

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
İSLÂM FELSEFESİ BİLİM DALI

74235

KİNDÎ METAFİZİĞİ
(Doktora Tezi)

Cevher ŞULUL

Danışman Öğretim Üyesi
Prof.Dr.Hüseyin AYDIN

T 74235

T.C. YÜKSEKÖĞRETİM
DOKÜMANTASYON

BURSA 1998

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	1
GİRİŞ.....	3
A. Metafizik Bilgide Yöntem.....	5
B. Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması.....	8
a. Beşerî İlimler.....	9
b. İlâhî İlimler.....	10

BİRİNCİ BÖLÜM

KİNDÎ’NİN HAYATI VE KÜLTÜR ÇEVRESİ

A. Nesebi ve Kültür Çevresi.....	17
B. Şahsiyeti.....	21

İKİNCİ BÖLÜM

TANRI VE ÂLEM ANLAYIŞI

A. TANRI ANLAYIŞI.....	26
Aa. Tanrı’nın Varlığına İlişken Kanıtlar.....	27
1. Birlik-Çokluk Delili.....	27
2. İlliyet Delili.....	32
3. Hudûs Delili.....	34
4. Gâye ve Nizam Delili.....	37
5. İnsan Delili.....	40
Ab. Tanrı’nın Nitelikleri.....	40
1. Tanrı’nın Ezeli Olma Niteliği.....	43
2. Tanrı’nın “Salt Bir Olma” Niteliği.....	44
B. ÂLEM ANLAYIŞI.....	54
ba. Âlemin Sonluluğu Meselesi.....	55
Bb. Âlemin Yapısı ve Kısımları.....	66
1. Ayüstü Âlemi.....	67
2. Ayaltı Âlemi.....	71
Bc. Oluş ve Bozuluşun Sebepleri.....	73
C. Tanrı’nın Yaratma Sıfatı ve Âlemle Olan İlişkisi.....	79

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NEFS VE AKIL ÖĞRETİSİ

A. NEFS ÖĞRETİSİ.....	87
1. Nefsin Tanımı.....	88
2. Nefsin mahiyeti.....	91
3. Nefsin Cisimsiz Cevher Olam Niteliği.....	93
4. Nefsin Kısımları.....	95
a. Gadap Gücü (Öfke Gücü)	96
b. Şehvet Gücü (Arzu Gücü)	96
c. Akli Nefs.....	96
d. Tasarlama (el-musavvire) Gücü.....	97
e. Duyu Gücü.....	99
B. Akıl Öğretisi	102
a. Aklın Tanımı ve Duyu Algıları ile Olan Münasebeti.....	104
b. Aklın Çeşitleri.....	107
1. Sürekli Fiil Halinde Bulunan (fa'âl) Akıl.....	107
2. Bilkuvve Akıl.....	108
3. Müstefâd Akıl.....	109
4. Beyânî (veya zâhir) Akıl.....	109
SONUÇ	110
KAYNAKLAR	114

ÖNSÖZ

İslâm düşünce tarihinin önemli şahsiyetlerinden biri olan Kindî, Bağdat Akademisinde yetişen ilk filozoftur. Kindî, filozof olduğu kadar bir fizikçi, bir mühendis, bir matematik bilginidir. O, bu niteliğiyle S. H. Nasr'ın dediği gibi, filozof bilimciler okulunun ilk kurucuları arasında yer alır. Tabiat ilimlerindeki geniş bilgisine rağmen, felsefî yönü daha baskın olduğu için filozof olarak anılmıştır. İslâm dünyasında ilk defa Yunan felsefesi ile ilgili eserleri inceleyen ve yorumlayan Kindî, bunları İslâm'ın potasında eritmeye çalışarak, kendinden sonra gelen filozoflara öncülük yapmış ve Meşşâî felsefenin temellerini atmıştır.

Bir müslüman filozof olarak Kindî'nin şöhreti bazı felsefî ve bilimsel yazılarının çevrilmesiyle Latin Batıya yayılmıştır. Ortaçağda öylesine ünlüydü ki, bu ünü Rönesansa taşıdı ve bu dönemin Cardanus (öl. 1576) gibi çok tanınmış bir yazarı, Kindî'yi "insanlık tarihinin en etkili ve en önemli on iki enetellektüel şahsiyetten biri" olarak değerlendirdi.

Kindî, son derece önemli bir şahsiyet olmasına rağmen ülkemizde yeterince ele alınmamıştır. Bu konuda yapılan çalışmalar, diğer İslâm filozoflarıyla ilgili yapılan çalışmalarla mukayese edildiği zaman bu husus daha iyi anlaşılır.

İzmirli İsmail Hakkı "*Felsefe-i İslâmiyye Tarihi, I, el-Kindî*" adlı eserinde, Kindî'nin risâlelerine istinat etmeksizin madde, sûret, zaman, mekan ve hareket gibi konularda onun görüşlerine dair bazı açıklamalarda bulunur. Yine o, İbnü'n-Nedim ve İbn Ebî Usaybia'nın kitaplarına dayanarak hazırladığı listede, Kindî'nin eser sayısını 272 olarak tesbit eder.

Yakın zamanda ise Kindî ile ilgili yapılan en önemli çalışma Prof. Dr. Mahmut Kaya'nın "*Felsefî Risâleler*" adı altında yaptığı çeviri ve incelemesidir. Prof. Dr. Mahmut Kaya, eserinde Kindî'nin hayatı ve risâleleri konusunda bilgi verdikten sonra Ebû Ride'nin 1950 yılında neşrettiği risâlelerin birinci cildinde bulunan 14 risâlenin çevirisini yapmıştır. Bu çeviriyi tezimizde kullandık.

Arapça yapılan çalışmaların çoğu ise Kindî'nin hayatı, eserleri, ilimlere olan vukûfiyeti ve felsefesinin başlıca meseleleri ile ilgilidir. Ancak İstanbul'da Hellmuth

Ritter tarafından bulunan risâlelerin neşrinden önce, Kindî'nin felsefi düşünceleri ile ilgili verilen bilgilerin çoğu tartışma götürür.

Bütün bu hususları dikkate alarak bizler bugüne kadar yapılan çalışmalardan farklı bir şekilde "Kindî metafiziği"ni incelemeye karar verdik. Bu konunun şimdiye kadar ele alınmamış olması da bizim için bir başka teşvik unsuru olmuştur.

Araştırmamızda öncelikle, Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde (öl. 1991) tarafından iki cilt halinde neşredilen risâleleri esas aldık. Zaten bu risâleler dışındaki çalışmalar, konu Kindî ve felsefesi olunca bu eserleri kaynak vermişlerdir. Risâlelerin yanısıra gerek Doğuda gerek Batıda Kindî üzerine yapılan çalışma ve tercümelerden yararlanma hususunda kendimizi sınırlamadık.

Tezimizde dört ana konu üzerinde durduk:

1- Kindî'nin hayatı, nesebi, kültür çevresi, şahsiyeti ve Mutezile mezhebi ile ilişkisi,

2- Kindî'nin metafizik ilminde yönteme ilişkin düşünceleri ve ilimleri sınıflandırması,

3- Tanrı ve âlem anlayışı,

4- Nefs ve akıl öğretisi.

Çalışmam süresince, yol göstericiliğiyle beraber, yakın ilgi ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Hüseyin AYDIN'a teşekkürü burada bir borç bilirim.

Şanlıurfa, 30 Nisan 1998

Cevher ŞULUL

GİRİŞ

Metafizik, felsefenin en temel, en ilgi çekici; fakat en tartışmalı bölümüdür. Nitekim ağaca benzetilen felsefe ilminin kökleri metafizik, gövdesi fizik ve bu gövdeden çıkan dallar da diğer bütün ilimlerdir.¹

Fen bilimleri gelişen teknolojiye paralel olarak, evrende birçok keşifler yapmasına rağmen, hala birçok problem, insan için gizemini muhafaza etmektedir. Günümüzde bazı bilim adamları metafiziğe başvurmadan, âlemin tam olarak açıklanamayacağını düşünmektedirler. Çünkü “metafiziğin gerisinde dünyayı açıklama, dünya içinde insanın konumunu anlamlı kılma diyebileceğimiz evrensel bir gereksinme vardır.”²

İnsan, akıl sahibi bir varlıktır. Bu nedenle dünyaya niçin geldiğini, nereye gideceğini, Tanrı ve tabiatını, Tanrı'nın âlem ile ilişkisini ele alan ve benzer sorulara cevap verebilen metafizik ilmine ilgisiz kalamaz.

Metafizik (Meta ta physika), aslen Yunanca bir deyim olup, “sonra” anlamına gelen “meta” kelimesiyle fizik anlamına gelen “physika” kelimesinden türetilmiştir.

Bir rastlantıyla metafizik sözcüğü ilk olarak Aristoteles'in yazdığı bir dizi incelemeleri göstermek üzere kullanıldı. Aristoteles'in ölümünden sonra, öğrencileri ondan kalan kitapları düzenleyip tasnif ederken, filozofun ilk felsefe konusuna ayrılmış olan kitaplarını, onun doğa hakkında olan kitabının arkasına, yani fiziğin sonrasına yerleştirmişlerdir. Bu durumun bir sonucu olarak, Aristoteles'in ilk felsefe hakkında olan kitaplarına “doğayla ilgili kitapları izleyen kitaplar” (ta meta ta physika) adı verilmiştir.³

İslâm dünyasına tercüme yoluyla IX. asrın ortalarında intikal eden⁴ Aristoteles'in *Metafizik*'i aynı zamanda felsefi metafizik geleneğinin de başlamasına neden olmuştur.

¹ Descartes. *Felsefenin İlkeleri*, (çev. Mesut Akın) İstanbul 1995, s. 45.

² Cemal Yıldırım. *Felsefe Tartışmaları*, 11. Kitap. İstanbul 1992, s. 40-42.

³ Ahmet Cevizci. *Felsefe Sözlüğü*, Ankara 1996, s. 362; K. Ajdukiewicz, *Temel Kavramlar ve Kuramlar -Felsefeye Giriş-* (çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1994, s. 76.

⁴ Macit Fahri. *İslâm Felsefesi Tarihi*. (çev. Kasım Turhan) İstanbul 1987, s. 22. Ayrıca Seyyid Hüseyin Nasr, (R. Walzer'den naklen) Kindî'nin zamanında Aristo *Metafizik*'inin Arapçaya çevrildiği, Kindî'nin Aristo *Metafizik*'inin kendisi için yapılmış bir çevirisine sahip olduğunun

İslâm dünyasında bu ilme verilen adlar “metafizik” veya Aristoteles’in varlığın bilimini belirtmek üzere aralarında bir ayırım yapmaksızın kullandığı “bilgelik, felsefe, ilk felsefe, teoloji” deyimlerinin Arapçaya çevirisiyle karşılanmıştır.⁵ Örneğin İbn Rüşd, Aristoteles’in *Metafizik*’i üzerine yaptığı şerhine “Mâba’du’t-Tabi’e”, İbn Sînâ eserlerinde metafizik konuları işlediği bölümlere “İlâhiyât” adını vermiştir. Aristoteles metafiziğe “İlk felsefe” adını verdiğinden İslâm düşünce tarihinde, aynı anlama gelen “el-Felsefetu’l-Ûla” deyimini de kullanılmıştır. Örneğin, Kindî ağırlıklı olarak metafizik konularını ele aldığı hacimli risâlesine “*Kitâb fi’l-Felsefeti’l-Ûla*” adını vermiştir.⁶ Bir başka risâlesinde Aristoteles’e ait ilimleri sınıflandırırken, metafizik ilmine karşılık olarak “Mâba’du’t-Tabiiyyât” veya “el-İlmu’l-İlâhî” deyimlerini kullanmıştır.⁷

İslâm düşünürlerinin metafizik için yaptıkları tanımlar, belirledikleri konular, Aristoteles’inkine benzer. Bunun bir nedeni şudur: Metafiziğin düşünce tarihi içerisinde ele aldığı meseleler zamanla farklı biçimde ortaya konmuş olsa bile temelde hep aynı kalmıştır. Örneğin Kindî’nin metafizik için yaptığı tanımlamayı Aristoteles’te bulmak mümkündür.⁸ Kindî’ye göre metafizik, felsefî disiplinler içerisinde değer ve merteye açısından en yüce olanıdır. O “metafizik (ilk felsefe) ile her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek’in bilgisini kastediyorum”⁹ demektedir.

Ancak Kindî ile Aristoteles arasında metafiziği tanımlama açısından benzerlik bulunsa da yoğunlaştıkları konular açısından farklılık vardır. Kindî metafiziğinde varlığı varlık olmak bakımından¹⁰ -ki Aristoteles’e göre bu metafiziğin tanımıdır-inceleme yerine her şeyin ilk sebebini bütün varlıkları yaratan Zât’ı,¹¹ gerçek Bir’i ve bu gerçek

bilindiğini söylemektedir. Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *Üç Müslaman Bilge*, (çev. Ali Ünal) İstanbul 1985, s. 136.

⁵ Aristoteles, *Metafizik*, (çev. Ahmet Arslan) İzmir 1985. c.1. s.9. (J. Tricot’un Metafizik’e yazdığı giriş).

⁶ Ebu Ya’kub b. İshak el-Kindî, *Resâilu’l-Kindî el-Felsefiyye* (Nşr. Ebû Ride) Kahire. c. 1. 1950. c. 2. 1953. s. 1/97-162. (Bu kaynak daha sonraki sayfalarda “*Resâil*” olarak verilecektir.)

⁷ *Resâil* 1/384.376.

⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 983 a. 5-10 (Ayrıca c.1’de bulunan 79 ve 303. sayfaların dipnotuna bakılabilir).

⁹ Kindî, *Felsefî Risâleler*, (çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya) İstanbul 1994, s.1 (Bu kaynak daha sonraki sayfalarda “*Risâleler*” olarak kısaltılmıştır).

¹⁰ Aristoteles, *Metafizik*. 1003a, 20; 1026a, 30.

¹¹ George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, Rawalpindi 1966, s. 45.

Bir'in niteliklerini konu edinmiştir. Burada Kindî'nin gerçek Bir terimiyle kastedtiği şey Tanrı'dır. Öyle ki Tanrı Kindî metafiziğinin en önemli esaslarından birisidir.

A. Metafizik BilgideYöntem.

İslâm filozoflarına göre metafizik, konuları itibariyle diğer ilimlerden farklıdır. Metafiziğe konu olan “İlk Sebeb”in¹² bilgisi, soyut olup onun yöntemleri tabiat ilimlerine uygulanan yöntemlerden farklıdır. Çünkü “her bilgi alanını diğerlerinden ayıran, kendine özgü bir metodu vardır. Araştırmacıların çoğu, neyi, nerede ve nasıl arayacaklarını bilemedikleri için bu konuda yanılmışlardır.”¹³

Bu konuda Kindî ile benzer görüşlere sahip olan Aristoteles, metafiziğinde yöntem meselesini ele alır. Fakat kesin, tarif edilmiş, metafizik bir yöntem ortaya atmaksızın, sadece böyle bir ilmin yönteminin tabiatı itibariyle fizik ve matematik yöntemlerden farklı olacağını belirtmekle yetinir.¹⁴

Aristoteles'e nazaran Kindî; metafizik ilminde, yöneme ilişkin konularda daha fazla açıklayıcı bilgi vermektedir. Verdiği bilgileri maddeler halinde şöyle açıklayabiliriz:

a. Her ilmin kendine özgü araştırma yöntemi olduğu gibi¹⁵ yöntem ile bilgi edinme şekilleri arasında da sıkı bir ilişki vardır.

Örneğin metafizik ilmi, madde ile ilişkisi olmayan bir ilimdir. Bu ilmin verilerini araştıran kimsenin, duyu algılarından değil de aklın algılarından hareket etmesi gerekir. Bir çok araştırmacı bu konuda yanılgıya düşerek metafizik bilginin zihinde açık seçik ve de somut bir imajını elde edebileceğini ümit etmektedir. Oysa Kindî, “madde ve madde ile ilişkisi bulunmayan (aklî ve manevî) varlıklara gelince, onların asla maddî tasavvurları yoktur; biz onların gerçekliğini zorunlu olarak kabulleniriz. Sözelimi ‘âlemin ötesinde ne doluluk ne de boşluk, yani ne boşluk, ne de cisim vardır’ ifadesi, zihinde hiçbir şey uyandırmaz; zira doluluk ve boşluk kavramlarının

¹² *Risâleler*, s.1

¹³ *Risâleler*, s. 11.

¹⁴ Mehmet Bayraktar, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara 1988, s. 168; Aristoteles'in metafizik ilminde yöneme ilişkin düşünceleri için bkz: Aristoteles, *Metafizik*, 995a, 15-20; 995a, 5-10.

¹⁵ *Risâleler*, s.11.

duyu algısıyla herhangi bir ilişkisi yoktur ki zihinde imajı oluşsun. Bu daha önceki önermeler sonucunda aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir şeydir.”¹⁶ demektedir.

Kindî bir başka açıdan, yöntem ve bilgi edinme şekilleri arasındaki ilişkiye şu ifadeleriyle dikkatimizi çekmektedir: “Duyu ve aklın verileriyle gerçeğe ulaşmak bir bakıma zor, bir bakıma kolaydır.”¹⁷Yöntem hatası yapılmadığı zaman kolaydır. Çünkü konu itibarıyla akıl ve duyu algıları arasında fark vardır. Örneğin duyu algılarıyla, maddeye bağımlı cüzi bilgilerin zihinde imajlarını bulabiliriz fakat metafizik bilginin zihinde bir imajını bulamayız. Bulamayışımızın bir nedeni metafizik bilginin renk, ses, tad, koku ve dokunma gibi madde ile ilgili niteliklere sahip olmayışındır.¹⁸

Kindî bu noktada yanılıya düşenleri çocuğa benzetmektedir. “Onlar duyu algılarına benzer, zihinde somut, aklî kavramlar oluşacağını sanmışlardır. Çocuğun öğretiminde, alışkanlıklardan istifade etmek kolaydır. Nitekim öğretmenlerin hitabet, mektup, şiir veya hikâyeleri, yani çocuğun küçük yaştan itibaren yatkın olduğu sözlü öğretime dayanan bir takım masalları çabucak öğretmeleri, bu fikrin doğruluğuna bir kanıttır.”¹⁹

Benzer şekilde fizik (tabiat) ilimleri sahasında araştırma yapanlar da metafizik alanda araştırma yapanların, düştükleri yanılıya düşmüşlerdir. Onların yanılığı fizik alanında, matematik metodunu kullanmalarından kaynaklanmaktadır. Kindî, konuyla ilgili olarak: “Bu metod, sadece gayri maddî varlıklar alanında geçerlidir. Maddî olan etkilenmeye maruzdur. O hareketli (değişken)dir. Tabiat, her hareket edenin ve duranın ilk sebebidir. O halde tabii olan her şey maddidir. Bu yüzden gayri maddî olana özgü olan matematik metodunu fizikte kullanmak mümkün değildir. Kim ki bunu fiziki varlıkları araştırmada kullanırsa gerçeği yakalayamaz.”²⁰ demektedir.

Buraya kadar yapılan izahlardan anlaşılacağı gibi, Kindî'ye göre yöntem konusundaki yanılığın başlıca sebebi, kişinin kabiliyet ve alışkanlıklarıyla beraber

¹⁶ *Risâleler*, s. 8-9.

¹⁷ *Risâleler*, s.10.

¹⁸ *Risâleler*, s.8.

¹⁹ *Risâleler*, s. 8-9.

²⁰ *Risâleler*, s.10.

fizik ile metafizik arasındaki sınırların karıştırılması ve metodlarının ayırt edilmemesinden kaynaklanmaktadır.

b. İlimleri elde etmenin bir metodolojisi, bir sıralaması vardır. Örneğin okuyucu olmayan bir insan, kitapların yazıldığı dili ve o dilin alfabesini öğrenmeden kitapları okuyamaz; öğrendiği takdirde ancak okuyabilir. Aynen öyle de “ilimler kendi içinde birinci, ikinci, üçüncü diye sıralanır; ve önce birinciye sahip olmadan ikinci, ikinciye sahip olmadan da üçüncü ilim elde edilemez.”²¹

İlimleri elde etme konusunda sıralamanın ve yöntemin ne kadar önemli olduğunu göstermesi açısından Kindî'nin tabiat ilimleriyle ilgili kendisine sorulan üç soruyu cevapladıktan sonraki şu açıklaması, son derece önemlidir: “Bu meseleler tabiat ilimlerini bilenler için kolay ve çözüme yakın olmasına rağmen tabiat ilimleriyle ilgili öncülleri bilmeyenler için, çözümü zor sorulardır... Hayatıma yemin olsun ki (tabiat ilminin) öncülleri, sebepleri, illetleri bilinmez ise bu ilmin hakikatını idrâk etmekten ümit kesilir.”²²

c. Algılanan her bilgi, ispat edilemez. Her aklî bilginin isbatı yoktur. Bazı şeyler ispat edilse de her şeyi ispat etmek mümkün değildir. Kindî, buna neden olarak şöyle demektedir: “Çünkü her isbatın ispatı olsa, ispat işleminin sonsuza dek sürüp gitmesi gerekir. O takdirde hiçbir şeyin mevcut olmaması icap eder. Zira ilkelerinin bilgisi kuşatılmayan şey meçhuldür; elbette ki meçhulun bilgisi yoktur.”²³ Kindî konuyu daha iyi izah edebilmek için örnek kabilinden insanı “konuşan ölümlü canlıdır”²⁴ şeklinde tanımlamıştır. Tanımda geçen konuşan, canlı ve ölümlü kavramları bilinmiyorsa ona göre tanımlama süreci tamamlanmış olamaz.

Özetle, Kindî'ye göre ilimler arasındaki sınırların karıştırılmaması, metodların ayırt edilmesi gerekir. “Matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analogiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belağatta isbatı ve isbatın ilkelerine ait bilgilerde, ispat metodunu kullanmamalıyız. Bu şartlara riayet edersek amacımıza

²¹ *Resâil*, 2/92.

²² *Resâil*, 2/91.

²³ *Risâleler*, s.11.

²⁴ *Risâleler*, s.11.

ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı hareket edecek olursak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz zorlaşır.”²⁵

B. Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması

Kindî, “*Risâle fi Hudûdi ’l-Eşyâ ve Rusûmiha*” adlı eserinde felsefeyi altı şekilde tanımlamıştır. Bu tanımlardan ikisi felsefenin konu ve gâyesini belirleme açısından önemlidir.

a. “Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.”²⁶

b. Konusu itibarıyla “felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatını, mahiyet ve sebeplerini bilmesidir.”²⁷

Bu tanımlara bakarak felsefenin genel anlamda bütün ilim ve fenleri kapsadığı,²⁸ özeldense metafizik ile ilgili olduğu söylenebilir. Çünkü Kindî bir başka yerde “felsefenin en değerlisi ve mertebeye bakımından en yücesi İlk Felsefedir; bununla, her gerçeğin sebebi olan ‘İlk Gerçek’in bilgisini kastediyorum”²⁹ demektedir.

Bu şekilde felsefenin konusu ve kapsamını belirledikten sonra Kindî’ye göre ilimlerin sınıflandırılması konusuna geçebiliriz.

Kindî, ilimlerin sınıflandırılması, sıra düzenleri, amaçları ve tanımları ile ilgili konuları-birçok risâlesi bulunmasına rağmen-bildiğimiz kadarıyla sadece “*Risâle fi - Kemmiyeti Kütübi Arîstutâlis ve mâ Yuhâtâcu İleyhi fi Tahsili ’l-Felsefe*”de ele almıştır.³⁰ Bu risâledeki sınıflandırması çok geneldir; amacı sınıflandırmadan çok Aristoteles’in kitaplarının sayısını verme, konularını belirleme ve felsefe tahsilinde

²⁵ *Risâleler*, s.11.

²⁶ *Risâleler*, s.67.

²⁷ *Risâleler*, s.67.

²⁸ Kindî “*Kitâbu ’l-Cevahiri ’l-Hamse*” de felsefenin bütün ilimleri kapsadığı konusunda şöyle demektedir: “Hakîm Aristoteles. Cedel kitabının başında şöyle demektedir: Üzerinde düşünülen her ilim. bütün her şeyin ilmi olan felsefenin kapsamına girer.” Bkz. *Resâil* 2/8.

²⁹ *Risâleler*, s.1.

³⁰ *Risâleler*, s.153-171. G.N. Atiyeh. Kindî’nin felsefeyle ilgili eserlerinin listesini verirken beşerî ilimlerin sınıflandırılmasına dair “*Kitâbu Aksâmi ’l-İlmi ’l-İnsî*” adlı bir eserden bahsetmektedir. Fakat bilebildiğimiz kadarıyla bu eserin metni günümüze ulaşmamıştır. (Bkz. G.N. Atiyeh. a.g.e. s. 154) Şihâbuddin b. Muhammed, ilimleri üçe taksim etmiştir: 1- Yüksek ilim (İlahiyat) 2- Orta ilim (Riyaziye) 3- Alçak ilim (Tabiat). Bunu da Kindî’nin “*Mahiyetu ’l-İlim ve Aksâmih*” kitabı ile “*Aksâmu ’l-İlmi ’l-İnsî*” kitabından aldığını söyler. (Bkz. Mehmet Farabi. *İlimlerin Sayunu*. (çev. Ahmet Ateş) İstanbul 1986. s. 49, (Mütercimim takdimi).

bunlara duyulan ihtiyacı belirtmektir. Kindî, felsefe yapmak isteyen kimsenin onlarsız edemeyeceği bu eserlerin önemini şu şekilde ifade etmektedir: 1- “Aristoteles’in felsefi sistemini kurduğu kitaplar, felsefenin anlaşılmasına yardımcı olma açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bunun açıklanması aydın, dengeli, gerçeğin bulunacağı yerleri araştıran ve yaşayanlara yararlı olan kimselerin felsefeye olan aşklarını artıracaktır. 2- Yine bu konunun açıklığa kavuşturulması, yukarıda sözünü ettiğimiz kimseler katında son derece şerefli olan felekî akla ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrâke yol bularak sevmesini sağlayacaktır.”³¹

Kindî’nin bu izahlarına bakarak, Aristoteles’in felsefi sistemini kurduğu kitapların kendisi için ne denli önemli olduğunu anlayabiliriz. Bu noktada Aristoteles’in eserlerini konularına göre sınıflandırmadan önce Kindî’nin konuyla ilgili risâlesinde ilimlerin elde ediliş tarzlarından hareketle yaptığı sınıflandırmayı ele alacağız. Çünkü Aristoteles’in eserlerinin konularına göre sınıflandırılması hususu, yapacağımız sınıflandırmanın kapsamına girmektedir. Özgün, fakat çok genel olan bu sınıflandırma ikiye ayrılmaktadır:

a- Beşerî ilimler,

b- İlâhî ilimler.³²

a-Beşerî ilimler:

İnsanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir.³³ Kişinin zeka düzeyi, matematik ilimlerine vukûfiyeti, geçmişten günümüze intikal eden bilgi birikimiyle yakından ilgilidir. Bu nedenle Kindî, bize-çok veya az- gerçeği getirenlere karşı şükran duygularını ifade ettikten sonra, şöyle demektedir: “Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen, doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde

³¹ *Risâleler*, s.153-154.

³² *Risâleler*, s. 159.

³³ *Risâleler*, s.159.

etmesi mümkün değildir.”³⁴ Çünkü beşerî ilimlerde süreklilik ve tekâmül esastır. Beşerî ilimlerin oluşumuna katkıda bulunan faktörler, yukarıda sıralanan unsurlarla sınırlı değildir. Bunları daha da çoğaltmak mümkündür.

b-İlâhî İlimler:

İstemededen, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan, zamansız oluşan bilgidir.³⁵ Öyle ki bu bilgi sadece peygamberlere özgüdür ve peygamberleri insanlardan ayıran en önemli niteliklerden biridir. Peygamberlerin bu bilgisi, tahsil sürecine ve başka şeye gerek kalmaksızın onları gönderen Allah’ın ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir.³⁶

Kindî, bu noktada Allah tarafından peygamberlere verilen ilâhî bilgi ile filozofun bilgisini örneklerle mukayese ederek ilâhî bilginin üstünlüğünü ortaya koymaya çalışır. Ona göre; şayet bir kimse, sorulan sorulara peygamberin verdiği cevaplar ile filozofun bilgi birikiminin kendisine kazandırdığı güçle, bu sorulara verdiği cevapları karşılaştıracak olursa, filozofun cevabının peygamberinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olmadığını görür. Mesela Hz. Peygamber’in -Allah’ın rahmeti ve selamı üzerine olsun-müşriklerin sorularına, her şeyi bilen, başlangıcı ve sonu bulunmayan, ezeli ve ebedî olan Allah’ın öğrettiği ile cevap vermesi gibi. Müşrikler, art niyetli olarak ve cevap veremez düşüncesiyle: “Ey Muhammed! Çürümüş kemikleri kim diriltebilir?”³⁷ dediler. Bunun üzerine gerçek Bir olan şanı yüce Allah: “De ki: Onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir. O bütün yaratıkları hakkıyla bilendir”³⁸ diye vahyetti. ³⁹

Kindî’ye göre; Allah’ın bu ayette çok az sayıdaki harflerle ifade ettiği manayı hangi insan, beşer felsefesiyle ifade edebilir.⁴⁰ İlâhî bilginin bu niteliğinden dolayıdır ki, Kindî’ye göre felsefenin gerçek çağrısı, vahyin doğruluğuna karşı koymak yahut

³⁴ *Risâleler*, s.3.

³⁵ *Risâleler*, s.160.

³⁶ *Risâleler*, s.160.

³⁷ *Yasin sûresi*, 36/78.

³⁸ *Yasin sûresi*, 36/79.

³⁹ *Risâleler*, s.160-161.

⁴⁰ *Risâleler*, s.163.

onunla üstünlük ve hatta eşitlik iddiasına kalkışmak değildir. O, felsefenin en yüksek hakikat yolu olduğu şeklindeki iddiasından vazgeçmeli ve vahye tabi olup ona hizmet etmelidir.⁴¹

Ayrıca Kindî'ye göre akli diyalektik ile üstesinden gelinemeyen -örneğin dünyanın yoktan yaratılışı, cismani haşr ve peygamberlik gibi- konular ilâhi ilmin kapsamına girmektedir.⁴² Buna bakarak Kindî'nin ilâhî ilmi, beşerî ilimlerin kapsamı dışındaki konular için ölçü kabul ettiğini söyleyebiliriz.

Beşerî ilimlerin, ilâhî ilimlerden farklı olan bir başka tarafı, bu ilimlerin anlaşılması için matematik bilme zorunluluğunun olmasıdır. Matematik bilmeden beşerî ilimleri tam olarak anlamaya ve değişmeyen gerçek varlıkları bilmeye imkan yoktur. “Şayet matematik ilmi düzeyine ulaşmayan bazı kavimler, bu ilmin alanına giren şeyler hakkında önceden bir takım görüşler ortaya koymuşlarsa, bunlar bir değer ifade etmez. Çünkü düşünceden yoksun olan bir çok hayvan da manasını bilmeden, insanı taklid etmektedir.”⁴³ Ayrıca bu konuda duyu algıları da tek başına yeterli değildir; “çünkü duyu gücü, düşünceden yoksun olan hayvanda da vardır.”⁴⁴ Buna bakarak beşerî ilimlerin öğrenilmesi hâdisenin duyu gücü ile beraber düşünceyi ve ispat metodunu kullanan matematiği gerektirdiği söylenebilir.

Kindî'ye göre matematik öğrenimi, felsefe öğreniminin bir bölümünü teşkil etmemekle beraber, genelde bütün beşerî ilimlere, özelde Aristoteles'in sistemini kurduğu kitaplara giriş niteliğindedir.⁴⁵ “Zira bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olur ve sonra da bu kitapları

⁴¹ M. Fahri, a.g.e., s.76.

⁴² Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi* (çev. Hüseyin Hatemi) İstanbul 1986, s. 157.

⁴³ *Risâleler*, s.163.

⁴⁴ *Risâleler*, s.163.

⁴⁵ *Risâleler*, s.154; M. Fahri, a.g.e., s. 77. Kanaatimizce Kindî bu konuda yanılığın içersindedir. Çünkü Aristoteles'ten çok Platon, matematiği diğer ilimlere giriş niteliğinde kabul etmektedir. Platon “Devlet” kitabında, devletin en yüksek işlerini görececek kimselere Matematik biliminin öğretimini zorunlu kılmaktadır. Ayrıca Platon matematik ilmine bağlı olarak geometri ve üçüncü bilim olarak astronominin de ders verilmesini istemektedir (Bkz. Platon, *Devlet*, çev.: Sabahattin Eyyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul 1992, 525a-528d) Aristoteles ise mantık ilmini bir metodoloji, bir giriş olarak kabul etmektedir (Bkz. Aristoteles, *Metafizik* c.I, s. 299'da bulunan iki nolu dipnot).

hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa, bunlardan hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece bilgi aktarma düzeyinde kalır. Matematik bilgisinden yoksun olan kimse bu kitaplardaki (Aristo'nun kitapları) bilgilerin künhüne asla vakıf olamaz.⁴⁶

Kindî'nin -az önce ifade edildiği gibi- matematik ilimlerinden kastettiği şey, aritmetik, müzik, geometri ve astronomidir. Kindî, bir taraftan bu ilimlerin ilgili olduğu konuları tesbit ederken, diğer taraftan mertebe ve öğrenim açısından bunları derecelere tabi tutmaktadır. Şöyle ki:

Kindî'ye göre matematik ilimleri içerisinde öncelik hakkına sahip olan aritmetiktir.⁴⁷ “Çünkü sayı olmasaydı, sayılan da olmazdı; ayrıca sayılar sistemi, sayılanlardan çizgi, yüzey, cisim, zaman ve hareket de olmazdı. Şayet sayı olmasaydı, geometri ve astronomi de olmazdı.

İkincisi: Büyük ispata dayanan geometridir.

Üçüncüsü: Aritmetik ve geometriye dayanan astronomidir.”⁴⁸ Kindî'ye göre; “astronomi bütünüyle âlemi, cisimlerin tümel olarak sayısını, bunların hareketlerini, hareketlerinin sayısını ve bu tür varlıklarda ortaya çıkan olayların bilgisini konu almıştır.”⁴⁹

Dördüncüsü: Aritmetik, geometri ve astronomiden oluşan te'lif (düzen ve armoni).⁵⁰

Kindî, sonuç olarak giriş ile ilgili ilimler konusunda şöyle demektedir: “Bir kimse er-riyâzât ve et-teâlîm adı verilen aritmetik, geometri, astronomi ve te'lif

⁴⁶ *Risâleler*, s.157.

⁴⁷ *Risâleler*, s.158.

⁴⁸ *Risâleler*, s.164.

⁴⁹ *Risâleler*, s.157-158.

⁵⁰ *Risâleler*, s.164. Müzik ilminin kaidelerini ilk defa ortaya koyarak Fârâbî ve İbn Sînâ'ya öncülük eden Kindî, aynı zamanda İslâm'da ilk müzik mektebinin de kurucusudur. Kindî'nin müzik ile ilgili beş risalesini ihtiva eden “*Muellefatu'l-Kindî el-Musikkiyye*” adlı eseri Zekeriyya Yusuf tarafından 1962'de Bağdat'ta neşredilmiştir (Bkz. Ahmed Fuad el-Ehvânî, *el-Kindî Feylesüfu'l-Arab*, Mısır 1985,s. 166.)

(müzik) ten yoksun olursa, nicelik ve niteliğe ait bilgiden de yoksun olur. Nicelik, nitelik ve cevher bilgisinden yoksun olan ise felsefe bilgisinden yoksun sayılır.”⁵¹

Kindî, yukarıda sıraladığımız ve konularını belirlediğimiz giriş ilimlerinden sonra Aristoteles’in eserlerini sınıflandırarak konularına göre dört gruba ayırmaktadır.

- a- Mantıkla ilgili olanlar,
- b- Tabiatla ilgili olanlar,
- c- Psikoloji ile ilgili olanlar,

d- Cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan şeyleri konu alanlardır.⁵²

Bu sınıflandırmayla Kindî, aslında ilimlerin derece itibarıyla de sıralamasını yapmış olmaktadır. Ona göre her ilim, bir sonraki ilme hazırlık niteliğindedir. Örneğin o, “*Risâle fi Ennehu Tücedû Cevâhir lâ Ecsâme*” adlı risâlesinde cisimsiz cevherlerin varlığıyla ilgili bir soruya cevap olarak: “Bu problemi fizik ilminden sonra ele almak daha doğru olur. Çünkü fiziki varlıkların izahında kullanılan aksiyomların, araştırmacı tarafından iyi bilinmesi gerekir.”⁵³ demektedir.

Benzer şekilde mantık, tabiat ve psikoloji ilimlerinin metafiziğe hazırlık niteliğinde olduğu söylenebilir. Çünkü metafizikte başarılı olma, bir ölçüde bu ilimlerin bilinmesi şartına bağlıdır. Kindî, konuyla ilgili olarak: “Sanatların sanatı, hikmetlerin hikmeti olan felsefe ilminin dereceleri vardır. Birinci, ikinci, sonrada üçüncü şeklinde metafiziğe kadar devam eder. İşte bundan dolayıdır ki insanların düşündüğünün tersine, istendiği zaman ve diğer bütün ilimlerden önce, kişi, dilediği ilmi, öncüllerini elde etmeksizin elde edemez.”⁵⁴ demektedir.

Burada Kindî, İbn Sînâ gibi tüm dikkatini felsefî ilimlerin sınıflandırılışında en üst aşama üzerinde toplamıştır.⁵⁵ Ona göre metafiziğin özel bir statüsü vardır. Bu yargıyı onun şu ifadelerinden de çıkarmak mümkündür: “Anlattığımız insanî ilme

⁵¹ *Risâleler*, s.164.

⁵² *Risâleler*, s.154.

⁵³ *Risâleler*, s.127.

⁵⁴ *Resail*, 2/92.

⁵⁵ Burchard,-Sonja Brentjes, *İbni Sina -Avicenna-* (çev. Oğuz Özügül) İstanbul Ts. s. 57-59.

geline o (mertebe ve öğrenim açısından) metafizikten aşağıdır.”⁵⁶ Çünkü metafizik “Allah’ın birliğini, O’nun en güzel isimlerini, her şeyin etkin ve gâye sebebinin O olduğunu, O’nun tüm varlıkların ilâhî olduğunu, sağlam tedbiri ve tam hikmetiyle tüm varlıkları O’nun yönettiğini izah etmektedir.”⁵⁷

Metafiziğin konusunu bu şekilde tanımlayan Kindî, felsefenin kapsamına giren konuları sayarken İlâhiyatı felsefî ilimlere dahil eder. ⁵⁸ Kindî’nin konuları itibariyle felsefeyle ilgili en kapsamlı tanımı şudur: “İlâhiyat, vahdâniyât ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan herşeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatının bilgisi (felsefe) çerçevesine girer.”⁵⁹

Ancak Kindî’nin bu yaklaşımı, daha önce temas ettiğimiz ilimlerin beşerî ilimler ve de ilâhî ilimler olmak üzere ikiye ayrılması şeklindeki düşüncesine aykırıdır. Çünkü Kindî, ilgili risâlede (*Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristûtâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsili’l-Felsefe*) din ile felsefe arasında kesin bir ayırım yapmıştır.

