

# ARİSTOCULUK VE MU'TEZİLE ARASINDA KİNDÎ AL-KINDÎ BETWEEN ARISTOTELANISM AND MU'TAZILAH

2018 • SAVI:2 • SAYFA 145-164

SİBĞATULLAH İĞDE  
ARŞ. GÖR.  
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



## ABSTRACT

The intellectual sense of belonging that Yağub ibn. İshaq al-Kindi, the first Muslim philosopher, had has been subject to much debate for a long time. While some authors in Islamic philosophy describe him as a philosopher acting under the influence of the Mu'tazilah, others consider him the founder of the Mashai tradition of Islam. We will examine exactly where al-Kindi stands between the two schools of thought with reference to a number of subjects, and try to suggest that his accumulation of scientific knowledge and genuine ideas may not allow us to position him at a fixed place.

Key words: Al-Kindî, Islamic Philosophy, Aristotelianism, Mu'tazilah.

## ÖZ

İlk İslâm filozofu olan Yakub b. İshak el-Kindî'nin düşünsel aidiyeti öteden beri tartışılan bir konu olmuştur. Kimi İslâm felsefesi yazarları onu Mu'tezile etkisiyle hareket eden bir filozof olarak tanımlarken, kimileri de İslâm Meşşâî geleneğinin ilk savunucusu olarak nitelemişlerdir. Biz Kindî'nin bu iki anlayışın tam olarak neresinde durduğunu, belli başlı birkaç konu çerçevesinde inceleyecek ve filozofumuzun ilmi birikimi ve özgün fikirlerinin, onu yalnızca bir noktada konumlandırmaya müsaade etmeyeceğini açıklamaya çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Kindî, İslâm Felsefesi, Aristoculuk, Mu'tezile.

## Giriş\*

**B**ağdat'ın bir ilim merkezi konumunda olduğu 9. yüzyıl, içerisinde Kindî'nin fikir dünyasında iz bırakan iki önemli kaynak barındırmaktaydı. Bunların ilki, büyüyen devletin teknik ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla dünyanın değişik bölgelerinden getirilen gayr-ı müslim bilginlerdi. Matematik, mantık, tıp, astroloji gibi birçok alanda devletin gereksinimlerini karşılayan bu bilginler, aynı zamanda Grek düşüncesinin teolojik tartışmalarını da İslâm dünyasına taşıyan kimseler olmuşlardır. Kindî için mühim olan bir diğer grup ise, Basra'da neş'et edip devrin halifelerinin desteğiyle yayılan ve kısa bir süre sonra devletin resmi politikası haline gelen Mu'tezilî ekoldü. Çalışmalarını, İslâm dinini Müslüman olmayan kimselere karşı savunmak noktasına yoğunlaştıran ve akla vurgusuyla bilinen Mu'tezile'nin, İslâm'ı sorgulayıcı tarzdaki fikirlere olan cevap ve reddiyeleri, konuyu tedrici olarak kelâmî sınırlardan çıkararak felsefi sahaya yaklaştırmıştır.

Bu çalışmamızda Kindî'nin, dönemindeki bu akımlardan ne seviyede etkilendiğini incelemeye çalışacağız. İslâm Aristoculuğu'nun atası olarak zikredilen Kindî'yi, âlemin kıdemi, maddenin, hareketin, zamanın ezeliliği ve Tanrı'nın birliği gibi temel noktalarda Aristo ile karşılaştıracak; din-felsefe ilişkisi ile tevil anlayışı konularında da Mu'tezile'den ne kadar etkilenmiş olabileceğini incelemeye çalışacağız.

### KINDÎ'NİN MEŞŞAÎ FELSEFEYLE/ ARİSTO İLE İLGİSİ

İslâm felsefesinin teşekkül sürecinde söz edilebilecek en temel nokta Kindî'nin, Aristo'yu okuyarak ondan istifade etmesidir. İlk dönem tabakat yazarlarından olan İbn Cülcül (ö. 994) de bu konuya dikkat çekerek, İslâm dünyasında, Aris-

\* Bu makale tamamlanmak üzere olan tezimizin bir bölümünden üretilmiştir.

to'nun yolunu Kindî gibi takip eden başka bir kimse olmadığını belirtmiştir.<sup>1</sup> De Boer ise, bu konuda şöyle söylemektedir: “*Kindî, birçok bakımdan Mu'tezile mütekellimlerine ve zamanındaki Neo-Pitagoriyen tabiat filozoflarına bağlıdır, fakat rivayetler onun İslâm'daki ilk Peripatetik (Meşşai) olduğunu anlatmaktadır.*”<sup>2</sup> De Boer'un bu yorumunda gözden kaçırılması gereken nokta şudur ki; yazarın döneminde, Kindî'nin Latince'ye tercüme edilen “*Risale fi'l-Akl*”ının” haricinde eserlerinin hiçbirisi henüz neşredilmemiş ve tabakat kitapları ile eser isimlerinin ifade ettiği anlamlarla Kindî tanınmaya ve tanıtılmaya çalışılmıştır.<sup>3</sup> Dolayısıyla onun hakkındaki yorumlar, genel anlamda bir geçiş düşünürü olması esas alınarak, standart tahminlere dayanmaktaydı. Zira Kindî'nin kitapları incelendiğinde, onun ne tam bir Aristocu, ne yalnızca Yeni Eflatun'un görüşlerini savunan bir filozof, ne de Mu'tezilî mütekellimlere bağlı bir düşünür olduğu görülebilir. O, antik ve helenistik felsefeyi İslâmî bakış açısıyla inceleyerek, kendine has bir sentez ortaya koymaya çalışmıştır.

Hilmi Ziya Ülken ise Kindî hakkındaki fikir ayrılıklarının, filozofun düşüncesinin zamanla değişme ve gelişme göstermesinden ileri geldiğini düşünmektedir. Ona göre Kindî, öncelerde Aristo felsefesine tabiyken, ruhun ölmezliği problemiyle karşılaşınca Eflatun felsefesine yaklaşmış ve onu Aristo ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Daha sonra tabii ilimlerle tabiatüstü ilimlerin münasebeti sorunu, onu Yeni Eflatuncu yorumlamaya sevk etmiştir. Son olarak yaratılış problemi ve sudur nazariyesi, onu ilkçağ felsefesinden uzaklaştırarak yeni bir teori üretme çabasına sürüklemiştir.<sup>4</sup> Ancak Mahmut Kaya, Ülken'in bu görüşüne karşı çıkmaktadır. Ona göre Kindî'nin kâleme aldığı eserlerin tarihî sırasını tespit etmek mümkün olmadığından, düşünce hayatında farklı evrelerin bulunduğu savunulamaz. Özellikle “İlk Felsefe Üzerine” ve “Nefs Üzerine” adlı eserler, filozofun, İskenderiye okulu ürünlerini İslâmî bakış açısıyla nasıl bir arada değerlendirdiğini izhar etmektedir. Bu da Kindî'nin düşünce sisteminde, iddia edildiği şekilde bir takım aşamaların bulunmadığını ortaya koymaktadır.<sup>5</sup>

Kindî ve Aristoteles düşüncelerinin mukayesesine geçmeden önce o dönemde Aristoteles düşüncesinin Yeni Eflatuncu anlayışla incelendiğini de göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Öyle ki Farabi ve İbn Sina'nın, sudur nazariyesini, Plotinos'a aitken Aristoteles'in zannetmeleri gibi Kindî

<sup>1</sup> İbn Cülcül, *Tabakatü'l-Etibba ve'l-Hükema*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 73.

<sup>2</sup> T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 123.

<sup>3</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler* içinde, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 31.

<sup>4</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1983), 46.

