu temsil eder. Dolayısıyla zekânın gelişmesi kendiliğinden aklın gelişmesi anlamına gelmez. Zekâ "ne kadar iyi düşünebildiğimizle", akıl ise "düşünme gücümüzü ne yönde ve hangi ölçütlere göre kullandığımızla" ilgilidir. Bu bakımdan akıl–zekâ ilişkisi, basit bir özdeşlikten ziyade karşılıklı etkileşim ve gerilim içeren diyalektik bir yapı olarak değerlendirilmelidir.

Batı'daki modern bilimsel yaklaşım zekâyı giderek gözlemlenebilir bilişsel performanslar, bilgi işleme süreçleri ve problem çözme kapasitesi üzerinden işlevsel olarak tanımlamıştır. Ancak zekânın bu şekilde işlevlere ayrıştırılması, aklın ontolojik ve metafizik boyutunu açıklamak için yeterli değildir. Zira bir varlığın bilgi işlemesi, hesaplama yapması veya belirli problemlere başarılı çözümler üretmesi, onun hakikati kavradığını, anlam ürettiğini ya da kendi varlığı üzerine düşünebildiğini zorunlu olarak göstermez. Bu nedenle yapay zekâ çağında asıl mesele yalnızca makinelerin ne ölçüde "zeki" oldukları değil, zekâ olarak adlandırılan bu işlevlerin hangi anlamda "akıl" olarak nitelendirilebileceğidir.

Bu noktada işlevselci ve dağıtık biliş yaklaşımlarının yönelttiği itirazlar da göz ardı edilmemelidir. Eğer zihinsel durumlar yalnızca belirli bir nedensel işlevi yerine getirmeleriyle tanımlanıyorsa, aynı işlevleri gerçekleştiren yapay bir sistemin akıl veya zihin sahibi olamayacağını peşinen söylemek mümkün değildir. Benzer biçimde, insan aklının da dil, beden, toplumsal ilişkiler ve teknik araçlardan yalıtılmış bir özneye indirgenemeyeceği ileri sürülebilir. Bu itirazlar, insan ile yapay zekâ arasındaki farkın

salt "insanda var, makinede yok" biçiminde kurulamayacağını gösterir. Bununla birlikte, işlevsel benzerlikten normatif özerkliğe geçişin nasıl gerçekleştiği sorusu hâlâ açıktır. Bir sistemin amaçları seçmesi, kendi başarı ölçütlerini eleştirebilmesi ve eylemlerinin hesabını verebilmesi gösterilmedikçe, teknik işlevlerin aklın bütün anlamını taşıdığı sonucuna varılamaz.

Sonuç

Bu çalışma, yapay zekâ çağında akıl ile zekâ arasındaki ilişkinin basit bir özdeşlik üzerinden değil, karşılıklı etkileşim ve gerilim içeren diyalektik bir yapı içerisinde düşünülmesi gerektiğini ortaya koymuştur. İnceleme boyunca görüldüğü üzere zekâ; algılama, öğrenme, bilgi işleme, örüntü tanıma, problem çözme ve uyum sağlama gibi bilişsel ve işlevsel kapasitelere işaret ederken, akıl bu kapasiteleri anlam, amaç, değer, hakikat ve sorumluluk ufku içerisinde yönlendiren daha geniş bir yapı olarak belirmektedir. Bu nedenle "işlevsel anatomi" kavramı, aklın biyolojik bir organ haritasını değil, bilişsel, semantik, normatif, öz-düşünümsel/varoluşsal ve metafizik boyutların birbirinden kopmadan nasıl birlikte işlediğini gösteren kavramsal bir modeli ifade etmektedir.