Bu ayırma göre:

a- İlâhiyat, felsefeden daha yüksek bir yer işgal eder.

b- Din ilâhî bir ilim, felsefe ise beşerî bir ilimdir.

c- Dinin yolu iman, felsefeninki ise akıldır.

d- Peygamberin bilgisi doğrudan ve vahiy vasıtasıyla, filozofunki ise mantık ve ispat yoluyla. ⁶⁰

Bu farklılığa rağmen Kindî’nin, İlâhiyatı felsefî ilimlere dahil etmesi, felsefeyi ve dini, imanı ve akli uzlaştırma konusunda duyduğu büyük bir isteğin sonucu olsa gerek. Nitekim o, “*Kitâb fi’l-Felsefeti’l-Ûlâ*”da konusu itibariyle felsefeyi tanımladıktan sonra “işte Peygamberlerin, şânı yüce Allah’tan getirdikleri de tümüyle bu tür

⁵⁶ *Risâleler*, s.163.

⁵⁷ *Risâleler*, s.170

⁵⁸ A. Cortabarría Beitia, *Kindî’de İlimlerin Sınıflandırılması* (çev. Emrullah Yüksel) A.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5. sayı, Erzurum 1982 s. 240.

⁵⁹ *Risâleler*, s.5 Kindî, felsefe için yaptığı bir başka tanımda şöyle demektedir: “Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatını bilmesidir.” Bkz. *Risâleler*, s. 1.

⁶⁰ A. Cortabarría Beitia, a.g.e., s. 241.

bilgilerdir. Zira peygamberler -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlaki faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir. O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız.”⁶¹ demektedir. **Sonuç olarak** el-Ehvânî'nin de ifade ettiği gibi. ⁶² Kindî'ye göre, ilâhiyat felsefenin bir bölümüdür. Felsefi bilgi ile ilâhi bilgi uyum içindedir; felsefe varlığın hakikatının bilgisidir ve bu bilgi ilâhiyat, vâhdaniyât ve tüm faydalı ilimleri içine alır.

⁶¹ *Risâleler*, s.5.

⁶² Kindî'ye göre “felsefe ile din arasındaki uyum” için bkz. Ahmed Fuad el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi* (çev. Osman Bilen) İstanbul 1990, c.2 s.39-42.

BİRİNCİ BÖLÜM
KİNDÎ'NİN HAYATI VE KÜLTÜR
ÇEVRESİ

A. Nesebi ve Kültür Çevresi

İslâm kültür çevresinin yetiştirdiği ilk filozof olan Kindî, Basra'da 185/801 yılında veya biraz öncesinde doğmuştur. Erken yaşta babasını kaybeden Kindî'nin ilk yetiştiği çevre Basra'dır. Daha sonraları zamanın ilimlerini öğrenmek için Bağdat'a gitmiştir.¹ Filozofumuz o günün şartları içinde aristokrat bir Arap kabilesi olan Kinde'ye mensuptu. Güney Arabistan kabilelerinden biri olan Kinde, diğer kabilelere nazaran dışarıdaki medeniyetlerle daha fazla temas halindeydi.²

Biyografi yazarlarından el-Beyhakî, Kindî'nin milliyeti konusunda, tarihçilerin ihtilaf ettiklerini belirterek şöyle demektedir: "Bazıları, Yahudi idi sonradan müslüman oldu, bazıları da Hıristiyanlıktan İslâm'a geçtiğini söylemektedirler."³ Kanaatimizce el-Beyhakî'nin bu rivâyeti doğru değildir. Çünkü biz, Kinde kabilesinin Eşas b. Kays'ın şahsında hicretin onuncu senesinde İslâm ile tanıştığını biliyoruz. Kısa bir irtidad döneminden sonra tekrar İslâm'ı seçen Eşas b. Kays, Peygamber Efendimizin vefatından sonra Şam, Yermuk, Kadisiye ve Irak'ta cereyan eden birçok muharebeye iştirak etmiştir.⁴ Durum böyle iken Kindî'nin önce Yahudi veya Hıristiyan olduğu, sonradan İslâm'ı seçtiği tezi doğru değildir.⁵

¹ Ömer Ferrûh, *Tarihi'l-Fikri'l-Arabi ila Eyyâmî İbn Haldun*, Beyrut 1983, s. 305. Kindî'nin Kûfe'de doğduğunu söyleyenler varsa da felsefe ve medeniyet tarihçilerinin birçoğu Basra'da doğduğunu söylemektedirler. Örneğin bkz. İbn Cülcül, *Tabakâtu'l-Etubbâ ve'l-Hukemâ*. Beyrut 1985, s. 73; el-Kıftî, *Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ*. Kahire 1326, s. 241; Yuhanna Kumeyr, *Felâsifetu'l-Arab -el-Kindî-* Beyrut 1986, s. 7. Ayrıca bütün kaynaklarda Kindî'nin babası İshak b. Sabbah'ın Kûfe'de valilik yaptığı yazılıken H.Corbin'in (Bkz. Henry Corbin, a.g.e. s. 156) Basra'da valilik yaptığını söylemesi kanaatimizce doğru değildir. Örneğin bkz. el-Kıftî, a.g.e., s. 240.

² T.J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (çev. Yaşar Kutluay) Ankara 1960, s. 69.

³ Zahiruddin el-Beyhakî, *Tetimmetu Sivâni'l-Hikme* (Nşr. Muhammed Şefî) Lahor 1351, s. 25. Ayrıca bkz. eş-Şehrezûrî, *Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdati'l-Efrâh min Tarihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife*, Trablus 1988, s. 305. Mustafa Abdurrezzak'a göre Beyhakî ve Şehrezûrî eserlerinde Kindî'nin nesebini kaydetmeksizin sadece Yakub b. İshak şeklinde yazarak onu bir başka Kindî ile karıştırmışlardır. (Bkz. Hüsâm Muhyiddin el-Âlûsî, *Felsefetu'l-Kindî ve Arâu'l-Kudema ve'l-Muhdesine Fihî*, Beyrut 1985, s. 308). Benzer görüşlere eserinde yer veren Yuhanna Kumeyr, Kindî'nin Yahudilik'ten veya Hıristiyanlıktan İslâm'a geçtiği tezinin asılsız olduğunu söyler. Bkz. Yuhanna Kumeyr, a.g.e., s. 7. Buna ilaveten Hilmi Ziya Ülken'e göre el-Beyhakî, onu, aslı Hıristiyan olan diğer bir, Yakub b. İshak ile karıştırıyor. Bkz. Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi Tarihi*, İstanbul 1957, s. 94.

⁴ İbn Hacer-el-Askalanî, *el-İsâbe fî Temyizi's-Sahabe*, Beyrut 1328, c. I, s. 51. Ayrıca bkz. İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kubra*, Beyrut Ts. c. I, s. 328; c. 6, s. 22-23.

⁵ el-Ehvânî, Kindî'nin mensup olduğu Kinde kabilesi ile dedelerinin cahiliye ve İslâm devirlerindeki konumlarından geniş şekilde bahsetmektedir. Bkz. el-Ehvânî, el-Kindî, s. 23.

Kindî'nin tam adı, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak b. Sabbah b. İmran b. İsmail b. Muhammed b. el-Eş'as b. Kays'dır.⁶ Nesebi Ya'reb b. Kahtan'a ulaşır.⁷ Kindî'nin babası İshak b. Sabbah, Abbasi halifeleri Mehdi, Hâdi ve Harun Reşid zamanında Kûfe valiliği yapmıştır.⁸

Kindî'nin yetişmesi ve şahsiyeti hakkındaki bilgilerimiz son derece yetersizdir. Biyografi yazarları, bu konuda sadece Basra'da yetiştiğini, Bağdat'ta eğitim gördüğünü söylemektedirler. Buna rağmen Kindî'nin çocukluk yıllarında Kur'an'ı ezberlediği, bütün müslüman çocuklara uygulanan müfredatı oluşturan; Arapça, sarf, nahiv, edebiyat ve temel aritmetiği öğrendiği bilinmektedir. Daha sonra fıkıh, kelim ve felsefe ilimlerini tahsil etmiştir.⁹ Kindî'nin kendilerinden felsefe tahsil ettiği üstadları kesin olarak bilinmemektedir, ancak bir rivâyete göre, bunlar ya Süryaniler ya da Antakya akademisinden gelen öğretmenler olmalıdır.¹⁰

Bu meyanda Kindî'nin yetiştiği ilk çevre olan Basra'nın da unutulmaması gerekir. Çünkü VIII. yüzyılın ortalarından itibaren gelişen kültürün merkezi Irak kentleriydi. Özellikle Basra'da birkaç kuşak boyunca ortaya atılan görüşlerin birçoğu daha sonraları dünya çapında yaygınlık kazanmıştır.¹¹ O dönemde komşu Cundişapur okulundan etkilenmekten geri kalmayan Basra'da,¹² edebiyat, dil bilimi gibi konularda çok kuvvetli bir fikri hayat vardı. Ayrıca Mutezile mezhebinin büyük imamları, burada kelâmî ve felsefi birçok konuyu tartışıyor, araştırıyordu.¹³

Ancak bu kültürel gelişmişlik, biraz önce ifade edildiği gibi, Basra kentine özgü değildi. Umumi olarak bu dönemde ilim ve felsefeye olan alaka arttı. İlmi ve felsefi

⁶ Abdülhalim Mahmud, *el-Tefkiru 'l-Felsefi fi 'l-İslâm*, Kahire Ts. s. 23.

⁷ Hilmi Ziya Ülken, *Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*, İstanbul 1993, s. 58.

⁸ Muhammed Lutfi Cuma, *Tarihu 'l-Felâsifetu 'l-İslâm*. Yrs. Ts. s. 1.

⁹ el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. 2. s. 35-36.

¹⁰ İsmail Hakkı İzmirli, *İslâm'da Felsefe Akımları* (Haz. N.Ahmet Özalp) İstanbul 1995, s.69-70.

¹¹ Claude Cahen, *İslâmiyet* (çev. Esat Nermi Erendor) Ankara 1990, s. 105.

¹² S.H.Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 20.

¹³ *Resâil* 1/7: Ayrıca medeniyet tarihçisi Barthold'a göre IX ve X. asırlarda ilmin en ziyade kaynadığı yer Fırat ve Dicle havzalarıdır; burada en mühim ilim ve medeniyet merkezleri Basra, Harran ve Bağdat'tı. Yine Barthold'a göre Araplar arasında ilk filozof ve mütefekkir olarak bilinen Kindî, Basra kenti ile birlikte adı anılan ünlü şahsiyetler arasında yer alır. Bkz. W. Barthold, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (çev. M.Fuad Köprülü) Ankara 1973, s. 32.

eserler artık ferdi çaba ve inisiyatif meselesi olmaktan çıktı. Çok geçmeden devlet, onun yükselmesinde etkin bir rol oynadı ve bu etkinliğin entellektüel akisleri çok önemli boyutlar kazandı.¹⁴ Bu arada Yunan ilimleri ve felsefi eserleri Arapça'ya tercüme edilmeye başlandı. İlk eserlerin seçimi muhtemelen araştırmacının kendisine veya onun hamisine bağlı birşeydi. Fakat Halife Me'mun (813-833) yahut onun danışmanları geniş ölçüde tercüme işini teşkilatlandırdı. "Beytü'l-Hikme" adında bir enstitü kuruldu. Burada kitaplar tercüme edilir ve istinsah edilirdi. Ayrıca enstitü bünyesinde müracaat edilecek bir kütüphane tesis edilmişti.¹⁵

İşte Kindî, bu zengin kültürel ortamda yaşadı. Hikmet Evi'nin kurucusu Me'mun ile beraber büyük mütercimlerden Huneyn ve oğlu İshak'ın muasırıydı. Tercüme hareketinin içinde bulunan Kindî, bu harekete katkıda bulundu.¹⁶ Mütercimlerin çoğu Süryanî idi. İçlerinde Sabiiler, Suriyeliler, İranlılar v.s. de vardı. Müslamanlar azdı. Süryaniler, Hıristiyan Nasturi mezhebinden olup içlerinde Yakubiler de vardı. Huneyn ailesi, Bahtiyesu ailesi, Masercuye ailesi hep Süryani idi, Sabit b. Kurra Sabii, Kusta b. Luka Suriyeli bir Hıristiyan, İbnu'l-Mukaffa ve Nevbaht ailesi İranlı idi.¹⁷

İsmail Hakkı İzmirli gibi bazı yazarlar tercüme hareketinin içinde bulunduğu için Kindî'nin adını büyük mütercimlerden Huneyn b. İshak, Sabit b. Kurra ve Ömer Ferruhan ile birlikte zikrederler.¹⁸

Keza aynı şekilde biyografi yazarı el-Kıftî, İbn Cülcül'den naklen: "Kindî sayısız felsefe kitabı tercüme etti, onların zorluklarını açıklığa kavuşturdu ve anlaşılmaz nazariyelerini özetledi"¹⁹ demektedir.

¹⁴ Macit Fahri, a.g.e., s. 4-5.

¹⁵ Montgomery Watt, *İslâmi Tetkikler -İslâm Felsefesi ve Kelamı-* (çev. Süleyman Ateş) Ankara 1968, s. 48.

¹⁶ el-Ehvânî, el-Kindî, s. 59.

¹⁷ İ.H.İzmirli, a.g.e., s. 55-56.

¹⁸ İ.H.İzmirli, a.g.e., s. 55-56. İ.H.İzmirli'nin kaynağını belirtmediği bu rivayeti Sa'id el-Endülüsî, Ebu Ma'ser'den naklen "el-Muzâkarât" adlı eserinde zikreder. Bkz. el-Ehvânî, *el-Kindî*, s. 59. Ayrıca bkz. Muhyiddin el-Âlûsî, a.g.e., s. 302.

¹⁹ el-Kıftî, a.g.e., s. 241; İbn Cülcül, a.g.e., s. 73-74. Sadece bu rivayetlere istinad ederek bir çok felsefe tarihçisi Kindî'yi mütercim olarak kabul etmiştir. Örneğin bkz. M.Lutfi Cuma, a.g.e., s. 1: İrfan Abdülhamid, *el-Felsefetu fi'l-İslâm Dirasetun ve Nakdun*, Bağdat Ts., s. 94. Abdülhalim Mahmud, a.g.e., s. 209.

Yine el-Kıfti'ye göre Kindî, Batlamyus'a ait olan “*Kitâbu Ciğrâfiyyeti'l-Ma'mureti Mine'l-Arz*” adlı eseri Süryanice'den Arapça'ya tercüme etmiştir.²⁰ Buna karşılık İbnü'n-Nedim, adı geçen eserin Kindî için kötü bir tercümesinin yapıldığını, aynı eserin daha sonra Süryanice'den Arapça'ya Sabit b. Kurra tarafından başarılı bir şekilde tercüme edildiğini söylemektedir.²¹

Bütün bu rivâyetlere rağmen Kindî'nin mütercim olmadığı görüşü hakimdir. Eğer Kindî mütercim olmuş olsaydı, bir değil birden çok eseri tercüme etmesi gerekirdi. Kindî başkasının yaptığı tercümeleri gözden geçirerek tashih etmiştir. Nitekim Corbin'e göre Kindî'nin bizzât kendisi doğrudan tercüme yapmamış, fakat hali vakti yerinde soylu bir kişi olarak, bir çok Hıristiyan yardımcı ve çevirmenlerden yararlanarak, sık sık bu kimselerin yaptığı çevirilerde düzeltmeler yapmıştır.²²

İbnü'n-Nedim, Aristo metafiziğini anlatırken, bazı bölümlerinin Kindî için Astât tarafından tercüme edildiğini söylemektedir.²³ İbnü'n-Nedim'in bu rivâyeti Corbin'in bu mezkur düşüncesini teyid etmektedir.

Kindî'nin, yaşadığı bu tercüme döneminde Mu'tezile mezhebi altın çağını yaşıyordu. Abbasi halifelerinden Me'mun (813-833), Mu'tasım (833-842) ve Vâsık (842-847) hem bu mezhebin öğretilerini teyid ediyor hem de bu cereyanı devletin resmi mezhebi haline getirmeye çalışıyorlardı.

Bu kültürel alışveriş ortamında yaşayan filozofumuz, felsefi ve dini konuların tartışıldığı halifelere ait meclislerde hazır bulundu. “Halku'l-Kur'an” probleminin doğurduğu eziyet (mihne) ortamına şahid oldu.²⁴ Bu halifelerden Me'mun ve Mu'tasım'ın himayelerini gördü. Mu'tasım'ın oğlu Ahmed, Kindî'nin yakın dostuydu.²⁵

²⁰ el-Ehvânî, *el-Kindî*, s. 60.

²¹ İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, Beyrut 1978. s. 375.

²² H. Corbin, a.g.e., s. 156.

²³ İbnü'n-Nedim, a.g.e., s. 352. Kanaatimizce C. Brokelmann, yanlışlıkla Aristoteles'e ait Metafiziğin Kindî ve Astât (Eustathius) tarafından beraberce tercüme edildiğini söylemektedir. Bkz. Carl Brokelmann, *Tarihu'l-Edebi'l-Arabi*, Kahire Ts., s. 129.

²⁴ İbrahim Medkur, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye Menhec ve Tatbik*, Kahire Ts., c. 2, s. 143-144.

²⁵ Hakkı Dursun Yıldız vd. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, İstanbul 1992, c. 3, s. 489.

Bir süre halifelerin sarayında kalan Kindî'nin sarayda ne sıfatla ve ne kadar kaldığı bilinmemektedir. Fakat daha sonraları Mütevekkil (847-861) zamanında yeniden Ehl-i Sünnet'e dönülünce, kendisi saraydan uzaklaştırılmış²⁶ ve kütüphanesi kendisinden alınıp bir zaman için Basra'ya nakledilmiştir.²⁷ Buna sebep olarak şu hâdise anlatılır: "Musa b. Şakir'in Mütevekkil devrinde yaşayan oğulları Muhammed ve Ahmed, ilimde ilerlemiş kimselere karşı komplolar hazırlıyorlardı. Kindî'yi Mütevekkil'den uzaklaştırsın diye Sened b. Ali adında birini Bağdat'a gönderdiler. Hazırladıkları komplo kısmen başarıya ulaştı ve Mütevekkil, Kindî'nin dövülmesini emretti. Şahsi kütüphanesinin tamamına el konuldu ve ayrı bir yere nakledilip 'Kindî Kütüphanesi' adı verildi.²⁸

Kindî, müsadere edilen kütüphanesini ancak halifenin vefatından kısa bir süre önce alabildi.²⁹ Bu şekilde itibarını kaybeden Kindî, ölümüne kadar eser yazmaya devam etmiştir. Bağdat'ta vefat eden Kindî'nin ölüm tarihi eski kaynaklarda pek zikredilmez. Yeni araştırmacılar ise tahminen H. 255/868 yıllarında vefat ettiğini belirtirler.³⁰

B. Şahsiyeti

Felsefe ve ilimler sahasında mümtaz bir yere sahip olan Kindî'nin şahsiyeti hakkında klasik kaynaklarda yeterli bilgiye rastlayamıyoruz. Buna rağmen bazı rivâyetlerden yola çıkarak, ilminin vüsatı ve derinliği ile beraber karakteri hakkında bazı şeyler söyleyebiliriz. Kindî, şahsiyet olarak çok yönlü bir insandı; aza kanaat etmeyen bir yapıya sahipti. Basra'dan Bağdat'a eğitim için geldiği zaman ilk önce edebî ilimleri, daha sonra da felsefî ilimleri tahsil etmiştir.³¹ Kindî, felsefeden psikolojiye, matematikten astronomiye kadar her dalda eser verdiği için, bazıları onu sadece matematikçi olarak, bazıları ise mühendis olarak algılamışlardır.³²

²⁶ T.J. de Boer, a.g.e., s. 69-70.

²⁷ M.Watt, *İslâmi Tetkikler*, s. 51.

²⁸ Muhyiddin el-Âlûsî, a.g.e., s. 303.

²⁹ Clement Huart, *Arab ve İslâm Edebiyatı* (çev. Cemal Sezgin), Ankara Ts., s. 279.

³⁰ İbn Cülcül, a.g.e., s. 73 (Dipnottan alınmıştır).

³¹ Abdülhalim Mahmud, a.g.e., s. 209.

³² eş-Şehrezûrî, a.g.e., s. 305; el-Beyhakî, a.g.e., s. 25; Muhyiddin el-Âlûsî, a.g.e., s. 316.

İslâm'ın temel prensiplerine son derece bağlı olan Kindî, bu prensipleri her yönüyle kabullenip felsefi ve akli nazarla müdafaa eden gayretli bir şahsiyetti; öyle ki şarapla tedavisi mümkün olan bir hastalığa yakalanan Kindî, bunun dışında hiçbir ilaç fayda vermediği halde, hayatının sonuna kadar, hastalığın verdiği acıya tahammül ederek vefat etmiştir.³³

Biyografi yazarlarına göre Kindî, ahlaki şahsiyet itibariyle üç konuda temayüz etmiştir.³⁴

1- Tamahkârlığı: Kindî'nin tamahkârlıkla kazandığı kötü şöhret, ilim sahasındaki ününe eşit derecede idi. Bu kötü şöhretin kaynağı Câhız'ın *Kitâbu 'l-Buhalâ*'da onu karikatürize etmesiydi.³⁵

Oysa Kindî'yi tamahkâr olarak karikatürize eden Câhız'ın filozofumuz hakkında söylediklerinin çoğunluğu, edebî hayalden ibarettir.³⁶ Çünkü Kindî yaşadığı dönemin en büyük kütüphanelerinden birine sahipti. Tamahkâr olan bir insanın, kitap için büyük ölçüde para harcamış olması düşünülemez. Ayrıca Kindî "*Fi'l-Hile li Defi'l-Ahzân*" adlı risâlesinde, çokça mal kazanmak için çaba harcayan insanların, geçici dünya hayatında yaşamlarının hüznüleneceğini, elem ve hastalıklarının ardı arkasının kesilmeyeceğini söylemektedir.³⁷ Bu inanca sahip olan bir filozofun, Câhız'ın karikatürize ettiği gibi tamahkâr olduğu söylenemez.

2- Kindî'nin en bariz özelliklerinden biri de, halifelerle arkadaş olmasıdır.³⁸ Nitekim Kindî'nin elimizde bulunan risâlelerine baktığımız zaman, birçoğunun efendilerine ithafen yazıldığını görebiliriz. Toplumun üst tabakasıyla dostluklar kurabilen Kindî, cemiyette bulunan sıradan insanların arasına katılmazdı.³⁹ Kendisini

³³ *Resâil*, 1/16; el-Kıftî, a.g.e., s. 247.

³⁴ Yuhanna Kumeyr, a.g.e., s. 8.

³⁵ el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. 2, s. 36. Kindî'yi tamahkâr olarak karikatürize eden rivayet için bkz. Ebu Osman el-Câhız, *Kitâbu 'l-Buhalâ*, Beyrut 1980, s. 31 v.d.

³⁶ Muhyiddin el-Âlûsî, a.g.e., s. 318.

³⁷ Abdurrahman Bedevî, *Resâilu 'l-Felsefiyye li 'l Kindî ve 'l-Fârâbi ve 'l-Bacce ve 'l-Bn Adiy*, Beyrut 1983, s. 23.

³⁸ Yuhanna Kumeyr, a.g.e., s. 8.

³⁹ Yuhanna Kumeyr, a.g.e., s. 8.

felsefi ve ilmi tefekküre veren Kindî, bu açıdan adeta bir münzevi hayatı yaşıyordu.⁴⁰ Kendisini felsefi ve ilmi tefekküre veren Kindî'nin, toplumdan hatta komşularından uzak zengin bir mahallede yaşadığı, bu mahallede oturanların onun parlak bir hekim olduğunu bile bilmediklerini göstermektedir. Bir defasında, tüccarlardan birinin oğlu felce yakalanmış ve Bağdat'ta hiç bir doktor onu tedavi edememişti. Bazı kimseler, o tüccara bu tür özel hastalıkları tedavi etmede mahareti olan, çok zeki bir filozofun kendi mahallesinde yaşadığını söylediler. Kindî bu felçli çocuğu mûsiki ile iyileştirdi.⁴¹

3- Kindî'nin şahsiyeti itibariyle temâyüz ettiği diğer bir nokta ise iç huzuruna duyduğu sevgi, fitnelerden uzak kalma ve akıl ile ilgili meselelere yönelişini gösterebiliriz. Risâlelerinin mukaddime ve sonuçlarına baktığımız zaman Kindî'nin, ilim öğrenmek isteyenlere gerçeği kavratmak, bilgisizleri hidayete erdirmek için ne kadar gayret sarfettiğini müşahade edebiliriz.⁴²

Bu bağlamda Kindî'nin ahlaki şahsiyetinden çok, ilmi şahsiyetiyle ilgili dikkat çeken bir iki hususa daha temas etmekte yarar vardır.

a- Kindî, Mutezile mezhebini benimseyen halifelere yakınlığıyla bilinir. Bu noktadan hareketle onun bazı konularda Mutezileyle hem fikir olduğu söylenebilir. Çünkü, Mutezile mezhebinin özünde akıl ve felsefi tefekkür vardır. Bu ise felsefi metodla örtüşmektedir. Yine Kindî, Mutezile mezhebinin ele aldığı konularda eserler telif ederek onların üslûbunu benimsemiştir.⁴³ Ancak buna bakarak Kindî'nin Mutezile fırkasına katılmış olduğu söylenemez. Çünkü onun düşünceleri, meseleleri ortaya koyuş tarzı, kelam cedelcilerinden tamamen farklıdır. Kindî, felsefi araştırma ve ilahî vahyi temelde uzlaştıran bir duygunun etkisi altında hareket ediyordu. Öğretisi, nübüvvet ve vahiy temeline dayanan İslâm gibi ilahî bir dinin felsefe anlayışı ile uyuşmaktadır.⁴⁴

⁴⁰ Muhyiddin el- Âlûsî, a.g.e. s.318

⁴¹ el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c.1.s 36, el-Kiftî, a.g.e, s. 246-247

⁴² Yuhanna Kumeyr, a.g.e.s.8. "*Risâle fi Hududi'l-Eşya ve Rusûmiha*" adlı risâlenin mukaddime ve sonuç kısmındaki ifadeler bunun en iyi örneğidir. Bkz Abdülemîr el-A'sem , *el-Mustalahu'l-Felsefi İnde'l-Arab*, kahire 1989, s. 189, 203,

⁴³ Muhyiddin el- Âlûsî, a.g.e, s.319

⁴⁴ H.Corbin, a.g.e.s,157.

b- Kindî'nin felsefi kültürün İslâm dünyasında yaygınlaşarak günümüze intikalinde büyük emeği olmuştur.

Kindî'den önceki mütercimlerin yaptıkları çeviriler harfi tercüme idi. Arapça beyanları yetersizdi. Bu nedenle Kindî, müslümanların felsefi üsluptan soğumamaları için yapılan tercümeleri ıslah etmiştir.

Yapılan tercümeleri özetleyerek konuların kolay anlaşılmasını temin eden Kindî, müslümanların nazarında felsefenin kabul görmesi için gayret sarfetmiştir.⁴⁵

V111. asırda yapılan felsefi çalışmalar, öncelikle fizikçi olan Süryani Hıristiyanların tekelindeydi.⁴⁶ Kindî ile beraber Süryanilerin tekelinde bulunan felsefi çalışmalar, büyük ölçüde müslümanlara intikal ederek Fârâbî, İbn Sînâ gibi filazoflara zemin hazırlanmıştır.

Bazı felsefi ve bilimsel yazılarının çevrilmesiyle ünü Latin Batı'ya yayılan Kindî, özellikle astrolojide Batı'nın en iyi tanıdığı Müslüman şahsiyetlerden biriydi; çoklarınınca astrolojinin dokuz üstadından biri sayılıyordu.⁴⁷ Bir şahısta nadiren toplanacak derecede ilimler konusunda bilgili olan Kindî'yi,⁴⁸ Rönesans'ın tanınmış yazarlarından Cardano, insanlık tarihinin en büyük mütefekkirlerinden biri kabul ederdi.⁴⁹

Özet olarak şunu diyebiliriz: Batı'da ve İslâm dünyasında Meşşâî felsefenin kurucusu kabul edilen Kindî, felsefeye bir yön tayin etmiş, bu tayin edilen yön ve mecrayı kendinden sonra gelen büyük filozoflar devam ettirmiştir.

⁴⁵ el- Ehvânî. *el-Kindî*, s.11.

⁴⁶ el- Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi c.2,c2*, s.35.

⁴⁷ S.H Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s.21.

⁴⁸ eş- Şehrazûrî, a.g.e.s.127

⁴⁹ C. Brokelmann, a.g.e.s 127



İKİNCİ BÖLÜM
TANRI VE ÂLEM ANLAYIŞI

A- TANRI ANLAYIŞI

Kindî metafiziğinin temel konusu, Tanrı'dır. Çünkü Tanrı hakkında yeterli ve sağlam bilgi edinmek, felsefenin nihai hedefidir. ¹

Kindî'nin Tanrı anlayışı, kendinden önceki Yunan filozoflarıyla, sonraki bir kısım İslâm filozoflarından farklıdır. Bu farklılık, bazı meselelere gelindiğinde kesin ayrımlar başgösterir. Şöyle ki:

Kindî'ye göre Tanrı, âlemi yoktan yaratmıştır, halbuki Yunan filozoflarına göre Tanrı, âlemi yok iken yaratan bir Tanrı olmayıp, âlemin bir yapıcısı, bir mimarıdır. Tanrı'nın âlemi yaratmak için kullandığı malzeme, kendisi gibi ezelden beri mevcut olan, şekil kazanmamış bir (kaotik) maddedir. Tanrı bu maddeye sadece form kazandırmıştır. Onlar Tanrı'yı insan için doğrudan bir yükümlülük getirmeyen, salt kozmik bir varlık olarak algıladılar. Çünkü bu felsefi düşünceye göre, Tanrı'nın kendisinden başka herhangi birşey konusunda düşünmesi, Tanrı'nın eksiksiz oluşundaki değeri azaltacaktır. ² Buna karşılık Kindî'nin temel anlayışı, Tanrı'nın birliği, O'nun yoktan yaratması ve bütün mahlukatın O'na muhtaç ve bağımlı olmasıdır. Zira O, âlemi bir düzene tâbi tutmuştur. Bu düzen hikmet sahibi, herşeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gâyet sağlam yapan bir Tanrı'nın eseridir. O, tüm varlığı mükemmel bir şekilde yaratan ve ona süreklilik verendir. ³ O'nun hakkında hiç bir zaman yokluk sözkonusu değildir. O vardır ve daima var olacaktır. O öyle hayat sahibi olan Bir'dir ki asla çoğalmaz. Sebepsiz ilk sebep, etkini (fâili) olmayan etkin ve gâyesi olmayan gâye O'dur. Her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına sebep kılan yine O'dur.⁴ Bu niteliklere sahip olan Tanrı, âlem ile sürekli olarak irtibat halindedir; evrenin bilgisine sahiptir ve evrenin varlığı ve sürekliliği; ilim, irade ve kudretine bağlıdır.

¹ el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c. 2. s.42.

² Bertrand Russel, *Batı Felsefesi Tarihi* (çev. Muammer Sencer) İstanbul Ts. c. 1. s.254; Aristoteles, *Metafizik*, 1074b, 30.

³ *Risâleler*, s. 110.

⁴ *Risâleler*, s.94.

Kindî “*Risâle fi Vahdaniyeti’lâh ve Tenahi Cirmi’l-Âlem*” adlı eserinde Tanrı’nın birliği ile âlemin sonluluğunu izah ettikten sonra, İslâm’ın ulûhiyet telakkisiyle örtüşen Tanrı tasavvurunu özet olarak şu şekilde ifade etmektedir: “O halde yaratıcı çok değil, çokluk kabul etmeyen Bir’dir. O, müllhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir. O kendi yaratıklarına benzemez. Çünkü tüm yaratıklarda çokluk mevcuttur, fakat O’nda asla çokluk yoktur. Ayrıca O yaratıcı, öbürleri ise yaratılmıştır, O, sürekli (daim) olup, diğerleri süreksizdir. Çünkü değişikliğe uğrayan varlığın nitelikleri de (ahval) değişir, değişen ise daimi olamaz.”⁵

Aa- Tanrı’nın Varlığına İlişkin Kanıtlar

Tanrı’nın varlığını kanıtlama veya en azından böyle bir fikrî çabaya koyulmak, felsefe ve ilahîyatın en merkezi problemi olagelmıştır. ⁶ Hem ilahîyatçı filozoflar, hem de müslüman düşünürler Tanrı’nın varlığını kanıtlamak için bir çok deliller göstermişlerdir.

Kindî, Tanrı’nın varlığına ilişkin kanıtlarını felsefi bir tarzda risâlelerde geniş bir şekilde anlatmaktadır. Kindî’nin -İslâm kelamcılarının büyük çoğunluğu gibi- delilleri filozofların sıkıcı diyalektik isbatlarından farklı, fakat ekseriya daha tesirli ve daha müşahhasdır. ⁷ Ancak o bu kanıtları sistematik olarak belli başlıklar altında ele alma yerine, geniş bir çerçeve çizerek fiziğin kavramları dahil, çeşitli noktalardan hareket ederek konuyu temellendirmeye çalışmıştır.

Bu nedenle günümüzde Kindî ile ilgili yapılan çalışmalarda, Kindî’nin Tanrının varlığına ilişkin kanıtları, değişik şekillerde sınıflandırmalara tâbi tutulmuştur. Risâlelerde bulunan delilleri -tesbit edebildiğimiz kadarıyla- beş başlık altında ele alacağız.

1. Birlik-Çokluk Delili

Kindî, duyu algılarına konu olan varlıklarda birlik ve çokluğun birlikte bulunduğunu çeşitli şekillerde yaptığı izahlarla tesbit eder. Sonra da bu birlikteliğin

⁵ *Risâleler*, s. 92.

⁶ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 1987, s. 14.

⁷ M. Fahri, a.g.e., s. 78.

nedenini araştırır. Kindî'nin amacı buradan hareketle kendisinde beraberce hem birlik ve hem de çokluk bulunmayan bir illetin varlığını ortaya koymaktır.

Kindî'ye göre mahiyeti akıl tarafından kuşatılan her kategorik⁸ varlık;

1- Ya birdir,

2- Ya çoktur,

3- Veya hem birdir hem çoktur;

4- Ya da bazılarında hiç çokluk yoktur, o sadece birdir.

5- Yahut bazılarında birlik vasfı hiç yoktur, o sadece çokluk ifade etmektedir.⁹

Kindî, varlığın bütünüyle çokluk halinde bulunduğunu, birlik karakteri taşımadığını izah ederken bir anlamda muhale irca metoduna başvurmuştur. Bu yönetime göre başlangıçta bütün varlıkların çokluk halinde buldukları farzedilir. Varlıkta birlik olmadığı kabul edilir. Bu faraziye hareket edildiği zaman Kindî'ye göre imkansız çelişkilere düşülür. Kindî, verdiği müteaddid örneklerle bu konuyu izah eder. Şöyle ki:

a- Kategorik varlıklar sadece çokluk karakteri taşımış olsalardı, birliğin bu ittifaka iştirak etmemesi gerekirdi. Oysa gerçekte çokluğa birlik iştirak etmiştir."Demek ki birlik çoklukla beraber bulunmaktadır. Halbuki birliğin hiç bulunmadığı varsayımından hareket ederek bu sonuca ulaşmıştık. Bu durum: 'Birlik vardır, birlik yoktur' anlamına gelir ki bu imkansız bir çelişkidir".¹⁰

⁸ Kindî, kategori kelimesine karşılık olarak çeşitli risâlelerde müteaddid defa "mekulât" terimini kullanıyor. Bu kullandığı terimin tanımını yapmayan Kindî'ye göre taşıyıcı cevhere yüklenen araz kategoriler dokuz tanedir; nicelik, nitelik, görelilik, nerede, ne zaman, etkin, edilgin, iyelik ve durumdur; durum ile kastedilen, bir şeyin konumudur. (Bkz. *Risâleler*, s. 155). Buna ilaveten Kindî çoğunlukla kategorilere bağlı olan terimlerden bahseder. Örneğin şu ifadelere bakılabilir: "Bir terimi kategorilerden herbirini ve kategorilere bağlı olarak cinsi, türü, şahsı, hassayı, araz-ı âmmı, küllü, cüz'ü, cem'i ve ba'zı ifade etmektedir. (Bkz. *Risâleler*, s. 26) Denilmiştir ki çokluk Kategorilerden her birinde ve cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı amm, küll, cüz ve cemi gibi kategorilere ilişkin olanlarda gerçekleşir" (Bkz. *Risâleler*, s.) Kindî bazen de yukarıda yapılan izahların tam tersine kategorilere bağlı olan terimleri kategori olarak adlandırır; "Şahıs kategorisindeki birlik vasfı...." cümlesinde olduğu gibi (Bkz. *Risâleler*, s. 26).

⁹ *Risâleler*, s. 29 Yukarıda sıralanan 4.ve 5. ihtimaller gerçekte 1. ve 2. ihtimallerle aynı anlama geldikleri halde Kindî bunları başlı başına bir hipotez olarak zikretmiştir.

¹⁰ *Risâleler*, s. 29-30.

b- Çokluk, fertlerin toplamından meydana gelir. Fertlerin olmadığı yerde çokluktan sözedilemez. Kindî'ye göre bu ise “çokluk vardır, çokluk yoktur” anlamını ifade ettiğinden imkansız bir çelişkidir. Sonuç: Birliksiz çokluk, mümkün değildir. ¹¹

c- “Eğer her kategori sadece çokluk ifade etmiş olsa, çokluğa aykırı hiç bir şeyin bulunmaması gerekir. Çünkü çokluk birliğe aykırıdır. Kategoriler arasında aykırılık yoksa, bu durum; ‘hem ittifak halindeler, hem değiller’ anlamına gelir. Bu ise imkansız bir çelişkidir. Çünkü, ittifak herhangi bir durumda birliktelik veya anlamda iştirak manası taşır. Sonuç: Birliksiz çokluk mümkün değildir.”¹²

d- Birliksiz çokluğun varlığı kabul edilecek olursa, çokluğu oluşturan her şahsın tarifinin olması gerekir “çünkü tarif, bir örnek üzerinde yapılır. Dolayısıyla çoklukta birlik yoksa tarif de yok demektir. Zira tarif edilen mevcut değilse, tariften söz edilemez. Oysa çokluğu oluşturan şahıslar belirlidir.”¹³ Kindî'ye göre bu durum; “şahıslar hem belirlidir, hem belirsizdir” anlamına geldiği için imkansızdır. Sonuç: Birliksiz çokluğun bulunması imkansız bir çelişkidir. ¹⁴

e- Eğer birliksiz çokluğun varlığı kabul edilecek olursa, sayıların ilkesi bir olduğundan bunun sayılamaz türden olması gerekir. Bir olmayınca sayıdan sözedilemez.”Birliksiz çokluk varsa sayılan da yoktur. Oysa çokluk sayılır türdendir ve çokluğun içeriğinde birler mevcuttur. Biz, çoklukla beraber birlik bulunmaz, varsayımından hareket ettiğimize göre bu imkansız bir çelişkidir. Sonuç: Çoklukta birlerin bulunmaması imkansızdır.”¹⁵

f- Kindî, bir başka şekilde kategori kavramından hareketle varlıkta birliksiz çokluğun bulunamayacağını izah etmektedir. Şöyle ki: “Eğer birin bulunmadığı bir çokluk varsa, her kategori ya şeydir ya değildir. Eğer şey ise, o birdir. Demek oluyor ki çoklukla beraber bir de mevcuttur. Oysa biz, birin bulunmadığı çokluk fikrinden yola çıkmıştık. Bu ise ‘şey sadece çokluktur. şey çokluk ve birliktir’ anlamına geldiği için bu imkansız bir çelişkidir. Eğer her kategori birşey değilse o, çokluğu meydana

¹¹ *Risâleler*, s. 31.

