

Kindî'nin Din ve Felsefe Uzlaştırma Metodu Üzerine: Arka Plan ve Kavramlar

Al-Kindi's Method in Reconciling Religion and Philosophy: Background and Concepts

BURHAN KÖROĞLU 

İbn Haldun University

Received: 10.04.2021 | Accepted: 30.06.2021

Abstract: This article aims to outline al-Kindi's contribution in reconciling the disciplines of religion and philosophy, a perennial concern that has shaped the character of the tradition of Islamic philosophy since his time. The article's central thesis demonstrates that al-Kindi devoted a significant amount of attention to attempting to reconcile religion and philosophy by actively using the rich scientific and philosophical heritage before him. He used his scientific knowledge from astronomy, mathematics, and physics to the greatest possible extent to preserve the internal consistency of his philosophy on the one hand and construct a sophisticated philosophical system that does not force creedal acceptance on the other. The main axis of the article concerns the notions of God's oneness, the creation of the universe, function of celestial bodies, source of the soul and its fate after leaving the body – which, in particular, forms the bedrock of al-Kindi's thesis of reconciliation. While engaging in the aforementioned points of discussion, we have tried to show that although al-Kindi benefited from the rich philosophical accumulation of former scientific traditions, as well as from the concepts, theories and methods of Pythagoreanism, Plato, Aristotle, New Pythagoreanism and Neo-Platonism in enriching his system, he always tried to harmonize his philosophy with Islamic Creed.

Keywords: God, creation, emanation, creation ex nihilo, first cause, soul, Neo-Platonism.



Giriş

İslâm felsefesi geleneğinin en fazla öne çıkan özelliği, din-felsefe ilişkisini faaliyetinin merkezine oturtarak, bu yaklaşımı bilgi teorisinden, metafizik ve hatta siyaset düşüncesine kadar birçok alanda sergilemesidir. Bu uzlaştırma çabası, Kur'ân'ın birçok ayetinde, tabiatı anlama ve Kâinât hakkında bilgi edinme çabasının, müminin Allah'ın Âlem üzerindeki inayetini kavraması açısından ifade ettiği öneme yaptığı vurgudan kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile Allah, Evren ve İnsan arasındaki ilişkinin temelini anlamaya çalışan müslüman düşünürler, temelde Allah'ın ilahî vahyinin kurumsal tezahürü olan din ile insanın düşünce ve bilme faaliyetinin en zirve noktasını temsil eden felsefe arasındaki ilişkiyi, insanın evrendeki varlığını anlamlandırma çabasını taçlandırmak üzere ele almışlardır. Bu sebeple Müslüman düşünürler doğrudan dinî referanslara ilaveten bu uzlaştırma çabasını destekleyecek felsefî birikimi de dikkate almış, çeşitli felsefî ekollerin kavram ve teorilerini kullanmışlardır.

İslâm ilimlerinin oluşum döneminde ortaya çıkan kelâm düşünürlerinin eserlerinde Allah'ın sıfatları ve kader gibi konular çerçevesinde görülmeye başlanan bu yaklaşım, Kindî ve Fârâbî gibi erken dönem İslâm düşünürlerinden tutun, çağdaş İslâm düşüncesi temsilcilerine kadar dozu artıp azalarak devam etmiştir. Bu yaklaşım kimi zaman Gazâlî'nin filozoflara yönelik eleştirisinde olduğu gibi karşı tarafı küfürle suçlamaya kadar gitmiş, kimi zaman da İbn Rüşd'ün ifade ettiği şekilde din ve felsefeyi süt kardeşler kadar yakın kabul edecek yaklaşımlara kadar farklılık göstermiştir.

Bu makalede Kindî'nin din ve felsefe ilişkisini nasıl kurguladığı incelenecektir. Bu incelemenin ana tezi, Kindî'nin din ve felsefe ilişkisi problemine dair çözümünde Allah'ın sıfatları, yaratma ve nefis-beden ilişkisi konularını temel aldığı düşüncesidir.

1. Tarihî Arka Plan ve Metot

İslâm felsefesi tarihinde Kindî'nin (ö. 252/866?) özel bir yeri vardır. Tanınmış bir Arap kabilesi olan Kinde'ye mensup olan Kindî, hem etnik ve kültürel bakımdan ilk Arap filozofu, hem de kelimenin teknik anlamıyla ilk İslâm filozofu olarak kabul edilir. Kindî, Yunan felsefe ve bilimini Arapça'ya aktarma projesinin en önemli uygulayıcılarından biri olarak Abbâsî halifelerine hizmet etmiş, oluşturduğu bir tercüme ekibi aracılığıyla



sağlıklı ve otantik tercüme faaliyetinin ve Arapça'da bir felsefe dili oluşturma çabalarının öncüsü olmuştur. Kindî'nin Beytülhikme tercüme okulu çevresinde gerçekleştirdiği tercüme faaliyeti ve İslâm felsefe literatürüne katkısı başlı başına özel bir çalışmanın konusudur. (Kaya, 2002: 15-16; Köroğlu 2001: II. Bölüm ; Endress, 1997). İlk gençlik yıllarını Kûfe ve Basra'da geçirmesi dolayısıyla Kur'ân öğrenimine ilaveten, bu iki şehirde kurumlaşan dil okullarında, dil ve edebiyat dersleri aldığı tahmin edilir. Basra'daki ikameti sırasında muhtemelen Basralı Mutezile bilginlerinden ilk kelâm bilgilerini almıştır. Daha sonra Bağdat'a giderek öğrenimini tamamlayan Kindî, kısa zamanda Abbâsî halifesinin takdirini kazanmış, saraydaki ilim ve edebiyat meclislerine ve münazaralara katılmaya başlamıştı. Daha da önemlisi Me'mûn'un (ö. 218/833) Grek bilim ve felsefe eserlerinin tercüme ve tasnifi için kurduğu Beytülhikme'deki bilim adamları ve mütercimler kadrosuna dahil olmasıdır. Böylelikle dokuz Abbâsî halifesinin iktidar dönemini idrak eden Kindî, Me'mûn (813-833 m.), Mu'tasım (833-842 m.) ve Vâsık (842-847 m.)'a fiilen hizmet etmiş, Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'e ise özel dersler vermiştir. Mezkûr üç Abbâsî halifesinin Mutezile mezhebini destekler politikaları, Mutezilî kelâm anlayışını benimsemiş olan Kindî'nin de işini kolaylaştırmıştır. Fakat sonra Ehl-i Sünnet yanlısı bir politika izleyen Halife Mütevekkil (847-861 m.) döneminde gözden düşen Kindî, hayatının son yirmi yılını saraydan uzakta, adeta inzivâda geçirmiştir. Ölüm tarihi ile ilgili farklı rivayet ve tahminler olan Kindî 866-873 tarihleri arasında bir dönemde ölmüş olmalıdır. (Sâid el-Endelûsî, 2014: 142; İbn Cülcül, 1955:73; İbnü'l-Kıftî, 1903: 266-68; Kaya, 2002: 3-6; Fahri 1987: 61-62; Kindî, 1950: 1-7)

Hayatı gibi eğitimi konusunda da fazlaca malumat olmamakla birlikte, eserleri ve döneminin ilimlerdeki yeri ile ilgili olarak bize ulaşan bilgiler onun felsefî ve ilmi yetkinliği konusunda fikir sahibi olmamıza yetecek derecede zengindir. Gerek kendi döneminde yaşayan, gerekse daha sonradan gelen düşünce tarihçileri onun hem klasik Arap ilimleri hem de İslâm dünyasına sonradan aktarılan ilimlerdeki yetkinliğini, derin anlayış ve kavrayışını, akli ilimlerle şeriatı uzlaştırmadaki maharetini, bilimleri elde etmede hem ansiklopedik hem de derinleşmeye yatkın bir tavır gösterdiğini vurgulamışlardır. (İbnü'l-Kıftî, 1903: 266; Beyhakî, 1946: 25; Kaya, 2002: 7-16)



Böylesine çok yönlü faaliyette bulunan Kindî'nin eserlerinin de bu hedefler ve Faaiyetler doğrultusunda çeşitlenmesi, ansiklopedik karakter kazanması tabii idi. İslâm dünyasında teknik anlamıyla felsefi eser veren¹ ilk filozoflardan olması hasebiyle de eserleri bir takım metot ve üslup problemleri taşımaktaydı. Mesela bir takım önermeleri, öncüllerini ele almaksızın özet ifadeler şeklinde zikretmesi ve “mâhiyeti olan her şeyin gerçekliği de vardır” önermesini öncüllerle temellendirmeksizin vermesi (Kindî, 1950: 98), bir takım önemli kavramları tanımlamaya gerek duymaksızın kullanması² ve birçok risalesinin sadece birkaç sayfadan oluşması³ gibi durumlar söz konusuydu. Dolayısıyla Kindî'nin risalelerini tek başına bağımsız risaleler olarak değil de birbiriyle bağlantılı olarak değerlendirmek, anlama açısından daha uygun olur.

Kindî'nin felsefi sisteminin genel yönelimini tespit etmek felsefesinin bazı özellikleri dolayısıyla zor bir hedefdir. Kindî, erken dönem kelâmcıları arasındaki yoğun tartışmalar sonrasında ortaya çıkarak üslup ve terminoloji açısından ciddi felsefe yazımının ilk örneklerini vermek gayreti içinde olmuştu. Fakat onun döneminde birçok felsefe eseri henüz Arapça'ya çevrilmiş, felsefi kavramlar oturmuş değildi. Bir taraftan Mutezile kelâmcıları ile yakın ilişkide olan Kindî, diğer taraftan da felsefi bir dil geliştirmeye çalışıyordu. Abbâsî devletinin birtakım Gnostik akımlara karşı yürüttüğü politikalarına ilmî destek verirken, aynı zamanda da bazı Hermetik metinlerle ilişki içindeydi (Affî, 2000: 113). Felsefi düşünceyi bütün bir sistem olarak benimseme eğilimindeydi, ama diğer taraftan İslâm akidesine bağlı kalmaya da gayret ediyordu. Dolayısıyla, bu kadar farklı eğilim ve etki altında kalan

¹ Kindî felsefeden tıbbı, astroloji, astronomi, matematik, siyaset, psikoloji ve kimya gibi hem teorik hem de pratik karakterde çok farklı alanlarda eserler vermiştir. Maalesef büyük çoğunluğu kaybolmuş olan bu külliyyatın klasik kaynaklarda yer alan listelerine bakıldığında 281'e ulaşan sayıları, Kindî'nin eserlerinin bir tasnifini yapmış ve her alandaki eserlerinin isimlerini o başlık altında zikreden İbnü'n-Nedîm'de görebiliriz (İbnü'n-Nedîm, 1871:255-261. Daha sonra İbnü'l-Kıftî de benzer bir tasnif yapmış ve eserlerin sayısını 228 olarak belirlemiştir. Fakat yapılan bu tasniflerin çok dikkatli tasnifler olduğu söylenemez. Kindî'nin eserleriyle ilgili yapılan tasnif ve incelemelerin ve eserlerinin mâhiyetinin ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz (Kaya, 2002: 63-114).

² “İnniyye” kavramını kullanımındaki belirsizlik için bkz. (Kindî,1950 1:97, dn.2, ayr. bkz. Kindî,1950: 109)'da “bilfiil hiçbir sonsuzluk mevcut değildir” önermesini ilerde açıklayacağını söyleyip daha sonra açıklama yapmaması gibi durumlar sayılabilir.

³ Mesela *Risâle fîl-fâilîl-bakkîl-evvelî't-tâm ve'l-fâilî'n-nâkis ellezi huve bîl-mecâz* risalesi iki sayfadan, Nefs üzerine özet olarak yazdığı “*Kelâmun li'l-Kindî fî'n-nefs, muhtasar vecîz*” isimli risale yine iki sayfadan oluşmaktadır.



Kindî'nin felsefî sisteminin kendi iç yapısı içindeki bu çelişkiler, Kindî'nin felsefî sisteminin tespiti çabalarında bir takım çelişkiler yaşanmasını mümkün kılmaktadır.

