

# Kindî'nin Meşşâîlik ve Mu'tezile'ye Fikirsal Aidiyetinin Tahlili

Dr. Sıbğatullah İĞDE



# Kindî'nin Meşşâîlik ve Mu'tezile'ye Fikirsal Aidiyetinin Tahlili

Dr. Sıbgatullah İGDE



Published by

**Özgür Yayın-Dağıtım Co. Ltd.**

Certificate Number: 45503

📍 15 Temmuz Mah. 148136. Sk. No: 9 Şehitkamil/Gaziantep

☎ +90.850 260 09 97

📞 +90.532 289 82 15

🌐 www.ozgurayinlari.com

✉ info@ozgurayinlari.com

---

## Kindi'nin Meşşâilik ve Mu'tezile'ye Fikirsal Aidiyetinin Tahlili Dr. Sıbğatullah İğde

Language: Turkish

Publication Date: 2024

Cover design by Mehmet Çakır

Cover design and image licensed under CC BY-NC 4.0

Print and digital versions typeset by Çizgi Medya Co. Ltd.

**ISBN (PDF):** 978-975-447-902-7

**DOI:** <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub460>



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0). To view a copy of this license, visit <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>  
This license allows for copying any part of the work for personal use, not commercial use, providing author attribution is clearly stated.

Suggested citation:

İğde, S. (2024). *Kindi'nin Meşşâilik ve Mu'tezile'ye Fikirsal Aidiyetinin Tahlili*. Özgür Publications.

DOI: <https://doi.org/10.58830/ozgur.pub460>. License: CC-BY-NC 4.0

---

*The full text of this book has been peer-reviewed to ensure high academic standards. For full review policies, see <https://www.ozgurayinlari.com/>*



## Önsöz

Yakup b. İshak el-Kindî, İslam düşünce tarihinin en önemli simalarından birisidir. İslam medeniyetinin birçok farklı düşünceyle karşı karşıya kalarak büyüdüğü ve şekillendiği bir dönemde yaşayan Kindi, olaylara getirdiği farklı perspektifle medeniyetin gelişme yönünün seyrini belirlemiş ve kendinden sonraki İslam mütefekkirlerinin algılayış biçimlerinin prototipini ortaya koymuştur.

Kindî, Emeviler döneminde başlayarak Abbasiler devrinde büyük bir ivme kazanan ve Mısır, Mezopotamya, Hindistan gibi antik medeniyetler ile kadim Yunan düşüncesinin kayda değer tüm kitaplarının Arapça'ya tercüme edilmesini sağlayan çeviri faaliyetlerinde de aktif rol almıştır. Kindî'nin, müslüman bir mütefekkir olarak, dünya bilim ve düşünce tarihi için büyük bir öneme sahip olan Beytü'l-Hikme'de bulunması, İslam düşünce tarihi açısından da büyük önem arz etmektedir. Zira filozof, orada dünyanın dört bir tarafından gelerek ilmi çalışmalarda bulunan bilginlerle tanışmış, onlarla münazaralara girerek hem inandığı şeyleri netleştirmek noktasında fikri bir gelişme yaşamış, hem de müslümanların bu ilimlere nasıl yaklaşması gerektiğini kendi sistemi içerisinde belirlemiştir.

İslam düşünce tarihini derinden etkileyen Mihne hadiseleriyle birlikte Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dönemlerindeki önemli konumunu kaybeden Kindi, eziyetler görmüş ve saraydan uzaklaşarak inzivaya çekilmiştir. Kindî'nin bu süreçte saraydan uzaklaştırılması ise onun düşüncesinin Mu'tezilî anlayışa yakınlığına yorulmuştur.

Kindî'nin Mu'tezile mezhebine mensup olduğuna dair tartışmalar ve filozofun herhangi bir grubun salt savunucusu olarak kabul edilmek istenmesi bizi bu konuda biraz daha ayrıntılı bir çalışma yapmaya sevk etmiştir. Böyle bir çalışmada Kindî'nin düşünce biçiminin tam olarak ortaya konulabilmesi mümkün değildir. Ancak onun görüşlerinin ayırt edici

özelliklerine değinmek, filozofun yalnızca tek bir görüşü tüm yönleriyle savunmak gayesinde olmadığını açıklamaya yetecektir.

Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında Kindî'nin hayatı ve dönemin siyasi-kültürel ortamına değinilmiş, ve filozofun yetiştiği çevre hakkında genel bir kanaat oluşması gaye edinilmiştir. Bu kısmın bir alt başlığını da filozofun Şii olduğu yönündeki iddialar oluşturmaktadır. Kindî'nin önemli konumu, onun başka gruplarca da benimsenmek istemesini sağlamış, nitekim bir grup, filozofun Şii kökenli olduğunu kanıtlamaya çalışmıştır. Biz de giriş kısmında onun Şii olduğuna dair fikir beyan edenlerin görüşlerine kısaca değinmeyi faydalı gördük.

Kindi ve Meşşailik başlığını taşıyan Birinci Bölüm'de Kindî'nin, Meşşailiğin en büyük fikirsel alt yapısını teşkil eden Aristoteles düşüncesiyle farklı yönleri incelenmeye çalışılmıştır. Kindî'nin özgün bir İslam mütefekkeri olduğunu kanıtlamayı hedefleyen bu bölümde, onun İslam inançlarıyla uyuşmayan felsefi düşüncelere nasıl yaklaştığı, filozofun öncelikle hassasiyetlerinin belirlenebilmesi için ele alınmaya değer görülmüştür.

Araştırmamızın ana gövdesini oluşturan Kindî ve Mu'tezile başlıklı İkinci Bölüm'de ise, Kindî'nin bir kısım görüşleri ile kendi dönemi veya daha erken dönem Mu'tezilî kelimcilerin düşünceleri karşılaştırmalı olarak incelenmeye ve aradaki iletişim-etkileşim tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bölümde konu başlıkları belirlenirken daha spesifik ve ayrıntıları bulunan konular seçilmeye çalışılmıştır. Böylece hem konunun, yüzeysel analizden arındırılması hedeflenmiş, hem de aradaki nüanslar incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmamızın Üçüncü Bölüm'ünde ise Kindî ve Mu'tezile ilişkisini inceleyen son dönem Müslüman ve Batılı araştırmacıların görüşleri üzerinde durarak konumuz hakkında söylenenlerin özetini sunmayı, ve bu görüşlerin kısa bir incelemesini yapmayı hedefledik. Ayrıca sonsöz olarak Kindî'nin Mu'tezilî olduğunu kanıtlamaya çalışan bir takım argümanları ele alarak okuyucunun mesele hakkında fikir sahibi olabilmesini amaçladık.

Araştırmamızda mümkün olduğunca birinci el kaynaklara ulaşmaya çalıştık. Bunun yanında konuyla alakalı olan çağdaş araştırmaların da neredeyse tamamını inceleyerek fikir yürütebilmemizi sağlayacak metinlerden istifade etmeye gayret ettik. Gerek eserlerin incelenme safhasında gerekse yazım sürecinde deskriptif yöntemi kullanmaya özen gösterdik.

Kindî'nin Meşşailik ve Mu'tezililik arasındaki konumunu belirlemeye çalıştığımız bu çalışmada mümkün merteye belli ön kabullerden hareket etmemeye gayret ettik. Kindî'nin düşünce sisteminin arka planına dair

yargılardan uzak kalarak, hem konunun yalnızca belli bir amaca hizmet etmesini engellemeyi, hem de söylemimizin taraflılaştırmasını önlemeyi amaçladık. Ancak bütün çabalarımıza rağmen araştırmamızın hata ve eksiklikten berî olması mümkün değildir.

İlk İslam filozofu olarak kabul edilen Yakub.b. İshak el-Kindî'nin bu iki düşünce sistemi arasındaki konumunun ve takındığı tavrın, İslam dünyasının bugün içerisinde bulunduğu çıkmazlara sadra şıfa çözümler üretebileceği kanaatindeyiz. Ayrıca zaman bakımından İslam medeniyetinin gelişme sürecine karşılık gelen bu çalışmanın, daha sonraki araştırmalara da katkı sunmasını umuyoruz.

Çalışmamız boyunca isimlerini burada zikredemeyeceğim birçok kişinin emeği ve katkısı olmuştur. Ancak öncelikle konu seçiminden araştırmamın son haline gelmesine kadar her aşamada katkısı bulunan, biz genç araştırmacılara gerçek bir ilim insanının nasıl olması, nasıl davranması gerektiğini lisan-ı haliyle anlatan, samimiyetiyle bizleri ilme ve öğrenmeye teşvik eden çok kıymetli hocam Prof. Dr. Eyüp BEKİR YAZICI'ya saygı ve şükranlarımı sunarım. Ayrıca güler yüzü ve engin bilgisiyle her karşılaşmamızda motive olmamızı sağlayan değerli hocam Prof. Dr. Gürbüz DENİZ'e de müteşekkirim. Çalışmanın gerek metin gerekse bağlam açısından tutarlı hale gelmesindeki önemli katkıları da dostlarım ve çalışma arkadaşlarımın sağladığını söylemeliyim. Bu anlamda, Abdullah Azzam ÇELİK, Salih YILDIRIM ve Arş. Gör. Serdar YAYATICI'ya, çalışma arkadaşlarım, Arş. Gör. Bilal KOÇAK, Arş. Gör. Abdulvahid Yakup SİPAHIOĞLU ve Arş. Gör. Ömer GÜLEN'e ve akademik açıdan zinde kalmamızı sağlayan bütün araştırma görevlisi arkadaşlarıma teşekkürü bir borç addederim.

Her şeyin ötesinde beni yetiştiren, karşılaştığım her sıkıntıya benden önce göğüs geren ilk üstadlarıma, aileme minnettarım. Hayatım boyunca dualarının içtenliğiyle yolumu bulmamı, yolda kalmamı sağlayan, muhterem anneme, bizleri ilk günden beri hakiki ve samimi bir müslüman olarak yetiştirmek hassasiyetiyle hareket ederek İlahiyat alanına yönelmemizi sağlayan babama, çocukluk yıllarımdan itibaren, okuma ve öğrenme yolunda beni yönlendiren ağabeyime, küçük kardeşlerine en az bir anne şefkatiyle yaklaşan ve her durumda destekleyen ablalarıma minnet ve şükranlarımı sunarım. Onların duaları olmasaydı herhalde bu çalışma tamamlanamazdı.

Başarı ve muvaffakiyet ancak Allah'tandır. Sadece O'na güvenir ve O'na yöneliriz.



# İçindekiler

Önsöz	iii
Kısaltmalar Dizini	ix
Yakub B. İshak El-Kindî	1
Kindî'nin Hayatı	1
Kindî'nin Yaşadığı Dönemde Siyasî ve Kültürel Ortam	5
1 Kindî ve Meşşâîlik	15
Meşşâîlik Ekolü/Meşşâîyyûn	15
Kindî Felsefesinin Aristoteles Felsefesiyle Uyuşmazlıkları	21
2 Kindî ve Mu'tezile	35
Mu'tezile Mezhebinin Oluşum Süreci	35
Kindî ve Mu'tezile'nin Tevil Anlayışları	45
İsbat-ı Vacib Hususunda Kindî ve Mu'tezile'nin Görüşleri	58
Yaratılış Hususunda Kindî ve Mu'tezile'nin Anlayışları	81
3 İslami Araştırmalarda Kindî-Mu'tezile İlişkisine Dair Düşünceler	97
Ebû Rîde	99
Richard Walzer	100
Mahmut Kaya	101
Alfred Ivry	102
Peter Adamson	103
Hana Abduh Süleyman Ahmed	104
Haydar Abdülhüseyn Kasir	105
Değerlendirme	105
Sonuç	113
Kaynakça	117





## Kısaltmalar Dizini

Çev.	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslam Ansiklopedisi
Ed.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
Nşr.	: Neşreden
S.A.V.	: Sallallahu Aleyhi Vesellem
t.y.	: Tarih yok/ Yayın Tarihi Yok
TDV	:Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	: Tahkik eden
Tlk.	: Ta'lik
Trc.	: Tercüme
Tsh.	: Tashih
vd.	: Ve diğerleri
vs.	: Ve sonrası
y.y.	: Yayın yeri yok



## 1. Yakub B. İshak El-Kindî

### A. Kindî'nin Hayatı

“Arap filozofu” ve “İslam filozofu” ünvanlarıyla meşhur olan Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî<sup>1</sup> genel kanaate göre Kûfe şehrinde<sup>2</sup> dünyaya gelmiştir. Hayatı hakkında kaynaklardaki bilgiler oldukça sınırlı olmasına rağmen, soylu bir aileden gelmesi sebebiyle nesebi tespit edilebilmiştir. Babası İshak b. es-Sabbah Halife el-Mehdi(775-785) ve oğlu Harun Reşid (786-809) dönemlerinde ( ykl. 775-808) Kûfe valiliği yapmıştır.<sup>3</sup> Kindî'nin atalarından ilk Müslüman olan kişi beşinci göbekten dedesi Eş'as b. Kays'tır. (ö. 642) Eş'as, Kinde meliki iken hicretin onuncu yılında (631) altmış kişilik bir heyetle Medine'ye gelerek İslam'ı kabul etmiş, ancak Hz. Peygamber'in vefatına müteakip irtidat olaylarına karışarak, Yemen'e gönderilen ordu tarafından yakalanıp, esir olarak Medine'ye getirilmiştir. Hz. Ebubekir'in huzurunda yaptıklarından pişmanlık duyarak bağışlanmasını isteyen Eşas, halife tarafından affedilmiş ve Hz. Ebubekir onu kendi kız kardeşiyle evlendirmiştir.<sup>4</sup>

- 
- 1 Gorgis Avvad, *Mu'cemü'l-Ulemai'l-Arab*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986, s. 173.
  - 2 Felsefe-i İslamîye Tarihi el-Kindî yazarı İsmail Hakkı İzmirli Kindî'nin Haccâc'ın hicri 83 yılında kurduğu Vâsıt şehrinde doğduğunu söylemektedir. Vâsıt Basra ile Kûfe arasında, nehir üzerinde askeri karagah olması maksadıyla kurulmuş bir şehirdir. Günümüze ancak kalıntıları ulaşabilmiştir. İsmail Hakkı İzmirli, *Felsefe-i İslamîyye Tarihi: el-Kindî*, Matabaa-i Âmire, İstanbul H. 1338, s. 5.; Ayrıca erken dönem tabakat katiplerinden olan İbn Cülcül de Kindî'nin Basralı olduğunu söylemektedir. Fakat bu görüşü başka tarihçilerce desteklenmemektedir.
  - 3 Said el-Endelüsi, *Tabakatü'l- Ümem*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 142.; İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi el-Kamil fi't-Tarih Tercümesi*, Çev.: Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul 1991, c.6, s. 43; 193..
  - 4 Mustafa Abdurrazak, *Feylesüf'l-Arab ve'l-Muallimü's-Sâni*, Müessesetü Hindawî, Kahire 2013, s. 9.

Kindî'nin doğum tarihi hakkında kesin bir bilgi bulunmazken, fikir yürütmelerle mesele aydınlatılmaya çalışılmıştır. Mustafa Abdurrazık, De Boer'un görüşüne mutabık olarak Kindî'nin, muhtemelen Halife Harun Reşid döneminde vefat eden babasının ölümüne yakın bir zamanda doğduğunu söylemektedir. Harun Reşid'in 808 yılında vefat ettiği göz önünde bulundurulursa Kindî'nin de miladi 9. Yüzyılın başlarında - Mustafa Abdurrazık'a göre yaklaşık olarak 801 senesinde- dünyaya geldiği anlaşılmaktadır.<sup>5</sup>

Kindî'nin eğitim hayatı ve hocalarına ilişkin elimizde somut bir bilgi bulunmamaktadır. Fakat babasının dönemin Kûfe valisi olması hasebiyle onun eğitimine önem verildiğini söylemek abartılı olmayacaktır.<sup>6</sup> Kindî'nin, geleneğe göre temel dini bilgiler ve Kur'an-ı Kerim dersleri yanında dil ve edebiyat tahsili gördüğünde şüphe yoktur. Kindî'nin, çocukluk ve ilk gençlik yıllarını geçirdiği Kûfe ve Basra'da başlayıp kurumsallaşan dil okullarından da istifade ettiği ve bu okulların onun dil ve edebiyat zevkinin olgunlaşmasında önemli rol oynadığı tahmin edilmektedir. Ayrıca filozofun, Mu'tezilî anlayışın şekillendiği bir dönemde Basra'da bulunmuş olması da, onun özellikle diyalektik alanında mezhebin Basra kolundan yararlanmış olabileceği düşüncesini uyandırmaktadır.<sup>7</sup> Bir başka görüşe göre de Kindî'nin Bağdat akademisindeki hocalarının, Süryaniler ya da Antakya akademisinden gelen bilginler olması muhtemeldir.<sup>8</sup>

Mu'tezile'nin ortaya çıktığı Basra'nın ilim meclislerinde, bu yeni ekolün düşünceleri işlenmekle birlikte Hasan-ı Basri çizgisini takip eden dönemin Selefî anlayışı da henüz etkisini kaybetmemişti. Kindî'nin belki de günümüz tabiriyle doktora çalışmaları için çıktığı bu rihlede Mutezili görüşlerden yararlandığı kadar muhaliflerinin anlayışından da haberdar olduğunu, dolayısıyla filozofun düşünce sisteminin oluşumunda bu iki ekolün de rol oynadığını söylememiz mümkündür.

Kindî, kaynaklarda aktarıldığına göre Basra'nın ardından Bağdat'a intikal ederek eğitimini burada tamamlamış, tıp, fizik, matematik, astroloji gibi birçok bilim dalında yetkinleşmiştir. Kindî'nin İslam'da filozof unvanıyla anılan ilk kimse olması bundan kaynaklanmaktadır.<sup>9</sup>

5 Mustafa Abdurrazık, *Feylesüf'l-Arab ve'l-Muallimü's-Sâni*, s. 14.

6 Zekeriya Beşir İmam, *Taribu'l-Felsefeti'l-İslamiyye*, cd-Darü'-Sudaniyye li'l-Kütüb, Hartum 1998 s. 73.

7 Kindî, *Felsefî Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya) Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 22-23.

8 İsmail Hakkı İzmirlî, *İslam'da Felsefe Akımları*, Hzr.: N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995, s.70.

9 İbn Cülcül, *Tabakatü'l-Etibba ve'l-Hükema*, (Thk.: Fuad Seyyid) Müessesetü'r-Risale, Beyrut

Kindî, tahsil hayatının son durağı olan Bağdat'ta üstün zekası ve çözümleme kabiliyetiyle temayüz etmiş ve dönemin Abbasî halifesi el-Memun (813-833) himayesinde sarayda düzenlenen dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak felsefe alanındaki yetkinliğini de kanıtlamıştır. Filozof, Memun'un, 830'da kurduğu Beytü'l-Hikme'deki bilgin, kâşif ve mütercimler kadrosu içerisinde de yer almayı başarmıştır.<sup>10</sup>

Tercüme faaliyetlerinin profesyonel bir şekilde yapılmaya başlandığı ve farklı ilim merkezlerinden birçok ilim adamının Bağdat'a, Beytü'l-Hikme'ye akın ettiği bir dönemde Sicistani'ye göre Kindî'nin prestiji, Hıristiyan âlimlerinin en büyüklerinden bile daha fazlaydı. Çünkü onlar eskiden beri gelen ilmi, bir kez daha tekrar ederken; Kindî, reformist karakteriyle felsefî konuları İslamî anlayış içerisinde ele alarak yeni bir perspektif ortaya koymuştur.<sup>11</sup>

Yakub b. İshak el-Kindî yaşadığı dönemde herkes tarafından sempatiyle karşılanmamaktaydı. İslam dinini Müslüman veya ehl-i kitap olmayan filozofların düşünce yapılarıyla desteklemeye çalışması ona aynı zamanda kötü bir şöhret de kazandırmış ve bazı kimselerin tepkisine maruz kalmıştır. Bunlardan birisi Ehl-i Hadis'e mensup olan ve felsefeyle uğraştığı için Kindî'ye kin besleyerek halkı ona karşı kıskırtan Ebu Ma'ser el-Belhi'dir. Ebu Ma'ser psikolojik baskıyı arttırınca Kindî, Ebu Ma'ser'e kendisine matematik ve geometriyi sevdirecek birisini göndermiştir. Kindî daha sonra yine gizlice birisini daha göndererek onu astrolojiye yönlendirmiştir. Ebu Ma'ser el-Belhi mesaisini bu ilimlere ayırınca artık başka şeylerle meşgul olamamış ve böylece Kindî de onun şerrinden kurtulmuştur.<sup>12</sup> Kindî'nin izlediği bu yol, zihnini birçok farklı anlayış ve ilimle şekillendirmeye çalışan bir kimsenin meselelere yaklaşım tarzı ve çözüm üretme kabiliyetini ortaya koyduğundan, kanaatimizce önem arz etmektedir.

Bağdat, Abbasî hilafetinin en parlak zamanlarını yaşadığı süreçte tam bir ilim merkezine dönüşmüştür. Bunun en büyük sebebi dönemin hükümdarlarının aklî düşünceye önem vermesi ve alimleri bu yönde teşvik etmesiydi. Filozof Kindî de bu ilmi faaliyetler içerisinde aktif rol oynamış, iktidar merkezine davet edildiği Me'mun'un (813-833) hilafetinden sonra

---

1985, s. 73.

- 10 Kindî, Felsefî Risaleler, Çev.: Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 23.
- 11 Mehmet Akif Dadaş, *Ebu Süleyman es-Sicistani'nin Müntehab Swanu'l-Hikme İsimli Eseri - Tercüme ve Tanıtım*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van, 2011, s.226.
- 12 İbn Ebi Usaybia, *Uyumu'l-Enba fi Tabakati'l-Etibba*, (Thk.: Nizar Rıda) Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 2010, s.244.

Mu'tasım-Billâh(833-842) ve Vâsık-Billâh (842-847) zamanlarında da Beytü'l-Hikme'de önemli görevler üstlenmiştir. Kindî ayrıca halife Mu'tasım-Billah'ın veliâht olan oğlu Ahmed'in, özel hocalığını yapmış olup ikili arasında sıkı bir dostluk oluşmuştur; öyle ki Kindî, yazdığı bir çok eseri Ahmed'e ithaf etmiştir.<sup>13</sup>

Vasık-Billah'tan sonra hilafete gelen Mütevekkil-Alellah (847-861) döneminde, halife felsefe ve kelim gibi konulara selefleri gibi ilgili olmadığından Kindî de gözden düşmüştür. Ancak Kindî'nin, Mütevekkil hilafete geldikten sonra beş yıl daha sarayda kaldığı rivayet edilmektedir.<sup>14</sup> Kindî'nin Abbasî sarayından uzaklaştırılması ise dönemin ünlü tabip matematikçi ve astronom kardeşleri Muhammed bin Musa ve Ahmed bin Musa'nın halifeyi filozofa karşı kışkırtmaları sonucu olmuştur.<sup>15</sup> Bu iki kardeşin neyi öne sürerek halifeyi Kindî'den soğuttuğu kaynaklarda belirtilmemiştir. Ancak sonuç itibarıyla halife Kindî'yi dövdürtmüş bu iki kardeş de onun evine kadar giderek kitaplarına el koymuştur.<sup>16</sup>

Kindî'nin yaşadığı bu zor süreçler aynı zamanda derin bir yaraya da işaret etmektedir. Fikirlere karşı müsamahakar ve saygılı davranmayan toplumlar zayıflayarak ve ivme kaybederek bu yaptıklarının ceremesini çekmişlerdir. Nitekim Abbasî Devleti de zaman içerisinde izlediği politikanın karşılığını görmüş ve bu köklü devlet, 1258 yılında tarih sahnesinden silinmiştir.<sup>17</sup>

Kindî'nin kitaplarının ona iade edilmesi ise ilginç bir hâdise sonucu vuku bulmuştur. Halife Mütevekkil *el-Mikyasü'l-Kebir*<sup>18</sup> olarak bilinen bir su kanalı yaptırmak istemiş ve bu görevi Musa Oğulları'na vermiştir. Kardeşler kanalın kazı hesaplamaları işini Ahmed bin Kesir el-Ferğani'ye bırakmış fakat Ferğani, kanalın ağızını yanlış hesaplamıştır. Bunun Üzerine İbn Musa kardeşler dönemin Meşhur mühendis ve müneccimlerinden olan Sind bin Ali'ye giderek hatayı düzeltmesini talep etmişlerdir. Sind bin Ali bu işi yapmak için Kindî'nin müsadere edilen kitaplarının kendisine iade edilmesini şart koşmuştur. Halbuki kendisiyle Kindî arasında ciddi bir düşmanlık bulunduğu

13 Şemsüddin eş-Şehrezurî, Nühzetü'l-Ervah: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri, Çev.: Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s. 690; Osman Şenlik, *İzmirli İsmail Hakî- Felsefe-i İslamiye Tarihi [el-Kindî] (İnceleme-Metin-Dizin)* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2016, s.26.

14 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev.: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 46.

15 İbn Ebî Usaybia, *Uyumu'l-Enba*, s.244.

16 İbn Ebî Usaybia, *Uyumu'l-Enba*, s.244.

17 Ayrıntılı bilgi için bkz. İhsan Süreyya Sırma, *Müslümanların Tarihi IV*, Beyan Yayınları İstanbul 2014, s. 13-148.

18 Mahmut Kaya, "Mikyasü'n-Nîl", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 53.

bilinmektedir. Hayatlarından endişe eden Muhammed ve Ahmed, Kindî'nin kitaplarını teslim etmiş ve Sind de yapılan hatayı düzeltmiştir.<sup>19</sup> Kindî bu hâdise ile kitaplarına yeniden kavuşmuş, ancak yine de hayatının son yıllarını Beytül-Hikme'nin dışında geçirmek zorunda kalmıştır.

Rivayetlere göre Kindî'nin ölümüne kronik romatizmal hastalıklar sebep olmuştur.<sup>20</sup> Dizlerinde sürekli ve şiddetli ağrılar hisseden Kindî, yıllanmış şarapla bu ağrıları azaltmaktaydı. Kindî, daha sonra şaraba tevbe ederek bal şerbetiyle tedaviye çalışmış, fakat ağrılarını bu yolla dindirememiştir. Filozofun bu hastalığı, zamanla beynini zarar vererek ölümüne sebebiyet vermiştir.<sup>21</sup>

Kindî ardında birçok eser ve talebe bırakarak H. 252 /M. 866 yılının sonuna doğru hayata gözlerini yummuştur. Kindî'nin ölüm yılı olarak çeşitli tarihler verilmiştir. Louis Massignon onun H. 246 /M.860 yılında, Henry Corbin<sup>22</sup> ve Nallino H. 260 /M. 873 yılında ve Brockelmann da H. 256 /M. 869 yılından sonra vefat ettiğini kaydetmiştir. Fakat Taberi *Tarihu't-Taberi* adlı eserinde Kindî'nin H. 248 /M. 862 yılında hayatta olduğunu söylemiştir. Kindî, Risâle fi Meliki'l-Arab adlı eserinde H. 252 /M. 866 yılında vuku bulan, Halife Müstain'in ölümü olayından bahsetmiş, Câhız (ö. 868?) ise Kitâbü'l-Buhalâ'sında Kindî'den söz ederken mazi sigası kullanmıştır. Kitâbü'l-Buhalâ'nın H. 253 /M.867 yılında yazıldığı tahmin edilmektedir. Bu tarihten önce ise Kindî ölmüştür. Çünkü sözü geçen eserin ifadesinde ölü Kindî'den bahsedildiği anlaşılmaktadır. Bu duruma göre Kindî'nin H. 253/M. 867 yılından az önce yani H. 252 /M. 866 yılı sonlarına doğru öldüğü akla uygundur.<sup>23</sup>

## B. Kindî'nin Yaşadığı Dönemde Siyasî ve Kültürel Ortam

Kindî, çeşitli fikri akımlar arasında itikadî tartışmaların olduğu bir dönemde bu konuların en yoğun şekilde işlendiği Basra ve Bağdat'ta yaşamıştır.<sup>24</sup> Dolayısıyla bu akımların onun düşünce yapısının oluşumuna etki etmiş olması mümkün ve doğaldır. Henüz gençlik yıllarının başında Basra'ya intikal eden Kindî, oradaki farklı mezhep ve inançların görüşlerinden çeşitli

19 İbn Ebî Usaybia, *Uyumu'l-Enba*, s.244.

20 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 24.

21 İbn Kıftî, *İhbaru'l-Ulema bi Abbari'l-Hukema*, (Thk.: İbrahim Şemseddin), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005, s.280.

22 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010, c. I, s. 279.

23 İbrahim Ağâh Çubukçu, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972, s.13.