Aristoteles'ten İslâm düşüncesine, modern rasyonaliteden eleştirel teoriye uzanan tarihsel çizgi, aklın hiçbir dönemde yalnızca veri işleyen veya problem çözen bir yeti olarak anlaşılmadığını göstermektedir. Aklın mahiyeti, her dönemde onun varlıkla, hakikatle, eylemle, ahlâkla ve insanın nihai amacıyla ilişkisi üzerinden belirlenmiştir. Modern dönemde ise bu çok katmanlı yapı giderek ölçülebilirlik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik ve teknik denetim ekseninde yeniden düzenlenmiştir. Bu bakımdan yapay zekâ, aklın tarihinden bütünüyle kopuk yeni bir olay değildir. Aksine yapay zekâ, modern aklın kendi bilişsel işlevlerini nesneleştirme, ölçme ve teknik olarak yeniden üretme çabasının ileri bir aşamasını temsil eder. Burada sorulması gereken temel soru, makinelerin akla sahip olup olmadığı kadar, hangi akıl anlayışının makineler aracılığıyla yeniden üretildiğidir. Yapay zekâ gerçekten yeni bir akıl biçimi mi inşa etmektedir, yoksa aklın zaten daraltılmış, hesaplayıcı ve araçsal bir modelini mi teknik olarak

çoğaltmaktadır? Yapay zekâ sistemlerinin bilişsel performansları bakımından ulaştığı düzey küçümsenemez. Büyük dil modelleri ve genel amaçlı sistemler metin üretebilmekte, karmaşık örüntüleri tanıyabilmekte, çeşitli problemler üzerinde işlem yapabilmekte ve bazı alanlarda insan uzmanlara yakın sonuçlar verebilmektedir. Ancak davranışsal veya performatif başarı, tek başına anlamın, bilincin, normatif özerkliğin ya da sorumluluğun varlığını kanıtlamaz. Dolayısıyla bu çalışmanın vardığı sonuç, mevcut yapay zekâ sistemlerinin hiçbir koşulda akıl sahibi olamayacağı değildir. Daha sınırlı fakat daha savunulabilir iddia şudur: Bir sistemin belirli bilişsel görevlerde başarılı olması, onun insanî anlamda anlam kurduğunu, değerleri temellendirdiğini, kendi amaçlarını eleştirebildiğini veya eylemlerinin hesabını verebildiğini kendiliğinden göstermez.

Bununla birlikte, insan ile yapay zekâ arasındaki farkı basit biçimde "insanda bulunan, makinede bulunmayan" özellikler üzerinden kurmak da yeterli değildir. İnsan aklı hiçbir zaman bedenden, dilden, toplumsal ilişkilerden, kurumlardan ve teknik araçlardan bütünüyle yalıtılmış bir özne olarak işlememiştir. İnsan düşünmesi, daima belirli sembolik, maddi ve toplumsal ortamlar içerisinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle dağıtık biliş ve genişletilmiş zihin yaklaşımları, yapay zekânın insan aklının dışında duran salt bir araç olmayabileceğini; insan-makine birlikteliklerinin yeni bilişsel düzenekler oluşturabileceğini ileri sürmektedir. Ancak bir sistemin insan düşünme süreçlerine eklemlenmesi, onun kendiliğinden bir akıl öznesine dönüştüğü anlamına gelmez. İşlevsel bütünleşme ile ontolojik özdeşlik arasında hâlâ açıklanması gereken bir mesafe bulunmaktadır. Bu durumda şu soru önem kazanır: "Yapay zekâ karar verdi" dediğimizde kararın gerçek öznesi kimdir? İnsan, makine ve kurumlar arasında dağılan bir eylemde aklın ve sorumluluğun sınırları nerede başlamaktadır? Bu soru özellikle normatif boyut bakımından belirleyicidir. Bir sistemin belirli kurallara uyması, normları yorumlaması, normatif sonuçlar üretmesi ve normları gerekçelendirerek eleştirmesi aynı şey değildir. Mevcut yapay zekâ sistemleri verili amaçlar doğrultusunda optimizasyon yapabilir, belirli etik ilkeleri taklit edebilir veya normatif görünümlü açıklamalar üretebilir. Fakat amaç-

ların kendisini sorgulama, başarı ölçütlerini eleştirme ve eylemin doğruluğunu bağımsız biçimde gerekçelendirme kapasitesine sahip oldukları henüz gösterilmiş değildir. Bu nedenle normlara uygun davranış ile normatif özerklik, normatif özerklik ile ahlâkî sorumluluk birbirinden ayrılmalıdır. Gelecekte yapay sistemler daha uzun vadeli planlar yapıp daha az insan müdahalesiyle eyleme geçtiklerinde, sorumluluğun kime ait olacağı sorusu daha da karmaşık hâle gelecektir.