Bu sebeplerle modern dönemde Kindî ile ilgili yapılan çalışmalarda Kindî'nin bir kelâmcı mı, yoksa bir filozof mu, meşşâî eğilimli mi yoksa Yeni Platoncu eğilimli mi olduğu konusunda farklı yorumlar oluşmuştur. Kindî'nin Mutezile sempatizanlılığı ile tanınan halife Mu'tasım ve oğlu Ahmet ile yakın ilişki içinde olması ve eserlerini onlara ithaf etmesi, onun Mutezilî mezhebi ile bağlantılı bir düşünür olarak algılanmasına da yol açmıştır (Fahri, 1987: 62). Doğrusu Kindî Mutezile kelâmcıları tarafından ele alınan bazı kelâm meselelerine dair eserler yazmıştır (İbnü'n-Nedîm, 1871:259).⁴ Fakat Kindî'nin bir Mutezile kelâmcısı olduğunu rahatlıkla söylemek pek mümkün değildir. Makalesinde Kindî ile ilgili yeni çalışmaları değerlendiren Walzer bir takım harici ve dahili deliller serdetmek ve zorlayıcı bazı yorumlar yapmak suretiyle Kindî'nin bir Mutezilî kelâmcısı olduğunu iddia etmektedir. (Walzer, 1957: 205-215)

Kindî, âlemin yoktan yaratılması, bedenlerin haşri, mucizelerin mümkün olması, âlemin Allah tarafından yaratıldığı ve yok olacağı gibi kelâmcıların da savunduğu birçok meseleyi onlarla birlikte savunuyordu (Kindî, 1950: 244 vd.)⁵. Fakat Kindî'nin düşünce tarihi içindeki yerini belirleyen kriter onun Mutezile ile bazı ortak konularda benzer amaçlara sahip olması değil, bu konuları ele alırken uyguladığı metot ve geliştirdiği terminoloji olmalıdır. Çünkü Kindî görüşlerini ispatlamada cedel yerine matematiksel deliller, mantıkî ispatlar kullanır. Kindî'nin *fî Hudûdî'l-üşyâi ve rusûmihâ* adlı risalesinde ve eserlerinin genelinde kullandığı dile ve üsluba bakarsak felsefî terminolojiyi kullanmaya gayret ettiğini görürüz. Ayrıca kelâm kitaplarında ve gerek klasik gerekse modern kaynaklarda kelâmcılar arasında sayılması onun kelâmcı olmadığının başka bir karinesi olsa gerektir. (Kaya, 2002: II-13)

⁴ Bunlar içinde *Risâle fî nakzî mesâilî'l-mülbidîn*'de Dehrilere; *Risâle fî'r-redd ale'l-mâniyye ve Risâle fî'r-redd ale's-seneviyye* adlı eserlerinde Manißeistlere; *Risâle fî tesbîr'r-rusûl*'de nübüvveti inkâr edenlere; *Makâle fî'r-redd ale'n nasârâ*'da ise Hristiyanlığa eleştiriler yapmıştır. İbnü'n-Nedîm *el-Fibrîst*'te Kindî'nin eserleri ile ilgili olarak yaptığı tasnifte "cedel ile ilgili kitapları" başlığı altında yirmi civarında eserin ismini verir ki bu eserlerin çoğu bugüne ulaşmamıştır (İbnü'n-Nedîm, 1871: 259).

⁵ İbnü'n-Nedîm'in zikrettiği "*Risâletum fî nakzî mesâilî'l-mülbidîn*" adlı eser de peygamberlik gerçeğini inkâr edenlere karşı yazılmış bir risaledir (Walzer, 1957; İbnü'n-Nedîm, 1871: 259).



Felsefeyi ve metafizik bilgiyi tanımlaması ve felsefeyi metot açısından diğer ilimlerden ayıran yaklaşımıyla Kindi'nin, İslâm dünyasında evren ve insanı, dinin temel  ğretelerini de dikkate almak suretiyle felsefi ve bilimsel bir bakış açısı ile ilk ele alan düşünür olduğunu ifade etmiştik. Bu bağlamda onun felsefe ve metafizik bilgiye ilişkin yaptığı tanımlar özel önem taşır. O, felsefenin tarifini verip değerini açıkladığı bir ifadesinde şöyle demektedir:

“İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefenin tarifi: ‘İnsanın gücü  ls nde varlığın hakikatini bilmesidir. Çünkü filozofun bilgiden amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değer, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz gerçeğe ulaşınca (o yöndeki) fiilimiz sona erer. Biz sebeplilik bağlantısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir. Zira mâhiyeti olan her şeyin gerçekliği de vardır” (Kindi, 1950: 98; Kindi, 2002a: 139).⁶

Burada metafizik bilgi, Aristoteles'te olduğu gibi, eşyanın sebeplerinin bilgisi olarak tarif edilmektedir. Kindi sebebin bilgisinin sonucun bilgisinden daha değerli olduğunu, bilgilerimizin her birinin sebebini bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş olacağımızı söyleyerek, Aristoteles'teki dört sebebi (maddi, formel, etkin ve tamamlayıcı (gaye) sayar. Ona göre felsefe dört soruyla alakalı olup, filozof şu dört sorunun cevabını araştırır: Var mıdır, Nedir, Nasıldır ve Niçin? Bu soruları cevaplayan filozof, dolayısıyla varlığı, cinsi, nev'i, faslı ve eşyanın gaye sebebini bilir. Biz bir şeyin maddi sebebini bildiğimizde, onun cinsini de biliriz, formuna ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız. Buna göre türün bilgisi içinde faslın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın maddi, formel ve tamamlayıcı (gaye) sebebine ait bilgi edindiğimizde onun tarifine ait bilgiyi de edinmiş oluruz, zira her tarif edilene ait gerçek, tarifi içinde mevcuttur (Kindi, 1950: 101; Kindi 2002a: 140; Fahri, 1987: 63). Metafizik bilgiye ulaş-

⁶ Bu makalede Kindi Risalelerinin Eb  Rîde tarafından *Res ilul-Kindi el-Felsefiyye* adı altında yapılan Arapça neşrinden ve Mahmut Kaya'nın *Kindi, Felsefi Risaleler* adıyla yaptığı Türkçe tercemesinden büyük oranda istifade ettik. Bu yüzden bundan sonra Kindi'nin risalelerine işaret ederken Arapça Eb  Rîde neşrine referans verdiğimizde Eb  Rîde'nin 1950 yılında yaptığı neşir için “Kindi, 1950” şeklinde referans vereceğiz. Kindi'nin eserlerinin Mahmut Kaya yapılan tercemesine de (Kindi 2002) şeklinde referans vererek farklı risaleleri harflerle ayırcağız.



mada Aristoteles'in geliştirdiği felsefi yöntemi vurgulayan Kindî'nin sisteminde Yeni Platoncu bazı felsefi öğeleri de bulmak mümkündür.

Yeni Platoncu etkilere geçmeden önce onun Pisagorcucu etkiler altında kalan ilk düşünürlerden biri olduğunu zikretmekte fayda vardır. Özellikle ruh anlayışını yansıttığı psikolojisinde Pisagorcucu psikolojinin izlerini bulmak mümkündür. Aynı şekilde ileride de ele alacağımız üzere Pisagorcucu sayı anlayışı içindeki “bir” kavramı ile Kindî'nin “bir” sayısını ele alışı arasında da ciddi benzerlikler vardır (Karlığa, 1979:168-170).

Nitekim yakın dönemde Kindî üzerine incelemeler yapan bazı düşünce tarihçileri onu farklı düşünce ekollerinin etkisinde kalmış bir düşünür olarak algılamaya eğilimindedirler. De Boer: “Kindî, Mutezili bir müte-kellim ve Neo-Pitagorik tesirler altında kalmış Yeni Platoncu bir filozoftur” (De Boer, 1960: 73)⁷ şeklinde bir yorumda bulunurken araştırmacıların büyük bir bölümü Kindî'nin metafiziğinin daha çok Aristoteles metafiziği üzerine bina edildiğini düşünür. Kindî özellikle “İlk felsefe” isimli risalesini Aristoteles'in *Metafizik*'inin bölümleri üzerine oturtmaktadır. Kindî'nin açılış sözleri sanki *Metafizik*'in Alfa (A) ve küçük alfa (α) bölümlerinin şerhi gibi durmaktadır (Ivry, 1972: 121)⁸. Aristoteles'in *Metafizik* isimli eseriyle yakından ilgilenen Kindî, mütercim Eustate'dan bu kitabı kendisi için çevirmesini talep etmiş olmalıdır.⁹ Buna ilaveten Kindî'nin kendisine hayranlığını açıkça dile getirdiği Aristoteles onu hem ilmî motivasyon açısından hem de entelektüel açıdan etkilemiştir.

Kendisinden önceki felsefi mirasın hakikate ulaşmaktaki önemine büyük vurgu yapan Kindî, bu görüşünü Aristoteles'in sözleri ile de teyit eder. “Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel

⁷ De Boer'in bu yargısında onun İslâm'da Felsefe Tarihi'ni yazdığı dönemde, Kindî'nin eserlerinin henüz tenkitli bir neşrinin yapılmamış olmasının da etkisi olmalıdır.

⁸ Ayr. Bkz. Kindî'nin *el-Felsefetü'l-ülâ'sı* (Kindî, 1950: 101-103) ile Aristoteles'in *Metafizik*'inin 1.2. 982^a3'de felsefenin mâhiyeti ile ilgili bölüm ve 1.3.983^a24ff'de İlk Yunan filozoflarının neden araştırmaları: Maddî neden, Hareket ettirici neden ve Ereksel neden başlıklı bölüm. Burada Astât'ın *Metafizik*'i tamamen tercüme etmemiş olması mümkündür. bkz. (Walzer, 1957: 68). Buna karşılık İbnü'n-Nedîm *el-Fibrîst*'te Astât'ın Kindî için *Metafizik*'in bütünüünü çevirdiğini söyler (İbnü'n-Nedîm, 1871: 251). Kaynaklarımız bu konuda açık bir görüşe ulaşmamızı mümkün kılmasa da yukarıdaki karşılaştırmalar Kindî'nin en azından *Metafizik*'in I. kitabından haberdar olduğunu gösterir.

⁹ İbn Nedîm, Grek alfabesinin harf düzenine göre tertip edilmiş olduğu için müslüman düşünürler tarafından “*Kitâbu'l-burûf*” (Harfler Kitabı) olarak ta bilinen “*Metafizik*” kitabının ve şerhlerinin farklı mütercimler tarafından tercümelere hakkında geniş bilgi vermektedir. bkz. (İbnü'n-Nedîm, 1871:251-252)



söylemiştir, der ki: “Bize gerçek adına bir Şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler.’ Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçekten daha değerli bir Şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği k  msemes, tersine herkes ondan Őeref duyar” (Kindi 1950: 103; Kaya, 1994: 3-4).

Bu yaklaşımı benimseyen Kindi geçmiş düşünürlerin fikirlerini gücü  ls nde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre felsefe meraklılarına en kısa ve en kolay bir tarzda, eksikliklerini de tamamlayarak vermeyi gaye edinmiştir. Fakat bunu yaparken hakikatten uzak olan yanlış yorumları da göz ardı edeceğini vurgular (Kindi, 1950: 103; Kindi 2002a: 141). Bu gözle Kindi’nin eserleri incelendiğinde tek bir filozofu veya felsefi sistemi mutlaklaştırmadığı, İslâm akidesini her zaman göz önünde tutmak suretiyle, mantığına ters düşmeyen görüş ve teorileri alıp kullanmakta beis görmediği anlaşılır.

Risaleleri dikkatle incelendiğinde Kindi’nin Aristoteles, Platon, Plotinus, Pythagoras ve Sokrates’ten, hatta sınırlı olsa da Sabi’lerden bir takım görüş ve düşünceleri aldığı görülür. Fakat aynı inceleme bize Kindi’nin bu düşünürlerin teorilerinden farklı ve hatta yer yer karşıt teoriler ürettiğini de gözleme imkanı verir.

Aristotelesçi metinler ve Őerhlerin *fi’l-Felsefeti’l- l ’da* (İlk Felsefe  zerine) de, metodolojinin oluşturulmasında, terimlerin tanımlarında ve mantıksal kuralların belirlenmesinde oldukça etkili olduğunu söyleyebiliriz. Kindi, k ll  bir evren tasavvuru oluşturmak için Aristoteles’in *Metafizik* ve *Fizik* kitaplarında sunduğu tezlerin çoğunu kabul etmektedir. Mesela bunlar arasında form-madde, bilfiil-bilkuvve var olma gibi özelliklerin bir cevherin temel özellikleri olması gibi konular zikredilebilir. Yine zaman ve hareketin ancak maddenin varolması durumunda maddenin fonksiyonları olarak ortaya çıkması, fiziksel ilişkileri açıklamak için sebeplilik ilişkisinin kullanılması zorunlu olmakla birlikte, sebeplilik zincirinin sonsuza kadar götürülmesinin imkansız olması gibi görüşleri sayabiliriz.

Kindi’nin Yunan felsefesi ile irtibatını sağlayan önemli bir unsur da İskenderiye’deki Őarihlerdir. Bu Őarihler arasında özellikle Yeni Platoncu



olanların nisbî bir ağırlığını gözlemleriz. Kindî'nin “*fî'l-Felsefeti'l-ûlâ*” risalesinin giriş bölümünde sunduğu felsefenin tanımı ve değeri ile ilgili tanımı (Kindî, 1950: 97) Aristoteles'in *Metafizik*'inin çeşitli kısımlarındaki pasajlardan yapılan bir sentez olduğu izlenimi vermektedir. Alıntının genel anlamı Yeni Platonculuğun ruhu ile sunulmuştur. Kindî'nin aşağıdaki ifadesi bu kaynakları gösterir ve onun, bunlarla nasıl çalıştığını detaylarıyla açıklar:

“İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir”. Bu cümle yapı ve ifade biçimi açısından aynı paragrafın son cümlesine benzemektedir. İki ifade de *Metafizik* VI. I. 1026a 21-22 ve *Metafizik* I. 2. 982b3.f'ten ilham alınarak oluşturulmuş gibidir. *Risâle fi budûdî'l-eşya ve rusûmihâ* adlı risalesinde Kindî, felsefeye eskilerin (kudemânın) yaptığı tanımı verir: “onu illeti açısından tanımladılar ve dediler ki: sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir”. Kindî'nin “felsefe” kavramı için sunduğu diğer beş tanımı ile birlikte (Kindî, 1950:172-173), mezkur risaledeki tanımlar çoğunlukla Aristoteles'in İskenderiyeli şârihlerinden alınmıştır. Bu şârihler “tarifler üzerine” adlı bu bölümü *İsagoci* şerhlerinin baş kısmına koymayı gelenek haline getirmişlerdi¹⁰. Dolayısıyla yukarıdaki tanım İskenderiye tanımının birkaç değişiklik yapılmış hâlidir diyebiliriz.

