

## ARİSTOTELES VE KİNDİ'YE GÖRE ÂLEMİN EZELİLİĞİ VEYA YARATILMIŞLIĞI PROBLEMİ\*

Muhammed Abdulhâdî Ebu Rîde

Çeviren: Cevher Şulul\*\*

**K**indî, kapalılığından dolayı âlemin yaratılışı hikayesini ele almamaktadır. Yine Ko, Platon'un yaratılışın mahiyetini anlattığı Timaios hikayesindeki hayallerine de eşlik etmemektedir; ayrıca maddenin sûrete ve Allah'a olan aşkını dile getiren Aristoteles'in fikirleri de ilgisini çekmemektedir. O Aristoteles ki, tabiat ilimlerini teorik felsefeye dahil etmiştir. Yine Kindî, Yeni-Eflatunculuk döneminden beri bilinene sudûr nazariyesinden de istifade etmemiştir. Bu öğreti, maddeden münezzeh, aşkın ve vâhid olan ilah ile maddi, cismani, değişken ve parçalara ayrılmaya müsait olan âlemi birbirine yaklaştırmak istemiştir. Gerçekte hayal olan bu öğreti, felsefî ve dini yönden bir hezimetdir. Lakin daha önceki filozoflar bunu benimsediği gibi Kindî'den soran ki İslam filozofları da bunu benimsemişlerdir. İslam felsefesinde Fârâbî de bunu açıkça görebiliriz. Ancak Kindî bu ve benzeri görüşlere iltifat etmeyerek açık bir şekilde, delilleriyle bu âlemin bir defadan, yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda mutlak anlamda Yaratıcı Kudretin fiiliyle yaratıldığını beyan etmektedir. Bu yaratıcı kuvvet ise Allah'tır. Bu âlemin varlığı, sürekliliği, bu sürekliliğin süresi İrade-i İlahiyye'ye bağlıdır. Bu nedenle Allah'ın iradesi, fiilin durmasını isterse, zamansız olarak bu âlem bir anda yok olur.

\* Bu makale, Kindî'ye ait risâleleri tahkik ve neşreden Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde'nin Kindî'nin risâleleri için yazdığı takdimden alınmıştır. Bkz. *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Mısır 1950, s. 62-75.

\*\* Dr., Harran Ü. İlahiyat Fak. Öğretim Görevlisi.

Âlemin sonluluğu konusunda filozofumuzun delili, sonlu olan bütün varlıkların başlangıcı olduğu esasına dayalıdır. Bu delil Kindî döneminde Mu'tezile mezhebince pek meşhurdur. Fakat Kindî, bu delili daha açık, daha sağlam felsefi esaslar üzerine bina etmektedir. Kindî bütün varlıkların sonlu oluşu hakkında deliller serdetmekte ve bunu ispat etmenin gerekliliğine işaret etmektedir. O bu konuyu dört risâlesinde ele almıştır.

Âlemin hudûsu konusunda Kindî'nin görüşlerini değerlendirebilmemiz için, âlemin sonsuzluğu konusunda Aristoteles'in görüşlerini bilmemiz gerekir. Özellikle de hareketin ezeliyeti ve sürekliliği konusunda ki görüşlerinin bilinmesi gerekir.

Aristoteles, cismin mekanda yer tutmasından hareketle bu âlemin sonlu olduğunu söylemektedir. Çünkü âlem de bir cisimdir. Şüphesiz cismin, cisim olabilmesi için bir yerle sınırlı olması gerekir. Cismin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.

Şu kadar var ki Aristoteles, hareket ve varolma süresi açısından âlemin sonsuz olduğu kanaatindedir. Bu görüşlerinde bazı hükümlere dayanmaktadır. Şöyle ki: Başlangıçta âleme hareket veren şey sabittir. Daha sonra bu hükümden yola çıkarak -kaldı ki bu düşünce zaruri ve akli olarak istidlalinde onu desteklememektedir- hareketin sonsuz ve sürekli oluşu yanında âlemin de sürekli ve sonsuz olduğu sonucuna varmıştır. Aristoteles burada yeterli delillerini serdetmediği hükümlere dayanmaktadır. Daha sonra bu hükümlerini istidlallerine esas almaktadır. Maddenin kadîm olduğunu iddia eden sözleri böyledir. Veya zamanı harekete bağlayan görüşe istinat etmesi de öyledir. Çünkü zaman hareketin miktarıdır -veya Aristoteles'in dediği gibi, hareketin sayısıdır -. Çünkü zaman için bir başlangıcın tasavvur edilmesi mümkün değildir.