24 Yuhanna Kumeyr, *Felasifetü'l-Arab: el-Kindî*, el-Matbaatü'l-Kasulikıyye, Beyrut 1954, s. 11.



konularda etkilenmiş olabilir. Daha sonraki süreçte Bağdat'a gelen Kindî, dönemin Abbâsî hükümdarlarından Memun, Mutasım ve Vasık'ın yakın çevresinde bulunmuştur.<sup>25</sup> Öyle ki Halife Mutasım zamanında o, devletin zineti halifenin gözdesi olarak anılmış aynı şekilde onun eserlerine de büyük değer atfedilmiştir.<sup>26</sup>

Bağdat'ın bir ilim merkezi konumunda olduğu 9. Yüzyıl, içerisinde Kindî açısından oldukça önemli iki düşünceyi barındırmaktaydı. Bunlar, Basra'da neşet edip devrin halifelerinin desteğiyle yayılan ve kısa bir süre sonra devletin resmi politikası haline gelen Mu'tezilî ekol ile büyüyen devletin teknik ihtiyaçlarını karşılamak maksadıyla dünyanın değişik bölgelerinden getirilen gayri müslim bilginlerdi.<sup>27</sup> Matematik, mantık, tıp, astroloji gibi birçok alanda devletin gereksinimlerini karşılayan bu bilginler aynı zamanda Grek düşüncesinin teolojik tartışmalarını da İslam dünyasına sokan kimseler olmuşlardır. Akla vurgusuyla bilinen Mu'tezile'nin, bu tür farklı ve kimi zaman İslam dinini sorgulayıcı tarzdaki fikirlere verdiği cevap ve reddiyeler ise konuyu tedrici olarak felsefi sahaya yaklaştırmıştır.

Memun'un hilafeti döneminde yaşanan belki de en önemli olay Mu'tezilî tesirle ortaya çıkan Halku'l-Kur'an meselesi ve bunun devamı olan Mihne sürecidir.<sup>28</sup> Özellikle Ahmed b. Hanbel ve çevresini etkileyen bu olay İslam düşünce tarihi içerisinde önemli bir kırılma olarak görülmektedir.<sup>29</sup> Memun'un hilafet yıllarının sonunda gerçekleşen ve daha sonrasında devam eden bu hadieler karşısında Kindî'nin nasıl bir tavır takındığı malum değildir. Haydar Abdülhüseyn Kasir, Kindî'nin Beytü'l-Hikme'de çalışmalarını sürdürdüğü zamana rastlayan bu hâdisede, filozofun görüşünün Mu'tezile'ye yakın olduğunu, ayrıca onun isbat-ı Vacib, sıfatlar, alemin hâdisliği konularındaki tutumunu da göz önünde bulundurarak, Halku'l-Kur'an mevzusunu savunduğunu düşünmektedir.<sup>30</sup>

25 Şibli Nu'manî el-Hindî, *İlmü'l-Kelami'l-Cedid*, Arapça Trc.: Celal Said el-Hafnâvî, el-Merkezü'l-Kavmi li't-Tercüme, Kahire 2012, s. 112.

26 Cemaleddin bin Nubate el-Mısri, *Serhü'l-Uyun fi Şerhi Risaleti İbn Zeydun*, (Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1964, s. 231.

27 Yuhanna Kumeyr, el-Kindî, s. 11.

28 Mihne süreciyle ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Hayrettin Yücesoy, "Mihne", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 30: 26-28.; Muharrem Akoğlu, *Mihne Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.; Muhyettin İğde, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbelîliğin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016, s. 32-85.

29 Muhyettin İğde, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, Ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, 159-160.

30 Haydar Abdülhüseyn Kasir, "Eserü'l-İtiaz fi Fikri Feylesufu'l-Arab El-Kindî", *Mecelletü Dirasati'l-Basra*, (16), 2013 s.229.

Kindî'nin Mu'tezile'nin hakim olduğu dönemde Beytü'l-Hikme'de bulunmasıyla ilişkilendirilerek aydınlatılmaya çalışılan bu konu, zannımızca bahsedildiği kadar kolay çözümlenebilecek bir mesele değildir. Düşünceler noktasındaki kısmi benzerlikler de –ki filozof birçok konuda da Mu'tezile ile ayrılmaktadır- bu konu hakkında hüküm vermek için bizlere yeterli argümanı vermemektedir. Çünkü ilk olarak elimizde Kindî'nin o süreçteki tavrını ortaya koyan tarihi bir veri bulunmamaktadır. Ayrıca her ne kadar Kindî, Mihne olayları sırasında halifelerin himayesinde tercüme faaliyetleriyle meşgul olsa da, bu onun Mu'tezile ile aynı fikirde olduğuna veya halifelerin politikalarını kayıtsız şartsız destekleyeceğine delil olamaz. Kindî seviyesinde bir aydın, Mihne'nin sebebi olan Kur'an'ın yaratılmışlığını kabul etse dahi, bunun başkalarına dayatılarak zorla kabul ettirilmesi çabalarını doğru bulmamıştır.

Abbasî Devleti'nin iz bırakmasında ana etken olarak zikredilebilecek en önemli icraat şüphesiz tercüme hareketleri ve bunun idamesi maksadıyla inşa edilen Beytü'l- Hikme'dir. Hz. Peygamber (S.A.V.)'in vefatının akabinde başlayan fetihler sonucunda Müslümanların bir asır geçmeden Şam, Antakya, Halep, Cüdişapur, Mezopotamya, Irak, Pencap, Sind kısacası neredeyse tüm kültür altyapılarına hakim konuma gelmesi, farklı düşünce ve dinlerle karşılaşmayı da beraberinde getirmiştir.<sup>31</sup> Tanınan bu yeni milletlerin sahip olduğu ilim ve felsefe hazinesi İslam dünyasında ilgi uyandırmış, yoğun çeviri faaliyetleri sonucunda özellikle Yunan felsefesinin, kayda değer bütün eserleri Arapça'ya tercüme edilmiştir.<sup>32</sup> Çeviri faaliyetlerinin Abbasîler'in iktidara gelişinden Me'mun'a kadar devam eden (H. 132 /M. 750-198 /813) ilk safhasında, çoğunlukla Hıristiyan, Yahudi, Müslüman ve diğer pagan kültürlerinden mütercimler görev almıştır.<sup>33</sup> Me'mun ve hemen onu takip eden halifelerin idaresindeki tercüme faaliyetleri ise, esas itibarıyla Bağdat'ta yeni kurulan Beytü'l-Hikme'de toplanmış ve tercüme çalışmaları profesyonel bir şekilde yapılmaya başlanmıştır. Burada, araştırmacıların felsefi ve ilmi çalışmalarında gerekli olan malzemenin temin edilebilmesi için büyük bir gayret gösterilmiştir.<sup>34</sup>

Kindî'nin tercüme hareketlerinde hangi rolü üstlendiği ise öteden beri tartışılmalıdır. Erken dönem tabakat yazarlarından olan İbn Ebi

31 Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s.31

32 W. Montgomery Watt, *İslamî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev.: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968, s. 49.

33 Bayram Ali Çetinkaya, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015, s.35.

34 De Lacy O'leary, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev.: Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971, s.72; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu*, Çev.: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003, s.23.

Useybi'a'nın, *Kitâbü'l-Müzekkerât* adlı esere atfen bildirdiğine göre Kindî, şu dört büyük mütercimden birisidir. Huneyn b. İshak (ö. 873), Yakub b. İshak el-Kindî (ö. 866), Sabit b. Kurre el-Harrânî (ö. 900) ve Ömer b. el-Farruhan et-Taberi (ö. 815)<sup>35</sup> İbn Cülcül ise Kindî'nin birçok felsefî eseri tercüme ettiğini, onlardaki anlaşılmayan noktaları açıklığa kavuşturarak zor konuları basitleştirdiğini söylemektedir.<sup>36</sup> İbn Kiftî, Batlamyus'un *Kitabu Coğrafîyye el-Ma'mure mine'l-Arz* adlı eserini Süryanice'den Arapça'ya Kindî'nin tercüme ettiğini söylemektedir.<sup>37</sup> Ancak İbn Nedim, bu kitabın Kindî adına başkası tarafından kötü bir tercümesinin yapıldığını, daha sonra Sabit b. Kurre'nin bunu yeniden tercüme ettiğini söylemektedir.<sup>38</sup>

Tabakat kitaplarında Kindî'nin Süryanice ve Yunanca'yı bildiğine dair bu ve benzer farklı bilgiler de bulunmakta, hatta bir rivayet filozofun aslen Süryanî olup, Yemen'e yerleşen Mütcaribe Araplarından olduğunu iddia etmektedir.<sup>39</sup> Ancak yapılan son araştırmalar onun bu iki dile yabancı olmamakla beraber, vukufiyetinin tercüme yapacak seviyede olmadığını ortaya koymuştur. Kindî'nin Süryanice'yi bildiği görüşü, onun Süryani tabiplerle karıştırılmasından<sup>40</sup> veya tercüme heyetlerinde bulunduğu için genellemeye tabi tutulmasından da kaynaklanmış olabilir. Zira yapılan tercüme arasında da onun ismine mütercim olarak rastlanmamaktadır.<sup>41</sup>

İzmirli İsmail Hakkı, müstakil olarak Kindî'yi konu aldığı eserinde meseleye farklı bir açıdan bakmaktadır. İzmirli, Kindî'nin pek çok eseri te'lîf, birçoğunu da tercüme ettiğini söylemektedir. O, Kindî'nin Aristo'nun başlıca mütercimlerinden birisi olduğunu ve onun *Mâ Ba'de't-Tabî'a* isimli eserini tercüme edip, *Kıyâs*, *Burhân* ve *Kategoriler* kitaplarına da şerhler yazdığını ifade etmektedir. İzmirli, Kindî'nin, en başarılı ve en yetenekli mütercimlerden biri sayıldığını, isminin mütercimler içerisinde zikredilmemesinin sebebinin ise tercüme işinin para kazanmak için yapmaması olduğunu söylemektedir. İzmirli'ye göre Kindî'yi diğer mütercimlerden ayıran tek yönü, onun aylıklı mütercim olmamasıdır.<sup>42</sup>

35 İbn Ebi Usaybia, *Uyumu'l-Enba*, s.229.

36 İbn Cülcül, *Tabakatü'l-Etîbba*, s.72-73.

37 İbn Kiftî, *İbharu'l-Ulema*, s. 287.

38 İbn Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan, Daru'l-Marife, Beyrut 1997, s.328.

39 İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s. 70.

40 Ahmed Fuad el-Ehvani, *el-Kindî Feylesufu'l-Arab*, el-Müccessetü'l-Mısıriyyetü'l-Amme li't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, İskenderiyye 2003, s. 60.

41 Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016, s.161.

42 İzmirli, *el-Kindî*, s. 6.

Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerini Türkçe'ye kazandıran Mahmut Kaya'ya göre ise eğer Kindî ana dilinden başka dillere aşına olsaydı, Farabi'nin *Kitabü'l-Huruf* ve *el-Elfazu'l-Müsta'mele fi'l-Mantık* adlı eserlerinde Arapça terimlerin Grekçe, Süryanice, Farsça ve Soğdça'sını vererek birtakım karşılaştırmalarda bulunması gibi, o da bazı terimlerin bildiği dillerdeki karşılıklarını vererek konulara açıklık getirebilirdi. Ancak Kindî'nin günümüze ulaşan eserlerinde, *Tarifler Üzerine*'deki intikam duygusu anlamına gelen "ez-zahl" teriminin Yunanca'da gizlilik ve gözetme anlamındaki bir kelimeden türetilmiş olduğunu söylemesi<sup>43</sup> dışında böyle bir durum söz konusu değildir.<sup>44</sup> Mustafa Demirci ise Kindî'nin, Beytü'l-Hikme'de felsefe ve aklî ilimler sahasında bilgin bir kimse olduğunu, onun Süryanice ve Yunanca'dan yapılan tercümlerdeki felsefi kavramların Arapça'ya uyarlanması, dil ve gramer kurallarına uygunluğunun tetkikinin yapılması gibi işleri yürüttüğünü söylemektedir.<sup>45</sup>

Peter Adamson'a göre ise Kindî, mütercimlerin yaptığı çalışmaları denetlemiş ve tercüme edilen eserlerden elde ettiği sonuçları kendi çalışmalarında kullanmıştır. Tercüme edilecek eserlerin seçiminde de Kindî ve arkadaşlarının felsefi ilgileri yol gösterici olmuştur.<sup>46</sup> Nitekim Kindî, kendi projesini eskilerin söylediklerini tam olarak ortaya koyma, dilin kullanımı ve zamanın uygulamalarına göre onların kapsamlı olarak ele almadığı şeyleri de tamamlama çabası olarak tanımlamaktadır.<sup>47</sup>

Kindî'nin mütercimliği üzerine yapılan bu tartışmaların sonucunda ortaya farklı iki görüş çıkmıştır. Bunlardan birisi Kindî'nin Beytü'l-Hikme'deki ana rolünün tercümanlık olduğunu söylemekte bir diğeri de onun tercüme faaliyetlerinde genel olarak yapılan çevirilerin incelenmesi işiyle meşgul olduğunu düşünmektedir. Kanaatimizce Kindî'nin o süreçteki genel konumu ve ilmi tavrı dikkate alındığında, onun bir mütercimden ziyade, muhakkik olduğunu kabul etmek daha doğru olacaktır. Çünkü o dönemde Beytü'l-Hikme'de çeviri işleri profesyonel bir şekilde yapılmış ve sırf bu işlerin yapılabilmesi için dünyanın dört bir tarafından dil bilen kimseler Bağdat'a davet edilmiştir. Dolayısıyla böyle bir ortamda, felsefi müktesebatı bu derece ileri düzeyde olan içeriden bir kimsenin katkısına, çeviri işlerinin organizasyonu ve denetlenmesi görevinde daha çok ihtiyaç duyulacaktır. Ancak bununla birlikte Mahmut Kaya'nın, Kindî'nin yabancı

43 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 88.

44 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 33.

45 Mustafa Demirci, *Beytü'l-Hikme*, s.161.

46 Peter Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleniğinin Kabulü*: P. Adamson, Richard C. Taylor (Ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, Çev.: Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015, s. 36.

47 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 148.

dilleri bilmediği görüşünü temellendirmek için sunduğu argümanın tatmin edici olmadığını söylemeliyiz. Kindî'nin eser yazımındaki tavrı, nevi şahsına münhasırdır. Üstelik İslam dünyasında kendisinden önce felsefi yazılar kaleme alan kimse de yoktur. Bu sebeple onun, kendi çizgisinin takipçisi olan sonraki dönem bir kimseyle karşılaştırılması ve buradan hüküm çıkarılmaya çalışılması zannımızca yanlış olacaktır. Burada daha muhtemel olan durum, Farabî'nin Kindî'nin eserinde kullandığı bir yöntemi (kelimelerin farklı dillerdeki karşılıklarını verilmesi) görerek geliştirmiş olmasıdır.

### 1. Kindî'nin Şiiliği İddiaları

Kindî'nin şahsiyeti ilgili yapılan tartışmalardan bir diğeri de onun Şii kökenli olduğuna yönelik iddialardır. Ahmed Fuad el-Ehvani'nin (1908-1970) Kindî üzerine kaleme aldığı eserde de göze çarpan bu mevzunun, incelemelerimiz sonucunda çeşitli Şii kaynaklarında savunulduğuna şahit olduk. Nitekim İslam ve felsefe alanlarında çalışmaları bulunan Roy Jackson da, Kindî'nin Irak'ın güneyindeki Kûfe'de doğması sebebiyle acem bağlantısının çok güçlü olduğunu söylemektedir.<sup>48</sup>

Ehvani, kitabında konuyu Kindî'nin babası İshak b. Sabbah'tan başlatarak, onun Şii mi yoksa Sünnî mi olduğunun tarih kitaplarında zikredilmemesi sebebiyle bilinmediğini ancak bazı son dönem yazarlarının, Onun atalarından Eş'as b. Kays'ın Hz. Ali'yle aynı dönemde yaşaması, Sıffin savaşında onun tarafında olması ve yine Harici isyanlarında kendisini desteklemesi gibi sebeplerle İshak b. Sabbah'ın Şii olduğunu savunduklarını belirtmektedir. Bununla birlikte Eş'as ailesinin Kûfe'de ikamet etmiş olması ve Kûfe'nin Şii ideolojinin kalesi olarak addedilmesi de bu düşüncüyü savunan yazarlar tarafından bir delil olarak kabul edilmiştir. Ehvani, bu görüşü reddedenlerin amillerini de sıralayarak, onların Kûfe'nin yalnızca Şii'lerin bulunduğu bir şehir olduğunu kabul etmediklerini aynı zamanda birçok Sünnî'nin de Kûfe'de ikamet ettiğini ortaya koyduklarını söylemektedir. Kindî'nin Şii kökenli olduğunu kabul etmeyenler ayrıca Abbasî iktidarının Şii-İmamî anlayışın karşısında durduğunu, Abbasî halifeleri ve Şii imamları arasında tartışmalar yaşandığını, bu sebeple Şiiliğin imamlar silsilesinin Hasan el-Askeri(ö. 874)'de durarak 12. imam olan Mehdi Muntazar yani kayıp imam inancına yönelmek durumunda kaldığını belirtmektedirler Abbasî iktidarının Şii'lere karşı bu tavrı nazar-ı itibara alındığında İshak b. Sabbah'ın Şii olma ihtimali oldukça azalmaktadır. Zira Harun Reşid ve Memun'un İshak b. Sabbah'ın Şii olduğunu bildikleri halde onu Kûfe valisi yapmaları pek mümkün görünmemektedir. Ehvani'nin de tercihe şayan bulduğu bu görüş,

48 Roy Jackson, *İslam Felsefesi*, Çev.: Atilla Alan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017, s.67-68.

böyle bir atmosferde Kindî'nin emirlik sarayında dünyaya gelmiş olmasına ihtimal vermemektedir.<sup>49</sup>

Kindî'nin Şii olduğunu savunan kimseler onun Şii imamların olduğu bir asırda yaşadığını söylemektedirler. Hatta bazıları onun İmamiye Şiasınca kayıp imam olarak kabul edilen ve gelecekte mehdi olarak rücu' edip dünyada adaletli bir düzen kuracağına inanılan on ikinci imam Mehdi el-Muntazarla aynı dönemde yaşadığını iddia etmişlerdir. Fakat tarih kitapları ve bu iki şahsiyetin ölüm tarihleri bunun yalnızca bir iddiadan ibaret olduğunu ortaya koymaktadır. Zira tercih edilen görüş, Kindî'nin 866 yılında vefat ettiğini söylerken, Mehdi el-Muntazar'ın doğumu için verilen en erken tarih 869 yılıdır ki onun 870, 872, veya 875 tarihlerinde dünyaya geldiğine dair rivayetler de bulunmaktadır.<sup>50</sup> Dolayısıyla Kindî ve kayıp imamın karşılaşmış olma ihtimalleri bir hayli düşüktür. Ayrıca faraza Kindî, Mehdi el-Muntazar ile aynı dönemde yaşamış olsa dahi bu onu Şiaya mezhebi bir aidiyeti olduğu anlamına gelemmez.

Kindî'nin Şii olduğunu isbat mahiyetinde serdedilen bir diğer olay ise, onun Mehdi el-Muntazar'ın babası II. imam Hasan el-Askeri ile bir münasebetinin bulunduğu yönündedir. Ebu Kasım el-Kûfî'den (ö. 963) rivayet edilen olaya göre Kindî, Kur'an'ın çelişkileri hakkında bir kitap yazmak üzere bu meseleye yoğunlaşmış ve evinde inzivaya çekilmiştir. Bunu duyan İmam el-Askeri aralarındaki mesafe ve Abbasîlerin uyguladığı ambargo<sup>51</sup> sebebiyle kendisine ulaşamamış ve bu yüzden üzülmüştür. Daha sonra Askeri, birgün meclisinde Kindî'nin talebelerinden birisiyle karşılaşmış ve ona 'aranızda hocanız Kindî'yi Kur'an ile uğraşmaktan vazgeçirecek kimse yok mu?' diye sormuştur. Talebe ise kendilerinin onun öğrencileri olduğunu ve ona itiraz etmelerinin doğru olmayacağını söylemiştir. Bunun üzerine Hasan el-Askeri şöyle söylemiştir: 'Sana birşey öğreteceğim. Fakat bunu hocana soru şeklinde ilet ki senin ona itiraz ettiğini düşünmesin. Kindî'ye kendisine bir soru soracağımı söyle ve şöyle devam et. Size birisi gelse ve Kur'an'dan sizin anladığının dışında manalar fahmettiğini söylese sizin onun düşüncelerinden istifade etmeniz caiz olur mu? Şüphesiz o sana bunun mümkün olduğunu söyleyecektir ve bu cevabıyla birlikte yapmaya çalıştığı şeyin doğru olmadığını anlayacaktır. Zira Kur'an ayetlerinin birçok

49 el-Ehvani, *el-Kindî*, s. 24-25.

50 Mustafa Öz, "Mehdi el-Muntazar", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28:376.

51 Abbasî Halifesi Mütevekkil-Alellah'ın İmami'lerin faaliyetlerini daha yakından takip etmek maksadıyla Hasan el-Askeri'yi henüz iki üç yaşlarındayken babası Ali el-Hadi ile beraber Samerra'ya götürdüğü söylenmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Hamdi Algar, "Hasan el-Askeri", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16: 289.



farklı açıklaması ve muktezası vardır, dolayısıyla onların her birinin yalnızca birer manaya geldiği var sayılamaz.’ Rivayete göre öğrencisi, Hasan el-Askerî'nin söylediklerini kabul ederek Kindî'nin yanına gitmiş ve bu meseleyi ona sormuştur. Olayın devamında Kindî'nin Askerî'nin tahmin ettiği gibi, hatasını fark ederek bu maksadından vazgeçtiği ve diğer işlerine yöneldiği aktarılmaktadır.<sup>52</sup>

İmamiye Şiasının dört temel hâdis kitabının birincisi olan el-Kafî'de geçen bir rivayette de Yakub. b. İshak adında bir kişinin, Hasan el-Askerîye sorduğu soru zikredilmiştir. Ehl-i Rical'in İbn Sükeyt olmasını muhtemel bulduğu bu kişi, muhakkike göre başka birisidir. Zira İbn Sükeyt, 10. imam Hâdî döneminde Mütevekkil tarafından öldürülmüştür. O sebeple İbn Sükeyt, Hasan el-Askerîyle karşılaşmamıştır.<sup>53</sup> Ayrıca sorunun kelami içeriğe sahip olması da bu kişinin onların nezdinde Yakub b. İshak el-Kindî olması ihtimalini güçlendirmektedir.

Kindî'nin Şii olduğunu iddia eden bir diğer Şii kaynak da İbn Tavus'un *Ferecî'l-Mehmum fi Tarih-i Ulemai'n-Nücum* adlı eseridir. İbn Tavus burada Kindî'nin ismini, astronomiyle meşhur Şii alimler arasında zikretmiş, İbn Nedim'in *Fihrist*'inden edindiği bilgilere dayanarak onun eserlerine değinmiştir.<sup>54</sup>

Şii İslam Dünyasında Katip Çelebi'nin *Keşfü'z-Zünun*'una benzerliğiyle dikkat çeken ve Şii müelliflerin eserlerini tanıtmayı hedefleyen Aga Büzürg-i Tahrani'nin *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa* adlı eserinde de Kindî'nin bazı eserlerine değinilmiş ve kendisinden Şii bir alim olarak bahsedilmiştir.<sup>55</sup>

Şii bazı müelliflerin, Kindî'nin kendi mezheplerine mensup olduğunu kanıtlamak için başvurduğu metin içi deliller de dikkat çekicidir. Kindî'nin kitaplarının sonunda kullandığı ifadelerin Şii literatüre has olduğunun tartışmasız olduğunu belirten müellifler, bu kullanımların başka hiçbir karine aramaya gerek bırakmaksızın onun Şii olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedirler.<sup>56</sup> Kindî'nin Şia'ya mensubiyetini kanıtladığı ileri sürülen ifadesi, *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinin sonun da kurduğu şu cümledir: “Hamd alemlerin Rabbi olan Allah’a layıktır. O’nun rahmeti Muhammed

52 Haydar Abdullüseyn Kasir, *Eserü'l-İtizal*, s.236.

53 eş-Şeyh Küleyni, *el-Kafî*, Thk.: -tlk.-tsh. Ali Ekber el-Ğafari, Darü'l-Kütübi'l-İslamiyye, Haydariyye 1363, s.161.

54 Ali b. Musa İbn Tavus, *Ferecî'l-Mehmum fi Tarih-i Ulemai'n-Nücum*, Menşuratü'l-Matbaati'l-Haydariyye, Haydariyye t.y. , s.66.

55 Aga Büzürg-i Tahrani, *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa*, Daru'l-Edva li't-Tabaati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1983, I, s.377, VII, s. 12.

56 Abdullah Nimet, *Felasifetu Şia Hayatuhüm ve Arauhüm*, Darü'l-Fikri'l-Lübnani, Beyrut 1987, s. 665.

Peygamber'in ve tüm ev halkının üzerine olsun."<sup>57</sup> Benzer başka bir örnek de *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine* adlı risalede geçmektedir: "Hamd alemlerin Rabbi olan Allah'a layıktır. Salat, Muhammed Mustafa'nın ve onun tertemiz ev halkının üzerine olsun."<sup>58</sup> Bu şekildeki sonlandırmaları Kindî aynı zamanda *Nefis Üzerine*<sup>59</sup>, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*,<sup>60</sup> *Alemin Sonluluğu Üzerine*,<sup>61</sup> *Sonsuzluk Üzerine*<sup>62</sup>, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*<sup>63</sup>, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*<sup>64</sup>, *Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine*<sup>65</sup> ve *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, adlı eserlerinde de kullanmıştır.<sup>66</sup>

Şiiğin bir göstergesi olarak takdim edilen bu kullanımların mahza onlara mı ait ve onlar tarafından mı önemsendiği tartışma götürür bir meseledir. Zira adlarını zikretmekle bitiremeyeceğimiz birçok Sünnî İslam alimi, Hz. Peygamber (S.A.V) ile birlikte onun en yakınlarında bulunan ve kendisiyle en çok muhatap olan kimselere de büyük saygı göstermişler, nitekim onlar da eserlerinde Hz. Peygamber'in ailesini anmaktan çekinmemişlerdir. Bu, genel anlamda peygambere duyulan saygının da bir nişanesi olarak addedilmiştir. Dolayısıyla meseleyi bir bütün olarak ve tutarlılık çerçevesinde ele aldığımızda Kindî'nin Şii bir İslam düşünürü olmadığı kanaatine varmamız-en azından gösterilen bu kanıtlarla- pek de zor olmayacaktır.<sup>67</sup>

---

57 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.246.

58 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.368.

59 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.390.

60 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.274.

61 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.284.

62 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.292.

63 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.304.

64 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.376.

65 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.416.

66 Abdullah Nimet, *Felasifetu Şia*, s. 666.

67 Hakkında başka kaynaklara da ulaştığımız bu konuyu, tezin sınırlarını aşmamak ve daha sonra müstakil bir metinde incelemek maksadıyla sonlandırıyoruz.





## BÖLÜM 1

---

# Kindi ve Meşşâîlik

Felsefenin İslam dünyasına girişinde Kindî ve çalışma arkadaşlarının rolü büyüktür. Ancak Kindî'yi daha iyi değerlendirebilmek için her şeyden önce onun klasik bir filozof olmadığını akılda tutmak gerekmektedir. Felsefe onun ne asıl uğraşı ne de çalıştığı tek konuydu. Kindî, çeviri bilimlerinin tamamı hakkındaki geniş bilgisiyle, yaşadığı çağın bir ürünü olarak karşımızda durmaktadır. Astroloji, astronomi, aritmetik, geometri ve daha birçok bilim dalında eserler kaleme alan filozof, eskilerden aktarılan tüm bilimleri öğrenmek ve bunların eksiliklerini tamamlamak için bir eğitim programı geliştirmiştir.<sup>68</sup>

Kindî'nin felsefi anlayışının temellerini incelemeyi hedeflediğimiz bu çalışmada onun kimlerden ne seviyede etkilendiğini ve özellikle Aristoteles ile ayrılan noktalarını ele almanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Çünkü Kindî, İslam Felsefesi'nin ana akımı olan Meşşâî ekolün ilk filozofu olarak görülse de bu düşüncenin İslami anlayışla uyuşmayan görüşlerine eleştiri getirmekten de sakınmamıştır. Bu gayretimizde muvaffak olmamız durumunda onun tek bir kalıba sığdırılamayacak yetkinlikte bir ilim adamı olduğunu da gözler önüne serebiliriz.