<sup>5</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 31.

döneminde de “*Theologia*” adlı eser Aristo’ya atfedilmiştir. Ancak daha sonraki çalışmalar “*Theologia*”nın Yeni Eflatuncu Filozof Proclus’un extract (özet) lerinden olduğunu ispat etmiştir.<sup>6</sup> Bu durum kimi düşüncelerin sırf Aristoteles’in olduğundan delillendirilmeye çalışılması çabasını ortaya çıkarırken, kimi zaman da onun yanlış tanınarak eleştirilmesine sebebiyet vermiştir.

### Kindî ve Aristoteles’e Göre Âlemin Kıdemî

Aristoteles’in, Tanrı’yı evrenin yaratıcısı olarak düşünüp düşünmediği sorusunun cevabı kesinlikle olumsuz olacaktır. Onun için madde, meydana gelmemiştir, ezeldir.<sup>7</sup> Aristoteles, açık olarak dünyanın yaratımı anlayışına karşı çıkmaktadır.<sup>8</sup> Ona göre Tanrı, değişimin yalnızca ereksel nedenidir. O, ilk küreyi doğrudan hareket ettirdiği için, her şey bu açıdan kendisine bağlıdır.<sup>9</sup> Buradan hareketle ilk muharrik ezeli ve ebedî olarak nitelendiğinde, onun hareket ettirdiği bu âlemin de ezeli ve ebedî olması gerekmektedir.

Aristoteles’e göre, eğer âlem yaratılsaydı, âlemin yaratılması (tıpkı diğer oluş ve hareketler gibi) potansiyel bir şeyin, bir diğer deyişle maddi bir cevherin gerçekleştirilmesi/var edilmesi demek olacaktı. Ayrıca Aristo, bu değişimin yahut hareketin bir zaman içinde cereyan edeceğini, dolayısıyla bu değişimin öncesinde bir zaman olacağını tartışır. Eğer her daim bir önceleyen zaman varsa, o takdirde zaman bizzat hareketin ölçüğü olduğundan kadimdir ki Aristo bunu âlemin kıdemini göstermek için kullanmaktadır.<sup>10</sup>

Kindî’ye gelince, onun bu konudaki açıklamalarının geç Yunanlı Hıristiyan Yeni-Eflatuncu şarih Yahya en-Nahvi’nin<sup>11</sup> Aristoteles karşıtı tartışmalarından esinlendiği iddia edilmektedir.<sup>12</sup> Günümüze ulaşan eserlerinde mütemadiyen ezeli olanın yalnızca Allah olduğundan ve O’nun her şeyi

<sup>6</sup> W. Montgomery Watt, *İslâmi Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968), 52.

<sup>7</sup> Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, çev. Saffet Babür (Ankara: Dost Yayınları, 1997), 193.

<sup>8</sup> Aristoteles, *Metafizik* içinde, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 71.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 67-68.

<sup>10</sup> Peter Adamson, *Kindî ve Mu’tezile: İlahî Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet*, çev. Ali Fikri Yavuz, içinde: *Din Felsefesi Açısından Mu’tezile Gelen-Ek-i*, Derl. Recep Alpyağıl (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 198-199.

<sup>11</sup> Batı kaynaklarında John Philoponus olarak anılan Yahyâ, muhtemelen milâdî V. yüzyılın sonlarında Hıristiyan bir aile içinde dünyaya geldi. Aslen Kayserili olup çalışmalarını İskenderiye’de sürdürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Yahya en-Nahvi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43 (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 258.

<sup>12</sup> Peter Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, içinde: *İslâm Felsefesine Giriş*, edt. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2015), 38.

yoktan vücuda getirdiğinden bahseden Kindî,<sup>13</sup> İlk Felsefe Üzerine'de ise ezeli varlığın öncesinin ve sonrasının olmayıp onun için yokluğun da söz konusu olamayacağını belirtmektedir. Ayrıca o, herhangi bir sebebe bağlı değildir ve onun cinsi de yoktur zira onun cinsi olsaydı kendisinin tür olması gerekirdi.<sup>14</sup>

Ezelî varlığın haiz olması gereken nitelikleri uzun uzadıya ele alan Kindî'nin bu konudaki açıklamalarını değerlendirecek olursak, onun ezeli varlıktan tek kastının Allah olduğu sonucuna varabiliriz. Nitekim onun “*cismin cinsi ve türü bulunduğu ve Ezeli'nin de cinsi olmadığına göre cisim ezeli değildir.*” cümlesi de bunu teyid etmektedir. Kindî evrenin sürekli hareket halinde olduğunu ele aldığı bölümde, âlemin önceden sakin olup sonradan harekete başladığını düşünmenin zorunlu olarak imkânsız olduğunu da ayrıca belirtmektedir. Kindî, cismin sürekli bir sükûnet halindeyken, içerisindeki hareket imkânı sebebiyle, harekete başladığı; böylece ezeli olan âlemin bilfiil harekete dönüştüğü tarzındaki bir iddianın, özelliklerini sıraladığı üzere geçersiz olacağını söylemektedir. Zira ona göre ezeli olanda dönüşüm olmaz ve böyle bir düşünce “dönüşen dönüşmeyendir” anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir.<sup>15</sup>

Yaptığımız bu açıklamaların sonucunda Kindî'nin, âlemin ezeli olması konusunda Aristoteles'ten ayrılarak tek ezeli varlığın Allah olduğunu savunduğu görülmektedir. Bu durum Meşşâî bir filozof sayılan Kindî'nin Aristo ile ihtilaf ettiği noktalardan biri olarak karşımızda durmakla beraber, onun Tanrı anlayışındaki hassasiyetini de açığa vurmaktadır.

### **Kindî ve Aristo'ya Göre Madde, Hareket ve Zamanın Ezeliliği**

Aristoteles, maddenin, ona bağlı olarak hareketin ve dolayısıyla zamanın ezeli olduğunu ispat etmeye çalışmaktadır. Ona göre zaman ezeli ve ebedîdir, çünkü önce ve sonra kavramları zamandan bağımsız olarak tasarlanamazlar. Zamanın dışında ne önce ne sonra vardır. Zaman hiçbir zaman başlamamıştır ve hiçbir zaman ortadan kalkamaz. Çünkü eğer başka türlü olsaydı, zamandan önce bir zamanın olduğu ve zamandan sonra bir zamanın olacağını söylemek gerekirdi.<sup>16</sup>

Aristoteles'e göre hareket de zaman gibi ezeli-ebedîdir. Çünkü ezeli-ebedî olan zaman, ya hareketin kendisidir veya onun bir değişik halidir. Aristoteles, zamana an ile belirlenen şey anlamını vermekte ve onu önce ile sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımlamaktadır.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 308; aynı eser, 272: 444.

<sup>14</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 162-164.

<sup>15</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 172.

<sup>16</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 497-498.

<sup>17</sup> Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 191.