¹² *Risâleler*, s. 30.

¹³ *Risâleler*, s. 31.

¹⁴ *Risâleler*, s.31.

¹⁵ *Risâleler*, s.32.

getiremez ve kendisi de çokluk ifade etmez. Halbuki onun çokluk ifade ettiği varsayılmıştı.”¹⁶ Kindî’ye göre bu durum; “şey çokluktur, çokluk değildir anlamına geldiğinden imkansız bir çelişkidir. Sonuç: Birliğin bulunmaması imkansızdır.”¹⁷

Kindî’nin burada konuyu izah ederken verdiği örnekler, getirdiği deliller mutlak olarak iddia edilen meseleyi ispat etmekten ziyade, bir faraziyeyle diğer bir faraziyenin yerine koyarak görünen âlemi gözleme dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kindî, mutlak anlamda varlıkların sadece çokluk karakteri taşıdıkları düşüncesinin yanlışlığına dair bir delil getirememektedir. O sadece fiili olarak varlıkların çokluk arzetmediklerini söylemektedir. Buna rağmen o, meseleyi izah ederken mantıksal çelişkiye götüren hususu, yine mantığın ilkelerinden biri olan çelişmezlik ilkesinden hareketle izah etmektedir.

Kindî, benzer şekilde, farazi olarak tabiatta çokluksuz birliğin bulunduğu meselesini tartışır ve konuyla ilgili müteaddid örnekler verir. O, verdiği bu örneklerde, yukarıda olduğu gibi, fiili olarak varlıkların sadece birlik arzetmediklerini kanıtlamaya çalışır. Şöyle ki:

a- “Eğer çokluğun bulunmadığı birlik varsa karşıtlığın olmaması gerekir. Çünkü karşıtlığın olabilmesi için en az iki şeyin bulunması icab eder. İki ve daha yukarısı ise çokluk sayılır. Buna göre karşıtlık yoksa çokluk yoktur. Karşıtlık varsa çokluk vardır. Karşıtlık mevcut olduğuna göre çokluk da vardır. Oysa biz, karşıtlığın olmadığı varsayımdan yola çıkmıştık”¹⁸ Kindî’ye göre bu durum: “Karşıtlık vardır, karşıtlık yoktur” anlamına geldiğinden imkansız bir çelişkidir.¹⁹

b- Kindî’ye göre istisna bir veya birden çok şeyi diğerlerinden ayırma anlamına geldiğinden, çokluğun bulunmadığı birliğin varlığı kabul edilecek olursa, istisnanın olmaması gerekir.”Buna göre istisna varsa çokluk da vardır. İstisna ve istisna edilen (gerçekte) var olduğuna göre çokluk mevcuttur.”²⁰ Oysa Kindî, meselenin başlangıcında istisnanın olmadığı varsayımından hareket etmişti. Bu ise “istisna vardır,

¹⁶ *Risâleler*, s.32.

¹⁷ *Risâleler*, s.32.

¹⁸ *Risâleler*, s.33.

¹⁹ *Risâleler*, s.33.

²⁰ *Risâleler*, s.33.

istisna yoktur” anlamına geldiğinden imkansız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkansızdır.²¹

c- Eğer çokluksuz birlik varsa, onun başlangıcı, ortası ve sonu olmaması gerekir. Çünkü bu gibi nitelikler Kindî’ye göre parçalanabilen varlıklar için sözkonusudur.”Bir’in başlangıcı, ortası ve sonu yoktur. Fakat başlangıç, orta ve son (gerçekte) mevcut olduğuna göre parçalanabilir varlık mevcuttur. Her parçalanan birden çok olduğuna göre çokluk mevcuttur. Oysa biz başlangıç, orta ve sonun bulunmadığını varsaydıığımızdan, bu imkansız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkansızdır.”²²

Kindî, bu şekilde mahiyeti akıl tarafından kuşatılan kategorik varlıkların çokluksuz birlik veya birliksiz çokluk halinde bulunamayacaklarını izah ettikten sonra “varlığın yapısı birlik ve çokluk karakterindedir ve birlik ya çokluğa aykırı veya ona iştirak etmiş durumdadır. Eğer birlik çokluğa aykırı ise, yukarıda birlik ve çoklukla ilgili olarak anlattığımız çelişkiyi gerekli kılan durum, burada da geçerli olacaktır. O halde geriye birliğin çokluğa iştirak etmesi şıkkı kalıyor”²³ demektedir.

Peki bu iştirakın sebebi nedir?

Kindî’nin cevabı her duyulur nesneye ve onlara ilişkin varlıklara çokluk ve birliğin iştiraki ya bir nedenle veya nedensiz, yani rastlantı sonucu olmuştur.²⁴ Gerçekte çokluk birliğe aykırı olmadığı halde Kindî, bu noktada, çokluğu birliğe aykırı gibi kabul ederek, birlikteliğin nedeni için bir arayış içine girmektedir. Ona göre bu iştirak nedensiz olmaz, bir nedeni gerektirir.

Birliğin çokluğa iştirakini sağlayan bu neden ya kendisinden veya kendi dışında ona aykırı bir nedenden gelmektedir. İkisinin iştirakinin nedeni kendilerinden kaynaklanmış olamaz. Kendilerinden kaynaklandığı kabul edilecek olursa nedenler zinciri sonsuza dek sürüp gider. Oysa birşeyin bilfiil sonsuz olması imkansızdır. Demek ki birlik ile çokluğun iştiraklerinin nedeninin kendilerinden kaynaklanması

²¹ *Risâleler*, s.33.

²² *Risâleler*, s.34.

²³ *Risâleler*, s.36.

²⁴ *Risâleler*, s.36.

mümkün değildir. O halde ikisinin iştirak nedenin kendilerinden başka, daha yüce, daha şerefli bir neden olması gerekmektedir. Kindî'ye göre bu neden Tanrı'dır.²⁵

2. İlliyet Delili

Kindî'nin Tanrı'nın varlığı ile ilgili bir başka delili nedensellik (illiyet) ilkesine dayanır. Bu delil özü itibariyle sonlu ve geçici nedenlerin Yüce nedende toplanmasından ibarettir. Zira "birşeyin kendi varlığının nedeni olması mümkün değildir."²⁶ Basit olarak bir varlık yok ise ve zât, vücut, mahiyet aynı anlama geliyorsa bu durum âlemin kendi zâtının nedeni olduğu ihtimalini zâten ortadan kaldırmaktadır.²⁷

Kindî son derece açık olmasına rağmen "birşey kendi varlığının nedeni olamaz" prensibiyle ilgili bütün ihtimalleri ele alarak bir ilk nedenin zorunluluğunu izaha çalışır.

Kindî "kendi varlığı" ifadesiyle, onun birşeyden veya hiçten varlık kazanması halini kastetmektedir. Başka alanlarda olduğu gibi o, oluş (kevn) terimini birşeyden oluşan anlamında kullanmamaktadır.

Kindîye göre "bir varlığın kendisi" deyimini şu dört ihtimalin dışında değildir:

1- Varlık vardır, var olan yoktur

2- Varlık yoktur, var olan vardır.

3- Varlık yoktur, var olan da yoktur.

4- Varlık vardır var olan da vardır.²⁸

Bütün bu ihtimaller iki esasa mebnidir:

a- Varlığı olmayan şey, ne nedendir ne de etkidir.

b- Varlık ve mahiyet birdir, biri diğerine neden olamaz.²⁹

²⁵ *Risâleler*, s. 36-38.

²⁶ *Risâleler*, s. 21.

²⁷ M. el-Âlûsî, a.g.e., s. 123.

²⁸ *Risâleler*, s. 21.

²⁹ M. el-Âlûsî, a.g.e., s. 125.

Kindî, birşeyin kendi zâtının varlığına neden olamayacağını izah edebilmek için yukarıda zikredilen bütün bu ihtimalleri teker teker ele alarak yanlışlığını ortaya koymaya çalışır. Şöyle ki:

Önce üçüncü ihtimal: Kindî'ye göre “varlık yoktur, var olan da yoktur” önermesi doğru ise o zaman ne var olandan; dolayısıyla ne nedenden ne de etkiden söz edilebilir. Çünkü neden ve etki kavramları, herhangi bir şekilde var olan şeylerde ifadesini bulur. Buna göre, mutlak anlamda bir neden bulunmadığı için birşey kendi varlığının nedeni olamaz.³⁰ O halde bu ihtimal tamamen geçersizdir. Ayrıca nedensellik prensibinin en önemli göstergesi zamandır. Zaman içinde sebep ve sonuç birbirini izler. Daha doğrusu zaman çizgisi boyunca daima “nedenin kendisi etkiden önce gelir.”³¹ Oysa bu üçüncü ihtimale göre, ne nedenden ne de etkiden söz edilebilir.

Aynı sonuç ikinci önerme olan “varlık yoktur, var olan vardır” önermesi için de geçerlidir. Çünkü yokluk hiç birşey değildir. Yukarıda geçtiği üzere hiç birşey olmayınca ne neden, ne de etki vardır. Bu durumda birşeyin varlık nedeninin yine kendisi olduğu iddia edilemez.³² Ayrıca “varlık yoktur, var olan vardır” önermesi: “Birşeyin kendisi kendisi değildir” anlamına gelir. Her şey kendisiyle özdeş olduğuna göre, “kendisi kendisi değildir” ifadesi mümkün değildir.³³

Benzer bir sonuç birinci önerme olan “varlık vardır, var olan yoktur” önermesi için de geçerlidir. Zira bu önerme doğru kabul edilecek olursa: “O odur, o, o değildir” gibi imkansız bir çelişkiyi gerektirdiğinden mümkün değildir.³⁴

Kindî'ye göre dördüncü önerme olan: “Varlık vardır, var olan da vardır ve varlık kendi varlığının nedenidir” önermesi de birinci ve ikinci önermeler gibi geçersizdir ve onların tâbi olduğu sonuçlara tâbidir.”Şöyle ki: Bir şey kendi varlığını oluşturan neden olma durumunda, varlığı kendi varlığının etkisi olmuş olur. Oysa neden ile etki ayrı ayrı şeylerdir. Kendi kendisinin nedeni olunca, varlığı kendi varlığının etkisi olmuş olur. Bu da; ‘bir şeyin varlığı kendisi değildir’ anlamına gelir.

³⁰ *Risâleler*, s. 21.

³¹ *Risâleler*, s. 37.

³² *Risâleler*, s. 21-22.

³³ *Risâleler*, s. 22.

³⁴ *Risâleler*, s. 22.

Her şeyin kendi varlığı kendisi olduğuna göre: ‘O, o değildir, o odur’ anlamına geldiğinden bu bir çelişkidir. Öyleyse: ‘Varlık vardır, var olan da vardır ve varlık kendi varlığının nedenidir’ önermesi mantık bakımından mümkün değildir.”³⁵

Kindî, bu şekilde bir şeyin kendi zâtının varlığına neden olamayacağını izah ettikten sonra, var olan her şeyin, varlığı için bir nedene ihtiyaç duyacağını ifade etmektedir. Bunun sonucu olarak bir ilk neden ya da gerçek neden vardır, o da Tanrı’dır. Çünkü Tanrı sebatsız bir varlıktır; “nedeni olmayan ilk neden etkini olmayan etkin ve gâyesi olmayan gâye O’dur. Her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına neden kılan yine O’dur.”³⁶ Tanrı müstesna, evrendeki her şey kendi dışındaki bir neden tarafından meydana getirilmektedir. ³⁷ Kindî’ye göre bu meselenin özünü teşkil eden fikirlerin, âlemin illeti olması hasebiyle, Tanrı’ya şümulü mümkün değildir. Çünkü Tanrı’nın onlarla bir benzerliği yoktur. “Benzerlik aynı cinsten ve aynı türden olanlar arasında sözkonusudur.”³⁸ Dile getirilmek istenen şu ki; Tanrı’nın kendi zâtının illeti olduğu gibi bir istidlale kalkışmak doğru değildir. Çünkü Tanrı, âlem değildir, âleme benzer tarafı da yoktur, bilakis O, âlemin illetidir. Diğer bir yönüyle Allah hakiki illettir veya illeti olmayan tek hakikattir. ³⁹

3. Hudûs Delili

Farklı risâlelerde âlemin hâdis olduğuna dair deliller serdeden Kindî’ye göre Tanrı’nın varlığının kanıtlanması ile âlemin hâdis veya kadîm olması arasında sıkı bir ilişki vardır. Çünkü âlemin hâdis olması, Allah’ın onu yoktan ve vasıtasız olarak yarattığı anlamına gelir. Bu nedenle kelamcılar ile filozoflar arasında bu mesele çok tartışılmıştır. Bu tartışmada, kelamcılardan yana tavır takınan Kindî, âlemin hâdis olduğunu savunan dinî ön kabulü temel almıştır. Bu düşüncenin temellendirilmesi ve rasyonalize edilmesi için Aristoteles’in felsefesine ait kavramlara başvurur. Cisim, zaman, hareket, sonluluk ve sonsuzluk, bu kavramlardan sadece bazılarıdır.⁴⁰

³⁵ *Risâleler*, s. 22.

³⁶ *Risâleler*, s. 94.

³⁷ Oliver Leaman, *Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş* (çev. Turan Koç) Kayseri 1992 .s. 35.

³⁸ *Risâleler*, s. 38.

³⁹ *Risâleler*, s.55.

⁴⁰ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, (çev. İbrahim Akbaba) İstanbul 1997,s. 336.

Hudûs delili özellikle Kindî'nin çağdaşı olan Mutezile kelamcıları tarafından gâyet iyi biliniyordu. Fakat Kindî, bu kelami delile felsefi bir boyut kazandırmıştır. Âlemin kâdime konusunda Aristoteles'in fikirlerini kabul etmeyen Kindî,⁴¹ âlemin sonlu olduğunu izah ederken şu noktalardan hareket etmektedir: 1- sonsuz olan şeyin bilfiil gerçekleşmesi mümkün değildir. Sonsuzluk ancak bir imkan olarak vardır."Zira bir şey imkan durumundan fiil alanına çıkınca sonlu olur. Meselâ bir şeyin katı iki şeydir. İkinci ise dördür. Sayılar daima katlanarak artar, bunların sürekli artmaları mümkündür. Fakat geçmişte olan her şey, zaman içindeki bu artıştan ibaret bir şeydir, o da sayı olarak sonludur."⁴² 2- Cisim, . zaman ve hareket kavramları birbirlerine bağımlıdır. Birinin varlığı diğerinden önce değildir; ne madde, ne hareket ve ne de zaman ezeldir. Kindî bu bağımlılığı şu şekilde ifade etmektedir: "Zaman, zorunlu olarak hareketten ve cisimden önce gelemez. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olmaz... O halde cisim asla zamandan önce gelemez; cisim, hareket ve zaman kavramlarından hiçbirisi diğerinden önce değildir".⁴³

Kindî, yukarıda ifade edilen bu esaslar üzerine, hudûs delilini inşa etmiştir. Bu nedenle hudûs delili ister istemez zaman, hareket ve cisim problemini karşımıza çıkarmaktadır. Kindî'nin öne sürdüğü şekliyle bu delil zaman, hareket ve cismin sonlu olduğu düşüncesiyle beraber, olayların bir kadime dayanmak zorunda olduğu düşüncesine de dayanır.

Kindî, bu mevzuda âlemin sonlu olduğunu izah ederken, farazi olarak bir cismin sonsuz olarak bulunabileceği noktasından hareket etmektedir. Sonsuz kabul edilen cisimden bir miktar ayrılınca geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Kindî bu iki ihtimalden birincisini izah ederken şöyle demektedir: "Eğer sonsuz kabul edilen bir cisimden sonlu bir miktar ayrılırsa, geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ayrılan sonlu miktar ilave edilince elde edilen cisim de sonlu olacaktır.

⁴¹ Çünkü Aristoteles'te olduğu gibi âlemin kadim olduğunu kabul etmek, Tanrı'ya izafe edilen "yaratma" sıfatını inkar anlamına gelir. İlahi dinler ise bu fikri reddetmişlerdir. Ayrıca Kindî'nin âlemin kadim oluşu fikrine inanmayışına bakarak, İslâm filozoflarının her konuda Yunan felsefi kültürünü benimsemediklerini söyleyebiliriz.

⁴² *Risâleler*, s.85-86.

⁴³ *Risâleler*, s.17.

Oysa bu, sonsuz kabul edilen cismin önceki halidir. Bu durum 'cisim hem sonlu, hem sonsuzdur' anlamına geldiğinden imkansız bir çelişkidir."⁴⁴

Eğer geriye kalan kısım sonsuz ise, alınan tekrar ilave edilince -yukarıda olduğu gibi- yine iki ihtimal belirlemektedir. Bunlardan birisi ya kalan kısım ilave edilmezden önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. Eğer daha büyük olduğu iddia edilirse sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir. Halbuki Kindî "iki şeyden küçük olan büyük olanı veya onun bir kısmını oluşturur."⁴⁵ demektedir."Oysa burada nicelik olarak küçük olan, büyük olana eşittir. 'İki eşit cisim, son sınırları arasındaki boyutları aynı olmalıdır. ' O halde bu iki cisim sonludur. Çünkü benzer olmayan eşit cisimlerde benzerliği bir unsur sağlar, fakat bunların son sınırları nicelik, nitelik veya her ikisi itibarıyla farklıdır. Öyleyse bu iki cisim sonludur. Bu ise bir çelişkidir. Demek oluyor ki biri, diğerinden daha büyük değildir."⁴⁶

Eğer sonsuz kabul edilen cisimden alınan sonlu miktar tekrar ilave edildikten sonra, önceki durumundan daha büyük olmuyorsa Kindî'ye göre bu: "Bir cisme diğer bir cisim ilave ediliyor, fakat bu cismin miktarında hiçbir artış olmuyor ve bu ilave edilen kısım tek başına cisme eşit oluyor demektir. Halbuki o, tek başına cismin parçasıdır. Bu durum 'parça bütün gibidir' anlamına geldiğinden imkansız bir çelişkidir. Böylece sonsuz bir cismin olamayacağı anlaşılmıştır."⁴⁷

Kindî bu şekilde cismin sonsuz olamayacağını diyalektik bir süreç içerisinde hipotezlerle izah edip, asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli olan bir Zât'ın (Tanrı) varlığını⁴⁸ vurguladıktan sonra şöyle demektedir: "Öyleyse cismin ezeli olması imkansızdır. Buna göre cismin yaratılmışlığı (mantiki) bir zorunluluktur. Yaratılmış (el-muhdes) olan, bir yaratıcının (el-Muhdis) eseridir. Çünkü yaratıcı ve yaratılmış izafi

⁴⁴ *Risâleler*, s.88.

⁴⁵ *Risâleler*, s.89.

⁴⁶ *Risâleler*, s.89.

⁴⁷ *Risâleler*, s.89. Hûdus delili bahsinde cismin yanısıra cismin netiliklerinden olan zaman ve hareketin sonluluğu ile beraber bu üç kavram (cisim, zaman, hareket) arasındaki münasebete de temas edilmesi gerekirken tekrara sebebiyet vermemek için bu bahisleri sadece "âlemin sonluluğu" ile ilgili konuda ele aldık.

⁴⁸ *Risâleler*, s.85.

kavramlardandır. O halde her varlığı, zorunlu olarak, yoktan vareden bir yaratıcı vardır.”⁴⁹

4. Gâye ve Nizam Delili

Gâye ve nizam delili felsefe ve ilahîyatın en eski, en köklü ve belki de en güçlü delilidir. ⁵⁰ Dünyadaki gâyeli kuruluş ve düzen olgusundan yola çıkarak bu kuruluş ve düzenin yalnızca en bilge ve herşeye gücü yeten bir varlığın yani Tanrı'nın eseri olabileceğini savunan delildir. ⁵¹ Amaç âlemde bir neden-gâye ilişkisinin varlığını ve bu nizamın tesadüf, tekâmül veya maddenin kendisi ile izah edilemeyeceğini açıklamaktır.

Bu kanıt Yunan filozoflarınca bilinmekteydi. Örneğin Aristoteles'in ilk yazılarında Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları arasında gâye ve nizam delili de vardır. Aristoteles bu yazılarında ilk olarak “yerin ve denizlerin güzelliğini, yıldızlı semanın ihtişamını seyreden ve bu gördükleri şeyden, bütün bu büyük eserlerin Tanrı'dan çıktıkları sonucunu çıkaran bir insan ırkını tasvir etmekteydi. Aynı şekilde o, rüyaları, önzeleri ve hayvanların içgüdülerini, tanrısal şeylerin varlığını gösteren kanıtlar olarak kullanmaktaydı.”⁵²

Gâye ve nizam delilinin diğer delillerden farklı olan tarafı, dini ve estetik duygunun kuvvetli olduğu çevrelerde, her zaman hususi bir üstünlüğe sahip olmasıdır.⁵³

Örneğin Kur'an sık sık tâbiat olaylarına (fenomen) iman edenlerin tefekkür etmesi gereken Allah'ın ayetleri olarak değinir.⁵⁴ Bunun için bütün İslâm tarihi boyunca ilimle uğraşan bütün müslümanlar, tâbiatın harikuladeliğlerinde Allah'ın rahmet ve yüceliğini gösteren ayetler arama amacı gütmüşlerdir.⁵⁵

⁴⁹ *Risâleler*, s.91.

⁵⁰ M. Aydın a.g.e.. s. 155.

⁵¹ K. Ajdukiewicz, a.g.e. s. 155.

⁵² W.D. Ross, *Aristoteles* (çev. Ahmet Arslan) İzmir 1993, s. 216-217.

⁵³ M. Fahri. a.g.e.. s. 67.

⁵⁴ Örneğin şu ayetlere bakılabilir: *Bakara sûresi: 2/22; Rahman sûresi: 55/6; Nebe sûresi: 6/12.*

⁵⁵ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş* (çev. Nazife Şişman) İstanbul 1985. s.22.

Kindî'yi hem bir bilim adamı olarak, hem de müslüman bir filozof olarak bu geleneğin ilk örneği kabul edebiliriz.

Farklı risâlelerde gâye ve nizam delilini ele alan Kindî'ye göre, Allah'ı bilmek veya "görünmeyen âlemi bilmek ancak bu âlemde onun varlığını gösteren düzen ve eserlerle mümkün olur."⁵⁶ Zira bu âlem imkan dairesinde yaratılan en güzel âlemdir. Kindî öne sürdüğü bu delille, âlemdeki düzen ve tertibe dikkat çekmektedir. Öyle ki duyu güçleri, aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için, duylara konu olan görünüşler dünyasında bir ilk yönetenin yönetimini gösteren çok açık deliller vardır.⁵⁷

Gökyüzü ile yeryüzündeki varlıklar arasında mevcut olan ahenk ve uyum bunun en iyi göstergesidir. Örneğin Kindî'ye göre Güneşin Dünyaya olan uzaklığı bu şekilde olmayıp daha uzakta bulunsaydı hava az ısınır, kutup bölgelerine yakın bölgelerde olduğu gibi yeryüzünde her şey donardı; ne hayat, ne tarım, ne de başka gelişmeler olurdu. Eğer Güneş daha yakın mesafede bulunsaydı yeryüzü yanar, ne hayat, ne tarım, ne de başka şey olurdu. Nitekim Ekvator bölgesinde benzeri durum sözkonusudur.⁵⁸

Kindîye göre, şanı yüce Yaratıcı, yaptığını son derece sağlam ve düzenli yapmıştır."Eğer Güneşin yeryüzüne olan uzaklığında hiç değişme olmasaydı ve Güneşin hareketi daima Ekvator ve ona paralel bir yönde cereyan etseydi ne kış, ne yaz, ne bahar, ne de güz olurdu. Yeryüzünün her yerinde tek mevsim bulunurdu; ya sürekli yaz, ya kış, ya da mevsimlerden bir diğeri olurdu."⁵⁹ Kindî'ye göre bunun sonucunda oluş ve bozuluş gerçekleşmez, varlıktaki bütün türler ortadan kalkar ve değişikliğe uğramayan bir tek varlık kalırdı. Nitekim mevsimlerde anormal değişiklik olunca bunu görmekteyiz. Meselâ yaz mevsiminde kuraklık uzun sürerse hayvanlar ve bitkiler bozulur (ölür), hastalıklar baş gösterir, yazlar kısa sürünce de sıcaklar az olur ve neticede aynı durum ortaya çıkar; yani bütün mevsimlerde anormal bir değişiklik olunca, hastalık ve bozulmalar (ölümler) meydana gelir.⁶⁰

⁵⁶ *Risâleler*, s.68.

⁵⁷ *Risâleler*, s.93

⁵⁸ *Risâleler*, s.104

⁵⁹ *Risâleler*, s.105.

⁶⁰ *Risâleler*, s.105.

Eğer Güneş sadece dönenceler arasında hareket edip, devri hareketi için uzaklaşmamış olsaydı, yeryüzünün bir kısmı altı ay süreyle Güneş ışığından mahrum kalırdı, dolayısıyla hiçbir canlı için rahat ve huzur olmazdı. Şayet Güneşin merkezi dünyanın merkezinin dışında olmasaydı, mevsimler dört değil iki olurdu.⁶¹

Kindî “*Oluş ve Bozuluşun Sebepleri Üzerine*”adlı risâlesinde Tanrı’nın hâkimiyet ve hikmetini nazara veren buna benzer olayların Ayda da görülebileceğini söylemektedir.”Çünkü Ay şu andaki normal uzaklıkta değil de daha yakın olsaydı bulut ve yağmurun oluşmasına engel olurdu. Zira Ay buharı çözer, ayırıştırıp, inceltir; onun toplanıp yoğunlaşmasını önler.”⁶²

Bu şekilde Güneş ile Ayın yeryüzü ile olan mükemmel münasebeti, herşeyin bir düzen ve tertib dahilinde cereyan etmesi Kindî’ye göre; bizleri hikmet sahibi, herşeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gâyet sağlam yapan bir yöneticinin varlığı düşüncesine götürür.⁶³ Zira kapı, sedir veya kürsü gibi sanat eserlerinde görülen güzellik ve mükemmellik, saf akıl gözüyle bakanlar için evrendekinden daha belirgin değildir.⁶⁴

Yine Kindî’ye göre, aydınlanmış akıl sahipleri ulu bir ağaç veya büyük bir balık, yılan, su kaplumbağası, fil ve benzeri hayvanlar karşısında hayranlık duymalıdır. Bütün ilginç yönleriyle bu varlıklar, O’nun kudretinin ne kadar yaygın olduğunun birer belgesidir.⁶⁵

Dikkat edilirse Kindî, tümüyle kozmik varlığa hakim olan düzeni, astronomi ve fizik ilimlerine istinad ederek açıklamıştır. Bu düzen ve tertib ile beraber bir kısım varlıkların diğer bazı varlıkları etkilemesi, O’na boyun eğmesi ve ideal düzeyde olması, Kindî’ye göre kainatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük

⁶¹ *Risâleler*, s.105.

⁶² *Risâleler*, s.106-107.

⁶³ *Risâleler*, s.110.

⁶⁴ *Risâleler*, s.110.

⁶⁵ Yukarıda verdiğimiz örneklere ilaveten Kindî’ye ait felsefi risâlelerin ikinci cildine bakarak bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Öğrneğin “*Med ve Cezirin Etken Nedeni*” adlı risâleye bakılabilir. Bkz. *Resâil*, 2/109-133.

delilidir. Herşeyi tertip ve idare eden sağlam bir yönetim ile beraber hikmetli bir müdebbirin varlığına da delalet eder.⁶⁶

5- İnsan Delili

Kindî'nin Tanrı'nın varlığını kanıtlarken başvurduğu bir başka delil, kıyas-ı temsiliye dayanan "insan" delilidir.

İnsan küçüklüğüyle beraber, yaratılışındaki harikalar nedeniyle, bütünüyle kozmik âlem ile mukayese edilmiştir. Bazen insandan yola çıkılarak âlem tam teşekküllü bir canlı gibi tasavvur edilmiş; bazen de-kadîm filozoflarda olduğu gibi -âlem küçültülerek insan için "küçük âlem" tabiri kullanılmıştır.⁶⁷ Çünkü âlemde mevcut olan bütün güçler insanda vardır. Kindî, güçler tabiriyle, canlılık, büyüme ve düşünmeyi kastetmektedir."Örneğin insandaki kemik ve benzeri şeyler, toprak; vücuttaki rutubet, damar, mide, mesane ve benzeri organlardaki sıvı birikintiler, su; karında ve tüm organlardaki boşluk, hava; vücuttaki tabîî ısı ise ateş kabilindedir. İnsanın saçı bitkiler gibi, vücudun içinde ve dışındaki parazitler, üreyen hayvanlar gibidir."⁶⁸

Kindî, âlem ile insan arasındaki bu benzerliği daha da ileri derecelere götürerek atmosferde meydana gelen yağmur, gök gürlemesi, rüzgar, çöküntü, volkan, deprem ve daha başka olayların her birinin insanda da bir benzeri olduğunu söylemektedir.

Bu nedenle Kindî'ye göre tam kudret sahibi olan Tanrı, tümüyle kozmik varlığı, âlemdaki her şeyin kendisinde bulunduğu birtek canlı şeklinde yaratmıştır. Bu yaratılan canlıdaki nizâm ve tedbir, görünmeyen bir müdebbirin varlığına delildir.⁶⁹

Ab. Tanrı'nın Nitelikleri

Kindî'nin Tanrı'nın nitelikleri konusundaki fikirlerinin anlaşılabilmesi için arka planının kavranması gerekir. Çünkü Kindî'nin yaşadığı Miladi IX. asırda, Tevhid meselesi veya Tanrı'nın birliğini iddia, en çok tartışılan ve bu tartışmada taraf olan Mutezile fikriyatının merkez noktasını teşkil ediyordu.

⁶⁶ *Risâleler*, s.94. Muhammed A'tuf el-İraki, *Mezâhib Felâsifeti'l-Maşrik*, Kahire 1973, s. 116-117.

⁶⁷ *Risâleler*, s.67,124. M. Fahri, a.g.e., s. 72.

⁶⁸ *Risâleler*, s. 124.

⁶⁹ *Risâleler*, s. 124-125.

Tanrı'nın ilim, kudret, irâde gibi sıfatları ile ilgili meseleler başlangıçta yeteri derecede sistematize edilmemişti. Vâsıl b. A'ta'nın bu konudaki fikirleri de aynı şekilde yeteri derecede açık değildi.⁷⁰ Ona göre, "kim kadim bir ma'na veya sıfat ispat ederse iki ilah ispat etmiş olur."⁷¹

Vâsıl b. A'ta'nın sıfatları inkarına sebep olan hususları iki gurupta toplayabiliriz:

Birincisi: Vâsıl b. A'ta, sıfatlarla ilgili olarak karşısında Müşebbihe ve Mücessime fırkalarını buldu. Mukâtiliyye fırkası ise her platformda görüşlerini açıklıyor fakat müslümanlar bu ekolün kurucusu Mukâtil b. Süleyman'a iyi gözle bakmıyorlardı. Bu nedenle Vâsıl b. A'ta, adı geçen fırkaların antropomorfik Tanrı tasavvurlarına mukavemet etmiştir.

İkincisi: Vâsıl b. A'ta sıfatları inkar etmekle, Seneviyye fırkası ve muhtemelen Hristiyanların teslis akidesinin inkarını hedef almıştı. Fakat Seneviyye mezhebine mensub olanlarla münakaşa ettiğine dair elimizde metinler bulunmasına rağmen, Hristiyanlarla münakaşa ettiğine dair tesbit edici nitelikte yeterli miktarda metin bulunmamaktadır.⁷²

Ayrıca Hristiyanlar, Yahudiler, Gulât-ı Şia ve Gnostik mezhepler, Müşebbihe ve Mücessime gibi antropomorfik, maddi varlıkla karmaşık bir Tanrı'ya inanıyorlardı. Örneğin; onlara göre Allah cisimdir, ettir, kandır, uzuvları, eli, ayağı, başı, dili, iki gözü ve iki kulağı vardır. Fakat o cisim olmakla beraber diğer cisimler gibi değildir..... Sonra Tanrı'ya istivayı, yüzü, yönleri, gelmeyi ve gitmeyi izafe etmişlerdir.⁷³

Bu fikirlere karşı Mutezile mezhebi sıfatlar konusundaki görüşlerini şu şekilde ortaya koymuştur: "Mutezile Allah'ın birliği hususunda ittifak eder. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O işitendir, görendir... O, yaratılmışların yaratılmışlıklarına delâlet eden hiçbir sıfatla vasıflandırılmaz... O ezelden beri ilktir, yaratılmışlardan önce mevcuttur. O ezelden Âlîm'dir, Kâdir'dir, Hayy'dir ve daima öyle olacaktır. Gözler

⁷⁰ en-Neşşâr'e göre, Vâsıl b. A'ta bu görüşe felsefecilerin kitaplarına muttali olmadan önce kendi araştırmaları sonucunda ulaşmıştır. Bkz. Ali Sami en-Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, c.1, s. 392.

⁷¹ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'nihal*, Beyrut 1975, c.1, s. 57.

⁷² en-Neşşâr, a.g.e., c.1., s. 392.

⁷³ en-Neşşâr, a.g.e., c.1., s.422.

O'nu ihata edemez. O işitme organları ile işitilemez. O bir şeydir, ama diğer şeyler gibi değildir. Âlimdir, Kâdir, Hayy'dır; ama diğer bilenler, kudret ve hayat sahipleri gibi değil. O tek başına kadîmdir, O'ndan başka kadîm olan yoktur. O'ndan gayrı ilah mevcut değildir, mülkünde ortağı yoktur. Gücünü, saltanatını paylaşan bir veziri yoktur. Yaptığı bir şeyi yaparken, yarattığı bir şeyi yaratırken, bir yardımcıdır. Yarattığı, önceki bir örneğe göre yaratmamıştır. O'nun için bir şeyi yaratmak diğer bir şeyi yaratmaktan ne kolay ne de zordur. O'na menfaat isnad etmek caiz olmadığı gibi bir zarar da ulaştırılmaz. O, sevinç ve lezzet gibi şeylerden münezzehtir. O'na, ne acı, ne de elem ulaşabilir. O'nun sonunda yok olacak bir sınırı yoktur. O'nun son bulması caiz değildir. O acz ve noksanlıktan uzaktır. Kadınların dokunmasından, zevce ve çocuk edinmekten münezzehtir."⁷⁴

Bu ifadelere bakarak Mutezile mezhebinin tenzihi nasıl müdafaa ettiğini "Zât'ına benzer hiçbir şey yoktur"⁷⁵ ayetini derinlemesine nasıl tefsir ettiğini anlayabiliriz.

Mutezile mezhebinin büyük imamlarından Ebu'l-Huzeyl el-Allâf ise bu genel yaklaşımın dışında, Vâsil b. A'ta'dan farklı olarak Allah'ın zâtının hiçbir sıfatı olmadığı, mutlak "Bir" olduğu fikrine karşı çıktı. Zira ona göre, Allah'ın sıfatları, Alah'ın zâtının aynıydı ve ondan ayrılamazdı. el-Allaf, Allah'ın zâtının aynı olan sıfatları kabul etti; ya da başka bir deyişle o, sıfatları aynı olan bir zât'a inandı. Bu ikisini birbirinden ayırmadı; bir olarak kabul etti. Birisi Allah Alîm'dir diyorsa bu ilmin O'nun zâtında bulunduğu anlamına gelmez. İlim O'nun zâtıdır. Kısaca Allah, Âlim, Kâdir ve Hayy ise bunlar onun zâtıdır.⁷⁶ Sıfatların toptan inkarı ile onların kabul edilmesi ve fakat Allah'ın zâtı ile bir tutulmaları arasında fark vardır. Toptan inkar edildiğinde zât ve sıfatların birliği inkar edilirken "Allah zâtıyla bilir ilmiyle değil." yani o, zâtı aracılığıyla bilir, ilmi aracılığıyla değil gibi bir sonuç çıkar. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın da kabul ettiği ikinci durumda ise zât ve sıfatların birliği şu şekilde açıklanır: Allah ilmi ile bilir; ilim O'nun zâtıdır. Hayatı ile hayy'dır; hayat O'nun zâtıdır."Bu filozofların, Allah'ın zâtının nicelik ve niteliksiz (kemmiyet ve keyfiyetsiz) bir olduğu,

⁷⁴ Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Kitab Mâkâlati'l-İslâmiyyin ve İhtilâfi'l-Musallin* (Nşr. Hellmut Ritter) Wiesbaden 1980, s. 155-156. Ayrıca bkz. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (çev. E.Ruhi Fiğlalı) Ankara 1981, s. 308-310.

⁷⁵ Şûra sûresi: 42/11.

⁷⁶ Eş'arî, a.g.e., s.165; en-Neşşâr a.g.e., c.1, s. 453; el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c.1, s. 242.

çokluğun O'ndan berî olduğu ve ilahî sıfatların Allah'ın zâtından başka bir şey olmadıkları görüşleri ile uyum içindedir. O'nun nitelikleri ya 'selbi' ya da 'subûti' asli nitelikler olarak tesbit edilebilir. Allah'a nisbet edilemeyecek nitelikler selbi olsa da olmasa da, selbi olarak adlandırılabilir; örneğin; cisim, cevher ve arazlar gibi. Selbi nitelikler, tersine çevrildiklerinde Allah'ın sıfatları olabilirler; örneğin Allah'ın cisim olmadığı, cevher olmadığı, araz olmadığı gibi. Asli nitelikler ile kastedilen ise Vacibu'l-Vücut'un varlığının yalnız O'nun zâtından ibaret olduğu, dolayısıyla gerçekten bir olduğudur.⁷⁷

Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunda Kindî'nin büyük ölçüde etkilendiği Mutezile ekolünün düşüncelerini bu şekilde serdettikten sonra Kindî'nin Tanrı'nın nitelikleri konusundaki düşüncelerine geçebiliriz. Ancak konunun daha iyi anlaşılabilmesi için meseleyi iki başlık altında ele alacağız:

I. Tanrı'nın Ezelî Olma Niteliği

Kindî'ye göre Tanrı'ya özgü en önemli niteliklerden birisi, O'nun ezelî olmasıdır. Ezelî "yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayana denir. Varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayanın nedeni (ileti) yoktur; nedeni olmayan ise ebedî olarak vardır."⁷⁸

Kindî'nin Ezelî varlıkla ilgili bir başka tanımı da şudur: "Ezelî öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında mutlak olarak bir yokluk sözkonusu değildir. Ezelî'nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O nedensiz varlıktır. Ezelî olan için konu, yüklem, etkin ve gâye neden yoktur."⁷⁹

Kindî, yaptığı bu tanımlarla öncelikli olarak ezelînin iki özelliğini ön plana çıkarmaktadır:

- a- Ezelî yok olmayandır; varlığı sürekli ve zorunludur.
- b- Varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir, O zâtryla kaimdir.

⁷⁷ el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c.1, s.243

⁷⁸ *Risâleler*, s. 62.

⁷⁹ *Risâleler*, s.12.