### 1.1. MEŞŞÂİLİK EKOLÜ/MEŞŞÂİYYÛN

İslam düşüncesi tarihinde tabiat felsefesiyle yakın zamnalarda başlayan ve kısa zamanda esaslı bir doktrin halini alan Meşşâîlik, tabanı mantık ve metafiziğe dayanan rasyonel bir felsefedir.<sup>69</sup> Tabiat felsefesi, İslam

---

68 Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s. 119.

69 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014, s. 144.

dünyasında tutunamamasına rağmen Meşşâîlik, kendini kabul ettirmeyi başarmış ve özellikle 9-12. yüzyıllarda önemli temsilciler çıkarmıştır. Biz de İslam medeniyetinin ilk Meşşâî filozofu olan Kindî'nin bu ekolle bağlantısını tespit edebilmek için öncelikle Meşşâî felsefenin genel bir tanımını yapmayı faydalı görüyoruz.

### 1.1.1. Meşşâî Kavramı

Arapça yürümek manasına gelen “meşy” kökünün çokça yürüyen anlamında ism-i faili olan “meşşâün” kelimesinin,<sup>70</sup> nispet olarak kullanılmasıyla ortaya çıkan Meşşâî sözcüğü, İslam düşüncesinde Aristo doktrinini benimseyen kimseyi ifade etmek için kullanılmıştır. Meşşâî kelimesi, Aristoteles’in derslerini öğrencileriyle beraber gezinerek yapmasını ifade eden Yunanca “peripateticen” teriminin Arapça karşılığıdır.<sup>71</sup> Bu kavram Osmanlıca’da “Aristotalisiyye” kelimesi ile ifade edilmektedir.<sup>72</sup>

Meşşâîlik kavramı Aristoteles felsefesinin etkisinin yanında Aristo ve Eflatun felsefelerinin uzlaştırılması ile Plotinos ve Yeni Eflatunculuk tesirlerini de ifade etmektedir.<sup>73</sup> İslam Aristoculuğu olarak da bilinen Meşşâîlik, bu isimlendirmeye rağmen İslam medeniyetinde hiçbir zaman tam ve mutlak anlamda bir Aristoculuk olarak işlenmemiştir.

### 1.1.2. İslam Meşşâîliği

İslam felsefesindeki Aristotelesçilik, genel anlamda Aristoteles doktrinine sadık kaldıysa da İslami sınırlar içerisinde kalmak gayesiyle farklı felsefi sistemlerden ve filozoflardan da yararlanmışır. Kadim Yunan felsefesi İslam dünyasına daha ziyade Yeni Platoncuların yapıtlarıyla aktarıldığından Meşşâî felsefesinde Platon ve Aristoteles’in Yeni Platoncu yorumunun etkisi oldukça fazladır. Bunun yanında tecüme faaliyetlerinin özellikle ilk dönemlerinde çoğunlukla Aristoteles’e ait zannedilen fakat aslında Yeni Platoncular’a ait olan eserlerin Arapçaya çevrilmesi de bu etkiyi arttırmıştır. İslam felsefesinde salt Aristoteles’in kuramını takip eden tek Meşşâî filozof Endülüslü İbn Rüşd’tür.<sup>74</sup>

70 Kadir Güneş, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul 2011, s. 1113.

71 Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Çev.: Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015, s. 518.

72 Eyüp Bekiryazıcı, “İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller”, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi I El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 83.

73 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 144.

74 Abdülbaki Güçlü, Erkan Uzun, Serkan Uzun, Ümit Hüsrev Yolsal, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002, s. 962-963.

İslam Meşşâîliğinin bu çok etkenli yapısı onun aynı zamanda Yunan felsefesinin basit bir kopyası olmadığını da ortaya koymaktadır. Meşşâîliğin oluşmasını sağlayan yerli ve yabancı tesirler, bu felsefeyi kendine mahsus bir sistem haline getirmiştir. Öyle ki oluşan bu yeni anlayış daha sonraki dönemlerde Batı düşüncesinde, Yunan felsefesinin Hıristiyanlık karşısındaki savunusu için en önemli silahlardan biri olmuştur.<sup>75</sup>

İslam Meşşâî geleneğinde felsefi meselelere yaklaşım, daha ziyade rasyonalist ve ampirist bir tarzda olmuştur. Meşşâî filozoflar, bu yöntemleriyle akli ön planda tuttıkları için zaman zaman sert eleştirilere de maruz kalmışlardır.<sup>76</sup> Fakat Meşşâî ekole mensup filozofların temel umdesi İslam akidesidir. Onlar, problemlerin çözümü için Aristoteles düşüncesinden ve Yeni Eflatuncu açıklamalardan faydalanmışlardır. İslam Meşşâîleri aklın klavuzluğunda bir araştırma yöntemine önem vererek, İslam dini ve Müslüman topluma yabancılaşmadan evrensel boyutlarda fikri sistemler kurmuşlar, ve hiçbir zaman Allah'ı peygamberi ve ahirei inkar etmemişlerdir. Aksine bu üç esasa dayalı felsefi bir sistem kurmayı amaçlamışlardır.<sup>77</sup>

İslam dünyasında Gazalî'nin etkili eleştirileriyle birlikte felsefeye hücum artmış ve 12. yüzyıldan itibaren İslam düşüncesinin en yaygın felsefi hareketi olan Meşşâîlikle birlikte diğerleri de yerlerini kalam ve tasavvuf hareketlerine terk etmişlerdir. Böylece Meşşâî felsefe ekolü, 9.-12. yüzyıllar arasında kuruluş ve gelişmesini tamamlayıp, temsilcilerini çıkararak İslam felsefesi tarihindeki yerini almıştır. Bu felsefi akım, Kindî tarafından başlatılmış, onun öğrencisi olan Ahmed es-Serahsî de(ö. 899) hocasının yolunu takip etmiştir. Farabî (870-950) tarafından genel anlamda sınırları belirlenen bu ekol tam anlamıyla İbn Sina (980-1037) tarafından sistemleştirilmiştir. Meşşâîlik, daha ziyade ahlak felsefesiyle ilgilenen İbn Miskeveyh (ö. 1030) tarafından da benimsenmiş, bu ekolü Endülüs'te ise İbn Bacce (ö. 1038) ve İbn Rüşd (1126-1198) temsil etmiştir.<sup>78</sup>

İslam Meşşâîleri her ne kadar tamamiyle Aristoteles düşüncesini benimsemiş olmasalar da yine de İslam düşüncesi içerisinde Meşşâî ekolün üzerinde uzlaştığı sistematik bir yapı oluşmuştur. Bu filozofların ortak fikirlerini şöylece özetlememiz mümkündür:

- a. İslam Meşşâîleri, bilimsel ve felsefi araştırmalarında Aristoteles mantığını etkin şekilde kullanmış ve filozofun mantık külliyyatını

75 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015, s. 222-223.

76 Eyüp Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller", s. 84.

77 Hasan Şahin, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000, s. 77.

78 Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*, s. 146-147.

(*Organon*) esas alarak bu ilmi İslam düşüncesine adapte etmeye çalışmışlardır.

- b. Metafizik meseleler başta olmak üzere başka birçok problemin aşılmasına katkı sunmak amacıyla bu düşünürlerin büyük çoğunluğu din ile felsefeyi uzlaştırmak için çaba sarf etmişlerdir.
- c. İslam Meşşâileri, sonlu ve sınırlı bir evren anlayışına sahip olup, evrende boşluğa yer olmadığı fikrinden hareketle atomist varlık anlayışını reddetmişlerdir.
- d. Bu ekole mensup filozoflar, bedenden bağımsız bir ruh anlayışını kabul etmektedirler.
- e. Felsefe tarihinde ilk defa Meşşâî filozoflar nübuveti bir felsefe problemi olarak temellendirmeye çalıştıkları için epistemolojiye yeni bir boyut kazandırmışlardır.
- f. Meşşâîler, Aristocu anlayışla insanın sahip olduğu psikolojik aklın çalışmasını, ontolojik (külli) bir güç olarak kabul edilen faal aklın etkisine bağlamaktadırlar.
- g. Bu filozofların ahlak felsefesinin temelinde mutlulukçu ahlak anlayışı bulunmaktadır.<sup>79</sup>

Sonuç itibariyle İslam Meşşâîliği, her ne kadar Aristocu felsefeye nispetle bu ismi almış olsa da tam anlamıyla Aristocu olmaktan uzaktır. Onlar Aristoteles'in yanında başka birçok filozoftan da istifade etmişler hatta İslami ilkelerle yoğrulmuş bu anlayışın oluşumu sonrasında Aristoteles başta olmak üzere diğer Antik Yunan filozoflarına eleştiriler getirmekten de geri durmamışlardır.<sup>80</sup> Bizim de çalışmamızın saç ayaklarından birini teşkil eden bu eleştiri kültürü ve özelden Kindî'nin Aristoteles düşüncesine getirdiği tenkitler, filozofun düşünce sistemini oluştururken yalnızca bir kaynaktan beslenmediğini, ve bilhassa onun öncelendiği başka ve daha önemli umdeleri olduğunu ortaya koymaktadır.

### 1.1.3. Kindî'nin Aristoculuğu Üzerine Yapılan Tartışmalar

İslam felsefesinin teşekkül sürecinde söz edilebilecek en temel nokta Kindî'nin Aristo'yu okuyarak ondan istifade etmesidir. Bu sebeple Kindî'den bahsederken onun Aristo ile olan ilişkisine özellikle dikkat edilmelidir. İlk dönem tabakat yazarlarından olan İbn Cülcül de bu konuya dikkat çekerek

79 Mahmut Kaya, "Meşşâiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29: 395-396.

80 Eyüp Bekiryazıcı, "İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller", s. 87.

şöyle söylemektedir: İslam dünyasında eserlerinde Aristo'nun yolunu Kindî gibi takip eden başka bir kimse olmamıştır.<sup>81</sup> De Boer ise Kindî'nin birçok bakımdan Mu'tezile mütekellimlerine ve zamanındaki Neo-Pitagoriyen tabiat filozoflarına bağlı olduğunu, fakat rivayetlerin onun İslam'daki ilk Peripatetik( Meşşai) olduğunu anlatmaktadır. De Boer, bu düşüncenin hakikatinin, filozofun günümüze kadar ulaşan sınırlı ve incelenmesine önem verilmemiş eserlerinde daha iyi anlaşılabilirdiğini söylemektedir.<sup>82</sup> Bu yorumda gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur ki, onun zamanında Kindî'nin Latince'ye tercüme edilen *Risale fi'l-Akl*'inin haricinde eserlerinin hiçbirisi henüz neşredilmemiş, o, tabakat kitapları ile eserlerinin isimlerinin ifade ettiği anlamlarla tanınmaya ve tanıtılmaya çalışılmıştır.<sup>83</sup> Dolayısıyla onun hakkındaki yorumlar genel anlamda bir geçiş düşünürü olması esas alınarak standart tahminlere dayanmaktadır. Zira Kindî'nin kitapları incelendiğinde onun salt anlamda bir Aristocu olmadığı gibi yalnızca Yeni Eflatunculuğun görüşlerini savunan bir filozof da olmadığı görülebilmektedir. Kindî, bütün bunlardan ziyade antik ve helenistik felsefeyi İslamî bakış açısıyla inceleyerek, ortaya kendine has bir sentez koymaya çabalamaktadır.

Hilmi Ziya Ülken ise Kindî hakkındaki düşünce farklılıklarının ve onun kimi zaman kendisi ile çelişkiye düşme halinin, filozofun düşüncesinin zamanla kendi içerisinde değişme ve gelişme göstermesinden ileri geldiğini düşünmektedir. Ona göre Kindî, öncelerde Aristo felsefesine tâbiyken, ruhun ölmezliği problemiyle karşılaşınca Eflatun felsefesine yaklaşmış ve onu Aristo ile uzlaştırmaya çalışmıştır. Daha sonra tabii ilimlerle tabiat üstü ilimlerin münasebeti sorunu, onu Yeni Eflatuncu yorumlamaya sevk etmiştir. Son olarak yaratılış problemi ve sudur teorisi ise onu ilkçağ felsefesinden uzaklaştırarak yeni bir teori sunma çabasına sürüklemiştir.<sup>84</sup> Ancak Mahmut Kaya, Ülken'in bu görüşüne karşı çakararak, Kindî'nin kaleme aldığı eserlerin tarihi sırasını tespit etmek mümkün olmadığından, düşünce hayatında farklı evrelerin bulunduğu savunulamayacağını söylemektedir. Özellikle *İlk Felsefe Üzerine* ve *Nefis Üzerine* adlı eserler, filozofun, İskenderiye okulunun Süryani mütercimler kanalıyla gelen ürünlerini İslamî bakış açısıyla nasıl bir

81 İbn Cülcül, Tabakat s. 73. Burada bir konuyu değinmekte fayda görüyoruz. İslam meşşailer arasında Aristo'ya bağlılığı en fazla olan filozof şüphesiz ki İbn Rüşd'dür. Ancak İbn Cülcül 10. yüzyılın sonlarında vefat etmiş, İbn Rüşd ise 12. yüzyılda yaşamıştır. Sonraki dönem tabakat müellifi İbn Ebî Useybia(ö. 1270) ise İbn Rüşd'den haberdar olmasına rağmen eserinde onun kadı ve tabip yönlerine değinmiş, felsefi anlayışını ele almamıştır. Bunun sebebi İbn Rüşd'ün filozof yönünün henüz keşfedilmemiş olması olabilir.

82 T. J. De Boer, İslam'da Felsefe Tarihi, Çev.: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001, s.123.

83 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 31.

84 Hilmi Ziya Ülken, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983, s. 46.

arada değerlendirdiğini izhar ettiğini, bunun da onun düşünce sisteminde iddia edildiği şekilde bir takım aşamaların bulunmadığını ortaya koyduğunu savunmaktadır.<sup>85</sup>

Montgomery Watt ise Kindî'nin, Aristo'yu iyi tetkik ettiğini ancak bununla beraber ona ancak Yeni Eflatuncu gözlüklerle bakılabildiğini belirtmektedir. Watt'a göre Kindî'nin, o dönem Müslümanlar arasında revaçta olan *Aristo Teolojisi* adlı eseri Aristo'ya ait zannetmiş olması muhtemeldir. Ancak daha sonraki çalışmalar onun Yeni Eflatuncu Filozof Proclus'un *Extract* (özet) lerinden ibaret olduğunu isbat etmiştir.<sup>86</sup>

Kindî'nin fizik ve metafiziğe dair eserlerinde Aristoteles eğilimi veya Aristoteles düşüncesinin izleri açık bir şekilde görünürken, -bu izleri olumsuz manada anlamak da mümkündür- ruh konusunda yazdığı risaleleri, onu Aristoteles çizgisinden uzaklaştırarak doğrudan Platon çizgisine taşımaktadır. Kindî'nin *Aristo, Eflatun ve Diğer Filozofların Kitaplarından Nefse Dair Özetler* adlı risalesinin büyük kısmında, Platon'un ruhun cevherliğine, manevi kökenine, idealar alemindeki durumuna, temizlenmesine, kurtuluşuna, güçlerine vb. dair görüşleri özetlenmektedir. Aristoteles ise bu eserde, aslında kendisinin nefis teorsiyiyle çelişen bir hikayede anılması dışında, hiç yer almamaktadır.<sup>87</sup>

Kindî ve ekibinin çabalarıyla Arapça literatüre kazandırılan birçok felsefi eserin meyveleri, yapılan tercümelemleri inceleyen ve bu terminolojiyi başka bir dile aktarabilecek seviyede felsefi müktesebata sahip olan Kindî'nin yazılarında vücut bulmuştur. Bunların içerisinde en önemli olanı *İlk Felsefe Üzerine*'dir. Eser, metafizik konusuna tahsis edilmiş olup dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm adeta bir Helenizm savunusu gibi olup geçmişe dair övgüler içermekte ve sağladıkları yararları şükredilmektedir. Kindî bu kısımda Yunanca düşüncenin hoş karşılanması gerektiğini savunmaktadır. Çünkü ona göre hakikate dair araştırma büyük oranda, geçmişte hakikate ulaşanlar tarafından desteklenmektedir. Metafiziğe dair araştırma, Tanrı'ya dair araştırmayı içermektedir ve bu konu, metafiziğin diğer konularına göre önceliklidir.<sup>88</sup> Her ne kadar *İlk Felsefe Üzerine*'de Aristoteles'e çok sayıda telmih bulunsa da eser genel olarak, hiçbiri özde Aristotelesçiymiş gibi görünmeyen iki ana unsur ihtiva etmektedir. Bunlardan biri, Aristoteles'in

85 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 31.

86 Montgomery Watt, *İslamî Tetkikler*, s.52.

87 Muhammed Âbid el-Cabîrî, *Arap Ahlakî Aklı*, Çev.: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2015, s. 368.

88 *Eyyüp Şahin, Sudur Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2017, s.168.

alemin ezeli olduğu yönündeki tezine reddiyedir. Diğeri ise birlik(vahdet) hakkındaki tartışmadır.<sup>89</sup>

Kindî'nin hangi düşüncelerden etkilendiğini ortaya koymaya çalışan bu münakaşalarda filozofun düşünsel perspektifi belirlenmeye çalışılmıştır. İlk dönem tabakat yazarları genel olarak onun tam anlamıyla bir Aristocu olduğu tezini öne sürmüşlerdir. De Boer, Kindî'nin Pythagoras düşüncesini benimseyen tabiatçı bir filozof olduğunu iddia ederken, Watt ise onun Aristoteles düşüncesini iyi bildiğini fakat bu düşünceye Yeni Platonculuk aracılığıyla ulaştığından felsefesinde bu anlayışın da etkisi bulunduğunu söylemektedir. Hilmi Ziya Ülken ise filozofun zaman içerisindeki okumalarının, onun fikirlerini aşama aşama değiştirdiğini iddia etmektedir. Kaya, yukarıda da değindiğimiz gibi bu fikre karşı çıkmaktadır. Bütün bu açıklamalardan sonra Kindî hakkındaki yorumların, onun genel anlamda bir geçiş düşünürü olması esas alınarak standart tahminlerle yapıldığını söylememiz mümkündür. Zira Kindî'nin kitapları incelendiğinde onun salt anlamda bir Aristocu olmadığı gibi yalnızca Yeni Eflatunculuğun görüşlerini savunan bir filozof da olmadığı görülebilmektedir. Kindî, bütün bunlardan ziyade antik ve helenistik felsefeyi İslamî bakış açısıyla inceleyerek, ortaya kendine has bir sentez koymaya çabalamaktadır.

Kindî'nin felsefesinin oluşumunda özellikle Aristoteles'in etkisi inkar edilemeyecek bir konumdadır. Bu etkiyi hem Kindî'nin Aristoteles'i takip ettiği konularda hem de ona muhalefet ederek, düşüncesini geliştirdiği veya tamamiyle reddettiği alanlarda gözlemlemek mümkündür. Çünkü şüphesiz Kindî, Aristoteles'ten habersiz olsaydı eserlerinde değindiği birçok konuda fikir beyan etmesi mümkün olmayacaktı. Nitekim Kindî de bu bağlamda Aristoteles'e hakkını teslim etmiş ve müstakil olarak onun eserlerinden bahsettiği bir risale kaleme almıştır. Ayrıca farklı yazılarında da Aristoteles'ten, sıklıkla ismini anarak bahsetmiştir.

Bu bağlamda biz de -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Kindî ve Aristo felsefeleri arasındaki farklılıkları, hem *İlk Felsefe Üzerine*'den hem de Kindî'nin diğer felsefi eserlerinden hareketle ele almaya çalışacağız.

## 1.2. KİNDÎ FELSEFESİNİN ARİSTOTELES FELSEFESİYLE UYUŞMAZLIKLARI

Meşşâî ekole mensubiyeti öteden beri kabul edilen Kindî'nin, bu ekolün oluşmasında etkin olan filozoflar içerisinde en iyi Aristoteles'i tanıdığını söylemek mümkündür. Kindî, her ne kadar Aristoteles'i *Organon*

89 Eyüp Şahin, *Sudur*, s. 169.



aracılığıyla daha ziyade bir mantıkçı olarak tanısa da onun, özellikle Aristoteles şarihlerinden olan Alexandre d'Aphrodise aracılığıyla filozofun *Metafizik*, *Fizik* ve *Ruha Dair* adlı eserlerindeki bazı meseleleri de okuduğu düşünülmektedir.<sup>90</sup>

Kindî'nin Aristoteles'i, Platon'dan ve diğer Yunan filozoflarından daha iyi tanıdığı eserlerindeki atıflardan da fark edilebilmektedir. Çünkü Kindî'nin Platon'a dair okumaları dolaylı yoldandır. Bu sebeple felsefesindeki Platoncu öğeler, Platon'dan ziyade Yeni Eflatuncu felsefi geleneğe dayanmaktadır.<sup>91</sup>

Ancak buna rağmen Kindî, Aristoteles'in felsefi sitemini mota mot bir şekilde kendi düşüncesine aktarmamakta, onun İslam şeriatıyla muhalif görüşlerini elemektedir. Filozof bu tavrıyla İslam felsefesinin Yunan felsefesinden ibaret olmayıp özgün bir düşünce sistemi olduğunu da ortaya koymaktadır.

Biz de Meşşâî ekolü içerisinde Kindî'nin en iyi bildiği ve felsefesinden en çok haberdar olduğu filozofun, Aristoteles olduğunu göz önünde bulundurarak Aristoteles düşüncesiyle Kindî felsefesini belli başlı birkaç konuda karşılaştırarak, Kindî'nin felsefi sistemiyle alakalı çıkarımlar yapmaya çalışacağız.

### 1.2.1. Kindî ve Aristoteles'e Göre Alemin Kıdemi

Aristoteles, Tanrı'yı bir Müslümanın anladığı manada evrenin yaratıcısı olarak görmemektedir.<sup>92</sup> O, dünyanın yaratılmış olduğu düşüncesine karşı çıkmakta<sup>93</sup> ve evrenin, sonradan ortaya çıkmış (doğmuş) olmadığını kanıtlamak için Kindî'de de sıkça rastladığımız dikotomi yöntemini kullanarak öncelikle bu konudaki karşıt görüşleri aktarmaktadır.<sup>94</sup> Aristoteles'e göre Tanrı, değişimin yalnızca ereksel nedenidir. Herşeyin Tanrı'ya bağlı olmasının sebebi ise O'nun ilk küreyi doğrudan hareket ettirmesidir. Bağlılık yalnızca bu açıdandır.<sup>95</sup> Buradan hareketle "ilk muharrik", ezeli ve ebedî olarak nitelendiğinde, onun hareket ettirdiği bu alemin de ezeli ve ebedî olarak kabul edilmesi gerekmektedir.

90 Mehmet Bayrakdar, *İslam Düşüncesi Yazıları*, Elis Yayınları, Ankara 2004, s. 37.

91 Eyüp Şahin, "Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği", *Diyanet İlmî Dergi Kindî Özel Sayısı*, 54 (2), 2018, 74.

92 Aristoteles, *Metafizik*, (Çevirmenin Önsözü), Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996, s. 71.

93 Aristoteles, *Metafizik*, (Çevirmenin Önsözü), s. 71.

94 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997, s. 75-76.

95 Aristoteles, *Metafizik*, (Çevirmenin Önsözü), s. 67-68.

Aristoteles, alemin kıdemini tam olarak şu faraziyye üzerinden tartışmaktadır: Eğer alem yaratılsaydı, alemin yaratılması (tıpkı diğer oluş ve hareketler gibi) potansiyel bir şeyin, bir diğer deyişle maddi bir cevherin gerçekleştirilmesi/var edilmesi demek olacaktı. Ayrıca Aristo, bu değişimin yahut hareketin bir zaman içinde cereyan edeceğini, dolayısıyla bu değişimin öncesinde bir zaman olacağını tartışmaktadır. Eğer her daim bir önceleyen zaman varsa, o takdirde zaman bizzat hareketin ölçüğü olduğundan kadimdir ki Aristo bunu alemin kıdemini göstermek için kullanmaktadır.<sup>96</sup>

Kindî'ye gelince onun bu konudaki açıklamalarının, geç Yunanlı Hıristiyan Yeni-Eflatuncu şarih Yahya en-Nahvî'nin<sup>97</sup> Aristoteles karşıtı tartışmalarından esinlendiği iddia edilmektedir.<sup>98</sup> Günümüze ulaşan eserlerinde mütemadiyen ezeli olanın yalnızca Allah olduğundan ve O'nun her şeyi yoktan vücuda getirdiğinden bahseden Kindî,<sup>99</sup> *İlk Felsefe Üzerine*'de ise ezellilik kavramını ve onun özelliklerini şu şekilde incelemektedir:

*“Ezelî öyle bir varlıktır ki onun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelînin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O sebepsiz varlıktır. Ezelî olan için maddî, surî, fail ve gâî sebep yoktur -bununla, başkasından dolayı olanı kastediyorum- zaten bunların dışında başka sebep de yoktur.*

*Ezelî olanın cinsi de yoktur. Eğer cinsi olsaydı kendisi tür olurdu; tür ise kendisini ve başkasını kuşatan genel cinsi ile başkasının iştirak etmediği fasıldan oluşmuş bir birleşiktir. Ayrıca türün konusu vardır; bu konu hem kendi türünün hem de diğer türlerin formunu kabul eden cinstir. Aynı zamanda tür başkasına değil kendisine özgü formu taşıyan bir yüklemidir. Kısacası, türün konusu ve yüklemi vardır. Böylece anlaşılmış oluyor ki, Ezelî'nin konusu ve yüklemi yoktur. O'nun hakkına bu gibi kavramlar imkansızdır. O halde Ezelî'nin cinsi yoktur.*

*Ezelî olan bozulmaz. Zira bozulmuş ilk sebebin değil sebeplerinin değişmesidir. İlk sebep ise mutlak varlıktır. Bozulan, kendi varlığını vücuda getirmek üzere*

96 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile: İlahî Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet*, Çev.: Ali Fikri Yavuz, (*Den Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde), derl. Recep Alpyağılı, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 198-199

97 Batı kaynaklarında John Philoponus olarak anılan Yahyâ, muhtemelen milâdî V. yüzyılın sonlarında hıristiyan bir aile içinde dünyaya geldi. Aslen Kayserili olup çalışmalarını İskenderiye'de sürdürmüştür. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Sinanoğlu, “Yahya en-Nahvî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43: 258.

98 Peter Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, s.38. Ancak burada Kindî'nin eserlerinde Nahvî'nin adına hiç zikretmediğini söylemek gerekmektedir. Ayrıca Yahya en-Nahvî'nin eserlerinin o dönemde tercüme edilip edilmediğine dair de bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Cahid Şenel, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017, s.140.

99 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s.308; aynı eser s. 272; 444.

bozulmuş değildir. Değişikliğe uğrayan her varlık, aynı cins altında bulunan en yakın zıddını meydana getirmek üzere değişir. Biz, hararetin sonucunda kuruluşun meydana gelişini, zıddını meydana getirme saymıyoruz. Bu olay sıcaklığın soğukluğu meydana getirmek üzere değişimi gibi bir şeydir. Tatlılık, uzunluk ve benzeri nicelik ve niteliklerin değişmesini de zıddını meydana getiren değişmeler olarak görmüyoruz.

Yakın zıtlıklar bir tek cins oluştururlar. O halde bozuluşa uğrayan bir cinstir. Ezeli olan bozulacak olursa, onun da cins teşkil etmesi gerekir. O'nun cinsi olmadığına göre bu imkansız bir çelişkidir. Öyleyse ezeli'nin bozulması mümkün değildir.

“Dönüşüm bir değişim olduğu için Ezeli olan dönüşmez. Çünkü O'nda eksiklikten yetkinliğe doğru bir geçiş söz konusu değildir. Geçiş de bir bakıma dönüşümdür. Ezeli'de dönüşüm olmadığı için yetkinliğe doğru bir geçiş yoktur. Yetkin öyle bir varlıktır ki, onu üstün kılan niteliklerde bir değişim olmaz. Nakıs varlık ise kendisini üstün kılacak sabit nitelikten yoksun olanıdır. Buna göre Ezeli'nin eksik varlık olması imkansızdır. zira O'nun kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikali, yani kendisinden ne üstün ne de eksik bir niteliğe sahip olmak üzere dönüşümde bulunması, asla mümkün değildir. O halde Ezeli, zorunlu olarak tam ve yetkindir.”<sup>100</sup>

Yukarıdaki alıntıdan da anlaşılacağı gibi Kindî, ezeli varlığın haiz olması gereken nitelikleri tek tek ele almaktadır. Kindî'nin son cümlesi olan “Cismin cinsi ve türü bulunduğu ve Ezeli'nin de cinsi olmadığına göre cisim ezeli değildir.”<sup>101</sup>, aslında onun baştan beri ezeli kavramından tek kastının Allah olduğunu ortaya koymaktadır. Kindî, ayrıca evrenin sürekli hareket halinde olduğunu ele aldığı bölümde, alemin önceden sakin olup sonradan harekete başladığını düşünmenin zorunlu olarak imkansız olduğunu da belirterek bu savını desteklemektedir.