Kindî ise Aristoteles felsefesinin bu ontolojik ve metafizik problemlerini teker teker inceleyerek kâinatın sadece Allah'ın irade ve kudretiyle, madde ve zaman olmaksızın yoktan yaratılmış olduğunu çeşitli delillerle ispat etmektedir. O bu konularda Aristoteles gibi cisim, hareket ve zaman arasındaki ilgiden yola çıkmaktadır. Ancak bunların sonsuz olmayıp, yoktan yaratıldıklarını söylemekle hem Aristoteles'ten hem de Yeni Eflatuncu sudur teorisinden tamamen ayrılmaktadır.<sup>18</sup> Kindî, hiçbir niceliğin bilfiil sonsuz olamayacağını kanıtlamak üzere sonsuz farz edilen bir cisimden belli bir miktar alınıp daha sonra ona tekrar eklendiğinde durumunun nasıl olacağını ele alarak hulfî kıyas metoduyla ihtimalleri tek tek eleyerek sonuca varmaktadır.<sup>19</sup> Sonsuzluk kavramının insanı birçok mantiki çelişkilere götürdüğünü ileri süren Kindî, sonsuzluk fikrini mantık ve matematik delillerle çürütmeye çalışmaktadır.<sup>20</sup>

Kindî herhangi bir cismin, dolayısıyla âlemin ezeli ve ebedi olamayacağı yönündeki ispat çabasını *Felsefe-i Ula*'da, neredeyse aynı terimlerle *Âlemin Sonluluğu Üzerine*<sup>21</sup> adlı dördüncü risalede, *Sonsuzluk Üzerine*<sup>22</sup> adlı beşinci risalede ve *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*<sup>23</sup> adlı altıncı risalede de ele almıştır.<sup>24</sup> Kindî'nin bu çabası, onu daha sonra gelişecek olan Aristotelesçi gelenekten ve özellikle İslâm Meşşailerini olan İbn Sina ve İbn Rüşd'den ayırmıştır.<sup>25</sup>

### Kindî ve Aristo'ya Göre Tanrı'nın Hakiki 'Bir' Olması

Kindî'nin "İlk Felsefe Üzerine" de ele aldığı meselelerden olan vahdet (birlik) tartışması Aristoteles ile ihtilaf ettiği noktalarından bir diğeridir. Öncelikle 'bir' (el-vahid) teriminin kaç çeşit karşılığı bulunduğu üzerinde duran Kindî, onun muttasıl her nesneye söylenebildiği gibi, çokluk kabul etmeyen varlıklara da söylendiğini, dolayısıyla 'bir'in çok çeşitli kavram-

<sup>18</sup> Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 1983), 219.

<sup>19</sup> Kindî, Hulfî kıyası, "kaziyye-i hak" denilen doğruluğu açık önermenin çelişğinin yanlışlığını ispatlanmak olarak anlatmaktadır. Çelişğinin yanlışlığı, "خلف هذا" ifadesi ile belirtilmektedir. Böylece önermenin çelişğinin yanlışlığı ispatlanmak suretiyle doğruluğu pekiştirilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Latif Hacinebioğlu, Hülya Altunya, Y. Emre Akbay, Saliha Keleş, "İslâm Mantıkçalarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, sy. 16 (2013): 45.

<sup>20</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 166-168.

<sup>21</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 276-285.

<sup>22</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 286-293.

<sup>23</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 294-305.

<sup>24</sup> Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar*, çev. Mustakim Arıcı, içinde: *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelenek-i*, Derl. Recep Alpyağılı (İstanbul: İz Yayıncılık, 2017), 155.

<sup>25</sup> Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Gelenekinin Kabulü*, 38.

ları ifade eden bir terim olduğunu belirtmektedir. Örneğin bir, cins, tür, şahıs, fasıl hassa araz-ı amm gibi kavramlar için kullanıldığı gibi, küll (bütün), cüz' (parça), cemi' (hep) ve ba'z (kısım) karşılığında da kullanılır.<sup>26</sup> Kindî, birin kullanım alanlarına işaret ettikten sonra gerçek manada 'bir'in ne anlama geldiği üzerinde durmaktadır. Ona göre saydığı kavramlar hakiki anlamda 'vahid' değildir; onlar bu vasfı bir etkenden almışlardır.

Kindî, savunduğu bu iddiayı kanıtlamak üzere bahsettiği kavramları tek tek ele almakta, onların ne yönden bir olduğunu ve hakiki anlamda neden bir olmadıklarını hulfî kıyas metoduyla açıklamaya çalışmaktadır.<sup>27</sup> Konuyu uzatmamak maksadıyla ayrıntılarına girmediğimiz bu meselede Kindî, yaptığı tafsilatlı açıklamalardan sonra, adı geçen kavramların hiçbirindeki birliğin hakiki birlik olmadığını; sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade ettiğini belirterek, bu savını destekleyici örnekler serdetmektedir. Mesela ev, şekil ve yön bakımından tabii sürekliliği; taş, siva ve evi oluşturan diğer parçalar itibariyle de arazi yani sınaî sürekliliği ifade etmektedir. Demek ki ev, aslında çokluk ifade etmektedir ve ondaki birlik gerçek birlik değildir.<sup>28</sup>

Kindî'ye göre, parçaları olan her şey hem çoktur (çünkü parçalar çok sayıdadır) hem de birdir (çünkü parçalar bir bütün oluşturmaktadır). Bu tür şeylerden hiçbiri, Kindî'nin bir şeyin her açıdan bir olmasını kastettiği anlamda gerçek birlik olmadığı gibi hiçbir şekilde çokluk da değildir.<sup>29</sup> Kindî'nin bu görüşünün altında yatan sebebin şu olduğunu söylemek mümkündür: Mahlûkat, özü itibariyle hakiki bir olan birlik kaynağına dayanması sebebiyle bir iken; hâdis olması hasebiyle çoktur. Onun belirttiği gerçek bir, yukarıda zikrettiği herhangi bir kategori veya sığata sahip olmayıp salt birliktir.

Kindî bir (vahid) konusunu izah çabasıyla Tanrı hakkında en az iki şey söylemek istemektedir. Buna göre O 'bir'dir ve yaratılmış şeylerdeki birliğin kaynağıdır. Bu, Kindî'nin Tanrı'yı yaratıcı olarak telakki etmesinde kilit rol oynamaktadır. Kindî, Tanrı açısından bir şeye birlik ihsan etmenin o şeyi var kılmak, bir başka ifadeyle onu yaratmak anlamına geldiğine inanmaktadır. Bu açıklama aynı zamanda Kindî'nin Tanrı konusundaki metodunu da izhar etmektedir. Ona göre Tanrı hangi özelliğe sahip olursa olsun, o özelliğe mutlak anlamda sahiptir ve hiçbir şekilde onun zıddına sahip değildir; aynı zamanda O, diğer şeylere ait özelliklerin de kaynağıdır. Bu bağlamda Tanrı bir olduğundan hiçbir şekilde çokluk ihtiva edemez ve her birliğin de sebebidir.<sup>30</sup>

<sup>26</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 186.

<sup>27</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 186-194.

<sup>28</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 194.

<sup>29</sup> Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, 39.

<sup>30</sup> Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, 39-40.

Aristoteles'in Tanrı anlayışı ise çok olan şey maddidir ilkesinden hareketle<sup>31</sup> içerisinde Tanrı'nın birliği ilkesini bulundurmaktadır. Ayrıca Aristoteles'e göre Tanrı'nın fiili, mükemmel ve ezeli-ebedî bir hayattır. Bundan dolayı Tanrı, ezeli-ebedî ve mükemmel olarak adlandırılmaktadır.<sup>32</sup> Ancak bununla beraber Tanrı'nın nitelikleri konusunda Kindî ile Aristoteles'in birbirinden çok farklı görüşleri vardır. Aristoteles'e göre en yüksek varlık olan Tanrı, maddesiz olduğundan ne izlenim, ne duyum, ne iştah ne de istek anlamına gelen iradeye sahiptir. Tanrı'da bulunan niteliklerin hepsi pasif durumdadır. Bunların hiçbirisi ile kâinatındaki varlar temas edemez. O'nun kâinatın varlığından haberi yoktur, hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz, evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz.<sup>33</sup> Öyle ki Aristoteles'e göre Tanrı, evrenin bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde, kendi bilgisinden çıkmayan bir etkiye sahiptir. Bu hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılmayacak bir etkidir; çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir.<sup>34</sup>

İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durum onun kendine has bakış açısından kaynaklanmaktadır. Zira Aristoteles, Tanrı'nın doğasını incelediğinde, O'na pratik bakımdan dünya ile ilgilenmek gibi herhangi bir yetiyi izafe etmenin, mükemmelliğini ortadan kaldıracağını düşünmektedir. Ancak o, dünyayı incelediğinde ise Tanrı'yı, kendisini dünyayla daha sıkı bir ilişki içine sokan bir biçimde tasarlama yoluna gitmektedir.<sup>35</sup> Bu durum aynı zamanda Aristoteles'in deist bir tanrı fikrine sahip olduğunu açığa vurmaktadır. Ayrıca Aristoteles'in Tanrı'yı kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım istenilen bir varlık olarak düşünmüş olduğuna ilişkin hiçbir delil yoktur. Şayet Aristoteles'in Tanrı'sı bütünüyle kendine kapalı ise -ki böyle olduğuna inanmak mümkündür- o zaman insanların onunla kişisel iletişime yönelmeleri mümkün olmayacaktır.<sup>36</sup>

Bunların Yanında Aristo, Tanrı gibi ezeli olan, hiçbir değişmeyi kabul etmeyen elli beş tane sabit kürenin varlığından söz etmektedir. Yine o, felleklere akıl ve ruh isnat etmek suretiyle onlara kutsal varlık gözüyle bakmakta, bazı eserlerinde de (özellikle Nikomakhos Ahlakı'nda) sık sık Tanrılar tabirini kullanmaktadır. Bütün bu hususlar dikkate alınacak olursa

<sup>31</sup> Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998), 84.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 508.

<sup>33</sup> Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993), 84.

<sup>34</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 70.

<sup>35</sup> Aristoteles, *Metafizik*, 71.

<sup>36</sup> Cevher Şulul, "Kindî Metafiziği" (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998), 52.



ondaki Tanrı fikrinin henüz politeizmden tamamen arınmadığı ve antik-çağ Yunan mitolojisinin etkisinden kurtulmadığı söylenebilir.<sup>37</sup>

Kindî’ye dönecek olursak, onun Tanrı’sı özgür iradesiyle âlemi yoktan yaratmıştır ve âlem ile sürekli münasebet halindedir. O’nun hakkında hiçbir zaman yokluk söz konusu değildir. O vardır ve daima olacaktır. O öyle hayat sahibi olan Bir’dır ki asla çoğalmaz. Sebepsiz ilk sebep, etkini olmayan etkin ve gayesi olmayan gaye O’dur. Her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına sebep kılan yine O’dur.<sup>38</sup>

Bütün bu açıklamaların sonucunda Kindî üzerinde Aristoteles’in bir etkisi olduğunu varsaysak da bunun ancak zıt bir etki olduğunu söyleyebiliriz. Kindî’nin Aristoteles’in düşüncelerinden bîhaber olması pek mümkün gözükmemektedir. Ne var ki onun yetiştiği ortam, aldığı eğitim ve dinî akaid konusundaki hassasiyetleri, Aristoteles’e muhalefet etmesini gerek-tirmiş olmalıdır.

## KİNDÎ’NİN MUTEZİLÎ ARKA PLANI

### Mu‘tezile ve Felsefe

İslâm’ın, felsefeyle ilk muhatap olanları diyebileceğimiz Mu‘tezililer, yeni kültürlerden gelen fikirlerin İslâm’a zarar vermesi endişesinden hareketle hasımlarının yöntemlerini öğrenip onlara kendi amilleriyle karşı çık-maları gerektiği kanısına varmışlardır.

Mu‘tezile’nin başlangıçta sırf İslâm’ı savunmak amacıyla felsefeye yö-nelmiş olduğunda şüphe yoktur. Ancak bu davranış, Yunan filozoflarına karşı içten içe bir sevgi ve bağlılık oluştururken bunun bir sonucu olarak tartışmalar yavaş yavaş felsefî meselelere yoğunlaşmıştır.<sup>39</sup>

Yunan Felsefesine büyük bir iştiaqla yoğunlaşan Mu‘tezile, kısa za-manda bunu başarmış ve Özellikle Hüzeyliyye kolu olarak anılan Ebu Hu-zeyl el-Allaf (ö.850) ve takipçileri felsefenin birçok konusuna vakıf olmuş-lardır.<sup>40</sup> Şehristânî, Vasıl b. Ata’nın Hasan-ı Basri’dan (ö.728) ayrılmasından sonraki süreçte birçok farklı i‘tizal kolunun oluştuğunu, ardından Mu‘tezi-le’nin ileri gelen âlimlerinin, Me’mun zamanında tercüme edilen felsefe eserlerini mütalaa edip, felsefenin metotlarıyla kelâmın metotlarını birleş-tirdikten sonra ortaya koydukları ilme kelâm adını verdiklerini belirtmek-tedir.<sup>41</sup>

<sup>37</sup> Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles*, 219.

<sup>38</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 308.

<sup>39</sup> Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 49.

<sup>40</sup> Takiyyüddin Ebi’l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizi, *Kitabü’l-mevaiz ve’l-i’tibar bi zikri’l-hitat ve’l-asar*(*el-Hitatü’l-Makriziyye*), (Beyrut: Daru Sâdır, ty), 2:346.

<sup>41</sup> Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkarim eş-Şehristani, *el-Milel ve’n-nihal*, thk. Ahmed

Goldziher ise, Mu‘tezile’nin, Kur’ân’ın yaratılmış olduğu, Tanrı’nın sıfatlarıyla beraber özdeş ve Allah’ın Mutlak Adalet olarak düşünülmesi gibi fikirlerinin, Yunan felsefesinden ve Doğu Hıristiyan kilisesinden esinlendiğini iddia etmiştir.<sup>42</sup>

Tüm bu görüşlere rağmen yine de Mu‘tezile’nin tamamen felsefi esaslarla hareket ettiği söylenemez. Onların her zaman için ilk gayesi İslâm’ı muhafaza etmek olmuştur. Mu‘tezile’nin Yunan felsefesinden etkilenme noktaları çalışmamızın sınırlarını aştığı için bu konuya burada değinmeyeceğiz.<sup>43</sup>

### Din-Felsefe Uzlaşısında Mu‘tezile’nin Kindî ’ye Etkisi

Yunan felsefesinin, İslâm dünyasına aktarılmasıyla birlikte bu düşüncenin İslâm şeriatine muhalif bazı görüşleri olduğu görülmüştür. Tanınan bu yeni düşünceye meşruiyet kazandırmak maksadı o dönem felsefeyle ilgilenen Müslümanları, kendi dinlerinin Yunan felsefesiyle çelişmediğini ispat etmeye sevk etmiş, din ile felsefe yani hikmet ile şeriat arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır. İslâm filozoflarının bu konudaki hassasiyeti, aynı zamanda kendilerinin dini sınırlar içerisinde hareket etme gayretini de gözler önüne sermektedir.

İslâm topraklarında adına felsefe denilen yeni bir düşünce anlayışıyla karşı karşıya kalan Mu‘tezililerin, bu metodun kabul edilme noktasında hızlandırıcı ilk faaliyeti akıl ve nakil arasında ilişkiyi tartışma konusu yapmak olmuştur. Zira felsefe, nazara ehemmiyet vermekte ve kabullerini mantıkî iknalar sonucunda oluşturmaktaydı. Mu‘tezilî düşünürlerin bunu felsefeye karşı oluşacak tepkiyi yumuşatmak maksadıyla yaptığını söylemek zordur. Ancak bu anlayış tarzını, İslâmiyet’i anlatmak açısından faydalı görmüş olmaları muhtemeldir.