Kindî'ye göre Ezeli varlığın bir başka özelliği de cinsinin olmamasıdır.⁸⁰ Eğer cinsi olsaydı kendisi tür olurdu; tür ise kendisini ve başkasını kuşatan genel cinsi ile başkasının iştirak etmediği fasıldan oluşmuş bir bileşiktir.⁸⁰ Buna ilaveten türün konusu ve yüklemi vardır. Oysa Ezeli için konu ve yüklem sözkonusu edilemez. O'nun hakkında bu gibi kavramlar imkansızdır.⁸¹

Ezeli olan bozulmaz, zira Kindî: "Bozuluş ilk sebep değil, sebeblinin değişmesidir. İlk sebep ise mutlak varlıktır. Bozulan, kendi varlığını vücuda getirmek üzere bozulmuş değildir. Değişikliğe uğrayan her varlık, aynı cins altında bulunan en yakın zıddını meydana getirmek üzere değişir" der.⁸² Oysa Fârâbî'nin de ifade ettiği gibi bir zıdda sahip olmak, varlık bakımından bir eksikliklerdir.⁸³ Ezeli varlık ise bu tür bir eksiklikten münezzehtir.

Kindî'ye göre Ezeli'nin bir başka özelliği daha vardır ki o da istihâle (dönüşüm) kanunlarına tâbi olmamasıdır. Çünkü onda eksiklikten yetkinliğe doğru bir geçiş sözkonusu değildir. Ezeli öyle bir varlıktır ki onu üstün kılan nitelikte bir değişme olmaz ve zorunlu olarak tam ve yetkindir.⁸⁴

2- Tanrı'nın "Salt Bir Olma" Niteliği

Tanrı'nın sıfatlarından biri olarak kabul ettiği vahdâniyet konusuna İslâm filozofları ve kelamcılarının daha çok eğilen Kindî, bu mevzu ile ilgili meselelerde Kur'an'ın Allah'ın birliğini vurgulayan, zâtına benzer hiçbirşey olmadığını izah eden ayetlerine istinad etmektedir.

Kindî'ye göre Tanrı'nın en önemli sıfatlarından biri olan bu nitelik, kıdem sıfatı gibi Mutezile alimlerinde Tanrı'nın zâti sıfatlarından biri olarak kabul edilmiştir.⁸⁵

Kindî'nin bu meseleyi ortaya koyarken takib ettiği metod son derece uzun ve karmaşıktır. Onun amacı bütün açıklığıyla Tanrı'nın vahdâniyet sıfatını ortaya

⁸⁰ *Risâleler*, s.12.

⁸¹ *Risâleler*, s.12.

⁸² *Risâleler*, s.12.

⁸³ Fârâbî, *Fusulu'l-Medeni Siyaset Felsefesine Dair Görüşler-* (çev. Hanifi Özcan). İzmir 1987, s.59.

⁸⁴ *Risâleler*, s.13.

⁸⁵ M. Fahri ,a.g.e., s. 68.

koymaktır. Kindî bunu ortaya koyarken bazı terimlerin anlamlarını izah etmektedir. Çünkü Kindî “felsefe, anlamı olan lafızlara dayanır, anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi değildir.” der.⁸⁶

Burada mevzuyu gereğinden fazla uzâtmamak için bu terimlerin anlamları üzerinde durmayıp sadece “bir” teriminin çeşitli karşılıkları üzerinde duracağız.

Filozofumuza göre “bir” terimi kesintisiz her nesneye söylendiği gibi çokluk kabul etmeyen varlıklara da söylenir. Zira “bir” terimi çok çeşitli kavramları ifade eder. Meselâ; biraz önce geçen cins, tür, fasıl, hassa, araz-ı âmm gibi tüm kavramlar karşılığında kullanılır.⁸⁷ yalnız Filozofumuza göre bu kavramlardaki birlik vasfı bir eserdir ve zorunlu olarak bir etkenden gelmektedir.⁸⁸ Kindî, bu yargıya varmadan önce kategorileri tek tek ele alarak bunun mantıksal bir zorunluluk olduğunu ispata çalışır. Örneğin; Kindî; şahıs, tür, cins, fasıl kavramlarındaki birlik vasfının bir etkenden geldiğini şu şekilde izah etmektedir:

Bölünebilme niteliğine sahip olan “şahıs” zâtı itibariyle değil, isim itibariyle birdir. Sahip olduğu birlik gerçek birlik değildir.”Birşeyin sahip olduğu nitelik zâti değilse bir bakıma o, ârızî (sonradan) demektir. Sonradan olan başkasındandır; sonradan olan bulunduğu şeyde eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene âdiyeti ifade eder.”⁸⁹ Kindî’ye göre bu nedenle şahıs kategorisindeki birlik vasfı bir eserdir ve zorunlu olarak bir etkenden gelmektedir.⁹⁰

Türe gelince o, muhtelif bir çok şahsı içermesi bakımından bizzât çokluk ifade etmektedir.”Ondaki birlik zâti değil; sadece isimden ibarettir. Onun birliği hakiki değil ârızîdir; ârızî olan başkasındandır. Araz, bulunduğu şeyde eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene aidiyeti ifade eder. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Sonuç: Türün sahip olduğu birlik zorunlu olarak bir etkenden gelmektedir.”⁹¹

⁸⁶ *Risâleler*, s.23.

⁸⁷ *Risâleler*, s.24.

⁸⁸ *Risâleler*, s.26-29.

⁸⁹ *Risâleler*, s.26.

⁹⁰ *Risâleler*, s.26.

⁹¹ *Risâleler*, s.26.

Benzer şekilde cins kavramının altında tür bulunduğu için çokluk ifade eder. Sahip olduğu birlik, hakiki değil, ârizîdir; ârizî olan başkasındandır.⁹² Araz bulunduğu şeyde eser durumundadır. Eser ise onu meydana getirene aidiyeti gösterir.⁹³ O halde bu eser ve bu eserin sahip olduğu birlik bir etkenden gelmektedir.

Aynı şekilde fasıl da tür ve türün kapsamındaki şahıslara delalet ettiği için çokluk ifade eder.”Demek ki onun sahip olduğu birlik gerçek birlik değil, ârizî bir birliktir; ârizî olan sonradır. Araz bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser ise onu meydana getirene aidiyeti gösterir. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Sonuç: Fasıldaki birlik vasfı bir etkenden gelmektedir.”⁹³

Kindî, benzer şekilde bütün kategorilerde bulunan birlik vasfının bir etkenden geldiğini izah etmektedir. Diğer bir ifadeyle Kindî’ye göre kategorilerin hiçbirindeki birlik hakiki birlik değildir. Sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade eder. Kategori ve kategorilere bağlı olan kavramlardan her birindeki birlik bir çeşit arazdır. Birşeye âriz olan, onun cevherine ait değildir. Ârizî olan başkasındandır. O halde eşyadaki birlik zâtî değildir. Eşyada araz olarak bulunan birlik zâtî olandan gelmektedir.⁹⁴

Kindî, bu metodla “bir” teriminin kategorilerle olan ilişkisini ve kategorilerdeki birlik vasfının bir etkenden geldiğini izah ettikten sonra birliğin hangi bakımdan sebebi varlıklara yüklendiğini, ayrıca gerçek birlik ile gerçek olmayan birliğin ne olduğunu izah etmektedir. Ancak Kindî’ye göre bu meselelerin izahından önce bilinmesi gereken ilkeler vardır. Bu ilkeleri şu şekilde sıralamak mümkündür.

1- Kindî’ye göre büyük ve küçük gibi terimlerden hiçbiri mutlak olarak birşeye yüklenemez, ancak başkasına nisbetle yüklenebilirler. Çünkü birşey hakkında ancak kendisinden daha küçük olana nisbetle “büyük”, büyüğe nisbetle “küçük” denir.”Eğer ‘büyük’ terimi mutlak anlamdaki büyüğün ifade ettiği şeye yüklenseydi -küçük terimi de öyledir-ne bilfiil ne de bilkuvve sonsuz şey olurdu. Çünkü bu durumda ‘büyük’ teriminin ifade ettiğinden başka büyüğün bulunması mümkün olmazdı.”⁹⁵

⁹² *Risâleler*, s.27.

⁹³ *Risâleler*, s.27.

⁹⁴ *Risâleler*, s.29.

⁹⁵ *Risâleler*, s.39.

Kindî, burada mutlak büyüğün varlığını kabul etmemektedir. Ona göre her nesnenin varlığının bir sınırı vardır. Ancak o, kabul etmediği bu meselelerin isbatı cihetine gitmez. Sadece muhâle irca metoduyla her büyüklüğün izafi ve sınırlı olduğunu beyan eder.

2- İhvan-ı Safa gibi, “bir”i sayıların başlangıcı olarak kabul etmeyen Kindî’ye göre, “bir” sayı değildir. Eğer sayı olmuş olsaydı herhangi “bir” in nicelik olması gerekirdi. Eğer bir nicelikse, onda eşitlik ve eşitsizlik gibi niceliğe ait özellikler bulunması gerekir.⁹⁶ “Eğer biri oluşturan birler varsa ve bunlardan bazıları ona eşit bazıları eşit değilse, bir bölünen niceliktir. Çünkü en küçük bir, en büyük biri veya onun bir kısmını oluşturur; en büyük birin bir kısmı da vardır. O halde bir bölümlüdür. Bir bölünmediğine göre bu ‘o bölümlüdür, bölümlü değildir’ anlamına gelir. Bu ise mümkün değildir. Sonuç: Bir sayı değildir.”⁹⁷

Yapısı gereği “bir”i sayı kabul etmeyen Kindî, onu ancak isim benzerliğinden dolayı sayı kabul etmektedir. Bu nedenle “bir” nicelik kategorisine değil, başka kategorilere dahildir. İki ve ikiden fazla sayılar ancak nicelik ifade eder.⁹⁸

Ayrıca “bir”in maddi ilkesi yoktur.”O, maddesiz vardır; ama bir olarak değil, yani maddeden oluşan sayı değil sayılanlardır, mesela ‘beş at’ dediğimizde atlar beş sayısı ile sayılmışlardır; dolayısıyla beşin heyulası yoktur. Heyula sadece atlarda vardır.”⁹⁹ Burada kastedilen, birliğin kavram olarak kendisidir. Bu nedenle birlik asla bölünmez.

Kindî sayıların tâbiyatıyla ilgili bütün bu meseleleri “gerçek Bir”i izah etmek için ele alır. Ona göre gerçek Bir izafe edilemez, sayı değildir, cinsi yoktur, çoğalmaz ve bölünmez.

3- Yine Kindî’ye göre ilk sayı ikidir.”Çünkü birlerden oluşan büyüklük, tüm birler ve birler kümesi olduğuna göre, sayıların ilki ikidir. Eğer başkası değil de sadece

⁹⁶ Kindî, sayılar konusunda Öklides’ten sonra gelen matematikçiler ekolüne tabii oldu. Bunlara göre sayı, eşitliği ve eşitsizliği kabul eden bir niceliktir. Bir, sayılar grubuna dahil değildir. Sadece ilk sayı, ikidir. (Bkz. el-Ehvânî, *el-Kindî*, s. 132.

⁹⁷ *Risâleler*, s.41.

⁹⁸ *Risâleler*, s.41.

⁹⁹ *Risâleler*, s.41.

ikinin kendisi dikkate alınacak olursa o, az değildir. O, kendisinden çok olanlara nisbetle azdır. Çünkü bütün sayılar ikiden çoktur. O halde iki, sadece diğer sayılara nisbetle azdır. Ama bizzât kendisi dikkate alınırsa o, birin katı ve iki tane birin toplamıdır. Yani iki tane birden oluşmuş bir sayıdır. Birleşik olanın parçaları vardır. Öyleyse iki, parçalarına nisbetle bütündür. Bütün parçadan büyük olduğuna ve iki de bütün olduğuna göre bizzât iki az değildir.”¹⁰⁰

4- Uzun-kısa, büyük ve küçük gibi nicelik ifade eden terimler sadece aynı cinsten olanlara yüklenebilir. Yani yüzey ancak yüzeyle, mekan mekanla, cisim cisimle, çizgi çizgiyle kıyaslanabilir. Bu nedenle Kindî: “Büyük ve küçük, uzun ve kısa, az ve çok terimlerinden hiçbiri mutlak olarak değil, ancak başkasına izafetle kullanılır. Bunlardan her biri başka cinsle değil, sadece kendi cinsine izafe edilir. Sözelimi büyük terimi cisim karşılığında kullanılırsa, yüzey, çizgi, mekan, zaman, sayı ve söz ile kıyaslanamaz; ancak başka bir cisimle kıyaslanır. Meselâ bir cisim, yüzey, çizgi, mekan, zaman, sayı ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; sadece cisimden daha büyüktür veya daha küçüktür denir.” der.¹⁰¹

Sayı ve söz ise cisim ve mekan gibi terimlerden farklıdır. Bu terimler aynı cinsten olanlara yüklenirken sayı ve söz terimlerden “uzunluk ve kısalık sadece kapsadıkları zaman açısından bunlara yüklenir. Meselâ, ‘uzun sayı, uzun söz’ deyimi uzun zamanda sayılan ve söylenen anlamına gelir.”¹⁰²

Bu şekilde konuyla ilgili bilinmesi gereken ilkeleri zikrettikten sonra Kindî’ye göre gerçek Bir’in ne olmadığı konusuna gelelim. Kindî burada Tanrı’yı-Mutezile mezhebinde olduğu gibi-olumsuz sıfatlarla nitelemektedir. Şöyle ki:

a- Gerçek Bir, kategorilerin dışındadır; cinsi olmadığı için cinsle kıyaslanamaz. Zâten cinsi bulunan varlıklar ezeli olamazlar. Oysa gerçek Bir, ezeldir. Başkasıyla kıyaslanarak O’na bir denmez. O asla nicelik değildir ve niceliği de yoktur. Her nicelik olanda artma ve eksilme olur. Eksilme bir bölünmedir; bölünme ise bir çeşit çoğalmadır.

¹⁰⁰ *Risâleler*, s.44-45.

¹⁰¹ *Risâleler*, s.45.

¹⁰² *Risâleler*, s.46.

Bu nedenle Kindî: “Çokluk, kategorilerden herbirinde cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm, küll, cüz’ ve cemî gibi kategorilere ilişkin olanlarda gerçekleşir. Bir terimi de böyledir; kategorilerden herbirini ifade eder. Fakat gerçek Bir, bunlardan hiçbirini değildir”¹⁰³ demektedir.

b- Gerçek Bir, hareket ve hareket türlerine benzemez. Cisimde gerçekleşen hareketin çeşitleri vardır ve bunlardan her biri kategorilerde olduğu gibi çokluk ifade etmektedir. Örneğin yer değiştirme hareketi çokluk ifade etmektedir.”Zira mekan bir niceliktir, nicelikse bölümlüdür. Varlık da bölümlüdür, mekanın bölünmesiyle o da bölünür, dolayısıyla çokluk ifade eder.”¹⁰⁴ Kindî, diğer hareket çeşitlerini de bu şekilde ele alarak çokluk ifade ettiklerini izah ettikten sonra şu yargıya varır: “Bütün hareketler bölümlü ve aynı zamanda birlik halindedir. Her hareket derken onun tümelliği birlik ifade eder. Çünkü birlik vasfı mutlak tümele yüklenir. Onun parçaları da birdir; zira bir mutlak tikele yüklenir. O halde harekette çokluk vardır. Sonuç: Gerçek Bir, hareket değildir.”¹⁰⁵

c- Gerçek Bir, nefis değildir: Kindî Gerçek Bir’in nefis olmadığını izah edebilmek için nefste hareketin mevcut olduğu noktasından yola çıkar. Burada nefis ile onun kastettiği şey, düşüncenin varlığa ait formlarında meydana gelen değişiklik ile nefsin insanın fiziksel yapısında tezahür eden korku, sevinç ve üzüntü gibi halleridir. ¹⁰⁶Buradan hareketle Kindî: “O halde düşüncede hem çokluk hem de birlik vardır. Çünkü her çokluk, sayılabilir türden olduğu için, bütünü ve parçası vardır. İşte bunlar nefsin arazlarıdır; dolayısıyla nefis bu türden çokluk ve birlik halindedir. Sonuç: Gerçek Bir nefis değildir”¹⁰⁷ demektedir.

d- Gerçek Bir, akıl değildir.: “Düşüncenin sonucu olan algılar doğru olarak akla ulaşırsa varlığın türlerini ve türün üstündeki cinsleri oluşturur. Çünkü tür, külli kavramdır; şahıslar ise duyulan nesnelere... Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın külli olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzât o külli

¹⁰³ *Risâleler*, s.46-47.

¹⁰⁴ *Risâleler*, s.47.

¹⁰⁵ *Risâleler*, s.47.

¹⁰⁶ *Risâleler*, s.47-48.

¹⁰⁷ *Risâleler*, s.48.

kavramlardır. Külliler nefisle birleşince nefis akletmeye (düşünce üretmeye) başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o, akıl sayılır.”¹⁰⁸ Buna bakarak Kindî'nin neredeyse külli kavramlar ile akli bir bakıma özdeş kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ona göre külli kavramlar çokluk ifade ettikleri için dolayısıyla akıl da çokluk ifade etmektedir; bir farkla ki ilk çokluk ifade eden nakıl değildir.”Oysa akıl bir çeşit birlik durumundadır. Yukarıda söylediğimiz gibi, o küllidir; birlik vasfı külli olana da yüklenir. Sonuç: Gerçek Bir akıl değildir.”¹⁰⁹

e- Gerçek Bir, eşanlamlı isimlerden değildir: Arap dilinde eşanlamlı isimler vardır ve bu eşanlamlı isimlere “bir” terimi yüklenir. Kindî buradaki “bir” teriminin de çokluk ifade ettiğini söylemektedir. Çünkü birin karşılığı olan madde çokluktur.”Aynı şekilde eşanlamlı isimler de çokluk ifade etmektedir. Sonuç: Gerçek Bir eşanlamlı isimlerden değildir.”¹¹⁰

f- Gerçek bir, benzer isimlerden değildir: Arap dilinde eşanlamlı isimler gibi benzer isimler de vardır.”Bir” terimi, kendilerine yüklenen benzer isimler, çokluk ifade ederler.”Meselâ yırtıcı hayvana ve bir yıldız köpek adı verilmiştir. Bundan dolayı: ‘isim bakımından ikisi de birdir’ denilir, yani köpektir. Yırtıcı hayvan ve yıldız karşılığında kullanılan bu köpeğin yapısı çokluk ifade etmektedir. Bu tür benzer isimlerden hiçbirisi başka şeyin sebebi değildir. Çünkü yıldız, yırtıcı hayvanın, yırtıcı hayvan da yıldızın varlık sebebi değildir.”¹¹¹ Dolayısıyla bu tür birlik çok şeye söylendiği için, yine çokluk anlamı taşımaktadır. Sonuç itibariyle gerçek Bir, benzer isim türünden olan bir değildir.

g- Gerçek Bir, maddi ilke değildir: Kindî'ye göre maddi ilkesi aynı olan şeylere “bir” denir. Yalnız madde, farklı etkenlerden dolayı farklı şekiller arz etmektedir. Örneğin ahşaptan yapılan kapı ve sedir için “maddesi itibariyle kapı ve sedir birdir” denilir.”Bu tür şeyler maddeleri açısından çokluk ifade ederler. Çünkü madde çokluktur, çokluk ise parçalara ayrılır... O halde madde türünden olan şeyler asla

¹⁰⁸ *Risâleler*, s.48.

¹⁰⁹ *Risâleler*, s.48.

¹¹⁰ *Risâleler*, s.49 Kindî eşanlamlı isimlere örnek olarak “eş-şefra, el-medye” gibi, kasap bıçağı anlamına gelen isimleri vermektedir. “Şefra ve medye birdir” deyimindeki “bir” çokluk ifade etmektedir. Çünkü birin karşılığı olan madde çokluktur. Bkz. *Risâleler*, s.49.

¹¹¹ *Risâleler*, s.49.

gerçek Bir'i ifade edemez Maddeyi anımsatan birlik çeşitlerinden hiçbiri O'na yüklenemez."¹¹²

Kindî, bu şekilde Tanrı'yı olumsuz sıfatlarla niteleyip gerçek Bir'in her türlü kavramın üstünde bulunduğunu izah ettikten sonra özet olarak şöyle demektedir:

“Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cemî'de değildir. O başkasına nisbetle bir değil, tersine mutlak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler onda bulunmaz.... Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur. O gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O, salt Bir'dir. Yani O, birlikten başka birşey değildir.”¹¹³

Dikkat edilirse, Kindî, Tanrı'yı tenzih etme konusunda çok duyarlı, duyarlı olduğu kadar meseleyi açık-seçik bir şekilde ortaya koyma konusunda çok istekli ve de kararlıdır.

H. Z. Ülken, De Boer ve M. Watt gibi bazı felsefe tarihçileri Kindî'nin bu konuda Plotin'in Enneades'ından (doğrudan doğruya değilse de Aristoteles'in sanılan Theologie kitabı yolu ile) veya Yeni-Eflatunculuk'tan etkilendiğini söylemişlerdir.¹¹⁴

Aynı şeyin Mutezile için de sözkonusu olduğu söylenmektedir. Nitekim eş-Şehristânî Mutezile'nin sıfatlar konusundaki görüşlerini naklederken bu akidenin ancak Yunanlı feylesofların kitaplarının tetkikinden sonra gelişmiş olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁵ Çünkü Mutezile mezhebinde olduğu gibi, Plotin'de de, Tanrı'nın birliğini tehlikeye düşürme korkusundan ötürü Bir'e ait yüklemeleri inkar etme eğilimi vardır.¹¹⁶

¹¹² *Risâleler*, s.49-50.

¹¹³ *Risâleler*, s. 53-54.

¹¹⁴ H.Z. Ülken, *İs. Fel. Kaynakları* s. 62; de. Boer, a.g.e.,s.73; M. Watt, *İslâmi Tetkikler* s. 52.

¹¹⁵ eş-Şehristânî, a.g.e., c.1, s. 58. en-Neşşâr'a göre, Şehristânî'nin işaret ettiği Yunanlı kaynak. Yeni-Eflatuncu felsefedir. Bu felsefeye göre varlığın tepe noktasında “Bir” vardır. Bu görüşü Kindî'den başlayarak Meşşâi İslâm filozofları da benimsemişlerdir. Bkz: en-Neşşâr, a.g.e., c.1. s.453 Bunun bir nedeni ise müslümanların felsefe ile temasa geldikleri zaman son Yunan felsefi çıkışının bu alanda olduğu neticesinden ileri gelmiştir. (Bkz. M.Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 51-52.)

¹¹⁶ el-Ehvânî, *İslâm Düşüncesi Tarihi*, c.1, s. 144.

Plotin'e göre Bir, aşkın akılla kavranamayan, anlaşılamayan, hiçbir nitelik yüklenemeyen nedendir. Onun hakkında hiç bir şey söylenemez, onun ne olduğu değil, ancak ne olmadığı söylenebilir. Varlığı, zamanın, niteliğin ötesindedir.¹¹⁷ Hiçbir açıdan onda çokluk bulunmaz.¹¹⁸

Plotin'in bu düşüncelerine bakarak kişi, zât ve sıfat itibariyle Kindî'nin Tanrı'ya izafe ettiği sıfatların bu niteliklerle aynı olduğu zehabına kapılabilir. Fakat Kindî'nin Tanrı'ya nisbet ettiği diğer sıfatları dikkate alınca bu yaklaşımın bütünüyle doğru olmadığı anlaşılır.

El-Irakî ise bu konuda Kindî'nin, Plotin'in yanısıra, Aristoteles'ten de etkilendiğini fakat bu etkinin sınırlı olduğunu söylemektedir.¹¹⁹

Kanaatimizce Aristoteles'te Tanrı'nın birliği fikri bulunabilir. Fakat buna bakarak Tanrı'nın nitelikleri konusunda, sınırlı da olsa, Kindî'nin Aristoteles'ten etkilendiğini söylemek doğru değildir. Çünkü Kindî'nin Tanrı'nın birliği fikrine ulaşabilmesi için Aristoteles'e kadar gitmesine gerek yok. Tanrı'nın birliğine inanma ve bilgisine sahip olma, okunan ve inanılan İslâmi literatürün neticesidir.

Kaldı ki Tanrı'nın nitelikleri konusunda Kindî ile Aristoteles çok farklı görüşlere sahiptirler. Aristoteles'e göre en yüksek varlık olan Tanrı, maddesiz olduğundan ne izlenim, ne duyum, ne iştaha, ne de istek anlamına gelen iradeye sahiptir.¹²⁰ Tanrı'da bulunan niteliklerin hepsi pasif durumdadır. Bunların hiç birisi ile kainattaki varlarla temas edemez. Kainatın varlığından haberi yoktur. Ayrıca Aristoteles'in Tanrı'yı kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım istenilen bir varlık olarak düşünmüş olduğuna ilişkin de hiçbir belirti yoktur. Ve gerçekten, eğer Aristoteles'in Tanrı'sı bütünüyle kendinde kapalı ise, ki böyle olduğuna inanmak mümkündür, o zaman insanların onunla kişisel iletişime yönelmeleri sözkonusu olmayacaktır. *Magna Moralia*'da Aristoteles, Tanrı'ya yönelik bir dostluğun olabileceğini düşünenlerin yanlışıklarını söylemektedir. Çünkü Tanrı, sevgimize karşılık veremez ve bizim ne

¹¹⁷ Betül Çotuksöken, Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, İstanbul 1989, s.38.

¹¹⁸ Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Yönü* (çev. Sabri Hizmetli) Ankara 1992, s.122.

¹¹⁹ el-Irakî, a.g.e., s. 76.

¹²⁰ Alfred Weber *Felsefe Tarihi* (çev. H. Vehbi Eralp) İstanbul 1991, s. 75-76.

olursa olsun Tanrı'yı sevebileceğimiz söylenemez.¹²¹ Bu nedenle Aristoteles'in mutlak Tanrı'sı dünyamızı yaratan Tanrı değildir; hatta O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır.¹²² Oysa Kindî'nin Tanrı'sı özgür iradesiyle âlemi yoktan yaratmıştır ve âlem ile sürekli olarak münasebet halindedir. O'nun hakkında hiçbir zaman yokluk sözkonusu değildir. O vardır ve daima var olacaktır. Sebepsiz ilk sebep, etkini olmayan etkin ve gâyesi olmayan gâye O'dur. O gerçek Bir'dir. Birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihi Bir'dir.¹²³

Bertrand Russel, Aristoteles'in ve Hristiyan inancının Tanrı anlayışlarını mukayese ederken, Aristoteles'in Tanrı'sının bir Hristiyan Tanrı'sının yüklemelerine sahip olmadığını söylemektedir.¹²⁴ Aynı şey Aristoteles'in Tanrı anlayışı ile mukayese edildiği zaman Kindî'nin ve de İslâm'ın Tanrı anlayışı için de sözkonusudur.

Nitekim Ebû Rîde de, Kindî'nin âlemin ezeliyeti ve âlem ile olan münasebeti açısından uluhiyet fikri ve uluhiyetin nitelikleri konusunda Aristoteles'ten etkilenmediği kanaatindedir.¹²⁵

¹²¹ F. Copleston, *Felsefe Tarihi Aristoteles* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul 1986, s. 73

¹²² E. Gilson, *Tanrı ve Felsefe* (çev. Mehmet Aydın) İzmir 1986, s.32.

¹²³ *Risâleler*, s.55, 94.

¹²⁴ B. Russel, a.g.e., c.1, s. 253-254.

¹²⁵ *Resâil*, 1/80 (14-18).

B- ÂLEM ANLAYIŞI

Kindî, âlemin yapısı, hiyerarşik düzeni, gökküreleri, yeryüzü ve yeryüzünde bulunan elementler ile bunların bileşikleri konusunda Yunan felsefi geleneğinden etkilenmiştir. Bu geleneğe göre ây, bozuluşa tabi olmayan gökler ile yeryüzü arasındaki sınırı belirler. Kindî, risâlelerinde duyu verilerinden hareketle bunların fiziksel görüntüleriyle ilgili ayrıntılı bilgi vermiştir.

O, “*Risâle fi Hududi'l-Eşya ve Rusumiha*” adlı eserinde felek diye isimlendirdiği gökküreleri için, madde ve sûreti olup ezeli olmayan¹²⁶ tanımını yaparken bir başka risâlede “felek, oluşan varlıkların maddi sebebi değildir, çünkü oluşan varlıkta madde bir şekilden diğer bir şekile dönüşür; oysa felekte dönüşüm olmaz. O formel sebep de değildir, zira form maddeden ayrılmaz, ikisi birdir”¹²⁷ demektedir. Kindî’ye göre felek, tabii olan sebeplerden etkin ve gâye sebep de değildir. Burada felek diye nitelendirilen gökküreleri bozuluşa tabii olmayan, değişikliğe uğramadan uzaya dağılmış olarak hareket eden varlıklardır. Hareketleri yeryüzündeki unsurların tersine dairesel olup bu hareketin zıddı yoktur. Hareketleriyle, mevsimler, mevsimlerin değişmesiyle oluş ve bozuluşu netice verirler. Her oluşan ve bozulan varlıkların yakın sebebidirler. Onlar bütünüyle canlı ve ayırıcı güce sahiptirler; görme ve işitme duyuları da vardır.¹²⁸ Onlar temelde ayaltı dünyasına ait olan cisimlerden farklı olup kendilerine özgü bir beşinci madde ile donatılmışlardır.¹²⁹

Kindî’ye göre ayaltı âleminde ise dört unsur ve bunların bileşikleri bulunmaktadır. Bu dört unsurun her birinin kendine özgü tabii hareketleri vardır. Ateş ile hava merkezden çevreye doğal yerleri yönünde hareket ederken¹³⁰ su ve toprak merkeze doğru hareket ederler.¹³¹ Ayrıca bu âlemdeki varlıklar oluş ve bozuluşa tabidir; hareketleri doğrusaldır.¹³² Kindî’nin bu görüşleriyle Aristoteles’in benzer

¹²⁶ *Risâleler*, s. 62.

¹²⁷ *Risâleler*, s.116.

¹²⁸ *Risâleler*, s. 115 - 120 Kindî bu konuyu ayrıntılı olarak “*Risâle fi'l-İbane an Sucûdi'l-Cirmi'l-Aksa*” adlı risâlesinde ele alır.Bkz. *Risâleler*, s.113-125.

¹²⁹ *Resâil*, 2/60.

¹³⁰ *Risâleler*, s. 97-98.

¹³¹ *Resâil*, 2/41.

¹³² *Risâleler*, s.97.

görüşleri mukayese edilecek olursa Kindî'nin bu mevzuda Aristoteles'ten farklı ve yeni bir şey söylemediği sonucuna varabiliriz. Ancak Kindî ile Aristoteles arasında, ayüstü ve ayaltı âleminin İlk Neden'le nasıl bir ilişki içinde oldukları hususunda, temel bir ayrılık vardır.

Aristoteles'e göre âlem ezeldir, onun hâdis olduğunu iddia etmek bir tür imkansızlığı tasdik anlamına gelir.¹³³ Tanrı bütün varlıkların gâye sebebi olması dolayısıyla bir aşk ve sevginin konusu olarak âlemi hareket ettirir.¹³⁴

Oysa Kindî'ye göre ayüstü ve ayaltı âlemi dahil bütün herşey Tanrı'nın iradesiyle yoktan yaratılmıştır,¹³⁵ “ne madde, ne hareket ne de zaman ezeldir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezeli olan bir zât (Tanrı) vardır.”¹³⁶

Ba. Âlemin Sonluluğu Meselesi

Kindî, âlemin sonlu olduğunu kanıtlamak için risâlelerin birçok yerinde sonsuzluk aleyhine deliller getirir.

Sonsuzluk kavramı, gerek Yunan filozofları gerek İslâm düşünürleri tarafından biliniyor ve tartışılıyordu. Örneğin Anaxagoras, ilkelerin sonsuz sayıda olduklarını kabul etmektedir.¹³⁷ Ona göre madde-Empedokles'in sandığı gibi-tek bir elemana, su, hava veya ateş gibi başka cisimler haline gelebilen homojen bir cisme indirgenemez. Birçok eleman vardır ve bunlar, sonsuzdur, yaratılmamışlardır, yok edilemezler, temel nitelikleri sonsuza kadar değişmeden kalır.¹³⁸

Yine Demokritos'a göre sonsuz sayıda bölünmez birimler vardır ki, bunlara atomlar denmektedir. Madde sonsuz küçük ve sonsuz sayıda atomlardan

¹³³ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo Metafizigi ile Gazzali Metafiziginin Karşılaştırılması*, İstanbul 1993, s.99.

¹³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1072 b, 1-5

¹³⁵ *Risâleler*, s.123

¹³⁶ *Risâleler*, s.85.

¹³⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 984 a,10-15.

¹³⁸ A.Weber, a.g.e,s.31 Kamuran Birand, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Ankara 1987, s. 25; Frank Thilly, *Felsefe Tarihi* (çev. İbrahim Şener) İstanbul 1995,c.1, s.65.

oluşturmuştur.¹³⁹ Benzer şekilde sonsuzluk fikrini Aristoteles'te de bulmak mümkündür. Aristoteles'in sisteminde madde, hareket ve zaman sonsuzdur.¹⁴⁰

Aristoteles'in bu yaklaşımına bir kısım İslâm düşünürleri ve kelamcılar muhalefet etti. Zira İslâm'a göre, âlemin sonluluğu ve yaratılmışlığı tezi tartışmaya muhal bırakmayacak ölçüde kesindir. Kindî kelamcılardan farklı bir yöntemle, matematik yöntemiyle,¹⁴¹ sonsuzluk fikrine karşı çıkmıştır.¹⁴²

Kindî bunu yaparken cismin ezeli ve bilfiil sonsuz olamayacağını, sonsuzluğun ancak bilkuvve olacağını izah ederek, vasıtasız idrak edilebilen aksiyomlardan yola çıkmaktadır. Kindî, bu aksiyomların bir kısmını sadece zikrederek delil getirme gereği duymazken, bir kısmını da matematiğe ait teknik terimlerle delillendirerek izah etmek istemiştir. Gerçekte ise bu aksiyomların delile ihtiyacı yoktur. Çünkü bu aksiyomlar kendiliğinden apaçık olan ve böyle olduğu için diğer mukaddimelere ön dayanak olan önermelerdir. Aksiyomların izahı için getirilen deliller ise, formel açıdan farklı gibi görünmekle beraber, konu ve muhteva itibarıyla bütün önermeler esasta birdir.

Kindî, bu aksiyomları çeşitli risâlelerde küçük nüanslarla müteaddid defa tekrar etmektedir.¹⁴³ Biz burada tekrara düşmemek için bu aksiyomların ortak noktalarını tespit edip bir sıralamaya tabi tutacağız.¹⁴⁴

¹³⁹ Frederick Copleston, *Ön-Sokratikler ve Sokrates* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul 1990, s.89. Ayrıca bkz. F.A.Lange, *Materyalizmin Tarihi* (çev. Ahmet Arslan) Ankara 1991. c.1. s.8-15.

¹⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1071b, 5-15 (Ayrıca bkz. c. 2, s. 158'de bulunan 2 nolu dipnot).

¹⁴¹ Matematiği bütün ilimlerin temeli olarak kabul eden Kindî'ye göre matematik okumayanların çoğu, âlemin sonsuz olduğunu sanmışlardır. Philip K.Hitti, *Siyasi ve Kültürel İslâm Tarihi*, (çev. Salih Tuğ) İstanbul 1980, c. 2. s. 566.

¹⁴² Kindî gibi el-Birunî de dünyanın ebediliği fikrinin Aristoteles felsefesinin en saçma ve İslâm görüşüne en aykırı doktrini olduğuna inanır. Daha önce bu konuda Yunan felsefesine karşı Yahya el-Nahvî tarafından yapılan eleştiriyi destekler. Bkz. S.H.Nasr, *İslâm Koz. Öğr. Giriş*, s. 194-195.

¹⁴³ Kindî âlemin sonsuz olamayacağı yönündeki tezini ağırlıklı olarak şu risâlelerde ele almıştır:

1. *Kitab fi'l-Felsefeti'l-Ula*
2. *Risâle fi İzahî Tenahi Cirmi'l-Âlem*
3. *Risâle fi Vahdaniyeti'llah ve Tenahi Cirmi'l-Âlem*

¹⁴⁴ Kindî, âlemin sonluluğunu izah ederken Öklides'in ortaya koymuş olduğu aksiyom ve genel kabullere dayanır. Kindî'nin risâlelerinde bir çok defa konu edindiği bu aksiyomlar konusunda ne matematik ne de temel bilim kitaplarında yeterli bilgiye rastlayamadık. Örneği S.H.Nasr "*İslâm ve Bilim*" kitabında Grek matematiğinin başlıca eserlerini sayarken Öklides'in "*Elemenlar*" ve "*Data*"sı olduğunu belirterek Hayyam ile onu izleyen Tusî'nin Öklidçi geometrinin bir postülasını yeniden ele aldıklarını belirtmekle yetinir. (Bkz; S.H.Nasr, *İslâm ve İlim*, (çev. İlhan Kutluer) İstanbul 1989, s. 77, 82-83). Yine A.F.el-Ehvânî, "*el-Kindî Feylesûf el-Arab*" adlı eserinde matematik konusunda Kindî'nin Öklides'e tâbi olduğunu belirterek, risâlelerde zikredilen

Şöyle ki:

1-Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir. Diğer bir ifadeyle miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir. ¹⁴⁵

2-Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve aynı olmasıdır. ¹⁴⁶

3-Sonlu olan sonsuz olamaz. ¹⁴⁷

4- Aynı cins iki eşit nicelikten birisinin miktarı, aynı cins bir nicelikle arttırılınca birbirine eşit olmazlar. ¹⁴⁸

Kindî'ye göre bu doğru bir önermedir. Eğer böyle olmasaydı çelişik olması gerekirdi, yani aynı cinsten olan iki eşit nicelikten birinin miktarı arttırılınca birbirine eşit olurlardı. O zaman da Kindî'ye göre, bir şeyin parçası bütününe eşit veya ondan büyük olması gerekir. ¹⁴⁹

5- Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Kindî'ye göre miktarı ve konumu olan bir cisim için bu bir zorunluluktur. ¹⁵⁰

6- Biri ötekenden küçük olan niceliklerin sonsuz olması imkansızdır.

Zira Kindî'ye göre az olan çok olanı veya onun bir kısmını oluşturur. Bir şeyi oluşturan, nicelik bakımından oluşanın bir kısmına eşittir. Buna göre sonsuz olanın bir kısmı sonludur; nicelik bakımından sonluya eşit olan da sonludur. Sonuç itibariyle daha az olan sonsuz sonludur, sonsuzdur. Bu ise bir çelişkidir. Çünkü sonsuz olan bir şeyin diğer sonsuz olandan büyük olması imkansızdır. ¹⁵¹

aksiyonlarının tasvirini yapmakla yetinir (Bkz. el-Ehvâni, *el-Kindî*, s. 132, 146-155). Ancak A.Cevizci, "*Felsefe Sözlüğü*"nde Öklides'in "*Elemantar*" kitabının içeriğiyle ilgili verdiği özet niteliğindeki bilgiden sonra bu aksiyonları maddeler halinde sıralar. Bkz. Ahmet Cevizci. a.g.e.. s. 195-196.

¹⁴⁵ *Risâleler*, s.13, 78,88.

