
Kindî Metafiziği ve Etkileri Üzerine Birkaç Not



İBRAHİM HALİL ÜÇER

Özet: Varlık ve varoluş hakkında bilgi edinme gayretinin, varlıkların, gayesini kendisinde bulduğu yegane 'Varlık' olan 'Gerçek Bir'e müntehi olduğunu ifade eden ilk İslam filozofu el-Kindî, eşyanın hakikati-ne ilişkin soruşturmaların da, nihai kertede "İlk Sebep"te son bulacağına işaret etmektedir. Bir "gaye bilgisi" soruşturması olarak Metafizik'in mevzuu da bu çerçevede "İlk Gerçek hakkındaki bilgidir". Metafiziğe ilişkin söz konusu kavrayış dahilinde alemin ezeliyeti ve yoktan yaratılmış olması hakkında kendisinden sonraki filozoflardan farklı görüşlere sahip olan Kindî bu çerçevede mevzu ve gaye bakımından Aristo metafiziği, kendine has kavramlar sistemi ve bazı meseleler hakkındaki yorum farklılıklarıyla da Farabi ve İbn Sina metafiziğinden uzaklaşmaktadır. Onun John Philoponus ve Mutezile ile ilişkisi ise 'vahy'e dair kavrayışı temelinde yeniden değerlendirilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Kindî Metafiziği, metafiziğin mevzuu, alemin sonluluğu, yoktan yaratma

Abstract: Al-Kindî was the first Islamic philosopher who has formulated the idea that both being and efforts to attain knowledge about existence last their pursuit in the "unique one" from whom all the assets cogitate their causes. He denoted that enquiries about the truth of entity similarly ends in the "First Cause". In this context, metaphysics as an enquiry for "knowledge of final cause" is "the knowledge of the First Reality". Al-Kindî, who will have had different opinions from philosophers after him about eternity of universe and its creation from nonexistence, became also distant from Aristotelian metaphysics with regard to his conceptualizations of subject and object. He also stayed in an aloof manner from the metaphysics of Avicenna and al-Farabî with regard to his sui-generis system of concepts and his different interpretations about some matters. Therefore, his connection with John Philoponus and Mutezile should be reconsidered on the basis of apprehension of the divine inspiration (wahy).

Key Words: al-Kindî's metaphysic, subject-matter of metaphysic, rejection of infinite universe, creation from non-existence

Atıf©: Üçer, İbrahim Halil, "Kindî Metafiziği ve Etkileri Üzerine Birkaç Not", *İLEM Yıllık*, yıl 1, sayı 1, 2006, s. 127-138

Felsefenin İslam dünyasında kazanmış olduğu varlık alanının teşekkülünde hiç şüphesiz en önemli paylardan birine sahip olan ilk İslam filozofu el-Kindî 185/796 yılında Kûfe’de, Halife Mehdi ve Reşid dönemlerinde emirlik yapan İshak b. Sabbah el-Kindî el-Eş’asî’nin oğlu olarak dünyaya geldi (el-Endelûsî, 1985: 135). Buradaki hayatına ilişkin bilgimizin oldukça yetersiz olduğu Kindî, gençlik yıllarında Kûfe’den ayrıılıp, Nahiv ve Kelam ilimleri söz konusu olduğunda yaygın bir şöhrete sahip Basra’ya gitti (el-Endelûsî, 1985: 136). Ne var ki bütün bir müslüman coğrafyasının bilimsel ve kültürel anlamda kalbi olan hilafet merkezine yani Bağdat’a daha fazla uzak kalamazdı. Dolayısıyla Basra’dan da ayrılarak, ömrünün burada tamama erdiği Bağdat’a yerleşti. Bağdat’taki ikameti boyunca Halife Me’mun (818-833), Mu’tasım (833-842) ve Vâsık’ın (842-847) himaye ve desteğini kazandı. Fakat Mütevekkil (847-861) zamanında Kindî, daha önce elde etmiş olduğu imtiyaz ve saygınlığından çok şey yitirdi. Bunun başlıca sebeplerinden biri, Mütevekkil’in felsefî ve kelâmî görüşlerinin kendisinden önceki üç halife ile farklılık arz etmesiydi. Filozofumuz Mütevekkil’in hilafetinden sonra bir müddet daha yaşadı ve 866 yılında vefat etti. 4/10. yy.’da yaşamış ilim ve düşünce tarihçilerinden İbnu’n-Nedîm onun için şunları söyler: “Zamanının en erdemli kişisi olup, antik bilimlerin tümünü kavramış olmakla bu alanda söz sahibi olan yegane kişiydi. Arap Filozofu olarak isimlendirilmekte ve kitapları Mantık, Felsefe, Geometri, Matematik, Aritmetik ve Mûsiki gibi bütün alanları kuşatmaktaydı.” (İbnu’n-Nedîm, 1997: 315)¹