Aynı pasajdaki, “Felsefe ebedî ve küllî eşyanın varlıkları, mâhiyetleri ve sebepleri hakkında insanın gücü ölçüsünde bilgi edinmesidir.” (Kindî, 1950: 97) şeklindeki ontolojik tanım ise yine *İsagoci*'nin İskenderiye şerhlerinde bulunabilir. Burada Kindî Aristoteles'i onların gözü ile okumakta ve kendi uyarlamalarını eklemektedir. Dolayısıyla felsefenin şârihler tarafından verilen iki tanımı da felsefenin konusundan alınmıştır: “varlık olarak varlığın bilgisi (varlıkların gerçek tabiatı) ve “ilâhî (sonsuz) ve insanî hakikatlerin bilgisi” (krş. Ammonius, a.g.e., s. 2,3; Elias, “Prologomena” *CAG* xviii/i, s.8). Nitekim Kindî de “Felsefe, konusu itibarıyla, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatını, mâhiyet ve sebeplerini bilmesidir” (Kindî, 1950: 173) şeklindeki tanım ile bu tarifleri birleştirmiştir (Ivry: 1972: 126). Başka örnekleri de olan bu tavır, Kindî'nin bir kısım Yeni Platoncu olan şârihlerle ilişkisini ortaya çıkarmaktadır.

¹⁰ Krş. Ammonius'un “*Porphyrii Isagogen*”i, *CAG* (The Commentaria in Aristotelem Graeca) iv/3, s. 6. Richard Sorabji'nin editörlüğünde hazırlanan Ancient Commentators of Aristotle projesi konu hakkında çok ayrıntılı bilgi içerir. Bkz. <http://www.ancientcommentators.org.uk/>; ayr. bkz (Ivry, 1972: 125).



Buna karşılık Kindî zaman zaman kendisinden önceki felsefe geleneğine tenkitler yöneltmekte idi. Zaman ve hareketi tanımları gereği sonsuz kabul eden Aristoteles, bu şekilde sonsuz ilk sebebe, hareket etmeyen ilk hareket ettiriciye yer açıyordu. (Aristoteles, 1997: III 7. ve VI 2. 232²²³ ff.) Buna karşı çıkan Kindî, âlemin sonluluğunu ve yoktan yaratıldığını ispatlama sadedinde zamanın başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olduğunu, bilfiil sonsuz zamanın mümkün olmadığını, varlıkları sonluya bağlı olanların da zorunlu olarak sonlu olduklarını belirtir. Dolayısıyla varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve zaman ve yine cisim sonlu olduğuna göre bilfiil cisme bağlı (onun arazı) olan her şey de sonludur. O halde âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şey de sonludur diyen Kindî (Kindî, 116) âlemin kıdemi görüşünü reddetmek suretiyle hem Aristoteles'e hem de Yeni Platonculara muhalefet etmiştir.

Tabiat ilimleriyle ilgili birçok risale yazan Kindî, bu eserlerinde daha çok Aristoteles'in görüşlerini dikkate almış, o dönemde İslâm dünyasında nüfuz elde etme çabasında olan Gnostik karakterli bilgi sistemlerine alternatif bir bilgi sistemi geliştirmeye çalışmıştı. Daha çok duyularla algılanandan akılla kavranana, somuttan soyuta giden bu bilgi sistemi, mistik tecrübeğe değil, beş duyudan yola çıkarak gözlem, deney ve mantıksal çıkarılmalarla desteklenen tabiat ve toplum tecrübelerine dayanıyordu. Gnostik ve Hermetik mirasın temel tezlerine de eleştiriler getiren Kindî bu akımlara, isimlerini zikretmek suretiyle doğrudan reddiyeler de yazmıştır¹¹. Yine Hermetik kimyanın batıl olduğunu ileri sürdüğü *Kitâbu't-tenbîh alâ hudâ'il-kimyâiyyîn* ve *Kitâb fî ibtâli da'vâ men yedde'î san'ate'z-zebebi ve'l-fıdda* gibi eserler kâleme almıştır. Gine Yeni Platoncu "Yüce İlah" düşüncesine sahip olan ve buna bağlı olarak nübüvveti iptal eden anlayışa karşı çıkmak üzere *Kitâbu't-tevbîd alâ sebîli ashâbil-mantık* ve *Kitâb fî isbâti'n-nübüvve* adlı eserleri telif etmiştir.¹²

Kindî akıl konusunda da Aristotelesçi anlayışı Yeni Platoncu veya Yeni Pisagorcucu tevelliden arındırmaya çalışmış, Aristoteles'in Faâl Akıl anlayışına ontolojik bir karakter vermeye çalışan tevellere itibar etmemiş,

¹¹ *Risâletun fî'r-reddi ale'l-mennâniyye* ve *Risâletun fî'r-reddi ale'l-mesneviyye* adlı iki risale yazdığı rivayet edilir. (İbnü'n-Nedîm, 1871: 259).

¹² Kindî'nin sayılan risaleleri ve aynı konularda yazdığı benzer risaleler için bkz. İbnü'n-Nedîm, 1871: 255vd; Atiyeh, 1985: 148 vd.



Aristoteles'in yaptığı akılla kavranabilir objeleri (ma'kûlât) anlama yeteneğine sahip olan "el-aklu bi'l-kuvve" ile akılla kavranabilir objelerin nefste kabul edilmesiyle hâsıl olan "el-aklu bi'l-fiil" arasındaki ayrımı aynen benimsemiş, buna bağlı olarak da bilfiil akılı beyânî akıl veya zahir akıl gibi isimlerle anmıştır. (Bedevi, 1983: 1-5; Kindî, 353-359; Kindî 2002b: 259-261). Kindî'ye göre nefis akılı kullanmaya başlayınca bilgi nefiste yerleşir, nefiste potansiyel olarak bulunan bilgi bu sayede bilfiil aktif hale gelir, böylece de nefis bu bilgiyi kazanmıştır (el-Aklu'l-Müstefâd). Kindî'nin "sürekli fiil halindeki ilk akıl" olarak isimlendirdiği bu akıl, Aristoteles'in Faâl akl'ı olup küllî bir akıldır ve ancak nefste tahakkuk ettiğinde kazanılmış, yani gerçeklik kazanmış olur. İşte böylece bağımsız hale gelen bilgi nefisle birleşince nefis açısından ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz ve Akıl ile Ma'kul bir olur (Bedevî, 1983: 3-4; Kindî 2002b: 259-261). Dolayısıyla buradaki Faâl akıl anlayışının Fârâbî ve İbn Sina'nın semâvî akıllar sıralamasında onuncu sıraya koydukları "el-Aklu'-Faâl" ile ilgisi yoktur. Zaten ileride göreceğimiz üzere, Kindî akıl teorisini açıklarken adı geçen filozofların dayandığı sudûr teorisine de dayanmamaktadır.

2. Yaratma kavramı ve Tanrı Düşüncesi

Kindî'nin felsefî çizgisini belirlemek, onun farklı felsefe ekolleri ve öğretileri ile ilişkisini tespit ettiğimizde kolaylaşabilir. Yukarıda da işaret ettiğimiz gibi onun felsefî yönelimi konusunda çok farklı görüşler söz konusudur. Burada yaratma düşüncesiyle ilgili durumunu doğru bir şekilde belirleyebilmek için, onun düşüncesindeki Yeni Platoncu eğilimleri ve karşı eğilimleri belirlemeye yoğunlaşmak, konunun en azından bir cephesi ile ilgili doğru bir kanaat belirlemek açısından önemlidir. Kindî'nin dinî ve felsefî eğilimlerindeki farklılıkları yansıtan Tanrı düşüncesi, temelde yaratma kavramı ve bu kavramla ilişkili meselelerin ele alınmasına odaklanmıştır. Bu amaçla Kindî'nin yaratma kavramıyla ilgili yaklaşımına bakmak gerekir.

2.1. Yaratma Kavramı

Kindî, felsefî eserlerinde ele aldığı konular, takip ettiği metot ve Aristoteles-Platon geleneğini sentezleyen Yeni Platoncu yaklaşımı referans alan meşşâî geleneğe mensup olarak kabul edilse de, hemen kendisinden sonra ortaya çıkan Fârâbî-İbn Sinâ meşşâî okuluna mensup filozofların çoğunluğunun benimsediği Aristotelesçi ve Plotinusçu âlemin sonsuzluğu,



Yeni Platoncu sonsuzda yaratma ve sudûr doktrinlerini reddetmiŐ, İŐl m akidesinde genel kabul gören “zaman içinde yoktan yaratma” doktrinini temellendirmeye çalıŐmıŐtır. Bu çerçevede kel mcaların büyük çoğunluğunun benimsediği hudûs delilini ele alıp bağlamını geliŐtiren Kindi’ye göre zaman ve hareketin sonlu olduğunun ispatlanması âlemin h dis olduğuna ve bir yaratıcısının bulunduğuna zemin teşkil etmektedir. Her muhdes’in bir muhdis’i olduğuna göre âlem de yaratılmıŐ, yani yoktan meydana getirilmiŐtir. Bu düşünceyi ayrıntılandırarak için Tanrı’nın âleme yönelik fiilini tartıŐırken, Kindi kendi terminolojisinde de kullandığı iki ana kavramı birbirinden ayırır. Bir taraftan Tanrı’yı “Mubdi’”, yani yoktan var eden olarak tanımlar. Diğer taraftan “B ri’”, yani “etkiye uğramayan Yaratıcı” olarak tasvir eder. Bu iki il hi eylem Kindi’nin küçük fakat meŐhur *fi’l-F ilil-bakki’l-evvelit-t mm ve’l-f ilil-nâkis ellez  hüve bi’l-mecâz (Gerçek ve Mec zi Etkin  zerine)* (Kindi 2002c: 197-198) risalesi içinde tam olarak açıklanmıŐtır.

Kindi delilini Şu Şekilde geliŐtirir:

“İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. Besbelli ki bu fiil, her sebebin gayesi olan yüce Allah’a özgüdür.  nk  var olanları yoktan var etmek O’ndan başkası için mümkün değildir. İŞte ibdâ’ adı verilen bu fiil açıkça yoktan yaratma anlamına gelir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiil ise, etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir” (Kindi, 1950: 182). Sonra devamla Şöyle diyor:

“Gerçek etkin (el-f ilul-hak) ise, etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. O halde gerçek etkin, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapandır. Edilgin (el-münfail) ise bir etkin’in etkisinde kalandır. Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her Şeyin etkini olan Şanı yüce Yaratandır. O’ndan aşağıdakilere yani bütün yaratıklara gerçek anlamda değil, mec zi anlamında etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumundadırlar” (Kindi 2002c: 197; Kindi, 1950: 182-183). Nitekim Kindi Hud d risalesinde Kur’ ni bir terim olan İbd ’ kavramını tanımlarken “bir Şeyi yoktan meydana getirme” (izh ru’Ő-Şey’ an leys) (Kindi: 165; Kindi 2002d: 186), bir başka yerde de fiil çeŐitlerini açıklarken Yaratıcının fiili olan ilk gerçek fiilin “var olanları yoktan var etmek” (te’y sul-eysiyy t min leys) anlamına geldiğini belirtir. (Kindi 1950: 182). Aynı Şekilde Kindi yoktan yaratan Yaratıcı için bazen el-f ilul-evvel (ilk fâil) kelimesini kul-



lanmaktadır. (Kindî 2002e: 211) Kindî burada ilk gerçek fiil ile yoktan yaratmayı, ikinci derecedeki gerçek fiil ile ilk yaratmadan sonra âlemin oluşması sürecini kastettiği anlaşılabilir.