Öyle ki, insan her zamandan önce bir zamanın varlığını tasavvur eder. Aristoteles'in iddiasına göre, âlem zatı itibariyle sonsuzdur. Sonsuz bir zaman da ezelden ebede kadar hareket halindedir. Aristoteles hareketin ezeliyetini ispat sadedinde şu delilleri zikretmiştir:

*Birincisi:* Bir şeyin güç halinden fiil haline geçmesi bir harekettir. Şüphesiz hareketten önce hareket eden nesnenin bulunması gerekir. Yine hareket olayından önce nesnenin harekete kâbil olması gerekir. Sonra da Aristoteles şöyle demektedir: "Bir cisim ya sonludur veya sonsuzdur. Hareket halinde olan cisimlerden herhangi birinin sonlu olduğunu kabul edelim. Bu haliyle cismin varolması veya varolduktan sonra da değişmiş olması gerekir. Veya değişmeden önceki halinde, hareket olayının olması gerekir. Hareket vasıtasıyla bilkuvve varolan şeyler ya hüdusa maruz kalır veya hareket eder veya hareket ettirir." Aristoteles'e göre bunun anlamı şudur: Hudûs değişkenlik demektir. Değişken olan şeyin, değişken olmasına etki eden olaydan önce hareket vardır. Şüphesiz bir cismin hâdis olmasına etki eden hareketten önce bir başka hareket vardır. Hareketin hâdis olduğu faraziyesi çelişkilidir. Şüphesiz hareketin kadîm olması gerekir. Sonra Aristo şöyle demektedir: "Cisimlerin hareket olmaksızın, sürekli olarak varolduklarını kabul edelim. Böyle bir şeyin çelişkili olduğunu düşünenler bilirler. Evrende bir kısım cisimlerin hareket halinde olduğunu kabul edelim. Bu haliyle birisi aynı anda muharrik, diğeri hareket halindedir. Diğer bir zamanda her ikisi de hareket halinde olmayıp sükûn halindedir. Şüphesiz bir önceki zamanda varolan şey hareket eder.

Çünkü sükûnun da (hareketsizliğin) bir illeti vardır. Öyle ki sükûn denen şey, hareketin alınması halidir. Bu taktirde birinci hareketten önce değişkenliğin varolduğu anlaşılır.” Aristoteles’in düşüncesine göre bunun anlamı şudur: hareketsiz olduğu farz edilen cisimler ancak ve ancak hareketten sonra varolabilir. Kendisini kadîm kılacak bir illete muhtaçtır. Hareket sükûndan önce vardır. Hareket kadîmdir. Aristo’nun vardığı bu sonuç zaruri olarak varılması gereken bir sonuç değildir. Öyle ki Aristoteles’in kendi faraziyesi göz önüne alınsa bile, bu böyledir. Hareketin kadîm olduğunu kabul etme düşüncesi, problemin temelini oluşturmaktadır.

*İkincisi:* Birbirlerine yakın olmaları şartıyla hareket ettiren hareket ettirendir, hareket eden ise hareket edendir. Bu haliyle birbirlerine yakın olan şart gerçekleşmiş olur. Bu yakınlık ise bir hareket halidir. Şayet birinci hareketin hâdis olduğunu düşünecek olursak, ondan önce bir başka hareketin varolduğunu kabul etmemiz gerekir. O halde hareket kadîmdir.

*Üçüncüsü:* zamanın olmadığı yerde takdim ve tehir olamaz. Hareket olmaksızın zamanın varlığı düşünülemez. Zaman hareketin sayısıdır veya harekettir. Zamanın kadîm olduğu kabul edilecek olursa hareketin de kadîm kabul edilmesi gerekir. Daha sonra Aristoteles, sema ve zamanın hâdis olduğunu söyleyen Platon’a cevap olarak şöyle demektedir: Zamanın varlığı düşünülemez, idrak edilemez. Ancak “an”la bilinebilir; “an” ise başlangıç ile sonucu buluşturan orta bir çizgidir.

