

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMÎ DERGİ

CİLT:54 • SAYI: 2 • NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2018

KİNDÎ
(Özel Sayı)



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

ÇİLT. 54- SAYI: 2 - NİSAN-MAYIS-HAZİRAN 2018



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ
Publisher & Chief Editor

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ
Managing Editor

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU
Finance & Distribution

SAYI EDİTÖRÜ
Issue Editor

EDİTÖR
Editor

YAZI TAKİP
Secretary

YAYIN TÜRÜ
Type of Publication

YÖNETİM MERKEZİ
Head Office

ABONE İŞLERİ
Subscription Affairs

GRAFİK TASARIM
Technical Production

ABONE ŞARTLARI
Subscriber Terms

BASIM TARİHİ
Publication Date

Dr. Fatih Kurt

Dr. Elif Arslan

Bünyamin Kahraman

Prof. Dr. Gürbüz Deniz

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

Ahmet Dede

Üç Aylık, Uluslararası, Süreli Yayın

Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 09
Faks: (0312) 295 61 92
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

Tel: (0312) 295 71 96-97 / 295 72 05-06
Faks: (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

Salmat Basım Yay.
Sebzehaççeleri Cad. Alibey İş Hanı No: 9/22
İskitler / ANKARA
Tel: 0 312 341 10 24
salmatbasim@gmail.com

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 40,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

02.07.2018

Bu dergi uluslararası , ulusal ,  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır.

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir dilekçenin (0312) 285 18 54 nolu telefona faks çekilmesi ya da dosim@diyanet.gov.tr e-posta adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ / Referees

Prof. Dr. Gürbüz DENİZ
Prof. Dr. Müfit Selim SARUHAN
Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ
Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI
Doç. Dr. Mehmet Nesim DORU
Doç. Dr. Ömer BOZKURT
Doç. Dr. Fatih KOCA
Doç. Dr. Engin ERDEM
Dr. Öğr. Üyesi Necmettin PEHLİVAN
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Murat KARAKAYA
Dr. Öğr. Üyesi Zikri YAVUZ
Dr. Öğr. Üyesi Hidayet PEKER
Arş. Gör. Hadi Ensar CEYLAN

YAYIN KURULU / Editorial Board

Prof. Dr. Huriye MARTI
Dr. Fatih KURT
Prof. Dr. Cenksu ÜÇER
Prof. Dr. Ahmet YAMAN
Dr. Elif ARSLAN
Dr. Faruk GÖRGÜLÜ
Dr. Fatma BAYRAKTAR KARAHAN

DİYANET İLMÎ DERGİ YAYIN İLKELERİ VE YAZIM KURALLARI

A) YAYIN İLKELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi; dinî, sosyal alanlarda yapılan araştırma ve makalelere yer veren, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz; Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül ve Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi; Diyanet İşleri Başkanlığı'nın, "Toplumu din konusunda aydınlatma" amacına mutabık, dinî ilimlere katkı sağlayıcı vasıfta, özgün, ilmî standartlara uygun ve daha önce herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmî çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu hususlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi hakemli bir dergidir. Dergi'de yayımlanacak makaleler, Dini Yayınlar Genel Müdürlüğünün yayın ilkelerine uygunluğu bakımından Yayın Kurulu tarafından ön incelemeye alınır. Ön incelemede Yayın Kurulu'nun salt çoğunluğu tarafından "yayımlanabilir" kararı verilen makalelere çift taraflı kör hakem sistemi uygulanır.
4. Makaleler en az iki hakem tarafından bilimsel yöntemlerle incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alınması gerekmektedir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan makaleler yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucunda her iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü alan makalelerin yayımlanmasına ve/veya hakemlerden birisi tarafından olumsuz görüş belirtilen makalenin 3. bir hakeme gönderilip gönderilmesine Yayın kurulu karar verir.
5. Makalelerin bilimsel incelemesinin olumlu olması durumunda yayın önceliği ve planlamasına Yayın Kurulu karar verir.
6. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
7. Derginin yayın dili Türkçedir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayımlanması ise Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
8. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara "Kamu Kurum ve Kuruluşlarınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik"e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiyе gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın yazara veya bir başkasına iade edilmez.
9. Makaleler; ilmidergi@diyanet.gov.tr elektronik posta adresine; <http://dergipark.gov.tr/did> Dergi Park makale takip sistemine ve ya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında olmalı ve toplamda 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazılara 100-150 kelime arasında Türkçe-İngilizce özet, İngilizce özetin üstüne İngilizce başlık, en az beş en fazla sekiz kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren "Kaynakça" eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni A4 boyutunda olmalı, kenar boşlukları ise her dört kenardan 2,5 cm olacak şekilde ayarlanmalıdır.
5. Yayımlanması talep edilen yazılarda ana metin Times New Roman yazı tipinde, 12 punto olacak şekilde ve 1,15 satır aralığıyla yazılmalıdır. Ana metinde kullanılacak başlıklar ise aynı yazı tipi ile 12 punto büyüklüğünde kalın (bold) olmalıdır. Yayımlanması talep edilen yazılarda Arapça metin kullanılacaksa bu metin de Traditional Arabic yazı tipinde 12 punto olarak yazılmalıdır.
6. Metin içinde verilen âyet ve hadis mealleri metinle aynı yazı tipinde italik değil, düz şekilde yazılmalı, sûre ve âyet numarası dipnotta değil, parantez içinde verilmelidir. "İnananlar o kimselerdir ki Allah anıldığı zaman kalpleri titrer" (el-Enfâl 8/2).

7. Kütüb-i Sitte hadis kitaplarından kaynak gösterilirken Buhârî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî isimlerinden sonra virgöl, virgülden sonra Müslim ve Muvatta’da kitap adı ve hadis numarası; Buhârî, Tirmizî ve Nesâî’de kitap adı ve bab numarası, Müsned’de cilt ve sayfa numarası verilir.

Ahmed b. Hanbel, Müsned, 4: 289.

Ebü Dâvûd, “Tahâre”, 19

Buhârî, “İlim”, 12.

Müslim, “Ticârât”, 45.

8. Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce, vb. diğer yabancı diller ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarında ise her kelimenin baş harfi büyük olmalıdır.

Örnek: Râzî, Mefâtihu’l-gayb, XXVII: 224.

9. Dipnotlar, Times New Roman yazı tipinde 9 punto ve 1,0 satır aralığıyla eklenmelidir.

10. Dipnotlar ve kaynakça için “The Chicago Manual of Style Dipnot ve Kaynakça Sistemi” esas alınmalıdır.

- Kitap: Basılmış eserlerde; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin (çev.), tahkikli ise tahkik edenin (tahk.), sadeleştirme ise sadeleştirenin (sad.), edisyon ise editörün veya hazırlayanın (ed. veya haz.), yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi ve sayfası “c. ve s.” kullanılmadan yazılmalıdır.

Dipnot Örnek: Fuad Köprülü, Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 63.

Hilmi Ziya Ülken, İslam Felsefesi Tarihi (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1957), 2: 28-29.

Kaynakça Örnek: Köprülü, Fuad. Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.

- Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (turnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, süreli yayın ise sayı numarası, sayfası.

Dipnot Örnek: Faruk Görgülü, “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi 52, sy. 2 (Haziran 2016): 97.

Kaynakça Örnek: Görgülü, Faruk. “Aile İçi Şiddetin Önlenmesinde Dinin Rolü”, Diyanet İlmî Dergi 52, sy. 2 (Haziran 2016): 95-112.

- Diğer Kaynaklar: Basılmış sempozyum bildirimleri, ansiklopedi maddeleri ve kitaptan bölümler ise makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.

Dipnot Örnek: Süleyman Uludağ, “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 361.

Kaynakça Örnek: Uludağ, Süleyman. “Ârif”, TDV İslâm Ansiklopedisi. 3: 361. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

11. İnternet kaynaklarında ise kaynağın tam adresi yazılmalı, ayrıca kaynaktan yararlanılan tarih de belirtilmelidir.

Örnek: <http://www.diyaret.gov.tr/tefsir.html> (erişim: 21.07.2014)

12. Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.

13. Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
KİNDÎ, FELSEFİYİ KABULÜ VE KONUMLANDIRMASI KİNDÎ AND HIS ACCEPTING AND POSITIONING PHILOSOPHY GÜRBÜZ DENİZ	13
PSOLOJİ'NİN VE PSİKOFİZİK'İN KURUCUSU OLARAK EL-KİNDÎ AL-KINDI AS THE FOUNDER OF PSYCHOLOGY AND PSYCHOPHYSICS MEHMET BAYRAKDAR	25
KİNDÎ'NİN TANRI TASAVVURU ÜZERİNE ON KINDI'S CONCEPT OF GOD YAŞAR AYDINLI	33
KİNDÎ METAFİZİĞİ AL-KINDI'S METAPHYSICS ÖMER TÜRKER	53
KİNDÎ VE ANTİK YUNAN FELSEFE GELENEĞİ AL-KİNDÎ AND ANCIENT GREEK PHILOSOPHICAL TRADITION EYÜP ŞAHİN	67
KİNDÎ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE MÜZİKAL SESLERLE ÂLEMDEKİ DÜZEN ARASINDAKİ İLİŞKİ THE RELATIONSHIP BETWEEN MUSICAL SOUNDS AND COSMIC ORDER IN THE AL-KINDI'S THOUGHT SYSTEM HATİCE TOKSÖZ	85
KİNDÎ'DE NEFS, BEDEN VE KÖTÜLÜK NAFS, BODY AND EVIL IN THE WORDS OF KINDÎ MEHMET MURAT KARAKAYA	109
KİNDÎ'DE KLASİK PSİKOLOJİ VE TEMEL PROBLEMLERİ THE CLASSICAL PSYCHOLOGY AND ITS BASIC PROBLEMS IN THE WORDS OF AL-KİNDÎ İSMAİL HANOĞLU	125
ARİSTOCULUK VE MU'TEZİLE ARASINDA KİNDÎ AL-KINDI BETWEEN ARISTOTELANISM AND MU'TAZILAH SİBĞATULLAH İĞDE	145

KİNDÎ VE BAZI ÂYET YORUMLARI	165
AL-KİNDÎ AND HIS INTERPRETATIONS OF SOME QURANIC VERSES	
HASAN YÜCEL	
KİNDÎ'YE GÖRE HEYÛLÂ KAVRAMI BAĞLAMINDA	187
ÂLEMİN EZELİLİĞİ PROBLEMİ	
THE PROBLEM OF ETERNAL WORLD ACCORDING TO AL-KINDI: AN ANALYSIS THROUGH THE CONCEPT OF HYLE	
HÜSEYİN YÜCEL	
KİNDÎ'DE ÂLEMİN MÜKEMMELLİĞİ	203
EXCELLENCE OF THE UNIVERSE IN THE WORDS OF KİNDÎ	
SOHİAB AHMAD MOHAMMAD GHUZLAN	
KİNDÎ'DE HULFÎ KIYAS/İMKÂNSIZA İNDİRGEME'NİN KULLANIMI	223
USE OF IMPOSSIBILITY REDUCTION IN AL- KİNDÎ	
ÖMER FARUK ERDOĞAN	

EDİTÖRDEN / From the Editor

Bu ay dergimiz özel bir dosya üzerine hazırlandı. İslâm tarihinin önemli âlimlerinden Kindî özel sayısı ile karşınızdayız. İlim dünyasına katkılarının farkına varamayıp yeterince tanımadığımız; felsefeden fiziğe, optik biliminden astronomiye, musikiden matematiğe birçok disipline büyük katkıları olan Kindî'yi tanımak ve ilim dünyasına eserleri üzerinden daha detaylı tanıtmak önemli bir hedefimiz. Merhum Fuat Sezgin hocanın “Gayretimin bir kısmı bilim dünyasına hizmet ama diğer çok mühim bir gayesi ise; koskoca bir İslâm âleminin yitirmiş olduğu kendine hürmeti, güveni ve insanlık tarihindeki yerini hatırlatmak, kaybettiklerini iade etmek içindir” sözüyle ifade ettiği gibi ilmî birikimimizi ve İslâm medeniyetinin böylesi önemli değerlerini keşfettikçe insanlık tarihindeki yerimizi de daha çok fark edeceğiz.

Dergimizin ilk makalesi bize hem Kindî'nin hayatı hem de meşgul olduğu ve katkıda bulunduğu ilimler hakkında önemli bilgiler veren Gürbüz Deniz'in “Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması” adlı çalışması. Deniz, makalesinde ilk İslâm filozofu olarak tanınan Kindî'nin İslâm düşünce geleneğinde felsefeyi nasıl konumlandığına, felsefeyi nasıl anladığı ve kabul ettiğine yer vermektedir.

Mehmet Bayrakdar ise “Posolojinin ve Psikofizik'in Kurucusu Olarak el-Kindî” başlıklı makalesinde Kindî'nin posoloji ve psikofizik bilimlerinin kurucusu olduğunu, E.H.Weber-G.TH. Fechner gibi pek çok batılı bilgin üzerinde ciddi etkide bulunduğunu ortaya koymaktadır. Hacmi küçük olmasına rağmen bu makale tespitleri bakımından oldukça orijinal, Kindî'yi bütünlüklü şekilde tanımak bakımından da hayli zengindir.

Kindî'nin düşüncesini şekillendiren Tanrı tasavvurunu, Yaşar Aydın'ın “Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine” isimli makalesinde ele almaktadır. Aydın'ın, makalesinde dini düşüncenin yoktan yaratma anlayışını felsefi zemine oturtmaya çalışan Kindî'nin bu konuda geliştirdiği iki argümana yer vermektedir. Âlemin sonluluğu ve Gerçek Bir olarak tek bir ezelinin varlığının zorunluluğu bu iki argümanın temelini teşkil etmektedir.

Ömer Türker ise “Kindî Metafizigi” makalesinde Kindî'nin günümüze ulaşan eserleri üzerinden onun metafizik tasavvurunu oluşturan kavram ve önermeleri ele almaktadır. Hak, vahdet ve hareket burada öne çıkan ve tahlili yapılan üç kavramdır. Kindî, hak kavramının tahliliyle her nesnenin sahip olduğu gerçekliğin nihai bir ilkesi bulunduğunu ve bu ilkenin de ilk gerçek olması gerektiği sonucuna ulaşırken vahdet kavramının tahlilinde her nesnenin sahip olduğu birliğin nihai bir ilkeye dayandığı ve bu nihai ilkede birlik ve birin özdeş olması gerektiği sonucuna ulaşır. Hareket kavramına ilişkin tahlilleri ise onu harekete konu olabilecek her şeyin hâdis olduğu ve bütün hâdislerin ise ezeli bir fâile dayanması gerekliliğine ulaştırır.

İlk Müslüman filozof olarak kabul edilen Kindî'nin Antik Yunan felsefesi karşısındaki konumu ve görüşlerinde bu dönemin filozoflarının etkileri de ele alınması icab eden önemli bir konudur. Eyüp Şahin “Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği” makalesinde bu konuyu ele almaktadır. Makalede bir yandan Kindî'nin felsefesinde Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatuncu görüşlerin izleri tespit edilmekte diğer yandan onun bu felsefeye karşı geliştirdiği görüşleri İlk Felsefe Üzerine, Akıl Üzerine ve Nefis Üzerine adlı eserleri temel alınarak ortaya konulmaktadır.

Hatice Toksöz de “Kindî'nin Düşünce Sisteminde Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki” isimli makalesinde İslâm düşüncesinde müziğe

dair eserleri günümüze ulaşan ilk müellif olarak Kindî'nin bu yönü üzerinde durmaktadır. Filozofun mûsikî ile ilgili telif ettiği on eserin günümüze ulaşan dört tanesini inceleyen Toksöz, Kindî'nin düşünce sisteminde mûsikî anlayışını ortaya koymaktadır.

Mehmet Murat Karakaya ise "Kindî'de Nefs, Beden ve Kötülük" makalesinde Kindî'nin varlık mertebelerinde önemli bir yeri ve değeri bulunan, insanı kötülüklerden kurtarabilecek olan nefsi nasıl ele aldığını tespit eder. Makalede beden ve bedenih ihtirasları sebebiyle ortaya çıkan kötülük ve kötülüğün ortaya çıkmasına mani bir güç olarak nefis anlatılmakta nefis, beden ilişkisi ve bu ilişkinin ortaya çıkardığı kötülüğün tezahürü ele alınmaktadır. İsmail Hanoğlu da "Kindî'de Klasik Psikoloji ve Temel Problemleri" makalesinde Kindî'nin insan anlayışını daha detaylı bir analize tabi tutmaktadır. Hanoğlu, filozofun ruh beden ayırımının üzerinde durmakta ancak insanın kozmolojik bütünlüğüne ilişkin görüşlerine de işaret etmektedir. Böylece makalede eklektik olarak da adlandırılabilir olan Kindî'nin insan tabiatına ilişkin görüşleriyle İslâm felsefesinin hem karakteristik hem de problematik yönü vurgulanmaktadır.

Sıbğatullah İğde, "Aristoculuk ve Mu'tezile Arasında Kindî" makalesinde filozofun Mu'tezile etkisiyle hareket ettiğini ve İslâm Meşşâi geleneğinin ilk savunucusu olarak nitelenmesi üzerinde durmaktadır. Kindî'nin bu iki anlayış bakımından nasıl konumlandırılabilceği ve görüşlerinin özgünlüğü bu makale ile ortaya konulmaktadır.

Kindî'nin pek fazla değinilmeyen tefsire ilişkin görüşlerini ise Hasan Yücel "Kindî ve Bazı Ayet Yorumları" makalesinde ele almaktadır. Makalede Kindî'nin, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine adlı risâlesi özelinde, Kur'ân anlayışı, Kur'ân âyetlerine yaklaşım tarzı ve müfessir sayılıp sayılmayacağı tartışılmaktadır.

Hüseyin Yücel ise "Kindî'ye Göre Heyûlâ Kavramı Bağlamında Âlemin Ezeliği Problemi" makalesinde felsefenin önemli konularından olan "âlemin mahiyeti" üzerinde durmakta konu hakkındaki düşüncelerini heyûlâ kavramına yüklediği anlam bakımından ortaya koymaktadır.

Sohiab Ahmad Mohammad Ghuzlan ise "Kindî'de Âlemin Mükemmelliği" makalesinde İslâm düşüncesinde âlemin mükemmelliği konusunu en kapsamlı ele alan filozof olan Kindî'nin Yaratıcı'nın kemali ile ondan sadır olan âlemin mükemmelliği arasında kurduğu bağ üzerinde durmakta ve bu mükemmelliğin insana nasıl yansıdığını ele almaktadır.

Dergimizin son makalesi ise Ömer Faruk Erdoğan'a ait olan "Kindî'de Hulfî Kıyas/İmkânsız İndirgeme'nin Kullanımı". Erdoğan makalesinde hulfî kıyas/muhale irca yöntemini Kindî'nin nasıl ve ne boyutta kullandığını ele almaktadır. Kindî'nin bu yöntemle fizik, mantık ve matematikten yola çıkarak metafiziğe ulaştığı, görünenin bilgisinden görünmeyenin bilgisine varmayı hedeflediği de söylenebilir. Böylelikle onun diğer filozoflardan farklı olarak nihai gayesinin Hakiki/Gerçek Bir olarak tanımladığı Allah'a ve O'nun bilgisine ulaşmak olduğu da görülecektir.

Kindî'nin farklı yönleriyle ele alınabilmesi için pek çok akademisyenin çalışmasına ulaşmamızda ve bu özel sayının hazırlanmasında önemli desteğini bizden esirgemeyen Prof. Dr. Gürbüz Deniz'e sayı editörlüğü için ayrıca teşekkürü bir borç biliyoruz. Kindî özel sayısının farklı disiplinlere önemli katkılar yapmasını ve yeni ufuklar açmasını temenni ediyoruz.

Dr. Fatma Bayraktar Karahan

KİNDÎ, FELSEFEYİ KABULÜ VE KONUMLANDIRMASI KİNDÎ AND HIS ACCEPTİNG AND POSITIONİNG PHILOSOPHY

GÜRBÜZ DENİZ
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



2018 • SAYI:2 • SAYFA 13-24

ABSTRACT

Firstly; the view of the first Muslim philosopher al-Kindî's life and philosophy was discussed in this article. Secondly, The definitions of philosophy made by al - Kindî and the value given to philosophy are explained reference to his major Works.

Key words: Kindî, philosophy, religion, metaphysics.

ÖZ

Birinci olarak; ilk Müslüman filozof El-Kindî'nin hayatı ve felsefeye bakışı bu yazıda söz konusu edilmiştir. İkinci olarak, Kindî'nin felsefe tanımları ve felsefeye verdiği değer onun eserlerine müracaatla ortaya konmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kindî, felsefe, din, metafizik.

Giriş

a. Hayatı

Ebu Yusuf b. İshak el-Kindî, Meşşai felsefi ekolün ilk filozofudur. Arap filozofu (Feylesûfu¹-Arab) olarak bilinir.¹ Soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de 796 veya 801 yılında doğdu. Dedesi Eş'as, 631 yılında İslâm'ı kabul ettiğinden Hz. Peygamberin ashabından sayılmıştır. Latince Alkindus olarak bilinir. Bağdat'ta eğitim gördü, Beytu'l-Hikme'de önemli görevler icra etti. Abbasiler döneminin önemli filozofudur.

Bilim ve felsefe sahasındaki yetkinliği dolayısı ile halife Mu'tasım tarafından saraya davet edilmiş, adına bir kütüphane açılmış ve halifenin oğlu şehzade Ahmed'e hocalık yapmıştır.

Felsefe ve bilimin birçok sahasında yenilikler getirmiş, katkılarda bulunmuştur. Düşünce tarihçisi Geremino Gardano, Kindî'yi insanlığın on iki harikasından biri kabul etmiştir.²

İslâm dünyasında Yunan felsefesine Kindî'den önce Mu'tezilîler nispeten aşına idi. Kindî'nin kariyerinin ilk dönemi, Mu'tezile'nin siyasi olarak hüküm sürdüğü zamana denk geldiğinden aklı ilimlere ve mantığa özel önem vermesinden dolayı, Mu'tezile muhibbi olarak takdim edilmiştir³. Ancak Kindî eldeki eserlerinden hareketle değerlendirildiğinde, onun ayırt edici düşüncesinin Mu'tezile'den farklı olduğu görülecektir. Bunlardan en önemlisi; akıl ile nakilden birini tercih etmek söz konusu olduğunda Kindî nakli öncelemiştir.

¹ Ancak İsmail Hakkı İzmirli, Kindî'nin aslen Süryanî olup Yemen'de yerleşen Mutearibe (Araplaşmış) Araplarından olduğunu ifade eder. İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları*, haz. N. Ahmet Özalp (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995), 69.

² Bkz. Mehmet Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 160.

³ M. Saed Sheikh; *Stadies Muslim Philosophy* (Lahor: 1973), 60.

ve tercih etmiştir.⁴ Ayrıca Kindî, hiçbir zaman Mu‘tezilî topluluğa metodoloji anlamında katılmamıştır.⁵

Kindî, Yunan felsefesi ve felsefî kavramların İslâmî dünya görüşüne intikalinde, ciddi tercihlerde ve önerilerde bulunmuştur.⁶ Bu konuda İlk Felsefe Üzerine ve Tarifler adlı risaleleri bu iddiaya şahitlik etmektedirler. Bu nedenle Kindî, felsefî kavramsalın İslâm düşüncesine etki etmesinde ilk öncü isimlerdendir. Kindî eserlerinde felsefî terminolojiyi kullanmaya özel önem göstermiştir. Mesela; Allah için İlk Sebeb (es’Sebebû’l-Evvel), Mutlak Basit ve el-Hakk gibi kavramları kullanmıştır. Kindî’ye göre; madde sonludur, yalnızca ezeli ve ebedî Allah sonsuz ve değişmezdir.

Kindî, klasik Yunan felsefesinin aksine âlemin Allah tarafından yoktan yaratıldığını, maddenin de sınırlı ve kadim olmamasından dolayı kendisini var edecek sınırsız varlığa muhtaç olduğunu –risalelerinde- matematik ve mantık ilkelerinden hareketle temellendirmektedir. Hâlbuki bu meselelerde hem Platon ve hem de Aristo aksi görüştedirler. Anlaşılmaktadır ki Kindî, Aristoteles ve Platon’un her anlamda mukallidi değildir. Bununla beraber Kindî’nin âlemin kıdemine delil olarak takdim ettiği deliller âlemin ontolojik olarak kadim olmadığı delili olup bunların zamansal kıdeme delaletleri ise tartışmalıdır.

Kindî, din ile felsefe arasında ciddi bir ayrılık olduğunu kabul etmez. Çünkü her ikisi de dünya ve âhiret saadeti adına hikmeti araştırırlar. Hem vahyin ve hem de felsefî usulün kişiyi hakikate götüreceğine inanır. Ona göre, Peygamber ile filozofun gayret ve hedefleri aynıdır. Ancak peygamber (vehbi olan) ilahi bilgiye, filozof ise beşeri olan kesb bilgisine göre hakikate yöneldiği için Peygamberin aldığı vahyi bilgi, filozofun bilgilerine göre daha güvenilir konumda ve üstünlüktedir. Birisinin bilgisi her zaman yanlışlanabilir bir düzlemde iken diğerinin bilgisi ilahî kaynaklı olduğu için yanlışlanamaz. Ancak Kindî, nassa aklî (felsefî) metotları uygulayıp yorum yapmayı hem pratik olarak uygun görmüş ve hem de kendisi bunu bizatihi Kur’ân’ın bazı ayetlerini yorumlarken tavsiye etmiştir.

Görüldüğü üzere Kindî’nin felsefesinde Meşşai yorum ve fikirler daha baskındır. Ancak Yeni Platoncu felsefesinin etkilerini bazı risalelerinde (Nefs Üzerine) görmek de mümkündür⁷.

⁴ Mu‘tezilenin önemli teorisyen ve uygulamacılarından kabul edilen Kadı Abdülcebbar, Kindî’yi görünürde Müslüman esasta ise mühlid olarak isimlendirmektedir. “Kindî, zahiren Müslüman görünen mühlitlerden biridir ve Kufeli’dir.” Bkz. Kadı Abdülcebbar, *Tesbitu Delaili’n-Nübüve*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017), 1172.

⁵ Henry Corben, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 279.

⁶ Walzer Richard, *Greek Into Arabic, Essays on İslâmîc Philosophy* (Oxford: Harvard University Press, 1962), 175.

⁷ M. Saed Sheikh, Sheikh; *Stadies Muslim Philosophy*, 60.

“İlk Felsefe” adlı risalesinde felsefenin şerefli bir uğraş alanı olduğunu belirtir ve felsefeyi şöyle tarif eder: “Felsefe insanın takati nispetinde eşyanın hakikatini bilmesidir. Bilmekte gaye, hakikati bilmek ve ona göre yaşamaktır.” Risale fi’l Hudud adlı eserinde; “felsefe insanın gücü nispetinde tümel ve sonsuz şeylerin varlığını, nasıl ve nice olduklarını ve sebeplerini bilmektir” der. Kindî’ye göre en büyük ve yüce felsefe; varlıkların ilk sebebi, Allah hakkında felsefe yapmaktır.

Kindî’ye göre hakikat, hakikat olarak, kimden gelirse gelsin, alınmalıdır. Felsefi hakikat, düşman tarafından da ortaya konmuş olsa onu benimsemek gerekir. Hatta bize bir düşünce mirası bırakan birinin anne-babasına da saygı göstermemiz gerekir, der. Çünkü onlar olmasaydı bizler onların evlatları olan kimselerin fikirlerine ulaşamazdık.

Kindî felsefe öğrenmek isteyen bir kimsede şu özelliklerin bulunmasını gerekli görür: Üstün zekâ, sabır, yetenek ve yaratıcılık, işine kesintisiz zaman ayırmak.

Kindî, filozof olduğu gibi; matematikçi, fizikçi, astronom ve müzikte de uzmandır. Yeni Pisagorcucu ve Yeni Platoncu müzik teorilerinden etkilenmiş, Uda teorik olarak beşinci teli eklemiştir.

Optik bilimini Batı’ya tanıtan kimsedir. İngiliz bilim adamı ve filozof Roger Bacon gibi şahsiyetlerin çalışmalarını etkilemiştir.⁸

Kindî, Einstein’dan asırlar önce, izafet teorisini ortaya koyan kimsedir. Ona göre; zaman, mekân ve hareket birbirlerinden bağımsız varlıklar değildir. Her biri diğerine nispetle varlığı kabul edildiğinden görecelilik/izafiyet varlığın varoluşunda etkin temel esas olarak belirtilmiştir.⁹

Kindî’nin yazdığı toplam eser sayısı; 241 veya 300 civarında olmak üzere kayıtlara geçmiştir.¹⁰ Astronomi 16, Geometri 32, tıp 22, fizik 12, felsefe 22, mantık 9, Psikoloji 5 ve Müzik 7.¹¹ 1258 yılında Bağdat’ı talan eden Moğol istilası sonucu Kindî’nin eserlerinin çoğu kaybolmuştur. Günümüze ancak 40 civarında eseri ulaşmıştır.¹²

b. Geçmişî Nakledenlere Övgü

Felsefenin İslâm Düşüncesi’nin bir parçası olarak kabul edilmeye başlanması Kindî sayesinde olmuştur. Bu husus Kindî’nin eserlerinde belirgin bir şekilde görülmektedir. Ona göre; hangi kaynaktan gelirse gelsin haki-

⁸ Roy Jackson, *İslâm Felsefesi*, çev. Atilla Alan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017).

⁹ Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 170-173.

¹⁰ Kindî’nin bize ulaşan ve ulaşmayan eserlerinin adedi, adı ve diğer detayları için bkz. İbn Nedim, *el-Fihrist*, çev. Mehmet Yolcu- Dabri Türkmen (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017), 653vd.

¹¹ Bkz. Mahmut Kaya, *Giriş, Kindî Felsefi Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002).

¹² Bkz. Jackson, *İslâm Felsefesi*, 69.

kati hakikat arayıcısının kabul etmesi bir erdemdir. Çünkü hakikati arayan için hakikatin kendisinden daha kıymetli bir şey yoktur.¹³

“Hak bilirliliğin gereği olarak bize düşen, hakiki ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı gerçekleri görmemişlerse de bize intikal eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur.”¹⁴

Kindî, fikirlere ve onları nakledenlere karşı kadirşinas olduğunu bu satırlarıyla ifade etmektedir. Aynı zamanda felsefeyi veya Müslümanların üretmediği/üretmediği fikirlerin zem edilmemesi gerektiğini, aksine bu aktarımı yapanların atamız ve ortağımız olduklarını kabul etmenin şerefli bir davranış olduğunu açıkça belirtmektedir. Değil geçmişte ortaya konmuş düşünceleri reddetmek ve onlardan faydalanmamak aksine onları bizlere nakledenlere müteşekkik olmamız gerektiğini ifade etmesi kayda değerdir. Yine bilgiyi taşımakla/nakletmekle o bilgidan faydalanmanın farklı şeyler olduğunu beyan etmesi, bir Müslümanın Müslüman olmayanların ürettikleri bilgiye verdiği değeri göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bunun yanında Kindî, varlık hakkındaki bilginin (felsefî bilgi) tek bir insan veya gruba mal edilemeyeceğini aksine büyük bilgi ırmaklarının oluşumunda küçük derelerin önemine özellikle vurgu yapması, Müslümanların da bu nehre su taşımaları gerektiğine öncülük sayılmalıdır.

Felsefeye ya da düşünceye karşı çıkanları ise Kindî şu şekilde tasvir etmektedir: “Layık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâsı gerçeğin esprisini anlamaktan acizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı, herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma düzeyinde değildir... Haset kiri ve düşünce ufuklarını kaplayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir...”¹⁵ Her çağda, birçok insan, anlamadıkları şeylere düşman olmuştur. Bu durum her zaman vuku bulacak acı bir gerçektir. Kindî devrinde durum böyle iken bugün de güya Müslüman olan birçok insan formatındakiler, anlamadıkları, kapasitelerinin yetmediği fikirleri ve onların sahiplerini kötülemeyi kendilerine vazife bilmektedirler.

¹³ Peter Adamson, *Great Medieval Thinkers, Al-Kindî* (Oxford: Oxford University Press, 2006), 23.

¹⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul, Klasik Yayınları, 2002) 140,141; Hakikati önce kim keşfetmişse onu ondan almayı Kindî kadirşinaslık olarak gördüğü gibi Kindî’den sonra gelen Müslüman düşünürler de Kindî’nin yolunda yürümeyi kendilerine şiar edinmişlerdir. Bkz. İbn Rüşd, *Faslu'l-Makal*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul: 1992), 68-69.

¹⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 142.

c. Neden Felsefe Yapmak Gereklidir?

Felsefe neden gereklidir? Felsefe yapmak ne işe yarar? Kindî bu sorulara şu şekilde cevap verir: “Bir sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir.”¹⁶ Neden felsefe, dediğimizde buradan anlaşılan varlığın, varlık ve varoluş sebepliliğini bilmektir. Varlığın varlık sebebini bilmek, ilk başta düşünce üretmenin gerekli ve zorunlu olduğuna bizi sevk etmektedir. İkinci olarak felsefe yapmak, medeniyet inşa etmeye düşünsel zemin hazırlamak demektir. Tarihte Müslümanların yenilgilere uğramalarının zaafı, varlığın sebepliliğini bilmeyi göz ardı etmiş olmaları nedeniyledir. Hâlbuki varlığın özünü bilmek, onun ne işe yaradığını bilmek demektir. Düşünce ve medeniyet; varlığın kabiliyetleri üzerine kurgulanıp, kurulduğuna göre eşyayı sebepleri ile bilmek bir zorunluluktur. Bunu temin eden ise ilk etapta felsefedir yani felsefi bilgi ve metotlardır. Aynı zamanda metafizik alanı bilmenin imkânı da, ancak felsefi usûlle kavranabilir.

“Felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi; “ilk felsefe” dir. Bununla her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek (Hakikat) hakkındaki bilgiyi kastediyorum. Çünkü sebebin bilgisi, sebeplinin bilgisinden daha değerlidir.”¹⁷

Varlık ve varoluş sebepliliğinde, esas Varlık; varlığa ve varoluşa sebep olan İlk Sebebi bilmektir. Sebebin bilgisi de Kindî’ye göre, ilk felsefe yani Tanrı’yı bilmektir. Tanrıyı bilmek ve O’nu sebeplerin sebebi olarak konumlandırmak, her yaratımı veya varlığı bir sebep bağlamıyla bilmek demektir. Böylece var olan her şeyin bilinebilir bir nedeninin olduğunu anlamış olmaktadır. Aynı zamanda bu durum, kâinatın bir sahibinin olduğuna da işaret eder. Tanrıyı varlığın sebebi olarak kabul etmek, var olan her şeyin insan aklıyla anlaşılabilir olduğunu kabul etmektir. Varlık bir sebebe dayanıyorsa, varlık ve onun varoluşu hakkındaki bilgi mitik/hurafi olarak bilinmez değil aklî yani anlaşılabilir. Bu durumda hikmet, varlığın sebeplerini bilmektir. Cehaleti hikmet sayıp, bilinmemeyi ya da bilmeyi engellemek için, “vardır bu işte bir hikmet” deyip cehaleti kutsamak, cehaletin bizatihi kendisi olup asla hikmet değildir.

Sonuç olarak Kindî’ye göre felsefe, insanî faaliyetlerin en yüksek rütbeli fiilidir.¹⁸ Onunla biz doğru bilgiye ulaşır ve hayatımızı güvence altına alırız.

¹⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 139.

¹⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 139-140.

¹⁸ Jackson, *İslâm Felsefesi*, 70.

d. Felsefe Tanımları

Felsefe; “etkisi açısından; insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah’ın fiillerine benzeresidir. Bununla filozofun tam faziletli olması kastedilmiştir.”¹⁹ Bu ifadelerden İlahî olan fiillerin ve esmanın anlam içeriklerinin felsefe ile uğraşan kimsenin zihnine ve fiillerine tecellisini anlamaktayız. Felsefe kemal yolunda yürümek olup, bu da; Allah’ın esma ve sıfatlarının bir Müslüman üzerinde varoluş alanına çıkmasıdır ki, bu ahlâka konu olan faziletli yaşama imkânıdır.²⁰ Allah mutlak ilim sahibidir. Bir Müslüman düşünür bu ilimden ne kadar pay alırsa o kadar İlahî isimler ahlakına etki etmiş olur.²¹

Felsefe; “ölümü tercih etmektir. Bundan kasıt, insanın arzularını öldürmesidir. Çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer.”²² Arzularını frenleyen ya da arzularını aklının kontrolünden geçiren kimse, güçlü biridir. Aynı zamanda böyle bir insan arzularının değil aklının önderliğinde yürüyen kimse olacağından, o kimsenin hayattan ve ölümden korkmasına gerek yoktur. Ölüm; insanın dünyevî beklentilerinin son bulmasından dolayı insana zor gelen bir durumdur. Ancak dünyevî beklentilerini aklî olarak sonlandıran ve onların peşinde olmayan kimsenin ölümden korkmasına gerek yoktur. Diğer taraftan ölüm mutlaka gerçekleşecekse ve bir insan da ölümlerle yok olmayacak şeyler kazanıyorsa (bunlara Kindî aklî kazanımlar demektir) o insanın yine ölümden korkmasına gerek yoktur.

“Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.”²³ Bu tanımla şunu anlıyoruz. Her sanatın ve her ilmin metodolojisini/usulünü felsefî akıl verir ya da oluşturur. Akla, mantığa ya da kıyasa uygun tarzda oluşmamış bir ilme, ilim demek mümkün değildir. Böyle bir şeye malumat denir, ama ilim denmez. Bu bağlamda -büyük çoğunlukla- Kindî’den sonra İslâmî ilimler; metodolojilerini felsefî usûlden devşirmiştir.

“Felsefe, insanın kendini (nefsini) bilmesidir.”²⁴ İnsanın kendi kendini bilmesi, kendi kendinin faili olmadığını bilmesi demektir. İnsan kendi kendisinin faili değilse o zaman dış âleme bakılır. Dış âlemde insandan daha üstünü yani kendisini var kılacak daha üstün bir fail yoksa ve insan da kendi kendisinin faili değilse elbette o zaman Mutlak bir faili ya da Kindî’nin ifadesiyle mutlak bir sebebi aramak ve kabul etmek gerekecektir.

¹⁹ Kindî, *Tarifler Üzerine*”, *Felsefî Risâleler* içinde, 191.

²⁰ Müftî Selim Saruhan, *İslâm Meşşâi Felsefesinde Filozof* (Ankara: Divan Kitap, 2017), 81.

²¹ Bkz. Gürbüz Deniz, *İlahî İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkisi (İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi Kitabı İçinde)*, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2013), 75-100.

²² Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, 191.

²³ Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, 191.

²⁴ Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, 191.

Diğer taraftan kendini bilmek, insanın çapını, yani ne yapıp yapamayacağını bilmesi demektir. İnsanın haddini/tarifini bilmesi, felsefe bilmekle ya da felsefî bakış açısıyla kendine bakmasıyla mümkündür.

“Konusu itibariyle felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve külli olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”²⁵ “Yani bu âlemdede şanı yüce Yaratıcı ile akıl âlemi hakkında soru sormak (felsefenin temel görevidir.)”²⁶ İşte felsefe, varlığın ve var olmanın anlamlandırılması ve konumlandırılmasıdır. Aynı zamanda insan zihnini meşgul eden muhtemel soruyu ya da soruları sormaktadır. “Bilgelik; küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir.”²⁷ Bu açıklama ile felsefenin insanda ilim ve amel bütünlüğünü sağladığını anlamaktayız. İlim ve amel bütünlüğünü nefsinde sağlamamış bir kimse Kindî’ye göre; huzura ve fazilete ulaşmamış kimsedir.

e. Felsefenin Gayesi

“İlahiyât (ilk felsefe) vahdaniyyet ve ahlâk bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi (felsefe) çerçevesine girer. Peygamberlerin, şanı yüce Allah’tan getirdikleri de tümüyle bu türden bilgilerdir. Zira Peygamberler, Allah’ın birliği, O’nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir.”²⁸ Kindî; felsefe ile dinin aynı hakikatin peşinde olduklarını bu ifadeleri ile çarpıcı bir şekilde ortaya koymaktadır. Zımnen Müslümanlara da eşyada var olan hakikatin sebebinin bilgisini Allah’ın yaratması ve bu bilgi O’nun bilgisinin bir gereği olduğuna göre, Müslümanın bu hakikat bilgisinden kaçınmaması gerektiğini ifade etmektedir.

Kindî’ye göre; felsefî bilgiyi savunmayan biri varsa onun da şu şahsiyetli tavrı ortaya koyması gerekmektedir. “Felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki, onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gerçeği yerine getirmeleri icap eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebinin ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, varlığın hakikatini bilmenin (felsefeyi bilme)

²⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 192.

²⁶ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 192.

²⁷ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 194. Zikri geçen felsefe tanımlarının ve felsefî görüşlerinin çoğunun kaynağı Grek felsefesidir. Bkz. Adamson, *Great Medieval Thinkers*, 25 vd. Ancak Kindî kendi yorumunu bu tanımlarla bütünler bir tarzda meseleye dâhil etmiştir.

²⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 142.

alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.”²⁹

“Sen (felsefi) olan bu ön bilgileri iyi öğren ki bunlar, gerçekleri bulmanda sana kılavuz, bilgisizliğin karanlığından ve tereddüdün verdiği sıkıntıdan kurtulmanda akıl gözünü aydınlatan bir meşale olsun.”³⁰

Felsefe veya metafizik, insanın zihinsel karmaşıklığını ve gönül çelişkilerini kendi yöntemi ile izale eder. Kindî metafizik yapmak için fizik gerekli değil dese de pratikte metafizik yaparken fiziği kullanmıştır.

f. Metafizik Aklilik

“Akla göre açık seçik olan bir bilginin, somut kavramını arayan kimse-tıpkı yarasanın güneş ışığındaki açık seçik nesnelere görmediği gibi – onu göremez.”³¹ Bu ifadeler çok önemlidir. Çünkü bu ifadeleri ile Kindî, felsefi/metafizik bilgilerin somut varlıklara ilişkin bilgilerden daha kavî ve hakikate daha yakın olduklarını savunmaktadır. Bunun için de; “ bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin alanına giren şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araştırmaları gerekir.” der.³² Biraz önce ifade ettiğimiz üzere her ilim dalı kendi bağlamında ve tabiri caiz ise kendi ontolojik hinterlandında kendisini konumlandırmak zorundadır. Birbiriyle ilişkileri olmayan ilimleri birbirlerine temel yapmak; meseleleri karmaşıktığı gibi o ilim hakkında olumlu sonuçlara ulaşmak da mümkün olamamaktadır.

Kindî, bu durumu şu ifadeleri ile ortaya koymaktadır. “Fizik (tabiiyât) değişenin, metafizik ise değişmeyen ilmini verir. Bir şey kendisinin sebebi olamaz, değişmenin sebebi değişme, değişenin sebebi de değişen değildir.”³³ Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metodu vardır. Her ilim kendi metodu ile kendisini ortaya koyar. Birbirleriyle ilgili ve ilişkili olmayan metodları birbirlerine karıştırmak kargaşa ve düşünsel kaosun sebebidir. Bununla beraber her ilim, diğerini destekler durumdadır. Hiçbir şey mutlak anlamda diğerinden bağımsız değildir. Ancak her şeyi ontolojik konumunda değerlendirmek gerekir. Bu sebeple, “metafizikte duyu ve analojiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belâgatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanamayız.”³⁴

²⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 142.

³⁰ Kindî, İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısım, (*Felsefi Risâleler Kitabı İçinde*), 146.

³¹ Kindî, İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısım, 146.

³² Kindî, İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısım, 147.

³³ Kindî, İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısım, 147.

³⁴ Kindî, İlk Felsefenin Birinci Bölümün İkinci Kısım, 148.

g. Vahyi Bilginin Aklî Bilgiyi Kuşattığı ve Ondan Önce Olduğu

“Şanı yüce Allah’tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (el-mekâyîsü’l-akliyye) mevcuttur. Öyle ki, bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehâlete boğulanlar inkâr edebilir.”³⁵

“Peygamberin Allah’tan aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkılması, açıkça onların buna karşı çıkanların ayırt etme gücünün zayıf olduğunu gösterir. Vahyin dili kendi başına yorum yapma kabiliyetine sahiptir. Hatta bir tek kelimedede bile zıddını çıkarmak mümkündür.”³⁶

Bu husus göstermektedir ki, vahyi yorumlamak gereklidir. Bunu da Kindî’ye göre en iyi yapacak olan felsefî nosyona sahip filozoflardır. Ancak her yapılan yorum, muhterem olmakla beraber hiçbir yorum din değildir.

“Ey cahil insan! Bu âlemde kalışının sadece bir an olduğunu sonra gerçek âleme intikal edeceğini ve orada sonsuza dek kalacağını bilmez misin! Şanı Yüce Yaratıcı’nın iradesiyle sen bu dünyada sadece bir yolcusun!

Bütün filozoflar bunun böyle olduğunu öğretmiştir. Biz de nefsin basit bir cevher olduğunu onların görüşlerinden öğrendik”³⁷ Bu metinden de anlaşıldığı üzere ebedi ve yok olmayacak olana, ancak filozofların akıl yürütmeleri ile ulaşılabileceğini öğreniyoruz ki, bu husus filozoflara göre Allah’ın Kitabı yorumlandığında en güzel şekilde ortaya çıkmaktadır/çıkacaktır. Aynı zamanda basit olan nefsin ihtiyacının da basit yani aklî olması gerektiğini anlamış olmaktadır.

Yukarıda anlatılan felsefî yöntem şudur: “Hayatıma yemin olsun ki, istediğin şey, (Aristo’nun felsefî sistemi ve eserleri) felsefenin anlaşılmasına yardımcı olma açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bunun açıklanması aydın, dengeli, gerçeğin bulunacağı yerleri araştıran ve yaşayanlara yararlı olan kimselerin felsefeye olan aşklarını artıracaktır. Yine bunları öğrenmek felekî akla (melekût âlemine) ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrake yol bularak sevmesini sağlayacaktır. Ayrıca nefsin-ölümün ağırlığına katlanırcasına-duyduğu sıkıntıya karşı dayanma gücünü artırır.”³⁸

Nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan birisi “İlk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. (Fakat onlar/bunlar) mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilahî bilgidir (vahiy) aşağıdadır. Şanı Yüce Allah’ın peygamberlere özgü kıldığı bilgi bu tür bilgidir. Yani istemeden (vehbi olarak) çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantikî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bilgidir. Gerçekte bu bilgi; şanı yüce Allah’ın, hakkı (yani vahyi

³⁵ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, 229.

³⁶ Kindî, “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, 229, 230.

³⁷ Kindî; “Nefis Üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, 247.

³⁸ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, 268-269.

kabul edecek bir kıvama getirmek) için onların nefislerini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi, diğer insanlara değil sadece Peygamberlere özgüdür ve onların ilginç özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Peygamberlerin bilgisi, tahsil sürecine ve başka şeylere gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şâni yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Bu bilgi, tabiatının ve yapısının üstünde olduğu için insanı peygamberlerin getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat ettirir.

Gerçek olaylar hakkında sorulan soruya filozofun verdiği cevabın, peygamberlerinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme olmadığı görülür.³⁹ Daha sonra Kindî âyetlerden hareketle bu iddiasını/kanaatini delillendirir.⁴⁰ Bu örnek ve ifadelerinden sonra Kindî, vahyi bilginin felsefî bilgiden önde olduğunu şu şekilde ifade eder: “Bu âyetlerin buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği manayı hangi insan beşer felsefesi ile ifade edebilir! Nitekim çürüdüktan sonra kemiklerin dirileceği, O'nun kudretinin, gökleri ve yeri yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerlerini ortaya koymaktan uzak ve cüz'î akıllar onu kavramaktan yoksundur.”⁴¹

Sonuç

Kindî; ilk Müslüman filozof veya felsefeyi kabul eden ilk kimse olarak, felsefeye ön şartsız bakışı cihetiyle İslâm düşünce geleneğinde önemli bir yer işgal etmektedir. Bu konumu, hem toleranslı ve hem de bilgecedir. Metin içinde de müşahade ettiğimiz üzere Kindî hiçbir şeye ön şartlı değil tamamen bilimsel ya da ilme ve bilmeye önem veren karakterde bir kimsedir.

Ona göre; “felsefe ilmini öğrenmek isteyen kimsenin öncelikle anlattığımız sıra düzene göre matematik kitaplarını ve yine anlattığımız sıra düzen uyarınca mantıkla ilgili kitapları sonra anlattığımız üzere fizik, metafizik, ahlâk ve nefsi güzel ahlakla eğitip yönetme konusunda (yazılan) kitapları okuyup kullanması gerekir. Daha sonra geriye burada anlattığımız ilimlere dayanan anlatmadığımız ilimler kalıyor ki, onlar da şâni çok yüce olan ulu Allah'ın güzel yardımı ve her iyiliği cömertçe sunması sayesinde bu anlattıklarımızı bilmekle tamamlanmış olur.”⁴² Felsefe bilmek isteyen ve felsefe yapmak isteyen felsefe geleneğini, onun kavramlarını ya da terminolojisini bilmesi sonra da inanmış olduğu dinî değerleri kavraması Kindî tarafından ön şart olarak öne sürülmektedir.

³⁹ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefî Risâleler* içinde, 269.

⁴⁰ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 269-270.

⁴¹ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 271.

⁴² Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 272.

“İçinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak bizim için zorunlu olarak akıl âleminde bulunan değişmezlik ve süreklilik söz konusu olabilir. Öyleyse sevdiğimizizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi orada beklemeliyiz.”⁴³ Bu hedefe Kindî’nin de belirttiği üzere ancak ilahî vahiy ve filozofların aklediş tarzlarındaki usûlleri ile ulaşılabilir. Ve Kindî bu hususu şu veciz sözleri ile taçlandırır: “İlk Sebeb’in bizim ile olan ilişkisi, üzerimizdeki feyzi iledir. Bizim O’nunla ilişkimiz ancak feyze olduğuna göre, O’nun hakkındaki düşüncemiz, feyzi olanın onu göndereni tasavvuru kadar olabilir. O halde O’nun bizi kuşatması, bizim O’nu anlamamız ile kıyaslanmamalıdır. Çünkü O, bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar. Durum böyle olduğuna göre İlk Sebeb’i cüz’leri bilmez sananlar gerçeğin çok uzağında kalmışlardır!”⁴⁴

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Great Medieval Thinkers, Al-Kindî*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Corben, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev: Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. *İlahî İsimlerin Müslüman Ahlakına Etkisi, (İslâm Ahlak Esasları ve Felsefesi)*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.
- İbn Nedim, Muhammed b. İshak. *El-Fihrist*. çev. Mehmet Yolcu ve Sabri Türkmen. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017.
- İbn Rüşd. *Faslu’l-Makal*. çev. Bekir Karlığa. İstanbul: 1992.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *İslâm’da Felsefe Akımları*. haz. N. Ahmet Özalp. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1995.
- Jackson, Roy. *İslâm Felsefesi*. çev. Atilla Alan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kadı Abdülcebbar, *Tesbitu Delaili’n-Nübüve*. çev. M. Şerif Eroğlu ve Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Yayınları, 2017.
- Kindî, *Felsefi Risâleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.
- Saruhan, Müfit Selim. *İslâm Meşşâî Felsefesinde Filozof*. Ankara: Diwan Kitap, 2017.
- Sheikh, M. Saed. *Stadies Muslim Philosophy*, Lahor: 1973.
- Walzer, Richard. *Greek into Arabic, Essays on İslâmîc Philosophy*. Oxford: Harvard University Press, 1962.

⁴³ Kindî, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri”, *Felsefi Risâleler* içinde, 288.

⁴⁴ Kindî, “Kindî’nin Hikemiyâtı”, *Felsefi Risâleler* içinde, 303.

POSOLOJİ'NİN VE
PSIKOFİZİK'İN KURUCUSU
OLARAK EL-KINDÎ
AL-KINDI AS THE FOUNDER
OF POSOLOGY AND
PSYCHOPHYSICS

MEHMET BAYRAKDAR
PROF. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



2018 • SAYI:2 • SAYFA 25-32

ABSTRACT

In this small article, we handled al-Kindî as the founder of the posology and psychophysics, and his influence upon muslim and western thinkers including Weber and Fechner.

Key words: El-Kindî, Posology, Psychophysics, E.H.Weber ve G. Th. Fechner.

ÖZ

Bu küçük makalede Kindî'nin posoloji ve psikofizik bilimlerinin kurucusu olduğu ve onun E.H.Weber-G. Th. Fechner gibi bilginlere kadar birçok Müslüman ve batılı bilginlere olan etkisini anlattık.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Posoloji, Psikofizik, E.H.Weber ve G. Th. Fechner.

Giriş

Bu makalemizde, ilk Müslüman filozof kabul edilen el-Kindî'nin (796-866) bilime olan katkılarından birisini konu edineceğiz. Bu onun, makalenin başlığına da yansıtıldığı gibi posoloji ve psikofizik bilimlerinin kurucusu ve E.H. Weber (1795-1878) ve G.Th. Fechner (1801-1887) gibi alanın batılı modern bilim adamlarının öncüsü olmasıdır. Nitekim Weber Kanunu ve Fechner Kanunu veya birlikte Weber-Fechner kanunu denen kanunların basit şeklini Kindî önceden vaz etmiştir. Bu konu hakkında daha önce çok kısa olarak bazı bilgiler vermiştik¹; şimdi bu özel sayı vesilesiyle daha geniş bilgi vermek istiyoruz. Yanlış anlaşılması için burada bir açıklık getirilmelidir. Modern adlar olan posoloji ve psikofizik adlarına karşı gelebilecek Arapça adları veya kavramları Kindî kullanmamıştır. Bu adları kullanmaksızın posoloji ve psikofizik yapmıştır. Kindî'nin bilime katkıları, Rönesans döneminin ünlü İtalyan matematikçisi, fizikçisi ve hekimi Gerolamo Cardano (1501-1576) kendi zamanına kadar 12 önemli bilgenden bahsederken onlardan birisi olarak Kindî'yi sayarak gösterir.² Böylece o, Kindî'nin bilimsel katkıları takdir eden ilk batılılardan olmuştur.

Okuyucuların bazılarının posoloji ve psikofizik hakkında bilgisi olmayabileceğini düşünerek, önce çok kısa olarak posoloji ve psikofizik üzerinde duralım. Posoloji ilmini, çok kısa olarak bileşik ilaçların yapımında ilacı oluşturacak maddelerin miktarlarını belirleme ve ilaç yapımı ilmi şeklinde tanımlayabiliriz. Psikofizik, fiziksel olaylar ve psikolojik olaylar arasındaki kemiyetsel ilişkileri konu edinen bir bilim dalıdır; bir yönüyle fiziğin, diğer yönüyle psikolojinin alt

¹ Mehmed Bayrakdar, "İslâm ve Bilim", *Peygamberimiz (sav) Özel Sayısı, Muradiye Eğitim-Bilim-Kültür-Sanat Dergisi*, 2011, sy. 25-26 (2011): 54.

² Gerolamo Cardano, *De Subtillitate*, Paris, 1550, lib. XVI, 246 b.

alanıdır. “Psikofizik” terimi, ilk defa Alman bilgin Gustav Theodor Fechner tarafından 1860 yılında ortaya atılmıştır. Bu kısa tanımlardan sonra esas konumuza geçebiliriz.

İbn Nedim’in Fihrist’inde Kindî’yi yazarı olarak gösterdiği 22 tıp ve eczacılık kitabını zikredilmektedir. Ancak bazı modern araştırmacılar Kindî’ye ait 30 adet tıp risalesi tespit etmişlerdir.³ Onlardan birisi ve en önemlisi, bileşik ilaçların yapımıyla ilgilidir ve “Risâle fî Ma’rifeti Kuvâtî’l-Adviyati’l-Murakkaba” (Bileşik İlaçların Kuvvetlerini Bilme Risalesi) adını taşımaktadır. Kindî, tıpla ilgili diğer eserlerinde Hipokrat ve Galen (Galinus, Calinûs) gibi Yunanlı bilginlerin görüşlerini anlatmış ve onlar üzerine yorumlar yapmıştır; ancak söz konusu bu kitabında Kindî tıpta ve eczacılıkta devrim sayılabilecek kendisine has yeni fikirler ortaya atmıştır. Başta kitabın Arapça metnini ilk defa yayınlayan ve Fransızca çevirisini yapmış olan Léon Gauthier olmak üzere birçok tıp tarihi uzmanı kişiler, Kindî’yi posolojinin ve psikofiziğin kurucusu, Weber ve Fechner’ in öncüsü olarak kabul etmişlerdir.⁴

Kindî’nin yeniliği nedir? Kindî, ilk olarak, Bileşik İlaçların Kuvvetlerinin Bilgisi adlı eserinde, bir hastalığı iyileştireceği düşünülen ve birden çok maddenin karışımından oluşacak bileşik ilacın, maddelerin karışım oranlarının, yani modern ifadeyle ilacın dozajının belirlenmesinin gerekliliği üzerinde durmuştur. İkinci olarak, fizik yasası gereği, alınan ilaç bedene bir etki yapacaktır, beden de ilaca karşı bir tepki gösterecektir; bunun için etkilerin ve tepkilerin alt ve üst eşiklerinin belirlenmesini önerir. Burada ilaç, uyarıcı durumundadır. Bu ikinci husus o kadar önemlidir ki, Kindî’ye göre aynı ilaca bedenler farklı tepkiler verebilir, aynı ilaç bir bedeni iyileştirirken, diğer bir bedeni tam olarak iyileştirmeyebilir. İşte bunun için Kindî’ye göre, bedenlerin tepki alt ve üst eşiklerinin tespit edilmesi gereklidir. Eğer ilacın etki eşikleri, bedenın tepki eşikleri içinde olursa, ilaç bedeni iyileştirir; aksi takdirde ilaç tam olarak şifa vermez.

Peki dozaj ve söz konusu etki - tepki nasıl belirlenecektir? Basit bir yanıtla bu, farmakolojiye matematiğin, geometrinin ve logaritmanın uygulanmasıyla olur. Kindî de, kendinden önceki Galen gibi bilginlere uyarak,

³ Sterpellone L. ve Elsheikh M. S., *Medicina Araba* (Saronno: 1995), 44-46.

⁴ Gauthier L., *Les Antécédens Gréco-Arabe de la Psycho-physique* (Beyrut: 1939), 10-27; S. Hamarneh, “Al-Kindî, A Ninth-Century Physician, Philosopher, and Scholar”, *Medical History* 9, sy. 4 (1965): 337; P. Pioreschi, *A History of Medicine* (Omaha: 2001), 4: 229-233; D. N. Hasse, *Success and Suppression: Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, (Harvard U. Press, 2016), 338; G. N. Atiyeh, “Al-Kindî”, *Encyclopaedia of the History of Science, Technology and Medicine in Non-Western Culture*, ed. H. Selin, (1997), 484; T. Abboud, *Al-Kindî, the Father of Arab Philosophy* (New York: 2006), 75.

her bir sicim veya nesnenin doğasında, dolayısıyla ilaçlarda da, belirli oranlarda sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve yaşlık gibi zıt niteliklerin bulunduğunu kabul eder. Kindî, basit ilaçlarda bu zıt niteliklerden hiç birisinin kendi başına, örneğin sıcaklığın ve soğukluğun, baskınlığı yoktur ve her birinden bir kısım içerir diye düşünerek, başka bir ifadeyle o basit ilaç ılıman ve ılımlıdır, yani ne sıcaktır, ne de soğuktur diyerek işe başlar. Sonra Kindî, bileşik ilaçlar konusunda derecelendirmelerin (1.ci, 2.ci, 3.cü, 4.cü) aritmetik ilerlemesi, derecelendirmeleri tayin eden kısımların sayılarının geometrik ilerlemesine tekabül ettiğini düşünerek ilaçların etkilerinin derecelerini kemiyetsel olarak ölçmüştür.⁵ Örneğin verilen her hangi bir ilacın sıcaklık derecesi, oranları aşağıdaki tabloda gösterilen oranda sıcaklığın ve soğukluğun karışımıyla tayin edilebilir.

Sıcaklık Derecesi	Sıcaklığın Kısımları	Soğukluğun Kısımları
1. derece	2	1
2. derece	4	1
3. derece	8	1
4. derece	16	1

Kindî'nin bu söylediklerini formülleştirebilirsek, formül $S/So = 2^n$ olur; burada S sıcaklık; So Soğukluk; n derecenin değeridir. Daha önce de işaret edildiği gibi, derecelerin ilerlemesi aritmetikse, 1, 2, 3, 4, gibi; oysa onlara tekabül eden sıcaklığın kısımlarının artışı, 2, 4, 8, 16 gibi geometriktir.

Herhangi bir basit ilaçta, keyfiyetler (sıcak,soğuk,kuru,yaş) arasındaki sayısal ölçümün kesin ilişkisini bilmekle, Kindî bileşik bir ilaçta, ona giren her bir basit ilacın ağırlığının, sıcaklığın ve soğukluğun kısımlarının çarpımıyla, bir kimse, kolayca bileşik ilacın derecelerini hesaplayabileceğini anlatır. İşte bu noktada ve ötesinde Kindî'nin matematiksel akıl yürütmesi karışık bir hal alır ve hatta anlaşılması zorlaşır. İşte bunun için olmalıdır ki, İbn Rüşd (1126-1198), Külliyyât adlı eserinde Kindî'nin görüşlerini eleştirmiştir. Öte yandan Kindî'nin söz konusu eserini Latince çevirisinden okuyan ve Kindî'den etkilenen İngiliz filozof ve bilim adamı meşhur Roger Bacon (1220-1292) da, Kindî'nin görüşlerini övmekle birlikte anlaşılmasının zorluğuna işaret etmiştir: “Bileşik bir ilacın derecesi, Kindî'nin De gradibus'ta anlattığı yöntemle belirlenebilir; ancak bu oldukça zordur ve herkesin farkında olduğu gibi bu, günümüzün Latin tıpçıları arasında neredeyse hiç bilinmez. Bu filozofun sanatında mükemmel olmak isteyen kişi, matematiğin temellerini iyi bilmesi gerekir; çünkü eşitsizliğin daha büyük

⁵ Gauthier, *Les Antécédents Gréco-Arabes de la Psycho-physique*, 24-25.

ve daha küçük türleri, orantıların türleri ve kesirlerin oldukça zor kuralları bu yazar tarafından kullanılmıştır.”⁶

Kindî'nin söz konusu bu yenilikçi düşüncesi, bazı Müslüman bilginler ile bazı Hıristiyan ve Yahudi batılı Ortaçağ ve modern dönem bilginlerini etkilemiştir. Bildiğimiz kadarıyla Doğu İslâm dünyası bilginleri Kindî'yi takip etmemişlerdir; Kindî'nin kendisi de bu dünyaya ait olmasına rağmen onun bileşik ilaçları yapımıyla ilgili risalesinden haberdar olmamış olabilirler. Kindî'nin etkisi, Batı İslâm dünyasında, yani Endülüs'te görülmüştür. Kindî'den etkilenen bilginlerden ilki, Endülüs'te 11. yüzyılın sonlarında ve 12. yüzyılın ortalarında yaşamış olan yahudi asıllı Yûnus ibn İshâk ibn Bıklârîş el- İsrâ'îlî olmuştur; Kitâbu'l-Musta'îni adıyla yazdığı farmakolojiyle ilgili eserinde Kindî'nin görüşlerine yer vermiştir.⁷ Kindî'den etkilenen ilk Endülüslü Müslüman bilgin meşhur Ebû'l-Kasım Halef ibn Abbas el-Zahravî (936-1013)'dir; Kindî'nin yöntemini en çok kullanmış olan Kurtubalı bu tabip, Latinler arasında “Abulcasis” adıyla bilinmekteydi ve kendisi de birçok ameliyat aletinin mucididir. El-Zahravî, Kitâbu't-Tasrif adlı meşhur tıp eserinin 17.bölümünde Kindî'nin görüşlerine yer vermiştir.⁸ Kindî'den etkilenmiş olan başka bir Endülüslü bilgin de, Ebû el-Salt Umayya (1068-1134) dır; Basit İlaçların Yapımı ile ilgili eserinde⁹ o da Kindî'nin yöntemini kullanmıştır. Ünlü Endülüslü filozof İbn Bâcce'nin babası ve Latinler arasında Albuzale adıyla tanınan Ebû'l-Âla' ibn Zuhr ise, Kindî'nin eseri üzerine bir şerh yazmıştır; maalesef bu şerh bugün kayıptır.

Kindî'nin etkisi daha çok batılı bilginler üzerinde olmuştur. Onun Bileşik İlaçların Kuvvelerinin Bilgisi Risalesi, meşhur mütercim Cremonalı Gerard (1114-1187) tarafından “De Medicinarum compositarum gradibus investigandis Libellus” adıyla Latinceye çevrilmiştir. *De rerum gradibus*, *De gradibus*, *Quia primos* gibi daha kısa adlarla da anılan bu Latince çeviri, ilki 1531 tarihinde Strasburg'ta olmak üzere 1541,1556, 1564, 1579, 1584, 1602 gibi çeşitli tarihlerde, Roma, Patavii (Padova), Venet gibi farklı kentlerde ya tek olarak, ya da başka Müslüman tabiplerin eserlerinin La-

⁶ Roger Bacon, *De erroribus medicorum*, yayınlayanlar A. G. Little ve E. Withington (Oxford: 1928), 166-167.

⁷ J. Ricordel, “Le médicament composé: théories andalouses sur l'évaluation de son degré (XIIe siècle)”, *Revue d'Histoire de la Pharmacie*, No. 330, 2001, 137.

⁸ Bu Bölüm, Arapçası ve İspanyolca çevirisyle L. M. Arvide Cambra tarafından *Tratado de pastillas medicinales según Albucasis* adıyla yayınlanmıştır, Almeria, 1996.

⁹ Eseri P. Vernia İspanyolcaya çevirerek yayınlamıştır: *Tratado de los medicamentos simples -Abu-S-Salt Umayya (1068-1134)*, Alicante, 1999.

tince çevirileriyle birlikte birçok kez basılmıştır.¹⁰ Bu da bize Kindî'nin eserinin Batı'da çok okunmuş olduğunu göstermektedir. Kindî'den etkilenenlerin başında, yukarıda da işaret edildiği gibi Roger Bacon gelir; onu birçok batılı bilgin izlemiştir; burada onların hepsinin adlarını anmayacağız. Kindî'den en çok etkilenmiş olanlardan örnek olarak, Katalan asıllı İspanyol tıp bilgini Arnaldus de Villa Nova (Arnaldi Villanova, 1235-1311) adını anabiliriz; Aphorismi Gradibus adlı eserinde Kindî'nin görüşlerini doğru biçimde anlatmıştır ve pratikte de kullanmıştır.¹¹ Kindî'nin etkisinin görüldüğü başka bir batılı bilgin, İngiliz din adamı, fizikçi ve matematikçi olan ve Doctor Profundus lakabıyla anılan Thomas Bradwardine (1300-1349) dir.¹² Kindî'den etkilenmiş diğer önemli bir Katalan asıllı tıp bilgini Antoine Ricart (1360-1422) tır. Aragon krallarının doktorluğunu yapan bu bilginin Kindî'nin etkilerini taşıyan meşhur iki eseri vardır: Libellus de gradibus ve De quantitatibus; Ricart, özellikle birinci eserinde ilaçların derecelendirmesi kısmında Kindî'den etkilenmiştir.

Bizim burada asıl üzerinde durmak istediğimiz başka bir konu da, Kindî'nin psikofiziğin kurucusu olarak bakılan Ernest Heinrich Weber ve Gustav Theodor Fechner üzerinde bir etkisi olup olmadığı meselesidir. Bu iki Alman bilgin de, aynı Kindî gibi, bir duygunun veya hissin ilerlemesinin aritmetik bir artış gösterirken, uyarıcının artışının geometrik ilerleme olduğunu kabul etmişlerdir. Psikofiziğin temelini oluşturan bu ilke her üç düşüncüde de aynıdır. Bilindiği gibi Weber ve Fechner yükseköğrenimlerini Leipzig Üniversitesi'nde yapmışlardır ve daha sonra da aynı üniversitede öğretim üyesi olarak çalışmışlardır; Weber anatomi ve fizyoloji profesörlüğü ve Fechner fizik ve psikoloji profesörlüğü yapmıştır. Bu bilginler henüz Leipzig Üniversitesi çevresinde bulunmalarından yaklaşık 95- 100 yıl önce, Leipzig Üniversitesi çevresinin Kindî'nin Bileşik İlaçlar risalesine yakın bir ilgi duydukları bilinmektedir. Kindî'nin söz konusu risalesini Latince çevirisi yeniden yayınlanmıştır. Bunun yanında risale üzerinde doktora tez çalışmaları yapılmıştır; bunlardan birisi Johann Gottfried Lakermacher'ın "AlKindî, Arabum Philosophorum Celeberrimo" adıyla yaptığı tez çalışmasıdır. Bu tez aynı adla Almanya'nın Helmstadium kentinde 1719 yılında yayınlanmıştır. Ayrıca Curt Lantzsch da, 1926 yılında bir doktora

¹⁰ Eserin baskıları için bkz. L. Choulant, *Handbuch der Bücherkunde für die Altere Medicin* (Leipzig: 1841), 337; H. Haeser, *Lehrbuch der Geschichte der Medicin*, (Jena: 1875), 1:566.

¹¹ Arnaldi Villanova'nın Aphorismi Gradibus adlı eseri, Opera Medica Omnia adlı eserin 2. cildi içerisinde Granada-Barcelona'da 1975 yılında yayınlanmıştır.

¹² Ricordel "Le médicament composé: théories andalouses sur l'évaluation de son degré (XIIIe siècle)", 146. Ayrıca bkz. M. McVaugh, "Arnold of Villanova and Bradwardine's Law", ISIS, 1967, 58: 56-64.

tezi yazmış ve tezinde Kindî'nin rialesini özet olarak Arapçadan Almanca-ya çevirmiştir.¹³ Kindî'nin bileşik ilaçlar risalesi üzerene çalışmalara daha sonraki yıllarda da devam edilmiştir. Örneğin Alfred Siggel de, eserin Münih elyazaması nüshasından eser üzerine bir inceleme yapmıştır.¹⁴

Şimdi gelelim Weber ve Fechner'e; acaba bunlar da, Kindî'den doğrudan veya dolaylı olarak etkilenmiş olabilirler mi sorusuna. Bu iki Alman bilgin eserlerinde bildiğimiz kadarıyla Kindî'nin adını hiç anmamışlardır. Ancak bu, onların Kindî'den hiç haberdar olmadıkları anlamına gelmez. Onların yetiştiği ve vazife yaptıkları Leipzig Üniversitesi çevresi, yukarıda kısaca anlatmaya çalıştığımız gibi, Kindî'ye yoğun bir ilgi göstermiştir ki; Kindî'nin posoloji ve psikofizik konusundaki düşünceleri biliniyordu. Kindî'nin eserinin sıklıkla basılan Latince çevirisini okuma olanakları vardı; okumamış olduklarını farz etsek bile, Leipzig Üniversitesi'nde yapılan tez çalışmalarından muhtemelen haberdar olmuşlardır. Çünkü onlar psikofiziğin temel ilkeleri konusunda adeta Kindî'yi tekrarlamışlardır; onlar da duyumun artışının matematiksel ve uyarıcının artışının geometrik olduğunu kabul etmişlerdir. Elbette çağları itibarıyla psikofiziğin teferruat konularında bilimsel katkılarda bulunmuşlardır. Netice itibarıyla rahatlıkla posolojinin ve psikofiziğin kurucusunun Kindî olduğunu ve 19.yüzyılda Weber -Fechner'in onların bilimsel geliştirenleri olduklarını söyleyebiliriz. Fechner, yaptığı psikolojik deneyler sonucu uyarıcı ile duyum arasındaki ilişkinin düz çizgi şeklinde olmadığını fark etti; buna dayanarak duyumun uyarıcıya logaritmik orantısal olduğunu belirterek Kindî'nin formülünü buna göre şöyle yeniledi: $S = c \cdot C \log R$. Burada c, her duyumda özel olarak belirlenen sabit sayıyı; S, duyumu; R, uyarıcının sayısal değerini ifade eder. Buradan bir duyumun yoğunluğunun (şiddetinin), duyumu ortaya çıkaran uyarıcının şiddetinin logaritmasına orantısal olduğu ortaya çıkar.

¹³ Curt Lantzsch, *Abu Jusuf Jakub AlKindî und seine Schrift de medicinarum compositarum gradibus*, (Leipzig: 1926).

¹⁴ A., Siggel, "Al-Kindî's Schrift über die zusammengesetzten Heilmittel", *Sudhoffs Archiv für Geschichte der Medizin und der Naturwissenschaften*, 1953, Bd. 37, H. ¾, s. 389-393

KİNDİ'NİN TANRI TASAVVURU ÜZERİNE

ON KINDI'S CONCEPT OF GOD

YAŞAR AYDINLI
PROF. DR.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Kindi essentially adopts the understanding of creation out of nothing (ex nihilo) and struggles to construct a philosophical basis for this understanding in accordance with Aristotelian and Neo-Platonic principles. Kindi regards God's creation of the universe in the beginning of the time, before which there was nothing as the most plausible explanation of the relationship between God and universe, as well as an object of creed. Kindi develops two interdependent arguments to ground this view philosophically. Firstly, he proves that the universe is finite, considering that it is substance; and so, it has necessarily a starting point within time. The second one that is based on the concept of eternal and the subject of this article proves that there is no eternal being but the True One and True Agent.

Key words: Creation out of nothing (ex nihilo), eternal, oneness-existence, true agent-meta-gerçek fail-mecazî fail.

ÖZ

Kindi dini düşüncenin yoktan yaratma anlayışını esas alır ve bu anlayışı Aristocu ve Yeniplatoncu ilkeler doğrultusunda sağlam bir felsefi zemine oturtmaya çalışır. Kindi, Tanrı'nın âlemi, öncesinde yokluğun bulunduğu bir zamanda yaratmış olmasını sadece bir iman nesnesi olarak değil, aynı zamanda tanrı-evren ilişkisinin en makul açıklaması olarak görmektedir.

Kindi bu görüşü felsefi olarak temellendirmek için birbirini intaç eden iki tür argüman geliştirir.

Bunlardan ilki, cisim olması bakımından âlemin sonlu bir şey olduğunu ve bu nedenle zamanda bir başlama noktasının bulunmasının zorunluluğunu ispatlamasıdır. Ezeli kavramının tahlilinden hareket eden ve bu makaleye de konu olan ikincisi ise, Gerçek Bir ve Gerçek Fail olarak tek bir ezelin bulunmasının zorunluluğunu ispatıdır.

Anahtar Kelimeler: Yoktan yaratma, ezeli, birlik-varlık, gerçek fail-mecazî fail.

Giriş

Kavramsal Zemin

İslâm dünyasında sekizinci yüzyılda başlayıp dokuzuncu yüzyılda güçlü bir ivme kazanan din dışı ilimlere yönelik ilginin kayda değer ilk sonuçları, ilk Müslüman filozof olarak kabul edilen Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî'nin oldukça geniş bir yelpazeye yerleşen çalışmalarında ortaya çıkmaktadır. Kitaplarını Yunan-Roma kültürünün pagan yazarlarına öyküne-rek yazan, onların dilini ve yöntemlerini kullanan, onlardan aldığı kavram ve fikirleri kendi sistemine uyarlayan bir düşünür olarak Kindî, yeni bir entelektüelin tipolojisini bize sunar. Onu dokuzuncu yüzyılın teologlarından ayıran en temel özellik, çalışmalarını teksif etmiş olduğu konuların genellikle din dışı alanlarla, yani kaynağını insanın kendisinde bulan bilgi dallarıyla ilgili olmasıdır. Bu ise, doğal olarak, onun referans çevresini, yani düşüncelerini temellendirirken atıfta bulunduğu kişi ve yazılı kaynakları da farklılaştırmaktadır. Bir düşünürün entelektüel mensubiyetini belirlerken nazarı dikkate almak durumunda olduğumuz hususlardan birisi referans çevresidir. Filozof ve bilim adamı olarak Kindî'nin alışverişte bulunduğu düşünceler dünyası büyük ölçüde antik dünyadan aktarılan fikri gelenekler ve Pythagoras, Sokrates, Platon, Aristoteles, Plotinos ve Proclus gibi filozofların sistemleriyle bağlantılıdır.¹ İslâm öncesi kaynaklara pozitif referanslarda bulunmak, her şeyden önce hakikati evrensel insani katkıya açık bir tasavvur olarak görmeyi gerektir ki, bu yaklaşım filozofu hakikati kendi dini ile sınırlandıran teologtan ayırt eden temel bir tavır olarak kendini gösterir. Bu bağlamda Kindî, düşünsel gerilimin yüksek olduğu bir ortamda büyük bir cesaretle insanlığı bir bütün olarak göz önünde bulundurduğunu ve hakikate ancak kültür, zaman ve bölge farklılıklarını dikkate almaksızın bütün insanların ortak çabasıyla vakıf olunabile-

¹ Bkz. Peter Adamson, *Al-Kindî* (Oxford UP, 2007), 25.

ceğini belirtir, hatta bunun insanın varlık yapısından kaynaklanan nedenlerle bir zorunluluk olduğunu ifade eder. Çünkü tek başına bir insanın hayatı veya tek başına bir kültür dilimi hakikatin ortaya çıkmasını sağlayacak zamansal ve zihinsel yeterliliğe sahip değildir. Bu yaklaşım içerisinde Kindî kendisini geçmişin doğal bir mirasçısı olarak görür ve medeniyetler arasındaki ilişkiyi de bu konsept içerisinde değerlendirir. Her bir medeniyet bir önceki medeniyetin mirasçısıdır ve bayrağı onun bıraktığı yerden alarak daha ileriye, sonraki nesillere ulaştırmak durumundadır. Hakikatin açığa çıkması ancak böyle bir birikimsel ve paylaşımsal yapıyla mümkün olabilir. Bu düşünce doğrultusunda Kindî, Aristoteles'in görüşlerine katılarak, geçmişe teşekkür borçlu olduğumuzu vurgulu bir biçimde ifade eder ki, bu, örneğine bir mütekellimde asla rastlayamayacağımız bir bakışı yansıtır.

Kindî Yunan felsefesi geleneği üzerinden kendi düşüncesini temellendirmeye çalışan bir filozoftur. O sadece çalışmalarını bu geleneğin kavram ve yöntemlerini kullanarak yapmakla kalmamış fakat aynı zamanda bu geleneğe mensup filozofların görüşlerini tanıtmak ve yeri geldiğinde savunmak için de gayret sarf etmiş, zahmet çekmiştir.² Zira o, bu bağlamda şu iki şeye kesin olarak inanıyordu: Kadim filozoflar, hakikate ulaştıran yolları keşfetmişler ve tam olmasa bile, gerçeğe vakıf olmuşlardır. Onlardan bize intikal eden gerçek felsefe ile sahîh din arasında asla bir çatışma yoktur.³ Çünkü son tahlilde, peygamberlerin uluhiyyetin doğası, Tanrı'nın birliği ve genel olarak ahlak alanında getirdiği bilgiler ve gerçekleştirmek istediği şeyler, bir hakikat araştırması olan felsefenin kapsamına giren şeylerdir. Yani bu konulara ilişkin meseleler esasen felsefede ele alınıp incelenir. Bu bağlamda felsefe ile din arasında bir gaye birliğinin olduğu filozofumuz tarafından belirtilmektedir.⁴ Sonuç itibarıyla Yunanlıların felsefe olarak isimlendirdikleri hakikat araştırması müslümanların da bigâne kalamaması ve elde etmek için çaba harcaması gereken bir kazanım durumundadır.

Kindî'nin Yunan felsefesiyle tesis etmiş olduğu ilişki biçiminin, Fârâbî ve İbn Sîna gibi sonraki asırların büyük filozoflarında karşımıza çıkmayan birtakım hususi yönleri bulunmaktadır. Kindî bize, örneğini Aurelius Augustinus ve Thomas Aquinas gibi Hıristiyan düşünürlerinde görebileceğimiz bir tarzda, dinin temel ilkelerince yönlendirilmiş bir filozofun bakışını

² Bkz. Adamson, *Al-Kindî*, 22.

³ Kindî'nin akıl-din ilişkisine dair görüşü bir paragrafta şu şekilde verilir: "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 yöğrulanlar inkâr edebilir". "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", 346, Kindî *Felsefî Risaleler*; çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015). Makale boyunca Kindî'nin eserlerine yapılan atıflarda bu yayın kullanılmıştır.

⁴ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 150 vd.

yansıtmaktadır. Tıpkı adı geçen Hıristiyan filozofları gibi, Kindî de sabit ayağı dini akide üzerinde çakılı olarak bulunan bir pergelin hareketinde düşüncesini geliştirir. Klasik dönem düşünürlerinin temel tartışma alanını oluşturan Allah'ın zatı ve sıfatları meselesinde Kindî Aristocu-Yeniplatoncu sonuçlara iltifat etmez ve büyük ölçüde yaşadığı çağın mütekellimleriyle uyum içerisinde hareket eder. Ama buna rağmen filozofumuz yoktan yaratma gibi inanç ilkelerinin temellendirilmesinde felsefi argümantasyan biçimlerini kullanmaktan da asla vazgeçmez. Bu yönüyle Kindî dinle ilişkili birtakım kritik konularda, Fârâbî ve İbn Sîna'dan farklı olarak, felsefeyi inancın, makulü müsellemin hizmetinde kullanır.

Bu meyanda Kindî'nin Yunan felsefi öğretilerini kullanarak bazı Kur'ân âyetlerini açıklama cihetine gittiğini görmekteyiz ki, bu onu felsefi tefsir geleneğinin ilk mühim mümessili kılmaktadır. O, Risâle fi'l-İbane an Sucidî'l-Cirmi'l-Aksa isimli eserinde “Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler” (Rahman 55/6) âyetini, Risâle fi Kemmiyyeti Kütbi Aristutalis ve ma Yuh-tacu ileyhi fi Tahsili'l-Felsefe isimli eserinde de, İslâm'da yoktan yaratma düşüncesinin temel dini kaynağı olan “O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona ‘ol’ demektir. O da hemen oluverir” âyetini ve başka âyetleri felsefi olarak tefsir etmeye çalışır. Fârâbî ve İbn Sîna'nınkilerle⁵ mukayese ettiğimizde, Kindî'nin tefsirlerinin düşünme ve çıkarım tekniklerinden ziyade maksadı hâsıl etmeye yoğunlaştığını söyleyebiliriz.

Kindî'yi sonraki İslâm filozoflarından farklı kılan ve kelâmî atmosferle irtibatlandıran bir diğer husus da peygamberle filozof arasında yaptığı karşılaştırmada kendini göstermektedir. Ona göre, filozofun elde ettiği bilgi mantık ve matematiğe dayalı birtakım araştırma ve inceleme süreçlerinin ardından ve zaman içerisinde gerçekleşirken peygamberin sahip olduğu bilgi bunların hiç birini gerektirmeksizin gerçekleşir. Yani Allah'ın peygamberlere vermiş olduğu bilgiler belli yöntemler eşliğinde tikelden tümele yükselecek cereyan eden normal bilme süreçlerini ve kulun herhangi bir dahlini gerekli kılmaksızın, Allah'ın iradesinin bir neticesi olarak gerçekleşir.

Gerçekte bu bilgi, şanı yüce Allah'ın hakkı (yani vahyi) kabul etmeleri için onların nefsinin temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, O'nun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir... (Peygamberlerin) bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şanı yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Akıl da bunun şanı yüce Allah'ın katından olduğunu yakînen bilir... Şayet bir kimse peygamberlerin gizli ve gerçek olaylar hakkında sorulan sorulara verdiği cevapları iyice düşünür ve onları bu konuda uzun süre ciddi

⁵ İbn Sîna'nın görüşleri için bkz. Hidayet Peker, “İbn Sîna'nın Felsefesinde Vahyin Kavramsal Muhtevası”, *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy.1 (2008): 157 vd.

araştırmalar yapan filozofun bilgi birikiminin kendisine kazandırdığı güçle bu sorulara verdiği cevaplarla karşılaştıracak olursa, filozofun cevabının peygamberlerinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olmadığını görür.⁶

Kindî bu alıntının devamında müşriklerin “çürüyen kemikleri kim diriltebilir?” gibi art niyetli olarak sorduğu bir soruya Peygamberimizin Allah’ın kendisine öğrettiği şekilde şöyle cevap vermesini misal verir: “De ki, onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir.” (Yasin 36/78-79) Kindî felsefi yollarla elde edilen bilginin vahiy yoluyla gelen bilgiden üstün olduğunu ama bununla birlikte bu iki bilginin bir ve aynı hakikati ifade ettiğini, öz bakımından bir farklılık taşımadığını düşünmektedir. Dolayısıyla akıl ile vahiy ve felsefe ile din tam bir uzlaşma içerisindedir.⁷ Kindî’ye göre, peygamberin dile getirdiği bilgi bir insani çabayı gerektirmediği gibi, filozofun verdiği bilgiden de daha açık, daha veciz ve daha tamdır. Bu farklılık, bu iki bilginin aynı hakikati dile getirme noktasında tam bir örtüşme içerisinde bulunmasına bir engel teşkil etmez. Âyette veciz bir biçimde ifade edilen hakikate filozof belli araştırma yöntemleriyle ve belli epistemolojik aşamalardan geçerek ulaşır. Buna göre akıl, var olduktan sonra çürüyüp bozulan kemiklerin tekrar vücut bulmasını imkânsız görmez. Yoktan yaratma kudretine sahip olan Tanrı’nın bozulup dağılanı bir araya getirmesi elbette imkânsız değildir. Öte yandan kemiklerin yok iken nasıl varlığa geldiği deney dünyamızda da gözlemlenmektedir.⁸ Burada belirtmek istediğimiz husus, Kindî’nin ilahi bilginin belli açılardan, en yüksek formuna filozofta ulaşan insani bilgiden daha üstün olduğuna kesinlikle inanmış olmasıdır. Fahri’nin ifadesiyle, “Gerçekte diğer birçok önemli hususta olduğu gibi, Kindî’nin bu konuda da kesinlikle İslâm’ın kelam geleneğinin merkezinde bulunduğu ve felsefi ilgilerinin onun İslâm akaidinin temel prensiplerine olan kayıtsız şartsız bağlılığına zarar vermediğinden ek küçük bir şüphe yoktur.”⁹ O halde niçin felsefe? Bunun cevabı şudur ki, Kindî vahiyde yoğunlaştırılmış olarak sunulan bilginin akli yollarla analiz edilip tam olarak anlaşılmasının, hakikatine varılmasının en uygun yolunun felsefi inceleme olduğunu düşünmektedir. Felsefenin en yüksek işlevi de bu olmalıdır. Şu halde akıl ve felsefe bir bakıma inancın talebi ve davetiyle işin içerisine girmektedir. Kindî’nin Yunan felsefesinin İslâm kültürüne dâhil edilmesini gönülden istemesinin en temel sebebi de budur.

⁶ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 438

⁷ Bkz. Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: 2007), 1:206.

⁸ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 440; Bkz. Adamson, *Al-Kindî*, 43; Alfred L Ivry, “Kindî ve Mutezile: Yeni Bir Değerlendirme”, *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 44, çev. H. N. Güdekli (2013/1): 324.