Âlemin yoktan ve zaman içinde oluşumunu İslâmî akîşadeyle uyum içinde kabul eden Kindî, bu doktrinin ayrıntılandırılmasında ana kaynak olarak sadece Kur'ân'ı değil, ayrıca birçok İslâm kelâmcısının da kaynağı olan ve İslâm öncesi dönemde semitik yoktan yaratma fikrinin en büyük savunucularından biri olan İskenderiyeli şârih ve ilâhiyatçı John Philoponus'u (Yahyâ en-nahvî) kullanmıştır. John Philoponus bu görüşü ile, Aristoteles ve Proclus tarafından geliştirilen geleneksel Hellenik ve Helenistik ezeli âlem görüşüne karşı koymuştu. (Fahri, 1987: 67-68; Walzer, 1957: 218 vd).¹³ Kindî'nin âlemin sonlu olduğu düşüncesini destekleyen ve sonsuz olduğu düşüncesi aleyhine olan delilleri, temel olarak gerçek sonsuzluğun imkansızlığı ile ilgili delile indirgenebilir. Kindî bu argümanları, özellikle de ilk ve ikinci delilleri Philoponus'un argümanlarından devşirmiştir (Davidson, 1987: 106-116; Ivry 1974: 147,159). Kindî'nin Philoponus'un teorilerini doğrudan mı yoksa dolaylı yollardan mı bildiği konusunda bir bilgi yoktur. Ancak Philoponus'u ismen zikretmeyen Kindî'nin onu dolaylı yoldan tanıdığı olması daha muhtemeldir (Davidson 1987: 116).

Kindî'nin zaman içinde yoktan yaratma için h-d-s kelimesi yerine kullandığı ibdâ' kelimesi Arapça'ya çevrilen Yeni Platoncu metinlerde ve özellikle de *Esulucya* ile *Hayr el-mabz* içinde sıklıkla geçmektedir. *Esulucya* ile organik ilişkisi olduğunu bildiğimiz Kindî'nin bu terimi kullanırken bu metinlerden ilham almış olması kuvvetle muhtemeldir. Fakat "zaman içinde yoktan yaratma" ile ilgili delillerin kaynağı John Philoponus'dur.¹⁴

¹³ Yahya en-Nahvî, Aristoteles ve Proclus'un âlemin sonsuzluğu ile ilgili görüşlerine karşı iki reddiye yazmıştır. Bunlar: 1-*On the Eternity of the World against Proclus (De aeternitate mundi contra Proclum)*, ed. H. Rabe, Leipzig: B.G.Teubner, 1899. 2-*On the Eternity of the World against Aristotle (De aeternitate mundi contra Aristotelem)*, trans. C.Wildberg, London: Duckworth, 1987. bkz. Routledge Encyclopedia of Philosophy, Version 1.0, London: Routledge

¹⁴ Philoponus'un Aristoteles ve Proclus'a tenkitleri Müslümanlar tarafından biliniyor gibidir (İbnü'n-Nedîm 1871: 252). Onun teolojik ve felsefi görüşlerinin Monofizit ya da Yakubi müelliflerce aktif bir şekilde yayılmış olması mümkündür. Bu müellifler, Grekçe felsefe ve ilâhiyâta dair eserlerin Süryanice ve Arapça'ya tercüme edilmesinde vasıtaydılar. Büyük Yakubi ilâhiyatçı ve mantıkçı Yahya b. Adî'nin İbn el-Hammar (öl. 1017) olarak tanınan öğrencisine nispet edilen kısa bir risaleye göre Philoponus'un delili, sonlu varlık olan âlemin cisminin ezeli olamayacağı görüşüne dayanıyordu ve hudûs deliliyle aynıydı. Bu müellife göre, Philoponus'un delili yine de İslâm kelâmcılarının bu konudaki delillerinden üstündü.



Kindi'nin Tanrı'nın ezeliğini tamamen ontolojik olarak açıklayan bu teoriden de bütünüyle hoşnut olmadığını anlıyoruz. Çünkü o âlemin sonsuzluğu tezini kategorik olarak reddetmekteydi. Ona göre zaman temelde sonludur ve dolayısıyla hareket ve cisim de sonludur. Bu nedenle zamanın varlığa çıkmasını mümkün kılmak için bir fil gereklidir. Sonuç olarak yaratma, hareket değil de sebeplilik bağlamında tasarlanmıştır. Dolayısıyla Tanrı, "hareket etmeyen hareket ettirici" değil de "İlk sebep" olarak adlandırılmıştır. Daha *fi'l-Felsefet'l-ûlâ* (İlk Felsefe Üzerine) risalesinin girişinde *Metafizik*'in konusunun, her gerçeğin sebebi olan "İlk Gerçek" in bilgisi olduğunu söyleyen Kindi, bu risale boyunca ve diğer bazı risalelerinde Tanrı'yı tanımlamak için "İlk Gerçek", "İlk Sebep" gibi ifadeleri kullanmıştır. Böyle bir kullanım Kindi'nin Tanrı'yı sebep olarak kabul ettiği anlamına gelir ve otomatik olarak Tanrı ile âlem arasında zorunlu bir bağlantı kurduğu düşüncesini akla getirir.¹⁵ Kindi'nin yaratma-irâde ilişkisi ve yaratmanın zorunluluğu konularındaki sözleri İslâm düşüncesinde daha sonraki dönemlerde bu konu üzerinde, özellikle Kelâm ve Felsefe alanında devam edecek tartışmaların ve çelişkilerin de başlangıcını temsil eder.

Kindi'nin yaratmayı açıklarken bir taraftan, Tanrı'nın irâdesi ile yaratıldığını söylemesi, diğer taraftan O'nun yaratmasının ilk var oluşundan beri var olduğunu vurgulaması, birbirinden farklı iki felsefi yaklaşımı uzlaştırmak için içine düştüğü çelişkili durumu göstermesi bakımından dikkate değerdir. İkinci yaklaşıma güzel bir örnek teşkil eden bir ifade Kindi'nin *fi'l-Felsefet'l-ûlâ*'sının sonlarında yer alır. Şöyle diyor:

"... Her çokluk birlik sayesinde varlık kazanmış demektir. Eğer birlik olmasaydı çokluk da kesinlikle var olmazdı. Demek oluyor ki her varolan, var olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır. Öyleyse birliğin (el-vahte) İlk Gerçek Bir'den feyz etmesi, her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara kendi varlığı ile (bihüviyeti) varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi gerçek Bir'dir. Varlık kazanan (tehevâ bihüviyye-

Çünkü onların delili cedeli öncüllere dayanıyordu (Fahri 1987: 68).

¹⁵ Nitekim İbn Hazm, Kindi'yi Rabbinin kendi isimlerinin dışında isimlerle isimlendirdiği, sıfatlarının dışında sıfatlarla sıfatlandığı ve Tanrı'yı ilk sebep olarak düşünmek suretiyle O'nun birliğini bozduğundan (nakaza) dolayı eleştirir (İbn Hazm 1983: 369). Bu eleştiri şaşırtıcıdır, çünkü Kindi daima Tanrı'nın birliğini ve biricikliğini savunur.



tihî) şey ezeli değildir, ezeli olmayan ise yaratılmıştır, yani var oluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Var oluşun sebebi ilk gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (el-ibda') sebebi de ilk gerçek Bir'dir" (Kindî 2002a: 182; Kindî, 1950:161-162).

Kindî'nin bu ifadesi, eşyaya varlık veren şeyin "birlik feyzi" olduğu anlamına gelir. Burada "feyz" kelimesinin teknik anlamda ve bütün içeriği ile Yeni Platoncu olduğunu söyleyemesek de Yeni Platonculuktan bir esinlenme olduğunu inkâr edemeyiz. Bununla birlikte Kindî burada Yeni Platoncu aracı akılların varlığından söz etmemekte, hatta başka ifadeleri ile bu araçların varlığını kabul etmemektedir. Metinde dikkat çeken diğer iki terim ise Yeni Platoncu renge sahip olan "birlik" (el-vahde) ve "huviyye" dir. Yine de sudûru andıran üslup, yaratma, Tanrı-âlem ilişkisi, nefis-beden ilişkisi gibi konularda kullandığı bazı terimler, Kindî'nin bu akımın öğretilerine tamamen bigâne kalmadığının işaretidir.

Kindî'nin semavî akılları neredeyse yok sayması, Yeni Platoncu metafiziğin yadsınması anlamına gelir. Bununla birlikte o detayda olmasa da sudûra yatkındır ve Yeni Platonculuğun terminolojik iskeletini, onun iç yapısını değiştirmekle birlikte benimsemeye eğilimlidir. Bu yüzden anlaşıldığı kadarıyla o "yaratılma" sürecini fizikî meydana gelmeye eşdeğer olarak ele almıştır. Böylece de her varlığı çokluk ve dolayısıyla bölünebilir ve yok olabilir olarak kabul etmiştir. Fakat Plotinus'un sudûrünü andıran bu öğretisi basit şekliyle kalmış, Plotinus'un aracı hipostazları zikredilmemiştir. Dolayısıyla Kindî, yaratılışa ilgili olarak bazı Yeni Platoncu kavramları kullanmış, feyz'e değinmiş, fakat hiçbir zaman *Esulucya*'daki türden bir kurgu kurmamış, bundan kaçınmıştır. Kindî'ye göre, sadece Tanrı yaratabilir ve yoktan yaratır. Kindî Yeni Platoncu terimleri kullansa bile bu düşünceye tepki göstermektedir. O'na göre, Gerçek Bir'in birliği onun varlığıdır ve bu Varlık geri kalan yaratılmışlar tarafından paylaşılmamaktadır. Varlık ise varlığını, Bir'in varlığına borçludur. (Kindî 2002a: 182-183)

Kindî'nin sudûra yaptığı imalar, onun felsefesi içinde yapısal bir yer teşkil etmemekle ve bir uyum ve bütünlükten yoksun olmakla beraber¹⁶,

¹⁶ Tamar Zahara Frank, Kindî'nin hudud risalesindeki ilk 11 tanımda bir sudûr şeması bulmak eğilimindedir. Bu tanımlar şunlardır: 1- İlk Sebeb, 2-Akıl, 3. Tabiat, 4. Ruh, 5. Beden (cisim), 6. Yaratma, 7. Madde, 8.Form, 9. Unsur, 10. Hareket, 11. Faâliyet (Kindî 2002d: 185-87). Fakat Frank'ın iddiasına karşın buradaki tanımların düzenine rağmen Kindî eserlerinde bu tür bir plana sahip olmamıştır ve tür bir plan Kindî'nin genel felsefesiyle de uyumsuzluk



eserlerindeki bu Yeni Platoncu unsurlar, O'nun Yeni Platoncu İskenderiye şârihleri ile Fârâbî ve takipçileri gibi Müslüman Yeni Platoncular arasında kurduğu köprünün yapı taşlarıdır.

Başka bir yerde Ebû Süleyman es-Sicistânî, Kindî'nin Tanrı ile insanlık arasında bir sudûr ilişkisini güçlü bir şekilde savunduğunu zikreder ve gerçekte bu bağlantının Tanrı ile insan arasındaki tek bağlantı olduğundan bahseder (Sicistani 1974: 283 ve Atiyeh 1985:217-218)¹⁷.

Kindî bu kullanımlarında Yeni Platoncu yaklaşımlarla, Aristotelesçi yaklaşımlar ve İslâm'ın Allah anlayışı arasında gelgitler yapmakta, son tahlilde ise bütün bu fikirleri Kur'ânî Tanrı anlayışını desteklemek gayesi ile kullandığını hissettirmektedir. Kindî "Felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi 'İlk Felsefe'dir; bununla, her gerçeğin sebebi olan 'İlk Gerçek'in bilgisini kastediyorum" (Kindî 2002a: 139 ve Kindî 1950: 98) derken teorik hedef olarak bütün gerçeğin sebebine ve ilk gerçekliğe dair bilgiyi elde etmeyi belirlemiştir. Böyle bir söz Yeni Platonculuğun bütün varlığın tek bir kaynağı olduğu şeklindeki yaklaşımına vurgu yapmaktadır¹⁸.

2.2. Göksel Cisimler

Kindî çeşitli risalelerinde zaman içinde yoktan yaratma ile ilgili olarak kelâmcılarınkine benzer ifadeler kullanmaktadır. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı risalesinde peygamberlerin bilgisinden bahsettikten sonra Yâsîn sûresinin 77-82 ayetlerini yorumlarken 81. ayetin yorumunda şöyle demektedir:

"Oysa eserini yaratırken şanı yüce olan Allah'ın sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü O, "var" ı "yok"tan (küllü mâ hüve kâin mükevven min lâ hüve) ya-

içindedir. Bununla birlikte bu tanımlar Yeni Platonculuğun sadece dil seviyesinde olsa bile bir Kindî'nin felsefesi üzerindeki etkiyi göz önüne sermesi bakımından dikkat çekicidir. (Frank 1975: 92, dn.173).

¹⁷ Bu kısa alıntıda da Külli Akıl ve Külli Ruh'tan bahis yoktur.