Gelecek zamanın başlangıcı, biten geçmiş zamanın sonudur. Şüphesiz daha sonrasında sürekli bir zamanın olması gerekir. Çünkü biten zamanın sonu, aynı zamanda bulunan “an”da istikbale dönüşür. Çünkü biz zamandan ancak “an”ı idrak edebiliriz. An, hem sondur hem başlangıçtır. Bunun yanı sıra şüphesiz zamanın sürekli olması gerekir. Çünkü zaman da bir tür harekettir. Gelecekte hareketin yok olmayacağını ispat etmek için Aristoteles, özü itibariyle daha önce geçen istidlale başvurmuştur. Şöyle ki: Hareketin sonlu olduğunu farz etme, hareketi ûlâ’dan önce bir değişkenin varolduğu düşüncesine götürür. Her hareketten önce bir başka hareketin bulunduğu düşüncesine kişiyi sevk eden şey, hareketin bitiminden sonra hareketin yokluluğunu farz ettiğimiz zaman bir değişkenin olduğu fikrine de götürür. Şöyle ki: Hareketin bitiminden sonra cisimler zâtı itibariyle harekete de hareketsizliğe de kabildir. Aristoteles’e göre bunun anlamı şudur: Hareketin yeniden başlaması mümkündür. Yok olmaya müsait olan şeyin – Aristoteles bununla yok olacak olan hareketi kastetmektedir- şüphesiz bir yok edicisi vardır. Bu yok edicinin de şüphesiz bir yok edicisi vardır. Bu şekilde sonsuza kadar gider. Bütün bu söylenenler, hareketi içermektedir. Hareketin farazi olarak yokluluğunu düşünme, hareketin sürekli olmasını gerektirir; yokluğu imkansızdır. O halde hareketin sonsuz olması gerekir.

Burada asıl problem, yapılan istidlaldeki zayıflık ile mukaddimelerin mutlak aklın ölçülerine dayanmayışıdır. Bu hususların tamamı ise Aristoteles’in sözlerinde vardır. Fikirlerine hakim olan şey vehim âlemdir. İleti ûlâ’yı ispat için getirdiği burhanların dışındaki deliller esaslı bir prensibe dayanmamaktadır. Bu delillerin hiçbirisi zorunlu olarak ileri sürülen fikirlerin doğruluğunu mutlak anlamda kabul ettirecek seviyede değildir. Örnek olarak müteharrikin hareketten önce varlığının zorunlu olduğunu söyleyen Aristoteles’in adı geçen düşüncesini ele alalım.

Aristoteles, bu düşüncesini sonuna kadar takip etmediği gibi, gerçek anlamda mücidi olan Fa'al illete de dayanmamaktadır. Daha sonra Aristoteles aklen varlığı mümkün olabilecek herhangi bir ihtimal gibi eşyanın hudûsunu farz etmektedir. Hatta o her şeyin yoktan meydana geldiğini söylemektedir. Fakat o "hudûs" kavramını bir başlangıç noktası olarak ele almamaktadır. Buna karşılık o, şu sonuca varmaktadır: Şüphesiz hâdis olan şeyden önce değişkenlik vardır. Veya hudûs ma'dumda bir harekettir veya ma'dum varlığı tayin edilebilen bir şeydir. Aristoteles'e göre değişkenlik ancak iki şeyin ortasında varolabilir. Hâdis olan şeyin karşılığı ancak ve ancak yokluk olabilir. Aristoteles, hudûs kavramını ele alması gerekirken buna karşı o, değişkenlik, hareket, ma'dum gibi kavramları ele almayı tercih etmiştir. Bu kavramlar hudûs ile çelişkilidir. Hudûs olayının hareket olması imkansızdır. Hareketin hareketi, değişkenin değişkeni olamaz. Bu tür kavramların istidlalde yer alabilmesi için yeni bir faraziyeye ihtiyaç vardır. Neticede hudûsun kendisinden önce, bir şeyin varlığına veya ma'dumda hareketin varlığına hükmetmektir. Bu şekilde Aristoteles, eşyanın ve eşyanın sükûnun kıdemine hükmetmektedir. Bu faraziyeye de bütünüyle sahip çıkabilmiş değildir. Bilakis zımnî olarak sükûn (hareketsizlik)un hareketten sonra ortaya çıktığını söylemektedir. Şayet faraziyeden hareket edilecek olursa, bu söz zorunluluk ifade etmez. Yoksa hareketten önce sükûnun varlığını kabul etmemiz gerekecek.

