

Kindî ve Mutezile: Yeni Bir Değerlendirme *

Alfred L. IVRY**
Çev. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ***

Kindî'nin Mutezile olarak bilinen akılcı kelâmcılar grubunun bazı fikirlerine karşı sempatisi olduğu ve onların bazı temel prensiplerine dair felsefî formülasyonlar geliştirdiği sıklıkla ileri sürülmektedir.¹ Bu iddianın savunusu çoğunlukla Walzer ve Ebû Rîde tarafından yapılmıştır. Walzer, "Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar"² isimli makalesinde, daha önceki bir çalışmada³ ortaya atılan "Kindî Mutezile kelâmının bir filozofudur" iddiasını güçlendirmek için hem "hâricî" hem de "dâhilî" kanıtlar sunar. Hâricî kanıt, Kindî'nin bazı çalışmalarını Mutezile'yi destekleyen halifelere ve bazılarını da öğrencisi, Halife Mutasım'ın oğlu Ahmed'e ithaf etmesine dayanmaktadır.⁴

Bu tür bir kanıt, Walzer'in kendisinin de işaret ettiği gibi, en fazla "Kindî'nin Halife Memun ve Mutasım tarafından takip edilen İslâm'ın resmî Mutezili yorumuna tamamıyla ters düşmeyeceğini" gösterir.⁵ Esasında Kindî'nin saltanatın gölgesinde yaşamakla birlikte, devletin resmi olarak desteklenen dini doktriniyle "bütünüyle uyumsuzluk içinde olması" sorunlu bir şey olurdu. Üstelik,

* Bu makale, Alfred L. Ivry'nin *al-Kindî's Metaphysics* (State University of New York Press: Albany 1974) isimli eserinde yer alan "Al-Kindî and the Mu'tazilah: A Reevaluation" başlıklı bölümün tercümesidir (s. 22-34).

** Alfred L. Ivry, New York Üniversitesi İbrani ve Yahudi Araştırmaları, Orta Doğu ve İslam Araştırmaları bölümünde emekli profesördür.

*** Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi.

¹ Krş. Louis Gardet, "Le Problème de la 'Philosophie Musulmane', *Mélanges offerts à Étienne Gilson* (Toronto-Paris, 1959), s. 269; Henri Laoust, *Les Schismes Dans l'Islam* (Paris 1965); ve bk. W. Montgomery Watt, *Islamic Philosophy and Theology* (Edinburg, 1962), s. 45-47. Hala bütün bilginimizin çok az olduğu Mutezile kelâm okulu (veya okulları) hakkında genel olarak bk. *The Encyclopedia of Islam*, 3:787-793.

² *Oriens* 10 (1957): 203 vd. (İlerideki alıntıların kendisinden yapıldığı) *Greek into Arabic*, s. 175-205 içinde tekrar basılmıştır.

³ "The Rise of Islamic Philosophy", *Oriens* 3 (1950): 9.

⁴ Krş. "New Studies", a.g.e., s. 176-177 ve bk. *İF – İlk Felsefe* 97.3 ve 97.5'in aşağısı.

⁵ Krş. "New Studies", a.g.e., s. 176.

Kindî'nin en azından bazı eserlerini hamilerine ithaf etmemesi, kendisi için gereksiz ve yakışsız bir tutum olurdu. Kindî'nin halifenin muhalifi olmadığı, aslında bu ithaflardan ve onun hayatına dair bildiklerimizden çıkarılabilir. Ancak onun Mutezile doktrinini önemli bir şekilde desteklemesi böyle spesifik bir kaynaktan hareketle gerekçelendirilmiş bir çıkarım değildir. Walzer'in "dahili kanıtlarla desteklenmedikçe bu tür bilgi üzerine çok şeyi inşa etmenin aceleci bir tutum olacağını"⁶ kabul ederek, böyle bir çıkarımda bulunmadığını söylemeliyiz; bu sebeple bizim artık bu tarz bir kanıtla yönelmemiz gerekmektedir.

Çünkü buradaki bilgi daha çeşitli ve etkileyicidir. Walzer, Kindî'nin "Aristoteles'in Kitapları'nın Sayısı Üzerine (sözlükte miktar-quantity)" isimli risalesinden dikkat çekici bir paragraf aktarır. Bu paragraf, İlahi İlm'in (Walzer, "bilgi", العلم الاهي) -yani teolojik meselelerin bilgisinin, insan bilimlerine (علوم الانسانية), yani kapsamlıca düşünüldüğünde felsefeye- bir şekilde üstün olarak, çaba harcanmaksızın, hazırlıksız ve hemen elde edildiğinden bahseder.⁷ Burada peygamberler (yani sözlükte "elçiler" الرسل), tabiatlarını diğer insanlardan ayıran Tanrı'nın iradesiyle kendilerine verilen bu yegane bilginin alıcıları olarak mülâhaza edilir.

Kindî bu düşüncelerinin ardından, 36. [Yâsin] sûrenin 78-82. ayetlerine referansta bulunarak, Kur'an'ın retorik argümantasyonunun, muhtemel bir felsefi akıl yürütmeye karşı taklit edilemez bir üstünlüğünün bulunduğunu iddia eder. Bunlar alemin yokluktan yaratılması ve haşır gibi temel inanç ilkeleri türünden meselelerdir. 82. ayet şöyle der: "O bir şey irade ettiği vakit, O'nun emri 'ol' demektir. O da hemen olur"⁸ (انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون). Kindî, bu ifadeyi şöyle yorumlar: Tanrı "ol" sözünü, İslam öncesi şairler tarafından kullanılan poetik metafor analojisine referansta bulunarak, literal olmayan, metaforik bir şekilde ifade eder.⁹ Walzer, daha sonra Kindî'nin bu düşüncelerini, Mutezile'nin vahyedilmiş hakikatin üstünlüğü ve Kutsal Vahyin taklid edilemezliği (i'cazu'l-Kur'an) ile ilgili görüşleriyle -bu görüşlerde Mutezile sıklıkla

⁶ a.g.e., s. 177.

⁷ Krş. Walzer ve Michelangelo tarafından hazırlanan bu risalenin edisyonu, "Studi su al-Kindî I", a.g.e., Arapça metnin 395-396. sayfaları; İtalyanca tercümenin 409. ve 410. sayfaları; ayrıca bk. Ebu Ride'nin *Rasail'i*, I:372, 373. Kindî *İF'de* العلم الاهي terimini, felsefi müfredat içerisinde ve bir tür insan bilimi şeklinde -bu da çıkarılabilir- düşünerek metafiziğe işaret etmek için kullanır (Aş. bk. 112.5 ve not 112.15). Bu sebeple, biz (العلم الاهي)'nin, العلوم الانسانية'ye üstün bir şey olmadığını, fakat العلم الاهي'nin sadece vahiy yoluyla elde edilen bir şey olduğunu varsayabiliriz. Bu durumda o yaygın bir şekilde anlaşıldığı gibi metafizik değil fakat bilginin sözüm ona eşsiz bir türü olmaktadır.

⁸ Arthur J. Arberry'yi takip ederek, *The Koran Interpreted* (New York, 1955), s. 49.

⁹ Kindî'nin başka bir yerde de uyguladığı metod. Krş. Walzer, "New Studies", a.g.e., s. 183, 198. Walzer'in (a.g.e., 196-199) Kindî'nin "Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Ediş Üzerine" (الابانة عن سجود الجرم الاقص وطاعته لله عز وجل, ER [Ebu Ride] I, 244-247) isimli risalesindeki 55. sure [er-Rahman], 6. ayetin tefsiri hakkındaki analizi, Kindî'nin Kur'an'ın daha ileri bir felsefi anlaşılmasına dair filolojik kriteri kullanımının ilave bir kanıtı sunar.

filolojik ve retorik kriterlere dayanır- ve özellikle Bısr b. Mu'temir (ö. 825-6) ve onun öğrencisi Ebu Musa İsa b. Sabih el-Murdar'a atfedilen yaratıcı kelâmın inkarı ile ilişkilendirir.¹⁰

Pek tabii ki Mutezile, i'caz-ı Kur'an inancına veya vahyin –Tanrı'nın Kelâmı– herhangi bir bilgi çeşidinden üstün olduğuna inananlar arasında yalnız değildi.¹¹ Ne var ki onların yaratılmış Kur'an'ın ispatı ve tefsir metotları ile karakterize edilen yaklaşımları, dini inançların dogmatik tabiatını daha rasyonel bir şekilde yorumlamak suretiyle onları ele almaktı.¹² Bu sebeple, Kindî, aslında, Tanrı Kelâmı'nın metaforik bir şekilde anlaşılmasını başarma konusunda filolojik ve poetik kriteri kullanmasında Mutezile ile ilişkilendirilebilir; ancak bu tür bir anlama, nazari yönelimli, yani kendisini filozof olarak mülhaza edecek birinden beklenecek bir şeydir.