¹⁸ Burada Kindî'de Proclus'un düşünceleri ile bazı benzerlikler bulunduğu farzedilebilir. Fakat Kindî bu eserlerin yazarının Proclus olduğunu bilmiyordu. Proclus'un "*Hayru'l-mabz*"ı büyük ihtimalle kendisinin vefatından sonra tercüme edilmiş olsa da Kindî'nin kendi döneminde mevcut olduğu sanılan bu esere, Grekçe okuyan yakınları aracılığıyla dolaylı olarak ulaşmış olma ihtimali vardır. Kindî diğer taraftan Proclus'un savunduğu âlemin sonsuzluğu, onun diyalektik olarak dizayn edilen ve hiyerarşik olarak bağlantılandırılmış varlık, cevherler, akıl ve ruhla ilgili teorisini reddetmiştir. Buna karşılık Proclus'un "Saf Gerçek Bir olan ve her şeyin üzerinde olmasına rağmen her şeyin sebebi ve yaratıcısı olan Bir" düşüncesini benimsemiştir. krş. (Proclus 1977:7,12,22).



ratmıştır. O halde cisim olmayandan cisim yapma ve yokluktan varlığa çıkarma kudretine sahip bulunanın zaman içinde iş yapmaya ihtiyacı yoktur; çünkü O, maddesiz yapmaya kâdirdir. Öyleyse bir fiili yapmada maddeye muhtaç olmayan, zamana da muhtaç değildir. Fakat insanların fiilinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir: “O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona “ol” demektir. O da hemen oluverir. Yani O sadece diler, dilemesiyle birlikte dilediği oluverir. O'nun şanı ve isimleri kafirlerin sandığından çok yücedir” (Kindî: 375; Kindî 2002f: 270).

Bu metinden açıkça anlaşılacağı üzere Kindî Tanrı'nın zaman içinde yoktan yaratma fiiline vurgu yapmaktadır. Yine *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* adlı risalesinde sadece Allah'a fâil denilebileceği, sonraki faillere ancak mecâzen fail denilebileceğini söylerken Yeni Platoncu failler anlayışından farklı bir yaklaşım sergiler. Şöyle diyor:

“İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. Besbelli ki bu fiil, her sebebin gâyesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkası için mümkün değildir. İşte bu fiile yaratma (el-ibdâ') adı verilmiştir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiile gelince o, etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Gerçek etkin (el-fâilu'l-hak) ise, etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. O halde “Gerçek Etkin”, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapandır. Edilgin (el-münfail) yani bir etkin'in etkisinde kalana gelince, bir etki edenin etkisinde bulunandır. Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkinini olan şanı yüce Yaradan'dır. O'ndan aşağıdakilere yani bütün yaratıklara hakîkî değil, mecâzî olarak etkin adı verilmiştir” (Kindî: 183; Kindî 2002c: 197).

Risalenin buraya kadar olan bölümünde fiilin ilk gerçek manasının var olanları yoktan yaratmak olduğunu söylemek suretiyle diğer risalelerinde olduğu gibi yoktan yaratma anlayışını savunmuş ve bu fiilin sadece Allah'a ait olduğunu vurgulamıştır. Burada ikinci manada zikrettiği fiil ise ona göre gerçek manada bir fiil değil mecazen fiil olup aslında infîâldir. Kindî bu vurgusu ile daha sonra ortaya çıkan ve bu tavır meseleden kaçınan ya da onu lüzumundan fazla muğlak ifadelerle boğuntuya getiren Fârâbî ve İbn Sinâ gibi meşşâîlerden farklı olup kelâmcılara daha yakındır (Fahri 1987: 68). Risalenin devamına baktığımızda ise şu ifadelerle karşılaşırız:

“Bunlardan (bütün yaratıklardan) ilki yüce Yaradan'dan etkilenmiş,



sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. şoyale ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilğine ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecâzî olarak etkin adı verilmiştir. unk  o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir, o da  c nc s n n edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir. Yüce Yaradan'a gelince O, aracı durumunda olan ve olmayan tüm edilginlerin ilk sebebidir. unk  o etkindir, asla edilgin değildir. şu var ki O, ilk edilginin yakın sebebi, sonrakilerin dolaylı sebebidir" (Kindi 2002c: 197-198).

Burada kullanılan ifadeler dikkatle incelendiğinde etkin ve edilgin varlıklardan oluşan bir hiyerarşiden bahsetmekte olduğu görülür. şüphesiz bu ifadeler Yeni Platoncu sudûr teorisinin tekrarı gibi yorumlanamazsa da, her bir varlığın bir diğer varlığın sebebi olması şeklindeki bir kurgu, sud rda her bir aracı varlığın bir  st ndekinden taşarak meydana gelmiş olması düşüncesiyle benzerlik göstermektedir. Bununla birlikte Kindi'nin Allah dışındaki diğer varlıklara yaratıcılık sıfatı vermeyip, onları sadece muğlak bir etkileme-etkilenme süreci içinde değerlendirmesi onun bu konuda kelâm-cuların anlayışına daha yakın olduğuna işarettir.

Kindi her ne kadar yaratmanın niha  sebebinin Allah olduğunu vurgulasa da, tabii olaylarda ikinci dereceden faillerin rolünü kabul ediyordu. "*el-ib ne ani'l-illeti'l-f ilet'i'l-karibe li'l-kevn ve'l-fes d*" (Olulş ve Bozululşun Yakın Sebepleri  zerine) adlı risalesinde âlemdeki olulş ve bozululşun uzak etkin sebebinin¹⁹, sebepler sebebi, ş nı yüce Allah olduğunu söyledikten sonra - Fârâbî'nin ileride daha da geliştireceği Batlamyusçu Yeni Platoncu kozmolojik anlayışa zemin hazırlayacak şekilde- her olulş ve bozululşun yakın etkin sebebinin ise âlemdeki en uzak cisim'den (el-cirm 'l-aks ) Ay'a kadar olan bölgedeki gök cisimleri olduğunu, bu cisimlerin, Allah'ın zamanı yarattığı andan itibaren olulş ve bozululşa uğramadıklarını belirtir (Kindi 2002g: 216). Buna karşılık âlemdeki olulş ve bozululşun yakın sebebi olduğunu söylediği bu feleklerin hareketinin tamamen Allah'ın irâdesiyle olduğunu vurgulamaktan da geri kalmaz (Kindi 2002g: 220).

¹⁹ Etkin sebebin ya yakın ya da uzak olduğunu söyleyen Kindi bu kavramları anlatmak için okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesini örnek vererek, burada okçunun uzak etkin sebep, okun ise yakın etkin sebep olduğunu söyler. Her ne kadar okçu öldürmek kastiyle attysa da hayvanın ölümüne sebep olan oktur. (Kindi, 1950: 219 ve Kindi 2002g: 216)



Dünyevî varlıkların meydana gelmesi üzerinde yüksek feleklerin etkisini daha iyi anlayabilmek için, Kindî'nin *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine* adlı risalesindeki bir paragrafta bakmakta fayda var. Burada Kindî, yıldızların Tanrı ile ilişkisinden bahseder. Kur'ân'daki "Yıldız ve ağaç secde ederler" (er-Rahmân, 55/6) meâlindeki ayeti tefsir ederken, secdeden kastın itaat olduğunu söyler. Dolayısıyla burada secdeden kastedilen, emredenin emrini yerine getirmektir. Bir emri yerine getirmek ise ancak irâde ile olur. Irâde de düşünen varlıklar için geçerlidir. Burada secde emrine muhatap olanlar Gezegenler (el-eşhâsu'l-âliye) olduğuna göre, Arap dilinin bu kelime ile ilgili diğer hususiyetleri de göz önüne alındığında bu ayette secdeden kasıt namaz secdesi değil, emredenin emrine itaat etmektir. Dolayısıyla buradaki bağlamda akıllı varlıklar olan gezegenlerin şanı yüce Âmirin emrine itaat ettikleri çok açıktır (Kindî 2002h: 231).

Yıldızlar ile Tanrı'nın emirleri arasında bir ilişki kurduktan sonra Kindî, bu ilişkinin temelde geçici bir karakter taşıdığı konusuna vurgu yapar: "Onların [yıldızların] bu gayeye yönelik hareketleri, çok uzun bir geçmiştten beri devam etmektedir. Gezegenlerin hareketi sonucunda mevsimler (ezmân) değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayatî Faaliyetler tamamlanmakta, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir (Kindî 2002h: 231). Kindî yıldızların hareketlerini açıklamak için zaman kavramını ele alır ve zamanın sonsuz olmadığını ispatlamaya çalışır. Fakat iddianın bizim hedeflerimiz açısından önemli olan vurgusu, yıldızların hareketlerinin zamanın etkisi ile, bunların oluş ve bozuluş evreninin sebebi olması gibi, hemen oluşan şeyler olduğudur. Bu ifade, aynı zamanda ciddi bir problem meydana getirmektedir. Nasıl oluyor da Kindî sürekli olarak yıldızların hareketlerinin aynı zamanda hem değişmez hem de özgür olduğunu kabul ediyor? Bilindiği üzere, Kindî'nin irâdeye dikkat çekmesinin temelinde yıldızlara görebilmeyi atfetmesi vardır. Kindî'ye göre yıldızlar fazileti elde etmeye yarayan iki yüksek duyum yani duyma ve görme dışında, bu iki gücün kendisi için yaratıldığı düşünme gücüne de sahiptirler (Kindî 2002h: 234). Irâdeyi vurgularken şöyle der: "Her olanın oluşu O'nun irâdesiyledir, şanı yüce Yaratıcı, bozulanın oluşunu dilemediği için hâli üzere kalmış ve oluşmamıştır. Gezegenlerin hiç sapma göstermeden düzenli hareketleri de (O'nun irâdesiyle) olmaktadır. Demek oluyor ki Gezegenler, şanı yüce Yaratıcı'nın irâdesi doğrultusunda O'na itaat etmektedir"



(Kindî 2002h: 231). Bu parçadan anlaşılabilirdiği kadarıyla Kindî, Tanrı'nın değişebilir varlıkların evrende varlıklarını mümkün olduğunca çok sürdürmelerini irâde ettiğini vurgulamaktadır. Onların var olması yeterli olmayıp, onların varlık içinde devam etmeleri de garanti edilmelidir. Kindî işte bu sebepten, yıldızların hareketlerinin meydana getirildiğini (yaratılmadığını) beyan eder. Çünkü bu hareketler Tanrı'nın emri ve iradesi doğrultusunda meydana gelirler: "Demek oluyor ki, şanı yüce Yaratıcı'larının irâdesi doğrultusunda O'na itaat etmektedirler. Bu irâde, onların muazzam varlıklarının devamı ve hareketleri sonucunda oluşan varlıkların bekası için itaatı gerekli kılmıştır." (Kindî 2002h: 231). Burada yıldızlar bozulabilir varlıkların doğrudan kaynakları olarak görülmektedir.

Sonra "*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*" adlı risalesine gönderme yapan Kindî, Allah en yüce sebep kalmak şartıyla, bu gök cisimlerinin Şanı Yüce Yaratıcı'nın düzenlediği şekilde bizim var oluşumuzun yakın sebepleri olduklarını yeniden vurgular. Ona göre bu gökküreleri bizim düşünme gücümüze doğrudan etkide bulunmaktadır. Dolayısıyla onların da düşünen varlıklar olması gerekir. Düşünen varlıklar oldukları için de zorunlu olarak canlıdırlar. (Kindî 2002h: 235-236).

Burada Kindî açıkça yıldızların meydana gelmesinin aracı olan yaratma fiili ile ilâhî irâdenin ifadesi olan ilâhî emri birbirine bağlamaktadır. Böylece yıldızları açıkça etkileyen Tanrı, en yüce Sebep ve Yaratıcı olarak kalmış, fakat yıldızlara da otonom bir yaratıcı güç veya daha doğru bir ifade ile, tabiata yönelik olarak belli bir belirleyicilik gücü vermiştir. Fakat Kindî onların bu özgürlüğünü, "mümkün en iyi" ile sınırlamak zorunluluğunu hissetmiştir. Bu yüzden o "en iyi" düşüncesini göksel kürenin yaratıcı fiili ile bağlantı içinde gündeme getirir: "Bu hareketler aşağı âlemdeki pasif olan maddenin etkilenmesi sonucunda meydana gelir. Allah, gök cisimlerinden etkilenme özelliğini kaldırmıştır. İşte gerçek Etkin'in gerçek kudreti budur, yani kuvve halinde bulunup imkansız olmayan her şeyi fiil alanına çıkartmaktır. İmkan dahilinde olan her fiilin feyzden nasibini alması, cömert olan Allah'a secde etmesi demektir. İşte gerçek yöneticinin gerçek yönetimi budur, yani var olan her şeye en uygun olan aktiviteyi göstermesidir" (Kindî 2002h: 237).

Yukarıdaki cümlede bahse konu olan yaratıcı fiil Göksel kürenin fiili olup, Tanrı'nın fiili değildir. Şüphesiz onun fiili hareketlerle karakterize



edilmiştir ve burada Tanrı'ya secde etme eylemi olarak bildirilmiştir. Şimdi bu eylemle ilgili olarak onun Tanrı'nın eylemine katıldığını söylemek, onun en mükemmel eylem olduğunu söylemek anlamına gelir. İlk eylem de, Tanrı tarafından istendiğine göre mümkün en mükemmel düzeni idrâk eden de Tanrıdır. Burada Kindî'nin “en iyi” nosyonu Mutezilenin “Aslah”²⁰ nosyonu ile paralellik arz etmektedir. Bununla beraber Kindî en azından bu bağlamda ilâhî irâde ile açık bir bağlantı kurmaz. Her ne kadar burada o, Tanrı'nın yönetimine ve bu nedenle de onun takdirine işaret etse de bunları, onun özünün dışında bir şey olarak, yaratılış alanındaki hareketlerin bütünü olarak değerlendirir. Böylece Kindî burada bir kere daha Mutezili yaklaşımından uzaklaşıp Yeni Platoncu düşünce çizgisine yaklaşmaktadır.