Daha sonra Aristoteles hareketin olabilmesi için hareket ile hareket ettiren arasında bir yakınlaşmanın olması gerektiği şartını ileri sürmektedir. Bu ise ancak maddi cisimlerin hareketinde veya tabiat olaylarına tatbik edilebilir. Fakat mutlak anlamda asli hareket için hareket eden ile hareket ettiren arasında yakınlaşma şartı aranılmaz. Özellikle Aristoteles, Tanrı'nın âlemi hareket ettiren hareket etmediğini, sükûn halinde olduğunu söylemektedir. Tanrı, ona göre âlemi hareket ettiren madde itibarıyla hareket eden her şeyden tamamen ayrıdır. Maddeye yaklaşmaz, ona temas etmez. Aristoteles'e göre O, sadece bilmediği âlemi hareket ettirir. Bu noktada, daha konunun başlangıcında âlemin sonsuz olduğunu söyleyip, bunu ispat etmeye çalışan Aristoteles'in görüşlerini ele alabiliriz.

Aristoteles'e göre Muharrik-i Evvelin önemi itibarıyla âleme nisbeti, maddeye hareket vermektен öte bir şey değildir. Ve bu madde, hareket ettiricisine âşıktır.

Bu düşünce –kendi içindeki tutarsızlıkları bir tarafa bırakalım- gerçek anlamda bir münasebet içermemektedir. Kaldı ki başlangıç olarak yoktan var etme veya köklü bir hudûs olayı burada hiç söz konusu edilmemiştir. Aristoteles'in kendi düşünce sistemi içerisinde yaptığı en büyük hata budur. Var olan tabii şeyin illeti olarak sadece icadın veya hudûsun tesiri bütün şartlar gerçekleşmiş olsa bile yeterli değildir. Bu şartlar, o şeyin varlık için gerekli nitelikleri taşıması, yakınlık, temas veya benzerleri olmuş olsa bile, bilakis var olma hâdisesi daha önceden benzeri olmayan şeyin yoktan var edilmesidir. En azından dış görünüş itibarıyla bu böyledir. Bu durumda bir şeyin daha önceden tayin edilen bir maddeden var edilip edilmediği veya o şeyin maddeye dönüştürülüp dönüştürülmediği veya daha öncesinde hareketin varlığı, değişikliğe uğrayıp uğramadığı kesin olarak bilinmemektedir. Yine icad fiili, kendi zatında muharrikin varolan şeyi, harekete geçirmesiyle mi yoksa ma'dumun harekete geçirilmesiyle mi gerçekleştiğini kesin olarak bilemeyiz. Ayrıca bir şeyin icadı hareketin kabulünü gerektirmez. Çünkü

hâdis olan şeylerin varlığından önce bir başka şeyin varolmadığı fikri, aldatıcı bir hayaldir. Bütün bu söylenenler ne hareketin ne de sükûnun –bilfiil bulunması şartıyla – maddi varlıklarla birlikteliğini inkar etmeyi gerektirmez.

Fakat yok iken var edilen, hâdis cisimlerin mutlak kâmil bir illetin fiiliyle mümkün olan şekilde varlığını düşünmek aklın ölçülerine göre çelişki değildir. Çünkü bir şeye nisbetle iki zıt hükmü içermemektedir. Şu söylenen söz gibi: Şüphesiz âlem mevcuttur ve bu mevcut olan âlem şu anda diğer bir yönüyle ma'dumdur. Hatta bu hüküm “mevcut olan ma'lul, , yine mevcut olan bir illetin neticesidir” yargısını da içermektedir. Bulunduğu şekliyle zihinde benzerlik arz edecek olursa daha öncesinde varolmadığı anlaşılır. Biz zihinde diyoruz. Çünkü düşünceye konu olabilmesi için var olması gerekir. Varlığın karşıtı ise yokluktur.

