

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

İSMAİL HANOĞLU
DOÇ. DR.

ÇANKIRI KARATEKİN ÜNİVERSİTESİ EDEBİYAT FAK.



ABSTRACT

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

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

ÖZ

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

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

Giriş

İnsan Tabiatı Üzerine Genel Teoriler

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

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

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

² Gökberk, *Felsefe Tarihi*, 46.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁸ Kindî, *Felsefî Risâleleri*, 133.

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

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

1.1. Nefs Teleolojisinde Metafiziksel Öz

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

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

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

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

¹² Aristoteles, *Metafizik*, 89.

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁸ Platon, *Phaidon*, 97.

¹⁹ Platon, *Phaidon*, 97.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁹ Hac, 22/46.

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

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

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

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

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

2- Kindîci Düalizimde İnsanın Bütünselliği Sorunu

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴³ Cevzici, *Felsefe Tarihi* 1151.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁵⁰ Et-Tahrîm, 66/6.

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

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

⁵³ Nigel Warburton, *Felsefeye Giriş*, çev. A. Cevzici (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008), 193.

⁵⁴ Mahmut Kaya, “Ya'kûb b. İshak Kindî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26. (İstanbul: 2002), 49.

liğinden hareket eden akli bir cevher olup birçok güce sahiptir.⁵⁵ Bu özellikler de görüldüğü gibi nefis, ait olduğu bedenın yetkinliğı ve özelliğı olarak görülmektedir. Böyle bir nefis anlayışında nefis ile beden arasında ayrışmanın olduğunu söylemek son derece zordur. Ancak Platoncu tanımlamaya baktığımızda ve Kindî'yi bu bağlamda okuduğumuz da insanın sahip olduğu nefsin ilahiliğı ve ruhaniliğini, onun bedenden ayrı ve hatta onu aşan ve aşması gereken bir ideale ve tabiata ait olduğunu görürüz. Nefsin tanımsal içeriğinde daha çok ve daha temelde Aristocu realizmin izleri çok net bir biçimde ortadayken, nefsin fonksiyonelliğı bağlamında insanın yönelimsel doğasının ne olduğu ya da ne olması gerektiğı üzerinden bir açıklamanın felsefi ya da bilimsel kaygısını taşıyan bir Kindî okuyuşunda doğal olarak ya da yüksek olasılıkla nefis beden ikiliğini gördüğümüzü söyleyebiliriz.

Nefsin yapısı ve işlevsellikleri üzerinde görülen telifçi tutumun, İslâm felsefesi tarihinin problematik ya da tematik bazda genel bir karakteri olarak karşımıza çıktığını rahatlıkla söyleyebiliriz.

3- Kindîci Psikolojide ‘Uyku’ ve ‘Rüya’

Kindî üslubu gereğı meselenin yanlış anlaşılmasına meydan vermemek için ‘uyku’ ve ‘rüya’ kavramlarından neyin anlaşılması gerektiğı üzerinde bilimsel bir tanımlama yapar. Buna göre uyku, sağlığı normal canlının tabii olan duyuları kullanmama hali olarak tanımlanır.⁵⁶ Benzeri tanımlamayı *Tarifât* yazarı Cürçânî’ de (ö. 816/1413) yapar. Ancak Kindî uykunun nasıl gerçekleştiğine dair tıbbi izaha daha sonra açıklamak kaydıyla⁵⁷ tanım içerisinde yer vermezken, Cürçânî tanım içerisinde yer verir ve buhara ait gaz taneciklerinin beyne doğru yükselmesi sebebiyle insanın sahip olduğu kuvvetlerin atıl kalması biçiminde tanımlar.⁵⁸ Rüyaı ise Kindî, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasından ibaret olarak görür ve tanımlar.⁵⁹ Peki, rüya nasıl gerçekleşmektedir ve rüyanın yaşadığımız hayatla ilişkisi ya da doğruluk derecesi neye göre değişmektedir? Kindî bu konuda yine bilimsel bir tutum sergiler ve bilimin kavramlarını kullanarak meseleyi analiz eder. Ona göre, rüyanın gerçekleşmesinde aktif olan şey sahip olduğumuz el-musavvire/tasarlama gücüdür.⁶⁰

Peki, bu güç ne yapar da biz rüya gördüğümüzü söyleriz? Kindî’ye göre, bu güç, soyutlama yaparak, olguları maddesiz yani sadece form/suret hali-

⁵⁵ Kindî, “Tarifler Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 58.