Mu‘tezililer, akli esas alarak ona bütün meselelerde bir ölçüt mesabesinde yaklaşmışlardır. Onlar hüküm çıkarma gereksinimlerinde de akla başvurmayı ihmal etmemiş, akılla çelişen bir nakille, yani Kur’ân âyetiyle karşılaştıklarında ise akli tercih ederek nassı tevil etmişlerdir.<sup>44</sup> Ancak bunun yanında Mu‘tezile, yalnız akılla çıkarsama yaparak hüküm vermeye

Fehmi Muhammed (Beyrut: Daru’l-kütübi’l-ilmiyye, 1992), 1:23.

<sup>42</sup> Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, haz. Mehmet Akif Kireççi (Ankara: İmaj Yayınları, 1993), 63.

<sup>43</sup> Ayrıntılı bilgi için bkz. Ali Sami en-Neşşar, *İslâm’da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016) ; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, haz. Mehmet Akif Kireççi (Ankara: İmaj Yayınları, 1993); Reşid el-Bender, *Mezhebü’l-mu‘tezile mine’l-keîlâm ile’l-felsefe* (Beyrut: Daru’n-Nübuğ li’t-Tibae ve’n-Neşr ve’t-Tevzi’, 1993).

<sup>44</sup> Muhammed Abdurrahman Merhaba, *Hitabu Felsefeti’l-Arabîyyeti’l-İslâmiyye* (Beyrut: Müessesetü İzzî’d-din li’t-tibae ve’n-neşr, 1993), 347.

çalışan kimsenin de kâfir olacağını, çünkü böyle bir tavrın Allah’ın varlığını inkâr anlamına geleceğini savunmaktadırlar.<sup>45</sup>

İslâm filozofları ise akıl ile nakil arasındaki alaka kurma çabasını kendi açılarından ele alarak, bunu, felsefe ve din münasebeti ekseninde incelemişlerdir. Kullanılan amiller arasında ciddi farklılıkların görülmemesi ise, İslâm dünyasının ilk filozoflarının bayrağı Mu‘tezilî mütekellimlerden devraldığı kanısını güçlendirmektedir.

Felsefe ve dini uzlaştırma çabası içerisinde olan İslâm filozofları, bu iki alanın muhalif olmadığını; aksine her birinin ötekini destekler konumda olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre, Din ve felsefe arasında çelişki arz eden bir durum görüldüğünde, sorun kişilerin anlayış eksikliğinden kaynaklanmaktadır.<sup>46</sup>

Akıl konusunda Kindî’nin görüşüne müracaat ettiğimizde ise ilk olarak göze çarpan şey, onun ismi malum olmayan bir talebesinin sorusu üzerine kaleme aldığı ‘*Akıl Üzerine*’ adlı eseridir. Filozofumuz bu risalede Aristo ile hocası Eflatun’un, aklın mahiyeti ve fonksiyonları üzerine düşüncelerini serdederek bunları açıklamaya çalışmıştır.<sup>47</sup>

Kindî, Hudud risalesinde akla, varlığın hakikatini kavrayan basit cevher anlamı vermiş<sup>48</sup>; “*Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*” adlı risalede de bu tanıma benzer bir akıl anlayışı ortaya koymuştur: “*Hayatıma yemin olsun ki gerçekten sadık olan Muhammed’in -Allah’ın rahmeti üzerine olsun- şanı yüce Allah’tan getirdiklerinin hepsi aklın verilerinde (el-mekayisü’l-akliyye) mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkâr edebilir.*”<sup>49</sup>

Kindî, ulûhiyet, vahdaniyet ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile zararlardan sakınma ve korunmaya ait bilgilerin, varlığın hakikatinin bilgisi olan felsefenin sınırlarına girdiğini, dolayısıyla din ile felsefenin, saldırgan ve zalim olarak nitelendirdiği insanların iddia ettiği gibi birbirinin zıttı şeyler olmadığını söylemektedir. Hatta felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapması gerekir. Şöyle ki: Onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri îcab eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve

<sup>45</sup> Elbir Nasri Nadir, *Felsefetü’l-Mu‘tezile Felasifetü’l-İslâmî’l-Esbekin* (Bağdat: Matbaatü’r-rabita, 1951), 2:160.

<sup>46</sup> Muhammed el-Behiy, *el-Canibü’l-ilahî min et-tefkiri’l-İslâmî* (Kahire: Darü’l-küttübi’l-arabi li’t-tibae ve’n-neşr, 1967), 287.

<sup>47</sup> Bkz. Kindî, *Risâle fi’l-akl*, içinde, *Felsefi Risâleler*

<sup>48</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 248.

<sup>49</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 346.

ispat etme varlığın hakikatini bilmenin (felsefenin) alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.<sup>50</sup>

Kindî'nin felsefî anlayışı veya onu kullanım biçimi, aslına bakılırsa dini korumak gayesiyle felsefeyi reddeden kimselerin korktuklarından uzaktır. Hakikatin bilgisini elde etmek yolunda yapılan çabanın adına felsefe diyen Kindî'nin,<sup>51</sup> din ile felsefe arasında sun'î değil tabii bir ilişki gördüğünü ve bu ikisinin birbirini desteklemesi gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

Akıl, Mu'tezile nezdinde bir tevil aracı, Kindî'ye göre ise felsefe yapmanın temel argümanyken, ikisi açısından da düşüncelerini hem tafsil ve hem telhis etmek noktasında önemli bir konumdadır. Bu iki anlayışın akla verdiği değer zaman içerisinde kendilerini dinin inanç esaslarını felsefî öğretilerle uyuşturma çabasına itmiştir.<sup>52</sup> Kindî'nin tevil metodu da aslında bu çabanın bir ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an âyetlerinde tevil kullanan Kindî'nin, yapmak istediği şey akılla naklin çelişmeyeceğini ispat etmektir. Bir sonraki başlığımızda Kindî'nin bu metodundan örnekler sunarak maksadını incelemeye çalışacağız.

### Kindî'nin Tevil Anlayışı

Mu'tezile'nin akıl-nakil ilişkisine olan bakış açısının bir sonucu olarak ele alınabilecek tevil anlayışı, İslâm düşüncesinde esasen Kur'anî hitaba mahsustur. Usul-i fıkıh bilginleri ile kelâm âlimleri âyet tefsiri için bir takım kurallar koyma noktasında fikir birliği etmişlerdir. İhtilaf, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tevil konusunda aklın yerinin ve sınırlarının ne olacağı hususunda vuku bulmuştur. Bu durum, konunun Arapça üsluplardaki lafız ve anlam arasında ortaya çıkan ilişki çeşitleriyle irtibatlandırılması sebebiyledir. Ancak son tahlilde bu iki fırka, tevilde beyan çeşitlerinin izin verdiği kadarıyla yetinmek ve onları aşmamak noktasında ittifak halindedir. Bir başka ifade ile Arapça, tevilî tayin eden önemli bir amil olmaktadır. Onlar Arap diline rağmen yapılmış bir tevilî geçerli saymamaktadır.<sup>53</sup>

"Göklerin Allah'a Secde ve İtaat edişi Üzerine" ile "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" adlı risalelerinin farklı bölümlerinde başvurduğu âyetleri açıklarken tevil metoduna kullandığı görülen Kindî, Rahmanî hitabın tevil edilmesi konusunda kendisine meşru bir zemin hazırlamak maksadıyla, Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanan ve onu tasdik

<sup>50</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 150.

<sup>51</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 260.

<sup>52</sup> Saporudin Supianto, "Eserü Menhecî't-tevil inde'l-mu'tezile fi menhecî't-tevfik beyne'd-din ve'l-felsefe", *Jurnal Kalimah*, sy.12 (2014): 337.