Genel amaçlı yapay zekâ ajanlarının planlama ve eylem kapasitesinin gelişmesi, bu tartışmayı yalnızca teorik olmaktan çıkarmaktadır. Güncel çalışmalar, bu sistemlerin uzun erimli görevlerde güvenilirlik, açıklanabilirlik ve denetlenebilirlik bakımından hâlâ önemli sorunlar taşıdığını göstermektedir (Bengio vd., 2025). Avrupa Birliği'nin yapay zekâ düzenlemelerinde insan denetimi, kayıt tutma, şeffaflık ve risk azaltma yükümlülüklerinin öne çıkarılması da sorumluluğun makineye devredilemeyeceğini göstermektedir (European Commission, 2026). Ancak burada daha temel bir soru ortaya çıkar: İnsan denetimi gerçekten karar üzerinde etkili bir muhakeme faaliyeti midir, yoksa yalnızca sorumluluğu biçimsel olarak insanda tutan bir onay mekanizmasına mı dönüşmektedir? Eğer insan, makinenin ürettiği sonucu anlamadan veya sorgulamadan onaylıyorsa, bu durumda aklın işlevi yalnızca son aşamadaki imzaya indirgenmiş olmaz mı? Öz-düşünümsel ve varoluşsal boyut bakımından da benzer bir belirsizlik söz konusudur. Bir yapay zekâ sisteminin "ben", "düşünüyorum" veya "acı çekiyorum" biçiminde ifadeler kullanması, onun gerçekten birinci şahıs deneyimine sahip olduğunu kanıtlamaz. Öz-model oluşturma, kendi çıktıları hakkında konuşma ve hatalarını betimleme ile öznel deneyim, sonluluk bilinci ve varoluşsal yönelim arasında ayrım yapılması gerekir. Bununla birlikte bilinç meselesi gelecekteki yapay sistemler bakımından bütünüyle göz ardı edilemez. Yapay bilinç ihtimalini ciddiye alan güncel çalışmalar, bilinç sahibi olabilecek sistemlerin ahlâkî statüsünün ve korunma biçimlerinin şimdiden tartışılması gerektiğini ileri sürmektedir. Bu nedenle gelecekteki araştırmalar yalnızca "Sistem bilinçli midir?" sorusuna değil, bilinç iddiasını değerlendirebilmek için hangi kanıtların yeterli sayılacağı sorusuna da yönelmelidir.