⁵⁶ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 140.

⁵⁷ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 146.

⁵⁸ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu ‘l-Tarifâ*, (İstanbul: 1300(h), 168.

⁵⁹ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 142.

⁶⁰ Kindî, “Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine”, *Felsefi Risâleler*, 140.

ne getirir ve bu formlar ya da kavramlar ve düşünceler üzerinde yapılan bir tür zihinsel aktivasyonlar bizde zihinsel olaylar zinciri olarak ortaya çıkar ki kişi bu eylemi uyumazken de ayık olduğu halde bir takım düşüncelere dalarak da yani, geçirdiği dalgınlık süreci içerisindeyken de yapabilmektedir. Kişi bu dalgınlık içerisindeyken, bakarken görmez, iştirken duymaz olur.⁶¹ İşte insan uykuya geçtiğinde duyu kanalları tamamen işlevsiz hale geldiğinden daha fazla tasarlama gücünü kullanır ve formlar üzerinde daha açık ve net bir tavır içinde olur. Rüya hadisesi de böyle gerçekleşir.⁶²

Eğer, nefis algı gücüne zarar verecek şeylerden tamamen temizlenmişse, o zaman, nefis, kendi etkisini o canlının organında gösterme gücüne sahiptir ve aynıyle de olayları haber verir. Eğer canlı organ, nefsin vereceği haberleri almaya tam hazır değilse ve buna bir takım engeller varsa, bu durumda nefis, canlının ilgili olayı bir takım sembollerle ifade etmesine imkân tanır: Seyahat edeceği zaman kişinin, rüyasında uçması buna örnektir. Uçma, seyahati sembolize eder.⁶³ Ayık durumdayken nasıl ki nefis bir takım sağlam öncüllerden hareket ederek doğru sonuçlara ulaşır gelecekte doğru haberler verebiliyorsa, benzeri durum nefsin uyku esnasında da olabilir. Eğer zannî, kesin olmayan önermelerden hareket ediyorsa, bu durumda kişi rüyasında bir takım gerçeğe uymayan semboller görecektir ve böylece rüyada görülen ile gerçek dünya, birbirinin zıddı olabilecek durumlarla bizi karşı karşıya getirebilecektir.⁶⁴

İşte Kindîci psikolojide uykunun ve rüyanın mahiyeti bu doğrultuda kendini göstermekte ve yine Platoncu açıklama merkeze alınarak ilgili bağlam işlenmeye çalışılmaktadır. Bu açıklamalar formlar nazariyesi ve idealizm üzerinden halledilmeye çalışılırken, Aristo'ya da atıf yapılmadan geçilmemektedir.⁶⁵ Ancak burada Kindî, nefsin rüyada geleceğe dair bu doğru bilgileri nasıl haber verebildiği sorununu açıklama yapmadan bırakmaktadır. Meseleyi sadece nefsin vereceği bilgileri canlı organın hazır olup olmamasına ve tamamen duyuşal şeylerden arınıp düşünceye dalma ile açıklama noktasında insanın otonomluğunu öne çıkaran bir yaklaşım Kindîci psikolojide fark edilmesi gereken önemli bir ayrıntı olarak karşımıza çıkmaktadır.

Nitekim Kindî'nin hayat hikâyesinde münecimlik yaptığı da söylenmektedir ki⁶⁶insan nefsinin rüya âleminde geleceğe dair haber verebileceğini böyle bir arka plan iyice açıklamaktadır. Münecimlik her ne kadar

⁶¹ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 140.

⁶² Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 140-141.

⁶³ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 144.

⁶⁴ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 144-145.

⁶⁵ Kindî, "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 143.

⁶⁶ T. J. De Boer, "Abu Yusuf Yakup b İshak Al-Kindî", *İslâm Ansiklopedisi*, c.6 (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988), 813.