Aslında, Kur'an pasajının savunusunda Kindî'nin getirdiği argümanlar, yani onun dogmatik olarak ilk ispat ettiği şeyin hakikati, felsefi bir şekilde temellendirilmiştir. Onlar, zıtlardan zıt şeylerin yaratılması ilkesine dayanır; o halde, genel ilke, varlığın (being-eyse) zıttından, yani yokluktan (non-being-eyse) yaratılması şeklinde uygulanabilir.¹³ İslam filozofları arasında sadece Kindî tarafından benimsenen yoktan yaratma (creatio ex nihilo) inancı budur. Bununla birlikte Kindî İslami dogmayı -Walzer buradan Kindî ile Mutezile arasındaki oldukça sağlam bağlantıları hisseder- açıklamada tefsirin filolojik ve retorik metotlarıyla ortaya konan rasyonel ilkeleri de kullanmıştır. Bu da esas itibariyle onlar arasında güçlü bir ilişkiye işaret eder görünür.

Ebu Ride, Kindî edisyonunun girişinde¹⁴, kendi payına, Kindî ile Mutezile arasındaki ilişki üzerine yazarken, bibliyografya yazarları tarafından ona nisbet edilen bazı eser başlıklarından söz eder. Bu eserler, apaçık bir şekilde Tanrı'nın "birliği" ve "adaleti" gibi özellikle bazı Mutezili temalarla ilgilidir.¹⁵ Ebu Ride, daha sonra bütün mütekellimler arasında ortak konular olan polemikler, nübüvvet ve fizik gibi sahalarda Kindî'ye nisbet edilen eser başlıklarına işaret eder. Ne yazık ki, bu harici kanıtın desteklenmesi hususunda getirilen eserler yalnızca *İlk Felsefe Üzerine* ve yukarıda sözü geçen "Aristoteles'in Kitaplarının

¹⁰ Krş. "New Studies", a.g.e., s. 183; ayrıca bk. Eşari'nin *Makalatü'l-İslamiyyin*, ed. Hellmut Ritter, *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam* (Wiesbaden, 1963), s. 510. Eşari, bu pasajın literal anlamını inkar eden görüşe karşı argüman sunar. Krş. Onun *Kitabu'l-Luma'*, ed. R. McCarthy, *The Theology of al-Ashari* (Beirut, 1952), Arapça s. 15 vd.; İngilizce s. 21 vd.

¹¹ Krş. Walzer'in geç dönem Greek ve Hristiyan düşüncesinden, Philo ve sonrasında getirdiği benzer görüşler için ve bu ikinci inanç ilkesi hakkında "New Studies", a.g.e., s. 179-180.

¹² Krş. Ignac Goldziher, *Die Richtungen der Islamischen Koranlegung* (Leiden, 1920), s. 130 vd.; ayrıca bk. a.g.e., s. 197-198.

¹³ Krş. Walzer, a.g.e., s. 184-187.

¹⁴ Krş. ER I: 28-31. Sayfa 31 yukarıda tartışılan Kur'an tefsiri hakkındadır.

¹⁵ a.g.e., s. 28; ayrıca bk. Ibn al-Nadim's *Fihrist*, a.g.e., s. 259; Flügel'in al-Kindî'si, a.g.e., Arapça s. 46, Almanca s. 30; Atiyeh, a.g.e., s. 191-193; ve Walzer, "New Studies", a.g.e., s. 183.

Sayısı Üzerine” isimli risalelerden ibarettir.

Ebu Ride daha sonra zamanında ve sonrasında Kindî ve bütün Kelâm yazarları arasında ortak olan, özellikle bütün şeylerin sonluluğunun ve yaratılmışlığının zorunluğu ile alakalı ifadeler ve temalara döner. Bununla birlikte, onun bahsettiği gibi, kelâmcılar alemin nihai yokluğu hakkındaki görüşlerinde tam anlamıyla görüş birliği içerisinde değillerdir. Genel iddialarına rağmen Ebu Ride’nin bu konuda Kindî’nin görüşleriyle herhangi ortak bir noktasi bulunmamaktadır. Bununla beraber, Kindî’nin Mutezile ile, bütün mütekellimlerin olduğu gibi, ortak ilgileri paylaştığı inkar edilemez. Bu ise sıklıkla benzer kelime dağarcığı ve anlatım formu ile ifade edilir.¹⁶

Kindî ile Mutezile yazıları arasındaki ilave paralel noktalar H. Davidson’un yakın zamanda yayımlanan yaratma ile ilgili ortaçağ argümanları hakkındaki çalışmasında mevcuttur.¹⁷ Davidson hem Kindî hem de Mutezile’nin, diğer pek çok yazarın da, alemin yaratılması doktrinini temellendirmek için daha çok John Philoponus’tan alınan, benzer ve genellikle aynı argümanları kullandıklarını göstermiştir.¹⁸

Bu sebeple, ezeli hareketin imkansızlığına dayalı alemin yaratılmışlığı hakkında Philoponus’un kanıtlarından birinde, Kindî’nin, aynı şekilde İskafi (ö. 854) ve Nazzam’ın (ö. 845) sonsuz zaman (veya olaylar zinciri) geçilemez ilkesince, şu ana, eğer kendisine sonsuz bir zaman sebkat etmişse hiçbir zaman ulaşamayacağını tartıştıkları gösterilir.¹⁹ Bununla birlikte, Kindî, Ebül-Hüzeyl (ö. 841) ve Nazzam zamansal ve mekânsal açılardan, Philoponus’un sonsuzun imkansızlığı

¹⁶ Aristotelesçi kıyaslar ve sistematik, dakik tanımlar, en erken XI. yüzyıla kadar benimsenmez iken, önceki asırlardaki Mutezile kelâmcıları, analojilerin ya harici olarak açık olan benzerliklere ve farklılıklara ya da Kur’an tarafından öngörülen ilişkilere dayalı olarak elde edilen bir tür diyalektik kullandılar. Onlar (incelemeye tabi tutulmayan) zorunluluk, imkan ve imkansızlık kavramlarının Kindî’de detaylıca açıklandığını gördüğümüz bir türünü kullandılar. Bunların hepsi, Kindî’nin olaylar arasındaki nedensel bir ilişki veya bağımsız doğal veya mantığı “yasalar” hakkındaki algısı olmaksızın yapıyordu. Ancak bunun yokluğu onların sonlu bir evren hakkındaki izlenimlerini açıkça sınırlanmış ihtimallerle güçlendirdi. Bunun bilgisi ise Tanrı tarafından vahyedildiği için kesin olarak mülahaza edilebilir. Kelâm mantığının bu en erken dönemi ile ilgili düşünceler için bk. Josef Van Ess, *Die Erkenntnislehre des Adudaddîn Al-İci* (Wiesbaden, 1966), s. 17 vd. 114, 35 vd., 373, 385 vd.; Scholomo Pines, *Beitrage zur islamischen Atomlehre* (Berlin, 1936), s. 26 vd.; Louis Gardet ve M. M. Anavati, *Introduction a la Theologie Musulmane* (Paris, 1948), s. 357 vd. Ayrıca Bağdadî’de bu mantığın XI. yüzyıl özeti için bk. Onun *Kitab Usulî-d-Din*’inin ilk bölümü trc. W. Montgomery Watt, “The Logical Basis of Early Kalam”, *The Islamic Quarterly* 6 (1962): 3-10 ve 7 (1963): 31-39.