Kindî, cismin sürekli bir sükunet halindeyken, içerisindeki hareket imkanı sebebiyle, hareket etmeye başladığı, böylece ezeli olan alemin bilfiil harekete dönüştüğü tarzındaki bir iddianın, özelliklerini sıraladığı üzere geçersiz olacağını söylemektedir. Zira ona göre ezeli olanda dönüşüm olmaz ve böyle bir düşünce “dönüşen dönüşmeyendir” anlamına geleceğinden imkansız bir çelişkidir.<sup>102</sup>

Kindî herhangi bir cismin, dolayısıyla alemin de ezeli ve ebedî olamayacağı yönündeki isbat çabasını *İlk Felsefe Üzerine*'ye hasretmemiş; aynı meseleyi

100 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 162-164.

101 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 164.

102 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 172.

neredeysse aynı terimlerle *Alemin Sonluluğu Üzerine*<sup>103</sup>, *Sonsuzluk Üzerine*<sup>104</sup> ve *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*<sup>105</sup> adlı risalelerinde de ele almıştır.<sup>106</sup> İbn Sina ve İbn Rüşd gibi ezeli alem tezini savunmalarıyla bilinen İslam Meşşâilerinden<sup>107</sup> bu anlayışıyla ayrılan Kindî'nin, bu mücadeleye, dini hassasiyetlerinden dolayı giriştiğini kabul etmek mümkündür

Kindî'nin alemin kıdemi konusunda Aristoteles ile arasındaki ihtilafa dikkat çektikten sonra bu konuyla bağlantılı olarak savunulan madde, hareket ve zamanın ezeliyeti anlayışında iki filozofun görüşlerini incelemeye geçebiliriz.

### 1.2.2. Kindî ve Aristoteles'e Göre Madde, Hareket ve Zamanın Ezeliyeti

Aristoteles, maddenin, ona bağlı olarak hareketin ve dolayısıyla zamanın ezeli olduğunu isbat etmeye çalışmaktadır. Aristoteles'e göre kendi başına bir boşluğun var olması mümkün olmadığı gibi her maddenin bir oluşunun olması da olanaksızdır. Çünkü bir madde yaratıldığı zaman, onun yaratıldığı yerde daha önce hiçbir cisim yoksa boşluk olması zorunludur.<sup>108</sup> Bu da Aristoteles'e göre imkansızdır. Dolayısıyla o, maddenin sonradan yaratılmış olamayacağını ve ezeli olduğunu savunmaktadır.

Aristoteles, zamanın da ezeli ve ebedi olduğunu, çünkü önce ve sonra kavramlarının zamandan bağımsız olarak tasarlanamayacağını ileri sürmektedir. Ona göre zamanın dışında ne önce ne sonra vardır. Zaman hiçbir zaman başlamamıştır ve hiçbir zaman ortadan kalkamaz. Çünkü eğer başka türlü olsaydı, zamandan önce bir zamanın olduğu ve zamandan sonra bir zamanın olacağını söylemek gerekirdi.<sup>109</sup>

Hareketin hem gerçekliğini hem de sürekliliğini savunan Aristoteles, sürekli olanı ise sonsuza kadar bölünebilen olarak tanımlamaktadır.<sup>110</sup> Dolayısıyla ona göre hareket de zaman gibi ezeli-ebedi. Çünkü ezeli-ebedi olan zaman, ya hareketin kendisidir veya onun bir değişik halidir. Aristoteles,

103 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 276-285.

104 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 286-293.

105 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 294-305.

106 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar*, (*Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde), derl. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 155.

107 Peter Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, s.38.

108 Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, s. 193.

109 Aristoteles, *Metafizik*, 497-498.

110 David Ross, *Aristoteles*, Kabalcı Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 136.

zamana an ile belirlenen şey anlamını vermekte ve onu önce ile sonraya göre hareketin sayısı olarak tanımlamaktadır.<sup>111</sup>

Madde, hareket ve zamanın birbirlerine bağlı bulunup üçünün de ezeli olduğunu isbat etmeye çalışan Aristoteles'e karşın Kindî, Aristoteles felsefesinin bu ontolojik ve metafizik problemlerini tek tek inceleyerek kainatın sadece Allah'ın irade ve kudretiyle, madde ve zaman olmaksızın yoktan yaratılmış olduğunu çeşitli delillerle isbat etmektedir. O bu konularda Aristoteles gibi cisim hareket ve zaman arasındaki ilgiden yola çıkmaktadır. Ancak bunların sonsuz olmayıp, yoktan yaratıldıklarını söylemekle hem Aristoteles'ten hem de Yeni Eflatuncu sudur teorisinden tamamen ayrılmaktadır. Kindî, ayrıca sonsuzluk kavramının da insanı birçok mantikî çelişkilere götürdüğünü ileri sürerek, sonsuzluk fikrini mantık ve matematik delilleriyle çürütmeye çalışmaktadır.<sup>112</sup>

Kindî, tezini şu şekilde savunmaktadır:

*“Sonsuz farz edilen bir cisimden belli miktarda parça alınsa, geride kalan kısım ya sonlu veya sonsuz büyüklüktedir. Şayet sonlu ise, alınan belli miktar tekrar ona eklendiğinde ikisinin bileşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu bileşim sonsuz farz edilen cismin ilk halidir. Bu takdirde sonlu cismin sonsuz olması gerekir ki bu bir çelişkidir. Geride kalan kısmın sonsuz büyüklükte olduğu farz edilecek olursa, alınan kısım tekrar eklenince ya önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. Eğer önceki durumundan daha büyükse o zaman sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki bu da bir çelişkidir. Önceki durumuna eşit olduğu ileri sürülürse, o takdirde, bir cisim diğerine ekleniyor, ikisinden elde edilen bileşimin miktarında hiçbir artma olmuyor ve eski durumuna eşit oluyor demektir. Diğer bir deyişle, parça ile bütün arasında fark gözletilmiyor anlamına gelir ki bu mümkün değildir. Böylece sonsuz bir cismin bulunmadığı anlaşılmış, dolayısıyla hiçbir niceliğin bilfiil sonsuz olamayacağı ortaya çıkmıştır.”*<sup>113</sup>

Görüldüğü üzere Kindî, bu açıklamalarla hiçbir niceliğin bilfiil sonsuz olamayacağını kanıtlamak üzere sonsuz farz edilen bir cisimden belli bir miktar alınıp daha sonra ona tekrar eklendiğinde durumunun nasıl olacağını incelemekte, bunu da hulfî kıyas metoduyla ihtimalleri tek tek eleleyerek yapmaktadır.<sup>114</sup> Dikotomi yöntemi olarak da bilinen bu anlayışın temeli

111 Aristoteles, *Fizik*, Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001, s. 191.

112 Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983, s.219

113 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 166-168

114 Kindî, Hulfî kıyası, “kaziyye-i hak” denilen doğruluğu açık önermenin çelişğinin yanlışlığı- nı isbatlanmak olarak anlatmaktadır. Çelişğinin yanlışlığı, “خلف هذا” ifadesi ile belirtilmektedir. Böylece önermenin çelişğinin yanlışlığı isbatlanmak suretiyle doğruluğu pekiştirilmektedir.

Platon'a dayanmaktadır. Bu yöntemle belli kavramların yüklenmesi ise Aristoteles tarafından yapılmıştır.<sup>115</sup>

Kıdem ve ezellilik hususlarına değindikten sonra yine bu konunun bir devamı sayılabilecek olan Tanrı'nın birliği anlayışında Aristoteles ve Kindî'nin görüşlerini incelemeye geçebiliriz

### 1.2.3. Kindî ve Aristoteles'e Göre Tanrı'nın Hakiki "Bir" Olması

Kindî'nin, Yunan felsefi hakkında bilgi edindiği kanalın, Yeni Platonculuk olduğu bilinmektedir. Aristoteles felsefesinin de büyük etki ettiği Plotinusçu anlayışa göre Bir, akıl değildir, ruh da değildir. Bir'in tabiat içinde bir karşılığı yoktur. Her arzu ile her etkinlik ona yönelir, fakat O, hiçbir şeye yönelmez; hiçbir şeyi arzu etmez. Onu tam olarak ne belirleyebilir ne de kavrayabiliriz.<sup>116</sup> Çokluk ve değişkenlik ise bu "Birlik"ın yani Tanrı'nın tesiriyle ortaya çıkmaktadır. O'nun belirsizliği anlatıldıktan sonra O'ndan gelenlerin hepsi sayılıp dökülür ve Bir'in bunlardan hiçbirisi olmadığı söylenebilir. Ayrıca Bir, anlaşılmaz olanların akılla kavranamayanların da ötesindedir. İnsanın, O'na ulaşmak için anlaşılmaz olandan da kopması ve onu sezme sevgisine kendisini bırakması gerekmektedir.<sup>117</sup>

Plotin'in bu düşüncelerine bakarak, zat ve sıfat itibariyle Kindî'nin Tanrı'ya izafe ettiği sıfatların bu niteliklerle aynı olduğu düşünülebilir. Fakat Kindî'nin Tanrı'ya nispet ettiği diğer sıfatlar dikkate alındığında bu yaklaşımın bütünüyle doğru olmadığı anlaşılmaktadır.<sup>118</sup>

Plotinus, Tanrı'nın veya kendi tabiriyle Bir'in, aklın ve varlığın üzerinde olup. O'nun bütün varlığın yegane kaynağı olduğunu düşünmektedir. Bu anlayışa göre varlık, güneş ışınlarının güneşten çıkması gibi Bir olanın doğal ve zorunlu olan yayılımından ibarettir. Plotinus, Tanrı'yı varlık veren fail neden olarak kabul ederek Aristoteles'ten ayrılrsa da, Tanrı'yı iradesiz görmek ve evrenin ezeli olduğunu kabul etmek konularında onunla aynı çizgide yer almaktadır. Yunan felsefesine göre Tanrı, en mükemmeli yapmaktan başka seçeneği bulunmayan zorunlu bir varlıktır.<sup>119</sup>

Ayrıntılı bilgi için bkz. İ. Latif Hacınebioğlu, Hülya Altunya, Y. Emre Akbay, Saliha Keleş, "İslam Mantıkçılarına Göre Hulfî Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (16), 2013, 45.

115 Mevlüt Uyanık, *İlk İslam Filozofu Kindî'ye göre Alemin Mahiyeti Sorunu*, (İslam Felsefesinin Sorunları içinde), Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 108.

116 Ceyda Altıntop, "Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudür" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi, *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2 (1), 2016, 56-68.

117 Hüsamettin Erdem, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya 2000, s. 320.

118 Cevher Şulul, *Kindî Metafizikî*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s. 70.

119 Yaşar Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", s. 39.

Aristoteles'in Tanrı anlayışı, "çok olan şey maddidir" ilkesinden hareketle<sup>120</sup> içerisinde Tanrı'nın birliği ilkesini bulundurmaktadır. Ayrıca Aristoteles Tanrı'nın kendi kendisiyle kaim olan fiilin en mükemmel ve ezeli-ebedi bir hayat olduğunu bundan dolayı Tanrı'nın ezeli-ebedi ve mükemmel olarak adlandırdığını söylemektedir.<sup>121</sup> Ancak bunlara rağmen Kindî'nin bu konuda Aristoteles'ten etkilendiğini söylemek doğru değildir. Çünkü Kindî'nin Tanrı'nın birliği fikrine ulaşabilmesi için Aristoteles'e kadar gitmesine gerek yoktur. Bu anlayış, filozofun benimsediği İslam dinin en temel kabulüdür. Kaldı ki Tanrı'nın nitelikleri konusunda Kindî ile Aristoteles'in birbirinden çok farklı görüşleri vardır. Aristoteles'e göre en yüksek varlık olan Tanrı, maddesiz olduğundan ne izlenim, ne duyum, ne iştah ne de istek anlamına gelen iradeye sahiptir. Tanrı'da bulunan niteliklerin hepsi pasif durumdadır. Bunların hiçbirisi ile kainattaki varlar temas edemez. O'nun kainatın varlığından haberi yoktur, hiçbir şey istemez, hiçbirşey yapmaz, evren üzerinde hareket ve edimleriyle etkide bulunmaz.<sup>122</sup> Öyle ki Aristoteles, Tanrı'nın evren hakkında bilgisi olmayan bir bilgiye ve evren üzerinde, bilgisinden çıkmayan bir etkiye sahip olduğunu düşünmektedir. Bu, insanın bilinçsiz şekilde başkası üzerinde meydana getirebileceği türden bir etki gibi hemen hemen etkinlik olarak dahi adlandırılmayacak bir etkidir.<sup>123</sup> Dolayısıyla Aristo'nun, Tanrı'yı akıl varlığı olarak anlaması bizim anladığımız şekilde bir mana ifade etmemektedir. Çünkü ona göre Tanrı'da irade değil, zorunluluk esastır. Aristoteles, genel Yunan anlayışına uygun olarak yoktan yaratma anlayışını da kabul etmemektedir.<sup>124</sup>

İlk bakışta çelişki gibi görünen bu durum onun kendine has bakış açısından kaynaklanmaktadır. Zira Aristoteles, Tanrı'nın doğasını incelediğinde, O'na pratik bakımdan dünya ile ilgilenmek gibi herhangi bir yetiyi izafe etmenin, mükemmelliğini ortadan kaldıracığını düşünmektedir. Ancak o, dünyayı incelediğinde ise Tanrı'yı, kendisini dünyayla daha sıkı bir ilişki içine sokan bir biçimde tasarlama yoluna gitmektedir.<sup>125</sup> Ayrıca Aristoteles'in Tanrı'yı kendisine ibadet edilen, kendisinden yardım istenilen bir varlık olarak düşünmüş olduğuna ilişkin hiçbir delil yoktur. Şayet Aristoteles'in Tanrı'sı bütünüyle kendine kapalı ise, -ki böyle olduğuna inanmak mümkündür-

120 Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s.84

121 Aristoteles, *Metafizik*, s. 508.

122 Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, s.84.

123 Aristoteles, *Metafizik*, (Çevirmenin önsözü), s. 70.

124 Yaşar Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi Kindî Özel Sayısı*, 54 (2), 2018, 38-39.

125 Aristoteles, *Metafizik*, (Çevirmenin önsözü), s. 71.



o zaman insanların onunla kişisel iletişime yönelmeleri mümkün olmayacaktır.<sup>126</sup>

Bunların Yanında Aristo, Tanrı gibi ezeli olan ve hiçbir değişimi kabul etmeyen elli beş tane sabit kürenin daha var olduğunu söylemektedir. Aristoteles, feleklere akıl ve ruh isnat etmek suretiyle onlara kutsal varlık gözüyle bakmakta, özellikle *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinde sık sık “Tanrılar” ifadesini kullanmaktadır.<sup>127</sup> Bütün bunlar dikkate alındığında Aristoteles’in Tanrı fikrinin henüz politeizimden tamamen arınmadığı ve Antikçağ Yunan mitolojisinin etkisinden kurtulmadığını söylemek mümkündür.<sup>128</sup>

Aristoteles’in Tanrı hakkında ortaya koyduğu ilk hareket ettirici anlayışına da burada değinmeyi gerekli görüyoruz. Filozofun sözünü ettiği ilk hareket anlayışını fiziki bir hareket olarak algılamak yanlış olacaktır. Aristoteles’in Tanrı’sı fiziksel bir varlık olmadığı için fiziksel olarak evrende değildir. O sebeple bu ilk hareketin bir vurma hareketi olduğu düşünülemez. Dolayısıyla Tanrı’yı evrenin fail nedeni olarak kabul etmek değil bilakis ereksel nedeni olarak kabul etmek daha doğru olacaktır.<sup>129</sup> Ona göre Tanrı, yalnızca hareket zincirinin hareketsiz son halkası olan ilk muharriktir.<sup>130</sup> Ayrıca Aristoteles felsefesindeki hareketsiz hareket ettirici yalnızca bir tane değildir. Filozofun gayesi, gök cisimlerinin bağımsız hareketlerini açıklamak için gerekli olan hareketsiz hareket ettiricilerin sayısına ulaşmaktır.<sup>131</sup>

Aristoteles’in Tanrı hakkındaki düşüncelerine kısaca değindikten sonra Kindî’nin Tanrı’nın birliği anlayışına geçebiliriz.

### 1.2.3.1. Kindî’ye göre Birlik ve Çokluk Kavramları

Kindî’nin, Aristoteles ile ihtilaf ettiği noktalardan bir diğeri olan Tanrı anlayışını “*İlk Felsefe Üzerine*”deki “vahdet” (birlik) tartışması ekseninde incelemeye çalışacağız. Kindî, Pythagorasçılar gibi bir’i yapısı gereği sayıların ilki olarak kabul etmemekte, onun olsa olsa isim benzerliği sebebiyle sayı olabileceğini belirtmektedir. Filozof, sayıların tabiatıyla alakalı tüm

126 Cevher Şulul, *Kindî Metafizikî*, s.71.

127 Bkz. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Ayraç Yayınevi, Ankara 1997, s.19; aynı eser s.72; 103; 166 vd.

128 Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles*, s.219.

129 Ahmet Arslan, *İlkçağ Felsefesi Tarihi Aristoteles*, I-V (6. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017, III, s.205.

130 Yaşar Aydın, “Kindî’nin Tanrı Tasavvuru Üzerine”, s. 38-39.

131 Geffrey Ernest Richard Lloyd, *Aristoteles*, Çev.: Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014, s. 136.



meseleleri, Gerçek Bir'i izah etmek için ele almaktadır. Ona göre Gerçek Bir, izah edilemez, cinsi yoktur, çoğalamaz ve bölünemez.<sup>132</sup>

Kindî, bu görüşünü isbat edebilmek için öncelikle “bir” teriminin kaç çeşit karşılığı bulunduğu üzerinde durmakta ve onun muttasıl her nesneye söylenebildiği gibi çokluk kabul etmeyen varlıklara da söylendiğini, dolayısıyla birin çok çeşitli kavramları ifade eden bir terim olduğunu belirtmektedir. Örneğin bir, “cins”, “tür”, “şahıs”, “ayrım”, “hassa”, “araz-ı amm”, gibi kavramların için kullanıldığı gibi, “küll” (bütün), “cüz” (parça), “cemi” (hep) ve “ba'z” (kısım) anlamlarında da kullanılmaktadır.<sup>133</sup> Kindî, birin kullanım alanlarına işaret ettikten sonra Gerçek Bir'in ne anlama geldiği üzerinde durmaktadır. Ona göre saydığı kavramlar hakiki anlamda “Vahid” değildir; onlar bu vasfı bir etkenden almıştır. Kindî, iddiasını kanıtlamak üzere bu kavramları tek tek ele almaktadır:

Kindî'ye göre “cins”, altındaki her türü karşılamakta, yani her türü tam bir uygunlukla ifade etmekte, tür de altındaki her şahsa söylenebilmektedir. Şahıs ise adı itibariyle birdir; çünkü her şahıs bölünebildiğine göre o da Gerçek Bir değildir. Şahsi birlik şahsın birliğinden ayrı şeydir. Kindî bu durumun, şahsın zatı itibariyle bir olmayıp, yalnızca isim olarak bir olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedir.<sup>134</sup>

Kindî, “nevi”nin (tür) ise, muhtelif birçok şahsı karşıladığını, çünkü, insan konuşan, canlı ve ölümlüdür örneğinde olduğu gibi türün, cins ve faslın meydana getirdiği bir birleşik olduğunu söylemektedir. Kindî'ye göre türün birleşik oluşu ve şahısları içermesi, onun bizzat çokluk ifade ettiğini ve ondaki birliğin de yalnızca isimden ibaret olduğunu gösterdiğini söylemektedir.<sup>135</sup>

“Cins” kavramının da farklı birçok türü karşıladığını ve birşeyin ne olduğunu bildirdiğini söyleyen Kindî, altında tür bulunduğu için onun da çokluk ifade ettiğini belirtmektedir. Kindî, cins kapsamındaki her türün kendisiyle özdeş olduğunu, her türün altında birçok şahıs bulunduğunu ve her şahıs kendisiyle özdeş olduğundan cinsin de çokluk ifade ettiğini söylemektedir.<sup>136</sup>

Kindî'ye göre “fasıl” (ayrım) da, tür itibariyle muhtelif çokluğu ifade etmekte ve bir şeyin hangisi olduğunu bildirmektedir. Fasılın, türün altındaki her şahsı karşıladığını söyleyen Kindî, o halde fasılın da, tür ve

132 Cevdet Kılıç, *İslam Düşüncesinde Bir Metafizikçi*, Fecr Yayınları, Ankara 2014, s. 32.

133 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 186.

134 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 188.

135 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 188.

136 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 188.

türün kapsamındaki şahısları göstermesi bakımından çokluk ifade ettiğini vurgulamaktadır. Demek ki onun sahip olduğu birlik gerçek birlik değil, arızı ve sonradandır. Araz, bulunduğu şeyde eser durumundadır. Eser ise müessire aidiyeti göstermektedir.<sup>137</sup>

“Hassa” da Kindî’ye göre bir türü ve onun kapsamındaki her şahsı ifade etmekte ve bir şeyin mahiyetini (inniyet) bildirmektedir. Ancak mahiyetini bildirdiği şeyin cüz’ü değildir. Filozof, hassanın da birçok şahısta bulunduğundan çokluk ifade ettiğini belirtmektedir.<sup>138</sup>

Çeşitli türleri kapsayan ancak varlığı her durumda nitelemeyen anlamlar olarak açıklanan “araz-ı amm” da<sup>139</sup> aynı şekilde birçok şahısta bulunduğu için çokluk ifade etmektedir. Kindî’ye göre bu çokluk ya niceliktedir, o zaman artma ve eksilmeyi kabul ettiği için bölünebilir; ya da niteliktedir, bu durumda benzerlik, benzemezlik, şiddetlilik, zayıflık ve farklılık söz konusudur. Dolayısıyla araz-ı amm her durumda çokluk ifade etmektedir.<sup>140</sup>

Kindî, kategorileri karşılayan “küll” teriminin de bölünebilirlik vasfı taşıdığını söylemektedir. Çünkü kategorilerin her biri külden bir kısımdır. Her kategori bir cinsi ve bir türü ifade etmekte, her tür ise şahısları ihtiva etmektedir. Bu durum ise küll birçok kısma bölünebildiğinden onun çokluk ifade ettiğini göstermektedir.<sup>141</sup>

“Cemi” (çokluk) terimi de Kindî’ye göre böyledir. O da birçok toplu şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla onun birliği gerçek birlik değil, bir çeşit arazdır.<sup>142</sup>

Kindî’ye göre “cüz” ise ya cevherin veya arazın cüz’üdür. Cevherin cüzü olması durumunda, bu cüzler (parça, kısım) birbirine benzeyecek veya benzemeyecektir. Mesela suyun her kısmı tam anlamıyla suyu ifade ettiği için cüzleri birbirine benzemektedir. Öyleyse her su bölünebilir ve her kısım su tam anlamıyla sudur. Yani su çokluk ifade etmektedir. Hayvanın vücudundaki et, deri, sinir, damar toplardamar, kas, zar, kemik, beyin gibi canlının vücudunu oluşturan hiçbir organı birbirine benzememekte ve farklılık göstermektedir. Hayvanın vücuduyla ilgili bu anlatılanlar, bölünebilirliği, dolayısıyla çokluğu ifade etmektedir.<sup>143</sup> Kindî, arazın cüz’ünün

137 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 190.

138 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 190.

139 Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016, s. 219.

140 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 190-192.

141 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 192.

142 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 192.

143 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 192.

ise cevherin cüz'üne bağlı olduğunu söyleyerek canlının vücuduna ait kan, kemik, ve benzeri organlardaki en, boy, derinlik ile renk ve tat gibi arazları kastetmektedir. Bu durum cevherin bölünmesiyle onların da bölündüğünü ve bu yüzden bölümlü sayıldığını göstermektedir. Dolayısıyla o da çokluk ifade etmektedir. O halde cüzdeki birlik de gerçek birlik değildir.<sup>144</sup>

Kindî, yaptığı bu tafsilatlı açıklamalardan sonra ise saydığı şeylerin hiçbirindeki birliğin hakiki birlik olmadığını, sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği ifade ettiğini belirterek, bu savını destekleyici örnekler serdetmektedir. Mesela evin, şekil ve yön itibariyle tabii sürekliliği; taş, sıva ve evi oluşturan diğer parçalar itibariyle de arazi yani sınaî sürekliliği ifade ettiğini söylemektedir. Dolayısıyla Kindî'ye göre ev aslında çokluk ifade etmektedir ve ondaki birlik de gerçek birlik değildir.<sup>145</sup>

Kindî'ye göre, parçaları olan her şey hem çoktur (çünkü parçalar çok sayıdadır) hem de birdir (çünkü parçalar bir bütün oluşturmaktadır). Bu tür şeylerden hiçbiri, Kindî'nin bir şeyin her açıdan bir olmasını kastettiği anlamda gerçek birlik olmadığı gibi hiçbir şekilde çokluk da değildir.<sup>146</sup> Kindî'yi böyle düşünmeye sevk eden sebebin şu olduğunu söylemek mümkündür: Mahlukat, özü itibariyle Hakiki Bir olan birlik kaynağına dayanması sebebiyle bir iken; hâdis olması hasebiyle çoktur. Onun belirttiği Gerçek Bir, yukarıda zikrettiği herhangi bir kategori veya sığa sa sahip olmayıp salt birliktir.

### 1.2.3.2. *Kindî'de Tanrı'nın Birliği*

Kindî, bir (vahit) konusunu izah etmek çabasıyla Tanrı hakkında en az iki şey söylemek istemektedir. Buna göre Tanrı "Bir"dir ve yaratılmış şeylerdeki birliğin kaynağıdır. Bu, Kindî'nin Tanrı'yı yaratıcı olarak telakki etmesinde kilit rol oynamaktadır. Kindî, Tanrı açısından birşeye birlik ihsan etmenin o şeyi var kılmak, bir başka ifadeyle onu yaratmak anlamına geldiğine inanmaktadır. Bu açıklama aynı zamanda Kindî'nin Tanrı anlayışı konusundaki metodunu da izhar etmektedir. Ona göre Tanrı hangi özelliğe sahip olursa olsun, bu özelliğe mutlak anlamda sahiptir ve hiçbir şekilde onun zıddına sahip değildir; aynı zamanda O, diğer şeylere ait özelliklerin de kaynağıdır. Bu bağlamda Tanrı Bir olduğundan, hiçbir şekilde çokluk ihtiva edemez ve O, her birliğin de sebebidir.<sup>147</sup>

144 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 192-194.

145 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 194.

146 Peter Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, s.39.

147 Peter Adamson, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*, s.39-40.

Kindî'nin Tanrısı özgür iradesiyle alemi yoktan yaratmıştır ve alem ile sürekli münasebet halindedir. O'nun hakkında hiçbir zaman yokluk söz konusu değildir. O vardır ve daima olacaktır. O öyle hayat sahibi olan Bir'dir ki asla çoğalmaz. Sebepsiz ilk sebep, etkini olmayan etkin, ve gayesi olmayan gaye O'dur. Her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına sebep kılan yine O'dur.<sup>148</sup>

Ayrıca yukarıda belirttiğimiz gibi Aristoteles, ilk hareket ettiriciyi evrenin fail nedeni değil, ereksel nedeni olarak kabul etmektedir. Ancak Kindî'nin bu konudaki görüşü Aristotelesle taban tabana zıt görünmektedir. Zira Kindî, hareketin ilkesi olan sebebin, etkin (fail) sebep olduğunu söylemektedir. Kindî'nin varoluş hareketinin sebebi olarak gördüğü sebebin, tüm varlıkların yaratıcısının olduğu kanaati Aristoteles ile çelişmektedir.<sup>149</sup> Zira Aristoteles, hareketsiz hareket ettiricilerin sayısını birden çok olduğunu düşünmektedir.