Kindî tarafından ‘İnsanın, gücü ölçüsünde eşyanın hakikatlerini bilmesi’ (el-Kindî, 1950(a): 98) olarak tanımlanan ve amacı; ‘gerçeğin bilgisi ve ona uygun davranış’ (el-Kindî, 1950(a): 98) şeklinde belirlenen felsefenin yüreğinde metafizik bulunmaktadır. Çünkü o, eşyanın hakikatine ilişkin bilgilenme serüvenine ‘her şeyin gerçek sebebinin’ kendisinde açığa çıktığı alan olarak eşlik eder. Bilmek bu anlamda ‘sebepleri bilmek’ anlamına geldiğinden Metafizik bilmeyen kimseye filozof denemez (el-Kindî, 1950(a): 102). İşte Filozofumuz metafiziği, bu önemine binâen ‘İlk Felsefe’ olarak adlandırmıştır.

O halde Kindî’nin geliştirmiş olduğu felsefî sistemin hakkıyla kavranabilmesi için evvelemerde bu felsefenin özünü oluşturan Metafiziğin yani İlk Felsefe’nin kavranılarak bütün diğer alanların bu pencereden değerlendirilmeye alınması gerekmektedir. Zira aşağıdaki satırlarda da gösterileceği gibi Filozof, Metafiziği aynı zamanda diğer

¹ Kindî’nin hayatına dair geniş bilgi için bkz. Abdurrâzık, 1933: 107-148.

ilimlerin ilkelerini kendisinden aldığı ve merteye bakımından bunların hepsini önceleyen bir ilim olarak mütalaa etmektedir.

Kindî Metafiziği

Kindî varlık hakkında bilgi edinebilmenin şu dört soru (matlab) üzerinden gerçekleştirilebileceğini söyler. Bunlar: Hel (mıdır), Mâ (nedir), Eyyu (hangi), Lime (niçin) sorularıdır. 'Hel' varlığa ilişkin soruşturmalarımızın kendisi üzerinden yürütüldüğü sorudur ve cevabında, hakkında sual olunan şeyin var olup olmadığı öğrenilir. Mevcut olduğu bilgisine ulaştığımız şeyin mahiyetini elde etmek için 'mâ' (ne) sorusunu sorarız. Eyyu (hangisi) matlabı, bir varlığı cinsten kendileriyle müşterek olduğu diğer varlıklardan ayıracak olan faslı verir. Eyyu ve mâ sorusu ise 'nev', yani cins ve fasıldan mürekkep mahiyet hakkında bilgi elde etmemizi mümkün kılar. Lime (niçin) sorusu ise gâî sebebi araştırarak varlığın gerçek sebebine bizi ulaştırmayı hedefler (el-Kindî, 1950 (a): 102). Bu bakımdan 'lime' sorusu, İlk Felsefe'nin matlabını oluşturur. Dolayısıyla denebilir ki İlk Felsefenin kendisine konu edindiği şey, yani 'mevzûu' bu sorunun cevabında yatar: İlk Sebep.

Metafiziğin mevzûu'nun, maddî, sûrî, fâil ve gâî sebepler de dikkate alınarak sebepler nazariyesi üzerinden geliştirilmesi üzerinde daha ayrıntılı olarak durmak gerektir. Şöyle ki Kindî yukarıda da zikredildiği üzere bir şeyi bilmeyi onun sebebini bilmek olarak anlıyordu. Bununla birlikte şeylerin sebepleri hiçbir biçimde sonsuza kadar gidemez. Çünkü böyle olsaydı bizim herhangi bir şeyi bilmemiz söz konusu edilemezdi. Öyleyse bu sebepler her şeyin sebebi olan bir İlk Sebep'te (el-illetu'l-ülâ) durmalıdır. İşte bu 'Gerçek Sebep'tir. Metafizik de şeylerin sebepleri üzerinden onların hakikatini soruşturmakla yükümlüdür. Tam da bu nedenden dolayı, 'İlk Sebep'in bilgisine 'İlk Felsefe' adı verilir.