¹⁷ Krş. Davidson, “John Philoponus as a Source of Medieval Islamic and Jewish Proofs of Creation”, *JAOS* 89 (1969): 357-391.

¹⁸ Philoponus’un etkisi hakkında ayrıca bk. H. Wolfson, “The Kalam Arguments for Creation in Saadia, Averroes, Maimonides and St. Thomas”, *Saadia Anniversary Volume* (New York, 1943), s. 201-203; Walzer “New Studies”, *a.g.e.*, s. 190-196. Daha sonraki için, Philoponus’a eleştirel reaksiyon hakkında bk. Muhsin Mahdi, “Alfarabi Against Philoponus”, *Near Eastern Studies* 26 (1967): 233-260.

¹⁹ Krş. Davidson, *a.g.e.*, s. 371-373, 375 ve aşağıda bk. *İF*, 121.5 vd. ve 121.15-122.1.

tartışmasının açtığı problemler hakkında ‘bir yönde sonlu olan diğerinde (veya diğerlerinde) de sonlu olmak zorundadır’ şeklinde tartışarak farklı yaklaşımlara sahip olmuşlardır.²⁰ Kindi’nin kullandığı başka Philoponus temelli argümanlar daha sonraki mütekellimlerde de görülür; ve bunlar Kindi’nin zamanında da iyi bir şekilde kullanılmış olabilir. Bu sebeple, Kindi’nin sonsuzluğa karşı argümanı -bu argüman sonsuz bir boyuta bir şey ilave etmek ve ondan bir şey eksiltmek suretiyle ulaşılan saçma sonuçları gösterir- biraz farklı bir şekilde zaten Nazzam tarafından da kullanılmıştır;²¹ Kindi’nin cisim (body), zorunlu bir şekilde birbirine bağlı bazı doğal sonuçlarla, yani arazlarla (özellikle Kindi için hareket ve zaman) ilişkilendirilerek onlara sebkât etmez ve bu sebeple beden de onlar gibi sonludur şeklindeki ifadesi açık bir şekilde bir argümanın -anlatıldığına göre Ebül-Hüzeyl tarafından da kullanılmıştır- erken bir formülasyonudur ki bu Davidson’un sözleriyle “Kelâm’ın yaratma hakkındaki standart kanıtı” haline gelmiştir.²²

Akılda tutulmalıdır ki Kindi’nin görüşleri ile John Philoponus’un görüşleri arasındaki bu benzerlikler bu iki düşünürün felsefelerinde var olan önemli farklılıkları ortadan kaldırmıyor. Doğru! Her ikisi de zaman ve hareketin sonluluğu (finitude), cismin tamamının maddiliği (corporeality), bu sebeple fani (perishable) doğası ve Tanrı’nın iradesiyle yoktan yaratma üzerinde ısrar ediyorlar.²³ Fakat, her ne kadar Kindi, *İlk Felsefe*’de ve başka yerlerde, cismin tamamının sonluluğu ve bundan dolayı bozulduğu (corruptibility) ile ilgili olarak tartışsa da²⁴, diğer risalelerinde -*İlk Felsefe Üzerine*’den sonraki diğer bazı risalelerinde- o açık bir şekilde beşinci elementin, basit ve sonsuzca hareket eden cevher şeklindeki Aristocu tasvirini kabul eder; ve Aristo’nun ay üstü küreler (supra-lunar spheres) hakkındaki oluş ve bozulma konu olmayan ve mükemmel şekilli dairesel (circular) ve eş merkezli (concentric) biçimindeki tasvirini

²⁰ Krş. Davidson, *a.g.e.*, 378, 379. O, bu argümanın Kindi’de bulunuşundan bahsetmez; Aşağıda bk. *İF*, 122.13-15.

²¹ Krş. Davidson, *a.g.e.*, s. 376, 379 ve 390 ve aşağıda bk. *İF*, 115.1-116.4 ve 114.18.

²² Mütekellimün tarafından da atomlar şeklinde değil de genellikle arazlar ve cisim üzerinden tartışılır. Krş. Davidson, *a.g.e.*, s. 382-388 ve aşağıda bk. *İF*, s. 117-120. Kindi’nin zaman ve hareket arazları ile cismin birbirine bağlı olmasına dair iki argümanı vardır. Bunlardan ikincisi (s. 120) ve cismin oluşumunu (composition) tartışan argümanın izi, açıkça, Philoponus tarafından kullanılan argüman içerisinde ifade edilen kudretin sonluluğundan evrenin yaratılması şeklinde benzer bir kanıt doğru sürülebilir. Philoponus’un argümanı mürekkeb (composite) olan kendi kendine yeterli değildir (self-sufficient) ve kendi kendine yeterli olmayanın sonsuz kudreti yoktur şeklindedir (krş. Davidson, *a.g.e.*, s. 362-363, 371-372).

²³ John Philoponus’un fikirleri S. Sambursky tarafından özetlenmiştir. bk. *The Physical World of Late Antiquity* (New York, 1962), s. 157 vd.

²⁴ ER I: 186-207 sayfaları arasındaki altıncı risale üzerinden dördüncüsü ile krş. B. Lewin, “La Notion de Muhdat dans le Kalam et dans la Philosophie”, *Orientalia Suecana* 3, sy: 2/4 (1954): 86 isimli makalesinde bu risalelerden birine işaret ederek cismin tamamının sonluluğu temasını da Philoponus’a götürür.

benimser.²⁵ Bu, görünürde Kindî'nin, John Philoponus'un göksel ve yersel olaylar birbiriyle aynı doğalara sahiptir ifadesini ilkece kabul ettiği anlamına gelir. Bununla beraber Philoponus'u hem doğrudan hem de dolaylı olarak takip ederek Kindî'nin bütün alemin sonlu zaman ve mekanın aynı yasalarına konu olduğu fikrini benimsediğini; fakat İskender'in Aristo hakkındaki astronomiyle ilgili ve ampirik çürütmelerini olduğu kadar onun spesifik argümanlarının pek çoğunu da, reddettiğini kanıtlar.²⁶ Kindî, alem ezeli olmasa da Aristo'nun ezeli olduğunu söylediği gibi başka açılardan ezelidir der görünür. Bu ise alem eğer, Tanrı'nın iradesinden dolayı böyle olmasa, ezeli olmak zorunda olmazdı ve ezeli olmayacaktı anlayışının dışında bir şeydir.²⁷ Başka bir deyişle, Kindî'nin alemin eninde sonunda sonlu olduğunu teorik olarak kanıtlayabileceğinden emin olduğu görülmektedir; ve bu anlaşılınca, Kindî, göksel fizik dahil Aristocu fiziğin, gündelik varlıkla ilgili olayları açıklayabileceğini düşünür.²⁸

Kindî'nin John Philoponus ile bu karmaşık ilişkisi, onun Mutezile karşısındaki eşitçe nitelikli pozisyonunu anlamamıza yardımcı olabilir. Kindî, onlar gibi, alemin sonluluğu ve onu yokluktan varlığa getiren bir Yaratıcıya dayandığı fikrine sahiptir. O bunu, bütün varlığın arazi tabiatına ve -Mutezilenin çoğu gibi- sonsuzluğun herhangi bir türünün imkânsızlığına vurgu yapan benzer argümanlarla ispat eder. Bunun yanı sıra, hem Kindî hem de Mutezile Tanrı'nın Eşsiz Birliği ile ilgilidirler ve Tanrı'ya yüklenebilecek sıfatların kapsamını sınırlandırmaya çalışırlar.²⁹

²⁵ Krş. ER I: 219, 220, 246; II: 10, 12 (Ebu Ride'nin Latince *Liber de quinque essentiis* ed. Nagy, a.g.e., s. 29, 30 isimli eserin Arapça tercümesi); 44 vd. (Risalenin başlığı "Feleğin Tabiatının Dört Unsurlu Tabiatından Farklı Oluşunun Açıklanması" şeklindedir); 48 vd., (Haig Khatchadourian ve Nicholas Rescher tarafından çevrilen risale, Dört Unsur ve En Son Feleğin Küre Şeklinde Olduğu, *Isis* 56 [1965]:190-195, Nicholas Rescher'in *Studies in Arabic Philosophy*'sinde yeniden basılmıştır [Pittsburg, 1967], s. 9-14).

