

FELSEFE DÜNYASI

2015/KIŞ/ WINTER Sayı/Issue: 62

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör / Editor

Prof. Dr. Celal TÜRER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)

Prof. Dr. Celal TÜRER (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Yard. Doç. Dr. Necmettin Pehlivan (Ankara Üniversitesi)

Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Ün.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/Ulakbim tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/Ulakbim since 2004.

Adres/Adress

Necatibey Caddesi No: 8/122

Kızılay - Çankaya / ANKARA

PK 21 Yenişehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40

www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret
İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Aralık 2015, 750 Adet

Seneca ve Kindî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma

Fatma Zehra PATTABANOĞLU*

Mukayesenin Tarihsel Ardı

“İnsan” kavramı Arapça ‘ins’ kelimesinden türetilmiştir. “Beşer, insan topluluğu” anlamına gelen ins, daha ziyade insan türünü ifade edip bu türün erkek veya dişi her ferdine insî, enesî yahut insan denmektedir.¹ İnsan nefse sahip olması bakımından canlı türünü, akla sahip olması bakımından da canlı türünün en üstün cinsini temsil etmektedir. Dolayısıyla felsefe tarihinde insan bedeniyle fizik, nefsiyle de metafizik ilminin konusu olmuştur. Nitekim Platon’un insan ve ahlâka dair görüşleri, ruh anlayışına dayanır. Onun idealini kurduğu sistem, sosyal ahlâktır. Aristoteles’in devlet ve topluma bakışı da, ahlâk anlayışıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Platon gibi, onun için de insan, her şeyden önce, sosyal bir varlıktır; kendi deyişiyile: Bir “zoon politikon (politik canlı)”dır. Sosyal bir yaratık olduğu için de insan, ahlâkî olgunluğunu, ancak devlette ve toplumda elde edebilir.² Aslında insanı bir ahlâk varlığı kılan da onun toplumsal bir canlı oluşudur.

Varlığı, bilgisi, davranışları, evrendeki yeri, sınırları, amaçları, diğer varlıklarla münasebetleri gibi birçok konuda “insan”, düşünce tarihinin ana konularından birisi olagelmiştir. Ancak felsefî bakış açısıyla bu konuya yönelme, Homeros ve Hesiodos ile MÖ. VIII. yüzyılda başlatılır. İnsanla ilgili bu kaygılar, dinin ve mitosların etkisinde devam etse de Hesiodos’un *Thegonia* adlı eserinde “khaos” kavramının yer alması felsefî

* Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, Yard. Doç. Dr.,

1 İlhan Kutluer, “İnsan”, *DİA*, c. XXII, İstanbul 2000, s.320.

2 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990, s. 65, 88.

düşüncenin başladığını gösteren bir belirti olabilir.³ Hesiodos, İşler ve Günler adlı eserinde kendisine kadarki kültürel değişimler bakımından insanlık tarihini altın, gümüş, tunç, kahramanlık ve demir çağları olmak üzere beşe ayırarak; artık kahramanlardan değil, işten güçten, çalışmadan, erdemden, halktan, adalet ve haksızlıktan bahsetmiştir.⁴ Daha sonra doğa filozofları ise atomlar, tohumlar, arkeler gibi kuramlarıyla gündelik yaşamda gözlemlenen şeyler ve olaylar arasında bir bağ kurmanın olanaklı olmadığını ve bu kuramların, pratik yaşantımızı düzenlemek ve iyileştirmek bakımından yararsız olduğunu görmüşlerdir. Bunun sonucu olarak onlar, fiziksel dünyaya dair kurguyu bırakarak, insanla ilgili deney dünyasına yönelip, çıkan sorunları çözmeye başlamışlardır. Bu programı gerçekleştirme girişimlerinin bir parçası olarak Sofistler, insan sorununu bir kez daha düşüncenin merkezine koyarak, zemini Sokratesçi Hümanizm için hazır hale getirmişlerdir.⁵ Sofistlerden Protagoras “insan her şeyin ölçüsüdür” diyerek bilginin değişken olabileceğini gündeme getirmiştir. Aslında Ksenophanes insanın antropomorfik bir nitelik taşıyan dinsel Tanrı tasarımlarının değişkenliğini tartışmaya başlamış, Herakleitos da Sofistlerden çok önce özel yargıların göreceli olduğunu vurgulamıştır.⁶

Sofistlerin ve Sokrates'in ortak amacı felsefeyi insanlaştırmak, kozmoloji ve ontolojiyi insan bilime dönüştürmek iken; insan kavramı, giderek Sofistler ve Sokrates'te karşıt biçimde anlaşılıp yorumlanmıştır. Sofistler insanın pratik ilgilerine yöneldiklerinden insanın doğası ile ilgilenmezken; Sokrates doğruluk, evrensellik, değişmezlik prensiplerini “kendini bil” buyruğu ile doğada değil, insan özünde bulacağını düşündüğü için insanın doğasına yönelmiştir.⁷ Sokrates'in “insan nedir?” sorusuna “ussal bir yanıt verebilen varlık” cevabı, insanın kendisini ve çevresini sorgulaması bakımından, insan felsefesine getirdiği önemli bir katkı olarak

3 Bedia Akarsu, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998, s. 26

4 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. I, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011, s.132-133; Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, İnkılap Yayınları, s. 131.

5 Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev.: Ahmet Cevizli, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010, s.35-36.

6 Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, s.45; Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c.I, s.166-168, 197.

7 Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana 2010, s.32.

görülmektedir.⁸ Sofistlerin tersine Sokrates, yalnızca doğruluk üzerinde ısrar etmekle kalmayıp, gerçek eğitim biçimini geliştirmiştir.⁹ Böylece Sokrates “hiçbir şey bilmediğimin bilincindeyim”¹⁰ ifadesiyle bilinmesi gerekenin insan olması gerektiğini söylemiştir. Stoacılar ise bu konuda bir adım daha atarak insanın kendisiyle evren arasındaki ilişkide öncü rolü, evrenin değil; insanın kendisinin gördüğünü kavramıştır. Dolayısıyla Stoacılar insanın tinsel yanının özgürlüğünü savunarak, insanın doğal ve tinsel yanları arasında ilk belirgin ayrımı yapan filozoflar olarak, felsefe tarihindeki yerlerini alırlar.¹¹ Stoacılar ahlâk öğretileri bakımından bazı durumlarda Kinikler’e benzerler. Böylece Grek kozmolojisine ait “evrenin rasyonel ve erekli bir yapıya sahip olduğu” görüşünü benimserler. Nitekim evrene akıl (logos) hükmettiği için insan da bu düzenin işleyişi içindedir. Evren “makro-kozmos”, insan “mikro-kozmos”tur. Bu sebeple kozmik bir bütünün parçası olan insan, bu bütüne hâkim olan rasyonel-erekli yapıyı, ahlâksal yaşamında model almalıdır. İnsan, eylemlerinde “en yüksek iyi” olarak mutluluğa yöneldiği için, Stoa felsefesinde mutluluk, “akıl yoluyla doğayla uyum içinde yaşamak” olarak anlaşılır.¹² Buna ilaveten Stoacılar Herakleitos’tan dünyanın ana maddesi olarak ateşle, logos öğretisini ödünç almışlardır.¹³ Bu öğreti de, onların evren ve ruh anlayışlarını etkilemiştir.

Yeni Platonculuğun kurucusu sayılan Plotinos (ö.270) da insan ve ahlâk alanında Platon’dan, Stoacılık’tan, Hıristiyanlığın Tanrı ve ruh anlayışından bazı unsurlar almıştır. Plotinos’a göre insan hayatının gayesi, ruhun temizlenmesi ve gittikçe Tanrı’ya benzer duruma gelmesidir.

8 Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, s.155.

9 Laszlo Versenyi, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, s.123. Sofistler çoğu durumda doğruluğu erişilmez bulup vazgeçerek, doğruluk yolunda olasılığı tercih etmişlerdir. Bunun sonucu olarak da aydınlatmaktan çok inandırma ya da ikna etme ve birkaç insanın us yoluyla varılmış onayı yerine, çoğunluğun eleştirisel olmayan kabulünü alma üzerinde yoğunlaşmışlardır. Versenyi, *age.*, a.yer.

10 Platon, *Sokrates’in Savunması*, Çev.: Özgü Çelik, İstanbul 2010, s.39-40.

11 Doğan Özlem, *Felsefe Yazıları*, s.155-156.

12 Doğan Özlem, *Etik-Ahlâk Felsefesi*, Ankara 2010, s.66. Sokrates’in ardılları olan Antisthenes, Diagonos ve Krates temsil edilen Kinik okul, Sokrates’in diğer ardıllarınca temsil edilen Kyrene okulundan farklı olarak mutluluğu insanın dışı dönük eylemlerinde değil, içi dönük mutlak bağımsızlığında bularak, bilgiyi ahlâk için araç olarak kullanmışlardır. Onlara göre mutlu olmak, hiçbir şey karşısında tasa duymamayı, hiçbir şeye aldırış etmemeyi gerektirmektedir. Doğan Özlem, *age.*, s.64-65.

13 Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012, s.149.

Dolayısıyla akıl ile cisim arasında yer alan ruh, bedene bağlı kaldıkça onun hapisanesinde yaşayacak, ondan kurtulup yukarılara yöneldikçe hür olacaktır.¹⁴ Nitekim Yeni Platonculuğun ruh anlayışı, Ortaçağ'da Hıristiyan düşüncesini ve İslâm felsefesini etkilemiştir. Böylece mutluluk, ebedi saadet olarak algılanmaya başlamış ve etik büyük ölçüde teolojiye bağlı kalmıştır. Ancak bu husus insanın, doğal ve aklî bir varlık olmasından ziyade, Tanrı tarafından yaratılmış fakat ilahî özünden ayrı düşmüş bir varlık olarak düşünülmesine sebep olmuştur. Bundan dolayı Ortaçağ Felsefesi için problem, teorik olmaktan çok pratik olmuş, yaratıcısına insanın bozulmamış olarak nasıl döneceği problemi merkezde yer almıştır.¹⁵

Hıristiyanlıkla birlikte insan hürriyeti ve ahlâkî meseleler her şeyi yoktan yaratan, mutlak iyi ve mutlak kemal sahibi Tanrı açısından değerlendirilmeye başlamıştır. Böylece Platon, Aristoteles ve Stoa öğretilerini yansıtan Ortaçağ boyunca etkisini devam ettiren, bir düşünce hâkim olmuştur.¹⁶ Patristik dönem ve skolastik dönemin ardından insan anlayışı, İslâm dünyasında da Tanrı merkezli devam etmiştir. Değeri, iradesi, fiilleri açısından insana yönelik akılsal yaklaşımlar Mutezile, Cebriyye, Eşariyye gibi mezhepler tarafından tartışılmaya başlamıştır. İslam dünyasında bu fikirlerin geliştirildiği disiplinler içinde kelâm ilmi

14 Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1996, s.18. Ruhun bedene hapis olduğu düşüncesi Platon'un *Phaidon* diyalogunda geçmektedir. Ayrıca Platon ruh ve beden hakkında şöyle düşünmektedir. "Ruh en çok Tanrılık olana, ölümlü olmaya, düşünebilene, yalın olana, dağılmayana, her zaman aynı kalana benzer; ten de en çok insanlık olana, ölümlü olana, düşünülemez, çok şekilli olana, dağılana, asla kendisinin aynı kalmayana benzer." Platon, *Phaidon Diyalogu*, (*Toplu Diyaloglar I*, içinde), Önsöz: Selahattin Hilav, Eos Yayınevi, Ankara, 2007, ss.67-141, s.72,97.