Bilindiği gibi Aristo, daha sonra İbn Sina'da da görüleceği üzere, metafiziğin konusunu 'being qua being' (varlık olmak bakımından varlık/el-mevcûd bimâ hüve mevcûd) olarak belirlemişti (Bkz. Fakhry, 1984: 197-147). Kindî ise, her ne kadar G. N. Atiyeh genel olarak varlıkların sınıfları, Tanrı ve Onun doğası v.s gibi genel konular dese de (Atiyeh, 1985: 45), yukarıdaki satırlarda da işaret edildiği üzere çok açık bir biçimde İlk Felsefenin konusunu 'İlk Gerçek hakkındaki bilgi' olarak belirlemiştir.

Metafiziğin konusu bu şekilde belirlendikten sonra artık metafiziğin kendisinde iş göreceği alanın sınırlarının da bir şekilde çizilmesi gerekecektir. Kindî hiss ve idrâke iliş-

kin ortaya koyduğu kapsamlı soruşturmalar vasıtasıyla meseleyi açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Kindî'ye göre idrâk iki kısımdır: 1. Hissî idrâk. 2. Aklî idrâk.

Hissî idrâk oluş bozulmuş aleminde karşımıza çıkan ve tabiatı itibariyle değişken, süreksiz ve zeval bulabilir olan cüz'ileri kendisine konu edinir. Mevzuunun değişken ve süreksiz olması dolayısıyla duyu bilgisi de değişken ve süreksizdir. Aklî idrâk ise tikeller gibi bilgisi maddeye bitişik olan şeyleri değil, temel hususiyetlerinden biri de gayr-ı maddî olmak olan küllîleri konu alır. Bu şekliyle o, mahsûsâtın değil ma'kûlâtın bilgisidir.

Şu halde metafizik varlıklar alanına ilişkin araştırma 'aklı' bir araştırma olup küllîler üzerinden yürütülür. Küllîler değişmeyeninin bilgisini verirler ki metafiziğin tâlip olduğu şey de budur. Oysa cüz'iler değişenin, zâil olanın bilgisini verirler, böyle olduğu için de metafizik soruşturma vasatında onlara yer yoktur. Sonuç olarak denebilir ki "Fizik değişenin, metafizik ise değişmeyeninin bilgisini verir" (Atiyeh, 1985: 112).

Kindî felsefesinde metafizik alana ilişkin bilgilenme aklî idrâk ile küllîler üzerinden mümkün olabileceğine göre bu çerçevede kısaca onun akıl öğretisine de değinmek gerekecektir. Şöyle ki Filozofumuz akılları evvelâ ikiye ayırır: Akl-ı Evvel ve Ukûl-u Sevânî. Akl-ı Evvel, sürekli fiil halinde olan akıldır. Bu akıl en temelde, küllîleri tahsîl etme kuvvesinden ibarettir. İkincil akıllar [ukûl-ı sevânî] ise sırasıyla; Bilkuvve, Bilfiil ve Beyânî-Zâhir akıllardır. Küllîleri tecrid ederek onları kavrama görevi, sürekli bilfiil akılla kopmaz bir irtibat içerisinde bulunmakla beraber Bilfiil akla aittir (el-Kindî, 1950(f): 353-359). Küllîleri kavrayarak bu şekilde metafizik alana doğru bir açılım yapan insan akli, görüldüğü gibi daha çok bir 'kesb-kazanma' ameliyesi de yürütmektedir. Bu özelliği dolayısıyla Kindî bu şekilde kazanılmış bilgilere 'el-ilmu'l-İnsânî' adını verir. Bir de 'el-İlmü'l-İlâhî' vardır ki burada kesb değil de 'vahiy' vasıtasıyla gerçekleşen bir bilgilenme söz konusu olup bu özellik insanlar içerisinde sadece peygamberlere mahsustur. İlm-i İnsânî ile İlm-i İlâhî arasında derece bakımından bir karşılaştırma yapılamaz çünkü tartışma kabul etmez bir biçimde İlm-i İlâhî derece bakımından İlm-i İnsânîden yukarıdadır. Aynı şey peygamber ve Filozof arasındaki ilişki söz konusu olduğunda da söylenebilir (el-Kindî, 1950(d): 373-377).

Filozof, bütün bunları söyledikten sonra metafizik araştırmalarda dikkat edilmesi gereken bir kurala işarette bulunur ki bu, aynı zamanda bir yöntem olarak da değerlendirilebilir. Ona göre gerçeği araştırma sürecinde kimileri metafizik bilgiyi zihinde müşahhas bir suret olarak kavramak istemektedir. Ne var ki bu mümkün olmayıp,

fizik alanda uygulanması gereken yöntemin metafizik alana taşınmasından doğan bir yanılısamadan kaynaklanan açık bir hatadır (el-Kindî, 1950(d): 111).