Kindî'nin, kendi “bir” anlayışını açıklarken yine kadim felsefenin kavramlarından faydalandığını görmekteyiz. Nitekim ilk olarak Aristoteles tarafından ele alınan, daha sonra Plotin'in öğrencisi Porphyrios'un Aristoteles'in mantık kitaplarından ilki olan *Kategoriler*'e giriş mahiyetinde kaleme aldığı *İsagüci* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde incelediği “beş küllî” (beş tümel) anlayışını kullanan Kindî, açıklamasını bu kavramlar aracılığıyla yapmıştır. Filozof ayrıca bahsi geçen bu beş kavrama altıncı olarak “şahıs” kavramını da ekleyerek kendisinden sonraki islam mantıkçılarına katkıda bulunmuştur.<sup>150</sup>

#### 1.2.4. Değerlendirme

Yaptığımız incelemelerin sonucunda Kindî'nin ne Aristoteles'in mukallidi, ne de sudur teorisine dayanan Yeni Platoncu felsefe'nin bir takipçisi olduğunu söyleyebiliriz. Filozofun metafizik ve ontolojik felsefesi, öncelikle İslam akidelerini esas alan bir felsefedir. Kindî, yaşadığı dönemin ilim ve felsefe hareketlerine bigane kalamazdı. Bu sebeple eserlerinde zaman zaman Antik Çağ, filozoflarının düşüncelerine yer vermiş, ancak hiçbir zaman bunları sorgusuzca kabul etmemiştir. Kindî'nin incelediği her problem, kendi inançlarını ve sistematüğünü yansıtmaktadır.<sup>151</sup>

Kindî'nin dikotomi yöntemini kullanarak yaptığı izahlar da onun felsefi anlayışını anlamlandırabilmek açısından büyük önem arz etmektedir. Zira

148 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 308.

149 Kindî, *Felsefi Risaleler* s. 246.

150 Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz.: M. Naci Bolay, “Beş Küllî”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1992), 5: 545.

151 Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles*, s.222.

Kindî kabul ettiği düşünceyi yukarıda da değindiğimiz gibi Platon'a ait olan ve Aristoteles tarafından geliştirilen bir yöntemle kanıtlama yoluna gitmektedir. Halbuki fikirlerini bağnazca savunan hiç kimse bunu yaparken düşüncesine muhalif bir anlayışın kullandığı yöntemden hareket etmeyi kendisine kabul ettiremez. Filozofun geçmişe şükran borçlu olduğumuzu anlatırken de değindiği üzere o bize en küçük faydası dokunanlara bile minnettar olmamız gerektiğini söylemektedir. Görülen odur ki Kindî, bilgiyi hiç kimsenin tekeline ve kimseye has görmemekte, düşüncesini anlamlandırabilmek için kendisiyle farklı düşünenlerin izah yollarına da başvurmaktan geri durmamaktadır.

Bütün bu açıklamaların sonra Kindî'nin Tanrı hususunda şayet Aristoteles'ten bir etkilenmesi varsa bunun ancak zıt bir etki olduğunu söyleyebiliriz. Kindî, inandığı şeyleri açıklamaya gayesiyle savunusunu elinden geldiğince mantıki temellere oturtmaya çalışmıştır. Filozofun, Aristoteles'in düşüncelerinden haberdar olmaması da mümkün değildir. Ne var ki onun yetiştiği ortam, aldığı eğitim ve inanç konusundaki hassasiyetleri Aristoteles'e muhalefet etmesini gerektirmiş olmalıdır.

Yakup b. İshak el-Kindî'yi Aristoteles düşüncesinde tabi olmaktan uzaklaştıran bu hususların onun başka bir anlayışı benimsediğinden mi kaynaklandığı sorusunun cevabına ise, onun Mu'tezile ile fikirsal bağlantısını incelemek suretiyle ulaşmaya çalışacağız.

## Kindî ve Mu'tezile

Kindî'nin, felsefeye geçiş için gerekli bilgi birikimini İslam dünyasına has olan kelimeler sayesinde edindiğini söylemek mümkündür. Zira Kindî'nin, çocukluk yıllarında Kûfe'de aldığı ibtidai eğitimi ve gençlik yıllarında Basra'daki tahsili sırasında, İslam dünyasında felsefe henüz pek bilinmemekteydi. Felsefenin bu coğrafyada tanınmasını sağlayan tercüme hareketleri, Abbasiler ile birlikte Bağdat'ta Halife Mansur zamanında gelişmiş, tercüme hususundaki kapsamlı faaliyet ise Memun döneminde başlamıştır.<sup>152</sup> Dolayısıyla Kindî'nin ilmi altyapısını genel anlamda İslamî ilimler ile oluşturduğunu, onun akılcı karakterinin ise döneminin kelami münakaşalarından esinle ortaya çıktığını söyleyebiliriz.

Mu'tezile mezhebi ise Kindî'nin yaşadığı dönemde ve onun akli yönelimlerinin belki de başlangıcını oluşturacak bir anlayışla varlığını devam ettirmekteydi. Kindî ve Mutezilî anlayış arasında bir ilişki bulunup bulunmadığını şayet varsa bunun ne düzeyde olduğunu tespit etmeyi hedeflediğimiz bu bölümde öncelikle Mu'tezile mezhebinin oluşum sürecini, okullar arasındaki farklılıkları, ana esasları ve özellikle felsefeye olan ilgilerini genel anlamda tahlil etmenin, konuyu kapsamlı bir şekilde görebilmemizi sağlayacağı kanaatindeyiz.

### 2.1. MU'TEZİLE MEZHEBİNİN OLUŞUM SÜRECİ

İslam düşünce dünyasında miladi 8. asırda belirgin bir şekilde ortaya çıkan Mu'tezile mezhebi, İslam inanç esaslarını, akli esaslara dayandırarak açıklamayı gaye edinmiştir. Günümüzde mensubu bulunmayan ancak birçok

---

152 Cavit Sunar, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s.18-19.

düşünceye fikri anlamda etki eden Mu'tezile mezhebi, felsefe, kelim ve mezhepler tarihi alanları için büyük önem arz etmektedir.<sup>153</sup>

Mu'tezile'ye mensup kimseler, tarihî süreç içerisinde birçok farklı şekilde isimlendirilmiş olsalar da bu fırka için Mu'tezile ve Kaderiyye isimleri daha sık kullanılmıştır. Örneğin İbn Kuteybe, Mabed el-Cühenî'nin kader görüşünü dikkate alarak "Kaderiyye" İsmi kullanmıştır.<sup>154</sup> Abdülkahir el-Bağdadî ise Cühenî'nin yanı sıra Gaylan ed-Dımaşkı ve Ca'd b. Dirhem'in kader ve istitaat görüşleri dolayısıyla hayatta kalan son sahabeler tarafından Kaderiyye olarak nitelenerek, dışlandıklarını söylemektedir.<sup>155</sup> Bunların yanı sıra Mu'tezile için "Ashabü'l-Adl" ve Adliyye isimleri de kullanılmaktadır.<sup>156</sup> Mu'tezile Mezhebinin ayrıca Cehm b. Safvan'dan etkilendikleri için Cehmiyye; Allah'ın kötülüğü yaratmayacağını düşündükleri için Seneviyye ve Mecûsiyye; tövbe etmeden ölenlerin bağışlanmayacağını savundukları için Vaîdiyye; ve Allah'a bazı kadim sıfatları nisbet etmekten uzak durdukları için de Muattıla olarak da adlandırıldıkları söylenmektedir.<sup>157</sup>

Hicri birinci asrın sonlarına doğru Hasan-ı Basri (ö. 728) ile Vasıl b. Ata (ö. 748) arasında vuku bulan "mürtekb-i kebire" (büyük günah işleyen kimsenin durumu konusu)<sup>158</sup> tartışması ile neşet eden Mu'tezile mezhebinin,<sup>159</sup> Haricîlerin aksi tesiri ile ortaya çıktığı söylenmektedir.<sup>160</sup> Mürtekb-i kebire mevzusu, Vasıl b. Ata ve arkadaşı Amr b. Ubeyd'in Hasan-ı Basri'nin meclisini terketmelerine sebep olarak mezhebin doğuşunu hazırlamış ve daha sonraları bu fırka için kullanılan en yaygın isim olan Mu'tezile'ye de esin kaynağı olmuştur<sup>161</sup> Bu olayı Şchristanî şöyle aktarmaktadır:

153 Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011, s. 321.

154 Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Maarif*, Thk.: Servet Akkaşe, Daru'l-Maarif, Kahire t.y., s. 625.

155 Abdülkahir el-Bağdadî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018, s. 17-18.

156 Şchristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 50.

157 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 12: 391.

158 Ayrıntılı bilgi için bkz. Şchristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, s. 54-56; Kemal Işık, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasıl b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1), 1981; Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016, s. 266-289.

159 Mir Veliyüddin, *Mu'tezile*, (İslam Düşüncesi Tarihi içinde), ed. Mian Muhammed Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2014, s. 271.

160 Yunus Kaya, *İlm-i Kelam*, Uzakülke Yayınları, Erzurum 2010, s. 58.

161 İbn Kuteybe, *el-Maarif*, s. 483.

“Hasan el-Basri'nin yanına gelen bir kişi, “Ey din önderi, zamanımızda büyük günah işleyenleri kafir sayan bir grup ortaya çıktı, onlara göre büyük günah (kebire) insanı dinden çıkararak bir unsurdur ki bunlar, Hariciler'den Va'diyye fırkasıdır. Bir başka grup da var ki, bunlar büyük günah işleyenlerin durumunu Allah'a bırakıyorlar, onların imanı bulunduğu büyük günahın (kebire) zarar vermeyeceğini belirtiyorlar. Onlar, amel imanının bir esası değildir; nasıl ki küfürle birlikte iyilik fayda vermezse, imanla beraber günah da zarar vermez, diyorlar. Bunlar, Müslümanların Mürcie'sidir. Bizim bu konuda inancımız ne olmalı?” Hasan bu konuda biraz düşündü, o cevap vermeden öğrencisi Vasıl, “Ben büyük günah işleyenin açık bir şekilde mümin veya kafir olduğu düşüncesinde değilim, o kimse ‘menzile beyne'l-menziletayn’ durumundadır, buna göre mümin de kafir de değildir”, diyerek kalkıp hocasının yanından ayrıldı. Mescidin direklerinden bir başkasının dibine yerleşip, düşüncelerini Hasan'ın mensuplarından bir topluluğa anlatmaya başladı. Bunun üzerine Hasan el-Basri, “Vasıl bizden ayrıldı” dedi. Bundan dolayı Vasıl ve mensupları Mu'tezile (ayrılanlar) diye anılmaya başladı.”<sup>162</sup>

Yukarıda aktardığımız hadise İslam düşünce tarihinde Mu'tezile mezhebinin ortaya çıkış sebebinin, genel kabul gören anlatısıdır. Bağdadî de *el-Fark beyne'l-Firak* adlı eserinde Mu'tezile'nin tarih sahnesine çıkışını, mürtekeb-i kebire meselesi etrafında ortaya atılan görüşlere dayandırmakta ve Vasıl b. Ata'nın kendisinden önceki bütün görüşlere muhalefet ederek, bu konuda farklı bir fikir beyan ettiğini söylemektedir. Hasan-ı Basri'nin bu iddiayı Vasıl'dan duyduktan sonra onu meclisinden kovduğunu, ve Amr b. Ubeyd'in de ona katıldığını söylemektedir. Yaşanan bu olaydan sonra halkın “bu iki kimse, ümmetin görüşünden ayrılmıştır” dediğini ve zamanla onlara tâbî olanların da “ayrılan” anlamındaki Mu'tezile ismiyle anıldığını söylemektedir.<sup>163</sup>

Kimi araştırmacılar, Mu'tezile'nin farklı görüşlerinin ortaya çıkışında daha ziyade dış etkenlerin rol oynadığını söylemektedir. Örneğin İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih* adlı eserinde Mu'tezile'nin Kur'an'ın mahluk olduğu görüşünü Rasulullah'a (S.A.V.) sihir yapan Lebid b. A'sam adlı bir Yahudi'ye dayandırmaktadır. İbnü'l-Esir'e göre bu kişi Tevrat'ın mahluk olduğunu söylemekteydi.<sup>164</sup> Kimi bilginler ise Mu'tezile'nin ilahiyat görüşlerinin ortaya çıkışında Hıristiyanlık'ın etkili olduğunu söylemektedir.<sup>165</sup>

162 Şchristanî, *el-Milel*, s. 54-56.

163 Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed el-Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciye minhum*, Thk.: Muhammed el-Haşî, Mektebetü İbn Sina, Kahire 2008, s. 108.

164 İbnü'l-Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, c.7, s. 68.

165 Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, el-Müesscetü'l-Arabiyye li'd-Dirase ve'n-Neşr, Beyrut 1990, s. 31. Ayrıca bkz.: H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, Çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yayın-



Bu iddiaların ötesinde, Mu'tezile'nin ortaya çıkışında birbirine paralel iki faktörün bulunduğunu söylemek mümkündür. 1. Mürtekb-i kebire, Allah'ın sıfatları, Kur'an'ın mahluk oluşu, iradi fiiller gibi tartışmalar üzerindeki siyasi ve fikri ihtilaflar ki bunlar iç amilleri oluşturmaktadır; 2. Cevher, araz, hareket, sükun, varlığın mahiyeti vb. konuların İslam dünyasına girişini sağlayan dış etkenlerdir.<sup>166</sup>

Bütün bu tartışmalara rağmen, İlk sistematik kelim ekolü olarak kabul edilen Mu'tezile mezhebinin, belli başlı kavramlar ve ilkelerden hareketle, kelim ilmi kapsamına giren konularda birbirleriyle tutarlı ve bütüncül görüşler üreten ilk mezhep olduğu rahatlıkla söylenebilir.<sup>167</sup> Mu'tezile mezhebi Vasıl b. Ata önderliğinde kelim ve cedel ilmini tasnif eden ilk itikadî fırkadır.<sup>168</sup> Mu'tezileye mensup kimseler, kelami bir ekol olarak kendilerini "Ehlü'l-Adl ve't-Tevhid" (Tevhid ve Adalet Ehli) olarak tanımlamaktadır. Bu ekolün kendine görev edindiği konu ise bütün ihlaller karşısında Allah'ın birliğini savunmak ve O'nun takdirine en küçük bir kötülük gölgesi düşmediğini göstermektir.<sup>169</sup>

### 2.1.1. Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat Okulları

Abbasîler döneminde Mu'teziledeki önemli gelişmelerden birisi, mezhebin Basra ve Bağdat kollarına ayrılmasıdır. Bu ayrılmanın ilk sebebi coğrafi farklılıktır. Ancak bu mesafe farkı, zamanla düşünceler arasında da farklılıkların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Her iki ekol de Mu'tezile'nin ana esasları olan usul-i hamse'yi benimsemekle birlikte ayrıntılarda farklı görüşler sunmuşlardır.<sup>170</sup> Ebu Reşid en-Nisaburî, bu ihtilafları konu edindiği *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadîyyîn* adlı eserinde konuyu yüzelli beş mesele üzerinden ele almıştır.<sup>171</sup>

Mute'zile'nin Basra ve Bağdat ekolünden bahsetmemizin asıl sebebi Kindî üzerinde bu iki okulun eğer varsa etki düzeyini daha rahat gözlemleyebilmektir. Nitekim Kindî gençlik yıllarını Basra'da geçirmiş ve

---

ları İstanbul 2016, s. 19.

166 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", s. 392.

167 Orhan Şener Koloğlu, *Kelam Tarihine Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2017, s. 71.

168 Cemalüddin el-Kasimî ed-Dımaşkî, *Tarihü'l-Celmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1979, s. 70.

169 A. S. Tritton, *İslam Kelamı*, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983, s.82.

170 Kadı Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulü'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Çev.: İlyas Çelebi, (Çevirmenin Önsözü), Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013, s. 21.

171 Ebu Reşid en-Nisaburî, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadîyyîn*, Thk.: Ma'n Ziyade, Ridvan Seyyid, Ma'hedül-Enma'l-Arabî, Beyrut 1979.

daha sonra Bağdat'a gelerek Beytü'l-Hikme'de bulunmuştur ki Bağdat'ta o dönemde bir çok büyük Mu'tezilî alim bulunmaktaydı.

Mu'tezile'nin siyasi ve düşünsel serüveni içerisinde ortaya çıkan farklılaşmalar daha çok mezhebin geliştiği kültürel çevre ve imamet düşüncesi ekseninde cereyan etmiştir. Mu'tezile, imamette efdaliyet (en erdemli olanın devlet başkanlığını üstlenmesi gerektiği) ve mefduliyet (daha az erdemli olan kimsenin de devlet başkanı olabileceği) farklılaşmasından ötürü iki kola ayrılmıştır. Bu ihtilafta Ali oğullarının, mevcut siyasi düzene karşı oluşan tavrının ve toplumla uzlaşmaya varma gibi nedenlerin etkili olduğunu söylemek mümkündür.<sup>172</sup>

Mu'tezile'nin iki ekolü arasındaki en temel fark, Bağdat ekolünün imamet konusundaki tavrının Şii doktriniyle uzlaşmasıdır. Bu ekol, Hz. Ali'yi diğer sahabilerden üstün tutmakta hatta Hz. Peygamberden sonraki en faziletli kişinin Ali b. Ebi Talib olduğunu savunmaktadırlar.<sup>173</sup> Bağdat ekolü, siyasi olarak da Ali oğullarına yakın bir tavır göstermektedir. Basra ekolü Mu'tezilîleri, ekseriyetle Abbas oğullarını desteklerken, Bağdat ekolüne mensup Mu'tezile kelimcileri daha çok Ali oğullarını desteklemişlerdir.<sup>174</sup>

Mu'tezile'nin Basra ekolünün önemli kelimcilerinden bazıları şunlardır: Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbad es-Sülemî, Ebu Bekir el-Asam, Hişam b. Amr el-Fuvatî, İbrahim b. Seyyar en-Nazzam, Zurkan, Şahham, Ali el-Esvarî, Abbad b. Süleyman es-Saymerî, Cahız ve Ebu Ali el-Cübbai'dir. Bağdat ekolünün önemli isimleri ise Bişr b. el-Mu'temir, Ahmed b. Ebî Duad, Sümame b. Eşres, Ebu Musa el-Murdar, Cafer b. Harb, Cafer b. Mübeşşir, Ebu'l-Huseyin el-Hayyat ve Ebu'l- Kasım el-Belhi el-Kabî'dir.<sup>175</sup>

Mu'tezile'nin bu iki ekolü arasındaki farklar tezimiz sınırlarını aştığı için konuyu burada noktalyoruz. Biz bu ayrıntıyı daha ziyade Kindî'nin düşüncesiyle karşılaştırma yapabileceğimiz yerlerde dikkate alacağız.<sup>176</sup>

172 Osman Aydınlı, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, Endülüş Yayınları, İstanbul 2018, s. 63-64.

173 Selim Özarslan, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 2003, 178-179.

174 Osman Aydınlı, *Akılci Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010, s. 54.

175 Osman Aydınlı, *Akılci Din Söylemi*, s.54.

176 Ayrıntılı bilgi için bkz. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2017; Murat Akın, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Erki Eden Sebepçer", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 2013. (271-295); İlyas Çelebi, "Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 2004 (3-24); Said Murad, *Medresetü'l-Basra el-İ'tizaliyye*, Mektebetü'l-Ancelü el-Misriyye, Kahire 1992; Abdüssettar er-Râvî, *Sıvretü'l-Akl Medresetü Bağdad el-İ'tizaliyye-Dırasatün Felsefiyyetün*, Daru'l-Hulüd li't-türas, y.y. 2006; el-Eb Süheyl

### 2.1.2. Mu'tezile'nin Ana Esasları

Mu'tezile mezhebi kendi içerisinde Basra ve Bağdat okulları olarak ayrılmasına rağmen, bu iki okulu Mu'tezililik çatısında bir araya getiren temel unsur "usul-i hamse" olarak bilinen beş temel ilkedir. Bu beş temel ilke bir kimsenin Mu'tezilî sayılabilmesi için zorunlu görülmektedir. Mu'tezile'nin bu beş esasına kısaca değineceğiz.

#### 2.1.2.1. *Tevhid*

Mu'tezile'nin en çok hassasiyet gösterdiği ilkesi olan tevhid, Allah'ın bir ve kadim olduğu kabulüne dayanmaktadır. Onlara göre Allah'ın vahdaniyeti ve kıdemi O'nun en özel sıfatlarıdır. Allah'a kıdem dışında başka sıfatların isnad edilmesi, "ta'addud-i kudema" yani kadim olanların çokluğunu ortaya çıkarmaktadır ki bu durum Allah'ın Mutlak Bir olduğu düşüncesine aykırıdır.<sup>177</sup>

Mu'tezile'nin tevhid prensibine olan bağlılığının kendi dönemindeki meselelerle sıkı bir bağlantısı bulunmaktadır. Nitekim o dönemde Allah'a nispet edilen yed, vech, ayn, gibi ifadeler Haşviyye tarafından literal manasıyla kabul edilmiş, Allah'ın zati sıfatlara kadim anlamlar ile sahip olduğunu iddia eden Sıfatiyye ortaya çıkmış ve Batıniyye ile İbahiyye gibi akımlar Allah'ın teklîğine zarar verecek birçok yeni düşünce ortaya atmışlardır. Mu'tezile mezhebi bu sebeplerle nasların belirlediği haberi sıfatları Allah'tan tenzih etmiştir.<sup>178</sup> Mu'tezile'nin Allah'ın birliğine şüphe düşürmemek için gösterdiği hassasiyetle sıfatlar konusunda ortaya attığı bu düşünce, onların Ehl-i sünnet kelimcileri tarafından ciddi bir şekilde eleştirilmelerine sebep olmuştur.

#### 2.1.2.2. *Adalet*

Mu'tezile'nin adalet prensibi, Allah'ı her türlü çirkinlikten, yararlı olanı terk etmekten, hikmet ve maslahata aykırı fiillerden münezzeh tutmayı gaye edinmektedir. Bu prensip, Mu'tezilî doktrinde Allah'ın tüm eylemlerinde bir hikmet olduğu kabulünü ifade etmektedir. Mu'tezile'ye göre, Allah'tan çirkin olan herhangi bir şey sadır olmaz. O'nun tüm fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü şeyler, Allah'ın fiilleri değil, insanın fiilleridir. O, adaletli ve hikmet sahibidir.<sup>179</sup>

Kaşa, *el-Mu'tezile, Sıfatiyye'nin Fikri'l-İslamî el-Hürr*, Darü't-Tenvir, Beyrut 2010, s. 94-119.

177 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam Tarihi- Ekoller- Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2014, s. 44-45.

178 Veysi Ünverdi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi; Usul-i Hamse/ Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi*, 4 (2), 2017, s. 4-5. (s.1-28)

179 Ramazan Altıntaş, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", Şaban Ali Düzgün (Ed.) *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 91.

### 2.1.2.3. *el-Va'd ve'l-Va'id*

Mu'tezile'nin bir diğer esası olarak kabul gören va'd ve va'id konusu mükafat ve ceza'yı ifade etmektedir. Buna göre va'd, Dünyada amelleri güzel olan kimsenin ahirette cennet ile ödüllendirilmesini; va'id ise dünyada amelleri kötü olan kimsenin cehennem azabıyla cezalandırılmasını ifade etmektedir.<sup>180</sup>

Adalet ilkesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan va'd ve va'id anlayışına göre, insanın dünya hayatında daima güzel işler peşinde koşması ve iyi fiiller yapmaya gayret etmesi gerekmektedir. Mu'tezile'ye göre insan, dünyadan tövbe ve taat üzere geçerse iyilik ile karşılanmayı hak edecektir. Şayet büyük günahlarla ve tövbe etmeden ayrılırsa da cehennemde ebedî olarak kalacaktır. Ancak buna rağmen onun cezası bir kafirin cezasından daha hafif olacaktır.<sup>181</sup>

### 2.1.2.4. *el-Menzile Beyne'l-Menzileteyn*

Mu'tezile'nin bir ekol olarak İslam düşünce tarihinde yer edinmesini sağlayan büyük günah konusu, tüm Mu'tezililer tarafından beş temel ilkedен biri olarak kabul edilmektedir. Kâdî Abdülcebbar'ın da, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse* adlı eserinde bu konuyu ele aldığı görülmektedir. Ona göre "el-menzile beyne'l-menzileteyn", büyük günah işleyenin mümin değil, fasık olduğunu, hakkında verilen hükmün de mümin için verilen hükümle bir olmadığını kabul etmektir. Kâdî Abdülcebbar, bu konumda olan bir kişi hakkında verilen hükmün, cenaze namazı kılınmayan ve Müslüman mezarlığına defnedilmeyen bir kafirle de aynı olmadığını söylemektedir. Ona göre Mu'tezile bu konumdaki bir kimseye ne Hariciler gibi kafir diyebilir ne de Mürcie gibi onun mümin olduğunu savunabilir. O kimse iki yer, yani iman ile küfür arasında bir yerdedir.<sup>182</sup>

### 2.1.2.5. *el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker*

Mu'tezile, beş temel umdesinden sonuncusu olan "el-emru bi'l-ma'ruf ve'n-nehyi ani'l-münker" ilkesinin, Kur'an ayetleri, sünnet ve icma yönlerinden Müslümanlara Vacib olduğunu açıklamaktadır.<sup>183</sup> İyiliği emredip kötülüğü yasaklamak anlamına gelen bu ilke, Mu'tezile'ye göre her Müslümanın görevidir. İslam dininin yayılması ve İslam'a aykırı inanç ve

180 Şerafettin Gölcük, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2012, s. 58.

181 Semih Düğaym, *Mersuatü Mustalahati İlmî'l-Kelam*. Mektebetü Lübnan, Beyrut 1998, II, s. 1456.

182 Kadı Abdülcebbar, *Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi el-Usulu'l-Hamse*, Çev.: Mehmet Keskin, (*Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde) derl. Recep Alpyağal, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 23.

183 Kadı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, s. 230.

davranış içinde olanların doğru yola ulaşması için her Müslümanın iyiliği emredip kötü olan şeyleri yasaklaması ve insanları onlardan uzak tutması gerekmektedir. Mu'tezile, emredilen şeyin Vacib olması durumunda bunun emredilmesinin de Vacib olduğunu söylemektedir. Mu'tezile mezhebi, bu ilke gereğince Berahime, Mecusilik, Yahudilik, Hıristiyanlık gibi dinlerin yanı sıra İslam dinini ifsad etmeye çalışan Rafıza ve Zenadika gibi akımlara karşı da İslam dinini büyük bir ciddiyet ve hassasiyetle korumaya çalışmıştır. Bu koruma anlayışının kimi zaman onları muhaliflerine karşı acımasız hale getirerek aşırılaştırdığını da ne yazık ki Mihne olaylarında görmekteyiz.<sup>184</sup>

### 2.1.3. Mu'tezile'nin Felsefe ile İlgisi

Yunan felsefesinden yapılan tercümelemlerin erken dönem İslam kelamı üzerinde ne seviyede etkiler bıraktığını kesin olarak tespit etmek oldukça zordur. Bunun en önemli sebebi ilk dönem kelam müellefatının günümüze ulaşamamış olmasıdır. Ancak buna rağmen ilk dönem kelamcılarının ortaya koyduğu fikir ve kavramlarda tanınmaya henüz başlanan birtakım felsefi düşüncelerin izlerine rastlamak mümkündür.<sup>185</sup>

İslam'da felsefenin Yunanca metinlerin tercümesiyle başladığı söylenemez. İslam kelamındaki felsefi ilgi, ilk olarak henüz felsefe ile herhangi bir bağlantı olmaksızın, daha ziyade meşru akıl yürütmeye ilişkin uygun kuralların gelişmesi yoluyla olmuştur. Müslümanları bu yola iten sebep ise, İslam'ın hızla yayılarak eğitim ve kültür açısından ileri düzeyde olan uygarlıklara yönetim bakımından hakim konuma gelinmesidir. Bu durum, çok sayıda yabancı unsurun özümsemesini gerekli kılmıştır ki bu unsurlar genellikle bir İslamîleştirme ve Kur'an'a uygun hale getirme sürecine tabi tutulmuştur.<sup>186</sup>

Müslümanlar her ne kadar genişleyen toplumun içerisine hücum eden fikir akımlarına hakim kalmaya ve karşılık vermeye çalışsalar da karşı karşıya kaldıkları büyük bilgi yığınlarıyla başa çıkmak hiç de kolay olmamıştır. Bu anlamda Mu'tezile mensupları, İslam adına daha tatmin edici bir temel belirlemeye çalışarak çok sayıda teolojik öğreti ortaya atmış<sup>187</sup> ve böylece inaçlarını koruma altına almayı hedeflemişlerdir. İslam toplumunun felsefeyle ilk muhatap olanları diyebileceğimiz Mu'tezilîler, bu yeni kültürlerden gelen fikirlerin İslam'a zarar vermesi endişesinden hareketle hasımlarının

184 Orhan Şener Koloğlu, *Kelam Taribine Giriş*, s. 85-86.

185 Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harazanlı Mutezili İbnü'l-Melabimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010, s. 5.

186 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s. 26-27.

187 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, s. 35.

yöntemlerini öğrenip onlara kendi öncülleriyle karşı çıkmaları gerektiği kanısına varmışlardır.