<sup>53</sup> Ömer Mahir Alper, *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din ilişkisi* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 67.

eden birinin, sonra kalkıp Peygamber'den aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkmasının, açıkça onun ayırt etme gücünün zayıf olmasından ileri geleceğini söylemektedir. Bunların yanında tevili yapacak kimsenin bazı meziyetleri haiz olması gerektiğini şart koşan Kindî, bu kişinin dindar ve akıl sahibi, vahyî kelamın maksatlarını anlayacak potansiyelde ve etimolojik incelikler ile bunların meydana getirebileceği mana farklılıklarına vakıf olması gerektiğini belirtmektedir.<sup>54</sup>

Kindî'nin hocalığını da yaptığı Ahmed b. Mutasım için kâleme aldığı *el-İbane an Sücudî'l-Cirmi'l-Aksa ve Taatullahi Azze ve Celle (Göklerin Şanı Yüce Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine)* adlı risalede, "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler" (Rahman 55/6)<sup>55</sup> âyetini açıklamaya koyulmaktadır. Öncelikle buradaki secde ifadesinin hangi manaya delalet edebileceğini ele alan Kindî, secdenin, Arap dilinde namazda alın, elleri ve dizleri yere koymak anlamına geldiğini, bu kelimenin aynı zamanda -alın, el ve dizler söz konusu olmaksızın- itaat etme manasını da taşıdığını bildirdikten sonra, secdenin namaz dışındaki anlamının itaat olduğunu söylemektedir.

Kindî bu görüşünü desteklemek üzere cahiliye dönemi şairi Nâbîga ez-Zübyânî (ö.604?)'nin bir mısrasını delil olarak sunar. "*Gassan, Türk, bir bölük acem ve Kâbul, yararını umdukları için ona secde ederler*" mısrasındaki secdeden kastın itaat olup; namazdaki secde olamayacağını çünkü sücudun leh ifadesinin sürekli secdeye delalet ettiğini oysa namaz secdesinin sürekli olmadığını belirtmektedir.<sup>56</sup>

Daha sonra itaatın gelebileceği iki farklı anlamı da zikreden Kindî, bunlardan birisinin eksikten mükemmele doğru gidiş, (örneğin bitkinin itaati, yetişip meyve vermesidir) diğerinin de âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirmek olduğunu aktardıktan sonra, yıldızlar<sup>57</sup> söz konusu olunca secdeye, amirin emrine itaat anlamı dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmadığına, çünkü onların namaz secdesini yapacak organlara sahip olmadığına işaret etmektedir.<sup>58</sup>

<sup>54</sup> Yakub. b. İshak el-Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride (Kahire: Matbaatu Hassan, ty.), 18.

<sup>55</sup> Kindî, döneminde üzerinde ihtilaf edilen "*Necm*" kelimesinin anlamıyla ilgili olarak bir şüphe içinde değildir ve o bu kelimenin "yıldızlar" olarak anlaşılması hususunda kadim akaid geleneğinin en iyi otoriteleri olan Mekkeli Mücahid (ö. 718) ve Basralı Katade'yi (ö. 720)124 takip eder. Bkz. Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 162.

<sup>56</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 348.

<sup>57</sup> Kindî'nin kullanmış olduğu "el-eşhasü'l-âliye" ifadesini Mahmut Kaya gezegenler olarak tercüme ederken; Walzer, bunu metin içerisinde yıldızlar şeklinde kullanmıştır. Makalenin çevirisini yapan Mustakim Arıcı'nın işaret ettiği bu hususu teyid ettikten sonra biz de çalışmamızda genel olarak Walzer'in yıldız tercümesini tercih ettik. Walzer, 164; Kindî, 350.

<sup>58</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 348-350.

Kindî'nin, yıldızlar için itaat anlamını seçmesinin tek sebebi onların yalnızca namaz secdesini yerine getirecek organlara sahip olmaması değil, aynı zamanda bütünüyle kevn ve fesad âleminin ötesinde olmasındandır ki onların hareketleri yüzyıllar boyunca devam eden astronomik gözlemler uyarınca değişmemiştir ve değişiklik de göstermez. Yıldızların hareketleri zaman ve mevsimlerin meydana gelmesine sebep olmakta, böylece zaman içinde yıldızlar sayesinde tüm canlı hayatı gerçekleşmekte ve her türlü oluş-bozuluş meydana gelmektedir. Yıldızlar, ay altı âlemdeki her olayın yakın sebebi olma işlevini yerine getirirken bir tek emre/kanuna tabidirler ve dolayısıyla onlar Tanrı'nın iradesine itaat ederler. Ancak âlemin işleyişi tek bir biçimde ve değişmeksizin olsa da ezeli değildir. Yıldızlar, Tanrı onları var ettiği sürece o emrin dışına çıkmazlar. Âlem ilahî iradeye tabidir ve Tanrı'nın muttali olunamayacak iradesi izin verdiği sürece varlığını sürdürür.<sup>59</sup>

Kindî'nin tefsir anlayışı hakkında fikir edinmemizi sağlayan diğer risâlesi de bir öğrencisinin isteği üzerine kaleme aldığı *Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristotalis ve ma Yuhtacu ileyhi fi Tahsili'l-Felsefe (Aristoteles'in Kitaplarını Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Üzerine)* adlı eseridir. Risâlede Kindî, inkârcılara cevap veren âyetleri konu edinecek, Yâsîn sûresinin 78-83. âyetleri arasını açıklamakta ayrıca burada vasıtasız gerçekleşen vahiy bilgisi ile vasıtalı beşeri bilginin karşılaştırılmasını yaparak, özellikle insanî tatmin açısından Kur'ân-ı Kerim'in verdiği bilgi ve sahip olduğu i'cazın felsefî kanıtlamadan çok daha üstün olduğunu savunmaktadır.<sup>60</sup> Bu meyanda müşriklerin, Hz. Peygamber'i küçük düşürmek amacıyla sordukları "Ey Muhammed çürümüş kemikleri kim diriltebilir?" sorusuna Hz. Peygamber'in Allah'ın ona öğrettiği şekilde veciz açık seçik ve kestirme "De ki: Onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir. O bütün yaratıkları hakkıyla bilendir" şeklinde bir cevap vermiş imkânsız gördükleri noktada, kendilerine en mantıklı, en kesin tarzda karşılık vererek onları ilzam etmesine dikkat çekmiştir. Kindî bu konunun "O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona ol demektir. O da hemen oluverir" âyetine kadar devam ettiğini söyledikten sonra meselenin akli izahına yönelerek aydınlanmış akıllara göre var olduktan sora çürüyüp bozulan-hatta var olmasa dahi- kemiklerin tekrar var olmasının mümkün olduğunu söyler. Çünkü dağılanı toplamak yoktan yaratmaktan daha kolaydır. Kindî daha sonra şöyle devam eder: "*Gerçi onları yaratanın katında daha zor daha kolay diye bir şey yoktur, O'na göre hepsi birdir. Yaratan gücün dağılanı inşa etmesi pekâlâ mümkündür. Kaldı ki mevcut olmayan kemikle-*

<sup>59</sup> Kindî, *Felsefî Risâleler*, 350.