Kindî İlk Gerçek hakkındaki araştırmayı anlamlı kılabilmek için Onun alemle irtibatını da araştırarak, mevcudatın İlk Gerçeğin karşısında nasıl konumlandırılması gerektiğine açıklık kazandırmak istemektedir. Zira metafizik aynı zamanda âleme ilişkin anlamlı bir açıklama getirmek sorumluluğunu da taşır. Başka bir ifadeyle İlk Gerçek veya İlk İllet bahis konusu edildiğinde Onunla irtibatı bakımından âlem ve âlemin mahiyeti de söz konusu edilmek durumundadır.

Bu bağlamda Kindî İlk Gerçek ve âlem ilişkisini açıklamadan evvel ezeliyet kavramını ele alarak âlemin sonluluğuyla ilgili argümanlar geliştirmektedir. Bu argümanların temelinde ise cisim, zaman ve hareket kavramları vardır. Bu araştırmanın neticesinde Kindî, âlemin yoktan yaratıldığı ve dolayısıyla sonlu olduğunu ispat edecek, bilâhare İlk Gerçek hakkında konuşmaya başlayacaktır. Şimdi bu argümanları nasıl geliştirdiğini görebilmek için Kindî'yi birlikte takip edelim.

Kindî 'ezeliyet' kavramının ancak ve ancak İlk Gerçeğe nispet edilebileceğine dikkat çekerek şu bilgilere yer verir: "Onun hakkında mutlak adem/yokluk söz konusu değildir. O, sebepsiz/gayr-ı ma'lûl varlıktır. Nevi ve Cinsi yoktur. Değişmez. Şu halde O, her şeyin sebebi/illeti olan; Zorunlu/Vâcib ve en yetkin/ekmel olandır" (el-Kindî, 1950(d): 114-115).

Ezeliyetin sadece İlk Gerçek için geçerli olduğu ortaya konulduğunda Onun dışındaki şeylerin, başlangıcı olmak itibarıyla sonlu oldukları zaten kendiliğinden açığa çıkmaktadır. Bununla birlikte mesele daha ayrıntılı bir biçimde incelenmeye değerdir. Zira başlangıcın, nasıl bir başlangıç olduğu sorusu hâlâ vuzuha kavuşmuş değildir.

Kindî'nin temel önermesi şudur: "Cisim sonsuz olamaz."² Bu önerme bir niceliğin hiçbir zaman sonsuz olmayacağı, âlemin de bir nicelik olması dolayısıyla sonsuzluğun onun için de bahis konusu edilemeyeceğine yönelik bir ispata dayanır. Filozof bunu ortaya koyduktan sonra esas kaygısı olan 'âlemin yoktan yaratıldığı' düşüncesini kanıtlamaya çalışır. Bunun için cismin yanısıra iki kavrama daha ihtiyaç vardır: hareket ve zaman. Kindî bu üç kavram arasındaki nispetin 'telâzüm' olduğuna işaretle bulunarak, bunlardan birinin diğerinden önce olamayıp her birinin diğeri nâmi-

² Kindî bu konuyu bir çok risalesinde ayrıntısıyla ele almaya çalışmıştır. Bkz: el-Kindî, 1950(c): 187-195; el-Kindî, 1950(e): 195-199.

na gerekli olduğunu, dolayısıyla birbirlerini gerektirdiklerini/istilzam ettiklerini söyler (el-Kindî, 1950(a): 120.)³. Bu düşünce şöyle ifadelendirilebilir:

1. Cisim sonludur. (İspat edildi. Aşağıda cismin/âlemin kadim olmadığı, bir başlangıca sahip olduğu ispat edilecektir.)

2. Hareket bir değişimdir ve türleri vardır. Bunlardan biri de oluş-bozuluş [el-kevnü ve'l-fesâd] hareketi olup, cisim de bu hareketle meydana gelmiştir.

3. Cisim için, önceden sakin olup sonradan hareket etmiştir denmesi iki anlama gelir:

a) ya o, yoktan (an leys) yaratılmıştır.

b) ya da ezeldir. Şimdi kısaca bu iki şıkkı inceleyelim.

a) Cisim yoktan varlığa gelmişse, yoktan varlığa gelmenin de bir hareket olduğu kabul edildiği için, onun var oluşunun bir oluş/kevn hareketi olduğu söylenebilir. O halde cisim oluştan önce değilse cismin kendi varlığı bir oluş, bir harekettir.

b) Cismin önceden sakin olduğunu söylemek onun ezeli olduğunu söylemekle eş anlamlıdır. Ne var ki ezeli olan, bir değişime ve oluşuma maruz kalamaz. O halde cismin sükun halinden harekete geçtiğini söylemek 'dönüşen dönüşme yendir' demek olur ki bu da çelişkidir.