Yapay zekâ tartışmasının bir başka boyutu, yapay sistemlerin yalnızca araç olmaktan çıkarak toplumsal ve kurumsal ilişkileri biçimlendiren aktörler hâline gelmesidir. Güncel tartışmalarda yapay zekânın hukuki veya toplumsal öznelik kazanmasından çok, insan, algoritma, veri, şirket ve kurumlar arasında dağılan eyleyiciliğin nasıl kavramsallaştırılacağı sorusu öne çıkmaktadır. Bu durum Horkheimer'ın araçsal akıl eleştirisini yeni bir düzleme taşır. Tehlike yalnızca makinelerin insanın yerine geçmesi değildir; insan kurumlarının karar verme, yargılama ve sorumluluk üstlenme yetilerini giderek makinelerin hesaplama süreçlerine bırakmasıdır. Böyle bir durumda akıl, amaçları sorgulayan eleştirel bir yeti olmaktan çıkarak, verili hedeflere en düşük maliyetle ulaşan bir optimizasyon mekanizmasına dönüşebilir. Habermas'ın iletişimsel akıl anlayışı açısından ise şu soru belirleyici hâle gelir: Algoritmik sistemler ortak bir anlayışın kurulmasına katkı mı sunacaktır, yoksa kamusal muhakemenin yerini tek yönlü ve denetlenemez karar mimarileri mi alacaktır? Bu noktada yapay zekânın etik sorunu, yalnızca makinelerin içsel nitelikleriyle sınırlı değildir. Verilerin kim tarafından toplandığı, modellerin hangi toplumsal önyargıları taşıdığı, hesaplama altyapısının kimlerin denetiminde bulunduğu, teknolojik üretimin emek ve çevre üzerindeki maliyetlerinin nasıl dağıtıldığı ve hangi toplulukların karar süreçlerinden dışlandığı da aklın çağdaş işlevsel anatomisinin bir parçasıdır. Dolayısıyla yapay zekâ sistemlerini değerlendirmek, yalnızca onların ne kadar doğru cevap verdiğini ölçmek anlamına gelemez. Aynı zamanda bu sistemlerin hangi toplumsal ilişkileri yeniden ürettiği, kimin adına konuştuğu ve hangi değerleri görünmez biçimde norm hâline getirdiği de araştırılmalıdır.

Sonuç olarak yapay zekâ çağının temel sorusu, makinelerin ne zaman insan hâline geleceği değildir. Daha önemli soru, insan aklının kendisini hangi ölçütlerle yeniden tanımlayacağıdır. Eğer akıl yalnızca hız, doğruluk, verimlilik ve problem çözme kapasitesiyle tanımlanırsa, yapay sistemler karşısında insan aklının özgünlüğünü savunmak giderek güçleşecektir. Buna karşılık akıl; anlam kurma, amaçları sorgulama, değerleri gerekçelendirme, kendi sınırlarını fark etme, eylemlerinin sorumluluğunu üstlenme

ve varlığın nihai anlamına yönelme kapasitesi olarak düşünülürse, yapay zekâ tartışması daha kapsamlı bir felsefî zemine taşınabilir. Bununla birlikte bu yaklaşım, insanı sorgulanamaz bir ontolojik ayrıcalık içine kapatmamalıdır. Asıl görev, işlevsel benzerlik ile ontolojik özdeşlik arasındaki farkı korurken, gelecekteki yapay eyleyicilik biçimlerinin hangi koşullarda akıl, bilinç, normatif özerklik veya sorumluluk olarak değerlendirilebileceğini açık tutmaktır. Bir makinenin akıl sahibi olduğunu hangi kanıtla söyleyeceğiz? İnsan kendi kararlarını makinelere devrettiğinde aklın öznesi kim olarak kalacaktır? Ve daha temel olarak, yapay zekâ insan aklını aşmaya mı hazırlanmakta, yoksa insan aklını yalnızca kendi dar teknik imgesinde mi yeniden kurmaktadır?

Kaynakça

Akyüz, T. (Ed.). (2020–2022). *Akıl kitabı* (Cilt 1–9). Ravza Yayınları.

Alexander of Aphrodisias. (1990). De intellectu [Peri nou] (F. M. Schroeder, Çev.). İçinde F. M. Schroeder & R. B. Todd (Ed.), *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: The De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' paraphrase of Aristotle De anima 3.4–8* (ss. 46–58). Pontifical Institute of Mediaeval Studies. (Orijinal eserin yazılış tarihi bilinmiyor)

Aristoteles. (1998). *Nikomakhos'a etik* [Ēthika Nikomacheia] (S. Babür, Çev.). Ayraç Yayınevi. (Orijinal eser yak. MÖ 350'de yayımlandı)

Aristoteles. (2011). *Ruh üzerine* [Peri psychēs] (Z. Özcan, Çev.). Birleşik Yayınevi. (Orijinal eser yak. MÖ 350'de yayımlandı)

Arslan, S. (2020). Gazâlî'de aklın mertebeleri. İçinde T. Akyüz (Ed.), *Akıl kitabı: Düşünce ve inanç bağlamında akıl* (Cilt 1, ss. 139–188). Ravza Yayınları.