⁹ Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: 1987), 78.

Kindî'nin Tanrı tasavvurunda onun hem koşulsuz teolojik/kelâmî kabul-lerini hem de bunları felsefe aygıtıyla ne şekilde temellendirmeye çalıştığını bir arada bulmaktayız. Kindî'nin Tanrı, Tanrı-evren ilişkisi ve yaratmanın mahiyeti gibi önemli meselelerle ilgili görüşlerini ele almadan önce bu konuda ona etki eden veya onu yönlendiren düşüncelere değinmekte yarar olabilir. Burada üç tanrı tasavvuruna kısaca temas ederek bahse konu filozofun bu görüşler karşısında nasıl bir tavır sergilediğini ve birbirinden oldukça farklı olan bu görüşleri nasıl sentezlediğini ve hangi görüşü esas alarak bunu yaptığını incelemeye çalışacağız. Bu görüşlerin ilki bütün zamanların saygın filozofu Aristoteles'e aittir. Aristoteles Kindî'yi etkileyen filozofların başında gelir. Onun filozofumuz üzerindeki etkisi ya doğrudan kendi eserleri veya dolaylı olarak Yeniplatoncu kaynaklar üzerinden olmuştur. Dolayısıyla Kindî'nin zihnindeki Aristoteles resmi, özellikle Tanrı meselesi bağlamında, tam bir otantisiteye sahip olmamış olabilir. Zira Aristoteles, Kindî'nin kendi düşüncesi açısından olumsuzluklar içeren bir tanrı tasavvuruna sahiptir. Onun sisteminde Tanrı, neredeyse sadece bir ilk neden, evrendeki nedenselliğin kaynağı olan bir ilke konumundadır ve adeta o kadardır. Aristoteles'in *Metafizika*/Lamda kitabında karşımıza çıkan Tanrı, sistemde, hareketler zincirinin hareket etmeyen son halkası, yani "ilk hareket ettirici" olarak bulunmaktadır. Aristoteles'e göre, hareket ezeli ve ebedî olmak zorundadır ve bu nedenle, ezeli-ebedî hareketin ezeli-ebedî ve hareketsiz bir hareket ettiricisinin bulunması zorunludur. Şu halde, ezeli-ebedî hareket için, bu hareketi meydana getirme gücüne sahip olan ve bu gücü fiilen uygulayan bir ezeli-ebedî tözün olması gerekir. İşte bu varlık, "ezeli-ebedî, tözsel, salt fiil halinde" olan Tanrı'dır.¹⁰ Aristoteles'e göre, evrenin gayri maddi nedeni olarak Tanrı'nın maddi evrenle doğrudan bir ilişkisi bulunmamaktadır; Tanrı, kendinden başka düşünme objesi olmayan salt akıldır, salt fiildir.¹¹ Bundan dolayı, O, bir şekilde nedeni olduğu evrenin varlığının bilincinde olmadığı gibi, bir arzu nesnesi olması sebebiyle kendisine yönelen kozmik ve insanî temayülün de bilincinde değildir. Demek ki, Aristoteles'in tasavvur ettiği Tanrı, büyük ölçüde gâî/ereksel neden olarak etkide bulunmaktadır.¹² "Kendi kendisini düşünen düşüncenin salt fiili, ezeli olarak kendini düşünmekte, bizi dikkate almamaktadır".¹³ Aristoteles'e göre her şeyin ilk nedeni olarak Tanrı en üstün, en yetkin varlıktır, ama kelimenin dar anlamında yaratıcı değildir. Yunan mantalitesi yoktan

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik II*, çev. A. Arslan (İzmir: 1993), 1071b vd.; Sir David Ross, "Aristoteles'in Metafiziği", çev. A. Arslan (Aristoteles, *Metafizik I*, içinde), (İzmir: 1985), 71 vd.

¹¹ Copleston, "Felsefe Tarihi" (Aristoteles, *Metafizik I*, içinde), 1:71.

¹² Ross, "Aristoteles'in Metafiziği" (Aristoteles, *Metafizik I*, içinde), 72.

¹³ Etienne Gilson, *Tanrı ve Felsefe*, çev. M. Aydın (İzmir: 1986), 32.

yaratma düşüncesine iltifat etmez. Aristoteles Tanrı'yı akıl varlığı olarak düşünür ve O'nda iradenin değil zorunluluğun hüküm sürdüğünü söyler. Tanrı'nın en yetkin varlık olarak tasavvuru her türden iradî determinasyonu ortadan kaldırır ve her şeyi en mükemmel olanın alternatifsiz yeknesaklığında ele alır; yetkin varlık olarak Tanrı düşüncesi Tanrı'yı kendi içine hapseder; evreni ilk hareketini ezeli olarak ondan alan kadim bir varlık olarak görür.

Yeniplatoncu felsefenin kurucusu olan Plotinos, Tanrı'yı veya kendi teknik tabiriyle Bir'i aklın ve hatta varlığın üzerinde görür ve Onun bütün varlığın yegâne kaynağı olduğunu belirtir. Yeniplatoncu gelenekte Tanrı, varlık veren fâil nedendir. Bu felsefeye göre varlık esasen, güneş ışınlarının güneşten çıkması veya kokunun kokulu nesneden yayılmasına benzer bir tarzda, Bir olanın doğal ve zorunlu bir yayılımından ibarettir. Dolayısıyla Plotinos, her ne kadar Tanrı'yı varlık veren fâil neden olarak kabul etmek suretiyle Aristoteles'ten ayrılmış olsa da, hem Tanrı'dan iradeyi nefy etmesi hem de evrenin ezeliğini kabul etmesi bakımlarından onunla aynı çizgide yer alır. Şu halde Yunan felsefesi, Tanrı'yı en mükemmel yapmaktan başka seçeneği olmayan zorunlu bir varlık olarak görür ve buna bağlı olarak Onun var etme fiilinin zorunlu bir sonucu olarak âlemin ezeliyetine kail olur. Bu gelenekte, öncesinde yokluğun bulunduğu bir yoktan yaratma düşüncesi bulunmamaktadır.

Müslüman teologlar Yunan felsefesinde bu şekilde tasarılan ve Fârâbî ve İbn Sîna gibi İslâm filozofları tarafından da makul bir açıklama olarak görülecek olan bu Tanrı tasavvuruna şiddetle karşı çıktılar. Onlar ilkelerini vahiyden alan bir yaklaşımla meseleyi tamamen farklı bir kavramsal zeminde işlemişlerdir. İslâm'da ve bir yere kadar Hıristiyanlık'ta ortaya çıkan bütün teoloji okulları Tanrı'nın her şeyden önce yoktan yaratıcı bir varlık olduğunu vurguladılar ve Tanrı-evren ilişkisini bir halik-mahlûk/yaratan-yaratılan ilişkisi olarak vazettiler. Onlara göre, Tanrı'nın evrenle ilişkisi her zerresi bilinçli olarak gerçekleştirilen, hikmetli, gayeli ve sürekli bir etkinliktir. Tanrı hem evrenle hem de tabiatın en yetkin varlığı olan insanla doğrudan ve her an aktif olan bir münasebet içerisinde. Yine onlara göre Tanrı, nitelikleri olan bir varlıktır ve bundan ötürü bir şahıstır. Bu nedendir ki, O, bir kişi olarak müminin muhatabıdır ve dualarına bizzat mukabele eden bir destekçi olarak onun yanındadır. Sadece doğal düzenin değil toplumsal hayatın tüm olayları da onun sürekli etkin olan müshahedesi ve yeri geldiğinde müdahalesi altında gerçekleşmektedir. Müslüman teologların çerçevesini belirlediği bu dini teizm, Tanrı'yı fiilini zorunluluk içerisinde yapan bir demiurgos olarak değil mutlak iradesine göre hareket eden bir müdebbir olarak kabul etmektedir. Buna göre, yaratma, Tanrı'nın kemal sıfatlarından yalnızca bir tanesine işaret etmektedir ve O, bütün yet-

kinliklere sahiptir. Tanrı'yı müdebbir olarak belirlemek bu dini teizmin en belirgin vasıflarından bir tanesidir ve bu şekilde Tanrı sadece "kendini akleden âkil ve kendini bilen âlim" olmaktan kurtarılmaktadır. Onun fiili mutlaktır, ama tikel-tümel olup biten her şeyi kuşatmaktadır. Genel olarak İslâm teologlarına göre Tanrı hem doğru düşünmenin hem de erdemli davranışın ölçütüdür ve bütün ilmî, edebî, dinî ve sanatsal faaliyetlerle ahlâkî, dinî davranışların nihai gagesidir.

Dini/kelâmî düşünce ile felsefi düşüncenin Tanrı tasavvurlarını mukayese ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Felsefi düşünce yetkinlik kavramı çerçevesinde Tanrıyı en yetkin olanı yapmaktan başka seçeneği bulunmayan bir varlık olarak görürken, dini/kelâmî düşünce irade ve kudret kavramları çerçevesinde Tanrı'yı hiçbir şeyi yapmak zorunda olmayan bir irade ve ihtiyar varlığı olarak görmektedir. Buna bağlı olarak filozoflar Tanrı ile evren arasındaki ilişkiyi neden-sonuç ilişkisi bağlamında ele alıp evrenin de nedeni gibi ezeli ve ebedî olduğunu kabul ederken, mütetekimliler söz konusu ilişkiyi fâil-meful/halik-mahlûk ilişkisi bağlamında ele alıp evrenin Tanrı'nın nihai planda bir nedene bağlı olmayan özgür tercihi ile yokluktan sonra ve yoktan yaratılmış olduğunu dolayısıyla ezeli olmadığı gibi ebedi de olamayacağını kabul ederler. Filozoflara göre Tanrı bir nedenler zincirinin ilk nedeni olup, sadece nedeni olduğu şeyin yakın nedeni iken, kelâmcılara (özellikle Eşariler) göre Tanrı, olup biten her şeyin yakın nedenidir. Buna göre kudret ve irade gibi, fiil de gerçek anlamda sadece Tanrı'ya aittir.

Kindî'nin Tanrı tasavvurunun, Peripatetik ve Neoplatonik Yunan felsefe gelenekleri ile ilkelerini İslâm vahyinden alan dini/kelâmî geleneğin tesiri altında oluşup geliştiğini söyleyebiliriz. Kindî ile ilgili olarak şunu kesin bir şekilde ifade edebiliriz ki, onun Tanrı tasavvuru dini temeller üzerinde yükselmektedir. O, sonraki asırlarda İslâm filozoflarının Yunan felsefenin büyümesine kapılarak veya mantıksal çıkarımın objektif yapılarına sadakatle ittiba ederek yapacakları gibi, Tanrı'yı salt felsefi bir soyutlama olarak görmez. Aksine dini düşüncenin Tanrı'ya ilişkin temel hassasiyetlerini yansıtan kavramları esas alır ve düşüncesini tavizsiz bir şekilde bunlara bağlı kalarak oluşturur. Onun yapmaya çalıştığı şey, dini Tanrı tasavvurunu felsefi olarak temellendirmek, kanıtlamak ve böylece Kur'ân'da kısa, özlü ve yerine göre kapalı bir şekilde bize sunulan hakikati aklın ışığıyla görmek ve göstermektir.

Metafizik Konusu Olarak Tanrı

Kindî'nin *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ* adlı eserinde yer verdiği felsefe tanımlarından birisi de şudur: "Felsefe insanın, gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmesi-

dir”¹⁴. Buna göre filozofun bilmekteki amacı, gerçeğin bilgisine ve genel anlamda eşyanın hakikatine ulaşmaktır. Bilmemizin nesnesi olan varlıklar duyu idrakimize konu olan maddi/cisimsel varlıklarla akli idrakimize konu olan gayri maddi varlıklardır. Tabiat bilimi hareket ve sükûna konu olan birincileri, metafizik ise harekete konu olmayan ikincileri inceler. Dolayısıyla Kindî’ye göre metafizik varlıklar alanı, maddesi ve madde ile ilişkisi olmayan varlıklar alanını ifade etmektedir.¹⁵ Kindî’nin varlıklara ilişkin daha kapsamlı ve onun amaçları açısından daha anlamlı olan bir diğer ayrımı da, ilahi olanlarla yaratılmış olanlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan birinci gruba girenler metafizikte, ikinci gruba girenler de fizikte araştırma konusu yapılır. Buna göre metafizik, yani ilk felsefe, tanrısal şeylerin ilmi olarak görülürken, fizik, yaratılmış şeylerin ilmi olarak görülür. Kindî’ye göre, bütün varlıkların/gerçeklerin sebebi olan İlk Gerçeği, bütün failerin sebebi olan Gerçek Faili ve bütün bir’lerin sebebi olan Gerçek Bir’i inceleyen ilk felsefe, yani metafizik felsefenin mertebe bakımından en üstün bölümünü oluşturur.¹⁶ Kindî, Aristoteles’in Metafizik’teki amacını şu şekilde belirtir:

Metafizik adlı kitabındaki amacı maddi olmayan varlıkları, madde (tinet) ile birlikte bulunsa da onunla birleşmeyen varlıkları, şanı yüce olan Allah’ın birliğini, O’nun en güzel isimlerini, her şeyin etkin ve gaye sebebinin O olduğunu, O’nun tüm varlığın ilahı olduğunu, sağlam tedbiri ve tam hikmetiyle tüm varlığı O’nun yönettiğini izah etmektir.¹⁷

Kindî’nin metafiziği, Adamson’ın ifadesiyle, bu şekilde “teolojiye daıtmaması”, yani “Metafizik’in öncelikle Tanrıyla ilgili olduğu şeklindeki yorumu”¹⁸ Fârâbî’nin bu anlayışa yönelttiği eleştiriyile irtibatlandırılabilir. Fârâbî, Aristoteles’in Metafizikte’ki amacını ele aldığı kısa fakat İbn Sîna’nın da belirttiği üzere önemli çalışmasında bu konuyla ilgili olarak şu değerlendirmeyi yapar:

Bu makaledeki amacımız, Aristoteles’in Metafizik olarak bilinen eserinin içerdiği amaç ile onun başlıca bölümlerine işaret etmektir. Zira birçok insan bu kitabın amacı ve kapsamının şanı yüce Yaratıcı/Bâri, akıl, nefis ve bunlarla ilgili diğer konuları açıklamak olduğunu ve metafizik ilmiyle (ilmu mabadettabia) Tevhid ilminin (teoloji) bir ve aynı olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle onu inceleyenlerin çoğunu kafası

¹⁴ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 262.

¹⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 160.

¹⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 144; Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, 38; Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, 65.

¹⁷ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, 458.

¹⁸ Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, 38.

karışık ve yanlış yola sapmış olarak buluruz. Çünkü orda anlatılanların çoğu bu amacın dışında kalmaktadır. Hatta biz onun içinde bu amaca uyan konuşmayı sadece üzerinde Lam işareti bulunan on birinci makalede buluyoruz.¹⁹

Bilindiği üzere, Aristoteles ve onu takip eden filozof ve teologlar metafiziği, mevcut olması bakımından mevcudu inceleyen bilim olarak nitelendirirler. Fârâbî de bu görüşe katılır ve *İhsâu'l-Ulûm*'da ifade ettiği üzere, metafizik, incelemelerini üç ana başlık altında gerçekleştirir: Ontoloji olarak metafizik, mevcut olması bakımından mevcudu ve bu açıdan ona ilişen şeyleri incelerken, epistemoloji olarak metafizik ise tikel ilimlerin ilkelerinin dayandığı ilkeleri tartışıp ispatlar. Teoloji olarak metafizik ise, maddi cevherlerin varlık sebebi olmaları bakımından gayri maddi cevherleri, onların mahiyetini, sayısını, mertebelerini ve bir yetkinlik hiyerarşisi içerisinde hepsinin varlık sebebi olan bir ilk mevcutta nasıl son bulduklarını araştırıp ispatlamaktadır.²⁰ Görüldüğü üzere, Fârâbî'nin metafizik tasavvurunda da İlk mevcut veya Tanrı bu bilimin araştırma kapsamına dâhil edilmektedir. Nitekim Aristoteles'te de Metafizik'in cevher konusuna tahsis edilmiş olan Lamda Kitabı Tanrı'yı inceleme konusu yapar. Ancak doğal teolojinin kaynak metinlerinden birisi olan bu kitap, Tanrı'yı öncelikle töz/varlık olması ve hareketin hareketsiz nihai ilkesi olması bakımından ele alır. Dolayısıyla Aristoteles'te olduğu gibi Fârâbî'de de Tanrı, metafiziğin öncelikli inceleme konusu değildir. Fârâbî metafizikte İlk Mevcudu ve İlk sebebi ispat ettikten sonra, Onun Tanrı olarak inanılması gereken şey olduğunu belirtir.²¹ Dolayısıyla, teoloji ile metafizik eşit içerikli kavramlar olmaktan uzaktır. Kindî'ye gelince, onun metafiziğinin teolojik başlangıçlara sahip olduğunu ve amacının öncelikle, dini düşüncede öngörüldüğü üzere, evreni hür iradesiyle yoktan yaratan ve dilediğinde onun yokluğunu irade eden bir varlık olarak Tanrı'yı ispatlamak olduğunu söyleyebiliriz. Kindî'nin metafiziğe dair en önemli eseri olan *fi'l-Felsefetü'l-Ûlâ*'da yer alan şu pasajı, onun bakışını görmemize yardımcı olacaktır:

İmdi, iç yüzümüzü iyi tanıyan ve bizim kendi varlığını, birliğini ispat etmek için nasıl çalıştığımızı, onu inkârda diretenlere karşı getirdiğimiz delillerle kendilerinin ve fırkalarının iç yüzlerini ortaya sererek onları nasıl perişan ettiğimizi bilen Allah'tan bizi ve bizim yolumuzdan gidenleri güçlü himayesine alarak korumasını istiyoruz.²²

¹⁹ Fârâbî, *el-İbane an Garazi Aristutalis fi Kitabî Mabaddettabia*, 40, el-Mecmu, Mısır: 190 içinde bkz. Adamson, Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü, 38.

²⁰ Fârâbî, *İhsau'l-Ulûm*, nşr. O. Emin (Mısır: 1949), 99.

²¹ Fârâbî, *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, nşr. F.M. Neccar (Beyrut: 1986), 31.

²² Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 152

Tanrının Tek Ezeli Varlık Olarak Belirlenmesi

“Ezeli” kavramıyla “tanrı” kavramının aynı içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ezeli olmayan bir şeyin tanrı olarak vazedilmesi felsefi düşünme bakımından mümkün değildir. Tanrı kavramı zorunlu olarak ezeli olma anlamını da içermektedir. Aslında Tanrı'nın ezeliği düşüncesi, O'nun varlığını, yetkinliğini, birliğini, basitliğini, bölünmezliğini, nedensizliğini ve tanrılık doğasında zorunlulukla bulunan tüm özellikleri öz olarak ve lüzumla ihtiva eder. Kindî'nin ulûhiyetin doğasıyla ilgili çözümlemelerinde metafiziğinin her alanında istihdam ettiği hakiki-mecazî kavram çiftini kullanarak “Tanrı ezeldir ve ezeli Tanrıdır” önermesini doğrulamaya çalıştığını söyleyebiliriz. Çünkü onun metafizik öğretisi, Tanrı'nın âlemi yok iken ve yokluktan yarattığı düşüncesiyle âlemin sonlu olduğu, dolayısıyla ezeli olmadığı düşüncesinde esaslanmaktadır. Kindî'nin Tanrı'nın tek ezeli olduğunu kanıtlama çabasını, bir taraftan âlemin ezeli olduğunu iddia eden zındıklık hareketleriyle, bir taraftan da teslisi kabul eden Hıristiyanlarla irtibatlandırabileceğimiz gibi, ilahi zattan ayrı ezeli sıfatların varlığını öngören Sünni/selefi gelenekle de irtibatlandırabiliriz. Öte yandan âlemin ezeliği yanında iki ezeli prensip kabul eden Senevi/Maniheist teolojileri ve ileride Ebu Bekir er-Razi'de görüleceği üzere ezeli ilkeleri çoğaltan felsefi akımları da Kindî'nin muhatapları arasına sokabiliriz.

Tevhid ilkesi sadece Mu'tezilî kelâmcılar için değil bütün Müslümanlar için sistemik bir değer taşımaktadır. Ancak düalist ve plüralist çağrışımlar içeren her tür tanrı tasavvurunu tevhide aykırı görüp bu düşünceleri çürüten sonraki İslâm filozofları âlemin ezeliği fikrini sistemlerinin önemli bir parçası olarak savunmuşlardır. Başka bir ifade ile onlar âlemin ezeliği düşüncesini Tanrının birliği ve geniş anlamda yaratıcılığı bakımından sorunlu bir düşünce olarak görmemişler, aksine bunun felsefi açıdan zorunlu olduğunu ifade etmişlerdir. Başta Fârâbî olmak üzere âlemin kıdemine kail olan İslâm filozofları bu görüşlerini ezeli kavramını mutlak anlamda ezeli olanla, başkasından dolayı ezeli olan şeklinde ikiye ayırarak temellendirme yoluna gitmişlerdir. Fârâbî, İlk'in doğasını belirleme bağlamında O'nun kendinde varlık olduğunu, hiçbir noksanlık taşımadığını her bakımdan en üstün varlığa sahip olduğunu, yokluğunun düşünülmesinin mümkün olmadığını ve her daim fiil halinde bulunduğunu belirttiikten sonra, Onun ezeliği ile ilgili olarak, İbn Sîna'da ayrıntılı şekilde incelenecek olan şu sonucu ifade eder: “...Bundan dolayı O, ezeli olmak için varlıkta kalmasını/bekâ sağlayacak başka bir şeye ihtiyaç duymaksızın, zâtı ve cevheri bakımından daimî varlığa sahip olarak ezeldir. Çünkü O'nun cevheri, varlıkta kalma ve varlığını devam ettirme hususunda kendine yeterdir.”²³ Fârâbî,

²³ Fârâbî, *Kitabu Mebadii Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, nşr ve çev. R. Walzer (Oxford: 1985), 56.

kitabının sonraki sayfalarında ezeliğini kendinden alan İlk'in birliğini, tekliğini, bölünmezliğini ayrıntılı bir biçimde ele alıp ispatlamaya çalışır. Ona göre, âlem ezeldir fakat kendi zatı ve cevheri bakımından değil, İlk'in ona ezeli olarak varlık vermesi dolayısıyla ezeldir. Bu nedenle ezelinin doğası konusunda iki filozof arasında önemli bir farklılığın bulunmadığını söyleyebiliriz. Farklılık, Kindî'de "başkasından dolayı ezeli" tasavvurunun olmamasından kaynaklanmaktadır. Yani Kindî'ye göre, nedeni olan bir şey ezeli olamaz. Dolayısıyla Tanrı'nın dışında ezellikle nitelendirileceğimiz başka bir varlığın bulunması mümkün değildir. Bu nedenle Kindî, zamanda bir başlangıcı ve sonu olan âlemin ezeliği düşüncesine kesin bir biçimde ve şiddetle karşı çıkar.

Kindî, *Fi'l-Felsefi'l-Ûlâ'*'nın birinci bölümünün ikinci kısmında, konu metafiziğe ilişkin yararlı bilgiler vermeye geldiğinde, ilk olarak Tanrı'nın ezeliği meselesini ele alır. O, burada yaptığı açıklamalarda, ezelinin *Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâi ve Rusûmihâ* isimli eserindeki şu tanımı nazarı dikkate almaktadır: "Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan. Varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayanın sebebi yoktur, sebebi olmayan ise ebedi olarak vardır/daimdir."²⁴ Ezelinin benzer terimlerle Fârâbî'de de tekrarlanan bu tanımı İbn Sîna'da zorunlu varlığın tanımı olarak karşımıza çıkacaktır. Yani tanımında açıklanan anlam vâcibu'l-vücûd (bi zatihi) olarak isimlendirilecektir: Özü gereği var olan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan varlık, zorunlu varlıktır. Kindî'nin görüşleri çerçevesinde, ezelinin veya zorunlu varlığın kavramsal analizi onun hepsi de birbiriyle telazum ilişkisi içerisinde olan şu özelliklerini ortaya çıkarır: Yokluğu tasavvur edilemeyen, öncesinde asla başka bir varlık bulunmayan ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı olmayan varlık. Dolayısıyla ezeli için her hangi bir nedensel belirlenim söz konusu değildir. Kindî daha sonra ezelinin bir konu ve yüklemeye sahip olmaması sebebiyle bir cinsinin olmadığını ve buna bağlı olarak fesada uğramayacağını akli deliller ve mantıksal çıkarımlarla ispatlamaktadır. Yine bu çerçevede o, bir cinsin altında bulunması imkânsız olan ezelinin yetkinlikler skalasının inişli çıkışlı süreçlerine kapalı olduğunu, her türlü değişim ve dönüşümden uzak bulunduğunu ifade eder. Kindî bu bağlamda, ileride Fârâbî'de de karşımıza çıkacak olan "tam" kavramını kullanır. Fârâbî, İlk'in "tam" olduğunu söyler. "Çünkü 'tam olan', kendi varlık türünden bir varlığın kendi dışında var olması imkânsız olandır."²⁵ Dolayısıyla O'nun yetkinlik kazanması veya yetkinliğini kaybetmesi imkânsızdır. Kindî ise, "tam" olanın, kendisini üstün kılan "sabit bir hale sahip olduğunu", buna karşılık noksan olanın böyle sabit bir özelliğe sahip olmadığını

²⁴ Kindî, *Tarifler Üzerine*, 256.

²⁵ Fârâbî, *Kitabu Mebadii Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, 60.

ifade eder. Buna göre, ezelinin noksan olması imkânsızdır, zira kendisini üstün kılacak bir hale intikal etmek onun için söz konusu değildir. Çünkü onun kendisinden daha üstün veya daha noksan bir hale intikal etmesi kesinlikle imkânsızdır. “Şu halde ezeli zorunlu olarak ‘tam’dır.” Kindî’nin serilmediği bu argümantasyon sadece ezelinin doğasını açıklamayı değil, ama aynı zamanda cinsi bulunan her şeyin ve doğal olarak âlemin ezeli olamayacağını da açıklamayı amaçlar. “Cismin cinsi ve türü bulunduğu ve ezelinin de cinsi olmadığına göre cisim ezeli değildir.”²⁶

“Gerçek Bir” ve “Gerçek Fâil” Olarak Tanrı

“Bir/birlik” kavramı Kindî metafiziğinde kendisine oldukça geniş bir yer bulmaktadır. *İlk Felsefe Üzerine*’nin bu gözde kavramı Yeniplatoncu köklere sahiptir ve yerine göre saf Peripatetik gelenekten bir inhiraf anlamını da taşımaktadır. Çünkü Aristoteles’in İlk Muharriki akıl olarak nitelendirmesine karşın, Plotinos, Tanrı veya İlk Nedenin aklın üzerinde bulunduğunu ve O’nun hakkında “bir” olduğunu söylemenin ötesinde başka bir belirlemede bulunamayacağımızı düşünür. Malum olduğu üzere, Plotinos “Bir/Hen” kavramından hareketle bir ile çok arasındaki ilişkinin en makul biçiminin varlığın Bir’den tabii ve zorunlu olarak taşmasını, yayılmasını öngören sudûr/emanasyon kuramını geliştirmiştir ki, bu, ulûhiyetin doğasını iradeye dayalı yoktan yaratma ile açıklayan Kindî’nin ilke düzeyinde kesin olarak karşı çıktığı bir görüştür. Kindî her ne kadar bazı açıklamalarında varlığın yayılması, feyz etmesi gibi Yeniplatoncu çağrışımları olan bazı kavramları kullanmış olsa da, onun sisteminin varlığın Tanrı’dan taşması düşüncesine tahammülü yoktur. Kindî’nin Yeniplatoncu geleneğin negatif teolojisini izleyerek Tanrının cins, tür, fasıl, hassa ve genel araz gibi insan zihninin eşya hakkında oluşturduğu ve her biri zorunlu olarak çokluk ifade eden kategorilerden hiç birisine konu olamayacağını detaylı bir şekilde anlatması, nihai planda her şeyden farklı olan ve her bakımdan “bir” olan Tanrı’nın âlemi zaman içinde yoktan yarattığı düşüncesine hizmet amacı taşımaktadır.

Fârâbî, *el-Medînetü’l-Fâzıla*’nın, Tanrı’nın veya kendi özel tabiriyle İlk’in varlığı ve birliğinin incelendiği ilk bahislerinde Kindî’de detaylandırılmış olarak karşımıza çıkan görüşleri şu şekilde ihtisar etmektedir:

Şayet İlk, cevheri bakımından bölünmez ise, bu durumda O’nu kendi dışındaki mevcutlardan ayıran varlığının, kendisi ile kendi zatında var olduğu varlıktan başka olması mümkün değildir. Bundan dolayı, O’nun kendi dışındaki şeylerden ayrı olması, zâtı ile aynı olan bir birlik/vahdet sayesinde.

²⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 164; Bkz. Mahmut Kaya, *Kindî ve Felsefesi*, (Kindî, Felsefi Risaleler, İstanbul 2015” içinde) 68,

Çünkü “birlik”in anlamlarından biri, her mevcudu kendi dışındakilerden ayıran hususi varlıktır ki, her mevcuda kendine has varlıkla var olması bakımından “bir” denmesi de onunla (hususî varlık) olur. “Bir”in anlamları arasında bulunan bu anlam, varlıkla eşdeğerdir. Şu halde İlk, bu bakımdan da “bir”dir ve “bir” ismine ve onun anlamına kendi dışındaki her “bir” olandan daha layıktır.²⁷

Bu pasajda da ifade edildiği gibi, mevcut olmakla bir olmak bir bakıma aynı anlama gelmektedir. Bir şey hakkında onun “bir” olduğunu söylemek, onun kendine has bir varlığa sahip olduğunu söylemekten başka bir şey değildir. Buna göre, “ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur; birlikleri varlıkları demektir”.²⁸ Bu bakımdan Tanrı, zatı ile aynı olan bir birlik sayesinde bütün varlıklardan ayrıdır. Böyle bir varlık, yani zat ile birliğin identik olduğu yegâne varlık Tanrıdır. Dolayısıyla, Fârâbî’nin de belirttiği üzere, O’nun varlığının mertebesinde asla (başka) bir şey olmadığı gibi, O’nun denginin ve zıddının bulunması da mümkün değildir. O, başka bir şeyin kendisiyle asla paylaşmadığı bir varlığa tek başına sahibi olması bakımından “bir” ve sahip olduğu varlık mertebesinde “tek”tir. Kendi dışındaki şeylerden ayrı olmasını sağlayan varlığı zatı ile aynı olan bir birliktir ve kendine has varlığı birliği ile aynıdır.²⁹

Kindî, zat ile özdeş olan birliğin sahibine, yani Tanrı’ya Gerçek Bir/el-Vahidü’l-Hakk böyle bir özdeşliğe sahip olamayan birliklere de mecazî anlamda bir demektir. Gerçek Bir’in özelliği hiçbir bakımdan kesinlikle bölünmez olmasıdır. Kategorilerden her birini ve onlara bağlı olarak cins, tür, şahıs, fasıl, hassa ve genel araz gibi tümelleri ifade eden birlik zati değil, ârizîdir, dolayısıyla zorunlu olarak kendi dışında bir etki kaynağına sahiptir.³⁰ Kindî çeşitli argümanlar getirerek Gerçek Bir’in dışındaki şeylerde birliğin zati değil arazi olduğunu, zira şahıs olsun külli olsun bunların her birinde bir çokluğun bulunduğunu ispatlamaya çalışır. Ona göre, tabiatta çokluğun bulunmadığı bir birlik yoktur. Böylece tümel olan bir anlam, örneğin insan kavramı bir birliği ifade eder, ama bu birlik zata ilişkin değildir çünkü insan tanımına uyan bütün varlıkları kuşatır. Dolayısıyla burada söz konusu olan birlik gerçek anlamda birlik değildir. Bütün şahıslar da var olmaları cihetinden bir olarak nitelendirilmeyi hak ederler. Ama her şahıs bir tanımın altına girmek suretiyle bir cinse ve fasla sahiptir ve bu nedenle de gerçek değil ancak arazi olarak bir olmakla nitelenir.

²⁷ Fârâbî, *Kitabu Mebadü Arai Ehli’l-Medineti’l-Fazıla*, 68.

²⁸ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 247.

²⁹ Fârâbî’den ödünç aldığımız bu ifadeler için bkz. Fârâbî, *Fusulü Mebadü Arai Ehli’l-Medineti’l-Fazıla*, 80; Fârâbî, *Kitabü’l-Mille ve Nususun Uhra*, nşr. M. Mehdi, Beyrut: 2001 içinde.

³⁰ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 188 vd.

Bu saydıklarımızın hiçbirindeki birlik hakiki birlik değildir; sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade eder. Bunlardaki birlik bir çeşit arazdır. Bir şeye ârız olan onun zatına ait değildir. Ârızî olan başkasındandır... Böylece bunların hepsindeki birliğin araz olduğunu açıklamış bulunuyoruz. O halde eşyadaki birlik zati değildir. Eşyada araz olarak bulunan birlik, zati olandan gelmektedir. Sonuç: Burada başka bir birliğin malulü olmayan Gerçek Bir'in varlığı zorunlu olarak söz konusudur.³¹

Kindî'ye göre Gerçek Bir, mecazî veya gerçek olmayan birin bütün özelliklerini bünyesinden dışlar. Şöyle ki, Gerçek Bir zati bakımından bir olduğu için verilmiş veya göreceli olarak birliğe sahip olan her şeyden tamamen farklıdır ve onlarla kıyas kabul etmez. Tabiattaki birlerin/birliklerin her birinin mürekkep olup çokluk içermesine karşın O, mutlak anlamda birdir, asla bölünme ve çoğalma kabul etmez.³² Kindî'nin bir ve birliğe dair açıklamalarında iki boyut tespit edebiliriz. İlki, Tanrı'nın varlığını, birliğini, teklliğini, bölünmezliğini vs. ispatlamayı amaçlar. Bu boyutta söylenenlerle ezeli kavramına ilişkin açıklamalar öz bakımından birbirinden çok farklı değildir.

O halde Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbirisiyle de nitelenemez... O hareket eden değildir. O Gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt birdir. Yani O birlikten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır... Bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir zat itibarıyla bir olandır ki, O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur.³³

İkinci boyut varlıkla birliğin eşdeğerliğinden hareketle var olan her şeyin zorunlulukla bir birliğe sahip olması gerektiğini ispatlar. Bu şu anlama gelmektedir ki, eğer var olmak bir olmakla eşdeğerse ve Tanrı'nın dışında hiçbir şeyde birlik zati olarak bulunmuyorsa, mümkün varlıklar serisinin bir zorunlu varlıkta son bulması gerektiği gibi, bu birliği veren bir varlığın, bir Mutlak Bir'in bulunması kaçınılmazdır. Kindî varlığın ilkesi olarak Tanrı'yı kanıtlamak için gerçek veya mutlak bir ile gerçek olmayan veya mecazî bir'i ayırarak bütün varlıklardaki birliğin sebebinin İlk Gerçek Bir olduğunu başarılı bir şekilde tesis etmektedir.

Birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin ilk sebebi Gerçek Bir'dir ki, O birliği başkasından almış değildir. Çünkü başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi

³¹ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 194.

³² Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 242 vd.

³³ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 245.

olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir'dir. Birlik ifade eden (diğer) bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil mecazî birdir. Sebepli varlıklardan her birinin birliği zatından başkadır... Mutlak Bir değildir... Mutlak Bir derken, asla çok olmayanı ve birliği ile zati aynı olanı kastediyorum.³⁴

Kindî, varlık kazanmayı birlik kazanma olarak belirledikten sonra, bütün duyulur varlıklar silsilesinin, olmayanı meydana getirmek üzere bir infiale tabi olduğunu ve kendisine gelen birliği yani varlığı silsilenin ilgili halkasına yaydığını belirtir. Burada Kindî Yeniplatoncu sudur kuramının gözde tabiri olan feyz/taşma, yayılma kavramını kullanarak "birliğin İlk Gerçek Bir'den yayıldığını/feyz" söyler. "Öyleyse İlk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde varoluşun sebebi Gerçek Bir'dir..."³⁵

Fârâbî gibi Yeniplatoncu atmosferde düşünen filozoflarda feyz kavramı, her bakımdan bir olan ve bütün nitelermelerin üzerinde bulunan Mutlak Bir'den veya İlk'ten belli bir düzen içerisinde tabii ve zaruri olarak gerçekleşen ezeli bir varlık taşmasını ifade eder. "İlk, mevcudatın kendisinden var olduğu şeydir. İlk, kendine özgü varlığıyla var olduğunda, bunu, zorunlu olarak, varlığı insan iradesi ve ihtiyarına bağlı olmayan ve varlıkta gerçekleştiği şekliyle bir kısmı duyumla gözlemlenen bir kısmı ise burhan yoluyla bilinen diğer mevcutların O'ndan varlığa gelmesi izledi. O'ndan varlığa gelenin varlığı, ancak, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olan bir taşma/feyz yoluyla ve O'nun dışındaki şeylerin varlığının bizzat O'nun varlığından taşmasıyla gerçekleşir."³⁶ Ne var ki Kindî bütün nitelermelerin üzerinde bulunan Mutlak Bir ve yer yer varlığın veya gücün Bir'den yayılmasını ifade eden "feyz" gibi Yeniplatonculuğun hayati kavramlarını kullansa da bunların dini asıllarla çatışan metafizik tazammunlarına siteminde yer vermez. Burada ima edilen metafizik tazammunların en önemlisi, iradenin Tanrı kavramına dâhil edilmemesidir ki, bu yoktan yaratma düşüncesini bir aksiyom olarak kabul eden ve bunu teolojisinin omurgası haline getiren Kindî'de tartışma konusu bile yapılmaz. Çünkü âlemin bir başlangıcının ve bir sonunun bulunması, yani zamanda yoktan yaratılmış olması tezi ile irade varlığı olarak Tanrı düşüncesi birbirini gerektirir. Kindî, âlemde olup biten her şeyin Tanrının iradesi ile gerçekleştiğini her vesilede ifade eder³⁷

³⁴ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 244.

³⁵ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 244.

³⁶ Fârâbî, *Kitabu Mebadii Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*, 88.

³⁷ Mesela bkz. Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve itaat Edışı Üzerine", 350 vd.

fakat ilahî iradenin âlemi yaratmaya nasıl ve ne şekilde taalluk ettiği meselesiyle ilgili olarak pek bir şey söylemez.

Kindî'ye göre, ezeli olmakla yaratılmış olmak birbirini dışlayan iki karşı kutbu ifade eder. Varlığını kazanan bir şey ezeli değildir ve ezeli olmayan bir şey de yaratılmıştır ve dolayısıyla onun varlığının bir sebebi vardır. Bu nedenle varlığını Tanrı'dan alan âlem de bütünüyle yaratılmıştır, ezeli değildir. Daha önce de belirtildiği üzere, Fârâbî - İbn Sîna geleneğinde de evren geniş anlamda yaratılmıştır, nedensiz değildir. Bununla beraber her daim faal olan Tanrı'nın ezeli var etme fiili sebebiyle ezeldir. Kindî'de bu tür bir ezeli tasavvuru bulunmamaktadır. Varlık kazanan her şey yaratılmıştır. Âlem de varlık kazanan bir şey olduğuna göre o da yaratılmıştır. "Var oluşun nedeni/illet İlk Gerçek Bir olduğuna göre, yaratmanın nedeni de İlk Gerçek Birdir". Öte yandan Tanrı'nın varlığın illeti olması, onu var etme anlamını içerdiği gibi varlığını devam ettirme anlamını da içermektedir. "Gerçek Bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey O'nun koruması ve gücü dışında kalacak olsa derhal yıkılıp helak olur".³⁸

Mûsa b. Meymûn, kelâmcıların Tanrı'yı ilk neden/illet, ilk sebep olarak değil, fâil olarak nitelendirme konusunda hassas olduklarının altını çizer. Ona göre bunun sebebi, "illetin malûlünü gerektireceği ve bunun da âlemin kıdemine götüreceğidir." Nedenle sonucun eş zamanlı olma zorunluluğu nihai planda âlemin hudüsü düşüncesini dışlar. Musa b. Meymun Tanrı'nın illet olarak etkide bulunmasıyla fâil olarak etkide bulunması arasında hudus ve kıdem açısından bir farklılığın bulunmadığını ve her iki durumda da Tanrının etkisinde bir tehirin olmayacağını düşünür.³⁹ Örneğini Gazâlî'de ve başka kelimelerde görebileceğimiz üzere, illet-malûl ilişkisinde zorunluluk, fâil-meful ilişkisinde ise iradeye dayalı seçim, sonucu tayin etmektedir. Eşariler ve Gazâlî, tabiata bir fiil atfedilemeyeceğini, zira tabii varlığın iradeden yoksun bulunduğunu öne sürerek tek fâilin Allah olduğu düşüncesini hararetle savunmuş ve nedenlik ilişkisine önemli ölçüde sınırlandırma getirmişlerdir. Onlara göre, iradeden yoksun olan bir etki, fiil olma haysiyetine sahip değildir. Allah mutlak iradenin sahibidir ve O'ndan başka fâil yoktur.

Tanrıyı fâil olarak nitelendiren Kindî, "bir"i gerçek ve mecazî olmak üzere ikiye ayırdığı gibi, "fâil"i de gerçek ve mecazî olarak ikiye ayırmaktadır. O, fiili Tanrı'ya hasretmez, fakat Tanrı'nın fiili ile O'nun dışındaki varlıkların fiilini birbirinden kesin olarak ayırır. Tanrı'nın fiili yoktan var etme fiilidir ve bunun özel adı ibda', yani yaratmadır. Kindî, Allah'a has kıldığı bu fiili "ilk gerçek fiil" olarak isimlendirir. Tanrı'nın fiili her hangi bir tesirin sonucu değildir ama diğer bütün fiiller bir tesirin sonucu olmak-

³⁸ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 246.

³⁹ Musa b. Meymun, *Dilalet'l-Hairin*, nşr. H. Atay (Ankara: 1974), 174.

la mualleldir. Tanrının dışındaki her fâilin fiili kendisine gelen bir tesirin başkasına aktarımı veya yansıtılmasından ibarettir. Yani her fiil aynı zamanda bir infial, her fâil aynı zamanda bir münfaildir. Kindî bu infialler serisini “ikinci gerçek fiil” olarak adlandırdığı bir etki ile başlatır ki bu seri bütün varlıkları kuşatır. Tanrı’nın dışındaki her şey, bünyesinde fiil ile infiali birlikte bulundurur ve bu nedenle bunların hiçbiri gerçek anlamda fâil olarak nitelendirilemez. Onlar ancak mecazî olarak fâil fakat gerçek anlamda münfaillerdir.

Öyleyse asla münfail olmayan gerçek fâil, her şeyin fâili olan yüce Yaratan’dır. Ondandır aşağıdakilere yani bütün yaratıklara hakiki değil mecazî olarak fâil adı verilmiştir. Yani onların hepsi gerçek anlamda münfail durumundadırlar. Onların ilki yüce Yaratan’dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son münfaile ulaşılır.⁴⁰

Bu alıntıdan da anlaşıldığı üzere, gerçek fiili yoktan yaratma ile özdeşleştiren filozofumuz ikincil nedenleri de kabul etmekte ve onlara son tahlilde Tanrının fiiline kıyasla gerçek olmasa da bir fiil atfetmektedir. Kindî, ara nedenler düşüncesini kabul etmekle felsefi gelenek içerisinde kalmaya devam etmektedir. Buna göre, Tanrı’nın fiili keyfilikten uzak ve belli bir düzen doğrultusunda ikincil nedenler üzerinden bütün varlık mertebelerine nüfuz etmektedir. Filozofumuz *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* isimli çalışmasında İlahi hikmet doğrultusunda külli tedbirin nasıl vuku bulduğunu göstermek amacıyla oluş ve bozuluşun doğal sebeplerini inceleme konusu yapar. Tanrı tam bir düzen, uyum ve bağlılık içerisinde işleyen âlemi, şeylerin bazısını bazısına sebep kılarak tedbir etmektedir.⁴¹ Dolayısıyla Tanrı, Gazâlî’nin düşüncesinden farklı olarak, her bir olayın yakın nedeni olarak değil uzak nedeni olarak etkide bulunmaktadır.

İlk münfail başkasını etkilediği için ona mecazî olarak fâil adı verilmiştir. Çünkü o, infialin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir, o da üçüncüsünün infialinin yakın sebebidir. Böylece son münfaillere kadar inilir. Yüce Yaratan’a gelince O, aracı durumunda olan ve olmayan bütün münfaillerin ilk sebebidir. Çünkü O, fâildir, asla münfail değildir. Şu var ki O, ilk münfailin yakın sebebi, ondan sonrakilerin dolaylı sebebidir.⁴²

⁴⁰ Kindî, “Gerçek ve Mecazî Etkin Üzerine”, 272. (Fâil ve münfail kelimeleri, çeviride etkin ve edilgin şeklinde yer almaktadır.)

⁴¹ Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, 308, 344.

⁴² Kindî, *Gerçek ve Mecazî Etkin Üzerine*, 272. (Fâil ve münfail kelimeleri, çeviride etkin ve edilgin şeklinde yer almaktadır.); Adamson, Kindî ve Yunanca Felsefe Geleceğinin Kabulü, 40; Adamson, *Al-Kindî*, 58.

Felsefe-kelâm ilişkileri bağlamında hararetle tartışılan konuların başında âlemin kıdemi meselesi gelmektedir. Yeri geldikçe belirttiğimiz üzere Kindî bu konuda dini düşünceye katılır ve âlemin yoklukla öncelenmiş bir zamanda yoktan yaratıldığını ve dolayısıyla hâdis olduğunu kabul eder. Mûsa b. Meymûn'un da tespit ettiği üzere âlemin hudüsü düşüncesi üç büyük dinin mütekellimlerinin ortak görüşüdür.⁴³ Nitekim Kindî'nin bu konudaki kaynağı J. Philoponus da bir Hıristiyandır. Elimizdeki eserlerinde Kindî her fırsatta Allah'ın âlemi iradesiyle yoktan ve zaman içerisinde yarattığını ve dilediği bir zamanda da onun varlığına son vereceğini belirtir. Filozofumuza göre, ilk gerçek fiil yoktan yaratma fiilidir ve bu fiil Tanrı'ya mahsusudur. Philoponus ve ondan mülhem olarak Kindî'nin geliştirdiği argüman, şeylerin, kendilerinden değil, kendi zıtlarından meydana geldiği düşüncesidir. Buna göre, ateş ateş olmayandan, sıcak sıcak olmayandan meydana gelir; ateş ateşten ve sıcak sıcaktan meydana gelmez. "Olan her şey kendinden başkasından olmuştur. Demek oluyor ki, her olan şey yoktan meydana gelmiştir." Yani yoktu, bir var olmama durumuna sahipti, varlık kazandı. Bunu bütün olarak âleme uyguladığımızda, o da yok olduğu bir durumdan sonra varlık kazandı. Dolayısıyla o da zıddından yani yokluktan yaratıldı ve bir var olmama durumundan var olma durumuna geçtiğine göre, onun varlık kazanmasının, yaratılmasının bir ilk anı bulunmaktadır.⁴⁴ Sonuç olarak Allah âlemi yok olduğu bir durumda iken yokluktan ve zaman içerisinde yarattı. Şu halde âlem ve ona bağlı olarak zaman ve hareket sonludur ve bunlardan hiçbiri ezeli olma özelliğine sahip değildir.⁴⁵

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Al-Kindî*. Oxford UP, 2007.
- , "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü". Adamson-Taylor. *İslâm Felsefesine Giriş*, İstanbul 2007 içinde.
- Aristoteles. *Metafizik I*. çev. A. Arslan. İzmir: 1993.
- Copleston. *Felsefe Tarihi*. Aristoteles. çev. A. Yardımlı, İstanbul: 1990 içinde.
- Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. İstanbul: 1987.
- Fârâbî. *el-İbane an Garazi Aristutalis fî Kitabi Mabadettabia*. el-Mecmu. Mısır: 1907 içinde içinde.

⁴³ Musa b. Meymun, *Dilalet'l-Hairin*, 185.

⁴⁴ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı", 440 vd.; Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 43-44; Nasr-Leaman, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 206; Ivry, "Kindî ve Mutezile: Yeni Bir Değerlendirme", 325.

⁴⁵ Kindî'nin bu konularla ilgili detaylı çalışmaları bulunmaktadır: *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, *Sonsuzluk Üzerine*, *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*. Ancak biz makalemizde âlem konusuna girmedik.

- *Siyasetu'l-Medeniyye*. nşr. F.M. Neccar. 2. Baskı. Beyrut: 1986.
- *Fusulü Mebadii Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*. Fârâbî, Kitâbü'l-Mille ve Nususun Uhra, nşr. M. Mehdi, 3. Baskı Beyrut: 2001 içinde.
- *İhsau'l-Ulûm*, nşr. O. Emin, 2. Baskı, Mısır: 1949.
- *Kitabu Mebadii Arai Ehli'l-Medineti'l-Fazıla*. nşr ve çev. R. Walzer. Oxford: 1985.
- Gilson, Etienne. *Tanrı ve Felsefe*. çev. M. Aydın. İzmir: 1986.
- Ivry, Alfred. "Kindî ve Mutezile: Yeni Bir Değerlendirme". çev. H. N. Güdekli. *M.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi* 44 (2013/1).
- Kaya, Mahmut. "Kindî ve Felsefesi". *Felsefi Risâleler* içinde. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kindî. "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- "Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- "İlk Felsefe Üzerine". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- "Tarifler Üzerine", *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Musa b. Meymun. *Dilalet'l-Hairin*. nşr. H. Atay. Ankara: 1974.
- Nasr-Leaman. *İslâm Felsefesi Tarihi* (İstanbul: 2007).
- Peker, Hidayet. "İbn Sîna'nın Felsefesinde vahyin Kavramsal Muhtevası", *U.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17, sy. 1 (2008).
- Ross, Sir David. *Aristoteles'in Metafiziği*. çev. A. Arslan. Aristoteles, *Metafizik I*, içinde. İzmir: 1985.

KİNDÎ METAFİZİĞİ

AL-KINDI'S METAPHYSICS

ÖMER TÜRKER
PROF. DR.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

When the works of al-Kindi that are available today are examined as whole, it is possible to discern his understanding of metaphysics as being formed essentially of three concepts and propositions. The analysis of the concept of the truth (haqq) leads al-Kindi to the conclusion that there exists an ultimate principle for the reality possessed by every object, and this principle must be the first reality. The examination of the concept of unity (wahdah) takes al-Kindi to the conclusion that the unity possessed by every object is based on an ultimate principle, and at the level of this ultimate principle, unity and oneness must be identical. The analyses related to the concept of movement results in the conclusion that every thing to be subject to movement must be temporal (hadith), and all such temporally created objects must rely on an eternal agent that brings them about. These concepts and propositions simultaneously form al-Kindi's conception of metaphysics. According to him, metaphysics is the knowledge of an agent that is eternal and absolutely one, the ultimate reality.

ÖZ

Kindî'nin günümüze ulaşan eserleri bir bütün olarak incelendiğinde onun metafizik tasavvurunun esas itibariyle üç kavram ve önermeden oluştuğu görülür. Hak kavramının tahlili, Kindî'yi her nesnenin sahip olduğu gerçekliğin nihai bir ilkesi bulunduğu ve bu ilkenin de ilk gerçek olması gerektiği sonucuna ulaştırır. Vahdet kavramının tahlili Kindî'yi her bir nesnenin sahip olduğu birliğin nihai bir ilkeye dayandığı ve bu nihai ilkede ise birlik ve birin özdeş olması gerektiği sonucuna ulaştırır. Hareket kavramına ilişkin tahlilleri, Kindî'yi harekete konu olabilecek her şeyin hâdis olduğu ve bütün hâdislerin ise ezeli bir fâile dayanması gerektiği sonucuna ulaştırır. Bu kavram ve önermeler aynı zamanda Kindî'nin metafizik tasavvurunu da oluşturur. Ona göre metafizik, nihai gerçek, mutlak bir ve ezeli fâile ilişkin bilgidir.

Anahtar Kelimeler: Hak, Vahdet, Hareket, Hudûs, Metafizik.

Key words: Truth, Unity, Movement, Temporality, Metaphysics.

Giriş

Günümüze ulaşan eserleri bir bütün olarak düşünüldüğünde Kindî'nin¹ metafizik düşüncesinin, doğa ötesinin bilgisine nasıl ulaşılır, sorusuna cevap olarak tasarlanmış üç kavram üzerine kurulduğu görülür: Hak, birlik ve hareket. Kindî bu kavramlardan her biriyle bir önermeye ulaşır. Birincisi: Nesnelerdeki gerçeklik, kendisi saf gerçek olan bir nihai gerçeğe dayanmalıdır. İkincisi: Nesnelerdeki birlik, birliğini başkasından almayan ve “birlik” ile “bir”in özde olduğu saf birliğe dayanmalıdır. Üçüncüsü: Hareket, bulunduğu nesnenin sonlu, hâdis ve muhtaç olduğunu gösterdiğinden hareketli nesnelere, harekete muhtaç olmayan bir ilkeye dayanmalıdır. Kindî metafiziğini bu üç kavram ve ilke doğrultusunda inşa etmek mümkündür. Filozofun İslâm felsefesi tarihinde kendisine özgü görüşleri de önemli ölçüde söz konusu bu üç ilke sayesinde belirginleşmektedir.

1. Hak ve Hakikat Bilgisi Olarak Metafizik

Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-ûlâ* adlı eserinin başında dış varlık, zihin ve davranış, diğer deyişle varlık, bilgi ve ahlak bakımından “hak” kavramını merkeze alan bir tahlil yapar. Bu tahlilin temel cümlesi şudur: (i) Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi, “hak”tır, (ii) çünkü inniyeti olan her şeyin bir hakikati vardır. (iii) O halde hak, var olan inniyetler için zorunlu olarak vardır.²

Kindî cümlenin birinci kısmında “hak” kelimesini kullanarak bütün mevcutları dışta bulunuşları bakımından “hak” olmakla nitelemektedir. Buna göre dışın zarf olması anlamında mevcut olan şeylerin bizzat mevcudiyetlerinin sebebi, dışın onlara

¹ Kindî'nin hayatı ve genel olarak felsefî görüşleri hakkında şu çalışmalara bakılabilir. Mahmut Kaya, *Kindî: Felsefî Risâleler* (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 15-104; Peter Adamson, *al-Kindî*, (Oxford: Oxford University Press, 2007), 3-20.

² Kindî, “Fi'l-fesefeti'l-ûlâ”, Kindî: *Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 126.

zarf olmasını sağlayan gerçeklikleridir. Pekâlâ, mevcudun gerçekliği ne demektir? Cevap şudur: Bir şeyin dışta bulunmasının sebebi, dışı zarf kabul etmeyi sağlayan varlık anlamıdır. Varlık anlamı salt varlık anlamı olarak düşünüldüğünde şeyin dışta bulunuşunu ifade eden “mutlak varlık” ifadesinden farklı olarak mutlak varlık yüklemine dayanağını oluşturan şey demektir. Çünkü mutlak varlık, şey ile dış arasındaki izafet kavrandığında yüklem yapılabilen bir anlamdır. Bu sebeple mertebeye hem dışı hem de dışın bir şeye zarf olması anlamında mutlak varlığı önceler. Bu bağlamda cümlenin ilk kısmının anlamı şöyle olacaktır: Dışın herhangi bir şeye zarf olmasının ve zarf olmayı sürdürmesinin sebebi, yalın varlık anlamıdır. Bu bakımdan cümle, sonraları İbn Sînâ metinlerinde bütünlüklü bir anlatıya kavuşacak olan varlık-mahiyet ayrımının erken ifadesi olarak görünür. Nitekim akıl yürütmenin ilerleyen sürecinde İbn Sînâcî varlık-mahiyet ayrımıyla yapılan Tanrı kanıtlamalarının Kindî’de aynıyla “hak” ve “birlik” kavramlarıyla yapıldığı görülecektir.

Cümlenin ikinci kısmının anlamı da böylesi tefekkürle belirginleşir. Zira varlık anlamı, mevcudiyet kazandığında zorunlu olarak “hakikat” haline gelecektir. Buna göre “inniyeti olan her şeyin bir hakikati vardır” ifadesi, dışta mevcut olan her şeyin bir hakikati vardır demektir. Bilindiği gibi “inniye” kelimesi bilhassa erken dönem felsefe eserlerinde mevcut anlamında kullanılmaktadır. Böylece Kindî, dışın zarf olması anlamında varlık ile dışta var olan mevcudun mutlak varlıkla nitelenen hakikatini ayırtırmaktadır. Bu durum bize Kindî’nin niçin varlık (vucûd) kelimesine sahip olmasına rağmen delili “hak” kavramı üzerine kurduğunun nedenini de verir. Zira “hak” kelimesi, yukarıda açıklandığı şekilde gerçeklik anlamına geldiği gibi dışta bulunan şey için kullanıldığında onun taayyün ve temeyyüze (belirginlik ve ayrışma) sahip olduğunu ifade eder. Dolayısıyla bir şeyin “hak” olması bir hakikate sahip olmasını da gerektirir. Yahut akıl yürütme tersinden de kurulabilir: Dışın bir şeye zarf olması, onun mevcut olmasını gerektirir. Şeyin mevcut olması, onun ayrılmış bir hakikati bulunduğunu gösterir. Hakikat ise özel bir varlık anlamı olduğuna göre bir hakikate sahip olmak, şeyin bir varlık anlamı olmasını gerektirir. Dolayısıyla var olan her şey hak’tır.

Bu durumda felsefe “şeylerin hakikatlerini insan gücü ölçüsünce bilmek”, filozof ise “hakkı bilen ve hakla amel eden” kimsedir.³ Dikkat edilirse felsefe tanımı, şeylerin hakikatlerini dile getirmekle bu hakikatlere nispet edilen “hak”ların birbirinden ayrılmış olmasını gerektirmektedir. Aynı şekilde filozof da bu hakikatleri bilmeyi ve onlara uygun davranmayı amaçlayan kimsedir. Şayet hakikatler ve hak’lar birbirinden ayrılmışsa bunlar arasında sebep-sonuç ilişkisi kurabiliriz demektir. Kuşkusuz dışta

³ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ûlâ”, 126.

tahakkuk etmiş varlık anlamları arasında sebep-sonuç ilişkisi bir ilke olarak kabul edilse bile peşinen garanti edilmiş değildir. Bu sebeple Kindî, birlik ve hareket kavramlarına dayalı tahlil ve kanıtlarında olduğu “hak” kavramına dayalı tahlil ve kanıtında mantıktaki beş tûmeli kullanır. Metafiziğin temel meselelerini ele aldığı risalelerinin tamamı incelendiği açıkça görüleceği üzere Kindî için beş tûmel sadece tanım teorisinin yapı taşlarını oluşturmaz, aynı zamanda metafiziği inşaya imkân veren bir tahlil yöntemidir. Bu yöntem Kindî’ye nedensellik ilkesini beş tûmelin yüklem olduğu şeylerin tamamına tatbik ederek ilk ilkeye ulaşma imkânı verir. Fakat diğer tahlillerinin aksine “hak” kavramına ilişkin tahlilden İlk Hakk’a vardığı akıl yürütme oldukça kısadır ve zikredilmemiş ara cümleler barındırır. Kindî bu incelemeye her bir mevcudun gerçekliğinin bir nedeni oluşuyla başlar.

1. Felsefe “hakkın bilgisi” ve “filozof da hakka uygun davranan kimse” olduğundan yapılması gereken şey, hakkın bilgisine ulaşmaktır. Hakkın bilgisi ise nedenleri bilmeden elde edilemez (ولسنا نجد مطلوباتنا من الحق من غير علة). Her şeyin varlığı ve sürekliliğinin nedeni ise “hak” olduğuna göre (و علة وجود كل شيء وثباته الحق) bütün felsefî bilgi dağarcığı hakka ilişkin bilgi olacaktır. O halde hakkı bilmek demek, nedeni yahut nedenleri bilmek demektir. Bu, meşşâî geleneğin meşhur “şeyi bilmek, nedenlerini bilmek demektir” ilkesinin faklı bir ifadesidir.

2. Neden olan her şey ise madde, sûret, fâil ve gayedir. Bu nedenleri bilmek için sorulan sorular da dörde ayrılır: Var mıdır (hel)? Nedir (mâ) ? Hangisidir (eyyu)? Niçindir (lime)? Bu soruları, Kindî’yi izleyerek sırasıyla varlık sorusu, cins sorusu, fasıl sorusu ve tamlık nedeni sorusu olarak ifade etmek mümkündür. Nedir ve hangisidir soruları birleştiğinde şeyin türünü sorduğundan soruların toplamıyla şeyin hakikatini oluşturup hem beş tûmel altına giren şeylerin araştırması hem de şeyin dışında olan illetler sorulabilmektedir. Kindî’nin de belirttiği gibi “biz şeyin unsurunu (madde-sini) bildiğimizde onun cinsini bilmiş oluruz. Suretini bildiğimizde onun türünü bilmiş oluruz ve türün bilgisinde ise faslın bilgisi içerilir. Şeyin unsurunu, suretini ve tamlık illetini bildiğimizde ise onun tanımını bilmiş oluruz. Tanımlanan her şeyin hakikati onun tanımındadır.”⁴

Bu açıklamalar aslında dört nedene ve dört bilimsel soruya ilişkin bütün felsefî geleneğin ortak görüşleridir, ilk bakışta herhangi bir istidlâle elverişli görünmez. Fakat Kindî bu ortak görüşlerden hareketle farklı bir sonuca varır:

3. “Şu halde ilk illetin bilgisine ‘ilk felsefe’ adının verilmesi haktır. Çünkü felsefede bulunan şeylerin tamamı, ilk illetin bilgisinde dürüldür. Öyleyse ilk illet, yücelikte ilktir, cins olmak bakımından ilktir, şeyin kesin

⁴ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ülâ”, 127.

olarak bilinmesi bakımından ilk sırada yer alır, zaman bakımından ilktir zira o, zamanın illetidir.”

İkinci ve üçüncü maddeler arasında ikinci maddenin son cümleleri ile üçüncü maddenin ilk cümlesinde gizlenen bir takım örtük önermeler yer alır. Her şeyin hakikati onun tanımında dürülüyse tanımca daha genel ve kuşatıcı olan şey, taşıdığı varlık anlamı bakımından kuşattığı şeylerin üzerinde bulunuyor demektir. Kindî her ne kadar açıkça belirtmese de bu akıl yürütmede tazammunun delaletini, cins ve tür bilgisinden nihai illet bilgisine ulaşmak için kullanır. Bilindiği üzere tazammunun delaleti, iki şeyi gösterir. Birincisi: Nesnede tazammunun güçlü olması, onun terkinde çok şey bulunmasını gerektirir. Başka bir ifadeyle bir şeyin tanımının birden fazla şeyden birleşmiş olması, o şeyin tazammununun daha genel, mutabakatının ise daha dar olduğunu gösterir. Nesnenin terkinin artması ise onun hem terkinde giren şeyler sayısınca kurucu (mukavvim) nedene hem de kurucu nedenleri bir araya getiren fâil nedenlere muhtaç olmasını gerektirir. Bu bağlamda cins, tür, fasıl, genel araz ve hâssanın yüklendiği şeyler birleşik olmak durumundadır. Birleşik olan şeyi oluşturan parçalar ise o şeyin illetleridir. Şey, var oluşunu yahut kendisinde tahakkuk eden varlık anlamını onu oluşturan parçalara borçludur ve ondaki varlık anlamı, bizzat o parçalar tarafından kurulur. Parçalar ise kendiliklerinden bir araya gelemmezler. Çünkü kendiliklerinden bir araya gelecek olsalardı daima öyle olmaları gerekeceğinden bir oluşumdan bahsedemerdik. Dolayısıyla kendiliklerinden bir araya gelecek olsalardı birleşik olamazlardı. O halde onları bir araya getiren başka bir fâil ilke yahut ilkeler toplamı vardır. Bu akıl yürütme devam eder ve nihayet parçaları bulunması mümkün olmayan ve herhangi bir terkinde kabul etmeyen ilkede sona erer. Akıl yürütmenin bu formu, şeyin kurucu ve oluşturuca nedenleri açısından bakıldığında böyledir. Şeyin varlığı kurulduktan sonra bizzat onun kapsamına (mutabakatına) giren şeyler açısından bakıldığında ise onun delalet ettiği şeyler, ya onunla aynı derecede terkinde ya da daha fazla terkinde sahip nesnelere. Bu durum, tazammunun delaletinin ikinci yönünü gösterir: Aşağı inen süreç, mutabakatı olmayan bir nesneye ulaşınca durur. Beş tûmelin yüklendiği şeyler arasındaki bu derecelenme, nesnelere taşıdığı varlık anlamları arasında genellik-özellik ilişkisi açısından bir derecelenme bulunduğunu gösterdiği gibi varlık anlamlarının terkinde de göstermektedir. Her iki durumun sonucu da aynıdır: Varlık anlamları arasında nedensel bir ilişki olmak zorundadır. Zira birleşik varlık anlamları, kendileri dışında bir ilkeye muhtaçtır ve bu sonsuza dek geriye gidemez. Zira terkipten azade bir ilkeye varılamadığı takdirde herhangi bir birleşik varlık anlamı asla mevcut olamaz. Birleşik varlık anlamların kendisine dayandığı bu varlık anlamı yani “hak” bütün varlık anlamlarının kaynağı olacağına göre “ilk varlık”, “ilk gerçek” (el-

Hak el-evvel) veya “ilk illet” olacaktır. Kindî’nin yukarıda üçüncü madde de alıntılanan sözleri bu bağlamda anlam kazanır. “Felsefede bulunan şeylerin tamamı, ilk illetin bilgisinde dürüldür”, zira ilk illet, bütün geriye gidişlerin kendisinde durması bakımından “ilk”, varlık anlamlarının tamamını kuşatan nihai ilke olması bakımından da tikel bilimlerde araştırılan bütün hakikatlerin kendisinde dürüldüğü ve içerildiği en kuşatıcı ilkedir. Bu sebeple o, bütün yücelikte bütün mevcutların üzerindedir. Aslında ilk illet cins ve fasıldan müteşekkil olmaması nedeniyle onun için cins ifadesini kullanmak geleneksel anlatıya aykırıdır. Fakat Kindî, ondaki varlık anlamının kuşatıcılığını vurgulamak için ilk illetin “cins olmak bakımından ilk” olduğunu söyler. Nesnelere hakikatlerine ilişkin araştırma nihai tahlilde ilk illette durduğu ve ona ilişkin bilginin kesinliği bütün nesnelere ilişkin bilginin kesinliğini temin ettiği için –bilindiği üzere sofist eleştirilerin Yeni Eflâtuncu Meşşâilerdeki en katî cevaplarından biri budur- ilk illet, “kesin olarak bilinmek bakımından ilk sırada yer alır”. İlerde daha ayrıntılı ele alınacağı üzere zaman, cisimsel varlıkların varlığının müddeti olduğuna göre ilk illet, zamanın da yaratıcısıdır ve dolayısıyla zaman bakımından onu önceleyen hiçbir şey olamaz.

Kindî bu açıklamalardan hareketle metafiziğin konusuna ilişkin bir sonuca ulaşır: “Şu halde “ilk sebebin” bilgisine “ilk felsefe” adının verilmesi haktır.⁵ İlk sebep veya ilk illet, varlıkların en şerefli ve en üstünü olduğundan “felsefenin mertebeye en şerefli ve en üstünü, ilk felsefedir.” Dolayısıyla Kindî’ye göre İlk felsefe veya metafizik, “her hakkın sebebi olan İlk Gerçek’in bilgisi”dir. Sebebin bilgisi sonucun bilgisinden daha üstün olduğuna ve her şeyi ancak sebepleriyle bildiğimizde tam bir şekilde bilmiş olduğumuza göre filozofluk payesi, hakiki anlamda, ilk felsefeyi veya metafiziği kuşatana verilir.⁶ O halde Kindî’ye göre metafiziğin konusu Tanrı’dır ve metafizikçi filozof, Tanrı’nın varlığını, bütün diğer mevcutlarla Tanrı arasındaki ilişkiyi kavrayan, diğer deyişle rububiyet ve vahdaniyet (rablık ve birlik) bilgisine vakıf olan kimsedir. Bu anlamıyla metafizik, hakkın ve hakikatin bilgisi olarak özetlenebilir.

2. Birlik ve Çokluğun Bilgisi Olarak Metafizik

Kindî’nin günümüze ulaşan risalelerinde metafiziğe ilişkin yazılarının mihverini “bir” ve “birlik” (vâhid ve vahdet) kavramları oluşturur. Filozofa göre “bir” kavramı iki grup nesneye yüklenir. (1) Bütün bitişiklere. (2) Çokluğu kabul etmeyene. Kindî birliğin ilkesine ulaşmak için bu tanımları çeşitli açılardan bütün nesnelere uygular. Uygulama bir yandan nesnelere birliğin yüklendiğini göstermeyi amaçlar diğer yandan uygulanan nesnele-

⁵ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ülâ”, 127.

⁶ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ülâ”, 126.

rin birlik türünü belirlemeyi amaçlar. Bu amaçla ilk olarak beş tümelin birliğini ele alır. Ona göre cins, suret, fert, fasıl, hassa ve genel araza “bir” denmesinin nedeni, tamamının bir tür bitişikliği (ittisâl) bildirmesidir. Bunlara bir denmesi ise bütün kategorilere “bir” denildiğini gösterir. Çünkü kategorilerin yüklem olduğu şeyler ya cinstir ya türdür ya fasıldır ya hassâdır ya genel arazdır ya da ferttir. Dolayısıyla ne çokluk olmadan kategorik birlik ne de birlik olmadan kategorik çokluk mümkündür.⁷ Durum böyleyse onların birliklerinin hakiki olmaması, bir tür arazî olması gerekir. Zira herhangi bir şekilde çokluk ve terkip kabul eden her şey, kaçınılmaz olarak arazî bir birlikle bir olabilir.⁸ Arazî birlik ise bir eser veya sonuç olup müessire ihtiyaç duyar.⁹ Cisimler gibi bölünme kabul eden nesnelerin birliğinin arazî olabileceğini düşünmek nispeten kolay görünür. Ama meşşâî felsefede parçalanma kabul etmediği düşünülen akıllar ve nefsler için birliğin arazî olduğu sözünü nasıl anlayabiliriz? Soruya nefsler açısından cevap vermek nispeten kolay görünmektedir. Çünkü nefis, düşünme esnasında bir suretten diğerine intikal ettiğinden nefis için düşünme denilen şey, nefsin anlamlardaki yahut suretlerdeki hareketinden ibarettir. Dolayısıyla nefsin de birliği hakiki değil, arazîdir.¹⁰ Oysa külli akıl, bütünüyle bilfiil olduğundan herhangi bir fikrî intikale de konu olmaz. Bu bakımdan küllî akıl, ne madde-suret bölünmesine ne de düşünce hareketlerine konu olur. Geriye tek bir şık kalmaktadır: Hüviyet ve birlik ayrımı. Diğer deyişle külli aklın birliği kabul ettiğini ortaya koymamız gerekir ki onun mutlak birlik olmadığını göstereyim. Kindî külli aklın yapısını *Fi'l-akl* risalesinde nefisle karşılaştırır:

Öyleyse nefis bilkuvvedir ve birinci (anlamıyla) akılla bağlantı kurduğunda (bâşrethu) bilfiil akıl olur. Çünkü akli sûret nefisle ittihat ettiğinde ikisi birbirinden başka olmaz. Çünkü nefis bölünmez ki o ve akli suret birbirinden başka olsun. Dolayısıyla akli sûret nefisle birleştiğinde nefis ve akıl tek bir şey olur ve bu durumda nefis, hem âkil hem de mâkul olur. Öyleyse akıl ve mâkul nefis açısından tek bir şeydir. Fakat daima bilfiil olan ve nefsi kuvveden fiile intikal ettiren akla gelince onda akıl ve âkil (bilgi ve taşıyıcısı) tek bir şey değildir. Öyleyse nefsteki mâkul ile birinci akıl tek bir şey değildir. Nefis yönünden ise akıl ve mâkul tek bir şeydir. Oysa (birinci) akıl, nefsten ziyade basite benzer ve duyulur söz konusu olduğunda nefsten çok daha güçlüdür. Öyleyse akıl, ya illettir ve bü-

⁷ Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 149.

⁸ Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 149-51.

⁹ Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 149.

¹⁰ Bkz. Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 169-70.

tün makuller ve ikinci akıllar için ilktir ya da ikincidir. İkinci olan akıl, nefis bilfiil âkil olmadığı sürece nefis için bilkuvve olan akıldır.¹¹

Kindî, bu metinde kuvveden fiile intikal eden şeyin birliği ile daima bilfiil olan şeyin basitliğini ayırtırmaya çalışmaktadır. Ona göre birinci veya küllî aklın nefsten üç farkı vardır: (ı) Daima bilfiil olması, (ıı) başka bir ilke tarafından kuvveden fiile intikal ettirilmediği için birleşeceği mâkullerin olmaması yani basit olması ve (ııı) ikincil akılların ilkesi olması. Bu üç özelliğin tamamı da aynı şeyin farklı açılardan ifadesinden ibarettir. Fakat küllî aklın bilgi ve zât bölünmesine dahi konu olması mümkün değilse ondaki birliğin bir başkasından alınmış olması nasıl açıklanacaktır? Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerindeki açıklamaları bütün olarak dikkate alındığında buna vereceği cevabın, sûret kavramında saklı olduğu görülür. Bilindiği gibi basit varlıklar maddesiz sûretlerdir.¹² Kindî'ye göre cevher ve sûret mutlak birlik sahibi olamaz, zira cevher ve sûretler tanımında ortak olunan şeylerdir. Nitekim Kindî, *Fi'l-hudûs ve'r-rusûm* risalesinde akıl ve cevherin tanımlarından bu iki özelliğe dikkat çeker. Buna göre akıl “şeyleri hakikatleriyle idrak eden basit bir cevherdir.” Cevher ise “kendi başına kâim olan, arazları taşıyan, zatı değişmeyen ve nitelenen olan şeydir.”¹³ Dolayısıyla cevher ve arazlar yahut akıllar, nefsler, cisimler ve bunların arazları bir bütün olarak âlemi meydana getirir. Ancak âleminin bütünü aşkın bir ilke, saf birliğe özdeş olabilir. Bu sebeple de küllî akıl yalnızca birliğin saydığı hüviyetler arasında bulunabilir, saf birliğin kendisi olamaz. O halde küllî aklın birliği de saf birliğe nispetle arazî birliklerden biri olmak zorundadır.

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşıldığı üzere arazî birlik, şeyin hakikatine özdeş olmayan birliktir. Akıl, nefis yahut cisimlerden herhangi biri hakikatiyle bir olsaydı yahut hakikati birlikten ibaret olsaydı, herhangi bir şekilde bölünme veya çoğalma kabul etmemesi gerekirdi. Bölünme kabul ettiklerine göre çokturlar.¹⁴ Şu halde var olan şeylerin tamamı, ya zâtı nedeniyle bir olmalıdır ya da bir yönden bir, diğer yönden çok olmalıdır. Bir şeyin bir yönden bir, başka yönden çok olması ise onun birliğinin bir illetin eseri olduğunu gösterir. Bu bakımdan arazî birlikle bir olan nesnede birlik ve çokluğun birleşebilmesi için bir illetin olması gerekir.¹⁵ Bu durumda

¹¹ Kindî, “Fi'l-akl”, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 266.

¹² Kindî, “Fi'l-ibâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ”, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 237.

¹³ Kindî, “Fi'l-hudûd ve'r-rusûm”, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 178-79.

¹⁴ Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 152-58.

¹⁵ Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 158.

cins, tür, fasıl, hâssa, genel araz, bütün, toplam, parça, kısım ve fert yüklemelerinin tamamında birlik, bulunduğu nesnenin hakikatine eklenen birliklerdir ve zorunlu olarak bir başkasından gelir. Başkasından gelen birlik ise şeyde bir ilişen olarak bulunacağından mutlaka bir “eser” yani malul olacaktır ve bir müessire veya illete ihtiyaç duyacaktır. Şayet bu başkası veya birliğin nedeni de bölünme ve terkip nedeniyle hakiki birliğe sahip değilse dışta tahakkuk etmiş nesnelere hakkında sonsuza kadar giden bir teselsüle düşmüş oluruz. Dışta bulunan nesnelere hakkında sonsuza dek giden teselsül ise geçersizdir, zira bu, hiçbir şeyin var olmamasını gerektirir. O halde bütün nesnelere bir ilk illeti vardır. Bu illet ile söz konusu şeyler arasında hiçbir yönden ortaklık bulunamaz, aksine illet, daha yüce, daha şerefli ve daha önce olmalıdır. Bu illet, yalnızca birdir ve hiçbir yönden çokluk barındırmaz. Bu bakımdan herhangi bir birliğin malulü olmayan gerçek bir “bir” vardır. Bu bir, saf birlikten ibarettir veya hakikati birliğin ta kendisidir.¹⁶ İşte Kindî’ye göre metafiziğin konusu bu ilk ve gerçek Bir’dir. Başka bir ifadeyle Metafizik birliği konu edinir ve birlik türlerini tahlil etmeyi ve bu türler ile nihaî birlik arasındaki ilişkiyi açıklamayı amaçlar. Bu nihaî bir, bütün nesnelere yaratan Tanrı olduğuna göre Kindî’ye göre metafiziğin konusu Tanrı’dır ve metafizikçi filozof, Tanrı’nın varlığına ve rububiyet ile vahdaniyet (rablık ve birlik) bilgisine vakıf olan kimsedir. Bu anlamıyla metafizik, Bir’in ve birliğin bilgisi olarak özetlenebilir.

3. Hareket ve Hudûsun Bilgisi Olarak Metafizik

Kindî’ye göre hareketli nesnelere, kadim olan ve harekete muhtaç olmayan bir ilkeye dayanmalıdır. Hareket, hareket eden nesnenin sonlu ve hâdis olduğunu gösterir. Zira hareket mekânda, nicelikte, nitelikte veya cevherde olabilen değişimi ifade eder. Bu bağlamda bir mekândan diğerine intikal, konum değiştirme, büyüme ve küçülme, artma ve eksilme, hal değiştirme, oluş ve bozulmuş şeklindeki hareket türleri cismin halleridir. Cismin halleri ise Kindî’ye göre onun varlığının müddetini ifade eder. Zira cisim, bütün hallerinden arınmış olarak var olamaz. Dolayısıyla hareketsiz bir cisimden bahsetmek, var olmayan bir cisimden bahsetmek demektir. Bu takdirde değişim türlerinin tamamını ifade eden bir kavram olarak hareket, cismin varlığının müddetidir. Bu müddeti saydığımızda cismin bilfiil bulunuş süresini de belirlemiş oluruz. Zaman denilen şey ise tam olarak hareketin miktarıdır. Bu bağlamda hareketin varlığı zamanın varlığını ve hareketin yokluğu zamanın yokluğunu gerektirir.¹⁷ Şu halde zaman hareketi, hareket de cisim önceliklemediği gibi zamansız bir hareket, hareketsiz bir cisim olamaz.¹⁸

¹⁶ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ûlâ”, 160.

¹⁷ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ûlâ”, 138.

¹⁸ Kindî, “Fi’l-felsefeti’l-ûlâ”, 139-40.

Cismin müddeti sayılabilir olduğuna göre cisim sonlu demektir. Cismin sonlu oluşu, onun hali olarak düşünülebilecek hareketin ve bu hareketin miktarı olan zamanın sonlu olmasını gerektirir. Zira sonluya yüklem olan şeyler de sonlu olacağına göre cisme yüklem olan bütün kategoriler sonludur. Pekâlâ, ezelde ebede var olan, dolayısıyla başlangıcı bulunmayan ve sonu da gelmeyecek bir hareket, dolayısıyla da cisim düşünülemez mi? Kindî'ye göre cisimlerin oluşturduğu bütüne vehimde daima ilave yapmak mümkündür ve bu imkânın herhangi bir sonu da yoktur. Yani biz söz konusu bütünün daima daha büyüğünü veya daha küçüğünü düşünebiliriz. Bir şeyin daha büyük veya daha küçüğü kabul etmesi ise hem cisimler dünyasına ait bütünün hem de o bütüne yüklem olan her şeyin sonlu olduğunu gösterir. Evet, kuvve halinde bir sonsuzluktan bahsetmek mümkündür. Fakat bilkuvve sonsuz olan her şey, sadece sonsuz olarak bilkuvvedir, dolayısıyla da bilfiil sonlu olmak zorundadır.¹⁹ Dolayısıyla sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır. Diğer deyişle bilkuvve olandan başkasında sonsuzluk bulunamayacağından kuvve halinin kendisi sonsuzdur.²⁰ O halde bifil olan bir cisim ve miktar yahut nicelikli ve nicelik sonsuz olamaz. Kindî bütün bu tahlillerden metafizik düşüncesinin temelini oluşturan hayati bir sonuca ulaşır:

Şu halde ezeli bir cismin olması imkânsızdır. Öyleyse cisim zorunlu olarak muhdestir. Muhdes ise bir muhdisin muhdesidir. Zira muhdis ve muhdes, görelilerdendir. Buna göre zorunlu olarak bütün muhdeslerin yokluktan çıkararak bir muhdisi vardır. Muhdis ise ya bir ya da çoktur. Çok olması halinde mürekkeptirler zira onların hepsinin ortak bir hali vardır yani onların tamamı faildir. Onları kuşatan, tek bir şeydir ve onlar birbirlerinden bir durumla ayrışırlar. Dolayısıyla çok olmaları halinde onlarda pek çok fasıl vardır ve onlar, hepsini kuşatan şey ile her birinin kendisine özgü durumdan birleşiktirler. Birleşik şeylerin ise bir birleşireni vardır. Çünkü birleşen ve birleşiren görelidir. Öyleyse fâilin bir fâili olması gerekir. Şayet bu fâil tekse ilk fâil demektir. Şayet fâil birden çoksa ve çokluğun fâili de daima çoksa bu, sonsuza dek gider. Bu takdirde bilfiil bir şey başlangıcında sonsuz olur. Oysa bunun yanlışlığı açıklanmıştı. Dolayısıyla fâilin fâili yok demektir. Öyleyse fâil çok değil, bilakis kesinlikle birdir. İşte o fâil, mülhitlerin nitelemelerinden münezzeh ve yücedir, yaratıklarına benzemez, zira bütün yaratıklarda çokluk vardır ama

¹⁹ Kindî, “Fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 137.

²⁰ Bkz. Kindî, “Fî vahdâniyyetillah ve tenâhî cirmi'l-âlem”, *Kindî: Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 202-202.

onda kesinlikle çokluk yoktur. Zira o, mübdîdir, yaratıklar ise mübdadır. Ve çünkü o, süreklidir, onlar sürekli değildir. Çünkü hareket edenin halleri değişir, halleri değişen ise sürekli değildir.²¹

Bu pasaj, Kindî'nin bütün metafizik iddialarını özetler. Öncelikle Kindî, açık bir şekilde âlemin ezeliğini reddederek hâdis olduğunu iddia eder. Daha önce ele aldığımız “hak” ve “birlik” kavramlarına ilişkin tahliller, âlemin yaratılmışlığını veya varlığını bir başkasından almış olması gerektiğini ortaya koymakla birlikte gerçekte hudûsa ilişkin bir sonuç vermemiştir. Ama cisim, hareket, zaman, nicelik ve sonluluk kavramları ekseninde yaptığı tahliller sayesinde Kindî âlemin sadece yaratılmış olduğuna değil, aynı zamanda hâdis olduğu sonucuna da ulaşmaktadır. Kindî hudûs iddiasını vazettiği metinlerinde kozmik akıllar meselesine değinmez ve akli bir varlığın da hâdis olması gerektiği sonucuna nasıl ulaştığını açıklamaz. Fakat bu sonuca nasıl ulaştığını anlamak güç değildir: Hak ve vahdet kavramları ekseninde yapılan tahliller, akıllar ve nefslerin de gerçeklik ve birliğini nihai bir gerçeklik ve birlik ilkesinden yani İlk Gerçek ve İlk Bir'den aldıklarını ortaya koymaktadır. Bu akıllar ve nefslerin hareket ilkesi olduğu cisimler dünyası ise bütün durum ve yüklemleriyle hâdis olduğuna göre akıllar ve nefslerin de hâdis olması gerekir. Çünkü daha önce belirtildiği gibi akıllar ve nefslere, bu âlemin bir parçası olarak var olmaktadır.

Fârâbî'nin illet-malûl ayrımıyla ve İbn Sînâ'nın varlık-mahiyet ayrımıyla yaptığı çözümleme Kindî'nin pasajda âlemin fâiline ilişkin değerlendirmelerinin neredeyse aynısını içerir. Çünkü bütün bu ayrımların tamamı, bir anlamda ortak olan şeylerden her birinin kendisine özgü bir hususiyetle diğerlerinden ayrışabileceği düşüncesine dayanır. Bu bağlamda hâdis olan âlemin birden fazla faili varsa bu fâiller fâillikte ortak olacak ama kendisine özgü bir vasıfla diğerlerinden ayrışacaklardır. Bu ise birden fazla şeyden birleşik olmalarını gerektirir. Birleşik bir nesnedeki birlik zorunlu olarak saf olamayacak ve gerçekliğini bir başkasından alacaktır. Dolayısıyla da hâdis olan nesnelere ilkesi olamayacağından ezeli olmayacak ve hâdisler grubuna dâhil olacaktır. Bu sebeple Kindî'nin âlemin sonluluğuna ilişkin tahlilleri, hiçbir şekilde çokluk barındırmayan ve mutlak birliğe sahip bir ilkeye ulaşır. Gerçeklik, birlik ve ezeliyette ortağı bulunmayan bu ilke, âlemin aksine mutlak olarak yokluğu kabul etmez, hüviyetini ve varlığını başkasından almaz. Dolayısıyla onun herhangi bir türden illeti yoktur. Fâili yoktur, çünkü kendisi nihai fâildir. Gayesi yoktur, çünkü herhangi bir şeye yönelerek yetkinleşmez. Madde ve sûreti yoktur, çünkü birleşik değildir. Madde ve suretinin bulunmaması, onun konu, yüklem, cins ve türünün de olmaması demektir. Bütün illetlerden müstağni oluşu, onun hareket ve za-

²¹ Kindî, “Fî vahdâniyyetillah ve tenâhî cirmi'l-âlem”, 206-207.

mana konu olmamasını, dolayısıyla da ezeli olmasını gerektirir. Diğer deyişle ilk illet, hiçbir şekilde ve hiçbir bakımından fesâda konu olamaz.²²

4. Sonuç: Metafiziği Bilen, Neyi Bilir?

Şimdiye kadar anlatıların gösterdiği üzere Kindî felsefesinde Tanrı mutlak bir ve birdir, bütün gerçeklerin gerçekliğini veya bütün mevcutların hüviyetini kendisinden aldığı İlk Gerçek ve mutlak hüviyettir, ezeldir ve hiçbir şekilde değişime konu olmaz. Kindî'nin âlemin hâdisliğine ilişkin tahlilleri, Tanrı'nın fâil olma keyfiyetini yoruma mahal bırakmayan bir açıklıkla ortaya koyar: Varlığını ve birliğini Tanrı'dan alan bütün mevcutlar, hâdis olduğuna göre ilk ilkenin fiili, yoktan yaratmadır. Bu sebeple Kindî Tanrı'yı "İlk İlet" olarak nitelese de günümüze ulaşan eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla, Tanrı'nın "mûcib bizzât" olması anlamında bir neden değil, âlemin fâil sebebi olması anlamında bir "neden" olduğunu düşünmektedir. Bu bakımdan onun felsefesinde nedensellik, bir kısım Mu'tezilî düşünürlerin doğal olaylar arasında nedensellik bulunduğu düşüncesinin Meşşâî kozmolojiye uyarlanarak âlemin kendi içindeki nedensel düzenini ifade edecek şekilde genişletilmesi olarak yorumlanmaya elverişlidir. Bununla birlikte ona göre Tanrı, âlemdeki bütün nesnelere ilk illetidir ama bu, kelimelerin düşündüğü gibi her şeyin vasıtasız şekilde nedeni anlamında değildir. Tanrı, sadece ilk münfailin yakın illetidir, diğerlerinin ise ilk münfail aracılığıyla illetidir.²³

Baştan beri anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Kindî'ye göre "ilk felsefe" tabiri, her bir nesnede bulunan "hakkın" yani varlık anlamının kaynağı olan ilk gerçeğe ilişkin bilgiyi ifade eder. Tanrı'nın ilk sebep ve ilk gerçek (hakk) olması, felsefede incelenen şeylerin tamamının ilk sebebin bilgisinde dürülü olduğunu gösterir. Dolayısıyla ilk sebebin bilgisi, en değerlidir, en kapsamlıdır ve kesin olarak bilinme sıralamasında en öndedir yani hiçbir şey Tanrı kadar kesin bir şekilde bilinemez. İşte tam ve en değerli filozofun, bu en şerefli ilmi kuşatan kimse olması gerekir. Zira sebebin bilgisi, sonucun bilgisinden daha şereflidir.²⁴ Bu bakımdan Kindî'ye göre metafiziğin konusu Tanrı'dır. Metafiziğin bir diğer ismi "ilk felsefe" olduğundan Tanrı'ya ilişkin bilgiye, diğer deyişle ilk sebebin bilgisine "ilk felsefe" adı da verilir. Bu bağlamda Tanrı'yı bilmek sadece metafiziğin değil, bir bütün olarak felsefenin amacıdır. Zira felsefi çaba, metafiziğe ulaştığında amacına erer. Bu sebeple Kindî'nin metafizik kavrayışı, ilk sebep olan Tanrı'nın ispatı ve bütün mevcutların O'nunla ilişkisini açıklama üzerine kurulur.