4. Zaman hareketin miktarıdır. Bu itibarla onun, cisimden önce bir varlığı düşünülemez. Zira hareket cisim, cisim de hareketle var olduğuna göre, zamanın cisme mütekaddim olduğu söylenemez.

5. 'O halde cisim asla zamana mukaddem değildir; cisim, hareket ve zaman kavramlarının hiçbiri diğerini öncelemez.' (el-Kindî, 1950(a): 120) Bununla birlikte başlangıcı olan bir şeyin sonsuz olabileceğini iddia etmek muhal olduğundan cisim, hareket ve zamanın sonsuz olacağını söylemek de muhaldir. (el-Kindî, 1950(a): 123)

Varlığın ibda fiiliyle bir başlangıcı olduğunu gösteren Kindî daha sonra bu başlangıcın, yaratmanın veya yoktan var etmenin gerçek sebebinin ne olduğunu araştırmaya koyulur. Soru, varlığın nasıl olup da var olduğudur. Buna verilecek cevap şöyle-

³ Cafer Ali Yâsin'e göre Kindî, heyûla, madde, sûret, mekan ve hareket arasında kopmaz bir ilişki kurmakla Aristo'nun bu beş cevher arasında ayrılık gören cevher öğretisini aşmıştır (Yâsin, 1982: 37-38). Aslında Kindî'yi Aristo'dan farklı kılan yegane şey filozofumuzun kendisi içerisinde soluklandığı özgün paradigmatik atmosferdir ki bundan dolayı o, cevherleri, kendi yoktan yaratma ve tevhit görüşüne göre yeniden yorumlamıştır.

rin gerçek bilgisine varmakla eşanlımlı olacaktır. Zira bilmek bir şeyin sebebini bilmek olduğundan İlk Sebebi bilmek, diğer bütün sebeplerin sebebi olan İlk Gerçeğin bilgisiyile varlığın hakikatini açığa çıkaracak anahtarını elde etmek anlamına gelecektir.

Varlığa gelişle ilgili öne sürülecek ihtimaller şunlardır:

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.

Filozofumuz bu önermeleri etraflıca tahlil ederek her birini mantıkî gerekçeler vasıtasıyla çürütmek suretiyle muhale ircâ eder. Bu analiz şöyle gerçekleşir: Evvela ‘*varlık yoktur, var olan da yoktur*’ önermesi doğru ise varlıktan bahsedilemeyeceği için, illet ve ma‘lûlden bahsetmek de imkansız olacaktır. Zira sebep ve sebepli kavramları, doğrudan varlıkla kurulması gereken bir irtibatın ifadeleri olmak durumundadırlar. Buna göre bir sebebin varlığı söz konusu edilmeksizin, bir şeyin kendi varlığının sebebi olması anlamında var oluştan bahsetmek imkansızdır. Benzer bir tahlil ‘*varlık yoktur, var olan vardır*’ önermesi için de yapılabilir. Şöyle ki ‘yokluk’ bir şey değildir dolayısıyla bir sebebin varlığından bahsetmek imkansızdır. Bununla birlikte bir şeyin kendi varlığının sebebi olabilmesinin muhal olduğuna yukarıda işaret edilmişti. ‘*Varlık vardır, var olan yoktur*’ önermesinin tam karşılığı ise ‘o odur; o, o değildir’ gibi basit bir çelişkiden ibarettir. ‘*Varlık vardır, var olan da vardır*’ önermesi açıkça, bir şeyin kendi varlığının sebebi olabileceğini ifade eder. Bu, sebep (illet) ile sebepli (ma‘lûl) arasında bir aynılığa işaret eder ki burada sebep ile sebeplinin ayrı şeyler olması gerektiği kuralı çiğnenmiş olur. Böyle olunca, yani sebep ile sebeplinin ayrı olması gerektiği göz önüne alınınca, önerme şu hali alır: ‘Bir şeyin varlığı, kendisi değildir.’ Bu önerme ise açık bir çelişkiyi ifadelendirir. Şu halde ‘varlık vardır, var olan da vardır ve varlık kendi varlığının sebebidir’ önermesi mantıkî açıdan bir imkansızlığa tekabül eder (muhal) (el-Kindî, 1950(a): 125).

Varlığın kendi var oluşunun sebebi olamayacağı açıklandıktan sonra, ondan ayrık ve başka gerçek bir sebebin oluşturulması gerekmektedir. Burada karşımıza her şeyin sebebi olup kendisi için bir sebep söz konusu edilemeyecek ‘Geçek Bir’ (el-Vâhidü'l-Hakk) çıkar. Bu noktadan sonra yapılması gereken ‘Gerçek Bir’i tanımak ve Onun gerçekliğine ilişkin olmak üzere sınırlı aklımız vasıtasıyla araştırmada bulunmaktadır.