İslâm fıkıh ve kelâm tarihinde tevhid akidesine zarar vereceği düşüncesiyle kabul edilmese de⁶⁷ bu konuda azımsanmayacak derecede İlmü Ahkâmi'n-Nücûm başlığı altında eserin mevcudiyeti⁶⁸ Müslüman kültür açısından bu konuların önemini göstermektedir. Gerek astrolojiye, gerekse kehanete dair Kindî'nin yazmış olduğu eserlerin farklı kültür tarihçileri/genel biyo-bibliyografik yazarların [İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995), İbnü'l-Kiftî (ö.646/ 1248) ve İbn Ebî Useybi'a (ö.1270)] verdiği sayılardan hareketle ortalama 15 civarında eserlerin varlığı⁶⁹ Kindî'nin bu konuya verdiği önemin ayrı bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır.

İslâm düşünce tarihinde felsefi geleneğin Kindî'den sonraki büyük siması Ebu Nasr El-Fârâbî (ö.339/950), rüyanın gerçekleşmesinde kurucu değere sahip olan muhayyile kuvvetinin -ki Kindî bu kuvvete musavvire/tasarım gücü demektedir- bilgi kuramsal işlevini daha çok ve daha detaylı işleyerek ele alır.⁷⁰ Kindî rüyada bilgi alışı yukarıda da ifade edildiği üzere nefsin arınmasına ve engellenmemesine bağladığı halde, Fârâbî, muhayyile kuvvetine Faal Aklın feyz etmesi sonucu gerçekleşen cüziyyat/tikel bilgiler veya sadık rüyalar olarak anlar.⁷¹ Muhayyile, taklit etme gücü olarak Fârâbî sisteminde kendini gösterdiği için bu kuvvet, faal aklın verdiği bilgileri, rüyalarla taklit edeceği yerde, bu bilgiler, ilahi şeylerle alakalı olarak kehanetler biçiminde de muhayyile kuvvetinden sadır olmaktadır.⁷² Görüldüğü kadarıyla, Fârâbî sisteminde de kehanetin, bilgi kuramsal dayanağı faal akıl kaynaklı olmak üzere muhayyile vasıtasıyla gerçekleştiğini ve bunun kabul edildiğini -ki Fârâbî tarafından işleyen satırlarda her hangi bir eleştiri yapılmamaktadır- görmüş oluyoruz. Kindîde görülen münecimlik olayının Fârâbî'ce yapılan epistemolojik gerekçelendirilmesi -ki ne kadar kabul edilir ayrı bir mesele- ortaya çıkmış olmaktadır.

4- Nefs ve Ölüm

Kindî öncesi kelâm geleneği ve özellikle Mutezili düşünce içerisinde nefis tartışmalarına baktığımızda nefsin cisim olduğu tezini destekleyen Nazzâm ve Cübbâî gibi büyük kelâmcılara rastlamaktayız.⁷³ Nazzâm, ru-

⁶⁷ Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2000), 22:124.

⁶⁸ Tevfik Fehd, "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 22:126.

⁶⁹ Mahmut Kaya, "Kindî'nin Hayatı", *Felsefi Risâleler*, XXIV.

⁷⁰ Ebu Nasr El-Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, çev. N.Danişman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 71-76.

⁷¹ Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 75.

⁷² Fârâbî, *El-Medinetü'l-Fâzıla*, 76.

⁷³ Ebû'l-Hasen El-Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn, çev., M. Dalkılıç, Ö. Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınları, 2005), 262.

hun nefis olduğunu ve zatıyla da canlı olduğunu söyler. Ona göre hayatın canlı olma dışında bir anlamı yoktur. Nazzâm'a göre ruhun bedenle olan ilişkisi bedenin onun aleti olması ve onun için ihtiyara/seçime sebep olması yönüyledir. Ruh bedenden kurtulmuş olsaydı, beden fiilleri tevellüt ve zorunluluk yoluyla olurdu.⁷⁴ Bu durumda ölüm, canlılığın yitimi olarak kendini göstermektedir. Nefs, kendi tercihini yapamayacaksa ve alet olarak bedeni kullanamayacaksa bu durumda ölmüş demektir. Daha önce de gördüğümüz üzere Kindî ölümü insanın tanımsal içeriğine katmış ve hayatın karşısına koymuştur. Cübbâî farklı düşünse de Nazzâm, hayatı canlı olmak olarak görüyor. Ancak Kindî'nin kendinden önceki Mu'tezilî düşüncedeki bu tartışmaların etkisinde kalıp kalmadığını net olarak söyleyemesek de insani nefsten sadece canlılığı anlamadığını çok rahatlıkla söyleyebiliriz. Çünkü Kindî insanı tanımlarken, hayat ve ölümden başka düşünme özelliğine ya da yeteneğine sahip olmayı da bu tanımın içerisine katmakta ve insanî nefsin bu yönünün ölümden sonra bâkî oluşuna göndermede bulunmaktadır.⁷⁵