¹⁴⁶ *Risâleler*, s. 13, 78.

¹⁴⁷ *Risâleler*, s. 13, 78.

¹⁴⁸ *Risâleler*, s. 13, 79, 88.

¹⁴⁹ *Risâleler*, s. 79.

¹⁵⁰ *Risâleler*, s. 13, 83, 88.

¹⁵¹ *Risâleler*, s.79.

7- Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.¹⁵²

8- Kendisinden bir şey eksilen her şeyin, geriye kalan kısmı önceki durumundan daha azdır.

9- Kendisinden bir şey eksilen her şeye, eksilen kısım iade edilince önceki durumuna döner.¹⁵³

10- Aynı cinsten olan niceliklerin her biri sonlu ise hepsi sonlu olur.¹⁵⁴

“Örnek: A ve B aynı cinsten sonlu iki nicelik olsun. Ben bunların ikisinin de sonlu olduğunu söyleyebilirim.

İspat: A doğrusuna eşit bir C doğrusu çizelim. Aynı yöndeki D doğrusu ona ulaşsın ve D, B doğrusuna eşit olsun. Buna göre biz $CD=AB$ olduğunu açıklayalım. CD doğrusu sonludur, başka türlü olması imkansızdır. Bir an için CD’yi sonsuz kabul edelim. Sonsuz olan bir nicelikten sürekli olarak bir miktar alınsa da bitip tükenmez. Eğer CD’den bir miktar alınca bitiyorsa o sonludur. Şimdi CD’den A’ya eşit bir miktar alalım ve bu C olsun, B’ye de eşit bir miktar alalım bu da D olsun. CD’den C alınca geriye D kalır, D de alınca geriye hiçbir şey kalmaz. O halde CD sonludur. Demek oluyor ki sonlu olan CD’ den ibaret olan AB niceliği de sonlu olur. Zâten bizim amacımız da $A=C$ ve $D=B$ olduğunu açıklamaktır.”¹⁵⁵

Kindî’nin yukarıda sıraladığımız bu aksiyomları birbirinden farklı görünse de esasta bir ve aynıdır. Kindî, bu aksiyomların tamamında muhale irca metoduyla âlemin bilfiil sonsuz olamayacağı önermesini ispata çalışır. Bunun en somut örneğini Kindî’nin “*Kitâb fi’l-Felsefeti’l-Ülâ*” adlı risâlesinde, yukarıda sıraladığımız ilk altı aksiyomdan hareketle cismin sonsuz olamayacağını ispat edebilmek için yaptığı izahlarda görmek mümkündür. Bu izahlarda Kindî, farazî olarak sonsuz bir cismin varlığı noktasından hareketle tezini temellendirmeye çalışır. Şöyle ki:

Sonsuz kabul edilen bir cisimden bir miktar ayrılınca geriye kalan;

¹⁵² *Risâleler*, s.13, 83, 88.

¹⁵³ *Risâleler*, s.83.

¹⁵⁴ *Risâleler*, s. 80.

¹⁵⁵ *Risâleler*, s. 80-81.

a- ya sonlu,

b- ya da sonsuz olacaktır.

“Eğer sonlu ise, ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim sonsuz farzedilen cismin ilk halidir. Bu: ‘Sonlu olan sonsuzdur.’ anlamına gelir ki imkansız bir çelişkidir.”¹⁵⁶ Kindî burada birinci ihtimali ele alırken başlangıçta sonsuz kabul ettiği bir cisme sonradan sonlu muamelesi yaparak cismin farazi olarak artıp eksileceğinden söz etmektedir. Oysa sonlu ile sonsuz arasında özde mahiyet ayrılığı bulunduğundan bu tür bir yaklaşım ancak sonlu varlıklar için sözkonusu olabilir. Kaldı ki bir cismi sonsuz kabul edecek olursak onun artıp eksileceğinden söz etmek mümkün değildir. Sonsuz olan bir cisim gerçekte sonlu olmamak kaydıyla ne kadar eksiltirse eksiltisin sonlu olmaz.

İkinci ihtimale gelince; “şayet geriye kalan sonsuz kabul edilecek olursa, alınan kısım ona ilave edilince bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük veya ona eşit olacaktır. Önceki durumundan büyük olursa bu ‘sonsuz olan sonsuz olandan daha büyüktür’ anlamına gelir. İki şeyden daha küçük olanı, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.”¹⁵⁷ Sonuç itibariyle sonsuz farzedilen iki cisimden küçük olan büyüğün bir kısmına eşittir.

Kindî, “eşitlik cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve aynı olmasıdır”¹⁵⁸ aksiyomunu da aynı şekilde izah etmektedir. Ona göre bu haliyle her iki eşitlik de sonlu olmaktadır.”Çünkü aralarında benzerlik bulunmayan eşit cisimlerin bu eşitliğini sayı olarak bir tek cisim sağlar; diğer taraftan nicelik veya nitelik bakımından ya da her ikisi açısından aralarında farklılık olabilir. Dolayısıyla ikisi de sonludur.”¹⁵⁹ Cisimler boyutları itibariyle eşit olduklarından biri diğerinden daha büyük değildir. Aksi takdirde sonsuz kabul edilen cisimden küçük olanı sonludur denirse, bu bir çelişki olur.

¹⁵⁶ *Risâleler*, s. 14.

¹⁵⁷ *Risâleler*, s. 14. Kindî benzer izahları “*Risâle fi Vahdaniyeti'llah ve Tenâhi Cirmi'l-Âlem*” adlı eserde de yapmaktadır. Bkz. *Risâleler*, s. 88-89.

¹⁵⁸ *Risâleler*, s. 14, 88.

¹⁵⁹ *Risâleler*, s. 14.

“Bu birleşim cismin önceki durumundan büyük olmazsa, bu durumda bir cisim diğer cisme ilave edildiği halde bir artış olmuyor ve ikisinin birleşimi cismin önceki durumuna eşit oluyor demektir. Dolayısıyla ‘parça bütün gibidir’ anlamına geldiğinden bu da imkansız bir çelişkidir.”¹⁶⁰

Kindî, böylece herhangi bir cismin sonsuz olamayacağını izah etmiş olmaktadır. Cisim sonlu olunca, cisimlerden mürekkep olan âlemin ve onun kuşattığı bütün varlıkların da sonlu olması gerekir.

Bu ispat ameliyesinden sonra Kindî, ikinci aşamada, cisim ve cismin niteliklerinden olan hareket ve zamanın da sonlu olduğunu izah eder. Çünkü hareket ve zamanın cisimden bağımsız bir gerçekliği olmadığı gibi cismânî tezahürlerin iki şartı olarak kabul edilmişlerdir. Zira bunlar arasında sıkı bir bağıllık vardır. Kindî, “*Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmiha*” adlı eserinde bağıllığı “birinin varlığı diğeri ile anlaşılan iki şey arasındaki ilişki”¹⁶¹ diye tanımlamıştır.

1. Hareket

Kindî, muhale irca metoduyla cismin sonsuz olabileceği önermesinin mümkün olamayacağını izah ettikten sonra hareket kavramını ele alır. Zira hareket kavramı, tabiat felsefesiyle ilgili Yunan ve İslam düşünce tarihinin önemli kavramlarından birisidir.¹⁶² Kindî bu konuyu müstakil bir risâlede ayrıntılı olarak ele alma yerine farklı risâlelerde izah etme cihetine gitmiştir.

Kindî’ye göre hareket, durumların değişmesidir veya hareket herhangi bir değişimdir veya hareket bir nesnenin (zât) durumunun değişmesidir.¹⁶³

Kindî’nin bu tanımlarıyla, Aristoteles ve İbn Sina gibi düşünürlerin hareket için yaptıkları tanımlar değişik şekillerde ifade edilmiş olsa bile sonuçta aynıdır.¹⁶⁴

¹⁶⁰ *Risâleler*, s. 14.

¹⁶¹ *Risâleler*, s. 59.

¹⁶² Nitekim Aristoteles, sekiz makaleden ibaret olan *Fizik* kitabının altı makalesinde “hareket” kavramını geniş bir şekilde ele almıştır. Bkz. Aristoteles, *Fizik*, (çev. Saffet Babür) İstanbul 1997.

¹⁶³ *Risâleler*, s. 15, 59, 90.

¹⁶⁴ Örneğin Aristoteles’e göre hareket kuvveden fiile geçiş, fiili varlık haline gelişir. (Bkz. Aristoteles, *Fizik*, s. 95) İbn Sina da benzer şekilde hareketi tanımlamıştır. “Hareket zaman içinde sürekli veya ani olmayan bir tarzda kuvve halinden fiil haline geçmektir.” Bkz. S. H. Nasr, *İs. Koz. Öğr. Giriş*, s. 253.

Kindî oluş ve bozuluşun yakın sebeplerini anlatırken hareketi beş kısma ayırmaktadır:¹⁶⁵

1- “Yer değiştirme hareketi: Bir cismin parçalarının veya merkezinin veya bütününün yer değiştirmesidir.

2- Artma hareketi: Bir cismin niceliğinin artarak, varabileceği en son artma sınırına ulaşmasıdır.

3- Eksilme hareketi: Bu, mahiyeti ve tarifi itibariyle artmanın zıddıdır. Yani cismin niceliği eksilerek varabileceği en son eksilme sınırına ulaşmasıdır.

4- Dönüşüm hareketi: Bir şey kendisiyle özdeş kaldığı halde bazı niteliklerinin değişmesidir. Mesela, beyaz tenli adamın renginin yolculuk, hastalık veya daha başka sebeplerle değişmesi gibi.

5- Oluş ve bozuluş hareketi: Bir şeyin özünün (cevher) değişerek başka bir öze dönüşmesidir. Mesela besin olarak içilen nesnenin veya diğer besinlerin kana dönüşmesi gibi. İşte bu hareket kana nisbetle oluş, içilen nesneye nisbetle bozuluş hareketidir.”¹⁶⁶

Ayrıca Kindî yukarıda anılan “yer değiştirme hareketi”ni¹⁶⁷ ikiye ayırır:

a- Doğrusal hareket,

b- Dairesel hareket.¹⁶⁸

Diğer bir ifadeyle zıddı olan hareket, zıddı olmayan hareket. Zıddı olmayan hareket (daireysel hareket), bozuluşa uğramayan gökcisimlerinin hareketidir. Bu tür harekete sahip olan gökküreleri, varlıkların en büyükleridir. Bu hareket türü

¹⁶⁵ Ancak Kindî “Allah’ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine” adlı risâlesinde hareketi dört kısma ayırmıştır: 1- el-Hareketü’l-mekâniyye, 2- el-Rubuv ve’l-izmihlâl, 3- el-İstihâle, 4- el-Kevn ve’l-fesâd. (Bkz. *Risâleler*, s. 90); “Beş Cevher Üzerine” adlı Risâlede ise kevn, fesâd, el-rubuv ve’l-izmihlâl’i başlı başına bir hareket çeşidi kabul ederek bu sayıyı altıya çıkarır. (Bkz. *Resâil*, 2/22-26). Yine “Göklerin Allah’a Secde ve İtaat Edişi Üzerine” adlı eserinde hareketi iki kısma ayırmıştır: 1- Mekanda (yer değiştirme şeklinde) olan hareket, 2- Mekanda olmayan hareket. (Bkz. *Risâleler*, s. 123).

¹⁶⁶ *Risâleler*, s. 95. İhvan-ı Safa da hareketi benzer şekilde sınıflandırmaya tabi tutar. Bir farkla ki İhvan, oluş ve bozuluşu ayrı ayrı ele alır ve bu sayıyı altıya çıkarır (Bkz. S. H. Nasr, *İs. Koz. Öğr. Giriş*, s. 76).

¹⁶⁷ Kindî, bazen bu harekete “ilk basit hareket” demektedir. Bkz. *Resâil*, 2/40.

¹⁶⁸ *Resâil* 2/40.

Aristoteles'e göre en mükemmel, tek, basit ve kesintisiz olup zaman gibi sonsuzdur; muntazam bir şekilde devam etme gücüne sahiptir. Göklerin bu hareketi, zıtlar arasında bir hareket olmadığından zaruri ve daimi olup başlangıcı ve bitiş noktası yoktur.¹⁶⁹ Oysa Kindî'ye göre dairesel hareket de diğer hareket türleri gibi sonludur ve bir başlangıcı vardır; cisim gibi yoktan yaratılmıştır. Zıt hareket ise doğrusal harekettir. Yani bir yerde başlayıp başka bir yerde son bulan hareket¹⁷⁰ olup arzın merkezine doğru hareket ve yukarıya doğru olan yükselme hareketi şeklinde ikiye ayrılır. Örnek olarak ağır bir unsur olan toprak ve suyun hareketi ile hafif unsur olan hava ve ateşin hareketi gösterilebilir.¹⁷¹

Buna bakarak Tanrı'nın âlemi hareket niteliğine sahip bir varlık olarak meydana getirdiği söylenebilir. Ancak âlemin hareketi kendi zâtından değildir; sükûn halinden hareketli hale de kendiliğinden geçmemiştir."Zira âlem önceden sakin iken sonradan hareket etmiş olsa, o takdirde ya yoktan var olmuştur veya ezelîdir anlamına gelir. Eğer yoktan var olduysa, varlığa geçişi de bir oluştur, dolayısıyla bir harekettir."¹⁷² Çünkü hareket türlerinden biri de oluş hareketidir. Kindî bu nedenle şöyle demektedir: "Cismin var oluşu hiç bir şekilde hareketten önce değildir. Önce cisim vardı, hareket yoktu denilecek olursa bu imkansız bir çelişki olur. Çünkü cisim, yoktan varlığa geçiş demekse bu, hareketten önce olamaz."¹⁷³

"Cisim sürekli bir sükûnet halindeydi, hareket sonradan başladı, çünkü cisim hareket imkanına sahip bulunuyordu. Böylece ezelî olan âlem bilfiil sükûn halinden bilfiil harekete dönüşmüştür."¹⁷⁴ tarzındaki iddia da Kindî'ye göre doğru değildir. Çünkü ezelî olanda dönüşme olmaz. Böyle bir düşünce; "dönüşen dönüşmeyendir" anlamına geleceğinden imkansız bir çelişkidir. Öyleyse âlemin sürekli sükûn halinde bulunması ve sonradan bilfiil harekete geçmiş olması mümkün değildir. Dolayısıyla cisimde hareket, öteden beri vardır ve cisim asla hareketten önce değildir. Bu nedenle

¹⁶⁹ Aristoteles. *Fizik*. 251b, 10-15; 252a, 1-5; S. H. Bolay, a. g. e. . s. 75.

¹⁷⁰ *Risâleler*, s. 123.

¹⁷¹ *Resâil*, 2/24-26.

¹⁷² *Risâleler*, s. 16-17.

¹⁷³ *Risâleler*, s. 17.

¹⁷⁴ *Risâleler*, s. 17.

Kindî şöyle demektedir: “Hareket varsa zorunlu olarak cisim vardır, cisim varsa zorunlu olarak hareket vardır.”¹⁷⁵

Yapılan bu izahlardan anlaşılacağı gibi Kindî, hareketin müstakil olarak bir başlangıcı olduğuna dair herhangi bir delil getirmemektedir. Ancak hareketin bir başlangıcı olduğunu izah edebilmek için cisim, zaman ve hareket kavramları arasındaki bağımlılıktan yola çıkmaktadır. Kindî'nin risâlelerine bakarak onun bu kavramlara ilgisi aşırı görülebilir. Fakat onun alakası boş nazari mülâhazalardan kaynaklanmış değildir. Zira Allah'ın varlığını ispat, yoktan yaratmanın imkanı, Allah'ın iradesiyle âlemin yok olması gibi önemli meselelerin bütünü hareket, cisim ve zamanın sonluluğu görüşüne dayanmaktadır.¹⁷⁶

2. Zaman

Zaman, insan yaşantısının en çok göze çarpan özelliklerinden birisidir. Duyularımız bize algıladıkları verileri bir zaman düzeni içinde sunarlar. Bu nedenle felsefe tarihindeki düşünce sistemlerinin varlığı açıklamaya yönelik bütün girişimleri, zamanla hesaplaşmalarına sahne olmuştur.

Kindî'ye göre zaman, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir.¹⁷⁷ O “*Risâle fi Hudûdi 'l-Eşya ve Rusûmiha*” adlı eserinde zamanı “hareketin saydığı (belirlediği), cüzleri sabit olmayan (kararsız) süreç”¹⁷⁸ olarak tanımlamıştır. Diğer bir tanımda Kindî; “zaman hareketin sayısıdır”¹⁷⁹ veya “zaman hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir”¹⁸⁰ demektedir. Bu tanımlara bakarak Kindî'nin zaman ile hareket arasındaki bağılılığı konu edindiği söylenebilir.

¹⁷⁵ *Risâleler*, s. 17.

¹⁷⁶ M. Fahri, a. g. e. . s. 67.

¹⁷⁷ *Risâleler*, s. 15.

¹⁷⁸ *Risâleler*, s. 59; *Resâil*, 2/34. Bazı biyografi yazarları Kindî'ye ait zamanla ilgili iki risâleden bahsederler. Günümüze intikal etmeyen bu risâlelerin isimleri şunlardır: 1- *Risâle fi Nesebi 'z-Zemaniyye*. Bu eser Kindî'ye ait kitaplar listesinde aynı isimle İbn Ebi Usaybi'a tarafından üç defa zikredilmektedir. 2- *Risâle fi Mahiyeti 'z-Zeman ve Mahiyeti 'd-Dehr ve 'l-Hin ve 'l-Vakt*. Bkz. İbn Ebi Usaybi'a, *Uyunu 'l-Enba fi Tabakati 'l-Etibba*, Beyrut Ts. , s. 289, 290, 292.

¹⁷⁹ *Risâleler*, s. 15.

¹⁸⁰ *Risâleler*, s. 15.

Kindî'ye göre bağıllık; “herbirinin varlığı diğeri ile anlaşılabilir iki şey arasındaki ilişkidir.”¹⁸¹ Bu bağıllıkla Kindî, daha sonra Einstein'ın yıkacağı, Galile ve Newton tarafından formüle edilen klasik mekanik ve fiziğin tersine, varlıkların, zaman ve mekanın, mutlak varlığa sahip olmadıklarını savunuyordu.¹⁸² Kindî şöyle diyordu: “Eğer hareket eden (değişikliğe uğrayan) cisim yoksa hareket de yoktur. Cisim yoksa zaman ve hareket yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır.”¹⁸³ Mahiyetleri itibariyle cisim, hareket ve zaman daima birlikte bulunur, biri diğerinden önce değildir.¹⁸⁴

Bu niteliğe sahip olan zaman, Kindî'ye göre zâtıyla kâim bağımsız bir unsur değildir. Bu noktada Kindî'nin zaman anlayışı Aristoteles'in zaman anlayışından farklıdır. Zira Stephen W. Hawking'e göre Aristoteles, mutlak zamanı kabul etmiştir. Yani iki olay arasındaki zaman aralığının kesin olarak ölçülebileceğine ve iyi saatler kullanıldıkça, her kim ölçerse ölçsün bu zamanın aynı bulunacağına inanıyordu. Zaman uzaydan tümüyle ayrı ve bağımsızdır.¹⁸⁵

Yine Aristoteles'e göre zaman, “an” denilen zaman atomlarından meydana gelmiştir. Bu “an” sonsuz, devamlı ve değişmezdir. Buradan da zamanın sonsuz olduğu için yaratılmadığı sonucuna varılır.

Oysa Kindî'ye göre zaman -biraz önce ifade edildiği gibi- maddeye ve harekete bağlı bir özelliktir; bir “sıfır” anından sonra başlamıştır. Onun bir “sıfır” anından sonra başladığını düşünmek demek, zamanın da yaratıldığını kabul etmek demektir. Kindî'ye göre bu niteliğiyle zaman, tabiatı itibariyle kesintisiz (muttasıl) niceliklerdendir. Geçmiş ve gelecek olmak üzere iki kısma ayrılır. Ortak sınırı ise geçmişin sonu ve

¹⁸¹ *Risâleler*. s. 60.

¹⁸² M. Bayraktar. a. g. e. . s. 198.

¹⁸³ *Risâleler*. s. 84.

¹⁸⁴ *Risâleler*. s. 18.

¹⁸⁵ Stephen W. Hawking. *Zamanın Kısa Tarihi* (çev. Sabit Say, Murat Uraz) İstanbul 1988. s. 37. Bu yüzyılın başına kadar insanlar mutlak zamanın varlığına inanıyorlardı. Fakat Einstein, Aristoteles, Galile ve Newton'un aksine cisim, hareket ve zamanın mutlak olmadığını ispat etmiştir. Einstein'ın görecelik kuramı uzay ve zaman kavramlarımızda kesin bir değişime yol açtı. Bu kuram bizi klasik fiziğin, olayların meydana geldiği sahne şeklindeki mutlak uzay ve uzaydan bağımsız bir boyut olarak mutlak zaman düşüncelerini terketmeye zorlamıştır. Bkz. S. W. Hawking, a. g. e. , s. 183. Ayrıca bkz. Fritjof Capra, *Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası*, (çev. Mustafa Armağan) İstanbul 1989, s. 97.

geleceğin ilki olan “an”dır.¹⁸⁶ Fakat bu noktanın sürekliliği yoktur. Çünkü “an” kendisini düşündüğümüz noktada yok olup gitmektedir; o, zaman değildir. Fakat kesintisiz an’lar zamanı meydana getirir.¹⁸⁷ Zaman, bu niteliğine rağmen, onu tam olarak gösterecek bir boyut olmadığından, cüz’leri bir araya getirilemez. Ancak zaman, zamanla mukayese edilebilir.¹⁸⁸ Ondan ancak “an” tezahür eder; ve yine an’lar sayesinde çokluk anlamı taşır. An’lar, çizginin sınırlarının belirlenmesi gibi zamanın sınırlarını belirlemektedir.¹⁸⁹

Risâlelerde dağınık olarak zaman konusunu ele alan Kindî’nin verdiği bu bilgiler zamanın tabiatını, zamanın an’la olan münasebetini ve bu konudaki farklı görüşleri yeterince açıklar nitelikte değildir. Ancak Kindî, bir bölümünü zaman konusuna tahsis ettiği “*el-Cevâhir ’ul-Hamse*” adlı risâlesinde, filozofların bu konuda ayrılığa düştüklerini belirtir. Bazılarına göre zaman hareketin kendisidir; diğer bazıları ise zamanın hareket olmadığını söylemişlerdir. Hareket, hareket eden cismin niteliklerinde bulunur, başkasında değil.¹⁹⁰

Oysa zaman şu veya bu şekilde bütün her şeyde bulunur. Kindî’ye göre bu noktadan hareketle “zaman hareket değildir, bilakis hareketin sayısıdır”¹⁹¹ sonucuna varılabilir.

Çağının fizik bilgisinden yola çıkarak zamanı bu şekilde betimlemeye çalışan Kindî’nin amacı, bu kavramdan yola çıkarak âlemin sonluluğunu ispat etmektir. Çünkü âlemin sonlu olduğunu izah edebilmenin bir yolu da zamanın sonlu olduğunu ispat etmekten geçer. O, bunu yaparken cisim ve hareket kavramlarında olduğu gibi, karşıt görüşü alarak çelişik sonuçlara götürdüğünü bazen kıyasa bazen de farazi önermelere başvurarak ispat etmek ister.

¹⁸⁶ *Risâleler*, s. 20; *Resâil*, 2/34.

¹⁸⁷ *Resâil*, 2/34.

¹⁸⁸ *Risâleler*, s. 46.

¹⁸⁹ *Risâleler*, s. 51.

¹⁹⁰ *Resâil*, 2/32. Yani hareket, hareket eden cisim ile bir başka şey arasında müşterek değildir.

¹⁹¹ *Resâil*, 2/32.

Örneğin Kindî, “zaman, başlangıcı va sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir”¹⁹² önermesinin doğruluğunu şu şekilde ispat etmektedir: “Zaman başlangıcı itibariyle sonsuz olsaydı, varsayılan (belirli) bir zamana asla ulaşamazdı. Çünkü sonsuzdan, varsayılan (belirli) zamana doğru gidildiğinde bu mesafe eşit sayıdaki zaman dilimlerinden ibarettir. Eğer sonsuz zaman ile varsayılan zaman (arasındaki mesafe) belli ise, varsayılan zamandan başlayarak geçmişe doğru uzanan sonsuz zaman ile varsayılan zaman (arasındaki mesafe de) eşit olacaktır. Çünkü sonsuzdan varsayılan zamana doğru gelen ile, varsayılan noktadan sonsuza doğru giden aynı zamandır. O halde sonlu bir sayıya eşit olan sayı da sonlu olacaktır. Çünkü eşit sayılardan biri diğerinden bir birim dahi fazla olamaz. Demek oluyor ki, sonsuz olan zaman sonludur. Bu ise imkansız bir çelişkidir. Öyleyse mahiyeti itibariyle zaman sonludur.”¹⁹³

Bir başka şekilde Kindî, zamanın kesintisiz (muttasıl) niceliklerden meydana geldiği noktasından hareket ederek sonlu olduğunu ispata çalışır. Onun kesintisiz nicelikle anlatmak istediği şey, geçmiş ve gelecek arasında bulunan ortak sınırdır.”Zamanın ortak sınırı, geçmişin sonu ve geleceğin ilki olan ‘an’dır. Her sınırlı zamanın biri başlangıçtan, biri sondan olmak üzere iki sonu vardır. İki sınırlı zaman, ortak bir sonda birleşiyorlarsa öteki sonları da sınırlı ve belli demektir. Sınırlı iki zamanın toplamı, sonları itibariyle sınırsızdır; dolayısıyla toplamının sonları sınırsızdır, oysa sonları sınırlıdır şeklinde bir iddia çelişik olduğu için mümkün değildir.”¹⁹⁴ Çünkü sınırlı bir zamana, sınırlı zaman eklenince toplamının sınırsız olması mümkün değildir; sonları itibariyle hepsi de sınırlı olur. Öyleyse geçmiş ve gelecek itibariyle zamanın bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.

Bb. Âlemin Yapısı ve Kısımları

Kindî, âlemin yapısı ve kısımları konusunda Aristoteles’le benzer görüşlere sahiptir. Aristoteles’te olduğu gibi Kindî’nin kozmolojisinde de gök cisimleri küre şeklindedir ve kendi merkezleri etrafında dönerler. Dönen bir şey ancak sabit bir merkezin çevresinde hareket etmek zorunda olduğu için Tanrı, evrenin ortasında sabit

¹⁹² *Risâleler*, s. 15.

¹⁹³ *Risâleler*, s. 85.

¹⁹⁴ *Risâleler*, s. 20.

bir cisim var etmiştir, bu da yeryüzüdür.¹⁹⁵ Yeryüzü ile beraber unsurlar ve en uzak felek (cirm) de küre şeklindedir. Çünkü küre şeklinde olmayan bir cismin kendi merkezi etrafında dönmesi mümkün değildir. Merkezi etrafında dönebilmesi için küre şeklinde olmak zorundadır.¹⁹⁶

Kindî, bu genel yaklaşımın dışında Aristoteles kozmolojisinde olduğu gibi âlemi ayüstü ve ayaltı şeklinde ikiye ayırıp inceleme geleneğine uymuş ve bu ayrımı temel alarak açıklamaya çalışmıştır. Çünkü Kindî'ye göre gökyüzü ile yeryüzü arasında esaslı bir mahiyet ayrılığı mevcuttur.

1. Ayüstü Âlemi

Kindî metafiziğinde, ayüstü âleminin ayrıcalıklı bir yeri vardır. Ayüstü âlemi, aydan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tümüne denir.¹⁹⁷ Burada bulunan gökcisimleri, yeryüzünde bulunan varlıkların oluş ve bozuluşunun yakın sebebidirler. Hareketleriyle gece ve gündüzün yanısıra mevsimleri netice verirler. Yeryüzündeki refah ve bereketin nedenidirler.

Kindî, gökyüzündeki varlıkların bu imtiyazlı statülerine felsefi kültürün dışında, Kur'an'ın perspektifinde meşru bir zemin arayışı peşindedir. Bu nedenle o, gökyüzündeki varlıkların özelliklerini saymadan önce mukaddime niteliğinde Kur'an'ın "yıldız ve ağaç secde eder"¹⁹⁸ mealindeki ayetini aklın verileriyle yorumlamaya çalışır ve yorumunda gökcisimlerinin Tanrı'ya itaat edişini ön plana çıkarır.

Kindî, ayette geçen "secde" kelimesine, namazda alını, elleri ve dizleri yere koyma anlamı vermektedir. Secdenin namaz dışındaki anlamı ise itaattir."Arap dilinde itaat, âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirme manası taşır... Amirin emrini yerine getirmek ancak irade ile olur, irade ise nefsi yetkin olanlar için yani düşünen varlıklar

¹⁹⁵ *Risâleler*, s. 123. Aristoteles'in evren anlayışı için bkz. W.K.C. Guthrie. *İlkçağ Felsefesi Tarihi* (çev. Ahmet Cevizci) Ankara 1988, s. 168; W. D. Ross, a.g.e., s. 116-121.

¹⁹⁶ *Resâil*, 2/47-53. Kindî "Enne'l-Anâsire ve'l-Cirme'l-Aksâ Kuriyyetu's-Şekli" adlı risalesinde konuyla ilgili mukaddimeler serderek geometrik izahlar yapmaktadır.

¹⁹⁷ Kindî, ayüstü âlemde bulunan varlıkları değişik yerlerde farklı lafızlarla isimlendirmektedir. Bu isimlendirme şekillerinden bazıları şunlardır: el-cirmi'l-aksâ, el-eşhâsu'l-a'liye, el-cirmu'l-a'la, el-cirmu'l-feleki, el-felek. Bkz. *Risâleler*, s. 113-125.

¹⁹⁸ *er-Rahmân Sûresi*: 55/6.

için geçerlidir. O halde gezegenler (el-eşhâsu'l-âliye) söz konusu olunca, secdeye, âmirin emrine itaat etme anlamının dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmıyor. Çünkü onlar namaz secdesini yapacak organlara sahip değildir".¹⁹⁹

Gezegenler, değişikliğe uğramadan uzaya dağılmış olarak düzenli bir şekilde hareket etmektedirler. Onların bu düzenli hareketi Kindî'ye göre şâni yüce Yaratıcı'ya karşı irâdeli bir itaat içinde olduklarını gösterir. Zira karada ve havada bir çok tabiat olayı, onların bu disiplinine ve Yaratan'ın onlar için belirlediği görevi yerine getirmelerine bağlıdır.²⁰⁰ "Demek oluyor ki onlar bir tek emre (kanuna) tâbidirler; şâni yüce Yaratıcı var ettiği sürece o emrin dışına çıkmazlar."²⁰¹

Kindî, gezegenlerin itaatlarının iradeli bir itaat olduğunu mantikî delillerle izah edebilmek için onların canlı ve ayırıcı güce sahip olduklarını vurgulamaktadır. Çünkü iradeli bir itaat, canlı ve ayırıcı olma niteliğini gerektirir. Bu nedenle Kindî şöyle demektedir:

"Oluş halindeki cisimlerde düzenli hareketi sağlayan, canlılık hareketidir. Çünkü canlı bir varlığa ölü veya cansız ya da candan yoksun deninceye kadar geçen zaman içinde onun sürekli ve düzenli bir şekilde hareketini sağlayan nefstir. O halde en son feleğin (el-cirmü'l-aksâ) sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan da canlılık hareketidir. Ne var ki bu hareket, oluşa tabi cisimlerdeki gibi başka bir cismin etkisi sonucu meydana gelmiş değildir. Öyleyse en son felek bilfiil canlıdır ve zorunlu olarak oluşa tâbi olan aşağı (dünyadaki) varlıklara canlılık vermektedir."²⁰²

Ancak en son feleğin canlılığı ayaltı âleminde bulunan canlılıktan farklı olarak süreklilik göstermektedir. Çünkü onun canlılığının sebebi cisimsiz ve diri olan Tanrı'dır.²⁰³

En son feleğin, canlı olmanın dışındaki diğer niteliklerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

¹⁹⁹ *Risâleler*, s. 115.

²⁰⁰ M.A. el-Câbirî. a.g.e.. s. 337.

²⁰¹ *Risâleler*, s. 115.

²⁰² *Risâleler*, s. 119.

²⁰³ *Risâleler*, s. 119.

En son felek ne sıcak, ne soğuk, ne yaş ne de kurudur. Tanrı, zamanı yarattığı andan itibaren onlar oluş ve bozuluşa uğramamışlardır.²⁰⁴

Felek başka bir şeyden oluşmuş değil, tersine yoktan yaratılmıştır ve bozulup başka bir şeye dönüşmez. Canlı olan felek tabîi sebeplerden hiçbiri değildir, ne maddi, ne formel, ne etkin, ne de gâye sebeptir.²⁰⁵

Her bozulan zıddını meydana getirmek üzere bozulur, oysa feleğin zıddı yoktur.

Felek, büyüyen varlık olmadığı için dolayısıyla beslenme ve tad alma duyuları yoktur. O, koku alma gücüne de sahip değildir.

Felek, -Aristoteles'in aksine- hakiki bilgilerin sebebi olan işitme ve görme gibi iki değerli duyuya da sahiptir.²⁰⁶ "Her ne kadar bu iki duyunun büyüüp gelişmedeki yararı büyükse de bunlar büyümeyi sağlayan organ değil, fazileti elde etmeye yarayan organlardır. Çünkü tüm faziletleri sağlayan felsefi ilimlere bu iki duyunun aracılığıyla ulaşılır."²⁰⁷

Bu noktada Walzer, Kindî'nin Prokles'e yakın olduğunu belirtir. Zira Prokles de göksel cisimlerin akılsal yapısında görme ve duyma yetisine sahip olduklarını ileri sürmektedir.²⁰⁸

Kindî, gökkürelerinin yukarıda geçen niteliklerine ilaveten düşünme gibi çok daha önemli bir özelliğinden de bahsetmektedir. Kindî'ye göre düşünme niteliği işitme ve görme duyusuyla yakından ilgilidir. Bu iki duyu -yukarıda izah edildiği gibi- faziletleri elde etmeye vesiledir. Eğer gökkürelerinde fazileti elde etme duyusu yoksa onlardaki bu iki duyunun sebebi yok demektir. Oysa tabiatta anlamsız ve sebepsiz bir şey yoktur. Kindî'ye göre gerçekte bu iki duyu anlamsız olmayıp ayırma gücüne sebep kılınmıştır. O halde gökküreleri, ayırma gücüne sahip ve zorunlu olarak düşünen varlıklardır.²⁰⁹

²⁰⁴ *Risâleler*, s. 97.

²⁰⁵ *Risâleler*, s. 116.

²⁰⁶ G. Atiyeh, a.g.e., s. 75. 95 (40 nolu dipnot).

²⁰⁷ *Risâleler*, s. 120.

²⁰⁸ Fârâbî, *el-Medinetü'l-Fâzıla*, s. 135. (Walzer'in açıklaması ve yorumu)

²⁰⁹ *Risâleler*, s. 120.

Kindî'nin gökkürelerinin düşünen birer varlık oldukları konusundaki bu yaklaşımı, kanaatimizce yeterli değildir. Çünkü işitme ve görme duyusu düşünme niteliğinin varlığını zorunlu kılmaz. Örneğin, hayvanlar işitme ve görme duyusuna sahip oldukları halde düşünme duyusuna sahip değildir. Kindî yaptığı izahların yetersiz olduğunu anlamış olmalı ki konuyla ilgili başka izahlar yapmaya yönelmiştir. Şöyle ki: “Eğer onlar düşünmeyen varlıklarsa, bizim onlardan daha şerefli olmamız gerekir. Oysa ‘*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*’ adlı kitabımızda izah ettiğimiz gibi, şâni yüce Yaratıcı'nın düzenlediği şekilde, onlar bizim varoluşumuzun yakın sebebidir. Varlığımıza ve türümüze özgü olan düşünmenin etkin sebebi oldukları halde onları düşünmeyen varlık saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz. Çünkü sebep sebebliden daha değerlidir.”²¹⁰

Bu noktada Kindî, varlığımızın etkin sebebi olan gökkürelerinin ayaltı âlemindeki varlıklara nasıl etkide buldukları konusunu ele alır. Fakat Kindî, çelişkiye düşmeden problemi yeterince açık bir şekilde izah edebilmiş değildir. Şöyle ki:

Kindî, “her cisim kendi yapısında olmayan bir şeyle başka bir cismi etkiler” dedikten sonra, konuyu izah edebilmek için “ya duvar ustasının eylemi sonucunda duvar kavramının duvarda gerçekleşmesi şeklinde bir etkidir veya sevgilide bir hareket olmadığı halde aşkın âşığı etkilediği gibi eylemsiz bir etki”²¹¹ örneğini vermektedir.

Ancak Kindî, aynı risâlenin devamında gökkürelerinin canlı bir organla bize etki ettiklerinden bahsederek onların zorunlu olarak düşünen varlık oldukları sonucuna ulaşmak ister. Kindî şöyle demektedir: “Demek oluyor ki bir organla bizdeki mantık gücüne etki etmişlerdir. Ayırma gücüne düşünme adı verilir. Öyleyse gökküreleri zorunlu olarak düşünen varlıklardır. Oysa başlangıçta onların düşünmediği varsayımından yola çıkmıştık. Buna göre onlar hem düşünen hem de düşünmeyen varlıklar olmuş oluyor. Bu ise imkansız bir çelişkidir. Bu durumda, geriye sadece düşünen varlık oldukları şikkı kalıyor.”²¹²

²¹⁰ *Risâleler*, s.120-121.

²¹¹ *Risâleler*, s. 117.

²¹² *Risâleler*, s. 121.

Kindî, burada bir taraftan “cisim kendi yapısında olmayan bir şeyle başka bir cismi etkiler” demekte, diğer taraftan “cisim canlı bir organla bizdeki mantık gücüne etki etmiştir” diyerek çelişkiye düşmektedir.

Yine Kindî’ye göre, meseleye Tanrı’nın hikmeti ve ilmi açısından bakılacak olursa gökkürelerinin düşünen varlıklar olarak kabul edilmeleri gerekir.”Çünkü matematiğe ait teorilerde yerküresinin çapı 76363/8 milden biraz eksiktir. Eğer insanlar yerküresinin üzerinde yanyana dizilseler, meydana getirecekleri kürenin yüksekliği yedi karış olur. Bu miktar anlattığımız büyüklükteki yerküresine ilave edilecek olsa varlığı bile hissedilemez. Oysa matematiğe ait teorilerde geçtiği üzere, yerküresi, sâbit yıldızlar göğüyle (kıyaslanacak olursa) onun yanında hissedilmeyecek kadar değersiz bir simge gibi kalır. Çünkü sabit yıldızlar göğünde bulunan bir kürenin çapı yerküresininin yirmibin katıdır.”²¹³ Durum böyle olunca sadece insanların düşünen varlıklar olduğunu kabul etmek, gökkürelerine düşünme niteliğini vermemek, Kindî’nin tabiriyle “şânı yüce Allah’ın sınırsız kudretini, değerli işler yapan iyi bir adamın güç ve kudretinden daha çok sınırlamış olur. Oysa bu, yüce olan Allah’ın şânını ululayan bir nitelik değildir. Yaratıkları en sağlam ve en değerlidir.”²¹⁴

Yapılan izahlardan anlaşılacağı gibi Kindî burada, gökcisimlerine görme, duyma, düşünme, canlılık gibi doğruluğu kanıtlanmamış nitelikleri Bâtınî Hermetik yorumlarda olduğu gibi izafe etmektedir. Bâtınî Hermetik yorumlarda yıldızlar aklı ve ilahî varlıklar olarak kabul edilirler.²¹⁵ Genellikle beşeriyetin çok eskilere dayanan bilinç altında gökcisimlerinin kutsal olduklarına dair bir inanç vardır. Yıldızların gözalcı parlaklığı insanları gökcisimlerinin yeryüzünden farklı niteliklere sahip oldukları kanaatine sevk etmiş. Sanki bu ulvi âlem uluhiyetin mekanı olarak algılanmıştır.