Aristoteles'e göre zaman ve heyûla, ezeli ve ebedidir. Bu ise vehimden neş'et etmiştir. Vehim ise duylara yakınlığından dolayı cismi ancak bir yerden neş'et eden veya bir cisme dönüşen veya cismin benzerine dönüşen, şeklinde tasavvur edebilir. Başka bir şekilde tasavvur etmekten acizdir. Aynı şekilde vehim, kendisinden önce ve sonra zamanın bulunmadığı bir zamanı tahayyül etmekten de acizdir. Zaman ise Aristoteles'e göre tağayyür ve hareketle münâsebettârdır. Zaman bir tür harekettir. Yine Aristoteles'e göre zamanın varlığının bilinebilmesi için şuur ile zamanda cereyan eden tağayyür ve hareketin idrak edilmesi gerekir. Zaman konusunda sadece bu anlayış vardır denemez. Zaman konusunda yüzeysel fikirler üzerine felsefesini kuran Aristoteles karşısında insan, dehşete düşmektedir. Şüphesiz zaman, insanın şuuruyla anlayabildiği sabit olan varlığın süresidir. Zâtının uzayan varlığı idrak edilebilir. Öyle ki, zâtının sakin, sabit ve değişmez olmadığı bile farz edilebilir.

Doğrusu Aristoteles'in kendi felsefesinde âlemin kıdemi konusunda yaptığı en büyük hata, “Muharrik-i Evvel”i sûret ve maşûk olması itibariyle hareket ettirici olarak düşünmesidir. Ona göre ilk hareket ettirici ile âlem arasında herhangi bir münasebet yoktur. O farazi olarak sadece fâildir veya muharriktir. Oysa gerçek anlamda varolan bir illetin konumu bu olmamalıdır.

Aristoteles'in Tanrı anlayışı, daha çok tabi-i illete benzemektedir. Bu tabi-i illet öyle bir şeydir ki, akıllı, kâdir, irade edici ve de yapıcıdır. Varlıkların sûretlerini, bulunması gereken kanunu, kendi vaziyetlerine en uygun şekilde tayin eder. Aristoteles'in görüşü sadece bir faraziyedir, delilsiz bir iddiadır. Bu düşünceyi şuna benzetebiliriz, bir tabiat bilimcisinin yaptığı tasavvurun filozofun düşüncelerine daha çok benzemesi hali gibidir. Bu tür bir Tanrı anlayışına karşılık yaratmanın gerektirdiği bütün sıfatları kendinde bulunduran mutlak bir fâili zikredebiliriz. Mutlak bir fâilden bu şekilde söz etmemiz, netice olarak bütün her şeyin başlangıçtan itibaren hâdis olduğu sonucuna götürür.

Hâdis olan her şeyin, bulunduğu hâl üzere varlığının mümkün olması gerekir. Bu şekilde hareket, zaman ve tağayyürün ezeli olarak veya bütünün ebedi olarak düşünülmesinden ortaya çıkan zorluk giderilmiş olur. Çünkü, hudûs fikri burada itibari bir düşünce olmayıp tecrübe ile müşahedeye dayalıdır.

Şüphesiz Aristoteles'in fikirlerini inceleyen her düşünürün, içerdiği tutarsızlıkları tetkik etmesi gerekir. İslam felsefesi tarihi ile diğer felsefe

tarihlerinde bu böyle olmuştur. Aristoteles'in felsefi düşüncelerini tetkik eden Kindî, bu felsefenin zayıf noktalarını tesbit edebilmiştir. Bu nedenle Kindî, Aristo'nun bütün fikirlerini aynen kabullenmeyerek sadece iki prensibini benimsemiştir.

Sonsuzun bütünü varlık sahasına çıkması imkansızdır.

Cisim, zaman ve hareket vücûda bağlıdır. Biri diğerinden önce varolmamıştır.

Bu prensipler üzerine (âlemin hudûsu) delili ikame edilebilir. Daha sonra Kindî, Aristoteles'ten aldığı bu iki prensibi, daha doğru bir şekilde diğer meselelere tatbik etmiştir. öyle ki, sonuçta zaman hareket ve cismin sonlu olduğu, bir başlangıcı olduğu, hâdis olduğu neticesine varılmıştır. Bu neticeye bir çok mukaddimelerden, önermelerden sonra varılmıştır. Bu mukaddimeler -Kindî'nin söylediği gibi- gerçekte herkes tarafından bilinebilecek kadar bedihidir.