²² Bkz. Kindî, "Fî'l-felsefeti'l-ûlâ", 135-136.

²³ Kindî, "Fî'l-fâili'l-hak el-evvel et-tâm ve'l-fâili'n-nâkis ellezî hüve bi'l-mecâz", *Kindî: Felsefi Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 190-91.

²⁴ Kindî, "Fî'l-felsefeti'l-ûlâ", 126-7.

Kuşkusuz bu tavır, metafiziğin daha sonra Fârâbî'nin *Risâle fi ağrâzi'l-Hakîm* adlı eserinde özetle ifade edilecek ve İbn Sînâ'nın *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik* adlı eserinde zirveye dönüşecek metafizik tasvirinin bir parçasını oluşturur. Çünkü metafiziği bir tür "ilahiyat" (teoloji) olarak tasarlar. Nitekim Kindî metafiziğin konusunu maddeyle ilişkili olmayan, harekete konu olmayan, akılla kavranabilen ve tahayyülde misali bulunmayan mevcutlar olduğunu söyler. Nitekim Aristoteles'in eserlerini tanıtmayı amaçladığı risalesinde onun *Metafizik* kitabındaki amacını kendi metafizik kavrayışı doğrultusunda yorumlar: Maddeyle kâim olmayan ama maddeyle birlikte var olan şeyler ile maddeyle ilişkili olmayan ve onunla birleşmeyen şeyleri ayırtmak, Allah'ın birliği, güzel isimleri, bütün mevcutların fâil ve gaye illeti olduğu, bütünü tanrısı olduğu, kusursuz yönetimi ve tam hikmetiyle bütünü yöneticisi olduğunu açıklamak.²⁵ Bilindiği üzere bu tasvir, bizzat Aristoteles tarafından metafiziğin en gözde kısmı kabul edilen ilahiyat veya teoloji bölümüne tekabül eder. Bu açıdan bakıldığında Kindî, metafiziği, "mevcut olmak bakımından mevcudun bilgisi" olarak değil, "Tanrı bilgisi" (marifetullah) olarak tasarlar. Fakat ona göre eşyanın hakikatlerini insanın gücü ölçüsünce bilmekten ibaret olan felsefe asıl itibarıyla İlk İlet'i bilmek kapsamında mülâhaza edilmelidir.²⁶ Bu bağlamda metafizikçi genel olarak felsefi ilimleri tahsil edip Tanrı-âlem ilişkisinin niteliğini ve hudûsa gelmiş âlemdeki nedensel düzeni kavrayan kimsedir.

Kaynakça

Adamson, Peter. *Al-Kindî*. Oxford: Oxford University Press, 2007.

Kaya. Mahmut. "Kindî ve Felsefesi". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî. "Fî kemmiyyeti kutubi Aristutalis ve mâ yuhtâcu ileyh fi tahsîli'l-felsefe". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- "Fî vahdâniyyetillâh ve tenâhî cirmi'l-âlem". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- Fi'l-Akl, *Felsefi Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- "Fi'l-fâili el-hak et-tâm ve'l-fâil en-nâkis ellezî hüve bi'l-mecâz". *Felsefi Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

²⁵ Kindî, *Fî kemmiyyeti kütübi Aristutalis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe*, Kindî: *Felsefi Risâleler* içinde (İstanbul: Küre Yayınları, 2014), 284.

²⁶ Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 139 vd. İleride vahdet-i vücûdu sûfiler de benzer şekilde metafiziğin konusunu Tanrı olarak belirlediklerinde, bütün insanî yetkinlik sürecini "marifetullah" kapsamında değerlendireceklerdir.

----- “Fi’l-fesefeti’l-ûlâ”. *Felsefî Risâleler* içinde. İstanbul: Küre Yayınları, 2014.

----- “Fi’l-hudûd ve’r-rusûm”. *Felsefî Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- “Fi’l-İbâne an sucûdi’l-cirmi’l-aksâ ve tâatihi lillahi azze ve celle”. *Felsefî Risâleler* içinde. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

KİNDÎ VE ANTİK YUNAN FELSEFE GELENEĞİ AL-KINDÎ AND ANCIENT GREEK PHILOSOPHICAL TRADITION

EYÜP ŞAHİN
DOÇ. DR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The attitude of al-Kindi, considered the first philosopher in the history of Islamic philosophy, towards ancient Greek philosophy appears completely sympathetic. Al-Kindi, who mentions the ancients with gratitude because of their contributions to thinking, bears strong traces of Platonic, Aristotelian, and Neo-Platonic philosophy. This article deals with al-Kindi's approach to Ancient Greek philosophical tradition based on a study of his various short works, namely On First Philosophy, On the Intellect and On the Soul. It also discusses al-Kindi's own philosophical stand vis-à-vis these ancient traditions.

Key words: al-Kindi, Ancient Greek Philosophy, Metaphysics, Soul, Intellect

ÖZ

İslâm Felsefesinin ilk filozofu olmaya layık görülen Kindî'nin Yunan felsefesine dair tutumu bütünüyle sempatik bir görünüm arz eder. Eskileri düşünceye kattıkları şeylerden ötürü şükranla anan Kindî'nin felsefesi Platon, Aristoteles ve Yeni Eflatuncu felsefenin izlerini taşır. Bu makalede Kindî'nin İlk Felsefe Üzerine, Akıl Üzerine ve Nefis Üzerine adlı eserleri temel alınarak, onun Antik Yunan felsefi geleneğe yaklaşımı ele alınmaktadır. Bu düşüncelere karşı kendi felsefi tutumu da kısmen dile getirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Antik Gelenek, Metafizik, Nefis, Akıl.

Giriş

Antik Yunan'dan Arapçaya tercüme edilen eserlerin mahiyeti üzerine yapılan çalışmalar bu eserlerin büyük oranda bilimsel ve bilimsel eserlere nispetle daha az oranda felsefi eserler olduğunu göstermektedir.¹ Bu çalışmalar, astrolojiden simya ve diğer mistik bilimlere; aritmetikten geometri, astronomi, müziğe ve bunlara ilaveten Aristoteles felsefesinin bütün alanlarına uzanan geniş bir yelpazede çeşitlenmiş bilimsel ve felsefi eserler şeklinde iki grup olarak mütalaa edilebilir. Sözü edilen felsefi eserler, Galinos (Galen)'in tıbbı dair eserleri, Euclýdes (Öklid), Ptolemy (Batlamyus) ve diğerlerinin astronomi ve matematiğe dair eserleri gibi bilimsel pek çok eserlerin sayısına oranla, tercüme edilen eserlerin küçük bir parçasını oluşturmaktaydı. Dimitri Gutas'ın tespitiyle, Kühn'ün hazırladığı Galen'in bütün yapıtlarının ve Berlin Akademisi'nin yayına hazırlamış olduğu Aristoteles üzerine Yunanca yorumların ki bu kısım çevrilmiş kitapların oldukça cüzi bir bölümünü oluşturmaktaydı, yetmiş dört büyük ciltte toplandığı göz önünde bulundurulursa, çevrilen malzemenin boyutları ve dolayısıyla girişimin azameti çok daha iyi anlaşılır.²

Bilimsel ve felsefi ağırlıklı tercümelemler iki gurubun himayesinde yürütölmekteydi. Abbasiler ida-

¹ Peter, Adamson, "Kindi ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", İslâm *Felsefesine Giriş*, ed. Peter Adamson, Richard Taylor, çev. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Küre Yayınları, 2008), 35; Dimitri, Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 15. (Eser bundan sonra *Yunanca Düşünce* olarak kısaltılacaktır.)

² Gutas, *Yunanca Düşünce*, 15. Gutas, bu düşüncesini C. G. Kühn'ün *Claudii Galeni opera omnia* adlı eserinin 1. Dönütunda (20 cilt, Leipzig, 1821-33) künye ile vermektedir. Ayrıca Gutas, bu dizilerde yayınlanan Yunanca yorumların tamamının Arapçaya çevrilip çevrilmediğinin bilinmediğini, Arap bibliyografyacıların Yunanca da mevcut olmayan başka yorumlara yaptıkları atıfların fazlalığının aradaki farkı ortaya koyduğunu düşünmektedir. Bu düşünce için bkz. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, 189.

resindeki tercümelemler ağırlıklı olarak Huneyn b. İshak (ö. 843) ve oğlu İshak b. Huneyn (ö. 910)'in öncülüğünde gerçekleşiyordu. Huneyn ve okulu Platon ve Aristoteles eserleri yanında, Galen'in tıbbî eserlerinden oldukça önemli çeviriler yaptılar. Bu okulla birlikte bir diğer grup ise Ebû Yûsuf Yakûp İshâk el-Kindî'nin (ö. 870) etrafında toplanmış olup, Huneyn halkası kadar çok sayıda tercümeyle imza atmamış olsalar da, Yunanca felsefî düşüncenin Arapça konuşan dünyada kabulünde son derece etkili oldular. Bu cümleden mühlhem Kindî'nin Grekçe bilip bilmediği ve dolayısıyla doğrudan Grekçe veya başka bir dilden tercüme yapıp yapmadığı konusunun tartışmalı olduğunu da vurgulamak gerekir.³ Buna karşın Kindî'nin Arapçaya çevrilen Yunan yazarların eserleri üzerinde pek çok düzeltme yaptığı ve buna dair yazılar yazdığı umumiyetle kabul edilen bir husustur.⁴

Gerek Huneyn halkası gerekse Kindî halkası tercümelerinin araştırmacılarına, metot ve tutarlılık açısından aralarında bir karşılaştırma yapma imkânı verdiğini söyleyebiliriz. Bu iki halkanın tercüme ettiği eserlere bakıldığında Huneyn halkasının daha üstün bir metot ve daha tutarlı bir terminolojiye sahip olduğu görülüyor. Aristoteles'in *Metafizika* (*Metafizik*) adlı eserinin Kindî halkasınca yapılmış olan tercümesi bunun en iyi örnek-

³ Kindî'nin Grekçe ve ya başka dillerden doğrudan tercüme yapıp yapmadığı konusu öyle görülüyor ki İbn Culcul olarak da bilinen Ebu Dâvud Süleyman b. Hassân el-Endelusi'nin *Tabakâtu'l- Etbâ ve'l-Hukemâ'* adlı eserinde Kindî'nin biyografisine dair yazdığı ve felsefeye dair pek çok kitap çevirdiği, kapalı konulara açıklık getirdiği, zor olan kısımları özetlediği şeklindeki mülahazasından kaynaklanmaktadır. Bkz. a.g.e, nşr. Fuad es-Seyyîd (Kahire: 1995), 73-74. Buna karşın "Kindî Grekçe Biliyor muydu?" adlı makalesinde Abdurrahman Bedevî, İbn Culcul'un Kindî'nin kitaplar tercüme ettiğini söylerken tek bir kitabı bile ismen zikretmediğini ve dolayısıyla hangi dilden çevirdiğine dair bir işaret de bulunmadığını nakleder. Bedevî söz konusu makalesinde Kıftî dışında Kindî'nin kitap çevirdiğine dair kaynak zikreden bir kişi dahi bulunmadığını, Kıftî'nin ise Ptolemy (Batlamyus)'e dair kitaplar hakkında konuşurken bu eserlerin Kindî için bozuk bir dille Arapçaya nakledildiğini söylemektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Bedevî, Abdurrahman, "Kindî Grekçe Biliyor muydu?", *Batı Düşüncesinin oluşumunda İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010), 169-170. Benzer şekilde Mahmut Kaya, Kindî'nin *Felsefî Risâleler* adlı eserinin "Kindî'nin Hayatı" kısmında, İbn Culcul'un Kindî'nin birçok felsefî eseri tercüme ettiğini belirtmektedir. Kaya'nın buradaki ifadesi şöyledir: "Kültür tarihçilerinden İbn Culcul onu, birçok felsefe kitabını tercüme eden ve felsefenin karmaşık problemlerini açıklığa kavuşturan bir tabip ve filozof olarak tanımlamaktadır." Kindî'nin *Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ* ile Ptolemy'nin *Almagest*'i arasındaki bağlantılar için ayrıca bkz. Ivry, Alfred L, *Al-Kindi's Metaphysics* (Albany: State University of New York Press, 1974), 4; Rosenthal, Franz, "Al-Kindi and Ptolemy", *Studi Orientalistici In Onore Di Giorgio Levi Della Vida* 2 (1956): 436-456.

⁴ Gutas'ın R. Rashed'in "Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics", *History of Sciences* 27 (1989), 199-209 adlı makalesine de dayandırdığı bu görüş için bkz. *Yunanca Düşünce*, 117.

lerinden biridir.⁵ Buradaki tercümelemlerin oldukça esnek bir karaktere sahip olduğu, tercüme halkasının üyeleri tarafından yazılan açıklamalardan da anlaşılmaktadır.⁶ Kindî halkasında yapılmış olan çevirilerin dezavantajı, anlam bütünlüğüne göre değil kelime kelime yapılmış olmasıdır; buna göre orijinal metinde yer alan her bir terimin bir Arapça karşılığı kullanılmıştır. Buna karşın Huneyn halkası çevirileri anlam bütünlüğünü korumayı hedeflemiş olup cümle cümle yapılmıştır. Kindî halkasının çeviri metodunun ruhu aslında en iyi biçimde *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ* adlı risâlesinde kendisini gösterir. Burada ifade edilen biçimiyle Kindî'nin felsefî metinlere yaklaşımında iki husus ortaya çıkmaktadır. Bunlardan ilki eskilerin söylediklerini tam olarak ortaya koymak, ikincisi ise onların kapsamlı olarak ele almadığı hususları tamamlamaktır.⁷ Kindî eserin hemen başında Yunanca kaynaklara dayanan tariflere yer vermekte ve bu tariflerin Arapça felsefî terminolojisindeki karşılıklarına dair bir tablo sunmaktadır.⁸

Kindî Metafizğinde Grek Unsurlar: İlk Felsefe Üzerine

Kindî'nin felsefî eserlerinde Aristotelesçilik ve Yeni Eflatunculuğun birbirinden farklı çok sayıda unsurunu bir araya getirmeye çalıştığı düşünüldüğünde felsefesinin oldukça eklektik bazı yönleriyle de senkretik (bağdaşımca) bir karaktere sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir. Bu eserler içerisinde en önemli olanı *Fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ* (İlk Felsefe Üzerine)'dir.⁹ Kindî'nin eserine bu adı vermesinin Aristoteles'in *Metafizik*'inden mülhem olduğu aşikârdır. Eser, metafizik konusuna tahsis edilmiş olup (kayıp olduğu düşünülen bölümler hariç) dört bölümden oluşmaktadır.¹⁰ İlk bölüm

⁵ Adamson, İbn Rüşd tarafından Aristoteles'in *Metafizik*'ine yapılmış ve M. Bouyges tarafından neşredilen *Tefsîru mâ ba'de't-tabî'a* adlı büyük şerhin Kindî halkası tarafından yapılmış olan bu çeviriye dayandığını kaydetmektedir. Bkz. "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 54.

⁶ Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 36.

⁷ Kindî, "Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", Neşr: 'Abdu'l-emîr, *el-Mustalahu'l-felsefî* 'inde'l- 'Arab, (Kahire:1989) 189-190. Bu kısım Muhammed 'Abdu'l-hâdî Ebû Rîde neşrinde yer almamaktadır. Nitekim bu neşir doğrudan felsefî kavramlar ve tanımları ile başlamaktadır. Bkz. "Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ", *Resâlu'l-Kindî el-Felsefîyye*, nşr. Abdu'l-hâdî Ebû Rîde, Dâru'l-fikri'l-'Arabî, 1951, 165.

⁸ Burada geçen terimler İlk Neden (el-'İlletu'l-ûlâ)'den başlayarak el-Behîmiyye (Hayvanilik)'e varıncaya kadar yaklaşık yüz civarında felsefî terimi içermektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Kindî, *Risâle fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*, 165-180.

⁹ İbnu'n-Nedîm'in belirttiğine göre Kindî Aristoteles'in *Prote Philosophia* adını verdiği ve daha sonra *Metafizika* olarak anılacak olan eseri Ustasius'a tercüme ettirmiştir. Bkz. İbnu'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrût: Dâru'l-Fetvâ, 1978), 352.

¹⁰ Eserin girişinde Kindî'nin Mu'tasım Billâh için yazdığını duyurduğu *Fî'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, felsefenin tarifi ve değeri ile başlar. Varlık hakkında bilgi edinme yöntemi, metod, din ile felsefe arasındaki ilişki ile devam eder. Bu kısım eserin birinci bölümü-

Helenizm savunusu gibidir. Burada Yunanca düşüncenin hoş karşılanması gerektiği belirtilmektedir; çünkü ona göre hakikate dair araştırma büyük oranda, geçmişte hakikate ulaşanlar tarafından desteklenmiş olmalıdır. Kindî bu düşüncesini doğrudan doğruya Aristoteles'e atıfta bulunularak desteklemektedir: "Bize gerçeğe dair bir şey getirenler de dâhil olmak üzere onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar sonrakilerin varlık sebebi, sonrakiler de bizim gerçeğe ulaşmamızın vesilesidirler."¹¹ Buradaki ifadesinden anlaşılacağı gibi Kindî en başından Antik Yunan geleneğinden gelen felsefî mirasa sahip çıkmaktadır. Kindî'nin felsefî geleneğe sahip çıkması kendisinden sonraki felsefe geleneğini de etkilemiş olmalıdır. Nitekim bu tutum, sonraki filozofların Aristoteles'i okuyuş tarzı üzerinde de oldukça etkili olmuş görünüyor. Aynı tutumun bir devamı olarak İbn Sînâ, Fârâbî'yi okumanın kendisini Aristoteles'in *Metafizik*'ini yanlış anlamaktan kurtardığını söyleyecektir.¹²

Kindî'nin metafiziğinin konusunun Tanrı olduğu İlk Felsefe Üzerine adlı eserinden kolayca anlaşılır. Burada görüleceği üzere Tanrı İlk Sebep (*el- 'illetu'l-Ûlâ*) olarak adlandırılmaktadır. Zaten 'ilk felsefe' ile kastedilen şey de 'İlk Gerçek' olan Tanrı hakkındaki bilgidir.¹³ Bu bilgi felsefenin geriye kalan tüm disiplinlerini kuşatmış bulunmaktadır.¹⁴ Kindî'nin devraldığı felsefenin etkisiyle Tanrı'yı 'İlk Sebep' olarak adlandırması Antik Yunan felsefe geleneğine mesafeli yaklaşan ardılları nezdinde eleştiri konusu olmuştur.¹⁵ Bununla birlikte Tanrı değişmeyen ve hep aynı kalan olduğuna

nün birinci kısmını oluşturur. Bkz. *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 99-110; Ayrıca bkz. Adamson, Peter&Peter A. Pormann, *The Philosophical Works of al-Kindi* (Oxford: Oxford University Press, 2012), (Giriş Kısmı, XX ve XXI sayfalar).

¹¹ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 100.

¹² İbn Sînâ'nın kaleme aldığı otobiyografisinde yukarıda sözü edilen tutumu ifade eden kısım oldukça dikkat çekicidir: "*Mâ bâ'de't-tabî'a* (Aristoteles'in *Metafizik*'i kastedilmektedir) kitabını okudum. Kitaptakilerden bir şey anlamadığım gibi, yazarın maksudını da tam anlayabilmiş değildim. Bunun üzerine kitabı kırk defa okudum ve adeta ezberledim. Buna rağmen ne kitabı ne de maksudını anladım. Bunun üzerine anlamaktan ümidimi kestim ve dedim ki: 'bu kitabı anlamak mümkün değildir.' Sonra bir gün ikinci vakti kitapçılara gittim. Tellal elinde satmaya çalıştığı bir kitapla geldi. Bana 'Bu kitabı satın al, sahibinin paraya ihtiyacı var, fiyatı da ucuz, sana üç dirheme satarım.' dedi. Kitabı satın aldım, bir de baktım ki Ebû Nasr el-Fârâbî'nin, *Mâ bâ'de't-tabî'a* kitabının amaçlarına dair eseri. Eve döndüm ve hemen okumaya başladım. Okudukça söz konusu kitabın maksudını anlayıverdim. Çünkü o kitabı ezberime almıştım. Buna çok sevindim ve ertesi gün Allah'a şükür olsun diye fakirlere pek çok sadaka dağıttım." İbn Sînâ, *Risâleler*, Notlar ve çev. A. Açıkgenç-M. H. Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004), 13-14.

¹³ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 100-101. Kindî burada ayrıca gerçek filozofun 'İlk Gerçek' olarak addettiği Tanrı hakkındaki bilgisinin kuşatıcı olması gerektiğine inanır.

¹⁴ Bkz. aynı yer.

¹⁵ Kindî'nin tutumuna karşı en katı eleştiri İbn Hazm tarafından yapılmıştır. Ardılları

göre metafiziğin konusu da değişmeyenin ilmi olmalıdır. Kindî'ye göre bir şey kendisinin sebebi olamaz; değişmenin sebebi değişme, değişenin sebebi de değişen olamaz. Bu nedenle metafizik bilgi, değişmeyenin bilgisidir.¹⁶

Her ne kadar Kindî'nin, metafiziğe dair *İlk Felsefe Üzerine*'de Aristoteles'e yakın durduğu düşünülse de yukarıda söylenilenin aksine iki ana unsurda ondan ayrıldığı görülür.¹⁷ Bu unsurlardan ilki âlemin kıdemine dairdir. Kindî temelde âlemin kıdemine dair Aristoteles ve onun görüşünü benimseyenlere karşı âlemin yaratılmışlığı fikrini savunur. Bu konuda öne sürdüğü tez büyük oranda Philoponus'un Aristotelesçi teze yönelttiği itirazlarla paralellik gösterir.¹⁸ Philoponus'un temel tezleri ve bu konuda öne sürdüğü deliller, yaratmaya dayanır; buna göre âlem ezeli olamayacağı gibi zamanın ve hareketin de bir başlangıcı olmalıdır.¹⁹ Görüldüğü üzere Kindî açısından yaratma fikri iki boyutuyla ele alınmaktadır. Bunlardan ilki âlemin sonluluğu ve buna bağlı olarak ezeli kavramının âlemin bir başlangıcı olmadığı düşüncesi ile örtüşmediği, ikincisi ise zaman ve hareketin âlemin oluşuna bağlı olarak sonlu olduğudur.²⁰ Bu bağlamda Kindî, Philoponusçu tezler üzerinden ilerleyerek ve kendisinden sonra Arapça konuşan dünyada gelişecek olan âlemin kıdemi ve ezeli yaratma fikrini benimseyen başta Fârâbî ve İbn Sînâ olmak üzere Aristotelesçi düşünceden ayrılmaktadır.

İlk Felsefe Üzerine'nin Aristotelesçi çizgiden ayrılan ikinci unsuru ise birlik (*vahdet*) hakkındaki tartışmadır. Kindî'ye göre, yaratılmış olan âlemdaki her şey, hem birlik hem de çokluk özelliği taşır.²¹ Örneğin, parçaları olan şeyler hem çoktur hem de birdir. Çünkü parçalar hem çok sayıdadır hem de bu parçalar bir bütün oluşturmaktadır. Daha doğrusu yaratılmış şeyler, “özü itibarıyla bir olan” bir birlik kaynağına sahiptir ki, Kindî bununla tam anlamıyla bir olmayı ve hiçbir şekilde çokluk içermemeyi kaste-

Fârâbî ve İbn Sînâ tarafından kabul gören Tanrı'nın 'İlk Sebep' olarak adlandırılması M. Kaya'nın belirttiğine göre *er-Red ale'l-Kindî el-feylesûf* adlı risâlede İbn Hazm tarafından sert bir şekilde eleştirilir. Bu konuda bkz. M. Kaya, (Kindî, *Felsefî Risâleler*), (İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 2.

¹⁶ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 111-2.

¹⁷ Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, 38.

¹⁸ John Philoponus, âlemin kıdemine karşı yaratılmışlığını savunur. Bu konuda hem Aristoteles'e karşı hem de Proclus'a karşı ayrı ayrı reddiyeler yazar. Bu reddiyelerin esasları âlemin kıdemine dair öne sürülen bütün delillerin tek tek çürütülmesine dayanmaktadır. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Philoponus, *Against Proclus On The Eternity Of The World*, çev. Michael Share (London: Duckworth, 2004).

¹⁹ Philoponus'un âlemin kıdemine dair Proclus'a yönelttiği itiraz için bkz. *Against Proclus On The Eternity Of The World*, (1-5. Kitaplar), 20-32; Yaratma fikri için bkz. 52-78; Ayrıca bkz. (6-8. Kitaplar), 17-86); Zaman ve harekete dair bkz. 87-89.

²⁰ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 116-119.

²¹ Bu kanaat için ayrıca bkz. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, 15.

der.²² Gerçek bir (*el-Vâhidu'l-Hakk*) burada sözü edilen var olan her şeyin kaynağı olup cins olan ile hiçbir surette kıyaslanamaz. Bunun sebebi cinsi bulunan varlıkların ezeli olmamasıdır. Hâlbuki *el-Vâhidu'l-Hakk* ezeli olmakla birlikte onda cinslerde olan bir nitelik olarak çokluk barınmaz. Bu bağlamda onun bölünebilir bir maddesi, cins ve türden oluşan bir formu yoktur.²³ Niceliğe sahip varlık bölünebileceğinden dolayısıyla kendisinde artma ve eksilme olur. Bu nedenle *el-Vâhidu'l-Hakk* çokluk kategorilerinden her birinde görülen cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm, küll, cüz ve cemî gibi kategorilere dâhil değildir.²⁴

Öte yandan İlk Felsefe Üzerine Tanrı-evren (âlem) ilişkisini²⁵ Yeni Eflatuncu felsefenin Philoponus ekseninde ilerleyen felsefi bir zemin üzerinden sürdürmektedir. Bu zemin Tanrı'nın ezeli bir varlık, âlemin de hâdis olduğu kabulüne dayanmaktadır. Felsefi geleneğin içerisinde asıl tartışma Tanrı'nın ezeliği ile ilgili değil onun âlemlerle olan ilişkisi ve dolayısıyla âlemin ezeli olup olmadığıdır. Bilindiği gibi Philoponus'a göre âlemin ezeli olması mümkün değildir. Şayet âlem ezeli olsaydı onunla birlikte var olan her şeyin de ezeli olması gerekirdi. Hâlbuki âlemde var olanların ezeli olması Tanrı'nın sonsuz kudretini (*infinite power*) sınırlandırır ve dolayısıyla mümkün değildir. Tanrı'nın bilgisi sınırsızdır ve böylece o âlemde var olan her şeyi zamanla var eder.²⁶ Âlemin (*el-cirnu'l-kull*) önceden sakin olup sonradan hareket ettiğine dair bir düşünce ise aynı geleneğin bir devamı olarak Kindî tarafından reddedilir. Çünkü sonradan hareket etme durumu ya yoktan (*'an leys*) var olmaya veya ezeliyete delalet eder. Şayet yoktan var olduysa varlık bulma bir oluşturma (*el-kevn*) ve bu bir hareketi gerektirir. Cisim oluşmadan önce değilse onun bizatihi kendi varlığı bir oluştur. Bu durumda onun varoluşu hiçbir şekilde hareketten önce değildir.²⁷ Oysa ezeli olarak tasavvur edilen varlık, yokluğun konusu olamaz. Ezeli olan varlığın öncesi olmadığı gibi varlığını sürdürmesi bir başka şeye bağlı değildir. Bu bağlamda o oluşum (*el-kevn*) konusu olmadığı gibi bozul-

²² Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 124, 26-31.

²³ Ayrıntılı bilgi için özellikle bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 126-130.

²⁴ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 125.

²⁵ Kindî'de Tanrı ve âlem ilişkisine dair bkz. Cevher, Şulul, *Kindî Metafizigi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003). Şulul'un Kindî'de Tanrı-âlem ilişkisi için daha ayrıntılı olarak özellikle 39-105. sayfalara bakılabilir.

²⁶ Philoponus, *Against Proclus On The Eternity Of The World (1-5)*, 20-22. Philoponus'un bu bağlamda Proclus'a yönelttiği itirazın temelinde formun varlığının kopyasının varlığını gerektirmeyeceği tezine dayanır. Örneğin Kral'ın kendisi kraliyet resminin konusudur. Hâlbuki Kral'ın varlığı portrenin varlığını gerektirmez. Tıpkı bir babadan bahsedildiğinde bir oğlun akla geldiği gibi; bir adamın hemen baba olması gerekmediği gibi, bir Kral'ın da var olduğu anda portresinin var olması gerekmez.

²⁷ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 118-119.

şun (*fesâd*) da konusu değildir.²⁸ Bozuluşa konu olan İlk Sebep değil, sebeplinin kendisi, yani varlığının sebebi başkası ile olandır.²⁹ Öte yandan ezeli olan aynı zamanda değişmez. Değişime konu olan şey noksanlıktan yetkinliğe doğru bir geçişe tabi olacağı için İlk Sebep ve dolayısıyla ezeli olan aynı zamanda her daim en yetkin olarak bulunmaktadır. Bu bakımdan cisim hem cinse hem de türe sahip olduğundan, ezeli varlığın ise cinsi bulunmadığından cisim ezeli değildir.³⁰

Görüldüğü üzere Kindî *İlk Felsefe Üzerine*'de zaman ve hareket bağlamında âlemin sonlu olduğunu ve dolayısıyla yaratıldığını düşünmektedir. Burada zaman âlemin varoluş süreci olarak tasavvur edilmektedir. Bu durumda zaman sonlu olarak kabul edilmekte cisim de buna bağlı olarak sonlu olmaktadır. Zaman cisim ve hareketten bağımsız olarak düşünülmediği için mantıksal bir zorunluluk olarak “zamansız cisim yoktur” sonucuna ulaşılmaktadır.³¹ Kindî Aristotelesçi bir tanımlama ile zamanın hareketin sayısı olduğunu kabul etmekte³² ancak yukarıda da işaret edildiği gibi âlemin önceden sakin olup sonradan hareket ettiğine dair görüşüne ise iştirak etmemektedir. Hareket aynı zamanda değişimin (*tebeddul*) ifadesi olup cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütünüünün yer değiştirmesi (*el-hareketu'l-mekâniyye*)'dir. Cismin yer değiştirmesi ise iki şekilde olmaktadır. Cisim ya çevreden merkeze ya da merkezden çevreye doğru hareket etmektedir ki bu aynı zamanda artma veya eksilme olarak iki şekilde meydana gelmektedir. Cismin sadece nitelikleri değiştiğinde bu hareket dönüşümü (*el-istihâle*) ifade eden bir harekettir. Cevherin değişmesi ise bir oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) hareketidir.³³

Öte taraftan Kindî'nin Platon'dan ziyade Aristoteles'i daha iyi bildiği eserlerindeki atıflardan da fark edilir. Platon'a dair okumalarının dolaylı, dolayısıyla felsefesindeki Platoncu öğelerin Platon'dan ziyade Yeni Eflatuncu felsefi geleneğin eserleri üzerinden olduğu anlaşılmaktadır.³⁴ Bir ör-

²⁸ Bu durum Platon'dan başlayarak Yeni Eflatuncu felsefede kendisine yer bulan genel izahatla oldukça uyumlu görünmektedir.

²⁹ Bu durum Kindî metafiziğinde her olayın bir sebebe dayalı olduğu ve varlığın rastlantısal olarak meydana gelmediği şeklinde ayrıca izah edilir. Bu konu birinci bölümün üçüncü kısmında ayrıca ele alınır. Özellikle bkz. Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 139 vd.

³⁰ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 118.

³¹ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 118 vd.

³² Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 117.

³³ Kindî, *Fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*, 118.

³⁴ Bu düşünce için ayrıca bkz. Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, 40; Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, 19. Kindî'nin Aristoteles'i, eserlerinin bir kısmının doğrudan kendi idaresi altında Arapça literatüre kazandırıldığı düşünülürse, daha iyi bildiği düşünülür. Ancak Platon hakkındaki bilgisinin sınırlı olduğu yahut dolaylı olduğu şeklindeki bir algının desteklenmeye ihtiyaç duyduğu açıktır. Yukarıdaki

nek olarak zikretmek gerekirse Tanrı'nın nitelikleri hakkındaki görüşleri Aristoteles'ten ziyade Platon'un sûretler hakkındaki görüşlerini hatırlatır. Buna göre, fizikî varlıklardan farklı olarak sûretler kendi zıtlarını dışlamaktadır. Örneğin bir dağ ile kıyaslandığında bir fil daha hafiftir. Ancak ağırlık idesi aslında hafif değildir. Kindî'de de benzer şekilde *Bir* ve fâil olan Tanrı hiçbir şekilde çok ya da edilgin değildir.³⁵ Kindî bir taraftan da *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* adlı eserinde İlk Felsefe Üzerine adlı eseriyle paralel olarak Tanrı'nın mutlak birliğine işaret etmekte ve hemen hemen aynı metodu takip etmektedir. Kindî'nin ulaştığı sonuca göre Tanrı hiçbir surette çokluk ihtiva etmediği gibi o her birliğin de mutlak manada sebebidir.

Nitekim Kindî'ye göre ilk gerçek fiil, var olan her şeyi yoktan var etmektir. Bu ancak her sebebin gayesi olan Tanrı'ya mahsus kılınmıştır. Var olanları yoktan meydana getirmek Tanrı'dan başkasının fiili olamaz. Bu nedenle bu fiile yoktan yaratma (*el-ibdâ'*) denmektedir. Bunu takip eden ikinci derecedeki fiil ise edilgin olup mecazen fâildirler. Oysa gerçek etkin (*el-fâ'ilu'l-hak*) etki türlerinin hiçbirisine bağlı olmaksızın varlığa etki etmektedir.³⁶ İkincil derecedekilerin etkin olarak adlandırılması mecâzî bir adlandırma olup gerçek anlamda edilgin durumda varlıklardır. Bu durumdakilerin ilki Tanrı'dan etkilenmiş olup sonra birbirilerini sırasıyla etkilemişlerdir.³⁷ Adamson'un da haklı bir biçimde işaret ettiği gibi, buradaki düşünce Tanrı'nın aracı sebepler vasıtasıyla etkide bulunduğu şeklindedir. İkincil sebepler ise hiçbir biçimde gerçek anlamda etkide bulunmamaktadır. Onların görevi Tanrı'nın fiilini, sadece zincirdeki bir sonraki halkaya aktarmaktan ibarettir.³⁸

Kindî *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*'nin son kısmında Tanrı'nın fiili ile ikincil sebeplerin fiilini birbirinden kesin olarak ayırırken edilgin olarak nitelediği ikincil sebeplerin fiilini de iki kısma ayırmaktadır. Buna göre yürüyenin yürümesinde olduğu gibi, etkinin (fiilin) etkisi sona erince o da sona ermekte, yürüyenin durmasıyla yürüme fiili son bulmakta ve böylece duyu organında onunla ilgili olarak herhangi bir iz kalmamaktadır. İkincisi

görüşün hilafına Platon'un İslâm dünyasında önemli bir yer edinmesinde ve özellikle Tanrı-evren ilişkisinin önemli bir itici gücü olarak *Timaieus* adlı eserinin Kindî tarafından bilindiğini göz önünde bulundurmak gerekir. Bu konuda destekleyici bir görüş olarak ayrıca bkz. Bedevî, Abdurrahman, "Kindî Grekçe Biliyor Muydu?", 174.

³⁵ Bu karşılaştırma için bkz. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 40.

³⁶ Kindî, "Fî'l-Fâ'ili'l-Hakki'l-Evveli't-Tâm", *Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 191.

³⁷ Kindî, "Fî'l-Fâ'ili'l-Hakki'l-Evveli't-Tâm", 190-1.

³⁸ Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 40.

ise, bina, nakış ve benzeri her eşyada mevcut olduğu üzere etkin ortadan kalktığı anda etkisinin edilginde devam etmesi durumudur. Tüm bunlar etkilenmenin eseridir ve Kindî bu tür fiile (*el'amel*) demektedir.³⁹ Kindî'nin Philoponus'tan doğrudan etkilenip etkilenmediği bir yana, fâil sebebe dair yukarıda verilen açıklama mecâzî etkin nitelemesi dışında onunla büyük bir benzerlik göstermektedir. Âlemin ezeliği fikrine karşın onun yaratılmışlığı savunan Philoponusçu geleneğin Kindî özelinde benzerliği edilgin fiile dair örneklerde de kendini göstermektedir. Nitekim Âlemin Kıdemine Dair *Proclus'a Reddiye*'de Philoponus'a göre, bir inşaatçı fiilini gerçekleştirirken aklen nasıl bir değişim gerçekleştiriyorsa, Tanrı da yaratma fiiliyle herhangi bir değişime uğramaz. Çünkü değişim inşaatçı tarafında değil, onun fiilinden etkilenen tarafta yani binada gerçekleşmektedir.⁴⁰ Philoponus tarafından değişim olarak addedilen bu nedenle, değişime ve dolayısıyla harekete maruz kalan Tanrı değil malûlüdür. Üstelik Tanrı yaratsa da yaratmasa da bu durum hiçbir şekilde değişmez. Burada Kindî'nin Aristoteles'ten ziyade Philoponus'a yakın durması Aristoteles'e karşıt bir konumda olduğu anlamına gelmemelidir. Nitekim o, İlk Felsefe Üzerine'de Aristoteles'i çok daha iyi bildiğini göstermekte üstelik Aristotelesçi kavramları ve terminolojiyi hem burada hem de diğer eserlerinde sıklıkla kullanmaktadır. Dahası o Aristoteles'te yer almayan görüşleri de düzenleyip kendi felsefesine dâhil etmektedir.

Platon ve Aristoteles üzerinden Kindî'ye uzanan ve farklılaşan görüşlerin kaynağı, geç Antikiteye mensup düşünürlerin eserlerine kadar ulaşır. Başka bir ifadeyle Kindî'nin Grek düşüncesiyle olan bağlantısı salt Aristoteles okumaları ve onun Yeni Eflatuncu felsefede yer alan konumu ve felsefesine yöneltilen eleştirileri üzerinden bir okuma değildir. Kindî'nin Aristoteles'e bakışı aynı zamanda Yunanca ve Arapça felsefî geleneğin sürekliliğinin bir işareti olup bu bağlamda Aristoteles hakkındaki Yeni Eflatuncu yorum ve eleştirilere de dayanmaktadır. Bu tutumun en iyi örneğini yukarıda kısmen işaret ettiğimiz gibi, "gâî sebep" ve "fâil sebep" tartışmasında görmekteyiz. Kindî, Tanrı'nın sadece bir gâî sebep değil aynı zamanda fâil sebep olduğuna da inanmaktadır. Dahası Aristoteles'in de bu düşünceye olduğunu düşünmektedir. Kindî'nin Aristoteles'e yönelik bu düşüncesini pekiştiren şey Aristoteles'in Tanrı'sının gâî sebep olduğu kadar fâil sebep olduğunu düşünen Yeni Eflatuncu Ammonius'un yorumudur. Zira Ammonius, Aristoteles'in Tanrı'sının aynı zamanda bir fâil sebep olduğu hakkında müstakil bir eser kaleme almıştır.⁴¹ Kindî'nin bu eserden

³⁹ Kindî, "Fi'l-Fâ'ili'l-Hakki'l-Evveli't-Tâm", 191.

⁴⁰ Philoponus, *Against Proclus On The Eternity Of The World (1-5)*, 62.

⁴¹ Adamson'a göre Kindî, Ammoniusçu Aristoteles yorumu büyük ihtimalle bilmeden kabul etmiş olmalıdır. Bu, onun Aristoteles'in Tanrı'sını mutlak, gayri maddî akıl ve

haberdar olduğunu düşünürsek onun Aristoteles'in düşüncesini Yeni Eflatuncu öğelerle bağdaşır olarak görmesi ardılları için önemli bir adım olarak değerlendirilebilir.

Öte yandan Kindî'nin buradaki tutumu onun felsefesinde Aristotelesçi, Yeni Eflatuncu ve yaratıcı Tanrı tasavvurlarının üçünü de belli ölçülerde kabul ettiğine dair bir algıya sebebiyet verir.⁴² Yaratmanın Aristotelesçi, büyük oranda Plotinus ve Proclus'a dayalı Yeni Eflatuncu ve Kindî'de olduğu gibi Philoponus geleneğine dayalı yorumu İslâm felsefe geleneğinde sonraki dönemlerde büyük yankı bulacaktır. Bu yorumun boyutları elbette geç Antikiteye mensup filozoflar tarafından üretilmiş ve onların istikametiyle İslâm düşüncesine dâhil olmuştur. Tanrı'nın her şeyin kaynağı olarak İlk Prensip ya da İlk İlke olarak tasavvuru Plotinus ve Proclus tarafından işlenmiştir. Bununla birlikte varlığın ilkesi olarak Tanrı tasavvuru Plotinus'tan ziyade Aristoteles'e nispet edilen iki eser *Usûlücyâ Aristûtâlis* ile *Fi'l-Hayri'l-Mahz* üzerinden İslâm düşüncesine intikal etmiştir.⁴³

Burada çok kısa da olsa Helenistik dönem felsefi okulların Kindî üzerindeki etkileri tartışmasına da değinmek yerinde olacaktır. Geleneğin Helenistik felsefe okullarından Stoacılar, Septikler ve Epikürcüler'in, Kindî üzerindeki tesiri oldukça sınırlı olup belki bu grup içerisinde kısmen de olsa Stoacı ahlâkın etkisinden söz edilebilir.⁴⁴ Nitekim *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* adlı eserinde Kindî, Epictetos'un *Elkitabı*'nda yer verdiği, insanın

hareket etmeyen sebep olarak görmüş olması Arapça felsefe geleneğinin tarihi açısından oldukça önemli bir katkıdır. Böylece o rakip iki teolojiyle Aristoteles'in Tanrı'sını bağdaşır kılmıştır. Bkz. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 42.

⁴² Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 42.

⁴³ Gerçekte bu akımın sembol isimlerinden Plotinus ve Proclus'a ait olduğu bilinen *Enneadlar* ve *Teolojinin Unsurları* adlı bu iki eser, Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların da aralarında bulunduğu bir zümre tarafından *Usûlücyâ Aristûtâlis* ve *Hayru'l-Mahz* adlarıyla Aristoteles'e isnat edilerek Arapça literatürde yerini almış ve kabul görmüştür. Plotinus'un *Enneadlar*'ının son üç kitabının bir şerhi olan *Usûlücyâ Aristûtâlis*, Süryânice'den Arapça'ya tercüme edilen ilk felsefi metinlerdendir. Bu şerhin Yunan müellifi tam olarak bilinemese de, son dönemdeki araştırmalar onun büyük ihtimalle Plotinus'un öğrencisi ve *Enneadlar*'ın editörü olan Porphyry'ye ait olabileceğini göstermiştir. 31 önermeden oluşan *Hayru'l-Mahz* ise, *Usûlücyâ Aristûtâlis* ile birlikte Ortaçağ'da yanlışlıkla Aristoteles'e isnat edilen diğer bir eserdir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Yaşar, Aydın, "el-İzah fi'l-Hayri'l-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risale", U.Ü.İ.F. Dergisi, sy.5 (1993), 5:189-217. Eyüp, Şahin, Sudür- Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım (Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017), 157-167; Üsûlücyâ- Aristoteles'in Teolojisi, İnceleme ve Çeviri. Cahit Şenel (Ankara: TÜBA Yayınları, 2017).

⁴⁴ Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 41; *Philosophy In The Hellenistic&Roman Worlds* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 24-93.

dünyadaki yaşamını bir deniz gezisi sırasında verilen kısa süreli bir molayla karşılaştıran bir benzetmeyi kullanmaktadır.⁴⁵

Aristoteles'e ilave olarak Kindî üzerindeki asıl etki, Plotinus'tan başlayarak Atina'da son Eflatuncu okulun kapandığı m. 529 tarihine kadar süren Yeni Eflatuncu geleneğe aittir. Bu geleneğin, varlıkların Tanrı'dan sudür ederek meydana geldiğini felsefesinin merkezine oturtan Plotinus'a sahte Aristocu iki önemli eseri de ilave ederek oldukça zengin ve etkili bir tartışmayı miras bıraktığı aşîkârdır. Bu düşüncenin Kindî şahsında ne derece kabul gördüğü ayrıca tartışmalı bir konu olmakla birlikte onun, sözü edilen bu iki eserden haberdar olduğuna dair kanaat, ardılları Fârâbî ve İbn Sînâ'ya nazaran daha kuvvetlidir. Bu iki eserin Aristoteles'e ait olup olmadığının Kindî tarafından bilinip bilinmediği tartışması bir yana, Kindî'nin Aristoteles ve Yeni Eflatunculuğun birbiriyle bağdaşır olduğunu düşündüğü de açıktır. Çünkü Kindî tüm Antik düşüncüyü tutarlı ve tek bir sistem olarak görme eğilimindeydi. Nitekim bu tavrı *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserin hemen girişinde de gözlenmekteydi. Burada da olduğu gibi hem Aristoteles felsefesinin hem de Yeni Eflatunculuğun hakikati temsil ettiğine inandığından, bu ikisinin birbiriyle bağdaşmayacağını doğal olarak düşünmüyordu.⁴⁶ Başta *Nefs Üzerine Kısa Söz* olmak üzere zaman zaman Kindî, Platon ve Aristoteles'in görüşleri arasında bir fark olmadığını ve bu ikisinin görüşlerinin birbiriyle uyumlu olduğunu da söylemektedir.⁴⁷ Nitekim bu tutum ardılı el-Fârâbî tarafından ayrıca müstakil bir esere de konu olmuştur.

Akil Üzerine

Eski Yunanlılardan olup düşüncesi beğenilenlerin akıl hakkında ne söylediklerine dair meseleyi anlıyorum. Onlar arasında en çok takdir edilenler Aristoteles ve hocası Platon'dur. Bu konuda Platon'un düşüncesi talebesi Aristoteles'in düşüncesi ile aynıdır.

⁴⁵ Kindî, "Fi'l-Hileti li-Def'il- Ehzân", *Felsefi Risâleler* içinde, ss. 306-310; Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 41. Kindî'nin Üzüntüyü Yenmenin Çareleri'nde uzun uzadıya anlattığı hikâyenin son kısmı, içinde yaşanan dünyanın geçiciliğine ve Ahiretin ebediliğine vurguyla başlar: "Yeryüzündeki çakıl taşlarına, sudaki istiridyelere, ağaçlardaki çiçeklere ve kısa süre sonra yük haline dönüşecek olan kuruyacak otlara kapılıp aldanmamız bizim için ne kadar kötüdür. Görüyoruz ki bu şeylerin verdiği sıkıntılardan kurtulmamız ancak onları uzak yerlere, denizlerin dibine ve alevli ateşe atıp kendimizden uzaklaştırmakla olur... Eğer üzüleceksek, gerçek vatanımızdan ayrıldığımız ve geminin bizi gerçek vatanımıza ulaştırmasına engel olan bir yükü yüklediğimize üzülelim. Zira orada yokluklar, özlemler ve kayıplar bulunmadığı için sıkıntı ve üzüntüler de yoktur..." (Çeviri Mahmut Kaya'ya aittir. Bkz. 309). Epictetos'un düşüncesi için ayrıca bkz. Adamson, *Philosophy In The Hellenistic&Roman Worlds*, 87-93.

⁴⁶ Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 42.

⁴⁷ Kindî, "Fi'n-Nefs-i Muhtasar", 251.

Şimdi bunun hakkında açıklama yapalım: Deriz ki Aristoteles'e göre akıl dört çeşittir. Birincisi daima fiil (*bi'l-fi'il*) halinde bulunan akıldır. İkincisi nefis için güç halinde (*bi'l-kuvve*) bulunan akıldır. Üçüncüsü nefiste sözden fiile (kuvveden fiil haline) çıkan akıldır. Dördüncüsü zâhir (*el-beyânî*) akıldır.⁴⁸

Gerek *Akıl Üzerine* adlı eserin hemen girişinde yer alan yukarıdaki metin ve gerekse eserin bütünü gösteriyor ki Kindî'nin akıl hakkındaki görüşleri geç dönem Antikite düşünürlerinin metinleri bilinmeden anlaşılabilir. Bilindiği gibi Aristoteles'in *De Anima*'sı felsefe tarihinde üzerinde en çok konuşulan ve şerh yazılan eserlerin başında gelir. Özellikle Alexander of Aphrodisias, Themistius ve Philoponus gibi şârihlerin Aristoteles'in söz konusu eserine yazdıkları şerhleri İslâm düşünürleri tarafından da bilinmekteydi. Hatta Kindî başta olmak üzere Aristoteles'e dair ilk okumaların şârihler üzerinden olduğu bilinen bir husustur. Bu bağlamıyla Kindî, Philoponus'un aklın çeşitli türleri veya kategorilerine dair açıklamalarının tamamına iştirak etmese de büyük oranda Philoponusçu tasnifi benimsemiş görünmektedir.

Kindî'ye göre gayri maddî olan bir tane akıldan söz edilebilir. Bu akıl Yeni Eflatuncu filozoflarda bazen yer aldığı gibi, Tanrı ile özdeş değildir. Bununla birlikte ferdî akıllar bu İlk Akıldan da ayrıdır. Ferdî akıllar küllî kavramları kavrayabilme kapasitesine sahip olarak çalışır. Ancak insanî akıllar İlk Aklın yardımı olmaksızın küllî kavramları kavrayamazlar. Çünkü her zaman bir şeyi kuvve halinde düşünebilen akıl kendisini bilfiil düşünür hale getirecek bir sebebe ihtiyaç duyar.⁴⁹ Bu sebep öyle görülüyor ki İlk Akıldan başkası değildir. Kindî bir sonraki aşamada akli suretin nefisle birleşince bu ikisinin artık bir tek şey haline geldiğini, ancak daima fiil halinde bulunan ve nefis, kuvve halinde aklederken onu bilfiil akleden duruma yükselten fa'âl aklın aklettiği nesne ile özdeş olmadığını da farkındadır. Şu halde İlk Akıl açısından nefiste akledilen ile İlk Akıl bir tek şey değildir. Bu itibarla akıl ya bütün akledilenlerin ve ikinci akılların (*es-sevânî*) sebebi olan İlk Akıldır veyahut da nefis bilfiil akletmediği sürece kuvve halinde bulunan ikinci akıldır. Üçüncüsü ise nefsin önceden kazanmış olduğu (*el-mustefâd*) ve nefiste bilfiil mevcut olan akıldır. Nefis dilediğinde bu akli kullanmakta ve onunla başka şeylerin meydana gelmesini sağlamaktadır. Örneğin bir yazıcının (*kâtib*) yazı yazması bu minvaldedir; yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu yeteneğini ortaya koymaktadır. Dördüncüsü ise nefiste var olan bilginin ortaya konmasıdır ki bu zâhir akılla olmaktadır.⁵⁰ Burada da görüleceği üzere Kindî genel veya küllî kavram-

⁴⁸ Kindî, "Risâle fi'l-'Akl", 264.

⁴⁹ Kindî, "Risâle fi'l-'Akl", 265.

⁵⁰ Kindî, "Risâle fi'l-'Akl", 266.

ların doğrudan doğruya duyular vasıtasıyla elde edilebileceklerine inanmamaktadır. Bu durum duyulur ve küllî suret arasında Kindî'nin bir ayrıma gittiğini göstermekte ve Yunan felsefe geleneğine karşı Kindî'ye bir avantaj sağlamaktadır. Kindî bir taraftan Aristoteles'e, duyulur sûretler vasıtasıyla dünya hakkında bilgi sahibi olduğumuzu söylerken iştirak eder, bir taraftan da küllî sûretleri her zaman düşünen ayrı bir akıl tasavvur ederken, insanların bu sûretleri söz konusu müstakil akılla ilişkiye geçerek idrak ettiklerini düşünen Yeni Eflatuncu düşünceye de kayıtsız kalmaz.⁵¹

Nefs Üzerine ve Nefs Üzerine Birkaç Söz

Kindî nefis üzerine biri diğerine göre oldukça kısa olmak üzere iki risâle kaleme almıştır. Platon ve diğer filozofların kitaplarından özetleyerek aktardığı görüşleri ihtiva eden uzun olanı ile Platon ve Aristoteles'in görüşlerinin birbiriyle uyumlu olduğuna dair düşünceleri ekseninde yazdığı kısa olan iki eser birbirinin devamı gibidir. *Nefs Üzerine Birkaç Söz*'de Kindî Aristoteles'e göre nefsin, “fonksiyonunu cisimlerde gösteren basit bir cevher” olduğunu, Platon'un ise “onun cisimle birleştiğini” düşündüklerini söyler.⁵² Kindî bir taraftan nefis meselesini Aristoteles'e göre izah etmeyi tercih ederken diğer taraftan da Plato'nun *Phaedo*'suna göndermede bulunmaktadır. Kindî'ye göre nefsin cisimle birleşmesi, cirimleri birbiriyle bağlayarak etkisini göstermektedir. Nitekim Platon, Kindî'ye göre ‘cirim’ ile ‘cisim’ arasında bir fark gözetmekte, oluş evrenindeki arazları taşıyan maddî cevherler cirmi, felekler ise cisimleri oluşturmaktadır.⁵³ Yukarıda verdiğimiz Aristoteles ve Platon görüşleri arasında bir fark olduğunu düşünenler Kindî'ye göre yanılmaktadır. Ona göre her iki filozof birçok yerde nefsi eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevher olarak tanımlamakta, cisimle birleşmesini, fonksiyonlarını cisimde ve cisimle gerçekleştirmesi olarak görmektedirler. Onlara göre bu hal cisimle cirmin birleşmesi (*ittisâl*) gibi değildir. Üstelik her iki filozof, nefsin felek vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde fonksiyonunu icra ettikleri ifadesini sıklıkla tekrarlamaktadır. Kindî'ye göre Platon'un “nefsin cisimle birleşip cirimler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla sağladığı” sözü “nefsin bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cirimler üzerinde fonksiyonunu icra eder” anlamındadır. Bilakis, nefsin cismin kılığına girerek ve cisimle birlikte cirime girip çıkması anlamında değildir.⁵⁴

⁵¹ Bu tespit için ayrıca bkz. Adamson, “Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü”, 45.

⁵² Kindî, “Fi'n-Nefs Muhtasar Vecîz”, 251; Krş. *The Philosophical Works of al-Kindî*, 119.

⁵³ Kindî, “Fi'n-Nefs Muhtasar Vecîz”, 251; Krş. *The Philosophical Works of al-Kindî*, 119-120.

⁵⁴ Kindî, “Fi'n-Nefs Muhtasar Vecîz”, 251.

Kindî insan nefsinin gayri maddîliğini, duyulur ve akledilir sûretler arasındaki ayrımın bir başka uygulama alanı olarak telakki eder. Bu bağlamıyla nefis bir sonraki şeyin sûreti olmaktadır. Meselenin bu haliyle ele alınışı Kindî'ye Aristoteles'in "bedenin sûreti şeklindeki nefis (soul) tanımına"⁵⁵ literal olarak bile olsa bağlı kaldığı anlamına gelmektedir. Öte taraftan Kindî *Aristoteles'in Teolojisi* üzerinden bir okuma ile nefsin soyut âlemdeki durumuna dair görüşlerine Pisagorculuğu da eklemektedir.⁵⁶ Soyut halde aklî nefisler (*en-nefsu'l- 'akliyye*) meskûn mahal olarak feleğin ötesinde ve Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık âleminde dir.⁵⁷ Fakat her nefis bedenden ayrıldığında oraya ulaşamaz. Nefsi hataya sürüklemeye meyilli öfke ve arzu güçleri onu bedenle birlikte olmaya zorlamaktadır. Kindî bu durumu Pythagoras'a atıfla şu şekilde izah eder:

Eğer nefis bedenle birlikteyken şehvî arzuları terk eder, kirlerden temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda düşünür ve araştırırsa gerçekten o parlar ve Yaratıcı'nın nurundan bir sûretle birleşir; arınma ile elde ettiği parlaklık tıpkı nesnelere görünüşünün parlak bir aynada belirmesi gibi, varlığın da bütün sûret ve bilgisi nefiste belirir. İşte nefis de böyledir; ayna paslı olursa hiçbir şeyin sûreti onda asla ortaya çıkmaz, sûretler ancak pas giderilince ortaya çıkar. Aklî nefis de böyledir; paslı ve kirli ise son derece câhil demektir, bu nedenle onda bilgi formları ortaya çıkmaz.⁵⁸

Metinden de anlaşılacağı üzere Kindî, duyulur sûretlerle aklî sûretler arasındaki ayrımına dayalı bir bilgi teorisini ön görmektedir. Ölüm sonrası hayata dair teorisi de bizi duyulur olanı reddedip aklî olanın peşinden gitmeye sevk etmektedir.⁵⁹

Hülâsa İslâm dünyasında kendisini filozof olarak tanımlamayı daha uygun olarak gören Kindî'yi, Mutezîlî eksenli kelâm ve felsefe arasındaki tartışma başta olmak üzere pek çok açıdan bir geçiş dönemi düşünürü kılmaktadır. Çoğu tartışmanın ekseninde, pek çok entelektüel çevreye cevap arayan bir düşünür olarak Kindî antik felsefî geleneğin bir devamıdır. Felsefesinin ayakları Aristoteles, Platon ve Yeni Eflatuncu felsefenin kudretli filozofları Plotinus, Proclus ve Philoponus gibi düşünürlerle, kısmen de

⁵⁵ Aristoteles, "On The Soul", *The Complete Works of Aristotle* (Vol: 1), ed. Jonathan Barnes, (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 656-657.

⁵⁶ Adamson, Peter, "Two Early Arabic Doxographies on The Soul: Al-Kindi and The Theology of Aristotle", *The Modern Schoolman*, 77 (2000), 105-25.

⁵⁷ Kindî, "Fi'n-Nefs Muhtasar min Kitâbi Âristû ve Felâtun ve Sâiri'l-Felâsife", 248. (Eser bundan böyle *Fi'n-Nefs* olarak kısaltılacaktır).

⁵⁸ Kindî, "Fi'n-Nefs", 247.

⁵⁹ Bu tespit için ayrıca bkz. Adamson, "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", 46.

Stoa felsefesine oturmaktadır. Devraldığı felsefi mirasa yaklaşımı oldukça naif ve minnet doludur. Bu bakımdan onun yaklaşımı ardılları için felsefenin de gündemini belirleyecek çerçevededir. Düşünceye katkısı salt geleneğe yaklaşımıyla değil, başında bulunduğu çeviri okulundaki katkıları ve belki de en önemlisi bir İslâm felsefesine doğru attığı adımlarıdır. Bu bağlamda onun felsefesinin en dikkat çekici yanlarından biri akla yaklaşımı ve yaratma teorisidir. Ardıllarınca benimsenip geliştirilecek ve oldukça zengin bir tartışmanın ilk adımı Kindî'nin çabaları ile gerçekleşmiş görünmektedir. Başarısının en büyük göstergesi ise bizzat Arapça dilde felsefenin kendisi ve dolayısıyla İslâm felsefesidir. Adamson'un deyimiyile O, yenilikçi ve yaratıcı olma gibi bir amaç taşımamasına ve dahası bu yolda orijinal olmayı tercih etmemiş olmasına rağmen belki de sadece bu konuda başarısız olmuştur.

Kaynakça

Adamson, Peter&Peter A. Pormann. *The Philosophical Works of al-Kindi*. Oxford: Oxford University Press, 2012.

----- *Philosophy In The Hellenistic&Roman Worlds*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

----- "Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü", İslâm *Felsefesine Giriş*, Peter Adamson, ed. Richard Taylor. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları, 2008.

----- "Two Early Arabic Doxographies on The Soul: Al-Kindi ann The Theology of Aristotle". *The Modern Schoolman* 77 (2000).

Aristoteles. "On The Soul". *The Complete Works of Aristoteles* (Vol: 1). ed. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1995.

Aydınlı, Yaşar. "el-İzah fî'l-Hayri'l-Mahz (Liber de Causis) ve Onun Tesirini Yansıtan Bir Grup Risâle". *U.Ü.İ.F. Dergisi* 5. sy. 5 (1993): 189-217.

Bedevî, Abdurrahman. "Kindî Grekçe Biliyor muydu?". *Batı Düşüncesinin oluşumunda İslâm'ın Rolü*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

Endelusî. *Tabakâtu'l- Etbâ ve'l-Hukemâ'*. nşr. Fuad es-Seyyîd. Kahire: 1995.

Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Ivry, Alfred L. *Al-Kindi's Metaphysics*. Albany: State University of New York Press, 1974.

İbnu'n-Nedîm. *el-Fihrist*. Beyrût: Dâru'l-Fetvâ, 1978.

İbn Sînâ. *Risâleler*. Notlar ve çev. A. Açıkgeçenç-M. H. Kırbaçoğlu. Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.

Kindî. “Risâle fî Hudûdi'l-eşyâ ve Rusûmihâ”. nşr. ‘Abdu’l-emîr. *el-Mustalahu’l-felsefî* ‘inde’l- ‘Arab. Kahire: 1989.

----- “Fi’l-Fâ’ili’l-Hakki’l-Evveli’t-Tâm”, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye*. nşr. Abdu’l-hâdî Ebû Rîde. Dâru’l-fikri’l-‘Arabî, 1951.

----- “Fi’l-Hîleti Lidef’il- Ehzân”, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014 (ss. 295-313).

----- “Fi’n-Nefs-i Muhtasar”, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- “Risâle fî’l-‘Akl”, *Felsefî Risâleler* içinde, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Philoponus. *Against Proclus On The Eternity Of The World*, İngilizce çev: Michael Share, London: Duckworth, 2004.

Platon. “Phaedo”, *Plato Complete Works* içinde. ed. John M. Cooper. Indianapolis&Cambridge: Hackett Publishing Company, 1997.

Rashed, R. “Problems of the Transmission of Greek Scientific Thought into Arabic: Examples from Mathematics and Optics”. *History of Sciences* 27 (1989).

Rosenthal, Franz. “Al-Kindi and Ptolemy”. *Studi Orientalistici In Onore Di Giorgio Levi Della Vida* 2 (1956).

Şahin, Eyüp. *Sudûr-Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*. Ankara: Yayınevi Yayınları, 2017.

Şulul, Cevher. *Kindî Metafiziği*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Üsûlücyâ-Aristoteles’in Teolojisi, İnceleme ve çev. Cahit Şenel. Ankara: TÜBA Yayınları, 2017.

KİNDÎ'NİN DÜŞÜNCE
SİSTEMİNDE MÜZİKAL
SESLERLE ÂLEMDEKİ DÜZEN
ARASINDAKİ İLİŞKİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN
MUSICAL SOUNDS AND
COSMIC ORDER IN THE AL-
KINDÎ'S THOUGHT SYSTEM

HATİCE TOKSÖZ

DOÇ. DR.

SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ÖZ

İslâm düşüncesinde mûsikîye dair eserleri günümüze ulaşan ilk müellif Kindî'dir (ö. 252/866?). Filozof, mûsikî ile ilgili on adet eser telif etmiş, ancak dört tanesi günümüze ulaşmıştır. Onun düşünce sisteminde mûsikî, kosmosun bir ifadesidir. Ona göre âlemde mükemmel bir düzen vardır. Kindî, âlemin mükemmel düzenini tek bir şahıs gibi düşünerek insan organizması ile mukayese etmektedir.

Kindî, âlemdeki mükemmel düzen ile mûsikîdeki seslerin uyumu arasında bir ilişki kurmuş, mûsikî âletlerinin özelliklerini ve mûsikî sanatına özgü ritim, nağme gibi kavramları kozmolojiden, yani gök cisimlerinden, maddî âlemden ve insan organizmasından birtakım örneklerle açıklamıştır. Bu makalede onun düşünce sisteminde müzikal seslerle âlemdeki düzen arasındaki kurduğu ilişki ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Müzik, Kozmik Düzen, Âlem.

ABSTRACT

The first author whose works related to music in the Islamic thought are available today is al-Kindî. The philosopher wrote ten books on music; however, only four of them have reached the day. Music is the way cosmos expresses itself according to Kindî's system of thought. According to him, the universe has a perfect order. He also considers the universe like a human being and compares it to human organism.

Kindî has established a relationship between the perfect order in the world and the harmony of the sounds of music and explains the characteristics of music instruments and concepts such as rhythm and tune unique to music art through cosmology, namely celestial bodies, material artifacts and human organisms. In this article, the relation between the musical voices and the order in the world will be discussed in his system of thought.

Key words: al-Kindî, Music, Cosmic Order, Universe.

Giriş

“Sesleri kulağa hoş gelecek tarzda tertib etmektir.” şeklinde tanımlanan müziğin İlkçağ’dan itibaren hem bir sanat hem de tedavi yöntemi olarak hep var olduğu bilinmektedir. Belirli düzen kurallarına dayanan müzikte esas olan ahenktir. Nitekim müziğin sesler arasındaki ilişki ve seslerin uyumlu kullanımına dayandığı görülmektedir. Bu niteliği sebebiyle de müziğin insanın ruhî yapısı üzerine etkisi bir hakikattir. Ancak müzikteki bu ahenk ve uyum onu kosmosun bir ifadesi şeklinde de düşünülmesine sebep olmuştur.

Yunan felsefesinde kosmos, düzen manasına gelmektedir. Söz konusu bu düzen ile âlemdeki eşsiz nizam kastedilmektedir. Âlem hakkında sözü edilen bu düzen, aynı zamanda mûsikîdeki sesler arasında da söz konusudur. Dolayısıyla mûsikîdeki uyum (harmonia) ile âlemdeki düzen arasında bir bağlantı kurulabilir. Konuyla ilgili olarak bazı filozofların mûsikî nağmelerinin âlemdeki ahenkle, ruhânî ve hatta tabîî varlıklarda yaygın olan ilâhî yönetimle ilişki kurdukları göze çarpmaktadır.

Meşşâî felsefenin kurucusu ilk İslâm filozofu unvanına sahip Kindî’nin düşüncesinde mûsikî önemli bir yere sahiptir. Filozof, mûsikî ile ilgili birçok eser kaleme almış, fakat bunların büyük bir kısmı günümüze kadar ulaşmamıştır. Günümüze ulaşmış bulunan risâlelerinden Kindî’nin mûsikî anlayışı üzerinde Pythagoras (M.Ö. 570-495) ve Platon’un (M.Ö. 427-347) konuyla ilgili düşüncelerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. Onun mûsikî düşüncesinde Pythagoras ve Platon ekollerinin tesiriyle müzikal seslerle sayılar, gök cisimleri ve hatta kozmik düzen arasında güçlü bir ilişki göze çarpmaktadır.

Bu çalışmada, ilk olarak, mevcut eserlerinden ve özellikle mûsikî ile ilgili günümüze ulaşmış risâlelerinden hareketle Kindî’nin mûsikî hakkındaki düşünceleri İlkçağ filozofları ve İhvân-ı Safâ ekolü ile mukayeseli bir şekilde ele alınacaktır. Ardından da filozofun, mûsikîye dair ortaya koy-

duğu görüşlerinde müzikal seslerle âlemdeki ahenk arasında var olduğunu kabul ettiği ilişki incelenecektir.

1. Kindî'nin Felsefî Düşüncesinde Mûsikî

Mûsikî (müzik) kelimesinin kökeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Yaygın biçimde Latince musica'ya dayandığı ileri sürülmektedir. Ayrıca Eski Yunanca'da mûz (muse) kelimesinden türetilmiş mousike'den (moussa) geldiği de kabul edilmektedir. Mûz ise Yunan mitolojisinde Tanrı Jüpiter'in Tanrıça Mnemosyne'den doğan dokuz kızının adıdır. Mitolojide bu "mûz"lerin her biri ayrı bir ilim ve güzel sanatın ilâhesi sayılmaktadır. "Mus" ya da "musike" ifadelerinden yalnızca bugünkü mûsikî kavramının anlaşılması ise Antikçağ'ın sonlarına doğrudur.¹

Yunanca "mousike" kelimesine karşılık gelen müzik (mûsikî), sözlükte, "rûhun âhengini yeniden kurmanın bir aracı"² şeklinde tanımlanmaktadır. Mûsikî, İlkçağ'da Athena'da uygulanan eğitimin üç dalından biri şeklinde değerlendirilmektedir.³ Yunan felsefesinde ayrıca, mûsikî ile ilişkili olarak "katharsis"⁴ ve "harmonia"⁵ kavramlarının da kullanıldığı görülmektedir. Katharsis kavramının hem dinî hem de tıbbî manalara sahip olmasından hareketle İlkçağ filozofları, katharsis kelimesiyle ruhun yapısı, âlemin düzeni ve ahengi⁶ arasında bir bağ kurmaya çalışmışlardır. Nitekim aynı kavram, Pythagorasçılarda ruhun mûsikî vasıtasıyla etki altına alınarak arınması, başka bir ifadeyle ruhun düzenli, ahenkli hale getirilmesi manasına gelmektedir.⁷ Çünkü müzik biliminin yaratıcısı oldukları söylenen Pythagorasçılara göre nasıl ki beden sağlığının korunması için tıp kullanılıyorsa, benzer şekilde ruh sağlığının korunabilmesi için de müzik kullanılmaktadır.⁸ Müzik ilminin yaratıcısı kabul edilen Pythagorasçılar hakkında kaynaklarda birtakım mitolojik bilgilere rastlanmaktadır. Bununla ilgili

¹ Nuri Özcan ve Yalçın Çetinkaya, "Mûsikî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 257.

² Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, trc. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 419.

³ Athena'da uygulanan eğitimin diğer iki dalı, grammata (okuma-yazma) ve gûmnastike (beden eğitimi, jimnastik)'dir. Bk. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 225.

⁴ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 180.

⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 136.

⁶ Âhenk kelimesi, uygunluk, düzen ve eğlence gibi manalara gelmektedir. Bk. Mustafa Çağrı, "Âhenk", *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, c. I (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 515.

⁷ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 181.

⁸ Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008), I:148.

olarak Pythagoras'ın Mısır'da eğitim gördüğü, hatta miraç ettiği ve miracında gökteki yıldızlarla göklerin dairesel hareketlerde bulduklarını gözlemlediği, söz konusu bu dairesel hareketlerin de muhteşem bir ahenk oluşturduğu ve bu ahengi ise kendisinin duyduğu ve aynı zamanda ruhî bakımdan yüksek dereceye ulaşanların da zikredilen ahengi duyabileceğini söylediği, müzik bilimini icat ederken de gökyüzündeki muazzam ahengi esas aldığı zikredilir. Bundan dolayı mûsikî ilmine “Devir” ya da “Edvar”, başka bir ifadeyle “Dönüşler Bilgisi” de denilmektedir. Buna göre mûsikîde esas olan dört şube, anâsır-ı erbaaya; on iki makam, on iki burca; yedi ses, yedi yıldız; yirmi dört şube, yirmi dört saate; kırk sekiz terkip, hicri yıldaki kırk sekiz haftaya karşılık gelmektedir.⁹

Pythagoras, âlemin ilkesinin sayı olduğu düşüncesinden hareketle âlemdeki her varlığa ve âlemin kendisine uyguladığı uyumu (harmoni) müzikal sesler arasında da kurmaktadır. Müzikal sesler arasında sayılarla ifade edilen uyum (harmoni) ile göksel olaylarda, gökyüzünün kısımlarında ve bütün âlemin sayılara dayalı düzeni arasında benzer özellikler mevcuttur. Başka bir ifadeyle, Pythagorasçılar, her şeyin sayıya dayandığı gibi bütün gökyüzünün sayı olduğunu düşünmüşlerdir.¹⁰ Zikredilen bu düzende, hiçbir şekilde boşluğun olmadığı düşüncesinde olan Pythagoras'a göre müzikal sesler arasındaki aralıklar ve oranlar, benzer şekilde gök cisimleri arasında da vardır. Âlemin merkezinden itibaren gök cisimlerinin (Ay, Güneş ve yıldızların) uzaklıkları, müzikteki üç tam aralığa, yani oktav, quint ve quart'a karşılık gelmektedir. Ayrıca gök cisimleri uzayda dairesel hareketleri gerçekleştirirken ağırlıklarına ve yörüngelerindeki dönüş hızlarına göre farklı ve birbirleriyle uyum içinde olan birtakım seslerden oluşan bir melodi gerçekleştirmektedirler. Söz konusu bu melodi ise ilâhidir ve bu yüzden sıradan insanlar tarafından işitilmesi mümkün değildir.¹¹

⁹ İskender Pala, *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*, (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999), 297.

¹⁰ Aristoteles, *Metaphysica*, Works of Aristotle içinde, İng. trc. W. D. Ross, (Oxford at the Clarendon Press, 1954), 985^b 25-986^a 13.

¹¹ Arslan, İlkçağ Felsefe Tarihi, I:157; Pythagorasçılar bu düşünceleriyle gökyüzünde gezegenlerin hareketleriyle bir ahenk oluşturduğu görüşündedirler. Aristoteles ise gezegenlerin dairesel hareketlerinin bir uyum (harmonia) oluşturduğunu ve bunun da hoş ve güzel olduğunu, fakat bunların doğru olabilmesi için yeterli açıklama olmadığını söylemektedir. O, gezegenlerin dairesel hareketlerinden ses çıkmasının normal olduğunu, fakat Pythagorasçıların dediği gibi, çıkan bu seslerin bir harmoni oluşturduğunu iddia etmenin imkânsız olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre, tıpkı demir ustasının çalışırken çıkan sesleri alışkanlıktan dolayı duymamaya başladığı gibi insanların da alışkanlıktan dolayı gezegenlerin hareketlerinin sesini duymadığı iddiaları, sadece ustaca, sanatsal olarak söylenen sözler olabilir ve ayrıca insanların işitme duyusundan bağımsız olarak herhangi bir etkiye maruz kalmadıkları iddiası oldukça ilginçtir. Bk. Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, trc. Saffet Babür (Ankara: Dost

Pythagorasçılarda sayılarla ifade edilen müzikal seslerdeki uyum (harmoni), Platon'un dialoglarında farklı şekillerde ifade edilmektedir. Platon'un *Phaidon*¹² adlı eserinde ruhtaki uyum ve ahenge dikkat çekilirken, *Timaios*'ta ve *Devlet*'te ruhun gıdası olarak müzik zikredilmekte ve kozmik düzene işaret edilerek âlemdeki dairesel hareketler arasındaki ahenk ile müzikal seslerin benzerliğine dikkat çekilmektedir.¹³ Ancak Platon'un müzikle ilgili düşüncelerine asıl olarak Şölen adlı eserinde rastlanmaktadır. Burada müzik, sevgi ile bağdaştırılarak sesler arasındaki ahenge vurgu yapılmaktadır. Özellikle de müzikal seslerdeki ahenk, birbirinden ayrı şeylerdeki "birlik" şeklinde ifade edilmektedir. Birlik ise "tıpkı okla yay arasındaki uyuşma gibi, kendi içinde ayrılan şeylerin uyuşması" şeklinde tanımlanmaktadır. Buradan hareketle de müzik sanatındaki ahengin, birbirinden ayrılan alçak ve yüksek seslerin oluşması ve oluşan bu seslerdeki uzlaşmaya dayandığı söylenmektedir. Şayet alçak ve yüksek ses birbirinden ayrı kalmış olsalardı, sesler arasında herhangi bir ahenkten söz edilemezdi. Bundan dolayı da Platon'a göre ahengin, ses birliği ve ses birliğinin ise uyuşma olduğu söylenmelidir. Benzer şekilde ritm de yavaşla hızının sonradan uyuşması ile meydana gelir. Dolayısıyla sevgi ile bağdaştırılan müzik, tıp biliminde olduğu gibi ayrı şeyleri sevgi ile kaynaştırarak uyuşturmaktadır. Başka bir ifadeyle müziği, ahenk ve ritm alanında sevgi olaylarının bilgisi şeklinde de tanımlayabiliriz.¹⁴

Platon, *Devlet* adlı eserinde *katharsis* kavramından hareketle insan ruhu ile müzikal seslerdeki ahenk arasında bir ilişki tasvir eder. Burada insanın eğitiminde müziğin rolünü vurgulayan Platon'a göre insanın, biri iyi, diğeri kötü olan iki yönü vardır. Şayet insanın iyi yanı kötü yanını etkisi altına alırsa, insan ölçülü ve hâkimdir. Ancak tersi olması durumunda ise insan kendi kendinin kölesi olur ki, Platon bunu "kötüleme" olarak adlandırır. İnsanın iyi ve kötü yanını, akıl ve istekler şeklinde de ifade eden Platon, akıllı, insanın içinde ölçüyü koruyan ve istekleri dizginleyen bir şey olarak tasvir eder. Müzik eğitimi almış bir insanın da akıllı keskinleşir ve ruh dünyasında muazzam bir düzen ortaya çıkar. Tıpkı müzikteki alçak, yüksek, orta ve bütün ara tonlarda olduğu gibi bu düzen, akıl sayesinde

Yayımları, 1997), 133-135, 290^b.

¹² Platon, *Phaidon*'da 85^a-86^d'de ruhtaki uyum ve ahengi vurgularken 91^c-95^e'de Sokrates bu teoriyi çürütmektedir. Bk. Platon, *Phaidon*, trc. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir (İstanbul: MEB. Yayınları, 1989), 62-85; Peters, *Antik Yunan Felsefesi Temelleri Sözlüğü*, s. 136.

¹³ Platon, *Timaios*, trc. Erol Güneş ve Lütfü Ay (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001), 107, 90^d; a. mlf., *Devlet*, trc. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimgöz, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000), 119, 442^a.

¹⁴ Platon, *Şölen*, trc. Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000), 34, 187^{a-d}.

insan ruhunda gerçekleşir ve bu sayede insanın gerek bedenini geliştirme-
siyle gerekse bilgeliğiyle mükemmele ulaşması mümkün olur.¹⁵ Platon'un
insan ruhu ile müzikal seslerdeki ahenk arasında kurduğu bu ilişki benzer
şekilde Aristoteles'te (M.Ö. 384-322) de göze çarpmaktadır. Nitekim Aris-
toteles, *Politika* adlı eserinin son kitabında müziği insan eğitiminin temeli
saymakla birlikte ona tıbbî bir işlev de yüklemektedir. *Politika*'da daha çok
katharsis kavramından hareket eden Aristoteles, *Ruh Üzerine* adlı eserinde
ise harmonia kavramı üzerinde durmakta ve ruhun bir tür uyum olduğunu
ileri süren bazı Pythagorasçıları eleştirir. Çünkü Aristoteles'e göre uyum-
dan söz edildiğinde, iki anlam düşünülür. Birincisi, temel manada uyumdur
ki, harekete ve duruma sahip oldukları anlamda, büyüklüklere uygulanır.
Büyüklükler de bütün olarak başka herhangi bir homojen ögenin girişini
engelleyecek şekilde düzenlendikleri zaman uyum, onların birleşimi anla-
mındadır. İkinci anlamda uyum ise birinciden türemekte ve karışmış şeyle-
rin oranı manasındadır. Aristoteles'e göre ise ruha uyum demek ne birinci
ne de ikinci anlamda akla uygundur.¹⁶ Burada Aristoteles'in Pythagoras'ın
uyum teorisini reddettiği göze çarpmaktadır. Zira onun açıklamalarına göre
harmonia, matematiksel-müzikal bir kavramdan ziyade tıp-ruh teorisi ile
ilişkili bir kavram izlenimi uyandırmaktadır.¹⁷

Görüldüğü üzere, gerek Pythagoras gerekse Platon ve Aristoteles birtakım
noktalarda farklı düşünmüş olsalar da genel olarak, müziği eğitimin
bir parçası olarak kabul edip ona ahlâkî ve toplumsal bir fonksiyon yükle-
mektedirler.

İslâm dünyasında özellikle Abbasiler döneminde diğer ilim dallarında
olduğu gibi mûsikî ile ilgili de yabancı tesirler söz konusudur. Bu dönemde
mûsikî sanatına Yunan müzik anlayışının yanı sıra İran tesiri de hâkimdir.
Nazarî mûsikî ile ilgili Yunan felsefesine ait eserler Bizans'tan öğrenilmiş
ve Beytü'l-Hikme'de tercümesi yapılmıştır. Bu dönemde konuya ilişkin
tercüme edilen eserler arasında Aristoteles'in *Problemata*'sı ve *De Ani-
ma*'sı, Themistius ve İskender Afrodisias'ın bu iki esere yazdıkları şerhler,
Aristoksenus'un iki eseri, Öklides'e atfedilen iki mûsikî eseri, Nikoma-
chos'un bir risalesi ve Batlamyus'un *Harmonika*'sı zikredilebilir.¹⁸ Yabancı
kültürlerin büyük etkisi olan mûsikî, İslâm dünyasında bazı Müslüman dü-
şünürlerin yakın ilgi gösterdiği bir ilim şeklinde kabul edilmiştir. Gerek
İhvân-ı Safâ gerekse Meşşâî ekolüne mensup filozoflar tarafından mûsikî
ilmine ilimler sınıflamasında önemli bir yer verildiği görülmektedir. Mû-

¹⁵ Platon, *Devlet*, 109, 110, 119, 120-121.

¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, trc. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 39-40.

¹⁷ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 136.

¹⁸ H. G. Farmer, "Mûsikî", *İslâm Ansiklopedisi*, c. VIII (İstanbul: Milli Eğitim Basıme-
vi, 1979), 680.

sikî, Pythagorasçı düşüncenin İslâm dünyasına etkisiyle İhvân-ı Safâ ve Kindî tarafından kosmosun bir ifadesi şeklinde nitelendirilirken, Fârâbî (ö. 339/950) gibi bazı düşünürler tarafından da ta'limî ilimler sınıfında değerlendirilmiş ve ayrıca İslâm tasavvufunda da mûsikîye yoğun ilgi gösterilmiştir.¹⁹ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise mûsikî ilmini riyazî ilimler arasında zikretmekte ve kendisinden önce müzikal seslerle gök cisimleri ve insan nefsinin huyları arasında kurulan ilişkiyi eleştirmektedir. Filozof, müzikal seslerle gök cisimleri arasında ilişki kuran düşüncenin ilimlerin konularını birbirinden ayırt edemeyen ve felsefesi eskimiş bir gruba ait olduğunu söyleyerek, bu tür görüşlere iltifat etmediğini ifade etmektedir.²⁰

Mûsikî ile ilgili tercüme edilen ilk eserlerle birlikte mûsikî ilmi “ilmu'l-musikâ” adıyla riyazî ilimlere dâhil bir ilim dalı olmuştur. Bu dönemde konuyla ilgili eser veren düşünürler arasında Kindî de vardır. Tercüme edilen eserlerin de etkisiyle, ilk mûsikî çalışmalarında daha çok ses nazariyesi, fasılalar, cinsler, neveler, sistemler, intikal ve beste gibi konular yer almaktadır. Ancak Kindî'nin eserlerinden bazıları hariç bu döneme ait çalışmalar günümüze ulaşmamıştır. Kindî'nin eserlerinden mûsikî ile ilgili olarak nota, kompozisyon, akord sistemleri, udun yapısı, harmoni, melodik çeşniler, ritmik modeller, ud tellerinin yapısı, diziler, insler, aralıklar, fasılalar gibi birçok konuda düşüncelerini ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca filozof, Grekçe'den tercüme edilen mûsikî eserlerinden hareketle Grekçe'deki mûsikî anlayışı ile İslâm mûsikî bakış açısını uzlaştırmaya çalışarak özgün bir mûsikî düşüncesi ortaya koymuştur.²¹ Bir ilim dalı olarak mûsikî hakkında ilk eser veren Kindî, risâlelerinde konuyu birçok açıdan ele almaktadır. O, mûsikî sanatını bir taraftan felsefî açıdan inceleyerek felsefî terimler, diğer yandan da matematiksel açıdan ele alarak matematik terimleri, aynı zamanda mûsikî açısından da bu ilme özgü kavramlar kullanmaktadır. Ayrıca Kindî'nin risâlelerinde manası kapalı birçok teknik terim de kullandığı göze çarpmaktadır.²²

¹⁹ Yalçın Çetinkaya, *İhvân-ı Sâfâ'da Müzik Düşüncesi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 14 vd.; Fârâbî, *İhsâ'ul-Ulûm*, nşr. Ali Bu Mülhim (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996), 60-61.

²⁰ İbn Sînâ, *Mûsikî*, nşr. ve trc., Ahmet Hakkı Turabi (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1.

²¹ Ahmet Hakkı Turabi, “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15 (1997): 243; a. mlf., “Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Mûsikî Düşüncesi”, *Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni*, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), V:630.

²² Ahmet Hakkı Turabi, “Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî”, *İslâm Medeniyetinde Bağdat (Medînetü's-Selâm) Uluslararası Sempozyum* (İstanbul, 7-9 Kasım 2008), 641.