Mu'tezile'nin başlangıçta sırf İslâmiyeti savunmak amacıyla felsefeye yönelmiş olduğunda şüphe yoktur. Ancak bu davranış, onların hayatında yeni bir çığır açtığı gibi, düşüncelerinde de birtakım önemli gelişme ve değişimlere sebep olmuştur ki, bunları iki noktada toplamak mümkündür:

- 1- Mu'tezile, Yunan felsefesine tamamıyla vakıf olup, bu ilmin inceliklerine nüfuz edince, bu kültüre karşı derin bir alâka ve yüksek derecede sevgi duymaya başlamış, Yunan filozoflarına karşı duyulan sevgi ve bağlılık gün geçtikçe artmıştır.
- 2- Felsefeye duyulan bu yakın ilginin bir neticesi olarak, Mu'tezile yavaş yavaş teolojik meselelerden, özellikle üzerlerine aldıkları dini görevlerinden uzaklaşmaya ve daha çok felsefi meselelerle ilgilenmeye başlamışlardır. Bunun bir neticesi olarak zamanla asıl görevlerini ihmal etmişler ve kendilerini cevher, araz ve atom gibi salt felsefi meselelere kaptırmışlardır.<sup>188</sup>

Mu'tezile mezhebinin özellikle Hüzeyliye kolu olarak anılan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 849-850?) ve takipçileri, felsefenin birçok konusuna vakıf olmuşlardır.<sup>189</sup> Şchristanî, Vasıl b. Ata'nın Hasan-ı Basri'den ayrılmasından sonraki süreçte birçok farklı İ'tizal kolunun oluştuğunu, ardından Mu'tezile'nin ileri gelen alimlerinin Me'mun zamanında tercüme edilen felsefe eserlerini mütalaa edip, felsefenin metotlarıyla kelamın metotlarını birleştirdikten sonra ortaya koydukları ilme kelam adını verdiklerini belirtmektedir.<sup>190</sup> Şchristani, Nazzam'ın birçok felsefe kitabı okuduğunu ve buradaki düşüncelerle Mu'tezile düşüncesini uzlaştırdığını söylemektedir.<sup>191</sup>

188 Kemal Işık, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s. 49.

189 Takiyyüddin Ebî'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Makrizi, *Kitabü'l-Mevaziz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitat ve'l-Asar (el-Hitatü'l-Makriziyye)*, Daru Sâdir, Beyrut t.y., II, s.346.

190 Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdulkerim eş-Şchristanî, *el-Müel ve'n-Nihal*, Thk.: Ahmed Fehmi Muhammed, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1992, I, s.23. Şchristani'ye göre kelam ismi, ya tartışılan ve üzerinde mücadele edilen İlahi kelam meselesi olması sebebiyle ortaya çıkmış veya bu isim felsefecilerin ilim dallarından biri olan mantığa karşılık geldiği için kelam olarak isimlendirilmiştir. Çünkü mantık ve kelam eş anlamlı kelimelerdir. Ayrıca Şchristani genel anlamda Mu'tezile'yi ve felsefeyi ciddi bir şekilde eleştirmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Şchristani, el-Milel ve'n-Nihal; Aygün Akyol, "Şchristanî ve Felsefe Eleştirisi", Bayram Ali Çetinkaya (Ed.) (*Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni* içinde), İnsan Yayınları, İstanbul 2015, VII, s.1055-1083; Ömer Mahir Alper, "Şchristanî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Milel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5 (1), 2008. s. 9-36.

191 Şchristanî, *el-Müel*, s. 62.; İsmail Hakkı İzmirli, *İslam'da Felsefe Akımları*, s.70.

Kimi bilginler ise, Mu'tezile'nin, Kur'an'ın yaratılmışlığı, Tanrı'nın sıfatlarıyla beraber özdeş ve O'nun mutlak manada Adil olarak düşünülmesi gibi fikirlerinin, Yunan felsefesinden ve Doğu Hıristiyan Kilisesinden esinlendiğini iddia etmektedir.<sup>192</sup>

Bu konudaki muhalif bir görüş ise Mu'tezile'nin ortaya çıkış sebebinin Yunan felsefesi olduğu yönündeki iddiaları reddetmektedir. Buna göre felsefi eserlerin tercümesi Vasil b. Ata'dan çok sonraları yapılmıştır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar Aristo'ya ve mütercimlere de ciddi eleştiriler getirmiştir. Kâdî Abdülcebbar, Aristo'nun evren görüşünü eleştirmekte ve akıl sahibi birisinin bu görüşleri savunamayacağını söylemektedir.<sup>193</sup> Kâdî, Eflatun, Aristo ve diğer Yunan filozoflarının eserlerini İslamî dönemde Arapçaya tercüme edildiğini, bu tercümeleri yapanların da filozofların düşünceleri hakkında bir şey bilmediklerini söylemektedir. Kâdî'ye göre çeviri işlerini yapan Kusta b. Luka, Huneyn b. İshak, Kuveyrî, Matta b. Yunus, gibi kimseler de peygamber düşmanı ve insanları İslam hakkında şüpheye düşürmeye çalışan Hıristiyanlık perdesine bürünmüş bir takım mühlid kimselerdir.<sup>194</sup>

Buradan yapılabilecek ilk çıkarım, Kâdî Abdülcebbar'ın felsefi meselelerden haberdar olduğudur. Kâdî Abdülcebbar, her ne kadar bunları eleştirse de dönemin entelektüel ilgilerinden ve tartışmalarından alıntılar yapması ve Aristo'yu eleştirmesi, bu konularda bilgi sahibi olduğunu ortaya koymaktadır.

Bize göre, Mu'tezilî anlayışın tamamını yalnızca tek bir düşünceyi benimseyen bir akım olarak görmek iddialı olacaktır. Çünkü yukarıda da değindiğimiz gibi Mutezili ekolün tamamının benimsediği spesifik yalnızca beş esas bulunmaktadır. Bu ilkeler aynı zamanda bir kimsenin Mu'tezile'ye mensubiyetini de ortaya koymaktadır. Mu'tezile'nin Basra ve Bağdat okulları arasında dahi yüzlerce fark olmasına rağmen onların felsefeye bakışını yalnızca bir kişiyle anlamlandırmaya çalışmak zannımızca yanlış sonuçlar çıkarmamıza sebep olacaktır.

Mu'tezile'nin Yunan felsefesinden etkilenme noktaları kaynaklarda sıkça rastlanabilen bir konudur. Biz çalışmamızın sınırlarını aştığı için bu konuya burada değinmeyeceğiz.<sup>195</sup>

192 Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, Çev.: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Haz.: Mehmet Akif Kireççi, İmaj Yayınları Ankara 1993, s.63

193 Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hâdis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004, s. 50.

194 Kâdî Abdülcebbar, *Tesbitü Delaili'n-Nübüvve*, Çev.: M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, edt. Hüseyin Hansu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, s. 160.

195 Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu I-II*, Çev.: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2016; Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*; Hasan



## 2.2. KİNDİ ve MU'TEZİLE'NİN TEVİL ANLAYIŞLARI

İslam Dünyası fetih hareketleri ve akabinde tercüme faaliyetleri ile birlikte yeni kültür ve düşüncelerle tanışmıştır. Tanınan bu yeni kültürler, başka birçok ilmin yanında felsefeyle karşılaşılmasını da sağlamıştır.

Yunan felsefesinin, İslam dünyasına aktarılmasıyla birlikte bu düşünencin zahiren İslam şeriatine muhalif bazı görüşleri olduğu görülmüştür. Tanınan bu yeni düşünceye meşruiyet kazandırmak maksadı o dönem felsefeyle ilgilenen Müslümanları, kendi dinlerinin Yunan felsefesiyle çelişmediğini isbat etmeye sevk etmiş, din ile felsefe yani hikmet ile şariat arasındaki ilişki ortaya konmaya çalışılmıştır. İslam düşünürlerinin bu konudaki hassasiyeti, aynı zamanda kendilerinin dini sınırlar içerisinde hareket etme gayretini de gözler önüne sermektedir.

Felsefe ve dini uzlaştırma çabası içerisinde olan İslam düşünürleri ve filozofları bu iki alanın muhalif olmadığını; aksine her birinin ötekini destekler konumda olduğunu belirtmiş, ayrıca din ve felsefe arasında çelişki arz eden bir durum görüldüğünde sorunun kişilerin anlayış eksikliğinden kaynaklandığını ortaya koymaya çalışmışlardır.<sup>196</sup>

Biz de bu bağlamda ilk dönem Mu'tezilî kalamcılarının akıl vurgusunun, Kindî'nin felsefe-din, bir başka ifadeyle akıl-nas ilişkisi anlayışında bir etkisinin olup olmadığını incelemeye çalışacağız.

### 2.2.1. Mu'tezilî Düşüncede Akıl Vurgusu ve Tevil

Kelam ilminin başlangıcı olarak Mu'tezile mezhebinin gösterilmesinin tek sebebi Vasıl b. Ata'nın dönemin Selefi düşüncesinin temsilcilerinden Hasan-ı Basrî'nin meclisini terk etmesi olayı değildir. Bu durum aynı zamanda Mu'tezile'nin ilk defa inançla ilgili meseleleri izah ederken Kur'an ayetleri ve hadis metinlerinin yanında rasyonel ilkelere başvurmaya başlamasıyla da alakalıdır. Mu'tezilî kalamcılarının Yunan felsefesi ve diğer yabancı kültürlerden etkilenmiş olmalarının da bu tavır alışı payı bulunmaktadır. Mu'tezile'nin insan aklıyla çelişik olduğunu düşündükleri nasları tevil etme yoluna gitmeleri, dönemin hakim din anlayışını temsil eden Selefi düşünencinin kabul edebileceği bir şey değildi. Mu'tezile'nin bahsi geçen metodunun kelamî yaklaşım olarak anılmasının sebebinin de bu olması mümkündür.<sup>197</sup>

Tevfik Marulcu, *Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002.

196 Muhammed el-Behiy, *el-Canibü'l-İlahî min et-Tefkiri'l-İslamî*, Darü'l-Kütübî'l-Arabî li't-Tibac ve'n-Neşr, Kahire 1967, s.287.

197 Şamil Öçal, *İslam Düşüncesinde Felsefe-Kelam İlişkisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2017, s. 44-45.



Mu'tezile'nin felsefeyle en çok alakadar olan kelimcilerinden birisi olarak sunabileceğimiz Ebu'l-Huzeyl Allâf (ö. 235/849-50) ve diğer bazı Mu'tezilî alimlere göre akıl, iki kısma ayrılmaktadır:

a. İztırârî/zorunlu olarak ortaya çıkan bilgiler toplamına akıl denmektedir. Böylece kişi, akıl vasıtasıyla kendisi ile bir hayvan, gökyüzü, yeryüzü vs. arasındaki farkı ortaya koyabilmektedir.

b. Akıl, bilgiyi elde etme gücü ve kuvvetidir.

Kâdî Abdulcebbar ve Ebu Ali Cubbâî gibi Mu'tezile'nin önde gelen kelimcilerinin eserlerinden aktarılan bilgilere göre ise Mu'tezile'nin genel akıl telakkisi şöyledir: Akıl, nefiste idrak ve istintac işlevi gören bir kuvve/potansiyel değildir. Onlara göre akıl, ilmin kendisidir ve bu sebeple, “akl” diye ifade edilmektedir. Akıl, insanı, delinin yapmaktan sakınmadığı işleri yapmaktan alıkoymaktadır. Ancak aklın insandaki işlevi yalnızca engelleme yönünde değildir. Akıl, insanı kötü işlere yönelmekten sakındırmakla birlikte, iyi işlere girişme noktasında da teşvik etmektedir. Bu türden bir akıl yani bilgi mertebesi iyidir. İnsan, bu mertebe ile nazar ve istidlalde bulunabilmekte ve onun aracılığıyla ilimleri kesp etme ile yükümlülüğü yerine getirme görevlerini icra edebilmektedir.<sup>198</sup>

Mu'tezile nezdinde akıl, insanın iyi ile kötüyü birbirinden ayırabilmesi için ön şart olduğundan ötürü Kur'an ve sünnete öncelenmektedir. Çünkü Kitap, sünnet ve icmanın müslüman için hüccet kabul edildiği, akıl vasıtası olmaksızın idrak edilemez. Aynı şekilde başka delillerin de anlaşılabilmesi için Mu'tezile, akla ihtiyaç duyulduğunu vurgulamaktadır. Nitekim Cahız da bu konu üzerinde durarak iki türlü hükmün bulunduğunu söylemektedir. Bunlardan ilk duyu organlarına matuf olan zahiri hüküm diğeri de yalnızca akılla anlaşılabilir olan batını hükmüdür. Mu'tezile'ye göre akıl, bir hükmü doğrulama açısından gözden daha güvenilirdir. Aynı şekilde bilgi üretmede de akıl, duyu organlarından daha üstün bir konuma sahiptir.<sup>199</sup>

Mu'tezilîler, akli temel esas addederek ona bütün meselelerde bir ölçüt mesabesinde yaklaşmışlardır. Onlar hüküm çıkarma gereksinimlerinde naklî kaynaklardan önce akla başvurmuş, akılla çelişen bir nakille karşılaştıklarında ise akli tercih ederek nassı tevil etmişlerdir.<sup>200</sup>

198 Naim Döner, “Kuran Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13 (2), 2015, 845. (840-861)

199 Saparudin Supianto, “Eserü Menheci't-Tevîl İnde'l-Mu'tezile fi Menheci't-Tevfik beyne'd-Din ve'l-Felsefe inde'l-Kindî”, *Jurnal Kalimah*, 2(12), 2014, s. 340-341. (333-352)

200 Muhammed Abdurrahman Merhaba, *Hitabu Felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamîyye*, Müessssetü İzzî'd-Din li't-Tibac ve'n-Neşr, Beyrut 1993, s.347.

Bazı araştırmacılar ise Mu'tezile'nin tevil anlayışının, Allah'ın kelamını şüphecilerin kötüllemelerinden münezzeh kılmak gibi yüce bir gaye güttüğünü düşünmektedir. Cahız'ın Neml suresinin 20. ayetini tefsir ederkenki hassasiyeti de, buna örnek olarak gösterilmektedir.<sup>201</sup> Buna göre Mu'tezile'nin Kur'an'ı tefsir anlayışında hür ve tenkitçi bir yöntem benimseyerek naklin gayesini göz ardı ettiği varsayımı doğru değildir ve bu varsayım en azından onların kadim geleneklerinden onay almaz. Dolayısıyla onların Kur'an'ı tamamen özgür düşünceden hareketle incelediğini iddia etmek yanlış olacaktır. Bilakis Mu'tezile, tefsir metodunda vera ve takva üzere hareket etmektedir.<sup>202</sup>

Mu'tezile'nin Kur'an-ı Kerim'i anlamada izlediği yöntem baktığımızda ise, onların Kur'an'da anlaşılacak herhangi bir ifade bulunmadığı kabullerine rastlamaktayız. Çünkü Allah'ın kitabı gönderme maksadı, insanların onu okuyup anlayarak hayatlarına tatbik etmelerinden ibarettir. Bunun için Allah'ın insanlara dönük hitabındaki mananın anlaşılacağı söylenemez. Çünkü aksi takdirde Allah'ın Kur'an-ı Kerim'i gönderme maksadı hasıl olmamış olacaktır.<sup>203</sup>

Kimi araştırmacılar ise Mu'tezile'nin diğer dinlere ve dahili saldırılara karşı İslamiyeti var güçlü savunmaya çalıştığı yönündeki söylemlerin hakikat olduğunu ifade ettikten sonra onların felsefi düşüncelerini herşeyin üzerinde telakki ettiklerini ve bu görüşlerini akıl adına kimi zaman dini hükümlerin önüne geçirdiklerini söylemektedir. Bu düşünceye göre Mu'tezile'nin savunduğu görüşlerin İslam dışı olmasının, asıllarına diğer dinlerde veya kadim felsefede rastlanmasının bir önemi yoktur. Onların tevil etmek istedikleri ayetin herhangi bir anlamı bu görüşlerle uyuyorsa, o görüşü ayetin manası olarak almaktadırlar. Çünkü Mu'tezile'ye felsefe ilgisinden kalan bilinçaltı, aklın dini hükümlere dahi hakim olduğu inancıdır. Bu sebeple Mu'tezile, dini nassın zahirinin akla aykırı düşmesi durumunda, nassa aklın kabul edebileceği bir mana vermenin zorunlu olacağını hissetmektedir.<sup>204</sup>

Mu'tezile'nin akla gösterdiği chemmiyetten nassı önemsemediği sonucunu çıkarmak da yanlış olacaktır. Zira onlar aklın herkes için ortak bir araç olduğunu ve ancak yetkin bir akılla hakikatin esasının elde edilebileceğini söylemektedirler. Yalnız akılla çıkarsama yaparak hüküm vermeye çalışan

201 Ignace Goldziher, *Mezâhibü'r-Tefsîri'l-İslamî*, Arapça Trc.: Abdülhalim en-Neccar, Mektebetü'l-Hançî bi Mısır ve Mektebetü'l-Misna bi Bağdat, Kahire 1955, s. 133.

202 Ignace Goldziher, *Mezâhibü'r-Tefsîri'l-İslamî*, s. 133-134.

203 Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebu Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014, s. 41.

204 Talat Koçyiğit, "Cehmiyye (Mu'tezile) de Akılcılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16 (1), 1968, s. 108-109. (103-122)

kimsenin de kafir olacağını, çünkü böyle bir tavrın Allah'ın varlığını inkar anlamına geleceğini savunmaktadırlar.<sup>205</sup>

İtikadî ve siyasi tartışmalara farklı bir perspektifle yaklaşan Mu'tezile fırkası akla verdiği değeri alenen teyid etmekte ve ondan övgüyle bahsetmektedir. Mu'tezililerin, aklî düşünceyi delil olarak kullanan ilk Müslümanlar olarak daha sonraki İslam düşünürlerine etki ettiklerini söylemek mümkündür.<sup>206</sup>

Ancak bunun yanında önemli bir noktanın da bazı kasıtlı söylemlerin tuzağına düşmemek olduğunu düşünüyoruz. İslam düşünce tarihinin genel anlatısını maksatlı bir biçimde servis ederek, Mu'tezile'nin aklı önemseyip diğer ekollerin (özellikle Ehl-i Sünnet'in) akla düşme olduğu iması, müslüman toplumun birbirine cephe almasını sağlamak dışında bir gaye gütmektedir. Bu tarz anlatılar, Avrupa'daki bilim ile din arasındaki çatışmayı İslam medeniyetine, Mutezililere karşı gelenekçiler şeklinde sokmayı hedeflemektedir.<sup>207</sup>

Mu'tezile'nin akıl ve tevil anlayışındaki görüşlerini inceledikten sonra yaklaşım yakınlıklarını veya farklılıklarını belirleyebilmek için Kindî'nin bu konudaki görüşlerine değinmek istiyoruz.

### 2.2.2. Kindî'nin Akıl Vurgusu ve Tevil Anlayışı

Yakub b. İshak el-Kindî, vahyin yorumlanmasının gerekliliği üzerinde ısrarla durmaktadır. Kindî'ye göre bu yorumlamayı en iyi yapacak olanlar da şüphesiz felsefi nosyona sahip filozoflardır. Ancak yapılan her yorum değerli olmakla birlikte hiçbir yorum din değildir<sup>208</sup>

Tevil anlayışı, Kindî felsefesinin Mu'tezilî anlayışla kesişim noktalarından birisi olarak kabul edilmekte ve Arap medeniyetinin yönünü kelimadan felsefeye çeviren Kindî'nin bu konuda en büyük etkiyi Mu'tezileden aldığı söylenmektedir. Bu iddia sahiplerine göre etkinin kendisini en bariz şekilde gösterdiği yer de aklî-İ'tizalî tevil yöntemidir.<sup>209</sup>

Akl konusunda Kindî'nin görüşüne müracaat ettiğimizde ilk olarak göze çarpan şey onun ismi malum olmayan bir talebesinin sorusuna cevap vermek

205 Albert Nasri Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile Felasfetü'l-İslamî'l-Esbekin*, Matbaatü'r-Rabîta, Bağdat 1951, II, s. 160.

206 Hana Abduh Süleyman Ahmed, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye İnde'l-Kindî*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kahire 2005, s.21.

207 Yüksel Kanar, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytül-Hikme*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 86.

208 Gürbüz Deniz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması", *Diyanet İlmî Dergi Kindî Özel Sayısı*, 54 (2), 2018. s. 22.

209 Adil el-Avâ, *el-Mu'tezile ve'l-Fikri'l-Hürr*, Daru'l-Ehalî, Dimaşk 1987, s. 355-356.

için kaleme aldığı *Akl Üzerine* adlı eseridir. Kindî, bu risalede Aristo ile hocası Eflatun'un aklın mahiyeti ve fonksiyonları hakkındaki düşüncelerini serdederek bunları açıklamaya çalışmaktadır.<sup>210</sup>

Kindî, *Hudud Risalesi*'nde akla, varlığın hakikatini kavrayan basit cevher anlamı vermekte;<sup>211</sup> Halife Mu'tasım'ın oğlu Ahmed'e yazdığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı risalede ise bu tanıma benzer bir akıl anlayışı ortaya koyarak şunları söylemektedir: "*Hayatıma yemin olsun ki gerçekten sadık olan Muhammed'in -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şanı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi aklın verilerinde (el-mekayisü'l-aklîyye) mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yöğrulanlar inkar edebilir.*"<sup>212</sup>

Kindî'nin yukardaki alıntıda yaptığı bu vurgu, onun Kur'an'ı ne derece önemseydiğini anlayabilmek açısından oldukça özel bir örnektir. Eğer genel anlamda iddia edildiği gibi felsefeyle uğraşan kimseler Kur'an'dan uzak olsalardı Kindî'nin böyle bir hassasiyet göstermesi olanaksız olurdu.

Kindî'nin kendi dönemine değin pek de tanınmayan ve dolayısıyla çoğu çevrelerce bid'at sayılan felsefi düşünceyi muhaliflerine karşı savunması ve felsefenin gerekliliğini kendilerine kabul ettirmesi gerekmektedir. Ancak *İlk Felsefe Üzerine*'de belirttiği gibi kendisine yönelik ciddi tenkidler vardır ve bunlardan çekindiği için kimi meselelerde yanlış yorumlamalardan sakınmak amacıyla karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil etmek yerine kısa kesmek zorunda kalmıştır. Felsefeye muhalif olan bu kimselerin, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında buldukları insani faziletlere sahip olanları aşağıladıklarını dile getiren Kindî, bu şahısların amacının dini muhafaza etmekten ziyade din tüccarlığı yapmak olduğunu söylemektedir. Ancak onların kendileri bu ahlakları sebebiyle dinden yoksundur. Çünkü birşeyin ticaretini yapan onu satar ve sattığı şey ise artık kendisine ait değildir. Dolayısıyla din tacirliği yapan kişinin dini yoktur. Kindî, varlığın hakikatinin bilgisini (felsefe) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın da dinle bir ilişkisinin kalmaması gerektiğini ifade etmektedir.<sup>213</sup>

Kindî, sözünü ettiği felsefe karşıtlarının ithamlarına rağmen, uluhiyet, vahdaniyet, ve ahlak bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan herşeyin bilgisi ile, tüm zararlardan sakınma ve korunmaya

210 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 418-425.

211 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 248.

212 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 346.

213 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 150.

ait bilgilerin, varlığın hakikatının bilgisi olan felsefenin sınırlarına girdiğini söylemektedir. Peygamberlerin Allah'tan getirdiklerinin de tümüyle bu tür bilgiler olduğunu belirten Kindî, onların, Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlaki faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan reziletlerin terkedilmesi fikrini getirdiklerini söylemektedir. Kindî'ye göre gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete (felsefeye) bizimde sahip olmamız ve onu elde etmek için var gücümüzle çalışmamız gereklidir.<sup>214</sup>

### 2.2.2.1. *Kindî'nin Din-Felsefe İlişisine Dair Değerlendirmeleri*

Kindî, din ile felsefe arasındaki münasebetin saldırgan ve zalim olarak nitelendirdiği insanların iddia ettiği gibi birbirinin zıddı şeyler olmadığını ve hatta felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapması gerektiğini söylemektedir. Şöyle ki: Onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icab edecektir. Şayet gereksiz olduğunu söylerlerse de, bunun sebebini ortaya koyup isbat etmeleri gerekecektir. Oysa sebep gösterme ve isbat etme varlığın hakikatını bilmenin (felsefenin) alanına girmektedir. Kindî'ye göre bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.<sup>215</sup> Kindî'nin felsefe öğrenimine ilişkin tavsiyesinde kullandığı bu temellendirmenin, Aristoteles'in *Protrepticus* adlı kayıp eserindeki delilin bir şerhi olduğu söylenmektedir.<sup>216</sup>

Peki Kindî'ye bir tür sansür uygulayarak, onun fikirlerini özgürce ortaya koymasını engelleyen bu kişiler kimlerdir? Filozof, burada herhangi bir grup veya şahıs adı zikretmemekle birlikte onun çekindiği kimselerin kalamcılar olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söylenmektedir. Kindî'nin tenkid ettiği kişilerin kalamcılar olduğu savunusu ise, onun felsefeye karşı olanlardan bahsederken kelimada en sık kullanılan tartışma ve kanıtlama yöntemi olan diyalektiği örnek vermesiyle delillendirilmektedir.<sup>217</sup>

Kindî'nin sözünü ettiği kişilerin kalamcılar olduğunun kabul edilmesi durumunda da yine bir ikileme karşılıştığımız. Kindî'nin sözünü ettiği kalamcılar Ehl-i Hadis uleması mı yoksa Mu'tezile mezhebi kalamcıları mıdır?

Kindî'nin *İlk Felsefe Üzerine* eserini Mu'tasım'a ithaf etmiş olması burada işimizi bir nebze kolaylaştırmaktadır. Çünkü eserin yazıldığı tarih

214 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 150.

215 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 150.

216 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, s. 47.

217 Mehmet Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017, s. 119.

aralığının bilinmemesi durumunda karşımızda Me'mun-Mu'tasım ve Vasık döneminin hakim mezhebi olan Mu'tezile mezhebi ile daha sonraki Mütevekkil dönemiyle beraber fikri iktidarı devralan ehli hâdis uleması olacaktır. Ancak bu durumda Mu'tasım döneminde etkin ve güçlü konumda bulunan Mu'tezile'nin, Kindî'nin kastettiği kelimacılar olma ihtimali oldukça yüksektir. Zira anlaşılan odur ki Kindî'nin eleştirdiği ve çekindiği bu kimseler, o dönemde yaptırım gücünü ellerinde bulunmaktadır ve Kindî bazı meseleleri irdemeyerek kendisini onlardan korumaya çalışmaktadır. O dönemde Mutasım'ın, Memun'un başlattığı Mihne sürecine hız kesmeden devam ettiği bilinmekte ve Ehl-i Hadis, Mu'tezile'nin yönlendirmeleriyle devlet tarafından büyük bir baskı altında tutulmaktadır. Bu durumda Kindî'nin yakındığı kimselerin –şayet bunlar kelimacılar ise- Mu'tezile ekolü olması ihtimali oldukça büyüktür.

Öte yandan şuna da dikkat çekmek gerekmektedir ki, o dönemde felsefe İslam toplumunda fikri bir lüks değildi. Aksine doğuşundan itibaren kavgacı ve ideolojik bir söylemi temsil etmekteydi. Filozof, yaşadığı ortamda, savunduğu bu yeni düşünceyle, bir yandan devletin resmi ideolojisini üstlenen Mu'tezile'nin yer aldığı, diğer taraftan ise irfan ve sünnet taraftarlarının bulunduğu ideolojik kavgaya doğrudan girmiş bulunmaktaydı. Dolayısıyla o, bir yanda seçkin ve avam tüm Arap okurlara, İslam düşüncesinin kesin değişmezlerine saygı gösteren bir üslupla kainat ve insana dair rasyonel bir bakış açısı sunan, yoğun ama kavranması kolay küçük risaleler halinde akli bilimlerle alakalı araştırma özetlerini, gnostik düşünceye muhalefetle neşrederek, diğer yandan nassa bağlılık iddiasındaki fakihlere karşı mücadele ederek iki cephede birden savaşıyordu.<sup>218</sup>

Kindî'nin, felsefeyle din arasında bir zıtlık bulunmadığı kabulü onun düşüncesini şekillendirmektedir. Filozofun bu düşüncesiyle şunu kastetmiş olabileceğini söylemek mümkündür: Felsefenin geliştirileceği yön, onu kendi tabiatı dışına çıkarmaya gerek kalmadan vahiyle uzlaştırılabilmesini mümkün kılabilir.<sup>219</sup>

Kindî'nin yukarıda belirtildiği üzere felsefi anlayışı veya onu kullanım biçimi aslına bakılırsa dini korumak gayesiyle felsefeden uzak durulması gerektiğini belirten kimselerin korktuklarından biganedir. Hakikatin bilgisini elde etmek yolunda yapılan çabanın adına felsefe diyen Kindî, adı geçen eserinin birinci bölümünün son paragrafında cümleler boyunca Allah'a yalvararak onun yardımını talep etmiş ve yine Allah'a övgüyle sözünü

218 Muhammed Âbid el-Câbirî, *Felsefi Mirasımız ve Biz*, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003, s. 29-30.