Kimi araştırmacılar, insani nefsin Kindî'de ilahi yaratıcının cevheri gibi⁷⁶ olmasını ve O'nun nurundan kendisine nur konmasını⁷⁷ haklılıkla baki oluşuna gerekçe gösterdikleri gibi, onun ezeli oluşuna da gerekçe olarak göstermektedirler.⁷⁸ Bu durumda nefsin ölümsüzlüğü çok açık biçimde kendini göstermektedir. Ancak, nefsin ezeli oluşu kendi içerisinde bir takım temel onto-psikolojik problemleri de beraberinde getirmez mi? Kindî, ruhun ya da nefsin baki oluşu noktasında az önceki satırlarda da ortaya koyulmaya çalışıldığı gibi, çok açık ve net cümleler kullanmaktadır; ama insani nefsin ya da ruhun ezeliyeti yani yaratılmamışlığı konusunda açık ve net cümleler kullanmak bir tarafa, imalı olarak da her hangi bir paylaşımda bulunmamaktadır. Yukarıda ifade edildiği gibi insani nefsin tözselliğini, tanrısal bir tözsellik olarak ele alan ve yorumlayan bir araştırmacı, doğal olarak onun ezeli oluşunu da çıkarır. Ancak burada insanın tanrısallık özünü kendinde barındırdığı gibi bir algılamaya gitmek son derece sıkıntılı teolojik problemleri beraberinde getirecektir. İnsana üflenen ruhun Allah'a nispetle yapılması⁷⁹ mecazi bir anlatım olup, "Allah'ın evi"⁸⁰ terkinde olduğu gibi,

⁷⁴ Ebû'l-Hasen El-Eş'arî, İlk Dönem İslâm Mezhepleri, 262.

⁷⁵ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁷⁶ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁷⁷ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁷⁸ Mahmut Kaya, "Ya'kûb b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, c. 26. 49.

⁷⁹ Hicr, 15/29; Sâd, 38/72.

⁸⁰ Bakara, 2/125: "Biz Beyt'i (Kâbe'yi) insanlara sevap kazanılacak bir toplantı ve güven yeri yaptık. Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılın). İbrahim ve İsmail'e: "Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için *Ev'im*i temizleyin!" diye emretmiştik."

şereflendirme ve amaç belirtme amacı taşımaktadır yoksa ontolojik bir olguyu ifade etmemektedir. Aksi takdirde böyle bir şey, Hıristiyanlıktaki Hz. İsa için söylenen Allah'ın oğlu ifadesini haklılaştırmak manasına gelir ki bu hiç bir şekilde kabul edilemez.⁸¹

Nefsin tabiatına dair yaptığı çokça tanımlamalarda sürekli olarak nefsin bir cevher olduğunu, bir şeyin kesinlikle formu sayesinde o şey olduğunu, nefsi de canlının akli formu olarak gördüğünü açık bir biçimde söyleyen Kindî'nin⁸² bu Aristocu realizmini, Platoncu idealizm ve Pisagorca ruhçulukla nasıl telif edileceği ve bu telifin ya da sentezin teolojik ve onto-psikolojik sorunlarına nasıl cevap bulunulacağı son derece zor görünmektedir. Bazı araştırmacılar, Kindî'nin nefis konusunda Platoncu ağırlıklı açıklamalarına gerekçe göstererek Aristocu çizgiden uzaklaştığını söylemektedir ki⁸³ Kindî'nin yukarıda vermeye çalıştığımız Aristocu analizleri bağlamında bu yaklaşımı kabul etmek mümkün değildir.