15 Ahmet Cevzici, *Felsefe Tarihi*, s.176.

16 Kasım Turhan, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, s.19. Beden ve ruh ikilemleriyle Hıristiyan dünya görüşü, insan problemine yeni bir yaklaşım getirmiştir. Örneğin Erigena'ya (ö.875) göre "insan, maddi ve manevi yaratılışın orta yerinde durmakta ve her iki tarafın tabiatına da iştirak etmektedir. Bütün yaratılış madde ve cisim olarak değil de öz olarak insanın içinde vardır. İnsan Tanrı'nın suretinde yaratılsa da bir yönüyle yine hayvandır. Bir yönden manevi dünya, diğer yönden hayvani dünya onda yansıdığı için, alınyazısı hem maneviyat hem de tabiat dünyasına sınıksız bağlıdır." Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, Çev.: Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991, s. 96. Stoacıların evrensel hümanizmi, Hıristiyanlığın Antik dünyada ortaya çıkıp, başarı göstermesini sağlayan unsurlardan biri olmuştur. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. IV, s.419.

ve din felsefesi öncelikle insanı Allah-kul ilişkisi açısından ele almış ve bu ilişkiyi kulların filleri, yani kader ve özgürlük problemi açısından açıklamaya çalışmıştır.¹⁷

İslâm felsefesinin ilk filozofu kabul edilen Kindî (ö.873) kelâmî tartışmaların yoğun olduğu dönemde eserlerini yazmıştır. Özellikle Batıda Kindî ve daha sonraki İslâm düşünürleri üzerinde Stoa felsefesinin etkilerine dikkat çekilmiş ve bu meseleye dair bazı tespitler ortaya koymaya çalışılmıştır. Stoa ahlâkının İslâm ahlâkçılarının etkisi konusunda bazı yazarların her iki ahlâk telakkisi arasındaki benzerlik veya paralellikten hareketle İslâm kelâmcı, mutasavvıf ve ahlâkçılarının birçok görüşünü Stoa'ya bağlama gayreti içinde olduğu görülmektedir. Kindî'nin *Def'ul-Ahzân* adlı risâlesinde ölüm korkusundan kurtulmak için ileri sürdüğü, İbn Miskeveyh, Nasîrüddîn-i Tûsî, Kınalızâde Ali Efendi gibi sonraki ahlâkçıların da tekrar ettiği görüşle Roma Stoacılığı'nın filozoflarından Seneca'nın (MÖ.4-MS.65) görüşleri arasındaki benzerlik dikkat çekmektedir.¹⁸ Kindî'nin ölüm korkusuyla ilgili olarak verdiği sperma örneklendirmesi Seneca'nın *Ahlâki Mektuplar* adlı eserinde de geçmektedir. Bu sebeple Walzer İslâm felsefesinin ortaya çıkışını incelediği makalesinde Kindî üzerindeki Seneca tesirinden bahsetmektedir.¹⁹ Ayrıca *Def'ul Ahzân*'ın kaynaklarından olduğu söylenen *Kitâbu'l Gadab*'da Seneca ve Neron arasında geçen diyalogdan bahsedilmekte, ancak *Def'ul*

17 Kutluer, "İnsan", s. 323.

18 Mahmut Kaya, "Revâkıyyûn," *DİA*, c. XXXIV, İstanbul 2008, s.26.

19 Mustafa Çağrıç, (Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân* içinde), Ed. ve Çev.: Mustafa Çağrıç, M.Ü.İ.F. Yayınları, İstanbul 1998, s.15. Kindî, ölümün kötü olduğu şeklindeki kanaatinin hayat ve ölüm hakkındaki bilgisizlikten kaynaklandığını söyleyerek, buna sperm örneğini verir. Ona göre karaciğerde bulunan besin akıl sahibi olsaydı, başka bir yere nakledilseydi üzüldü. Besin husyelere gelse ve orada sperme dönüşse, buradan rahime atılsa yine üzüntü duyardı. Rahime yerleştikten sonra yine husyelere dönmesi istense çok daha fazla üzüldü. Çünkü insani forma yaklaştığı için geri dönmek istemeyecektir. Aynı şekilde rahimden çıkarılarak dünyaya getirilse bu da onu şiddetle üzderdi. Ama dünyanın güzelliğini gördükten sonra geri rahme dönmesi istense bu sefer hepsinden çok üzüldü. İşte dünya kendisinden koparlarda böyle bir hüznün ve korkuya sebep olur. Ama hiçbir acının olmadığı bir âlemde olsa önceki dünyana dön denilse öncekinden daha çok üzüldü. Kıt akıllı ve duyguya meyilli olan nefesler ölüm konusunda yanılırlar. Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân* (Üzüntüden Kurtulma Yolları), s.31-32. Bundan sonra çeviri metninin sayfa numarası parantez içinde verilecektir (65-66).

Ahzân'da Kral Neron'un adı geçmekte Seneca'nınki ise geçmemekte ondan "filozof bir kişi" olarak bahsedilmektedir.²⁰

Kindî'nin mezkûr risâlesinde İslâmî bir üslup kullanmaması, ayet ve hadislere yer vermemesi de gözden kaçmamaktadır. Bu sebeple ruh, ölüm, doğa yasası, yaşamın anlamı, felsefe gibi konularda benzer yaklaşımlar tespit ettiğimiz her iki filozofun özellikle insan anlayışlarının mukayese edilmesi gerekliliği hâsıl olmuştur. Bu minvalde insan felsefesinin tarihsel arka planına bakıldığında Seneca'da ve Kindî'de Sokrates, Platon ve Stoa felsefesi izleri görülürken, farklı olarak Seneca'da Herakleitos ve kısmen Hıristiyanlığın, Kindî'de ise İslâm düşüncesinin etkisinden söz edebilir. Bu kaynak benzerliğine dikkat çekildikten sonra Seneca ve Kindî'nin düşüncelerini incelemeye geçebiliriz.

1. Seneca'nın İnsan Anlayışı

Doğru bilgiyi, bilgelik ve mutluluğun temeli kabul eden Sokrates'in ahlâk anlayışından yola çıkan Stoacı filozoflar buna ilave olarak, bu bilginin doğaya uygun olmasını ileri sürmüş ve bu düşüncelerini felsefelerinin temeline koymuşlardır. Böylece insanlar arasındaki sınıf, köle-efendi, sınır ayırımı kaldırmışlar, evrensel bir dünya anlayışının gelişmesine olanak sağlamışlardır.²¹ Roma Stoacılığının önemli temsilcilerinden Lucius Annaeus Seneca da felsefesini bu temele oturtturarak insanlar arasındaki tek farklılığın erdem ve bilgelik olduğunu anlatmaya çalışmış, insan, doğa, toplum ve ahlâk konularında eserler yazarak, insan felsefesine dair önemli tespitlerde bulunmuştur. Her ne kadar Stoacı maddeciliği benimsemiş olsa da, pratik felsefeyi öne çıkararak gerçek erdemın insanın içinde olduğunu belirten Seneca, bunu bütün doğal nedenlerin Tanrı'dan kaynaklandığı sonucuna bağlamıştır. Ona göre Tanrı bütün evreni, bütün varlık türlerini kapsayan evrensel bir doğa yasasıdır; her nesne, her oluş bu yasaya dayanır. Doğal ya da Tanrısal zorunluluk öğretisini benimseyen filozof, insanın yazgısının doğduğu anda belirlendiğini, dolayısıyla başına gelen en kötü

20 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s.23 (59); Mustafa Çağrırcı, Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân* (İnceleme), s.20. *Defü'l-Ahzân*'ın kaynakları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. M. Çağrırcı, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân* (İnceleme), s.13-22.

21 Türkan Uzel, (Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, Çev.: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999 içinde), Giriş, s.10.

olaylara bile sabır ve metanetle katlanması gerektiğini savunmuştur. Bu nedenle ona göre kişinin ahlâklı bir yaşam sürdürebilmesinin imkânı, özgür istencini kullanarak ve doğayı izleyerek gerçekleşecektir.²² Bundan dolayı doğa ve metafizik arasında bağ kuran filozof, insanı öncelikle ontolojik açıdan ele alır ve evrendeki yerini şu şekilde tespit etmeye girişir:

“Varlık ya bedenlidir ya bedensiz. Bedenli ise ya canlıdır ya cansız. Canlının da ya ruhu vardır ya da yalnız canı. Yani kimileri hayvan ve insan gibi hareket edebilir, kimisi de bitki gibi toprağa yapışmıştır, kökleriyle beslenir, hareket etmez. Esas itibarıyla canlı ya ölümlüdür ya ölümsüz.”²³

İnsanı “ölümlü ve akıllı bir canlı (hayvan)” olarak tanımlayan Seneca, insanın aklıyla yüceltiğini ve akli sayesinde doğaya uygun davranabileceğini düşünür.²⁴ Seneca’ya göre tanrısal olanların yaratılışları tekdir. Akıl da yalnızca insan bedeni içine yerleşmiş tanrısal soluğun bir parçasıdır. Akıl tanrısal olduğu için, her iyilik tanrısal bir şeydir.²⁵ Tanrıların insana verdiği değeri erdemle açıklayan Seneca, erdem bakımından yükselen insanların Tanrıların katına yükseltildiğini söyler. Nitekim Tanrılar hoşgörülüdür ve kıskanç değildirler. Yaratılışlarında insanın bedenine tanrısal tohumlar serptiği için, Tanrı insana gelir, insanın içine iner. Tanrı olmadan bilgeliğin de olmayacağını düşünen filozof,²⁶ insan için bilgi ve erdemin vazgeçilmezliğini anlatmaya çalışır. Nitekim ona göre mutlu yaşamayı sağlayan şey, yetkin bilgeliktir. Bilgeligi felsefe öğretir, ama öncelik sözler değil, eylemdir. Felsefe ruhu bir kalıba döker, işler, yaşamı düzenler, eylemleri doğru yola koyar. Yapılacak yapılmayacak işleri gösterir. O olmadan kimse korkusuz ve güven içinde yaşayamaz.²⁷ Alinyazısının değişmeyeceğini düşünen Seneca, kader konusunda bile felsefenin yardımcı olduğunu söyler. Nitekim gerçek özgürlüğe ulaşabilmek için felsefeye köle olmak gerekir. Tanrı’yı seve

22 Mehmet Ali Ağaoğulları-Levent Köker, *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara 2011, s. 78-79.

23 Seneca, *Ahlâki Mektuplar (Epistulate Morales)*, Çev.: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999, s.131.

24 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.101.

25 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.150.

26 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.175.

27 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.56.

seve kadere karşı başı dik tutmayı ve rastlantıya nasıl katlanılacağını insana felsefe öğretmektedir.²⁸

Seneca'ya göre Stoacılar, her şeyin yaratıldığı kökeni sorgularken “neden” ve “madde” olarak iki ilke kabul ederler. Buna göre madde durağandır, hareketsiz durur, her türlü harekete hazırdır, ama kimse hareket ettirmese öylece kalacaktır. Nedene gelince bu, akıldır, maddeye biçim verir ve onu kendi isteğine göre çevirir. O halde neden, yaratıcı akıldır, Tanrı'dır.²⁹ Tanrı insanın yanı başındadır, onun içindedir. Dolayısıyla insanın içine işlemiş kutsal bir soluk vardır. Bu kötülükleri ve iyilikleri gözleyen, koruyan bir soluktur. Tanrı'ya insan nasıl davranırsa, O da insana öyle davranır.³⁰ Erdem, ölümlülere nasip olan tek ölümsüzlük³¹ olduğu için insanın ruhunu biçimlendirmesi ve düzene sokması gerekir. Her gün “acaba yaşamı soğukkanlılıkla nasıl bırakabilirim” diye düşünmek gerekir. Çünkü hiçbir nimet insanın ruhu onu yitirmeye hazırlıklı değilse sahibine zevk vermez. En güçlülerin bile başına gelebilecek felaketsizliklere karşı insan kendisini cesaretlendirmelidir.³² Erdemlere giden ilk yol zor olabilir, ancak erdem ruha işlerse artık silinmez, erdemli olmak doğaya uygun, hatalar ise doğaya karşıdır.³³ Erdemler ılımlılık, cesaret, sadakat ve insanlıktır. Bilgelik, dengeli bir mizaç edinmeyi ve erdemsizlikten nasıl kurtulmak gerektiğini öğretir. Zira felsefe olmazsa ruh hasta demektir. Çünkü ruh bedenın ağırlığı altında ezildiği için daha az çeviktir. Bu yüzden elden geldiğince bedeni sınırlamak, ruhun kapsamını genişletmek, iyiliğe özen göstererek ruhu beslemek ve bedenden kopup ona yönelmek gerekir.³⁴

28 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.56.

29 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.145-146. Stoacıların maddeyi herhangi bir şekilde bir neden olarak kabul etmemeleri onların Aristoteles'in maddesinden farklı olarak etkin ilke, akıl veya Tanrı faaliyetlerine engel olabilecek hiçbir şeyin faaliyetini kabul etmemelerinden kaynaklanır. Onların bu görüşü Aristoteles'in ay altı âlemdeki ılımlı determinizmden daha keskin ve mutlak bir determinizmi kabul etmeleriyle sonuçlanmaktadır. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, İstanbul 2010, c.: IV, s.336.

30 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.100. Seneca'nın Tanrı'yi insan içinde bir soluk bir nefes olarak görmesinde Herakleitos'un ateş öğretisinin etkisi vardır. Nitekim o, ruhu ateşten ince her bedenden geçebilen bir maddesel bir yapı olarak görür. Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.129.

31 Türkan Uzel, (Seneca, *Ahlâki Mektuplar* içinde Giriş), s.14.

32 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.31-37.

33 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s. 116.

34 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.52-55, 218-219.