2. Ayaltı Âlemi

Kindî, ayüstü âleminin nitelikleri konusunda olduğu gibi ayaltı âleminin yapısı ve özellikleri konusunda da Aristoteles’ten etkilenmiştir.

²¹³ *Risâleler*, s. 121-122.

²¹⁴ *Risâleler*, s. 122.

²¹⁵ M.A. el-Câbirî, a.g.e., s. 337.

Kindî'ye göre eterden²¹⁶ oluşan gökkürelerinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsur ve bunların bileşenleri bulunmaktadır. Bu dört unsurun kendileri bütünüyle oluş ve bozuluşa uğramaz, ancak oluş ve bozuluş sırasında herbirinde diğerine ait parçalar bulunur. Unsurların tamamı ise Tanrı'nın belirlediği zaman süresince bozulmadan kalırlar.²¹⁷

“Dört unsurdan oluşan bileşik varlıklarda yani canlılar, madenler ve benzerlerinde ise oluş ve bozuluş fertlerin yetkinliğe ulaşmasıyla gerçekleşir.”²¹⁸ Fakat onların sûretleri (nevileri) kendilerinden meydana geldikleri unsurlar gibi devamlıdır.²¹⁹ Örneğin unsurlarda olduğu gibi bunlarda kalıcı olan insanlık, atlık, ağaçlık ve madenlik gibi bunlara ait türlerdir.²²⁰ Yalnızca olma ve bozulma değil, zaman, mekan ve hareket de dört unsura ve onlardan mürekkep olan fertlere yüklem olabilir.²²¹

Bütün varlıkların temeli olan bu dört unsur, doğal yerleri yönünde hareket ederler.²²² Örneğin ateş ile hava merkezden çevreye doğal yerleri yönünde hareket ederken, toprak ve suyun tabii olarak yer değiştirme hareketi çevreden merkeze doğrudur.²²³ Bu eğilimlere göre “ateşin bulunduğu bölge, feleğin altından havanın yükselebileceği en son sınıra kadar, havanın ki ateşin altından yeryüzü ve su tabakasına kadar, yeryüzü ve suyun bulunduğu bölge ise havanın altından merkeze kadar olan tüm bölgedir.”²²⁴

²¹⁶ Kindî'ye göre, kadim filozofların bir çoğu ayüstü âleminin beşinci unsurdan meydana geldiğini söylemektedir. Kanaatimizce Kindî'nin beşinci unsur dediği şey “esir”den başka bir şey değildir. Bkz. *Resâil*, 2/60.

²¹⁷ *Risâleler*, s. 97.

²¹⁸ *Risâleler*, s. 97.

²¹⁹ M.Fahri, a.g.e., s. 69.

²²⁰ *Risâleler*, s. 97-98.

²²¹ M.Fahri, a.g.e., s. 69.

²²² Nasır Hüsrev ve Sabit b. Kurra gibi bazı filozoflar unsurlar için doğal yerleri yönünde hareketin olamayacağını söylemektedirler. Örneğin Nasır Hüsrev'e göre yerin merkezine doğru hareket eden unsurların hareketi doğal bir hareket olmayıp ağırlıklarından kaynaklanan bir zorunluluğun neticesidir. Bkz. Muhyiddin el-Âlûsî, a.g.e., s. 240-241.

²²³ *Risâleler*, s. 98. Aristoteles'e göre dünyadaki bütün varlıkların temeli olan bu dört unsura iki kuvvet etki etmektedir: Yer çekimi yani toprağın ve suyun batma eğilimi ve uçuculuk yani hava ve suyun yükselme eğilimi. Bkz. S.W. Hawking, a.g.e., s. 89.

²²⁴ *Resâil*, 2/41; *Risâleler*, s. 98.

Ancak oluş ve bozuluşa tabi olan ayaltı âlemindeki unsurların ve bileşiklerinin hareketi gök cisimlerinin tersine müstakimdir (doğrusaldır). Buna zıt hareket de denir. Yani bir yerde başlayıp başka bir yerde son bulan harekettir.²²⁵

Bc. Oluş ve Bozuluşun Sebepleri

Kindî'ye göre oluş ve bozuluş "bir şeyin özünün (cevher) değişerek başka bir öze dönüşmesidir."²²⁶ Bunun nedeni ise herşeyi yoktan vücuda getiren Tanrı'dır. Zira Kindî'ye göre, her oluş ve bozuluşun en uygun ve ideal düzeyde olması, kainatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir.²²⁷ Bu noktayı dikkate almayacak olursak Kindî'nin yeryüzündeki hayatın ortaya çıkışıyla ilgili tezleriyle, tabiatçı filozofların bu konudaki görüşleri arasında fark olmadığı gibi bir sonuca varabiliriz.

Kindî oluş ve bozuluş hareketinin sebeplerini iki ana kategoride ele alır:

1- Tabii sebepler olup bunlar ya maddi, ya formel, ya etkin ya da gâye sebep olmak üzere dörde ayrılır.²²⁸

Bu dört sebepten ikisini, Aristoteles dış sebep olarak niteler. Bunlar etkin veya hareket veren sebep ile gâye sebeptir. Noksan olan her varlık, bu iki dış sebebe muhtaçtır. Madde ve form ise iç sebeptir. Dış sebepler iç sebeplerin gerçekleşmesi için çalışırlar. Ross'a göre maddi ve formel sebep diğer iki sebebin tesirinde kaldıklarından statik ve pasiftirler.²²⁹

Kindî, yukarıda saydığımız tabii sebepleri ele alırken, dış sebeplere karşın iç sebepleri ön plana çıkarmaktadır. Çünkü ona göre madde olmasaydı ayaltı âleminde oluş ve bozuluş olmazdı. Zira oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleşeceği bir desteğe gerek vardır."Formel sebep ise formun madde ile birleşmesi sonucunda oluşun, ayrılmasıyla da bozuluşun meydana geldiği şeydir."²³⁰

²²⁵ *Risâleler*, s. 123.

²²⁶ *Risâleler*, s. 95.

²²⁷ *Risâleler*, s. 94.

²²⁸ *Risâleler*, s. 2, 96.

²²⁹ W.D.Ross, a.g.e., s. 90-91.

²³⁰ *Risâleler*, s. 96.

2- Etkin sebep: Kindî "*Kitab fi'l-İbâneti ani'l-İlleti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesâd*" adlı risâlesinde, oluş ve bozuluşun sebeplerini araştırırken konu ve amaç itibarıyla asıl hedefi, oluş ve bozuluş sürecinde etkin sebebin konumunu belirlemektir. Ona göre etkin sebebin varlığıyla gâye sebebe ulaşılır."Çünkü gâye sebep ya etkin sebebin üstünde, onu fiili işlemeye iten bir şeydir veya o etkin sebebin kendisidir. Yani etkin sebebi fiili işlemeye zorlayan (kendisi dışında) hiçbir şey yoktur, onun etkinliği başkasından değildir. Etkin sebeple gâye sebebin aynı olduğu durumda etkin sebep mevcut değilse gâye sebep de mevcut değildir. Çünkü mevcut olmayan tanımlanamaz, tanımlanamayan şey ise mevcut değildir. O halde, etkin sebep yoksa, gâye sebep de yoktur."²³¹

Kindî etkin sebebi, verdiği bir örnekle iki kısma ayırmaktadır."Okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında okçu, uzak sebep, ok ise yakın sebeptir."²³² Benzer şekilde her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir olayın meydana gelişinde iki sebep vardır. Bu sebeplerden biri olan uzak etkin sebep Kindî'ye göre Tanrı'dır.

Bundan önceki konularda Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri konusuna temas ettiğimiz için bu meseleye tekrar dönmeyeceğiz. Yalnız bir hususu belirtmekte yarar vardır. Bu konuda Kindî ile bir çok fizik probleminde takipçisi olduğu Aristoteles arasında görüş ayrılıkları vardır. Kindî'ye göre âlemde bulunan her şey Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bütün kainatta gözlenen düzen ve tertip, varlıklar arasındaki yapıcı etkileşim, oluş ve bozuluşun en uygun ve en ideal düzeyde gerçekleşmesi sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığını göstermektedir. Kısaca âlemde cereyan eden her hâdisenin etkin sebebi Tanrı'dır.²³³

Oysa Aristoteles'e göre oluş hâdisesi bazen doğanın, bazen sanatın, bazen de rastlantının ürünüdür. Ve bu ürünün oluşumunda onların kendisinden meydana geldiği şey maddedir.²³⁴ Ve bu madde yoktan yaratılmış olmayıp potansiyel olarak vardır. Yani bilkuvve varılmaktan bilfiil varoluşa geçmedir.²³⁵ Bunun için Aristoteles'in

²³¹ *Risâleler*, s. 96.

²³² *Risâleler*, s. 97.

²³³ *Risâleler*, s. 94.

²³⁴ Aristoteles, *Metafizik*, 1032a, 10-25.

²³⁵ S.H.Nasr, *İs.Koz.Öğr.Giriş*, s. 245.

nazarında doğa, bir heykeltraş veya bir mimar gibidir.”Kendisinden herhangi birşey yapılabilecek hiçbir şeyi fırlatıp atmaz. Doğa boşuna birşey yapmaz. Hiçbir şey boş yere değildir. Doğa sanki geleceği görmüş gibi davranır.”²³⁶

Özetle Kindî'ye göre, oluş ve bozuluşun etkin sebebi Tanrı'dır. Aristoteles'e göre ise Tanrı'nın dışında başka sebepler vardır.

Etkin sebep konusunda Kindî ile Aristoteles arasındaki farklılığı bu şekilde ele aldıktan sonra şimdi de oluş ve bozuluş hâdisesiyle ilgili fizik ilminin tesbit ettiği ilkeler konusuna geçebiliriz. Kindî'ye göre bu ilkeler şu şekilde sıralanabilir:

- 1- Oluş ve bozuluş sadece zıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir.
- 2- Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk zıt niteliklerin ilkeleridir.
- 3- Aydan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tümü ne sıcak, ne soğuk, ne yaş, ne de kurudur. Tanrı, zamanı yarattığı andan itibaren onlar oluş ve bozuluşa uğramamışlardır. Oluş ve bozuluş ancak ayaltı âlemindeki varlıklarda gerçekleşir.
- 4- Ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsur ve bunların bileşikleri bulunmaktadır.
- 5- Dört unsur ve bileşiklerinden her biri, zaman ve mekan kategorisine dahil olup hareketleri de yer değiştirme şeklindedir.
- 6- Zaman, feleğin hareketinin sayısından ibarettir.
- 7- Ateş ile hava, merkezden çevreye doğal yerleri yönünde hareket ederler.
- 8- Yeryüzünün ve suyun tabii olarak yer değiştirme hareketi çevreden merkeze doğrudur. Yeryüzü tam olarak merkezde bulunur ve ona ait parçalar merkeze doğru hareket ederler.
- 9- Ateş ile havanın her birinin yüzeyi-yani en üst ve en altı itibariyle- küre şeklindedir. Duyu verilerine göre, yeryüzü ve su da benzer şekilde bileşikleriyle birlikte küre biçimindedir.²³⁷

²³⁶ W.D.Ross, a.g.e, s. 97; A.Weber, a.g.e., s. 81.

²³⁷ *Risâleler*, s. 97-98.

10- Dört unsurun niteliklerinden sıcaklık ile soğukluk aktif nitelikler, yaşlık ile kuruluk pasif niteliklerdir. Bu nedenle Kindî'ye göre "gök cisimleri yeryüzünün başucu noktasından uzaklaşınca hava soğur, yaklaşınca ısınır. Soğukluk ve sıcaklığa bağlı olarak yaşlık ve kuruluk meydana gelir. Bu dört nitelikten diğer nitelikler ortaya çıkar. Bunlardan birinin karışımında az veya çok olmasına göre herhangi yeni bir madde oluşur."²³⁸

Kindî'ye göre oluş ve bozuluş hâdisesi yukarıda sıraladığımız fizik kanunları doğrultusunda cereyan eder. Ancak bu noktada "dört unsurun parçalarında gerçekleşen oluş ve bozuluşun nedeni olan yakın etkin sebep nedir?" sorusu gündeme gelmektedir.

Kindî'nin bu soruya verdiği cevap:

"a- Ya dört unsurdur,

b- Ya başka bir şeydir,

c- Ya da ister dört unsurun, isterse başkasının etkisiyle olsun, bunlardan biri diğerinin veya bir kısmının sebebidir."²³⁹

Kindî'ye göre eğer sebep sadece dört unsur ise bu durumda oluş ve bozuluş ya onlardan birinin veya bir kısmının diğerini etkilemesiyle gerçekleşir. Şayet unsurlardan biri sebep olarak kabul edilecek olursa, sebep olanın hiç bir zaman bozuluşa uğramaması gerekir. Oysa "unsurların parçaları çokça oluş ve bozuluşa uğramaktadır. Bu durum ise unsurun parçalarının hem oluşup bozulması, hem oluş ve bozuluşa uğramaması anlamına geldiğinden imkansız bir çelişkidir. O halde oluş ve bozuluşun yakın sebebinin unsurlardan birisi veya çoğu ya da bir kısmı olması imkansızdır."²⁴⁰

Kindî'ye göre, dört unsur oluş ve bozuluşun sebebi olamayacağına göre, bu durumda oluş ve bozuluşun sebebi olarak başka bir şeyin etkili olduğu şıkkı kalıyor. Filozofumuz "başka bir şey" tabiriyle gezegenleri, Güneşi ve Ayı kasetmektedir.

²³⁸ *Risâleler*, s. 101.

²³⁹ *Risâleler*, s. 98.

²⁴⁰ *Risâleler*, s. 98-99.

Kindî, bu gök cisimlerinin ayaltı âlemindeki oluş ve bozuluşa etkilerini anlatırken, çağının fizik teorilerini dikkate almaktadır.

Fizik kanunlarına göre unsurlar, hareket veya temas sonucunda etkilenirler. Bunun neticesinde ısı meydana gelir. En son ve en yüksek noktasiyla dört unsura temas eden gezegenler, bu temasın sonucunda hareketin yaptığı etkiyi kabullenmek durumundadır.²⁴¹

Dört unsurun niteliklerinden sıcaklık ile soğukluk ilk aktif nitelikler, yaşlık ve kuruluk pasif niteliklerdir.”Bundan dolayı gök cisimleri yeryüzünün başucu noktasından uzaklaşınca hava soğur, yaklaşınca ısınır. Soğukluk ve sıcaklığa bağlı olarak yaşlık ve kuruluk meydana gelir. Bu dört nitelikten de diğer nitelikler ortaya çıkar. Bunlardan birinin karışımında az veya çok olmasına göre herhangi yeni bir madde oluşur.”²⁴²

Kindî’ye göre bu tarzda etkiyi kabul eden unsurların etkilenme dereceleri gezegenlerin yapıları, hareket ve konumlarına bağlıdır. Bu gezegenlerin bazısı bazısından daha büyük, daha yavaş, daha hızlı, daha uzak ve daha yakın olmaktadır.²⁴³ “Ayrıca unsurların farklı etki almaları, yerlerinin ilk unsura (gezegenlere) olan konumlarına, gezegenlerin onların üzerinde hızlı ve yavaş dönmelerine, hareket edenlerin çok ve az oluşuna da bağlıdır.”²⁴⁴

Oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklara bilfiil etkisi bakımından gökcisimlerinin en belirgin olanı Güneştir. ‘Neden öncelikli olarak Güneş?’ sorusuna, Kindî şu cevabı vermektedir: “Güneş matematik teoremlerle açıklandığı gibi gökcisimlerinin en büyüğüdür. Bize olan yakınlığı ile büyüklüğü kıyaslanınca bize en yakın olan cisim odur.”²⁴⁵ Bu nedendir ki, Güneş yeryüzündeki olaylara ileri derecede tesir eder, refah ve bereketin tanzim ve tevziini tayin eder. Örneğin Güneşin dünyaya olan uzaklığı bu

²⁴¹ *Risâleler*, s. 100.

²⁴² *Risâleler*, s. 101.

²⁴³ Aristoteles’in sisteminde de oluş ve bozuluşun sebebi olması itibarıyla Güneşin önemli bir yeri vardır. Güneşi, Ay ve diğer gök cisimleri takip eder. Örneğin oluş Güneşin yaklaşmasına, bozuluş uzaklaşmasına eşlik eder, biri ve diğeri aynı zamanda olup biter. çünkü doğal oluş ve bozuluş süreleri eşittir. Bkz. Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş Üzerine* (çev. Celal Gürbüz) İstanbul 1990, s. 148.

²⁴⁴ *Risâleler*, s. 101.

²⁴⁵ *Risâleler*, s. 103.

şekilde olmayıp daha uzakta bulunsaydı hava daha az ısınır; her şey donardı; ne hayat, ne tarım, ne de başka gelişmeler olurdu; veya Güneş, ekvator bölgesinde olduğu gibi dünyaya daha yakın mesafede bulunsaydı, bu defa aşırı sıcaklık nedeniyle yeryüzü yanar yine ne hayat ne tarım ne de başka bir şey olurdu.²⁴⁶

Ayrıca Kindî, Güneşin insan fizyolojisi ve karakteri ile ahlakî yapısını nasıl etkilediği konusunda ilginç tespitlerde bulunur. Şöyle ki:

“Ekvator bölgesindeki ülkelerde yaşayan halkın adeta ateşte yanmış gibi, Güneşin etkisiyle renklerinin siyahlaştığını görmekteyiz... Vücutta aşağıdan yukarıya doğru yükselen rutubetin etkisiyle boyları uzun; aşırı sıcak sebebiyle öfkeli ve saldırgandırlar. Onlarda öfke ve şehvet gücü fazla olduğundan görüşleri (daima) değişiktir.”²⁴⁷ Oysa kuzey kutbu civarında oturanlar şiddetli soğuk yüzünden bunun zıddı niteliklere sahiptirler.

O halde gökcisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına göre ahlakta da bir farklılık olmaktadır.

Kindî'ye göre, Güneşin dışında Ay gezegeni de benzer şekilde yeryüzündeki oluş ve bozuluş aktivitesine etki eder. Özellikle yere olan uzaklığı daha az olması nedeniyle meteorolojik olayların düzenli bir şekilde cereyan etmesini sağlar.²⁴⁸ Örneğin “Ay şu andaki normal uzaklıkta değil de daha yakın olsaydı bulut ve yağmurun oluşmasına engel olurdu. Zira Ay buharı çözer, ayrıştırıp inceltir, onun toplanıp yoğunlaşmasını önler. Nitekim Ay, hilal ve dolunay durumunda iken bunu görmekteyiz. Yani çoğunlukla yağmur, Ayın kavuşum dönemlerinde yağar. Dolunay zamanında ise hilale nisbetle Ay, çok aydın olduğu için ve havayı fazla ısıttığı için yağmur az yağar. O sırada Ayın havayı ısıtması sonucu bulut incilir ve dağılır. Dolayısıyla dolunay zamanında yağmur az olur. Fakat Ay kavuşum halinde iken aydınlığı az olduğu için hava soğuktur. Bu sebeple bulutlar yoğunlaşır ve yağmur çok yağar.”²⁴⁹

²⁴⁶ *Risâleler*, s. 104.

²⁴⁷ *Risâleler*, s. 102.

²⁴⁸ M.Fahri, a.g.e.. s. 70.

²⁴⁹ *Risâleler*, s. 106.

Kindî'ye göre Ay gezegeninin bu konumuyla, özellikle bazı nesnelerin oluş ve bozulmasına sebebiyet verdiği söylenebilir. Böylece dünyada oluş ve değişimi sağlayan Güneşe, Ayın büyük ölçüde katkı yaptığı açığa çıkar. Tabiki bu sürece diğer gezegenlerin de katkıda buldukları unutulmamalıdır.²⁵⁰

Netice itibariyle şunu diyebiliriz: Kindî, en son felek (el-cirmü'l-aksâ) ile oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklar arasında kesin bir ayırım yapmaktadır. Kindî'ye göre en son felek Tanrı tarafından direkt olarak yaratılmışken, oluş ve bozuluşa tabi olan varlıklar feleğin aracılığıyla varlığa gelmişlerdir. Diğer bir ifadeyle ayüstü âlemi, "Yoktan Yaratıcı İrâde"nin elinde büyük bir âlete benzemektedir. Yaratıcı irade onunla ayaltı âlemindeki fiilini icra eder.

Kindî, burada ayaltı âlemindeki unsurların oluş ve bozuluşunun yakın sebeplerini fizik ilminden istifade ederek izaha çalışırken İslâm'in tevhid inancıyla, Tanrı'nın sahip olduğu "yaratıcı" niteliğine ters düşmemeye özen gösterir. Bütün yaptığı izahlarda her şeyin Tanrı'nın iradesiyle gerçekleştiğini söylemeyi ihmal etmez. Nitekim bu mevzuya ayırdığı risâleyi bitirmeden önce Kindî şöyle demektedir:

"Gezegenlerin toprak, su ve hava gibi varlık tabakaları üzerinde bulunmaları, onların oluşan ve bozulan varlıkların yakın etkin sebebi olduğunu göstermektedir. Yani oluş ve bozuluşun sebebi olan Yaratıcı'nın iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır."²⁵¹

C. Tanrı'nın Yaratma Sıfatı ve Âlemlerle Olan İlişkisi

İslâm bilginleri, Yaratıcı ve âlem arasındaki karşılığı ifade edebilmek için genellikle "Hak" ve "halk" kelime ikilisini kullanmışlardır. Bütün kısmi ve vasıtasız sebepler nihai sebebe bağlanmıştır ve Tanrı herşeyin direkt sebebi olarak kabul edilmiştir. Nitekim Eş'arilere göre kozmik hiyerarşinin bütün tabakaları İlâhî İrade'de toplanmıştır.²⁵²

Prensip olarak yaratma (halk veya ibdâ) kavramını kabul eden İslâm düşünürleri, yaratmanın keyfiyeti konusunda iki gruba ayrılmışlardır.

²⁵⁰ *Risâleler*, s. 107-108.

²⁵¹ *Risâleler*, s. 110.

²⁵² S.H. Nasr, *İs. Koz. Öğr. Giriş*, s. 24-25.

1- Yaratılanın her an yenilendiği görüşünü savunan ekol (medresetü'l-halki'l-müteceddide): Nedenselliği kabul etmeyen bu ekole göre varlık düzeni, statikliğe imkan tanımayan dinamik bir yaratma sürecidir. Varlığın dinamik ve her an yenilenen yapısına “halk-ı cedid” denir.²⁵³ Buna göre âlem, her an Allah tarafından yok edilip varedilmektedir. Allah, biricik yaratıcıdır. O'nun dışında hiçbir şey gerçek fâil değildir. Eş'ari'ler ve bütün kelamcılar bu görüştedir.²⁵⁴ Örneğin taş düşer, çünkü Allah düşürür. Düşmesinin sebebi taşın niteliği veya herhangi bir dış kuvvetin zorlaması değildir. Tabiat kanunları gibi görünen şeyler, yani sebep sonuç dizelerindeki tek biçimlilik, bir alışkanlık meselesidir.²⁵⁵

2- Yaratılanın sürekliliği görüşünü savunan ekol (medresetü'l-halki'l-müstemirre):

Bu ekol, nedenselliğe yer vermekte ve herşeyin Tanrı'nın iradesiyle yoktan yaratıldığını kabul etmektedir.

Kindî'yi bu ikinci gruba dahil edebiliriz. Bu mektebin en önemli özelliği yoktan yaratma ile beraber zaman, hareket ve cismin başlangıcı olduğunu kabul etmesidir. Ayrıca nedenselliğe verilen değer yanısıra; Tanrı herşeyin etkin nedeni olarak kabul edilir. Tanrı, âlemi “ol” emriyle icad eder. Bunu da yaratma esnasında eşyaya koyduğu ilke ve kuvvetlerle yapar.²⁵⁶

Yaratma kavramının karşılığı olarak “ibda” sözcüğünü kullanan Kindî,²⁵⁷ Tanrı'ya özgü olan bu fiili “*Risâle fi Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmiha*” adlı eserinde “bir şeyi yoktan meydana getirme”²⁵⁸ diye tanımlamıştır. Bu tanım İslam inançlarıyla da örtüşmektedir. Çünkü İslam inançlarına göre Tanrı, Kur'an'da ifade edildiği gibi “göklerin ve yerin yaratıcısıdır.”²⁵⁹

²⁵³ Toshihiko Izutsu. *İslâm'da Varlık Düşüncesi* (çev. İbrahim Kalın) İstanbul 1995. s. 8 (çevirenin sunuşu).

²⁵⁴ M. el-Âlûsî. a.g.e.. s. 144.

²⁵⁵ S. Hüseyin Nasr. *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (çev. Kasım Turhan v.d.) İstanbul 1991. s.302.

²⁵⁶ M. el-Âlûsî. a.g.e.. s. 257.

²⁵⁷ Kindî. yoktan yaratma anlamına gelen “ibda” mastarını ve bu mastarın çeşitli türevlerini kullanmıştır. Örneğin Bkz. *Risâleler*, s. 55,58.

²⁵⁸ *Risâleler*, s. 58.

²⁵⁹ *Bakara sûresi*: 2/117.

Kindî, belirli bir zamanda “yoktan varoluş”tan açıkça bahsediyor. Bu doktrin, ne Yunan felsefesindeki âlemin başlangıçsızlığını savunan görüşle ne de akıllar teorisinde kullanılan Yeni-Eflatuncu sudûr (emanation) doktrini ile uzlaşabilir. ²⁶⁰

H. Corbin, Kindî'nin yoktan yaratma görüşünü kabul ettiğini; fakat birinci aklın İlâhi İrade'nin fiiline bağımlı olduğunu tesbit ettikten sonra, Yeni-Eflatuncu görüşe uygun olarak onun da aşamalı bir sıra ile diğer akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemektedir. ²⁶¹

Buna benzer iddiaları Montgomery Watt'ta da bulmak mümkündür. Watt'a göre Kindî'nin bu konudaki görüşü, İslam filozoflarının çoğunda olduğu gibi büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu görüştür. Yeni-Eflatuncu Tanrı düşüncesi, Kur'an'ın tek tanrıcılığına kâfi derecede yakın görünmektedir. Ancak Kindî, Yeni-Eflatuncu görüşü basitçe almayarak sudûr nazariyesinin içine bir “yoktan yaratma” fikrini ilave etmiştir. ²⁶²

Kanaatimizce H. Corbin ve M. Watt'ın bu konudaki düşünceleri doğru değildir.

Zira Kindî, “*Esûlucya*” kitabını ıslah ve tefsir etmiş²⁶³ olmasına rağmen ne sudûr ne de sudûr vetiresi sonucunda oluşan akıllar ile semavi küreleri konu edinmiştir. Onun metafizik felsefesi, her şeyden önce İslam inançlarını esas alan bir felsefedir.

İkincisi: Kindî delilleriyle bu âlemin bir defadan, yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda, mutlak anlamda Yaratıcı Kudret'in fiiliyle yaratıldığını beyan etmektedir. Bu Yaratıcı Kudret ise Tanrı'dır. Bu âlemin varlığı, sürekliliği, bu sürekliliğin süresi İlâhi İrade'ye bağlıdır. Tanrı'nın irâdesi, yaratma fiilinin durmasını isterse zamansız olarak bu âlem bir anda yok olur. ²⁶⁴

Üçüncüsü: Kindî, ne sudûrdan ne de Fârâbî'de olduğu gibi teselsül ve feyz yoluyla sâdır olan akıllardan bahseden fikirlere risâlelerinde yer vermemiştir. ²⁶⁵ Sadece “*Kitâb fi'l-Felsefeti'l-Ûlâ*” da şu satırları görüyoruz: “İlk gerçek Bir'den gelen birlik

²⁶⁰ H.Z. Ülken, *İs.Fel.Kaynakları ve Etkileri*, s. 61.

²⁶¹ H.Corbin, a.g.e., s. 158.

²⁶² M.Watt, *İslami Tetkikler*, s. 52.

²⁶³ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 289

²⁶⁴ *Risâleler*, s. 94,97,110,115.

²⁶⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla* (çev. Ahmet Arslan) Ankara 1990 s. 20-22.

feyzi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O, kendi varlığından onlara sununca her bir varlık vücut bulmuştur.”²⁶⁶

Bu ifadelere bakarak Kindî'nin Yeni-Eflatuncu görüşe uygun olarak aşamalı bir sıra ile akılların zuhur ve sudûrunu kabul ettiğini söylemek mümkün olmadığı gibi Kindî'nin sudûr nazariyesine “yoktan yaratma” fikrini ilave ettiğini söylemek de mümkün değildir. Cümlede geçen “feyz” sözcüğünün siyak ve sibakına bakıldığında zaman, bununla sudûrun kastedilmemiş olduğu rahatlıkla söylenebilir. Çünkü cümlenin devamında “varlık vermektен” söz edilmektedir. Oysa varlık verme fiili, beraberinde irade sıfatını gerektirir. Oysa sudûr, tüm gerçekliğin bir ve ezeli-ebedi olan yetkin ve aşkın bir varlıktan, Tanrı'nın herhangi bir eylemi olmaksızın, zorunlulukla çıktığını öne süren metafizik öğretilerdir.²⁶⁷

Yuhanna Kumeyr'in şu ifadesi kanaatimizi teyid eder niteliktedir: “Kindî'ye göre âlem, Tanrı'dan feyz ve teselsül yoluyla sâdir olmadığı gibi nedensiz bir maddeden de meydana getirilmemiştir. Herşeyi yoktan yaratan Tanrı, bir şeyin olmasını isteyince ona ‘ol’ der o da olurur.”²⁶⁸ Âlemin sürekliliği, varlığı gibi İlâhî İrade'nin tasarrufundadır.”²⁶⁹

Ancak Kindî, yaratmanın nihâi illeti olarak Allah'ın hakimiyetini koruma endişesine rağmen tabiî hâdiselerde ikinci dereceden fâillerin rolünü reddetmiyordu.”*Kitab fi'l-İbaneti ani'l-İlleti'l-Karibeti li'l-Kevni ve'l-Fesad*” adlı risâlesinde böyle bir vasıtayı yahut ikinci dereceden bir fâilin fonksiyonunu araştırır.²⁷⁰

Kindî, konuyla ilgili bir başka risâlede iki tür fiil ve fâilden söz etmektedir. Bunlardan biri olan ilk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmek olup, her sebebin gâyesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkasının harcı değildir. Bu fiile yaratma (el-ibdâ) adı verilir.²⁷¹ Kindî'ye göre bu

²⁶⁶ *Risâleler*, s. 55. H. Corbin ve M. Watt gibi de Boer de (Bkz. de Boer. a.g.e. s. 71) bu satırlara bakarak Kindî'nin sudûrcu olduğunu söylemiştir. Oysa Kindî aynı satırların devamında âlemi yaratan, vareden, varlığa süreklilik veren zatın gerçek Bir olduğunu söylemektedir.

²⁶⁷ Ahmet Cevizci, a.g.e., s. 520-521.

²⁶⁸ *Âl-i İmrân sûresi*: 3/47.

²⁶⁹ Y. Kumeyr, a.g.e., s. 19.

²⁷⁰ M. Fahri, a.g.e., s. 69. Ayrıca bkz. *Risâleler*, s. 93-111.

²⁷¹ *Risâleler*, s. 75.

gerçek fiilin bir de gerçek fâili (el-fâilü'l-hak) vardır; etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki eder, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapar; aracı durumunda olan ve olmayan bütün edilgenlerin ilk sebebidir. O, ilk edilginin yakın sebebi, ondan sonrakilerin dolaylı sebebidir.²⁷²

İkinci derecedeki gerçek fiile gelince: O etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Tanrı'nın dışındaki bütün varlıklara bu nedenle hakikî değil. mecâzi olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumundadırlar.²⁷³ “Bunlardan ilki yüce Yaradan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgene ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecâzî olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir, o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir.”²⁷⁴

Sonuç itibariyle Kindî'ye göre bazen yaratıklara mecaz olarak fâiller denir; fakat gerçekte onlar sadece münfaıldirler, yani Allah'ın mutlak fiilinin tesirinin alıcılarıdır. Her şey Allah'ın iradesiyle meydana gelir ve onun eseridir.

Verilen bu bilgilere bakarak Kindî'nin bir filozof olmasına rağmen gerek âlemin yoktan yaratılması, gerekse Tanrı-âlem ilişkisi konularında Platon ile Aristoteles'ten de farklı düşüncelere sahip olduğu söylenebilir. Örneğin Kindî, herşeyi yoktan yaratan Tanrı'nın dışında bir başka şeyin ezeli varlığını kabul etmez. Oysa Platon, bütün varlıklar sayısınca -idealar nazariyesine göre- ezeli şeylerin varlığını kabul eder.²⁷⁵

Platon'a göre, Tanrı hiçbir şeyi yoktan yaratmaz. O, sadece evrenin tüm öğelerini oluşturan kaotik maddeyi usta bir sanatkâr gibi şekillendirerek düzenli dünyaya varlık kazandırır.²⁷⁶ Halbuki Kindî, madde dahil herşeyin yoktan yaratıldığını kabul eder.

²⁷² *Risâleler*, s. 76.

²⁷³ *Risâleler*, s. 75.

²⁷⁴ *Risâleler*, s. 76.

²⁷⁵ Platon, *Timaios* (çev. Erol Güney, Lütfi Ay) İstanbul 1989, 51c-52c; Platon, *Devlet*, 596, abc; Copleston, *Felsefe Tarihi Platon*, (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul 1989, s. 57-62.

²⁷⁶ W.S.Sahakian, *Felsefe Tarihi* (çev. Aziz Yardımlı) İstanbul 1995, s. 58

Yine Platon'a göre her varlığın bir nedeni vardır. İdealar hem varlığın, hem de oluşun nedenleridir.²⁷⁷ Duyusal şeyler bu idealardan pay almak suretiyle varolmaktadır.²⁷⁸ Oysa Kindî'ye göre herşeyin nedeni, bir olan Tanrı'dır.

Kindî ile Aristoteles arasındaki fark ise Tanrı kavramının sınırlarıyla ilgilidir. Aristoteles, akılsal bakış açısından yola çıkar. Örneğin; Aristoteles'e göre Tanrı yetkindir, bilgindir, diridir, hatta hayatın kendisidir, akıldır, aşkın derecede faziletlidir, değişmez, ezeli ve ebedîdir. Yalnız bu niteliklerin hepsi, Tanrı'da pasif durumdadır. Yani Tanrı, bu sıfatlara haiz olmakla beraber âlemdaki varlıklarla temas edemez.²⁷⁹ Öyle ki kendi kendisini bilen Tanrı, evreni bilmez ve evren üzerine etkisi, insanın faaliyeti gibi sahip olduğu bilimin bir sonucu değildir. O, ereksel düzene aittir ve etkilerini, aşk ve arzu nesnesi olarak kendine doğru çekmek suretiyle meydana getirir.²⁸⁰ "Bu, hemen hemen bir etkinlik olarak adlandırılmayacak bir etkidir. Çünkü bu, bir insanın bilinçsiz bir biçimde bir başkası üzerinde veya bir heykel veya bir tablonun kendisini seyreden hayranı üzerinde meydana getirebileceği türden bir etkidir."²⁸¹ Bu nedenle Aristoteles'in mutlak Tanrı'sı, dünyamızı yaratan Tanrı değildir; hatta O, dünyadan ayrı bir varlık olduğunu bile bilmemekte, dolayısıyla orada bulunan varlıklara veya şeylere de aldırmamaktadır.²⁸²

Kindî, bu eksikliği yoktan yaratan, âlemden cârî olan fa'âl, hakîm bir iradeyle muttasıf, merhametli ve cömert olan Tanrı düşüncesi ile gidermektedir. Kindî'ye göre Tanrı ile âlem arasındaki münasebet, Tanrı tarafından gerçek anlamda yaratma, kapsamlı tedbir ve sürekli yardım şeklindedir. Âlem ise Tanrı'nın bu fiiline yoktan Varedici'ye karşı sorumluluğunu yerine getirerek cevap vermektedir. Bu ise hâdiselerin yaratılış kanunlarına uygun şekilde cereyan etmesidir. Bu şekilde Kindî, Aristoteles'in "ilk hareket ettiricisine" karşılık "yoktan var edici" Zât'tan

²⁷⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 991b, 1-5.

²⁷⁸ Aristoteles, *Metafizik*, 987b, 1-10.

²⁷⁹ W.D. Ross, a.g.e., s. 218-226.

²⁸⁰ Aristoteles, *Metafizik*, c. 2, s. 187 (üç nolu dipnottan alınmıştır).

²⁸¹ W.D. Ross, a.g.e., s. 222.

²⁸² E.Gilson, a.g.e., s. 32.

bahsetmektedir. Ayrıca maddenin Tanrı'ya duyduğu aşka karşılık, âlemin Tanrı'ya yaptığı ibadet ile Yaratıcısı'nın varlığına şahadet edişini ortaya koymaktadır.²⁸³

²⁸³ *Resail*, 1/80 (3). (Ebi Rîde'nin takdiminden).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
NEFS VE AKIL ÖĞRETİSİ

NEFS VE AKIL ÖĞRETİSİ

A- NEFS ÖĞRETİSİ

Nefs öğretisi, felsefi araştırmaların önemli ve çok tartışılan konularından birisidir. Çünkü nefis insanın cevheridir. Hiç kimse, insan nefsinin varlığından şüphe edemez. ¹ Herkes ona ben ve sen sözcükleriyle işaret eder. Kendisine veya başkasına ait fiili "benim nefsim" veya "senin nefsin" diye belirler. Bununla beraber nefsi duyularımızla algılayıp, madde gibi kendisine uzunluk ve derinlik izafe edemiyoruz. ²

Nefs konusunda iki veciz risâle yazan Kindî, bu risâlelerde Platon, Aristoteles ve diğer filozofların görüşlerini özetlediğini beyan eder. Fakat o, bu risâlelerde daha ziyade Aristoteles'e yanlışlıkla nisbet edilen "*Theologia*" (Aristo teolojisi) kitabındaki bilgileri tekrar eder. ³ Bu meselede Kindî'nin benimsediği görüş, İslâm filozoflarının çoğunda olduğu gibi büyük ölçüde Yeni-Eflatuncu görüştür. Bunun nedeni ise müslümanların felsefe ile temasa geldikleri zaman, son Yunan felsefi çıktırımın bu alanda olduğu neticesinden ileri gelmiştir. Aristoteles iyi tetkik edilmekle beraber Yeni-Eflatuncu gözle görülmekte idi. ⁴ Öyleki Ebû Reyân'a göre Kindî, Aristoteles'in "*De Anima*" adlı kitabından istifade etmediği gibi, tercih edilen görüş, bu kitabı görmediği yönündedir. ⁵ Kindî'nin nefis ile ilgili risâlelerine bakıp bu görüşe kısmen de olsa katılmamak mümkün değildir. Ancak bu konuda kesin bir hüküm verebilmek için Kindî'nin, Aristoteles'in kendi metinlerinden ne oranda yararlandığının bilinmesi gerekir. Bazen İslâm filozofları, kadîm felsefeye ait metin olmadığı yerde, özet veya şerhlerle yetinmişlerdir. Bu meyanda Kindî, Aristoteles'in "*De Anima*" adlı eseri üzerine yapılan bir şerh veya özetten bilgi edinmiş olabilir. Kindî'nin nefis için yaptığı üç tanımdan ikisinin Aristoteles'in benzer konudaki tanımıyla örtüşmesi bu yaklaşımı teyid eder niteliktedir.