Pythagorasçı mûsikî anlayışının etkisi altında Kindî, mûsikî ile ilgili düşüncelerini “ethos doktrini” doğrultusunda şekillendirmiş ve gök cisimleriyle beşerî mûsikî arasında güçlü bağ oluşturmuştur.²³ O aynı zamanda, mûsikî konusunda eserleri günümüze kadar ulaşan ilk İslâm düşünürü kimliğine sahiptir. Günümüze ulaşan mûsikî risâleleri sayesinde dönemindeki mûsikî sanatı ile ilgili bilgileri elde etmek mümkün olmuştur. Kindî, söz konusu eserlerinde mûsikî ile ilgili nazarî birçok konuyu değerlendirmekte ve döneminde Arapça sözlüklerde bulunmayan birçok ilmî terimleri kullanarak mûsikî sanatının ilmî kimlik kazanmasını sağlamıştır.²⁴ Filozofun yazmış olduğu on adet mûsikî eserinden dört tanesi günümüze ulaşmıştır.²⁵ Kindî'nin günümüze ulaşan mûsikî eserlerinin isimleri ve içerikleri kısaca şu şekildedir:

Risâle fî Hubr sinâ'ati 'l-te'lif (Müzikal Kompozisyon Üzerine Bir Deneme) adlı eserinde kompozisyon sanatı, notasyon, ses perdeleri ve notaların düzeni hakkında bilgi veren Kindî, İslâm âleminde ilk defa nota yazımının adımını atarak, notaları ebced harfleriyle sembolize ederek mûsikî dizisini on iki ses üzerine inşa etmiştir.²⁶

Kindî'nin *Kitâbü'l-Musavvâtî'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr* (Bir Telliden On Telliye Kadar Olan Enstrümanlar Üzerine)²⁷ adlı eseri üç makaleden oluşmaktadır. Kindî, birinci makalede, sesli enstrümanlar ve tel sayılarıyla ilgili olarak, enstrümanların farklılıklarına ve bunun sebeplerine ilişkin bilgiler vermektedir. İkinci makalede ise melodiler hakkında ve üçüncü makalede de tellerin benzerlikleri üzerinde durmaktadır. Bu risâlesinde Kindî'nin mûsikî sanatıyla gök cisimleri arasındaki ilişkiyi temellendirmeye çalıştığı görülmektedir. Söz konusu bu ilişkiyi ele alırken de daha çok enstrümanlar üzerinde durmakta ve onların özelliklerini tabiatın birtakım benzetmeler yoluyla göstermeye çalışmaktadır.

²³ Ahmet Hakkı Turabi, “Klasik İslâm Düşüncesinde Musikî Tasavvuru”, *Sanat ve Klasik*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 110.

²⁴ Turabi, “Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî”, 639.

²⁵ Kindî'nin diğer eserleriyle birlikte, mûsikî eserleri hakkında bk. Mahmut Kaya, “Kindî ve Felsefesi”, *Kindî, Felsefî Risâleler* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 100-101.

²⁶ Kindî'nin bu risâlesi Zekeriyya Yusuf tarafından neşredilmiştir. bkz. Kindî, *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsikîyye*, nşr. Zekeriyya Yusuf (Bağdad: Matbuatu Mecmai'l-İmi'l-Irakî, 1962), 10-15. Ayrıca zikredilen risâle hakkında geniş bilgi için bk. Turabi, “Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî”, 636.

²⁷ Kindî'nin bu risâlesi Zekeriyya Yusuf tarafından neşredilmiştir. bkz. Kindî, *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsikîyye*, nşr. Zekeriyya Yusuf, Matbuatu Mecmai'l-İmi'l-Irakî, Bağdad 1962, s. 69-92; Ayrıca zikredilen risâle hakkında geniş bilgi için bk. Turabi, “Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî”, 636.

*Risâle fi'l-Luhûn ve'n-nağam ellefehâ li-Ahmed İbn Mu'tasım*²⁸ adlı eserinde ise Kindî, ud ve ud üzerinde icra edilebilen melodik türlerden bahsetmektedir.

Kindî'nin *Risâle fi Eczâ hubriyye fi'l-mûsîka* (Mûsikî İle Alâkalı Cüzler Üzerine)²⁹ adlı risâlesi iki makaleden oluşmaktadır. Birinci makalede Kindî, genel olarak ritim-mûsikî ve şiir ilişkisini ele almakta, ikinci makalede de enstrümanların özellikleri ve bunların âlemle ilişkisi üzerinde durmaktadır.

Kindî, ilimleri en temelde dinî ve insanî şeklinde, insanî ilimleri de doğrudan (bizâtihî) ve diğer ilimler için âlet olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Doğrudan ilimleri de Aristoteles'de olduğu gibi teorik ve pratik şeklinde tasnif etmektedir. Teorik ilimler, fizik, psikoloji ve metafiziktir. Pratik ilimler de ahlâk ve siyasetten oluşmaktadır. Filozof, âlet ilimleri olarak da mantık ve matematiği zikretmektedir. Mantığın Aristoteles'in *Organon* külliyatında yer alan eserler, matematiğin ise aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî olduğunu belirtmektedir.³⁰ Kindî, matematik ilminin önemine vurgu yaparak, bu ilmi bilmeyen kimsenin diğer ilimleri de kavrayamayacağını iddia etmektedir. Hatta daha da ileri giderek matematiği bilmeyen kimsenin, ömür boyu felsefe okusa dahi anlayamayacağını iddia etmektedir. Fakat Kindî, matematik ilminden bahsederken aslında ilimler sınıflamasında matematiği bir üst ilim şeklinde kabul ederek, matematik ilminin altında aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî ilimlerini saymaktadır. Dolayısıyla matematik ilmi derken gerçekte, İbn Sînâ'nın riyazî ilimler şeklinde tasnif ettiği, aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî ilimlerini bilmeyen kimsenin diğer ilimleri öğrenmesinin zor olduğunu ifade etmektedir. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı eserinde de zikredilen ilimlerin âlet ilimleri olma sebebi üzerinde durarak, bu ilimlerin öğrenilmesinin önemini açıklamaktadır. Buna göre astronomi, bütün olarak âlemi, cisimlerin tümel olarak sayısının, bunların hareketlerini, hareketlerinin sayısını ve bu tür varlıklarda ortaya çıkan olayların bilgisini vermektedir. Aritmetik ise sayıyı verdiğinden ve sayı olmayınca sayılan da olmayacağı için önemlidir. Yine aritmetik ilminin varlığı, yani sayının var olması geometri ve astronomi ilimlerinin varlığına neden olmaktadır. Dördüncü olarak matematik ilmi ise aritmetik, geometri ve astronomiden oluşan mûsikîdir. Kindî, mûsikîyi düzen ve armoni manasında te'lîf olarak zikretmekte

²⁸ Kindî'nin bu risâlesi hakkında geniş bilgi için bk. Turabi, "Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî", 636.

²⁹ Kindî'nin bu risâlesi Zekeriyya Yusuf tarafından neşredilmiştir. bkz. Kindî, *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsikîyye*, nşr. Zekeriyya Yusuf (Bağdat: Matbuatu Mecmai'l-İmi'l-İraki, 1962), 95-110; Ayrıca zikredilen risâle hakkında geniş bilgi için bk. Turabi, "Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî", 637.

³⁰ Kindî'nin ilimler sınıflaması hakkında bk. Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 28.

ve bütün matematik ilimlerinde onun var olduğunu belirtmektedir. En açık bir şekilde de mûsikînin astronomi ve insanî nefiste mevcut olduğunu iddia etmektedir.³¹ Kindî, *Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr* adlı mûsikî ile ilgili risâlesinde mûsikî ilminin de içinde bulunduğu matematik (aritmetik, geometri, astronomi, mûsikî) ilimleri alt ve üst ilimler arasında orta ilim (el-ilmü'l-evsat) şeklinde zikretmektedir.³² Filozof, mezkûr risâlesinde diğer ilimlerle birlikte, matematik ilimlerini ve mûsikî ilmini detaylı bir şekilde ele almaktadır. Zikredilen eserde özellikle Kindî'nin mûsikî ilmindeki birtakım enstrümanların niteliklerini ve ritim, nağme gibi mûsikî sanatına özgü kavramları gerek oluş ve bozuluş (kevn ve fesâd) âleminde gerek gök cisimlerinden ve gerekse birçok insanî özelliklerden hareketle açıkladığı dikkat çekmektedir.

2. Kindî'nin Felsefesinde Âlemdeki Düzen

Arapça n-z-m kökünden türemiş bir isim olan nizam³³ terimi, sözlükte, incileri ipele bir araya getirmek; istilâhta ise aklın gerektirdiğine uygun biçimde, delâletleri mütenâsib ve manaları düzenlenmiş olarak, kelimelerin ve cümlelerin derlenmesi manasına gelmektedir.³⁴ Felsefî düşüncede âlemdeki düzeni ifade eden düzen kavramı, klasik ahlâk ve siyaset kitaplarında da toplum düzeni anlamına gelen nizâmü'l-âlem³⁵ şeklinde, mûsikî ilminde de nizam/düzen ve ahenk manasına gelen uyum (harmonia)³⁶ kelimesiyle kullanılmaktadır.

Eski Yunan felsefesinde âlem manasına gelen kosmos³⁷ (zıddı, kaos) terimi aynı zamanda nizam/düzen demektir. Kosmos, duyulur ve algılanabilir âlemdir. Osmanlıca'daki karşılığı âlem-i mahsûsât olan bu kavram, aynı zamanda süs, düzen, doğal ve görülebilir âlem, fizik âlem anlamlarını içerir. İngilizce karşılıkları ise “ornament, order, the physical, visible uni-

³¹ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 272, 278-279.

³² Kindî, “Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr”, *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsikîyye* içinde, nşr. Zekerîyya Yusuf, (Bağdad: Matbuatu Mecma'i'l-İmi'l-İraki, 1962), 70.

³³ İbn Manzur, “nzm” md., *Lisanü'l-Arab*, III, (Beyrut: Dâru Sadır, (ts), s. 667.

³⁴ Cürçânî, “nazm” md., *Kitabu'l-Ta'rifât*, nşr. Abdurrahman Umeyra, (Beyrut: 1987), 310; Türkçe trc., *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc., Arif Erkan (İstanbul: Bahar Yayınları, 1997), 238.

³⁵ İlhan Kutluer, “Nizam”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi c. XXXIII (İstanbul: 2007), 173; İbrahim Medkûr, *el-Mu'cemu'l-Felsefî* (Kahire: 1983), 201.

³⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 136.

³⁷ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 201.

verse³⁸ olup, Fransızca ordre,³⁹ Almanca ordnung ve befehl ile karşılık bulmaktadır. Düzen kavramı, birçok öge arasında, çeşitli açılardan (zaman, mekân, mantık, estetik, ahlâk, varlık vb. bakımlardan) kurulan ahenkli bağlantı ve bir şeyin, bir hiyerarşi veya dizi içindeki yerini ifade etmektedir.⁴⁰ İslâm düşüncesinde düzen kavramı, “nazm, intizam, i'tilâf, irtibât, tertîb, tersîf, te'lîf, tevâfuk ve muhkem”⁴¹ gibi kelimelerle ifade edilmektedir.

Kindî, âlemdeki düzeni ifade etmek üzere eserlerinde terkîb ve i'tilâf kelimelerini kullanmıştır.⁴² Zikredilen kavramlardan hareketle filozof, âlemdeki düzeni, âlemin yapısı, varlıklar arasındaki hiyerarşik ilişki, gök küreleri, yeryüzü ve yeryüzünde bulunan elementler ile bunların bileşikleri çerçevesinde ele almıştır.

Âlemin her zerresine etki eden bir düzen ve gayelilik bulunduğunu ileri süren Kindî, söz konusu bu düzen ve gayeliliği de Tanrı'nın hikmetine bağlamakta ve bunu da Tanrı'nın varlığının bir delili (isbât-ı vâcib) şeklinde değerlendirmektedir.⁴³ Zaman içinde yoktan yaratmayı savunan Kindî'ye göre İlk Sebep ve Gerçek Bir olarak Tanrı, âlemi yoktan yaratmış ve gerçek etkindir (fâil).⁴⁴ Felsefî düşüncesine göre oluş ve bozuluşun, yani ay altı âleminin uzak etken sebebi Tanrı, yakın etken sebebi ise canlı, düşünen, oluş ve bozuluşa uğramayan gezegenlerdir. Ancak gezegenlerin söz konusu kozmik etkinliğinin kaynağı da yine Yaratıcı'nın iradesidir.⁴⁵

Kindî'ye göre varlığında hiçbir sebebe muhtaç olmayan Tanrı'nın varlığının öncesi olmadığı gibi, varlığını sürdürmek için de başkasına bağlı değildir ve O'nun hakkında da mutlak olarak yokluk söz konusu olamaz. O'nun için konu (madde), yüklem (sûret), etkin (fâil) ve gaye sebep de yoktur.⁴⁶ Tanrı'da eksiklikten yetkinliğe (tamâm) doğru bir geçiş söz konusu değildir. Zira geçiş (intikâl), bir dönüşümdür ki, eksiklikten yetkinliğe de geçiş olabilir. Ancak Tanrı'da herhangi bir şekilde dönüşüm olmadığı için yetkinliğe doğru bir geçiş de yoktur. Dolayısıyla Tanrı'nın, kendini

³⁸ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 201.

³⁹ A. Lalande, “ordre” md., *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*, II, Arapça'ya trc. Halil Ahmed Halil, (Beyrut: Menşuratu Uveydat, 1996), 917.

⁴⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005), 563.

⁴¹ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002), 64.

⁴² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, nşr. ve trc., Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 141.

⁴³ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, nşr. ve trc., Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 208.

⁴⁴ Kindî, “Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine”, nşr. ve trc., Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 190.

⁴⁵ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, 208.

⁴⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 135.

üstün kılabacak bir niteliğe intikali asla mümkün değildir. O, zorunlu olarak tam ve yetkin Varlık'tır.⁴⁷ Esasen Kindî'nin sisteminde Tanrı, yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan, ilk sebep ve her şeyin gayesi olandır.⁴⁸

Âlem, bütün olarak tam teşekküllü bir canlı gibidir. Kindî'ye göre âlemin içinde hiçbir şekilde boşluk yoktur. Âlem bir tek canlı şeklinde, tam kudret sahibi olan Tanrı tarafından kudretinin büyüklüğü, cömertliği ve hikmeti sayesinde yaratılmıştır. Nitekim filozof, âlemdaki mükemmel düzeni insan organizması ile mukayese ederek açıklamakta ve bir tek insanda âlemda bulunan her şeyin var olduğunu söylemektedir.⁴⁹ Ayrıca Kindî, oluş ve bozuluşa tâbi cisimlerde düzenli hareketi sağlayan nefis kuvvesinden bahsetmekte ve feleklerde de benzer durumu vurgulayarak en son feleğin sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayanın da canlılık (nefs) olduğunu ifade etmektedir. Ancak o, feleklerde gerçekleşen hareketlerin oluşa tâbi olan cisimlerdeki gibi olmadığına dikkat çekmekte ve dolayısıyla son feleğin daima bilfiil canlı ve zorunlu olarak oluşa tâbi olan aşağı varlıklara canlılık verdiğini söylemektedir.⁵⁰

Aristoteles gibi âlemi ay üstü ve ay altı şeklinde ikiye ayıran Kindî, bunlardan ilkinin oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanununa tâbi süreksiz varlıkları içerdiğini belirtmektedir. Onun ortaya koyduğu bu kozmolojide âlemi dışarıdan çepeçevre kuşattığı varsayılan, adına "felek"⁵¹ denilen bir kürenin varlığı kabul edilmektedir.⁵² Kindî, bir organizma gibi tümüyle âlemin canlı ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdaki organik ve inorganik varlık türlerinin hakikî fâilinin Tanrı, mecazî ve yakın fâilinin ise felekler, yani gök cisimleri olduğunu savunmaktadır. Bu konudaki görüşlerini de, "*Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler.*"⁵³ meâlindeki ayeti yorumlamak üzere ele aldığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinde temellendirmektedir. O, âyette geçen secdenin itaat anlamına geldiğini savunarak, itaatın de Tanrı'nın emirlerini yerine getirmek olduğunu dile getirmektedir. Filozof, bu şekilde bir itaatın ancak canlı varlıklarda mümkün olacağı düşüncesinden hareketle, feleğin canlı ve akıllı bir varlık olduğu sonucuna gitmektedir.

⁴⁷ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 136.

⁴⁸ Kindî, "Tarifler Üzerine", nşr. ve trc., Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde (İstanbul Klasik Yayınları, 2014), 178.

⁴⁹ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", nşr. ve trc., Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 239.

⁵⁰ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", 234.

⁵¹ Felek, madde ve sureti bulunan ancak ezeli olmayan varlık demektir. bk. Kindî, "Tarifler Üzerine" 182.

⁵² Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 45; Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", 230-233.

⁵³ Rahmân 55/6.

Zira Kindî'den önce göksel varlıkların canlı olduğu fikri, Platon, Aristoteles ve Stoacı filozoflarda bulunmaktadır.⁵⁴

Âlemde mükemmel bir düzenin var olduğunu söyleyen Kindî, söz konusu bu düzende harikulade bir sebeplilik ilişkisinin varlığından söz etmektedir. Çünkü ona göre âlemde bazı varlıklar diğer bazılarının varlık sebebi olmakta, bazıları diğer bazılarını etkilemekte ve bir kısım varlıklar, bazı varlıklara boyun eğip onların egemenliği altında bulunarak, birbirlerinin dirlik ve düzenliliğine neden olmaktadır.⁵⁵ Filozofun ifade ettiği bu mükemmel düzenin sebebi, Tanrı'nın hikmetidir. Zira O, âlemde her bir varlığı en uygun ve ideal (el-emru'l-aslah) düzeyde, en sağlam (el-etkan) ve en yararlı (el-enfa') bir şekilde yerleştirmiştir. Zikredilen mükemmel düzene göre, kuvve halinde bulunup imkânsız olmayan her şey, ilâhî feyzden nasibini alarak kendi fiilini gerçekleştirmektedir. Mükemmel âlem düzenindeki varlıkların kendisine uygun en mükemmel fiili gerçekleştirmesi, aynı zamanda her bir varlığın, cömert olan Tanrı'ya secdesi, yani itaati manasına gelmektedir.⁵⁶ Buna bir örnek olarak, gezegenlerin Yaratıcı'sının iradesi doğrultusunda hiç sapma göstermeden oluşan düzenli hareketleri ile O'na itaat etmeleri verilebilir. Zira gezegenler, namaz secdesini yapacak organlara sahip olmadıkları için onlarda oluş ve başkalaşma, yani eksiklikten mükemmelliğe doğru gidiş mümkün değildir. Onlar, sadece itaat eden varlıklardır ve onların bu gayeye yönelik hareketleri çok uzun zamandan beri devam etmektedir. Bununla birlikte, gezegenlerin bu hareketleri sonucunda mevsimler değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayatî faaliyetler tamamlanarak, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir.⁵⁷ Dört unsurdan oluşan ay altı âleminde ise oluş ve bozuluş, fertlerin yetkinliğe (bikemâli eşhâsîhâ) ulaşmasıyla gerçekleşir.⁵⁸

Görüldüğü üzere Kindî'nin düşüncesinde hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan bir Yaratıcı, âlemdeki her varlığın en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmaktadır. Bu nedenle var olan her şeyin, en sağlam ve en yararlı bir şekilde düzene konulması, bazısının diğer bir kısmı için varlık sebebi olması ve her birinin diğerinin dirlik ve düzenliliğine vesile bu-

⁵⁴ Kaya, "Kindî ve Felsefesi", 37.

⁵⁵ Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", 209.

⁵⁶ Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", 209, 227; Kindî, eksikten mükemmele gidiş anlamında itaat (tâat) kelimesini kullanır. Ona göre, gelişip büyüyen bitki için, "Bitki itaat etti." denilmektedir. Bu bakımdan şairin, "Bahçedeki bakla ona itaat etti." sözü de mahsul verdi, büyüyüp çoğaldı anlamına gelmektedir. Benzer şekilde, başka bir şiirde geçen "Parlak yıldız doğuş ve batışıyla ona itaat etti." ifadesi de güç halinden fiil alanına geçti, eksikken tamam oldu ve yıldız itaat etti, manasındadır. Bk. Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine", 229.

⁵⁷ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine", 230.

⁵⁸ Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", 213.

lunması bu yönetimin mükemmelliğinin delilidir. Bütün bunlar ise Tanrı'nın inâyetine işaret etmektedir ki, Kindî, bu konuda eserinde şu ifadelere yer vermektedir:

“Şüphesiz bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması [gibi olaylar], kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir. Zira bunların hepsi birbirine bağlı kavramlardır.”⁵⁹

Bütün olarak âlemde gözlemlenen düzen ve gaiyyet, Kindî'ye göre, sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığına işaret etmektedir. O, söz konusu hikmet sahibi bu yöneticinin aynı zamanda her şeyi bilen (alîm), güçlü (kavî), cömert (cevâd), yaptığını oldukça sağlam yapan (mütkin), kudreti tam, gerçek bir, tüm varlığı mükemmel bir şekilde yaratan (mübdiu'l-küll) ve ona süreklilik veren (mümsikü'l-küll) Yaratıcı olduğunu söylemektedir. Bununla birlikte filozof, âlemdeki güzellik ve mükemmelliğin saf akıl gözüyle bakanlar için sanat eserlerinde görülen güzellik ve mükemmellikten daha belirgin olduğunu da ifade etmektedir.⁶⁰

3. Müzikal Seslerle Âlemdeki Düzen Arasındaki İlişki

Mûsikî kelimesinin kendi anlamı ve ilişkili olduğu katharsis ve harmonia kelimelerinin de manaları incelendiğinde, insan ruhu üzerindeki tesirleri ortaya çıkmaktadır. İlişkili olduğu anlamlardan hareketle gerek sesler arasındaki ilişki gerekse seslerin uyumlu kullanılışı düşünüldüğü zaman kaçınılmaz olarak mûsikîyi kosmosun bir ifadesi şeklinde de düşünmek mümkündür. Zira düşünce tarihinde filozofların, âlemde bir düzenin varlığı konusunda görüş birliği içinde oldukları, ancak var olan düzenin kaynağı konusunda ise farklı fikirler ileri sürdükleri görülmektedir.⁶¹ Bazı filozoflar da âlemdeki söz konusu bu düzenin mükemmel bir uyum (harmonia) olduğu ve mûsikînin de seslerle âlemdeki zikredilen mükemmel uyumu yansıttığı fikrine varmışlardır. Başka bir ifadeyle, kosmosdaki mükemmel uyum, mûsikîdeki sesler arasında ortaya çıkmaktadır.

Kindî'nin ilimler sınıflamasında âlet ilimleri şeklinde zikrettiği matematik ilimlerden biri sayılan mûsikînin aritmetik, geometri, astronomi ve mû-

⁵⁹ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, 209.

⁶⁰ Kindî, “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”, 226-227.

⁶¹ Âlemde hâkim olan teleolojik yaklaşımlarla ilgili olarak detaylı bilgi için bk. Hatice Toksöz, “İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları” (Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010).

sikî olarak sınıflandırılan matematik ilimleri arasındaki düzen ve armoni olması bakımından onların her biriyle ilişkisi söz konusudur. Ayrıca filozofun âlet ilimleri olan matematik ilimlerini bilmeyenin diğer ilimleri de kavramasının mümkün olmayacağı ifadesinden hareketle, âlet ilimleri arasında düzen ve armoni konumunda bulunan mûsikî ilminin ilimler sınıflamasındaki bütün ilimlerin temeli olarak kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkarılabilir. Onun *Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr* adlı risâlesinde detaylı bir şekilde ilimler tasnifine yer verdiği, burada hem mûsikî âletlerinin özelliklerini hem de mûsikî sanatına özgü ritim, nağme gibi birtakım kavramları kozmolojiden, yani gök cisimlerinden, oluş ve bozuluş âleminde ve insanın ruhî ve tabiî yapısına özgü örneklerle karşılaştırarak açıkladığı göze çarpmaktadır. Dolayısıyla kozmolojik ahengin bir yansıması şeklinde kabul edilen mûsikî ilminin Kindî'nin düşünce sisteminde, gerçekte en temel ilim şeklinde kabul edilmesi gerektiği fikri doğmaktadır. Söz konusu bu düşüncüyü, Kindî'nin mûsikî ile ilgili eserleri incelendiğinde görmek mümkün olmaktadır.

Mûsikî hakkında günümüze ulaşan eserlerinden en geniş hacimli olan *Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr* adlı risâlesinde filozof, mûsikî ve felsefe arasındaki ilişkiyi en iyi bir şekilde açıklamaya çalışmaktadır. Hatta mezkûr eserinin başında beş unsurun sayısı (bunlar; küllî tabiat, elin beş parmağı, beş gezegen, arûzun beş dairesi ve beş mantıki sestir) gibi eserini beş bölüm olarak sunduğunu ifade etmektedir.⁶² Yukarıda da değinildiği gibi mezkûr eserde müzik aletlerini kozmolojiden birçok örnek vererek açıklamakta ve buradan hareketle de mûsikî sanatıyla gök cisimleri arasındaki ilişkiyi temellendirmeye çalışmakta ve müzikal seslerin insan ruhu üzerindeki etkisine işaret etmektedir. Söz konusu eserde Kindî, öncelikle ud enstrümanının dört telini âlemin dört unsuruna benzetmiş ve bununla ilgili olarak da tabiatın birtakım örnekler vermiştir. Filozofa göre udun⁶³ dört teli, bam teli, ikinci tel (mesnâ), üçüncü (mesles) ve dördüncü (zîr) teldir. Udun dört teli, dört unsura, yani hava, ateş, toprak ve suya; insanın dört fazileti olan hikmet, iffet, şecaat ve adalete; sakîl, hafif, remel ve hezec şeklinde zikredilen dört ritime; bedeninin dört hıltı konumundaki safra, sevda (karasafra), balgam ve kana; âlemi aydınlatan dört ışığa ki, bunlar Güneş, Ay, Yıldızlar ve ateştir; varlık hakkında dört temel araştırma sorusu olan var mıdır?/mıdır? (hel),

⁶² Kindî, "Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr", 70.

⁶³ Kindî'nin udun tellerini pratikte dört, teoride ise hâdd veya zîr sâni olarak adlandırdığı bir tel ilavesiyle beş olarak verdiği görülmektedir. Bk. Turabi, "Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî", 641.

nedir? (mâ hüve), hangisi? (eyyü), niçin? (lime) sorularına karşılık gelmektedir.⁶⁴ Dört temel araştırma sorusu, İslâm filozofları tarafından “matlab” adını alan ve bir şeyin var olup olmadığı, varsa nasıl bir hal üzere bulunduğu, nasıl bir mahiyete sahip olduğu gibi özelliklerinin açıklamasını yapmak üzere en temel perspektifi teşkil eden sorulardır. Buna göre, hel, bir şeyin varlığı; mâ hüve, bir şeyin cins planında ne olduğu; eyyü, bir şeyi cinsteki varlıklardan ayıran ayrımı (fasl); lime, bir şeyin varlık sebebi ile ilgili sorulardır.⁶⁵ Felsefeyi, “İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir.”⁶⁶ şeklinde tanımlayan Kindî’nin felsefî düşüncesinde bir şeyin hakikati hakkındaki bilgiyi sağlayan dört temel araştırma sorusu ile mûsikîdeki ud enstrümanının dört teli arasında bu şekilde bir bağlantı kurması, gerçekte felsefe ile mûsikî arasındaki ayrılmaz bir ilişkiyi göstermektedir.

Risâle fî Eczâ hubriyye fi’l-mûsîka adlı eserinde de udda bulunan dört telin sertlik ve yumuşaklık bakımından birbirinden farklılığına ve arasındaki ahenge değinen Kindî, bunların her birini dört temel ses üzerine bina etmekte ve tabiattaki dörtlülerle karşılaştırmaktadır. Tabiattaki dörtlüler olarak, dört unsur, yılın dört mevsimini, bir günün dört kısmını, gezegenlerin dört yönünü vs. zikretmektedir. Buna göre zîr teli, ateş unsuruna denktir ve nağmesi de onun sıcaklık derecesine uyumludur. Mesnâ teli, hava unsuruna karşılık gelmekte, nağmesi de hava unsurunun mizacıyla uyumludur. Çünkü mesnâ teli, zîr teline göre daha yumuşaktır. Mesles teli ise toprak unsuruna ve bam teli de suya denk gelmektedir. Ayrıca Kindî, udun dört telini ahlât-ı erba‘a ve insanın ömrü gibi insan hayatındaki unsurlarla karşılaştırır. Bu bağlamda da Galen’in (ö. 200?) “hıltlar” teorisine⁶⁷ dayanarak birtakım açıklamalar yaptığı görülmektedir. Ahlât-ı erba‘a (dört hilt)⁶⁸, insanın beden sıvılarıdır ki, bu sıvılar insanın ahlâkî

⁶⁴ Kindî, “Kitâbü’l-Musavvitâtî’l-veteriyye min zâtî’l-veterî’l-vâhid ilâ zâtî’l-aşretî’l-evtâr”, 74-78.

⁶⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 127; İslam filozoflarında dört temel araştırma sorusunun ontoloji ile ilişkisi hakkında bk. İlhan Kutluer, İbn Sînâ *Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2002), 11 vd.

⁶⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 126.

⁶⁷ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)* (Ankara: Remzi Kitabevi, 1985), I:178.

⁶⁸ Hilt (ahlât): Eski hekimlerin insan vücudunda var saydığı dört unsurdur. Bunlar, sarı, sevdâ, kan ve balgamdır. Bk. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat* (Ankara: Aydın Kitabevi, 2005), 362; Şemsettin Sâmî, *Kâmûs-i Türkî, Temel Türkçe Sözlük*, (İstanbul: 1985), II:501; Hilt, besinlerin sindirilmesinin esas ürününü oluşturan bir tür sıvı cevherdir. Normal ve anormal olmak üzere iki türü vardır. Hıltlar, basit ya da diğer hıltlarla birleşik olarak emilmeye uygundurlar ve vücutta dokuların tam olarak şekillenmesini sağlarlar. Ayrıca hıltlar, vücutta eskiyen veya yırtılan kısımların da tamiri için zorunlu olan bir maddedir. Anormal hıltlar ise özel sindiril-

karacterinin belirlenmesinde ve birtakım davranışlara yatkın olmasını sağlamaları bakımından ahlâk felsefesinin ilgi alanına da girmektedir.⁶⁹ Buna göre zîr, dört hılttan safraya, mesnâ, kana, mesles, sevdaya (karasafra), bam teli de balgama karşılıktır. Ahlâkî huylar ile udun dört telini karşılaştıran Kindî'ye göre, zîr telinin oluşturduğu davranış cesaret, cesaretin tabiatı da sahiplenme, iyilik ve cömertliktir. Mesnânın tabiatı akıl, aklın tabiatı da sevinç, lezzet, aşk ve güzel ahlâktır (hüsnü'l-hulk). Mesles telinin tabiatı ise korkaklıktır ve aşağılık, cimrilik ve pişmanlık da korkaklığın tabiatındandır. Bam telinin tabiatı da hilmidir. Hilmin tabiatı ise bazen sevinç, bazen hüzdür, bazen de hastalıktır. Bununla birlikte bu dört telin her biri, yine insan ömrünün dörtte biriyle, mevsimlerin her biriyle, gezegenlerin dört yönünden biriyle ilişkilidir.⁷⁰

Görüldüğü üzere Kindî, mûsikî ile insanın hem maddî hem de rûhî yapısı arasındaki ilişkiyi değerlendirmekte ve mûsikînin insan ruhu ve bedeni üzerindeki etkisini ispatlamaya çalışmaktadır. Nitekim *Risâle fi Eczâ*'da filozof, udun dört telinin hareketi ile insan nefsinin fiilleri arasındaki ilişkiyi değerlendirmektedir. Burada udun dört telinin hareketleriyle ortaya çıkan ahenkli ve birbirinden farklı seslerin insan ruhunda hangi duyguyu canlandırdığı üzerinde durmakta ve ritimlerin insan ruhundaki etkilerinden hareketle tıp ilmi ile mûsikî ilmi arasındaki ilişkiden söz etmektedir.⁷¹ Çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi insanın maddî yapısında sahip olduğu ahlât-ı erba'a, insanın birtakım duygu ve vesveselere yatkın olmasına imkân vermektedir. Tıp ilminin araştırma konusu olan ahlât-ı erba'a, duysal yönüyle ilişkili olmasından dolayı insanın, mûsikî nağmelerinden etkilenmesine ve bazı duygularını kontrol altına almasına imkân sağlamaktadır. Kindî'nin tıp ilmi ile mûsikî arasındaki ilişkiden hareketle mûsikînin insan ruhu üzerindeki etkisiyle ilgili düşüncesi Platon'un benzer konudaki gö-

me veya değiştirilme işleminin eksikliğinden dolayı ortaya çıkar ve emilmeye uygun olmadığından vücut onları dışarı atar. Hıltlarla ilgili daha geniş bilgi için bk. İbn Sînâ, *el-Kânûn fi'l-Tıb*, trc. Esin Kahy, (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009), I:23-34.

⁶⁹ Hıltların toplumsal ve siyaset felsefesi ile ilgili kısmı için bk. Kemal Sözen, "Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri", Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, sy. 22 (2009): 32-33.

⁷⁰ Kindî, "Risâle fi Eczâ Hubriyye fi'l-Mûsîka", *Mûellefâtü'l-Kindî el-mûsikiyye* içinde, nşr. Zekerîyya Yusuf (Bağdad: Matbuatu Mecma'i'l-İmi'l-İraki, 1962), 100-104; Kindî, "Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşreti'l-evtâr", 75-78; krş. İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I, nşr. Aref Tamer (Beirut 1990), 216-217.

⁷¹ Kindî, "Risâle fi Eczâ Hubriyye fi'l-Mûsîka", 102-103; Kindî'nin müzikal seslerle tıp arasında kurmuş olduğu ilişki, pratikteki uygulamalarda da görülmektedir. Nitekim tedavi amaçlı olarak Ortaçağ Avrupası'nda, hatta günümüzde hastanelerde kullanılmaktadır. Turabi, "Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Mûsikî Düşüncesi", 638.

rüşlerini hatırlatmaktadır. Çünkü Platon, *Devlet* adlı eserlerinde hem beden hem de ruhun eğitiminin önemini vurgulamakta ve mûsikînin insan ruhunun eğitimindeki rolüne değinmekte, öfke duygusunu ölçü ve düzenle gevşetmesi ve yatıştırması gibi, insanın duygularını itidal noktasında tutmasındaki etkilerini övmektedir.⁷²

Kindî, *Risâle fî Eczâ*'da ritim unsurlarını sekiz tane olarak sıralar. Bunlar ise sakîl evvel, sakîl sâni, mâhmûrî, hafif sakîl, hafif hafif, remel, hafif remel ve herectir.⁷³ Vuruşların kuvvetli, yarı kuvvetli ve zayıf zamanlarına göre sıralanmasını ifade eden sekiz ritim unsurunu, Kindî'nin eserinde detaylı bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Zikredilen bu sekiz ritim unsurunun, sesin ahenkli bir şekilde işitilebilmesi için belli bir şekil sırasıyla ve birtakım kalıplar içinde oluşması oldukça önemlidir. Hatta mûsikînin günün hangi zamanında hangi ritimle icra edeceği bile büyük önem arz etmektedir. Mesela, sabah, akşam, öğle, gece yarısı gibi zamanların başlangıçlarında iyilik ve cömertlikle ilgili usuller kullanılır ki, bunlar, sakîl evvel ve sakîl sâni'dir. Zamanın ortasında ve insanın kendisini güçlü hissettiği anlarda ise atılganlık ve yiğitlik ile ilgili olabilecek ritimler uygulanır. Bunlar da mâhmûrî ve ona benzeyenlerdir. Zamanın sonlarında ve insanın sevinçli olduğu anlarda da sevinçli ve coşturucu usuller kullanılır. Burada kullanılan ritimler de hezece, remeller ve hafif olanlardır. Uyku halinde ise şecevî ritimler icra edilir. Burada ise uzun sakîl ve ona benzeyen ritimler kullanılır.⁷⁴

İhvân-ı Safâ da Kindî'nin değindiği sekiz ritim unsuru ile âlemdeki varlıkların sekiz yönü arasında bir bağlantı kurar. Onlara göre âlemde bulunan varlıklar sekiz yönlüdür ve benzer şekilde mûsikîdeki kanunlar da sekizdir. Mesela, unsurlar, nemli sıcak, kuru soğuk, nemli soğuk, kuru soğuk gibi sekiz yönlüdür. Bu aynı zamanda kevn ve fesâd âlemindeki tabii varlıkların da aslıdır. İhvân, burada sekiz sayısının bir başka özelliği olarak yıldızların gezegende sekiz özel yere benzediğini söylemektedir. Bunların neticesinde de İhvân, gezegen küreleri ile yeryüzü arasında matematiğe dayanan müziksel bir oran olduğu sonucuna ulaşmışlardır.⁷⁵ Yine ilk İslâm filozofu Kindî'nin udun dört telini tabiattaki dörtlüklerle ilişkilendirmesi, benzer şekilde İhvân-ı Safâ'nın düşünce sisteminde de görülmektedir. Nitekim İhvân-ı Safâ, *Resâil*'de kevn ve fesâd âleminde bulunan tabii eşyanın çoğunun dörtlü olmasını zorunlu kılan sebepleriyle ve hatta bazılarının zıtlarıyla birlikte mükemmel bir düzende var olmasını Tanrı'nın hikmetinin gereği olduğunu ifade etmektedir. Onlara göre tabiattaki eşyada bulunan en

⁷² Platon, *Devlet*, 119, 442^a.

⁷³ Kindî, "Risâle fî Eczâ Hubriyye fî'l-Mûsîka", 97.

⁷⁴ Kindî, "Risâle fî Eczâ Hubriyye fî'l-Mûsîka", 99-100.

⁷⁵ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I: 219.

açık dörtlü, senenin dört bölüm olmasıdır. Bunlar; ilkbahar, yaz, sonbahar ve kıştır. İhvân, bu mevsimlerin her birini tabiattan başka dörtlülerle karşılaştırır. Mesela, ilkbahar, koç burcundan ikizler burcuna kadar olan burçlara, günün ilk çeyreğine, ayın ilk dördüne, dört unsurdan havaya, tabiatlardan sıcak-nemliye, yönlerden güneye, insan ömrünün çocukluk dönemine, mizacın hıltlarından kana, ahlâkî huylardan iyilik, cömertlik ve adalete, udun tellerinden mesnâ teline karşılık gelir. Yaz mevsimi ise günün ikinci çeyreğine, burçlardan yengeç burcundan başak burcuna kadar olan çeyreğe, ayın ikinci yedi gününe, ayın hilal şekli olan çeyreğe, hıltlardan safraya, dört unsurdan ateşe, tabiatlardan sıcak kuruya, yönlerden doğuya, insan ömrünün gençlik yıllarına, udun tellerinden zîr teline, ahlâkî huylardan cesaret ve cömertliğe karşılık gelir. Sonbahar da güneşin batı çizgisinin yeryüzüne indiği çeyreğe, teraziden yaya kadar olan burçlara, ayın günlerinden üçüncü yedi güne, ayın hilalden sonraki çeyreğine, dört unsurdan toprağa, tabiatlardan soğuk kuruya, yönlerden batıya, hıltlardan sevdaya, insan ömrünün orta yaş kısmına, udun tellerinden mislese, ahlâkî huylardan iffete karşılık gelir. Kış mevsimi ise güneşin yeryüzünden doğu ufku doğru yükseldiği çeyreğine, oğlaktan balık burcuna kadar olan burçlara, ayın son çeyreğine, dört unsurdan suya, tabiatlardan soğuk-nemliye, yönlerden kuzeye, hıltlardan balgama, udun tellerinden bam teline, ahlâkî huylardan hilme (yumuşaklık) karşılık gelir. İhvân-ı Safâ, tabiattaki benzer örneklerden hareketle, bütün olarak âlemdeki varlıkların sebepleri ve zıtlarıyla, matematiksel oranlarla açıkladığı mükemmel bir düzeni oluşturduğunu vurgulamaktadır.⁷⁶ Ayrıca âlemdeki mükemmel düzeni, insan organizması ile bağlantı kurarak açıklamaktadır. Buna göre, insan organizması matematiksel oranlara sahiptir. Mesela, çocuğun ilk başta boyu sekiz karış, dizleri ile ayakları arası iki karış vs. gibi çocuğun bütün maddî yapısını matematiksel oranlarla ifade etmektedir. İhvân, *Resâil*'de zikrettiği bu matematiksel oranları Yüce Yaratıcı'nın eşsiz sanatının ve hikmetinin gereği olduğunu ve usta sanatkârların da resim ve heykel gibi sanatlarla söz konusu bu eşsiz sanatı taklit ettiklerini söylemektedir.⁷⁷

Pythagorasçı felsefenin etkisiyle Kindî, mûsikî ile gök cisimleri ve tabiat arasında çok yakın bir ilişkinin var olduğu düşüncesinden hareketle sesleri (nağme)⁷⁸ yediye ayırmakta ve onların yediden fazla ya da eksik olmasının yanlış olduğunu söylemektedir. Filozofun zikrettiği yedi ses, haftanın yedi gününe ve gökyüzündeki yedi gezegene eşittir. Buna göre; 1. Mutlâ-

⁷⁶ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I:228-230; krş. Kindî, "Risâle fî Ecza' Hubriyye fî'l-Mûsika", 100-102.

⁷⁷ İhvân-ı Safâ, *Resâil*, I:224.

⁷⁸ Nağme, sestir. Konuyla ilgili geniş bilgi için bk. Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Harizmi, *Mefâtihu'l-ulûm*, thk. İbrâhim Ebyari, (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989), 263.

ku'l-bamm, Zuhâl gezegenine, 2. Sebbâbatu'l-bamm, Müşteri gezegenine, 3. Vüstâ el-bamm, Merih gezegenine, 4. Hınsır el-bamm, Güneş'e, 5. Sebbâbatu'l-müselles, Zühre gezegenine, 6. Vüstâ el-müselles Utarid gezegenine, 7. Hınsır el-müselles ise Ay'a karşılık gelmektedir. Bu mezkûr yedi sesin de ahenkli olabilmesi için aralarında yumuşaklık sertlik, hafiflik, ağırlık ve kemâl noksanlık gibi birtakım farklılıkların olduğunu belirtmektedir. Çünkü Kindî, ortaya koyduğu sisteme göre seslerin ahenkli olabilmesi için bu tür farklılıkların olmasını zorunlu görmektedir.⁷⁹

Kindî'nin bütünüyle dörtlü sistem üzerine inşa edilen mûsikî sistemi, dört esas ses ve ara seslerle birlikte on iki ses üzerine kuruludur. On iki sesi "Cem'ullezi bi'l-küll" şeklinde de adlandıran filozof, ses sistemi bam ve mesles telleri üzerine kuruludur. O, iki oktavlık, başka bir ifadeyle yirmi dört (24) seslik sistemi ud üzerinde gösterebilmek için uda, yukarıda zikredilen beşinci bir tel ilave etmiştir. Bam ve mesles telleri üzerindeki asıl yedi notayı "neğamu's-seb'u'l-evâil" (ilk yedi nota; diğer mesnâ ve zîr telleri üzerindeki oktavlarını da "neğamu's-seb'u'l-evâhir" (son yedi nota) şeklinde adlandırmıştır. Bu on iki sesi de on iki burca karşılık olarak zikretmiştir. Filozof, udda bulunan dört tel, dört perde bağı (destan) ve dört burğu şeklindeki on iki sesi on iki burçla şu şekilde açıklar: Koç, yengeç, oğlak ve terazi burçları değişkendir ve bu yüzden dört burguya karşılık gelir. Benzer şekilde burğu da eğilir, bükülür ve değişebilir. İkinci olarak, boğa, arslan, akrep ve koç burçları sabittir ve yerinde sabit duran dört perde bağına eşittir. Son olarak başak, yay, ikizler ve balık burçları da çiftli burçlardır ve çiftli olduklarından dolayı udun dört teline karşılık gelir.⁸⁰ Ayrıca yukarıda da zikredilen beşinci tel ilavesiyle oluşan ud ile beş duyu (görme, işitmek, dokunma, tat alma ve koklama); beş iç idrak güçleri; hareket, zaman, mekân, heyûla, suretten oluşan beş prensip arasında bir ilişki kurulmaktadır.⁸¹

Görüldüğü üzere mûsikîdeki seslerin uyum (harmonia) ve ahenginin gök cisimlerinin devrî hareketleriyle ortaya çıkan seslerin yansıması şeklindeki Pythagorasçı düşünce, Kindî'nin ve İhvân-ı Safâ'nın düşüncesinde

⁷⁹ Kindî, "er-Risâletü'l-Kübrâ fi't-teellif", *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsikîyye* içinde, nşr. Zekerîyya Yusuf (Bağdad: Matbuatu Mecmai'l-İmi'l-İraki, 1962), 128-130, 135; Kindî, "Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşretti'l-evtâr", 74.

⁸⁰ Kindî, "er-Risâletü'l-Kübrâ fi't-teellif", 128-130, 135; Turabi, "Bağdat'ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî", 643; Kindî'nin ethos doktrini çerçevesinde udun özellikleriyle âlem arasındaki kurduğu ilişkiyi tablo üzerinde görmek için bk. Ahmet Hakkı Turabi, el-Kindî'nin Mûsikî Risâleleri (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996), 96 vd.

⁸¹ Kindî, "Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-aşretti'l-evtâr", 78-79.

geniş bir şekilde yer almaktadır. İslâm filozoflarının düşünce sistemlerinde Ay üstü ile Ay altı âlem arasında bir ilişki mevcuttur ve söz konusu bu ilişki de âlemin bir bütünlük oluşturmasının neticesi olarak Ay üstü âlemdeki hareketlerin Ay altı âlemdeki değişimleri etkilemesi şeklinde ortaya çıkmaktadır. Konuyla ilgili olarak İhvân-ı Safâ, feleklerin dönmesi, gezegenlerin hareketlerinin kevn ve fesâd âlemindeki oluş ve bozuluşun nedeni olduğu görüşündedir. Bu bağlamda da gök cisimleri, büyüklüklerine ve hareketlerinin hızlı ve yavaş olmasına bağlı olarak ve hatta unsurlar âlemine yakınlık ve uzaklığı sebebiyle Ay altı âlemindeki varlık üzerinde farklı derecelerde etki eder. İhvân-ı Safâ, zikredilen bu etkiyi mûsikîdeki nağmelerin onu dinleyen insan üzerinde enstrüman tellerinin kalın ve inceliği, uzun ve kısalığı, vuruşların yavaş veya hızlı oluşuna göre etkisiyle mukayese eder.⁸² Benzer şekilde Kindî de *Risâletü'l-Kübrâ*'da mûsikînin dinleyenler üzerindeki mükemmel tesirinin ancak, udun tellerinin belli oranlarda sıkılıp gevşetilmesi suretiyle muntazam bir şekilde düzenlenmesi ve nağmelerin ahenkli olmasına bağlamaktadır.⁸³ Gerek Kindî'de gerekse İhvân-ı Sâfâ'nın düşüncesinde yer alan mûsikî ile Ay üstü âlem ilişkisi, gerçekte semavî cisimlerin kevn ve fesâd âlemindeki olaylar üzerindeki etkisinin bir yansıması şeklinde de düşünülebilir. Zikredilen bu düşünce aynı zamanda Ay altı âlemde cereyan eden hayır ve şer gibi birtakım olayların da semavî cisimlerin ve onların hareketlerinin neticesinde olduğu kabulünü gerektirir. Bu yüzden İhvân-ı Safâ da birtakım üzüntülerin giderilmesi ve mutlu bir hayatın idamesi için mûsikînin kullanılmasının önemli olduğu üzerinde durmaktadır. İslâm sûfi düşüncesinde ise semavî cisimler ile mûsikî arasındaki ilişki, semavî cisimlerin unsurlar âlemine etkisinden çok, insan nefsi ile semavî nefisler arasındaki irtibata dayandırılması neticesinde ortaya çıkmaktadır.⁸⁴

Sonuç

Katharsis ve harmonia kelimelerinin manasından hareketle sesler arasındaki ilişkinin ve seslerin uyumlu kullanımının ifadesi olan mûsikî, bir taraftan kosmozdaki düzeni anlatmasıyla, diğer taraftan da hem bir sanat hem de bir tedavi yöntemi olarak insanın ruhî yapısı üzerindeki etkisiyle incelenmiştir. İlk olarak İlkçağ'da, Pythagorasçı felsefede, gökteki yıldızların dairesel hareketleri gözlemlenerek, bunların muhteşem bir ahenk oluşturduğu sonucuna ulaşılarak, söz konusu bu ahengin de müzikal sesler-

⁸² Enver Uysal, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Tanrı ve Âlem* (İstanbul: MÜ, İFAV Yayınları, 1998), 137-138.

⁸³ Kindî, "er-Risâletü'l-Kübrâ fi't-teellîf", 123-125.

⁸⁴ Ömer Türker, "el-Mebdeü'l-Metâfizikî li'l-mûsika's-Sûfiyye", *Tarâik ve Rakâik* içinde, Tilimsan, Cezayir 2006, 38.

le ortaya çıktığı düşünülmüştür. Daha sonra da mûsikînin Yunan filozoflarından Platon ve Aristoteles'in eserlerinde insanın ruhî yapısı üzerindeki etkisi sebebiyle bir tedavi aracı olarak kullanıldığı söylenmiştir.

İslâm dünyasında özellikle Meşşâî felsefeye mensup Kindî de Pythagorasçı felsefenin etkisiyle müzikal seslerle sayılar, gök cisimleri ve hatta kozmik düzen arasında güçlü bir ilişkinin var olduğu fikrini ortaya koymuştur. Filozof, mûsikî hakkında yazmış olduğu eserlerinde hem mûsikî aletlerinin özelliklerini hem de mûsikî sanatına özgü ritim, nağme gibi birtakım kavramları kozmolojiden, başka bir ifadeyle gök cisimlerinden, oluş ve bozuluş âlemindeki varlıklardan ve insanın ruhî ve tabîî yapısından çeşitli örneklerle mukayese ederek açıklamıştır.

Sonuç olarak mûsikî ilmiyle ilgili kendine özgü yorumlar yapan Kindî, İhvân-ı Safâ gibi mûsikî ilminde Pythagorasçı felsefenin İslâm dünyasında temsilcisi konumunda yer almakla birlikte, gerek yazmış olduğu eserleriyle gerekse mûsikî sanatına kazandırmış olduğu ilmî terimlerle mûsikî sanatında oldukça önemli bir konumda bulunmaktadır.

Kaynakça

A. Lalande. *Mevsuatu Lalande el-Felsefiyye*. Arapça'ya trc. Halil Ahmed Halil. Beyrut: Menuratu Uveydat, 1996.

Aristoteles. *Gökyüzü Üzerine*. trc. Saffet Babür. Ankara: Dost Yayınları, 1997.

----- *Metaphysica*. Works of Aristotle içinde, İng. trc. W. D. Ross. Oxford at the Clarendon Press, 1954.

----- *Ruh Üzerine*. trc. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Arslan, Ahmet. İlkçağ Felsefe Tarihi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi*. İzmir: İlahiyat Vakfı Yayınları, 2002.

Cevizci, Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2005.

Cürçânî, Seyyid Şerif. *Kitabu't-Ta'rîfâ*. nşr. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: 1987; Türkçe trc. *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. trc. Arif Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Çağrıç, Mustafa. "Âhenk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. I: 515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Çetinkaya, Yalçın. *İhvân-ı Sâfâ'da Müzik Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.

Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*. Ankara: Aydın Kitabevi, 2005.

Fârâbî. *İhsâu'l-Ulûm*. nşr. Ali Bu Mülhim, Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilâl, 1996

Farmer, H. G. “Mûsikî”. *İslâm Ansiklopedisi*. VIII: 678-687. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1979.

Hançerlioğlu, Orhan. *Felsefe Ansiklopedisi (Düşünürler Bölümü)*. Ankara: Remzi Kitabevi, 1985.

Harizmi, Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtihu'l-ulûm*. thk. İbrâhim Ebyari. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989.

İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, (ts).

İbn Sînâ. *el-Kânûn fi't-Tib*. trc. Esin Kahya. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 2009.

----- *Mûsikî*. nşr. ve trc., Ahmet Hakkı Turabi. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

İhvân-ı Safâ. *Resâil*. nşr. Aref Tamer. Beyrut: 1990.

Kaya, Mahmut. “Kindî ve Felsefesi”. *Kindî, Felsefî Risâleler* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Kindî. *Felsefî Risâleler*. nşr. ve trc. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsikîyye*. nşr. Zekerriyya Yusuf. Bağdad: Matbuatu Mecmai'l-İmi'l-Iraki, 1962.

Kutluer, İlhan. “Nizam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XXXIII: 173-175. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

Medkûr, İbrahim. *el-Mu'cemu'l-Felsefî*. Kahire: 1983.

Özcan, Nuri. Çetinkaya, Yalçın. “Mûsikî”. *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları*. 31:257-161. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Pala, İskender. *Ansiklopedik Divan Şiiri Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 1999.

Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. trc. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.

Platon. *Devlet*. trc. Sabahattin Eyuboğlu ve M. Ali Cimgöz. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2000.

----- *Phaidon*. trc. Suut K. Yetkin ve Hamdi R. Atademir. İstanbul: MEB. Yayınları, 1989.

----- Şölen. trc. Azra Erhat ve Sabahattin Eyuboğlu. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.

----- *Timaios*. trc. Erol Güneş-Lütfü Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.

Sâmi, Şemsettin. *Kâmûs-i Türkî. (Temel Türkçe Sözlük)* İstanbul: 1985.

Sözen, Kemal, “Kâtip Çelebi'nin Devlet Görüşü ve Osmanlı Türk Düşüncesindeki Etkileri”, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1, sy. 22 (2009): 26-40.

Toksöz, Hatice. “İbn Sina Felsefesinin Teleolojik Boyutları”. Basılmamış Doktora Tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2010.

Turabi, Ahmet Hakkı. “Bağdat’ta Bir Mûsikî Nazariyatçısı: Ya’kûb b. İshâk el-Kindî”. İslâm Medeniyetinde Bağdat (*Medînetü’s-Selâm*) Uluslararası Sempozyum. (İstanbul, 7-9 Kasım 2008).

----- “İlk Dönem İslâm Dünyasında Mûsikî Çalışmalarına Bakış”, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15 (İstanbul 1997): 225-248.

----- “Klasik İslâm Düşüncesinde Musikî Tasavvuru”. *Sanat ve Klasik*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.

----- “Ya’kûb b. İshâk el-Kindî’nin Mûsikî Düşüncesi”, *Doğu’dan Batı’ya Düşüncenin Serüveni*, V, (ed. Bayram Ali Çetinkaya), İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

----- el-Kindî’nin Mûsikî Risâleleri. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi. M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.

Uysal, Enver. *İhvân-ı Safa Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. İstanbul: MÜ İFAV Yayınları, 1998.

KİNDÎ'DE NEFS, BEDEN VE KÖTÜLÜK

NAFS, BODY AND EVIL IN THE WORDS OF KINDÎ

MEHMET MURAT KARAKAYA
DR. ÖĞR. ÜYESİ
ANKARA SOSYAL BİLİMLER ÜNİVERSİTESİ DİNİ
İLİMLER FAK.



ABSTRACT

The nafs, which has an important position and value within the order of beings due to its relation to the body, is inherently intellectual; functionally the realm of entities, which reaches the corporeal beings to the perfection. According to Kindî philosophy it is possible for a person who has a body and a soul can get rid of the negative forces of the body and reaches up its essential perfection through the nafs.

In this manner, the nafs functions as a protective shield against the faculties of desire and anger of the human being and prevent the evil by saving the human from the passions of the body. Because it is not possible to prevent the wishes of the body, which has the faculties of desire and anger, without the function of the soul. This study elaborates on the relation of the nafs to the body and the resultant evil because of this in Kindî philosophy.

Key words: Kindî, Soul, Substance, Desire, Anger, Body, Evil.

ÖZ

Bedenle ilişkisinden dolayı varlık mertebeleri içerisinde önemli bir konuma ve değere sahip olan nefis; özü itibarıyla aklı, işlevi itibarıyla cismanî varlıkların etkinliğe ulaştırıcı varlık alanıdır. Kindî felsefesinde, bir bedene ve bir nefse sahip olan insanın bedeninin olumsuz güçlerinden kurtulması ve özsel etkinliğine ulaşması nefis ile mümkündür. Bu minvalde nefis, insanın arzu ve öfke kuvvelerine karşı koruyucu kalkan vazifesi görmektedir, insanı bedeninin ihtiraslarından kurtarmak suretiyle kötülüğün ortaya çıkmasına mani olmaktadır. Zira nefis olmadan arzu ve öfke kuvvelerine sahip olan bedeninin isteklerine engel olmak mümkün değildir. Bu makale, Kindî felsefesinde nefsin bedenle ilişkisini ve bu ilişkiden kaynaklanan kötülüğün tezahürünü ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Nefis, Cevher, Arzu, Öfke, Beden, Kötülük.

Giriş

İslâm felsefesinin ilk öncüsü olan ve tercüme hareketinin ilk dönemlerinde önemli görevler üstlenen Kindî, tercüme faaliyetlerinin yanı sıra hem kadim felsefi geleneğe katkı sağlayan hem de haleflerine örneklik teşkil eden risaleler kaleme almıştır. Bu risalelerden biri de Kindî'nin nefis konusunu detaylı bir şekilde ele aldığı “*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*”dir. Kindî'nin kendisi her ne kadar bir dayanak göstermiş olmasa da ilk pasajları itibariyle *Esûlûcyâ* bağlamında kaleme alındığını düşündüğümüz risalede, o, nefis ile ilgili kendi özgün düşüncelerini ortaya koyduğu gibi, Aristo, Platon ve Pisagor gibi filozofların nefis ile ilgili genel değerlendirmelerine de geniş yer vermiştir. Yine Kindî'nin “*Fi'n-Nefs Muhtasar Veciz*” risalesi, nefis üzerine antik Yunan filozoflarının görüşleri doğrultusunda kaleme alınmış bir risaledir.

Bu risalelere şöyle bir göz atıldığında, Kindî'nin, ilk etapta İslâm felsefesinde eklektizmi ilk gerçekleştiren ve İslâm felsefesi öncesinde var olan eklektik felsefi geleneği devam ettiren bir filozof olduğu söylenebilir. Zira kendisinin bizzat tercümesinde komisyon başkanlığı yaptığı *Esûlûcyâ*'ya bakıldığı zaman, orada da benzer şekilde Empedokles, Platon ve Pisagor gibi filozofların nefis ile ilgili görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Kindî, kendisinden önce var olan bu eklektik geleneği devam ettirmiş; eserlerinde, kendi özgün felsefi düşüncelerinin yanı sıra bu filozofların görüşlerine de yer vermiştir.¹

Belirtmek gerekir ki Kindî'nin, nefis konusunu Pisagor, Platon ve Aristo² gibi filozofların görüş-

¹ *Esûlûcyâ*, Birinci Mimer, Abdurrahman Bedevi, *Eflutin inde'l Arab* içinde, (Kahire: Mektebetü'n Nehdati'l Mısriyye, 1955) 23, 24; Yine nefis'in akli, gadabi ve şehvani şeklinde üç kısma ayrılması, Platon'un *Rebuplic* 439d'de yer aldığı gibi, *Esûlûcyâ*'da da geçmektedir (bk. *Esûlûcyâ*, İkinci Mimer, 42, 43).

² Bu makalede Pisagor ve Platon'un görüşleri üzerinde durulmaktadır.

leri üzerinden ele alması, risalelerinde sadece belli başlı filozofların görüşlerine yer vermesi şeklinde anlaşılmalıdır. Risalelerde filozofların açıklamalarına geniş yer verilmesi, bu görüşlerin Kindî'nin bizzat kendisinin kabul ettiği görüşler olarak da değer görmesini sağlamalıdır. Zira Kindî, -kanaatimizce- konuyla ilgili kendisinden önce zaten söylenmiş olan bu sözler üzerine bir görüş serdetmenin gereksiz olduğunu düşünerek filozofların fikriyatına yer vermekle yetinmiş, tekrara girişmemiştir. Dolayısıyla Kindî'nin nefis görüşüne ilişkin bütüncül bir değerlendirme, risalelerde adı geçen filozofların görüşleri üzerinden yapılabilir.

Kindî, nefis ile ilgili filozofların görüşlerini ele alırken, bu görüşleri bir düzen ve tertip içerisinde, külliden cüz'ie giden bir yöntemle ortaya koymuştur. Örneğin, Kindî, nefis'i ilk etapta külli boyutta ele almış, onun ontolojik olarak basit, cevheri itibariyle de ilahi ve ruhani olduğunu beyan etmiştir. Daha sonra Platon üzerinden nefis konusunu değerlendiren Kindî, burada, insan üzerinde etkin olan öfke, arzu ve akli güç ayrımları temelinde "akli nefis'e" vurgu yapmıştır. O, son olarak, Pisagor üzerinden, söz konusu "akli nefis" in kirlenebileceğine ve insan üzerindeki etkisinin zayıflayacağına işaret etmiştir. Bu manada, özellikle "*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*" dikkatlice okunduğunda eserin kendi içerisinde kronolojik yaklaşımla kaleme alındığı görülecektir.

Bu makalenin sınırlılığı, Kindî'nin nefis, beden ve insan üzerinde etkin olan öfke ve şehvi güçler gibi olumsuz kuvveler ekseninde kötülük konusunu ele almak olduğundan konu ile ilgili önem arz eden hususlar üzerine yoğunlaşmış, örneğin nefis'in bedeninin ölümünden sonra ulaştığı konum vb. diğer hususiyetlerine değinilmemiştir. Bu nedenle, Kindî'nin hem kendi özgün yaklaşımları hem de diğer filozoflar üzerinden yaptığı açıklamalar kronolojik çerçevede ele alınmıştır. Makalede, Kindî'nin sadece nefis'e dair risalelerine değinilmemiştir. Bunların yanı sıra onun "*Beş Cevher*" ve "*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*" gibi risalelerinden de yararlanılmıştır. Bu kapsamda, Kindî'nin nefis, beden ve kötülük ile ilgili yaklaşımları üç başlık altında değerlendirmeye tabi tutulmuş; bu başlıklar altında irdelenen konular dört başlık altında mukayese edilmiştir. Son olarak Kindî'nin "*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*" risalesi üzerinden akli ve duysal istekler konusuna değinilmiştir.

I. Kindî'nin Nefis ile İlgili Kendi Özgün Değerlendirmeleri

Kindî açısından başta vurgulanması gereken en önemli husus, nefis'in; basit, şerefli ve yetkin olması itibariyle cevherinin Yüce Yaratıcı'dan gelmesidir. Bu yönüyle nefis, cisimden bağımsız olduğu gibi ilahi ve ruhani özelliklere sahiptir.³

³ Kindî, *Felsefi Risâleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 243;

İmdi derim ki: Nefis, basit, şerefli ve yetkindir; değerli büyüktür. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de şanı yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Yapısının şerefli olduğundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (tıba') sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevk eder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı süvarilerin sert başlı atı dizginle zaptettiği gibi, o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler.⁴

Kindî'nin nefis ile ilgili özgün düşüncelerini ortaya koyduğunu düşündüğümüz bu pasajda, nefis'in şerefli, yetkin (kemal), cisimden ayrı ve ona zıt bir varlık olduğuna vurgu yapılmıştır. Burada, nefis üzerinden bedeninin ilahi ve ruhani olmayan özelliğine dolaylı olarak işaret edilmesi, Kindî felsefesinde bedenin ontolojik boyutta nefis'ten aşağı ve olumsuz niteliklere haiz bir varlık olduğunu göstermektedir. Bu zaviyeden bakıldığında, Kindî'ye göre, insan üzerinde etkili olan iki güç vardır: Bunlardan biri küllî boyutuyla nefis, diğeri cüz'i boyutuyla bedendir. Nefis'in rolü, bedenin beden olması itibarıyla insan üzerinde arzu⁵ ve öfke güçleriyle egemenliğini engellemek, bu güçler vasıtasıyla insanın ulaşacağı kötülöklere mani olmaktır. Yine buradan dolaylı olarak ortaya çıkmaktadır ki insanı olumsuz arzulara, öfkeye, kin ve intikama sürükleyen nefis değildir, bedendir. Bu da, öfke gücünün (kuvve-i gadabiyeye), nefis'in bir parçası, kısmı yahut cüz'ü olmadığını, tam aksine, onu harekete geçiren bedenin bir parçası, kısmı yahut cüz'ü olduğunu göstermektedir. Nitekim öfke gücünün bu pasaj ekseninde nefis ile bir ilişkisi olmadığına göre, kuvve-i gadabiyeye, kadim gelenekten bu yana bilinenin aksine farklı bir boyuta evrilmektedir. Bu kuvve, buradaki karşılığı ile nefis'in kısımlarından bir kısım olarak değer bulmamakta, tam tersine bedene nispet edilmektedir. Zira metinde geçen, "*Bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (tıba') sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilahi ve ruhanidir.*" ifadesinden de anlaşıldığı üzere, öfke ve arzu güçleri beden ile ilişkilendirilmiştir, nefis ile değil. Nefis'in bu güçlerle ontolojik zıtlığının bulunması, bu güçlerin nefis düzeyinde kuvve olmadık-

Esülücyâ' da da nefis'in cismani olmayan bedenden ayrık akli varlık olduğuna yönelik benzer ifadeler yer almaktadır (bk. *Esülücyâ'*, İkinci Mimer, 38, 39). Kindî'nin *Tarifler Üzerine* risâlesinde ise nefis, Aristotelyen çerçevede; "Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış hali" olarak tarif edilmiştir (bkz. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 185).

⁴ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243.

⁵ Arzu gücü risâlede "el kuvvetü'ş-şehvaniyye" olarak geçmektedir.

larını, sadece beden dolayısıyla ortaya çıktıklarını göstermektedir. Zira öfke ve arzu güçleri bedenle beraber ortaya çıkan ve beden varlığını devam ettirebilmesi için gerekli olanakları sağlayan kuvvetlerdir. Yani bu güçler, nefste bulunmakla birlikte bedenle ortaya çıkmakta ve bedenle yok olmaktadır.⁶ Bu yönüyle insanın kötülüğe eğilimi nefis düzeyinde değil, nefsin bedenle ilişkisinde duysal güçlerin etkisiyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla Kindî nezdinde insanı kötülüğe sevk eden esas unsur, bedendir; nefis değildir.⁷ Bunu bir formülasyona tabi tutarak ifade etmek istediğimizde, nefis'i, "ilahî ve ruhani olan" dolayısıyla "iyiye sevk eden"; bedeni de "ilahî ve ruhani olmayan" dolayısıyla "kötülüğe sevk eden" varlık şeklinde resmetmemiz mümkündür. O halde, öfke gücü temelinde ve kötülük ekseninde nefis ile beden iyilik noktasında ontolojik açıdan birbirinden ayrı varlık alanlarına tekabül etmektedir. Bu yönüyle nefis ve beden arasında bir irtibat bulunmamaktadır.

Nitekim Kindî, yukarıdaki pasajın devamında bu hususu desteklemekte, Bu durum, insanın öfke gücünün, öfkeye engel olan nefisten başka olduğunun açık bir delilidir. Çünkü engel olan, hiç şüphesiz engel olunandan başkadır. Ayrıca bir şey kendisine zıt olamaz.⁸

ifadesinde öfke gücü ile nefis'in arasını ontolojik olarak bütünüyle ayırmaktadır. Burada şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Öfke gücü veya insanı kötülüğe sevk eden diğer başka güçler ile nefis arasında hiçbir irtibat yok mudur? Evet, Kindî'nin yukarıdaki ifadeleri ekseninde baktığımızda, kötülüğe sevk eden söz konusu güçler ile nefis arasında bir irtibat yoktur. Zira söz konusu güçler ile nefis birbirine zıttır. Kindî'ye göre, zıtların -kısmen de olsa- bir arada bulunması mümkün olmadığından öfke gücü veya insanı kötülüğe sevk eden herhangi bir olumsuz gücün ontolojik mahiyette beden ile ilişkili olan nefis'ten ayrı farklı bir güç olduğu aşikârdır. Burada, geçmiş felsefi geleneklerin izinde, "*Kindî'ye göre, bedenin etkisinde kalan ve insanı kötülüğe sevk eden akli keyfiyet kazanmamış irrasyonel nefis veya nefisler vardır.*" şeklinde bir yargıya ulaşmamızın imkânı yoktur.⁹ Dolayısıyla nefis, bütün yönleriyle kötünden ve kötülüklerden beridir, uzaktır.

⁶ Ümran Kayaalp, "Kindî'nin Nefis Algısı ve Ahlak Anlayışındaki Yeri" (Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015), 40, 41.

⁷ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243.

⁸ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243.

⁹ Bu konuda Platon, Plutarch ve Numenius gibi filozofların nefis ile ilgili görüşlerine bakılabilir (Platon, *Laws*: 896d-e; Plutarch, *Moralia Volume V, (Isis and Osiris)*, Translate by Frank Cole Babbitt (Harvard: Harvard University Press, 1999), 119: 370f; Kenneth Sylvan Guthrie, *Numenius: The Father of Neo-Platonism* (London: Comparative Literature Press, 1917), 187.

Kindî'ye göre, bedenın etkisinde olan güçler, insanı kötülüğe sevk etmede her halükârda birbirine eşit değildir; onların arasında belirgin farklılıklar vardır. Başka bir deyişle, bedenın etkisinde olan güçler, her zaman kötülüğe sevk etmeyebilir veya bu güçler her zaman kötülük üretmeyebilir. Örneğin; öfke gücü Kindî nezdinde insanı her daim kötülüğe sevk ederken, arzu gücü¹⁰ zaman zaman şehvi istekte bulunmakta; böyle bir istekte bulunduğu zaman da yine nefis tarafından kendisine mani olunmaktadır.¹¹ Kindî, öfke gücünde olduğu gibi bu konuda da nefis ile arzu gücünün arasındaki ayrımı, arzu gücünün şehvi istekte bulunmasının, “*Yine bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir.*”¹² ifadesiyle bu gücün nefis ile ontolojik bir irtibatının olmadığına ve nefis ile arzu gücü arasında zıtlık bulunduğuna vurgu yapmıştır.

Burada yine şöyle bir soru ortaya çıkmaktadır: Arzu gücü zaman zaman şehvi istekte bulunuyor ise bu durum, onun her zaman şehvi istekte bulunmadığını, bazı zamanlarda iyi şeyleri de arzu ettiğini göstermektedir. O halde, arzu gücü, bedenın etkisinde olan bir güç olarak iyiyi arzu ettiğinde, bedenın bir unsuru olarak mı arzulamaktadır yoksa nefis'in bir unsuru olarak mı? Bu soruyu Kindî'nin arzu gücünün olumsuz istekleriyle ilgili olarak söylediği, “*Bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir.*” sözü üzerinden değerlendirdiğimizde, arzu gücü ile nefis ontolojik açıdan başka varlık alanlarına ait olduklarına göre, bu güç, iyiyi istemiş olsa dahi nefis'in bir unsuru olamaz. Zira bu pasaj bağlamında baktığımızda, arzu gücünün iyiyi istemesiyle nefis arasında bir ilişkisellik yoktur. Onlardan her biri farklı varlık katmalarına aittir. Bunu böyle anlamak mümkündür. Eğer böyle ise, bedenın etkisinde olan arzu gücünün bazı zamanlarda iyiyi istemesi, -başka bir açıdan- bedenın her zaman kötülüğe sevk eden bir varlık olmadığına işaret etmektedir. O halde, Kindî'ye göre, “*Beden, salt kötülük üreten bir varlık değildir.*” dememiz mümkündür. Bu, konunun bir vechesidir.

II. Kindî'nin Nefis ile İlgili Platon Üzerinden Yaptığı Değerlendirmeler

Kindî'nin nefis ile ilgili pasajları bu minvalde olsa da yine aynı risalenin devamında başka filozoflar üzerinden onun farklı yaklaşımlar sergilediği görülmektedir. Kindî, nefis ve diğer olumsuz güçler hakkında Platon üzerinden yaptığı izahatta güçleri üç gruba ayırmaktadır.

Daha sonra Eflatun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, anlattığımız akli gücünü de meleğe benzete-

¹⁰ Şehvani kuvve.

¹¹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243, 244.

¹² Kindî, *Felsefi Risâleler*, 244.

rek der ki: Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gayesi ve bütün çabası şehvetini tatmine etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki akli nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şanı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur.¹³

Kindî'nin, güçleri ayrıntılarıyla ortaya koyduğu bu pasajda, o, ilk pasajdan farklı olarak ilk cümlede, "nefs" yerine "akli güç" tabirini kullanmıştır. Bu çerçevede Kindî, birinci cümlede, "akli gücü", öfke ve şehvet gücüyle birlikte güçlerden bir "güç" olarak ele alırken ve bu cümle bağlamında "akli gücün" nispeti kapalı iken, ikinci cümlede, "*Kime ki akli nefis gücü üstün gelir.*" ifadesinde "akli güç" nefis'e nispet edilmiştir. İlk cümledeki benzetmelere bakıldığında, domuz ve köpeğin Duyulur Kozmos'a, meleğin ise Akli Kozmos'a ait olması, Kindî'nin bu cümlede "akli gücü" nefis ile ilişkilendirdiğine yorulabilir; zira melek, ilahi ve ruhani bir varlıktır. Bu benzetmede, şayet Duyulur Kozmos'tan bir örnekleme yapılmış olsaydı, o zaman Kindî'nin ilk cümledeki "akli güç"ten bedene ait bir kuvveden bahsettiğini söylememiz mümkün olabilirdi. Böyle olmadığına göre, ilk cümledeki "akli güç" ile ikinci cümledeki "akli nefis gücü" aynı anlama gelen farklı ifadelerdir ve her ikisi de bu gücün nefis'e yönelik bir güç olduğuna vurgu yapmaktadır. O zaman, "akli güç" nefis ile ilişkili iken, "akli güç" dışındaki öfke ve şehvet güçleri nefis ile değil beden ile ilişkilidir. Ancak pasajda, bu kuvvelerin "insandaki kuvveler" şeklinde bir bütün olarak ele alındığı göz önünde bulundurulduğunda, öfke ve şehvî kuvvelerini de "akli güç"ün bağlı olduğu nefis ile ilişkilendirmek mümkündür. Zira aşağıda görüleceği üzere Pisagor üzerinden yapılan açıklamalarda "akli nefis" in kirlenmesine veya paslanmasına vurgu yapılması, bu hususu desteklemektedir. Bu da konunun bir başka veçhesidir.

III. Kindî'nin Nefs ile İlgili Pisagor Üzerinden Yaptığı Değerlendirmeler

Kindî'nin, öfke ve şehvet güçlerini bedene ait güçler olarak görmesinin ve "akli nefis"i nefis ile özdeşleştirmesinin onun kendisine özgü yaklaşımı olduğu her ne kadar Uysal tarafından belirtilmiş olsa da¹⁴ öfke ve şehvet güçlerinin nefis'in irrasyonel yönüyle ilişkilendirilmemesi, konunun iza-hında Kindî'nin tereddütler yaşadığına yorulabilir. Nitekim onun Pisagor üzerinden yaptığı açıklamalarda nefis'in paslanması ve kirlenmesi örneğini

¹³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

¹⁴ Enver Uysal, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13, sy. 2 (2004): 151.

vermesi ve “akli nefis”i bu örnekle birlikte ele alması, “akli nefis”in aklilik özelliğini kaybettiğine işaret etmektedir:

Pisagor demiş ki: Eğer nefis –bedenle beraberken- shevi arzuları terk eder, kirlere temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırırsa, gerçekten o, parlaklık kazanır ve Yaratıcı'nın nurundan bir suretle (form) birleşir; temizlik sonucunda kazanmış olduğu parlaklık sebebiyle tıpkı maddî nesnelere görüntüsünün parlayan aynada belirmesi gibi, varlığın bütün sureti ve bilgisi nefiste belirir. İşte nefis de böyledir; çünkü ayna paslı olursa hiçbir şeyin sureti onda asla belirmez; pas giderilince bütün suretler ortaya çıkar. Akli nefis de böyledir, paslı ve kirli ise son derece cahil demektir; dolayısıyla onda bilgi formları ortaya çıkmaz, fakat temizlenip arınınca parlar. O zaman bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir. Nefsin safiyeti, kirden temizlenip bilgi kazanmasıyla olur; onun varlığı bilmesi, temiz ve parlak oluşuna bağlıdır.¹⁵

Bu pasajda, Kindî'nin farklı bir aşamaya geçtiği, Pisagor üzerinden tahir olan “akli nefis”in aklilik özelliğini kaybetmeden kirlenebileceğine vurgu yaptığı görülmektedir. Burada, “akli nefis”in paslı ve kirli olması hasebiyle cehaletle vasıflanması, cehaletin kötü bir durum olduğu göz önünde bulundurulduğunda, söz konusu “akli nefis”in diğer olumsuz güçler gibi insanı kötülüğe sürükleyen bir güç olduğu düşüncesini akla getirmektedir. Zira bilgi formlarının ve varlığa ait bilginin ortaya çıkmasında etmen olan “akli nefis”in safiyetini kaybetmesinden dolayı insanın bilgi formlarına ve varlığa ait bilgiye ulaşamaması, bu hususu teyit etmektedir. Bu durumda Kindî zaviyesinden bakıldığında, bilgi formlarına ve varlığa ait bilgiye ulaşamayan insanın kötülüğe meyilli bir varlık olacağı öngörülebilir. Bu da konunun başka bir vechesidir.

IV. Her Üç Değerlendirme Arasındaki Mukayese

Buraya kadar Kindî'nin Nefs-Beden-Kötülük ilişkisi çerçevesinde üç farklı yaklaşım sergilediğini görmüş olduk. Buna göre, birinci yaklaşım, Kindî'nin kendi özgün yaklaşımı olan ve ilk pasajda vurgulanan “en-nefs” anlayışıdır. İkinci yaklaşım, Kindî'nin Platon üzerinden kadim geleneğin izinde kuvve-i gadabiyeye, kuvve-i şehvaniyye ve kuvve-i akliyye çerçevesinde vurguladığı “akli nefis” veya “akli güç” yaklaşımıdır. Üçüncü yaklaşım ise, ikinci yaklaşımda vurgulanan “akli nefis”in kirlenmesi hadisesidir. Şimdi bu üç yaklaşım üzerinden dört farklı mukayese yapmamız mümkündür.

¹⁵ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 245.

Birinci Mukayese: Sondan başlarsak, “akli nefis”, Kindî'nin Pisagor üzerinden yaptığı açıklamalar itibariyle değerlendirildiğinde, Platon üzerinden yapılan açıklamalardaki olumlu ve arındırıcı özelliğini kaybetmekte, bu nefis'in ontolojik boyutta olmasa da kötülüğe sevk etmesi açısından onun diğer olumsuz güçlerden bir farkı bulunmamaktadır. Zira Platon üzerinden yapılan açıklamalarda, “akli nefis”, öfke ve şehvet güçlerinin insan üzerinde yaptığı tahribatları ortadan kaldırmaya ontolojik mahiyette güç yetirirken veya insanda “akli güç” egemen olduğunda, öfke ve şehvet güçlerinin zaafa uğrayıp insanın varlığını hakikatinin bilgisine ulaşması ve Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olması gerçekleşirken, bu açıklamalarda, yani Platon üzerinden yapılan izahatta, “akli nefis” kuvvesinin kirliliğine hiç vurgu yapılmamaktadır. Hatta, Kindî'nin Platon üzerinden yaptığı bir başka açıklamaya göre, bu dünyada yeme içme ve şehvi arzular üzerinden yaşama amaçlarını belirleyen insanların “akli nefisleri”nin değerli şeyleri bilmesine ve Yüce Yaratıcı'ya benzemesine imkan yoktur.¹⁶ Bu durumda insan, şehvi arzuları amaç edinse dahi “akli nefis” şehvi arzuları yaşama amacı olarak belirleyen insandan uzak bir şekilde kendi tahir alanında hiç bozulmadan temiz olarak kalmakta, fakat şehvi arzuları amaç edinen insana engelleyici bir katkıda bulunmaya güç yetirememektedir. Dolayısıyla Platon üzerinden yapılan açıklamalarda “akli nefis” hakkında yapılan açıklamalar ile Kindî'nin ilk pasajlarında “nefis” üzerinden yaptığı açıklamalar birbirleriyle uyum arz etmektedir. Nitekim Kindî, ilk pasajda, nefis'in tahir olduğuna, öfke gücü ile şehvi istekte bulunan arzu gücünün taleplerine engel olduğuna vurgu yapmaktadır.

Bu bağlamda, ilk pasaj ile Platon üzerinden yapılan açıklamalar çerçevesinden bakıldığında, nefis'in ontolojik mahiyette bedenden ve bedeninin olumsuz güçlerinden bütünüyle ayrı ve nefis'in bedenden ayrık bir varlık olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Kindî'nin “*Beş Cevher*” risalesinde nefis üzerine yaptığı değerlendirmelerde, genel görüşünün bu minvalde olduğu görülmektedir.¹⁷ Bu risalede, Kindî, şeyleri; cismani, ilahi ve nefsanî varlıklar olarak üç katmanda ele almaktadır. Bunlardan cevheriyyat diye isimlendirilen cismanî varlıklar heyûladan ayrılmazken, ilahi olanların heyûla ile ittisali asla mümkün görünmemektedir.

Kindî'ye göre, madde ile beraber bulunmakla birlikte ondan ayrı bir varlık katmanı daha vardır ki o varlık katmanı nefsanî varlık alanıdır. Nefsanî varlık alanı, kendi zâtı itibariyle mürekkep olmamakla birlikte özelliği itibariyle mürekkep varlık alanlarıyla ilişkilidir.¹⁸ Bu çerçevede nefis, mürek-

¹⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 244.

¹⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 279.

¹⁸ Kindî, “*Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz*” risalesinde Platon'a atfen yaptığı açıklamada, nefis'in, cisimle birleştiğini ve cimler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla

kep varlık olmaması yönünden basittir, ilahidir ve ruhani alana aittir. Ancak nefsin mürekkep varlık alanı olan cismani varlıklarla ilişkili olması sebebiyle onun aşağıya bakan başka bir yönü daha vardır. Bu çerçevede nefis, kendisinde letafet özelliği bulunmayan kesif varlık alanı (Fizik) ile kendisinde kesafet özelliği bulunmayan latif varlık alanında (Metafizik) bir konuma Allah tarafından yerleştirilmiştir. Bunun sebebi, nefis'in fizik alandan metafizik alana geçişte “aracı” bir konumunun olmasıdır. Kindî'ye göre, nefis'in böyle bir konumu olmasaydı, latif olanın kesif olana itibarla bilinmesi mümkün olmazdı.¹⁹

Kindî'nin Pisagor üzerinde yaptığı açıklamalara tekrar dönersek, bu pasajda yer alan ifadeler itibariyle öfke ve şehvi güçleri insan üzerinde etkili olsa dahi “akli nefis” kendi tahir alanında temiz olarak kalmamakta, paslanıp kirlenmektedir. Dolayısıyla nefis, Kindî'nin ilk pasajlarında vurguladığı tahir özelliğini kaybetmektedir. Her ne kadar açıklama literal boyutuyla böyle anlamaya elverişli olsa da pasajlara bütün olarak bakıldığında, Pisagor üzerinden yapılan açıklamalarda kirlendiği ve paslandığı söylenen “nefis”in Kindî'nin kendi özgün açıklamalarını içeren ilk pasajda belirttiği külli boyutuyla “en-nefis” olmadığı, tam aksine, Platon üzerinden yapılan açıklamalarda vurgulanan “akli güç” veya “akli nefis” olarak ifade edilen ve insanda cüz'i boyutuyla kuvve olarak bulunan “nefis” olduğu görülmektedir. Bu nedenle Pisagor üzerinden yapılan açıklamalar itibariyle -ilk etapta- Kindî'nin ilk pasajı ve Platon üzerinden yaptığı izahat muvacehesinde konuşmak mümkün değildir.

Zira Kindî'nin Pisagor üzerinden yaptığı açıklamalarda, “akli nefis”, bütün tabii arındırıcı özelliğini yitirmekte, bedenın etkisinde kalan bir varlık olarak neredeyse ontolojik statüsünü kaybeder vaziyette görünmektedir. Böylece nefis'in konumu diğer olumsuz güçlerle benzer bir katmanda değerlendirilmeye müsait hale gelmektedir. Nitekim ilk iki pasaja göre nefis; öfke ve arzu güçleri üzerinden bedenın isteklerine mani olurken, son pasajda, “akli nefis”in kirlenmesine ve paslanmasına sebep olan beden onun hakikatin bilgisine ulaşmasına mani olmaktadır. Buna göre, her iki pasajdaki “mani olanların” pozisyonu yer değiştirmektedir. İlk iki pasajda nefis'in özellikle de “akli nefis”in beden üzerinde egemenliği söz konusu iken, son pasajda, tam aksine bedenın nefis üzerinde egemenliğine -dolaylı da olsa- vurgu yapılmaktadır. Zira son pasaj ekseninde değerlendirildiğinde, “akli nefis”in, Platon ekseninde yapılan açıklamaların aksine doğrudan ve tabii

sağladığını söylemektedir. Ancak bu, nefis cisme benzer ve onunla cirme girer ve çıkar, anlamında değildir (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 249). Kindî'ye göre -Platon'a referansla- cirm, maddi cevherleri; cisim, felek gibi varlıkları ifade etmektedir (bk. aynı yer).

¹⁹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 279, 280.

haliyle varlığın bilgisine ve hakikatin derinliklerine ulaşması mümkün değildir. Onun, hakikatin derinliklerine, varlığın bilgisine ve bilgi formlarına ulaşması, yani cehaletten kurtulması, evvela kendini kirleten unsurlardan temizlenmesini ve arınmasını gerekli kılmaktadır.

İkinci Mukayese: Bu yorumların dışında, “*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*” bağlamında farklı bir değerlendirmeyi şöyle yapmamız mümkündür: Risalenin giriş kısmında Kindî'nin kendi düşüncelerini irat ettiği özgün değerlendirmelerinde nefis; cismani olmayan, basit, cevheri yönüyle ilahi bir varlık olarak bedenün etkisinde olan öfke ve diğer olumsuz güçlere engel olmakta ve bu çerçevede olumsuz güçler ile nefis arasında ontolojik bir bağ bulunmamaktadır. Burada tanımlanan nefis'in basit, ilahi ve ruhani olması ve öfke gücüyle ontolojik bir bağının bulunmaması²⁰ bu nefis'in külli boyutta bir nefis olduğunu göstermektedir. Platon üzerinden yapılan açıklamalarda ise, nefis, “akli nefis” olarak öfke ve şehvet güçleri karşısında rasyonel boyutuyla ön plana çıkmakta, söz konusu “akli nefis” ile olumsuz güçler olan gadabi ve shevi güçler arasında literal boyutta ontolojik bir yaklaşma görünmektedir. Bu pasaj itibarıyla, kadim felsefi geleneğin izinde insani düzeyde nefis bölünmekte, cüz'leşmekte ve kendi içerisinde kısımlara ayrılmaktadır. Artık, kuvvelerden bir kuvve olan ve melek ile sembolize edilen “akli nefis”, ilahi ve ruhani olanın insandaki yansıması olarak domuz ve köpek ile sembolize edilen ve kişiyi kötülüğe sevk eden shevi ve gadabi güçlerin olumsuz tutum ve davranışlarına karşı engelleyici bir vazife üstlenmektedir.