Buna rağmen Kindî, kendini büyük gören düşünürlerle karşı inkar ve demogoji kapsını kapamak için mantıki delilleri esaslı mukaddimeler üzerine bina etmektedir.

Mukaddimeler şunlardır:

Birbirinden büyük olmayan benzer cisimler eşit büyüklüktedir.

Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.

Sonlu cisimlerin sonsuz olması mümkün değildir.

Birbirine benzeyen eşit büyüklükteki iki cisimden birine bir fazlalık eklendiğinde eşitlik bozulmuş olur veya kendine bir fazlalık eklenen cisim diğerinden ve daha önceki halinden büyük olmuş olur.

Bir cismin bir parçası eksiltildiğinde, geriye kalan parça, eksiltildiği halden, önceki cisimden küçük olmuş olur.

Bir cismin kendisinden koparılan bir parça tekrar iade edildiğinde, cisim eski büyüklükte olmuş olur.

Benzer iki cismin (aynı anda) her ikisinin de sonsuz olması mümkün değildir.

Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

Birbirine benzeyen iki cisimden birinin sonlu olması bütünü sonlu olmasını gerektirir.

Kindî; delillerini 1, 4, 7 ve 9. mukaddimeler üzerine inşâ etmiştir. doğruluğu bedihi olarak akıl tarafından kabul edilen bu mukaddimelerden hareketle hiçbir cismin sonsuz olamayacağını söylemektedir.

Özetle diyebiliriz ki, bir cismi farazi olarak sonsuz kabul edelim ve yine farazi olarak bu cismin bir parçasını kendisinden ayıralım. O takdirde geriye kalan ya sonlu olur ki, bu haliyle 9. mukaddimeye göre bütünü sonlu kabul etmemiz gerekir. Veya sonsuz olduğunu ettiğimiz farazi cisme kendisinden ayırdığımız parçayı tekrar eklediğimizde 7. mukaddimeye göre sonsuz olmuş olur. Fakat 4 ve 5. mukaddimelere göre kendisinden ayırdığımız parça tekrar eklenmeden önceki ana parçadan büyük olmuş olur ki, bu takdirde sonsuz sonsuzdan büyük veya kül cüz gibi olmuş olur. Bu ise bir çelişkidir. 1 ve 9. mukaddimelere göre mantığa

aykırıdır. Bu haliyle farazi cismin sonlu olması gerekir. Buna bağlı olarak âlemde sonludur.

Kindî, başlangıcı maziye dayanan hareket ve zaman unsurundan yararlanarak prensip ve delillerini bu esas üzerine bina eder. İlk önce şöyle demektedir: Her cismin veya hareket ve zaman itibariyle cisim sayılan bütün varlıkların cismin sonlu oluşundan hareketle, sonlu oldukları söylenebilir. Başlangıcı maziye dayanan zaman ve hareket sonsuz olmuş olsaydı, bilfiil varolmaları zaruri olurdu. Bu ise zâtı itibariyle – daha önce beyan edildiği gibi- her yönüyle mümkün değildir. Aynı konuda Kindî devamla şöyle demektedir: Başlangıcı maziye dayanan hareket ve zaman sonsuz kabul edilecek olursa hareket ve zamanın durabileceği bir noktanın varlığını düşünmek imkansız hale gelir. Çünkü durma olayının, sonludan sonra gerçekleştiğini fiilen müşahede ediyoruz. Ayrıca hareket ve zamanın herhangi bir noktasını tesbit edelim. Bu tesbit ettiğimiz nokta geçmiş ile gelecek arasında bir sınır kabul edilsin. Şüphesiz böyle bir durumda geçmiş ile geleceğin zaman ve hareket itibariyle sonlu olduğu anlaşılmış olur. Şu farkla ki, mazi bilfiil son bulmuştur. Gelecek ise vuku bulduğu ölçüde sonlu olacaktır.

Bu delilden hareketle sayılabilen bütün varlıkların zaruri olarak sonlu oldukları söylenebilir. Zaman, hareket vb. şeyler için de aynı şey söz konusudur.