Seneca'ya göre ancak yine de hiçbir bilgelik bedeninin ve ruhunun doğal kusurlarından kurtulmasına neden olmaz. Doğuştan getirdiğimiz nitelikler sanatla yumuşar, ama büsbütün yok olmaz. Bütün kusurları kökünden yok etseydi, bilgelik doğayı egemenliği altına alırdı.³⁵ Ayrıca mekân ve coğrafi şartlar da insanın karakterini ve ahlâkî durumunu etkileyebilir.³⁶

Seneca insanın doğuştan beden sevgisine sahip olduğunu, bu durumun da onu erdemli olma yolunda yanlış bir tutuma sürüklediğini düşünmektedir. Dolayısıyla madde için değil, ruh için çaba sarf etmek, ruha daha fazla zaman ayırmak için de fakara olmak gerekir. Çünkü Seneca'ya göre varlıklar, insanları felsefe yapmaktan alıkoyar. Hâlbuki fakaralık, insana özgürlük verir. Felsefe yapmaya başlayan fakara, zaten azla yetinmeyi öğreneceği için çoktan zenginliği elde etmiş olur.³⁷ Gerçek iyi rahat bir vicdan, şerefli bir niyet, doğru davranış ve hayatın sürekli tekdüzeliğinden doğar. Bu sebeple insanın yaşayışı, sözleriyle uyum içinde olmalıdır, yani kişinin niceliği ve niteliği bir tek kişi olmalıdır.³⁸

Seneca'ya göre iyilik, bilgidir; kötülük, bilgisizliktir. Bütün erdemler aklın birer belirtisidir. Akıl olmadan iyilik, iyilik olamaz; akıl da doğanın peşinden gider. Çünkü akıl, doğanın taklididir. Bu sebeple insanın en büyük iyiliği, doğanın isteklerine göre davranmaktır.³⁹ Ancak ahlâk alanında kaderin söz hakkı yoktur. İnsan ruhunu sükûnet içinde bıraktığı zaman hep aynı davranışı korursa yetkinliğe ulaşabilir.⁴⁰ Erdemli ruh bilgili, olaylara başkalarının fikrine göre değil, doğanın gereklerine göre değer biçen, dengeli, ulu, atak, zorluklar karşısında yenilmez, iyi-kötü kadere boyun eğmeyen, başına gelen her şeyin üstesinden gelebilen, zarif, güçlü, donanmış, sağlıklı, ılımlı, bocalamak nedir bilmez, gözü pek, onurlu ve mütevazıdır. Erdem neye dokunsa her şeyi kendine benzetir, davranışları dostlukları bazen içine girdiği aileleri düzenler, güzelleştirir. Erdem yetkinliktir, dolayısıyla ona bir şey eklenemez. Ek alan şey, eksik demektir. Hâlbuki erdem şerefli, hiçbir katkı istemez. Bütün erdemler

35 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.44.

36 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s. 116-118.

37 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.50-59.

38 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.61-72,176.

39 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.87, 152-153.

40 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.94.

birbirine eşittir, erdemini yapıtları, erdemden pay alan bütün insanlar da eşittir.⁴¹

Seneca insana lütuf sunan kutsal yapıyı hem doğa, hem de Tanrı olarak görür. Her şeyin kendisinden doğması ve insanların, onun nefesiyle yaşamasından dolayı Tanrı, doğa ismiyle anılabilir. Seneca her şeyin yaratıcısı olması ve insan da dâhil olmak üzere her canlıya yaşamsal nefesi bahşetmesinden dolayı doğanın, kutsal olduğunu düşünür. Bununla birlikte doğa tasavvuru, ölüm sonrasında ruhun tümüyle özgürleşeceği bir mekân hazırlığı için insanın yaşamsal nefesi yanında, ölüm sonrasında da düzenleyen kutsal bir yapıyı işaret eder⁴² O halde Seneca'nın insan felsefesi bir taraftan doğaya uyum ve kader, diğer taraftan irade ve kötülük probleminin çözümlenmesiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla başına talihizlik gelmemiş insandan daha şanssız hiç kimse yoktur. Çünkü bu adamın kendini denemesine hiç fırsat tanınmamıştır. Hatta kötü yazgı olmadıkça örnek alınacak büyük insanı keşfetmek de bu açıdan zordur.⁴³ İşte bu sebeple daima mutlu olmak ve ruhsal bir sıkıntı çekmeden ömür sürmek, doğanın bir yanına yabancı kalmak ve gerçekleri görmemek demektir.⁴⁴

Seneca'da felaketler, sıkıntılar bir kötülük olarak değil, doğa kanununun bir gereği olarak görülmektedir. Çünkü kötü sayılan şeyler, ilk olarak bunlarla karşılaşan insanların yararınadır. İkinci olarak da Tanrıların tek tek insanlardan daha fazla özen gösterdiği insan soyunun yararınadır. Ayrıca kötülük talihin bir cilvesi olarak yasaya göre, iyi insanların başına da gelebilir.⁴⁵ Çünkü insanların bakış açılarına göre iyi

41 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.149.

42 Cengiz Çevik, *Seneca'nın Naturales Quaestiones(Doğa Araştırmaları) Adlı Eserinde Doğa ve Ahlâk Anlayışı*, İstanbul 2010, İ.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s.48-49.

43 Seneca, *Tanrısal Öngörü (De Providentia)*, Çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997, s.53, 55.

44 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 63.

45 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s.49. Seneca'ya göre evrenin üç büyük gücü vardır. "Kader (fatum)"; Tanrı da bu yasaya bağlıdır. Tanrısal gücün sınırları bellidir. Tanrı insana ne yapacağını gösterir ama insana sağladıklarını değiştiremez. "Tanrısal öngörü (providentia)" yani Tanrı'nın yarattıkları ve kendi evreni üzerindeki kontrolü ve ilahi gücü, bu bireylerden öte insanlıkla ilgili güçtür. Çünkü stoa felsefesinde Tanrı her şey gücü yeten değil zorunlulukla sınırlandırılmış bir Tanrı söz konusudur. Üçüncü

ve kötü görecelidir. Mesela başlangıçta kötü gözüken bir uzvun kesilmesi, damar çekilmesi, kemik kazınması vb. tıp uygulamaları, hastalığın bütün vücuda dağılmasını önlemek bakımından gereklidir ve iyidir. Tam tersine insana hoş gelen oburluk sarhoşluk veya diğer tutkular ise, zararlıdır ve kötüdür.⁴⁶ Seneca'ya göre kötülükler katlanmak, insanın kazanacağı onurun bir parçasıdır. Çünkü felaket, erdemin sergilenme fırsatıdır. Tanrı değer bulduğu ve sevdiği insanları sertleştirir, tekrardan ele alır ve terbiye eder. Öte yandan lütufta bulunuyormuş ve esirgiyormuş gibi görüldüğü insanları da gelecek kötülükler karşısında kolay incinecekleri biçimde tutar. Ancak mutlu insan da kötülükten payını alacaktır, sadece onunkisi ertelenmiştir. Ruh kötülükler göğüs germeyi, olayları küçümseyerek ve sabır göstererek öğrenir. Dolayısıyla insanı Tanrı'dan üstün kılan özellik, Tanrı'nın kötülüklerle sınanmamasına karşın, insanın üstün sabretme gücüne sahip olmasıdır. Öyleyse yoksulluğu, acıyı, ölümü, talihi küçümsemek gerekmektedir.⁴⁷ İyi insanın başına hiçbir kötülük gelemmez. Nasıl bu kadar nehir, gökyüzünden yeryüzüne düşen bu kadar şiddetli yağmur ve bunca güçlü şifalı su denizin tadını değiştirmez, hatta bozmasa aynı şekilde felaketlerin hücumu da cesur insanların ruhunu alt üst edemez, ruh kendi konumunda kalır. Ruh bütün dış şeylerden güçlüdür. Elbette insan bu olanları duyumsar, üzülür ama üstesinden gelebilir. Çünkü iyi insan talihsizliği, bir deneme sayar.⁴⁸ Beyni uyararak akla boş hayaller çağırdığı için, en tehlikeli şeylerden birisi, ölçsüz mutluluktur. Bu tür mutluluk, yanlış ve doğru arasına kalın bir sis perdesi çeker. Bundan dolayı sınırsız ve ölçsüz iyiliklerle çatlamaktansa, erdemi çağırarak sürekli mutluluğu üstlenmek daha uygundur. Zira ölüm perhizden gelirse insan sakin olur, oburluktan gelirse insan çatlar.⁴⁹

Seneca'nın doğal kötülükle ilgili düşünceleri yani insanların

güç "talih (fortuna)" evrendeki fiziksel kötülükler kaçınılması mümkün olmayan zorunluluktur. Bu kötülükler tanrının insanı sevmediğini göstermez. Oysa insan iradesi sayesinde aklını ön plan alıp tutkularından arınır ve kötü talihine direnirse talihine iyiye çevirip talihin üstüne çıkabilir. Dolayısıyla talihin aksiliklerine ancak bilge insan karşı koyabilir. Çiğdem Dürüşken, *Tanrısal Öngörü* İçinde, s. 22-35.

46 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s.51.

47 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 67,70, 75, 93.

48 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s.39.

49 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s.71.

başına gelen kötülüklerin bir sına olarak görülmesi, her türlü felaketin, insanların sabır ve tahammüllerini sergilemeleri için bir fırsat ve Tanrı'nın bir imtihanı olarak görüldüğü teistik dinlerdeki anlayışla benzerlik taşımaktadır.⁵⁰ Ayrıca Seneca Tanrı'yı baba figürü ile özleştirmekte, bu tavrıyla da Hıristiyanlığın Tanrısına benzer bir yorum içinde gözükmektedir. Nitekim ona göre insanın Tanrı'ya benzemesi mümkündür, hatta insan bu seviyeye felsefe sayesinde erişir. Zira herkes ilk kökenine indirgenğinde, Tanrı'dan gelmez. Felsefe soya sopa bakmaz. Felsefe kişiyi Tanrı'ya eş yapmayı vadeder.⁵¹ Seneca bilge insanla diğerleri arasında büyük mesafenin olduğunu, ancak onunla Tanrılar arasında çok büyük mesafenin olmadığını söyler. Tanrılarla insan arasındaki fark, Tanrıların daha uzun zaman var olmasıdır. Yalnız kendi çağı bir bilgeye, bütün çağlar da Tanrı'ya açıktır. Ancak bilgenin Tanrı'ya üstün olduğu bir nokta vardır. Tanrı yaratılışının lütfuyla korku nedir bilmez, bilge ise kendi sayesinde! Hem insan olarak güçsüz olmak hem de Tanrı'nın sükûnetine erişmek işte bu büyük iştir. Bu yüzden felsefecinin geçici rastlantıya bağlı her gücü köreltmeye yetecek inanılmaz bir gücü vardır.⁵² O halde iyi insan Tanrı'dan sadece zaman bakımından farklıdır, Tanrı'nın öğrencisi ve taklitçisidir, Onun hakiki oğludur. Babalar gibi, Tanrı da insanı katı bir eğitimle eğitir. Onları mertçe sever ve gerçek güçlerini toplamaları için sorunlarla, ıstıraplarla, kayıplarla cefa çekmelerine göz yumar. Çünkü tembellikten bedenler halsiz düşer ve sonunda bitip tükenir. "Yara almamış bir mutluluk hiçbir darbeye karşı koyamaz".⁵³ Ancak Seneca'ya göre insan Tanrılarının kölesi değildir. "Kötü yazgısıyla karşılaşmış cesur bir insan, hele bir de ona meydan okuyabilmişse, Tanrı'ya yaraşır bir rekabet içindedir".⁵⁴ Bu bağlamda

50 Tuncay İmamoğlu, "Seneca ve Kötülük", *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 24, Erzurum 2005, s.55.

51 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s.103.

52 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s. 122.

53 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s.37-43. Zaten Seneca'nın görüşlerinin Hıristiyanlığa çok yakın olduğundan dolayı onu gizliden Hıristiyanlığı kabul etmiş sayanlar olmuş ve onunla Havari Pavlus arasında, uydurma ve hayali bir konuşmaya inananlar bile çıkmıştır. Ancak Seneca'nın eserlerindeki Tanrı'nın, Hıristiyanlığın Tanrısı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü Hıristiyanlıkta Tanrı evrenden bağımsız ve aşkın olarak görülürken, Seneca'nın Tanrısı evrenle iç içe olup, onunla bir ve aynı şeydir. Tuncay İmamoğlu, "Seneca ve Kötülük", s.55, 94.

54 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s.45.