Burada, Kindî'nin ilk pasajdaki kendi değerlendirmelerinden farklı olan husus, shevi ve gadabi kuvvelerinin yani arzu ve öfke güçlerinin bedene değil, insana ait nefis'in bir unsuru olarak vurgulanmasıdır. Dolayısıyla her iki açıklama muvacehesinde, öfke ve şehvet güçleri, -ilk pasajda- bedene nispetleriyle nefis'in irrasyonelliğinden ziyade içinde buldukları maddi varlığın, yani bedenün irrasyonelliğe sevk eden yönüne işaret ederken, Platon üzerinden yapılan açıklamalarda, bu durum, nefis'e eğilim göstermekte, öfke ve shevi güçleri bir anlamda nefis'in irrasyonelliğine vurgu yapan bir üslupta ortaya konmaktadır. Buna göre, birinci pasajdaki “nefis” ontolojik açıdan “en-nefis” olarak nefis'in külli olarak bizi kendisini ifade ederken, Platon üzerinden yapılan değerlendirmelerde, insan bedeni üzerinde etkili olan olumlu ve olumsuz kuvveler üzerinden nefis'in cüz'ilik boyutu ön plana çıkmaktadır. Pisagor üzerinden yapılan açıklamalarda ise, ilk pasajdaki nefis'in değil, Platon üzerinden yapılan açıklamalardaki cüz'i olan “akli nefis'in” kirlenmesine, dolayısıyla safiyetini kaybetmesine vurgu yapılmaktadır.

²⁰ Daha önce belirtildiği gibi Kindî'ye göre “Engel olan engel olunandan başkadır. Ayrıca bir şey kendisine zıt olamaz.” Kindî, *Felsefi Risâleler*, 243.

Üçüncü Mukayese: Kindî, hem “*Risale fi’n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*” hem de diğer risalelerinde “akli nefis”e vurgu yaparken “akli olmayan nefis”e yani irrasyonel nefis’e hiç vurgu yapmamıştır. Bu önemlidir ve dikkat çekicidir. Vurgulandığı gibi, birinci pasajdaki “nefis”, ontolojik açıdan rasyonel olması itibarıyla nefis ile ilişkilidir. Bu nefis’in beden ile bir ilişkisi yoktur.²¹ Çünkü Kindî’ye göre, nefis, külli boyutuyla basittir, yetkindir, cevheri itibarıyla ilahi ve ruhanidir. O, öfke ve arzu güçlerinden bütünüyle farklı bir konumda ve katmanda bulunmaktadır. Dolayısıyla basit, yetkin ve ilahi ve ruhani niteliklerine sahip olan nefis’in, insanın olumsuz tutum ve davranışlarından dolayı “gayr-ı akli” yahut “irrasyonel” olması mümkün değildir. O, aklidir; ancak üzeri kirlenmiş ve pas tutmuştur. Bu kir ve paslardan temizlendiğinde tekrar asli ve akli niteliği ile temayüz edecek, “görünür” hale gelecektir. Zira “akli nefis”, öfke ve şehvi güçlerin kirlenmesiyle bütün tahir özelliğini kaybetmiş ve “görünmez” hale gelmiştir. Ancak bu “görünmezlik”, onu asla irrasyoneliteye dönüşmemiştir. Bu çerçevede, Kindî’nin nefis nazariyesine bütüncül olarak bakıldığında, onda irrasyoneliteye karşılık gelen bir nefis anlayışının olmadığı görülmektedir. Bu bakımdan Kindî’de, “akli nefis”teki “aklililik” bir “sıfat” olmaktan ziyade nefis’in bizatihi kendisini ifade eden bir “isim” mesabesinde. Çünkü sıfat olması durumunda “akli nefis”in karşılığında “gayr-ı akli” bir nefis’in bulunması gerekirdi. Bu ise, Kindî’nin nefis nazariyesine aykırıdır.

Dolayısıyla Kindî’nin Pisagor üzerinden yaptığı değerlendirmelerde, “akli nefis”in bedeninin etkisinde kalması sebebiyle, bütünüyle tabii, arınmış olması ve arındırıcı özelliğini yitirmesi, -bir bakıma- bizatihi kendisinin tezkiyeye ihtiyaç duyduğuna, güç ve istidat açısından rasyonelitesinin zaafla uğradığına ve üzerinin bedensel güçlerin olumsuz etkileriyle örtüldüğüne işaret etse de bu durum, ontolojik statü açısından onun aklilik boyutuna asla hanel getirmemektedir. Bu nedenle nefis’in basit, değerli, yetkin ve cevheri bakımından ilahi olması itibarıyla külli boyutta kötü veya kötülükle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ancak nefis, bedenle olan temasında, bedeninin etkisinde kalarak öfke ve şehvi güçler gibi olumsuz güçlerin yönlendirmesiyle cüz’i boyutta zarar görmekte, üzeri örtülüp “görünmez” hale gelmektedir. Bu bakımdan Kindî’ye göre, gerçek temizlik, nefis temizliği değil, beden temizliği değildir. O halde, nefis ihmal edilmemeli, insana kötülük yaptırarak onu hayvanlaştıran şehvi arzularından uzak durmak suretiyle arındırılmalıdır.²²

Dördüncü Mukayese: Şimdi buradan çıkıp başka bir alana geçmemiz mümkündür. Kindî’ye göre, nefis’i ihmal etmemek gerekiyor ise, yapılması gereken şey, şehvi arzu ve isteklerden uzak durmaktır. Ancak insani dü-

²¹ Zira ismi üzerinde aklilik rasyonelite ile ilişkilidir.

²² Kindî, *Felsefi Risâleler*, 245.

zeydeki nefis'in bunu tek başına yerine getirmesi mümkün görünmemektedir. O zaman burada başka bir keyfiyet önem kazanmaktadır. O da, nefis'in, küllileri bilen aklı sürekli fiil halinde olan "ilk akıl"dan almış olması ve müstefad akıl seviyesine ulaşmasıdır. Bu da aklın üçüncü aşaması olan kuvve halinden fiil haline geçmesiyle mümkün olmaktadır.²³ Dolayısıyla nefis'in müstefad akıl seviyesine ulaşmadan küllileri kavraması, buna uygun tutum ve davranış sergilemesi, dolayısıyla onun kötülüklerden arındırılması mümkün görünmemektedir. Nefis'in, kuvve halinde bulunan potansiyelini tek başına harekete geçirmeye gücü yetmediğine göre, o kuvveyi harekete geçiren ve fiil haline getiren bir varlık vardır; o da faal olan "ilk akıl"dır.²⁴ Zira nefis'in varlık olması itibarıyla kuvve halinde bulunan potansiyelini fiil haline geçirmesi, kendi zatı ile olan bir şey değildir. Nefis burada bir başka varlığa ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla "ilk akıl" verici; nefis ise alıcı konumunda bulunmaktadır. Alıcı olan nefsin akletmesi veya bilfiil olması "ilk akıl" sayesinde gerçekleşmektedir.²⁵ O halde, insanın "akli nefis" düzeyinde öfke ve arzu güçleri gibi olumsuz güçlerin üstesinden gelebilmesi ve dolayısıyla nefis'ini arındırabilmesi için aklın kuvve aşaması olan ikinci akıl aşamasından üçüncü ve dördüncü aşamalar olan müstefad ve beyani (zahir) akıl alanlarına geçmesi, dolayısıyla "ilk akıl"la ilişkili olması gerekmektedir. Zira bu akıllar seviyesine ulaşmadan beden etkisinde gerçeklik bulan olumsuzlukların nefis düzeyinde üstesinden gelmek mümkün değildir.

Ancak vurgulamak gerekir ki burada, küllileri bilen aklı "ilk akıl"dan alan nefis'in keyfiyeti ile ilgili husus kapalıdır. Başka bir deyişle, burada, "ilk akıl" ile iletişim halinde olan nefis, külli boyutta olan nefis midir yoksa cüz'i boyutta olan nefis mi? Pasajın geneline bakıldığında, vurgulanan nefis'in cüz'i boyutta nefis olduğu, söz konusu nefis'in kuvve halinde olmasından anlaşılmaktadır. Zira ilk pasaja geri dönersek, Kindî tarafından açık olarak vurgulanmasa da nefis'in beden üzerinde tezahür eden öfke ve intikam gibi olumsuz güçlere engel olması, söz konusu nefis'in keyfiyetinin basit ve cevheri itibarıyla ilahi ve ruhani olmasından, dolayısıyla bu nefis'in

²³ Kindî, Akıl-Nefis ilişkisi üzerinde Aklı dört kategoride ele almaktadır. Birincisi, sürekli fiil halinde olan akıldır. İkincisi, nefis'te güç (kuvve) halinde olan akıldır. Üçüncüsü, nefste güç halinden fiil alanına çıkan [müstefad-kazanılmış] akıldır. Dördüncüsü ise, beyani [veya zahir] denilen akıldır (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 259).

²⁴ Kindî bu durumu, İlk Felsefe'ye ait risâlesinin birinci bölümün dördüncü kısmında, "Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkaran bir başka şeydir. Nefis kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde olan akıl durumuna getiren yani şeylerin (varlığın) tür ve cinsleriye birleştiren küllilerdir. Külliler nefis ile birleşince nefis akleden olur. Varlığın küllileri nefste kuvveden fiile çıktıklarında ise nefis müstefad akıl olur." şeklinde açıklamaktadır. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 177.

²⁵ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 260.

akli âleme dönük külli boyutta nefis olmasından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla Kindî'nin burada kastettiği nefis, -kanaatimizce- Platon üzerinden açıklanan ve insani düzeyde “akli güç” olarak ifade edilen ve cüz’i boyutuyla müstefad ve beyani akıl aşamasına yükselen nefis’tir. Bu nefis, “ilk akıl”la ilişkili olduğu müddetçe aklilik özelliğini güçlü bir şekilde devam ettirmektedir. Böylece, nefis, kuvveden fiil haline geçerek hem Platon üzerinden yapılan açıklamalardaki öfke ve şehvi güçlerine galebe çalmakta hem de Pisagor üzerinden yapılan açıklamalardaki kir ve paslardan temizlenmektedir.

V. Kindî’ye Göre Akli ve Duyusal İstekler

Kindî'nin Akıl, nefis, olumsuz güçler ve kötülüğe vurgu yaptığı risalelerden bir diğeri de “*Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*”dir. Kindî, bu risalesinde, üzüntüyü yenme üzerinden bazı değerlendirmelerde bulunmuş; özellikle duyusal ve akli istekler konusunda akli isteklerin önemine vurgu yapan detaylı açıklamalar yapmıştır. Kindî’ye göre,

Hiçbir kimsenin bütün isteklerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutması da mümkün değildir. Zira içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak bizim için zorunlu olarak akıl âleminde bulunan değişmezlik ve süreklilik olabilir. Öyleyse sevdiklerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz.²⁶

Bu pasaj ekseninde görülmektedir ki Kindî, değişmezlik ve sürekliliğin olmadığı “oluş ve bozuluş dünyası” ile değişmezlik ve sürekliliğin olduğu “akli âlem” şeklinde ikili âlem anlayışına sahiptir. Bu manada, akli âlem, hakiki âlem olarak içinde taşıdığı öğeler itibarıyla kalıcılığın ve bekanın sembolü iken, oluş ve bozuluşa tabi duyulur âlem, geçiciliğin ve yok oluşun sembolüdür.²⁷ O halde, “ilk akıl” ile ilişkili olan müstefad ve beyani akıl düzeyine erişmiş insanın tutumu, geçici olana değil, kalıcı olana yönelik olmalıdır. Ki kalıcı olan, “akli kavramlar”dan; geçici olan ise, “duyusal istek ve arzular”dan ibarettir. Bu kapsamda, değişime tabi olmayan “akli kavramlar” ile değişime tabi olan “duyusal istekler” arasında insanın tercihini akli kavramlardan yana kullanması, onun tabiatına en uygun olanıdır. Zira duyulur isteklerden kaynaklı olan sorunlar, arzu edilen veya istek du-

²⁶ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 287, 288.

²⁷ Kindî’ye göre oluş ve bozuluş ay feleği altında gerçekleşir. Zira bu varlık alanı; sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluştan oluşan zıt ilkelerin bulunduğu varlık alanıdır. Cisimsel felek alanlarında ise, bu dört unsura ait bir zıtlık alanı olmadığından oluş ve bozuluş duyulur dünya ile sınırlıdır (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 216).

yulan şeylerin insanın tabiatıyla uyum olmamasından kaynaklanmaktadır. Buradan anlaşılmaktadır ki insan, her ne kadar bedensel bir varlık içinde bulunuyor olsa da Kindî'ye göre, onun tabiatı yahut özü, akli âleme yöneliktir; oradan unsurlar taşımaktadır. Zira insanın tabiatı duyulur âleme yönelik olmuş olsaydı veya insan geçici olana yönelik istekleriyle duyulur âleme uyum sağlasaydı onun geçici olan istek ve arzularıyla tabiatı arasında bir uyumsuzluk olmaz; her daim mutlu olması da imkân dâhilinde olurdu.²⁸

Ancak Kindî'ye göre, “*Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen mutsuz, arzusu tam gerçekleşen mutlu*”dur.²⁹ Bu durumda, duyusal varlıklara yönelenler mutsuz; akli varlıklara yönelenler ise mutlu olacaktır. O halde, mutluluğa düşkün, mutsuzluktan da kendimizi korumamız gerekiyorsa, ebedi olan, tedebbür eden ve kişiliğimizin ifadesi olan ruhu güçlendirmek; geçici olan, yönetilen, çürüyüp giden ve tabiatı gereği bozuluşa uğrayan beden isteklerine engel olmak gerekmektedir.³⁰ Buna göre, nefs'in yanında yer alanlar iyi, beden yanında yer alanlar ise kötü'dür.³¹ Zira Kindî nezdinde, değersiz şeyleri kendisine amaç edinen akılsızdır.³² Çünkü akıllı olan, her şeyi yerli yerine koyandır, dolayısıyla iyidir; akıldan yoksun olan ise, şeylerin yerini değiştirendir³³, dolayısıyla kötüdür.

Sonuç

Kindî, beden-nefs-kötülük ilişkisinde eklektik bir yaklaşım sergilemiş, Pisagor ve Platon gibi filozoflarını görüşleri üzerinden konuyu değerlendirmeye tabi tutmuştur. Onun “*Risale fi'n-Nefs/Nefs Hakkında Risale*”de nefis ile ilgili değerlendirmelerinin büyük bölümünü her ne kadar antik Yunan filozoflarının görüşleri teşkil etse de Kindî, söz konusu risalenin ilk pasajlarında nefis ile ilgili kendi özgün düşüncelerini ortaya koymuştur.

Kindî'ye göre kötülük, doğrudan nefis üzerinden değil, beden tesirinde kalan nefis üzerinden gerçekleşmektedir. Zira nefs'in asli rolü, beden be-

²⁸ Kindî'ye göre, duyu bakımından hoş giden ve gitmeyen şeyler, insanın tabiatının gereği değildir; bu şeyler, tam aksine adet ve alışkanlıkların ürünüdür. Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290.

²⁹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 288.

³⁰ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290.

³¹ Kindî'ye göre, ruhuna zarar veren kara cahildir ve tam bir zalimdir (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290).

³² Kindî'ye göre akılsızın konumu diğer hayvanatla eş değerdir (Kindî, *Felsefi Risâleler*, 290).

³³ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 301; Burada akıllı olan ve akıldan yoksun olandan maksat, aklını tabiatına uygun kullananlar ve aklını tabiatına uygun kullanmayanlardır. Dolayısıyla bu ifadelerden kastedilenler bilinen anlamıyla mecnunlar değildir.

den olması itibariyle insan üzerinde arzu ve öfke güçleriyle egemen olmasına engel olmak, bu güçler vasıtasıyla insandan kötülük çıkmasına mani olmaktır. Böyle bir role sahip olan nefsten kötülüğün sadır olması mümkün değildir. Ancak kötülük, nefsin asli rolünü beden üzerinde gerçekleştiremediğinde yahut beden nefis üzerinde galebe çaldığında ortaya çıksa da Kindî'ye göre bu durum, nefsin basitliğine ve temizliğine asla halel getirmemektedir. Zira nefsin, bedenin tesirinde kalmasından dolayı güç ve istidat açısından rasyonel keyfiyeti zafiyete uğrasa da yahut bedensel güçlerin üzerini örtmesinden dolayı nefis tezkiyeye ihtiyaç duyacak şekilde kirlense de ontolojik statü açısından onun aklilik boyutunda bir keyfiyet değişikliği olmamaktadır. Bu nedenle nefis'in basit, değerli, yetkin ve cevheri itibariyle ilahî olması bakımından külli boyutta kötü veya kötülükle bir ilişkisi bulunmamaktadır. Ancak nefis, bedenle olan temasında bedenın etkisinde kalarak öfke ve şehvi güçler gibi olumsuz güçlerin yönlendirmesiyle cüz'i boyutta zarar görmekte, üzeri örtülüp görünmez hale gelmektedir.

O halde, nefsi tezkiyeye yönelik olarak yapılması gereken, kevn ve fesat âlemine ait gelip geçici olan şeylerin (bedenin) peşini bırakmak, akli âleme ait kalıcı olan şeyleri (akli kavramları ve nefsi) takip etmektir. Kindî'ye göre, gerçek saadet bu şekilde mümkündür.

Kaynakça

Esûlücyâ, Bedevi, Abdurrahman. *Eflutin inde'l Arab* içinde, 1-164. Kahire: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1955.

Guthrie, Kenneth Sylvan Numenius. *The Father of Neo-Platonism*, London: Comparative Literature Press, 1917.

Kayaalp, Ümran. "Kindî'nin Nefs Algısı ve Ahlak Anlayışındaki Yeri". Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2015.

Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Plutarch. *Moralia Volume V*, (İsis and Osiris). Translate by Frank Cole Babbitt. Harvard: Harvard University Press, 1999.

Uysal, Enver. "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 13, sy. 2 (2004): 141-156.

KİNDÎ'DE KLASİK PSİKOLOJİ VE TEMEL PROBLEMLERİ THE CLASSICAL PSYCHOLOGY AND ITS BASIC PROBLEMS IN THE WORDS OF AL-KİNDÎ

İSMAİL HANOĞLU

DOÇ. DR.

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAK.



ABSTRACT

Al-Kindî is one of the founders of the literature of the Islamic philosophy both terminologically and contextually. Al-Kindî's approach to human can be understood from his analysis on human nature. Al-Kindî who makes a distinction between the body and the soul is on the dualistic manner. Platonist idealism and Aristotelian realism come together in Al-Kindî's understanding of human soul. Al-Kindî who points out that there is a difference between the human soul and intelligence, underlines that they (human soul and intelligence) will unite in the final point. In this manner, he avoids from the sharp difference between both of them. Synthesizing Platonist and Pythagorean approaches to human soul, Al-Kindî gives the metaphysical quality to the intelligence. Evaluating the human nature as thinking, living being and mortal, Al-Kindî emphasizes human's cosmological integrality because he or she has all spheres of existence. Consequently, Al-Kindî adopts the eclectic manner on human nature. The eclectic manner shows also to us that the Islamic philosophy has the characteristic and problematical aspects.

Key words: Human Nature, Soul, Body, Intelligence, Platonist Idealism and Aristotelian Realism.

ÖZ

El-Kindî, İslâm felsefesi literatürünün hem terminoloji hem de konu bazında ilk inşacılarından. Kindî'nin insana dair yaklaşımı, insan tabiatı üzerine olan analizinden anlaşılabilir. Ruh ve beden arasında ayırım yapan Kindî, düalist bir tavır içerisindedir. Platoncu idealizm ve Aristocu realizm Kindî'nin insan ruhu anlayışında bir araya gelir. İnsan ruhu ve akli arasında bir farkın olduğuna dikkat çeken Kindî, onların (insan ruhu ve aklının) nihai noktada birleşeceğinin altını çizer. Böylelikle o, her ikisi arasında keskin bir ayırım yapmaktan kaçınır. İnsan ruhu üzerinde Platoncu ve Pisagorcucu yaklaşımları sentezleyen Kindî, akla metafiziksel bir nitelik verir. İnsan tabiatını, düşünen, hayat sahibi ve ölümlü olarak değerlendiren Kindî, tüm varlık katmanlarına sahip olduğu için insanın kozmolojik bütünselliğine işaret eder. Sonuç olarak, Kindî, insan tabiatı konusunda eklektik tarzı benimser. Eklektik tarz da bize, İslâm felsefesinin karakteristik ve problematik taraflarının olduğunu göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Platoncu İdealizm ve Aristocu Realizm, İnsan Tabiatı, Ruh, Beden, Akıl.

Giriş

İnsan Tabiatı Üzerine Genel Teoriler

Her şeyden önce, düşünce tarihinde insan tabiatına felsefi anlamda bilimsel bir tutumla yaklaşım gösterenler sofistler olarak bilinir. Sofistlerin insan tabiatına yaklaşımlarının en bariz açılımının retorik üzerine olduğu bilinmelidir. Ancak sofistlerin düşünce tarihi içerisinde neden insanı merkeze alan bir düşünce sistematiği içerisinde oldukları araştırmacılar tarafından da merakla incelenmiş ve hakikaten Grek düşünce geleneğinin felsefi tarzını ortaya koyabilecek bir yapının daha önümüze çıkmasına imkân tanımıştır. Bu imkânın, bilginin rölatifliği ile birlikte genel geçer hiçbir doğrunun insan tarafından ortaya konamayacağı şeklinde dış dünyaya ait bilginin geçersizliği ve hatta imkânsızlığı tezinden hareketle geliştirilmiş olması manidardır.¹ Dış dünyaya ait bilgimizin bu denli problemliliği insan için hayatın anlamını daha sorunlu kılacak ve sorunun çözümü için ortaya atılacak paradigmaların da işlevselliğini zorlaştıracaktır.

Sofistik sistemde doğruluğun yerini ya da anlamını yarar almıştır ve insan için yararın ne olduğu tartışılmış ve insana dair tüm kişisel ve sosyal yapılar bu bağlam etrafında incelenmiştir.² Sofistlerle öne çıkan insan anlayışı her şeyin ölçüsünü insan yapmakla neticelenmiş,³ klasik ya da çağdaş anlamda genel geçer bir rölativizmi insana dair tüm katmanlara, sonucu ne olursa olsun uygulanacak şekilde geliştirmiş ve Sokrat gibi değişmez ve her zaman için geçerli değer ve kavramların olduğu varlık, bilgi ve değer anlayışını savunan bir filozofun yetişmesine kronolojik olarak ön ayak olmuştur.

¹ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996), 44-46.

² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 46.

³ Wilhelm Windelband, *History of Philosophy* (New York: MacmillanCompany, 1901), 68.

Sofistik insan merkezli ve Windelband'ın da haklılıkla ifade ettiği gibi, antropolojik bir dönemin sonrasında kavramların ve konuların kendi yerini bulduğu sistematik bir dönemin varlığı kendini göstermektedir.⁴ Nitekim benzeri düşünce biçimi içerik olarak aynı olmasa da şekil açısından paralellik göstermektedir. Kader sorunu bağlamında insan özgürlüğü sorunu kelâmi disiplinler içerisinde büyük günah kavramı etrafında tartışılmış ve bu sorun düşünce tarihi içerisinde sahip olduğu ağırlığı insan sorununa dönüştürerek tartışmayı ihmal etmiştir. Bu bağlamda kader sorununun teolojik olduğu kadar antropolojik bir sorun da olduğu gözlerden kaçmış ve belki de erken dönem İslâm entelektüel aydınlanmasının gerçekleştirilmesi, sosyo-politik tartışmaların, kavgaların ve savaşların gölgesinde kalmıştır.

Çeviri hareketlerinin medeniyetleri yeni medeniyet havzalarına taşıyarak varoluşsal bir zenginlik meydana getirdiği konusunda itirazın olabileceğine ihtimal vermek son derece güçtür. Birçok alanda İslâm medeniyet havzalarına taşınan bilgi mirasının söz konusu medeniyetlerin sahip oldukları hümanizma noktasında taşınıyor olmaması, çok sıradan görülebilecek bir hadise değildir. Olayın ciddiyetine değinen Ülken, bu yönü ile İslâm medeniyetinin insanlık tarihi açısından sürekliliği sağlamada noksan kaldığını ve şekille özün birbirinden ayrılarak alınabileceği gibi ciddi bir eklettik yanılşamayı ürettiğini ortaya koyar.⁵ İslâm bilgi mirasının süreç içerisinde tercüme, tedvin ve tasnif süreçlerinden sonra, kendi ahenği/akışı içerisinde sistematik döneme girdiğini de görmekteyiz. Şunu da çok rahatlıkla ortaya koymak gerekir ki, İslâm hümanizması ya da İslâm medeniyetinin insan tasavvuru söz konusu bilgi aktarımı ya da taşınımı sırasında ilgili medeniyetlerin sahip olduğu yapılara eklenmemiş ya da kendini o bağlam içerisinde bulmamış olabilir. Zaten Ülken'in de haklılıkla ifade ettiği gibi, tercüme ya da karşılaşma sırasında ilgili medeniyet mirasının güzel sanatlara dair kazanımları İslâm coğrafyasında makes bulmamıştır.⁶ Gerek güzel sanatlar ve gerekse antropoloji temelli hümanistik yapılar gerekli ilgiyi görmemiş ya da tamamen ihmal edilmiş olabilir. Ancak bundan hareketle İslâm'ın insan tasavvuru noktasında ilgili medeniyet disiplinlerinden istifade etmediği ya da kendine dair bir insan tasavvuru geliştirmede olduğu gibi bir yargıya varmanın oldukça ciddi sakıncalara kendinde barındıracağı bilinmelidir.

Sistematik evrede İslâm düşüncesi, insan tasavvuru üzerinden geliştirdiği bir paradigmanın bugün için savunulabilecek ya da üzerinde çalışılabilecek bir literatürün fragmental düzey dışında çok da kapsamlı olduğunu

⁴ Windelband, *History of Philosophy*, 66, 99.

⁵ Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1997), 182.

⁶ Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, 181.

savunmak son derece zordur. İslâm felsefesi bağlamında ortaya koyulan insan kavramı ya da tabiatına dair yapılagelen açıklamaların ya da analizlerin büyük bir çoğunluğunun *Kitâbu'n-Nefs* literatürü bağlamında ele alındığını ve konunun fizik biliminin muhteviyatı çerçevesinde ya da sınırları içerisinde temellendirildiğini görmemiz oldukça önemlidir. Genel perspektif bağlamında ise, insan sorunu ya da kavramı, İslâm kelâmında ya da tasavvufunda tanrı merkezli ve çoğunlukla da tanrı tasavvuru bağlamında ele alınmış olması, meselenin insan sorunu olduğunu gözden kaçırmıştır. Burada böyle bir anlayışın kültürel ya da felsefi kodlarının doğruluğu ya da yanlışlığı tartışılmak istenmemektedir. Sadece meselenin bilgi kuramsal tabiatını tarihsel tecrübemiz açısından ortaya koymak hedeflenmektedir.

1- Kindî'de Varlık Olarak İnsan: Ontolojik Düalizm/Varlıksal İkicilik

Yukarıda ifade edilmeye çalışıldığı gibi insan sorunu, İslâm felsefesi literatüründe *Kitâbu'n-Nefs* bağlamında ele alınmıştır. Kuşkusuz felsefenin diğer disiplinleri içerisinde de insan sorunu tartışma konusu edilir. Örneğin ahlak ve siyaset felsefesinin sorunlarının tartışıldığı meselelerde doğrudan insan sorununun ele alındığı kısımlar ya da disiplinler olarak karşımıza çıkar. Kindî'nin insan sorununu ele aldığı kısımlar ise, nefis ve akıl üzerine yazdığı risaleler ile kısa hacimli felsefe sözlüğünden oluşur. Söz konusu sözlük çalışmasında Kindî, doğrudan ya da dolaylı olarak insana dair kavramlardan söz ederken, şöyle ya da böyle insanın tabiatına dair yaklaşımlarının da ne olduğunu anlayabilmekteyiz.

Kindî, insan doğasına dair nefis kavramını incelerken, iki filozofa sıkça ve temelde gönderimde bulunarak insan tasavvurunu geliştirmeye ve irdelemeye çalışır. Bu iki filozoftan biri Platon (ö. MÖ. 347),⁷ diğeri Phythagoras (Pisagor, ö. M.Ö. 495)'tir.⁸ Özellikle Pisagor'un din ile bilim arasında tutmuş olduğu uzlaşmacı rol⁹ çok güçlü ihtimalle Kindî'nin de dikkatini çekmiş ve yöntemini izlemeye sevk etmiştir. Her iki filozofun da insan anlayışı nefsin bedenden ayırımına dayanır. Gerek Platon'un ve gerekse Pisagor'un temelde yaklaşımı, nefis ağırlıklı ve beden karşısında nefsin yüceltildiği bir insan tasavvuru geliştirilmeye yöneliktir. Nefsi bedenle bir saymamak ya da bedenin kendisinde ya da işlevlerinde nefsin fonksiyonelliğinin izine rastlamamak, düşünce tarihinde nefisle bedeni birbirinden ayrı iki varlık alanı ve birinin diğerine indirgenemediği iki ayrı töz olarak düşü-

⁷ Kindî, *Felsefî Risâleleri*, çev. M. Kaya (İstanbul: İz Yayınları, tsz), 133.

⁸ Kindî, *Felsefî Risâleleri*, 133.

⁹ Richard Tarnas, *Batı Düşüncesi Tarihi*, çev. Y. Kaplan (İstanbul: Külliyat Yayınları, 2011), 52.

nülmesine yol açmıştır. Çağdaş zihin felsefesi çalışmaları da klasik söylemden devraldığı bu mirası, zihin tasavvuru üzerinde yoğunlaştırmış ve bu konuda da oldukça verimli neticelere ulaşmıştır. Ama zihin, bilinç ya da ruh düzleminde mesele ne kadar tartışılırsa tartışılın son tahlilde kavramların ve zihinsel aktivitelerin neliği probleminin doğrudan zihin felsefesini diğer disiplinlerden daha çok ve daha temelde metafizikle ilişkilendirmesi,¹⁰aslında Aristocu felsefe tanımlamasında metafiziğin neden ilk felsefe olduğu tezini ya da paradigmasını oldukça haklı ve gerekçelendirilmiş kılmaktadır.

1.1. Nefs Teleolojisinde Metafiziksel Öz

Bu kısım Kindî'ye dair yapacağımız açıklamaların hem epistemolojik ve hem de daha temelde ontolojik alt yapısını oluşturmaya matuftur. Bu sebeple daha fazla aksiyolojik açıdan değer vermemiz gerekir. Gaye neden, Aristocu metafiziğin en fazla kafa yorduğu ve diğer metafiziksel açıklamalarında bu eksen etrafında yine Aristo tarafından sıkı eleştiriye tabi tutulmaktadır. Çünkü amaç neden İyi olanı ifade eder¹¹ve tabiattaki her türlü değişim en iyiyi bulma ereği ile varlığa gelir¹²ve amaç en üstün İyi'dir.¹³ Eski Grekçe'de *telos* kavramı, teleolojinin de temelini oluşturur. Oldukça zengin içeriğe sahip olan terim, temelde kemale erme, son, gaye, hedef gibi anlamlara gelir.¹⁴ Kavram, Anaksagoras, Platon ve Aristoteles'te tematik içeriğini bulur; ama sistematik içerik, kavrama kendi metodolojisinde beklenilenin ötesinde çok temel anlamlar yükleyen Aristo'nun literatüründe bulunmaktadır.¹⁵ Kozmolojinin, kelime anlamı itibariyle de düzen ifade ettiğini ve bu düzenin de iyi ve En Üstün İyi için evrileceğini ve bu evrilme, erekselliğini de kendi teleolojisi bağlamında yapacağını klasik metafiziğin imkânları doğrultusunda rahatlıkla savunabiliriz. Tabiatın işleyişine *nousun*/akıl yön verdiği bir kozmolojik sistem de¹⁶ nefsin bu yön verişten uzak kalması beklenemez ki böyle bir durum yaşansaydı, ontolojiden bir kozmolojik yapı olarak söz edilmesi ne kadar rasyonel olabilirdi.

Platoncu tanımlamada nefsin ya da ruhun sahip olduğu metafiziksel öz, ruh ve beden bağlamında en keskin ifadesi ve ayrımı ile *Phaidon* diyalogunda kendini gösterir. Platon şöyle der:

¹⁰ Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi*, çev. T. Koç (İstanbul: İz Yayınları, 2005), 22.

¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. A. Arslan (İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996), 83

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 89.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 83; *Fizik*, çev. S. Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 63, 81.

¹⁴ Francis E. Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. H. Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 369.

¹⁵ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 370-371.

¹⁶ Peters, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, 370.

Ruh, en çok tanrılık olana, ölümlü olmayana, düşünülebile-
ne, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer;
ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemeyene,
çok şekilli olana, dağılına, asla kendisinin aynı kalmayana
benzer.¹⁷

Böyle bir metafiziksel öze sahip olan ruhun yöneliminin tanrısallık ola-
cağı da akabinde kendini gösterir. Bu yönelimin, “ruhun kendisine benze-
diği, görülmeyene, tanrılık olana, ölmeyene ve bilgiye doğru giden”¹⁸ ol-
duğunu söyleyebiliriz. Bütün bunlara erişen ruhun kendisi de
saçmalamaktan, manasızlıktan, korkulardan, yabancı sevgilerden ve diğer
bütün kötülüklerden kurtulmuş olur. Böyle bir ruha sahip olan insanın
erenler sınıfına gireceğini haber veren Platon, bu ruhların geri kalan ömrü-
nü tanrısâl dünyada geçireceğini haber verir.¹⁹ Özelliği, yönelimi ve eyle-
mi böyle olan bir ruhun arzusunun ölüme gitmek olduğu, yani tenden ay-
rılmak olduğunu ve bunun da kelimenin oldukça anlamlı ifadesi ile
felsefenin ta kendisi olduğunu ifade eden Platon açısından bizim, felsefe-
nin işlevinin daha doğrusu asıl işlevinin özü gereği tanrısâl olana yönelmek
olduğu şeklinde bütüncül ve felsefi tutarlılığı kendinde olan bir açıklama
ile karşı karşıya olduğumuzu söyleyebiliriz. Nitekim felsefenin bu tarz bir
açıklaması Kindî tarafından da kabul edilir ve felsefenin nasıl bir etkinlik
olduğu şeklinde bir tanımlama içerisinde kendine yer bulur.²⁰

Platoncu ruh paradigmasını olduğu gibi kabul eden Kindî, nefse dair
tüm açıklamalarını bu bağlamdan hareketle konumlandırır ve inşa eder.
Kindî'nin nefsten anladığı şey, Platon'un ruhtan anladığı şeyin ta kendisi-
dir.²¹ Nefsin kendi cevherini Yüce Yaratıcı'nın nurundan aldığını söyleyen
Kindî, bu cevherin ilahî ve nurani olduğu konusunda çok net cümleler ku-
rar.²² Ancak yapılan Kindî analizlerinde Kindî'nin her felsefi ya da rasyonel
önermeyi ait olduğu dünya görüşün temel önermeleri ile uygunluk arz ede-
cek şekilde içkin bir okuyuş sergilediği genelde gözlerden kaçır. Kindî
“*Risâle fî'l-İbâne an sucûdi'l-cirmi'l-aksâ/ Göklerin Allah'a Secde ve İtaat
Edişi*” adlı yayımlanmış risalesi dışında görebildiğimiz kadarıyla doğrudan
ne bir Kur'ân âyetine ve ne de hadise göndermede bulunur. Bu risalede
kendisine referansta bulunduğu Kur'ân âyeti, Rahman suresinin (55/6)
“Yıldız ve ağaç secde eder” mealindeki âyettir.²³ Gerek İbn Sînâ gerekse

¹⁷ Platon, *Phaidon* (Toplu Diyaloglar), çev. S.K. Yetgin, H.R. Atademir (Ankara: Yargı Yayınları, tsz), 96.

¹⁸ Platon, *Phaidon*, 97.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, 97.

²⁰ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 66.

²¹ Kindî, “Nefs Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 132.

²² Kindî, “Nefs Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 131-132.

²³ Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 113.

İbn Rüşd'te olsun bu filozofların eserleri bütünsellikleri içerisinde değerlendirildiğinde âyetlere referans önemli yer tutar. Fârâbî'de de Kindî benzeri felsefi bir üslubu bulmamız mümkündür. Bu mesele aslında farklı bağlamlar etrafında üzerinde çokça işlenmesi gereken bir durum ya da sorun; ancak, şu kadarını söylemek mümkün ki en kesin ifadeyle, söz konusu düşünürlerin hangi biçimde olursa olsun Kur'ân'a referans bağlamında göstermiş oldukları performanstan hareket ederek, dine ilişkin samimiyetlerinden her hangi biçimde şüphe duymamız söz konusu olamaz. Zira bu düşünürlerin tamamı da kendi zamanları içerisinde İslâm dinini kabul etmeyen kimselerle felsefi anlamda tartışmış ve İslâm akidesinin doğruluğuna dair kesin kanaatlerini en veciz ifadelerle yapmışlardır.

1.2. Nefsin İşlevselliği ve “Düşünen Özle” Farklılaşma: Platoncu İdealizm ve Aristocu Realizm

İnsan tabiatına dair yaklaşımlar, ilgili dünya görüşünün en hassas tarafını oluşturur. Daha öncede ifade etmeye çalıştığımız gibi Kindî, sahip olduğu felsefi birikimi, ilgili konular bağlamında ele alır; ama bu ele alış, Kindî'nin ait olduğu dünya görüşünün kapsama alanı dışında bir durum olarak karşımıza çıkmaz. Nefsin ya da ruhun işlevsellikleri üzerinden bir nefis analizine giren Kindî, Platoncu ayrımı esas alır ve ilgili temellendirme ya da değerlendirmeyi bu bağlam üzerinden hareketle yapar. Nefsi; arzu, öfke ve akıl üçlüsü bağlamında değerlendiren Platon, Kindî için de ilham kaynağı olur. Nefsin, basit, şerefli ve yetkin²⁴ olduğundan söz eden Kindî, sahip olduğu temel güçlerin arzu ve öfke gücü olduğu ve bu güçlere aykırı olup, bu güçleri idare eden başka bir gücün daha olduğuna işaret eder; devamında ise Kindî, bu gücün cevheri ilahî ve nurani olan (akıl/ruh) olduğuna referansta bulunur.²⁵ Gerek öfke ve gerekse arzu gücünü dizginleyen şeyin bu güçlere benzer olan bir gücün olmasının imkânsız olduğu tezinde hareketle akli nefsin varlığına dikkat çeken Kindî, benzerlik ve zıtlık kavramlarından hareket eder. Akli nefis, arzu ve öfke gücüne karşıt onları dizginleyen olması hasebiyle, onların tabiatını paylaşması mümkün değilse, zıt bir tabiata sahip olacağı açıktır. Benzerlik ve zıtlık kavramlarının aykırılığı üzerinden bir tür kıyâs-ı hulf yolunu kullanarak, arzu ve öfke gücüne benzemeyecek bu gücün yani akıl gücünün ana ve ara niteliklerinin ne ya da neler olabileceği kısmını sadece engelleyici olma özelliğinden hareketle değerlendiren Kindî, kelâmi bir yöntem üzerinden hareket ederek, akli nefsin tabiatına dair temel bir çıkarımda bulunur.²⁶

²⁴ Kindî, “Nefs Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 131.

²⁵ Kindî, “Nefs Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 131.

²⁶ Kindî, “Nefs Üzerine”, *Felsefî Risâleler*, 132.

Akıl kelimesi, Arapçada, engellemek, tutmak ve yasaklamak gibi kök anlamlarına gelir. Ahmaklığın ve budalalığın zıddı için kullanılır. Yapısında toplamak ve bir araya getirmek gibi anlamları da içeren kelime, aynı zamanda devenin ayakları bir araya getirilmesini de ifade eder.²⁷ Kelimenin teknik anlamlarını ustaca işleyen İbn Manzûr'un akl ile kalbin aynı epistemolojik semantiğe göndermede bulunduğu temas etmesi²⁸, geleneğin kalp algısı dışında kelimenin Kur'ânî özüne ya da temelinde sadık kalan bir açıklama olduğunu göstermektedir. Aklın engelleyici özünün öfke ve arzu güçlerine nazaran öne çıkması ve bunun kelimenin sadece semantik yapısı ile alakalı bir anlama ya da açıklama olduğuna dair değerlendirme yapılması, söz konusu kelimenin Kur'ân bağlamında fiil kipinde kullanılması ile yarattığı dinamizmi görmezden gelmek olur. Nitekim Kur'ân'da, akıl, hem teorik hem de pratik aklın tüm işlevselliklerinin sahip olduğu bütüncül içeriği²⁹ ile takva kavramında somutlaştırmış ve bu husus, bireyin eylemsel etiğinin bir finalitesi/gayesi olarak değerlendirilmiştir. Bu yönüyle düşünen özümüz, bizim ayırt edici niteliğimiz olarak öne çıkar.

Kindîci açıklama her ne kadar bağlı olduğu Platoncu felsefe geleneğinin nefis tanımlaması bağlamında böyle bir şema önümüze koysa da bu açıklamanın, Aristocu akıl analizine dair yaptığı ve ortaya koyduğu zihinsel gayret dikkatlerden kaçamaz. Kindî'nin klasik psikoloji bağlamında ortaya koyduğu nefis tasavvuru, Platoncu idealizmle Aristocu realizmin birleşmesi ile açıklanabilir. Diğer bir ifadeyle Kindî'nin nefis tasavvuru, akılsal içeriğini Aristo'dan alan Platoncu yönelime ve ideale sahip bir yaklaşım olarak karşımıza çıkar. Bu sebeple, bu tarz bir Aristocu realist akılcılığı ile Kindî, sırasıyla Faal Akıl, Güç Halinde Akıl, Bi'l-Fiil/Müstefad (Kazanılmış) Akıl ve Beyânî (Zâhir) Akıl ayırımına gider.³⁰ Nefsin biliş merkezi olması açısından ve yapısı itibarıyla basitliğinden ve bölünmezliğinden ötürü birliği öne çıksa da³¹ nefis ile akıl arasında epistemik bir ayrımın varlığından söz edilebileceğini Kindî bağlamında söyleyebiliriz. Zira aklın kavrayışı nefsin kavrayışından daha güçlü³² ve daha devamlıdır. Ancak böylesi bir farklılık akıl ile nefsin birleşmeyeceği anlamına da gelmez. Kindî'ye göre, akli suret nefisle birleşince ikisinin arasında her hangi bir ayrılıktan ve gayrılıktan söz edilemez hale gelir.³³

Kindî'nin de haklılıkla işaret ettiği üzere, üçüncü ve dördüncü sıralamada gelen müstefad akıl ile beyânî/zâhir akıl arasında sanki bir karışıklığın

²⁷ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire:Dâru'l-Hadîs, 2003), 6.cilt, 371.

²⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 6.cilt, 371.

²⁹ Hac, 22/46.

³⁰ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 149.

³¹ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 150.

³² Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 151.

³³ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 151.

ya da benzerliğin önüne geçmek için, elde edilen bilginin nefsin kendisinde bulunması olayına müstefad/kazanılmış akıl, söz konusu bilginin bi'l-fiil ortaya çıkması ve başkalarını bilgilendirmeye dönük olması olayına da beyanı yani zahir akıl adı verilmektedir.³⁴ Aslında burada akıl ile anlatılmak istenen şey, bilginin insanın zihinsel ya da epistemolojik sürecinde almış olduğu yolun klasik betimlemelerle kendini ifade etme biçimidir. Ancak burada Kindî'nin Faal Aklın mahiyetine dair, onun sürekli bi'l-fiil halde olduğu³⁵ ve güç halindeki aklı, fiil haline geçirmesi özelliği dışında³⁶ kaynağına dair her hangi bir açıklamada ve analizde bulunmaması dikkatlerden kaçmamalıdır. Ancak Kindî'nin nefis ve akıl üzerine yapmış olduğu açıklamalara genel manada bir okuyuş yaptığımızda özellikle nefis üzerinde Kindî'nin Platoncu ve Pisagorcu bir tutum takınması, aklın da yani Faal Aklın da metafiziksel bir öze sahip olduğu noktasında kanatlarımızı güçlendirmektedir. Örneğin İbn Rüşd, nefsi Aristocu bağlamda ele aldığı için Faal Akıl da insan aklına ait bi'l-fiil akıl olarak görür.³⁷ Zaten, Aristo da de faal aklı insan ruhunun ışığa benzeyen tarafı olarak kabul ettikten sonra onun aynı zamanda düşünülürlerin nedeni olduğunu söyler.³⁸ Böyle bir zekâ, özü bi'l-fiil olmak olduğundan ayırdır, etkilenmez, saf, katıksız ve tamdır.³⁹ Yine bu zekâ (yani, faal akıl/etkin akıl/etkin zekâ), gerçek niteliğini bir defa ayırdıktan sonra kazanır ve yalnız bu ölümsüzdür ve ebedidir.⁴⁰

2- Kindîci Düalizimde İnsanın Bütünselliği Sorunu

Nefis, beden ayrımını teknik manada kabul eden psikolojik açıklamalar, düalizmin temel sorunlarını da doğal olarak üstlenmiş olmaktadır. Bu sorunların başında, nefis ile beden arasındaki iletişimin nasıl olacağı sorunu kendini başat olarak göstermektedir ki böyle bir sorun da hala çağdaş zihin felsefesi açısından güncelliğini korumaktadır. Bir başka sorun da nefis ile beden arasında bütünselliğin nasıl sağlanacağıdır. Bu sorun, ilk sorunun çözümüne bağlı olduğu gibi, bu sorunun çözümü de ters istikamette diğer sorunun çözümüne temelde katkı sağlayacak niteliktedir.

Kindî'nin insan kavramına getirmiş olduğu tanım, temel manada insandan neyin anlaşılması gerektiğini de ifade eder. Bu tanıma göre insan, ha-

³⁴ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 152.

³⁵ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 149.

³⁶ Kindî, "Akıl Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 151.

³⁷ İbn Rüşd, *Psikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)*, çev. A. Arkan (İstanbul: Litera Yayınları, 2007), 99.

³⁸ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Z. Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 430a, 14-15, 175.

³⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a, 18-19, 176.

⁴⁰ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 430a, 22-24, 176-177.

yat, düşünme ve ölümden ibaret olarak görülür.⁴¹ İnsana dair yapılan birçok tanımlamada ölüm kavramından söz edilmemesinin neyle açıklanabileceği de aslında üzerinde çokça durulması gereken bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölüm kavramının çağdaş felsefede daha çok egzistansiyalizm bağlamında, insan özgürlüğü sorunu üzerinden hareketle ele alınması, insanın tanımsal ya da kategorik içeriğinden daha çok, varoluşsal niteliğe sahiptir. Kindîci ölüm vurgusu daha çok egzistansiyel yapıda empirik biyolojik bir olgunun tezahürü olarak karşımıza çıkarken⁴² asıl anlamda egzistansiyel ölüm kişinin kendisi olamama⁴³ ya da kendini gerçekleştirememesi deneyimi olarak karşımıza çıkmaktadır ki bu manada ölüm, deneyimlenen ama biyolojik yaşamın da hâlâ varlığını sürdürdüğü paradoksal bir süreçtir.

İnsan tanımında yapılan ölüm vurgusunun, İslâm düşüncesiyle beraber insan tanımına girdiği şeklindeki bir açıklama felsefi anlamda kabul edilebilecek olsa bile⁴⁴ bu vurgunun dinler tarihinin en temel vurgusu olarak karşımıza çıktığı ve tüm semavi dinlerin kaçınılmaz olarak buna referansta bulunduğu açıkça bilinmektedir. Kindî, insanın varlık hiyerarşisinde bulunduğu yere göre tanımlamada ve açıklamada ölüm kavramının temel bir enstrüman olarak görülmesi noktasında teknik ağırlığına vurgu yapar.⁴⁵ İslâm düşüncesinin insan algısı, insanın diğer varlık katmanları ile mukayesesi açısından ele alınmaktadır. Onun içindir ki Kindî’de üç kavramın ele alınışı rastlantısal değildir. Bu kavramlar sırasıyla *insanlık*, *meleklik* ve *hayvanlık* (*el-behimîyye*)’dir. İnsanlık tanımlanırken, “Hayat, düşünme ve ölümden ibarettir.” denir. Meleklik tanımlanırken, “Hayat ve düşünmeden ibarettir” denir. Son olarak hayvanlık tanımlanırken “Hayat ve ölümden ibarettir.” denir.⁴⁶ Dikkat edilecek olursa, bu tanımlar bize oldukça temel birkaç noktayı hatırlatır. Evet, insan varlık hiyerarşisinde bir yere sahiptir. Bu hiyerarşi bize, insanın hangi yönleriyle diğer varlık düzeyleri ya da katmanlarından farklı olduğunu ve yine diğer varlık düzeyleriyle hangi ortak içeriklere sahip olduğunu açık ve net biçimde göstermektedir. İnsan hayat ve düşünme yönleriyle *melekî*, hayat ve ölüm yönleriyle *hayvani* bir özellik göstermektedir. Genelde insanın, melek, insan ve hayvan sıralamasında orta bir yerde olduğu kabul edilir. Ancak yapılan yorumlar bağlamında bu sıralamanın da çok genel geçer bir sıralama olduğunu söyleyemeyiz. Gerek Maturûdî (ö. 333/944)⁴⁷ ve gerekse Râzî, bir kalemde meleklerin

⁴¹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, 73.

⁴² Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2009), 1151.

⁴³ Cevzici, *Felsefe Tarihi* 1151.

⁴⁴ Gürbüz Deniz, *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 16-17.

⁴⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, 73.

⁴⁶ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler*, 73.

⁴⁷ Ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân Tercümesi*, çev. B. Topaloğlu, ed. Y. Ş.

mutlak manada insandan üstün olduklarını savunmanın hitabi bir delillendirme olacağı kanaatindedirler.⁴⁸ Nitekim Mâtürîdî bu konuda Hasan-ı Basrî'nin meleklerin insanlara göre üstünlüğü noktasındaki açıklamalarını temelsiz bulur. Mâtürîdî, melek olmanın iradesiz oluşla aynı manaya geldiğini ve cebir statüsünde olmanın da bir fiilin değerli oluşunun gerekçesi olamayacağını belirtir. Melekten doğacak üstünlük de irâdi değil, fitridir. Âdem'in fitratı ise farklıdır. Dolayısıyla, Mâtürîdî devam ederek der ki, yaratılışı gereği günah işlemeyen kimse övgüye de layık görülemez.⁴⁹ Ancak Mâtürîdî bu açıklamasıyla kendini önceki açıklamalarına nazaran çelişkili bir konuma iter. Şöyle ki, aynı konuya dair yapmış olduğu açıklamada, Tahrîm suresinin “*Melekler Allah'a âsi olmaz.*”⁵⁰ âyetini gerekçe göstererek, böyle bir ifadenin günah işleme ihtimali olmayan kimseler için kullanılamayacağını ve neticede meleklerin de günah işleyebileceğini ve bununla da yapmış oldukları itaatlerin daha anlam kazanacağını ifade eder.⁵¹ Ancak Râzî, meleklerin Yüce Allah'a sürekli ibadet ettiklerini ve bunu yaparken de böyle bir eylemden hiçbir şekilde yüksünme duymadıklarını ifade ederek kahir ekseriyetle meleklerin insanlara göre üstünlüğünü savunur gözükmektedir.⁵²

İnsan, üç varlık katmanının da sahip olduğu tüm özelliklere sahiptir. Bu yönüyle insan tabiatı, ait olduğu kozmolojiye bütünselci bir yapı ile katılmaktadır ve bu kozmolojide insan, ayrı bir antropolojik özne değildir; ait olduğu kozmolojinin varlık unsurları ile kendi varlıksal doğasını kazanmış ve farklılaşmıştır. Kozmolojik düzlemde bütünselliği sağlayan insan tabiatının kendi içyapısında düalist ya da fizikalist bir yapı olarak karşımıza çıkması mümkün müdür? Nitekim bu husus, çağdaş tarihsel tartışmada bu iki akım arasında kendini göstermektedir.⁵³

Nefs konusunda çaplı ve oldukça isabetli felsefi açıklamaların İslâm düşünce tarihinde ilk kez Kindî'ye ait olduğu ifade edilir.⁵⁴ Nefse dair yapılan tanımlamada açık Aristocu etkinin görüldüğünü çok net bir biçimde söyleyebiliriz. Zira nefis, canlılık yeteneği olan tabii bir cismin tamamlanmış hali, bi'l-kuvve canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliği ve kendi-

Yavuz (İstanbul: Ensar Yayınları, 2015), 1. cilt, 131.

⁴⁸ Fahrüddin Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, çev. S. Yıldırım, vd. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1993), 14: 543-544.

⁴⁹ Ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1: 131.

⁵⁰ Et-Tahrîm, 66/6.

⁵¹ Ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi*, 1: 104.

⁵² Fahrüddin Er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 14: 240.

⁵³ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. A. Cevzici (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 193.

⁵⁴ Mahmut Kaya, “Ya'kûb b. İshak Kindî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26. (İstanbul: 2002), 49.

liğinden hareket eden akli bir cevher olup birçok güce sahiptir.⁵⁵ Bu özellikler de görüldüğü gibi nefis, ait olduğu bedenın yetkinliğı ve özelliğı olarak görülmektedir. Böyle bir nefis anlayışında nefis ile beden arasında ayrışmanın olduğunu söylemek son derece zordur. Ancak Platoncu tanımlamaya baktığımızda ve Kindî'yi bu bağlamda okuduğumuz da insanın sahip olduğu nefsin ilahiliğı ve ruhaniliğini, onun bedenden ayrı ve hatta onu aşan ve aşması gereken bir ideale ve tabiata ait olduğunu görürüz. Nefsin tanımsal içeriğinde daha çok ve daha temelde Aristocu realizmin izleri çok net bir biçimde ortadayken, nefsin fonksiyonelliğı bağlamında insanın yönelimsel doğasının ne olduğu ya da ne olması gerektiğı üzerinden bir açıklamanın felsefi ya da bilimsel kaygısını taşıyan bir Kindî okuyuşunda doğal olarak ya da yüksek olasılıkla nefis beden ikiliğini gördüğümüzü söyleyebiliriz.

Nefsin yapısı ve işlevsellikleri üzerinde görülen telifçi tutumun, İslâm felsefesi tarihinin problematik ya da tematik bazda genel bir karakteri olarak karşımıza çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

3- Kindîci Psikolojide ‘Uyku’ ve ‘Rüya’

Kindî üslubu gereğı meselenin yanlış anlaşılmasına meydan vermemek için ‘uyku’ ve ‘rüya’ kavramlarından neyin anlaşılması gerektiğı üzerinde bilimsel bir tanımlama yapar. Buna göre uyku, sağlığı normal canlının tabii olan duyuları kullanmama hali olarak tanımlanır.⁵⁶ Benzeri tanımlamayı *Tarifât* yazarı Cürçânî’ de (ö. 816/1413) yapar. Ancak Kindî uykunun nasıl gerçekleştiğine dair tıbbi izaha daha sonra açıklamak kaydıyla⁵⁷ tanım içerisinde yer vermezken, Cürçânî tanım içerisinde yer verir ve buhara ait gaz taneciklerinin beyne doğru yükselmesi sebebiyle insanın sahip olduğu kuvvetlerin atıl kalması biçiminde tanımlar.⁵⁸ Rüyaı ise Kindî, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasından ibaret olarak görür ve tanımlar.⁵⁹ Peki, rüya nasıl gerçekleşmektedir ve rüyanın yaşadığımız hayatla ilişkisi ya da doğruluk derecesi neye göre değişmektedir? Kindî bu konuda yine bilimsel bir tutum sergiler ve bilimin kavramlarını kullanarak meseleyi analiz eder. Ona göre, rüyanın gerçekleşmesinde aktif olan şey sahip olduğumuz el-musavvire/tasarlama gücüdür.⁶⁰

Peki, bu güç ne yapar da biz rüya gördüğümüzü söyleriz? Kindî’ye göre, bu güç, soyutlama yaparak, olguları maddesiz yani sadece form/suret hali-

⁵⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 58.

⁵⁶ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 140.

⁵⁷ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 146.

⁵⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu ‘l-Tarifâ*, (İstanbul: 1300(h), 168.

⁵⁹ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 142.

⁶⁰ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 140.

ne getirir ve bu formlar ya da kavramlar ve düşünceler üzerinde yapılan bir tür zihinsel aktivasyonlar bizde zihinsel olaylar zinciri olarak ortaya çıkar ki kişi bu eylemi uyumazken de ayık olduğu halde bir takım düşüncelere dalarak da yani, geçirdiği dalgınlık süreci içerisindeyken de yapabilmektedir. Kişi bu dalgınlık içerisindeyken, bakarken görmez, iştirken duymaz olur.⁶¹ İşte insan uykuya geçtiğinde duyu kanalları tamamen işlevsiz hale geldiğinden daha fazla tasarlama gücünü kullanır ve formlar üzerinde daha açık ve net bir tavır içinde olur. Rüya hadisesi de böyle gerçekleşir.⁶²

Eğer, nefis algı gücüne zarar verecek şeylerden tamamen temizlenmişse, o zaman, nefis, kendi etkisini o canlının organında gösterme gücüne sahiptir ve aynıyle de olayları haber verir. Eğer canlı organ, nefsin vereceği haberleri almaya tam hazır değilse ve buna bir takım engeller varsa, bu durumda nefis, canlının ilgili olayı bir takım sembollerle ifade etmesine imkân tanır: Seyahat edeceği zaman kişinin, rüyasında uçması buna örnektir. Uçma, seyahati sembolize eder.⁶³ Ayık durumdayken nasıl ki nefis bir takım sağlam öncüllerden hareket ederek doğru sonuçlara ulaşır gelecekte doğru haberler verebiliyorsa, benzeri durum nefsin uyku esnasında da olabilir. Eğer zannî, kesin olmayan önermelerden hareket ediyorsa, bu durumda kişi rüyasında bir takım gerçeğe uymayan semboller görecektir ve böylece rüyada görülen ile gerçek dünya, birbirinin zıddı olabilecek durumlarla bizi karşı karşıya getirebilecektir.⁶⁴

İşte Kindîci psikolojide uykunun ve rüyanın mahiyeti bu doğrultuda kendini göstermekte ve yine Platoncu açıklama merkeze alınarak ilgili bağlam işlenmeye çalışılmaktadır. Bu açıklamalar formlar nazariyesi ve idealizm üzerinden halledilmeye çalışılırken, Aristo'ya da atıf yapılmadan geçilmemektedir.⁶⁵ Ancak burada Kindî, nefsin rüyada geleceğe dair bu doğru bilgileri nasıl haber verebildiği sorununu açıklama yapmadan bırakmaktadır. Meseleyi sadece nefsin vereceği bilgileri canlı organın hazır olup olmamasına ve tamamen duyuşal şeylerden arınıp düşünceye dalma ile açıklama noktasında insanın otonomluğunu öne çıkaran bir yaklaşım Kindîci psikolojide fark edilmesi gereken önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim Kindî'nin hayat hikâyesinde münecimlik yaptığı da söylenmektedir ki⁶⁶insan nefsinin rüya âleminde geleceğe dair haber verebileceğini böyle bir arka plan iyice açıklamaktadır. Münecimlik her ne kadar

⁶¹ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 140.

⁶² Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 140-141.

⁶³ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 144.

⁶⁴ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 144-145.

⁶⁵ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 143.

⁶⁶ T. J. De Boer, "Abu Yusuf Yakup b İshak Al-Kindî", *İslâm Ansiklopedisi*, c.6 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 813.

İslâm fıkıh ve kelâm tarihinde tevhid akidesine zarar vereceği düşüncesiyle kabul edilmese de⁶⁷ bu konuda azımsanmayacak derecede İlmü Ahkâmi'n-Nücûm başlığı altında eserin mevcudiyeti⁶⁸ Müslüman kültür açısından bu konuların önemini göstermektedir. Gerek astrolojiye, gerekse kehanete dair Kindî'nin yazmış olduğu eserlerin farklı kültür tarihçileri/genel biyo-bibliyografik yazarların [İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), İbnü'l-Kiftî (ö.646/ 1248) ve İbn Ebî Useybi'a (ö.1270)] verdiği sayılardan hareketle ortalama 15 civarında eserlerin varlığı⁶⁹ Kindî'nin bu konuya verdiği önemin ayrı bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde felsefi geleneğin Kindî'den sonraki büyük siması Ebu Nasr El-Fârâbî (ö.339/950), rüyanın gerçekleşmesinde kurucu değere sahip olan muhayyile kuvvetinin -ki Kindî bu kuvvete musavvire/tasarım gücü demektedir- bilgi kuramsal işlevini daha çok ve daha detaylı işleyerek ele alır.⁷⁰ Kindî rüyada bilgi alışı yukarıda da ifade edildiği üzere nefsin arınmasına ve engellenmemesine bağladığı halde, Fârâbî, muhayyile kuvvetine Faal Aklın feyz etmesi sonucu gerçekleşen cüziyyat/tikel bilgiler veya sadık rüyalar olarak anlar.⁷¹ Muhayyile, taklit etme gücü olarak Fârâbî sisteminde kendini gösterdiği için bu kuvvet, faal aklın verdiği bilgileri, rüyalarla taklit edeceği yerde, bu bilgiler, ilahi şeylerle alakalı olarak kehanetler biçiminde de muhayyile kuvvetinden sadır olmaktadır.⁷² Görüldüğü kadarıyla, Fârâbî sisteminde de kehanetin, bilgi kuramsal dayanağı faal akıl kaynaklı olmak üzere muhayyile vasıtasıyla gerçekleştiğini ve bunun kabul edildiğini -ki Fârâbî tarafından işleyen satırlarda her hangi bir eleştiri yapılmamaktadır- görmüş oluyoruz. Kindîde görülen münecimlik olayının Fârâbî'ce yapılan epistemolojik gerekçelendirilmesi -ki ne kadar kabul edilir ayrı bir mesele- ortaya çıkmış olmaktadır.

4- Nefs ve Ölüm

Kindî öncesi kelâm geleneği ve özellikle Mutezili düşünce içerisinde nefis tartışmalarına baktığımızda nefsin cisim olduğu tezini destekleyen Nazzâm ve Cübbâî gibi büyük kelâmcılara rastlamaktayız.⁷³ Nazzâm, ru-

⁶⁷ Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2000), 22:124.

⁶⁸ Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:126.

⁶⁹ Mahmut Kaya, "Kindî'nin Hayatı", *Felsefi Risâleler*, XXIV.

⁷⁰ Ebu Nasr El-Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. N.Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 71-76.

⁷¹ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 75.

⁷² Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 76.

⁷³ Ebû'l-Hasen El-Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, çev., M. Dalkılıç, Ö. Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 262.

hun nefis olduğunu ve zatiyla da canlı olduğunu söyler. Ona göre hayatın canlı olma dışında bir anlamı yoktur. Nazzâm'a göre ruhun bedenle olan ilişkisi bedenin onun aleti olması ve onun için ihtiyara/seçime sebep olması yönüyledir. Ruh bedenden kurtulmuş olsaydı, bedenün fiilleri tevellüt ve zorunluluk yoluyla olurdu.⁷⁴ Bu durumda ölüm, canlılığın yitimi olarak kendini göstermektedir. Nefs, kendi tercihini yapamayacaksa ve alet olarak bedeni kullanamayacaksa bu durumda ölmüş demektir. Daha önce de gördüğümüz üzere Kindî ölümü insanın tanımsal içeriğine katmış ve hayatın karşısına koymuştur. Cübbâî farklı düşünse de Nazzâm, hayatı canlı olmak olarak görüyor. Ancak Kindî'nin kendinden önceki Mu'tezilî düşüncedeki bu tartışmaların etkisinde kalıp kalmadığını net olarak söyleyemesek de insani nefsten sadece canlılığı anlamadığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Kindî insanı tanımlarken, hayat ve ölümden başka düşünme özelliğine ya da yeteneğine sahip olmayı da bu tanımın içerisine katmakta ve insanî nefsin bu yönünün ölümden sonra bâkî oluşuna göndermede bulunmaktadır.⁷⁵

Kimi araştırmacılar, insani nefsin Kindî'de ilahi yaratıcının cevheri gibi⁷⁶ olmasını ve O'nun nurundan kendisine nur konmasını⁷⁷ haklılıkla baki oluşuna gerekçe gösterdikleri gibi, onun ezeli oluşuna da gerekçe olarak göstermektedirler.⁷⁸ Bu durumda nefsin ölümsüzlüğü çok açık biçimde kendini göstermektedir. Ancak, nefsin ezeli oluşu kendi içerisinde bir takım temel onto-psikolojik problemleri de beraberinde getirmez mi? Kindî, ruhun ya da nefsin baki oluşu noktasında az önceki satırlarda da ortaya koyulmaya çalışıldığı gibi, çok açık ve net cümleler kullanmaktadır; ama insani nefsin ya da ruhun ezeliyeti yani yaratılmamışlığı konusunda açık ve net cümleler kullanmak bir tarafa, imalı olarak da her hangi bir paylaşımda bulunmamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi insani nefsin tözselliğini, tanrısal bir tözsellik olarak ele alan ve yorumlayan bir araştırmacı, doğal olarak onun ezeli oluşunu da çıkarır. Ancak burada insanın tanrısallık özünü kendinde barındırdığı gibi bir algılamaya gitmek son derece sıkıntılı teolojik problemleri beraberinde getirecektir. İnsana üflenen ruhun Allah'a nispetle yapılması⁷⁹ mecazi bir anlatım olup, "Allah'ın evi"⁸⁰ terkinde olduğu gibi,

⁷⁴ Ebû'l-Hasen El-Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, 262.

⁷⁵ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁷⁶ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁷⁷ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁷⁸ Mahmut Kaya, "Ya'kûb b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26. 49.

⁷⁹ Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

⁸⁰ Bakara, 2/125: "Biz Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara sevap kazanılacak bir toplantı ve güven yeri yaptık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: "Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için *Ev'im*i temizleyin!" diye emretmiştik."

şereflendirme ve amaç belirtme amacı taşımaktadır yoksa ontolojik bir olguyu ifade etmemektedir. Aksi takdirde böyle bir şey, Hıristiyanlıktaki Hz. İsa için söylenen Allah'ın oğlu ifadesini haklılaştırmak manasına gelir ki bu hiç bir şekilde kabul edilemez.⁸¹

Nefsin tabiatına dair yaptığı çokça tanımlamalarda sürekli olarak nefsin bir cevher olduğunu, bir şeyin kesinlikle formu sayesinde o şey olduğunu, nefsi de canlının akli formu olarak gördüğünü açık bir biçimde söyleyen Kindî'nin⁸² bu Aristocu realizmini, Platoncu idealizm ve Pisagorca ruhçulukla nasıl telif edileceği ve bu telifin ya da sentezin teolojik ve onto-psikolojik sorunlarına nasıl cevap bulunulacağı son derece zor görünmektedir. Bazı araştırmacılar, Kindî'nin nefis konusunda Platoncu ağırlıklı açıklamalarına gerekçe göstererek Aristocu çizgiden uzaklaştığını söylemektedir ki⁸³ Kindî'nin yukarıda vermeye çalıştığımız Aristocu analizleri bağlamında bu yaklaşımı kabul etmek mümkün değildir.

Peki, Kindî, ölümden sonra yaşanacak süreçleri nasıl ve neye göre anlamlandırmaktadır? Kindî öte dünyada kıymet görmeyi nefsin arınmasına bağlamaktadır⁸⁴ ki bir Kur'an âyeti de bunu doğrulamaktadır.⁸⁵ Bu dünya gerçek bir âlem değildir.⁸⁶ Gerçek âlem öte dünyadır ve o dünyanın formel yapısı da akılsaldır yani akıl âlemidir.⁸⁷ Öte dünyanın başarısını, nefsin temizliğine bağlayan Kindî'ye göre nefsin tam anlamıyla temizleyen Tanrısal âleme yükselir.⁸⁸ Peki, temizlemenin durumu nedir ve böyle bir nefsi nasıl bir süreç beklemektedir? Kindî, Platon'a atıfla, Tanrılık âlemine yükselemeyenin, ay feleğinden başlayarak sırasıyla en yüksek feleğe varınca ya kadar kirlerinden arınıp öylece akıl âlemine vardığını söylemektedir.⁸⁹ Tanrısal âleme ulaşan da her şeyin bilgisine erişmektedir. Ödül de budur. Öyle ki, böyle bir nefse, Yaratıcı tarafından evrende yüksek düzeyde öyle bir tasarruf gücü veriliyor ki nefis de bu tasarrufu yerine getirmekten ayrı bir zevk alıyor.⁹⁰ Bu güç, Tanrı'nın gücüne yakın bir benzerlik gösteriyor.⁹¹ Tanrı da ancak duyu ile değil, akıl gözüyle görülebilmektedir.⁹² Ayrıca, Platon'da görülen tenasüh/ruh göçü nazariyesinin Kindî'de olmayışına da dik-

⁸¹ İlhan Kutluer, "İnsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2000), 22:321-322.

⁸² Kindî, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 129.

⁸³ Mahmut Kaya, "Ya'küb b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26:49.

⁸⁴ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁸⁵ Şems, 91/9.

⁸⁶ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 136.

⁸⁷ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁸⁸ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 134.

⁸⁹ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 134-135.

⁹⁰ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 135.

⁹¹ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 135.

⁹² Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 134.

kat çekmek gerekmektedir.⁹³ Bu tespit önemlidir. Ancak bu kadarını söylemekle de yetinilmemelidir. Çünkü Kindî Platon'a bu kadar bağlılıkla nefis anlayışını ortaya koyarken onun tenasühe yer vermemesini, sadece yer vermeyiş ile değerlendirilebilecek bir durum olarak göremeyiz. Kindî'nin ait olduğu İslâm inanç dünyası ve onun getirmiş olduğu öte dünyanın değer sistemi, böyle bir anlayışın kabul edilmesini mümkün kılmamaktadır. Bu yönüyle Kindî'nin felsefe, din ilişkisini çok yönlü ve eklektik tarzda götürdüğünü bu problem bağlamında da görüyoruz. Ancak şu kadarını da belirtmeliyiz ki Kindî, her ne kadar tenasühe yer vermese de onun tenasühe dair eleştirel bir tutum içerisinde olmaması, bizi düşündürmektedir. Nitekim İbn Sînâ, çok açık ve net biçimde tenasühe yer vermediği gibi ona karşı da net bir duruş sergilemiş ve reddetmiştir.⁹⁴

Dikkat edilirse, öte dünyada diriliş, Kindîci anlamda akılsal yani ruhanidir. Çünkü bedenden soyutlanma, Tanrısal âleme yükselebilenin temel şartıdır.⁹⁵ Bu soyutlanma ile de insan ancak Tanrı gücüne benzer bir güce kavuşabilmektedir. Bu tarz öte dünya açıklamaları, Kur'an'da belirtilen ve tasvir edilen âhret hayatıyla ne kadar uyuşmaktadır o da açıkça ortadadır. Ancak gerekli ve eleştirel açıklamayı sonraya bırakarak şu kadarını söylemeliyiz ki felsefenin İslâm bilgi mirasına ilk intikal süreçlerinde İslâm'ın Tanrı, insan ve âlem üzerine sahip olduğu değer kritiği ya da standardı, Kindî tarafından uygulanılmasında ciddi sorunlarla karşılaşmıştır.

Sonuç

Ünlü Rönesans düşünürü Pico Della Mirandelo (ö. 1494) insanın değişen ve sallantılı bir temele sahip olmasını *bukalemuna* benzetir.⁹⁶ Ama Aristoteles'teki aynı sözcüğün gönderdiği olumsuz içerikten ayrı olarak⁹⁷ Mirandelo, insanın bitkisel, hayvansal, göksel ve hatta meleksele/tanrısal içeriğe sahip olması dolayısıyla bu yapılar arasındaki değişkenliğine olumlu manada ve içeriksel bir zenginlik atfederek meseleyi değerlendirir.⁹⁸ İnsanın düşüşüne⁹⁹ ve insanın canlı varlıklar içerisinde en zayıf oluşuna dikkat çeken batı literatürü¹⁰⁰ kendi içerisinde insan doğası ve kıymetine oldukça farklı ve hatta zıt anlam evrenleri içerisinde varlık bulmaya çalışır.

⁹³ Mahmut Kaya, "Ya'kûb b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26:49.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. M. Fahri, Beyrut: 227.

⁹⁵ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 135.

⁹⁶ Pico Della Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, çev., L. Özşar (İstanbul : Biblos Yayınları, 2006), 21.

⁹⁷ Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, 26.

⁹⁸ Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, 22.

⁹⁹ Augustinus, *İtiraflar*, çev. Ç. Dürüşken, (İstanbul: Kabcı Yayınları, 2010), 450.

¹⁰⁰ Francesco Petrarca, "Secretum Meum (İç Dünyam)", *Batıya Yön Veren Metinler*, der. A. Alatlı, c. 2 (Kapadokya: MYO Yayınları, 2010), 429.

Kelâmî tefsir geleneğinin zirve isimlerinden Mâtürîdî'nin insanın düşü-
şüne dair açıklamaları, insan doğası üzerinden ele alınmaktan daha çok
mevcut klasik literatürün problematik tartışmasına vermiş olduğu cevaplar
manzumesinden oluşur ki onun Ebû Hanîfe'ye itirazı da Âdem'in şeytana
hiçbir şekilde itaat etmediği, yapmış olduğu yanlışın sadece bir hata olarak
değerlendirileceği yönündedir.¹⁰¹ Oysa insanın aldanışı ve şeytanın aldat-
ması insanın sahip olduğu doğasının kendisine yeterli görülmeyişi bağla-
mında olması ve meleklerin kendisine secde ettiği halde melek olma ya da
ölümsüzlüğe erme arzusu¹⁰² bu aldanışın insan doğası bağlamında antropo-
lojik temelini oluşturur. İnsanın otonomluğunun mahiyetinin yine insan
doğası üzerinden halledilmesi gerektiği açık biçimde kendini gösterir.

Gerek kelâm, gerekse kelâmî tefsir geleneğimiz başta olmak üzere insa-
nın otonomluğuna dair İslâm dünya görüşünün oldukça dengeli ya da daha
temkinli olma yaklaşımını ne İslâm felsefesi ve ne de İslâm tasavvuf gele-
neğinde bulmamız mümkündür. Kuşkusuz, İslâm kelâmının sahip olduğu
bir takım tematik ya da problematik üniteler içerisinde dış etkilerden hare-
ketle bir takım konuları kendi içerisine katmasını mümkün ve doğal gör-
mekle birlikte İslâm kelâmının İslâm felsefesi ve tasavvufuna nazaran daha
yerli olduğunu söylememiz keskin çizgilerle olmasa da daha öne çıkan bir
durum olduğunu düşünmekteyiz. Bu etkiler dolayısıyladır ki Kindî'nin
kozmozolojik anlayışı evrensel sempati ya da evrende görünmez hiyerarşi
bağlamında ifade edilebilecek Yeni-Platonculuk ve Hermetik yapının bir
kaynaşması olarak gök cisimlerinin insan üzerindeki etkisinden söz edebil-
mekte¹⁰³ ve bunu da kendi sistemi içerisinde bir tür kozmozolojik psikoloji
yaparak -gök cisimlerin iştme ve görme güçleri yoktur akılları vardır biç-
minde-¹⁰⁴ temellendirme yoluna gitmektedir.¹⁰⁵

İnsanın aynı zamanda küçük evren olduğu şeklindeki¹⁰⁶ Yeni Platoncu
hermetik yapının ve bu yapı içerisinde insani cevherin Tanrı'nın cevheri
gibi olduğu¹⁰⁷, O'nun nurundan kendisine nur konduğu¹⁰⁸ şeklindeki tüm bu
açıklamaları, İslâm dünya görüşünün ne insan ve ne de Allah anlayışı ile
bağdaştırmak mümkün görünmektedir. Çünkü ontolojik farklılık ve bunun
gerektirdiği hem kelâmî ve hem de hukuksal çıktılar, Allah, insan ve evren
arasındaki işleyişin vaz geçilmez yapılarını oluşturur.

¹⁰¹ Ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1: 133.

¹⁰² Araf, 7/20.

¹⁰³ Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. K. Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 1999), 195-201.

¹⁰⁴ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 120

¹⁰⁵ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 124.

¹⁰⁶ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 124.

¹⁰⁷ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133; Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, 196.

¹⁰⁸ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- *Fizik*. çev. S. Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- *Ruh Üzerine*. çev. Z. Özcan. İstanbul: Alfa Yay, 2001.
- Augustinus. İtirafar. çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu 'l-Tarîfât*. İstanbul: Eski Baskı, 1300 (h).
- De Boer, T. J. “Abu Yusuf Yakup b İshak Al-Kindî”. *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. çev. K. Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. İlk Dönem İslâm Mezhepleri- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn-. çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. N. Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fehd, Tevfik “İlm-i Ahkâm-ı Nücûm” *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul 2000.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)*. çev. A. Arkan. İstanbul: Littera Yayınları, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. tahk. M. Fahri. Beyrut, trz.
- Kaya, Mahmut. “Ya'kûb b. İshak Kindî”. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2002.
- Kindî, Yakup b. İshak. *Felsefî Risâleleri*. çev. M. Kaya. İstanbul: İz Yayınları, (tsz).
- Kutluer, İlhan. “İnsan”. *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Çev. B. Topaloğlu. ed. Y. Ş. Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Mirandelo, Pico Della. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. çev. L. Özşar. İstanbul: Biblos Yayınları, 2006.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. H. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Petrarca, Francesco. “Secretum Meum (İç Dünyam)”. *Batıya Yön Veren Metinler*. der. A. Alatlı. Kapadokya: MYO Yayınları, 2010.
- Platon. *Phaidon* (Toplu Diyaloglar). çev. S.K. Yetgin ve H.R. Atademir. Ankara: Yargı Yayınları, (tsz).

Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. S. Yıldırım, vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.

Shaffer, Jerome A. *Zihin Felsefesi*. çev. T. Koç. İstanbul: İz Yayınları, 2005.

Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi*. çev. Y. Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1997.

Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*. çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

Wilhelm, Windelband. *History of Philosophy*. New York: Macmillan Company, 1901.

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-Kindi, 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 ilmî birikimi ve özgün fikirlerinin, onu yalnızca bir noktada konumlandırmaya müsaade etmeyeceğini açıklamaya çalışacağız.

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

Giriş*

Bağdat'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.¹ 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.*”² 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.³ 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.⁴ 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.⁵

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

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

² T. J. De Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2001), 123.

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

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

⁵ 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.⁶ 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.⁷ Aristoteles, açık olarak dünyanın yaratımı anlayışına karşı çıkmaktadır.⁸ Ona göre Tanrı, değişimin yalnızca ereksel nedenidir. O, ilk küreyi doğrudan hareket ettirdiği için, her şey bu açıdan kendisine bağlıdır.⁹ 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.¹⁰

Kindî’ye gelince, onun bu konudaki açıklamalarının geç Yunanlı Hıristiyan Yeni-Eflatuncu şarih Yahya en-Nahvi’nin¹¹ Aristoteles karşıtı tartışmalarından esinlendiği iddia edilmektedir.¹² Günümüze ulaşan eserlerinde mütemadiyen ezeli olanın yalnızca Allah olduğundan ve O’nun her şeyi

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

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

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

⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 67-68.

¹⁰ 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.

¹¹ 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.

¹² 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,¹³ 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.¹⁴

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.¹⁵

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.¹⁶

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.¹⁷

¹³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 308; aynı eser, 272: 444.

¹⁴ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 162-164.

¹⁵ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 172.

¹⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 497-498.

¹⁷ 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.¹⁸ 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.¹⁹ Sonsuzluk kavramının insanı birçok mantiki çelişkilere götürdüğünü ileri süren Kindî, sonsuzluk fikrini mantık ve matematik delillerle çürütmeye çalışmaktadır.²⁰

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

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-

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

¹⁹ 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.

²⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 166-168.

²¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 276-285.

²² Kindî, *Felsefî Risâleler*, 286-293.

²³ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 294-305.

²⁴ 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.

²⁵ 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.²⁶ 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.²⁷ Konuyu uzatmamak maksadıyla ayrıntılarına girmedığımız 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.²⁸

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.²⁹ 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.³⁰

²⁶ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 186.

²⁷ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 186-194.

²⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 194.

²⁹ Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, 39.

³⁰ Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, 39-40.

Aristoteles'in Tanrı anlayışı ise çok olan şey maddidir ilkesinden hareketle³¹ 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.³² 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.³³ 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.³⁴

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.³⁵ 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.³⁶

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

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

³² Aristoteles, *Metafizik*, 508.

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

³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 70.

³⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 71.

³⁶ 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.³⁷

Kindî’ye dönecek olursak, onun Tanrı’sı özgür iradesiyle âlemi yoktan yaratmıştır ve âlem ile sürekli münasebet halindedir. O’nun hakkında hiç bir 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.³⁸

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 gerektirmiş 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 çıkmaları gerektiği kanısına varmışlardır.

Mu‘tezile’nin başlangıçta sırf İslâm’ı savunmak amacıyla felsefeye yönelmiş 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.³⁹

Yunan Felsefesine büyük bir iştiaqla yoğunlaşan Mu‘tezile, kısa zamanda bunu başarmış ve Özellikle Hüzeyliyye kolu olarak anılan Ebu Hüzeyle el-Allaf (ö.850) ve takipçileri felsefenin birçok konusuna vakıf olmuşlardır.⁴⁰ Şehristânî, Vasıl b. Ata’nın Hasan-ı Basri’den (ö.728) ayrılmasından sonraki süreçte birçok farklı i‘tizal kolunun oluştuğunu, ardından Mu‘tezile’nin ileri gelen âlimlerinin, Me’mun zamanında tercüme edilen felsefe eserlerini mütalaa edip, felsefenin metotlarıyla kelâmın metotlarını birleştirdikten sonra ortaya koydukları ilme kelâm adını verdiklerini belirtmektedir.⁴¹

³⁷ Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles*, 219.

³⁸ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 308.

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

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

⁴¹ 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.⁴²

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.⁴³

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.⁴⁴ Ancak bunun yanında Mu‘tezile, yalnız akılla çıkarsama yaparak hüküm vermeye

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

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

⁴³ 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).

⁴⁴ 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.⁴⁵

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.⁴⁶

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.⁴⁷

Kindî, Hudud risalesinde akla, varlığın hakikatini kavrayan basit cevher anlamı vermiş⁴⁸; “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.”⁴⁹

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

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

⁴⁶ 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.

⁴⁷ Bkz. Kindî, *Risâle fi’l-akl*, içinde, *Felsefi Risâleler*

⁴⁸ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 248.

⁴⁹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 346.

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

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,⁵¹ 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.⁵² 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.⁵³

"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

⁵⁰ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 150.

⁵¹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 260.

⁵² 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.

⁵³ 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.⁵⁴

Kindî'nin hocalığını da yaptığı Ahmed b. Mutasım için kâleme aldığı *el-İbane an Sücudi'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)⁵⁵ 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.⁵⁶

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, yıldızlar⁵⁷ 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.⁵⁸

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

⁵⁵ 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.

⁵⁶ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 348.

⁵⁷ 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.

⁵⁸ 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.⁵⁹

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.⁶⁰ 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-*

⁵⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, 350.

⁶⁰ 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.”⁶¹

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.⁶²

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 ibarettir; 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 zamana da muhtaç değildir. Fakat insanların fiillerinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir.⁶³

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'ân'ın bu hatabî ve ikna edici üstünlüğüyle ilgili coşkulu değerlendirme, Mu'tezile'nin Kur'ân yorumlarında da sıkça ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla bu,

⁶¹ Kindî, *Felsefi Risâleler*, 442-444.

⁶² Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 151.

⁶³ 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.⁶⁴

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.⁶⁵ 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.⁶⁶ 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.⁶⁷

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.⁶⁸ 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 olduğunu⁶⁹ 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

⁶⁴ Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 148.

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

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

⁶⁷ Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, 150.

⁶⁸ 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.

⁶⁹ Alfred L. Ivry, "Kindî ve Mu'tezile", 325.

anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁷⁰ 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 akımlarca 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 uyumlamakta, 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

⁷⁰ 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-tefkiri’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.

Işık, 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.

KİNDÎ VE BAZI ÂYET YORUMLARI AL-KİNDÎ AND HIS INTERPRETATIONS OF SOME QURANIC VERSES

2018 • SAVI:2 • SAYFA 165-186

HASAN YÜCEL
ARŞ. GÖR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Despite many scientific studies that have revealed his different aspects, there is no study available to demonstrate Kindi's efforts in tafsir. This study, therefore, deals with his understanding of the Qur'an and his approach to the interpretation of the Qur'anic verses, as seen in his paper titled On the Prostration and Obedience of the Heavens to Allah, in terms of tafsir methodology. This study aims, in other words, to point out his interest in and relation with tafsir. Moreover, the other part of discussion in this study focuses on the determination of who is a mufassir, and whether or not Kindi can be recognized as one. As a result, the study suggests that Kindi is not a mufassir; however, he is rather a Muslim who is trying to communicate with the Qur'an, and look for his life and ideas in the holy book in which he believes.

Key words: al-Kindî, verse, Qur'an, tafsir, methodology of tafsir.

ÖZ

Kindî ile ilgili onun farklı yönlerini ortaya koyan pek çok ilmî çalışma yapılmasına karşın onun tefsirle ilgisini açıklayan herhangi bir çalışma tespit edilememiştir. Bu nedenle elinizdeki çalışma Kindî'nin, Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine adlı makalesi özelinde, Kur'an anlayışını, Kur'an âyetlerine yaklaşım tarzını ortaya koymakta ve tefsir ilmi açısından değerlendirmektedir. Bir başka deyişle Kindî'nin tefsirle ilgisini/ilişkisini belirlemeye çalışmaktadır. Yanı sıra çalışmanın diğer tartışma alanını müfessirin neliği bağlamında Kindî'nin müfessir sayılıp sayılamayacağı oluşturmaktadır. Neticede çalışma Kindî'nin bir müfessir olmadığı, ancak bir Müslüman olarak Kur'an'la iletişim kurma, hayatını ve düşüncelerini inandığı kutsal kitapta bulma çabası içerisinde olduğu sonucuna ulaşmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, âyet, Kur'an, tefsir, tefsir usûlü.

Giriş

İslâm felsefesi tarihinde ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî (252/866?) ile ilgili onun farklı yönlerini ortaya koyan pek çok akademik çalışma yapılmıştır.¹ Görebildiğimiz kadarıyla onun Kur’ân âyetleriyle ilişki biçimini, bir başka deyişle tefsirle ilişkisini ortaya koyan bir çalışma ise yapılmamıştır. Literatürde, kendisinden sonra gelen Fârâbî (339/950), İbn Sînâ (428/1037), Gazzâlî (505/1111) gibi İslâm filozoflarının bu yönlerini açıklamayı hedefleyen çalışmaların² varlığına karşın ilk İslâm filozofu

¹ İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I: el-Kindî*, İstanbul: 1338; Mustafa Abdurrâzık, *Feylesûfu'l-Arab ve'l-Muallimu's-Sânî* (Kâhire: 1945); Mustafa Abdurrâzık, “Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk el-Kindî”, *Mecelletu Kulliyeti'l-Âdâb* 1/2 (Kâhire: 1933), 1-41; M. Kâzım et-Târîhî, *el-Kindî Feylesûfu'l-Arab* (Bağdâd: 1382/1962); Zekeriyya Yûsuf, *Muellefâtü'l-Kindî el-Mûsikiyeye* (Bağdâd: 1962); R. Mc Carthy, *et-Tesânîfu'l-Mensûbe ilâ Feylesûfi'l-Arab* (Bağdâd: 1382/1962); M. E. Marmura VE J. M. Rist, “Al-Kindî’s Discussion of Divine Existence and Oneness”, *Pantifical Institute of Medieval Studies*, XXV cilt, (Toronto: 1963), 338-354; G. N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs* (İslâmâbad: 1967); Abdurrahmân Şâh Velî, *el-Kindî ve Ârâuhû el-Felsefiyye* (İslâmâbad: 1394/1974); A. L. Ivry, *Al-Kindî’s Metaphysics*, (Albany: 1974); Ca’fer Âl-i Yâsîn, *Feylesufân Râidân el-Kindî ve'l-Fârâbî* (Beyrût: 1980), 13-54; Husâm Muhyiddîn el-Âlûsî, *Felsefetu'l-Kindî* (Bağdâd: 1984); Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *el-Kindî Feylesûfu'l-Arab*, (Kâhire: 1985); Fâtıma İsmâil, *Menhecu'l-Bahs inde'l-Kindî* (Herndon: 1418/1998); Ömer Fârûk et-Tabbâ’, *el-Kindî Feylesûfu'l-Arab ve'l-İslâm* (Beyrût: 1993); A. C. Beitiâ, “Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması”, Emrullah Yüksel (çev.), *EAÜİFD* 5 (1982): 219-243; İlhan Kutluer, “İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd ‘ale’l-Kindî el-Feylesfî Adlı Risâlenin Tahlili”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2001), 23-40; Mahmut Kaya, “Kindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 41-58; Mahmut Kaya, *Kindî - Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), bunlardan bazılarıdır.