Peki, Kindî, ölümden sonra yaşanacak süreçleri nasıl ve neye göre anlamlandırmaktadır? Kindî öte dünyada kıymet görmeyi nefsin arınmasına bağlamaktadır⁸⁴ ki bir Kur'an âyeti de bunu doğrulamaktadır.⁸⁵ Bu dünya gerçek bir âlem değildir.⁸⁶ Gerçek âlem öte dünyadır ve o dünyanın formel yapısı da akılsaldır yani akıl âlemidir.⁸⁷ Öte dünyanın başarısını, nefsin temizliğine bağlayan Kindî'ye göre nefsin tam anlamıyla temizleyen Tanrısal âleme yükselir.⁸⁸ Peki, temizlemeyenin durumu nedir ve böyle bir nefsi nasıl bir süreç beklemektedir? Kindî, Platon'a atıfla, Tanrılık âlemine yükselemeyenin, ay feleğinden başlayarak sırasıyla en yüksek feleğe varınca ya kadar kirlerinden arınıp öylece akıl âlemine vardığını söylemektedir.⁸⁹ Tanrısal âleme ulaşan da her şeyin bilgisine erişmektedir. Ödül de budur. Öyle ki, böyle bir nefse, Yaratıcı tarafından evrende yüksek düzeyde öyle bir tasarruf gücü veriliyor ki nefis de bu tasarrufu yerine getirmekten ayrı bir zevk alıyor.⁹⁰ Bu güç, Tanrı'nın gücüne yakın bir benzerlik gösteriyor.⁹¹ Tanrı da ancak duyu ile değil, akıl gözüyle görülebilmektedir.⁹² Ayrıca, Platon'da görülen tenasüh/ruh göçü nazariyesinin Kindî'de olmayışına da dik-

⁸¹ İlhan Kutluer, "İnsan", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: 2000), 22:321-322.

⁸² Kindî, "Cisimsiz Cevherler Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 129.

⁸³ Mahmut Kaya, "Ya'kûb b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26:49.

⁸⁴ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁸⁵ Şems, 91/9.

⁸⁶ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 136.

⁸⁷ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

⁸⁸ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 134.

⁸⁹ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 134-135.

⁹⁰ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 135.

⁹¹ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 135.

⁹² Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 134.

kat çekmek gerekmektedir.⁹³ Bu tespit önemlidir. Ancak bu kadarını söylemekle de yetinilmemelidir. Çünkü Kindî Platon'a bu kadar bağlılıkla nefis anlayışını ortaya koyarken onun tenasühe yer vermemesini, sadece yer vermeyiş ile değerlendirilebilecek bir durum olarak göremeyiz. Kindî'nin ait olduğu İslâm inanç dünyası ve onun getirmiş olduğu öte dünyanın değer sistemi, böyle bir anlayışın kabul edilmesini mümkün kılmamaktadır. Bu yönüyle Kindî'nin felsefe, din ilişkisini çok yönlü ve eklektik tarzda götürdüğünü bu problem bağlamında da görüyoruz. Ancak şu kadarını da belirtmeliyiz ki Kindî, her ne kadar tenasühe yer vermese de onun tenasühe dair eleştirel bir tutum içerisinde olmaması, bizi düşündürmektedir. Nitekim İbn Sînâ, çok açık ve net biçimde tenasühe yer vermediği gibi ona karşı da net bir duruş sergilemiş ve reddetmiştir.⁹⁴

Dikkat edilirse, öte dünyada diriliş, Kindîci anlamda akılsal yani ruhanidir. Çünkü bedenden soyutlanma, Tanrısal âleme yükselebilenin temel şartıdır.⁹⁵ Bu soyutlanma ile de insan ancak Tanrı gücüne benzer bir güce kavuşabilmektedir. Bu tarz öte dünya açıklamaları, Kur'an'da belirtilen ve tasvir edilen âhret hayatıyla ne kadar uyuşmaktadır o da açıkça ortadadır. Ancak gerekli ve eleştirel açıklamayı sonraya bırakarak şu kadarını söylemeliyiz ki felsefenin İslâm bilgi mirasına ilk intikal süreçlerinde İslâm'ın Tanrı, insan ve âlem üzerine sahip olduğu değer kritiği ya da standardı, Kindî tarafından uygulanılmasında ciddi sorunlarla karşılaşmıştır.