²⁶ Krş. Sambursky, a.g.e. John Philoponus'un temel görüşlerinin olduğu kadar teknik argümanlarının pek çoğu da Kindî'de yankı bulmaz; başka bir deyişle, Philoponus'un zaman kavramı, yoksunluk (privation), etherin varlığının ve mükemmel dairevi hareketin inkarı ve semavi olayların değişmeyen yeknesaklığı gibi hususlar Kindî'de bulunmaz.

²⁷ Krş. Mesela Kindî'nin "Oluş ve Bozuluş'un Nedeni ... Üzerine" de (ER I: 220): Semavi cisimler ve dört unsur -Tanrı onların var olmalarını istediği müddetçe- ne oluşa ne de bozuluşa uğramazlar ifadesi.

²⁸ Bu perspektiften hareketle, John Philoponus'un da görünüşte Tanrı'nın iradesini, aksi takdirdeki semavi cisimlerin zorunlu bozuluşunu ertelemeye muhtemel bir faktör olarak kabul etmesi, (krş. Simplicius'un Aristoteles *Fiziği* şerhi, CAG X [Berlin, 1895]: 1331, 11.23-25; ayrıca bk. Davidson, a.g.e., s. 363 not 46), onun birleştirilmiş, külli fiziği ile Kindî'nin daha komplike ve dual fiziği arasındaki temel farkı etkilemez.

²⁹ Krş. Tanrı'nın birliği ve irade, fiil, yaratma (alemi ve onun atomlarından her birini hem asli hem de sürekli yaratması) ve sonsuzluk sıfatları hakkındaki erken dönem Kelâm görüşleri için, Eşari, *Makalat*, s. 136 ve sonraki sayfa, 163 vd., 177, 232, 312, 377, 393, 407, 418, 480, 484, 551; bk. Davidson, a.g.e., s. Hayyat'ın *Kitabu'l-İntisar*, ed. ve Fransızca'ya trc. Albert Nader (Beirut, 1957), s. 80 vd.; yaratma (ibtida'), varlığın bekası, hareketi ve fenası şeklindeki çeşitli "arazlar" için krş. *Makalat*, s. 137, 319 vd., 355 vd., 363, 570 ve *Kitabu'l-İntisar* s. 52 vd.

Bununla birlikte, bunların hiçbiri, özellikle Mutezile'ye özgü olan şeyler değildir, çünkü dokuzuncu ve onuncu asır Bağdat'ının entelektüel ikliminde bu tema ve argümanlar, görünüşe bakılırsa, nazari yönelimli insanların çoğunun ortak sermayesiydi. Bu sebeple, biz mesela, Kindî'den önce Hristiyan ansiklopedist Job of Edessa'nın [Ayyub al-Ruhawi] (doğumu yaklaşık 760) Kindî'de de mevcut olan birkaç felsefi mesele ve argümana işaret ettiğini buluruz; bununla beraber, Kindî'den kısa bir süre sonra Yahudi filozof Saadya Gaon da (882-942) *İlk Felsefe Üzerine*'de ve Kindî'nin diğer risalelerinde bulunan pek çok aynı özellikteki argümanlara sahiptir. Davidson Kindî ile Saadya arasındaki kıskırtıcı benzerlikleri ayrıntılarıyla gösterirken;³⁰ Job'un az fakat önemli felsefi düşünceleri ile paralelliklerin bulunduğu not etmeye değerdir. Bu sebeple, Job, Tanrı'nın eşsiz sonsuz –herhangi bir artma veya eksilme kabul etmeyen– tabiatından kaynaklanan “gerçek birliği”ni, O'nun dışındaki her şeyin “izafi birliği” –sonludur– ile karşılaştırır. Bu sonluluk elementlerin birleşmesi ile –kendilerinin harici boyutlarını çevreleyen/sınırlayan bir birleşme– bir cismi oluşturmada kanıtlanır. Argüman açıkça bir sonu (veya bir yönde sonu) olan her şeyin bir başlangıcı da (yani diğerinde veya diğer yönlerde de bir sonu) vardır şeklindedir. Üstelik Job'un Tanrı ile O'nun yaratması arasında hiçbir fiziksel ilişkinin olmadığı konusunda oldukça ısrarlı olması ve bu sebeple varlığın hiçbir sudur sürecinin bulunmamasından dolayı, bu başlangıç Tanrı'nın iradesiyle bir yoktan yaratması olarak resmedilir.³¹ Tanrı da birbirine zıt olan unsurları –bunlar karşılıklı olarak birbirlerinin muhalifidirler– bir araya getirmeye muktedir olan tek fail olarak mülahaza edilir. Bu, Kindî'nin kullanmadığı fakat Hristiyan, Yahudi ve Müslüman teologları arasında yaygın bir argüman olup Yuhanna ed-Dimeşki'ye ve dördüncü yüzyıl Athanasius'a kadar götürülebilir.³² Job'un zat ile araz arasında da yaptığı bir ayrımı vardır ki bu ayrım Kindî için *İlk Felsefes*'inin üçüncü bölümünde oldukça önemlidir. Ne var ki o, Kindî'nin aksine, sadece kendileri düşünüldüğünde zatlar olarak görülebilecek unsurlar ile diğer unsurlarla ilişkili olarak düşünüldüğünde arazlar olarak görülebilecek unsurlar –bunlar ilişkileri sebebiyle cisimleri oluştururlar– arasında bir ayrım yapar.³³

³⁰ a.g.e., 362-373.

³¹ Krş. *Job's Book of Treasures*, ed. A. Mingana (Cambridge, 1935), İngilizce tercüme s.16 ve sonraki sayfa; Süryanice metin s. 305; ve bk. Mingana'nın girişi, s. xxvii-xxix. Job, Mutezili fikirlere aşına ve onların bazı önde gelen figürleriyle tanışmış olmasına rağmen (krş. Shlomo Pines, “Etudes sur Awhad al-Zaman Abu'l-Baraka al-Bağdadi”, *REJ*, sy. 3 [1938]: 45, n. 168), bir çok meselede onlarla aynı fikirde olmadığı için, bütün felsefi bilgisini onların çevresinden almadığı açıktır. Krş. *Book of Treasures*, s. 153, 154 İngilizce; 388, 389 Süryanice.

³² Krş. Davidson, a.g.e., 373-375, ve bk. *Book of Treasures*, s. 15 İngilizce, 304 Süryanice. Bu argüman onuncu yüzyıl Alexandria'lı Eutychious'un [Said b. Betriq] Hristiyan polemik kitabı *The Book of the Demonstration*'da da mevcuttur. O aynı zamanda kısaca sonsuz geri gidişin imkânsızlığından ve negatif sıfatlar doktrinine dair argümandan bahseder. Krş. Pierre Cachia'nın Arapça metnin edisyonu ve W. Montgomery Watt'ın ayrı İngilizce tercümesi (her ikisi de Louvain, 1960 ve 1961'de basılmıştır), s. 3, 4, 16, 17 Arapça, s. 2, 3, 13, 14 İngilizce.

³³ Krş. *Book of Treasures*, s. 11 İngilizce, s. 302 Süryanice.