Mesele bu vadiye intikal ettikten sonra Kindî, felsefenin konusunun küllîler olduğunu tekrar ederek cevher, araz, külliyât-ı hams (Cins, Nev', Fasil, Hassâ, Araz-ı Âmm), küll, cüz?, cem' ve ba'd kavramlarını inceler ve bunların her birinin en temelde cüz'ilerin ifadesi olmak yani hakikatleri altında onları bulundurmamak bakımından gerçek bir birliğe sahip olmadıklarını söyler. Kendi ifadesiyle

“Bu saydıklarımızdan hiçbirindeki birlik hakikî birlik değildir; sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade eder. Bunlardaki birlik bir çeşit arazdır. Bir şeye âriz olan, onun cevherine ait değildir. Ârizî olan başkasındandır... Böylece bunların hepsindeki birliğin araz olduğunu açıklamış bulunuyoruz. *O halde eşyâdaki birlik zâtî değildir. Eşyâda araz olarak bulunan birlik zâtî olanlardan gelmektedir. Sonuç: Burada başka bir birliğin ma'lûlü olmayan (kendisinin sebebi bulunmayan) Gerçek Bir'in (el-Vâhidu'l-Hakikî) varlığı zorunlu olarak söz konusudur?* (el-Kindî, 1950(a): 133).

Yukarıdaki tahliller neticesinde varılan netice; bütün sebepli/ma'lûl varlıkların kendisinde son bulunduğu sebepsiz/gayr-ı ma'lûl İlk İllet, Gerçek Bir sonucundan sonra Filozofumuz, tabiatta her vahdetin bir kesret ve her kesretin bir vahdet içerdiğini açıklayarak şey-i vahîd-i hakikî'nin varlığına yeniden işarette bulunur. Burada ana fikir şudur: “Tabiatta kesretin bulunmadığı vahdet, vahdetin bulunmadığı kesret yoktur.”

Peki nasıl olup da bu çokluk birliğe iştirak etmiştir? Tesadüf ve sonsuza doğru uzanan bir sebepler zincirinin imkansızlığı ispatlandıktan sonra geriye bir tek sık kalmaktadır, bu: “İkisinin iştirak sebebinin kendilerinden başka; daha yüce, daha şerefli ve kendilerinden daha önceki bir başka sebep olmasıdır? (el-Kindî, 1950(a): 143). Bu sebep rakamsal anlamda, çokluk içeren ve kendisine çokluğun ilişmesi mümkün olan ‘bir’ değildir. O, ‘Vâhid-i Hakikî’ olup ‘ne çokluktur ve ne de çoklukla birlik’ halindedir (el-Kindî, 1950(a): 144).

Filozofumuz Felsefe-i ûlâ'nın son kısmında, mecâzî ve hakiki birlik arasındaki farkları ifade ederek hakiki birliğin mecazi birliğe indirgenmemesi gerektiğini açıklamak suretiyle ‘Vâhid-i Hakikî’yi zihinlerde belirginleştirmeye çalışmaktadır. Zira bu belirginleştiği ve açıklık kazandığı takdirde mevcûdâtın varlığı ve oluşu hakkındaki tüm diğer hususlarda da, sistem dahilinde bir bütünlük sağlanacak ve Kindî metafiziğinin yüreğinde yer tutan ‘İlk Sebep ve Gerçek olarak Hakikî Bir’ kendi varlığını, mevcûdâtı kuşatan bütün azametiyle ortaya koymuş olacaktır.

Kindî Gerçek Bir’i nicelik ifade eden kavramlardan ayırdıktan sonra Onu nefy sigasıyla kategorilerden, hareket türlerinden ve akıl olmaktan, müteradif ve müşabih olmaktan soyutlayarak aynı zamanda maddî bir ilke olamayacağına da işaret eder.

Sonuç olarak:

“Gerçek Bir kategorilerin hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, arazı âmm değildir; hareket, nafis, akıl, küll, cüz’, cemi’ ve ba’z da değildir. O başkasına nispetle bir değil, tersine mutlak olarak birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin özellikler onda bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler Ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa Ona yüklenen şeyler daha fazla çokluk ifade eder. O halde Gerçek Bir’in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izafeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbirisiyle de nitelenmez... O hareket eden (değişen) değildir. O, Gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O, salt birdir. Yani O, birlikten başka bir şey değildir. Onun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Birden başkadır. Yukarıda anlattığımız gibi bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir zat itibarıyla Bir olandır ki Onda hiçbir yönden çokluk yoktur” (el-Kindî, 1950(a): 161-162; tercüme için bkz. Kaya, 2002: 181-182).