Seneca bir taraftan doğaya karşı çıkmamayı öğütlerken, diğer taraftan Tanrılarla yarışabilecek bilge insan imajı çizer. Bu durumda doğa ve kader karşısında sınırlı olan insan, akli ve iradesi sayesinde “kendini belirleme” bakımından özgürdür.⁵⁵ Seneca insan özgürlüğünü şu cümleleriyle ifade eder:

“Hiçbir şekilde baskı altında değilim. İstemedem hiçbir şeye katlanmıyorum. Tanrı’ya kölelik etmiyorum, onun yanında yer alıyorum. Çünkü gerçekten her şeyin sonsuza değin belirlenmiş ve kabul edilmiş bir yasaya göre hareket ettiğini biliyorum. Alın yazımız bize önderlik eder. Her insana ne kadar zaman bırakıldığı doğumunun ilk anında belirlenmiştir. Neden, nedene bağlıdır. Özel ve toplumsal işler uzun bir olaylar zinciri içinde yürür gider... Tek tek insanın yaşamı büyük bir farklılıkla ayırt edilmiş olsa bile sonu birdir. Gelip geçici bizler, gelip geçici şeyleri üstleniyoruz. Öyleyse neden hiddetleniyoruz? Bunun için yaratıldık. Doğa kendi maddesini istediği gibi kullansın, her şeyin karşısında mutlu ve cesur olan bizler, hiçbir şeyin bizi mahvetmeyeceğini düşünelim.”⁵⁶

Seneca’ya göre özgürlük ahlâk bakımından olup, sınırlılık tabiat bakımındandır. Bu sebeple iyi insanın görevi, kendini yazığa sunmaktır. Değişmez bir akış insansal ve tanrısal işleri hep birlikte önüne katar götürür. Her şeyin yaratıcı ve yöneticisi olan Tanrı, gerçekten kendisi alinyazısını yazar, ama kendisi bu yazının ardından gider, o bir kez buyurmuştur, hep itaat eder. Dolayısıyla madde ve bazı fiziksel özellikler değişmez.⁵⁷ Tanrı-evren-insan ilişkisi bakımından filozof bütün evreni, Tanrı’dan ve maddeden ibaret görür. Tanrı evrenin kendisidir, kaderi bir kere çizmiş ve artık bu yasaya kendi de uymaktadır. Tanrı evreni bir sınır içine alır ve insan bu sınır içinde yasaya uymak zorunda olan bir varlıktır. Yaratıcı olan Tanrı da maddeseldir, ancak maddenin nedeni olduğu için, daha üstündür. İnsan ruhu da maddesel olup ateşten ince bir yapıya sahiptir. Evren mükemmel bir şekilde var olmuştur. Her şey mucizevî bir şekilde Tanrı’yı gösterir. İnsan doğaya uygun ve Tanrı’nın öngördüğü şekilde

55 Ahmet Arslan, *Felsefe Tarihi*, c.IV, s.344. Stoa felsefesinde insan evrenin bir parçası olup, evrensel nedenselliğin içinde yer alır. Bununla birlikte insanı diğer canlılardan ayıran zihni, kişiliği ve onun özgür eyleminin kaynağı olarak akli ve bilinci vardır. Ahmet Arslan, *Felsefe Tarihi*, c.IV, s. 345

56 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 83.

57 Seneca, *Tanrısal Öngörü*, s. 85.

yaşarsa, kendisi için belirlenen kaderini aşar ve Tanrılarla yarışır duruma gelebilir, böylece kendisine köle olmaktan kurtulur, özgürlüğüne kavuşur.

2. Kindî'nin İnsan Anlayışı

VII. yüzyılda İslâm dini, insana ilk olarak “oku emriyle hitap ederek bilgi ve ahlâk algısına dayanan bir anlayışı devam ettirmiştir. Bu yeni din Tanrı-insan ilişkisi, evrende insanın yeri, insanın gerçeğin peşinden koşarak kendini gerçekleştirmesi neticesinde diğer insanlarla ve varlıklarla olan ilişkisi gibi konularda yapıp yapmaması gereken düşünce ve eylem durumlarını sunmuştur. İnsanı evrendeki en önemli varlık olarak tanıyan İslâm, onu Tanrı'nın halifesi olmaya layık görmüştür. Varlık bakımından madde ve nefis tözlerine sahip insanoğlu ilk olarak Mutezilî âlimlerin ilgisini çekmiş ve bu bağlamda nefsin işlevi ve sürekliliği gibi mevzularda onları yakından ilgilenmeye yöneltmiştir. Nazzam (ö. 845) ve Muammer (ö.830) gibi âlimler Yeni Platonculuğun etkisiyle bu probleme beden, töz ve araza ilişkin son derece soyut çözümler getirme eğiliminde olmuşlar, insanı canlı ve yetkin olarak tanımlamışlardır.⁵⁸ İslâm düşünce tarihinde insan nefsinin mahiyet ve işlevlerini, arınma yollarını ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan inceleyip temellendiren ilk filozof, Kindî olmuştur.⁵⁹

Kindî felsefî terminolojiye katkılarıyla birlikte, felsefî eserlerin tashihçisi ve tefsircisi olarak aktif rol oynamıştır. Ayrıca o, felsefî düşünceyi yayma ve İslâm düşüncesinde metot anlayışını geliştirme bakımından da büyük öneme sahiptir. Ancak Kindî'ye göre felsefenin gerçek çağrısı vahyin doğruluğuna karşı koymak ya da onunla üstünlük

58 Macid Fahri, “Mutezile'nin İnsan Anlayışı”, *A.Ü.İ. F. Dergisi*, Çev.: Muhammet Koçak, sayı: 40, ss.390-404, Erzurum 2013, s.394, 404. Macid Fahri'ye göre Ebu Hasan el-Eş'arî, Mutezilî antropoloji teorilerinin en eski kaynağıdır. Onun *Makâlât* adlı eserindeki “İnsanın Ne Olduğu Konusunda İnsanların anlaşmazlığı” adlı makalesi âlimler arasındaki görüş farklılığını göstermektedir. Ancak Kadı Abdülcebbar'a kadar insan üzerine yapılan tartışmalar yetersizdir. Onun *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı eserinde bu konuya dair farklı teoriler, kapsamlı ve sistemli bir anlatımla karşılaşırlar. Burada insan meselesi, mükellefin hakikati ve özü kapsamında ele alınır. Buna göre mükellef; muktedir olan, bilen, anlayan, yaşayan ve isteyendir. Macid Fahri, “Mutezile'nin İnsan Anlayışı”, s.391.

59 Mahmut Kaya, “Kindî”, *DİA*, c. XXVI, Ankara 2002, s.49.

ve eşitlik iddiasına kalkışmak değildir.⁶⁰ Dolayısıyla onun insan ve evrene yaklaşımı vahyin sınırlarını aşacak bir mahiyette olmamıştır. İnsanı tabiat, nefis ve akıl çerçevesinde ahlâk merkezli olarak ele alan filozof meseleye önce ontolojik açıdan yaklaşmaktadır. Kindî'ye göre varlıkta rastlantı yoktur, her olayın bir sebebi vardır. Doğadaki her şey tek emre (kanuna) tâbidir, hiçbir şey Tanrı'nın emrinin dışına çıkamaz. Her varoluş, onun iradesiyledir. Nitekim evrendeki mükemmellikler, bir gayeye ve açık bir şekilde doğrudan bu gaye ve nizamın koyucusu ve yaratıcısı olan Tanrı'ya işaret etmektedir. İnsan, ay altı ve ay üstü âlemleri arasında köprü vazifesi yapmaktadır. Akletme özelliğiyle meleklerle ortak olan insan, hem yeryüzünün en değerli varlığı, hem de metafizik âlemin önemli bir parçası olmaktadır.⁶¹

Kindî diğer Meşşâî filozoflardan farklı olarak sudûr teorisiyle değil, yaratma kavramıyla evrenin varoluşunu anlattığı için, insan da bu yaratılış içinde kendine yer bulur. Ona göre bütünüyle kozmik varlık, tam teşekküllü bir canlı gibidir. İnsan ise “küçük âlem” (mikro-kozmos) dur. Çünkü kâinatta mevcut olan canlılık, büyüme ve düşünme gibi bütün güçler onda vardır. Nitekim Tanrı tümüyle kozmik varlığı, evrendeki her şeyin kendinde bulunduğu tek canlı olarak, insanı yaratmıştır.⁶² Filozof burada, yaratmanın ilahî 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 etkin

60 Macid Fahri, İslam Felsefesi Tarihi, çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992, s. 85.

61 Kindî, İlk Felsefe Üzerine (*Felsefî Risâleler* içinde), çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.36; Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*, (*Felsefî Risâleler* içinde), s.115; Atilla Arkan, “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, İslâm Araştırmaları Dergisi, Sayı:12, ss.:27-54, İstanbul 2004, s. 31-32.

62 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine* (*Felsefî Risâleler* içinde), s.125. Kindî bedeni dört unsurdan oluşan insanın evrene benzerliğini şöyle açıklamaktadır: “Dilimizi konuşmayan eski filozoflardan bazıları insana “küçük âlem” demişlerdir. Çünkü tabiatta var olan bütün güçler onda da vardır. Yani canlılık, büyüme ve düşünme demek istiyorum. Ayrıca insandaki kemik vb. şeyler, ‘toprak’; vücuttaki rutubet, damar, mide mesane vb. organlardaki sıvı birikintiler, ‘su’, karında ve tüm organlardaki boşluk, ‘hava’; vücuttaki tabii ısı ise ‘ateş’ kabilindedir ...Atmosferde meydana gelen depremler, rüzgar, yağmur, volkan, gök gürlemesi vb. insanda da vardır”. Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine*, s. 124-125.

(fâil) olarak niteler.⁶³ Kindî'ye göre insanın “akıllı ve ölümlü canlı” olarak tanımlanmasında da tabiat esas alınmıştır. Yani insanın tabiatı, akıllı ve ölümlüdür. Eğer bir varlık ölümlü değilse, bu varlık insan olamaz. Dolayısıyla olmamız gereken şey neyse, öyle olmamız, bir eksikliklerdir.⁶⁴ Öyleyse tabiat ya da doğa kanunu, maddesel varlıkların bozuluşa tâbi olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda insanlık (el-insâniyye) hayat, düşünme ve ölümden; meleklik (melekiyye) hayat ve düşünmeden; hayvanlık da (el-behîmiyye) hayat ve ölümden ibarettir.⁶⁵

Kindî insanı ruh ve bedenden müteşekkil bir varlık olarak görmektedir. İnsanın bedeni, maddesini; nefsi de suretini oluşturmaktadır. Ona göre nefis, canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabii bir cismin tamamlanmış halidir. Diğer bir deyişle nefis, cisimde canlılığın mahiyeti denilen şeydir. Nefis; basit, şerefli ve yetkindir, değeri büyüktür. Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi onun cevheri de Tanrı'dan gelmektedir. Nefis cisimden bağımsız, ona aykırı olup, cevheri de ilahî ve ruhanîdir. Bu sebeple yaratıcının nûrundan olan nefis, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey onda gizli kalmaz.⁶⁶ Kindî'ye göre her ne kadar insan beden ve nefsten meydana gelmiş olsa da, insanı insan yapan bedeni değil, nefsidir. Beden fâni, nefis (ruh) bâki; beden yöneten, ruh yönetilendir. Bu sebeple nefsin menfaatleri bedeninkinden üstün olup, nefsin hastalıklarından kurtarılması bedenın yaralarından kurtarılmasından daha önemlidir. Nefis insanın kişiliğini temsil eder. Kişiliği iyileştirmek, nefsin iyileştirilmesine bağlıdır.⁶⁷ O halde insan nefsinı eğitmek ve kötülüklerden korumak hususunda eğitilmiş olmalıdır. Nitekim akli sayesinde şehvet ve öfkelerini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse hikmet, kudret, adalet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, bu nitelikleriyle yaratıcının kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur.⁶⁸ Dolayısıyla nefsin hem bu hem de öbür âlemde şerefli rütbeye ulaşması için kirlerinden arınması gerekir.

63 Mahmut Kaya, “Kindî”, s.47.

64 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 30 (64-65).

65 Kindî, *Tarifler Üzerine (Felsefî Risâleler içinde)*, s. 73.

66 Kindî, *Nefis Üzerine (Felsefî Risâleler içinde)*, s. 131-132.

67 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s.14 (51).

68 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s.10 (49).