Şu halde, bir taraftan, Kindî'nin düşüncesinde göze çarpan ortak noktalar Mutezile'yle sınırlı değildir, diğer taraftan onun Mutezile'den farklı olan düşünceleri -felsefi olanlar ve olmayanlar- gerçek ve önemlidir. Bu nedenle, sadece yukarıda bahsedilmiş olan kelâmcılara işaret ederek İskâfî, Kindî'nin alemin zorunlu bir başlangıcının olduğu şeklindeki iddiasını ona oldukça yabancı bir ifadeyle aktarır: Alem, değişmeyen bir kaynaktan varlığa gelmiş olduğu için varlıkta ezeli olarak kalabilir ve sonsuzluğun bu kavranışı (sonsuzza kadar: *a parte post*: la ila ahir) “fiil”ini önceleyen “fail” fikriyle çelişmezken; sonsuzluğun başlangıcı olmayan (a parte ante: la ila evvel) şekilde kavranışı bu fikirle çelişir.³⁴ Diğer taraftan Nazzam, Kindî'nin sonluluk kanıtlarını “bütün cisimler ve onların geçtiği zaman sonsuz olarak bölünebilir” şeklindeki görünürde çelişkili bir iddia ile takip eder.³⁵ Bu sonuncu fikir, elbette Nazzam'ın meşhur atomların varlığını inkarı ile ilgilidir,³⁶ ki atomların varlığını mesela Ebü'l-Hüzeyl'in kabul etmiş olduğu bilinir.³⁷ Bunun da ötesinde Ebü'l-Hüzeyl ve Nazzam'ın her ikisinin de ahirette said ve şakinin bekası meselesi ile ilgili olarak tipik Mutezile tartışmalarına girdiği gösterilir.³⁸

Şimdi Kindî'nin atomist fiziğe dair hiçbir sempatisi bulunmamaktadır ve görünüşe bakılırsa felsefi araştırmaya elverişli olan temel inanç ilkelerinin ötesine geçen teolojik dogmaları rasyonelleştirmenin hiçbir tadı yoktur.³⁹ Kindî'nin ilâhî sıfatlar konusu gibi tipik bir teolojik meseleye dokunduğu yerde, o bunu, Kur'an'da bulunan maddî sıfatların Kelâm-biçimli tartışmasından kaçınarak en genel terimlerle yapar. Kindî'nin referans noktası, bütün perspektifi, Mutezile'ninkinden esaslı bir şekilde farklıdır. Onlar hareket noktalarını Kur'an ve gelenekten alıp kendi inançlarını açıklamaya ve desteklemeye elverişli olduklarını düşündükleri her türlü felsefi araçları kullanırlarken,⁴⁰ Kindî, öyle

³⁴ Krş. Hayyat, *a.g.e.*, s. 19 Arapça, s. 12 Fransızca (ancak o sonuncu argümanı yanlış tercüme eder). Ayrıca sonsuzlukta bir ayırım olmayışı hakkında aşağıda bk. *İF*, no. 113.5.

³⁵ Krş. Hayyat, *a.g.e.*, s. 33 Arapça, s. 32 Fransızca.

³⁶ Krş. Hayyat, *a.g.e.*, s. 32 Arapça, s. 30 Fransızca. Nazzam Kindî'nin terminolojisinde olduğu gibi cisimlerin bütün parçalarının zihinde iki kısma bölünebileceğini (*vehm* tarafından) söyler; Nazzam'ın düşündüğü şey atomların fiili (actual) varlığını gözden düşürmek için yeterli nedendir.

³⁷ Krş. Eşari, *a.g.e.*, s. 302, 307, 311, 314, 315, 319.

³⁸ *a.g.e.*, s. 358, 359 ve bk. Hayyat, *a.g.e.*, s. 16-18, 21-22 Arapça, 9-11, 15-16 Fransızca.

³⁹ Mutezile, kendi payına, sadece nedensellik ve “form” ve “madde”den oluşan cevher (substance) kavramlarını değil aynı zamanda küllî varlık (universal being) ve zatı da reddederlerken, kavramlarla ilgili terimler mesela Ebü'l-Hüzeyl'in kelime dağarcığında bütünüyle mevcut değildir. Diğer terimler, mesela oluş ve bozuluş ile ilgili olanlar filozoflar tarafından kullanıldığında farklı anlamlarda kullanılır. Krş. Richard Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu l-Hudhayl al-Allaf* (Istanbul, 1966), s. 8, 16.

⁴⁰ Kelâm'da değer verildiği şekilde inancın akla önceliği konusunda yeni bir değerlendirme için bk. Frank, *a.g.e.*, s. 5-7. Ayrıca, H. Nyberg'in Mutezile'yi Kur'andan mülhem nazarla olduğu kadar, aşırı bir şekilde apolojetik ve polemik merkezli olarak nitelendirmesiyle ilgili olarak bk. *The Encyclopedia of Islam*, 3:790)

görünüyor ki, edebiyat ve geleneğin felsefi yapısından hareket eder; yapabildiği her yerde dini doktrinle uzlaştırarak (accommodating) ve yapması gerektiği her yerde ise dini doktrini ileri sürerek, fakat esaslı bir şekilde tutarlılığı, hakikatin felsefi ispatını amaçlayarak yapar.

Bu perspektif içinde, Kindî'nin yukarıda tasvir edilen *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* isimli risalesinden alınan pasaj yeniden incelenmeye değer.⁴¹ Biz ilk olarak pasajın tamamının risalenin kalan kısmıyla güçlü bir karşıtlık içerisinde olduğunu söyleyelim. Bu pasaj, bir insanın -yani ortalama bir insanın- hakikati elde etmek için sahip olmak zorunda olduğu bilimlerin, bilgilerin ve Aristotelesçi yazı külliyyatının bir tasvirinden ibarettir. Kindî, adeta kendi sözünü kesercesine, bu bütün bilimsel geleneğin kutsal metin (Scripture) ile karşılaştırılmayacağı ve filozofun peygambere eşit olamayacağı konusunda okuyucusunu ikna eder. Kindî, bunu söylemiş ve bu iddiayı desteklemek için bir kaç örnek vermiş olduğu için daha sonra okuyucusunu (veya dinleyicisini) bilimsel gelenekle tanıştırmaya devam eder. Bu gelenek kendisinin uzmanlaştığı ve elde edilmesini, Tanrı'nın elçileri dışındaki herkes için oldukça önemli gördüğü bir gelenektir.

Bu sebeple burada elde edilen izlenim, Kindî'nin kendisi gibi olanlar, yani bütün insanlar için geçerli olan normal şartlar altındakiler için, felsefenin hakikate ulaştıracak tek yaklaşım ve filozofun gerçek ideal bir figür olduğuna inandığıdır.

Bu izlenim, bu pasajda, Kindî'nin nebevî üstünlük ve Kur'ani hakikat hakkındaki iddiasının dikkatli bir tahkiki ile güçlendirilir. Çünkü bu iddia felsefi bir perspektif içinde ve felsefi kriter uygulanarak yapılır. İlk olarak, nebevî bilgi felsefi bilgiye tür bakımından değil sadece derece bakımından üstün olarak resmedilir; böylece peygamber olağanüstü bir şekilde özel yeteneğe sahip bir tür filozof haline gelir. O halde, peygambere verilen vahiy felsefi satırlar boyunca yeniden formüle edilir (ve krş. aşağıda İF 104.10 ve oradaki not); sonra bu yeni formülasyon Kur'ani hakikatin "kanıtı" olarak kabul edilir.

Alemin yaratılmasıyla ilgili Kur'ani ifadenin yeniden formüle edilmesi özellikle ilgi çekicidir. Daha önce ifade edildiği gibi, yaratma, zıt şeylerden zıt şeylerin yaratılmasına dair genel bir ilkenin örneği olarak görülür: mesela ateş olmayandan ateşin, sıcak olmayandan sıcaklığın yaratılması gibi; ya da genel olarak söyleyecek olursak olanın (hüve) olmayandan (la-hüve), cisimlerin cisim olmayanlardan ve varlığın (eys) var olmayandan (leyse) yaratılması gibi.⁴² Şimdi, Tanrı, yokluktan maddenin yaratılmasının eşsiz, zaman dışı (a-temporal) fiilinden sorumlu olarak mülhaza edildiği sürece, O -Kindî'nin değerlendirmesinde- varlığa gelen -en azından bir anlamda yokluk halinden

⁴¹ bk. yukarıda s. 23 ve oradaki no 7.