Kindî’nin İlk Sebep, İlk Gerçek ve Gerçek Bir olan Tanrısı hiç kuşkusuz aynı zamanda ‘el-Fâilü’l-Hakk’ yani Gerçek Etkin’dir. Böyle olmakla O, mevcudatı, yukarıda da açıklandığı gibi, yoktan var edendir. Ondan gayrısı mecâzî fail olup hakikî fâil yalnızca O’dur. Bu anlamda fâil zannettiğimiz bütün mecazî etkinler Fâilü’l-Hakk’ın karşısında münfaildirler. Şu halde denebilir ki kudret ve iradesiyle kâinatı çekip çevirmede yegâne ‘kudret’ Tanrı’ya aittir (el-Kindî, 1950(g): 184. Ayrıca bkz. el-Kindî, 1950(b): 215).

Kindî Metafiziğinin Etkileşim Alanları

Yukarıda ana hatlarıyla ortaya koyduğumuz Kindî Metafiziği, câlib-i dikkat bir biçimde İslam’ın mebd, meâd ve Allah-Âlem ilişkisi hakkındaki telakkisiyle uyum göstermektedir. Daha çok Grek entelektüel atmosferinde geliştirilen bir felsefî birikimi tevarüs ederek onu, Müslüman coğrafyasında yeniden üretmeye matuf bir gayret dahilinde, ait olunan paradigmayla uyuma kavuşturmak başlı başına üzerinde durulması gereken bir hadisedir. Bununla birlikte kimi araştırmacılar bahse konu olan uyum dolayısıyla Filozofumuzu erken dönem Müslüman kelimasının oluşumunda büyük rol sahibi olan Mutezile ile aynı çerçevede değerlendirmek istemişlerdir. Bu söylemi oldukça açık bir biçimde dillendiren araştırmacıların başında Richard Walzer gelmektedir. Ona göre Kindî’nin metinlerinde yer alan felsefî argümanlar dinî ilkelerin rasyonalizasyonu çerçevesinde sadece ikincil planda yer almaktadır. Bundan dolayı da Filozof, Farabî ve İbn Sina’dan farklı olarak kelamcıla-

ra yakınlaşmaktadır (Walzer, 1999: 208). Walzer'in bunları söylerken kendisine dayandığı deliller en temelde Kindî'nin yakın çevresinin Mutezile ile olan ilişkisi ve Filozofun kimi görüşlerinin bu kelam okuluyla benzerlik arz etmesidir. Atıfta bulunulan görüşler, tahmin olunabileceği gibi, yoktan yaratma ve âlemin sonluluğu gibi dinî yaklaşımlarla örgünlendirilmiş fikirlerdir. Ne var ki bu fikirler söz konusu olduğunda Kindî'nin kendisine iştirak ettiği başka bir düşünce atmosferinden daha bahsetmek durumundayız. Bu düşünce geleneğinin başını İslam Dünyasında Yahyâ en-Nahvî olarak bilinen (İbnu'n-Nedîm, 1997: 314) Hristiyan filozof Johannes Philoponnus çekmektedir. Benzer şekilde Philoponnus da âlemin ezeliğini reddetmiş (Sambursky, 1972: 351-353) ve bu konuda ayrıca Aristo'ya bir de reddiye kaleme almıştır (İbnu'n-Nedîm, 1997: 314). Onun aynı konu hakkında Yeni Eflatuncu filozof Proclusla yaptığı tartışmalar da iyi bilinmektedir. Walzer'ın Kindî'yi, Mutezileye olduğu gibi Philoponnus'a da eklemeye çabası vardır. 'Eklemeye' ifadesini biraz yumuşatarak 'benzerlik kurma' diyecek olursak bir açıdan Walzer'a hak vermek durumuna geleceğiz. Ama yalnızca bir açıdan; şöyle ki Kindî ve Philoponnus arasında bire bir mütakabiliyet yoktur. Örneğin Kindî, Philoponnus'un daha çok metafizik argümanlarını kabul ettiği (veya buna benzer argümanlar geliştirdiği) halde Onun Astronomiyle ilgili hususlarda olduğu kadar, tecrübi ilimlerde de Aristo'ya yönelttiği itirazları kabul etmemekte ve bu hususlarda daha çok Aristocu bir tavır takınmaktadır. Kindî ve Philoponnus arasındaki bu ilişki biçimi, onun Mutezile ile olan ilişkileri için de benzerlik taşır. Yani Filozofun, Mutezile ile benzer görüşleri olduğu gibi onlara karşı yer yer itirazları da var olup kimi noktalarda ayrılık göstermektedir (Ayrılık noktaları için bkz: Ivry, 1974: 26-28).