İnsan kirlerinden temizlenince, onun nefsi gaybı ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazanır.⁶⁹

Diğer canlılardan akıl gücüyle ayrılan insan evrende önemli bir yere sahiptir. Akılsız varlık olmaya rıza göstermek, insana yakışmadığı için⁷⁰ nefsin eğitimini akla havale eden Kindî, akılı, “varlığın hakikatini kavrayan basit cevher”⁷¹ olarak tanımlar. Akıl, her şeyi yerli yerince yapma melekesidir. Bu sebeple kötü seçim yapmak da akıl yoksunluğudur. Akıl yoksunu olan, şeyleri ait olmayan yere koyar ve eşyayı olması gerekenin tersine düşünür. Bu sebeple kötülük problemini de akılla çözmek gerektiğini düşünen Kindî, kötülük üzüntü sebebiyse, üzüntü sebebini azaltan her şey nimettir, der. Dolayısıyla elimizdeki aklî ve hissî nimetleri düşünerek zihni, kayıplarla meşgul olmaktan kurtarmak gerekir.⁷² Akıl gücünün doğru kullanılması ve insanın hakiki bilgiye ulaşması noktasında felsefeyi adres gösteren Kindî, bu konuda önemli tespitlerde bulunmaktadır. Mesela ölümle, felsefe arasında ilişki kurarak, “felsefe ölümü tercih etmektedir” demektedir. Ancak ona göre nefsin bedeni terk etmesi ve arzuların öldürülmesi şeklinde iki çeşit ölüm vardır. Birincisi tabii ölümdür, ikincisi ise fazilete giden yoldur. Yine felsefeyi “gücü yettiği ölçüde insanın fiillerini Tanrı’nın fiillerine benzetmesi” olarak tanımlayan filozof, bilgelikle insanın değerini artırabileceğini düşünmekte, insanın tam anlamıyla faziletli olmasını öngörmektedir.⁷³ Buna ilaveten felsefe

69 Kindî, *Nefis Üzerine*, s.135.

70 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 18 (55).

71 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s.57. Kindî’ye göre Aristoteles akılı dörde ayırmaktadır. Birincisi sürekli fiil halinde olan (bilfiil) akıl, ikincisi nefste güç halinde bulunan (bilkuvve) akıl, üçüncüsü güç halinden fiil haline çıkmış olan (müstefad; kazanılmış) akıl, dördüncüsü zâhir akıldır. Kindî, *Akıl Üzerine (Felsefi Risâleler içinde)*, s.149.

72 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 32-33 (66).

73 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s.66. “Tanrı’ya benzeme” düzeyinde “erdemli bir insan” olacağını belirtirken, kendinden sonraki ahlâkçılara ahlâkî yetkinlik ve en yüksek mutluluk hakkında yeni bir bakış getirmiştir. Çünkü Tanrı için düşünülen şeyler hikmet, güç, adalet, hayır, güzellik, hakikat gibi yüksek niteliklerdir. İnsan da gücü ölçüsünde nefsin eğitimci hakîm, âdil, cömert, hayırlı, hakikatin peşinde koşan, doğru ve güzel olanı seçen bir varlık düzeyine ulaşabilir. Bu niteliklerle de o, yüce Yaratıcının niteliklerinden bir tür pay almış olur. Bu tanım felsefeye hem dinî hem de ahlâkî bir içerik kazandırmaktadır. İslâm düşüncesinde “Allah’ın ahlâkî ile ahlâklanma” şeklinde ifade edilen bu yaklaşım, felsefede olduğu gibi tasavvuf, kelâm ve ahlâkta geniş yer bulmuştur. Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *U.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XIII, sayı: 2, Bursa 2004, s.145-146.

“kendini bilme” anlamına gelir ve bu tanım insanın kendini, içinde yaşadığı evreni ve Tanrı'yı bilmek bakımından çok önemli manalara sahiptir. Zira İslâm düşüncesindeki “kendini bilen rabbini bilir” anlayışını içermektedir. Kindî de bu tanımları şöyle açıklamaktadır:

“Felsefe insanın kendini (nefsini) bilmesidir, diye tarif etmişlerdir. Bu derin ve son derece değerli bir ifadedir. Sözgelimi ben, varlık ya cisimdir ya değildir, diyebilirim. Cisim olmayan ya cevher ya arazdır. İnsan ise cisim, nefis ve arazdan ibarettir. Nefis cisim olmayıp cevher olduğuna göre insan kendi varlığını tanıyınca cismi de arazlarıyla birlikte tanımış olur. Ayrıca ilk arazi ve cisim olmayan cevheri de bilmiş olur. O halde bunları bilen, hepsini bilir demektir. Bundan ötürü bilge kişiler insana *küçük âlem* ismini vermişlerdir.”⁷⁴

Kindî, kendini bilen nefsin hakikate ulaşabilmesi için yetkinleşmesi gerektiğini düşünür. Felsefenin uygulama alanı nefsin yetkinleşmesinde yol göstericidir. Nitekim ahlâkın amacı verimli, huzurlu ve mutlu bir ömür sürmek, buna engel olabilecek veya mutluluğa gölge düşürecek her şeyden sakınmak, korunmak ve gerekirse o tür şeylerle mücadele etmektir. Ancak filozofa göre insanların tabiatları, yaratılışları farklıdır. Onların ahlâkî yapısının (karakter) farklı oluşunda, gezegenlerin hareketleri ve iklim farklılıkları da etkindir. Genel bir anlayış olarak ay altındaki her çeşit oluş ve bozuluşun yakın etken sebebi, gezegenlerdir. Gök cisimlerinin insana olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına, bedeninin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (mizaç) göre ahlâkî değiştiren unsurlar söz konusudur.⁷⁵

Kindî'ye göre nefsin “düşünme”, “öfke” ve “şehvet” olmak üzere üç gücü vardır. Şehvet ve öfke gücü canlılarda türün devamını ve vücudun onarımını sağlar. Dolayısıyla oluşan ve bozulan canlılarda bu iki güç onarım için, düşünme gücü ise fazileti tamamlamak için vardır. Bu üç güç canlılık belirtisidir. Ayrıca nefsin biri duyu, diğeri de akıl olmak üzere iki kullanım gücü vardır. Ancak duyu hazırlarıyla meşgul olmak akli kullanmamak demektir.⁷⁶ Filozof insanın yetkinleşmesi ve diğer insanlarla

74 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s.67.

75 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişü Üzerine*, s. 118-121.

76 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişü Üzerine*, s. 121. Kindî burada öfke gücünü köpeğe, şehvet gücünü domuza, düşünme gücünü de meleğe benzetir.

ilişkisi bakımından denge (itidal) kavramına önem verir. Ona göre felsefî bakımdan mutedil olma, normal karaktere sahip olma demektir. Bütün psikolojik güçlere ait fazileti ifade eden itidal, “adalet” (el-adl) kelimesinden türemiştir. Nefsin fonksiyonu olarak insanda ortaya çıkan birtakım davranışlar, adaletin yani iradenin başkasındaki tezahürüdür. Başkası üzerinde ortaya çıkan rezilet ise adalete zıt olan zulümdür. O halde insana ait gerçek fazilet, biri insanın kendisine ait huylarda diğeri de başkasını ilgilendiren tutum ve davranışlarda ortaya çıkar. Bu bağlamda insana ait faziletler insana ait güzel huylardır ve biri nefste diğeri bedende ortaya çıkan davranışlar olarak ikiye ayrılırlar. Nefsteki faziletler “bilgelik”, “yiğitlik” ve “ıffet” olmak üzere üç kısma ayrılır. Faziletlerin biri ifrat, diğeri tefrit olmak üzere iki aşırı ucu vardır. Bunlardan her biri itidalin dışına çıkmak demektir, itidalden ayrılma ise rezilettir.⁷⁷

Bilgisi, fiilleri ve sorumlulukları çerçevesinde insanı değerlendiren Kindî, neticesi mutluluk olan bir ahlâk anlayışı benimsemektedir. Ona göre bilginin amacı, gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil gerçeğe göre davranmaktır.⁷⁸ Bu minvalde ahlâkla ilgili *Risâle fi'l-Hile li Def' il-Ahzân* adlı eserinde üzüntüden kurtulma yollarını tavsiye eden filozof, nefsi nasıl eğiteceğimizin metotlarının anlatmaktadır. Buna göre duysal bakımdan sevilen ve sevilmeyen şeyler, tabiatın ayrılmaz bir unsuru olmayıp alışkanlıklara, çokça uygulamaya bağlıdır. Mutlu olma ve üzüntüden kurtulmanın yolu alışkanlık sayesinde kolaylaşır. Nefsin iyilik yapması ve kötülükten sakınması için alıştırılması terbiye edilmesi gerekir. Eldeki varlığı kaybettikten sonra bunu üzüntü yapmak, istenilen bir davranış değildir. Çünkü üzüntü tabii değil arızîdir, değersiz bir duygudur. İnsan adı bir duruma düşmekten kendini sakındırmazsa, düşünmeyen canlılarla arasında hiçbir fark olmaz. Bu sebeple başına hiç kötülük (musibet) gelmesini istemeyen kişi, hiç var olmak istemiyor demektir. Çünkü kötülükler, bozulma niteliği taşıyan şeylerin bozulmasından ileri

77 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s.71-72. Normal karakterin dışına çıkmayı rezillik olarak niteleyen Kindî, yiğitliğin iki aşırı ucu için saldırganlık ve korkaklık ifadelerini kullanır. İffetin aşırılıkları yeme içme tutkusu, cinsellik tutkusu ve kıskançlık ve çekişmeyi gerektirecek kadar bir şeye değer verme tutkusudur. Bilgeliliğin ifrat ve tefriti ise cerbeze, hile, müvârebe, aldatma gibi huylardır.

78 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine (Felsefi Risâleler içinde)*, s.1.

gelir. Eğer bozulma olmasaydı varlık da olmazdı. Kötülüklerin olmamasını istemek, tabiat kanunlarının ortadan kalkmasını istemek anlamına gelir. Tabiatta olanın istenmemesi de imkânsız istemek demektir. İmkânsız isteyen muradından mahrum kalır, muradından mahrum kalan da bedbaht olur, mutluluğa ulaşamaz. Kindî'ye göre bu durum bilgisizlikten kaynaklanır, akıllı kimselere yakışmaz. İnsanın asıl üzülmeye gereken şey, manevi iyilikleri kaybetmesidir. Bu sebeple özellikle nefsi kıskançlık ve fenalıktan korumak gerekir.⁷⁹

İnsanın sahip olduğu her şey, kendisine emanettir. Tanrı istediği zaman bu emaneti alıp başkasına verebilir. Emanet sahibi, insana verdiği emanetlerin değerlisini değil, değersizini alır. Nitekim nefis canlıysa hâlâ en değerlisi insanda duruyor demektir. Akıllı kişiye yaraşan durum, gerekli olmayan üstelik zararlı ve elem verici olan şey üzerinde düşünmemek, onunla uğraşmamaktır. Hatta kaybedeceği zaman üzüntüye kapılabileceğinden dolayı insanın, mümkün olduğunca az maddi ihtiyaca sahip olması gerekir.⁸⁰ Kindî bu hususla ilgili olarak “üzülmemeyi nasıl başarıyorsunuz?” sorusuna Sokrates'in “kaybettiğim takdirde üzüntüsünü çekeceğim şeye sahip olmuyorum” cevabını verir. Ayrıca Roma Kralı Neron'la bir filozof (-ki bu Seneca'dır-) dediği kişi arasında geçen olayı aktarır. Bu olayda kral maddi bir şeye bağlılığından dolayı boşuna üzülmemektedir ve bundan dolayı başına gereksiz kötülükler gelmektedir.⁸¹

Kindî'ye göre kaybedilmeye elverişli bütün dileklerde musibet, geçici olan her şeyde acı ve keder, imkânsız olanı ummakta üzüntü ve sıkıntı, her güvenliğin sonunda korku vardır. Ancak korku hisseden kişinin zihni karışıktır, makul davranmaktan acizdir. Maddi hırsların insanı perişan ettiğine dair gemi örneğini veren filozof, aslında üzülmemeye direncini kaybettiğinde insanın üzülmemesi gerektiğini söyler. Çünkü bu aklın özelliğidir. Üzülmemekten kurtulduğumuza üzülme ise, cahillik göstergesidir. Nitekim kötü olan şeyleri sevmemek insan zihninde yer

79 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 14-19 (51-56).

80 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 20-22 (57-59).