Kindî'nin yukarıdaki alıntıdan birkaç satır sonra bütünüyle kozmik varlığın yani âlemin tam teşekküllü tek bir canlı gibi tasarlanabileceğini söylemesi, dikkat çekicidir. Âlem, arasında boşluk bulunmayan tek bir cisimdir. Bu bütünün çoğunda gök cisimleri, değerli nefis gücü bulunmakta ve bu güç, kendinden aşağıdakilerin her birinin durumuna en uygun ne ise – diyelim ki bir insan- onlara öylece etki etmektedir (Kindî 1950: 260 ve Kindî 2002h: 238). Yine aynı sayfada varlığı insana benzetmiş, başka kavimlerin filozoflarının insana “küçük âlem” dediklerini dile getirmiştir. Bu ifadeler açıkça Yeni Platonculuktan alınmıştır. Bu ifadelerden “İmdi, tam kudret sahibi olan Allah'ın, bütün kozmik varlığı, evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir.” (Kindî 2002h: 238) ifadesinin farklı biçimleri Plotinus'un Kindî'nin kullandığı Esûlucya metninin özellikle İlk illet ve ondan çıkan şeyler bölümünde çeşitli vesilelerle zikredilmektedir (Eflûtîn, 1977: onuncu meymere). İkinci kullanışta insanın mikrokozmos olarak ifade edilmesi de yine Yeni Platoncu iz taşıyan bir ifadedir. Kindî bu ifadelerin Hz. Muhammed'in mesajı ile ters düşmediğini de belirtmektedir. (Kindî 1950: 260 ve 2002h: 238).

3. Bir (Tanrı) Kavramı

“İlk Felsefe” risalesinin ilerleyen bölümlerinde “Bir” teriminin anlamlarını irdelemeye başlayan Kindî “Bir” kavramının birçok kategori ve kate-

²⁰ Aslah ıstılahının anlamları ve özellikle Bağdat Mu'tezilesinin aslah anlayışı çerçevesinde Âlemi yaratmanın Allah'a vacip olduğunu vurgulamasıyla ilgili olarak bkz. (İlhan, 1991: 495)



gorilere bağlı unsurlar için kullanılabileceğine ve onlardaki birliğin z ti değil arazi olduğuna vurgu yaptıktan sonra sebebi olmayanın, varlığı zorunlu olanın “Gerçek Bir” olduğunu söyler. (Kindi, 2002a: 179-183).

Kindi, kendisinden daha büyüğü veya daha küçüğü düşünülemez bir sayı olabileceğine inanmaz. Fakat bu kuralın matematiksel bir istisnası vardır. İki rakamı en küçük sayıdır. Çünkü bir rakamı sayının ilkesi olup, asla bir sayı değildir. Dolayısıyla kendi başına bir nicelik (büyüklük) taşımaz, halbuki bütün rakamların bu niceliği taşınması gerekir.²¹ İki ise aynı zamanda bir’in iki misli olarak kabul edilir, dolayısıyla mutlak olarak küçük değildir. Bunu kabul etmekle “bir” sayılabilir bir ilişki içine oturtulur, ve onun rakam sisteminden hariç tutulması keyfi ve semantik bir tutum olarak gözükmektedir. Kindi bu durumu daha sonraki sayfalarda kabul eder ve şöyle der: “Bir terimi, bilfiil ve bilkuvve olarak bölününce kimliğini (z t) yitiren varlıklara yüklenir. ... Bunlardan herhangi biri bölününce artık o, o değildir. Bunlar, birleşikleri itibariyle okluk ifade ettiği gibi, sürekli bölünmeleri halinde kesirleri itibariyle de okluk ifade ederler. İşte bunların hepsine bir denir” (Kindi, 2002a: 180; Kindi, 1950: 158).

Kindi belki de sayı olmayan “bir” fikrini biraz da bu kavramla, rakamdan bağımsız olan ve bütün rakamların temeli olan “Hakiki Bir” arasındaki dolaylı benzerlik sebebiyle benimsemiştir. O “nicelik değildir”, “nicelik değil” de değildir. O kendisi aracılığı ile sayma,  lme ve kısacası bu dünya bilgisinin mümkün olduğu aygıttır. Dolayısıyla İlk Sebep birlikte “Gerçek Bir” (El-V hid l-hakk) her varlığın ve var oluşun kaynağı ve garantörü olarak görüldüğünde, onlardan tam olarak ayrılır; O, dünya ile kesin olarak ilişkili olmadığı zaman, açık bir duyu ile de ilişkili değildir. Hiçbir şey “Gerçek Bir”i öngöremez. Hatta sayısal şeyler bile. (Kindi, 2002a: 171vd; Ivry 1972: 119) Kindi Gerçek Bir’e olduğu kadar “İlk” ve “sonsuz” (varlık ve kendinde varlık) kavramlarına seyrek de olsa vurgu yapmaktadır. (Kindi, 2002a: 148).

²¹ Kindi, 1950: 150-151. “*f l-Felsefeti’l- l *” da varlık konusuyla ilgili tam tartışma için (Kindi 2002a:158 vd. Krş. Plotinus’un sayı ile ilgili karşılaştırması (Efl tin, 1977:113; (Plotinus 1991: V 1. 5,6;Aristotle, 1960: XIV 1. 1087^b. 33ff). Aristoteles bir’in sayı olamayacağını düşünür, çünkü ölçü ölçülen şey demek değildir. Pythagoras kaynaklı olması muhtemel olan bu Aristotelesçi  ğreti, Gerasa’lı Nichomachus’un *Introductionis Arithmeticae* ii 6.3, 7.3’de mevcuttur. Kindi’nın gördüğü anlaşılan bu son eser etkisi onun diğer eserlerinde de görülebilir. Bilindiği  zere Kindi “*Matematiğe giriş*” risalesi de dahil olmak üzere birçok matematik risalesi yazmıştır.



Kindî “İlk Felsefe” risalesinde hareketin yoktan meydana geldiğini düşünmenin mümkün olmadığını söyler. Cisim yoksa hareketin de varlığından söz edilemez. Cisim olmaksızın hareket olduğunu söylemek hareketi sağlayan başka bir unsurun varlığını kabul etmeyi gerektirir ki, bu geriye doğru sonsuza giden bir çelişki anlamına gelir. Hareketin daha önceki bir hareketsizlik durumundan başlaması da mümkün değildir. Çünkü bu durumda hareketin oluşması için bir sebep yoktur (Kindî, 2002a: 153). Bu da, Kindî'ye göre, en azından Aristoteles çizgisinde, hareketin kaynağı ve dolayısıyla maddenin kökü olmadığı meselesinin tam bir felsefi çözümü olmadığını gösterir.

Daha sonra analizini devam ettiren Kindî, aynı risalenin sonraki sayfalarında Gerçek Bir'in her türlü kategorinin dışında olduğunu, hareket türlerine benzemediğini, nefis olmadığını, akıl da olmadığını, bir maddi ilke de olmadığını vurguladıktan sonra Tanrı'nın Yeni Platoncular tarafından geliştirilen olumsuz tanımlamasını andırır bir tanıma ulaşır. Bu tanıma göre “Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hâssa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cemî' de değildir. O, başkasına nispetle 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. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler (nitelikler) daha fazla çokluk ifade eder. O halde Gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbirisiyle de nitelenmez. Onun cinsi, faslı, şahsı, hâssa ve araz-ı âmmı yoktur. O hareket eden (değişen) değildir. O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt Bir'dir. Yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibarıyla Bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur. O, gerek zâtı gerekse başkası itibarıyla hiçbir şekilde bölünmez. O, ne zaman, ne mekân, ne özne, ne de yüklemidir. Küll, cüz', cevher ve araz değildir. O, bölünme ve çoğalma türlerinin hiçbirisiyle bölünmez.” (Kindî, 2002a: 176).

Tanrı'nın ne olmadığını söyleyerek onu tanımlama yaklaşımını belirgin



bir Şekilde temsil edenlerin baŐında Şüphesiz Plotinus gelir. Nitekim Plotinus Tanrı'yı tanımlarken Kindi'ye benzer Şekilde Őunları söyler: "Tanrı mutlak anlamda aŐkındır. 'Bir' dir. Tüm düşünce ve tüm varlığın ötesindedir; anlatılamaz ve kavranamazdır. (Plotinus, 1991: 5,4,1 (Ő16 b-c). Ne  z ne varlık ne de hayat Bir'e yüklenebilir, hiÇ kuŐkusuz bu Őeylerden daha azı olduğu iÇin değil, ama daha çoğu olduğu iÇin (Plotinus, 1991: 3,8,9 (352b)).

Kindi'nin tanımına göre Allah'ın en önemli özelliği mutlak birliğidir. Onun birliği zâtı itibarıyladır. Nitekim Allah'ın z tında müstakil manada sıfatların varlığını kabul etmeyen ve Allah'ın birliğini (vahdet) O'nun en temel özelliği olarak gören Mutezile bu konuda Kindi'ye ilham vermiştir. Yukarıda dile getirdiğimiz gibi düşünce tarihinde kel mdan felsefeye geŐiŐi temsil eden Kindi de il hi sıfatları z ta indirgemedi Allah'ı alim, kadir, hayy, h lik, ilk sebep, son sebep, ilk yönetici gibi sıfatlarla niteleyip birlik ve ezeliğini  ne çıkarmıŐtır (Çelebi 2009: 102). EŞyadaki birlik ancak O'na nisbetle birlik olduğu iÇin ikincil ve mecazi bir birliktir.

Kindi'nin Tanrı'nın mutlak anlamda birliğini vurgulaması yanında O'nu olumsuz sıfatlarla tanımlaması yaklaşımı ise Kindi  zerindeki Yeni Platoncu etkiye işaret eder. Bildiğimiz  zere Plotinus'a göre de son tahlilde tek bir prensip vardır; Form, Bir, Tanrı. "Tanrı mutlak anlamda aŐkındır. 'Bir' dir. Tüm düşünce ve tüm varlığın ötesindedir; anlatılamaz ve kavranamazdır. (Plotinus, 1991: 5,4,1 (Ő16 b-c)) 'Bir' ferd  Şeylerin toplamı ile özdeŐ olamaz,  nk  bir kaynak ya da İlke gerektirenler, bu ferd  Őeylerdir. Bu İlke onlardan ayrı ve mantıki olarak onlardan apriori olarak önce var olmalıdır. Dahası, eğer 'Bir' ayrı olarak alınan her bir ferd  Şey ile özdeŐ olsaydı, o zaman her Şey başka her Şey ile özdeŐ olur ve Şeylerin ayrımları, bir yanılısama olurdu. "Böylece 'Bir' varolan bir Şey olamaz, ama varolan her Şey iÇin aprioridir. (Plotinus, 1991: 3,8,8(351d)). Bu ifadelerle Kindi'nin yukarıdaki paragraftaki sözleri karŐılaŐtırıldıđında ne kadar büyük benzerlikler gösterdiği dikkati çekmektedir.

Yine Plotinus'a göre Tanrı herhangi bir çoğalma ya da bölünme olmaksızın bir olduğu iÇin 'Bir'de hiÇbir cevher ve araz ikiliği olamaz. Dolayısıyla Tanrı'ya herhangi bir olumlu yüklem y klemememiz gerekir. 'Bir' "Őöyledir" ya da "oyle değildir" dememeliyiz,  nk  eğer bunu söylersek onu sınırlamıŐ ve cüz'i bir Şey haline getirmiŐ oluruz, oysa gerÇekte O böyle



bir yüklemleme tarafından sınırlanabilecek tüm şeylerin ötesindedir (Plotinus, 1991: 6,8,9 (743e)). Kindî'nin özellikle "İlk Felsefe" risalesinin son bölümlerine baktığımızda *Esûlûciya'*dan oldukça yoğun bir şekilde faydalanmaya başladığını ve Tanrı anlayışını temellendirmek için Plotinus'un Bir kavramı ile ilgili görüşlerini kullandığını söylememiz mümkün olur. (Köroğlu 2001: Birinci Bölüm). Bu tavır Kindî'nin Yeni Platoncu etki ile Kur'ânî Tanrı modeli arasındaki gelgitlerine bir örnektir. Daha önceki bölümlerde Allah'a isnat ettiği bazı sıfatları görmezden gelen Kindî, burada Tanrıyı her türlü sıfattan münezzehtir sayar.