<sup>60</sup> Yakub. b.İshak el-Kindî, *Felsefî Risâleler*, thk-trc, Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 133.

rin meydana gelişini akıl bir yana, duyu bile algulamaktadır. Ayrıca bu mesele hakkında soru soran ve şâmi yüce Allah'ın kudretini inkâr eden de kendisinin yokken sonradan olduğunu kabul etmektedir. O yokken kemiği de yoktu, fakat zorunlu olarak meydana geldi. Yok olduktan (çürüdükten) sonra kemikleri eski haline döndürmek ve onlara can vermek de işte böyle kolay olacaktır. Kemikler cansızken şu anda canlı olarak mevcuttur; o halde canlılığını yitirdikten sonra yeniden canlanmaları pekâlâ mümkündür.”<sup>61</sup>

Walzer'e göre Kindî'nin bu yorumu, vahyin meşruluğunu Allah'ın kudretini ve Peygamberin yüce ve sorgulanamaz konumunu kanıtlayarak müminin inancını takviye etmekte ve aynı zamanda Halife Me'mun zamanından önce Arapça'ya çevrilen Aristo'nun *Topikler*'inde geliştirilen metotlarda da destek bulmaktadır.<sup>62</sup>

Filozofumuz bir sonraki âyette ise eşyanın zıddıyla kaim olduğu, yani bir şeyin kendisinin zıddından yaratıldığı düşüncesine -ki bu anlayış Platon ve Aristo'dan beri süregelmektedir- “O Allah ki size yeşil ağaçtan ateş yarattı işte siz onu yakıyorsunuz.” âyetini delil olarak getirmiş, her şeyin kendisinden başkasından olduğunu demek ki her olan şeyin yoktan meydana geldiğini ortaya koymaya çalışmıştır. Kindî böylece Yâsîn Sûresi'nin 82. âyeti olan “Bir şeyi murat ettiğinde O'nun buyruğu 'ol!' demekten ibaret; hemen olur.” için de zemin hazırlamıştır. Kindî bu âyetin, göklerin yaratılışını insan fiilleriyle kıyaslayarak bu konuda yaratılış sürecinden kaynaklanan şüpheleri sonucu onların yaratıldığını inkâr eden kâfirlerin kalplerinden geçenlere cevap olmak üzere nazil olduğunu belirtmiştir. Kindî'ye göre böyle kimseler daha büyük işi daha uzun zamanda gerçekleştirdiğinden fiziki varlıkların en büyüğü ile ilgili işin de en uzun sürede meydana getirilebileceğine inanmaktadırlar. Oysa eserini yaratırken Allah'ın sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü O, 'var'ı 'yok'tan yaratmıştır. O halde cisim olmayandan cisim yapma ve yokluktan varlığı çıkarma kudretine sahip bulunanın zaman içinde iş yapmaya ihtiyacı yoktur; çünkü O maddesiz yapmaya kadirdir. Öyleyse bir fiili yapmada maddeye muhtaç olmayan zaman da muhtaç değildir. Fakat insanların fiillerinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>63</sup>

Kindî'nin kullandığı bu tefsir metodu bizim açımızdan önemlidir. Zira Kindî, vahyin felsefi olmayan hatabî delilinin, filozofun inşa edebileceği herhangi bir delilden üstün olduğunu ısrarla savunmaktadır. Kur'an'ın bu hatabî ve ikna edici üstünlüğüyle ilgili coşkulu değerlendirme, Mu'tezile'nin Kur'an yorumlarında da sıkça ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu,

<sup>61</sup> Kindî, *Felsefi Risâleler*, 442-444.

<sup>62</sup> Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 151.

<sup>63</sup> Ali Hadi Tahir el-Musevi, “Nazariyyetü'l-ma'rife inde'l-Kindî”, *Mecelletü Âdab el-Basra*, sy.55 (2011): 400.

özgün bir yaklaşıma sahip olan Kindî'yi, döneminin resmi İslâm yorumunu temsil eden püriten kelâmcıların akılcılığıyla birbirine bağlar.<sup>64</sup>

Kindî'nin tevil anlayışında, Mu'tezilî kaynaklarla olan münasebetine delil teşkil edebilecek başka bir nokta da onun, dil ve lafız kurallarının tutarlılığına büyük önem vermesidir.<sup>65</sup> Kindî âyetleri yorumlamada cahiliye dönemi şiirini de aktif bir şekilde kullanmıştır. Mu'tezilîlere gelince, onların nazarında Kur'ân, üslup ve düzen bakımından kemalin göstergesidir ve böyle bir eser içerisinde mecaz, istiare vb. edebî sanatların tamamını barındırmalıdır.<sup>66</sup> Kindî'nin bu metodu, talimatlarını popüler şiir formları yoluyla yaymaya yönelik ilginç teşebbüsü ile de tanınan Me'mun döneminde Bağdat Mu'tezile ekolünü kuran Bîşr b. Mu'temir (ö. 210/825) ile de benzerlik arz etmektedir.<sup>67</sup>

Mu'tezile, i'cazu'l-Kur'ân, vahyin herhangi bir bilgi çeşidinden üstün olması gibi konulara olan inancında yalnız değildi. Onların yaratılmış Kur'ân'ın ispatı savunusu ve tefsir metotlarıyla karakterize edilen yaklaşımlarından asıl maksatları dini inançların dogmatik tabiatını daha rasyonel bir şekilde yorumlamak suretiyle ele almaktı.<sup>68</sup> Bu sebeple Kindî, aslında Tanrı kelamının metaforik bir şekilde anlaşılmasını başarma konusunda filolojik ve poetik kriteri kullanmasında Mu'tezile ile ilişkilendirilebilir; ancak bu tür bir anlamanın, nazari yönelimli, yani kendisini filozof olarak mülhaza eden birisinden beklenecek bir şey olduğunu<sup>69</sup> da göz ardı etmemek gerekmektedir.

Mu'tezilî anlayışın Kindî hususundaki görüşünü ortaya koyması açısından, Kâdî Abdülcebbar'ı (ö.1025) örnek vermemiz mümkündür. Kâdî Abdülcebbar, *Tespitu Delaili'n-Nübuvve* eserinde "Tabiplerin Tutarsızlıkları Üzerine" başlığı altında filozofumuzun tabip yönünden bahsederek onun gaffete düşüp, yanlış teşhisler koyduğunu, bunun yanında astroloji konusunda da yanlış tespitlerinin olduğunu, birkaç sayfa boyunca anlatmaktadır. Kâdî, daha sonra Kindî'nin Müslüman görünen bir mülhid olup, bütün malını İslâm'a kötülük ve peygamberleri t'an yolunda harcadığını, onun kitaplarının edinilip, İslâm düşmanlarının cahilliklerinin ve yalanlarının

<sup>64</sup> Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 148.

<sup>65</sup> Bkz. Kadri Hafız Tukan, *Makamu'l-Akl inde'l-Arab* (Beyrut: Darü'l-Mearif bi Mısır, 2002), 45.

<sup>66</sup> Haydar Abdülhüseyn Kasir, "Eserü'l-İtızal fi Fikri Feylesufu'l-Arab el-Kindî", *Mecelletü Dirasatı'l-Basra*, sy.16 (2013): 240.

<sup>67</sup> Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 150.

<sup>68</sup> Ignac Goldziher, *Die Richtungen der İslâmischen Koranauslegung* (Leiden, 1920), 130'dan naklen; Alfred L. Ivry, "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy.44, (2013): 325.

<sup>69</sup> Alfred L. Ivry, "Kindî ve Mu'tezile", 325.



anlaşılması gerektiğini söylemektedir.<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar’ın mesnedsiz iddialarla ve aynı zamanda fizikî örneklerin peşi sıra teolojik anlamda bir redde girişmesi çelişki arz eden bir durumdur. Yazar, Kindî’yi tıp ve astroloji alanlarında eleştirirken, itikadî herhangi bir görüşünden bahsetmeye gerek duymaksızın mülhid ilan etmektedir. Bu durum ayrıca Kindî’nin bazı kimselerin savunduğu gibi Mu‘tezile mezhebine bağlı bir kimse olmadığının da kesin kanıtı sayılabilir. Şayet Kindî bir Mu‘tezilî veya genel anlamda onların görüşlerini benimsemiş bir filozof olsaydı, Mu‘tezile’nin önemli kelâmcılarından olan ve Kindî’den yaklaşık olarak bir buçuk asır sonra yaşayan Kâdî Abdulcebbar, ondan en azından mülhid olarak söz etmezdi.