⁴² Krş. ER I: 375 ve bk. Walzer "New Studies", a.g.e., 186.

varlığa gelen- her bir zıt şeyin yaratılmasından da sorumlu olarak düşünülebilir. Bu husus, Kindî'yi Mutezile'ye ve genel Kelâmın yokluktan sürekli ilâhî yaratma fikrine yaklaştıracaktır. Walzer, haklı bir şekilde, bu ilişkilendirmeyi ortadan kaldıracak bir ihtimale dair herhangi bir imanın bulunmadığını kaydeder.⁴³

Bununla birlikte, bu noktanın Kindî'nin görüşünün tamamını yansıtmadığı ve bu pasajın *İlk Felsefe*'deki, "etki (effect) sadece değişen bir şeyin formu (sözlükte "yüklem", mahmul) olup yoksa onun esas cevheri/konusu –bu "varlık" (being, el-ey) olarak isimlendirilen ve ezeli olduğu söylenen bir şeydir– olmadığı" düşüncesi ile karşılaştırılmasından çıkarılabilir.⁴⁴ Ezeli'nin esas cevher, yani ilk madde için bu kullanımını anlamamız gerektiği gibi –buradaki devamlılık/beka anlamı sadece Tanrı irade ettiği müddetçedir– aynı şekilde buradaki zıtları, ortak cevherin/maddenin zıtları olarak anlamalıyız. Kindî, en sonunda, Tanrı'nın her şey hakkındaki varlığın zıt halleri dahil bütün alemin yaratılmasından sorumlu olduğunu söyleyecektir; fakat Tanrı, her an her şeyin yaratılması ve yok edilmesine gerçekten müdahale etmez. Kindî'nin, genellikle hoşnut olmadığı bir kavram olan potansiyel varlığın sahasını genişletmek istemediği doğrudur;⁴⁵ fakat o risalesini kendisi için yazdığı okuyucusunun, tabiatta sürekli bir ilâhî müdahalenin var olduğunu düşünmesine de razı gelmez. Bu özellikle, Kindî'nin hakkında bilgi vermeyi arzuladığı Aristoteles'in temel fiziksel alem anlayışına aykırı bir şey olacaktır.⁴⁶

Biz, Kindî'nin (şimdiye kadar) kayıp eseri olan *Tefsirlerle Tevhid Risalesi*'ndeki yaklaşımının (sözlükte "yorumlar", risaletüt-tevhid bi-tefsirat), söz konusu pasajdaki ve *Nihai Varlığın İbadeti ve Tanrıya Kulluğu Hakkında Açıklama* isimli çalışmadaki şeye benzer olduğunu düşünebiliriz.⁴⁷ Burada, dini ifadeler, Tanrı'yı

⁴³ Krş. "New Studies", a.g.e., 185.

⁴⁴ Krş. aşağıda İF, 113.11 ve bk. oradaki not.

⁴⁵ Bk. yukarıda s. 18, 19.

⁴⁶ Kindî, başka bir yerde Aristoteles'in hyle'sini açıkça kabul eder. İF 111.1, 2'de maddenin (el-heyula) "değişimin gerçekleştiği mahal" (mevduatun lil-infiâl, *Tanımlar Üzerine*'de aynı şekilde tanımlanır, ER I: 166) olduğu söylenir; ve "doğa", "hareket eden ve duran her şeyin birincil nedeni" olarak görülür (aşağıya bk. 111.1, 2'e dair notlar). Ayrıca Kindî'nin cevher, cins ve form ile ilişki halindeki maddeye dair tasviri ile ilgili olarak bk. *Liber de quinque essentis*'de ed. Nagy, a.g.e., s. 30-33, ER II: 12-18.

⁴⁷ Krş. ER I: 244-247. "Tefsirlerle Tevhid Risalesi"ne görünüşte İbn Abdürabbih'in *el-İkdü'l-ferid*'inde -ed. A. Emin ve dğr. (Kahire, 1940) II: 382, 383 (Bu referansı Professor Franz Rosenthal'e borçluyum)- Yakut tarafından işaret edilmektedir. Kindî, burada, *Tevhid*'in dokuzuncu bölümünde (fenn) kendisini tipik bir Mutezile olarak gösteren bir tarzda görüşünü ifade etmiş biri olarak anlatılmaktadır. Bu sebeple onun Tanrı'nın alemi, kaza ve kader olarak bilinen aşkınlık ve içkinliğin bir araya gelmesiyle –yani her bir şeye görevi verilmiş ve en mükemmel (tamam) vasıtalarla var (malul) edilmiştir– idare ettiğini yazdığı söylenir. Nesnelere, yaratılır ve kendilerinin ilâhî olarak belirlendikleri hallerden sapmazlar. Bununla beraber, bu yaratmada hiçbir şey zorunlu değildir, çünkü Tanrı'nın iradesinin bir bölümü O'nun yaratıklarından bazılarını seçme ve fiil özgürlüğü ile nimetlendirmektir. Bunun pek çok Mutezili tarafından benimsenen görüşle benzerliğini küçümsemeksizin şuna işaret edilmelidir ki Kindî, bu

bütün varlığın nihai kaynağı olarak temellendiren ve fakat O'nun yaratmasını bağımsız günlük işlevde bulunma olarak değerlendiren bir fizikle uyum içerisinde, metaforik felsefi bir çerçeve içerisinde konulmuş gibi durmaktadır. Sözde-bağımsız bir fiziksel evrenin bu kabulü, Kindî'yi, Tanrı'yı sürekli bir şekilde alemle ilişkili olarak ve onun her bir parçasının fiziksel devamlılığından yakın bir şekilde sorumlu olarak gören Mutezile geleneğini terk etmeye götürür. Bu anlayış, Aristotelesçi terimlerle, Tanrı'nın evrenin nihai (final) sebebi olduğu kadar etkin (efficient: fail) sebebi olarak da görülmesidir.

Kindî'nin bu iki rolü birbirinden ayırması onun *Gerçek, İlk, Mükemmel Fail ve Mecazi Olarak Noksan Fail Üzerine* isimli risalesinde daha da açıktır.⁴⁸ Bununla birlikte Kindî, daha çok Tanrı'nın dışındaki failerin tabiatı hakkında konuşmak ister ve açıkça diğer varlıklar üzerinde fiilde bulunmaya dair dolaysız sorumluluğu yaratılmış varlıklara atfeder. Tanrı ise ilk yaratılmış varlık dışındaki her şeyin uzak (yani nihai) illetidir (cause). Kindî, *Kevn ve Fesadın Yakın Fail İletisi Hakkında Açıklama*⁴⁹ isimli eserinde, ay-altı alemde kevn ü fesadın dolaysız yakın illetleri olarak güneş ve ayı –yaratılmalarının sebebi Tanrı'dır– belirler.

Kindî'nin Mutezile'nin fiziksel alem görüşüne yaklaşımı, *İlk Felsefe Üzerine*'deki önemli bir pasajdan da çıkarılabilir: Bu pasajda, Kindî, bu alemde düşünebilecek her şeyin sadece arazi olarak var olup, zati olarak var olmadığı ve onun birliğinin, yani hüviyeti (identity) ve varlığının (being) harici bir failden geldiğini temellendirir. Kindî, “zati olarak mevcut olan (essential existent) aynı tür içindeki arazi şeyin varlığının ön şartıdır” ilkesince (ve arazi mevcutların sonsuzca geri gidişinin imkânsızlığını varsayarak) her şeyin eşit bir şekilde “arazi” olarak görüldüğü için bir zati Bir (yani Tanrı), bütün varlığın harici faili, iddiasına ulaşır.⁵⁰

Kindî bu ifadeyi ortaya atarken kendi düşüncelerinin Mutezile kelâmcılarının görüşleri ile benzerlik arz ettiğini fark etmemiş olamaz. Nitekim Mutezile de hiçbir şeyin zati varlığının (existence) bulunmadığını iddia etmiş ve her şeyi harici bir failden, başka bir deyişle Tanrı'dan yaratılmış olarak mülhaza etmiştir.⁵¹ Bununla beraber Mutezile kelâmcıların çoğu, bütün varlığı (being) atom ve arazlara taksim etmiştir ve bunların her ikisi de yaratılmış olarak mülhaza edilse de, atomlar bölünemeyen olarak anlaşmıştır. Kindî, hiçbir şeyin kendinde bir olarak

düşünceleri, özellikle zorunlu ve ihtiyari fiiller ile ilgili olanlarını, hayli kolay bir şekilde Aristotelesçi terimlere dönüştürmüş olmalıdır. Ne var ki bu pasajın doğru düzgün bir değerlendirmesi risalenin tamamının veya en azından hatırı sayılır bir bölümünün ortaya çıkarılmasını beklemek zorundadır.

⁴⁸ رسالة الكندي في الفاعل الحق الاول التام والفاعل الناقص الذي هو بالمجاز

⁴⁹ كتاب الكندي في الابانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد ; ER I: 219, 226-237.