Yukarıda Tanrı veya Bir ile ilgili olarak Plotinus ve Kindî'den naklettiğimiz negatif sıfatlara ilaveten her iki filozofta da pozitif unsurlar görmemiz mümkündür. Plotinus Tanrı'yı sadece negatif sıfatlarla tanımlamakla yetinmez. Olumlu sıfatlar kullanmak suretiyle de tanımlar. Mesela Bir'i İyi olarak tanımlar (Plotinus, 1991: V.3.13-IV.3.14). Bu İyi, mutlak iyi olup evrendeki bütün varlığın sebebidir ve iyilik onda temsil edilir. İyi olarak Bir, bütün maddî ve ahlâkî fenomenlerin dışındadır. Hattâ faziletlerin bile ötesindedir. Tabii bu, İyi'nin fazilete karşıt olduğu anlamına gelmez aksine İyi'nin fazilet'in kaynağı olduğu anlamına gelir. Aynı şekilde, İlâhî varlıkla ilgili hem negtif hem de pozitif sıfatların beraberce kullanılmasını Kindî'de bulabiliriz. Allah'ın birliği, temel sıfatlar, Allah'ın fiiline ilişkin sıfatlar gibi pozitif sıfatlar yanında, çokluğun olmayışı, yarattıklarını benzememek gibi (Atiyeh, 1985: 95 dn. 35). Böylece bu bakış açısıyla Plotinus'un İyi'ye yaptığı vurgu ile Kindî'nin Tanrısal birliğe yaptığı vurgu arasında bir bağlantı kurulabilir. Bu tür bir bağlantı, incelediğimiz iki düşünürün de bütünüyle negatif bir ilâhîyâtları olmadığı gerçeğinin altını çizer, sadece ikisi de kendi Tanrı kavramlarını açıklarken bir dizi negatif sıfat kullanmışlardır (Netton, 1995: 61).

Plotinus ile Kindî'nin aralarında başka benzerlikler de vardır: Plotinus'a göre varlığın ötesinde olan Bir dışında bütün varlıklar sûret ve zât sınırları içinde yer alır (Plotinus, 1991: III.8.9, V.1.10). Plotinus'u kendisinden sonraki filozoflardan ayıran bu doktrin (Armstrong, 1940: 273) Kindî'de yankı bulmuştur: Kindî "Tanrı cevher olarak tanımlanamaz ve O, her şeyin kaynağı olduğuna göre her şeyden ayırıcıdır" der (Ivry, 1972:14)²².

²² Fakat Marmura ve Rist Kindî'nin "ilk prensibi basitçe Varlık olarak gördüğünü ve bütün varlıklardan önce olduğunu söylediğini" düşünürler (Marmura & Rist 1963: 352-353).



Fakat Kindi'nin Gerçek Bir'i ile Plotinus'un Bir veya İyi'si arasındaki benzerlik Kindi'deki Tanrı kavramının dünya ile birleşen ve birleşmeyen bağlarına baktığımızda dramatik bir şekilde bozulur (Ivry, 1974: 41 dn. 23). Çünkü Kindi sudûr teorisini ne kullanmış, ne de mantıksal sonucuna götürmüştür.

Nitekim zorunlu sudûr karşısında yoktan yaratma düşüncesini *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı  zerine* adlı risalesinde vurgulamaktadır. Bu risalesinde peygamberi bilgi yanında bazı Kur'an ayetlerinin felsefi yorumlarına rastlanır: Kindi Yâsîn 36/78-83 ayetleri yorumlarken şöyle der:

Oysa eserini yaratırken şanı yüce olan Allah'ın sürece ihtiyaçı yoktur.  nk  O, "var" ı "yok"tan yaratmıştır. O halde cisim olmayandan cisim yapma ve yokluktan varlığa çıkarma kudretine sahip bulunanın zaman içinde iş yapmaya ihtiyaçı yoktur;  nk  O, maddesiz yapmaya kadirdir. Öyleyse bir fiili yapmada maddeye muhtaç olmayan zamana da muhtaç değildir. Fakat insanların fiilinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir: O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona "ol" demektir. O da hemen oluverir. Yani O, sadece diler, dilemesiyle birlikte dilediği oluverir. O'nun şanı ve isimleri k firlerin sandığından çok yücedir (Kindi, 2002f: 270); Kindi, 1950: 374-375).

Kindi her ne kadar *Esulucya*'nın Arapça çevirisini yaptırmış ve tercümeyi kontrol etmişse de onun bu eseri fazlaca kullandığı söylenemez. Doğrusu iki eserin giriş kısımlarında bazı benzerlikler vardır. Mesela "İlk Felsefe" nin girişi (Kindi, 1950: 97vd) ile *Esulucya*'nın giriş kısmı (Efl t n 1977: 4-5) birbirine çok benzer. Bu benzerliğin sebebi muhtemelen ortak bir Aristoteles kaynağıdır. Aristoteles'in Metafizik kitabının ilk bölümü olan *Alfa kitabı (Kitap A)*  zellikle Aristoteles öncesinde sebeplerle ilgili teorilerle başlayıp sonrasında Aristoteles'in dört sebep teorisini ile devam eder (Aristotle (1924), *Metaphysics* 1. Kitap (A) 3. 5., 7. ve 10. Bölümler; Aristoteles, (1985: 90-148). İki eser de hakikat ve doğru fiilin incelemesiyle başlar ve Aristotelesçi dört sebebin sayılmasıyla devam eder; "Madde"ye *Esulucya*'da "hey l  ve "İlk Felsefe"de "unsur" denir, Form'a her ikisinde de "s ret", Hareket ettirici sebep'e her ikisi de fâil sebep (illet), Gaye sebebe de *Esulucya*'da "et-Tem m", *İlk Felsefe*'de "M temmime" (tamamlayıcı) sebep ismini verirler. Bunlar dışında el-hakk, emed, fâil ve sermed gibi kelimelerin



kullanışlarında da benzerlikler vardır. Bu tür metinsel benzerlikler *İlk Felsefe*'nin sonlarına doğru teorilerde etkilenmeye dönüşür.

4. Nefs Ve Nefsin Durumu

Kindî'nin bir öğrencisinin talebi üzerine Aristoteles'in *Nefs Üzerine* adlı kitabının özetiyle birlikte diğer bazı filozofların nefis hakkındaki görüşlerini özetlemek üzere kâleme aldığı "*Risâle fî'n-nefs*" isimli risale, nefsin mâhiyeti, ölümden sonraki durumu ve arınmasının yollarını felsefi açıdan ele alması açısından İslâm dünyasında ilk örneklerdendir. Kindî bu küçük risalenin girişinde birinci hedefinin Aristoteles'in *Nefs Kitabını* özetlemek olduğunu söylüyorsa da risale genellikle Platon, Pythagoras ve bazı Yeni Platoncu filozofların nefisle ilgili görüşlerini müzâkere eder ve sadece bir yerde Aristoteles'e atıfta bulunur. Bu gönderme de Aristoteles'e değil hocası Platon'a ait bir görüşe göndermedir. Bu dünyada kirlerinden temizlenerek arınan nefsin bedenden kurtulduktan sonra gaybı ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazandığını söyleyen Kindî Platon'un Devlet diyalogunda zikredilen bir olayı Aristoteles'e atfederek anlatmaktadır. Bu olaya göre, günlerce komada kalan ve kendine geldiği zaman gaybe ait çeşitli bilgileri insanlara bildiren Yunan kralı, ruhunun gittiği âlemde gördüğü ruhları, sûret ve melekleri insanlara anlatmış ve deliller de getirmiştir. Kendi ev halkından her birinin ömür süresinin ne kadar olduğunu haber vermiş, gerçekten de hiçbiri onun söylediği ömür süresini aşmamıştır. Bir yıl sonra Evs ülkesinde bir yerin batacağını, iki yıl sonra da başka bir yeri su basacağını söylemiş ve dedikleri çıkmıştır. Aristoteles der ki; onun nefsi bedeninden ayrılmak üzere olduğu için bu olayları bilmiştir. Şayet gerçekten bedenden ayrılmış olsaydı, elbette yüce melekler âlemindeki ilginç olayları görecekti.²³ Şüphesiz bu durumdan Kindî'yi sorumlu tutmak yanlış olur. Biz o dönemde bazı mütercimlerin çevirdikleri metinlere metnin aslında olmayan bu tür ilaveler yaptığını biliyoruz.

Bununla birlikte Kindî'nin aktardığı ve benimsemediğine dair bir işaret bulunmayan bu olay ve aynı risalede devamlı dile getirdiği görüşler, Platon ve Plotinus'un düşüncelerinin Kindî'nin özellikle ruh görüşü üzerinde

²³ Gerçekte Aristoteles ile ilgisi olmayan bu olay, Platon'un Devlet diyalogunda geçmekte ve söz konusu şahsın Yunan kralı değil, Pamphyialı Armeios oğlu Er olduğu açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca Er'in, kendi yakınları ve öteki olaylar hakkında verdiği bilgiler de adı geçen eserde yer almamaktadır. (Platon, 1985:614; Kindî 2002: 246, dn. 257).



belli bir etkilerinin olduğunu açığa çıkarmaktadır. O'na göre nefis basit, Őerfli ve yetkindir. GüneŐ ıŐıđının GüneŐten gelmesi gibi, onun cevheri de Şanı yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Yapısının Őerfli oluşundan ve bedende açığa çıkan Őehvet ve öfke g lerine zıt bir karaktere sahip bulunuŐundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de il hi ve r h nidir.  Őte Şanı yüce Yaratıcı'nın n rundan olan bu nefis, bedenden ayrılınca  lemede ne varsa hepsini bilir, hiçbir Şey ona gizli kalmaz (Kindi 2002: 243-244). Daha sonra Platon'dan alıntılara ilaveten Hermetik ve Pisagorcu arınma öğretisini de ekleyen Kindi, nefsin hem bu dünyadayken bedeninin bağlarından nasıl kurtulması gerektiğini, hem de bedenden tamamen kurtulduğu zaman yaratıcının nuruna ermesi, onun melek tuna y k-selmesi sonucunda ne tür bir ebedilik kazanacağını açıklarken adeta bu iki bu kadim felsefenin ruh görüşlerinin bir sentezini yapar (Kindi 2002: 244).

Kindi bu risalede zaman zaman Yeni Platoncu tanım ve benzetmelere de baş vurmaktadır. Nefsin basit bir cevher olduğunu, tıpkı GüneŐ ıŐıđının güneŐten gelmesi gibi, nefsin cevherinin de Yaratıcı'dan geldiğini söyler (Kindi 2002: 243). Burada Yeni Platoncu bir imajın Yeni Platoncu olmayan bir öğretiye bağlantılandırıldığını görüyoruz. Ama aracı hipostazlar ortada yoktur.

Nefsin bedenden ayrılarak yüce Yaratıcı'nın bulunduğu gerçek âleme intik l etmesi durumunda ebedilik ve il hilik kazanacağını söyleyen Platon'un görüşünü doğru ve tutarlı kabul eden Kindi, felsefenin tanımı olarak verdiği Yüce yaratıcıya benzeme fiilinin ancak bu arınma sonucunda mümkün olabileceğini söyler (Kindi 2002: 244).

Nefis bedenden tamamen ayrıldıktan sonra soyutlanarak feleğin üstündeki akıl âlemine kavuŐması durumunda Yaratıcı'nın nuruna erecek, yani yüce Yaratıcı'yı görecek, nuru onun nuru ile uyuŐacak ve onun melek tunda y celecektir. Bu arınmanın nasıl olacağını Platoncu ve Pisagorcu metaforlara baŐvurarak anlatır. Nefsin bedenle beraberken Őehv  istekleri terk etmesi, kirlerinden temizlenmesi, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düŐünmesi ve araŐtırması sonucunda sağladığı arınma ile kazanmış olduğu parlaklık sebebiyle tıpkı maddi nesnelere görüntüsünün parlak ay-nada belirmesi gibi, varlığın bütün s reti ve bilgisi nefste belirir. Ayna paslı olursa hiçbir Şeyin s reti onda asla belirmez; pas giderilince bütün s retler ortaya çıkar (Kindi 2002: 244-245).



Nefsin arınmasından bahsederken Hermetik edebiyattan da yararlanan Kindî'nin, Harran çevresinden bazı düşünürlerle ilgisi olduğu aşikardır.²⁴ Nefslerin bedenden ayrıldıktan sonra Yaratıcı'nın nûrunun bulunduğu ilâhî âleme (âlemü'r-rubûbiyye) ulaşma yolunda katettiği aşamaları zikrederken *Corpus Hermeticum*'daki açıklamalarla paralel görüşler serdeder (Festugiere I, 1945-54: 25vd) ve şöyle der:

“Bedenden ayrılan nefslerde hâlâ kir ve pis şeyler vardır. Bazıları ise ay feleğine ulaşır, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet orada kalır; sonra Merkür (Utarid) feleğine yükselir, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet de orada kalır; sonra da daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkar, her felekte bir süre kalır. En yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlenir, duyu ve hayalden gelen kir ve pisliklerden arınır, işte o zaman felekleri aşarak akıl âlemine 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... Yaratıcı da âlemin idaresine ait şeyleri ona havâle eder; nefs de onları yapmak ve yönetmekten zevk alır” (Kindî 20021: 246). Kindî'nin Platon'a izafe ederek aktardığı bu görüşler Platon'dan çok Hermetik edebiyattan aktarılmış gibidir. O dönemde mütercimler tarafından aktarılan fragmanlarda büyük Yunan filozoflarının görüşleri ile Hermetik ve Gnostik görüşler zaman zaman yer değiştirmekteydi. Kindî de muhtemelen bu tür bir fragmentten istifade etmiş olmalıdır.