### Sonuç

Kindî döneminin halifelerinden Me’mun, Mu‘tasım ve Vasık, Mu‘tezilî anlayışı savunmuş aynı zamanda batıdan gelen farklı düşüncelerin İslâm dünyasına kazandırılmaları hususunda da büyük gayret sarf etmişlerdir. Kindî’nin, yaşadığı çağın fikrî tartışmalarına olan merakı ile hükümdarların kendisine olan alakası birlikte düşünüldüğünde, onun önceki anlayışları tekrar eden salt bir mukallitten ziyade; yeni fikirlere açık ve çeşitli akımlarla zihni yönelimlerini şekillendirmiş bir düşünür olmasının muhtemel olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat bu durum onun Mu‘tezilî mütekelimi olmasını gerektirmediği gibi, İslâm dünyasındaki Aristocu Meşşâî geleneği tam olarak benimsediği anlamına da gelmez. Kindî’nin bu iki düşünce sistemiyle alakasını, belli başlı birkaç konu bağlamında incelediğimiz bu çalışma göstermektedir ki; Kindî, her ne kadar yaşadığı çevrenin ilmî ortamından büyük oranda istifade etmiş olsa da ortaya koyduğu sistem kendisinden önceki hiçbir sistemin paradigmasıyla tam olarak uyum sağlamakta, özgün bir nitelik taşımaktadır.

Kindî ve Aristoteles ilgisini izlediğimiz ilk bölümde karşımıza çıkan manzara da bunu göstermektedir. Çevirilerin seyrini tayin edecek derecede felsefi müktesebata sahip olan Kindî, Aristoteles düşüncelerini olduğu gibi kabul etmemiş, birçok konuda ona muhalefet etmiştir. Özellikle ele aldığımız konularda Kindî’nin Aristoteles’ten bir etkilenmesinden bahsedecek olursak, bu ancak ters bir etki olabilir. Nitekim âlemin kıdemi, madde zaman ve hareketin ezeliyeti, Tanrı’nın birliği konularında Kindî, Aristoteles’ten ayrılmıştır. Burada filozofumuzun İslâmî hassasiyetinin belirleyici olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Çünkü Hz. Peygamber’in getirdiği din, Allah dışında hiçbir ezeli varlık kabul etmezken onun dışında

<sup>70</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Tespitu Delaili’n-Nübuve*, çev. M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, edt. Hüseyin Hansu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 1168-1172.

eşi benzeri olmayan hiçbir varlığın da bulunmadığını, temel inançlarından saymaktadır.

Kindî - Mu‘tezile ilişkisini izlemeye çalıştığımız ikinci bölümde ise onun, yaşadığı dönemin hâkim mezhebi olan Mu‘tezile’ye yakın görünmesinin en büyük sebebinin, ilgilendikleri alanların sürekli teması ve ortak değerler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ortaya çıkan düşünce benzerlikleri, bir etkilenmeden ziyade, nazarı ortak metot olarak görmekten de kaynaklanmış olabilir. Din felsefe uzlaştırışında ve tevil anlayışında benzer görüşleri bulunan Kindî ve Mu‘tezile’nin gayeleri birbirinden farklıdır. Mu‘tezile’nin felsefe ile ilgilenmesinin temel maksadı, dini saldırılardan koruma güdüsüyken; Kindî’de bunun sebebi, eşyanın hakikatine vâkıf konuma gelerek Allah’a yaklaşmaktır. Zaten Kâdî Abdülcebâr’ın Kindî hakkındaki görüşü onların aynı firkadan olmadıklarını gözler önüne sermektedir.

Hâsılı Kindî, nevi şahsına münhasır ilmî karakteriyle hem klasik anlamda kelâmdan felsefeye geçişi sağlamış, hem de açtığı bu yeni yolun özellik ve sınırlarının ne olacağını, genel karakteristiğini kendinden sonraki İslâm felsefecilerine, Mu‘tezile ve Arsitoculuk karşısındaki duruşuyla ima etmiştir.

### Kaynakça

Adamson, Peter. Kindî ve Mu‘tezile: İlahi Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet. çev. Ali Fikri Yavuz. İçinde: *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i* (İçinde). İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Alper, Ömer Mahir. *İslâm Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din ilişkisi*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

----- *Gökyüzü Üzerine*. çev. Saffet Babür. Ankara: Dost Yayınları, 1997.

----- *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.

Behiy, Muhammed. *el-Canibü’l-İlahi min et-tefkeri’l-İslâmi*. Kahire: Darü’l-kütübi’l-arabi li’t-Tibae ve’n-Neşr, 1967.

De Boer T.J. *İslâm’da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Anka Yayınları, 2001.

Goldziher, Ignace. *Klasik Arap Literatürü*. çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er. Haz. Mehmet Akif Kireççi. Ankara: İmaj Yayınları, 1993.

Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993.

Hacınebioğlu, İ. Latif, Altunya, Hülya, Akbay ve Y. Emre, Keleş, Saliha. İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi. FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi), sy.16 (2013): 41-61.

Haydar, Abdülhüseyn Kasir, Eserü’l-itizal fi fikri feylesufu’l-arab el-kindî, Mecelletü Dirasatı’l-basra. sy. 16 (2013): 226-273.

İşık, Kemal. *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.

Ivry, Alfred. “Kindî ve Mu‘tezile: Yeni Bir Değerlendirme”. çev. Hayrettin Nebi Güdekli. Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. sy. 44 (2013): 323-337.

İbn Cülcül. *Tabakatü’l-Etibba ve’l-Hukema*. Beyrut: Müessesetü’r-Risale, 1985.

Kaya, Mahmut. *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 1983.

Kindî, Yakub. b.İshak. *Resailü’l-kindî el-felsefiyye*. thk. Muhammed Abdulhadi Ebu Ride. Kahire: Matbaatü Hassan, ty.

----- *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Makrizi, Takiyyüddin Ebi’l-abbas Ahmed b. Ali. *Kitabü’l-Mevaiz ve’l-İ’tibar bi Zikri’l-Hitat ve’l-Asar(el-Hitatü’l-Makriziyye)*. Beyrut: Daru Sâdir, ty.

Merhaba, Muhammed Abdurrahman. *Hitabu Felsefeti’l-arabiyyeti’l-İslâmiyye*. Beyrut: Müessesetü İzzi’d-Din li’t-Tibae ve’n-Neşr, 1993.

Musevi, Ali Hadi Tahir. “Nazariyyetü’l-ma’rife inde’l-kindî”, Mecelletü Âdab el-Basra, sy.55 (2011): 357-368.

Supianto, Saparudin. “Eseru Menheci’t-tevil inde’l- Mu‘tezile fi menheci’t-tevfik beyne’d-din ve’l-felsefe.” Jurnal Kalimah, sy. 12 (2014): 334-352.

Şulul, Cevher. “Kindî Metafiziği.” Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1998.

Tukan, Kadri Hafız. *Makamu’l-Akl inde’l-Arab*. Beyrut: Darü’l-kudüs, 2002.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1983.

Walzer, Richard. Kindî ve Mu‘tezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar. çev. Mustakim Arıcı. *Din Felsefesi Açısından Mu‘tezile Gelen-Ek-i* (İçinde). İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.

Watt, Montgomery. *İslâmî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.

Weber, Alfred. *Felsefe Tarihi*. çev. H. Vehbi Eralp İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.