Öyleyse, hiçbir manada yoktan yaratma (ex nihilo) fikrinin düşünülmediği ve yoktan ancak yok çıkacağına (ex nihilo nihil fit) dair yaklaşımın, kültürün bütün unsurlarına nüfuz ettiği Grek düşüncesinden farklı olarak İslamî görüş ve düşünce ile tamamen uyumlu bir biçimde yoktan yaratma ve âlemin sonluluğu fikrini savunan Kindî'nin, bu yaklaşımıyla, ait olduğu paradigmanın esaslarını gözeterak özgün bir felsefe sistemi geliştirdiğini söyleyebiliriz. Onun ezelik düşüncesi söz konusu edildiğinde benzer şekilde yine Aristo ve Platon'dan bariz bir farklılık arz ettiğini görüyoruz. Şöyle ki Platon ve Aristo'da Tanrı ezeli olmakla birlikte O, bunu madde ile paylaşır. Oysa Kindî, Ezeli Bir ile yoktan yaratılmışlar arasında keskin bir ontolojik mübâyeneti öngörür (Bkz. Atiyeh, 1985: 49). Bütün bu hususiyetleriyle Kindî metafiziği, Aristo ile mukayese edildiğinde mevzû ve hedeflerde, İbn Sina ve Farabi ile karşılaştırıldığın-

daysa kendine has kavramlar sistemi ve oldukça farklı yaklaşım biçimleriyle kendi düşünce iskeletinin ana hatlarını ele vermektedir. Onun Philoponius ve Mutezile ile olan benzerlikleri ise en temelde 'vahiy' algısının beraberinde getirdiği bir şeydir. Kadî Sâid'in de işaret ettiği gibi Kindî daha çok bütün bu sistemleri göz önünde bulundurarak, felsefî düşünce formunun sahil bir düzlem dahilinde teşekkülüne yol veren sentezci bir düşünürdür (el-Endelûsî, 1985: 136).

Kaynakça

Abdurrâzık Mustafa, *Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshak el-Kindî*, Mecelletu Külliyyeti'l-Âdâb, C: 1, Mısır 1933.

Atiyeh George N., *Al-Kindî: The Philosopher of The Arabs*, İslamabad: Islamic Research Institute, 1985.

el-Endelûsî Kadî Sâid, *Tabakâtu'l-Umem*, nşr: Hayat Bû Alvân, Beyrut, 1985.

el-Kindî, *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(a).

el-Kindî, *Kitâb fi'l-İbâne ani'l-İlleti'l-Karîbe li'l-Keveni ve'l-Fesâd*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(b).

el-Kindî, *Risâle fi Âzâhi Tenâhî Cirmi'l-Âlem*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(c).

el-Kindî, *Risâle fi Kemmiyyeti Kutubi Aristûtâlîs ve mâ Yuhtâcu ileyhi fi Tahsili'l-Felsefe*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(d).

el-Kindî, *Risâle fi Mâhiyyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ nihâyete leh ve me'l-lezî Yukâlu lâ nihâyete leh*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(e).

el-Kindî, *Risâle fi'l-'Akl*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(f).

el-Kindî, *Risâle fi'l-Fâili'l-Hakki'l-Evveli't-Tâmm ve'l-Fâili'n-Nâkis ellezî hüve bi'l-Mecâz*, Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye içinde, nşr: Abdulhâdî Ebû Rîde, Kahire 1950(g).

Fakhry Majid, *The Subject-Matter of Metaphysics: Aristotle and Ibn Sina (Avicenna)*, Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George Hourani içinde, ed: M. E. Marmura, Albany 1984.

Ivry Alfred L., *Al-Kindî's Metaphysics*, Albany 1974.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, nşr: İbrahim Ramazan, Beyrut 1997.

Kaya Mahmut, *Felsefi Risaleler*, İstanbul: Klasik Yay, 2002.

Sambursky Shmuel, *Note on John Philoponus' Rejection of the Infinite*, Islamic Philosophy and Classical Tradition içinde, ed: A. Hourani vd., Oxford 1972.

Walzer Richard, *New Studies on al-Kindî*, Al-Kindî: Text and Studies içinde, ed: Fuat Sezgin, Frankfurt, 1999.

Yâsin Cafer Ali, *Feylesûfâni Râidâni: el-Kindî ve'l-Fârâbî*, Beyrut, 1982.