² Muhammed Tâvit Tanci, “Gâzzâlî’ye Göre Kur’ân’ın

Kindî'ye dair bir çalışma olmaması, belki de onun örneğin İbn Sînâ gibi müstakil bir sûre tefsirinin olmamasına ya da kimine göre onun eserlerine bu gözle bakacak yeterli malzemenin eserlerinde olmamasına bağlanabilir. Ancak her ne kadar kendisinin müstakil bir tefsiri ya da sûre tefsiri olmasa da Ahmed b. el-Mu'tasım'ın Rahmân sûresi 6. âyetinin yorumuna dair sorduğu soruya cevaben kaleme aldığı *Göklerin (el-Cirmu'l-Aksâ) Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı risâlesi, bize onun Kur'ân âyetleri ile ilişki kurma biçimine dair fikir verebilir. Bu çalışma Kindî'nin ilgili makalesi çerçevesinde onun bu yönünü ortaya koymaktadır.

Karşılaştırmalı - eleştirel inceleme yöntemi ile kaleme aldığımız bu çalışma, konunun seçilme nedeni, hedefi ve yöntemine dair bilgilerle başlayacaktır. Ardından çalışmada Kindî'nin Kur'ân anlayışı tespit edilmeye çalışılacak ve Kindî'nin âyetlerle ilişki biçimi, tefsir usûlü açısından değerlendirilecektir. Sonrasında, elde edilecek verilere göre Kindî'nin bir müfessir sayılıp sayılmayacağı tartışılacak ve nihâyetinde elde edilen veriler, sonuç başlığı altında değerlendirilecektir.

Kindî'nin Kur'ân âyetleri ile ilişki biçimini ortaya koyabilmek için onun Kur'ân'a bakış açısını, Kur'ân algısını ön bilgi olarak edinmek gereklidir. Ardından ilgili makalesi, onun Kur'ân algısına dair edinilen bilgiler eşliğinde tefsir usûlü açısından değerlendirilmelidir. Böylece Kindî'in tefsircilik yönü ya da âyetlerle ilişki biçimi ortaya konulabilecektir.

Kindî'nin Kur'ân Anlayışı

Kindî'nin Kur'ân anlayışını çözebilmek için öncelikle onun vahiy, nübüvvet, mucize ve hitabın dili gibi zihninde Kur'ân'ı nereye oturttüğünü ortaya koyan konulara dair fikirlerini ana hatlarıyla da olsa görmek gerekecektir. Zira bunlar Kindî açısından Kur'ân'ın ontolojik konumunu ve Kur'ân'daki/Kur'ânî bilgilerin epistemolojik değerini gösterecektir.

Kindî'ye göre istek ve irade dışı bir olay olan vahiy, güvenilir bir bilgi kaynağıdır. Vahyî bilgi, beşerî bilgi gibi çaba harcayarak, mantıklı ve matematiksel yöntemler kullanılarak elde edilemez. Sadece Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucu, zaman faktörü olmaksızın ortaya çıkar. Ona göre, ontolojik olarak farklı olan Allah ile insan arasında-

Tefsiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1957): 1-18; Zeki Duman, "İmam Gazzâlî'nin Tefsir Anlayışı Metodu ve Tefsiri, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989): 61-79; Ömer Faruk Yavuz, "Gazzâlî ve İlmî Tefsir", *On dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31(?): 39-59; Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2003); Mesut Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'ân Anlayışı ve Çok Boyutlu Tefsir Telakkisi Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi* 3 (2011): cilt: XLVII, 27-44; Mesut Okumuş, "Gazzâlî'nin Kur'ân Yorumlarına İbn Sînâ'nın Etkileri", *İslâmî Araştırmalar* 3-4 (2000): cilt. 13, 341-353, [Gazzâlî Özel Sayısı], bunlardan bazılarıdır.

ki iletişimin sağlanması amacıyla Allah'ın, içlerinden bir elçi seçerek insanlara dilediğini onun vasıtasıyla bildirmesi yani nübüvvet makul bir durumdur. Özellikle de insanın akıl erdirmesi mümkün olmayan konularda vahyî bilgiye ihtiyacı vardır. Ayrıca vahyî bilgi, felsefî bilgiden, dolayısıyla peygamber de filozoftan üstündür.³

Kindî, peygamberin Allah'tan getirdiği her şeyin aklın verilerinde mevcut olduğunu yani akılla çelişme imkânının asla olmadığını ifade etmektedir.⁴ Ayrıca bir insanın peygamberlik iddiasının ve getirdiği bilginin vahiy olduğu iddiasının doğruluğunu getirilen bilginin içerik ve ifade biçimi (veciz, sade, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme) itibarıyla bir benzerinin diğer insanlar tarafından ortaya koyulamamasına yani vahyî bilginin onları âciz bırakmasına bağlamaktadır.⁵ Ayrıca vahyin anlaşılması da, vahyin indirildiği dili bilmekle imkan dâhiline girer. Kur'ân özelinde düşünecek olursak Kur'ân, Kur'ân dilini/hitabını yani Arapça'yı, hitap özelliklerini, sarf, nahiv ve iştikâkı bilmekle anlaşılma imkânı verecektir.⁶

Yukarıda verilen bilgiler incelendiğinde Kindî'nin Kur'ân algısı şu şekilde özetlenebilir: Kur'ân, ilâhî bir bilgidir, vahiy ürünüdür. Allah'ın insanlara bildirmek istediği iradesidir ve bu bildirme bir aracı (peygamber) ile gerçekleşmiştir. Kur'ân'ı anlamak, onun dilini bilmeyi gerektirir. Kur'ân, içeriği ve üslûbu ile benzerini insanların getirmekte âciz kalacağı bir vahiy ürünüdür. Bu nedenle her türlü insan üretimi bilgiden üstündür. Ayrıca içeriği kesinlikle akıl ile çelişmez.

Kindî'nin Kur'ân anlayışına dair bu çıkarımımızın ardından onun tefsirciliği, âyetlerle ilişki keyfiyeti üzerinde inceleme yapmaya başlayabiliriz.

Kindî'nin Âyetlerle İlişki Biçiminin Tefsir Usûlü Açısından Değerlendirilmesi

Kindî'nin günümüze ulaşan makaleleri arasında öğrencisi Ahmed b. el-Mu'tasım'e yazdığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı makalesi, onun tefsirle ilgisini inceleme imkânı sunmaktadır. Çünkü Kindî bu risâlesini Rahmân 55/6 âyetinin yorumuna dair Ahmed'in sorusuna cevaben kaleme almıştır. Kindî'nin bize ulaşan eserleri arasında doğrudan bu nitelikte/tefsir niteliğini taşıyan⁷ başka bir eserinin olmaması nedeniyle,

³ Yakûb b. İshâk el-Kindî, (252/866?), "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Kindî - Felsefî Risâleler içinde*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 274-276; Kaya, *Kindî - Felsefî Risâleler*, s. 36.

⁴ Yakûb b. İshâk el-Kindî, (252/866?), "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Kindî - Felsefî Risâleler içinde*, haz. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014), 228.

⁵ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", 275.

⁶ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", 229.

⁷ Onun bu risâlesi, 'tefsir mahiyetinde' şeklinde nitelenmiştir. Bkz. Okumuş, *Kur'ân'ın*

çalışmanın ana çerçevesini bu risâle oluşturacaktır. Bunun yanı sıra onun diğer makalelerinde açıktan dile getirdiği âyetler ve kullanıldıkları bağlamları incelenerek onun âyetlerle ilişki biçimine dair de fikir edinebilir. Bu ilişkiyi daha derinlemesine görebilmek için ise bir ileri düzeyde makalelerinde açıktan kullanmasa da ortaya koyduğu fikirlerin alt yapısını oluşturmuş olabilecek muhtemel âyetler tespit edilebilir. Ancak bu son aşama bir makalenin sınırlarını aşacak ve bir lisansüstü tez olabilecek mahiyette görünmektedir.

Çalışmamızın bu safhasında Kindî'nin ilgili risâlesini tefsir usûlü açısından değerlendirerek, bu âyete dair yaptığı yorumların tefsir sayılıp sayılamayacağı tartışılacaktır. Bu nedenle öncelikle bir âyetin tefsirinde hangi yöntemin izlenmesi gerektiği ortaya konulmalıdır. Dolayısıyla Kindî'nin sözlerinin hangi kıstaslara göre değerlendirileceği açıklanmış olacaktır.

Kur'ân'ın bir âyetini anlamaya çalışırken öncelikle Kur'ân'ın kendisinin bu konuda ne dediğine bakmak gerekir. Bu noktada üç boyutlu bir incelemeye ihtiyaç vardır. Bu boyutlar âyet çerçevesi, siyak-sibak çerçevesi ve Kur'ân'ın bütünlüğü çerçevesi olarak adlandırılabilir.⁸ Bunun yanında tefsir işlemi, Kur'ân dışı araçlara da zorunlu olarak ihtiyaç duymaktadır. Bunlardan ilki, hatta ön şart denilebilecek olan Arapça'dır. Ardından Hz. Peygamber'in sünneti, sahabe görüşleri ve tarih bilgisidir.⁹ O halde değerlendirmede esas olacak kriterler şu şekilde sıralanabilir:

1. Âyet içerisindeki kelimelerin, o âyetteki taşıdıkları anlamlarının tespit edilmesi,
2. Âyetin âyete dair erken dönem naklî verileri/rivâyetleri ile düşünülmesi.
3. Âyetin kendi içerisinde (başıyla-sonuyla birlikte) incelenmesi,
4. Âyetin siyaki ve sibaki ile birlikte incelenmesi,
5. Âyetin Kur'ân bütünlüğünde düşünülmesi.

Bu maddelerdeki ilk amaç, âyet içerisindeki bir kelimenin dil açısından sahip olabileceği anlamlardan hangisinin o âyette var olduğunun tespitidir. Zira Arapçada bir kelimenin birden çok anlamı olabilir. Ancak ilk olarak 'ilgili âyet çerçevesinde bu kelime nasıl bir anlamda kullanılmıştır?' sorusunun cevabı aranmalıdır. Bu sorunun cevabı sadece sözlük çalışması yapmakla bulunamayabilir. Çünkü Kur'ân, her kelime için olmasa da bazı kelimelere, sözlük anlamları ile irtibatlı olmakla beraber bunlardan farklı bir boyut kazandırmış ve onları Kur'ânî bir kavram haline dönüştürmüş olabi-

Felsefî Okunuşu, 92. Çalışmamızda yapmak istediğimiz bir iş de onun bu risâlesinin (tefsir ilmi çerçevesinde) tefsir niteliği taşıyıp taşımadığının değerlendirilmesi olacaktır.

⁸ Halis Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine -Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri-* (İstanbul: Şûle Yay., 2009), 43.

⁹ Albayrak, *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine*, 135-136.

lir. Bu nedenle ilgili kelimenin bulunduğu konumdaki anlamı, siyâk-sibâk çerçevesinde ve Kur’ân genelinde yapılacak bir inceleme ile bulunabilir. Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde de dikkat edilmesi gereken iki boyut vardır. Birincisi Kur’ân genelinde bir kelimenin hangi anlamda ya da anlamlarda kullanıldığı ya da bir konunun nasıl işlendiği meselesidir. İkincisi ise Kur’ân’ın ana hedefinin insanlığı doğru yola iletmek olduğunun zihinde canlı tutulmasıdır. Yani bir kelime ya da konu Kur’ân bütünlüğü çerçevesinde incelenirken, kelimenin/konunun Kur’ân genelinde taşıdığı anlam tespit edilmeli ve aynı zamanda bu kelimenin ya da konunun ne amaçla zikredildiği, asıl hedefe hizmette nerede bulunduğu görülmeye çalışılmalıdır.

Âyetin tefsirinde dilin yanı sıra önemli iki kaynak da nakil yoluyla ulaşılabildiğimiz peygamber ve sahabe görüşleridir. Bunlara tâbiûn görüşlerini de dâhil edebiliriz. O halde âyet içerisindeki kelimelere ya da bütün olarak âyete dair Hz. Peygamber’den, sahabeden ve tâbiûndan herhangi bir söz aktarılıp aktarılmadığının tespiti gerekecektir. Yine âyetin indirildiği dönemin şartları ve âyetin ilk muhataplarının onu anlaması da dikkate alınması gereken bilgilerdir. Bu incelemelerden sonra elde edilen veriler ışığında ve dilin imkânları çerçevesinde kişinin bireysel donanımını kullanarak dirâyet ile yaptığı yorumlar tefsir ilmi çerçevesinde dile getirilmiş yorumlar olarak kabul edilecektir. Yukarıda açıklamaya çalışılan/verilen ölçülere göre Kindî’nin risâlesi incelenmeye başlanabilir.

Bu incelemede öncelikle ilgili risâleden seçilen kesitler/paragraflar aktarılacak, ardından bu kesitler/paragraflar hakkında değerlendirmeler yapılacaktır.

“Şâni yüce ve isimleri kutsal olan Allah’ın ‘*Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler.*’ mealindeki âyetinin, aklın verileriyle yorumunu öğrenmeyi ne kadar çok arzuladığını senin ifadelelerinden anlamış bulunuyorum.”

“Hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sâdık olan Muhammed’in (s.a.s) şanı yüce Allah’tan getirdiklerinin hepsi aklın verilerinde (el-makâyısu’l-akliyye) mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yöğrulanlar inkâr edebilir. Ne var ki Muhammed’in (s.a.s) peygamberliğine inanan ve onu tasdik eden birinin, sonra kalkıp Peygamber’den aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkması açıkça onun ayırt etme gücünün (aklının) zayıf olduğunu gösterir. Çünkü o, ya bu konuda farkına varmadan yaptığını yıkmaktadır veya Peygamber’in (s.a.s) getirdiği vahyin dilini ya da dilde benzer isimlerin bulunabileceğini, çekim kurallarını ve etimolojiyi

bilmemektedir. Her ne kadar bu gibi problemler Arap dilinde çoksa da bu durum bütün diller için söz konusudur. Arap dilinde benzer isimlerden kaynaklanan birçok kelime çeşidi vardır, hatta bir tek isim iki zıt anlamı ifade edebilir. Mesela bir şeye hakkını veren anlamındaki ‘âdil’ kelimesi bunun zıddı olan zalim anlamına da gelmektedir.

Arap dilinde secde, namazda alın, elleri ve dizleri yere koymaktır. Aynı zamanda secde alın, el ve dizler söz konusu olmaksızın- itaat etme anlamına da gelir; secdenin namaz dışındaki anlamı itaattir. Nâbigatu’z-Zubyânî, “Gassan, Türk, bir bölük acem ve Kâbul, yarını umdukları için ona secde ederler.” derken burada secdeden maksat itaat etmeleridir, çünkü şâirin namazdaki secdeyi kastetmiş olması imkânsızdır. Onun “sucûdun leh” ifadesi sürekli secdeye delalet eder; oysa namaz secdesi sürekli değildir. Demek oluyor ki şâir onların itaatlarını kastetmiştir. İtaat (tâat) eksikten mükemmelle doğru gidiş anlamına da gelir. Nitekim gelişip büyüyen bitki için “Bitki itaat etti.” denir. Şâirin “Bahçedeki bakla ona itaat etti.” ifadesi, mahsul verdi, büyüyüp çoğaldı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde şâir, “Parlak yıldız doğuş ve batışıyla ona itaat etti.” derken güç halinden fiil alanına çıktı; eksikken tamam oldu ve yıldız itaat etti demek istemiştir.

Ayrıca Arap dilinde itaat, âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirme manası taşır. Bu durumda eksikten tamama doğru gidiş söz konusu olmadığına göre, itaatin manası âmirin emrini yerine getirmekten ibarettir. Âmirin emrini yerine getirmek ancak irade (*ihtiyâr*) ile olur, irade ise nefsi yetkin olanlar için yani düşünen varlıklar için geçerlidir. O halde gezegenler (*el-eşhâsu'l-âliye*) söz konusu olunca, secdeye, âmirin emrine itaat etme anlamının dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmıyor. Çünkü onlar namaz secdesi yapacak organlara sahip değildir. Gezegenlerde oluş ve başkalaşma, dolayısıyla eksiklikten tamama doğru intikal mümkün olmadığı için onlar itaat eden varlıklardandır -burada başkalaşmadan kastım, sadece yüklemelerin (niteliklerin) değişikliğe uğraması; oluşan kastım da konunun (*cevher*) değişikliğe uğramasıdır.- Şu halde gezegenlerin şânı yüce Âmir’in emrine itaat ettikleri çok açıktır. Çünkü onlar değişikliğe uğramadan uzaya dağılmış olarak hareket etmek zorundadırlar. Onların bu gayeye yönelik hareketleri, çok uzun bir geçmişten beri devam etmektedir. Gezegenlerin hareketi sonucu mevsimler (*ezmân*)

değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayati faaliyetler (*el-hars ve 'n-nesl*) tamamlanmakta, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir. Demek oluyor ki onlar, bir tek emre (kanuna) tabidirler; şânı yüce yaratıcıları var ettiği sürece o emrin dışına çıkamazlar. Her olanın oluşu, O'nun iradesiyledir, şanı yüce Yaratıcı bozulanın oluşunu dilemediği için hali üzere kalmış ve oluşmamıştır. Gezegenerin hiç sapma göstermeden düzenli hareketleri de (O'nun iradesiyle) olmaktadır. Demek oluyor ki gezegenler, şanı yüce Yaratıcılarının iradesi doğrultusunda O'na itaat etmektedir. Bu irade, onların muazzam varlıklarının devamı ve hareketleri sonucunda oluşan varlıkların bekası için itaati gerekli kılmıştır.”¹⁰

Bu paragraflarda Kindî ilk olarak İbnu'l-Mu'tasım'a, ilgili âyetin akli verilerle (*el-mekâyisu'l-akliyye*) yorumunu sunacağını ifade etmektedir. Ardından Kur'ân'da var olan her şeyin aklın verilerinde de bulunacağını yani akılla çelişmeyeceğini ifade etmektedir. Devamında da bir âyeti anlamak için vahyin dilini yani Arapçayı bilmenin zorunluluğunu dile getirmektedir. Bu dilbilgisi, sıradan gündelik bir konuşma şeklinde değil, eş anlamlı, zıt anlamlı, benzer anlamlı ve eş sesli kelimeleri, çekim kurallarını, etimolojiyi bilmeyi kapsamaktadır.

Bu temel bilgilendirmelerden sonra Kindî âyeti yorumlamaya başlar. İlk olarak âyetteki *secde* kelimesinin dildeki karşılıklarını ortaya koyar. Ardından *secde* kelimesinin dildeki muhtemel anlamlarından âyete uygun düşüğünü düşündüğü manayı gerekçesiyle birlikte belirler. Buna göre *secde* Arap dilinde iki anlama gelmektedir. Birincisi namazda alını, elleri ve dizleri yere koymaktır. İkincisi ise alını, eller ve dizler söz konusu olmaksızın yapılan itaattir. Secdenin itaat anlamını şiirle delillendirir.¹¹ Kindî, ilgili beyitte yer alan *sucûdun leh* ifadesinin sürekli secdeyi ifade ettiğini dolayısıyla namaz secdesi sürekli olmadığı için buradaki secdeden kastın itaat olduğunu söyler.

Kindî itaat kelimesini de tahlil eder. Buna göre itaatın Arap dilinde üç anlamı vardır. Birincisi salt boyun eğmedir. İkincisi eksikten mükemmele doğru gidiştir. Üçüncüsü ise âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirmektir. Burada da Kindî şiirle delillendirme yapar. Kindî itaatın bu üç anlamını verdikten sonra akıl yürütme ile emri yerine getirmenin irade sahibi olmayı gerektirdiğini, iradenin de nefsi yetkin yani düşünebilen varlıklarda bulunduğunu ifade eder. Bu akli çıkarımdan sonra söz konusu gezegenler olunca secdeye, âmirin emrine itaat etme anlamının dışında başka bir anlam verme ihtimalinin kalmadığını açıkça dile getirir. Bu tercihin gerekçesini de geze-

¹⁰ Kindî, “Göklerin Allâh'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, 228-230.

¹¹ İlgili beyit şudur: *سجود له غسان يرجون نفعه و ترك و رهط الأعجمين و كاهل*

genlerin namaz secdesini yapacak organlara sahip olmaması şeklinde açıklar. Kindî'nin diğer bir gerekçesi de, gezegenlerde oluş ve başkalaşma, başka bir deyişle cevherin ve niteliklerin değişimi yani eksiklikten tamama doğru gidişin söz konusu olmadığı düşüncesidir. Bundan sonra ise gezegenlerin itaatlerinin irade ile olduğunu mantikî delillerle iyice kavratılmak için onların iradelerinin nasıllığı ve onların canlı ve mümeyyiz olmaları üzerinde durur. Yani gezegenlerin yapısı hakkında açıklamalar yapar. Kindî'nin mantikî delillerden kastı da, risâlesinin devamından anlaşıldığı üzere, o gün sahip olduğu, tercüme faaliyetleri ya da kaynak dil öğrenimi ile elde ettiği felsefî ve astronomik bilgiler ve bu bilgilerin akıl yoluyla bilgi üretme sürecinde kullanılmasıdır. Ancak bu alan araştırmamızın amacı ve sınırlarının dışına çıktığı için buralarda söz sarf etmeyi gerekli görmüyoruz.

Kindî'nin buraya kadarki ifadelerinden hareketle onun âyeti inceleme metodunun keyfiyetini şu şekilde özetlenebilir:

- Yöntemin özü: Âyeti aklî verilerle değerlendirme.
 - Âyete dilsel yaklaşım
 - Kelime tahlili
 - Şiirle istişhâd
 - Âyete bilimsel/tecrübî yaklaşım

Öncelikle Kindî'yi belirlemeye çalıştığımız kendi yöntemi çerçevesinde değerlendirmek istiyoruz. Acaba Kindî, kendi içerisinde tutarlı mı?

Yöntemin özü: Âyeti aklî verilerle değerlendirme.

Kindî vahyin aklın verileri ile çelişmeyeceğini, peygamberin Allah'tan getirdiklerinin aklın verilerinde bulunduğunu söylemiştir. Âyeti aklın verileri çerçevesinde inceleyişine bakıldığında, ona göre aklın verilerini; âyetin dilsel tahlili, ardından âyetin mevcut astronomik, felsefî başka bir deyişle bilimsel bilgiler ışığında akıl yürütme ile tahlilinin oluşturmakta olduğu görülmektedir. Bu noktada akla şu sorular gelmektedir: Aklî veriler nelerdir? Bir âyeti incelemede kullanılacak aklî veriler sadece bunlar mıdır? Bir âyete dair o güne kadar söylenen sözleri (nakiller) incelemek aklî veriler arasında sayılabilir mi? Şâyet nakiller (ki bunlar da ya insanların kendi akıl yürütmeleri sonucu söylediklerini ya da vahyî bilgiyi aktarmak için söylediklerini kapsar) aklî veri sayılmazsa, bilimsel bilgi neden aklî veri sayılabiliyor? Kur'ân genelinde bu âyete benzer başka âyetler var mıdır? Kur'ân genelinde ilgili konu nasıl işlenmiştir? Âyetin içinde yer aldığı bağlam dikkate alınmalı mı ya da Kindî bu bağlamı dikkate almış mıdır?

Kindî'nin yaşadığı ortam, aldığı eğitim, sahip olduğu maddî imkânlar ve bilgi birikimi onun tefsir niteliği taşıyan önceki bilgilere/müellefâta ulaşma

ihtimalinin yüksek olduğunu düşündürmektedir. Yanı sıra edindiği grama-tik, dilsel, felsefî ve astronomik bilgileri *aklî veri*, bunlarla âyeti yorumla-mayı *aklî* kabul edebilirken, acaba diğer bilgilerini *aklî veri* ve bunları kul-lanarak âyeti yorumlamayı *aklî* görmemekte midir? Bu, Kindî'nin âyeti anlamada kullandığı yöntemi 'aklî veriler ışığında âyetin yorumu' ifadesi ile nitelemesi ve yöntemine dair belirlediği çerçeveyi sorunlu göstermektedir.

Âyete dilsel yaklaşım.

Kindî, âyetin sadece secde kelimesini dilsel boyutuyla tahlil etmiştir. Bu tahlilinde şiirle istişhâdda bulunmuştur. Âyetin diğer kelimeleri için ise böyle bir değerlendirme yapmamıştır. Örneğin âyetin başındaki *necm* keli-mesini doğrudan gezegen(ler) olarak kabul etmiştir. Esasen Arapçada *necm* denilince akla ilk gelen yıldız/gezegendir.¹² Ancak Kindî bu risâlesinde Arap dilinde bir kelimenin birden çok hatta zıt anlamları bile ifade edebi-leceğini kendisi ifade etmiştir. Necmin sözlükteki bir diğer/ikincil anlamı ise gövdesiz bitkidir. O halde Kindî'nin *necm* kelimesine dair dilsel bir tahlil yapmaması kendi belirlediği yönteme göre hareket etmediğini gös-termektedir. Ayrıca âyetteki bir diğer kelime *şecereden* de makalesinde hiç bahsetmemektedir.

Âyete bilimsel/tecrübî yaklaşım:

Kindî, âyetteki secde kelimesini âmirin emrine itaat olarak belirledikten sonra gezegenlerin itaatının nasıl olabileceğine dair mevcut bilgi birikimi çerçevesinde akıl yürütme ile değerlendirmeler yapmıştır. Bu noktada, aklî verilere dair yukarıda yaptığımız soruşturmaları bir kenara koyarsak, Kin-dî'nin kendi belirlediği aklî veriler çerçevesinde hareket ettiğini söyleyebi-liriz.

Kindî'nin âyeti yorumlama sürecinde, kendi yöntemi bağlamında ne ka-dar tutarlı/uyumlu olduğunu tartıştık. Şimdi de daha evvel belirlediğimiz âyet tefsiri ölçülerine göre Kindî'nin yorum ameliyesini değerlendirmeye çalışalım.

Âyet içerisindeki kelimelerin, o âyetteki taşıdıkları anlamlarının tes-pit edilmesi

Kindî, âyetteki kelimelerin sadece bir tanesini (secde) Arap dili açısın-dan tahlil ederek kelimenin âyetteki en uygun anlamını tespit etmeye çalış-mıştır. Diğer kelimeleri bu yönüyle tahlil etmemesi tefsir usûlü açısından bir eksikliklerdir. Ancak tahlil ettiği kelimeyi hem dildeki muhtemel anlamlarını dile getirerek tartışmış hem de şiirle istişhâd etmek sûretiyle tercih etti-ği manayı gerekçelendirmiştir. Doğru/en uygun anlamı yakalamak için yap-

¹² Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî ez-Zebîdî (1205/1791), *Tâ-cu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, t.y.), 33: 475.

tığı bu tahlilin usûl açısından uygun olduğu söylenebilir.

Âyetteki secde kelimesinin anlamına dair Hz. Peygamber'den ya da sahabeden herhangi bir tefsir aktarılmamıştır. Ancak tâbiûndan neslinden tefsirde öne çıkan bazı kimselerin sözlerine ve daha sonraki nesillerden bazılarının yorumlarına ulaşabilmekteyiz. Bu rivâyetlerde secdeye *gölgelerin hareketi* ve *itaat* olmak üzere iki anlam verilmiştir. Tâbiûndan Saîd b. Cübeyr (95/714), Mûcâhid b. Cebr (103/721), Hasen el-Basrî (110/728) ve Katâde b. Diâme (117/735), sonraki nesillerden ise örneğin Taberî (310/923), secde için gölgelerin hareketi anlamını tercih etmişlerdir. Nehhâs (338/950) ve Beydâvî (685/1286) ise secde için itaat anlamını vermişlerdir.¹³

Secde için gölgelerin hareketi anlamını tercih edenler, necm ve şecerenin (bitkiler ve ağaçlar) fizikî gölgelerinin güneşin hareketinin etkisi ile kendi iradeleri dışında hareket etmelerini, dolayısıyla güneşi hareket ettiren Allah'ın iradesi karşısında bitki ve ağaçların gölgelerinin hareketi ile Allah'a itaatlerini kast etmişlerdir. Öyle ki bitkiler ve ağaçlar, kendi gölgelerini bile Allah'a boyun eğmekten alıkoymamaktadırlar. Secde için itaat anlamını tercih edenler ise Allah'ın belirlediği kanunlar çerçevesinde necm ve şecerenin (gezegen/bitki ve ağaçlar) hareket etmelerini kast etmişlerdir. Sonuçta her iki anlamı tercih edenler de necm ve şecerenin fiillerini Allah'ın iradesi çerçevesinde gerçekleştirdiklerini, O'na itaat ettiklerini, O'na boyun eğdiklerini söylemiş olmaktadır.

Âyetteki *necm* kelimesine ise tefsir kaynaklarında *gövdesiz bitkiler* ve *yıldızlar/gezegener* olmak üzere iki anlam verilmiştir. Tefsirde temel kabul edilen, tercümânü'l-Kur'an lakabıyla anılan İbn Abbâs (68/688) necme, yeryüzünde bitip yayılan bitkiler anlamını vermiştir. Ayrıca Saîd b. Cübeyr, Süddî (128/746), Mukâtil b. Süleymân (150/767), Süfyân es-Sevrî (161/777), Abdurrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî (211/826), Taberî, Beydâvî ve Şevkânî (1250/1834) necm için gövdesiz (ayaksız) bitkiler anlamını tercih eden müfessirlerdendir. Mûcâhid b. Cebr, Katâde b. Diâme, Hasen el-Basrî ve İbn Kesîr (774/1373) ise necmin yıldız/gezegen anlamını tercih etmişlerdir.¹⁴ Bu görüşü benimseyenler arasında özellikle bir yönüyle fel-

¹³ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî (310/923), *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (b.y.: Muessesetu'r-Risâle, t.y.), 22: 13; Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed el-Beydâvî (685/1286), *Envârü'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl*, (b.y., t.y.), 1: 272; Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlânî eş-Şevkânî (1250/1834), *Fethu'l-Kadir: el-Câmi' beyne Feneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi'l-Tefsir*, (b.y., t.y.), 5: 186.

¹⁴ Mucâhid b. Cebr el-Mahzûmî (103/721), *Tefsîru Mucâhid*, thk. Abdurrahmân et-Tâhir Muhammed es-Sûrtî (Beyrût: el-Meşûrâtu'l-İlmiyye, t.y.), 2: 639; Abdurrezzak b. Hemmam es-San'ânî (211/826), *Tefsîru'l-Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 3: 265; et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 22/11-12; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî (774/1373), *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm*, thk. Sâmi b. Muhammed Selâme (Dâru Taybe, 1999), 7: 489.

sefi tefsir geleneğinden kabul edilen Beydâvî'nin de bulunması dikkat çekicidir.

Âyetin siyâk- sibâk gözetilerek incelenmesi

Âyetin sibâk ve siyâkına yani bağlamına baktığımızda, Allah'ın kim olduğu ve varlık âleminde neler yaptığının anlatıldığını görmekteyiz. Zaten Rahmân sûresi, insanları ve cinleri tevhide yönlendirmek ve küfürden yani nimetlere şükürsüzlükten ya da yegâne şükrü hak eden Allah'a yapmamaktan sakındırmak için Allah'ın dünya ve ahiretteki nimetlerine odaklanmıştı. Başka bir deyişle sûrede ilâhî rahmetin varlık âlemindeki yansımaları imanı celb edecek ve inkârdan uzaklaştıracak bir şekilde dile getirilmiştir. Bu anlatım ise ikili (mesânî) üsluba sahiptir. Kur'ân'a ait bu üsluba göre örneğin dünyadan söz edilince hemen ardından âhiretten söz edilmekte, cennet dile getirilince cehennem de dile getirilmektedir. 6. âyete odaklanılacak olursak, hemen öncesindeki âyette iki gök cisminin (güneş ve ay) bahsedildiği görülmektedir. O halde bu üslûba uygunluk çerçevesinde bu âyette de iki yer cisminin bahsedilmesi beklenebilir. Dolayısıyla necme yıldız/gezegen yerine gövdesiz bitki anlamı vermek daha isabetli olacaktır. Aynı ikili üslup 7. ve 10. âyetlerde de karşımıza çıkmaktadır. 7. âyette gökyüzü anlatılırken 10. âyette ise yeryüzü anlatılmıştır.¹⁵ Bu durum Kindî'nin bağlamı göz ardı ettiğini düşündürmektedir.

Sûrenin genel hedefi dikkate alındığında âyet insanlara adeta şunu söylemektedir: “Ve necim, yani arzdan çıkıp da sapı olmayan bitki, çemen ve seçer, sapı olan bitki, ağaç secde ederler, Allah'ın iradesine tabii olarak boyun eğler, kanunları karşısında elastikiyetle istediği konumu alırlar. O halde insanlar isteyerek Allah'ın emirlerine uyarak, nimetlerine şükretmek için secdeyi bilmelidirler.”¹⁶

Âyetin Kur'ân bütünlüğünde düşünülmesi

Kur'ân'da göklerde ve yerde olanların her birinin Allah'a secde ettiklerine dair Rahmân 6 ile benzer şu beş âyet bulunmaktadır:

“Onlar Allah'a imandan başka bir itikat mı arıyorlar? Hâlbuki göklerde ve yeryüzünde olan her şey isteyerek veya istemeyerek O'na boyun eğer, çünkü her şey (sonunda) O'na dönecektir.”¹⁷

“Göklerde ve yerde var olan her şey ve herkes isteyerek yahut zorunlu olarak Allah'ın önünde eğilmektedirler; onların

¹⁵ Güneş ve ay belli bir hesaplardır. Bitki ve ağaç (O'na) secde etmektedirler. Göğü yükseltti ve teraziyi/ölçüyü koydu. Yere gelince, onu da (yaratılmış) varlıklar için alçalttı.

¹⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1361/1942), *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Erişim: 4 Şubat 2018, <http://www.kuranikerim.com/telmalili/rahman.htm>.

¹⁷ Âl-i İmrân 3/83.

gölgeleri de sabah akşam bunu yapmaktadır.”¹⁸

“Allah’ın yarattığı şeylerin gölgelerinin dahi nasıl sağdan, soldan sürünüp Allah’a secde ederek döndüğünü görmediler mi? (Her şeyin gölgesi yerde uzanıp kısalarak hep Allah’a secde etmektedir).” “Ayrıca göklerde ve yerde olan her şey -bütün canlılar/hayvanlar ve melekler- kendilerini büyüklük duygusuna kaptırmadan Allah için saygı ve tazimle yere kapanmaktadırlar.”¹⁹

“Görmedin mi (baksana), göklerde, yerde bulunan kimseler, güneş, ay, yıldızlar, dağlar, ağaçlar, hayvanlar ve insanlardan birçoğu hep Allah’a secde ediyorlar!...”²⁰

“Ve O, [sadece] duman halinde olan göklere şekil verdi; onlara ve arza, “İkiniz de isteyerek yahut istemeden [varlık alana] gelin!” diye buyurdu. İkisi birden: “Peki, boyun eğerek geliriz!” dediler.”²¹

Bu âyetler incelendiğinde Kur’ân genelinde gökteki ve yerdeki varlıklar için secde kelimesinin Allah’ın emrine boyun eğmek, itaat etmek anlamında kullanıldığı görülmektedir. Bu itaatin şekli ise onların gölgelerinin²² sağdan soldan sürünerek dönmeleri ile tasvir edilmiştir. Secdenin bu anla-

¹⁸ Ra’d 13/15.

¹⁹ Nahl 16/48-49.

²⁰ Hacc 22/18.

²¹ Fussilet 41/11.

²² “Gölge, saydam olmayan bir cisim tarafından ışığın engellenmesiyle ışıklı yerde oluşan karanlıktır.” Bkz.: *Güncel Türkçe Sözlük*, TDK, Erişim: 4 Şubat 2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=G%C3%96LGE . Yani gölge, fizikî yapıya sahip olan, cismi olan varlıklarda ışığın bir taraflarından vurması ile oluşur. O halde bu âyetlerdeki secdenin gölge ile tasviri, cismânî varlıklar için söz konusudur. Bu varlıklar sadece yeryüzündekiler olarak düşünülmemelidir. Zira gökteki cisimlerin de gölgeleri vardır. Örneğin güneş tutulması, ayın dünya ile güneş arasına girmesi sırasında ayın gölgesinin dünya üzerine düşmesi ile gerçekleşir. O halde ayın gölgesi diğer zamanlarda da biz görmesek de mevcuttur. Bu durum diğer yıldızlar için de düşünülebilir. Ancak burada bir yıldız kabul edilen güneşle ilgili “Güneşin gölgesi olur mu?” sorusu aklımıza gelmektedir. Tanıma göre saydam olmayan cisimlerin gölgesi oluşabiliyor. Güneş de saydam değildir. O halde gölgesi neden oluşmuyor? Bunun için acaba kendisinden daha parlak bir cismin ışığına mı ihtiyaç var? ... Neticede şu anda mevcut bilgilerime dayanarak cisimler de olan gölge gibi bir gölgenin güneş için söz konusu olmadığını düşünüyorum. O halde âyetlerde bahsi geçen gölgenin hareketi ile secde etme eylemi güneşe atfedilememektedir. Ancak farklı bir açıdan düşünecek olursak güneşin de gölgesi ile secde ettiğini belki de söyleyebiliriz. Şöyle ki; aslında cisimlerin kendilerine ait bir gölgesi yoktur, çünkü bu gölge güneşin/ışığın etkisi ile oluşur. Hava kararınca/ışık yok olunca hiçbir varlığın gölgesi kalmaz. O halde gölge aslında güneşin/ışığın gölgesidir, diğer cisimler için ârizidir. Güneşin/ışığın o cisimle ortaya çıkardığı gölgesidir. Bu durumda gölgenin hareketi ya da âyetlerdeki tabiri ile secdesi Güneşe/ışığa nispet edilebilir.

mını Kindî'nin de tercih ettiği yukarıda geçmişti. O halde risâlesinde Kindî her ne kadar başka âyetlerle açıkça bağ kurmasa da ya da Kur'ân genelinde bu kelimenin kullanılmasına dair açık bir araştırma ortaya koymamış ve net bir ifade kullanmamışsa da, Kindî'nin bu kelime için tercih ettiği anlamda Kur'ân bütünlüğünü dikkate aldığı söylenebilir.

Kur'ân bütünlüğünde incelenmeye ihtiyaç olan âyetteki bir diğer kelime de *necm* kelimesidir. Kelime müfred haliyle (*necm*) Kur'ân'da dört âyette geçmektedir.²³ Çoğul haliyle (*nucûm*) ise dokuz âyette geçmektedir.²⁴ Bu âyetlerde geçen *necm* kelimesine, ister tekil ister çoğul olsun, bütün tefsirlerde ve meallerde yıldız anlamı verilmiştir. Sadece Rahmân 6 âyetinde geçen *necm* kelimesi hakkında ihtilaf edilmiştir. Bazı tefsirlerdeki ihtilafa örnekler üzerinden daha evvel temas etmiştik. Meallerde ise bu kelimeye çoğunlukla gövdesiz bitki anlamı tercih edilmiş,²⁵ yıldız anlamını tercih eden az sayıda meal tespit edilmiştir.²⁶ Yanı sıra her iki manayı da ihtiva etme ihtimalini gözetken bazı mealler de, her iki anlamı birlikte vermiştir.²⁷ Bu durum bize *necm* kelimesinin Kur'ân'da büyük ölçüde yıldız anlamında kullanıldığını göstermektedir. Ancak Rahmân 6. âyetindeki *necm* için

²³ Nahl 16/16: *وَبِالنَّجْمِ هُمْ يَهْتَدُونَ* ; geceleyn kendisiyle yol bulunabilen yıldızlar. *Necm*, 53/1: *وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ* ; battığı zaman yıldız and olsun. Rahmân 55/6: *وَالنَّجْمِ وَالشَّجَرِ يَسْجُدَانِ* ; Târik, 86/3: *النَّجْمِ الثَّاقِبِ* (karanlığı) delen yıldız.

²⁴ En'âm 6/97: *... جَعَلَ لَكُمُ النُّجُومَ لِتَهْتَدُوا بِهَا فِي ظُلُمَاتٍ* ... ; size yıldızlardan yararlanıp yol bulma imkânı verdi. Nahl 16/12: *وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّكَ* ; Yıldızlar da O'nun emriyle (*size*) boyun eğdirilmiştir. A'râf 9/54: *... وَالسَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بِأَمْرِ رَبِّكَ* ... ; Yıldızlar da O'nun emriyle (*size*) boyun eğdirilmiştir. Hacc 22/18: *... يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ* ... ; güneş, ay, yıldızlar... Sâffât 37/88: *وَمِنَ اللَّيْلِ فَسَبَّحَهُ وَإِبْرَارَ النُّجُومِ* ; Yıldızlara bir göz attı. Tûr 52/49: *فَلَا أُفِيصُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ* ; yıldızların batışından sonra. Vâkiâ 56/75: *فَلَا أُفِيصُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ* ; Hayır! Yıldızların yerlerine yemin ederim ki. Mürselât 77/8: *فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ* ; Yıldızlar (ın ışığı) silindiği zaman. Tekvîr 81/2: *وَإِذَا النُّجُومُ انْكَرَّتْ* ; Yıldızlar kararıp döküldüğü zaman.

²⁵ *Necm* kelimesi için gövdesiz bitki anlamını tercih eden meal örnekleri için bkz: Hasan Basri Çantay (1887-1964), *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*, 3 cilt, 11. Baskı (İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 1980); Ali Bulaç, *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı* : (*Meal ve Sözlük*) (İstanbul: Pınar Yayınları, 1983); Yusuf Ali, *The Qur'an*, 1. Baskı, (İstanbul: Asır Ajans Yayınları, 2012); Mustafa Öztürk, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, 2. Baskı (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012); Abdülkadir Şener, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım, *Yüce Kur'ân ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, 5. Baskı (İzmir: TDV Yayınları, 2016).

²⁶ *Necm* kelimesi için yıldız anlamını tercih eden meal örnekleri için bkz: Mohammed Marmaduke Pickthall (1875-1936), *The Meaning of The Glorious Koran*, 10. Baskı (New York: Mentor Books Yayınları, 1963); Muhammed Esed (1900-1992), *The Message of The Qur'an* (Gibraltar (Cebelitarık): Dâr al-Andalus, 1997); Bayraktar Bayraktar, *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meali*, ed. Mehmet Okuyan (İstanbul: Bayraktar Yayınları, 2007).

²⁷ *Necm* kelimesi için her gövdesiz bitki hem de yıldız anlamı tercih eden meal örnekleri için bkz: Süleyman Ateş, *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (İstanbul: Yüksel Matbaası, 1974); Abdullah Parlıyan, *Kur'ân ile İlgili Genel Bilgiler Kelime ve Konu İndeksi Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsiri Meâl* (İstanbul: Kelam Yayınları, 2006).

yoğun olarak gövdesiz bitki anlamı verilmesi, ayrıca yukarıda Rahmân sûresinde kullanılan üslûba dair açıklamalarımız, yine âyetle ilgili inceleme-ye tabi tuttuğumuz rivâyetler ve âyetin bağlamı, Rahmân 6. âyeti özelinde necm kelimesinin Kur'ân'da ikincil anlamının da kullanılmış olduğunu ortaya koymaktadır. Öyle görünüyor ki Kindî, Kur'ân'ın bütünlüğünü gözeterek akıl yürüttüyse, Kur'ân genelinde bu kelimenin hep yıldız anlamında kullanıldığından hareketle Rahmân 6. âyetinde de bu anlamı tercih etmiş olabilir.

Kindî'nin aldığı eğitim, onun yukarıda incelenmeye çalışılan âyetle ilgili kendisinden önceki müfessirlere ya da kişilere ait rivâyetleri ve Kur'ân'daki diğer âyetleri görmemiş olma ihtimalini uzak kılmaktadır. Belki de ilgili rivâyetleri görüp necme yıldız anlamını veren az sayıdaki rivâyeti tercih etmiştir. Ancak risâlesinden bunu doğrulayan bir veriye ulaşamamaktayız. Bununla beraber âyeti yorum için kendisine belirlediği aklî verilerle yorum kriteri ve aklî verilere neyi dâhil ettiği hususu, onun yüksek ihtimalle bu rivâyetleri dikkate almamış olduğunu düşündürmektedir. Kaldı ki aklî verilerle yorum yaparken risâlesinin neredeyse yüzde seksenlik kısmında, sahip olduğu astronomi ve felsefe bilgisi ile benimsediği felsefî düşünceyi Kur'ân'la temellendirme, doğrulama veya izah etme çabası içerisinde olduğu söylenebilir. Yaşadığı dönemde Müslümanlar arasında farklı itikadî, siyasi mezhep ve düşüncelerin ortaya çıktığı ve her birinin kendi düşüncesini Kur'ân'a dayandırmaya çalıştığı düşünülürse, Kindî'nin de kendisini bu durumdan kurtaramadığı söylenebilir.

Dikkatimizi çeken bir husus da, Kindî'nin âyeti yorumlamada, çağının astronomi konusundaki ilmi verilerini kullanmış olmasıdır. Günümüzde bilimsel tefsir diye adlandırılan eğilimde de astronomi gibi pozitif bilimlerin verilerinden, Kindî'nin yaptığına benzer şekilde istifade edilmektedir. Bu yönüyle Kindî'nin yorum ameliyesinin bilimsel tefsiri andıran bir yönü olduğunu söyleyebiliriz. Bilindiği gibi bu alanda ilk sistematik denilebilecek tefsiri yazan Gazzâlî'dir.²⁸ Belki de Kindî'nin bir yönüyle bu alanın sistematik olarak oluşturulmasına zemin hazırlayanlardan biri olduğu düşünülebilir.²⁹

Sonuç olarak tefsir usûlü penceresinden bakıldığında Kindî'nin âyete dair yorum ameliyesi tefsir ilmi şemsiyesi altında bir tefsir işlemi olarak değil, bir Müslüman düşünürün Kur'ân'la iletişim kurma çabası, hayatını ve düşüncelerini inandığı kutsal kitapta bulma çabası olarak değerlendirilir. Duruma bir nebze kötümser yaklaşıldığında ise, Kindî'nin bir Müslüman olarak benimsediği felsefî düşünceleri muhatabı olan diğer Müslümanlara da benimsetme, kabul ettirme gayreti taşıma ihtimali de düşünülebilir.

²⁸ Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu*, 123.

²⁹ Benzer bir yaklaşım ve ilmi tefsir-İslâm felsefesi ilişkisi ile ilgili detaylı bilgi için bkz. Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu*, 121-125.

Müfessir Kimliği Bağlamında Kindî'nin Müfessirliği

Kindî'nin müfessir olup olmadığı ya da müfessir sayılıp sayılmayacağı, müfessire yüklenen anlam ve ondan beklentilerin ne olduğuna göre değişecektir. Bu noktada ilk soru *müfessir kimdir?* şeklinde olacaktır.

Müfessir kimdir?

Terim olarak/Kur'ân ilimlerinde müfessir, belli şartları³⁰ hâiz kimse olarak tanımlanmaktadır.³¹ Peki, bu şartları hâiz kimse *mümkün/potansiyel müfessir* (1) olarak mı kabul edilmeli yoksa bu şartları hâiz olup *tefsir eseri yazan kişi* (2) mi müfessir sayılmalıdır? Bir başka deyişle adeta *bir edebiyat türü olarak tefsir ürünü ortaya koyan kişi* mi müfessir sayılmalıdır?

³⁰ Bir müfessirde aranacak şartları, sayıları giderek artan itikadî mezheplere ve bid'at fırkalarına mensup bazı âlimlerin tefsir yazma girişimleri gündeme getirmiştir. Bu şartlarla ilgili bilgiler çeşitli Kur'ân ilimleri eserlerinde ve hatta usûl-ü fıkıh eserlerinde yer almıştır. Buna göre bazı âlimlere göre bu şartlar şu şekildedir: Râgıb el-İsfahânî (V/XI. yüzyılın ilk çeyreği): Lafızlar (ilmu'l-luga), lafızların birbiriyle münasebeti (ilmu'l-iştikâk), lafızlara ârız olan hükümler (nahiv ilmi), kıraat, siyer ve rivâyet, Resûl-i Ekrem'den intikal eden sözler ve onun hayat tarzı hakkında hadis ve sünnet, fıkıh usûlü, fıkıh ve zühd, kelâm, insanın bildiğiyle amel etmesi sonunda oluşan vehbî ilim. (Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *Mukaddimetü Câmîi't-Tefâsir*, nşr. Ahmed Hasan Ferhat (Kuveyt: 1984), 93-97.) Ebû Hayyân el-Endelüsî (745/1344): Dil, sarf ve nahiv, beyân ve bedî', rivâyet ve hadis, fıkıh usûlü ve dil felsefesi, kelâm ve kıraatır (Bkz. Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî (745/1344), *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*, (b.y.: Dâru'l-Fıkr, 1983), 1: 6-7. Şâtıbî (790/1388): Bu ilimler, Kur'ân'ın hitabındaki maksadın anlaşılması için lâzım olan ilimlerdir. Nitekim sahâbe ve bazı tâbiîn büyüklerinin durumu bunu göstermektedir (Bkz. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî eş-Şâtıbî (790/1388), *el-Muvâfakât:İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: 1990), 1: 45-47. Zerkeşî (794/1392): Kur'ân'ı tefsir edecek kişi öncelikle geniş bilgiye ve takvâya sahip olmalı, şüpheli şeylerden kaçınmalı, günah sayılan işlerde ısrar etmemeli, kibirden ve dünya sevgisinden uzak bulunmalı ve tahkikî imana sahip olmalıdır. Ayrıca Resûl-i Ekrem'den ve sahâbeden gelen bilgilere başvurmalıdır (Bkz. Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî (794/1392), *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, (b.y., t.y.) 2: 153-164, 180-181. Suyûtî (911/1505): Arapça bilgisi, sarf, nahiv, iştikak, meânî, bedî', beyân, kıraat, usûlü'd-din, fıkıh ve fıkıh usûlü, esbâb-ı nüzûl ve kıssa, nâsih-mensuh, âyetlerdeki mücmel ve mübeyyeni açıklayan hadisler, vehbî ilim. Vehbî ilim de insanın iyi bir niyet taşınması ve dinî konularda bildiğiyle amel etmesi neticesinde elde edilir. Suyûtî ayrıca sūfiyyenin sözlerini tefsir kabul etmez. (Bkz. Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (911/1505), *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Saîd el-Mendûh (Beyrut: 1996), 4: 477-479, 485.

³¹ "Müfessir kelimesinin ilk defa ne zaman kullanıldığı yolunda açık bilgi yoksa da Taberî gibi nisbeten müteahhir bir müfessirin Kur'ân'ı açıklayanlar için bu kelimeye yer vermesi (Câmîu'l-Beyân, I, 88) daha öncesinde de kullanıldığının işareti olarak kabul edilebilir. Abdullah b. Abbas için İbn Mes'ûd'un zikrettiği "tercümânu'l-Kur'ân" ifadesi (a.g.e., I, 84; İbn Hacer, V, 276-279) büyük ihtimalle "müfessir" anlamına geliyordu. Kaynaklarda müfessir yerine "ehlu't-tefsîr, ashâbu't-tefsîr, ehlu't-te'vîl, ashâbu't-te'vîl" tabirleri de kullanılmıştır." Bkz. Abdülhamit Birışık, "Müfessir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 31 (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 498.

Ya da temel (ilgi) alanı tefsir ilmi olan kişi mi sadece müfessirdir yoksa temel alanı tefsirden başka alanlar olan kişinin yorumları ona müfessir sıfatı/ünvanı verir mi?

Mümkün/potansiyel müfessir ifadesi/olgusu daha yakın ihtimal olarak kabul edilirse ortada sorun kalmaktadır. Söz konusu şartları hâiz herkes/her ilim adamı müfessir sayılabilir. Kendi ifademizle bu kişi *mümkün müfessirdir*.

Tefsir eseri yazan kişi ifadesi/olgusu daha yakın ihtimal olarak kabul edilirse Kur'ân'ın tamamını tefsir etmek mi insana müfessir ünvanını kazandırır yoksa bir kısmını, bir sûresini ya da bir âyetini tefsir etmek de kişiyi müfessir yapar mı? sorusu akla gelmektedir. Miktar meselesi söz konusu edilince tefsir tarihinde tabakât eserleri yazarların kimleri müfessir olarak zikrettiklerini incelemek bize bu sorunun cevabını bulmak için bir fikir verebilecektir. Bu meyanda sorumuza cevap bulabilmek için Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeyen ancak kendisine ait bir sûre tefsiri bulunan İbn Sînâ'yı, tabakât müelliflerinden seçtiğimiz bir kısmının müfessirler arasında zikredip zikretmediğini incelemek yararlı olacaktır. Bu inceleme, verileri kolaylıkla karşılaştırma ve değerlendirme imkânına sahip olabilmek için bir tablo ile sunmak istiyoruz.

MÜELLİF İSMİ	ESER İSMİ	ZİKREDİLEN MÜFESSİR SAYISI	İBN SÎNÂ ZİKREDİLMİŞ Mİ?
Suyûtî (911/1505)	<i>Tabakâtu'l-Müfessirîn</i>	136	Hayır
Muhammed b. Alî ed-Dâvûdî (946/1540)	<i>Tabakâtu'l-Müfessirîn</i>	704	Hayır
Ahmed b. Muhammed el-Edirnevî (1095?/1683)	<i>Tabakâtu'l-Müfessirîn</i>	638	Hayır
Muhammed Hu-seyin ez-Zehebî (1397/1977)	<i>et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn</i>	-	Evet
Ömer Nasûhî Bilmen (1380/1961)	<i>Büyük Tefsir Tarihi</i>	-	Evet
Âdil Nuveyhid	<i>Mu'cemu'l-Müfessirîn min Sadri'l-İslâm hat-ta'l-Asri'l-Hâdir</i>	2000	Evet

Bu tablo bizi, Kur'ân'ın tamamını tefsir etmeyenlerin müfessir sayılıp sa-

yılmayacağı hakkında âlimler arasında bir görüş birliği olmadığı sonucuna götürmektedir.

Tefsir eseri yazan kişi ifadesi/olgusuna bir başka açıdan daha yaklaşabiliriz. Kur'ân'ın tamamına Kur'ân denildiği gibi onun bir sûresine hatta bir âyetine dahi Kur'ân denilebilmektedir. Sahabe bir âyet indiği zaman “âyet indi” değil “Kur'ân indi” derlerdi.³² O halde onun bir âyeti de Kur'ân sayılabiliyorsa bir âyeti tefsir etmek de Kur'ân tefsiri olacaktır. Böylece Kur'ân'a dair tamamı ya da bir kısmı gibi miktar birimlerini kullanmaya ihtiyaç kalmayacak ve ikinci sorunun tartışma alanı ortadan kaldırılmış olacaktır. Nihâyetinde bir âyeti bile tefsir eden müfessir sıfatını alabilecektir. Bu noktada âyeti tefsir etmek ibaresine dikkat çekmek önem taşımaktadır. Zira kişinin âyete dair sözleri âyeti tefsir ettiği anlamına mı gelmektedir? Yoksa bir Müslüman olarak Kur'ân'la iletişim kurmaya çalışan kişinin âyete dair birtakım bireysel değerlendirmeleri de tefsir midir? İşte bu iki soru, âyete dair söylenenlerin, tefsir ilmi çerçevesinde, tefsir ilminin usûlüne uygunluk testi/şartı ile tahlil edilerek cevaplandırılabilir. Buna gerekçe olarak ‘tefsirin bir ilim olması nedeniyle bir âyete dair yapılan yorumların o ilmin yöntemine uyumlu olmasını beklemek bilimseldir’ düşüncesi gösterilebilir.

Bu analizler bizi kime müfessir denilebileceğine dair kesin bir cevap vermenin mümkün olmadığı, tercih muhayyerliğine muhtemel bir alan olduğu sonucuna götürmektedir. Başka bir deyişle “bir insanın müfessir olarak nitelendirilmesi, biraz da Kur'ân araştırmacılarının değerlendirmelerine ve müfessirler tabakasına yer veren araştırmacıların öznel tutumlarına bağlı”dır.³³ Bu noktada bireysel tercihimiz bir edebiyat türü olarak baştan sona tefsir ürünü ortaya koyan kişiye *müfessir* denmesi yönündedir. Sahabenin bir ya da birden fazla âyet için Kur'ân ifadesini kullanmasını dikkate aldığımızda da bir âyete ya da bir sureye dair tefsir usûlü çerçevesinde yorum yapan kimseye *tefsir ameliyesi gerçekleştiren kimse* demeyi benimsiyoruz.

Kindî Müfessir Olarak Nitelendirilebilir mi?

Kime müfessirin denilebileceğine dair yukarıda detaylı analizler yapmaya çalıştık. Ayrıca bu bağlamda kendi bireysel kanaatimizi de belirttik. Daha evvel ise Kindî'nin yapmış olduğu işlemin tefsir usûlü açısından bir tefsir ameliyesi olarak değerlendirilemeyeceği sonucuna ulaşmıştık. Bunlardan ötürü Kindî'ye müfessir denilemeyeceğini düşünüyoruz.

³² Bu kullanıma örnek olarak Bkz. et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 9: 106, 188; 21: 308.

³³ Mesut Okumuş, *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu*, 99.

Sonuç

İlk İslâm filozofu olarak kabul edilen Kindî'nin incelemeye çalıştığımız *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı risâlesi, ilk bakışta bir tefsir niteliğinde görülebilmektedir. Ancak detaylı bir şekilde tefsir usûlü penceresinden bakıldığında Kindî'nin âyete dair yorum ameliyesini tefsir ilmi şemsiyesi altında bir tefsir işlemi olarak değil, bir Müslüman düşünürün Kur'ân'la iletişim kurma çabası, hayatını ve düşüncelerini inandığı kutsal kitapta bulma gayreti olarak değerlendiriyoruz. Bu nedenle Kindî'yi müfessir olarak nitelendirmek de mümkün görünmemektedir.

Görebildiğimiz kadarıyla Kindî çoğunlukla ayeti yorumlamada kendisine belirlediği yöntem (ayeti akli verilerle yorumlama) uygun hareket etmeye çalışmıştır. Ancak bunu zaman zaman başaramadığı da tespit edilmiştir.

Kindî'nin yorum ameliyesinin, istifade ettiği pozitif bilimlere dikkate alındığında, bilimsel tefsir izleri taşıdığı görülmüştür. Bu nedenle Kindî'nin bir yönüyle bu alanın sistematik olarak oluşturulmasına zemin hazırlayanlardan biri olduğu düşünülebilir.

Bu çalışma Kindî'nin bir risâlesinden hareketle, onun sadece bir âyete dair yorum ameliyesinin keyfiyetini ortaya koymuştur. Kindî'nin Kur'ân âyetleriyle ilişki biçimini/Kur'ân âyetlerine yaklaşım tarzını bütün yönleriyle çözebilmek için ise daha geniş kapsamlı akademik bir çalışmaya/lisansüstü teze ihtiyaç vardır. Söz konusu çalışmada, onun diğer makalelerinde açıktan dile getirdiği âyetler ve kullandıkları bağlamlar incelenerek Kindî'nin âyetlerle ilişki biçimine dair fikir edinilebilir. Bu ilişkiyi daha derinlemesine görebilmek için de onun makalelerinde açıktan kullanmasa da dillendirdiği fikrin alt yapısını oluşturmuş olabilecek muhtemel âyetler tespit edilebilir. Böylece Kindî'nin zihin yapısında, çalışmalarında ve belki de hayatında Kur'ân'ın etkisi ve yeri tespit edilebilecektir.

Kaynakça

Albayrak, Halis. *Kur'ân'ın Bütünlüğü Üzerine -Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri-*. İstanbul: Şûle Yayınları, 2009.

Ateş, Süleyman. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. İstanbul: Yüksel Matbaası, 1974.

Bayraklı, Bayraktar. *Yeni Bir Anlayışın Işığında Kur'ân Meali*. ed. Mehmet Okuyan. İstanbul: Bayraklı Yayınları, 2007.

Beydâvî, Ebû Saîd Nâsiruddîn Abdullâh b. Ömer b. Muhammed (685/1286). *Envâru'l-Tenzîl ve Esrâru'l-Te'vîl*. 1 cilt. b.y., t.y..

Bırışık, Abdülhamit. "Müfessir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31: 498-500. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Bulaç, Ali. *Kur'ân-ı Kerîm ve Türkçe Anlamı: (Meal ve Sözlük)*. İstanbul: Pınar Yayınları, 1983.

Çantay, Hasan Basri (1887-1964). *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 cilt. İstanbul: Milsan Basın Sanayi, 1980.

Endelusî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân (745/1344). *Tefsîru'l-Bahri'l-Muhît*. 8 cilt. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1983.

Esed, Muhammed (1900-1992). *The Message of The Qur'an*. Gibraltar (Cebelitarık): Dâr al-Andalus, 1997.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâîl b. Ömer İbn Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî (774/1373). *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed Selâme. 8 cilt. b.y.: Dâru Taybe, 1999.

İsfahânî, Râgîb. *Mukaddimetu Câmii'l-Tefâsîr*. nşr. Ahmed Hasan Ferhat, Kuveyt: b.y., 1984.

Kaya, Mahmut. "Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26: 41-58. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Kindî, Yakûp b. İshâk (252/866?). "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine", *Kindî - Felsefî Risâleler* içinde. haz. Mahmut Kaya. 268-285. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine". *Kindî - Felsefî Risâleler* içinde. haz. Mahmut Kaya. 228-239. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

----- *Kindî - Felsefî Risâleler*. Haz. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Mahzûmî, Mucâhid b. Cebr (103/721). *Tefsîru Mucâhid*. thk. Abdurrahmân et-Tâhir Muhammed es-Sûrî. 2 cilt. Beyrût: el-Meşûrâtu'l-İlmiyye, t.y..

Okumuş, Mesut. *Kur'ân'ın Felsefî Okunuşu İbn Sînâ Örneği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2003.

Öztürk, Mustafa. *Kur'ân-ı Kerîm Meâli - Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.

Parlıyan, Abdullah. *Kur'ân ile İlgili Genel Bilgiler Kelime ve Konu İndeksi Kur'ân'ın Anlaşılmasına Doğru-Tefsîri Meâl*. İstanbul: Kelam Yayınları, 2006.

Pickthall, Mohammed Marmaduke (1875-1936). *The Meaning of The Glorious Koran*. New York: Mentor Books Yayınları, 1963.

San'ânî, Abdurrezzak b. Hemmâm (211/826). *Tefsîru'l-Abdirrezzâk*, thk. Mahmûd Muhammed Abduh, 3 cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

Suyûtî, Celaluddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî (911/1505). *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Saîd el-Mendûh. 4 cilt. Beyrut: 1996.

Şâtîbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Gırnâtî (790/1388). *el-Muvâfakât: İslami İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 cilt. İstanbul: 1990.

Şener, Abdülkadir, Cemal Sofuoğlu ve Mustafa Yıldırım. *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*. İzmir: TDV Yayınları, 2016.

Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed el-Havlânî (1250/1834). *Fethu'l-Kadîr: el-Câmi' beyne Fenneyi'r-Rivâye ve'd-Dirâye min İlmi't-Tefsir*. 5 cilt. b.y., t.y..

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd (310/923). *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. b.y.: Muesesetu'r-Risâle, t.y..

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi (1361/1942). *Hak Dîni Kur'an Dili*. <http://www.kuranikerim.com/telmalili/rahman.htm> Erişim: 4 Şubat 2018.

Yusuf Ali. *The Qur'an*, İstanbul: Asır Ajans Yayınları, 2012.

Zebîdî, Muhammed b. Muhammed b. Abdirezzâk el-Huseynî (1205/1791). *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. 40 cilt. b.y.: Dâru'l-Hidâye, t.y..

Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh (794/1392). *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'an*. 4 cilt. b.y., t.y..

<http://www.kuranikerim.com/telmalili/rahman.htm> Erişim: 4 Şubat 2018.

KİNDÎ'YE GÖRE HEYÛLÂ KAVRAMI BAĞLAMINDA ÂLEMİN EZELİLİĞİ PROBLEMİ THE PROBLEM OF ETERNAL WORLD ACCORDING TO AL- KINDİ: AN ANALYSIS THROUGH THE CONCEPT OF HYLE

HÜSEYİN YÜCEL
ARŞ. GÖR.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The first Islamic philosopher al-Kindi, thanks to his contributions, has played an important role in the development of philosophy in Islamic thought. The philosopher is in a position that advocates the idea of suddenness according to some philosophers who think creatively according to some thinkers about the “essence of the world” that is one of the important subjects of philosophy. It is necessary to take the point that the al-Kindi puts his thoughts about the subject into the concept of hyle. It is also necessary to develop a new discourse based on al-Kindi’s discourse on the subject in the context of hyle physical and metaphysical contexts.

Key words: Al-Kindi, Hyle, World, Essence, Eternity.

ÖZ

İlk İslâm filozofu Kindî, sağladığı katkılar sayesinde İslâm düşüncesinde felsefenin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Filozof felsefenin önemli konularından olan “Âlemin Mahiyeti” hakkında kimi düşünürlere göre yoktan yaratmacı kimi düşünürlere göre de sudur nazariyesini savunan bir pozisyondadır. Kindî’nin konu hakkındaki düşüncelerini heyûlâ kavramına yüklediği mana açısından ele almak gerekir. Heyûlâ’nın fiziksel ve metafiziksel bağlamları çerçevesinde Kindî’nin konu hakkında söylemlerine dayanarak, yeni bir söylem geliştirilmesinin gerekliliği de ortadadır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Heyûlâ, Âlem, Mahiyet, Ezeliflik.

Giriş*

Bu makalede Kindî'nin âlemin ezeliliği hakkında sahip olduğu teorinin heyûlâ kavramı bağlamında farklı bir inceleme-ye tabi tutulması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda öncelikle heyûlâ kavramının felsefe tarihinde kullanımları incelenerek Kindî'nin bu kavrama yüklediği anlamlar tespit edilmeye çalışılacaktır. Devamında ise kavramın âlemin Ezeliliği sorunundaki konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

1. Heyûlâ¹

Felsefe tarihinde filozofların en temel arayışları, varlığın meydana gelme şekli ve süreci hakkın-

* Bu makale devam eden doktora tezinden üretilmiştir

¹ Modern Batı dillerinde “hyle, hylé” şeklinde yazılan Grekçe “üle” kelimesinden Arapça'ya kazandırılmıştır. Heyûlâ, Aristo felsefesinin İslâm dünyasına geçmesinden sonra bu felsefedeki terim anlamıyla İslâm düşüncesi alanında da kullanılmaya başlanmıştır. Kelime Grekçe'de önceleri “orman, ağaç, bunlardan çıkarılan ham madde” yahut “ağaç yapı malzemeleri” mânasına gelirken daha sonra “canlı cisimlerin maddî yapısı, bileşimi” anlamında kullanılmıştır. Heyûlâ sözlükte özdek, tasarım, imge anlamlarında kullanılmakla birlikte Yunanca *hyle* sözcüğünün Arapçalaştırılmış halidir. Bkz: Orhan Hançerlioğlu, “Heyûlâ”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, c. 2 (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000), 318. İlkçağ Yunan Felsefesinde ilk defa Aristoteles tarafından “madde” terimini ifade etmek için kullanılmıştır. Bu kavram Aristoteles tarafından nedensellik teorisindeki dört nedenden biri olan form veya biçim (eidos, morphe) ile karşıtlık oluşturacak biçimde felsefî kullanıma dâhil etmiştir. Genel olarak “hyle” bir şeyin yapıldığı malzeme veya onun temelini oluşturan maddedir. Bkz: Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür, (Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2011), 59-61, Aristoteles, *Fizik II*: 194b. Abdülbaki Güçlü ve Erkan Uzun, “Heyûlâ”, *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002), 215. Heyûlâ kereste, odun ve madde olarak da tanımlanmıştır. Kavrama bu şekilde verilen anlam, onun cisimlere kaynaklık etmesi bakımındandır. Heyûlânın kereste olarak isimlendirilmesi onun sediri oluşturan malzemenin kereste oluşunu resmetmesi açısından. Bu aşamada kullanılması gereken en uygun kavram olarak tespit edilmiştir. Aristoteles heyûlâ kavramını incelerken, sıklıkla vermiş olduğu örnek sedir – kereste ilişkisi yani heyûlâ-suret ilişkisidir. Bkz: Aristoteles, *Fizik II*. 2, 3; *Fizik VIII*. 2, 6.

da olmuştur. Bu bağlamda ilk dönem Antik filozoflardan günümüze kadar Tanrı-âlem ilişkisi üzerine birçok teori ortaya atılmıştır. Bu arayışın temel noktası doğayı oluşturan şeyin veya ilkenin ne olduğunun tespit edilmesidir. Tarihsel olarak ilk dönem filozoflar doğanın tek bir ilkedен meydana geldiğini kabul ederek, o ilkenin ne olduğu hakkında farklı fikirlere sahip olmuşlardır. Arkhe olarak da isimlendirilen bu ilke, Thales'e göre su², Anaksimandros'a göre aperiön³, Anaksimenes'e göre hava⁴, Pythagorasçılar'a göre sayılar ve geometrik şekiller⁵, Herakleitos'a göre ateş⁶ ve Empedokles'e göre ise dört unsurun hepsinden meydana gelen şeydir.⁷ Arkhe'nin belirlenmesindeki amaç ise, varlıktaki çokluğun nereden geldiğini tespit ederek, temel olana ulaşabilmektir. Doğa filozofları olarak da isimlendirilen bu düşünürlerle göre âlem tek olan bir ilkedен türer ve doğadaki tüm nesnelerin özünde o ilke bulunur.

Arkhe, ilk madde, ana ilke olarak tanımlanan kavram arayışı Platon için de söz konusudur. Fakat Platon İdealar Kuramını geliştirerek konuyu daha farklı bir tartışma zemine taşımak ister. Platon'un felsefede insanı ve doğayı bir arada ele almasındaki çaba bir anlamda bu iki kavramı felsefenin merkezi saymasından kaynaklanır. Filozof maddi olan evrenin bilgisinin gerçek olmadığı, asıl gerçekliğin görünenin ötesinde görünmeyen tinsel bir yapıda ve kalıcı bir şey olması gerektiğini savunmuştur. Çünkü bilgiye konu olan şey bu özellikleri taşımak durumundadır. Bunun da yalnızca akılla algılanabileceğini belirten Platon daha öncekilerin arkhe, ilk madde veya ilk ilkeyi maddi olan bir şeyde aramalarına karşın, bu arayışı soyut olan şeylere yüklemekle felsefi düşüncenin ciddi bir değişime uğramasına yol açmıştır.

Platon'a göre duyuşsal kabul edilen âlemin yani maddi âlemin anlaşılabilmesinin yolu ancak İdeaları anlamakla mümkündür. Platona göre evreni oluşturan şeylerin toprak, hava, su ve ateş olduğunu belirtmiştir. Fakat doğa filozoflarından farklı, bu dört unsuru oluş ve bozuluşa zemin hazırlayan bir takım maddeler olarak kabul etmekle birlikte bu maddelerin ilke olmaları bakımından bir belirleyici taraflarının bulunmamasıdır. Asıl olan ve gerçek olan İdelalar'dır.⁸

² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi* (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 35.

³ John Burnet, *Early Greek Philosophy* (İstanbul: A&C Black, 1920), 45-48.

⁴ Aristoteles, "Metaphysics", *The complete Works of Aristotle* içinde, thk. Jonathan Barnes (New jersey: Princeton University Press, 1985).

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 987 a, 14-18, Aristoteles *Metafizik*, 987 b 11.

⁶ Burnet, *Early Greek Philosophy*, 102-103.

⁷ Burnet, *Early Greek Philosophy*, 157.

⁸ Platon, *Timaios*, çev. Furkan Akdemir (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 48-51, Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi (sofistlerden Platon'a)* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016), 2: 235.

Aristoteles filozofların haklı olarak giriştikleri arkhe, ana madde veya ilk ilke arayışını daha sistemli bir yapıya kavuşturan önemli bir filozoftur. Heyûlâyı kavram olarak ilk defa kullanan kişidir. Bu bağlamda Aristoteles'e göre heyûlâ fizik ve metafizik bağlamda olmak üzere iki farklı alanda değerlendirilmeye muhtaçtır.⁹ Aristoteles Parmenides'in savunduğu âlemdeki çokluğun birliğine yönelik düşüncelerini ciddi bir şekilde eleştirir.¹⁰ Ona göre var olanların bir olması gibi bir düşünce oldukça anlamsızdır. Aristoteles'e göre fiziki dünyadaki ilkeler birden çoktur ve sonsuz değildirler. Yani ilke bir değil iki değil ancak üçten de çok olamaz.

Aristoteles heyûlâ kavramını farklı birçok yerde kullanmıştır. Kavramın ilk olarak karşımıza çıktığı yer, Fizik 192a31-32 metnindedir:

“Maddeyle kastettiğim, her bir şeyin altında yatan ilk şey, bir şeyin ondan meydana geldiği ve ilineksel olmayan bir biçimde doğal olarak bulunan şeydir (enhypparchontos)”.¹¹

Aristoteles'in bu söyleminde vurgulamak istediği fiziki dünyada her türlü değişenin altında değişmeden kalan bir dayanağın tespit edilmesidir. Metafiziksel anlamda heyûlâ kavramı ise, tüm fiziki alemdeki duyusal nesnelere kaynaklık eden ve onların fenomen alemine gelmesini sağlayan iki ana unsurdan birisidir. Diğer unsur olan suret ile bir araya gelmesinden sonra birleşik madde denilen fiziki maddeyi oluştururlar. Bu bağlamda heyûlâ varlığını tek başına ortaya koyabilen bir şey değil, kendisini ancak birleşik bir maddede öge olarak ortaya koyabilen bir şeydir. Aristoteles heyûlâ kavramını kuvve ve fiil kuramını ortaya atarak daha anlaşılabilir bir zeminde inceler. Bu kurama göre, fiziksel maddede yani birleşik maddede, kuvve ve fiil yani heyûlâ ve suret vardır. Kuvvenin asıl amacı bilfiil hale geçebilmektir. Bu bakımdan heyûlâ salt kuvve olarak isimlendirilmektedir.¹² Bu sebeple heyûlâ, fiziki dünyadaki tüm nesnelere maddi kaynağı konumundadır. Çünkü tüm nesnelere kendilerini o şey yapan suretleri ile birleştiğinde, onların hepsine ayrı ayrı maddesini sağlayan güç heyûlâdır. Bir ağacın tohumunun içerisinde ağacı oluşturan tüm kuvveleri içerisinde

⁹ Heyûlâ kavramının Aristoteles ve sonraki dönem filozoflarında da kullanım alanları farklılık göstermektedir. Kimi zaman fizik bağlamında cisimsel madde olarak ele alınan kavram kimi zaman metafiziksel bağlamda salt kuvve olarak karşımıza çıkmaktadır. Heyûlâ kavramının incelenmesinde ve tespitinde en önemli sorun budur. Bu bağlamda kavramın metin içerisinde geçtiği yerlerde fiziksel olan birleşmiş maddeyi mi metafiziksel olan kuvveyi mi kast ettiğinin ciddi anlamda irdelenmesi gerekir.

¹⁰ Aristoteles, *Fizik* I: 2-3.

¹¹ Aristoteles, *Fizik* 192a, 31-32.

¹² Bkz. Aristoteles, *Metafizik*, 1050b, 25-30.

barındırması gibi, heyûlâ da fizik dünyadaki tüm oluş ve bozuluşun kuvvesi konumundadır.¹³

Heyûlâ kavramını kuvve olarak tanımladığımız takdirde, var olan şeyler hakkında yorum yaparken onların kuvvesinin ne olduğu sorusuna verilecek olan cevap değişkenlik gösterecektir. Fiziksel dünyadaki bir nesne için kuvve olan diğer bir nesneye göre fiil konumunda olabilir. Yani A durumunda heyûlâ¹⁴ olarak kabul edilen şey, B durumunda heyûlâ ve formdan oluşan bilfiil varlık olarak kabul edilebilir. Örneğin; sedire göre tahta A durumunda olduğu gibi kuvve yani heyûlâ konumunda iken, ağaca göre B durumunda olduğu gibi bilfiil konumundadır. Sedir, tahta ve ağaç arasındaki ilişkide olduğu gibi, fiziksel dünyadaki nesnelere birbirinin kuvvesi olabilmektedir. Yani “sedir tahtadandır” ifadesinde tahtanın fiziksel anlamda heyûlâ olduğunu belirtmiş oluruz. Şayet kendisi ile ilgili bir başka şeyin kendisinden olduğu söylenemeyecek bir ilk şey varsa bu şey ilk madde olacaktır.

Metafiziksel anlamdaki heyûlâ ise tam anlamıyla salt kuvvedir. Heyûlâ Ezelî ve ebedidir.¹⁵

1.2. Kindî’de Heyûlâ Kavramı

Felsefe Tarihi bağlamında kavram arayışı ve filozofların kavrama yükledikleri anlamları bu şekilde ifade ettikten sonra ilk İslâm filozofu sayılan Kindî’nin kavrama yönelik işaret ettiği anlamları ve evrenin Ezeliliği sorunu ile olan irtibatını incelemekte fayda görüyoruz.

Heyûlâ kavramı, Yunancadan Arapça’ya “hyle” kelimesinden geçmiştir. İlk kez Süryani tercümanlar tarafından ele alınan kavram, Kindî ile birlikte diğer İslâm filozofları tarafından da kullanılmıştır.¹⁶ Kindî “*Hudûd*” risalesinde heyûlâ kavramı için “çeşitli suretleri kabul eden güç tanımını kullanmıştır.¹⁷ Yanı sıra buna şekilsiz ilk madde de denilebilir. Kindî el-tabî’a kavramının tanımında da bu kavramı kullanmaktadır. Kindî yanı sıra heyûlânın potansiyel bir güç olduğunu öne sürmüş buna bağlı olarak da Aristoteles’in de ifade ettiği gibi heyûlâ ve suret ikilisinden bahsetmiştir. Ona göre heyûlâ ve suretin birleşiminden unsurlar meydana gelmektedir.

¹³ Aristoteles, *Metafizik*, 1032a 15-25.

¹⁴ Bu noktada Heyûlâ kavramının kuvvenin yerine kullanılmış olmasının nedeni, kuvvenin oluş bozuluşa uğrayan nesnelere maddesi olması olduğu durumları belirtmektir.

¹⁵ Mahmut Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 41.

¹⁶ Enver Uysal, *Hudûd Risâleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 139.

¹⁷ Kindî, “Risâle fi hudûdi ve rusûmihâ”, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2:179.

Kindî'ye göre Heyûlâ ve suret basit birer cevherdirler. Basit cevherler madde ve formdur. Birleşik olanlar ise şekle bürünmüş maddi varlıklardır. Fizik âlemdaki her duyulur nesne heyûlâ ve suretten meydana gelmiştir. Heyûlâ diğer bir ifade ile nitelikleri kabul eden fakat kendisi nitelik olmadığından kabul edilemeyen şeydir. Aynı zamanda heyûlâ suretin koruyucusu konumunda olmakla birlikte kendisinin korunmasına gerek duyulmayan şeydir. Bu açıklama onun cevher olduğunun kanıtıdır.¹⁸ Heyûlâ bu özelliği ile öyle bir konuma sahiptir ki, onun öncesinde herhangi bir maddi veya maddemsi yapıdan söz etmek mümkün değildir. Dolayısıyla bir cisimdeki heyûlânın ortadan kalkması cisme ait diğer tüm niteliklerin de ortadan kalkması anlamına gelmektedir.

Heyûlânın en önemli özelliklerinden birisi de bünyesinde tüm zıtlıkların bulunmasına rağmen bozulmaya uğramayan bir yapıya sahip olmasıdır.¹⁹ Daha önce de belirttiğimiz gibi Kindî, heyûlânın ötesinde hiçbir maddi yapıdan bahsedemeyeceğimiz için onu en üst cins konumunda görür. Mantık kuralları gereği kendisinin üzerinde herhangi bir cins bulunmayanın tarifi yapılamayacağı için heyûlânın kesin bir tarifinin yapılması mümkün değildir.²⁰

Heyûlâ suretle birlikte tüm varlıkları oluşturan bir ilke konumundadır. Fizik âlemdaki unsurlar ve bunların belirli oranlarda karışımından oluşan birleşik maddeleri de meydana getiren ilkeler heyula ve surettir. Hatta unsurları oluşturan sıcaklık ve soğukluğunda ilkesi heyuladır. Bu açıklama oldukça önemlidir. Çünkü Antik Yunan Filozoflarının bir kısmı unsurlardan birini veya bir kaçını tüm maddi varlıkların ilkesi kabul ederken Kindî, bunların birer ilke olmadığı görüşündedir. Dolayısıyla dört unsur Kindî'ye göre tam manasıyla heyûlâ ve sureti olan birer cisim konumundadır. Fakat heyûlâ kesinlikle bir cisim değildir. Kindî'ye göre son olarak heyûlâ hakkında tarifi yapılamayacağından ancak onun özellikleri hakkında bir takım fikirlerin yürütüleceği kanısındadır.

Kindî'nin heyûlâ hakkında vermiş olduğu bu bilgiler ışığında sorulması gereken soru ise şudur: "Heyûlânın âlemin varlığı ile ilgili konumu nedir?" Kindî'ye göre âlem yoktan yaratılmıştır. Bu bağlamda cisim olmayan ama aynı zamanda tüm cisimlerin ilkesi konumunda olan heyûlâ ezeli midir? Yoksa sonradan mı yaratılmıştır? Bu soruların cevabını ararken incelenmesi gereken önemli bir alan da Kindî'nin âlemin Ezeliği hakkındaki düşünceleridir.

¹⁸ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, 41-42.

¹⁹ Kindî, "Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse", *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2: 289.

²⁰ Kindî, "Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse", 2: 289.

2. Âlemin Mahiyeti Sorunu

Ezelî kavramı felsefî düşünce sistemlerinde çokça kullanılan Tanrı ve âlem hakkında farklı düşünceleri barındıran bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda âlemin ezeli olup olmadığı tartışmaları günümüzde bile canlılığını korur niteliktedir. Özellikle İslâm düşünce tarihinde genel olarak felsefî ve kelâmî ekollerin konu hakkındaki görüş farklılıkları oldukça fazladır. İslâm düşüncesinde Tanrı'nın Ezeli olduğu tezinde herhangi bir farklı düşünce yokken âlemin Ezeli olup olmaması bakımından düşünce ayrılıkları bulunmaktadır. Bir diğer tartışma ise, âlemin hangi cihetten ezeli olduğu meselesidir. Makalemizde Kindî'nin konu hakkındaki düşüncelerine geçmeden önce Ezeli tartışmaları hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Tanrı âlem ilişkisi incelendiğinde, Tanrı dışındaki her şeyin varlığını Tanrı'ya borçlu olduğu düşüncesi teizmde oldukça temel bir yaklaşım tarzıdır. Âlemin varlık kazanması açısından Tanrı'nın onu yoktan mı yarattığı yoksa onu Ezeli olan bir ilkeden mi yarattığı konusunda tartışmalar sürüp gitmektedir. Yanı sıra yaratma fiilinin Ezeli mi yoksa zamansal mı olduğu konusu da aynı şekilde tartışılmıştır.²¹

İslâm düşüncesinde bu konunun tartışılmaya başlanması Yunan felsefesine yönelik eserlerin tercümesi neticesinde ortaya çıkmıştır.²² Konu hakkındaki tartışmaların bu denli önemli olmasının bir diğer nedeni ise, varılan sonucun düşünce sistemindeki Tanrı algısını da doğrudan etkiliyor olmasıdır. İslâm düşüncesinde konunun açıklığa kavuşturulması için karşılaştırmalı bir metodun kullanılmasında fayda vardır. Bizim konumuz itibarıyla Kindî'yi ele almamız bu noktada çok önemlidir. Çünkü İslâm'ın ilk filozofu sayılmakla birlikte yaşadığı dönemdeki kelâm düşüncesinden de etkilendiği iddia edilen Kindî'nin vardığı sonucun bu iki minval üzere değerlendirilmesinde fayda vardır.

Her filozof gibi Kindî de yaşadığı dönemin sahip olduğu entelektüel birikimine hâkim olma isteğinde olmakla birlikte, kendi dönemindeki sorunlara yönelik bir takım arayışlar içerisinde girmiştir. Kindî'nin yaşadığı dönem Yunan felsefesine yönelik birçok eserin tercüme faaliyetleri neticesinde İslâm dünyasına kazandırıldığı bir ortamın yanı sıra, kelâm ekollerinden Mu'tezilenin de etkin olduğu bir döneme denk gelmektedir. Bu bağlamda bazı düşünürler Kindî'nin savunduğu fikirlerin bu ekolün etkisi sonucu oluştuğu tezini ortaya atmıştır. Kindî'nin âlemin mahiyeti konusunda özellikle yoktan yaratmacı bir tutum izlemesinin sebebini onun kelâm ekolle-

²¹ Engin Erdem, *İlâhî Ezeliyet ve Yaratma Sorunu* (Basılmamış doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2006), 60.