¹ Muhammed Fazlulhak el-Hayrabâdî, *el-Hedîyetu's-Saâdiyye fi'l-Hikmeti't-Tabîiyye*. Mısır H. 1322, s. 208.

² el-Ehvânî, *el-Kindî*, s. 237.

³ M. A. Ebû Reyân, *Tarihu'l-Fikru'l-Felsefi fi'l-İslam*, Yrs. Ts., s. 229.

⁴ M. Watt, *İslâmî Tetkikler*, s. 51-52.

⁵ M. A. Ebû Reyân, a. g. e. s. 229.

İslâm filozoflarının bu şekilde farklı ekolleri birbirine karıştırmalarının bir nedeni de kadim felsefenin İslâm âlemine İskenderiye yoluyla Süryanîler vasıtasıyla girmiş olmasıdır. Bu etken, müslüman filozofları bir çok noktada yanıltmıştır.⁶

Örneğin; Kindî “*Risâle fi'n-Nefs*” adlı eserinde Platon, Aristoteles v. b. filozofların ruh hakkındaki görüşlerinin bir özetini yapmaktadır. Fakat adı geçen eserde Kindî, yer yer aşırı yanılırlara düşmüştür. Nitekim ruh bedenden ayrılınca gayb ve melekût âlemi ile ilişki kuracağına dair Kindî'nin Aristoteles'e izafen verdiği bilgiler gerçekte ona değil Platon'a aittir. Kindî şöyle demektedir:

“Aristoteles, günlerce komada kalan ve kendine geldiği zaman gaybe ait çeşitli bilgileri insanlara bildiren Yunan kralının başından geçen olayları anlatmıştır. Kral, orada gördüğü nefsleri, sûret ve melekleri onlara anlatmış ve deliller de getirmiştir...”⁷

Kindî'nin anlattığı bu olay, Platon'un “*Devlet*” dialogunun onuncu kitabında geçen Armeios oğlu Er'in hikayesidir. Görüldüğü gibi olayın kahramanı yiğit Er. Yunan kralı olarak gösterilmiştir. Olayın ana motifleri de olduğundan başka bir biçimde tasvir edilmiştir. Aynı hikayenin devamında Kindî, Plotinus'un “*Enneades*” adlı eserindeki görüşlerini, Aristoteles'in ruh hakkındaki düşünceleri olarak zikretmektedir.⁸

1. Nefsin Tanımı

Kindî “*Risâle fi Hududi'l-Eşya ve Rusûmiha*” adlı eserinde nefsi üç şekilde tanımlamıştır:

a- “Nefs: Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabî bir cismin tamamlanmış halidir.

b- Nefs: Bilkuvve canlılığa sahip olan tabî bir cismin ilk yetkinliğidir.

⁶ M. Şemsettin Günaltay, *Felsefe-i Ülä-İsbatı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri-* (Haz. Nuri Çolak) İstanbul 1994, s. 207.

⁷ *Risâleler*, s. 135.

⁸ Mahmut Kaya, a. g. e., s. 189. Ayrıca bkz. Platon, *Devlet*, 614a-615a.

c- Nefs: Kendiliğinden hareket eden akli (ma'nevî) bir cevher olup bir çok güce sahiptir."⁹

Kindî'nin ilk iki tanımı Aristoteles'in, daha sonraki tanımı ise Platon veya Plotinus'un etkisinde kalarak yaptığını söyleyebiliriz.¹⁰ Yukarıda geçen üçüncü tanım, ilk iki tanımdan farklıdır. Çünkü üçüncü tanımda nefis, akli bir cevher olarak tanımlanmış olup madde ile olan münasebetinden söz edilmemiştir. Bu tanımda Kindî'ye göre-Platon'da olduğu gibi-nefsin hareketi kendindedir. Platon nefsi "kendini başlatan hareket" ya da hareketin kaynağı olarak tanımlamaktadır. Diğer bir ifadeyle beden, kendisi hareketin kaynağı olmaksızın hareket ettirilmektedir.¹¹

Buna karşılık Aristoteles'e göre hareketin ruha bağlı olması tamamen imkansızdır. Çünkü hareket ettiricinin kendi kendisini hareket ettirmemesi gerekir.¹²

Gelelim Kindî'nin Aristoteles'in etkisinde kalarak yaptığı ilk iki tanıma: Bu iki tanım esasta aynıdır; analiz edildikleri zaman elde edilecek sonucu Aristoteles'te bulmak mümkündür.

Aristoteles'e göre nefis "kuvve halinde canlılığa sahip olan tabii bir cismin ilk yetkinliği (entelekheia)dir; yani örgenleşmiş (tabiatı icabı bir takım aletlere sahip olan) bir bedenin ilk entelekheia'sıdır"¹³

Kindî'nin tanımında geçen "tabii bir cismin ilk yetkinliği" ifadesiyle Aristoteles'in "entelekheia"sı aynı anlamda olup bununla bitki, hayvan ve insan nefislerinin zâtı itibarıyla yetkinliğe ulaşması kastedilmektedir.¹⁴

⁹ *Risâleler*, s. 58. Kindî'nin üçüncü tanımı yeterince açık değildir. O. tanımda geçen "nefis, bir çok güce sahiptir" ifadesiyle Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi nefsin kuvvelerini kastedmiş olabilir.

¹⁰ M. A. Ebû Reyân, a. g. e. s. 229.

¹¹ Frederick Copleston, *Platon*, s. 114-115.

¹² Aristoteles, *Anima/Ruh Üzerine* (çev. Celal Gürbüz) İstanbul 1990, 411a. 25.

¹³ Aristoteles, *Anima*, 412b. "Entelekheia" sözü Yunanca bileşik bir kelimedir. Tam anlamı "kemale maliklik"dir. Müslüman filozoflar, Aristoteles'in bu tanımına uygun olarak "kemal-i evvel" şeklinde çevirmişlerdir. Bu terim ilk defa Aristoteles tarafından kullanılmıştır. Bkz. Ş. Günaltay, a. g. e., s. 417-418. Ayrıca Bkz. *el-Mu'cemu'l-Felsefi*, "Entelekheia", Kahire 1979, s. 155.

¹⁴ M. el-Âlûsî, a. g. e, s. 175.

Yine Aristoteles ve Kindî'ye ait nefis ile ilgili tanımlarda geçen "organı olan"¹⁵ veya "bir takım aletlere sahip olan" ifadesiyle nefsin fonksiyonlarını cisim ve cismin organlarıyla yerine getirdiği ifade edilmektedir. Öyleki "olayların çoğunda ruhun, bedensiz hiçbir duygulanıma uğrayamadığı veya deneyemediği görünüyor."¹⁶ Örneğin cesaret, tatlılık, korku, acıma, yüreklilik ve dahası neşe, aşk ve nefret gibi belirlenimlerle beden bir değişime uğrar.¹⁷ "Yine de özellikle ruha özgü görünen bir işlem oluyorsa bu düşünme eylemidir; fakat bu eylem, o bile, bir imgeleme türüyse veya imgelemeden bağımsız olarak var olamazsa bir beden olmaksızın daha fazla var olamaz"¹⁸

Özetle nefis, organ olarak bedene hareket veren hayati bir prensiptir. Göze göre görme ne ise bedene göre de nefis odur.¹⁹

Görüldüğü gibi Platon ve Aristoteles'in nefis konusundaki tanımlamaları farklıdır. Buna rağmen Kindî, "*Kelâmın fi'n-Nefs Muhtasarın Veciz*" adlı risâlesinde Platon ve Aristoteles'in nefis telakkilerini özet olarak belirttikten sonra bu iki anlayışın farklı olduğunun sanıldığını söylemektedir.²⁰ Yani Kindî'ye göre manayı muhalifiyle bu iki görüş aynıdır. Oysa doğru olan şey-yapılan tariflerden de anlaşılacağı gibi-adı geçen filozofların nefis telakkilerinin farklı olduğu hususudur. Çünkü Aristoteles'e göre nefis, bedenden ayrı bir varlık olmasına rağmen yine beden formu ve entelekheia'sı olduğu için ondan ayrılmaz, ruh ve ceset birbirine bağımlıdır. Ona göre genelde ruh ve beden arasında Platon'da görüldüğünden çok daha yakın bir ilişki vardır. Çünkü nefis, fonksiyonlarını bedenle birlikte uygulayabilir."Platon'un tasavvur ettiği gibi nefsin bedende durması insanın bir evde oturması gibi değildir. Nefis, bedene istediği gibi girip çıkamaz. Aristoteles, nefsi bir entelekheia, yani maddi cismin sûret ve kimliğini aşan ve tekâmül ile o sûreti canlandıran bir canlılık yeteneği saydığından doğal olarak tenâsuh düşüncesine hiç yanaşmamıştır. Aristoteles, entelekheia'yı başka bir deyişle bu canlılık yeteneğini bazan kudret (energie) adıyla anmıştır. Aristoteles'e göre bu kudret

¹⁵ *Risâleler*, s. 58.

¹⁶ Aristoteles. *Anima*, 403a. 5.

¹⁷ Aristoteles. *Anima*, 403a. 5.

¹⁸ Aristoteles. *Anima*, 403a. 15.

¹⁹ Aristoteles. *Anima*, 412b, 15-25.

²⁰ *Risâleler*, s. 137-138.

organik cisimde potansiyel olarak vardır. Başkalaşımın fiilen ortaya çıkar ve cisim olgun biçimini kazandırır.”²¹

2. Nefsin Mahiyeti

Kindî, nefsin mahiyeti konusunda Yeni-Platoncu bir üslupla onun basit, ²² şerefli ve yetkin olduğunu söylemektedir. Kindî'ye göre değeri büyük olan nefsin cevheri, güneş ışığının güneşten gelmesi gibi şanı yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. ²³ Filozofumuz burada nefsin orijini Tanrı'ya izafe etmekle nefsin değerini vurgulamayı gaye edinmiş olmalıdır.

Kindî-Platon'da olduğu gibi-cevheri ilâhî ve rûhânî olan nefsin cisimden bağımsız ve ona aykırı olduğunu ifade etmektedir. Beden ise nefse nisbeten zıt niteliklere sahiptir. ²⁴

Platon'a göre beden ile nefis, biraraya geldiği zaman tabiat, bedene hizmet etmeyi, nefse riaseti emreder. ²⁵ Beden ile nefis ayrıldıkları zaman ise nefis, beden mekanı dışında bir mekana giderek mutluluğa erer²⁶ ve alemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. ²⁷

Kindî, burada nefsin mahiyetini Platon ve başka bir kısım filozoflara göre ele alırken, konuyu birbirine yakın ilişki içinde epistemolojik ve etik olarak iki ayrı bakımdan tasavvur etmektedir. Şöyle ki:

Platon'a göre nefis, bedenden önce ideler âleminde vardı; ve bu ideler âleminde iken kazanmış olduğu bilgileri dünyaya gelince unuttur.²⁸ Bu noktada insanın

²¹ Ş. Günaltay. a. g. e. s. 202; Aristoteles. *Anima*, 407b 20-25.

²² İbnü'n-Nedim. *el-Fihrist*'inde Kindî'ye ait nefsin basit olma niteliğini konu edinen bir risâlenin adını vermektedir: “*Risâle fi Enne'n-Nefse Cevherun Basîtin Çayru Dâsirun Muessirin fi'l-Ecsâmi*” muhtemelen bu eser günümüze intikal etmemiştir. Bkz. İbnü'n-Nedim, a. g. e. s. 363. el-Ehvânî ise “*el-Kindî Feylesufu'l-A'rab*” adlı eserinin 90. sayfasında yukarıda geçen Kindî'ye ait risâlenin matbu olduğunu söylerken, aynı eserin 240. sayfasında adı geçen risâlenin günümüze ulaşmadığını söylemektedir. (Bkz. el-Ehvânî, *el-Kindî*, s. 90. 240)

²³ *Risâleler*, s. 131; Eflatûn, *Phaidon* (çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir) İstanbul 1989. s. 80a-b.

²⁴ *Risâleler*, s. 131.

²⁵ Eflatûn, *Phaidon*, s. 80a.

²⁶ Abdurrahman Bedevî. *Eflatûn fi'l-İslâm*, Beyrut 1982, s. 126.

²⁷ *Risâleler*, s. 132.

²⁸ Eflatûn, *Phaidon*, s. 75e-76c.

kaybettiği gerçek bilgiyi tekrar elde edebilmesi için Platon'un gösterdiği gibi dünyadan soyutlanıp, maddi nesnelere hiçe sayarak kendini eşyanın hakikatını düşünme ve araştırmaya vermesi gerekir. Ancak bu şekilde insana gaybın bilgisi açılır. İnsanların içinden geçeni bilir ve yaratıkların sırrına vakıf olabilir.²⁹ Fakat Platon'a göre yeme, içme ve cinsi ilişkiden zevk almayı gaye edinen kimselerin akli nefsleri, bu değerli şeyleri bilemez. Çünkü-Pythagoras'ında belirttiği gibi- "akli nefis paslı ve kirli ise son derece cahil demektir, dolayısıyla onda bilgi formları ortaya çıkmaz. Fakat temizlenip arınınca parlak. O zaman bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir. Nefsin safiyeti, kirden temizlenip bilgi kazanmasıyla olur; onun varlığı bilmesi temiz ve parlak oluşuna bağlıdır. Nefsin parlaklığı arttıkça eşyanın bilgisi, onda belirmeye başlar."³⁰

Kindî, Platon'a göre nefsin ahlaki boyutunu ele alırken karakter itibarıyla insanları hayvanlarla mukayese ederek akli nefsi ön plana çıkarmıştır.

Platon, kendilerine şehvet gücü üstün gelen kimseleri domuza, öfke gücü üstün gelenleri köpeğe benzetir; akli nefis gücü üstün gelen kimseler ise Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli insanlardır."Çünkü şanı yüce Yaratıcı'nın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklikle nitelendiğini bilmekteyiz. İşte, insanın gücü yettiği ölçüde kendisine bu şekilde çeki düzen vermesi mümkündür; böylece o da hâkim, âdil, cömert, iyi, gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur. Bütün bu niteliklerle o, şanı yüce Yaratıcı'nın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur."³¹

Yine Platon'a göre bedenden soyutlanan akli nefslerin yeri feleğin ötesinde, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık alemindedir."Ne var ki her nefis, bedenden ayrıldığı an o yere intikal edemez; çünkü bedenden ayrılan bazı nefslerde hâlâ kir ve pis şeyler vardır."³² Nefsin temizlenip felekleri aşarak akıl alemine yükselebilmesi için bazı aşamalardan geçmesi gerekir. Bu aşamalardan geçen nefis, arandıktan sonra akıl alemine yükselir; "böylece en yüce ve en şerefli yere kavuşmuş olur. Yaratıcı'nın nuru ile uyuşarak az ve çok varlığa ait her şeyi bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Adeta

²⁹ *Risâleler*, s. 132.

³⁰ *Risâleler*, s. 132-134.

³¹ *Risâleler*, s. 132-133.

³² *Risâleler*, s. 134. George N. Atiyeh'e göre "bütün nefisler gökyüzüne gitmezler, bazılarının temizlenmeye ihtiyacı vardır" düşüncesi Hermetiklere aittir. Bkz. G. Atiyeh, a. g. e. s. 119'da bulunan beş nolu dipnot.

insanın kendi parmağını veya tırnağını ya da kıllarından birini bilmesi gibi bütün varlık ona apaçık görünür.”³³

Bu şekilde Platon ve Phythagoras'ın nefis telakkilerini tasvir eden Kindî, bu konuda bir filozoftan ziyade bir din adamı bir mistik edasıyla nefsini ihmal edenleri, basit şehevi arzularını tatminde ileri gidenleri, gücü yettiği kadar nefsini arındırmayanları çokça ağlamaya davet eder. Çünkü ona göre şehevi arzular, insanın yapısını hayvanlaştırır.

Konunun devamında temizlik olgusuna da farklı bir şekilde yaklaşan Kindî'ye göre gerçek temizlik, beden temizliği değil, nefis temizliğidir.”Çünkü bilge ve Yaratıcı'sına ibadet eden seçkin âlimin bedeni pis kokulu bir şeyle kirlenmiş olsa bile, bilginler şöyle dursun, cahiller katında dahi o, bedeni misk ve anberle belenmiş cahilden daha şerefli.”³⁴

3. Nefsin Cisimsiz Cevher Olma Niteliği

Kindî'nin bu konuya yaklaşımı diğer filozoflar gibi³⁵ yeterince açık değildir.

Düşünceleri arasındaki ilişkiler de sağlam esaslara dayanmamaktadır. O, bu meseleyi izah ederken nefsin bedenle geçici birlikteliği ile nefsin cisimden bağımsız ve ona aykırı olduğu noktasından hareket etmektedir.³⁶ Ağırlıklı olarak üzerinde durduğu başka bir nokta ise fiziki varlıkların izahında kullanılan aksiyomlara başvurmasıdır.³⁷ Bunu yaparken Kindî'ye göre şu sorulara açıklık getirilmesi gerekir:

- 1- Cisim nedir?
- 2- Cevheri başkasından ayıran nitelikler nelerdir?
- 3- Nefs cevher mi, yoksa araz mıdır?

³³ *Risâleler*, s. 135.

³⁴ *Risâleler*, s. 136.

³⁵ Örneğin İbn Sînâ "*Risâletü'n-Nefs*" adlı eserinde nefsin cisimsiz bir cevher olduğuna dair çok sayıda delil getirebileceğini fakat kendisinin üç delil ile yetineceğini ifade etmektedir. İbn Sînâ'nın bu üç delilini Kindî'nin delilleriyle mukayese ettiğimiz zaman İbn Sînâ'nın bu konuda daha açık ve yeterli olduğu sonucuna varabiliriz. *Risâlenin tercümesi için bkz. İsmail H. İzmirli, a. g. e., s. 145-154.*

³⁶ *Risâleler*, s. 131.

³⁷ *Risâleler*, s. 127.

4- Eğer nefis cevher ise cisim midir, değil midir?³⁸

Kindi, ilk soruya cevap olarak "cisim, en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan bir niceliktir"³⁹ demektedir.

Cevher ise "kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir."⁴⁰ Kindi, başka bir risâlesinde cevherin yukarıda sıraladığımız belirlenimlerine ilaveten şu hususları da zikretmektedir: "Cevher oluş ve bozuluşu, oluş ve bozuluş gibi her bir nesnenin öz cevherinde artışı gerektiren şeyi kabul etmeyendir; öyle ki o artış bilindiği zaman cevherin özüne dahil olmayan cüz'i cevherlerin her birine ârız olan şeyler de bilinmiş olur."⁴¹

Kindi'ye bakılırsa cevherin tanımının bu şekilde bilinmesi ve kabul edilmesi cisimsiz cevherlerin varlığının izahı için yeterli bir nedendir. Buna gerekçe olarak da Kindi, cisimdeki canlılığın başkasından gelen bir araz oluşunu göstermektedir.⁴²

Cevherin tanımından sonra Kindi, araz terimini de tanımlayıp izah etmektedir. Ona göre nesnelere farklılığı ya maddi yapılarından ya da isimlerinden gelmektedir. Maddi yapılarının tanımı aynı olan iki nesne, bir tek isimle anılır. Buna göre bir şeye adını ve tanımını vererek onu niteleyen şey, nitelenenin yapısına sahiptir; nitelenen cevher ise o da cevherdir, araz ise o da arazdır. Yapısı nitelenenin yapısıyla aynı olmayanın, nitelenende bulunuşu bir yabancı gibidir; nitelenende yabancı durumunda olana Kindi, araz adını vermektedir.⁴³

Kindi, bu şekilde cevher ile arazı tanımladıktan sonra konuyu cevher ile nefis arasındaki ilişkiye getirir. Ona göre "cevher, nefste olan şeydir; nefis ise canlılık aklı (basit, gayri maddi) formundan ibarettir ve o cevherin türüdür."⁴⁴

³⁸ *Risâleler*, s. 127-129.

³⁹ *Risâleler*, s. 127.

⁴⁰ *Risâleler*, s. 59. 128.

⁴¹ *Risâleler*, s. 59.

⁴² *Risâleler*, s. 128.

⁴³ *Risâleler*, s. 128-129.

⁴⁴ *Risâleler*, s. 129.

Kindî'nin bu ifadesine bakarak cevherin nefsten ayrı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Oysa Kindî cevheri tanımladıktan sonra cevherin tanım ve nitelik olarak nefis ile özdeş olduğunu, birinin varlığı izah edilince haliyle diğersinin de varlığının kabul edilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştı. Burada Kindî'nin çıkış noktası olarak kabul ettiği önermeler zinciri, ortaya koyduğu hükümleri yeterince destekler nitelikte değildir.⁴⁵

Örneğin Kindî "bir şey ister duyu, isterse akılla algılsın, onu o şey yapan, onun formudur. Cevher nefste olan şeydir; nefis ise canlının akli formundan ibarettir ve o cevherin türüdür"⁴⁶ ifadesiyle şu hükümlere varmaktadır:

a- "Can, bir cevherdir.

b- Cevherin türü de bir cevherdir.

c- O halde nefis bir cevherdir.

d- Nefis bir cevher olduğuna göre o türün cevheridir."⁴⁷

Dikkat edilirse paragrafta belirtilen hususlar, maddeler halinde sıralanan hükümleri zorunlu olarak netice vermemektedir. Çünkü hem cevher, nefis ve can özdeş kabul edilmekte, hem de diğers taraftan bunlardan (cevher, nefis, can) her biri, diğersinin varlığını izahta öncül olarak kullanılmaktadır. Bu ise mantık kurallarına aykırıdır.

Özet olarak Kindî, cisim, cevher ve arazi tanımlayarak nefsin cisim değil de manevi bir cevher olduğu sonucuna varmak istemiştir.

4. Nefsin Kısımları

Kindî, Platon'da olduğu gibi, nefsin içerisindeki açık çatışma olgusundan hareketle yine nefsin üç parçalı doğası olduğunu ileri sürmektedir:

⁴⁵ *Risâleler*, s. 128-129.

⁴⁶ *Risâleler*, s. 129. Ayrıca bkz. M. Fahri, a. g. e., s. 73.

⁴⁷ *Risâleler*, s. 129.

- a. Gadap (öfke) gücü,
- b. Şehvet (arzu) gücü,
- c. Akli nefis.⁴⁸

Kindî'ye göre yapısının şerefli oluşundan ötürü akli nefis, bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karektere sahiptir."Çünkü öfke gücü, bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevkeder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı süvarinin, sert başlı atı dizginle zaptettiği gibi o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler."⁴⁹ Dikkat edilirse burada Kindî, Platon'da olduğu gibi, akli nefse bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerini yönetme, sürücü olarak davranma hakkını vermiştir.⁵⁰

Ayrıca Kindî'ye göre bu durum -konunun başında belirttiğimiz gibi-insanın öfke gücünün, öfkeye engel olan nefsten, başka olduğunun açık bir delilidir."Çünkü engel olan, hiç şüphesiz engel olunandan başkadır. Ayrıca birşey kendisine zıt olamaz. Arzu gücüne gelince, o da zaman zaman bazı şehvi şeyleri arzular; fakat akli nefis, bu konuda onun hata ettiğini ve bu halin kendisini bayağı durumlara sürükleyeceğini hatırlatarak engel olur. Yine bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir."⁵¹

Ahmed Fuad el-Ehvânî'ye göre Kindî, nefsin çeşitleri konusunda Platon'un düşüncelerini Kur'ân'ın öğretilerine daha yakın bulduğu için Aristoteles'e tercih etmiştir. Nitekim Kur'ân'ı Kerim'de: "Ruha ve onu düzgün biçimde şekillendirene, sonra ona kötülük duygusunu da, sakınıp iyi olmayı da (birlikte) ilham edene yemin ederim ki, nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle daldıran da ziyan etmiştir."⁵² "Rabbinin makamından korkan ve nefsini kötü arzuların uzaklaştırana gelince, şüphesiz (onlar için de) cennet yegane barınaktır"⁵³ buyrulmaktadır.

⁴⁸ *Risâleler*, s. 131; Eflatûn, *Timaios*, 69, c-d; F. Copleston, *Platon*, s. 116-118.

⁴⁹ *Risâleler*, s. 131.

⁵⁰ F. Copleston, *Platon*, s. 118-119.

⁵¹ *Risâleler*, s. 132.

⁵² *eş-Şems sûresi*: 91/7-10.

⁵³ *en-Nâzi 'at sûresi*: 97/41.

İslâm'ın arzuladığı güzel bir hayatın gerçekleşmesi için kişinin nefsinin kötülüklerden engellemesi gerekir. Bu takdirde insan ancak dünya ve ahirette mutluluğa erişebilir. Kur'ân'ın bu tavrı; Kindî'nin sözkonusu ettiği rasyonel nefsin şehvet ve öfke güçlerine engel oluşundan başka bir şey değildir.⁵⁴ Zira Kindî "eğer nefis, bedenle beraberken şehvi arzuları terkeder, kirlere temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırırsa gerçekten o parlaklık kazanır ve Yaratıcı'nın nurundan bir suretle birleşir"⁵⁵ demektedir. Nefsin hem bu, hem de öbür alemde şerefli bir rütbeye ulaşması ancak kirlere temizlenmesiyle olur. İnsan, kirlere temizlenince onun nefsi, gaybı ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazanır.⁵⁶

Kindî, biraz önce anlatılan Platoncu nefis çeşitlerine ilaveten nefsin birbirine uzak güçlerinden iki önemli güçten ve bu iki önemli güç arasında bulunan aracı güçlerden de bahsetmektedir. Bu güçler duyu ile akıldır.⁵⁷

Kindî'ye göre nefis, canlı, uyanık ve çok bilen bir cevherdir;⁵⁸ insan için gerçek bilginin kaynağıdır. Bilgi, iki yolla elde edilir. Bunlardan biri duyu gücü ile elde edilen bilgi, insan ve hayvanlar arasında müşterek olup görünen varlıklarla ilgilidir. Diğeri ise akıl ile elde edilen bilgi olup sadece insana özgüdür.⁵⁹

Biz, burada sadece duyu gücü ile tasarlama (el-musavvire) gücünü izah edip, bir bilgi kaynağı olarak akıl konusunu ilerleyen sayfalarda müstakil bir başlık altında ele alacağız.

d. Tasarlama (el-musavvire) gücü:

Kindî, bununla tek tek nesnelerin gayrı maddi formlarını bize kazandıran gücü kasetmektedir; eski Yunan filozofları bu güce "fantazi" adını vermişlerdir.⁶⁰

⁵⁴ el-Ehvânî, a. g. e., s. 241.

⁵⁵ *Risâleler*, s. 133.

⁵⁶ *Risâleler*, s. 135.

⁵⁷ *Risâleler*, s. 139-140.

⁵⁸ *Risâleler*, s. 144.

⁵⁹ Ö. Ferruh, a. g. e, s. 310; el-Ehvânî, a. g. e, s. 242-243.

⁶⁰ *Risâleler*, s. 140.

"Bu güç, hem uykuda hem de uyanıkken fonksiyonunu yerine getirir, fakat etkisini uyanıklıktan ziyade uykudayken daha güçlü olarak gösterir. Nitekim uyanık biri, bir konu üzerinde düşünürken bazı organlarını kullansa bile düşündüğü şeyin şekli (onun zihninde) canlanır. Ne kadar derin düşünür ve duyularını kullanmazsa o şekil daha da belirginleşir, adeta duyusuyla görür gibi olur. Hatta konuya konsantre olma, görme ve işitme duyusunu kullanmayı gereksiz kılar. Nitekim çoğu zaman düşünceye dalan birine seslenildiğinde cevap vermediğini görürüz. Kendine geldiğinde, 'gözünün önündekini gördün mü?' diye sorulsa, görmedim der."⁶¹

Kindî'nin tasvir ettiği bu durumu, kendimiz dahil, bütün insanlarda gözlemleyebiliriz. Buna karşılık daha zeki insanların parlak zihin güçleri, duyu verilerine gerek kalmadan varlığın soyut formlarını kazanır. Kindî, "bir kimse hiçbir duyusunu kullanmayarak düşünceye dalar ve bu şekilde uykuya varırsa tasarlama gücü en güçlü bir şekilde fonksiyonunu yapar. Bu durumda düşünce, duyu verilerinden gelen formları algılamakla meşgul olmadığı için (düşünceye konu olan nesnelere) duyu organı gibi soyut olarak görür"⁶² demektedir.

Duyu gücü ile tasarlama gücünü mukayese eden Kindî, varlığın soyut formlarını kazanma konusunda bu iki güç arasında fark olmadığını söylemektedir. Ancak tasarlama gücüne konu olan şeyin soyut formu, duyu algısından daha temiz, daha berrak ve daha net olarak ona belirir."Çünkü duyu gücü, duyularını ikinci bir araçla sağlar; bu araç aynı zamanda ortaya çıkan iç ve dış etkilerden ötürü güçlenebilir veya za'fa uğrayabilir. Ama tasarlama gücünün güçlenecek veya za'fa uğrayacak ikinci bir aracı bulunmamakta ve o, soyut nefisle (sırf zihin gücüyle) kavramları elde etmektedir."⁶³

Kindî'ye göre en önemlisi tasarlama gücü duyu gücünün elde edemediklerini de tasarlar; o formları birbiriyle birleştirir; duyu ise bunu yapamaz. Duyu, madde ve fonksiyonları arasında ilişki kurma gücüne sahip değildir. Filozofumuz daha müşahhas bir örnekle yukarıda konu edinilen iki gücü mukayese ederek meseleyi izaha çalışır. Şöyle ki:

⁶¹ *Risâleler*, s. 140.

⁶² *Risâleler*, s. 141.

⁶³ *Risâleler*, s. 141.

"Sözgelimi göz, bize boynuzlu veya tüylü ya da tabîi olmayan herhangi bir şekilde bir insan tasavvuru veremediği gibi, konuşmayan bir hayvanı da konuşan şeklinde gösteremez. Şüphesiz o bunu yapamaz, çünkü duyu organında bunu tasarlayacak güç asla mevcut değildir. Fakat düşünce gücüne gelince, insanı uçan veya tüylü; yırtıcı hayvanı da konuşan bir varlık olarak tasavvur etmesi imkansız değildir."⁶⁴

Bu durumda nefis bazen o kadar kuvvetli olur ki, cüzi sûretleri işlemek ve onlardan gerekli sonuçları çıkarmak sûretiyle geleceği haber verebilir.⁶⁵

e. Duyu Gücü:

"Bize nesnelere formunu maddi nitelikleriyle birlikte verir."⁶⁶ Zira duyu gücünün nesneyi algılayabilmesi için maddi şeyin mevcudiyeti gereklidir. Duyu gücü, algılanan nesnelere cüzi formlarını maddesinde idrak eder, fakat onları terkip etme niteliğine sahip değildir,⁶⁷ göz, kulak deliği, kulak, geniz, burun, dil, ağız, küçük dil ve bütün dokunma sinirleri gibi ikinci derecedeki organlarla fonksiyonunu yerine getirir.⁶⁸

Kindî'ye göre beyin ile nefis gücü, duyu ve ikinci derecedeki duyu organları arasında ilişki vardır. Beyinde meydana gelebilecek herhangi bir arıza, ilişkili olduğu nefis ve duyu gücünü etkiler. Bu haliyle duyu algısı tasarlama gücünden daha zayıftır. Çünkü tasarlama gücü, ikinci derecedeki organa gerek duymaz. Bu zaviyeden duyu gücü ile tasarlama gücünü mukayese eden Kindî "çoğunlukla duyu gücünde iki bakımdan arıza söz konusudur; bununla, birinci ve ikinci derecedeki organları (beyin ve duyu) kastediyorum. Çoğunlukla duyu gücü, birincisi itibarıyla sağlıklı, ikincisi itibarıyla arızalı olabilmektedir. Tasarlama gücüne gelince, çoğunlukla duyu gücü gibi birincisi (beyin) itibarıyla sağlıklı, ikincisi (duyu organı) bulunmadığından ötürü onda

⁶⁴ *Risâleler*, s. 142.

⁶⁵ "Kindî'nin istintac etmeye kalkışmadığı. Fârâbî ve diğerlerinin istintac etmede hiç tereddüt etmediği **bu hükmün** mantıki neticesi, İslâm düşüncesinde çok mühim rolü olan peygamberlik melekesinin, ilahi lütuf olarak peygamberlere ihsan edilmiş ve fevkalade gelişmiş muhayyile gücünün bir fonksiyonu olduğudur." Bkz. M. Fahri, a. g. e., s. 74.

⁶⁶ *Risâleler*, s. 140.

⁶⁷ M. Ebu Reyhan, a. g. e., s. 231. "Maddeye bağımlı cüz'i bilgiler duyuların alanına girerken, cinsler ve türler duyu ve duyu algılarının alanı dışındadırlar." *Risâleler*, s. 7-8.

⁶⁸ *Risâleler*, s. 141.

herhangi bir arıza söz konusu değildir"⁶⁹ demektir. Bu nedenle tasarlama gücü, duyu gücüne oranla fonksiyon ve veri itibarıyla daha sağlamdır.

Duyu gücünün bir başka özelliği de verilerinin maddenin formuna bağımlı olmasıdır. Maddedeki form ise yine maddenin yapısı ile ilgilidir. Zira madde Kindî'nin belirttiği gibi akıcılığı ve hareket türlerinden birinin etkisiyle her an değişikliğe uğrayabilir. Bu değişiklikte azlık, çokluk gibi nicelik ve nitelik faktörlerinin de etkisi vardır.⁷⁰ "Sözgelimi bir damga ile saf mumu, halis çamuru, halis olmayan çamuru ve pürüzlü taşı damgalayacak olursak, onun etkisi maddenin durumuna göre farklı olacaktır. Elbette ki en saf ve pürüzsüz olan, damganın bütün inceliklerini en iyi şekilde yansıtabilir."⁷¹

Duyu algılarının iyi derecede tahakkuk edebilmesi için maddenin yapısı kadar algılayan da önemlidir. Çünkü ondaki belirsizlik, bozukluk ve her çeşit değişiklik onun madde ile olan ilişkisini de etkiler.

Kindî'nin nefis öğretisini bu şekilde tasvir ettikten sonra özet olarak şunu diyebiliriz: Kindî'ye göre nefis, gayri cismani bir cevherdir, cisim değildir; bedenle olan ilişkisi arızidir, onunla fiilini icra eder ve onun fenasından sonra varlığını devam ettirir. Nefis ile beden arasındaki bu ilişki parçanın bütünle olan ilişkisine benzemez. Kindî'nin öğretilerine bakarak bu ilişkinin boyutunu şu şekilde ifade edebiliriz: Nefis olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmek mümkün değildir.

Ayrıca Kindî'nin risâleleri tek başına ele alındığı zaman, onun nefsin kaynağı konusunda yeterince açık olmadığını söyleyebiliriz. En önemlisi de Kindî'nin nefis öğretisi dini, ahlaki ve mistik temaların fazlasıyla yer aldığı bir görüntü arz etmektedir. Bu görüntü Sokrates, Platon ve Plotinus'un yaklaşımıyla örtüşmektedir. Biraz daha somutlaştıracak olursak zühde doğru bir yöneliş söz konusudur. İnsanın kendisini dünyadan soyutlaması, dünyada iken sonsuz hayata doğru yol alması gibi hususlar ön plana çıkmaktadır. Fakat Kindî, Platon'da olduğu gibi tenasüh fikrinden, ferdi ruhların

⁶⁹ *Risâleler*, s. 141.

⁷⁰ *Risâleler*, s. 7.

⁷¹ *Risâleler*, s. 142.

kendisinden koptuğu küllî ruhtan veya nefsin bedenden önce bulunduğu konusunda bir şey söylemez.



B. AKIL ÖĞRETİSİ

Kindî'nin akıl öğretisini tatmin edici düzeyde ortaya koyabilmenin bazı zorlukları vardır. Bu zorluklar materyal azlığından kaynaklanmaktadır. Kindî bu konuda sadece "*Risâle fi'l-Akl*" adında kısa bir risâle bırakmıştır. "Bu risâle, ortaçağda aklın tabiatıyla ilgili Avrupa ve Yakın-Doğudaki tartışmalarda önemli bir rol oynamasına rağmen"⁷² yeterince uzun ve açık değildir.

Bu risâlede Kindî'nin akıl hakkındaki analizinin köklerini Aristoteles'in *De Anima*'sında bulmak mümkündür. Zâten Kindî, risâlenin başında Platon'unki ile aynı olduğuna inandığı Aristoteles'in akıl görüşünü izah ettiğini açık bir biçimde beyan etmektedir.⁷³

E. Gilson'a göre bu öğretinin başlangıç noktası ve İslâm filozoflarıyla Ortaçağ Hristiyan filozofları üzerindeki etkilerini Aristoteles'te bulmak mümkündür. Öyle ki Aristoteles'in bu konudaki eserinin her ibaresi, şerh ve tefsir edilmiştir. Yine Gilson'a göre Aristoteles'ten başlayarak İskender el-Afrodisi, Kindî ve Farabi'nin risâleleri ile İbn Sina'nın "*Kitâbu'n-Nefs*"i, akıl öğretileri konusunda birbirini takip eden müteselsil bir yapı meydana getiriyorlar. Bu müteselsil halkadaki eserler, birbirini tamamlar niteliktedir.⁷⁴

Kindî'ye ait bu öğretinin en çok tartışılan yönü Kindî'nin Aristoteles'e istinaden akli dördü taksime tabi tutmasıdır. Böylesi bir taksim ilginç olmakla beraber, bu taksimin orijini konusu, felsefe tarihçileri arasında farklı görüşlere neden olmuştur.

Bu konuda Kindî'ye ilham veren İskender el-Afrodisi'nin "*Peri Nous*"u mudur? Yoksa Aristoteles'in kendisi midir?⁷⁵

Albino Nagy'e göre Aristoteles ve İskender el-Afrodisi dört akıldan sözetmemişlerdir. İslâm düşünürleri, öğretilerine büyük bir değer izafe edebilmek için kendi düşüncelerini bu iki filozofa nisbet etmişlerdir; veya büyük bir ihtimalle bizce

⁷² M. Fahri, a. g. e., s. 74; el-Ehvânî, a. g. e., s. 271.

⁷³ *Risâleler*, s. 149.

⁷⁴ *Resâil*, 1/315 (Ebû Rîde'nin "*Risâle fi'l-Akl*"a yazdığı takdimden alınmıştır).