Beiser, F. C. (2022). *Aklın kaderi: Kant'tan Fichte'ye Alman felsefesi* [The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte] (E. Bilgiç, Çev.). Ayrıntı Yayınları. (Orijinal eser 1987'de yayımlandı)

Bender, E. M., Gebru, T., McMillan-Major, A., & Shmitchell, S. (2021). On the dangers of stochastic parrots: Can language models be too big? İçinde *Proceedings of the 2021 ACM Conference on Fairness, Accountability, and Transparency* (ss. 610–623). Association for Computing Machinery. https://doi.org/10.1145/3442188.3445922.

Bengio, Y., Mindermann, S., Privitera, D., Besiroglu, T., Bommasani, R., Casper, S., Choi, Y., Fox, P., Garfinkel, B., Goldfarb, D., Heidari, H., Ho, A., Kapoor, S., Khalatbari, L., Longpre, S., Manning, S., Mavroudis, V., Mazeika, M., Michael, J., . . . Zeng, Y. (2025). *International AI safety report* (DSIT 2025/001). Department for Science, Innovation and Technology. https://internationalaisafetyreport.org/publication/international-ai-safety-report-2025.

Davidson, H. A. (2020). *Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd'de akıl: Kozmoloji, faal akıl ve insan aklına dair teorileri* [Alfarabi, Avicenna, and Averroes, on intellect: Their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect] (E. Kurt, Çev.). Litera Yayıncılık. (Orijinal eser 1992'de yayımlandı)

Dennett, D. C. (1987). *The intentional stance*. MIT Press.

Descartes, R. (1997). *Aklını iyi kullanmak ve bilimlerde doğruyu aramak için metod üzerine konuşma* [Discours de la méthode] (M. Karasan, Çev.). Millî Eğitim Basımevi. (Orijinal eser 1637'de yayımlandı)

Deutscher Ethikrat. (2025). *Mensch und Maschine – Herausforderungen durch Künstliche Intelligenz* (2. Aufl.). https://www.ethikrat.org/fileadmin/Publikationen/Stellungnahmen/deutsch/stellungnahme-mensch-und-maschine.pdf. (Orijinal eser 2023'te yayımlandı)

Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî. (2020). Akıl ve mahiyeti hakkındaki risalesi [Sahîhu edilleti'n-nakl fî mâhiyyeti'l-akl] (F. Özpilavcı, Çev.). İçinde T. Akyüz (Ed.), *Akıl kitabı: Aklın tarifi* (Cilt 2, ss. 105–125). Ravza Yayınları. (Orijinal eser yak. 12. yüzyılda yayımlandı)

European Commission. (2026, 3 Ağustos). *AI Act*. Shaping Europe's digital future. https://digital-strategy.ec.europa.eu/en/policies/regulatory-framework-ai.

Fârâbî. (2003). Aklın anlamları [Risâle fî me□ânî'l-akl] (M. Kaya, Çev.). İçinde M. Kaya (Ed.), *İslam filozoflarından felsefe metinleri* (ss. 127–137). Klasik Yayınları. (Orijinal eser yak. 10. yüzyılda yayımlandı)

Fotinis, A. P. (1979). *The De anima of Alexander of Aphrodisias: A translation and commentary*. University Press of America.