219 Watt, *İslami Tetkikler*, s. 52.

hitama erdirmiştir.<sup>220</sup> Dolayısıyla onun din ile felsefe arasında sun'î değil tabii bir ilişki gördüğünü ve bu ikisinin birbirini desteklemesi gerektiğini düşündüğünü söyleyebiliriz.

Akl, Mu'tezile nezdinde bir tevil aracı, Kindî'ye göre ise felsefe yapmanın temel argümanyken ikisi açısından da düşüncelerini tafsil ve telhis etmek noktasında önemli bir konumdadır. Bu iki anlayışın akla verdiği değer zaman içerisinde kendilerini dinin inanç esaslarını felsefi öğretilerle uyuşturma çabasına ittiği söylenmektedir.<sup>221</sup>

Kindî, takipçilerinin sonradan örnek alıp geliştireceği din-felsefe uzlaştırması metodunun, başlangıç noktasında Mu'tezile mezhebinin akla verdiği önemden etkilenip etkilenmediği ise tartışma konusudur. Kindî'nin yazılarından, akla değer verdiği sonucu rahatlıkla yapabileceğimiz bir çıkarsama iken, onun bu konuda Mu'tezile'den etkilendiği hükmünü vermek ise zor görünmektedir. Çünkü bunun doğal bir süreç şeklinde ortaya çıkmış olma ihtimali de bir hayli yüksektir. Belki de söyleyebileceğimiz en fazla şey, o dönem akıl üzerine yoğunlaşmış olması filozofun zihninde alan açmış ve onun bu fikri başka yönlerde kullanmasına sebebiyet vermiş olabilir.

Tevil hususundaki görüşünü ifade ettiğimiz Mu'tezile ile Kindî'nin bu konudaki görüşü arasında bir benzerlik olup olmadığı meselesini ise Kindî'nin çeşitli yazılarında ele aldığı Kur'an ayetlerini açıklama anlayışını inceleyerek tespit etmeye gayret edeceğiz.<sup>222</sup>

### 2.2.3. Kindî ve Mu'tezile'nin Tevil Anlayışlarının Karşılaştırılması

İslam düşüncesinde tevil, esasen Kur'ani hitaba mahsustur. Usul-i fıkıh bilginleri ile kelimeler alimleri ayetleri tefsir etmek için, bir takım kurallar koyma noktasında fikir birliği etmişlerdir. İhtilaf, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet arasında tevil konusunda aklın yerinin ve sınırlarının ne olacağı hususunda vuku bulmuştur. Bu durum, konunun Arapça üsluplardaki lafız ve anlam arasında ortaya çıkan ilişki çeşitleriyle irtibatlandırılması sebebiyledir. Ancak son tahlilde bu iki fırka, tevilde beyan çeşitlerinin izin verdiği kadarıyla yetinmek ve onları aşmamak noktasında ittifak halindedir. Bir başka ifade ile Arapça, tevilin tayin eden önemli bir amil olmaktadır. Onlar Arap diline rağmen yapılmış bir tevilin geçerli sayılmamasıdır.<sup>223</sup>

220 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 152

221 Saparudin Supianto, "Eseru Menheci't-Tevil", s. 344.

222 Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Hasan Yücel, "Kindî ve Bazı Ayet Yorumları", *Diyanet İlmî Dergisi Kindî Özel Sayısı*, 54 (2), 2018. s. 165-186.

223 Ömer Mahir Alper, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din ilişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000, s.67



*Göklerin Allah'a Secde ve İtaat edışı Üzerine* ile *Aristotelesin Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı risalelerinin farklı bölümlerinde başvurduğu ayetleri açıklarken tevil metodunu kullandığı görülen Kindî, Rahmanî hitabın tevil edilmesi konusunda kendisine meşru bir zemin hazırlamak amacıyla, Hz. Muhammed'in (S.A.V.) peygamberliğine inanan ve onu tasdik eden birinin sonra kalkıp Peygamber'den aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkmasının, açıkça onun ayırt etme gücünün zayıf olduğunu gösterdiğini söylemektedir. Böyle kimselerin bu konuda ya farkına varmadan kendisiyle çeliştğini, yahut Peygamber'in getirdiği vahyin dilini veya dilde benzer isimlerin bulunabileceğini, çekim kurallarını ve etimolojiyi bilmediğini belirtmektedir. Kindî'ye göre bazı kelimeler birden çok manaya gelebilmektedir. Bu sebeple bir ayetin ifade ettiği ilk anlam dışında başka manalara delalet etme ihtimalinin tespiti için Kur'an ayetlerini tevil etmek gereklidir. Kindî, Arap dilinde benzer isimlerden kaynaklanan birçok kelime çeşidinin bulunduğunu hatta bir tek ismin iki zıt anlama dahi gelebileceğini, mesela bir şeye hakkını veren manasındaki "adil" kelimesinin bunun zıttı olan zalim anlamına da geldiğini söylemektedir.<sup>224</sup> Bunların yanında Kindî, tevili yapacak kimsenin bazı meziyetleri haiz olması gerektiğini şart koşarak, bu kişinin dindar ve akıl sahibi, vahyî kelamın maksatlarını anlayacak potansiyelde ve etimolojik incelikler ile bunların meydana getirebileceği mana farklılıklarına vakıf olması gerektiğini söylemektedir.<sup>225</sup>

Kindî'nin hocalığını da yaptığı Ahmed b. Mutasım için kaleme aldığı *el-İbane an Sücudil-Cirni'l-Aksa ve Taatullahi Azze ve Celle (Göklerin Şam Yüce Allah'a Secde ve İtaat Edışı Üzerine)* adlı risalede onun "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler" (Rahman 55/6)<sup>226</sup> mealindeki ayetin aklî ölçütler ışığında yapılacak açıklamasını öğrenmeyi çokça arzuladığını ifade etmektedir. Öncelikle buradaki secde ifadesinin hangi manaya delalet edebileceğini ele alan Kindî, secdenin Arap dilinde, namazda alını, elleri ve dizleri yere koymak anlamına geldiğini, bu kelimenin aynı zamanda - alın, el ve dizler söz konusu olmaksızın- itaat etme manasını da taşıdığını bildirdikten sonra, secdenin namaz dışındaki anlamının itaat olduğunu söylemektedir.<sup>227</sup>

224 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 346-348

225 Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, Thk.: Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950, s. 53.

226 Walzer'e göre Kindî, döneminde üzerinde ihtilaf edilen "necm" kelimesinin anlamıyla ilgili olarak bir şüphe içinde değildir ve o bu kelimenin "yıldızlar" olarak anlaşılması hususunda kadim akaid geleneğinin en iyi otoriteleri olan Mekkelî Mücahid (ö. 718) ve Basralı Katade'yi (ö. 720)<sup>124</sup> takip etmektedir. Bkz. Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 162.

227 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 346-348.



Kindî bu görüşünü desteklemek üzere cahiliye dönemi şairi Nâbiga ez-Zübânî (ö. 604?)'nin bir mısrasını delil olarak sunmaktadır. “*Gassan, Türk, bir bölük Acem ve Kâbul, yararını umdukları için ona secde ederler*” mısrasındaki secdeden kastın itaat olup; namazdaki secde olamayacağını çünkü “sücutun leh” ifadesinin sürekli secdeye delalet ettiğini, oysa namaz secdesinin sürekli olmadığını belirtmektedir.<sup>228</sup>

Daha sonra itaatın gelebileceği iki farklı anlamı da zikreden Kindî, bunlardan birisinin eksikten mükemmele doğru gidiş, (örneğin bitkinin itaati, yetişip meyve vermesidir) diğerinin de âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirmek olduğunu aktardıktan sonra, yıldızlar söz konusu olduğunda, secdeye amirin emrine itaat anlamı dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmadığını, çünkü onların namaz secdesini yapacak organlara sahip olmadığını belirtmektedir. Yıldızlarda oluş ve başkalaşma, yani eksiklikten kemale doğru intikal mümkün olmadığı için onların itaat eden varlıklardan olduğunu söyleyen Kindî, burada başkalaşmadan kastının, sadece yüklemelerin (niteliklerin) değişikliğe uğraması; oluştan kastının da konunun (cevher) değişikliğe uğraması olduğunu söylemektedir. Kindî bu açıklamalarından sonra ayetteki mananın yıldızların Allah'ın emrine itaat etmeleri olduğunu açık olduğunu söyleyerek secde kelimesini tevil etmektedir.<sup>229</sup>

Kindî'nin, yıldızlar için itaat anlamını seçmesinin tek sebebi onların yalnızca namaz secdesini yerine getirecek organlara sahip olmaması değil, aynı zamanda onların bütünüyle kevn ve fesad aleminin ötesinde olmasındandır ki onların hareketleri yüzyıllar boyunca devam eden astronomik gözlemler uyarınca değişmemiştir ve değişiklik de göstermez. Yıldızların hareketleri zaman ve mevsimlerin meydana gelmesine sebep olmakta, böylece yıldızlar sayesinde tüm canlı hayatı gerçekleşerek oluş-bozuluş meydana gelmektedir. Yıldızlar, ay altı alemdeki her olayın yakın sebebi olma işlevini yerine getirirken bir tek emre/kanuna tabidirler ve dolayısıyla onlar Tanrı'nın iradesine itaat etmektedirler.<sup>230</sup>

Kindî'nin tefsir anlayışı hakkında fikir edinmemizi sağlayan diğer risalesi de bir öğrencisinin -büyük bir ihtimalle halife Mutasım'ın oğlu veliaht Ahmed'in- isteği doğrultusunda kaleme aldığı<sup>231</sup> *Risale fi Kemmiyeti Kütübi Aristutalis ve ma Yuhtacu ileybi fi Tahsili'l-Felsefe (Aristoteles'in Kitaplarını*

228 Kindî, Felsefi Risaleler, s. 348.

229 Kindî, Felsefi Risaleler, s. 348-350.

230 Richard Walzer, Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar, İçinde: Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i, Derl. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 164; Kindî, Felsefi Risaleler, s.350

231 Kindî, Felsefi Risaleler, s. 137.

*Sayı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Üzerine*) adlı eseridir. Risalede Kindî, inkarcılara cevap veren ayetleri konu edinerek, Yâsîn suresinin 78-83. ayetleri arasını açıklamakta ayrıca filozof burada vasıtasız gerçekleşen vahiy bilgisi ile vasıtalı beşeri bilginin karşılaştırılmasını yaparak, özellikle insani tatmin açısından Kur'an-ı Kerim'in verdiği bilgi ve sahip olduğu i'cazin felsefi kanıtlamadan çok daha üstün olduğunu savunmaktadır.<sup>232</sup> Bu meyanda Kindî, müşriklerin Hz. Peygamber'i küçük düşürmek maksadıyla sordukları "*Ey Muhammed çürümüş kemikleri kim diriltebilir?*" sorusuna Hz. Peygamber'in Allah'ın ona öğrettiği şekilde veciz açık seçik ve kestirme bir şekilde "*de ki: Onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltilir. O bütün yaratıkları hakkıyla bilendir*" şeklinde bir cevap vererek, imkansız gördükleri noktada kendilerine en mantıklı en kesin tarzda karşılık vererek onları ilzam etmesine dikkat çekmektedir. Kindî bu konunun "*O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona ol demektir. O da hemen oluverir*" ayetine kadar devam ettiğini söyledikten sonra meselenin akli izahına yönelerek aydınlanmış akıllara göre var olduktan sora çürüyüp bozulan-hatta var olmasa dahi- kemiklerin tekrar var olmasının mümkün olduğunu söylemektedir. Çünkü dağılanı toplamak yoktan yaratmaktan daha kolaydır. Kindî daha sonra şöyle devam etmektedir:

*" Gerçi onları yaratanın katında daha zor daha kolay diye bir şey yoktur, O'na göre hepsi birdir. Yaratan gücün dağılanı inşa etmesi pekâlâ mümkündür. Kaldı ki mevcut olmayan kemiklerin meydana gelişini akıl bir yana, duyu bile algulamaktadır. Ayrıca bu mesele hakkında soru soran ve şâni yüce Allah'ın kudretini inkar eden de kendisinin yokken sonradan olduğunu kabul etmektedir. O yokken kemiği de yoktu, fakat zorunlu olarak meydana geldi. Yok olduktan (çürüdükten) sonra kemikleri eski haline döndürmek ve onlara can vermek de işte böyle kolay olacaktır. Kemikler cansızken şu anda canlı olarak mevcuttur; o halde canlılığını yitirdikten sona yeniden canlanmaları pekâlâ mümkündür."*<sup>233</sup>

Kindî'nin yukarıdaki yorumunun, vahyin meşruluğunu Allah'ın kudretini ve Peygamberin yüce ve sorgulanamaz konumunu kanıtlayarak müminin inancını takviye etmenin yanında aynı zamanda Halife Me'mun zamanından önce Arapça'ya çevrilen Aristonun *Topikler*'inde geliştirilen metotlarda da destek bulunduğu söylenmektedir.<sup>234</sup>

Kindî, bir sonraki ayette ise eşyanın zıddıyla kaim olduğu, yani bir şeyin kendisinin zıddından yaratıldığı düşüncesine -ki bu anlayış Platon ve Aristo'dan beri süregelmektedir- "*O Allah ki size yeşil ağaçtan ateş yarattı işte*

232 Yakub. b.İshak el-Kindî, Felsefi Risaleler, Thk-Trc, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2006, s.133

233 Kindî, Felsefi Risaleler, s. 442-444

234 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 151.

siz onu yaklıyorsunuz.” Ayetini delil olarak getirmekte, her şeyin kendisinden başkasından olduğunu, demek ki her olan şeyin yoktan meydana geldiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Kindî böylece Yâsîn Suresi'ndeki *“Bir şeyi murat ettiğinde O'nun buyruğu “ol!” demekten ibarettir; hemen oluverir.”*<sup>235</sup> ayeti için de zemin hazırlamaktadır. Kindî bu ayetin, göklerin yaratılışını insan fiilleriyle kıyaslayarak bu konuda yaratılış sürecinden kaynaklanan şüpheleri sonucu, onların yaratıldıklarını inkar eden kafirlerin kalplerinden geçenlere cevap olmak üzere nazil olduğunu belirtmektedir. Kindî'ye göre böyle kimseler, insanlar daha büyük işi daha uzun zamanda gerçekleştirdiğinden fiziki varlıkların en büyüğü ile ilgili işin de en uzun sürede meydana getirilebileceğine inanmaktadırlar. Oysa eserini yaratırken Allah'ın sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü O, “var”ı “yok”tan yaratmıştır. O halde cisim olmayandan cisim yapma ve yokluktan varlığı çıkarma kudretine sahip bulunanın zaman içinde iş yapmaya ihtiyacı yoktur; çünkü O, maddesiz yapmaya kâdîrdir. Öyleyse bir fiili yapmada maddeye muhtaç olmayan zamana da muhtaç değildir. Fakat insanların fiillerinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir.<sup>236</sup>

Kindî daha sonra Allah Resûlü'nün bu kadar az kelimeyle toplu olarak ifade ettiği manayı hiçbir insanın beşer felsefesiyle ifade edemeyeceğini söylemektedir. Zira bu denli az kelime, çürümüş kemiklerin diriltileceğini, O'nun kudretinin göklerin ve yerin benzerlerini yaratmaya yettiğini ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiğini en veciz şekilde ortaya koymaya kâfi gelmiştir. Kindî'ye göre mantığın karmaşık dili bunu ifadeden aciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve cüz'i akıllar onu kavramaktan yoksundur.<sup>237</sup>

Kindî'nin kullandığı bu tefsir metodu bizim açımızdan önemlidir. Zira Kindî, vahyin felsefi olmayan hatabî delilinin filozofun inşa edebileceği herhangi bir delilden üstün olduğunu ısrarla savunmaktadır. Kindî'nin benimsediği, Kur'an'ın hatabî ve ikna edici üstünlüğüyle ilgili coşkulu değerlendirmelere, Mu'tezile'nin Kur'an yorumlarında da sıkça rastlandığı, dolayısıyla bu tekrarın Kindî'yi döneminin resmi İslam yorumunu temsil eden kelimcilerin akılcılığıyla birbirine bağladığı söylenmektedir.<sup>238</sup>

Kindî'nin bu yöntemi, onun Kur'an'ın lafız ve mana bakımından icazına ne denli bağlı olduğunu ortaya çıkarmakla birlikte Mu'tezile ile alakası

235 (Yâsîn: 36/82)

236 Ali Hadi Tahir el-Muscvi, “Nazariyyetü'l-Ma'rife inde'l-Kindî”, *Mecelletü Âdab el-Basra*, (55), 2011 s. 400.

237 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 444.

238 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s.148.

olduğunu iddia edenler için de büyük bir değere sahiptir. Çünkü Mu‘tezile ekolü, tefsir anlayışında dil ve lafız kurallarının tutarlılığına büyük önem vermektedir.<sup>239</sup> Kindî'nin bu anlayışında, görüşlerini şiirler yoluyla yayan Bağdat Mu‘tezile ekolününün kurucusu Bişr b. Mu‘temir (ö. 210/825) ile tamamen aynı çizgide olduğu söylenmektedir.<sup>240</sup>

Bazı araştırmacılar ise Mu‘tezile'nin, “İ‘cazu'l-Kur'an” ve vahyin herhangi bir bilgi çeşidinden üstün olması gibi konulara olan inancında yalnız olmadığını, Onların yaratılmış Kur'an'ın isbatı savunusu ve tefsir metotlarıyla karakterize edilen yaklaşımlarından asıl maksatlarının dini inançların dogmatik tabiatını daha rasyonel bir şekilde yorumlamak suretiyle ele almak olduğunu söylemektedirler. Kindî, Tanrı kelamının metaforik bir şekilde anlaşılmasını sağlamak için filolojik ve poetik kriterleri kullanması noktasında Mu‘tezile ile ilişkilendirilebilir, ancak bu tür bir yorumlamanın, nazari yönelimli, yani kendisini filozof olarak mülhaza eden birisinden beklenecek bir şey olduğunu da göz ardı etmemek gerekmektedir.<sup>241</sup>

Yaptığımız bu açıklamalar ve araştırmacıların yorumlarından sonra Kindî ve Mu‘tezile'nin akıl ile tevil hususlarındaki benzerliklerini kısa bir şekilde değerlendirmeyi faydalı görüyoruz. Kindî'nin akla büyük önem verdiği ortadadır. Filozof, Kur'an'a gösterdiği büyük saygının yanında onu anlamlandırmak için aklın kullanılmasının da kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Kindî'nin bu konuda döneminin akıl mezhebi Mu‘tezile ile aynı çizgide olduğu aşikardır. Ancak daha önceki araştırmacıların da dikkat çektiği gibi bu durum bir filozoftan beklenmeyen bir şey değildir. Kindî'nin, Müslüman kimliğiyle Kur'an'ı derinlemesine okuyarak anlamaya çalıştığı ve anlamlandırma çabalarında da akli-felsefi birikiminden faydalandığı çok daha rahat ve zorlama olmadan yapılabilecek bir çıkarımdır. Daha önce de belirttiğimiz gibi, bu durum doğal bir sürecin sonucu olarak da zuhur etmiş olabilir.

Önümüzdeki başlıkta Kindî ve Mu‘tezile'nin “İsbat-ı Vacib” anlayışlarını inceleyeceğiz. Bu konuyu Tanrı anlayışından hususileştirerek ele almamızın sebebi ise hem konu hem ayrıntılar bakımından meseleyi karşılıklı ele alabilme imkanımızın daha fazla olmasıdır. Kindî ve Mu‘tezile'nin “İsbat-ı Vacib” konusunda benzer yönlerinin olduğu yönündeki iddialar da bu konuya eğilmemizin bir başka sebebidir.

239 Bkz. Kadri Hafız Tukan, *Makamu'l-Akl inde'l-Arab*, Darü'l-Kudüs, Beyrut 2002.

240 Richard Walzer, *Kindî ve Mu‘tezile Etkileşimi*, s.150.

241 Alfred L. Ivry, “Kindî ve Mu‘tezile: Yeni Bir Değerlendirme”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (1), 2013, s. 325.

### 2.3. İSBAT-I VACİB HUSUSUNDA KİNDÎ VE MU'TEZİLE'NİN GÖRÜŞLERİ

Her devirde Allah'a inananlar ile O'nun varlık ve birliğini inkar edenler bulunduğu için, isbat-ı Vacib meselesi özellikle kelimcileri ve ilahiyatçı filozofları meşgul etmiş ve bu konuda çeşitli deliller serdetmişlerdir.<sup>242</sup> İnsan zihninin ulaşabildiği en kutsal kavram olan Tanrı kavramı, tarihin akışı içinde ister deist, ister teist, ister ateist isterse agnostik olsun her filozofun şu veya bu ölçüde görüş belirttiği bir konu olmuştur.<sup>243</sup>

İsbat-ı vacib, ilk planda yaratıcıyı bilmenin zorunlu ya da nazari olması çerçevesinde ele alınmış ve tartışılmıştır. Bunlardan bir kısmına göre “marifet-i bari” zorunludur. Bu sebeple Allah'ın varlığına kanaat getirmek için düşünce ve görüşe ihtiyaç yoktur. İsbat-ı vacib, peygamber göndermekteki gaye gibi insanları uyarma ve onlardaki zorunlu bilgiyi islah etmek için açıklanmalıdır. Diğerleri ise yaratıcıyı bilmenin nazari olduğu ve insanların öncelikli olarak böyle bir varlığın olduğuna ikna edilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle konuya eğilmişlerdir.<sup>244</sup>

İslam filozoflarından önce kelimciler tarafından tüm yönleriyle tartışıldığı görülen isbat-ı Vacib meselesinin öte tarafında, Tanrı fikrini reddeden dehrî ve mühlid bir zümrenin anti-tez olarak yer aldıkları anlaşılmaktadır.<sup>245</sup> Bu sebeple hem ilahiyatçı filozoflar hem de Müslüman düşünürler Allah'ın varlığının isbatı için birçok delil göstermişlerdir. Müslüman düşünürlerin bu konuda ileri sürdükleri deliller yirmi beş ulaşmaktadır.<sup>246</sup>

Kur'an- Kerim ise Allah'ın varlığından çok birliği üzerinde durmakta,<sup>247</sup> insanın aklını ve duyu verilerini kullanarak Allah'ın varlığına zorunlu olarak gidebileceğini ön görmektedir.<sup>248</sup> Bununla beraber Kur'an'ın nazil olduğu toplumu oluşturan müşriklerin Allah'ın varlığını inkar etmeyip putlara,

242 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelam*, s. 159.

243 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 65; Muhyettin İğde, “Ehl-i Hadis'ten Selefiyye'ye Selefilere Tanrı Tasavvuru”, *Mezheplerin Tanrısı İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı*, ed. Mustafa Tekin, Rağbet Yayınları, İstanbul 2022, ss. 285-340.

244 M. Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ulâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, Hız. Nuri Çolak, İnsan Yayınları, İstanbul 1994, s. 83.

245 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 65.

246 Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 84.

247 Bkz. (Bakara: 2/255), (Al-i İmran: 3/2), (Al-i İmran: 3/18), (isra: 17/42), (Enbiya: 21/22), (Mü'minun: 23/91).

248 Şaban Ali Düzgün, “Varlık”, Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013, s. 212.

kendilerini Allah'a daha fazla yaklaştırmaları için tapmaları da Kur'an'ın bu hususa pek değinmemesinin sebeplerinden sayılmıştır.<sup>249</sup>

İlahiyat alanında çalışan herkes gibi kelamcılar ve İslam filozofları da öncelikle inançlarının ilk basamağı olan Allah'ı, isbat etmeye koyulmuşlardır. Çalışmamızın sacayaklarından olan Mu'tezile mezhebi ve filozof Kindî de bu konuya büyük önem vermişlerdir. Biz de öncelikle Mu'tezile'nin isbat-ı Vacib meselesine yaklaşımını inceleyeceğiz, daha sonra Kindî'nin delillendirmeleri çerçevesinde Mu'tezilî düşünceyle bir ilgisi olup olmadığını veya ne derece bağlantı bulunduğunu anlamaya çalışacağız.

### 2.3.1. Mu'tezile'nin Allah'ın Varlığına Dair Delilleri

Mu'tezilî ekol İslam düşünce tarihine adını yazdıran ilk itikadî fırka olması bakımından büyük önem arz etmektedir. Bu tarihi öncelik onların İslam coğrafyasında türeyen yeni fikirlerle karşı karşıya kalmalarına sebebiyet vermiş ve dinlerini koruma ülküsü uğruna büyük çaba göstermişlerdir. Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat da İbn Ravendî'nin Mu'tezilî alimlere yönelttiği iddialara cevap verdiği eserinde, Dehrîlere, Nazzam ve arkadaşları dışında reddiye yazan başka hiç kimse olmadığını ve yine tevhidi tasdik, Kadim olan Allah'ın birliğini isbat ederek Dehrîler, Senevîler gibi çeşitli mülhidlere reddiye yazan başka hiçbir ekol olmadığını söylemektedir.<sup>250</sup>Aşağıda da anlaşılacağı üzere Mu'tezile mezhebi, inanmayan kimselere Allah'ın varlığını kanıtlayabilmek için birçok farklı yöntem izlemiştir.

Mu'tezile'nin, çağındaki sıkıntılı siyasi süreçler ve belli bir dönem gördüğü baskı, mezhebin kaynak eserlerinin birçoğunun kaybolmasına sebebiyet vermiştir. Bu durum araştırmacıların da Mu'tezile'yi tanımasını oldukça zorlaştırmıştır. Bu ideolojik saikler sebebiyle onların fikirlerinin bizlere ulaşması ise korunabilen az sayıda eser ve daha çok hasımları kanalıyla olmuştur.<sup>251</sup> Fakat Mu'tezile'nin muhaliflerinden olup günümüze kadar eserleri en çok intikal eden Ehl-i Sünnet ekollerinin kitaplarında Mu'tezile'nin isbat-ı vacib görüşlerine çok az rastlanmaktadır. Çünkü Ehl-i Sünnet ile Mu'tezile arasında Allah'ın sıfatları mevzusunda bir çok ihtilaf oluşmasına rağmen Allah'ın varlığının delillendirilmesi konusunda fazla anlaşmazlık çıkmamış ve bu sebeple de Ehl-i Sünnet eserlerinde bunlara yer verilmemiştir.<sup>252</sup>

249 Bkz. (Zümer: 39/3), (Lokman: 31/25), (Zuhruf: 43/9).

250 Ebu'l-Hüseyn el-Hayyat, *el-İntisar*, Çev.: Yüksel Macit, Endülüş Yayınları, İstanbul 2018, s.45

251 Reşid el-Bender, *Mezhebül-Mu'tezile mine'l-Kelam ile'l-Felsefe*, Daru'n-Nübuğ, y.y. 1994, s. 91.

252 Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcılığı ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983, s. 68.

Kimi araştırmacılar Mu'tezile'nin Allah'ı kanıtlama çabasından temel gayesinin farklı olduğunu söylemektedir. Buna göre Allâf gibi ilk dönem İslam kelmacıları kendi sistemlerini geliştirirken ateistlerle savaşmamış; aksine evrenin ezeliğine ve zamanın hiç bitmeyecek karşı konulmaz salınmasına, feleğe ve dehre tapınanlarla, İran'ın her türlü düalistleri, özellikle de Sasanî Zurvanizmi'nin sonraki taraftarlarıyla mücadele etmişlerdir.<sup>253</sup> Yani onların karşıtları şöyle veya böyle bir şekilde Tanrı'nın varlığına inanmaktaydılar. Dolayısıyla amaç Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan ziyade evrenin geçiciliğini ortaya koymaktır ve bunu savunabilmek için öncelikle herşeyi yoktan var eden bir Tanrı anlayışını muhaliflerine kabul ettirmeleri gerekmektedir.<sup>254</sup>

Müslümanların, bir yaratma ve yaratıcı düşüncesini inkar edenlere karşı en önemli problemi olan Allah'ın varlığını isbat meselesinde Mu'tezile, insanın, aklı rehberliğinde Allah'ın varlığının gerekliliğini kanıtlayabileceğini söylemektedir. Onlara göre yaratılmış her akıllı varlık akıl vasıtasıyla bu hakikati idrak edebilir. Bunun için insanın çeşitli sebepleri sorgulaması sonucunda bir ilk sebebin olmasının gerekliliğine ulaşabilir. Mu'tezile'ye göre, evrendeki düzenin mükemmelliği, bu kusursuz sanatın bir sanatçısının olması gerektiğine açık bir delildir.<sup>255</sup>

Mu'tezile ekolü, bir Yaratıcının varlığını kanıtlamaya yönelik iki delil serdetmiştir. Bunlar, hudus delili ve gaye delilidir.