⁷⁵ G. N. Atiyeh, a. g. e., s. 118.

bilinmeyen bir kaynağa müracaat etmişlerdir. A. Nagy'e göre, "bu iki ihtimalin hangisi doğrudur"? sorusuna kesin cevap vermek şu anda mümkün değildir. Bu sorunun cevabına Süryanîlerin yazdıkları metinler ile İskenderiye ekolüne mensup filozofların yazıları yeterli derecede tetkik edilip bilindiği zaman ancak cevap verilebilir.⁷⁶

A. Nagy'e ilaveten bu konuda farklı düşünceler olmasına rağmen bizce en doğru olan görüş, somut verilere dayandığı için, Kindî'nin İskender el-Afrodisi veya bir başka Aristotelesçi şârihten etkilenmediği hususudur. Şöyle ki:

İskender el-Afrodisi'ye ait "*Peri Nous*"un günümüze intikal eden Arapça tercümesi ile adı geçen filozofa bağlı olarak yapılan çalışmaları Kindî'nin "*Risâle fi'l-Akl*"ıyla mukayese eden G. N. Atiyeh bu iki eser arasında paralellik bulunmadığını ifade etmektedir.

Ayrıca G. N. Atiyeh, Kindî ile İskenderiye mütercimlerinin akli isimlendirmede kullandıkları terimlerin de -müstefâd (acquired) akıl hariç- tamamen farklı olduğunu söylemektedir.⁷⁷

Bütün bunlara ilaveten Kindî'nin kendisi, referans olarak İskender el-Afrodisi'nin adından bahsetmemiş, bilakis Aristoteles'in adını zikretmiştir.

Özetle Kindî, akıl öğretisini derinlemesine araştırmamış olsa bile, daha sonraki filozoflar için aklın dörtlü taksimini yapmakla bir model oluşturmuştur.⁷⁸

⁷⁶ *Resâil*, 1/314. (Ebû Rîde'nin "*Risâle fi'l-Akl*"a yazdığı takdimden alınmıştır).

⁷⁷ G. N. Atiyeh, a. g. e. s. 118. Henry Corbin, De Lacy, Seyyid Hüseyin Nasr ve Ahmed Fuâd el-Ehvânî'nin aksine G. N. Atiyeh gibi Macit Fahri de Kindî'nin yaptığı aklın dörtlü taksiminin esasta Aristoteles'te bulunduğunu söylemektedir. (Bkz. H. Corbin, a. g. e. s. 158; De Lacy, a. g. e. s. 92; S. H. Nasr, *Üç Müslüman Bilge*, s. 137; el-Ehvânî, *el-Kindî*, s. 172; M. Fahri, a. g. e. s. 74-75). Ebû Rîde ise "*Risâle fi'l-Akl*"a yazdığı takdimde Aristoteles ve İskender el-Afrodisi'nin bu konudaki görüşlerini nakledip mukayese ettikten sonra şöyle demektedir: "Aristoteles'in akıl konusundaki görüşlerini anlatan Kindî'nin kaynağını, İskender el-Afrodisi'de aramaya gerek yoktur. Çünkü *De Anima*'yı önümüze koyduğumuz zaman E. Gilson ve Albino Nagy'nin yaptığı gibi faraziye ve tekellüfe gerek kalmaksızın Kindî'nin bu mevzuda her söylediğini daha güvenilir bir tarzda Aristoteles'e irca etmemiz mümkündür". (Bkz. *Resâil*, 1/351).

⁷⁸ G. N. Atiyeh, a. g. e. s. 119. Örneğin Fârâbî "*el-Mekâletu fi Maâ'nil Akl*"da aklın altı manada kullanıldığını belirttikten sonra bunlardan biri olan Aristoteles'in *De Anima*'da zikrettiği ve dört manada kullandığı aklın kısımlarını sayar; 1- Bilkuvve akıl, 2- Bilfiil akıl, 3- Müstefâd akıl, 4- Fa'âl akıl (Bkz. Fârâbî, *el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hakimeyn Eflatûn ve Aristotâlis*, Mısır 1907, s. 34-43. (Kitapta Fârâbî'nin sekiz farklı risâlesi bulunmaktadır.)

a. Akıl Tanımı ve Duyu Algıları ile Olan Münasebeti

Akıl terimi felsefi bir kavramdır, varlığı ve işleyişi duyuşal algı tarafından kavranamaz; tabii cisimlerin görüldüğü ve nitelendiği gibi araştırılmaz.

Kindî, "varlığın hakikatını kavrayan basit cevher"⁷⁹ olarak tanımladığı akıl Aristoteles tarafından duyu ile mukayese edildiğini söylemektedir.⁸⁰ "Aristoteles, sûretin (form) iki çeşit olduğunu söyler. Bunlardan biri duyu ile elde edilen maddi (heyûlanî) sûrettir; diğèrinin ise madde ile ilişkisi yoktur; o, tür ve türün üstündeki varlıklara (cinslere) ait olan verilerden ibarettir. Maddedeki sûret doğrudan (bilfiil) duyu ile algılanır."⁸¹

Buna bakarak algıya konu olan nesnelere açısından, duyu ile akıl arasındaki farklılığın ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Duyu ile elde edilen maddi sûret, nesnelere tek tek algılanması halindedir. Bu anlamda herhangi bir duyu, (sensation) bilim değildir. Çünkü Aristoteles'e göre bilim evrenselle dayanır.⁸² Duyuma karşı akıl ise tür ve türün üstündeki varlıklara ait verilerden ibaret olup formları maddesiz olarak kabul eder.⁸³

Bu ifadelerle bakarak bilgi edinme sürecinde duyunun önemi küçümsenemez. Zira Kindî'ye göre insan sürekli olarak duyu ile içli dışlı olduğundan duyu onu bütünüyle kuşatmış haldedir.⁸⁴ Aristoteles ise bütün varlıkları duyulur ve anlaşılır kabul ettiği için, duyum olmayan kimse, onun nazarında hiçbir şey öğrenemez ve anlayamaz.⁸⁵

Duyunun algıladığı tek tek nesnelere zihin süzgecinden geçip nefisle birleşince, kavram haline gelirler. Bu kavramlar ise tür ve türün üstündekini oluşturur. Nefs, türlerle birleşince akıl olur; birleşmeden önce ise kuvve halinde akıldır.⁸⁶ Bu nedenle

⁷⁹ *Risâleler*, s. 57.

⁸⁰ *Risâleler*, s. 150.

⁸¹ *Risâleler*, s. 150.

⁸² Aristoteles, *Anima*, 417b 20.

⁸³ *Risâleler*, s. 8, 150.

⁸⁴ *Risâleler*, s. 150.

⁸⁵ Aristoteles, *Anima*, 431b 20, 432a 5.

⁸⁶ *Risâleler*, s. 48.

Kindî, "her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkararak bir başka şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren-yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren-bizzât o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye (düşünce üretmeye) başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o, akıl sayılır"⁸⁷ demektir.

Kindî, bir başka yönüyle bu düşünceden hareket ederek, aklın çokluk ifade ettiğini de söylemiş olmaktadır. Çünkü akli oluşturan kavramlar küllîdir, küllî olan ise çokluk ifade etmektedir.

Konunun başında iki tür sûretten bahseden Kindî, bu iki sûretin duyu ve akıl tarafından algılandığını söylemesine rağmen, meselenin devamında nefsin sûreti (akıl ve duyuya gerek kalmaksızın direkt olarak) algılandığını ifade etmektedir. Konuyla ilgili olarak Kindî "nefs sûreti (algılayıp) edinince o artık nefstedir, nefis onu (bilgi olarak) edinmiştir. Çünkü o nefste güç halinde bulunmaktadır. Nefis onu kullanmaya başlar başlamaz fiil haline geçer"⁸⁸ demektir. Bir başka yerde ise Kindî daha açık bir şekilde "algılayan güç nefsten başkası değildir"⁸⁹ der.

Bunun nedeni ise, nefsin tabîî olarak bilgili olması, her çeşit duyu ve akıl verilerini algılama gücüne sahip bulunmasıdır."Çünkü bilinen herşey ya duyu veya kavram bilgisinden ibarettir. Nefis ise hem duyu hem de kavram bilgisine sahiptir."⁹⁰ Diğer bir ifadeyle duyulardan gelen izlenimler ile, aklın ürettiği kavramlar hisseden ve akleden nefste bulunmaktadır.

Kindî, buna ilaveten nefsin sûretleri algılayışı ile ilgili olarak iki hususa dikkatimizi çekmektedir:

Birincisi: Sûretin (bilginin) veya varlığa ait şekillerin nefste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna veya cismin üzerindeki resme benzemez."Çünkü nefis, cisim ve bölünen bir şey değildir. Sûret nefstedir, nefis ise bir tek şeydir, başka değil. Yüklemlerin (nefsin edindiği bilgilerin) başkalığı başkalık sayılmaz."⁹¹

⁸⁷ *Risâleler*, s. 48.

⁸⁸ *Risâleler*, s. 150.

⁸⁹ *Risâleler*, s. 150.

⁹⁰ *Risâleler*, s. 143.

⁹¹ *Risâleler*, s. 150.

İkincisi: Algılayan güç olarak nefis, cisimdeki organ gibi değildir; algılayan. nefsin kendisidir, madde sözkonusu olmaksızın algılanan sûret ile algılayan arasında ayrılık-gayrılık yoktur. Çünkü nefsteki izlenim algılananın kendisidir, yani onun formudur.⁹² Fakat "madde sözkonusu olunca onun nicelik ve niteliğe ait özellikleri algılayan nefsten başkadır."⁹³ Algılanan algılayan değildir.

Bu şekilde algılayan gücün nefis olduğunu ifade eden Kindî, benzer nedenlerle akli kavramların da akıl adı verilen güçten başka birşey olmadıklarını ifade etmektedir."Çünkü algılanan terimi, tek tek varlıkları ifade eder. Zira canlılarda ortak olan duyu gücü eşyanın formunu, yani renk, şekil, tad, ses, koku ve dokunmayla ilgili ferdi özelliklerini algılar. Böyle olan her form maddeye ilişkindir."⁹⁴ Kindî, duyu algılarının bu özelliklerine karşılık insanda bulunan ve akli kavramları algılayan gücün de benzer şekilde iki fonksiyonu olduğunu söylemektedir:

a- Varlığın türlerini algılar,

b- Onlara ilişkin hususları ayırt eder.

Bu nitelikleriyle akıl, duyu algıları gibi nefstedir. Kindî, "nefis akli kavramları algıladığı için o da kavramdan başka bir şey değildir"⁹⁵ der. Buna bakarak Kindî'ye göre aklın kavram olarak; duyunun algı olarak nefste beraberce buldukları söylenebilir.

Kanaatimizce Kindî'nin bu yaklaşımı nefis, akıl ve duyu algıları arasındaki birlikteliğin neticesi olan ve kendisinin izah ettiği bilginin oluşumu sürecine aykırıdır. Bu süreci izah eden Kindî, ilgili kavramları yerli yerince kullanmasına rağmen bazen de akıl, duyu ve nefis kavramlarını birbirine indirgemıştır. Oysa Kindî, algıların iki tür (duyu ve akıl) olduklarını söylemektedir. Şimdi ise bunlara ilaveten nefsin. de algılama niteliğine sahip olduğunu söylemektedir. Gerçekte ise akıl ve duyu arasında algıya konu olan nesnelere açısından fark vardır. Kindî bu farkı dikkate almadan "nefsteki

⁹² *Risâleler*, s. 143.

⁹³ *Risâleler*, s. 150.

⁹⁴ *Risâleler*, s. 143.

⁹⁵ *Risâleler*, s. 143.

izlenim algılananın kendisidir, yani onun formudur" noktasından hareket ederek bu yargıya varmaktadır.⁹⁶

b. Aklın Çeşitleri

Kindî, "*Risâle fi'l-Akl*" adlı eserinde bir soru üzerine Aristoteles'in akıl hakkındaki görüşünü anlatır. Aristoteles'e göre akıl dört çeşittir:

- 1-Sürekli fiil halinde bulunan (fa'âl) akıl.
- 2- Nefste güç halinde bulunan akıl.
- 3- Nefste güç halinden fiil alanına çıkan (müstefâd-kazanılmış) akıl.
- 4- Beyânî (veya zâhir) adını verdiğimiz akıl.

Kindî, (Aristoteles'e göre) bu şekilde akılı dört kısma ayırmış olmasına rağmen bu akılları sistematik olarak yeterince açıklayabilmiş değildir. Ayrıca Kindî, akılları isimlendirmede mütereddittir. Kanaatimizce bunun nedeni ise başlangıçta felsefi terminolojinin emekleme safhasında oluşu zikredilebilir. Fârâbî'nin fa'âl akıl⁹⁷ dediği şeye, Kindî "sürekli fiil halinde bulunan akıl" veya "sürekli fiil halinde bulunan ve nefis güç halinde aklederken, onu bilfiil akleden durumuna getiren akıl"⁹⁸ diye isimlendirmektedir. Kindî'ye ait risâlenin elverdiği ölçüde bu akılları tek tek ele alıp izah etmeye çalışacağız:

1. Sürekli Fiil Halinde Bulunan (fa'âl) Akıl:

Sürekli olarak fiil halinde bulunan fa'âl akıl, nefsi güç halinden bilfiil akleden durumuna getirir."Onun aklettiği (obje) ile kendisi aynı şey değildir."⁹⁹

Ayrıca fa'âl akıl, bilfiil sonsuz olduğu için akıllar düzeninde ilk akıldır; diğer üç akıl ise güç halindedir. Bu üç akıl kendi girişimleriyle bilfiil olma yeteneğine sahip değiller. Onları güç halinden fiil haline çıkaracak olan fa'âl akıldır.

Kindî fa'âl aklın fonksiyonlarını şu şekilde ifade etmektedir: "Alıcı olan bir şey, verici olana karşı fiil halinde değil, güç halinde olmak durumundadır. Bir şey

⁹⁶ Geniş bilgi için bkz. *Risâleler*, s. 7-8, 48, 143.

⁹⁷ Fârâbî, *el-Medînetü 'l-Fâzıla*, s. 65.

⁹⁸ *Risâleler*, s. 149-151.

⁹⁹ *Risâleler*, s. 151.

karşısında alıcı durumunda bulunan her şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi o da sürekli fiil halinde bulunurdu. Çünkü kendisi öteden beri mevcuttu. Demek oluyor ki, güç halinde bulunan her şey, fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır. O halde nefis akledici olup ilk akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici duruma geçmektedir.”¹⁰⁰

Kindî'nin sözkonusu ettiği fa'âl akıl bu haliyle diğer akıllardan farklı olarak Aristoteles'in etkin aklına benzemektedir.

R. Walzer'e göre, varlığı ve işleyişi duyuşsal algı tarafından kavranamayan fa'âl aklın varlığını ispat etmek güçtür. Fârâbî bundan dolayı görünen dünyada güneşin işlevine başvurmakta ve onu analogik bir kanıt olarak kullanmaktadır.¹⁰¹ Aristoteles ise "De Anima"da etkin akli herşeyi meydana getirdiği için bir tür ışığa benzetir. Çünkü belli bir anlamda ışık kuvve halinde olduğundan etki almaz, ölümsüz ve ebedidir. Ayrıca etkin olan her zaman edilgen olandan daha yüksek bir değerdedir. Oysa edilgin akıl bozulabilir ve etkin akıl ölmaksızın hiçbir şey düşünemez.¹⁰²

Aristoteles'in "De Anima"daki bu düşünceleriyle Kindî'nin akıl ile ilgili risâlesinde verdiği bilgileri mukayese edip alt alta koyduğumuz zaman büyük ölçüde örtüşüklerini söyleyebiliriz.

2. Bilkuvve Akıl:

Nefs, bilfiil akletmediği sürece güç halinde bulunan ikinci akıldır.¹⁰³ Bu akıl insanın dışında değildir; bilakis onunla birlikte vardır. Harici bir akıl vasıtasıyla bilfiil akıl konumuna çıkar. Akli evvel, akli bilkuvveden bilfiile çıkarır; fakat onunla ittihat etmez. Çünkü o, onun dışındadır. Bundan hareketle Kindî "aklettiği (obje) ile kendisi aynı şey değildir"¹⁰⁴ der.

¹⁰⁰ Risâleler, s. 151.

¹⁰¹ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, s. 58, 180.

¹⁰² Aristoteles, *Anima*, 430a 10-25.

¹⁰³ Risâleler, s. 151.

¹⁰⁴ Risâleler, s. 151.

3. Müstefâd Akıl:

Nefsin önceden edindiği bilgidir ve o, kendisinde potansiyel olarak vardır, dilediği zaman onu ortaya çıkarabilir."Mesela kâtibin yazı yazması böyledir, yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar."¹⁰⁵ Kindî büyük ihtimalle "müstefâd akıl" tabirini bu aklın nefse dışardan geldiğine işaret etmek için kullanır. İlk akıl, bilkuvve aklın bilfiil akıl konumuna geçmesinin nedenidir. Bilfiil akıl olması, idrak edilebilirlerle birleşmesi sonucunda gerçekleşir. Aristoteles'in dediği gibi akleden süje ile akledilen obje aynı şey olur. Yine de müstefâd akıl, pozitif karakterine rağmen dinamik bir özellik göstermez.¹⁰⁶

4. Beyânî (veya zâhir) Akıl:

"Nefsteki bilginin ortaya konmasıdır ki bu da zâhir (veya beyânî) akıldır. Bu akıl, bilgilendirmek için nefste bilfiil mevcuttur."¹⁰⁷

Müstefâd akıl ile zâhir akıl arasındaki fark, birinin statik diğerinin dinamik yanı fa'âl olmasıdır.¹⁰⁸ Diğer bir ifadeyle müstefâd aklın önceden edindiği bilgi kendisinde potansiyel olarak vardır; zâhir akılda ise bu potansiyel bilgi bilfiil ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁹

¹⁰⁵ *Risâleler*, s. 151-152.

¹⁰⁶ G. N. Atiyeh, a. g. e. s. 114.

¹⁰⁷ *Risâleler*, s. 152.

¹⁰⁸ G. N. Atiyeh, a. g. e. s. 115.

¹⁰⁹ *Risâleler*, s. 152.

SONUÇ

Kindî'nin yaşadığı miladi IX. asırda felsefeye olan alaka o derece arttı ki bu çağda felsefi düşüncenin yükselme trendini yakalayabilmesi ferdi çabadan ziyade devletin etkin gayretleri sonucunda gerçekleşmiştir.

Bu asırda yaşayan Kindî, metafizikten matematiğe, fizikten tıba kadar düşüncelerini o günün ilimlerini ihtiva eden ansiklopedik nitelikteki risâlelerinde dile getirmiştir.

Kindî için felsefeye olan ilginin önemli bir nedeni, felsefi düşünceleri İslâm öğretileri çizgisi içine çekme gereği idi. Kindî, şüphesiz Antik düşüncenin bazı görüşlerinin kendi inançlarıyla uyuşmadığının farkındaydı. Nitekim filozofumuz birçok konuda Aristoteles'in görüşlerini kabul etmemiştir.

Bu asırda Yunan ilimleri ve felsefi eserleri tercüme edilmeye başlandı; tercüme edilen eserler arasında Aristoteles'in metafiziği de vardır. Bu eser, tercümesiyle beraber değişik şekillerde isimlendirilmiş olsa bile yeni bir gelenek (metafizik) başlamış olmaktadır. Kindî, yazdığı risâlelerle bu geleneğin öncüleri arasında yer alır. Ona göre metafizik "her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisidir." Kindî'nin metafizik için yaptığı bu tanımlamayı Aristoteles'te bulmak mümkündür. Ancak Kindî ile Aristoteles arasında metafiziğin konusu açısından farklılık vardır. Kindî, metafiziğinde herşeyin ilk sebebini, bütün varlıkları yaratan Zât'ı, gerçek Bir'i ve bu gerçek Bir'in niteliklerini konu edinmiştir.

İlaveten Kindî'nin metafizikte yönetime ilişkin düşünceleri esas itibariyle Aristoteles'te bulunmakla beraber Kindî, bu konuda daha fazla açıklayıcı bilgi vermiştir. Kindî'ye göre her ilmin kendine özgü bir araştırma ve inceleme yöntemi, bir sıralaması vardır. Ayrıca yöntem ile kişinin alışkanlıkları arasında sıkı bir ilişki vardır.

Kindî, ilimleri beşerî ve ilahî ilimler şeklinde genel bir taksime tabi tutarak ilahî ilimlerin emek ve çaba gerektiren beşerî ilimlerden üstün olduklarını Kur'an'ı Kerim'den örnekler vererek izah eder. Kindî'nin bu noktada tutarlı olmadığını söyleyebiliriz. Bir taraftan o, beşerî ve ilahî ilimler arasında kesin ayırım yaparken diğer taraftan o, ilâhiyatı felsefi ilimlere dahil eder.

Kindî metafiziğinin temel konusu Tanrı'dır. Onun bu konudaki görüşü kendinden önceki Yunan filozoflarından farklıdır. Ona göre Tanrı, bütün varlıkların nedeni olan kendinden zorunlu, varlıkları yoktan yaratma niteliğine sahip, basit ve ezeli olan varlıktır.

Tanrı'nın ontolojik manada tarifi ancak menfi şekilde mümkündür. Örneğin; Kindî'ye göre gerçek Bir kategorilerin dışında olup nefis, akıl veya eş anlamlı isimlerden olmayıp maddi ilke değildir. Bu fikirlerin arka planında görebildiğimiz kadarıyla Mutezile mezhebi vardır.

Kindî, Tanrı'nın niteliklerinden biri olarak kabul ettiği "vahdaniyet" konusuyla İslâm filozoflarıyla kelamcılardan daha fazla ilgilenmiştir. Meseleyi ortaya koyarken takip ettiği metod son derece uzun ve karmaşıktır. Diğer İslâm filozoflarında görmediğimiz kadar matematiksel yorum ve açıklamalarla Tanrı'nın varlığı ve birliği konusunu -risâlelere bakarak- ele aldığını söyleyebiliriz. Onun bu konuda yaptığı yorum ve açıklamalar, Allah'ın birliğini vurgulayan, Zât'ına benzer hiçbir şey bulunmadığını izah eden Kur'ân ayetleriyle örtüşmektedir.

Kindî'nin Tanrı'nın varlığı konusunda getirmeye çalıştığı deliller risâlelerde sistematik olarak belli başlıklar altında ele alınmamıştır; bir kısmının kökleri Antik Yunan düşüncesine kadar uzanırken diğer bir kısmı (hudûs delili gibi) kelam ilmine ait olan bu delilleri Kindî, felsefi bir tarzda yeniden ele alarak çoğunlukla daha etkili ve daha müşahhas bir şekilde ortaya koymuştur.

Kindî, delilleriyle bu âlemin yoktan, zamanın ve maddenin olmadığı bir ortamda mutlak anlamda Yarattıcı Kudret'in fiiliyle yaratıldığını beyan etmektedir. Bu nedenle ona göre âlem sonludur, sonlu olduğunu kanıtlamak için risâlelerinin birçok yerinde sonsuzluk aleyhine deliller getirir.

Sonsuzluk fikrini matematik temeller üzerinde tartışan Kindî, bu problem hakkında köklü çözümler gösterir. Bu meyanda filozofumuz âlemin sonluluğunu ispat ederken cismin, zamanın ve hareketin bilfiil sonsuz olamayacağını, sonsuzluğun ancak bilkuvve olacağını izah ederek vasıtasız idrak edilen aksiyomlardan yola çıkmaktadır.

Ancak Kindî, bu aksiyomları, okuyucuyu sıkacak derecede küçük nüanslarla müteaddid defa tekrar etmektedir.

Alemin yapısı ve kısımları konusunda Kindî, Aristoteles kozmolojisinde olduğu gibi âlemi ayüstü ve ayaltı şeklinde ikiye ayırıp inceleme geleneğine uymuş ve bu ayrımı temel alarak açıklamaya çalışmıştır. Çünkü filozofumuza göre gökyüzü ile yeryüzü arasında esaslı bir mahiyet ayrılığı mevcuttur.

En önemlisi Kindî, -Aristoteles'in sisteminde olduğu gibi- gökyüzündeki varlıkların imtiyazlı statüleri olduğuna inanmaktadır. Kindî, bu imtiyazlı statüye felsefi kültürün dışında Kur'ân'ın perspektifinde meşru bir zemin arayışı peşindedir. Bu nedenle o, gökyüzündeki varlıkların özelliklerini saymadan önce mukaddime niteliğinde Kur'ân'ın "yıldız ve ağaç secde eder" mealindeki ayetini aklın verileriyle yorumlamaya çalışmıştır. Bu ayeti yorumlarken gök cisimlerinin Tanrı'ya itaat edişini ön plana çıkarmaktadır.

Kindî, oluş ve bozuluşun sebeplerini izah ederken bu sebepleri iki ana kategoride ele alır. Birincisi etkin sebep, ikincisi tabii sebeplerdir. Kindî, tabii sebepler konusunda Aristoteles'in söylediklerini kabul etmekle beraber bir başka yönüyle ona muhalefet ederek, etkin sebebi ön plana çıkarmaktadır. Kindî'nin etkin sebep ile kastedtiği şey Tanrı'dır. Kindî'ye göre âlemde bulunan herşey, Tanrı tarafından yaratılmıştır. Bütün kainatta müşahede edilen düzen ve tertip, varlıklar arasında yapıcı etkileşim, oluş ve bozuluşun en uygun ve ideal düzeyde gerçekleşmesi, sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığını göstermektedir. Kısaca âlemde cerayan eden her hâdisenin etkin sebebi Tanrı'dır.

Oysa Aristoteles'e göre oluş ve bozuluş hâdisesi bazen doğanın, bazen sanatın, bazen de rastlantının ürünüdür.

Özetle Kindî'ye göre oluş ve bozuluşun etken sebebi Tanrı'dır. Aristoteles'e göre ise Tanrı'nın dışında başka sebepler vardır.

Kindî metafiziğinin bir başka konusu nefis ve akıl öğretisidir.

Nefis öğretisinde Platon ve Aristoteles'in farklı görüşlerini uzlaştırmaya çalışan Kindî, ilaveten bu öğretilerde Yeni-Platoncu düşüncelere de yer verir. Fakat Kindî, Platon'da olduğu gibi tenasüh fikrinden, ferdi ruhların kendisinden koptuğu külli ruhtan veya nefsin bedenden önce bulunduğu konusunda bir şey söylemez.

Kindî, nefis için yaptığı tanımlamalarda Aristoteles'in ve Platon'un etkisindedir. Bedenden bağımsız, basit ve manevi bir cevher olan nefsin düşünme (akli nefis), öfke ve şehvet olmak üzere üç gücü vardır.

Bunlardan düşünme gücü bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerini yönetir, yapacakları kötü işlerde onlara engel olur.

Kindî, nefsin mahiyetini ele alırken konuyu birbirine yakın ilişki içinde epistemolojik ve etik olarak iki ayrı bakımdan tasavvur etmiştir. En önemlisi de Kindî'nin nefis öğretisi dini, ahlaki ve mistik temaların fazlasıyla yer aldığı bir görüntü arz etmektedir. Bu görüntü Sokrates, Platon ve Plotinus'un yaklaşımıyla örtüşmektedir. Biraz daha somutlaştıracak olursak Kindî'nin nefis öğretilerinde zühde doğru bir yöneliş sözkonusudur. İnsanın kendisini dünyadan soyutlaması, dünyada iken sonsuz hayata doğru yol alması gibi hususlar ön plana çıkmaktadır.

Gelelim Kindî'nin akıl öğretisine; Kindî "varlığın hakikatini kavrayan basit cevher" olarak tanımladığı akli, duyu ile mukayese eder ve nefisle birlikte bilginin oluşum sürecindeki katkılarını tartışır.

Kindî'ye göre akıl dört çeşittir: Fa'âl akıl, bilkuvve akıl, müstefâd akıl ve beyânî akıl. Kindî bu akılları sistematik olarak yeterince açıklayabilmiş değildir; ancak o, bu taksimi yapmakla kendinden sonraki filozoflar için bir model oluşturmuştur.

Bu öğretinin en çok tartışılan yönü, filozofumuzun Aristoteles'e istinaden akli dördü taksime tabi tutmasıdır. Bu taksim orijini felsefe tarihçileri arasında farklı görüşlere neden olmuştur. Fakat yapılan araştırmalara bakarak bu konuda Kindî'nin, bazılarının iddia ettiği gibi İskender el-Afrodisi veya bir başka şarihten etkilenmediğini, aksine yaptığı analizlerin kökeninin Aristoteles'in "*De Anima*"sında bulunabileceğini söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

- el-A'SAM, Abdülemîr, **el-Mustalahu'l-Felsefi İnde'l-Arab**, Kahire 1989.
- ABDÜLHAMİD, İrfan, **el-Felsefetü fi'l-İslâm Dirasetun ve Nekdun**, Bağdat Ts.
- ADJUKIEWICZ, Kazimiers, **Temel Kavramlar ve Kuramlar Felsefeye Giriş** (Çev. Ahmet Cevizci), Ankara 1994.
- el-ÂLÛSÎ, Husâm Muhyiddin, **Felsefetü'l-Kindî ve Ârâu'l-Kudemâ ve'l-Muhdesîne Fîhi**, Beyrut 1985.
- ARİSTOTELES, **Anima/Ruh Üzerine** (Çev. Celal Gürbüz), İstanbul 1990.
-, **Metafizik**, (çev. Ahmet Aslan), İzmir 1985.
-, **Fizik**, (çev. Saffet Babür) İstanbul 1997.
-, **Oluş ve Bozuluş Üzerine** (çev. Celal Gürbüz) İstanbul 1990.
- el-ASKALÂNÎ, İbn Hacer, **el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe**, Beyrut 1328.
- ATİYEH, George N., **Al-Kindî, The Ppilosopher of The Arabs**, Rawalpindi 1966.
- AYDIN, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir 1987.
- BARTHOLD, W., **İslâm Medeniyeti Tarihi**, (çev. M. Fuad Köprülü), Ankara 1973.
- BAYRAKTAR, Mehmet, **İslâm Felsefesine Giriş**, Ankara 1988.
- BEDEVÎ, Abdurrahman, **Eflâtun fi'l-İslâm**, Beyrut 1982.
-, **Resâil Felefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adiy**, Beyrut 1983.
- el-BEHİY, Muhammed, **İslâm Düşüncesinin İlahi Yönü** (çev. Sabri Hizmetli), Ankara 1992.
- el-BEYHÂKÎ, Zahîruddîn, **Tetimma Sivân el-Hikme** (Nşr. Muhammed Şefi), Lahor 1351.
- BİRAND, Kamuran, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi**, Ankara 1987.
- de-BOER T. J., **İslâm'da Felsefe Tarihi**, (çev. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

- DESCARTES, **Felsefenin İlkeleri** (çev. Mesut Akın), İstanbul 1995.
- BEİTİA, A. Cortabaria, **Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması**, (çev. Emrullah Yüksel) A. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 5. sayı, Erzurum 1982.
- BOLAY, Süleyman Hayri, **Aristo Metafiziği ile Gazzâlî Metafiziğinin Karşılaştırılması**, İstanbul 1993.
- BRENTJES, Burchard, Sonja, **İbni Sina Avicenna**, (çev. Oğuz Özgül), İstanbul Ts.
- BROCKELMANN, Carl, **Tarihu'l-Edebi'l-Arabî**, Kahire Ts.
- eġ-CÂBİRÎ, Muhammed Abid, **Arab Aklının Oluşumu**, (çev. İbrahim Akbaba) İstanbul 1997.
- CAHEN, Claude, **İslâmiyet** (çev. Esat Nermi Erendor), Ankara 1990.
- eġ-CÂHİZ, Ebu Osman, **Kitabu'l-Buhalâ**, Beyrut 1980.
- CAPRA, Fretjof, **Batı Düşüncesinde Dönüm Noktası** (çev. Mustafa Armağan), İstanbul 1989.
- CEVİZCİ, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Ankara 1996.
- COPLESTEN, Frederick, **Felsefe Tarihi Helenistik Felsefe** (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1990.
-, **Felsefe Tarihi Aristoteles**, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1986.
-, **Felsefe Tarihi Platon**, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1989.
-, **Ön Sokratikler ve Sokrates**, (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1990.
- CORBİN, henry, **İslâm Felsefesi Tarihi, Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar**, (1198), (çev. Hüseyin Hatemî), İstanbul 1986.
- CUMA, Muhammed Lutfi, **Felâsifetu'l-İslâm**, Yrs. Ts.
- ÇOTUKSÖKEN, Betül, Saffet Babür, **Ortaçağda Felsefe**, İstanbul 1989.
- Ebû REYYÂN, Muhammed Ali, **Tarihu'l-Fikru'l-Felsefi fi'l-İslâm**, Yrs. Ts.

- EFLATUN, **Timaios**, (çev. Erol Güney, Lütfi Ay), İstanbul 1989.
-, **Phaidon** (çev. Suut kemal Yetkin, Hamdi R. Atademir), İstanbul 1989.
- el-EHVÂNÎ, Ahmed Fuad, **el-Kindî Feylesûfu'l-A'rab**, Mısır 1985.
-, **İslâm Düşüncesi Tarihi**, (çev. Osman Bilen vd.) İstanbul 1993.
- el-EŞ'ARÎ, Ebu'l-Hasan Ali bin İsmail, **Kitâb Makâlâtî'l-İslâmiyyin ve İhtilâf el-Musallîn**, (Nşr. Helmut Ritter), Wiesbaden 1980.
- FAHRÎ, Macit, **İslâm Felsefesi tarihi**, (çev. Kasım Turhan), İstanbul 1987.
- el-FÂRÂBÎ, Ebu Nasr, **el-Cem' Beyne Re'yeyi'l-Hâkimeyn Eflâtun ve Aristotâlis**, Mısır 1907.
-, **Fusûlu'l-Medeni, Siyaset Felsefesine Dair Görüşleri** (çev. Hanifi Özcan), İzmir 1987.
-, **el-Medînetü'l-Fâzıla**, (çev. Ahmet Arslan), Ankara 1990.
- FÂRÂBÎ, Mehmet, **İlimlerin Sayımı** (çev. Ahmet Ateş), İstanbul 1986.
- FERRUH, Ömer, **Tarihu'l-Fikri'l-Arabî ile Eyyâm İbn haldun**, Beyrut 1983.
- GILSON, E., **Tanrı ve Felsefe** (çev. Mehmet Aydın), İzmir 1986.
- GUTHRIE, W. K. C., **İlkçağ Felsefesi Tarihi** (Ahmet Cevizci), Ankara 1988.
- GÜNALTAY, M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ, İsbat-ı Vâcip ve Ruh Nazariyeleri** (Haz. Nuri Çolak), İstanbul 1994.
- HAWKING, Stephen W., **Zamanın Kısa Tarihi** (çev. Sabit Say, Murat Uraz). İstanbul 1988.
- el-HAYDARABÂDÎ, Muhammed Fazlulhak, **el-Hediyyetu's-Saidiyye fi'l-Hikmeti't-Tabîyye**, Mısır h. 1322.
- Heyet, **el-Mu'cemu'l-felsefî**, Kahİre, 1979.
- HITTI, Philip K., **Siyasi ve Kültürel İslâm tarihi** (çev. Salih Tuğ), İstanbul 1980.
- HUART, Clement, **Arab ve İslâm Edebiyatı** (çev. Cemal Sezgin), Ankara Ts.

- el-İRÂKÎ, Muhammed A'tif, **Mezâhîb Felâsifeti'l-Meşrik**, Kahire 1973.
- İBN CÜLCÜL, Ebû Davud Süleyman b. Hasan, **Tabakâtu'l-Etibba ve'l-Hukema**, Beyrut 1985.
- İBN EBÎ USAYBÎA, **Uyûnu'l-Enba fi Tabakâti'l-Etibba**, Beyrut Ts.
- İBN SA'D, **Tabakâtu'l-Kübra**, Beyrut Ts.
- İBNÜ'N-NEDİM, **el-Fihrist**, Beyrut 1978.
- İZMİRLİ, İsmail Hakkı, **İslâm'da Felsefe Akımları** (Haz. N. Ahmet Özalp), İstanbul 1995
-, **Felsefe-i İslâmiyye Tarihi, I, el-Kindî**, İstanbul 1338.
- KAYA, Mahmut, **İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi**, İstanbul 1983.
- el-KİFTÎ, Cemaluddin Ebu'l-Hasan Ali el-Kâdî, **Kitâbu İhbâri'l-Ulemâ bi Ahbâri'l-Hukemâ**, Kahire 1326.
- KİNDÎ, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak, **Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye** (Nşr. Ebû Rîde), c. 1, 1950, c. 2 1953, Kahire.
-, **Felsefî Risâleler** (çeviri ve inceleme: Mahmut Kaya), İstanbul 1994
- KUMEYR, Yuhanna, **Felâsifetu'l-Arab el-Kindî**, Beyrut 1986.
- İZUTSU, Toshihiko, **İslâm'da Varlık Düşüncesi** (çev. İbrahim Kalın) İstanbul 1995.
- LANGE, Friedrich Albert, **Materyalizmin tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi**, c. 1, (çev. Ahmet Arslan) Ankara 1990.
- LEAMAN, Oliver, **Ortaçağ İslâm Felsefesine Giriş** (çev. Turan Koç), Kayseri 1992.
- MAHMUD, Abdulhalim, **et-Tefkiru'l-Felsefi fi'l-İslâm**, Kahire Ts.
- MEDKUR, İbrahim, **Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye Menhec ve Tatbik**, Kahire Ts.
- NASR, Seyyid Hüseyin, **İslâm Kozmoloji Öğretilerine Giriş** (çev. Nazife Şişman), İstanbul 1985.
-, **İslâm ve İlim** (çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989.

-, **Üç Müslüman Bilge** (çev. Ali Ünal), İstanbul 1985.
-, **İslâm'da Bilim ve Medeniyet** (çev. Kasım Turhan vd.)
İstanbul 1991.
- en-NEŞŞAR, Ali Sami, **Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefi fi'l-İslâm**, Kahire 1977.
- PLATON, **Devlet**, (çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz), İstanbul 1992.
-, **Yasalar**, (çev. Candan Şentuna, Saffet Babür), İstanbul 1994.
- ROSS, W. D., **Aristoteles** (çev. Ahmet Arslan vd.), İzmar 1993.
- RUSSEL, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi "Antikçağ"** (çev. Muammer Sencer),
İstanbul Ts.
- SAHAKIAN, William S., **Felsefe Tarihi** (çev. Aziz Yardımlı), İstanbul 1995.
- eş-ŞEHREZÛRÎ, Şemsuddin Muhammed, **Nuzhetu'l-Ervâh ve Ravdatu'l-Efrâh
min Târihi'l-Hukemâ ve'l-Felâsife**, Trablus 1988.
- eş-ŞEHRİSTANÎ, muhammed b. Abdülkerim, **el-Milel ve'n-Nihal**, Beyrut 1975.
- THILLY, Frank, **Felsefe Tarihi** (çev. İbrahim Şener), c. 1, İstanbul 1995.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi
Kaynakları ve Etkileri (İslâm Düşüncesi II)**, İstanbul 1993.
-, **İslâm Felsefesi Tarihi**, İstanbul 1957.
- WATT, Montgomery, **İslâmî Tetkikler, İslâm Felsefesi ve Kelâmı** (çev. Süleyman
Ateş), Ankara 1968.
-, **İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri** (çev. E. Ruhi Fıçlımalı)
Ankara 1981.
- WEBER, Alfred, **Felsefe Tarihi** (çev. H. Vehbi Eralp), İstanbul 1991.
- YILDIRIM, Cemal, **Felsefe Tartışmaları**, 11. Kitap, İstanbul 1992.
- YILDIZ, Hakkı Dursun vd., **Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi**, İstanbul
1992.