Kindî –Aristoteles gibi- zamanı harekete, zaman ve hareketi de cisme bağlamaktadır. Zaman, cismin var oluş süresidir. Çünkü; zamanın müstakil bir varlığı yoktur. Aynı şekilde hareket cismin hareketidir ve müstakil bir varlığı söz konusu değildir. Cisim ise dünyanın neresinde olursa olsun değişkendir. Bu değişkenlik cismin kendi merkezi etrafında hareketi ile olabileceği gibi bir yerden diğer bir yere hareketi ile de olabilir. Veya cismin artması, eksilmesi, var veya yok oluşu şeklinde de olabilir. Hareket ise cismin varoluş süresini ifade eden sayılardan ibarettir. Bu takdirde hareket, kendisi için zaman söz konusu olan cisimler için vardır. Cismin söz konusu olduğu yerde hareket vardır. Çünkü; cismin sükûn halinden hareket haline dönüşümü mümkün değildir. Bu şekilde âlem ya hâdistir veya kadîmdir. Eğer hâdis kabul edilecek olursa yoktan var edildiği söylenmiş olur ki, bu varoluş bir çeşit harekettir. Âlemin hudûsu bir çeşit hareket kabul edilince, hareket ve hudûs zorunlu olarak birbirini gerektirmiş olur. Fakat cisim kadîm ve hareketsiz kabul edilecek olursa hareketin mümkün olduğu söylenebilir. Hareket ise, kadîmin değişken olabileceği anlamına gelir ki, kadîmin değişken olması düşünülemez. Hareket ise zamanın var olabilmesinin ilk şartıdır. Bu ise zamanın, hareketin ve cismin beraber varoluşunu gerektirir. Biri diğerinden önce var olmamıştır. Bütün bunlar sonlu olunca –ve de özellikle zamanın sonluluğu kabul edilince– âlemin varoluş süresinin sonluluğu tescil edilmiş olur ki, bundan hareketle “âlem hâdistir” diyebiliriz.

Bu şekilde Kindî, çok açık bir şekilde Aristoteles'e muhalefet etmektedir. Aristoteles, oluşu (mutlak hudûs'u) inkar etmektedir. Çünkü oluş, hareketin kendisinde tamamlanacağı bir şeyi gerektirir. Kindî ise, cismin yaratılışını (mutlak hudûs'u) hareket ile beraber mütalaa etmektedir. Bu şekilde Kindî, Aristoteles'in tersine zamanın bir başlangıcı olduğunu kabul etmektedir.

Cisim, madde ve formdan mürekkeptir. Mürekkep ise değişkendir, hareket halindedir. Bu şekilde cismin hâdis ve başlangıcı itibariyle hareket halinde olduğu söylenebilir.

Kindî, âlemin hâdis olduğunu ispat için büyük gayret sarf etmiştir. İspat ederken özellikle de zamanın sonlu oluşundan hareket etmiştir.

Kindî'nin elimizde bulunan risâlelerine bakarak onun zamanı, zâtiyle kâim, müstakil bir unsur kabul etmediğini görürüz. Bilakis ona göre zaman, cismin varoluş süresidir. Kindî'nin zaman anlayışı Aristoteles'in zaman anlayışından farklıdır. Gerçek şu ki, âlemin hâdis olduğunu ispat edebilmenin biricik yolu, zamanın başlangıcı itibariyle hâdis olduğunu ispat etmekten geçer. Aristoteles, âlemin kadim olduğunu söylerken, en büyük hatayı – duyguların değişkenliği, takdim ve tehiri algılayışını dikkate olarak – zamanın kadim, sonsuz ve hareketin sayısı olduğunu söylemekle yapmıştır. Bununla Aristoteles, cismin kadim olduğu sonucuna varmıştır.

Aristoteles, cisimlerin hâdis olduğu ihtimalini göz önüne alınca, bundan cisimlerin hâdis oluşu öncesinde hareketin varolduğu sonucunu çıkardı. Bu şekilde hudûsun mana olarak tasavvuru ile birlikte asli anlamında hata etmiştir. Hudûs kelimesi ile burada başlangıcı itibariyle (yoktan) varoluşu kast ediyoruz. Kindî'ye göre hudûs hareket ile birlikte ortaya çıkmıştır.

