

KİNDİ'NİN TANRI TASAVVURU ÜZERİNE

ON KINDI'S CONCEPT OF GOD

YAŞAR AYDINLI
PROF. DR.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

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

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

ÖZ

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

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

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

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

Giriş

Kavramsal Zemin

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

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

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

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

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

² Bkz. Adamson, *Al-Kindî*, 22.

³ Kindî'nin akıl-din ilişkisine dair görüşü bir paragrafta şu şekilde verilir: "Hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sadık olan Muhammed'in -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şanı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (el-mekayisü'l-akliyye) mevcuttur. Öyle ki, bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yöğrulanlar inkâr edebilir". "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", 346, Kindî *Felsefî Risaleler*; çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015). Makale boyunca Kindî'nin eserlerine yapılan atıflarda bu yayın kullanılmıştır.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Metafizik Konusu Olarak Tanrı

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

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

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

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

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

¹⁴ Kindî, “Tarifler Üzerine”, 262.

¹⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, 160.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²² Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 152

Tanrının Tek Ezeli Varlık Olarak Belirlenmesi

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

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

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

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

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

²⁴ Kindî, *Tarifler Üzerine*, 256.

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

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

“Gerçek Bir” ve “Gerçek Fâil” Olarak Tanrı

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁸ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 247.

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

³⁰ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 188 vd.

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

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

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

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

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

³¹ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 194.

³² Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 242 vd.

³³ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 245.

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

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

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

³⁴ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 244.

³⁵ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 244.

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

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

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

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

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

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

³⁸ Kindî, İlk Felsefe Üzerine, 246.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kaynakça

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

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

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

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

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