²² Mevlüt Uyanık, "İlk İslâm Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti", *İslâm Felsefesinin Sorunları*, thk. Mehmet Vural (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 2:100.

rinden etkilenmesinin bir sonucu görenlerin sayısı az değildir. Bu düşüncüyü destekler nitelikte Kindî'nin risalelerinin bir kısmını kelâmcıların yaptığı gibi İslâm'ı farklı düşünce tarzlarına karşı savunmak için kaleme aldığı iddia edilir. Bu bağlamda Risâle fî nakzî mesâilî'l-mülhidîn'de dehrîleri; Risâle fî'r-red 'ale'l-Mâniyye ile Risâle fî'r-red 'ale's-Seneviyye'de Maniheizm'i; Risâle fî tesbîti'r-rusûl'de Brahmanizm'i; Makâle fî'r-red 'ale'n-Nasârâ'da ise Hıristiyanlığı eleştirmek üzere kaleme aldığı bilinmektedir.²³ Bu ve benzeri sebeplerle bazı düşünürler onun Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu savunmakla birlikte ele aldığı konular hakkında vermiş olduğu hükümlerin de bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunurlar.²⁴

Bir kişinin kelâmcı veya filozof olarak nitelendirilmesi için yukarıda belirtilen esaslar yetersiz kalmaktadır. Kindî'nin kelâmcı olarak nitelendirilebilmesi için onun yazmış olduğu eserlerin büyük bir kısmında kelâm metodunun kullanması gerekliliği ortadadır. Buna rağmen Kindî çoğu kez kelâma ait olan cedel metodundan ziyade felsefeye ait olan burhan metodunu kullanmayı tercih etmiştir. Kindî'nin bize ulaşan risalelerinin kendi yazmış olduklarına kıyasla oldukça az olması da onun konu hakkında yapılacak çıkarımlarda yanılma payının ne denli yüksek olduğunu gösterir niteliktedir. Bu konuda kesin konuşulmaması gerektiğini savunun düşünürlere göre de şayet Kindî kelâmcı olsaydı kendisinden sonra gelen kelâmcıların tabakat kitaplarında onun ismine de yer verilmesi gerekliliğinin altını çizmektedir.²⁵ Kindî'nin kelâmcı mı yoksa felsefeci mi olduğu yönünde farklı birçok tartışma daha mevcuttur.²⁶

Bizce önemli olan Kindî'nin kelâmcı veya felsefeci olmasından ziyade konuları ele alırken, sorunlara yaklaşım tarzının analiz edilmesidir. Özellikle Kindî'nin âlemin mahiyeti ile ilgili soruna yaklaşım tarzının yoktan yaratmacı bir şekilde olması onun kelâm ekollerinden etkilendiği düşüncesinin bir sonucu mudur? Yoksa konu hakkında heyûlâ kavramına yüklemiş olduğu anlamdan mı kaynaklanmaktadır? Konunun bu sorular çerçevesinde incelenmesi gerekir.

²³ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, 24-25.

²⁴ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, 24-25. Konu hakkında bkz. Richard Walzer, *Greek into Arabic* (Oxford, Bruno Cassirer, 1962), 176-189.

²⁵ Kelâm literatürüne ait Kâdî Abdülcebbar'ın Fazlû'l-i 'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile ve İbnü'l -Murtazâ'nın Tabakâtü'l-Mu'tezile gibi önemli tabakat kitaplarında Kindî'nin ismi geçmemektedir.

²⁶ De Boer İslâm'da Felsefe Tarihi isimli eserinde Kindî'nin Mu'tezilî bir kelâmcı olduğunu ve Neo-Platonik tesirler altında kalmış Neo-Platoncu bir filozof olduğuna işaret eder. (Bkz: De Boer, T.J., *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: 1960), 73. Hilmi Ziya Ülken ise Kindî'yi önce Aristocu, sonra Aristo ve Eflatun'u uzlaştırmaya çalışan bir filozof, daha sonra ise âlemin mahiyeti konusunda yoktan yaratmacı tavrı sebebi ile onu yoktan yaratmacı filozof olarak tanımlar. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1966), 46.

2.1. Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti

Kindî'ye göre âlem kadim olmayan ve yoktan yaratılan bir şeydir. Ezeli kavramı mutlak yokluk kendisi için söz konusu olmayandır. Ezeli, varlığını sürdürmek için başka bir şeye ihtiyaç duymayandır. Yani sebepsiz varlıktır. Âlem ve içerisindeki tüm şeyler birer sebebe dayalı varlıklardır. Her nesnenin bir sebebi olmakla birlikte Ezeli olanın sebebi yoktur. Diğer nesnelere için söz konusu olan maddî, surî, fail veya gaî sebepler Ezeli olan şey için geçerli değildir.²⁷

Kindî konuyu fizik bağlamında yaptığı açıklamalarla destekler. Ona göre sebep değil sebeplerin değişiminden söz edilebilir. Dolayısıyla ilk olan yani Ezeli, değişime uğramaz. Oluş veya bozuluşu içeren bir değişim, zıtlıkları oluşturmak üzere değişime uğrayandır. Bu zıtlık aynı cins içindeki en yakını meydana getirme şeklinde cereyan eder. Dolayısıyla değişim cinsler için geçerli bir şeydir. Bu nedenle Ezeli için değişim söz konusu olmadığından o, cins değildir. Cinsi olmayanın oluş ve bozuluşa tabi olması gerektiğinden, oluş ve bozuluşu temelinde barındıran âlem de Ezeli değildir.²⁸ Kindî bu mantıksal yorumu aktardıktan sonra Ezeli ve cins arasındaki ilişkiyi ise şu şekilde belirtmektedir. Cisim yani oluş ve bozuluşa tabi olan şeyin cinsi ve türü bulunmaktadır. Ezelinin ise cinsi yani türü bulunmadığı için cisim Ezeli değildir.²⁹

Kindî âlemin Ezeli olmadığı düşüncesini bu şekilde kanıtlamakla birlikte onun sonsuz da olmayacağı hakkında çeşitli ispatlara başvurmuştur. Bu bağlamda Kindî'nin sonsuzluk ile ilgili şu söylemi dikkat çekmektedir:

“Şimdi de nicelik ve niteliği olan cismin ve öteki varlıkların Ezeli ve bilfiil sonsuz olmayacaklarını, sonsuzluğun ancak bilkuvve olacağını anlatalım. Ben derim ki, bu konuda vasıtasız idrak edilen aksiyomlardan (el-mukaddemâtü'l-üvel) bazıları şunlardır:

- a) *Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.*
- b) *Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.*
- c) *Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.*
- d) *Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.*
- e) *Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.*

²⁷ Kindî, “Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ”, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2: 135.

²⁸ Kindî, “Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ”, 2: 136-137.

²⁹ Kindî, “Kitâb fi'l-felsefeti'l-ülâ”, 2: 136.

f) Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.”³⁰

Kindî'nin yukarıda kendi ifadelerinden yer verdiğimiz bu aksiyomlarını³¹ açıklamaya geçmeden önce, onun ifadesindeki bilfiil ve bilkuvve kavramlarının incelenmesinde konumuz açısından önem vardır. Kindî “*Hudud*” risalesinde kuvve ve fiil kavramlarını aynı başlık altında incelemekle birlikte bu bölümde kuvve kavramının açıklamasını yapmaktadır. Kuvve, fenomen aleme çıkmamış olan yani fizik dünyada değil metafizik dünyada varlığından bahsedilen, kendisinde güç halinde bulunduğu şeyde görünür hale gelen şey olarak tanımlar.³² Fiil ise, etki kabul eden konudaki etkidir.³³ Kuvve fiil kavramlarının tanımları bu şekilde ele alınmaktadır. İkisi arasındaki ilişki ise bir şeyin metafizik âlemden fizik âleme çıkışı ile ilgilidir. Yani heyûlâ olarak tanımlanan ilk madde veya maddesi yapı salt kuvve halinden fiil hale geçerek fizikî âlemine kavuşur. Kindî'nin bu bağlamda âlemin sonlu oluşu ve yaratılmış oluşunun izahı aslında fiziksel maddenin sonlu ve yaratılmış oluşunu izah etmektedir. Asıl tartışma konusuna geçmeden Kindî'nin aksiyomlarını izah etmekte fayda vardır.

Kindî aksiyomları bu şekilde sıralayarak aslında cismin sonlu olduğu vurgusu yapmaktadır. Sonsuz bir cisimden bir parça alındığında geriye kalan kısım:

1. ya sonludur
2. ya da sonsuzdur.

Eğer 1. maddedeki gibi düşünülecek olursa, alınan parça tekrar bütüne eklendiğinde yeni birleşiminde sonlu olacağı düşünülür.³⁴ Fakat bu noktada sonsuz olarak ele alınan cismin önceki halidir. Yani sonsuz olarak nitelenen cismin sonsuz olması gereklidir. (*Sonlu olan bir şey sonsuz olmaz.*) Yani bu ifadeler çelişiktir.

Eğer 2. maddedeki gibi düşünülecek olursa, kalan kısmın sonsuz olması durumunda eklenen parça iki farklı durumu oluşturur. Birinci durumda ön-

³⁰ Kindî, “Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 137.

³¹ Aksiyom (mukaddemâtü'l-üvel), sözlükte bir diğer adı belirtir. Başka bir önermeye geri döndürülemeyen, başka bir kanıtı gerek duyulmayan ve kendiliğinden her yönüyle belirgin olan önermedir. Bkz. Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998), 31. Aksiyom, apaçık bir şekilde doğru olduğu düşünülen, kanıtlanabilir veya çürütülebilir olmayan önermedir. Kendisi kanıtlanamayan ancak kanıtlamalar için temel olarak kullanılan ilkedir. Bkz. Ahmet Cevizci, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003), 15.

³² Kindî, “Risâle fi hudûdi ve rusûmihâ”, 2: 181.

³³ Kindî, “Risâle fi hudûdi ve rusûmihâ”, 2: 179.

³⁴ Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.

ceki durumdan daha büyük bir şey elde edileceğinden sonsuz olanın sonsuz olandan büyük olması sonucu ortaya çıkar ki bu da bir çelişkidir. İkinci durumda ise, eklenen parçanın eşitliğinden bahsediyorsak o takdirde de kendisine eklenen bir cisim eklendiği halde miktar bakımından herhangi bir değişimi beraberinde getirmiyor demektir. Fakat bu ifade (*Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.*) parantez içindeki aksiyomla çelişiklik gösterir.

Bu açıklamalara binaen Kindî âlemin sonsuz olmayacağını izah etmiş kabul edilmektedir. Ona göre âlem bir niceliktir, sonsuz ve sınırsız olduğu düşünülemez. Dolayısıyla Tanrıdan başka ezeli bir şeyin veya cismin varlığı imkânsızdır. Bu açıklama ile Kindî âlemin yaratılmış olduğunu ve bu sebeple de bir yaratıcısının olması gerektiğini vurgular.³⁵ Kindî'nin bu mada âleme atfettiği kadimliğin yokluğu zamansal kadimlikten farklı olarak ontolojik önceliği olmayan âlemi olmaktadır. Kadim bi'z-zât Allah'a ait kadim bi'z-zaman ise âleme aittir ki Kindî ikinci çeşit olan âlemin kide-mi üzerinde durmamaktadır.

Yukarıda Kindî'nin mantıksal olarak yorumladığı aksiyomlar çerçevesinde konu değerlendirildiğinde, aslında temel bir problemle karşılaşmaktadır. Çünkü aksiyomların esas aldığı şey sonsuz olan cisimdir. Yani kurulan mantık sonsuz cisim varsayımı üzerine temellendirilmiştir. Fakat sonsuz cisim söz konusu olduğunda bu ve benzeri yorumları yapmak oldukça anlamsız olacaktır. Çünkü sonsuz olan cisimden bir parça alınıp eklenemez. Yukarıdaki aksiyomlarda belirtilen işlemlerin hiçbiri sonsuz bir cisim uygulanabilir bir yapıda değildir.³⁶

Âlemin mahiyeti ile ilgili yapılan çıkarımların hemen hepsinde belirlenmesi gereken asıl konu, tartışılan kavramların neyi ifade ettiğinin çok doğru bir şekilde belirlenmesidir. Ezelilik bağlamında ele alınması gereken şey, metafiziksel anlamdaki heyûlâ mıdır? Yoksa fizik âlemde var olan birleşik madde yani cisim midir? Bizce Kindî'nin yukarıdaki aksiyomları fizik âleme geçmiş maddenin veya cismin sonluluğu üzerine düşünülmesi gereken bir tutumdur. Âlemin mahiyeti sorunu bu çerçevede incelendiğinde, fiziksel anlamdaki birleşik maddenin sonlu olacağına dair zihinlerde herhangi bir şüphe kalmasına mahal yoktur. Bu veçheden fizik âlemdeki maddenin de sonradan olması gayet anlaşılabilir bir niteliktir.

Âlemin mahiyeti ile ilgili problemi çözmede sorulması gereken bir diğer sorun, âlemin sonradan yaratıldığı düşüncesine dayanarak bu yaratmanın zaman içinde mi yoksa zaman dışı mı olduğudur.

³⁵ Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, 40.

³⁶ Kaya, *Kindî Felsefî Risâleler*, 40. Konu hakkında Mevlüt Uyanık'ın makalesinde Kindî'nin bu aksiyomlarının sonucu olarak âlem hakkında varmış olduğu sonucun tutarlı olduğuna yönelik bir tavır sergilenmektedir. Bkz: Uyanık, "İlk İslâm Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mahiyeti", 2: 114-115.

3. Heyûlâ Kavramının Âlemin Mahiyeti Problemindeki Rolü

Çalışmamızda heyûlâ kavramının tarihsel seyri boyunca kazandığı anlamları ve kavramın kullanımına zemin hazırlayan nedenleri belirleyip açıkladık. Yanı sıra âlemin mahiyeti ile ilgili özellikle Kindî'nin sarf ettiği düşünceleri incelemeye çalıştık. Makalemizin asıl sorunsalını oluşturan ise, heyûlâ kavramının âlemin mahiyeti problemindeki rolünün tespit edilmesidir.

Heyûlâ kavramı fizik ve metafizik açısından farklı bir zemine sahiptir. Kindî'nin heyûlâyâ yönelik tanımlamaları içerisinde dikkati çeken kavramın kendisi tarafından da metafiziksel bir zemine oturtulmuş olmasıdır. Yanı sıra Kindî'ye göre bu kavram her türlü niteliği kabul eden fakat kendisi bir nitelik olmayan suretleri koruduğu halde kendisinin bu tür bir ihtiyacı olmayan şey olması bakımından bir çeşit cevherdir. Dolayısıyla heyûlânın öncesinde herhangi bir maddî yapıdan da bahsedilebilmesi mümkün değildir. Bu sebeple de Kindî heyûlâyı en yüksek cins kabul eder ve tarifinin yapılamayacağını belirtir.³⁷ Kindî'nin bu tanımlamaları çerçevesinde, en yüksek cins sayılan ve tarifinin mümkün olmadığı savunulan kavram metafiziksel anlamda ele aldığımız heyûlâyı işaret etmektedir. Metafiziksel anlamda heyûlâ suret olmaksızın fizik alanda duyular ile tespit edilememektedir. Ancak âlemdeki tüm nesnelere ortak maddesi konumdadır. Fiziksel anlamdaki heyûlâ söz konusu olduğunda ise en, boy ve derinliği olan herhangi bir cismin tarifi yapılmış olur.

Zaman, hareket ve mekân kavramlarını da konuya dâhil eden Kindî, fiziksel anlamdaki madde gibi hepsinin sonlu olduğu düşüncesindedir. İçlerinden birisinin sonlu olduğunun ispatı diğerlerini de sonlu kılacaktır. Bu sebeple fiziksel anlamdaki maddenin sonlu olduğunu ispat eden Kindî tartışmasız bir şekilde zaman, hareket ve mekân da sonlu kabul eder.³⁸ Kindî'nin bu çıkarımı herhangi bir mantıksızlık barındırmaz. Fakat tespit edilmesi gereken şey metafiziksel olan maddenin sonlu olmayışıdır. Şayet zaman, hareket ve mekân kavramları metafiziksel anlamdaki madde ile kıyaslanırsa heyûlânın da sonlu ve aynı zamanda Ezeli olmadığı düşüncesi ortaya çıkar.

Yukarıdaki çıkarımlara binaen Kindî'nin yaratmayı yoktan yaratma formatında ele aldığı unutulmamalıdır. Her sonlu olan yoktan yaratılmıştır ve hepsinin bir tek yaratıcısı vardır.³⁹ Bizim bu noktada getireceğimiz eleştiri

³⁷ Kindî, “Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse”, 2: 289.

³⁸ Bkz. Kindî, “Risâle fî mâiyyeti mâ la yümkinu en yekûne lâ nihâyetu leh ve me'llezi yukâlu lâ nihâyetu leh”, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2:200-201. Kindî, *Kitâb fî'l-felsefeti'l-ülâ*, 2: 140-141.

³⁹ Bkz. Kindî, “Kitâb fî'l-felsefeti'l-ülâ”, 136-138. Bkz. Kindî, “Risâle fî vahdâniyye-

ise, Kindî'nin yoktan yaratma fikrini benimsemesinin heyûlâ kavramına tam manasıyla bir anlam yükleyemediğidir. Çünkü Kindî heyûlâyı yalnızca en yüksek cins sayar ve tarifinin mümkün olmadığını ileri sürer. Bu bakımdan Kindî'ye göre heyûlâ yoktan mı yaratılmıştır yoksa Ezeli olarak mı vardır? Bu sorunun cevabı Kindî'nin söylemlerinden çok net bir şekilde çıkmamakla birlikte onun yoktan yaratma fikrinin bu aşamada da ileri sürülmesi oldukça yanlıştır. Çünkü Kindî'nin bazı ifadeleri aslında onun da sudurcu bir filozof olabileceği yönünde seyretmektedir.

Farabi ve İbn Sina Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeterli sebep görürler. Yani âlem, ilahi iradeye seçmeci manada gereksinim duymaksızın ilahi iradenin ilahi ilimde kadim olarak bilfiil var olduğunu kabul ile ezelde sudur yoluyla zuhur etmiştir. Kindî'nin ise buna yakın ifadeleri şu şekildedir:

“Her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (infi'âl) durumundadır. Öyleyse İlk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun gerçek sebebi Bir'dir.”⁴⁰

Bu ifadelerle dayanarak Kindî'nin suduru savunun bir filozof olduğunu iddia etmek kolay bir iş değildir. Bunun nedenleri arasında Kindî'nin elimize ulaşan eserlerinin çoğunda yoktan yaratmacı bir tavır benimsemiş olması önemli bir yere sahiptir. Yanı sıra sudur âlemin Ezeli olduğunu savunmaktadır. Yine hatırlatmak gerekirse o birçok yerde yoktan yaratma fikrini savunmuştur.

Sonuç

Heyûlâ kavramı bağlamında Kindî'nin âlemin mahiyeti ile ilgili vermiş olduğumuz bilgiler doğrultusunda filozofun ileri sürdüğü teorinin nedenleri tespit edilmiştir. Bazı düşünürlere göre Kindî, yaşadığı dönemin kelâmcılarından etkilendiği için yoktan yaratma fikrini benimsemekte bazı düşünürlere göre de yoktan yaratma toerisini değil sudur doktrinini kabul etmektedir.

Bizim ulaştığımız sonuç ise, yoktan yaratma teorisi daha çok fiziksel anlamdaki âlem, felek, cisim, cirm veya madde üzerine yapılan bir çıkarımdır. Özellikle metafiziksel anlamdaki madde olan heyûlâyâ yönelik

ti'llâh ve tenâhi cirmi'l-âlem”, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, thk. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2: 202-207. Kindî, “Risâle fi izâhi tenâhi cirmi'l-âlem”, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, thk., Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 2: 192-197., Kindî, “Risâle fi mâiyyeti mâ la yümkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezi yukâlu lâ nihâyete leh”, 2: 198-201.

⁴⁰ Kaya, *Kindî Felsefi Risâleler*, 40-41; Kindî, “Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ”, 2: 176-177.

Kindî'nin çok detaylı bilgiler vermemektedir. Çünkü Kindî de birleşik maddenin yani fiziksel maddenin kaynağının heyûlâ olduğunu ifade ederken, heyûlâ hakkında onun tarifinin yapılamayacağını belirtmesi bir takım boşlukları beraberinde getirmektedir. Kindî'nin heyûlâyı hem metafiziksel hem de fiziksel madde için kullanmış olması kavramın tam anlamıyla metafiziksel bir zeminde incelenmesini zorlaştırmaktadır. Yanı sıra Kindî, heyûlâyı fiziksel alandaki madde için kullanırken kavramı oldukça net bir şekilde izah etmekle birlikte, aynı netlik kavramın metafiziksel alandaki kullanımında geçerli değildir. Kindî'nin birçok eserinin kayıp olması belki de bu noktada konu hakkında kesin bir yargıya varmayı zorlaştırmaktadır. Ulaşabildiğimiz diğer eserlerinde ise konu hakkında bir açıklama yapıp yapmadığına dair bir çıkarım yapmak oldukça zordur. Çünkü Kindî'nin ifadelerinde heyûlânın yoktan yaratıldığına dair bir açıklama bulamamaktayız. Bu sebeple Kindî'nin âlemin mahiyeti üzerine fikri söz konusu olduğunda özellikle heyûlâ kavramına yüklediği anlamın incelenmesinin gerekliliği tespit edilmiştir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınları, 1998.
- Aristoteles. "Metaphysics". *The complete Works of Aristotle*. thk. Jonathan Barnes. New Jersey: Princeton University Press, 1985.
- . Fizik. çev. Saffet Babür. Ankara: Yapı Kredi Yayınları, 2011.
- Arslan, Ahmet. *İlk Çağ Felsefe Tarihi (Sofistlerden Platon'a)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. İstanbul: A&C Black, 1920.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- . *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2003.
- Erdem, Engin. "İlâhi Ezelîlik ve Yaratma Sorunu". Basılmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi, 2006.
- Güçlü, Abdülbaki ve Erkan Uzun. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2002.
- Hançerlioğlu, Orhan. "Heyûlâ". *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. 1:318. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2000.
- Kaya, Mahmut. *Kindî Felsefi Risaleler*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Kindî. "Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ". *Kindî Felsefi Risaleler* içinde. thk. Mahmut Kaya 2:126-178. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- . "Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse". *Kindî Felsefi Risaleler* içinde thk. Mahmut Kaya, 2:286-295. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- . "Risâle fi hudûdi ve rusûmihâ". *Kindî Felsefi Risaleler* içinde. thk. Mahmut Kaya, 2:178-190. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

----- “Risâle fî îzâhi tenâhi cirmi'l-‘âlem”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde. thk. Mahmut Kaya, 2:192-198. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

----- “Risâle fî mâiyyeti mâ la yümkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me’llezî yukâlu lâ nihâyete leh”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde. thk. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

----- “Risâle fî vahdâniyyeti’llâh ve tenâhi cirmi'l-‘âlem”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde. thk. Mahmut Kaya 2:202-208. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.

Platon, *Timaio.s* çev. Furkan Akdemir. İstanbul: Say Yayınları 2015.

T. J. De Boer. *İslâm’da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. Ankara:1960.

Uyanık, Mevlüt. “İlk İslâm Filozofu el-Kindî’ye Göre Âlemin Mahiyeti” *İslâm Felsefesinin Sorunları*. thk. Mehmet Vural. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Uysal, Enver. *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslâm Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları,1966.

Walzer, Richard. *Greek into Arabic*. Oxford: Bruno Cassier, 1962.

KINDÎ'DE ÂLEMİN MÜKEMMELLİĞİ

EXCELLENCE OF THE UNIVERSE IN THE WORDS OF KINDÎ

2018 • SAVI:2 • SAYFA 203-222

SOHİAB AHMAD MOHAMMAD GHUZLAN
DOKTORA ÖĞRENCİSİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



ABSTRACT

Kindi is one of the founding figures of Islamic philosophy. In the period when the first encounter with ancient Greek thought was realized, it was able to connect between the idea of Islam and ancient Greece and it took its ideas within a certain system. We will deal with this issue as the legacy of the perfect world thought, Plato and Aristotle, which has been translated into Islamic philosophy and discussed by almost every philosopher. Kindi's preeminence is that it is the first philosopher to consider this issue in the most comprehensive way in Islamic thought about the perfection of the world. It links the kinship of the Kindi Creator with the perfection of the world, and ultimately discusses how this perfection is reflected in human.

Key words: al-Kindi, Philosophy, Islamic Philosophy, Perfect World, Create, Innovative Creation.

ÖZ

Kindî (ö.873) İslâm felsefesinin kurucu şahsiyetleri arasında yer almaktadır. Eski Yunan düşüncesiyle ilk karşılaşmanın gerçekleştiği dönemde İslâm düşüncesi ile Eski Yunan arasında bağ kurabilmiş ve fikirlerini belirli bir sistem dâhilinde ele almıştır. Bu makalede ele alacağımız mükemmel âlem düşüncesi, Platon ve Aristo'nun mirası olarak İslâm felsefesine aktarılmış ve hemen her filozof tarafından tartışılmıştır. Kindî'nin önemi, âlemin mükemmelliği konusunda İslâm düşüncesinde bu konuyu en kapsamlı olarak ele alan ilk filozof olmasıdır. Kindî Yaratıcı'nın kemali ile ondan sadır olan âlemin mükemmelliği arasında bağ kurmakta ve nihai olarak bu mükemmelliğin insana nasıl yansıdığını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Felsefe, İslâm Felsefesi, Mükemmel Âlem, Yaratmak, İbdâ'.

Giriş*

I. İbdâ'

Kindî, âlemin mükemmelliğini öncelikle İbdâ' kavramı çerçevesinde temellen-dirmektedir. İbdâ', *Lisânü'l-Arab*'ta "İbtida" bu kökten türetilmiş olup "enşee" anlamında kullanılmaktadır. Bu manada "Ebdea eş-şey'ü" demek, misalî bir şeyin icat edilip varlığa getirilmesi demektir. Allah'ın isimlerinden birisi olan *Bedî*' ise "*O göklerin ve yerin Yaraticısı'dır (Bedî)*" şeklinde Kur'ân'ı Kerim'de geçmektedir.¹ Bu manada fe'îl vezninde ve fail anlamında olan *Bedî*' sıfatı, Allah'ın daha önceden örneği olmayan bir şeyi var etmesidir.²

Filozoflara göre ise, İbdâ'nın farklı anlamları bulunmaktadır. Bunlar:

- i. Bir şeyi bir şeyden tesis etmek.
- ii. Bir şeyi olmayan bir şeyden icat etmek.
- iii. Yok olmayandan bir şeyi var etmek.
- iv. Daimi İbdâ'dır."³

Bu anlamları ayrıntılarıyla ele alırsak; birinci anlamda İbdâ', bir şeyi başka bir şeyden icat etmek veya mevcut olan şeyleri bir araya getirmek suretiyle yeni bir eser meydana getirmektir. İnsanların ilmî, fennî ve edebî alanlarda ürünler ortaya koyması buna örnek verilebilir. Fakat bu mana, Kindî'nin İbdâ'dan kastettiği mana değildir. İkinci anlamda İbdâ', yokluktan varlığa getirmek veya kuvveden fiile çıkarmaktır. Bundan maksat, ilahî fiillerdir. Yani, Yaraticı'nın maddî ve zamansal olarak öncesi olmadan bir şeyden başka bir şeyin varlığını ortaya çıkarmasıdır. Üçüncü an-

* "Alemin Mükemmelliği ve Mükemmel Alem" adlı tezden üretilmiştir.

¹ Bakara 2/117.

² İbn Manzur, *Lisanü'l-arab* (Kahire: Daru'l-Maarif, 1984), 213-229; Dil bilimci Cemil Sileyba İbdâ'yı lügatte "Önceki bir örneği olmadan ihdas etmek, var etmektir." şeklinde açıklamaktadır (Cemil Sileyba, *el-Mu'cemu'l-felsefi* (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lubnânî, 1982), 1: 31-32).

³ Sileyba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, 1: 31-32.

lamda İbdâ', yok iken varlığa getirilene tekabül etmektedir. Dördüncüsü olan daimi İbdâ' ise, Allah'ın âlemi daimi kılıp devam ettirmesidir. Bu çerçevede İbdâ', ilahî inâyet, koruma ve devam ettirme anlamlarına gelmektedir.⁴

İbdâ'; "inşa", "terkip", "telif", "sun' (sa-ne-a)", "ihdas", "tekvin" ve "halk" manalarının üstünde, onlardan daha geniş ve daha kapsayıcı anlamda kullanılmaktadır. Zira sun', terkip, telif, inşa ve halk kavramlarının hepsinde "daha önceden var olan belirli bir şeyin sonradan meydana getirilmesi" anlamı vardır. Bu kapsamda meydana gelen şey, daha öncesinde var olan bir şeyden varlığa gelmekte; fakat daha önceki şeyin yaratmaya bir etkisi bulunmamaktadır. Bunların yanısıra "tekvin", maddi bir şeyden meydana gelmeyi ifade ederken, "ihdas", bir şeyden zamansal olarak meydana gelmeyi ifade etmektedir.⁵ Bu iki kelime açısından bakıldığında da İbdâ', hem tekvinden hem ihdastan daha umumi ve öncedir. Çünkü Allah'ın yaratmadan önce bir maddeye ve zamana ihtiyacı yoktur.⁶ Bu nedenle Allah kendisi hakkında göklerin ve yerin *Bedii* olarak bahsetmektedir; fakat insanın *Bedii* dememektedir.⁷

Bütün bu açıklamalardan hareketle Kindî'nin "İbdâ'" mefhumunu ilahî fiili açıklamak üzere tercih ettiği açıklığa kavuşmuş olmaktadır. Zira İbdâ', yokluktan varlığa getirmeyi açıklayan yegâne kavramdır. Başka bir ifadeyle, "Varlığın yokluktan var edilmesidir. (Te' yisu leysat an leys)"⁸ Bu çerçevede *ilk hakiki fiili* ifade eden İbdâ'nın Allah'ın dışında başka bir şey için kullanılması uygun olmadığı gibi, O'nun yarattıklarından herhangi birinin bu fiile iştiraki söz konusu değildir. Yani Allah, hakikatte faildir ve başka herhangi bir şeyin etkisi olmadan kendisi tesir etmektedir. Ancak İbdâ', Allah'ın fiillerini ifade etmenin yanısıra mahlûkatın fiillerini ifade etmek için de kullanılmaktadır. Bu manada İbdâ', etkilenende etkileyenin eseri⁹ anlamına gelmektedir. Ve Kindî etkileyen açısından mahlûkatı "mecazî fail" konumunda değerlendirmektedir.¹⁰ Çünkü mecazî fail konumunda bulunan âlemdeki varlıklar, konumlarına göre ilk fail olan Allah'ın tesirinden etkilenmiş ve başka varlıkları etkilemişlerdir. Bu etki, ilk etkilenen varlıkta başlamakta, son etkilenen varlıkta sona ermektedir. Kindî'nin kendi ifade-

⁴ Sileyba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, 1: 31-32

⁵ Sileyba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, 1: 32.

⁶ Hatta "halk" kavramı da bir şeyin bir şeyden icat edilmesi anlamına gelmektedir.

⁷ Sileyba, *el-Mu'cemu'l-felsefi*, 1: 31-32.

⁸ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, tdk. Muhammed Abdülhadi Ebu Ride (Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi 1950), 1: 182.

⁹ Eseru'l-müessiri fi muesseri fihi.

¹⁰ Enver Uysal, *Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramlar* (İstanbul: Emin Yayınları, 2008); Başka bir deyişle, müesser olanda müessirin eseri (Eseru'l-müessiri fi muesseri fihi).

siyle, “bir infialden başka bir infiale ulaşılmaktadır.”¹¹ Özetle âlem, Allah’tan hakiki İbdâ’ ve icat yoluyla varlığa gelmiştir; İbdâ’ ve icat ise, “yoktan varlığa getirme” ile gerçekleşmiştir. Bu çerçevede Kindî’nin İbdâ’ kavramını dinî ilkeleri dikkate alarak geliştirdiği görülmektedir.

Bu durumda, Kindî nasıl filozof olarak görülebilir? Bundan önce şu hususları vurgulamak gerekir. Kindî, iki türlü varlıktan söz etmektedir.¹² Birincisi, Allah, mevcut ve ezeldir. Bu açıdan Allah’ın iki temel vasfı bulunmaktadır: İlki, Allah’ın varlığı, hakiki varlık olup, öncesi yokluk olmayan, kâmil ve sabit; kâinattaki değişimin ve fesadın kendisine tesir etmediği her daim var olan varlıktır. Çünkü O, cisim değildir ve yaratılmış cismani unsurlardan hiçbir şey ona benzememektedir. Kindî’nin tabiriyle, “*O’nun in-niyesi (varlığı) haktır; O’nda ebediyen yokluk olmaz ve O’nda varlık ebediyen zail olmaz. O, Diri’dir ve Vahid’tir. O’nda elbette çoğalma ve kesret de olmaz.*”¹³ İkinci olarak, Allah’ın varlığı Zat’ındandır. Çünkü O, tüm var olanların İleti’dir; dolayısıyla malul olamaz. O, her şeyin failidir ve eşyayı varlıktan icat edendir. Bu bağlamda O, “İleti olmayan İlk İlet’tir.”, “Faili olmayan Fail’dir.”, “Tamamlayıcısı olmayan Mütemmim’dir.”, “Var olanı Var Eden”dir. Ve O, “Her şeyi birbirine sebep kılandır.”¹⁴

İkinci türden mevcut olanlar ise üç kısma ayrılır:

- i. Saf madde gibi maddi mevcut.
- ii. İnsan gibi maddeyle iltibası olan mevcut.
- iii. Felekler ve göksel cisimler gibi ruhani mevcut.

Bunların hepsi, sonradan var olmuştur ve bunlar değişim ve yok olmayı kabul eden özellikleriyle âlemin şeklini oluşturmaktadır.

II. İlahi Sıfatlar

İlk Olan’ın (Allah’ın) sıfatlarına gelince, Kindî, sıfatlar meselesini mutlak tenzih açısından ele almaktadır. Bu sıfatlar, selbi (tenzihî) ve sübûti (icabî) sıfatların bütününe kapsamaktadır ki zaten noksan sıfatların Allah’a nispeti mümkün değildir.¹⁵ Bu manada O, unsur değildir, cins değildir, nev’ değildir, şahıs değildir, akıl değildir, küll değildir, cüz değildir, cem değildir, kısım değildir, çokluğu kabul etmez, mürekkep değildir, heyûlâ değildir, suret sahibi değildir, kemiyet sahibi değildir, keyfiyet sahibi değildir, makulattan başka bir şeyle sıfatlanan değildir, fasl sahibi değildir, hassa sahibi değildir, araz sahibi değildir, hareket ettirilen değildir ve başka bir

¹¹ Selman el-Budûr, *el Akl ve’ l-fil fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, (Amman: Darü’ş-Şuruk, 2006), 33.

¹² Kindî, *Resailü’l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 78.

¹³ Kindî, *Resailü’l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 215.

¹⁴ Kindî, *Resailü’l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 216.

¹⁵ Kindî, *Resailü’l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 480.

şeye izafe edilen değildir.”¹⁶ Allah, bunlardan hiçbirleriyle vasıflanamaz. Bütün bu sayılanlar açısından bakıldığında, Kindî, maddeyle alakalı her şeyden Allah’ı tenzih etmektedir. Kindî’ye göre, Allah, mevcuttur ve mükemmeldir. Allah’ta bulunan her şey fiil halindedir ve O, herhangi bir yönden ikmal edilmiş veya yetkinleştirilmiş değildir. Çünkü maddeyle alakası olan her şey yetkinleştirilmeye muhtaçtır. Dolayısıyla bunların Allah için kullanılması düşünülemez. Sübûtî sıfatlara gelince, bu sıfatlar, Allah’ın kemâl, cemal ve celalini ispat etmek maksadıyla kullanılmaktadır. Bunlardan en önemlisi de O’nun *Bir* olmasıdır (vahdet). Bunların dışında O’nun hikmet, kudret, adalet, hayr ve hak gibi zati sıfatları bulunmaktadır.¹⁷

Allah’ın mutlak sıfatları arasındaki ilişki, yani ilim, kudret ve irade ile bu sıfatların diğer sıfatlarla olan ilişkisi, âlemin mükemmelliğinin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Zira âlemin üzerinde bulunduğu mükemmellik, Allah’ın sıfatlarının kemâliyle ilgilidir. Bu hususu Kindî şu şekilde açıklamaktadır: “*Bu (âlem), Âlim, Hakîm ve Cömert olanın eseridir. Bu âlemdeki tedbir, en iyi şekilde yerine getirilmiş; Allah her şeyi aslah (en uygun) şekilde var etmiştir.*”¹⁸ Bu nedenle mevcut olan bu âlem, en mükemmel âlemdir. Çünkü O’nun ezeli ilminin suretidir. İlim ise kavramsal olarak “*Bir şeyin suretinin akılda hâsıl olmasıdır.*”¹⁹ Allah’ın ilmi, kudreti gibi küllidir, aynı zamanda ezeli ve sermedidir.²⁰ O, olan ve olacak her şeyi bilir. O’nun ilmi, tüm eşyayı, bâtını, zahiri, incelik ve açıklıkları (tüm boyutlarıyla) tam bir imkânla kuşatıcıdır.²¹ Allah’ın ilmi sınırsız âlemleri içine almaktadır. Bu durumda, başka âlemlerin var olup olmadığı sorusu ortaya çıkmaktadır. Ayrıca Allah, başka âlemleri değil de niçin bu âlemi seçmiştir? Cevabı Kindî şu şekilde vermektedir: Allah, hakîm ve iyilik sahibidir; çünkü hikmet: “*En kâmil/yetkin şeyin en yetkin şekilde bilinmesidir.*”²² Ve ya “*Bir şeyi uygun olan yerine koymaktır.*”²³ Ve ya Hâkim, “*Eşyaya hükmeden ve onu en güzel kılandır.*”²⁴ Bu manada Allah hükmedenlerin en hâkimidir. O, en geniş anlamda iyiliğe sahip olarak âlemi var ettiğinden, bu âlemin en mükemmel âlem olması gerekmektedir. En iyi ve en uygun âlem ise, “mutlak hakikat”e işaret etmektedir. O da ilahî ilmin hakikatidir ve içinde bulunduğumuz âlemde tecelli etmektedir. Bu

¹⁶ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 160.

¹⁷ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 275.

¹⁸ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 236.

¹⁹ Mahmud Abdurrahman Abdu’l-Muném, *Mu’cemu’l-mustalahati’l-fikhiyye* (Kahire: Darü’l-Fadile, 1999), 1: 534.

²⁰ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 374.

²¹ İbn Manzur, *Lisanü’l-arab*, 3082-3083.

²² İbn Manzur, *Lisanü’l-arab*, 951.

²³ Abdu’l-Muném, *Mu’cemu’l-mustalahati’l-fikhiyye*, 1: 584.

²⁴ İbn Manzur, *Lisanü’l-arab*, 951.

âlem, en güzel âlemdir; hayr, hakikat ve cemal ile birliktedir yani nerede hayr varsa orada hakikat ve cemal; nerede hakikat ve cemal varsa da orada hayr vardır.

Bunların dışında başka bir husus daha vardır ki bu da âlemin dört illete dayandırılmasıdır: Madde, suret, fail ve gaye illetleri. Allah, maddeye gagesi tahakkuk etsin diye suret vermiştir. Bu gaye, hayrdır/iyiliktir. Çünkü iyilik, “*Mevcut olan her şeyin, kendine özgü yetkinlikle vasıflandırılmasıdır.*”²⁵ Allah ki Cömert (Cevad) ve Hayr’dır. Bu nedenle Zat’ı için hayrı irade etmektedir. Hayr ise, “*Karşılıksız ihsan etmek ve iyilik yapmak.*” demektir.²⁶ Yine hayr, “*Kendinden başkası için irade edilmeyen*” demektir.²⁷ Binaenaleyh hayr açısından bakıldığında da âlem en iyidir yahut en mükemmel âlemdir. Âlemin sureti, Allah’ın ilminin suretidir ve Allah’ın ilmi kâmil ve tamdır. Zat’ı ise Mutlak Kemâl’dır. Bu nedenle âlemin Allah’ın İbdâ’sının gereği olarak en kâmil surette olması gerekir. Bu da ilahî tedbir anlamına gelmektedir ki âlemin ve içinde var edilenlerin en iyi ve en akli surette olmalarıdır. Çünkü tedbir, akıbetine bakarak işlerin en kâmil cihette gerçekleşmesidir.²⁸ Kevnin/Oluşun böylece en güzel ve itkan üzere olduğu ortaya çıkmaktadır. Çünkü itkan, “*Delillerin illetleriyle bilinmesi ve külli kaidelerin cüzleriyle birlikte zapt edilmesidir.*” Ayrıca itkan, “*Sebeple sebepliler arasında irtibat kurmak, cüz olanı akli kanunlar ile küllide tanzim etmektir.*”²⁹

Buradan yola çıkarak Allah’ın iradesi, bu âlemin varlığıyla alakalıdır diyebiliriz. Çünkü bu husus, evvela, aklen mümkündür, ezeli ilmin gereği olarak mümteni değildir.³⁰ İkinci olarak ise, âlem en iyi, en faydalı ve en uygun (aslah) olduğundan mükemmeldir. Nitekim salah ve aslah kavramları Mutezile tarafından geliştirilmiş, Kindî de bu kavramlarla vurgulanmak istenen hususu benzer bir muhteva ile “*nizamü’l-kevn/oluşun düzeni*” olarak tarif etmiştir. Manası da Allah’ın mevcut, kâmil, adil, hakîm, diri olduğu ve yarattığı varlıkların iyiliği için fiil işlediğidir. Bu bağlamda, Allah’ın fiilleri maslahat, iyi/hayr ve doğru (savab) üzeredir. O’nun hükmünde zulüm ve haksızlık olduğu düşünülemez.³¹ Kindî’nin bu ifadeleri bağlamında ele alındığında, onun Mu’tezile’den etkilendiğini söylemek mümkündür. Zira Mu’tezile’ye göre de Allah hayr ve doğru dışında bir fiil

²⁵ Sıleyba, *el-Mu’cemu’l-felsefi*, 1: 550.

²⁶ Muhammed Ali Neccar, vd. *Mucemu’l-vasîf*, Kâhire: Mektebetu’ş-Şuruk ed-Devliyye, 2004 146.

²⁷ Kindî, *Resailü’l-Kindî el-Felsefiyye*, 1: 364.

²⁸ Abdul-Muném, *Mu’cemu’l-mustalahati’l-fikhiyye*, 1: 451.

²⁹ Abdul-Muném, *Mu’cemu’l-mustalahati’l-fikhiyye*, 1: 54.

³⁰ Kindî, *Resailü’l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 259.

³¹ İbrahim Medkur, *fi’l-Felsefeti’l-İslamiyye*, (Kahire: Daru’l-Kitabi’l-Misri, 2015), 2: 144.

işlemez. Kindî, yukarıdaki ifadelerinin dışında “Mucib-u emri aslah”³² kavramını da ön plana çıkarmış, bununla “âlemin en mükemmel şekilde yaratıldığını” belirtmek istemiştir. Zira Allah’ın yaratması akıl sahiplerine gizli kalmayan en sağlam (etkan) ve en üstündür (efdal).³³ Dolayısıyla âlemde var olan cüzlerden her bir cüz, olabildiği en mükemmel surettedir.³⁴ Bu düzen, âlemdeki mutlak ilahî kudretin göstergesidir. O, âlemi imkândan mümkün, yani kuvveden fiile çıkarmıştır. Bunu, Kindî’nin kendi ifadesiyle, “*muhal olmayanın fiile zorunlu olarak çıkması*” şeklinde ifade etmek mümkündür.³⁵ Burada, açık bir şekilde görüyoruz ki imkân ve aslah, bu âlemle ilişkili olan iki öncelikli sıfattır. Allah’ın iradesi ve kudreti mutlak ve ilmi bütün âlemleri kuşatmıştır. *Aslah* ise iradeyi bu âlemle ilişkilendirmiştir. Çünkü bu âlem, *imkân* dâhilinde akli kanunların hükmettiği en üstün (efdal) âlem olduğu gibi kemâl ve iyilikte de en üst seviyededir. Dolayısıyla bu iki kavram, ilahi iradeyi sınırlandırmamaktadır. Eğer imkân ve aslahın ilahi iradeyi sınırlandırdığı söylenirse, bu, iradenin mutlak olmadığı anlamına gelir. Hâlbuki Allah, hür ve muhtardır; ancak zatına göre fiilde bulunur, zatının dışında onu bir fiile zorlayan etken yoktur.³⁶

Bu mutlak kudretin tecellisi veya tecellileri, normal suretlere yansımaktadır. Bu tecellinin en önemlisi de yokluktan yaratmadır. Allah, kudreti gereğince âlemi *hiçbir şeyden* yani “la şey”den yaratmıştır. O’nun İbdâ’ında madde yahut müddete ihtiyaç yoktur. O, mevcudu yokluktan varlığa getirdiği (eys min leys) gibi madde olmadan ve zaman olmadan yaratmaya da kadirdir.³⁷ O, âlemi bir defada “*kün feyekûn*”³⁸ emriyle meydana getirmiştir. Öyleyse âlem hâdistir; çünkü onun başlangıcı vardır. Onda ayrıca müddet ve son da vardır. Allah âlemi yaratmıştır ve ne zaman dilerse sonlandıracaktır. Bu bağlamda, âlemin bekası öncelikle ilahî kudrete ve ikinci olarak ilahî iradeye (meşîet) bağlıdır.³⁹ Yine ilahi iradenin bir diğer tecellisi yeniden diriltmedir; yani yok olmuş çürümüş kemiklerin yeniden yaratılmasıdır. Yok olmuş kemikleri yeniden diriltmek ise, yoktan var etmekten daha kolaydır. Zira Kindî’ye göre, “*Ayrımları birleştirmek (cem’ul-mufararak), yoktan var etmekten ve İbdâ’dan daha kolaydır.*”⁴⁰ Yine zıtların yaratılması ve bir araya getirilmesi aynı şekilde değerlendirilebilir. Allah, mut-

³² Muhammed Abdurrahman Merhaba, el-Mevsuatü’l-felsefiyye (mine’l-Felsefeti’l-Yunaniyye ile’l-felsefeti’l-İslamiyye), (Beyrut-Lübnan: trh. Yok), 2: 636-341.

³³ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 236.

³⁴ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 257.

³⁵ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 237.

³⁶ El-Budûr, el-Akl ve’l-fiil fi’l-felsefeti’l-İslamiyye, 34.

³⁷ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 375.

³⁸ Bir şeye “ol” denmesi ve onun hemen olması (Yasin: 36/82).

³⁹ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 357.

⁴⁰ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 374.

lak kudret sahibidir, geceyi ve gündüzü, dirileri, cemadati, büyük ve küçük her şeyi yaratmıştır. O'nun bir ağaçtan zıddını çıkartmaya kudreti olduğu gibi, bütün her şeyi zıtlarıyla birlikte yaratmaya da kudreti vardır. Bu durumda şahidin gaibe kıyası mümkün değildir; yani kudreti sınırlı olan insan ile kudreti sınırsız olan ilahı mukayese etmek mümkün değildir.⁴¹ Âlemde zahir olan ilahi sıfatlar, varlığında, bekasında ve devamlılığında herhangi bir illete muhtaç değildir. Hâlbuki âlemin illeti olmadığında varlığı son bulacaktır. “*Yaratıcı (Mubdi) tüm var ettiklerini (İbdâ’), varlıkta tutandır. Hiçbir şey onun kuvveti dışında değildir; dışında olduğunda da yok olmaya mahkûmdur.*”⁴² Bu açıklama, bir yönüyle Kur’ân’ı Kerim’de Fatır sure-sinde geçen şu âyetin izahıdır: “*Şüphesiz Allah, gökleri ve yeri yok olup gitmesinler diye (kurduğu düzende) tutuyor. Ant olsun, eğer onlar (yörüngelerinden sapıp) yok olur giderlerse, O’ndan başka hiç kimse onları tutamaz. Şüphesiz O, halîmdir, çok bağışlayandır.*”⁴³ Dolayısıyla âlemin bekası ve sürekliliği bir illete bağlıdır.⁴⁴ Bu illet Allah’tır. O, âlemdeki ahvali ve düzeni yönetendir. Bu da Allah’ın, icad ve İbdâ’nın illeti olduğuna delalet etmektedir.

Kindî, ayrıca bu İlet’in illet (fail) olmasına işaret ederek âlemdeki inâ-yete vurgu yapmakta; fail olmayı nefsin bedendeki faaliyetine benzetmektedir: Nefs insan bedeninde gizli/görünmeyen bir irade olarak nasıl canlılığı sağlıyorsa âlemdeki nizam da gözle görülmeyen düzenleyici (müdebbir) bir kuvvet vasıtasıyla öyle gerçekleşmektedir. Dolayısıyla müdebbir kuvvet bedendeki nefis gibidir, nefsin tedbiri ve düzenlemesi olmadan bir şeyin ikamesi nasıl mümkün değilse veya tedbir ancak beden üzerinden kavranabiliyorsa, görünen âlemin tedbir ve düzeni de görünmeyen âlemde gelmektedir. Bu çerçevede görünmeyen âlemin doğrudan bilinmesi mümkün olmayabilir. Dolayısıyla görünen âlemdeki varlıklar görünmeyen âlemin varlığına ve bilgisine delalet etmektedir.⁴⁵ Bu karşılaştırmadan anlıyoruz ki; nefsin bedendeki faaliyeti ile Allah’ın âlemdeki etkisi, tedbirin/düzenin güzelliğinden ve ilahi inâyetten hâsıl olan hikmettir; böylece âlem mükemmel âlem olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu tedbir ve hikmet, Allah’ın yaratmasının mükemmelliğini idrak etme keyfiyeti ile ilgilidir. Zira bu keyfiyet, sadece duyular aracılığıyla elde ettiğimiz bir bilgi değildir. Çünkü duyular, yalnızca vaktaya ve gözle şahit olunan hususlara yöneliktir ve akıl duyuların elde ettiği bilgiler konusunda

⁴¹ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 373-376.

⁴² Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 162.

⁴³ Fatır 35/41.

⁴⁴ Cemal el-Merzuki, *el-Felsefetü'l-İslamiyye beyne'n-nidiyye ve't-tebeyye* (Kahire: Daru'l-Hidaye, 2002), 76.

⁴⁵ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 174.

şüpheye düşmez. Ancak his, duyuşal bilginin bir yolu olmakla birlikte tek yolu değildir; tek olarak yeterli de değildir. Ona eşlik eden başka yollar da vardır. O da söz konusu vaki olan ve şahit olunan şeyleri aklın yorumlamasıdır. Çünkü bilgide iki yol vardır: Bunlar, his ve akıldır. His ve akıl birlikte bir ayrılık (infisal) olmadan bilgiyi gerçekleştirmektedir. Birincisi (his), maddeyi getirirken, diğeri (akıl), getirilen şeyi tahlil etmekte ve var olan düzeni keşfederek hakkında hüküm vermektedir.⁴⁶ Kindî, marifet yollarını bu şekilde izah etmek suretiyle âlemin mükemmelliğine; İbdâ'dan âlemdeki varlığın düzenine, tesadüflerin inkârına ve inâyetin kâinatta ve insanda varlığına işaret etmektedir.

III. Âlemin Hudusu

Kindî, âlemin sonradan meydana geldiğine, onun yoktan var edildiğine, maddede harekette ve zamanda nihâyet sonluluk bulunduğuna vurgu yapmış, bu çerçevede maddenin kıdemi ve ezeli olduğu düşüncesini reddetmiştir. Âlem illetle maluldür ve onun illeti Allah'tır. Bu manada maddenin kendi olması itibariyle illet olması mümkün değildir.⁴⁷ Öyleyse âlem, mahlûk ve hâdistir. Bu nedenle, âlem sonludur; zira cisim olanın nihâyetinin olmaması mümkün değildir.⁴⁸ Başka bir ifadeyle, sıfat ve arazlarla irtibatlı olan her şey sonludur. Yani arazi ve sonlu sıfatları olanın kendisi de nihaidir. Nitekim Kindî matematiksel yöntemlerle bunu ispat etmeye çalışmıştır.⁴⁹ Açıklamak gerekirse, cismin nihâyeti olmadığı düşünülürse, cisim, cüzlere ayrıldığında kalanlar ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ondan ayrılanlardan oluşanlar da ancak sonlu olabilirler. Fakat bölmeden önce sonlu değildir; bir şeyin aynı zamanda hem sonsuz hem sonlu olma ihtimali yoktur. Fakat kalan sonlu değilse, ondan ayrılan yeniden birleştirildiğinde yeni bir tekvin meydana gelmiş olur. Bu durumda meydana gelen, öncesinden daha büyük olur ve tenakuz ortaya çıkar. Çünkü iki cisim sonsuz olsa da biri diğerinden büyük olamaz. Maddenin sonluluğu konusuna hareket ve zamanın sonluluğu da dâhil edilebilir. Kindî'nin ifadesiyle, "*Sonlu olan eşyaya yüklenen şeyler de zorunlu olarak sonludur, cisme eklenen her şey kemiyet ve mekân açısından sonludur yahut hareket ve zaman ki zaman hareketin miktarıdır. Yani cisme yüklenen her şey sonludur çünkü cirm (cisim) sonludur.*"⁵⁰ Dolayısıyla cisim, hareket ve zaman

⁴⁶ Merhaba, Muhammed Abdurrahman, *el Kindî: felsefetuhû-muntehabât* (Beyrut: Menşurat-ü Uveydat), 48-50.

⁴⁷ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 123.

⁴⁸ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 192.

⁴⁹ Halit Harbi, *el-Kindî ve'l-Fârâbî rû'ya cedîde*, (İskenderiyye: Menşetü'l-Maarif, 2003), 24.

⁵⁰ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 203.

arasında varlıksal bir gereklilik bulunmaktadır; eğer bu gereklilik olmasaydı, o zaman cismin hareketten ve zamandan önce bir varlığı olduğunu söylemek gerekirdi. Ancak Kindî'nin belirttiği gibi, hareket ve zaman yoksa cisimde yoktur.⁵¹ Zira hareket ve zaman olmadığı takdirde maddenin varlığından söz edilemez. Bu bağlamda Kindî'ye göre, “*Cisim açısından, hareket ve zamanın varlık olmak bakımından birbirlerinden öncelikleri yoktur, öyleyse onlar birliktedirler.*”⁵² O hâlde, âlemin bir mazisi bulunmasaydı o zaman onun hâlihazırda var olduğundan yahut gelecekte de var olacağından bahsedilemezdi. Çünkü zaman, hareketin miktarıdır. Böylece Kindî, âlemin hadis olmasını sonluluk fikri üzerinden inşa etmiştir. Zira zaman ve hareket âlemin sonlu ve hadis olmasında ölçü ise, bu ölçü, âlemin cisminin bir bidâyeti ve bir nihâyeti olduğunu ortaya koymaktadır. Nihâyetinde âlem, kendisinden önce bir varlık olmadan varlığa gelmiştir. Bu da sonradan olmak veya hâdis olmak demektir. Bu durumda, her hâdisin bir muhdisi yahut onu kuvveden fiile çıkaran bir illeti vardır. Çünkü o, İbdâ' yoluyla meydana gelmiştir; bu suretle ona madde, mekân, zaman ve hareket ilişmiş; böylece mükemmel âlem ortaya çıkmıştır.⁵³

IV. Âlemde Düzenin Varlığı

Kindî yaratmayı tamamen Allah'a hasretmekle birlikte her şeyin bir tabiatı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre, “*Tabiat, her müteharrik ve sakin olanın ilk illetidir.*”⁵⁴ Bundan maksat, tabiatta her mevcut olanın hareketli olmasıdır. Bu hareket, o şeyin ya zatındandır ya da o şey hariçten bir etki ile hareket etmektedir. Çünkü hareket değişimdir; değişim de bir hareket ettireni gerekli kılmaktadır. Kindî'ye göre hareket altı çeşittir: **i. İntikal**, mekânsal hareket olup bir yerden bir yere yer değiştirmeyi, **ii. Ribeviyeye**, artmayı, **iii. İzmihlaliyye**, eksiklik ve noksanlığı, **iv. İstihale**, bir halden başka bir hale geçmeyi **v. Kevn**, neşeti ve **vi. Fesat**, yok olmayı ve ölümü içermektedir.⁵⁵

Hareket, tüm çeşitleriyle bir cismin varlığını gerektirir. Zira cisim olmadan hareket olmaz. Cisim, madde ve suretten bir araya getirilmiştir. Cismin tabii olarak bir mekâna ihtiyacı bulunmakta ve yine cisim bir zamanda vuku bulmaktadır. Çünkü zaman -daha önce belirtildiği gibi- hareketin miktarıdır. Kindî'ye göre, basit müteharrik cisimler dört tanedir. Bunlar: Toprak, su, ateş ve havadır. Ve bunlarla ilgili dört keyfiyet durumu vardır:

⁵¹ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 197.

⁵² Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 205.

⁵³ Hüseyin Merve, *en-Nezaatü'l-madiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamiyye* (Beirut: Daru'l-Fârâbî, 1979), 2: 79.

⁵⁴ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 111.

⁵⁵ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 216.

Hararet, soğukluk, rutubet ve kuruluk. Hararet ve soğukluk, duyulur his gerçekleştiğinde öncelikli olarak faildirler ve cisme etki ederler; rutubet ve kuruluk ise edilgendirler (münfail). Onlar doğrudan etki etmedikleri gibi his de etmezler. Hararet hafifliğin; su ağırlığın; rutubet yavaşlığın ve kuruluk ise süratin sebebidir. Dört unsur, yeryüzünde mevcuttur. Arz, sabit küre olup âlemin ortasında yer almaktadır. Arzın etrafını su, sonra hava ve sonra ateş çevrelemiştir. Bu âlem, Ay feleğinin altındadır ve aynı zamanda kevn ve fesadın gerçekleştiği yerdir. Nedeni ise âlemin bu saydığımız dört unsurdan oluşmasıdır. Bu unsurlar tamamıyla fesada uğramazlar; ancak maden, bitki, hayvan ve insandan bileşimler (murekkebat) yok olur.

Maden, bitki ve hayvanlar duyulur varlık alanının fertleridir. Unsurlardan müteşekkil bu mevcudat, toprak, su, hava ve ateşe racidir. Bu âlemin karşısında ise Ay üstü felek yer almakta ve orada göksel cisimler bulunmaktadır. Ay üstü âlemde kevn/oluş ve fesad/bozuluş yoktur. Çünkü kevn ve fesad dört unsuru kabul eden yerde vuku bulmaktadır. Bu da Ay üstü âleme uygun değildir; çünkü onlar dört unsurun haricinde başka bir şeyden, yani esirden var edilmişlerdir. Dolayısıyla İbdâ', zaruri olarak dört unsur ile birliktedir ve kendiliğinden hareketin mekânı tabiattır. Bu nedenle hareket, hafiflik ve ağırlığa göredir. Hava ve ateş, sıcaklıktan kaynaklanan hafiflik sebebiyle yükseğe doğru hareket ederken, toprak ve su, soğuktan kaynaklanan ağırlık sebebiyle aşağıya doğru hareket etmektedir. Unsurlar tabii durumlarında var edilmeyip birbirleriyle karşım halinde ortaya çıkmışlardır. Unsurlar, tabiat, illet ve malullerin düzeni açısından (çünkü birbirlerine illet olmaktadır) ilahî tedbirden meydana gelmiştir.⁵⁶ Kindî'nin tabiriyle "*Küllî tedbir, ilahî hikmet ile dir.*"⁵⁷ Bu bakımdan sebebiyet ilkesi veya nedenlilik kanunu, âlemdeki oluşa hükmetmektedir. Çünkü âlem, derecelidir ve Ay üstü ve Ay altı illetler ve maluller zinciri içerisinde meydana gelmiştir.

Bu bağlamda, tabiatta meydana gelen şeylerde bazı varlıklar diğer bazıının sebebi olmaktadır. Oluşturma mevcut olan nizam, İlk İlet olan Allah'tan belirli bir silsile içerisinde diğer tabii illetlere kadar devam etmektedir. İlk İlet, "*fail/etken*" sonrakiler ise "*münfail/edilgen*"dir. Sonrakiler, aynı zamanda hem "*etken*" hem "*edilgen*" olma özelliğini bünyelerinde barındırmaktadır. İlk İlet, asla edilgen değildir; çünkü O, ezeldir ve illeti yoktur. İlk İlet'in varlığı ise âlemdeki düzen ve intizamdan anlaşılmaktadır. Ancak İlk İlet'in maddi âleme etkisi doğrudan değildir; O'nun maddi âleme etkisi, "aracılarla" yahut "tabii illetler" vasıtasıyla gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kevn/oluşturma var olan değişimler, bu illetlerin tesiriyle olmaktadır. Her büyük yahut küçük hadisede bu illetlerin açık etkisi bulunmaktadır.

⁵⁶ Merhaba, el Kindî: Felsefetu-hû-muntehabât, 68.

⁵⁷ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1 219.

dır.⁵⁸ Buradan hareketle, Kindî'nin yakın illetlerle uzak illetleri birbirinden ayırdığı söylenebilir. Örnek olarak da hayvana ok atan avcı verilebilir. Bir avcı hayvana ok atıp onu öldürmüş ise avcı, maktul için illet-i baîde, ok ise illet-i karîbedir.⁵⁹ Buna göre, Allah, aracılı yahut aracısız tüm mevcudat için Hakiki İlet'tir. Çünkü O, "ilk meful/etkilenen/edilgen" için Yakın İlet (el-İlletü'l-Karîbe), diğer etkilenenler için ise Uzak İlet'tir (el-İlletü'l-Baîde). İlk etkilenen Allah'tan sadır olmuştur. Diğer geriye kalanlar ise, illetler silsilesinin altında meydana gelmiştir. Buradan şöyle bir mantıklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır: Tabiatta meydana gelen şeyler, neden(ler)-nedenli(ler) ilişkisi çerçevesinde tezahür etmektedir. Öyleyse âlemde kevn ve fesaddan müteşekkil olan her şey "Baîd İlet/Uzak İlet"e racidir.

Kindî böylece Allah'ın, ilk meful dışında meydana gelen bütün her şeyin Uzak İlet'i olduğunu söylemektedir. Dolayısıyla Allah, tabii cari kanunlar gereğince tüm kendinden hareket eden ve sakin olup da hareket ettirilen şeyler için "yakın illetler" var etmiştir.⁶⁰ Bu yakın illetler, semavi cisimlerden başka bir şey değildir. Âlemde değişime tabi olan her şey, insan, hayvan yahut bitkiler, göksel cisimlerin hareketinden etkilenmektedir. Kindî, bunları aşağı konumda yer alan "eşhas-ı süfliye"ye (aşağı varlıklar) karşılık "eşhas-ı âliye" (yüce varlıklar) olarak isimlendirmiştir.⁶¹ Burada soru şudur: Bu yüce varlıklar; sıcak, soğuk, yaş veya kuru olmadıklarına göre başkasına nasıl tesir etmektedirler? Kindî'ye göre tesir, ya hareket ya da temasla gerçekleşmektedir. Fakat dört unsur, göksel cisimlerin temasını ancak hareketle kabul etmektedir.⁶² Bu göksel cisimler, hacim şekil ve hız itibarıyla birbirinden farklıdır; hacim, hız vs. açısından büyük olan cisimlerin eserlerine tesirleri de büyük olmaktadır. Tesirde, sıcaklık veya soğukluk hangisi yakın olursa onun etkisi geçerli olmaktadır. Bu kapsamda hararet ve soğukluk öncelikli iki etken sıfatlardır. Buna göre, yeryüzünden uzaklaşan her şeyde soğukluk, yeryüzüne yakınlaşan şeylerde sıcaklık artmaktadır. Rutubet ve kuruluk ise daha önce belirtildiği gibi etken değil edilgendirler.⁶³

Buraya kadar açıklananlardan çıkan sonuç, "eşhas-ı aliye" ile "eşhas-ı süfliye" arasındaki irtibatla, yani Ay üstü âlemle Ay altı âlem arasındaki ilişkide maddi bir tesir bulunmaktadır. Eşhas-ı aliye cihetinden tesir Ay altı âlem üzerindedir ve bu tesir insana kadar ulaşmaktadır.⁶⁴ "*Güneş de Ay da*

⁵⁸ Merve, *en-Nezaatü'l-madiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamiyye*, 2: 81-106

⁵⁹ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 219.

⁶⁰ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 219.

⁶¹ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 225.

⁶² Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 223.

⁶³ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 224.

⁶⁴ Merve, *en-Nezaatü'l-madiyye fi'l-felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamiyye*, 2: 109.

bir hesap iledir. Yıldızlar (Bitkiler)⁶⁵ ve ağaçlar (Allah'a) secde ederler."⁶⁶ âyeti buna delil olarak verilebilir. Nitekim Kindî âyetteki secdeyi mecazî olarak yorumlamıştır. Zira hakiki secde alnın yere değmesidir. Yıldızlarda secde için azalar bulunmadığına göre âyette geçen secde mecazî olup Allah'a itaat manasındadır. O hâlde göksel cisimler, Allaha itaat edip secde ediyorlarsa, diri ve aklidirlere, zaruri olarak da natıktırlar.⁶⁷ Bu bağlamda onlarda his ve temyiz olduğu söylenebilir. Zira akleden, diri ve natik olan göksel cisimler, Yaratıcılarına itaat edici olarak kendilerinin dışındaki ve aşağısındaki varlıklara canlılık vermekle onların "illet-i karîbesi" olmaktadır. Böylece süfli âlemde göksel cisimler vasıtasıyla kevn ve fesad, nizam ve tertip meydana gelmektedir. Başka bir ifadeyle, secde ve taat, onların düzenli ve tertip içerisinde hareketli olduklarını ifade ettiği gibi, şeylerin meydana gelmesini ve yok olmasını da ifade etmektedir. Yaratıcı'nın iradesiyle onların düzenli hareket etmeleriyle varlık meydana gelmektedir.⁶⁸ Bu secde ve itaat, Yaratıcı'nın emrettiği fiil olması itibariyle eşhas-ı aliye tarafından gerçekleştirilmektedir ve bu fiil karşısında bu varlıklar edilgendir. Ancak eşhas-ı âliye Allah'ın emri mucibince aynı zamanda faildir; lakin onların failliği mecaz yoluyla. Dolayısıyla onlar Allah'a nispetle edilgendirler; ancak bu edilgen olma durumu, onlara kendilerinden sonrakilerin illeti olma konumunu ayrıca vermiştir. Allah onlara kendilerine özgü kudret vermiş, böylece onlar diri ve âkil olmuşlardır. Neticede Allah'ın verdiği kudretle kadir oldukları fiilleri gerçekleştirmişlerdir. O halde göksel cisimler, hakikatte edilgen olsalar da mecazî olarak faildirlere. Onların edilgen olması öncelikle Allah'tan, sonrasında ise eşhas-ı âliyeden "*ilk olan*"dan ileri gelmektedir.⁶⁹ Eşhas-ı âliyeden *ilk olan/ilk edilgen* ise, "*cirm-i aksa*"dır, yani Allah'ın varlığından sonra en üstte bulunan varlıktır. O, canlılık hareketiyle sürekli munazzamdır ve bu hareket başka bir var olana canlılık vermektedir. Öyleyse "*cirm-i aksa*" illettir ve ebedi fiille hayrdır/iyidir, diridir, kendi altında bulunan cisimlere zorunlu olarak hayat vermektedir. Öyleyse bir diğer ismiyle "*cirm-i küll*" olan en üstte bulunan ilk edilgen varlık (cirm-i aksa), sürekli munazzam olarak en aşağıda bulunan varlığın hayatının illetidir.⁷⁰ Hayat ise, diri olan kâinattaki düzeni gerektirir. Bu manada Kindî, en üstte bulunan ilk edilgen varlığı, hayy/diri olarak düşünmektedir ki ondan neşet edenin de nizamın gereği olarak diri olduğu ortaya çıkmış olsun. Nizam nasıl mevcut olan kâinatın hayr/iyi ol-

⁶⁵ Necm, bu âyette hem yıldız hem bitki anlamına gelmekle birlikte Kindî felekleri kastetmiştir.

⁶⁶ Rahman 55/5, 6.

⁶⁷ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 245-255.

⁶⁸ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 247.

⁶⁹ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 183.

⁷⁰ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 252.

masını tahakkuk ettirdiyse, kâinattaki düzen de hayrı temin etmektedir. Dolayısıyla âlemdeki bu düzen, Kindî açısından illetler silsilesine bağlıdır. Bu düzen, “ilk edilgen”den başlar ve “en son edilgen”de nihayet bulur.

Güneş gezegeninin hareketiyle ilgili olarak Kindî, Güneşin hareketini âlâ (en yüce) ve esfel (en aşağı) arasında birbiriyle ilişkili hareket olarak görür. Güneşin hareketi yeryüzünde kevn ve fesadın meydana gelmesini sağlar. Kevn ve fesatta meydana gelen şeylerin kıvamı ve suretlerinin sebatı, Yaratıcı'nın irade ettiği yere kadar düzenini muhafaza eder. Bütün bunlar, güneşin yeryüzüne olan uzaklığındaki itidalli mesafeyle temin edilir. Yani Güneşin doğudan batıya hareketi, bir merkeze yakınlığı veya başka bir merkeze uzaklığı buna örnek olarak verilebilir.⁷¹ Nitekim Güneşin yakınlığı ile kevn meydana gelmekte ve uzaklığıyla da fesat ortaya çıkmaktadır. Böylece, silsile gezegenlere inmekte, gezegenlerden de Ay gezegenine kadar devam etmektedir. Sonuçta kâinat illetler silsilesine tabi olmakta, sebeplerin sebepleriyle ilişkisi zaruri olmaktadır.⁷² İletler ve malulat düzenine uygun olarak da duyulur dünyada var olanların her çeşidinde değişimler meydana gelmektedir. Örnek olarak kuzey ve güney kutuplarında soğuk ve sıcaklığın aşırı etkisinin bulunması, oralarda yaşam, yerleşim ve verimliliğin az olmasına; hava sıcaklığının mutedil olduğu yerlerde ise yaşam, yerleşim ve verimliliğin bereketli olmasına neden olmaktadır. Yine göksel cisimlerin etkisine göre beşeriyetin renkleri, şekilleri ve tabiatları birbirinden farklılık göstermekte hatta bu durum, huyları ve karakterleri de etkilemektedir.⁷³ Aynı şekilde Ay ve diğer gezegenlerin de yeryüzünde tesirleri bulunmaktadır. Örneğin, Ayın yeryüzüne daha yakın veya daha uzak olması durumunda yeryüzünde yağmur ve bulutlar olmaz. Böylece Kindî'ye göre, ay başlarında daha fazla yağmur olmakta, Ay dolunay konumunda bulunduğu da yağmur azalmaktadır. Yine zamanın farklı olması ve mevsimlerin değişmesiyle sene dediğimiz zaman süreçleri ortaya çıkmaktadır.⁷⁴ Sonuç itibarıyla, bu şekilde tertip edilmiş ve düzenlenmiş âlem, en iyi ve akli derecede kâinatın farklı alanlarını içermekte; en yüksekte olanla en aşağıdaki arasındaki ilişki ve irtibat ortaya çıkmaktadır. Bu da cari kanunlar içerisinde feleklerin hareketi ve dönmesiyle gerçekleşmektedir. Zaruret dolayısıyla ortaya çıkan hareketin intizamı, tabiatın tezahür etmesini ve eşyanın kuvveden fiile çıkmasını gerçekleştirmektedir. Bütün varlık alanlarının kendilerine yüklenen vazifeyi yerine getirmesiyle de Allah, âlemin idame-

⁷¹ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 231.

⁷² El-Budûr, el Akl ve' l-fiil fi'l-felsefeti'l-İslamiyye, 37.

⁷³ Mesela Afrika'da yaşayan insanlar, ekvatora ve sıcaklığa yakın olduklarından renkleri siyah, saçları kıvrıkcık, bacakları daha ince, burunları daha geniş, gözleri daha açık, dudakları geniştir. Ve bu bölgelerde yaşayanlar daha erken yaşta bülüğ çağına ulaşmaktadırlar. Kuzey kutbuna yakın soğuk beldelerde yaşayanların ise burunları küçük, dudakları ve yüzleri beyazdır. Orta bölgelerde yaşayan insanların ise mizaçları daha dengelidir.

⁷⁴ Kindî, Resailü'l-Kindî el-felsefiyye, 1: 223-236.

sini muhafaza etmektedir. Bu da “Hakîm bir Müdebber”in düzenine işaret etmektedir.⁷⁵

V. Tesadüfün Muhal Olması

Kindî'ye göre, kâinata hâkim olan düzende gayesizliğin ve tesadüfün olması mümkün değildir. Çünkü “Tabiatta abes/gayesiz ve illetsiz bir şey bulunmaz.”⁷⁶ Bu bağlamda, kâinata var olan şeylerin bütünü bir hedef ve gaye çerçevesinde gerçekleşmektedir. Örümcek bir gaye ile ağını örmekte, ağaç gıdasını verebilmek için köklerini toprağın içinde tutmaktadır.⁷⁷ Bütün bunlar, gayeliliğe, akliliğe ve tedbire delil teşkil etmektedir; zira âlem bunlar olmadan ayakta duramaz. Bu âlemdeki nizam ve tertip, âlemdeki varlıkların birbirlerine tesirleri, bağlılıkları ve teshirleriyle gerçekleşmektedir. Nitekim her var olan var olmakta, yok olan yok olmakta, her sabit sebat etmekte ve zeval olan her şey de zail olmaktadır. Tüm bunlar, bir tertip ve düzene delalet etmektedir⁷⁸ ve buradan ulaşılan netice, âlemin mükemmeliğidir. Güneşte, Ayda, yıldızlarda, yeryüzünde, kısaca kâinatın her bir kısmında kevn/oluş, illetler ve maluller silsilesi içerisinde meydana gelmektedir. Bu durum, insicam içerisinde hareket eden uzuvların birbirleriyle ilişkisine benzemektedir. Burada bir çelişki yahut tenakuz bulunmamaktadır. Bunların hepsi akli kanunlara uygun olarak ilahî inâyetin gölgesinde ortaya çıkmakta, en uygun şekliyle âlem meydana gelmektedir.⁷⁹

VI. İnsan

İnsan, âlemdeki en önemli varlık olup iyiliğin gayesidir. Çünkü insan, marifeti elde edip yeryüzünde medeniyetler inşa etmeye güç yetiren tek varlıktır. İnsan, Allah'ın kendisine verdiklerini akli ile idrak ederek elde etmektedir. Böylece insan, hakikatleri keşfederek saadeti kusvaya ulaşmaktadır. Bu bağlamda Kindî, Ay altı âlemde sadece insanı en yüksek kemal derecelerine ulaşmış varlık olarak değerlendirmektedir.

Daha önce değindiğimiz gibi, yüksek nefis kuvvetine sahip “eşhas-ı aliye/yüce varlıklar” kendi haricindeki varlıklara tesir etmekte ve onlara hayat bahşetmektedirler. Bu tesir, insana kadar ulaşmaktadır. Bu kapsamda insan, büyük âlemin mükemmeliyetini yansıtan küçük bir surettir. Kindî bunu ispata gayret etmekte, büyük âlemde yer alan mevcut kuvvetler ile küçük âlemde yer alan insan arasında karşılaştırma yapmaktadır. Örneğin,

⁷⁵ Nadlah el-Cuburi, *el-Felsefetü'l-İslamiyye* (Bağdat, 1990), 166; Merhaba, *el-Kindî:felsefetuhû-muntehabât*, 80.

⁷⁶ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 254.

⁷⁷ Harbi, *el-Kindî ve'l-Fârâbî rü'ya cedîde*, 30.

⁷⁸ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 215.

⁷⁹ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 236.

insandaki kemiklerin kâinattaki karşılığı dağlar; damarların karşılığı nehirler ve denizlerdir. İnsandaki hararet ise âlemdeki ateş gibidir. Yine insanın saçları nebatata benzemektedir.⁸⁰ Bu nedenle bazı hükemâ ve kadim filozoflar, insanı âlem-i sağır olarak tanımlamışlardır. Çünkü onda “küll”de mevcut olan kuvvetlerin hepsi bir araya gelmiştir: Büyüme, canlılık ve düşünme/akletme.⁸¹ İnsan, nefis ve bedenden bir araya gelmiş ve tekevvün etmiştir. Bu manada nefis, bedenün kemâli ve “*bilkuvve hayat sahibi olan tabii cismin ilk yetkinliğidir.*”⁸² Çünkü nefis bedene hayat vermektedir. Nefis olmadan beden mücerret madde olarak kuvve halinden öteye geçemez.

Kindî’ye göre nefis, cisimden ayrı (infirad) ve ondan farklıdır (mübâyin).⁸³ Çünkü nefis, maddeye zıt bir cevherdir: “*Basittir, şeref ve kemâl sahibidir, azimdir. Onun cevheri güneş ışığının güneşten olması gibi Bari’nin (azze ve celle) cevherindedir.*”⁸⁴ Buna mukabil beden karanlıktadır ve bilgisizdir. Nitekim nefis bedenden ayrıldığında âlemdeki tüm gizlilikler ortadan kalkacak ve hakikat âlemi ortaya çıkacaktır. Bu hususta Kindî’nin düşünceleri üzerinde Eflatun’un etkisi olduğu görülmektedir. Kindî’ye göre, insan nefsi yüceliğe erişmek istiyorsa kendini maddi âlemde soyutlamalı, yüksek ve şerefli âleme yani Ay üstü âleme yönelmelidir. Yine ona göre, kimin nefsinde şehvet ve dünya sevgisi varsa, onda akli marifetlere yer yoktur; kimin nefsinde de nefsî kuvvetler ağır basarsa o faziletli insandır. Böyle bir insanın fiilleri hikmet, kudret, adalet, hayr ve cemal konularında Bari’nin fiillerine yakındır.⁸⁵

Eğer felsefe, “*insanın takati ve istidadı ölçüsünde Allah’ın fiillerine benzemesi*”ne yönelik bir faaliyet ise insanın kâmil manada fazilet sahibi olması onun maddi âlemden soyutlanması ile ilgilidir.⁸⁶ Bu yaklaşım, bizi Kindî’nin ölüm düşüncesine ulaştırır. Kindî’de ölüm iki kısma ayrılır: Birincisi, tabii olarak bedenün nefsten ayrılmasıdır. İkincisi ise, nefse egemen olan şehvetin öldürülmesidir. Bu bağlamda fazilete götüren yol, maddi şeylerden ve arzu ve isteklerden arınmakla gerçekleşir. Böylece insan marifete ulaşır, Faal Akıl’la ittisal (bağ) kurar. Bu gerçekleştiğinde insan, irtibat noktası ve Ay üstü âlemle Ay altı âlem arasında vuslat halkası olur.⁸⁷

⁸⁰ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 260.

⁸¹ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 165.

⁸² Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 273.

⁸³ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 172.

⁸⁴ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 172.

⁸⁵ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 275.

⁸⁶ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 215.

⁸⁷ Kindî, Resailü’l-Kindî el-felsefiyye, 1: 172.

VII. Bilgi teorisi (Epistemoloji)/Marifet Nazariyyesi

Kindî felsefesinde bilgiye ulaştırılan üç yol bulunmaktadır: **i.** Duyusal bilgi, **ii.** Akli bilgi, **iii.** İşraki bilgi. Duyusal bilgi, duyular vasıtasıyla elde edilen bilgi iken akli bilgi, burhan yöntemiyle elde edilen bilgiye karşılık gelmektedir. İşraki bilgi ise, ilhamla hâsıl olan bilgidir. Bu bilgilerden ilki tüm insanlarda, ikincisi filozoflarda, üçüncüsü de peygamberlerde gerçekleşmektedir.⁸⁸ Bu üç bilgi türüne nefis kuvvesiyle ulaşılmaktadır ve bunda üç farklı bilgi edinme yöntemi vardır: Hissî, akli ve tasavvur (musavvira). Tasavvur akıl ve his arasında orta bir konumdadır. Duyu güçlerinin vazifesi, renk, şekil, ses, koku, tat ve dokunmaya yönelik beş duyu organıyla duyusal olan mahsûsâtı idrak etmektir. Musavvira, vahime veya mütahayyile kuvvesinin vazifesi ise mücerret suretleri idrak etmektir. Duyuların hissî kabiliyetleri burada geçerli değildir; zira mücerret suretlerin terkibi duyuların yokluğunda gerçekleşmektedir. Musavvira (tasavvur eden) kuvvesi ise uyku ve uyanıklık halinde işlevini yerine getirmektedir. Onun aletlere yahut uzuvlara ihtiyacı bulunmamaktadır. Çünkü kaynağı dimağdır. Dimağ ifsat olmadığı müddetçe, bilgi fesada uğramaz.

Akli gücün vazifesi ise mücerret makullerin idrakidir. Kindî'ye göre akıl, "basit cevherdir, eşyayı hakikatleriyle idraktir."⁸⁹ Bu manada akıl dört çeşittir: "İlk Akıl" ki bilfiildir; tüm akılların ve makulâtın illetidir. İkincisi, bilkuvve akıldır, makulâtı idrake istidadı vardır. Üçüncüsü, kuvveden fiile çıkan akıldır. Bu akıl, İlk Akıl'dan akli suretleri alır, mücerret makulleri ve külliyatı idrak eder, böylece kuvveden fiile intikal eder. Sonuncu, yani dördüncü akıl ise, zahir olan akıldır, makulleri idrak ettiğinde onu başkasına intikal ettirir.⁹⁰ İlk Akıl, nefsi ve bilkuvve akli bilkuvve durumundan bilfiil akıl olmaya çıkartır. Akılda nefis ise, bilkuvve akıldır, sonra bilfiil hale gelmektedir. Akıl, makulâtı aklettiğinde "müstefad" olur, makulât vasıtasıyla kuvveden fiile geçer. Onda duyular yer almaz, makullerin suretleri ve külliler bulunur. Akl-ı müstefad'ın kuvveden fiile çıkması için bir fail gereklidir ki o da akl-ı evveldir.⁹¹ Müstefad akıl mertebesine ancak nebiler ve filozoflar ulaşabilir. Nebiler seçilmiş olarak ona ulaşırken, filozoflar düşünce yoluyla onu elde etmektedir. İnsan, bu yüksek mertebeye ulaştığında orada hakkın marifetine ve Yaratıcı'nın fiillerinin benzerliğine erişmiş olmakta; böylece Ay üstü ve Ay altı âlem arasında bağ kurmaktadır.⁹² Sonuç itibarıyla âlemin birliği inış ve yükselişle gerçekleşmektedir. İki âlem arasında ayrılığın olmaması ise, mükemmel âlemi mümkün kılmaktadır.

⁸⁸ Kindî, *Felsefetuhû-muntehabât*, 50.

⁸⁹ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, 1: 295.

⁹⁰ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 353-358.

⁹¹ Ebu Rideh, Muhammed, *Şerh-u resaili'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 348-350.

⁹² El-Budûr, *el Akl ve' l-fiil fi'l-felsefi'l-İslamiyye*, 46.

Bu şekilde Kindî, âlemin güzel olduğunu ve onda eşyanın tabiatına hükmeden kanunlar ile aklın kanunlarının bulunduğunu ve insanın bu kanunlar vasıtasıyla şanının yüceldiğini, ilaha benzeme mertebesine yükseldiğini; böylece tam hayr ve saadetin gerçekleştiğini ifade etmektedir. O halde bu âlemden daha güzeli düşünülebilir mi?⁹³ Kindî'ye göre, Yaratıcı Zat'ın kemali ile âlemin mükemmelliği arasında tam bir irtibat olduğu gibi, âlemdenki mükemmellik ile insan arasında da ilişki vardır. İnsanın, iki âlem arasında bağ kurabildiği ve doğrudan Allah'a ulaşabildiği gerçeği bu düşüncüyü zirveye çıkarmaktadır. Mükemmellik, insanın Ay üstü âleme ulaşması Yaratıcı'ya benzemesinde görülebildiği gibi, ondaki bedenî, ruhi ve akli merhalelerde de görülmektedir. Neticede âlem, tüm sahip olduklarıyla olabildiği en mükemmel surette var edilmiştir.

Sonuç

Kindî, Fârâbî, İbn Sina ve İbn Rüşd'ten farklı olarak âlemin sonradan var edildiğini (hâdis) ve yaratıldığını (mahlûk) savunmaktadır. Fakat bu saydığımız filozoflar, âlemin yokluktan değil maddeden yaratıldığını söylemektedirler. Kindî, âlemin ilim, kudret, irade ve kemal sıfatlarda mutlak olan Hakîm bir ilahtan meydana geldiğini söyleyerek bu âlemin mükemmellikte mümkün olan en üstün derecede varlık alanı olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Kindî'ye göre bu âlemde var olan mükemmellik, kâinatın külli nizamında ve hassas cüzlerinde açık bir şekilde görülmektedir. Gezenlerin ve yıldızların dairevi hareketi ve semavi cisimlerin yeryüzüne olan tesiri, âlemin mükemmelliğine katkı sağladığı kadar varlığın hedefi olan insanın saadetini temin eden hayrın gerçekleşmesine de katkı sağlamaktadır. Zira Kindî'ye göre Allah'ın Zatı'nın kemâli ile âlemin mükemmelliği arasında tam bir irtibat vardır ve bu manada İbdâ', tesadüf olmadan her şeyi kuşatan ilahi inâyet ile tahakkuk etmektedir.

Kaynakça

Abdu'l-Muném, Mahmud Abdurrahman. *Mu'cemu'l-Mustalaha-ti'l-Fıkhiyye*. Kahire: Daru'l-Fadile, 1999.

Ali Neccar, Muhammed vd. *Mucemu'l-Vasît*; Kâhire: Mektebetu's-Şuruk ed-Devliyye, 2004.

Budûr, Selman. *el Akl ve' l-fiil fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*. Amman: Daru's-Şuruk, 2006.

Cuburi, Nadlah; *el-Felsefeti'l-İslamiyye*; Bağdat, 1990.

Harbi, Halit; *el-Kindî ve' l-Fârâbî Rû'ya Cedîde*; el-İskenderiye: Menşetü'l-Maarif, 2003.

⁹³ Kindî, *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*, 1: 273.

- İbn Manzur. *Lisanü'l-Arab*. Kahire: Darül Maarif, 1984.
- Kindî. *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*. Tahkik Muhammed Abdülhadi Ebu Ride. Kahire: Daru'l-Fikri'l-Arabi, 1950.
- Sıleyba, Cemil. *el-Mu'cemu'l-Felsefi*. Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Lubnânî, 1982.
- Uysal, Enver. *Kindî ve İbn Sina Felsefesinin Temel Kavramlar*. İstanbul: Emin Yayınları, 2008.
- Medkur, İbrahim. *fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye*; Kahire: Daru'l-Kitabi'l-Mısri, 2015.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman. *el-Mevsuatü'l-Felsefiyye (mine'l-Felsefeti'l-Yunaniyye ile'l-Felsefeti'l-İslamiyye)*. Beyrut-Lübnan: Uveydat. Trh yok.
- , *el Kindî: Felsefetuhû-Muntehabât*. Beyrut: Menşurat-ü Uveydat, 1985.
- Merve, Hüseyin. *En-Nezaatü'l-Madiyye fi'l-Felsefeti'l-Arabiyyeti'l-İslamiyye*. Beyrut: Daru'l-Fârâbî, 1979.
- Merzuki, Cemal. *el-Felsefetü'l-İslamiyye Beyne'n-Nidiyye ve' t-Tebe-iyye*. Kahire: Daru'l-Hidaye, 2002.

KİNDÎ'DE HULFÎ KIYAS/ İMKÂNSIZ İNDİRGEME'NİN KULLANIMI USE OF IMPOSSIBILITY REDUCTION IN AL- KİNDÎ

ÖMER FARUK ERDOĞAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ

DUMLUPINAR ÜNİVERSİTESİ İSLÂMÎ İLİMLER FAK.



ABSTRACT

This study examines how al-Kindî explains how the universe and whoever in it have a limited existence, and what is made to exist cannot be the cause of itself, and how he employs the impossibility reduction method in order to prove the reality of the Unique Creator. Al-Kindî felt the need to defend the religion with the discipline of philosophy as a necessity for the period he lived, and this was accomplished by a method that can be summarized as metaphysics from physics, logic and mathematics. In this context, this method of al-Kindî shows the aims to reach the knowledge of the invisible from the knowledge of the visible, as well as the realization of the reality of the Creator from the knowledge of the existence. In this respect, the ultimate goal for al-Kindî is to reach the knowledge of God and of Him whom he has defined as the Unique Creator. The most accurate source of information in this regard is the holy words of Allah. Philosophy is a companion of religion and his deputy, as long as it can explain knowledge of the inspiration/the holy words of God.

Key words: al-Kindî, Impossibility Reduction, Universe, Infinity, Unique Creator.