81 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s.23 (59). Bu hikâyeye göre adamın biri krala yüksek sanat değeri olan pahalı bir billur küre hediye eder. Kral bu hediye hakkında ne düşündüğünü filozofa sorunca o da hediyein kral için bir musibete neden olacağını söyler. Hikâye de bu minval üzerine devam eder. *Age.*, 23-25 (59-60).

ederse, duyusal (maddiyat kaybindan kaynaklanan) üzüntüleri ortadan kaldırmak kolay olacaktır. Mesela ölüm hakkındaki kötü kanaat, bilgisizlikten kaynaklanmaktadır. İnsan en çok ölümden korkar. Aslında ölüm kötü değildir, bilakis ölüm korkusu, kötüdür. Ölüm sadece tabiatın bir tamamlayıcısıdır. Çünkü ölüm olmasaydı insan da olmazdı. O halde insan için kötü olan, ölümün olmamasıdır.⁸² Kindî insanın kötülükleri tabii karşılamasını ve kötülüğe uğrayanın yalnız kendisinin olmadığını dolayısıyla bu teselli konusunun üzüntüyü azaltma metotlarından birisi olduğunu anlatır. Bu konuda Makedonya Kralı İskender'in annesine yazdığı bir mektubu aktararak, dünyada belaya uğramamış hiçbir insan bulunmadığını söyler. Çünkü bu dünyada insanın musibete uğraması kaçınılmazdır.⁸³ Filozofa göre kötülüklerin başı, nefsten kaynaklanır. Yani ahlâkî kötülük diye isimlendireceğimiz insan iradesine dayanır. Kindî bu durumu şöyle açıklar:

“Kendi varlığının haricinde kalan şeyleri kazanmak peşinde koşmayan kişi, kralları köleleştiren güce bütün fenalıkların ve acıların kaynağı olan öfke ve şehvet gücüne hâkim olur. Şu halde hastalıkların en tehlikelisi nefsin hastalığıdır. Çünkü nefsin hastalığı beden hastalıklarından daha tehlikelidir. Zira öfke ve şehvet güçleri fena etkilerini bir kimse üzerinde gösteremiyorsa artık bu duyguların o kimse üzerinde baskı gücü kalmamış demektir. Öfke ve şehvet bir kimseye etki eder, ona musallat olur ve üzerinde hâkimiyet kurarsa, artık bu duygular onu dilediği şekilde yönetir. O halde gerçekten kendi varlığının haricindeki şeylerin peşinden koşmayan kimse kralların hizmetçileri üzerindeki hâkimiyetine benzer bir üstünlük kazanır.”⁸⁴

82 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s.28-31 (61-65). Bir yolculukta bazı ihtiyaçlarını karşılamak için bir adaya uğrayan yolculardan bir kısmı ihtiyaçlarıyla yetinip hemen gemiye dönerler ve en rahat yerlere otururlar; bazıları adanın güzelliklerine, çeşit çeşit meyve ve çiçeklerine, kıymetli taşlarına kapılıp oyalanırlar; bu yüzden gemiye geç gelir ve hem uygun yerler bulamazlar hem de adadan topladıkları şeyler yolculuk boyunca başlarına bela olur. Bir grup ise gemiyi iyiden iyiye unutarak adanın çekiciliğine kendilerini kaptırır ve geminin kalktığını bile fark edemezler; adada acılar içinde kıvrılarak sefil bir şekilde ölürler. Kindî bu istiareyle dünyanın geçiciliğini ve aldatıcılığını, insanın kendisini dünya hayatının imkânlarına kaptırarak ebedi hayatını unutmaması gerektiğini anlatmak istemiştir. Bkz. *Age.*, s.28-30 (61-63); Mustafa Çağrıcı, “Kindî'nin Def'ul-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *M.Ü.İ.F. Dergisi*, İstanbul 1995, Sayı: 7-10, s.224.

83 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 16-17 (54-55).

84 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 34 (67).

Kindî'ye göre içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş âleminde kayıplardan kurtulmak mümkün olmadığına göre insan, değişen ve elden giden geçici nimet ve imkânlar yerine, her zaman kalabilen ahlâkî ve aklî erdemleri aramalı, seveceği şeyleri akıl âleminden seçmelidir. Çünkü değişken olan tabiat dünyasında duyusal haz ve menfaatlerin sürekli bizimle olmasını istemek tabiat düzenine aykırıdır. İnsanın olabildiğince mutluluğu araması ve mutsuzluktan kaçınması onun başlıca görevidir; bunun için de Stoacı bir deyişle ihtiyaç ölçüsünde gerekli olduğu akıl tarafından benimsenen şeylerin ötesindeki fazlalıkların arayışı içinde olmamalı, aksine yüksek erdemlere yönelmelidir. Kindî bu tutumu kralların ahlâkî (ahlâku'l-mülûk) olarak niteler.⁸⁵

3. Seneca ve Kindî'nin İnsan Anlayışlarının Karşılaştırılması

Tabiat, nefis ve aklın kesişme noktasındaki insan, metafizik âlemin özünü ve özetini temsil eder. Nitekim Seneca felsefeden ahlâkî anlamakta, metafiziği ahlâka temel saymaktadır. Ancak ona göre sadece ahlâkla uğraşmak yeterli değildir, tabiatı da incelemek gerekir. Evrenin nasıl meydana geldiğini, onun mimarını, o kadar şeyin nasıl kanuna uyduğunu, nasıl düzene girdiğini bilmek insanın hakkıdır.⁸⁶ Kindî de insanın eylemlerini, varlık yapısına ve amacına uygun düşecek biçimde gerçekleştirmesi gerektiğini düşündüğü için, metafizik ve etik bağlantılı bir insan anlayışı geliştirmektedir. Bu bağlamda Seneca ve Kindî aynı minval üzere insanı tabiat, akıl ve ahlâk bakımından ele almaktadır. Her iki filozof da bu bağlamda Sokrates, Platon ve Stoa felsefelerinin izlerini taşımaktadır. Stoacılar temel ilkeleri olan tabiata göre yani akla göre yaşamayı Platon'dan almış, bu ilkeyi Kinikler'in hür olmak için dış iyileri küçümsemek ve azla yetinmek gerektiği görüşü ile uzlaştırarak çok güçlü, çok yapıcı bir ahlâk felsefesi oluşturmuşlardır.⁸⁷ Buna binaen Stoacı düşüncenin Aristo'nun Yeni Platontuncu şârihleri kanalıyla, İslâm Meşşâîlerine ne ölçüde yansıdığına en açık kanıtı Kindî'nin eserlerinde görülmektedir. Kindî kozmolojiye ve fiziğe dair görüşlerini

85 Mustafa Çağrırcı, "Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri", s.223.

86 Fatma Paksüt, *Seneca'nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Sonrası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980, s.11.

87 Fatma Paksüt, *Seneca'nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Sonrası*, s.494.

temellendirirken Stoacıların sıkça vurguladıkları, “tabiatta anlamsız ve sebepsiz bir şey yoktur” hipotezinden hareketle kozmosta yer alan her varlık türünün anlamlı bir işlevi ve hikmetinin bulunduğunu, bu sebeple evrende şansa ve tesadüfe yer olmadığını belirtir. Bu açıdan evren tamamıyla canlı ve akıllı bir organizmadır. Zaten insan evrenin bir parçası olduğu için insanın akıllı, evrenin ise akılsız olduğu düşünülemez.⁸⁸ Stoa fiziğinde evren, “evrensel akıl” ile varlık bulduğu için, Stoa ahlâkının ideali, insan ruhunun evrensel akıl içinde biçim kazanmasını ve doğaya isteyerek uymasını sağlamaktır. Çünkü “doğa yasası”, aynı zamanda “akıl yasası”dır. Genel çizgileriyle bir ahlâk felsefesi olmasının yanında, mantık ve fizik bilimlerine de ayrı bir önem vermiş olan Stoa felsefesi, kozmosun yapısını inceleyen fiziği, bir ağaca; insanların bu yapı içinde nasıl hareket edeceğini gösteren ahlâkı, verimli bir tarlaya; fizik ve ahlâkı koruduğu için mantığı da bir sura benzetmiştir.⁸⁹

Seneca'nın Tanrı-insan ilişkisi, onun ahlâk ve insan felsefesinin anlaşılmasında önemli ipuçları verir. Ona göre Tanrı içkin olup, evrenin kendisidir, insan da evrenin bir parçasıdır. Felsefe ve diğer uğraşlar arasındaki fark, Tanrı ve insan arasındaki farka benzer. İnsan, insanlığın da üzerine çıkmadıkça değersiz bir şeydir. İnsanın tutkularıyla dövüşmesi gerekir. Ancak kişi birçok tehlikeden kaçabilir ama kendinden kaçamaz. O halde erdemın peşinden koşmak gerekir. Nitekim kötülükten kaçınmak, ruhu dinlendirdiği kutsalların bilgisine hazırladığı ve Tanrıyla bütünleştirerek değerli kıldığı için iyidir.⁹⁰ Seneca'ya göre hoşgörü, erdemdir ama hoşgörünün gelişigüzel değil, ölçülü olması gerekir. Çünkü kimseyi bağışlamamak kadar herkesi bağışlamak da zalimlikdir. Hoşgörü zihnin ölç alma yetkisi üzerindeki özdenetimidir. Ya da bir ceza

88 Mahmut Kaya, “Revakıyyun,” *DİA*, c. XXXV, İstanbul 2008, s.26.

89 Çiğdem Dürüşken, “Stoa Mantığı”, İ.Ü. Felsefe Arkivi Dergisi, sayı: 28, İstanbul 1991, s.287. Bütün stoacıların kabul ettiği insanların insan olmak bakımından paylaştıkları temel bir nitelik olarak insanlık kavramı, insanları ortak olarak sahip oldukları, bu temel niteliğe cevap verecek ortak insan doğasının ihtiyaçlarını karşılayacak tek bir evrensel yasa, doğal hukuk kavramı ve nihayet evrensel yasa, doğal hukuk üzerine kurulu tek bir dünya devleti kavramıdır. Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. IV, s.416.

90 Seneca, *Doğa Araştırmaları (Naturales Quaestiones)*, Çev.: Cengiz Çevik, Jaguar Kitap, İstanbul 2014, s. 23-24.

kararlaştırma işinde daha aşağıda olana karşı daha yukarıda olanın incelikle davranmasıdır. Dolayısıyla hiçbir erdem başka bir erdemin karşısında yer almaz.⁹¹ Kindî de metafizik, nefis (ruh) ve ahlâk üçgeninde ele aldığı insanı erdem anlayışına göre değerlendirmektedir. Nitekim nefis ve bedenden oluşan insan, bedeniyle tabiatın, nefsiyle de metafiziğin konusudur. Ancak nefis bedenden daha üstün olup, bedenin yöneticisi konumundadır. Bu sebeple insan, nefisini eğitmek zorundadır. Nefsin düşünme, öfke ve şehvet gücünün bilgelik, yiğitlik ve iffet erdemleriyle yetkinleşmesi gereklidir. Çünkü her erdem, bir dengedir (itidal). Dolayısıyla nefsin temel güçleri, bir tek erdeme yani adalete irca edilir. Kindî adaleti ruhun ahlâkî yatkınlıkları arasındaki uyum yerine, bu yatkınlıklardan kaynaklanan fiil ve hareketlerin pratik değeri olarak düşünmüştür ki, bu tamamıyla Aristotelesçi bir yaklaşımdır.⁹²

Seneca'ya göre ruh ölümsüzdür, ama tinsel değildir, maddeseldir. Ölüm denilen şey yeni bir hayata doğuştur. Ancak ruhun ölümsüzlüğü Tanrı'nın evreni yeniden yaratacağı zamana kadardır.⁹³ Dolayısıyla ruhun ölümsüzlüğü Seneca'da mutlak değildir, Herakleitos'un ateş arkesinin izlerini taşıyan öğretiyeye uygun olarak ölümsüzlük, bir süreç olarak kabul edilir. Mutlak ölümsüz sadece Tanrı'dır. Kindî'de ise ruh ölümsüzdür ve tinseldir. Ona göre ruh, Tanrı'nın nûrundandır. Bedenden ayrılınca ruh evrende ne varsa hepsini bilir. Hiç bir şey onda gizli kalmaz. Kindî bununla ilgili Platon'dan nakil ile aklî nefis gücü üstün olan herkesin, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirdiğinde, Yaratıcıya yakın benzerlikte faziletli bir insan olacağını söyler. Çünkü yüce Tanrı hikmet, kudret, adalet, iyi güzellikle nitelendiğine göre, insanın güç yettiği ölçüde kendisine bu şekilde çeki düzen vermesi mümkündür. Böylece o da hâkim, adil, cömert iyi gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur. Bütün bu niteliklerle o, yaratıcının kuvvet ve kudretinden pay almış olur.⁹⁴ Seneca'ya göre de ruh,

91 Seneca, *Hoşgörü Üzerine (De Clementia)*, Çev.: Bedia Demiriş, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014, s. 32, 70-71.