Habermas, J. (1997). *Theorie des kommunikativen Handelns: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung* (Cilt 1). Suhrkamp. (Orijinal eser 1981'de yayımlandı)

Horkheimer, M. (1998). *Akıl tutulması* [Eclipse of reason] (O. Koçak, Çev.). Metis Yayınları. (Orijinal eser 1947'de yayımlandı)

İbn Sînâ. (2005). *Kitâbü'ş-Şifâ: Metafizik* [Kitâbü'ş-Şifâ: el-İlâhiyyât] (E. Demirli & Ö. Türker, Çev.; M. Macit, Ed.; Cilt 2). Litera Yayıncılık. (Orijinal eser yak. 11. yüzyılda yayımlandı)

Kant, I. (2003). *Kritik der reinen Vernunft, Kritik der praktischen Vernunft, Kritik der Urteilskraft* (J. R. Pegot, Ed.). Fourier Verlag. (Orijinal eserler sırasıyla 1781, 1788 ve 1790'da yayımlandı)

Kant, I. (2010). Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? İçinde B. Stollberg-Rilinger (Ed.), *Was ist Aufklärung? Thesen – Definitionen – Dokumente*. (ss.9-18). Reclam. (Orijinal eser 1784'te yayımlandı)

Ketenci, T. (2014). Descartes ve Hume'un akıl anlayışlarının karşılaştırılması. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (1), 61–77. https://izlik.org/JA58NG26YE.

Korkut, Ş. (2018). İskender Afrodîsî'nin faal akıl teorisi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5*(9), 41–78. https://izlik.org/JA73DS28NJ.

Köse, U. (2022). *Yapay zekâ felsefesi*. Doğu Kitabevi.

Lloyd, G. E. R. (2021). *Rasyonalitenin farklı yüzleri: Antik ve modern kültürlerarası araştırmalar* [The ambivalences of rationality: Ancient and modern cross-cultural explorations] (F. Kurt, Çev.). VakıfBank Kültür Yayınları. (Orijinal eser 2018'de yayımlandı)

Mitchell, M., & Krakauer, D. C. (2023). The debate over understanding in AI's large language models. *Proceedings of the National Academy of Sciences, 120*(13), Makale e2215907120. https://doi.org/10.1073/pnas.2215907120.

Özpilavcı, F. (2010). Akıl risaleleri geleneği ve bu gelenek içinde Ebü'l-Berekât el-Bağdâdî'nin akıl risalesi. *İslami İlimler Dergisi, 5*(2), 75–106. https://izlik.org/JA99FC88SD.

Robson, D. (2022). *Zekâ tuzağı: Zeki insanlar neden aptalca hatalar yapar ve nasıl daha akıllı kararlar verebiliriz* [The intelligence trap: Why smart people make stupid mistakes, and how to avoid them] (E. Başer, Çev.). Domingo. (Orijinal eser 2019'da yayımlandı)

Schroeder, F. M., & Todd, R. B. (1990). *Two Greek Aristotelian commentators on the intellect: The De intellectu attributed to Alexander of Aphrodisias and Themistius' paraphrase of Aristotle De anima 3.4–8*. Pontifical Institute of Mediaeval Studies.

Searle, J. R. (1980). Minds, brains, and programs. *Behavioral and Brain Sciences, 3*(3), 417–424. https://doi.org/10.1017/S0140525X00005756.

Spearman, C. (1904). "General intelligence," objectively determined and measured. *The American Journal of Psychology, 15*(2), 201–292. https://doi.org/10.2307/1412107.

Stanovich, K. E. (2009). *What intelligence tests miss: The psychology of rational thought*. Yale University Press.

Turing, A. M. (1950). Computing machinery and intelligence. *Mind, 59*(236), 433–460. https://doi.org/10.1093/mind/LIX.236.433.

Whitehead, A. N. (2020). *Aklın işlevi* [The function of reason] (S. Çalcı, Çev.). Norgunk Yayıncılık. (Orijinal eser 1929'da yayımlandı)

Declarations

Author Contributions

This is a single-authored study; all stages of the work were conducted by the author.

Competing Interests

The author declares that there are no competing interests regarding the publication of this article.

Ethics Statement

This study was conducted in accordance with the principles of research and publication ethics. No ethics committee approval was required because the study does not involve human participants, personal data, data collection, or experimental procedures.

Funding

This research received no external funding.