ÖZ

Bu çalışma Kindî'nin âlem ve ona yüklem olanların sonluluğu, varlığa getirilmiş bir şeyin kendi kendisinin sebebi olamayacağı, Gerçek Bir'in hakikatinin ispatı gibi konularda hulfî kıyas/muhale irca yöntemini nasıl ve ne boyutta kullandığını ele almaktadır. Kindî, yaşadığı dönemin bir gereği olarak felsefe elbisesi ile dini müdafaa etme ihtiyacı hissetmiş, bunu da fizik, mantık ve matematikten yola çıkarak metafiziğe ulaşmak şeklinde özetlenebilecek bir hareket alanı ile gerçekleştirmiştir. Bu bağlamda Kindî'nin bu yöntemi, görünenin bilgisinden görünmeyen bilgisine ulaşmayı hedeflediği gibi, var olanın bilgisinden hareketle varlığa getirenin hakikatini idrak etmeyi de göstermektedir. Bu bakımdan Kindî için en nihai gaye Hakiki/Gerçek Bir olarak tanımladığı Allah'a ve O'nun bilgisine ulaşmaktır. Bu konuda en kesin bilgi kaynağı vahiydir. Felsefe, vahyin bilgisini izah edebildiği sürece dinin yol arkadaşı ve onun yardımcısıdır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, Hulfî Kıyas, Âlem, Sonsuzluk, Gerçek Bir.

Giriş

İlk İslâm filozofu künyeli Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî (ö. 252/866 [?]), yaşadığı dönemin karmaşası içinde birçok sorunun çözümüyle ilgilenmiş, yer yer Mu'tezili olmakla suçlanmış, varlıklı bir hayatın sürgünle biten bir döneminin neticesinde birbirinden farklı konularda yaptığı çalışmalarla özgün bir düşünce sistemi kurabilmiş ender bir şahsiyettir. Kindî'yi Mu'tezile'ye ait görüşlerden, daha doğrusu topyekûn bir kelâmî sistemden ayıran temel fark, onun düşünce sistematiğinde burhânın cedelin yerine tercih edilmesidir.¹ Kindî hulfî kıyas/imkânsızla indirgemeyi, mantık ilminde beş sanatın en geçerlisi olan burhâna ulaşmada bir yöntem olarak kullanmaktadır. O, özellikle İlk Felsefe Üzerine adlı eserinde âlemin sonsuzluğunun imkansızlığını, bir şeyin varlık sebebinin kendisi olamayacağı ve Gerçek Bir'in mecazî birlerden soyutlanması gibi meseleleri mantık, matematik² ve metafizik deliller kullanarak ispatlamaya çalışmıştır. Kindî'nin felsefesinde metafizik önemli olmakla birlikte o, metafizik kavramları ve problemleri açıklamada ve çözümede, fizik kavramları ve daha çok da matematiksel ispat yöntemlerini kullanmıştır.³ Kindî, âlemin sonsuzluğunun imkânsızlığı meselesinde de, buradan hareket etmiş ve burhânî deliller olduğunu iddia ettiği bazı aksi-

¹ Fazlur Rahman bu farkı Mu'tezile'nin kelâmî meselelerle sınırlı bir perspektif çizmesinin yanında, özgür irade sorunuyla felsefî bir bakış açısıyla ilgilenmediklerine bağlamaktadır. Fazlur Rahman, İslâm Felsefesi ve Problemleri, çev. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 61.

² Kindî matematik ilmi ile sayı, harmoni, geometri ve astronomi ilimlerini kasteder; bunların başı sayı ilmi yani aritmetiktir. Çünkü eğer sayı olmasaydı hiçbir şey olmazdı. Macit Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, çev. Kasım Turhan (Ankara: Birleşik Yayınları, 2000), 130.

³ Mehmet Bayrakdar, İslâm Felsefesine Giriş (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 162-163.

yomlar yazmış/aktarmıştır. Bu aksiyomların ne kadar tutarlı ve geçerli olduğu tartışması bir tarafa, asıl odaklanılması gereken şey, onun din-felsefe uzlaşısı bağlamında, dinin inanç ilkelerine mantık ve matematik temelinden hareketle metafizik bir ispat getirme konusunda ortaya koyduğu gayrettir.

Kindî'nin böyle bir yönteme başvurmasında bazı etkenler ve gayeler vardır. Bir kere Kindî, metafiziğe bir geçiş olarak gördüğü tabiat bilimleri ve matematikle uğraşmış bir filozoftur. Bu ilimlerde tecrübe ve deneye önem vermiştir. Kindî'yi bu tür bir yöntem kullanmaya iten başka bir etken ise şüphesiz Kur'ân-ı Kerim'dir. Çünkü Kur'ân insanları, Allah'ın varlığı ve birliğini anlamaları için, çoğu kez anlaşılmayan metafizik düşüncelerle uğraşmaktan ziyade fizik âlemin unsurları üzerinden hakikati anlamaya davet etmektedir.⁴ Kindî bu uğraşısı ile sadece kendi dönemine ait düşünce sisteminde değil, kendinden sonra düşünce üreten İslâm filozoflarının üzerinde de önemli bir tesir bırakmıştır.

Kindî için böyle bir çerçeve çizdikten sonra onun hulfî kıyas yöntemiyle irdelediği meselelerde ne kadar gayretli olduğunu makalenin seyri dâhilinde tartışmaya geçebiliriz.

A. Hulfî Kıyas/İmkânsız İndirgeme Yöntemi ve Kindî'de Kullanımı

Hulfî kıyas, muhâle/abese irca⁵ kapsamında kabul edilen ya da imkânsız indirgemek olarak da isimlendirilen önemli bir çürütme yöntemidir.⁶ Bu yöntem, iki önermeden birinin doğruluğunu, diğerinin yanlışlığının kanıt-

⁴ Bayrakdar, *İslâm Felsefesine Giriş*, 163.

⁵ Abese irca/*Reductio absurdum* yöntemi, Hulfî kıyas açısından öncüllerin ve sonucun akıl için saçma görülmesiyle ilgilidir. Özellikle, Ortaçağ Batı felsefesinde Tertillianus'un "inanyorum, o halde saçmadır" ifadesi ile şöhret bulan, temel tartışma metodlarından birisini oluşturmaktadır. Hulfî kıyas aslında tam da bu durumun tersini yani insan aklının saçmalığı kabullenememesini ispatlar. Hulfî kıyasta kanıtlanmak istenen iddia, argümanın dayandığı çelişik önermelerin yanlış olması zorunluluğudur. *Reductio absurdum*da da yanlış sonucun sadece yanlışlığı değil, ayrıca saçmalığı da vurgulanmaktadır. Mantık açısından saçmalığa indirgenenin doğru olarak kabule zorlanması problem oluşturur. Saçma bir önerme ya da kıyasın çelişigi gölge gibi asıla işaret eder haldedir. Hulfî kıyas da amaç yanlışlama ile doğru sonuca ulaşmak olduğundan, onunla ulaşılan sonucun doğru kabul edilemez oluşuyla, onun da çelişigi olan diğer önermenin doğruluğu ortaya çıkar. Böylece, bunun bilgi doğruluğu, tutarlılığı, geçerliliği ve gerçekliği ispatlanmış olur. Bk. Aristoteles, *Organon Topikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Vakfı Yayınları, 1952), 182; İ. Latif Hacibenlioğlu v.dğr., "İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16 (2013): 55; Enver Uysal, "İlk İslâm Filozofu: Kindî", *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, edt. Bayram Ali Çetinkaya (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 111.

⁶ Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler*; çev. Hamdi Ragıp Atademir (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 41-44.

lanması suretiyle ortaya koymaktır. Çelişik önermenin yanlışlığı kanıtlanırken akla gelebilecek bütün iddia ve ihtimaller tüketilinceye kadar işleme devam edilir.⁷ Mantık bilminde bu kıyas, *reductio ad absurdum* ya da *indirect syllogism* hatta *petitio principa* (*begging the question*), *contrary argument* ve *argument from ignorance* gibi farklı vurgular ve kullanımlarla da ilişkilendirilebilecek kavramlarla anlatılmaktadır.⁸ Türkçe kullanımında ise *hulfi kıyas*, kıyas-ı hulfi, *imkânsıza indirgeme*, *abese irca/saçmalığa indirgeme* veya *olmayana ergi*, *dolaylı ispat*, *ters kıyas*, *karşılıklı kıyas* gibi kavramlarla karşılanmıştır.⁹ Hulfi kıyasın yapılabilmesi için en az iki tarafın bulunması, argümanın çelişğinin alınabilmesinin temel şartıdır.¹⁰ Bu açıdan bu yöntem temelde aklın ilkelerinden özdeşlik ve çelişmezliği kullanır.¹¹ Ali Sedâd (ö. 1900) *Mizânu'l-ukûl* kitabının *Port Royal Mantıkçıla-*

⁷ Fârâbî, “Kıyasu’s-Sağîr”, *Fârâbî’nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, çev. Mübahat Türker Küyel (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990), 72; İbn Sînâ, *el-İşârât ve ’l-tenbihât*, çev. Ali Durusoy v.dğr. (İstanbul: Litera Yayınları, 2005), 69; Tehanevi, *Keşşafü Istulâhâtü'l-Fünun*, (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), 1: 760-761; Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 143; Mahmut Kaya, “Kindî: İslâm Dünyasının Felsefe İle Tanışması”, *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, edt. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 99.

⁸ Öner, *Klasik Mantık*, 143-144. Hulfi kıyasın çelişik önermelerle denetlenmesi için bk. Hacibenlioğlu v.dğr., “İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, 52-53, 56-57.

⁹ Teo Grünberg v.dğr., *Mantık Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Metu Press, 2003), 107; Cafer Sadık Yaran, *İnformel Mantığa Giriş*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 106; İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, (Ankara: Elis Yayınları, 2012), 174.

¹⁰ Hamdî Rakıp Atademir, *Aristo’nun Mantık ve İlim Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 91; Hacibenlioğlu v.dğr., “İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi”, 44.

¹¹ Özdeşlik İlkesi: Bu ilke düşüncenin kendi kendisine uygun olduğunu anlatır. Her x için x koşulunu yerine getiren izergedir. Bir şey kendi kendisinin aynısıdır veya bir şey ne ise odur. Her var olan kendisiyle özdeşdir. A, A’dır. A aynı zamanda B olamaz. Bir önerme doğru ise doğrudur. Bir önermenin doğruluğu yine kendisinin doğruluğu ile belirlenir. Kapalı kapı aynı zamanda açık olamaz. Özdeşlik ilkesi eşitlik ve benzerlikten farklıdır. Özdeşliğin doğruluğu yine kendisinden bilinir. ‘Bekâr evlenmemiş kişidir.’ Totolojik önermesinin doğruluğu bekâr ile evli olmayan kişinin aynı anlama gelmesinden dolayı özdeşlik ile açıklanabilir. Bu ilke yeni bir bilgi ortaya koymaz. Fakat doğru akıl yürütmeler için en temel ilkedir. Çünkü bir akıl yürütmenin başında bir terime verilen anlam ne ise o akıl yürütme boyunca o terim hep aynı anlamı taşımaktadır. Bk. Grünberg v.dğr., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 23-24; Nurettin Topçu, *Mantık* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2006), 10; Necati Öner, *Felsefe Yolunda Düşünceler* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1999), 67; Öner, *Klasik Mantık*, 3; A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık* (Bursa: Asa Yayınları, 2004), 23-24; İsmail Köz, *Mantık Felsefesi*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 20; Aytakin Özel, “Klasik Sembolik Mantık”, *Mantık* içinde, edt. İsmail Köz (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 356-357.

Çelişmezlik İlkesi: Hiçbir önermenin aynı zamanda hem doğru hem de yanlış olama-

rının *Euclides'e Karşı Dermeyân Eyledikleri İtirâzın Reddi* adlı bölümünde “davayı nakîzin ibdâl etmek suretiyle kullanılan isbât metodunun (hulfi kıyas) her ilimde kullanıldığını ve pek çok hakikati kolaylıkla ortaya çıkardığını” ifade etmektedir.¹²

Bu yöntemi kullanan Kindî'ye göre bilgi, nefsin özdeşlik ilkesini kullanarak şeyleri tümel bilgi kapsamına almasıdır. Duymak bilmek değildir ama bilmek için duymak gereklidir. Duyulara konu olan tek tek şeyler, tümeler veya ikinci cevherlerle bilinir. Tümeler ise özdeşlik ilkesi ile elde edilir.¹³ Kindî bu yöntemi bir şeyin sebebinin yine kendisi olamayacağından âlemin sonluluğunun ispatına kadar çeşitli alanlarda kullanmıştır. Bu bakımdan bu çalışma, Kindî'de hulfi kıyasın uygulandığı bölümleri inceleyecek ve bunların felsefi anlamdaki değerini tartışacaktır. Şimdi Kindî'nin bu yöntemi kullanarak tartışmaya açtığı konulardan önemli gördüklerimizi başlıklar halinde sunabiliriz.

A.1. Felsefeye Karşı Olanların Delillerinin Tutarsızlığı

Kindî, genel düşünce sistemi içerisinde felsefeye karşı olanların fikirlerini yine onların felsefe yapmaları üzerinden çürütmektedir. Bunu, onların felsefeye karşı olmalarından hareketle değil, felsefeyi kullanmalarından

yacağını söyleyen mantık ilkesi. Düşünce yasası olarak Platon'un 'Devlet'te öne sürdüğü ve Aristoteles'in benimsediği geleneksel düşünce yasası. Platon'un dile getirdiği şekliyle çelişmezlik ilkesi bir şeyin aynı parçasında, aynı zamanda ve aynı bakımdan çelişkilik özelliklerin bulunamayacağını söyler. Yani bir şey aynı zamanda ve aynı yerde hem kendi hem de kendisinden başka bir şey olamaz. A aynı zamanda B olamaz. Ya da özdeşlik ilkesiyle bağlantısından yola çıkarak açıklayacak olursak A, A olmayan değildir. Bir yargı aynı zamanda hem evetleyici hem de değilleyici olamaz. Kapalı kapı aynı zamanda açık olamaz. Çelişmelik ilkesi özdeşlik ilkesini temel alarak türemiş gözükse de aslında o düşüncenin kendisiyle aynı olmasının bir adım ileri götürülmesidir. Çelişmezlik ilkesi ile akıl yürütmenin evreni A'ları ve değil A'ları kapsadığı için akıl yürütme evreni sınırlılıktan çıkıp bir anda sonsuz alanı kapsamaya başlar. Bk. Grünberg v.dğr., *Mantık Terimleri Sözlüğü*, 101; Topçu, *Mantık*, 10; Öner, *Klasik Mantık*, 3; Çüçen, *Klasik Mantık*, 25-27; Köz, *Mantık Felsefesi*, 20; Özel, “Klasik Sembolik Mantık”, 357.

¹² Bu durumun kıyas şekli “bir şey kendini yoktan var edemez” hükmünün ispatı üzerinden Sedâd'a göre şöyle yapılır: *Eğer bu doğru olmazsa zıddı olur yani bir şey kendini yoktan var eder. Eğer bir şey kendini yoktan var etse evvelce yok iken var olması lazım gelir. O halde ispatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şey yok iken var olması gerekir.* Bu sonucu şartlı öncül yaparak tâlisinin nakîzini istisna edersek, şöyle bir kıyas elde edilir: *İspatını istediğimiz mesele doğru olmazsa bir şey yok iken var olması gerekir. Bir şeyin yokken var olması batıldır. Öyleyse ispatını istediğimiz mesele doğrudur.* Ali Sedâd, *Mîzânu'l-ukûl*, çev. İbrahim Çapak v.dğr. (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 26, 377-378.

¹³ Ali Durusoy, *Mantık İlmine Giriş* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 22,28.

hareketle yapmaktadır. Bu durum doğal olarak imkânsıza indirgemenin basit bir izdüşümüdür.¹⁴ Ona göre bu zümre felsefeye karşı ancak iki reaksiyon geliştirebilir. Bunlardan ilki, onlar felsefe yapmanın gerekli olduğunu söyleyebilirler. Eğer gerekli derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap eder. Ya da felsefe yapmanın gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereksiz derlerse bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme varlığın hakikatini araştırmaktır. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları gerekir.¹⁵

Kindî buradaki akıl yürütmesini, aklın ilkelerinden özdeşlik ve çelişmezliğe göre temellendirmiş ve hulfî kıyas kullanmıştır. Bir şey ne ise kendisinin aynıdır (A, A'dır) şeklinde özetleyebileceğimiz özdeşlik ilkesi felsefeye karşı olanların yaptığı şeyin aslında felsefe olduğunun gerçekliğinde karşımıza çıkmaktadır. Bir şeyin ne olduğunun o olmayan şeylerin o olmadığından hareketle ispat edilmesi (A, A olmayan değildir) şeklinde özetlenebilecek çelişmezlik ilkesinin karşılığı ise, felsefeye karşı olanların, bu ilme karşı olmaktan hareket ederek, istemeseler de felsefenin gerekliliğini zorunlu hale dönüştürmelerinde karşımıza çıkmaktadır.

A.2. Âlemin Sonsuzluğuna Dair Akıl Yürütmenin İmkânsızlığı

Kindî, âlemin sonlu olduğunu ispatlarken de hulfî kıyası kullanmıştır. O, bunu yaparken öncelikle sonsuzluğu çağrıştıran bazı kavramları, sonsuz olmalarının imkânsızlığına öteleyerek bütün mümkünleri çürütmüş ve buradan hareketle âlemin sonlu olduğu kanısına ulaşmıştır.¹⁶ Âlemin sonluluğuna ilişkin eski çağlardan bu yana çeşitli aksiyomlar dile getirilmiş, bunlar üzerinden gerekli ispatlar yapılmaya çalışılmıştır. Bu aksiyomları gerçeği öğrenmede bir vasıta olarak gören Kindî'nin yöntemi çeşitli sebepler doğrultusunda eleştirilebilecekken, bu tartışmaya çok girmeden onun aksiyomlarını yazarak, bunlar üzerinden kullandığı imkânsıza indirgeme yönteminin nasıl sonuç verdiğine bakalım.

a. Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.

b. Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvv'e eşit olmasıdır.

c. Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.

¹⁴ Kindî'nin buradaki reaksiyonunun sebebi sadece felsefenin değil mantık ilminin de küfür gerekçesi ile inkârında aranabilir. İsmail Hakkı bu durumu açıklarken, Gazzâlî'ye kadar mantık ilminin bir küfür olarak addedildiğini, ondan sonra ise farz-ı kifâye hükmünde tutulduğunu belirtmiştir. Bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe Derleri* (İstanbul: Hukuk Matbaası, 1914); Öner, *Klasik Mantık*, 9.

¹⁵ Ebû Ya'kûb el-Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 142-143.

¹⁶ Kindî, "Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 199.

d. Eşit olan her cisimden birinin miktarı arttırılınca hem önceki durumundan hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.

e. Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.

f. Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.¹⁷

Kindî, bu aksiyomları Ahmed bin Muhammed el-Horasânî [öğrencisi Ahmed bin Tayyib es-Serahsî (ö. 899)]'ye yazdığı *Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı eserinde dörde indirlemiştir.¹⁸ Aksiyomların sayısı azalmasına rağmen ispat şekli Kindî'ye göre daha geçerli bir yöntem olan matematik ilminin öncülleri ile yapılmaktadır. O, burada aksiyomların geçerliliğini; A, B, C gibi niceliklerin büyüklüğü, küçüklüğü ve eşitliği üzerinden, âlemin sonsuz olmasının imkânsızlığına dayanarak matematiksel bir delillendirme neticesinde çözümlenmek istemiştir. Kindî'nin bu eserindeki çözümlenmesi, kendi sisteminin argümanları açısından İlk Felsefe Üzerine'deki çözümlenmeden daha başarılıdır. Bu kanaatle beraber şu eksikliği de belirtmek gerekir ki, Kindî'nin felsefesinin önemli bir göstergesi mantıktan matematiğe, matematikten de metafiziğe geçiş burada uygulanmamıştır. Bu kanaat, ancak onun belli konularda yazdığı eserlerin bütüncül hale getirilip değerlendirilmesiyle ortaya çıkabilmektedir.

Kindî, âlemin sonluluğu konusunda, İlk Felsefe Üzerine eserindeki bazı konuların özeti içeren bir eser daha yazmıştır. *Sonsuzluk Üzerine*¹⁹ adlı risalede o; âlemin sonlu olduğunu zaman, hareket, cisim gibi niceliklerin sonluluğu ile ilişki kurarak tartışmaktadır. Bu risale, tıpkı İlk Felsefe Üzerine de olduğu gibi meselenin metafiziksel irtibatını kurmaya özen göstermiştir. O, burada âlemin sonluluğuna dair aksiyomları dört başlık altında değerlendirmiştir.²⁰ Aksiyomlar her üç eserde de aşağı yukarı aynı konuyu

¹⁷ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 149; "Sonsuzluk Üzerine", *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 203; "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 208.

¹⁸ 1. Miktarları eşitliği, 2. Eşit niceliklerdeki arttırma ya da eksiltme, 3. Biri ötekenden küçük olan niceliklerin sonsuz olmasının imkânsızlığı ve 4. Aynı cinsten niceliklerin birinin sonlu olmasıyla hepsinin sonlu olması. Bk. Kindî, "Âlemin Sonluluğu Üzerine", 200-202.

¹⁹ Risâlenin tam adı; *Sonsuzluğu İmkânsız Olanın Mahiyeti ve Sonsuzluğun Ne Anlama Geldiği Hakkındadır*.

²⁰ 1. Kendisinden bir şey eksilenin her şeyin kalan kısmı önceki durumundan daha azdır. 2. Kendisinde bir şey eksilen her şeye, eksilen kısım iade edilince önceki durumuna döner. 3. Sonlu olan her şey bir araya toplandığında bunların toplamı da sonlu olur. 4. Biri ötekenden daha az olan iki şeyden, daha az olan daha çok olanı veya onun bir kısmını oluşturur. Tamamını oluşturuyorsa bir kısmını da oluşturmuş sayılır. Kindî, "Sonsuzluk Üzerine", 203.

benzer cümlelerle dillendirmekte ve aynı akıl yürütmenin ürünü olarak karşımızda durmaktadır.

Kindî'nin, Öklit (m.ö. 270)'in *Elementler*'inden esinlenerek yazdığı aksiyomları nasıl açıkladığına bakacak olursak, mevzu bahis olan üç eseri bağlamında şu görüntüyle karşılaşırız: O, İlk Felsefe Üzerine'de tartıştığı aksiyomlar genel itibariyle Âlemin Sonluluğu *Üzerine* eserinden farklı bir zeminde delillendirmiştir. Filozof, matematik ilminin fazlasıyla güvenilir olduğunu²¹ lakin somutun/görünenin bilgisini içeren fizik ilminin güvenilirliği konusunda şüpheleri olduğunu söylemektedir.²² Fizik ilmini tâli ilimler kapsamında değerlendiren Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine*'de tartıştığı aksiyomlar daha çok görünenin bilgisini içermektedir. Bunun farkında olduğunu anladığımız Kindî, Âlemin Sonluluğu *Üzerine* adlı eserinde bu durumu şu ifadeleriyle yansıtır: “Bu kitapta vadettiğimiz mesele ile ilgili olarak bunlar sana yeter. İstedim ki önceki yazdıklarımınla birlikte bu kitap tek başına yeterli olsun. Bununla beraber öteki kitaplarımızda bu konuyla ilgili olarak birçok kıyas yaptık ve fiziğe dayalı doğru deliller ortaya koyduk. Bu kitabımızda ise deneye ve akla dayanan ilimler arasında orta bir yerde bulunan matematik yöntemini kullanarak senin yükünü hafifletmek istedik.”²³

Kindî, Öklit'ten taşıdığı ilkelerin genel içeriğine sadık kalmakla birlikte bu aksiyomlarda kendince bir değişiklik yapmaktadır. O, sonludan yola çıkılarak yapılan akıl yürütmeyi sonsuzdan hareketle başlatmaktadır.

1. Eğer sonsuz bir cisim varsa, ondan bir miktar ayrılınca geriye kalanın durumu ne olur?

a. Sonsuz bir cisimden bir parça ayrıldığında geriye kalan sonlu olursa; ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim sonsuz kabul edilen cismin ilk halidir. Sonlu olan sonsuz olmayacağına göre bu imkânsızdır.²⁴

b. Sonsuz bir cisimden bir parça ayrıldığında geriye kalan sonsuz olursa; alınan kısım ana gövdeye tekrar ilave edildiğinde bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük olur ya da ona eşit olur. Ondandır büyük olamaz,

²¹ Bu konuda Ali Sedâd'ın şu ifadeleri Kindî'yi destekler niteliktedir: “Ulum-i riyâziyye her ne kadar itibârât-ı akliyeden gelmiş ise de asla evham ve hayâlât kabilinden olmayıp hakikate muvafık olan itibârât-ı akliyeye nazaran zaruri ve bedihî olan ahkâm-ı külliyyeye müsteniddir. Sedâd, *Mizânu'l-ukûl*, 386.

²² Kindî bu durumu şöyle açıklar: “Biz matematik ve metafizikte burhân, buna mukabil *Fizik*, *Retorik* ve *Tarih* gibi tâli ilimlerde ikna, temsil ve duyu idraki ararız. Yanılmalar farklı konulara yanlış metot uygulamalarının neticesidir.” Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 146-148; Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (Ankara: Birleşik Yayınları, 2000), 108.

²³ Kindî, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 202.

²⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 149-150 ve 163.

çünkü iki şeyden küçük olanı büyüğün bir parçasıdır. Şayet eşit olduğunu farzederseniz, benzer iki eşitlik, sınırlarının arasındaki boyutları aynı olan demektir. Bu durumda her ikisi de sonlu olmalıdır.²⁵

Özetle Kindî'nin aydınlatmaya çalıştığı tartışmadan şu sonuç çıkmaktadır: Sonsuz olan cisimden bir parça ayırdığımızda bunlardan birisinin sonlu olması diğerini de sonlu yapar. Parça ona eklendiğinde her ikisinde de büyüme ya da küçülmenin olması sonsuz bir cisim için imkânsızdır. Ayrıca sonsuz olan cisimlerde eşitlikten bahsetmek de mümkün değildir. Eşitlik, sınırları belli olan cisimler için geçerlidir.²⁶ Kindî, buradaki akıl yürütmeye âlemin sonlu olmasının gerekliliğini sonsuzluğun imkânsızlığını kullanarak göstermekte ve bu konuda akla gelebilecek bütün hipotezleri tüketerek meseleyi imkânsıza indirgemektedir.

A.3. Cismin, Zamanın ve Hareketin Sonsuzluğuna Dair Akıl Yürütmenin İmkânsızlığı

Kindî'ye göre cisim, zaman ve hareket başlangıcı ve sonu olan niceliklerdir.²⁷ O, niceliği tanımlarken şunları söyler: “Biz nicelik dediğimiz zaman üç şeyden birini kastederiz. Ya çizgi gibi sadece boyu olanı, ya yüzey gibi sadece boyu ve eni olanı, ya da cisim gibi boyu, eni ve derinliği bulunan nesneyi kastederiz. Demek istiyorum ki biz, aynı cinsten nicelikler deyimiyle tüm çizgi, yüzey ve cisimleri kast ediyoruz.”²⁸ Bu durumda âlemin kendisine dair, âlemi oluşturan ve ona yüklem olan bütün unsurlar ona göre niceliktir. Her nicelik ise sonludur.²⁹ Bu durumda cisim, zaman ve hareket birbirine bağlı olarak sonlu olmak zorundadır. Zaman başlangıcı olan sonlu bir nicelik olduğu için cisim de sonlu olacaktır. Çünkü zaman, cisim ve hareketten bağımsız olarak var değildir.³⁰ Zaman, hareketin sayı-

²⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 150; “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 208.

²⁶ Kindî, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 200-202.

²⁷ Bu konuda bk. Sedâd, *Mîzânü'l-ukûl*, 359-362.

²⁸ Kindî, “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 200; “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 209.

²⁹ Kindî âlemin bilfiil sonlu olduğunu söylemekle beraber bilkuvve sonsuz olabileceğini iddia etmektedir. Ona göre imkân olarak büyüklüğün bir sonu yoktur. Çünkü âlem daima artık genişlemekte, ulaştığı her büyüklük sınırından daha da büyük olacağını tasavvur etmek mümkündür. Bu bakımdan bilkuvve varlık, imkândan başka bir şey olmadığına göre âlem bilkuvve sonsuzdur. Bilkuvve sonsuza bağlı olan her şeyin de bil kuvve sonsuz olacağı açıktır. Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 150; “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 209.

³⁰ Bu ifade Mehmet Bayraktar’a göre Einstein’ın rölativite teorisinin Kindî’deki temelini teşkil eder. Kindî, bu fikriyle ileride Einstein’ın yıkacağı Galile ve Newton tarafından formüle edilen klasik mekanik ve fiziğin tersine, varlıkların (cisim), zaman ve mekânın mutlak varlığa sahip olmadığını savunmuştur. Bk. Bayraktar, *İslâm Felse-*

sını oluşturan bir süreç olduğu için hareketin varlığına, hareket ise -cismin hareket etmesine bağlı olduğu için- cismin varlığına bağlıdır.³¹

Kindî buradaki iddiasını, hareket ile cisim arasında bir ilişki olduğunu göstermek suretiyle hulfî kıyas kullanarak temellendirmek ister. Bu durumu aşağıdaki önermeler üzerinden gösterebiliriz:

1. Eğer hareket varsa zorunlu olarak cisim vardır; şayet cisim varsa hareket zorunlu olarak ya yoktur ya da vardır denilirse;

a. Cisim varsa hareket zorunlu olarak yoktur denirse; hareket ya hiç yoktur ya da ileride imkân dahilinde ortaya çıkabilir. Eğer hareket hiç yoksa hareketten hiçbir zaman bahsediyor olmamız gerekirdi. Oysa cisim mevcut olduğuna göre hareket zorunlu olarak vardır. Cisim varsa hareketin varlığı imkân dâhilindedir denirse; yazı yazmak tek bir insanda bilkuve imkân dâhilinde olsa bile bu yetenek her hangi bir insanda bilfiile dönüşecektir. En son feleğin hareketi zorunlu bir harekettir. Bu sebeple cisimde hareketin varlığı zorunlu olunca, cisim de hareket de zorunlu olarak mevcuttur.³²

b. Cisim varsa hareket zorunlu olarak vardır denirse; bu zaten kabul edilmesi gereken doğal sonuçtur. Kindî'nin buradaki akıl yürütmesi, hulfî kıyas bağlamında öncüller ve sonuçtan oluşan bir kıyasa dönüştürüldüğünde şu netice ortaya çıkar:

Her nerede cisim varsa hareket vardır ve her nerede cisim yoksa hareket yoktur. (Büyük Öncül)

Âlem hareketin (değişim, başkalaşım) meydana geldiği bir cisimdir. (Küçük Öncül)

O halde (değişen veya başkalaşan) âlem cisim olduğuna göre zorunlu olarak da hareket mevcuttur. (Sonuç)

2. Eğer âlem hareket imkânına sahip olmakla beraber önceden sakindi, sonra hareket etti denilirse;

Önceden sakin iken sonradan harekete geçmek imkânsız olmakla birlikte bunun iki şekilde olacağı varsayılır. Ya âlem yoktan var olmuştur ya da ezeldir. Eğer yoktan var olduysa varlığa geçiş oluş anlamında bir harekettir. Oluş ve hareket biri diğerinden önce değildir. Âlem bilfiil sükûn halinden bilfiil hareket haline geçmiştir (ya da ezeldir) denilirse bu da ezeli olanda dönüşüm olmasının imkânsızlığı gereği geçerli değildir. Dolayısıyla cisim ve hareket birbirinden önce değildir ve birbirlerini gerektirirler. Cisim daima hareketle birlikte bulunacağı için hiçbir cisim hareketsiz var

fesine Giriş, 171.

³¹ Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 151; "Sonsuzluk Üzerine", 204; "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", 209.

³² Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 151; "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", 208.

olamaz. Cisimden ayrı olmayan süreci daima cisimden ayrılmayan hareket belirlediği için cisim, hareket ve zamandan hiçbirisi diğerinden önce gelmez.³³ Böylece ortaya çıkmıştır ki nicelik ve niteliğe ilişkin hiç bir şey bilfiil sonsuz olamaz. Cisim zamandan önce olamayacağına göre mahiyeti itibariyle âlemin sonsuz olması imkânsızdır. Mahiyetçe sonlu olması zorunlu olduğuna göre onun ezeli olması mümkün değildir.³⁴

Kindî'nin zaman, hareket ve genel olarak cesamet ile alakalı olduğu noktalarda sonsuzluk kavramına fazlasıyla yer vermiş olması dikkat çekicidir. Fakat onun ilgisi boş, nazarî mülahazalardan kaynaklanmış değildir. Allah'ın varlığını ispat, yoktan yaratma (ibdâ'), imkân, Allah'ın iradesiyle âlemin yok olması gibi önemli meselelerde kelâmî ilgisinden kaynaklanmaktadır. Bunların hepsi onun nazarında bilfiil sonsuz bir silsilenin imkânsızlığı görüşüne dayanmaktadır. Bu görüşü Aristo'dan³⁵ alan Kindî, onu farklı metafizik maksatlar için kullanmıştır.³⁶ Kindî'nin bu şekilde cismin sonsuz olamayacağını diyalektik bir süreç içerisinde hipotezlerle izah edip, asıl gerçekliğin başlangıçta ezeli olan bir Tanrı'nın varlığı olduğunu vurgulaması onun dillendirdiği şeylerin tamamının son gayesidir.³⁷

A.4. Hilbert Paradoksundaki Çözumsuzlüğün Kindî'nin Zamanın Sonluluğuna Dair Delillendirmesindeki Çözümü

Aristo ile başlayan ve İslâm düşüncesinde önemli temsilcilerle devam eden klasik mantığın gelişim safhasında Kindî'nin de bir katkısı vardır.³⁸ O,

³³ Şu ilginç anekdot zamanın başlangıcı ile ilgili tartışmada aksiyomları sorgular niteliktedir: “Yaşamını yitik zamanı aramaya adanmış Nobel Ödüllü kimyacı Ilya Prigogine ile astrofizikçi Jean Audouze arasında şu konuşma geçer: Büyük patlama belki de evrenin başlangıcı değil, bizim evrenden söz edebilme olanağımızın başlangıcıdır. Belki de tek olmayan bu başlangıcın öncesi üzerinde şu anda söyleyebileceğimiz bir şey yok. Büyük patlamayla birlikte yaşlı çift zaman ve uzam doğar. Progogine, zamanın başlangıcından öncesine ilişkin bir şeyler tasarlamaya çalışıyordu. Audouze, bunun olanaksız olduğunu, zamanın bir dayanağı, üzerine izini yansıtabileceği bir gereç olmadıkça hakkında konuşmanın olanaksız olduğunu söylüyordu. Zamana boyun eğen bir şey olmadıkça zamanın var olamayacağını öne sürüyordu.” Jean-Claude Carriere, “Sfenks'in Soruları”, *Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler* içinde, haz. Catherine David v.dğr. (İstanbul: Yapıkredi Yayınları, 2001), 135.

³⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 152-153.

³⁵ Bu konuda bkz. Aristoteles, *Zaman Kavramı*, çev. Saffet Babür (Ankara: İmge Kitabevi, 1996), 14-17, 23-25.

³⁶ Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 111.

³⁷ Cevher Şulul, *Kindî Metafizigi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2003), 54.

³⁸ Aksi görüşlere rağmen Ali Sedâd Kindî'nin mantığa katkısına vurgu yapmıştır. Ona göre İlk Muallim Aristo Organon'unu bir araya getirerek mantık ilmini cem ettikten sonra bu ilim Kindî tarafından ilk hizmetini almıştır. Ardından ikinci katkıyı Muallimu's-Sânî Fârâbî yapmış ve nihayetinde Şeyh-i Reis İbn Sînâ Aristo'nun mantığını pek mükemmel bir yolla tahrîr eylemiş Necât kitabına derç etmiştir. Sedâd, *Mizâ-*

Öklit ve Batlamyus (ö. 168)'un aksiyomlarının izahından yola çıkarak âlemin sonlu olduğunu ispat etmede mantık ve matematiği kullanmıştır. Özellikle klasik mantık üzerinden hareketle çalışılan bu konular, XIX. asrın sonlarına doğru artık anlaşılabilir hale gelmiş ve bu tarz meseleler 'paradoks' kavramı kullanılmak suretiyle çözümsüz ilan edilmiştir. Bu dönemde, cümleler teorisindeki paradokslar meselesi matematikçilerin dikkatini mantık üzerine çekmiştir. Bernard Rusell (ö. 1970) bu paradoksların kökünün derin olduğunu göstermiştir. Ona göre paradokslardan kaçınmak için mantık çalışmalarına yönelmek gerekir.³⁹ Bununla beraber Rusell, meselelerin çözümü için klasik mantığın yetmeyeceğini iddia etmiştir. Rusell ve arkadaşı Whitehead (ö. 1947) bu konunun çözümü için *Principia Mathematica* (ilk yayın tarihi: 1910) adlı eserini yayınlamış, ardından yine bu meselede David Hilbert (ö. 1943) ve Paul Isaac Bernays (ö. 1977) ise *Grundlagen der Mathematik* (ilk yayın tarihi: 1928) adlı eserini lojik mantığın kuruluşunun ilanı için yayınlamışlardır.⁴⁰ Böylece paradokslarla ilgili meselenin mantık ve matematik temelli olduğu anlaşılmış ve bu yöndeki çalışmalar mantığın olduğu kadar matematiğin de bir konusuna dönüşmüştür.

Kindî ile 20. yüzyılın önemli Alman matematikçisi David Hilbert arasındaki ilişkiyi temellendiren bu girişten sonra; modern matematiğin bir paradoks olarak algıladığı âlemin ve âlemle bağlantılı olarak zamanın, hareketin ve mekânın sonsuzluğu tartışmasının, Kindî'de mantık ve matematikten hareketle nasıl metafizik bir probleme dönüştürüldüğünü ve bunun da ne şekilde çözüme kavuşturulduğunu Hilbert'in "Sonsuz Otel Odaları" paradoksu ile karşılaştırarak izah etmek zorunlu gözükmektedir. Konunun izahı için öncelikle William Lane Craig (d. 1949) tarafından "Kelâm Kozmolojik Kanıtı" olarak adlandırılan delillendirme yönteminin kullanıldığı aksiyomlardan yola çıkarak Kindî'deki benzerliğe dikkat çekmek yerinde olacaktır. Her iki delillendirme yönteminde kullanılan ve Öklit'ten (veya Batlamyus) geldiği aşikâr olan aksiyomlar benzer netice vermektedir. Burada özellikle "bir sonsuzun imkânsızlığına dayalı kanıt" önermesine dikkat çekerek bu aksiyom üzerinden meseleyi aşağıda tartışmak istiyoruz.

nu'l-ukûl, 117.

³⁹ Paradokslar doğruluk değeri açısından nihai olarak doğruluğu ispatlandığında yanlışlığı, yanlışlığı ispatlandığında doğruluğu açığa çıkan argümanlardır. Yani karşıt önermelerin birbirini zorunlu kıldığı durumlardır. Paradokslar, Hulfî kıyasın da konusu olan karşıt önermelerin incelenmesi açısından önemlidir. Yalnız paradokslarda Hulfî kıyasın ulaşmaya çalıştığı iki değerli bir doğruluk değerine ulaşmak mümkün olmamaktadır. Benzer şekilde hulfî kıyas dilemmalardan ve antinomilerden de farklıdır. Hacıbenlioğlu v.dğr., "İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", 55-56.

⁴⁰ Öner, *Klasik Mantık*, 12-13.

1. Var olmaya başlayan her şeyin, varlığının bir nedeni vardır.
 2. Evren var olmaya başlamıştır.
 - 2.1 Gerçek sonsuzun imkânsızlığına dayalı kanıt.
 - 2.1.1 Gerçek sonsuz var olamaz.
 - 2.1.2 Olayların geriye dönük zamansal sonsuz olması, gerçek sonsuzluktur.
 - 2.1.3 Böylece, olayların geriye dönük zamansal sonsuzluğu var olamaz.
 - 2.2 Ardışık toplamayla gerçek sonsuzluğun oluşmasının imkânsızlığına dayalı kanıt.
 - 2.2.1 Ardışık toplamayla oluşan bir toplam, gerçek olarak sonsuz olamaz.
 - 2.2.2 Zamansal geçmiş olaylar silsilesi ardışık toplamla teşekkül etmiş bir toplamdır.
 - 2.2.3 Böylece, zamansal geçmiş olaylar silsilesi gerçek olarak sonsuz olamaz.
 - 2.3 Evrenin Genişlemesinden Doğrulama
 - 2.4 Evrenin Termodinamik Özelliklerinden Doğrulama
 3. Demek ki evrenin varlığının bir nedeni vardır.⁴¹
- Kelâm kozmolojik kanıtının kullandığı bu aksiyomlar, Kindî'nin âlemin ve âleme yüklem olanların sonluluğunu ispat etme yöntemindeki benzerliğe ilaveten akla Hilbert'in sonsuz otel odaları paradoksunu getirmektedir. Ünlü matematikçinin özellikle sayılar üzerinden geliştirdiği aritmetik ve sonsuz otel odaları paradoksu oldukça tartışılmış ve matematiğin genel ilkeleri açısından bu disipline önemli katkı sağlamıştır. Onun zekâsının bir ürünü "Hilbert'in Otel" örneği; sınırsız sayıda odası olan bir otelin bütün odalarının dolu olmasına rağmen yeni bir misafir geldiğinde, sonsuz odası bulunan bu otelde ona da yer bulunmasının mümkün olmasını tartışmaktadır.⁴²

⁴¹ William Lane Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", çev. Zikri Yavuz, *Allah, Felsefe ve Bilim* içinde, edt. Caner Taslaman, Enis Doko (İstanbul: İstanbul Yayınları, 2012), 149.

⁴² "Sınırlı sayıda odası olan bir otel düşünelim. Ayrıca, bütün odalarının da dolu olduğunu varsayalım. Yeni bir misafir bir oda talep ettiğinde, işletme sahibi özür diler ve "üzgünüm, bütün odalar dolu" der. Şimdi de sonsuz sayıda odaya sahip olan ve yine bütün odaları dolu olan bir otel hayal edelim. Sonsuz odaya sahip otelde tek bir oda bile boş değildir. Şimdi tekrar yeni bir misafir geldiğini ve bir oda talep ettiğini varsayalım. İşletme sahibi o kişiyi otele yerleştirmek için hemen 1. odadaki kişiyi 2. odaya, 2. odadaki kişiyi 3. odaya, 3. odadaki kişiyi 4. odaya, bu şekilde sonsuza dek devam edecek şekilde misafirlerin yerlerini değiştirecektir. Bu odaların yerlerinin değiştirilmesinin bir sonucu olarak, 1. oda boşalacak ve yeni misafir memnuniyetle odaya yerleşecektir. Fakat misafir gelmeden önce bütün odaların dolu olduğunu hatırlayalım! Matematikçilere göre, eşit derecede garip bir şekilde otelde şu anda daha önce var olmuş olduğundan daha fazla kişi yoktur; sayı sadece sonsuzdur. Fakat bu nasıl

Craig'e göre bütün bunlardan çıkarılacak şey, gerçek sonsuzun *olgsual* imkânsızlığıdır. Gerçek ve mantıksal imkân arasındaki fark şu örnek üzerinden anlaşılabilir; bir şeyin nedensiz var olmasında mantıksal imkânsızlık yoktur, ancak böyle bir durum gerçek olarak veya metafiziksel olarak imkânsız olabilir. Bundan dolayı, belirli aksiyomlar ve kurallar dikkate alındığında, matematiğin kavram dünyasında sonsuz sayılar kümesi ile ilgili tutarlı bir şekilde konuşmak kabul edilebilir, fakat bu hiçbir şekilde gerçek sonsuz sayıda nesnenin hakikaten mümkün olduğu anlamına gelmez. Sezgici matematik okulunun, sayı serilerinin dahi gerçek olarak sonsuz olduğunu inkâr ettiği (sayı serilerini sadece potansiyel/bilkuvve olarak sonsuz kabul ederler)⁴³ hatırlanmalıdır; sayı serilerine gerçek sonsuzlukların bir örneği olarak başvurmak tartışmalı bir yöntemdir.⁴⁴

olabilir? İşletme sahibi kayıt defterine yeni misafirin adını yazarak ona anahtarları vermişti nasıl olur da öncekinden bir fazla kişi daha olamaz? Otele çift sayıların karşılığı kadar kişi geldiğinde otel sahibi 2. odadakini 4. odaya 3. odadakini 5. odaya ve böylece her birini sonsuza aktararak yeni gelen iki kişiyi 2. ve 3. odaya yerleştirir. Yine otel tamamen doludur ve yeni gelenler otele yerleşmiştir. Sonsuz sayıda yeni misafirin bir oda istemek için otele geldiğini varsayalım. İşletme sahibi bu sefer 1. odadaki kişiyi 2. odaya, 2. odadaki kişiyi 4. odaya, 3. odadaki kişiyi 6. odaya sonsuza dek sürecek şekilde, sürekli her bir önceki oda sahibini kendi odasının iki katı numaralı odaya yerleştirerek, yerlerini değiştirmeye devam eder. Sonuç olarak, bütün tek sayılı odalar boşalır ve sonsuz sayıda yeni misafir sorunsuz bir şekilde kolayca yerleştirilir. Oysaki onlar gelmeden önce bütün odalar dolu idi! Yine, garip bir şekilde, oteldeki eski misafir sayısı kadar yeni misafirin otele gelmesine rağmen, oteldeki misafir sayısı aynı kalmıştır. Aslına bakarsak, işletme sahibi bu süreci sonsuz sayıda tekrar edebilir ve yine de otelde önceden var olandan tek bir kişi bile daha fazla var olmuş olmaz. Fakat Hilbert'in Otel, Alman matematikçinin bildirdiğinden daha da tuhaftır. Zira misafirlerden bazılarının otelden ayrılmaya başladıklarını varsayalım. 1. odadaki otel müşterisi ayrılmış olsun. Şu anda otelde bir kişi daha az var değil midir? 1, 3, 5... numaralı odadaki otel müşterilerinin oteli terk ettiklerini varsayalım. Bu durumda sonsuz sayıdaki kişi oteli terk etmiştir fakat matematikçilere göre, otelde daha az insan yoktur. Aslına bakarsanız, her bir otel müşterisinin otelden ayrıldığını ve bu sürecin sonsuz kere tekrar ettiğini ve buna rağmen otelde daha az kişinin olmadığını söyleyebiliriz. Fakat bunun yerine 4, 5, 6... nolu odalardaki kişilerin (üç oda dışında herkesin) otelden ayrıldığını varsayalım. Bir anda otel fiziken boşalmış olacaktır, misafir kaydı üç isme inmiştir ve sonsuz müşteri bir anda sonluya dönüşmüştür. Ancak bu durumda otelden ayrılan misafir sayısı ile 1,3,5 numaralı odadaki (tek sayılı sonsuz sayıdaki odalardaki) misafirlerin otelden ayrıldıkları durumdaki ayrılan misafir sayısı eşittir. Böyle bir otelin gerçekte var olabileceğine gerçekten birisi inanabilir mi? Bu tür tuhafıklar gerçek sonsuz sayıda nesnelere var olmasının imkânsız olduğunu göstermektedir." Bk. Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 149-151. Ayrıca bk. file:///C:/User/user906/Desktop/%C4%B0ND%C4%B0%20DOS-YASI/David%20 Hilbert'in%20Sonsuzluk%20Otel%20-%20 Matematiksel.html (18.10.2017).

⁴³ Bu konudaki benzerlik için bk. Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 150; "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", 209.

⁴⁴ Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 151-152.

Bu aksiyomlar üzerinden Hilbert dışında birçok matematikçi ve fizikçi de fikir beyan etmiştir. Mesela Wallace Matson (ö. 2012), Quentin Smith (d. 1952) ve Richard Sorabji (d. 1934) bunlar arasındadır.⁴⁵ Bu tartışmaların ortak noktası, meselenin Öklit'in aksiyomları üzerinden temellendirilmesidir. Kurulan bu temel üzerinde Kindî'nin bilimsel yaklaşımının önemsenmesi gerekir. Fakat bu konuda filozoftan ne kadar yararlanıldığı bir muammadır.⁴⁶

Zamanın sonluluğunu ispat konusunda uzmanlaşmak isteyenler için bir bölüm açtığını söyleyen Kindî, burada cismin üç boyutlu madde ve suretten oluşmuş bir birleşik olduğundan yola çıkarak, cisim ve hareketin birbirinden önce var olamayacağını bir kez daha ispatlamış; ardından zamanın sonluluğuna dair dikkat çekici bir delillendirmeye yer vermiştir.⁴⁷ Filozofun buradaki iddiasını önemli kılan husus, yakın dönem matematikçi ve fizikçilerinin (David Hilbert örneği gibi) bu yöntemden esinlendiğine dair bulguların varlığıdır.

Hilbert'in kendi sisteminde bir paradoks olduğuna hükmettiği mesele Kindî'nin sisteminde âlemin ezeli olmasının imkânsız olduğu ve her şeyi yaratan bir Yaratıcı'nın var olduğu gerçeği ile neticelenmektedir. Bu durumun izahını onun mantık-matematik ve metafiziği bağdaştırarak yaptığı akıl yürütmede rahatlıkla görebiliriz. Kindî'nin zamanın sonsuzluğunun imkânsızlığına dair iddiasına göre "her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir noktaya varılsa ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler olsa, hiçbir zaman belirlenen o noktaya varılamayacaktır. Çünkü ulaşılmak istenen noktadan önceki sonsuz zaman, ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli noktaya kadar olan zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum 'sonsuz sonludur' anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir. Şayet belirli bir zamana ulaşamıyorsa sonsuza kadar hiçbir zamana ulaşamaz. Bu zaman dilimi geçmişte ise sonsuz zaman kat edilemez ki belirli bir noktaya varılabilsin. Oysa gerçekte belirli bir zaman mevcuttur."⁴⁸ O halde zaman sonsuzluğun dilimi değil, aksine sonluluğun dilimidir.

⁴⁵ Bkz. Craig, "Kelâm Kozmolojik Kanıtı", 151-153.

⁴⁶ Kindî'nin yaptığı matematiğin dikkat çekiciliğini şu ifadeler yansıtmaktadır: "Rönesans filozoflarından Cardar, Kindî'yi bu sahadaki görüşü dolayısıyla on ikinci akılcı mütefekkir sayar." T. J. De Boer, İslâm'da Felsefe Tarihi, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Anka Yayınları, 2004), 127. Bu ifadeler Kindî'nin düşünce sisteminin Batı'ya taşındığına ve burada kabul gördüğüne işaret etmektedir. Sonraki dönemlere intikali de buradan hareketle mümkün görülmelidir.

⁴⁷ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 153.

⁴⁸ Kindî, "Sonsuzluk Üzerine", 204-205; "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", 210; "İlk Felsefe Üzerine", 153-154.

Hem Hilbert'in sonsuz otel odalarındaki akıl yürütmesi hem de Kindî'nin âlem ve ona yüklem olanların sonluluğuna dair akıl yürütmesi karşılaştırıldığında, özellikle matematiğin evrensel bir disiplin olduğunu da kanıtlayan bu iki akıl yürütme arasındaki benzerlik açıktır. Kanaatimizce Kindî ile Hilbert'i birbirinden ayıran en temel nokta, akıl yürütmelerin nihayetinde ulaşılan sonuçtur. Kindî, akıl yürütmesinin neticesinde âlemin sonlu olduğu ve sonlu olan her şeyin sonsuz olan bir güç tarafından var edilmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır. Hilbert ise metafizik bir kaygı taşımamakla birlikte meseleyi matematik ilminin mucizelerinin bir yansıması olarak görmektedir.

Netice itibarıyla filozofun hulfî kıyas çözümü şudur: Varlıkları birbirine bağlı olan ve birbirlerini zorunlu olarak gerektiren cisim, zaman ve hareket unsurlarından her biri, âleme yüklem olmakta ve âlemlerle beraber sonlu olmaktadır. Kindî, tıpkı âlemin sonluluğuna dair öne sürdüğü akıl yürütmeyi burada da sürdürerek âlemi oluşturan unsurların sonlu ve birbirini gerektiren niceller olmalarından hareketle âlemin sonsuz olmasının imkânsızlığını yine bütün mümkünleri tüketerek hulfî kıyas yöntemi ile ispatlamak istemiştir. Bu ispat yöntemi, felsefe ve kelâmın, mantıksal tutarlılık ve akli yetkinlik bakımından ne kadar geliştiğini ve yakın dönem paradoks iddialarının bu yöntem ile ne kadar ustalıkla çözümlenebildiğini göstermesi açısından da oldukça önemlidir.

A.5. Bir Şeyin Kendisinin Sebebi Olacağına Dair Akıl Yürütmenin İmkânsızlığı

Bir şeyin kendi varlığı (zât) ifadesiyle, onun bir şeyden veya hiçten varlık kazanmasını kastettiğini söyleyen Kindî, öncelikle bunun imkânsızlığını vurgulamakta, ardından bu imkânsızlığı ortaya koyan dört önerme geliştirebileceğini iddia etmektedir.

Varlık vardır, var olan yoktur.

Varlık yoktur, var olan vardır.

Varlık yoktur, var olan da yoktur.

Varlık vardır, var olan da vardır.

“Varlık yoktur, var olan vardır” ve “varlık yoktur, var olan da yoktur.” önermeleri doğru ise o zaman ne varlıktan, ne var olandan dolayısıyla ne sebepten ne de sebepliden bahsedebiliriz. Yokluk bir şey değildir. Buna göre mutlak anlamda bir sebep bulunmadığı için bir şey kendi varlığının sebebi olamaz. Varlık yoksa varlığa gelen ister var olsun ister olmasın, buradaki tartışma, olmayan bir şey hakkında konuşma olacağı için varlık yoktur ile başlayan bütün aksiyomlar kendi kendini çürütmektedir.⁴⁹ “Var-

⁴⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 155.

lık yoktur, var olan vardır.” önermesi ise, “bir şeyin kendisi, kendisi değildir.” anlamına gelir. Her şey kendisi ile özdeş olduğuna göre “kendisi, kendisi değildir.” ifadesi imkânsız bir çelişkidir.⁵⁰

Kindî, varlığın yokluğu üzerinden hiçbir paradigmanın doğru olamayacağını söyleyerek bu durumun, aklın özdeşlik ilkesine uymadığını iddia etmektedir. “Bir şey ne ise odur, yani o şey ancak kendisidir.” şeklinde özetlenen bu ilkeye göre bir şey hem var hem yok olamaz. Dolayısıyla varlığın hem var hem yok olması, her şeyden önce mantıksal bakımdan tutarsızdır.

“Varlık vardır, var olan yoktur.” önermesi de yine özdeşlik ilkesinin şartlarına uymamaktadır. Bu ifade de “o, odur; o, o değildir.” gibi imkânsız bir çelişkiyi doğurur ve yine bu ilke gereği reddedilmesi zorunludur.⁵¹

Buraya kadarki üç önermeyi, önermenin kendisi üzerinden açıklayan Kindî, “varlık vardır, var olan da vardır.” önermesini, “varlık, kendi varlığının sebebidir” iddiası ile birleştirerek açıklamaktadır. Burada ilk etapta bir eksiklik varmış gibi durmaktadır. Kindî, bir şeyin kendi varlığının sebebi olamayacağını öncelikle dört önermeyi açıklayarak ispatlamak istemiştir. Fakat ilgili risalede üç önerme açıklanmış dördüncü önerme bir diğer önerme ile birleştirilerek açıklanmıştır. Bunun devamında ise “varlık yoktur, var olan da yoktur.” önermesi; varlık kendi varlığının sebebi, kendi varlığı da varlığının sebeplisidir.” önermesi ile birlikte açıklanmıştır. Bu durumda izaha muhtaç olan kısımları belirlediğimizde “varlık vardır, var olan da vardır.” önermesinin müstakil izahının yanında; “varlık yoktur, var olan vardır ve varlık kendi varlığının sebebidir, kendi varlığı da varlığının sebeplisidir ile “varlık vardır, var olan yoktur ve varlık kendi varlığının sebebidir.” önermeleri de izaha muhtaç görünmektedir. Kindî, aslına bakılırsa önermeleri iki akıl yürütme etrafında toplamış ve bunları özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin geçerlilik şartları bağlamında tasnife tabi tutmuştur. O, varlığın var olduğu ve varlığın yok olduğu üzerinden geliştirilen önermelerin her iki durumda da kendi varlık sebepleri olamayacaklarını ispat etmiş, varlığın var olduğu üzerinden geliştirilen akıl yürütmelerin özdeşlik ilkesi gereği yürütülemeyeceğini; varlığın yokluğu üzerinden geliştirilen akıl yürütmelerin de hem özdeşlik hem de çelişmezlik ilkeleri gereğince yürütülemeyeceğini iddia etmiştir. Netice itibarıyla de amaç hâsıl olmuştur.⁵²

Şayet “varlığın var olmasıyla varlığa gelenin de var olduğu” ilkesi açıklanacak olursa bunun özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleriyle çelişmediği görülecektir. Fakat bu önerme bağlamında konuştuğumuzda Kindî, önermenin

⁵⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 155-156.

⁵¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 156.

⁵² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 156.

kendi içindeki tutarlığını test etmemekte, aksine bu önermenin, bir şeyin sebebinin yine kendisi olduğu ilkesini açıklamaktan aciz olduğuna hükmetmektedir. Zaten bir şeyin varlık sebebinin yine kendisi olması o şeyin ezeli olduğunu gösterir ki, ezeli olana aklın ilkelerinin uygulanmasının ne kadar doğru olduğu tartışılır.

Sonuç itibariyle bir şeyin kendi varlığının sebebi olabilmesi ile ilgili öne sürülen dört önermenin de Kindî'nin felsefi analizi neticesinde çürütüldüğüne şahit olmaktadır. Dolayısıyla filozof bu iddiayı çürütürken, delillendirme ihtimali olan bütün önermeleri bir araya toplayarak, bunlar üzerinden imkânsıza indirgeme yöntemini kullanmıştır. Ulaştığı netice itibariyle bir şey varlığını kendisinden aldığı anda ezellilik vasfının ona eklenmesi gerektiğine ve şayet bu yoksa onun varlığının, her durumda kendisi sebepli olmayan bir ilk sebep tarafından verilmesine hükmettiği sonucuna ulaşırız. Son olarak Kindî'nin burada kullandığı imkânsıza indirgemenin zaman, hareket ve cismin sonlu olduğuna dair ortaya atılan iddiaları delillendirmede kendi sistemi açısından tutarlı olduğunu da belirtmekte fayda görüyoruz.

A.6. Tabiatla Çokluğun Bulunmadığı Birlik Hakkındaki Akıl Yürütmenin İmkânsızlığı

Kindî, bu konudaki çelişkileri izah ederken yine hulfî kıyas yöntemini kullanmıştır. O, bu yöntemin gereği olarak aşağıdaki önermeleri yazmış ve bütün mümkünleri tüketerek bunları çürütmüştür.

Zıtlıkta çokluk vardır, yoktur: Çokluğun bulunmadığı bir birlik varsa eşyada zıtlığın olmaması gerekir. Çünkü zıddın başkası yine zıddıdır. Bu durumda başkalık meydana gelir. Başkalık iki şeyden oluştuğu için çokluk ortaya çıkar. Bu durumda eşyada zıtlık mevcut olduğuna göre çokluk da vardır.

İstisnada çokluk vardır, yoktur: İstisna, bir ve birden çok şeyleri birbirinden ayırt etmektir. Bu durumda istisna varsa çokluk da vardır.⁵³

Farklılıkta ve karşıtlıkta çokluk vardır, yoktur: Farklılığın olabilmesi için de en az iki şeyin bulunması gerekir. İki şey ise çokluktur. Farklılık varsa çokluk da vardır.

İttifak ve ihtilafta çokluk vardır, yoktur: Bunlar için de en az iki şeyin olması gerekir. En az iki şey çokluktur.

Başlangıç, orta ve sonda çokluk vardır, yoktur: Eğer çokluksuz birlik varsa, onun başlangıcı, ortası ve sonu olmaması gerekir. Bu, bir nitelikte parçalanabilen varlıkların özelliğidir. Her parçalanana birden çok olduğuna göre çokluk mevcuttur.

Şekilde çokluk vardır, çokluk yoktur: Eğer çokluksuz birlik varsa şeklin

⁵³ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", 164.

olmaması gerekirdi. Şekiller (daire, kare, kemer, kiriş vb.) yüzeylere ve köşelere sahip oldukları için çokluktan müteşekkildirler. Şekil mevcut olduğuna göre çokluk da mevcuttur.⁵⁴

Hareket ve sükûnda çokluk vardır, yoktur: Eğer çokluksuz birlik varsa onun hareket ve sükûn halinde olmaması gerekir. Çünkü hareket, değişen ve başka bir duruma geçendir. Sükûnet halinde olan da bir mekânda sakin-dir. Mekânın altı, üstü, sağ, solu, önü ve arkası vardır. Mekân, içindekilerle beraber bir çokluktur. Nesnelere çokluk yoksa hareket ve sükûn da yoktur.⁵⁵

Bütün ve parçada çokluk vardır, yoktur: Bütün, parçaları toplayandır, toplananın ise en az iki tane olması gerekir. Bu da çokluk demektir. Çokluk olmasa bütün olmaz. Bütün olmasa parça olmaz. Bu durumda çokluk ve bütün birbirlerini gerekli kılarlar.⁵⁶

Kindî, bu meselenin devamında birlik ile çokluğun iştiraklerinin sebebi-ni araştırır. Neticede bunun rastlantı ile ve kendilerinden gelen bir sebep ile olmasının imkânsızlığını ispatladıktan sonra birliğin çoklukla birlikte kal-masının ancak yüce bir sebep ile gerçekleşeceğini iddia eder. O, buradan bütün eşyanın cinsi, benzeri ve ortağı olmayan, yalnızca bir olan ve kendi-sinde çokluğun asla mevcut olmadığı yüce bir sebebinin bulunduğu sonu-cuna ulaşmaktadır.⁵⁷

Filozof, bütün bu anlattıklarının neticesinde varlığın bazısında çokluk-suz birliğin olamayacağını, bazısında da birliksiz çokluğun olamayacağı-nın ispatlandığını söylemektedir. O, tabiatta çokluk ve birliğin bir zorunlu-luk olduğunu söyleyerek bunu hulfî kıyas yöntemi ile ispat etmektedir. Bununla beraber Kindî, özdeşlik ve çelişmezlik ilkelerinin bir gereği ola-arak ele aldığı her bir kavramı, bazen “bir şey ancak kendisine özdeştir” üzerinden, bazen de “bir şey, o şey dışındakilerin hiçbiri değildir, yani ken-disinden başkası olamaz” üzerinden ispat etmektedir. Örneğin eşyada zıtlı-ğın olması gerektiğini iddia ederken “zıddın başkası yine zıddıdır” demek suretiyle zıddın kendisinden hareketle özdeşlik ilkesini kullanmıştır. Kin-dî'nin bütün ve parça arasındaki ilişkide, parçanın bütün olmadığını, bütü-nün de parça olmadığını, parçadan hareketle bütün ile çokluk arasında iliş-ki kurması da çelişmezlik ilkesini kullandığını göstermektedir.

⁵⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 165.

⁵⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 165-166.

⁵⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 166.

⁵⁷ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 167-169.

A.7. Gerçek Bir'in Her Türü Sayı, Nicelik, Nitelik, Maddi İlke, Akıl ve Nefs Olmasına Dair Akıl Yürütmenin İmkânsızlığı

Allah hakkında İslâm'ın temel anlayışı O'nun birliği, yoktan yaratması⁵⁸ ve bütün mahlûkatın O'na muhtaç ve bağımlı olmasıdır. Bu tanımlar Kur'ân'da ne felsefî ne de diyalektik bir metotla dile getirilmiştir. Fakat Kindî, felsefî sisteminde Allah'ı yeni terimlerle vasıflandırma gayretine girmektedir. Allah ona göre Hakiki/Gerçek Bir'dir. Onun dışındaki her şeyin birliği hakiki bir değildir.⁵⁹ O halde her şeyin varlığını sürdürmesi Gerçek Bir'in varlığına bağlıdır.⁶⁰

Onun İlk Felsefe Üzerine adlı eserinin iki ana bölümünden biri Gerçek Bir'in hakikatini açıklamaktadır. Diğeri ise yukarıda tartışıldığı üzere âlemin sonluluğunun ispatını içermektedir. Felsefesinin temelinde matematik ile metafiziği birleştirme gayreti olduğunu gördüğümüz Kindî, şu ana kadar uyguladığı hulfî kıyas yöntemini Gerçek Bir ile mecazî bir arasındaki farkı ispatlamak için de kullanmaktadır. Bu yönteme göre başlangıçta bütün varlıkların çokluk halinde buldukları farz edilir. Varlıkta birlik olmadığı kabul edilerek, bu faraziyeyle hareketle imkânsız çelişkilere düşülür.⁶¹ Buradan hareketle onun Gerçek Bir'in ispatını ayrıntısıyla ortaya koymanın çalışmanın hacmini aşacağını düşünerek bu uygulamanın nihayetini kısa bir özet ile sunmayı yerinde görüyoruz.

Filozof, öncelikle mantıksal bağlamda “bir” ifadesinin sayı olarak kabul edilmesini, bütün mümkünleri tüketerek ispat etmektedir.⁶² Buradan ikinin ilk sayı olduğu⁶³ sonucunu çıkartarak onun, iki aynı birden meydana geldiğini, böylece çokluğu ve bütünlüğü barındırdığını söylemiştir.⁶⁴ Kindî'ye göre çokların en azı olan iki, birlerden meydana gelmiş olsa bile bunlar mecazî birlerdir. Gerçek Bir, hiçbir şekilde beş tümeli ve kategorileri kabul

⁵⁸ Din, âlemin Tanrı tarafından, O'nun ‘Ol’ emriyle yoktan yaratıldığını öğretmiştir. Asırlardır insan aklı âlemin yoktan nasıl yaratılabildiğini tartışarak anlamaya çalışmıştır. Aristo, bu âlemin ezeli, yani yaratılmamış olduğunu söyleyen ilk filozof olmasına rağmen, filozoflar genellikle bu görüşü kabul etmemişlerdir. Bununla birlikte salt rasyonel ifadeyle âlemin ezeldeki kıdemi kavranamaz ve bir takım saçmalıklardan ibaret olsa da Ortaçağ'da başlayıp Kant ile sonuçlanan bu sürece büyük katkıyı Aristocu âlem anlayışı ile Yeni Platonik sudurcu anlayışı birleştirerek İbn Sina yapmıştır. Bu sentezin neticesinde çıkan sonuç Tanrı olmaksızın âlemin temelsiz, kavranılmaz ve irrasyonel olacağıdır. Rahman, İslâm Felsefesi ve Problemleri, 66-67.

⁵⁹ Ahmed Fuad el-Ehvânî, “Kindî”, İslâm Düşüncesi Tarihi içinde, ed. M. M. Şerif (İstanbul: İnsan Yayınları, 1996), 42.

⁶⁰ Uysal, “İlk İslâm Filozofu: Kindî”, 110.

⁶¹ Şulul, *Kindî Metafiziği*, 45-46.

⁶² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 171-174.

⁶³ Kindî bu konuda Aristo ile mutabıktır. Bk. Aristoteles, *Zaman Kavramı*, 21.

⁶⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 175.

etmez. Onun cinsi, türü, faslı, hassası, arazı, küllü, cüz'ü ve cem'i yoktur. Gerçek Bir, madde ve suretten oluşmadığı için hareketi, zamanı, mekânı ve bunlar sebebiyle bölümlenmeyi de kabul etmez.⁶⁵ O, nefis değildir. Çünkü nefis, çokluk ve birlik halinde bulunarak birçok duygunun varlık bulduğu yerdir. O, akıl da değildir. Akıl, sanki çokluğun değil birliğin merkezi gibi durmasına rağmen, o küllilerin nefse birleşmesi ile ortaya çıkar. Maddi ilkesi de olmayan Gerçek Bir, eşanlımlı, çok anlamlı ya da benzer isimlerden de oluşmuş değildir.⁶⁶

Kindî, birlik-çokluk arasındaki ilişkiden hareketle kavram dünyasından ve maddî, aklî ve nefsî bütün ilkelerden soyutladığı Gerçek Bir'i, varlığın mevcudiyeti için gerekli görmüş ve bu durumu şu ifadeler ile açıklamıştır:

“Duyulur varlıkların ve onlara ilişkin olanların her birinde birlikle çokluk beraber bulunduğu, onların hepsindeki birlik vasfının aslı değil, arazî olduğuna, çokluğun zorunlu olarak birlerin toplamı olduğuna ve birlik bulunmaksızın çokluğun da asla olamayacağına göre her çokluk birlik sayesinde varlık kazanmış demektir. Eğer birlik olmasaydı çokluğun varlığından asla söz edilemezdi. Demek oluyor ki, her var olan var olmayı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır. Öyleyse ilk Gerçek Bir'den gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca her bir varlık vücut bulmuştur.⁶⁷ Şu halde var oluşun sebebi Gerçek Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, aksine O bizâtihi Bir'dir. Varlık kazanan şey ezeli değildir, ezeli olmayan yaratılmıştır yani var oluşunun sebebi vardır. Var oluşun sebebi ilk Gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın sebebi de ilk Gerçek Bir'dir.”⁶⁸

⁶⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 176.

⁶⁶ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 177-178.

⁶⁷ Bu ifadeler Kindî'nin, varlığın meydana gelişini sudur teorisiyle açıkladığı gibi bir düşünceye sebep olmuştur. Onun suduru andıran bu görüşleri aşikâr olsa da o âlemin, dolayısıyla zamanın yoktan yaratıldığını her vesileyle söylemektedir. Ancak filozof, yaratmanın ilahi bilgi ve iradeyle olduğunu söylerken yaratılış sürecinde ve her çeşit oluşumda aracı etkenlerin, yani sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi belirleyen tabiat kanunlarının varlığını savunur ve bunları mecazî etken (fail) olarak niteler. Kindî, “Gerçek ve Mecazi Etki Üzerine”, *Kindî Felsefi Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 197-198; “İlk Felsefe Üzerine”, 75-76, 97; Mahmut Kaya, “Kindî” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c.26 (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 47.

⁶⁸ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 182-183. Kindî'nin iddiası şu sözleriyle devam eder: “Bu sözlerin devamına şunları da ekleyebiliriz: Yaratıcı çok değil, çokluk kabul etmeyen Bir'dir. O, mühlidlerin nitelendirmelerinden yüce ve münezzehtir. Çünkü tüm yaratıklarda çokluk mevcuttur, fakat O'nda asla çokluk mevcut değildir. O, yaratıcı, öbürleri yaratılmıştır. O, sürekli, diğerleri süresizdir.” Kindî, “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, 211.

Netice itibarıyla Kindî, Gerçek Bir'i ispatlarken sayılardan hareket edip maddi ilkelerin özelliklerine kadar gelmekte, bunların hiç birisinin Gerçek Bir'in kendisi olamayacağını bütün mümkünleri tüketerek ispat etmektedir. Burada kullanılan hulfî kıyas Kindî tarafından, yine Gerçek Bir'in, bir olarak kabul edilen hiçbir bir'e benzemediğinden ve bir'in sayı olmadığından hareketle çelişmezlik ilkesinin (o, o olmayanların hiç birisi değildir); Gerçek Bir'in ancak özünden başka bir şey olmadığından hareketle de özdeşlik ilkesinin (o, odur) çerçevesinde oluşturulmuştur. Kindî için bütün bunların amacı varoluşun ve yaratmanın sebebinin ilk Gerçek Bir olduğunu ortaya koymak ve kendi inancının müdafaasını mantıksal ve matematiksel ilkelerin yanılmazlığından hareketle metafiziksel akli ilkelere taşımaktır.

B. Hulfî Kıyas'ın Kullanımına Dair Son Bir Söz

Kindî, hulfî kıyası Gerçek Bir'in ispatı, âlemin sonsuzluğunun imkânsızlığı ve bir şeyin sebebinin yine kendisi olamayacağı konularında birincil yöntem olarak kullanmış olsa da, bu yöntem onun felsefesinin tamamında kendini hissettirir. Kindî, felsefî sistemini sistematik bir inşa ile serdetmektedir. İlk Felsefe Üzerine adlı eseri bu inşanın bir toparlayıcısı gibi durmaktayken, diğer kitaplar burada geçen belli konuların, başkalarının eklenmesiyle beraber, yeniden izahını içermektedir. Bununla birlikte felsefî inşa süreci mantık, matematik ve metafiziği içeren bir silsileden geçmektedir. Mantık ile matematik arasında fizik, matematik ile metafizik arasında da gökyüzü ilimleri kendine yer bulmaktadır. Kindî, İlk Felsefe Üzerine ve bununla bağlantılı bazı eserlerinde kullandığı hulfî kıyas yöntemini, kısmen de olsa oluş ve bozuluşun dört etken sebebinin açıklarken de kullanmaktadır.⁶⁹ Ayrıca gök kürelerinin zorunlu olarak düşünen canlı varlıklar olmasının ispatında da hulfî kıyas yönteminin olgun bir şeklini mütalaa etmekteyiz. Burada Kindî, gök kürelerinin *el-Cirnu'l-Aksa*'dan başlamak üzere bizim varlığımız üzerindeki etkisini tartışmakta, onların varlığının bizim etkin sebebimiz olduğundan hareketle, bu konuda akla gelebilecek bütün mümkünleri tüketmekte ve gök kürelerinin düşünen canlı varlıklar olduğu sonucuna ulaşmaktadır.⁷⁰ Kindî *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı eserinde Hz. Peygamber'in üstünlüğünü ortaya koyarken; onun izah şekillerinin vahye dayandığından hareketle, Peygamberlerin, hiçbir filozofun ilminin yetemeyeceği bir üstünlüğe sahip olduğunu ispat etmektedir. Onun buradaki izah şekli yine hulfî kıyasın örneklerini yansı-

⁶⁹ Kindî, "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine", *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 213-219.

⁷⁰ Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine*", *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 229-236.

maktadır. Filozof, özellikle “O Allah ki sizin için yeşil ağaçtan ateşi yarattı; işte siz onu yakıyorsunuz” (Yasin, 36,78,83) âyeti üzerinden Allah’ın ateş olmayandan ateşi, sıcak olmayandan sıcaklığı çıkarttığını izah etmiş, her olan şeyin yoktan meydana geldiği sonucuna ulaşmıştır. Benzer durumlar “gökleri ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kâdir değil mi? Elbette kâdirdir. O, yaratan ve bilendir” (İsra, 99), “O, bir şeyin olmasını dilediği zaman, O’nun emri ona ol demektir, o da oluverir.” (Mü’min, 68) âyetleri için de geçerlidir.⁷¹ Kindî’ye göre burada açıklık ve müşahhaslık bakımından en parlak insan zekâsının verebileceği her hangi bir mantıkî delilden daha üstün ustaca bir cevap görmekteyiz.⁷²

Sonuç

Kindî’ye göre felsefenin amacı, vahyin doğruluğuna karşı koymak yahut onunla üstünlük hatta eşitlik yarışına kalkışmak değildir. Ona göre felsefe vahye tabi olup ona hizmet etmelidir. Bu bakımdan Kindî, felsefî sistemini şekillendirirken din ile felsefe arasındaki uzlaşmayı referans alarak felsefeyi dine göre yorumlamıştır. Onun sisteminde, âlemin sonluluğu ile Gerçek Bir’in ispatı bu ikili uzlaşımın en güzel dışavurumudur. Felsefe ve bilimin temel argümanları fizik, mantık, matematik ve metafizik gibi ilimler; dinin temel argümanı vahiy ve Hz. Peygamber’in uygulamaları ile birleşmiş ve ortaya çıkan ürün, ilahî olanın mükemmeliyet derecesindeki üstünlüğü ile perçinlenmiştir.

Kindî’nin, nihayetinde ilahî olanın hakikatine ulaşmayı murad eden felsefî sistemi, görünenden görünmeyen bilgisini elde etmeyi amaçlayan akıl yürütmeler ile faal hale dönüşmektedir. Öncelikle filozof bu yolun kapısını aralamak için ilimlere bir alan ve kapsam belirlemede, her ilmin son gayeye ulaşmada bir basamak olduğuna vurgu yapmaktadır. Bu bakımdan fizik ve metafiziğin alanlarını çok net çizen Kindî, fiziği değişime tabi olan ve her türlü değişimin sebebi olan tikel ilimlerin kapsamında değerlendirmektedir. Metafiziği ise değişmeyen bilgisini veren ilim olarak kabul eder. Bir şey kendisinin sebebi olamayacağı için metafizik bilgi de değişmeyen bilgisini olmak zorundadır. Kindî bu temelden hareketle, mantık ve matematiği bir basamak hüviyetinde algılayıp, metafiziği bu iki disiplinin ulaşması gereken konuma yerleştirir ve buradan da hulfî kıyas yönteminin kullanımı ile işlerlik kazanan, âlemin sonluluğundan Gerçek Bir’in hakikatine giden din-felsefe bağlantılı bir seyri suluk izler.

Kindî’nin iddiasına göre hulfî kıyas, mantık ve matematik ilmi açısından çok sağlam bir yöntemdir ve bizi burhâni bilgiye ulaştırmaktadır. İlk

⁷¹ Kindî, “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Kindî Felsefî Risâleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2002), 269-271.

⁷² Fahri, İslâm Felsefesi Tarihi, 130.

bakışta Kindî'nin yöntemi burhân gibi görünmesine rağmen, sonsuz olduğu farzedilen bir cismin üzerinde yapılan bütün işlemler aslında yok hükmündedir. Bu bakımdan âlemin miktarı veya hacminin sınırlı oluşuyla onun süreci arasında kurulan ilişki mantıksal bakımdan tartışmaya açıktır. Filozofun bu yöntemi kullanmasının Dehrîyyûn'a karşı bir müdafaa kaygısı güttüğünü öngörürsek bu durum makul karşılanmalıdır. Âlemin sonluluğunu burhânî delillerle ispatlayacağını ifade eden Kindî, bunu gerçekleştirenken sonsuzluğu, fizik dünyadan hareketle matematiksel bir mesele olarak ele almakta, akabinde ise onu metafizik ilminin bir meselesine dönüştürmektedir. Böylece özellikle Dehrîyye gibi anlayışlar karşısında haklılık payını arttırmaktadır. Bunun, -şayet böyle bir müdafaa varsa- bir teistin ateist bir anlayışla mücadelesinde kullanması gereken en doğru yöntem olduğuna şüphe yoktur.

Filozof, tartışma konusu yaptığı âlemin sonluluğuna dair altı aksiyom neticesinde, her şeyin yaratıcısının Allah olduğu sonucuna ulaşmak istemiştir. Bu bakımdan onun asıl amacı, âlemin sonluluğunu ispatlamaktan ziyade, onun sonluluğunun gerekliliğini, teselsülün imkânsızlığı üzerinden, yaratılan her şeyin sebepsiz bir İlk Sebep'te durmasının zorunluluğuna bağlamaktır. Bu da Kindî'yi, her şeyi yoktan var eden (ibdâ) bir Yaratıcı'nın varlığına ulaştırmaktadır. Netice itibarıyla Kindî'ye göre hiçbir nicelik sonsuz olamaz. Âlem de bir nicelik olduğuna göre sonsuz ve sınırsız değildir. O halde ezeli bir cismin varlığı imkânsızdır. Her sonlu şey yaratılmıştır ve her yaratılanın bir yaratıcısı vardır. Kindî, bu yöntemi Gerçek Bir ile mecazi bir arasındaki farkı ispatlamak için de kullanmıştır. Ona göre Allah, Hakiki/Gerçek Bir'dir. Allah dışındaki her şeyin birliği, özünde hakikat olan gerçek anlamda birlik değildir. O halde her şeyin varlığını sürdürmesi Gerçek Bir'in varlığına bağlıdır.

Son olarak felsefesinin temelinde mantık, fizik ve matematik ile metafiziği birleştirme gayreti olduğunu gördüğümüz Kindî, felsefi açıdan hangi disiplinin penceresinden bakılırsa bakılsın zorunlu olarak bir Yaratıcı'nın varlığını kaçınılmaz görmüş ve bunu özellikle Dehrîyye'nin akılları bulanıran fikirlerinin tutarsızlığını göstermek için kullanmıştır. Kindî'nin Mu'tezile fırkası ile karıştırılmasının en önemli sebebi olarak görülebilecek olan bu mücadele, ona göre cedelin bir ürünü olmayıp, burhânın kesin ispatlarına dayanmaktadır.

Kaynakça

Aristoteles. *Organon IV İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.

----- *Organon V Topikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1952.

----- *Zaman Kavramı*. çev. Saffet Babür. Ankara: İmge Kitabevi, 1996.

Atademir, Hamdi Rakıp. *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Bayrakdar, Mehmet. *İslâm Felsefesine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001.

Carriere, Jean-Claude. "Sfenks'in Soruları". *Zamanların Sonu Üstüne Söyleşiler* içinde, haz. Catherine David v.dğr., İstanbul: Yapı kredi Yayınları, 2001.

Craig, William Lane. "Kelâm Kozmolojik Kanıtı". çev. Zikri Yavuz. *Allah, Felsefe ve Bilim* içinde, edt. Caner Taslaman ve Enis Doko, İstanbul: İstanbul Yayınları, 2012.

Çüçen, A. Kadir. *Klasik Mantık*. Bursa: Asa Yayınları, 2004.

Durusoy, Ali. *Mantık İlmine Giriş*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.

Ehvânî, Ahmed Fuad. "Kindî". *İslâm Düşüncesi Tarihi* içinde, edt. M. M. Şerif, İstanbul: İnsan Yayınları, 1996.

Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. 9. Basım. Ankara: Elis Yayınları, 2012.

Fahri, Macit. *İslâm Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. Ankara: Birleşik Yayınları, 2000.

Fârâbî, Ebû Nasr. "Kıyası's-Sağır". *Fârâbî'nin Bazı Mantık Eserleri* içinde, çev. Mübahat Türker Küyel, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, 1990.

Grünberg, Teo v.dğr. *Mantık Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Metu Press, 2003.

Hacıbenlioğlu, İ. Latif v.dğr. "İslâm Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi." *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, sy. 16 (2013): 41-61.

Hilbert, David, Sonsuz Otel Odaları Paradoksu, file:///C:/User/user906/Desktop/%C4%B0ND%C4%B0%20DOSYASI/David%20Hilbert'in%20Sonsuzluk%20Otel%20-%20Matematiksel.html (18.10.2017).

İbn Sînâ, Ebû Ali Hüseyin. *el-İşârât ve t-tenbihât*. çev. Ali Durusoy v. dğr. İstanbul: Litera Yayınları, 2005.

Kaya, Mahmut. "Kindî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 41-58. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.

----- "Kindî: İslâm Dünyasının Felsefe İle Tanışması". *İslâm Felsefesi Tarih ve Problemler* içinde, ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İsam Yayınları, 2014.

Kindî, Ebû İshak. “İlk Felsefe Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Âlemin Sonluluğu Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Sonsuzluk Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Aristoteles’in Kitaplarının Sayısı Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

----- “Gerçek ve Mecazi Etki Üzerine”. *Kindî Felsefî Risaleler* içinde, çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2002.

Köz, İsmail. *Mantık Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991.

----- *Felsefe Yolunda Düşünceler*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.

Özel, Aytekin. “Klasik Sembolik Mantık”. *Mantık* içinde, edt. İsmail Köz, Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.

Rahman, Fazlur. *İslâm Felsefesi ve Problemleri*. çev. Ömer Ali Yıldırım ve Mehmet Ata Az. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Sedâd, Ali. *Mizânu’l-ukûl*. çev. İbrahim Çapak v.dğr. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

Şulul, Cevher. *Kindî Metafizigi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2003.

Tehanevî, Muhammed Ali. *Keşşâf Istilahâti’l-Fünûn ve’l-Ulûm*. 2. Cilt. Lübnan: Mektebetü Lübnan Neşriyat, 1996.

Topçu, Nurettin. *Mantık*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2006.

Uysal, Enver. “İlk İslâm Filozofu: Kindî”. *İslâm Felsefesi Tarihi* içinde, edt. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.

Yaran, Cafer Sadık. *İnformel Mantığa Giriş*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

KİNDÎ, FELSEFİYİ KABULÜ VE KONUMLANDIRMASI
KINDÎ AND HIS ACCEPTING AND POSITIONING PHILOSOPHY
GÜRBÜZ DENİZ

POSOLOJİ'NİN VE PSİKOFİZİK'İN KURUCUSU OLARAK EL-KİNDİ
AL-KINDI AS THE FOUNDER OF POSOLOGY AND PSYCHOPHYSICS
MEHMET BAYRAKDAR

KİNDİ'NİN TANRI TASAVURU ÜZERİNE
ON KINDI'S CONCEPT OF GOD
YAŞAR AYDINLI

KİNDİ METAFİZİĞİ
AL-KINDI'S METAPHYSICS
ÖMER TÜRKER

KİNDİ VE ANTİK YUNAN FELSEFE GELENEĞİ
AL-KINDİ AND ANCIENT GREEK PHILOSOPHICAL TRADITION
EYÜP ŞAHİN

KİNDİ'NİN DÜŞÜNCE SİSTEMİNDE MÜZİKAL SESLERLE
ÂLEMDEKİ DÜZEN ARASINDAKİ İLİŞKİ
THE RELATIONSHIP BETWEEN MUSICAL SOUNDS AND COSMIC ORDER IN THE
AL-KINDİ'S THOUGHT SYSTEM
HATİCE TOKSÖZ

KİNDİ'DE NEFS, BEDEN VE KÖTÜLÜK
NAFS, BODY AND EVIL IN THE WORDS OF KINDİ
MEHMET MURAT KARAKAYA

KİNDİ'DE KLASİK PSİKOLOJİ VE TEMEL PROBLEMLERİ
THE CLASSICAL PSYCHOLOGY AND ITS BASIC PROBLEMS IN THE WORDS OF AL-KİNDİ
İSMAİL HANOĞLU

ARİSTOCULUK VE MU'TEZİLE ARASINDA KİNDİ
AL-KINDI BETWEEN ARISTOTELANISM AND MU'TAZILAH
SİBĞATULLAH İÇDE

KİNDİ VE BAZI ÂYET YORUMLARI
AL-KİNDİ AND HIS INTERPRETATIONS OF SOME QURANIC VERSES
HASAN YÜCEL

KİNDİ'YE GÖRE HEYÛLÂ KAVRAMI BAĞLAMINDA
ÂLEMİN EZELİLİĞİ PROBLEMİ
THE PROBLEM OF ETERNAL WORLD ACCORDING TO AL-KİNDİ: AN ANALYSIS THROUGH THE
CONCEPT OF HYLE
HÜSEYİN YÜCEL

KİNDİ'DE ÂLEMİN MÜKEMMELLİĞİ
EXCELLENCE OF THE UNIVERSE IN THE WORDS OF KINDİ
SOHİAB AHMAD MOHAMMAD GHUZLAN

KİNDİ'DE HULFİ KIYAS/İMKÂNSIZA İNDİRGE ME'NİN KULLANIMI
USE OF IMPOSSIBILITY REDUCTION IN AL- KINDİ
ÖMER FARUK ERDOĞAN



Fiyat: 10 ₺