92 Mustafa Çağrıncı, *İslâm Düşüncesinde Ahlâk*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1989, s.42-43.

93 Fatma Paksüt, *Seneca'nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Sonrası*, s. 17.

94 Kindî, *Nefis Üzerine (Felsefî Risâleler içinde)*, s.134-135.

Tanrı'dandır. Ruhun bedenle ilişiği pek kalmamışsa, lekelerinden tümüyle arınmışsa sahip olduğu mekân alabildiğince geniştir. Ruh yüksekliğe eriştikçe besini almış serpilmiş yeryüzünün zincirinden kurtulmuşçasına kaynağına dönmüş olur. Artık ruh burada kendini yabancı hissetmez, huzurlu bir şekilde araştırmalara koyulur. Uzun süredir aradığı Tanrı'yı bilmeye başlar.⁹⁵ Ruhun daima düzgün ve uygun akışla nasıl gideceğini ve kendisine karşı nasıl içten olacağını bilmesi, ne kendini yükselterek ne de değerini düşürerek ama sakin bir konumda kalması dinginliktir. Bunun için zaafardan uzak durmak gerekir. En kötü zaaf insanın kendisinden memnun olmamasıdır.⁹⁶

İnsanın kaderi konusunda da filozofların benzer yaklaşımlarda olduğu dikkat çekmektedir. Seneca'ya göre evren mükemmel bir şekilde işlevini sürdürmektedir. Ancak düzgün işlediği sürece bu kimsenin dikkatini çekmez. Sadece bir şey bozulursa ya da beklenmedik bir şey olursa şaşkıncı olur.⁹⁷ Kader yıldırımla değişmez. Çünkü yıldırım da kaderin bir parçasıdır. Kader şaşmaz rotasını korur. İlk atıldığı yazgıya göre uçar. Nasıl ki hızlı akan seldeki sular, arkadan gelen öndekini iteklediğinden geri gitmezse ve hatta durmazsa aynı şekilde sonsuz olaylar zinciri de kaderin rotasını ileriye doğru belirler, onun ilk yarası buyruğa sadık kalmaktır. Kader hiçbir gücün bozamayacağı, her şeyin ve her olayın zorunluluğudur.⁹⁸ Kindi de Tanrı'nın kanunu (emri) tektir. Gezegenler bile bu kanuna uymak zorundadır. Yaratma devam ettiği sürece bu emrin dışına çıkamazlar.⁹⁹

Stoa'nın genel anlayışında gerçek anlamda özgürlük, insanın kendi aklını evrensel akla, kendi iradesini evrensel iradeye teslim etmektir. Böylece özgürlük bir güç değil, bilgelik olarak anlaşılmalıdır. Bu insanın Tanrı'nın fiillerini bilinçli ve iradeli olarak kabul etme, onları benimseme ve kendi fiillerini kılma bilgeliğidir. Dolayısıyla özgürlük dıştan bir güç tarafından belirlenme değil, kendisi tarafından belirlenmedir, yani kısaca

95 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s. 26

96 Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine (De Tranquillitate Animi)*, Çev.: Bedia Demiriş, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014, s.86-87.

97 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.262.

98 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.94-95.

99 Kindi, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine*, s. 115.

insanın tanrısal yasayı kendi yasası benimsemesi demektir.¹⁰⁰ Seneca da aynı prensipler içinde kişiliğe önem verir, Tanrı iradesine isteyerek boyun eğmenin miskin bir tevekkül olmadığını söyler. Filozofun tabiat felsefesinde determinizm hâkim olsa da insanın kaderi konusunda iradeye ve özgürlüğe önem verir. Zira ona göre insanın kendini talihine değil, zihnine göre ayarlaması gereklidir, çünkü bu onun özgürlüğüdür.¹⁰¹ Dolayısıyla Seneca insan anlayışında özgürlüğe kapı aralamak için, tabiattaki mutlak determinizme çözüm aramaktadır. Buna göre insan doğa yasasıyla özgür olursa, kendisine köle olmaktan kurtulacak ve gerçek özgürlüğü bulacaktır.¹⁰² İnsan olmanın en önemli vasfı akıldır, akıl da erdemle yetkinleşir. Dolayısıyla mutluluk ancak erdemle ve akılla elde edilen şeydir. Erdem Tanrı lütfu olmayıp, kişinin çabasıyla ortaya çıkar. Evrenin meydana gelişi, doğa olayları, ölüm her ne kadar kader meselesi olsa da insan aklıyla tabiat sınırlarına hâkim olabilir, kendine biçilen alanda hareket tarzını kendi oluşturabilir. Dolayısıyla bu onun seçimi ve iradesi meselesi olur.¹⁰³ Kindî'ye gelince o, insanın bir taraftan özgürken, diğer taraftan mecazî olarak etkin olduğunu düşünür. Çünkü ona göre fiil ve fâil, gerçek ve mecazî olmak üzere ikiye ayrılır. İlk gerçek fiil, Tanrı'ya özgü olan yoktan yaratma fiilidir. Yaratıkların birbirini etkilemesi ise mecazî fiildir. Dolayısıyla gerçek etkin Tanrı, Onun dışındakiler mecazî etkindirler yani gerçek anlamda edilgin durumdadırlar. İnsan her ne kadar kaderine bağlı olsa da fillerinden sorumludur. Zira "irade" bütün canlılarda mevcut olduğu halde "ihtiyar", yalnız akıllı nefslere özgüdür.¹⁰⁴ Kindî irade konusunda itidal kavramı üzerinde de durur. Nitekim nefsin hem duyu hem de akıl olmak üzere iki kullanım gücü vardır. İnsanın duyusal olanlardan ziyade akllî lezzetleri tercih etmesi, ifrat ve tefrit arasındaki seçiminde dengeli olması ahlâkî yapısını ve değerini gösterecektir. Dolayısıyla insan akllî seçimlerinde ve fiillerinde özgürdür.

100 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefe Tarihi*, c. IV, s.346.

101 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.163.

102 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.117.

103 Fatma Paksüt, *Seneca'da Ahlâk Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ankara 1971, s.214-215.

104 Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine (Felsefî Risâleler içinde)*, s.75-76; Fatma Zehra Pattabanoğlu, "Âmirî ve Gazzâlî'de İrade Hürriyeti", *Dörtöge Dergisi*, sayı: 2, Ekim 2012, s.138-139.

Seneca'ya göre erdem bulunması zor bir şeydir, rehber ve lidere ihtiyaç duyar, kötülükler ise bir öğretici olmadan da öğrenilir.¹⁰⁵ Talihsizlikleri memnuniyetle karşılamak gerekir. Başa geleni sanki çok istemiş gibi kabul etmelidir. Zira her şeyin Tanrı'nın istenciyle gerçekleştiğini bilen zaten mecburen isteyecektir. İnsan ruhuna kötü düşünceleri sokmamalı, temiz ellerini göğe açmalıdır. Her zaman gerekecek iyi bir zihni istemelidir. Yine kişi, ruhunu şansız üzerinde tutmalı, insanın yapısını hatırlamalıdır. Mutlu olsa bunun uzun sürmeyeceğini, mutsuz olsa, istemezse bunun böyle olmadığını bilmelidir.¹⁰⁶ Kindî de kötülüklerin oluş ve bozuluş âleminden yani tabiatın kendisinden kaynaklandığını düşünmektedir. Dolayısıyla insan kötülükleri tabii karşılamalı, değişen ve bozulan imkânlar yerine, her zaman kalıcı olan ahlâkî ve akli erdemlerin peşinden koşmalıdır.

“İnsanlarla Tanrı seni görüyormuş gibi konuş”, “senden aşağı olanla, senden üstünün seninle yaşamasını istediğin gibi yaşa”¹⁰⁷ diyerek ayırım olmaksızın insana verilmesi gereken değere dikkat çeken Seneca, kişinin kendi başına gelen talihsizliklerde üzüntüye, alışkanlığın istediği kadar değil, doğanın istediği kadar davranışta bulunmasını tavsiye eder.¹⁰⁸ Zira üzüntü zihinleri bozguna uğratar, yere serer ele geçirir. Bilge kişi için bu durum kendisiyle ilgili felaketler de bile ortaya çıkmaz. Çünkü bilge kişi kaderin her türlü hıncını geri püskürtecek ve onu işleme hale getirecektir. Üzüntüyü kabul eden kişi ise, bunu yapamaz.¹⁰⁹ Kindî'ye göre de talihsizlerde üzüntü çekmek insan tabiatına uygundur, üzüntü çekmemek ise normal bir durum değildir. Üzüntü, aklın özelliklerindedir. Aslında üzülmemeye direncini kaybettiğinde insanın üzülmesi gerekir. Bu sebeple kişinin üzülmeğe kurtulduğuna üzülmesi, cahilliktir. Ancak insanın

105 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.157.

106 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.116-117.

107 Seneca, *Ahlâki Mektuplar*, s. 44, 109.

108 Seneca, *Ruh Dinginliği Üzerine*, s. 116. Seneca'ya göre ruhun dinlendirilmeye ihtiyacı vardır. Uyku, yürüyüş, yer değişikliği, yolculuk vs. gibi şeylerle ruhu sevinç ve serbestlik içine çekmek gerekir. İnsan yalnızlık ve kalabalığa katılmayı harmanlamalı ve sırayla yapmalıdır. Yalnızlık kalabalığa karşı duyulan nefrete, kalabalık yalnızlıktan duyulan bıkkınlığa çare olur. Kişinin başına gelen talihsizliklerde üzüntüye alışkanlığın istediği kadar değil, doğanın istediği kadar yer verecek şekilde davranması gerekir. Seneca, *age.*, 116-121.

109 Seneca, *Hoşgörü Üzerine*, s.73.

üzüntüsü maddi şeylerin kaybindan değil, manevi olanların kaybindan ötürü olmalıdır. Zira insanı insan yapan şey bedeni değil, ruhudur. Geçici menfaatlere bağlanmak adi, açgözlü, basit yığınların ahlâkıdır. Akıllı kimse maddi menfaatin değil, akli güzelliklerin peşinde koşar. Bu da insanın kralların ahlâkına ulaşmasının sağlar. Nefsin her durumda memnun olmasını alışkanlık haline getirmek, insanı ebedi mutluluğa ulaştırır.¹¹⁰

Stoacıların materyalist panteizmine göre Tanrı, evrene içkin olmakla birlikte cisimler dünyasını meydana getiren unsurların kendisinden çıktığı ilk kaynaktır. Tanrı ile varlık arasındaki ilişki ruhla beden arasındaki ilişkiye benzer. Tanrı dünyanın maddesidir, fakat daha ince ve latif bir maddedir.¹¹¹ Seneca'da Tanrı, evrenin zihnidir, gördüğümüz ya da göremediğimiz her şey Tanrı'dır. Tanrı büyüklüğü düşüncenin sınırlarını aşan, asla daha büyüğü düşünilemeyen şeydir. Tanrı tek başına her şeydir, yarattığı eserin içinde ve dışında kalan her şeydir. Tanrı'nın doğasıyla insanın doğası arasındaki fark insanın en iyi parçasının ruh, Tanrı'nın ise sırf ruh olmasıdır. Onda ruhtan başka şey yoktur, O tümüyle akıldır.¹¹² Monoteist Tanrı inancına sahip Kindî'ye göre gerçek "Bir" ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir.¹¹³ Tanrı ve insan ilişkilerini ruh konusuyla birlikte elen alan Seneca ve Kindî özellikle Platon etkisiyle kısmen benzer ifadelerle yer vermişlerse de teoloji bakımından aynı düşüncelere sahip değillerdir. Çünkü Seneca eserlerinde Tanrılardan bahsederek, monoteist anlayışın dışına çıkmaktadır. Ayrıca Tanrı ve tabiat ona göre bir ve aynı şey olduğu için, içkin bir Tanrı anlayışına sahip gözükmektedir. Kindî'de Tanrı, aşkın olup her şeyi kuşatır, zorunludur, tektir, bölünmez, türü, cinsi ve faslı yoktur.¹¹⁴

Kindî'nin *Def'i'l-Ahzân* adlı risalesiyle, Seneca'nın *Epistulate Morales* adlı eseri okunduğu zaman benzer hikâye ve örnekler görülmektedir. Özellikle felsefe, ahlak ve ölüme dair benzerlikleri dikkat çekmektedir. Yaşamak gibi ölümün de evrenin değişmez yasası olduğunu kabul eden filozoflarımız, ölüm korkusunun saçma olduğu noktasında

110 Kindî, *Risâle fi'l-Hile li Def'i'l-Ahzân*, s. 9-10 (49).

111 Mahmut Kaya, "Revâkıyyûn," s.25.

112 Seneca, *Doğa Araştırmaları*, s.27.

113 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s.55.

114 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s.26-29; Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, s.92.

birleşmekte ve tabiatın canlı olması ve onun evrensel bir yasasının olması konusunda benzer şeyler düşünmektedirler. Yine bu evrende insanın yasaya uyma ve düzeni koruma sorumluluğun farkına varması gerektiğinde de hemfikirdirler. Seneca'nın insanı "akıllı ve ölümlü canlı" olarak temellendirmesi, doğaya uygun bir tanımdır. Aynı tanım Kindî için de söz konusudur. Seneca bilge insan için Sokrates ve Cato'yu örnek verir. Kindî'de de Sokrates'in önemli yeri vardır. Seneca evrensel insan anlayışını benimsemekte evrensel yasanın hâkim olduğu bir dünya devleti özlemine yansımaktadır. Kindî ise, en yüksek iyiye ulaşma ve amacı mutluluk olan bir ahlâk felsefesi geliştirerek, insanı birey olarak merkeze yerleştirmektedir. Her ne kadar onun insan felsefesi Platon, Aristoteles, Yeni Platonculuk ve Stoa izleri taşısa da İslâm düşüncesinin sınırlarını aşmayan ve monoteist Tanrı anlayışıyla çelişmeyen bir içeriğe sahip gözükmektedir.