Öyle ki, hâdis olan cisimler, ilk varolduğu andan itibaren müteharriktir. Bu şekilde hareketten önce bir başka hareketin varlığını tevehhüm etmenin yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bu tevehhümün geçersizliğini ortaya koyan bir başka sebep de Kindî'ye göre şudur: İcad veya yoktan var etme olayı zamanın olmadığı bir anda gerçekleşmiştir. Yoktan var etme hâdisesi gerçek, fa'al bir illetin eseridir. Bu şekilde, hudûstan önce maddenin veya hudûsun tedricen gerçekleşmesi veya hudûstan önce bir başka hudûsun veya hareketten önce bir başka hareketin veya yokluğu var kabul etme hali veya hudûsun bızatıhi kendisinin hareket olması halinin bir zorunluluk olduğunu söyleyen Aristoteles'in bu görüşünün yanlışlığı sabit olmuş olur. Zamanı hareketin sayısı olarak kabul eden Aristoteles'e bu konuda Kindî de muvafakat etmiştir. Fazladan cismin var olduğu sürece, varlığını ifade eden anlara zaman denmiştir. Çünkü cismin yokluğu, zamanın yokluğu anlamına gelir. Bu şekilde Kindî, zaman konusunda yeni bir anlayış getirerek eşyanın hudûsundan önce zamanın varlığını tevehhüm etmekten kendini kurtarmıştır. Kindî ile Aristoteles arasında en büyük fark şudur: Bilfiil geçmiş ve gelecekte meydana gelen veya gelecek olan zaman, hareket vb. şeylerin sonluluğu meselesidir. Kindî geçmişte ve gelecekte meydana gelen veya gelecek olan şeyler arasında ayırım gözetmemiştir. Gerçekte de bunlar arasında fark yoktur. Çünkü her ikisi de bilfiil varolmuştur.

İkinci fark: Kindî'ye göre gerçek manada Fâil illet, hâdis olan cisimlerin mucididir. Böyle bir anlayış Aristoteles'te yoktur.

Âlemin hudûsunu ispat eden Kindî, bu görüşleriyle İslam'ın en büyük esaslarından biriyle ittifak halindedir. Bu esas ise Allah'ın kendinden önce herhangi bir şey olmaksızın âlemi yoktan var etmesidir.



Âlem için anacağımız şu ihtimaller dışında başka ihtimal düşünülemez. Şöyle ki:

Âlem kadîm olup, sürekli olarak hareket halindedir. Aristoteles'in görüşü budur.

Âlem kadîm olup, sükûn halinden hareket haline intikal etmiştir. bu görüşü ise Aristoteles ve Kindî beraberce reddetmişlerdir.

Âlem kadîm olup, sürekli olarak sükûn halindedir. Bu görüş, bütün filozoflarca reddedilmiştir.

Âlem hâdis olup, sürekli olarak sükûn halindedir. Bu görüş ise bedihi olarak batıldır.

Âlem hâdis olup, sükûndan sonra müteharrik olmuştur. Bu ise filozoflarca reddedilmiştir.

Âlem hâdis olup, hudûsuyla birlikte müteharriktir. Kindî bu görüştedir.

Bütün filozoflar bu mesele ile ilgili delillerini serd etmişlerdir. Kindî'nin görüşleri Aristoteles'in görüşlerinden daha tutarlı ve daha sağlamdır.

Bütün kelamcılar âlemin, zamanın, hareketin kıdemini iddia eden düşünce ile nazari ve akli delillerle mücadele etmişlerdir. Onlara göre âlemin fenası zorunludur. En azından hareket halindeki cisimler sonuçta sürekli olarak sükun bulacaktır. Bu yaklaşımlarıyla, tasavvur ettikleri anlamda bir tevhid düşüncesini muhafaza etmeye fazlasıyla önem vermişlerdir. Bu düşünceye göre Allah "Vahid"dir, âlemi yaratmadan önce kendisi ile birlikte herhangi bir şeyin varlığı düşünülemez. Kıdem sıfatı yalnızca Allah'a mahsustur. Bu âlemin zevalinden sonra bâki ve sermedi olan zâtı kalacaktır. Kindî, çeşitli vesilelerle bu âlem için belirli bir zamanın takdir edildiğini belirtmektedir. Yalnız bu zamanın miktarı tayin edilmemiştir. Bu yaratılan âlemin vücudu illetine mütevakkıftır. Sürekliliğinin illeti ise Allah'ın iradesidir. Yaratıcı irade âlemi yok etmeye kâdirdir. Sonuçta âlem var iken yokluğa inkılab eder. Âlemin ibtidasında yoktan var ettiği gibi.