⁵⁰ Krş. aşağıda İF, 123.3 vd., ve bk. 132.8' e kadar.

⁵¹ Krş. Davidson, *a.g.e.*, s. 370, 385; ayrıca bk. a.mlf., “Arguments from the Concept of Particularization in Arabic Philosophy”, *Philosophy East and West XVII* (1968): 300-302.

düşünülemeyeceği ve kavramın kendisinin sağma olduğu üzerinde ısrar ederek, bu görüşü kabul etmeyecek birisi olarak karşımıza çıkacaktır.⁵² Öyle gözüküyor ki bu durumda Kindî'nin düşüncesinde her şey arazi olacaktır ve böyle bir şey karakteristik nitelikleri ortaya koymamak anlamına gelmektedir.

Bununla birlikte, şu açıktır ki Kindî, “arazları” daha ziyade gerçek varlığın kalıcı kategorileri olarak mülahaza ettiği için söz konusu şekilde düşünmemiştir. “Zatî”nin karşıtı olarak “arazi” onun için sadece “birlik” sorununu dikkate aldığı ölçüde önem arz etmektedir. O, Aristotelesçi alemi oluşturan bütün bireysel varlıkları (beings), sadece “arazi” ögeler olarak değil, cevherin ögeleri (units of substance) olarak da kabul eder. Bunun da ötesinde, zati birliğe özel bir dikkat çekmiş olduğu için, Kindî *İF*'de birliğin çokluk ile birlikte, bütün varlığın (being) oluşumunda merkezi bir unsur olduğunu göstermeye devam eder. Kindî'nin kabul ettiği, form ve maddedir, şu şartla ki onlar başka her şeyle birlikte bağımsız mevcutlar değildirler. Bunu söylemiş olmakla Kindî, onların sanki bağımsızlanmış gibi işlevde bulunmalarına müsaade etmeye razıdır.

Böylece Kindî Mutezile'nin alemin atomlar ve arazlara bölünmesi doktrininin reddeder. Buna mukabil o bütün varoluşun mümkün, arazi doğasını kabul eder (ki bu onu Mutezile kampına geri döndürecektir) ve yaratma ile sanki bağımsızmış gibi açıkça uyum içinde çalışır. Varlığın (being) araziliği teorisi, onun için, Tanrı'nın varlığı ve yaratmayla ilgili nihai sorun için önemli olan teorik bir hakikattir; alemin bilgisi için “başka türlü” olan bir şeyin konuyla ilgisi yoktur.

Kindî'nin bütün çeşitliliği içerisinde aleme ne ise o olduğu şekilde ve insanın farklı bilimsel başarılarına dair ilgisi, onun yazılarının uzun bir listesinden açıkça anlaşılmaktadır.⁵³ Bu kaynaktan yargıda bulunarak, onun, görünüşte, dini ve

⁵² Biz, Kindî'nin atomcu görüşe özel bir reddiye yazdığını biliyoruz (Kırs. *Fihrist*, ed. Flügel, s. 259 ve bk. Pines, *a.g.e.*, s. 94; Walzer, *a.g.e.* s.184). Her ne kadar alternatif görüşler benzer şekilde varlığın farklı (discrete) yapısına dayalı olsa da, atomcu fizik anlayışını Mutezile'nin tamamı elbette benimsemiyordu. Kırs. Eşari'nin *Makalatı*, *a.g.e.*, s. 281, 303 vd. 321, 395. Kindî'nin bilkuvve varlığın (potential existence) önemini azımsaması, onu kendilerinin nihai olarak farklı ve fakat sürekli olmayan tabiatlarına benzer şekilde vurgu yapan fiili varlıklar (actual being) yaklaşımına doğru götürür; Kindî'de, Mutezile'nin nedenselliği inkarı ve adetsel olayları (habitual occurrences), onları fiil ve düşüncenin gerektirmesi (tevellüd) ile değiştirme şeklindeki yaklaşımlarına uzaktan bile olsa benzeyen hiçbir şey yoktur. Kırs. *a.g.e.*, s. 408 ve Hayyat, *a.g.e.*, s. s. 122 ve Mutezile'nin fiziksel ve yarı-fiziksel ilkelerle alakalı çeşitli formülasyonları hakkında bir tartışma için bk. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism* (London, 1958), s. 26 vd.; Pines, *a.g.e.*, s. 3 vd., 27 vd.; Van Ess, *a.g.e.*, s. 211 vd., 289 vd.; Frank, *a.g.e.*, s. 13 vd., 39 vd.; ve Wolfson, “Muammar's Theory of Mana”, *Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R. Gibb* (Leiden, 1965), s. 682-683.

⁵³ Kırs. Yukarıda girişin birinci bölümü, not 2. Kindî'nin “polemik” yazılarının, bibliyografacılar tarafından -muhtemelen bu noktada Kindî'nin kendi ayırımını takip ettiklerinden- onun daha sıkı bilimsel ve felsefi diğer risalelerinden (kırs. *Fihrist*, *a.g.e.*, s. I: 259; Flügel, Kindî, s. 30 Almanca, s. 46-47 İngilizce; Atiyeh *a.g.e.*, s. 191-193) ayrı tutulduğu burada kaydedilmeye değerdir. “Polemik” (cedeli) olarak tercüme edilen terim, “diyalektik” olarak da isimlendirilmekte ve Kelâm'ın akıl yürütme biçiminin yakından ilişkilendirildiği bir terimdir; kırs. Gardet ve Anawati, *a.g.e.*, s. 358. كنه الجدلية şeklinde sıralanan risalelerin başlıklarından

politik inançların ayrıntılarında ısrarcı olmaya dair çok az bir temayüle sahip olduğu görülür. Kindî'nin dini bir polemik içerisine girdiği zamanki tarzına dair eldeki mevcut bir kayıt onun felsefi tartışmanın anayolunu tuttuğunu gösterir.⁵⁴ Görünüşe bakılırsa, Kindî, detaycı ve etnik iddiaların geliştirilmesiyle de ilgili değildir, ki biz bu hususu, pür aristokratik Arap popülaritesine rağmen, Kindî'nin kendini, yabancı fikirlerle yakından ilişkili ve çoğunlukla Arap olmayan mevali tarafından takip edilen bir öğrenme alanına adanması gerçeğinden de çıkarabiliriz.⁵⁵

O halde, Kindî'yi daha çok, bağımsız olarak hareket eden biri olarak, hatırı sayılır öğrenim işlevinin insanı olarak görmek makul bir varsayım olacaktır. O, bir bütün olarak, toplumca ve şüphesiz bir şekilde bilimsel bilginin uyum içinde olduğunu düşündüğü kendi dini inançlarınca kabul edilebilir sınırlar içerisinde olmak kaydıyla hakikate olan tarafsız bir ilgiye sahiptir. Gerçek Kindî, iyi bir şekilde, hakkında hikayelerin anlatıldığı ve adına atasözlerinin dilden dile dolaştığı bir bilgi, tarihi bir figür olabilir.⁵⁶ Böyle bir figür, muhtemelen, Memun tarafından başlatılan ve onun birkaç takipçisi tarafından sürdürülen, toplumun kutuplaşmasını ve entelektüel araştırmanın sindirilmesini arttıran mihneyi destekleyen Mutezile'den hoşnut olmayacaktı.⁵⁷ Biri, Kindî'yi Mutezili

hareketle hüküm vererek, Kindî, bu başlık altında her iki Mutezili biçimli dini ve fiziksel temaları tartışmıştır. Bununla beraber o sonucu kategoride cisimlerin süresiz hareketi ve atomların varlığı ile alakalı pek çok Mutezili tarafından benimsenen fikirlere açıkça hücum eder.