Sonuç

Seneca'ya göre insanın bedeni gibi ruhu da maddeseldir. Ancak insan maddesel bir evrenin parçası olsa da diğer varlıklardan daha üstündür. Bu sebeple köle-efendi, zengin-fakir, yönetici-yönetilen ayrımı yapmak ve haksızlıklara sebep olmak insanlığa yakışan davranışlar olarak kabul edilemez. Bu bağlamda Seneca'nın insan felsefesi, bireyin davranışlarının kaynağı olan ahlâk çerçevesinde gelişmektedir. Onun amacı evrensel insan anlayışına sahip olmak, bunu da felsefe yoluyla topluma anlatmaktır. Bu sebeple en yüksek iyinin erdem olduğunu kabul eden Seneca, mutlu olmak için doğaya uygun yaşamak gerektiğini düşünür. İnsan akıllı bir varlık olduğu için kendisine özgürlük alanı açmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Seneca Stoa anlayışının kadere ve tabiata bağlı olma zorunluluğu içinde her ne kadar evrensel determinist izlenimini verse de "kendini belirleme bakımından özgürlük" denilebilecek bir anlayışla bu sorunu çözmeye çalışmakta, özgürlüğün bilgelik sayesinde gerçekleşeceğini düşünmektedir. Böylece insan evrenin sınırlarını keşfedebilecek, kaderinin sınırlarını zorlayabilecek, bilge kişi olarak yetkinleşip Tanrıların seviyesine ulaşabilecek, hatta onları geçebilecektir. Diğer yandan determinizmin sebep olduğu sınırlı Tanrı anlayışı, kötülük konusunda Tanrı'nın sorumluluğunun ortadan kalkmasını sağlamıştır. Seneca bu bağlamda kötülüğü insan için

bir sınama olarak görmektedir, insan için kötülöklere katlanmak bir onur meselesidir.

Kindî ise insanın bedeninin maddesel, ruhunun tinsel olduğunu düşünmektedir. Ruh ölümsüzdür, Tanrı'ya kavuşmayı arzu etmektedir. Bu sebeple insan nefsinin yetkinleşmesi gerekmektedir. İnsan akli ve ruhu sayesinde diğer varlıklardan daha üstündür. Gerçek etkin Tanrı, mecazî etkin insandır. Ama insan evrende sınırlandırılmış değildir. İslâm'ın insana yüklediği sorumluluk prensibi, özgür olma koşuluna bağlı olduğu için Kindî, mutlak determinist değildir. Bu bağlamda filozof Tanrı'nın mutlak özgürlüğü ve kader anlayışı çerçevesinde ılımlı determinist diyebileceğimiz bir noktada dururken, ne maddeci bir yaklaşım içindedir ne de Tanrılarla yarışan bir insan anlayışına sahiptir. Kindî'de Tanrı aşkındır, tektir, bütün âlemi kuşatır. Kötülük Tanrı'dan kaynaklanmaz, insanın iradesiyle ilgili bir konudur. Kindî insanın değeri ve mutluluğu noktasında Seneca gibi düşünmektedir. Her iki filozof da ahlâkî öğretiler ve felsefe ile insanlığın gelişeceğini kabul etmektedir.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, insanla ilgili ahlâk, mutluluk, ölüm korkusunu yenme, üzüntüden kurtulma, tabiatın düzenine uyma, felsefeyle yetkinleşme gibi konularda, özellikle eserlerindeki benzer örnekleriyle Seneca'dan etkilendiğini düşündüğümüz Kindî, tamamen aynı fikirleri paylaşıyor değildir. Gerçeğin bilgisine her türlü yoldan ulaşmak gerektiğine inanmakla birlikte, bir İslâm düşünürü olarak, sınırları aşmama noktasında hassas davranmaktadır. Felsefe ve din ilişkileri bakımından da olumlu yaklaşımlar içinde bulunan Kindî, Stoa felsefesinden etkilenmiş gözükse de, ne insan anlayışında ne de teoloji alanında İslâm düşüncesiyle uyuşmayan bir anlayış içinde değildir. Nitekim düşünce tarihinde düşünürlerin birbirinden etkilenmeleri kaçınılmazdır. Zira felsefe olmuş bitmiş bir disiplin değil, kendisinden önceki birikimi ya eleştirerek ya da geliştirerek geleceğe nakleden bütüncül ve sürekli bir ilimdir. Bu çalışma da bir bakıma tarihleri, ülkeleri, sosyal ortamları, dinleri ve kişilikleri farklı olan iki filozofun pek çok noktada buluşabileceğini ve bu düşüncelerin de kendilerinden sonrakilerine ulaşabileceğini göstermektedir.

Öz

Seneca ve Kindî'nin İnsan ve Ahlâk Anlayışı Üzerine Mukayeseli Bir Çalışma

“İnsan akıllı ve ölümlü bir varlıktır” tanımında buluşan İlkçağ Stoa filozofu Seneca (ö.65) ve ilk İslâm filozofu Kindî (ö.873) bu çalışmanın temel filozoflarıdır. Her iki filozof Tanrı-âlem-insan ilişkisi bağlamında önemli tespitlerde bulunmuş, ahlâkla iç içe olan bir insan felsefesi geliştirmiştir. Stoacılar evreni makro-kozmos, insanı mikro-kozmos olarak gördükleri için, doğaya uygun yaşayan insanın mutlu olacağını kabul etmişlerdir. Seneca da bu düşünceyi devam ettirerek, insan olmanın ilk şartı olarak gördüğü aklın, felsefe yolunda ve doğaya uygun kullanılmasını arzu etmektedir. Bu sebeple bilgelik için çaba sarf etmek ve doğadaki düzene razı olmak, insan anlayışının temelini oluşturmaktadır. Stoa ahlâkının izlerini taşıyan Kindî, tabiatın bir parçası olarak gördüğü insanın, nefis, akıl ve duyu güçlerine dikkat çekmektedir. Seneca gibi ölüm korkusundan kaçmak yerine bu korkunun üzerine gitmenin insana kazandıracığı erdemleri anlatmakta ve üzüntüyü yenme çarelerine başvurarak insanın nasıl mutlu olacağını araştırır. Makalede farklılıkları ve ortak noktaları çerçevesinde her iki filozofun insan felsefesine yaklaşımları ortaya konulmaya çalışılacak, sonrakinin öncekinden etkilenip etkilenmediğine dair tartışma ve tespitlerde bulunulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Seneca, Kindî, insan, ölüm, doğa, felsefe

Abstract

A Comparative Study on Seneca's and Al-Kindi's Understanding of Human and Moral

Ancient Stoic philosopher Seneca (d. 65) and first Islamic philosopher Kindî (d. 873), who come together with the definition “Human is an intelligent and mortal existence”, are the main philosophers of this study. Both philosophers made important observation in the context of God-world-human relationships and developed a human philosophy, which also involves morals. Since the Stoics see the universe as macro cosmos and the human as micro cosmos, they accept that a human, who

lives naturally, becomes happy. Seneca continues on this opinion and desires mind, which he sees as the first condition to be a human, to be used on course of the philosophy and proper to the nature. Therefore, to make an effort for wisdom and comply with the order of nature underlies the human concept. Kindi, who carries the traces of Stoic moral, draws attention to nafs, intelligence and sense of human powers, whom he sees as a particle of the nature. Like Seneca he explains that the human can reach virtues by going towards the fear of death instead of running from it, and studies how the human can be happy by trying the alternatives on overcoming the sadness. In this study, it has been aimed to point out the approaches of both philosophers to the human philosophy within the frame of their differences and common grounds and to determine whether there is an interaction between them or not.

Keywords: Seneca, Kindî, human, death, nature, philosophy.

Kaynakça

- Ağaoğulları, Mehmet Ali-Köker, Levent, İmparatorluktan Tanrı Devletine, İmge Kitabevi, Ankara 2011.
- Akarsu, Bedia, *Mutluluk Ahlâkı*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
- Arkan, Atilla, “Kindî ve İbn Rüşd’de İnsan Tasavvuru”, İslâm Araştırmaları Dergisi, sayı:12, ss.:27-54, İstanbul 2004.
- Arslan, Ahmet, İlkçağ Felsefe Tarihi, c. I, IV, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2011.
- Çağrıncı, Mustafa, “Kindî'nin Def'u'l-Ahzân Adlı Risâlesi, Kaynakları ve Tesirleri”, *M.Ü.İ.F. Dergisi*, sayı: 7-10. İstanbul 1995.
- _____, İslâm Düşüncesinde Ahlâk, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1989.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Tarihi*, Say Yayınları, İstanbul 2012.
- Çevik, Cengiz, *Seneca'nın Naturales Quaestiones Adlı Eserinde Doğa ve Ahlâk Anlayışı*, İstanbul 2010, İ.Ü.S.B.E. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Dürüşken, Çiğdem, “Stoa Mantığı”, İ.Ü. Felsefe Arkivi Dergisi, sayı: 28, İstanbul 1991.
- Fahri, Macid, İslâm Felsefesi Tarihi, Çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1992.

- _____, “Mutezile’nin İnsan Anlayışı”, *A.Ü.İ. F. Dergisi*, Çev.: Muhammet Koçak, sayı: 40, ss.390-404, Erzurum 2013.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1990.
- Günay, Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, Karahan Kitabevi, Adana 2010.
- İmamoğlu, Tuncay, “Seneca ve Kötülük”, *Ekev Akademi Dergisi*, sayı: 24, Erzurum 2005.
- Kaya, Mahmut, “Kindî”, *DİA*, c. XXVI, Ankara 2002.
- _____, “Revakıyyun,” *DİA*, c. XXXIV, İstanbul 2008.
- Kindî, İlk Felsefe Üzerine (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, Âlemin sonluluğu Üzerine (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Tarıflar Üzerine* (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Nefis Üzerine* (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edışı Üzerine* (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Akul Üzerine* (Felsefi Risâleler içinde), Çev.: Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994.
- _____, *Risâle fi’l-Hile li Def’il-Ahzân*, (Üzüntüden kurtulma Yolları İçinde), Ed. ve Çev.: Mustafa Çağrırcı, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1998.
- Kutluer, İlhan, “İnsan”, *DİA*, c. XXII, İstanbul 2000.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, İnsan ve Tabiat, Çev.: Nabi Avcı, Ağaç Yayıncılık, İstanbul 1991.
- Özlem, Doğan, *Felsefe Yazıları*, İnkılap Yayınları, Ankara 2002.
- Paksüt, Fatma, *Seneca’da Ahlâk Görüşü-Zevk Anlayışı*, Ulusal Basımevi, Ankara 1971.
- _____, *Seneca’nın Tuttuğu Işıktaki Platon ve Sonrası*, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1980.
- Pattabanoğlu, Fatma Zehra, “Âmirî ve Gazzâlî’de İrade Hürriyeti”, *Dörtöge Dergisi*, sayı: 2, Ekim 2012.
- Platon, Platon, *Phaidon Diyalogu (Toplu Diyaloglar I, içinde)*, Önsöz: Selahattin Hilav, Eos Yayınevi, Ankara, 2007, ss.67-141

- _____, *Sokrates'in Savunması*, Çev.: Özgü Çelik, Say Yayınları, İstanbul 2010.
- Seneca, *Tanrısal Öngörü (De Providentia)*, Çev.: Çiğdem Dürüşken, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 1997.
- _____, *Ahlâki Mektuplar (Epistulae Morales)*, Çev.: Türkan Uzel, Türk Tarih Kurumu, Ankara 1999.
- _____, *Doğa Araştırmaları (Naturales Quaestiones)*, Çev.: Cengiz Çevik, Jaguar Kitap, İstanbul 2014.
- _____, *Hoşgörü Üzerine (De Clementia)*, Çev.: Bedia Demiriş, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, *Ruh Dinginliği Üzerine (De Tranquillitate Animi)*, Çev.: Bedia Demiriş, Doğu Batı Yayınları, İstanbul 2014.
- Turhan, Kasım, *Kelâm ve Felsefe Açısından İnsan Fiilleri*, M.Ü.İ.F.V. Yayınları, İstanbul 1996.
- Uysal, Enver, "Kindî ve Fârâbî'de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği", *U.Ü.İ.F. Dergisi*, c. XIII, sayı: 2, Bursa 2004.
- Versenyi, Laszlo, *Sokrates ve İnsan Sevgisi*, Çev.: Ahmet Cevizli, Gündoğan Yayınları, İstanbul 2010.