Sonuç

Ünlü Rönesans düşünürü Pico Della Mirandelo (ö. 1494) insanın değişen ve sallantılı bir temele sahip olmasını *bukalemuna* benzetir.⁹⁶ Ama Aristoteles'teki aynı sözcüğün gönderdiği olumsuz içerikten ayrı olarak⁹⁷ Mirandelo, insanın bitkisel, hayvansal, göksel ve hatta meleksel/tanrısal içeriğe sahip olması dolayısıyla bu yapılar arasındaki değişkenliğine olumlu manada ve içeriksel bir zenginlik atfederek meseleyi değerlendirir.⁹⁸ İnsanın düşüşüne⁹⁹ ve insanın canlı varlıklar içerisinde en zayıf oluşuna dikkat çeken batı literatürü¹⁰⁰ kendi içerisinde insan doğası ve kıymetine oldukça farklı ve hatta zıt anlam evrenleri içerisinde varlık bulmaya çalışır.

⁹³ Mahmut Kaya, "Ya'kûb b. İshak Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 26:49.

⁹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. M. Fahri, Beyrut: 227.

⁹⁵ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 135.

⁹⁶ Pico Della Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, çev., L. Özşar (İstanbul : Biblos Yayınları, 2006), 21.

⁹⁷ Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, 26.

⁹⁸ Mirandelo, *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*, 22.

⁹⁹ Augustinus, *İtirafar*, çev. Ç. Dürüşken, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2010), 450.

¹⁰⁰ Francesco Petrarca, "Secretum Meum (İç Dünyam)", *Batıya Yön Veren Metinler*, der. A. Alatlı, c. 2 (Kapadokya: MYO Yayınları, 2010), 429.

Kelâmî tefsir geleneğinin zirve isimlerinden Mâtürîdî'nin insanın düşü-
şüne dair açıklamaları, insan doğası üzerinden ele alınmaktan daha çok
mevcut klasik literatürün problematik tartışmasına vermiş olduğu cevaplar
manzumesinden oluşur ki onun Ebû Hanîfe'ye itirazı da Âdem'in şeytana
hiçbir şekilde itaat etmediği, yapmış olduğu yanlışın sadece bir hata olarak
değerlendirileceği yönündedir.¹⁰¹ Oysa insanın aldanışı ve şeytanın aldat-
ması insanın sahip olduğu doğasının kendisine yeterli görülmeyişi bağla-
mında olması ve meleklerin kendisine secde ettiği halde melek olma ya da
ölümsüzlüğe erme arzusu¹⁰² bu aldanışın insan doğası bağlamında antropo-
lojik temelini oluşturur. İnsanın otonomluğunun mahiyetinin yine insan
doğası üzerinden halledilmesi gerektiği açık biçimde kendini gösterir.

Gerek kelâm, gerekse kelâmî tefsir geleneğimiz başta olmak üzere insa-
nın otonomluğuna dair İslâm dünya görüşünün oldukça dengeli ya da daha
temkinli olma yaklaşımını ne İslâm felsefesi ve ne de İslâm tasavvuf gele-
neğinde bulmamız mümkündür. Kuşkusuz, İslâm kelâmının sahip olduğu
bir takım tematik ya da problematik üniteler içerisinde dış etkilerden hare-
ketle bir takım konuları kendi içerisine katmasını mümkün ve doğal gör-
mekle birlikte İslâm kelâmının İslâm felsefesi ve tasavvufuna nazaran daha
yerli olduğunu söylememiz keskin çizgilerle olmasa da daha öne çıkan bir
durum olduğunu düşünmekteyiz. Bu etkiler dolayısıyladır ki Kindî'nin
kozmozolojik anlayışı evrensel sempati ya da evrende görünmez hiyerarşi
bağlamında ifade edilebilecek Yeni-Platonculuk ve Hermetik yapının bir
kaynaşması olarak gök cisimlerinin insan üzerindeki etkisinden söz edebil-
mekte¹⁰³ ve bunu da kendi sistemi içerisinde bir tür kozmozolojik psikoloji
yaparak -gök cisimlerin iştme ve görme güçleri yoktur akılları vardır biç-
minde-¹⁰⁴ temellendirme yoluna gitmektedir.¹⁰⁵

İnsanın aynı zamanda küçük evren olduğu şeklindeki¹⁰⁶ Yeni Platoncu
hermetik yapının ve bu yapı içerisinde insani cevherin Tanrı'nın cevheri
gibi olduğu¹⁰⁷, O'nun nurundan kendisine nur konduğu¹⁰⁸ şeklindeki tüm bu
açıklamaları, İslâm dünya görüşünün ne insan ve ne de Allah anlayışı ile
bağdaştırmak mümkün görünmektedir. Çünkü ontolojik farklılık ve bunun
gerektirdiği hem kelâmî ve hem de hukuksal çıktılar, Allah, insan ve evren
arasındaki işleyişin vaz geçilmez yapılarını oluşturur.