Risalenin sonlarına doğru İslâm akidesiyle uyum içinde olan, fakat hermetik bir üslup taşıyan bir ibare ile karşılaşırız: “Ey cahil insan! Bu âlemde kalışının sadece bir an olduğunu, sonra gerçek âleme intikal edeceğini ve orada sonsuza dek kalacağını bilmez misin! Şanı yüce Yaratıcının irâdesiyle sen bu dünyada sadece bir yolcusun!” (Kindî 20021: 247).

Burada Kindî'yi nefis konusundaki yaklaşımları açısından değerlendirmek istersek O'nun daha önce ele aldığımız birçok konuda olduğu gibi bu konuda da dinî telakkî ile felsefi öğretileri uzlaştırma çabası içinde olduğunu, dinî telakkîyi merkeze aldığı için mensup olduğu dinî öğretiye uygun

²⁴ İbn Useybia'nın aktardığına göre Kindî, Harran paganlarının öğretilerini aldıkları bir eser gördüğünü ve bu eserin Hermes'in oğlu için yazdığı denemelerden oluştuğunu belirtmektedir. (İbn Ebi Useybia, tsz: 16-17, krş. İbnü'n-Nedîm, 1871: 320). Başka bir yerde de Kindî'nin şöyle söylediği iddia edilmiştir: “Hermes'in Tanrı'nın birliği hakkında bazı yazılarını gördüm ki, hiçbir filozof bunları inkâr edemez.” (El-Affî, 2000: 113)



bir felsefi düşünce bulmada seçmeci davrandığını, yeri geldiğinde Aristoteles'ten, yeri geldiğinde Platon'dan, bazen Yeni Platoncu felsefeden bazen de Hermetik edebiyattan bazı düşünceleri alarak  sl m akidesini desteklemeye çalıştığını görürüz. Otoritesine büyük saygı gösterdiği Aristoteles'le gerektiği durumlarda ters d şebilmiş, başka bir düşünürün öğretisini  ne çıkarabilmiştir.

Değerlendirme ve Sonuç

 sl m düşüncesi geleneği içinde bilim, felsefe ve kel min yeni bir yöntem ve bu bu  c alan arasındaki ortak bilgisel temeli keşfetmeye yönelik uzlaştırma çabasının kapsamlı ilk denemesini Kindi'nin bu  bası hem kendi sistemi hem de  sl m felsefesi geleneği açısından çok önemlidir ve bize aslında  sl m felsefesi için kuşatıcı bir yaklaşım oluşturma imkanı vermektedir.

Kindi en başta, her Müslüman entelektüel gibi  sl m'ın din olarak kendisine sunduğu dünya görüşü, evren anlayışı, insan ve toplum anlayışını temellendirirken yine Kur'an'dan aldığı ilhamla kadim mirasın tamamını tanımak maksadıyla çağının bilim ve felsefe geleneklerini ihata etmeye, tasnif etmeye ve anlamaya çalışmıştır. Bu çabanın akabinde de birbirinden farklı olmakla birlikte Kindi'nin amaçları açısından ortak noktalarını tespit ettiği düşünce ve bilim geleneklerini harmanlayarak adeta yeni bir bilim ve felsefe paradigması oluşturmaya çalışmıştır.

Bu çerçevede gerek ilk dönem  sl m kel mcularından ve özellikle de Mutezile'den miras aldığı kavram ve yaklaşımlarla, Presokratik, Sokratik, Platoncu, Aristocu ve Yeni Platoncu kavram, teori ve yöntemleri harmanlayarak, iç tutarlılığa sahip bir ilmi-felsefi dizge oluşturmaya çalışmıştır.

Bu kapsamlı çabanın bütün yönlerinin bir makalede analiz edilmesi zor olduğundan, burada bu uzlaştırma için geliştirdiği yöntemle birlikte, yaratma, Tanrı ve nefis konularındaki bakış açısını ele almaya çalıştık.

Kindi'nin mezkur konulara yaklaşımındaki temel metodu, ele aldığı konulardaki mevcut felsefi birikimi olabildiğince yansıtma, bu konulardaki bahsi geçen akımlar ve filozofların teorilerini dile getirmek, evrensel anlamda kabul gören yönlerini teyit etmek, kimini daha c mert ce kimini ise daha sınırlı olarak kullanmak, fakat  sl m inancını ile ters düşebileceğini hissettiği noktalarda bu öğelerin kullanımının kendisini götürebileceği



mantıkî sonuçlara gitmekten kaçınmak şeklinde olmuştur. Felsefe ile dini uzlaştırma noktasında tutarlı bir yaklaşım sergileme çabası içinde olduğunu tespit ettiğimiz Kindî, daha sonraki uzlaştırma çabalarına da zemin hazırlamıştır.

Kaynaklar

- Afifi, E. (2000). Müslümanların Logos Nazariyeleri. *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*. (trc. E. Demirli), İstanbul: İz Yayıncılık, 61-107.
- Aristoteles. (1997). *Fizik*. (Çev. Saffet Babür). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Aristoteles. (1985). *Metafizik*, 2 cilt, (Çev. Ahmet Arslan). İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.
- Aristotle. (1924). *Metaphysics*. (Trans. W. D. Ross). *The Works of Aristotle*, vol. XIV. (Ed. W. D. Ross). London: Oxford University Press.
- Armstrong, A. H. (1940). *The Architecture of the Intelligible Universe in The Philosophy of Plotinus*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Atiyeh, G. N. (1985). *al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*. Islamabad: Islamic Research Institute.
- Bedevisi, A. (1983). *Resâilü felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bacce ve İbn Adıyy*. Kuveyt: Dâru'l-meârif.
- Beydun, A. (1980). Memleketü'ş-şerri ve'l-meliku't-tembel. *Mecelletü'l-Fikri'l-Arabî Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî*, sayı:15. Sayfa?
- Beyhakî, Z. (1946). *Târîhu bükemâ'il-İslâm (Tetimme-i sivâni'l-bikme)*, (nşr. Muhammed Kürd Ali). Dımaşk, Mecmau'l-ilmıyyi'l-arabi.
- CAG (1921) Ancient Commentators on Aristotle (The Commentaria in Aristotelem Graeca), IV, 3, Ammonius, *Commentary on Porphyry's Isagoge* (or 'Five Voices'), ed. A. Busse, 1891.
- Çelebi, İ. (2009) Sıfat. *DİA* 37, s 100-106, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Davidson, H. A. (1987) *Proofs for Eternity, Creation and the Existence of God in Medieval Islamic Philosophy and Jewish Philosophy*. New York- Oxford: Oxford University Press.
- De Boer, T.J. (1960). *İslâm'da Felsefe Taribi*, (çev. Yaşar Kutluay). Balkanoğlu Matbaacılık, Ankara.



- el-Endel si, S. (2014). *Tabak tu'l- mem*, metin ve  eviri: Ramazan ŐeŐen, Türkiye Yazma Eserler Kurumu BaŐkanlıĖı. İstanbul.
- Endress, G. (1997) The Circle of Kindi: Early Arabic Translations from the Greek and the Rise of Islamic Philosophy. *Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism*. (ed. G. Endress ve Remke Kruk). CNWS Publications, Vol. 50, Leiden.
- Fahri, M. (1987). *İslam Felsefesi Tarihi*. ( ev. K. Turhan). İstanbul: İklim Yayınları.
- Festugiere, A. J. (1945-54). *Corpus Hermeticum*, IV. Paris: Les belles lettres.
- Frank, T. Z. (1975). *Al-Kindi's Book of Definitions: Its Place in Arabic Definition Literature*. BasılmamıŐ Doktora Tezi, Universty of Yale.
- İbn C lc l. (1955). Tabak tu'l-etibb  ve'l-h kem , (nşr. F. ReŐid). Institut Français d'Archeologie Orientale, Kahire.
- İbn Eb  Useybia. (tsz). *Kit bu uy ni'l-enb  f  tabak ti'l-etibba*, (nşr. N. Rıza). Beyrut: D ru mektebeti'l-hay t.
- İbn Hazm. (1983). er-Redd ale'l-Kindiyyi'l-feylesof. *Res ilu İbn Hazm el-Endelusi*, IV. (nşr. İ. Abbas). Beyrut: el-M esseset l- arabiiye li'd-dir s t ve'n-neŐr.
- İbn l-Kıft , C. (1903). *İbb ru'l-ulem  bi abb ri'l-hukema*. (nşr. J. Lippert). Leipzig. Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung.
- İbn n-Ned m. (1871). *el-Fibrist*, (nşr. Gustav Fl gel). Beyrut: Mektebet l-hay t.
- İlhan, A. (1991). Aslah. *D A*, III, İstanbul.
- Ivry, A. L. (1972). "Al-Kindi as Philosopher; the Aristotelian and Neoplatonic Dimensions", *Islamic Philosophy and The Classical Tradition* (ed. S.M. Stern, A. Hourani, V. Brown). Oxford: Cassirer Publishing House. 117-139.
- Ivry, A. L. (1974). (nşr. ve trc.) *Al-Kindi's Metaphysics: On First Philosophy*, Albany: State University of New York Press.
- Karlığa, B. (1979). *İslam Kaynakları ve Filozofları IŐıĖında Pythagoras ve Presokratik Filozoflar*, BasılmamıŐ Doktora Tezi, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi.
- Kaya, M. (2002). *Kindi: Felsefi Risaleler*, ( ev. ve inc. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 3-138.
- Köroğlu, B. (2001). *İslam Kaynakları IŐıĖında Yeni Platoncu Felsefe*, BasılmamıŐ Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



- Kindî. (1950). *Resâilu'l-Kindî el-Felsefîyye*, (nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde). Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî.
- Kindî. (1953). *Resâilu'l-Kindî el-Felsefîyye*, II. (nşr. Muhammed Abdulhâdî Ebû Rîde). Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî.
- Kindî. (2002a). İlk Felsefe Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 139-183.
- Kindî. (2002b). Akıl Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 259-261.
- Kindî. (2002c). Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 197-198.
- Kindî. (2002d). Tarifler Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 184-198.
- Kindî. (2002e). Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 207-211.
- Kindî. (2002f). Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 363-277.
- Kindî. (2002g). Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 214-227.
- Kindî. (2002h). Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 229-238.
- Kindî. (2002i). Nefis Üzerine. *Kindî Felsefî Risâleler*. (Çev. M. Kaya). İstanbul: Klasik Yayınları, 243-247.
- Marmura, M. & Rist, J. (1963). Al-Kindi's discussion of divine Existence and Oneness. *Medieval Studies*. 25: 338-354.
- Netton, I. R. (1994). *Allah Transcendent*. Richmond: Curzon Press.
- Platon. (1985). *Devlet*. (trc. S. Eyüboğlu). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Plotinus. (1991). *The Enneads*. (trc. Stephen Mac Kenna). Penguin Books, London. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
- Proclus. (1977). *El-Îzab fi'l-hayri'l-mabz, el-Eflâtûniyye'l-mubdese inde'l-Arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât.



- Efl t n (Plotinus). 1977, *Es lucya Aristotalis, Efl t n inde'l-arab* içinde, nşr. Abdurrahman Bedevi, Kuveyt: Vekâletü'l-matbûât
- es-Sicistânî, Eb  Süleyman. (1974). *M ntehabu Srv n 'l-Hikme*. (nşr. A. Bedevi) Tahr n. B ny di Ferheng .
- Walzer, R. (1957). New Studies on al-Kindi. *Oriens*, X, no: 2, Leiden.

 z: Bu makale Kindi'nin, İslâm Felsefesi geleneğinin geneline h kim olan din-felsefe uzlaştırması problematiğine  zg n katkılarını kendisi öncesindeki bazı geleneklerle karşılaştırmalı olarak ele almayı hedeflemektedir. Makalenin ana tezi Kindi'nin, din ile felsefeyi uzlaştırırken, kendisi öncesindeki zengin bilimsel ve felsefi miras özel bir gayretle ihata etmeye çalışarak döneminin astronomiden matematiğe ve fiziğe kadar bilimsel birikimini kullanmak suretiyle, bir taraftan i tutarlığını koruyan, diğer taraftan da temel dini kabulleri zorlamayan sofistike bir felsefi dizge oluştırmaya çalıştığını göstermektir. Makalede temel olarak Tanrının mahiyeti ve birliği, yaratma eylemi, göksel cisimlerin fonksiyonu, nefsin kaynağı ve bedenden ayrıldıktan sonraki durumu gibi din-felsefe ilişkisine dair konular ele alınmıştır. Kindi'nin bu konuları ele alırken gnostik geleneklerden tutun, Platon ve Aristoteles gibi filozofların ve Pisagorculuk, Yeni Pisagorculuk ve Yeni Platonculuk gibi felsefi okulların kavram, kuram ve metodlarından eleştirel ve seçmeci bir metolla nasıl yararlandığı da gösterilmeye çalışıldı.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, yaratma, sudûr, yoktan yaratma, ilk neden, ruh, Yeni Planculuk.