⁵⁴ Krş. Yahya b. Adi'nin, reddiyesinde "Kindî'nin Hıristiyanlara Reddiyye" (مقالة في الرد على النصارى) isimli risalesinden yaptığı alıntılar. Bu reddiye A. Perier tarafından "Un Traite de Yahya Ben Adi: Defense du Dogme de la Trinite Contre les Objections d'l-Kindî", Revue de l'Orient Chretien 3. II (1920), 3-21, şeklinde edisyon edilerek Fransızca'ya tercüme edilmiştir (Fransızca tercüme, Perier'in *Petits Traités Apologetiques de Yahya ben Adi* [Paris, 1920], s. 118-128, isimli eserinde yeniden basılmıştır). Öyle gözüküyor ki Kindî, bu risalesinde, İF'nin üçüncü bölümündeki tekniğine benzer bir tarzda, -her ne kadar üç şahıs olsa da- bir cevherin, ezeli Teslisi fikrinin İsa'goji'de ortaya konan önermelerin hemen hiçbiri ile bağdaşmadığını tartışır. Bununla birlikte, Kindî, Teslis, İF'nin Gerçek Bir'i gibi birliğin eşsiz bir türüdür şeklinde bir sonuç çıkarmak yerine, söz konusu argümanın bu fikrin mantıksal anlamsızlığını gösterdiğine inanır. Bunun da ötesinde, o, Teslisin, "bir" teriminin kabul edilen hiçbir anlamına uymadığı sonucu çıkararak terimin (İF'nin dördüncü bölümü ile karşılaştır) mantıksal olduğu kadar matematiksel anlamlarına dair bir araştırmayla argümanı perçinler. Bununla birlikte, belki Yahya'nın hatalı bulabileceği bu argümanlar (contentions) probleme felsefi olarak işaret etme hakkına sahiptir. Mesela bunu Jahiz'in kendi dönemindeki polemigi, *er-Redd ala'n-Nasara*'daki Hıristiyanlar ve Hıristiyanlık hakkındaki karalayıcı hücumu ile karşılaştırınız. Bu risalenin J. Finkel tarafından edisyonu yapılmıştır: *Three Essays of Abu Othman Amr Ibn Bahr al-Jahiz* (Cairo, 1926), s. 10-38. Risale, Finkel tarafından tartışılmış ve "A Risala of al-Jahiz", JAOS 47 (1927): 311-334 şeklinde İngilizce'ye kısmen tercümesi yapılmıştır.

⁵⁵ Krş. Yukarıda, s. 5 ve oradaki 10. not. Kindî'nin önde gelen takipçileri Sarahsi ve Isaac Israeli de, en azından yazılarından hareketle, toplumlarında mevcut bulunan herhangi özel bir mezhebi ilgiyle kolay kolay ilişkilendirilemeyecek derecede çok yönlü alimlerdir (krş. Franz Rosenthal, *Ahmad B. At-Tayyib As-Sarahsi* [New Haven, 1943], s. 35; Altmann ve Stern, Isaac Israeli s. xi-xxiii)

⁵⁶ Krş. yukarıda, s. 5 ve bk. oradaki 12. not.

⁵⁷ Krş. yukarıda, s. 5 ve oradaki 9. not.

uygulamalara yönelik hoşnutsuzluğunu ifade etmek için hukuki platformlarda hem teorik hem de politik pozisyonunu kullanırken tasavvur edebilir. Biz de aslında onun *İlk Felsefe*'nin giriş paragrafında bu tarz düşüncelerini açık bir şekilde ifade ettiğini görürüz. Nitekim onun düşüncelerinin bağlamı ve seçtiği terminoloji açısından bu pasaj, gayet iyi şekilde, Mutezile hakkında üstü örtülü bir kinama olarak anlaşılabilir.

Söz konusu satırlar, *Metafizik Alpha Elatton*'un birinci bölümünün yeni bir ifadesi gibidir. Kindî burada, Aristoteles'i ismen över ve onun hakikati arama uğrunda daha önce yola çıkmış olan herkese duyduğu minnettarlığıyla ilgili düşüncelerini destekler. Kindî, günümüzde nazar (speculation) sebebiyle alkışlanan kimselerin -ki bunlar her ne kadar haksız yere hakikat tacıyla taçlandırılmış olsalar dahi hakikate yabancı olan kimselerdir- çoğunun kötü yorumundan kaçınarak, kendi metodunun, seleflerinin görüşlerini bütünüyle sunmak ve gerekli olduğu yerlerde onları tamamlamak olduğunu ifade eder. Böyle insanlar, Kindî devam eder, ne hakikat metotlarını ne de "görüş" ve "içtihad"ın doğru düzgün kullanımını anlayabilirler. Onlar kıskançlıkla hayatlarını harcarlar ve kendi "gayr-i meşru tahtlarını" korumak için erdemli insanları kendilerinin düşmanları olarak görürler. Bu insanlar, Kindî devam eder, inançtan yoksun olmalarına rağmen -bu durumu (dinin kendisiyle uyumlu olduğu) bilginin felsefi arayışını "inançsızlık" olarak niteleyerek karşı çıkmaları da gösterir- dinin ticaretini yaparlar.⁵⁸

Kindî, "Nazar" (نظر), görüş (رأي) ve "içtihad"ın (اجتهاد) "kullanımlar"ına (الانفاع) işaret ederek, Mutezile'nin yakın ilişki içerisinde olduğu ve onun 'hakikat metotları'yla (esalibe'l-Hakk), yani kıyas delilleri (syllogistic proofs) ile karşılaştıramadığı akıl yürütme metotlarını açıkça belirtir. Kindî'nin özellikle kendisine hücum ettiği ekolün Mutezile olması, bu risalenin yazılışı esnasında, onların siyasi mevkiyi, tehditler ve inançsızlık suçlamaları yoluyla, kendi dini inançlarını -pasajın ima ettiği- herkese empoze etmek için kullanarak, tek başlarına otorite pozisyonları ve resmi yaptırımdan yararlanmaları gerçeğinden de çıkarılabilir.

Bu sebeple, Mutezile'yi iktidar ve resmi ayrıcalık açısından yerinden etmek için çağrıya hazırlanan biri olarak Kindî, onlarla ciddi bir şekilde özdeşleştirilmemelidir. Diğer taraftan, bu pasaj Kindî'nin Mutezile ile ilişkisi konusunda son söz olarak da alınmamalıdır, çünkü gördüğümüz gibi onun Mutezile ile ilişki halinde olduğu bir çok meselesi vardır ve bildiğimiz kadarıyla Kindî, herhangi bir grubun gerçek politik aktivitesinden kaçınmıştır. Bu göreceli nötr durum ona, Mütevekkil konusunda yardımcı olmadı. Fakat kütüphanesinin, sonunda restore edildiği gerçeğinden hareketle biz Kindî'nin ciddi politik ve dini tehdit olarak görülmediği

⁵⁸ Krş. aşağıda, İF 103.1-104. ve oradaki notlar.

sonucunu elde edebiliriz.⁵⁹ Bu sebeple, yeniden inşa edebildiğimiz kadarıyla Kindi'nin hayatı, Müslüman filozofların üstesinden gelmek zorunda kaldıkları kişisel zorlukları ve çatışan güçleri temsil eder.

⁵⁹ Kindi'nin Mütevekkil zamanında cezalandırılması, aynı şekilde meşhur Hıristiyan mütercim Huneyn b. İshak'ın durumunda olduğu gibi (krş. Max Meyerhof, "New Light on Hunain ibn Ishaq and His Period" *Isis* VIII [1926]: 689), Mutezile ile herhangi özel bir ilişki içerisinde bulunmaktan daha ziyade, kişisel bir hukuki meselesi ve felsefi-bilimsel araştırmaya dair duyulan genel bir hoşnutsuzluktan dolayıdır. Kindi'nin öğrencisi Sarahsi, Abbasi toplumundaki yıkıcı hizipçiliğin daha da fazla kurbanı olmuştur; Halife Mutezid ile anlaşmazlığa düşerek, Sarahsi yargıdaki yüksek pozisyonundan alınmış, tutuklanmış ve darb edilmiş, açıkça bu muameleye daha fazla dayanamayarak miladi 899 yılında vefat etmiştir. Farklı görüşler olmakla birlikte, Sarahsi sözde Mutezili şair İbnu'l-Müneccim'den en ufak bir sempati görmemesine rağmen, gayr-i Sünni (unorthodox) fikirlerinden dolayı anti-Mutezili rejim tarafından görünüşte eziyete uğratılmıştır (cf. Rosenthal, *a.g.e.*, s. 25 vd., ve bk. s. 37 ve oradaki 117. not).