¹⁰¹ Ebû Mansûr El-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân Tercümesi*, 1: 133.

¹⁰² Araf, 7/20.

¹⁰³ Umberto Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, çev. K. Atakay (İstanbul: Can Yayınları, 1999), 195-201.

¹⁰⁴ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 120

¹⁰⁵ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 124.

¹⁰⁶ Kindî, "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 124.

¹⁰⁷ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133; Eco, *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*, 196.

¹⁰⁸ Kindî, "Nefs Üzerine", *Felsefî Risâleler*, 133.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*. çev. A. Arslan. İstanbul: Sosyal Yayınları, 1996.
- *Fizik*. çev. S. Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.
- *Ruh Üzerine*. çev. Z. Özcan. İstanbul: Alfa Yay, 2001.
- Augustinus. İtirafar. çev. Ç. Dürüşken. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2010.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları, 2009.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbu 'l-Tarîfât*. İstanbul: Eski Baskı, 1300 (h).
- De Boer, T. J. "Abu Yusuf Yakup b İshak Al-Kindî". *İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1988.
- Deniz, Gürbüz. *Anlam ve Varlık Boyutuyla İnsan*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Eco, Umberto. *Ortaçağ Estetiğinde Sanat ve Güzellik*. çev. K. Atakay. İstanbul: Can Yayınları, 1999.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. İlk Dönem İslâm Mezhepleri- Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfu'l-Musallîn-. çev. M. Dalkılıç, Ö. Aydın. İstanbul: Kabalıcı Yayınları, 2005.
- Fârâbî, Ebu Nasr. *El-Medinetü'l-Fâzıla*. çev. N. Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fehd, Tevfik "İlm-i Ahkâm-ı Nücûm" *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul 2000.
- Gökberk, Macit. *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1996.
- İbn Manzûr. *Lisânu'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2003.
- İbn Rüşd. *Psikoloji Şerhi (Kitâbu'n-Nefs)*. çev. A. Arkan. İstanbul: Littera Yayınları, 2007.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. tahk. M. Fahri. Beyrut, trz.
- Kaya, Mahmut. "Ya'kûb b. İshak Kindî". *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2002.
- Kindî, Yakup b. İshak. *Felsefî Risâleleri*. çev. M. Kaya. İstanbul: İz Yayınları, (tsz).
- Kutluer, İlhan. "İnsan". *İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV, 2000.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân Tercümesi*. Çev. B. Topaloğlu. ed. Y. Ş. Yavuz. İstanbul: Ensar Yayınları, 2015.
- Mirandelo, Pico Della. *İnsanın Değeri Üzerine Söylev*. çev. L. Özşar. İstanbul: Biblos Yayınları, 2006.
- Peters, Francis E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. H. Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Petrarca, Francesco. "Secretum Meum (İç Dünyam)". *Batıya Yön Veren Metinler*. der. A. Alatlı. Kapadokya: MYO Yayınları, 2010.
- Platon. *Phaidon* (Toplu Diyaloglar). çev. S.K. Yetgin ve H.R. Atademir. Ankara: Yargı Yayınları, (tsz).

Râzî, Fahrüddîn. *Tefsîr-i Kebîr*. çev. S. Yıldırım, vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 1993.

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

Tarnas, Richard. *Batı Düşüncesi Tarihi*. çev. Y. Kaplan. İstanbul: Külliyyat Yayınları, 2011.

Ülken, Hilmi Ziya. *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1997.

Warburton, Nigel. *Felsefeye Giriş*. çev. A. Cevizci. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2008.

Wilhelm, Windelband. *History of Philosophy*. New York: Macmillan Company, 1901.