### 2.3.1.1. *Hudus Delili*

Sözlükte “sonradan meydana gelmek” anlamında masdar olan hudûs, kelâm literatüründe Allah'ın varlığını kanıtlamak üzere başvuru olan kozmolojik delillerden biri için kullanılan terim olarak, bir varlığın, olayın, hatta bütünüyle evrenin mevcudiyetine yokluğun tekaddüm etmesi, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması olgusunu ifade etmektedir. Bu şekilde sonradan meydana gelen, dolayısıyla yaratılmış olan şeye hâdis, onun yaratıcısına da muhdîs denir. “Yokken meydana gelme durumu” anlamında isim, “sonradan meydana gelen, yeni olan” anlamında sıfat olarak hades kelimesine de kaynaklarda sıkça rastlanmaktadır.<sup>256</sup>

253 Örn. Ebu Hüzeyl Allaf'ın Salih b. Abdulkuddüs ile yaptığı tartışmada Salih, alemin iki kadim asıl olan nur ve zulmetten meydana geldiğini, bunların daha önce ayrıyken birleşerek alemi yarattığını savunmuş; Allaf ise ona karşı Tevhid ilkesini korumuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, en-Neşeratü'l-İslamiyye, Beyrut 1961, s.46-47.

254 Josef Van Ess, *Allah'ın varlığı Konusunda Erken Dönem İslam Kelmacıları*, Çev.: Mehmet Bulgen, (*Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i* içinde), derl. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 558.

255 Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, I, s. 119.

256 Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayın-



Tanrı'dan başka var olan her şey anlamında alem, varlığının başlangıcı bulunmayan, varlığı başka bir şeye dayanmayan olarak kadim ve bunun zıddı bir terim ile "hâdis" veya "muhdese" kavramları çevresinde formüle edilen ve daha çok kelmacıların itibar ettiği hudus delili, kozmolojik delillerin en yaygınıdır.<sup>257</sup>

Cevher ve araz yoluyla alemin hâdis olduğunu, dolayısıyla bunun bir muhdisi bulunması gerektiğini ilk ileri süren kişi C'ad b. Dirhem'dir (ö. 736). Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvan'dan (ö.720) Mu'tezile'ye intikal eden hudus delilini Mu'tezilî alimlerden Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 850) geliştirerek, bu delilin dayandığı öncülleri isbat etmeye çalışmıştır. Aynı delili Ehl-i Sünnet'ten ilk defa İbn Küllab el-Basri'nin (ö. 857?) kullandığı söylenmektedir.<sup>258</sup> Dolayısıyla bu isbat tarzını Ehl-i Sünnet kelmacılarının Mu'tezilî mütekellimlerden aldığını, bu anlamda bir tefrika değil ittifak bulunduğunu söylememiz mümkündür.

Kelmacıların isbat-ı vacib konusundaki delillerinin en meşhuru olan hudus delili genel olarak şöyle aktarılmaktadır:

- *Âlem bütüm parçalarıyla hâdistir.*
- *Her hâdisin bir muhdisi vardır.*
- *Âlemin muhdisi de Allah'tır.*<sup>259</sup>

Gazzalî'nin de kabul ettiği ve "ehl-i hakk"ın görüşü olarak sunduğu<sup>260</sup> hudus delilini, özetle şöyle izah etmek mümkündür. Aleme baktığımızda görüyoruz ki alem maddesiyle, suretiyle parçalarıyla sonradan olmuştur ve olmaktadır. Daha önce yok iken sonradan meydana gelmiştir<sup>261</sup> yani hâdistir. Her hâdis için ise bir fail gereklidir. Bu fail hâdis olamaz, kadim (ezelî) ve kendi başına başkasının tasarrufu olmaksızın var olmalıdır. Çünkü başkası karışmadan kendi kendine olamayan fail başkasına muhtaç olur. Sonradan var olan tek başına fail olamaz; ancak başka bir şeyle birlikte fail olur. Eğer bu diğer şey de hâdis olursa doğal olarak ona da bir fail gerekir. Dolayısıyla her hâdis için başkası karışmadan kendi kendine müstakil bulunan bir fail gereklidir ki hâdis onunla varlıkta kalabilsin. Hâdisin muhdisi hâdis kabul

---

ları, 2013), 18: 305. Ayrıntılı bilgi için bkz. Semih Düğaym, *Mersuatü Mustalabati İlmî'l-Kelami'l-İslamî*, Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1998, s. 456-463.

257 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000, s. 52.

258 Bekir Topaloğlu, *İsbat-ı Vacib*, s.69-70.

259 Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017, s. 84.

260 Ebu Hamid el-Gazzalî, *Tehafütü'l-Felasife*, Çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014, s. 172.

261 Emrullah Yüksel, *Sistemantik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015, s.34.



edilirse o muhdîs ile yetinemez. Çünkü bu muhdîs başka bir hâdis muhtaç olursa önceki hâdis de bu muhdîse muhtaç olmuş olur. Bu durumda hâdisler ancak başkasından müstağni “Kadim Fail” ile mevcut olabilir ki O da Allah'tır.<sup>262</sup>

Alem, madde ile kuvvetten, diğer bir deyişle cevherler ve cisimlerle, bunlarla kaim arazdan ibarettir. Araz hâdistir. Çünkü evrende sükundan sonra hareket, ışıktan sonra karanlık, ısıdan sonra soğukluk geldiği gözlemlerle kanıtlanmıştır. Demek ki tüm bunlar önceden yokken sonradan var olmuştur. Diğer bir deyişle kuvvet hâdistir. Kuvvet hâdis olunca maddenin de hâdis olması zorunludur. Çünkü madde hareketten bağımsız değildir. Hareket bir kuvvet olduğundan hâdistir. Hâdis olmaktan kurtulamayan herşey de hâdis olacağından, maddenin de hâdis olması zorunludur. Madde ile kuvvetten oluşan evrenin hâdis olduğu kanıtlanınca bunları sonradan var eden varlığı zorunlu bir zatın bulunması da zorunlu olarak tahakkuk etmiş olur. “Vacibü'l- Vücut” olan bu mevcut ise Allah'tır.<sup>263</sup>

Bu mantıkî açıklamalara göre şayet bir Tanrı varsa, O'nun sonlu bir evren yaratması mümkündür ve evrenin sebepsiz olarak yaratılması ihtimal dışı bir durumdur. Tanrı'nın kendisinin sebepsiz olarak var olması ise, çok daha mümkün ve muhtemeldir. Dolayısıyla, evrenin varlığını, Tanrı'ya bağlamak, sebepsiz bir evren açıklamasından daha uygun görülmektedir.<sup>264</sup>

Genel olarak İslam düşünürlerinin hudus anlayışına değindikten sonra Mu'tezile'nin, özellikle de Kindî dönemi ve daha önceki Mu'tezilî düşünürlerin görüşlerini incelemeye çalışalım.

Mu'tezile'nin, Allah'ın varlığını delillendirmede dayandığı öncelikli unsurlardan birisi harekettir. Mu'tezile, hareketi esas alarak alemin yaratılmasına ve oradan da muharrik-i evvel/ilk hareket ettiriciye ulaşmaktadır. Allah'ın varlığının bilinmesinin zorunlu olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, başlangıcı olmayan bir hareket anlayışını reddetmekte, her hareketin bir muharriki olması gerektiğini düşünmektedir.<sup>265</sup> Allâf'a göre bunun aksini savunmak teselsüle kapı aralamaktadır. Bundan dolayı bir başkasının hareket ettirmedeği bir ilk muharriki kabul etmek zorunludur. Her hareketin ilk sebebi olan bu varlık da şüphesiz Allah'tır.<sup>266</sup>

262 İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 280.

263 Şemseddin Günaltay, *Felsefe-i Ula*, s. 88.

264 Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, s. 53.

265 Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, s. 111.

266 Nadir, *Felsefeti'l-Mu'tezile I*, s. 119-120.

Mu'tezileye göre adem/yokluk dış dünyada varlığı bulunmayan bir şey, zat ve hakikattir. Ebu Cafer el-İskafi de (ö.854), buradan hareketle eşyayı, yani dış dünyanın varlığını Allah'ın varlığına yeterli bir delil olarak kabul etmektedir. Ona göre herşeyin bir başlangıcının bulunması zorunludur ve başlangıcı olmayan şeyin var olması mümkün değildir. Başlangıç ise hareketi gerektirmektedir. Çünkü yokluktan varlığa geçiş, hareketi, hareket ise bir hareket ettiriciyi lazım kılmakta, böylece ilk hareket ettiriciyle beraber eşya yokluktan varlığa doğru hareket etmiş olmaktadır.<sup>267</sup> Bu görüş Allâf'ın düşüncesini de destekler mahiyettedir.

Allâf'a göre evren cevher ve arazların bir birleşimidir. Bu birleşmeyi yapan da Allah'tır. Şeyler, kendilerinde zati bir doğaya veya mahiyete sahip değildirler. Allah onların sürekliliğini ve kararlılığını yaratmaktadır. O, herşeye Kâdir olan gücüyle, herhangi birşeyi anında tuzla buz edebilir veya basitçe yokluğa düşürebilir.<sup>268</sup>

Kelamın ele aldığı ilk konular arasında yer alan makduratın (takdir edilen şeylerin) sonluluğu mevzusunda Allâf, bir şeyden sonra başka bir şey ardarda olduğu için hareketlerin sonlu olması gerektiğini söylemektedir. Allâf'ın bu düşüncesi, atom nazariyesi çerçevesinde ele aldığı, cisimlerin sona ermesi (tenahi-i eb'ad) görüşüyle ilişkilendirilmekte ve onun bu görüşüne, muhdesatın (yaratılmışların) sonlu ve sınırlı olması, makduratın (belirlenenlerin) sınırlı olması, ve araza ilişkin teorileri neticesinde ulaşılmaktadır.<sup>269</sup>

Mu'tezilî alim Allâf, hareketin başlangıcını Allah'a dayandırmakla birlikte bunların sonunun da olduğunu savunmakta ve ahirette serbest hareket imkanından yoksun kalınacağını söylemektedir. Ona göre cennet ve cehennem ehlinin hareketleri sona erecek, sürekli olarak hareketsiz kalacaklardır.<sup>270</sup> Bu sürekli sükundan sonra kimse hareket edemez. Onlar bu haldeyken lezzet alacaklar ve elem hissedeceklerdir.<sup>271</sup> Bu durağanlık halinde bütün lezzetler, cennetlikler için biraraya gelecek, bütün elemeler de durgun haldeki cehennemliklerde toplanacaktır.<sup>272</sup> Allâf bu görüşünü hareketin

267 Nadir, *Felsefeti'l-Mu'tezile* I, s. 121.

268 Josef Van Ess, *Allah'ın varlığı Konusunda Erken Dönem İslam Kelamcıları*, s. 557.

269 Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013, s. 226.

270 Ebu'l-Hasen el-Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatü'l-İslamiyyin ve İbtülafü'l-Musallin*, Çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005, s. 159.

271 İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017, c.III, s. 490.

272 Şchristani, *el-Milel*, s. 58-60.

sonluluğu, arazların baki kalıp kalmayacağı, veya her muhdesin bir sonu olacağı şeklindeki bir kanaat üzerine bina etmektedir.<sup>273</sup>

Allâfa göre filin vücut bulmasının başlangıcıyla birlikte, yok olması da kaçınılmazdır.<sup>274</sup> O, oluşturduğu fizik sistemiyle, ahiret hayatında daimi bir sükun meydana geleceği arasında ilişki kurmaktadır. Allâf, makduratın faniliği ile cennet ve cehennemliklerin hareketlerinin kesilmesi arasındaki ilişkiyi, şu düşüncesiyle temellendirmeye çalışmaktadır: “*Sonradan olanların öncesi olmayan bir başlangıcı vardır ve o hâdistir. Sonrası olmayan bir ahiri vardır o da hâdistir. Başlangıcı olmayan hâdisler, sonu olmayan hâdisler gibidir. Dolayısıyla bunların hiçbirisi sonsuz değildir.*” Allâf’ın bu görüşü, “*O ervel ve ahirdir*”<sup>275</sup> ayetinin bir yorumudur.<sup>276</sup>

Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 833’ten önce) ise Allah’ın varlığını isbat konusunda cevher ile araz arasındaki farka işaret etmektedir. Fuvatî’ye göre arazlar, Allah’ın yaratıcı olduğunu göstermez ve kanıt olması doğru da değildir. Allah’ın yaratıcılığına ancak nesnelere kanıt olabilir.<sup>277</sup>

Basra Mu'tezilesinin önde gelen kelimcilerinden olan İbrahim b. Seyyar en-Nazzam da (ö. 845) hareketlerin tamamının sonradan ve sınırlı olduğunu, her sonradan olanın da bir sebepten meydana geldiğini söylemektedir. Sebeplerin tamamında teselsülün bulunduğunu savunmak mümkün olmadığından sonradan olmayan bir ilk sebep kabul etmek gerekir ki O da Allah’tır.<sup>278</sup>

Nazzam, genel Mu'tezilî görüşe ve özellikle hocası Ebü'l-Hüzeyl el-Allâfa mutabık kalarak akli başında ve düşünmeye muktedir olan bir insanın Allah’ı bilmesinin Vacib olduğunu söylemektedir. Nazzam’ın hudus delilini ele alışı diğer düşünürlerden farklı bir örnekten hareket etmektedir. Nazzam, sıcak ve soğukun, aralarında zıtlık ve nefret olmakla birlikte onların bir cesette birleştiklerini gördüğünü ve bu durumun onların kendi başlarına bir araya gelemeyeceklerini anlamasına vesile olduğunu söylemektedir. Onları bir araya getiren bir birleştirici ve cevherlerinin aksine olarak birleşmeye zorlayan birisi vardır. Zorlama ve engel altında olan şey zayıftır. Onun zayıf olması ve zorlayanın idaresi altına girmesi, onun hâdis ve kendisini ihdas eden bir muhdis olduğuna delildir. Bu şekilde icat eden ise alemlerin Rabbi

273 Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s.229.

274 İbn Hazm, *el-Fasl*, II, s. 296.

275 (Hadid: 57/3)

276 Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 226.

277 Şchristanî, *el-Milel*, s.86.

278 Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Âraubu el-Kelamiyye el-Fel-sefiyye*, Matbaatu Lccneti't-Telif ve't-Terceme, Kahire 1946, s.86.

Allah'tır. İnsan da mesela kor halindeki ateşi soğuk suyun içine sokup suyu ılık hale getirmek ve toprağın kuruluğu ile suyun yaşlığını bir araya getirmek suretiyle bir nevi zıtları cem etmektedir. Burada da bir hudus vardır. Fakat buradaki hakiki mucid insan değil, Allah'tır. Çünkü insan da diğer zıtlara boyun eğmektedir ve güç altındadır. Bu şeyleri yaratan onlara benzer insanı da yaratandır ki, O da kendisine hiçbir şeyin benzemediği Allah'tır.<sup>279</sup> "O'nun gibisi yoktur."<sup>280</sup>

Sonuç itibariyle Nazzam, bütün bunları yapma, onları idare altına sokma, tabiatlarının dışına çıkarma gibi fillerin, onların zayıf olduklarını gösterdiğini, zayıflıklarının ise onların hâdis/sonradan olduklarına delalet ettiğini söylemektedir. Hâdislik ise ihdas edici bir muhdisin olmasını gerektirir. Çünkü muhdissiz hâdis olmaz.<sup>281</sup>

Nazzam'ın görüşünü açıklamak için kullandığı örnekler, İlkçağ filozoflarından Anaximandros'un (M.Ö. 546) evrenin yaratılışını açıklarken kullandığı argümanları ve kısmen filozofun anlatış tarzını anımsatmaktadır.<sup>282</sup>

Mu'tezile'nin Allah'ın varlığını isbat etmek için giriştiği bu çaba çok yönlü bir tabiat arz etmektedir. Mu'tezilî kelimciler, hudus delilini kimi zaman hareket üzerinden, kimi zaman eşya üzerinden kimi zaman da ezrad üzerinden temellendirmeye çalışmışlardır. Bu farklılık onların yalnız bir görüşe bağlı kalınması zorunluluğunu hissetmediklerini göstermekte, dolayısıyla fikir üretme noktasındaki zenginliklerinin de zeminin oluşturmaktadır. Ancak bu çabanın kelimcileri kimi zaman marjinal görüşleri savunmaya ittiğini de söylemeliyiz. Zira, örneğin hareketin cennette bir süre sonra son bulacağı düşüncesi her ne kadar Allah'ın sonsuzluğuna hâlel getirmemek gayesi güitse de aşırı bir anlayış olmaktan kurtulamayacaktır.

### 2.3.1.2. Gaye ve Nizam Delili

Son, uç, nihai nokta zirve gibi anlamlara gelen gaye kelimesi, varlık düzeninin belli bir gayeyi gerçekleştirme esasına dayandığını ve evrende tesadüften söz edilemeyeceğini ileri sürerek Allah'ın varlığını kanıtlamaya çalışan doktrine verilen isimdir. Batı dillerinde teleolojik delil olarak ifade edilen bu terim, illiyet, ilahi inayet, ve nizam delilleri çerçevesinde ele alınıp tartışılmıştır. Kur'an'ın birçok ayetinde yaratılışın hikmet ve gayeye

279 Hayyat, *İntisar*, s. 75-76.

280 (Şura: 42/11)

281 Hayyat, *İntisar*, s. 77.

282 George Wilhelm Friedrich Hegel, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, Çev.: Doğan Barış Kılınc, Nota Bene Yayınları, İstanbul 2018, s. 178.

dayandığının belirtilmesi konuyu ilgi alanı haline getirmiştir.<sup>283</sup> Yaratıcının varlığını yaratılmışlardaki hikmet ve güzelliklere değinerek isbatlamaktan ibaret olan bu metot, Kur'an-ı Kerim'in de en çok başvurduğu yöntemdir.<sup>284</sup> Kelam alimleri, bu konuya eğilerek Allah'ın varlığını isbata çalışmış ve sonuç olarak gaye ve nizam delilini geliştirmişlerdir.<sup>285</sup>

Bu delil evrendeki düzeni göz önünde bulundurduğu için nizam, herşeyin insanın emrine verildiğini dikkate aldığı için inayet, alemin belli gaye ve sebeplere yönelik varlık ve olaylarla dopdolu bulunuşunu, hiçbir şeyin boş yere yaratılmadığını dikkatlere sunduğu için gaye, kainattaki geçerli kanunların şaşmazlığını ve sağlamlığını, düzenli ve bilgece oluşunu göz önüne aldığı için hikmet ve itkan delili adıyla anılmaktadır.<sup>286</sup> Allah'ın varlığını kanıtlama amacı güden bu delilin istidlali şöyledir:

- *Alem, birbiriyle uyumlu sebepler ve gayeler bütününden oluşmaktadır.*
- *Sebepler ve gayeler bütünü olan her şey ilim ve hikmet sahibi bir illetin eseridir.*
- *halde kainat bilgili ve akıllı bir illetin eseridir ki o da Yüce Allah'tır.*<sup>287</sup>

Gaye ve nizam delilin önermelerini şu şekilde izah etmek mümkündür: İlk önermede alemde olup bitenlerin bir düzen içinde belli sebep ve gayelere yönelik olarak vuku bulduğu söylenmektedir. Alemde gayeliliğin ve düzenliliğin hakim olduğu, tecrübeler ve bilimsel çalışmalarla sabittir. Mesela geceyle gündüzün birbiri ardınca gelmesi, güneşin doğuşu ve batışı, mevsimlerin oluşumu, ay ile güneşin seyir ve hareketleri görülmekte, bununla birlikte bilimsel araştırmalar ile, alemde gayesiz, gereksiz ve düzensiz hiçbir şeyin vuku bulmadığı ortaya konulmaktadır. İkinci önermede ise alemdeki düzenin akıl sahibi birisinin (illet-i zî-şuûr) eseri olduğu belirtilmektedir. Bu dengeyi akıl ve ilimden yoksun bir varlığın sağlamanın imkansız olduğu hükmü ise sebeplilik kanununundan çıkarılmaktadır.<sup>288</sup> Düzen ancak irade, ilim ve kudret sahibi olup, varlığı hiçbir varlığın varlığına bağlı olmayan bir Zorunlu Varlık (Vacibü'l-Vücut) tarafından kurulabilir.<sup>289</sup> Çünkü hikmet

283 Bkz. (Bakara: 2/164), (Âl-i İmran: 3/190-191), (Furkan: 25/61), (Mü'minün: 23/115), (Sad: 38/27), (cd-Duhan 44/38-39), (Enbiya: 21/16-17).

284 Abdullatif b. Riyad b. Abdullatif el-Aklûk, *Menbecü'l-Mu'tezile fi Tevhidi'l-Esmai ve's-Sıfat*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazze İslam Üniversitesi, Gazze 2011, s. 60.

285 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2017, s. 100-101.

286 Ahmet Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi*, s.90-91.

287 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 250

288 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 250.

289 Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 219.

sahibi birisi tarafından sağlanmayan dengenin kendiliğinden ve tesadüfen oluşması gerekir ki bu, akıl dışı bir şeydir.<sup>290</sup>

Hudus ve imkan delilleri bir takım felsefi malumat ve izahlara dayandığı için herkes tarafından kolayca anlaşılammaktadır. Gaye ve nizam delili ise, malzemesini duyular aleminden aldığı ve bütün kainatı dolduran yaratıklarda herkesin görüp sezebileceği hikmetleri barındırdığından genele hitap etmekte ve herkesi tatmin edebilmektedir. Pozitif bilimlerin gelişmesi ve evrenin insan tarafından daha yakından tanınması da gaye ve nizam delilinin önemini arttırmaktadır.<sup>291</sup>

“Adl-i ilahî” (teodise) meselesi çerçevesinde ortaya atılmış olsa da Mu‘tezile’nin “aslah doktrini”, İslam kelim tarihinde “gaiyyet” ile ilgili ilk sistematik yaklaşımı temsil etmektedir. Mu‘tezile kelamcıları, Allah’ın en faydalı olanı yaratmasının Vacib olduğu tezini inayet ve maslahat kavramlarıyla da irtibatlandırarak teleolojik bir çerçeveye oturtmaktadırlar. Abbad b. Süleyman (ö. 864), Allah’ın salah konusunda sonsuz alternatifi bulunduğunu savunan meslektaşlarına cevap olarak Allah’ın aslah olana gücü yetip onu terketmesinin caiz olmadığını, aksi halde Allah’ın cimri ve zalim olması gerekeceğini ileri sürmektedir. Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf da Allah’ın yaptıklarından daha aslah olanının bulunmadığını savunmaktadır.<sup>292</sup>

Mu‘tezile’ye göre , Tanrı akıllı bir varlıktır ve bütün işleri de akılsaldır. Bundan dolayı, aynı akıldan pay almış olan insan, Tanrı’nın kendisi ve işleri hakkında akla dayanarak doğru bilgiler edinip, doğru cylemlerde bulunabilir. Mu‘tezile, evrendeki akıl düzeninin sonucu olarak nesnel anlamda iyi ve kötü bulunduğunu ve bunun daha şeriat tarafından belirlenmeden önce var olduğunu söylemektedir. Tanrı da adil ve akıl sahibi bir varlık olduğuna göre ancak iyiyi isteyebilir, kötüyü emredemez ve yapamaz.<sup>293</sup>

İbrahim b. Seyyar en-Nazzam’ın görüşü de bu yöndedir. O, Allah’ın sahip olduğu iyiliğin bir sonu ve toplamı olmadığını söylemektedir. Nazzam’a göre Allah’ın yapmış olduğu lütuftan daha iyi bir şey olmayıp, O’nun katında ancak bunun benzerleri bulunmaktadır.<sup>294</sup> Bu yaklaşım, ilahi adalet fikrini

290 Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 250.

291 Şerafettin Gölcük, Süleyman Toprak, *Kelâm*, s. 167.

292 İlhan Kutluer, “Gâiyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 13: 293.

293 Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 9

294 Kamile Akbal, *Nazzam’ın Allah ve Alem Tasavvuru*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015, s. 44; Krş. Ebü’l-Hasen el-Eş’ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 395; Şchristani, *el-Milel*, s. 62.

temellendirmeye yönelik olduğu kadar ilahi cûd ve inayet fikrine de atıfta bulunmaktadır.<sup>295</sup>

Cahız'ın bu konudaki görüşü ise diğer Mu'tezile kelamcılarından farklılık göstermektedir. Ona göre dünyanın yaratılışından sonuna kadar insan için iyi, yani aslah olan şey, hayır ve şerrin karışımıdır.<sup>296</sup>

Basra Mu'tezile'sinin ileri gelen alimlerinden olan Muammer b. Abbades-Sülemî (ö.830) ile Bîşr b. Mu'temir'in (ö.825) ortaya attığı söylenen<sup>297</sup> ve kulun iradî fiillerinin ilahi bir etki olmadan birbirini meydana getirdiği esasına dayanan tevlid (tevellüd)<sup>298</sup> teorisinden hareketle renk koku, kuruyuş, birleşme ve ayrılma, hatta hayat ve ölümün, eşyanın tabiatının fiilleri olduğunu,<sup>299</sup> bunlar, Allah tarafından yaratılmadığından da O'nun varlığına ve yaratıcılığına delil teşkil edemeyeceğini düşünmektedir. Aynı ithamı Hişâm b. Amr el-Fuvatî'ye yönelten İbn Ravendi ise Hayyat tarafından yalanlanmaktadır. Hayyat, Fuvatî'ye nisbet edilen bu görüşün, İbn Ravendi dışında başka hiçbir kaynaktan gelmediğini söylemektedir. Hayyat'a göre Fuvatî, Allah hakkındaki delillerin varlığının zorunlu olarak bilinmesi gerektiğini savunmaktadır. O, arazların delaletinin, istidlal ve nazar ile bilinebileceğini söylemektedir. Fuvatî'ye göre delil, varlığı his ve müşahede ile bilinen cisimlerdir, çünkü Allah halka kendi hakkında delil sunduğunda onların özrünü kesmiş, bahanelerini yok etmiş olmaktadır ve hikmeti gereği kendi hakkında onlar için koyduğu delilleri onlara bildirmesi gerekmektedir. Hayyat, ayrıca İbn Ravendi'nin iddia ettiğinin aksine Fuvatî'nin evrende var olan eşyanın renkleri, tatları, kokuları, birleşme ve ayrılmaları, sıcaklık-soğuklukları, kuruluk ve yaşlıklarıyla, Allah tarafından yaratılmış olduklarına ve Allah tarafından idare edildiklerine delalet ettiğini düşündüğünü söylemektedir.<sup>300</sup>

Aslah konusu kaçınılmaz olarak kötülük problemini de kapsadığından alemdeki kötülüğün hangi gaye ile var edildiği sorusu, İslam düşüncesinde

295 İhan Kutluer, "Gâiyyet", 13: 293.

296 Mustafa Köse, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce: Cahız, Endülüüs Yayınları*, İstanbul 2017, s. 247.

297 Şchristanî, *el-Milel*, s.76

298 Ayrıntılı bilgi için bkz. Osman Demir, "Tevlîd", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 41: 38-39.; Zühdi Carullah, *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirâse ve'n-Neşr, Beyrut 1990. Ulvi Murat Kılavuz, *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiiller ve Davranışlar: Tevlid-Tevellüd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2001;H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, s. 493-501; Ali Sami en-Neşşar, *İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 320-326.

299 Hayyat, *İntisar*, s.90.

300 Hayyat, *İntisar*, s. 89-90.



gaiyyet fikrine dayalı olarak cevaplandırılmaya çalışılmaktadır.<sup>301</sup> Nazzam'ın öğrencisi Cahız, Allah'ın sanatındaki mükemmelliği, tedbirindeki olağan üstülüğü ve hikmetindeki inceliği kanıtlamak üzere kaleme aldığını belirttiği *Kitabü'l- Hayevan* adlı eserinde kötülüğün varlığını beşeri hayat için bir dinamizm unsuru olarak görmekte ve Allah'ın esasen bütün mahlukatta kusursuz bir maslahat var eylediğini belirtmektedir. Ayrıca yine Cahız'a nisbet edilen *Kitabü'd- Delail ve'l-İtibar ale'l-Halki ve't-Tedbir* adlı eser, esasta güçlü bir gaye delili geliştirmek amacıyla kaleme alınmıştır. Eserin ana fikri, göklerin, yerin ve ikisi arasındaki bütün yaratıkların belirli bir fonksiyon icra ederek kozmolojik düzene katılmak üzere yaratılmış olduğu, her yaratığın bir gaye için var kılındığı ve insanın yaratılıştaki bu hikmetleri düşünerek yaratıcı fikrine ulaşabileceğidir. Bu eser aynı zamanda İslam ve Yahudi düşünürlerinin birçoğunu etkilemiştir. Mesela Gazali'ye nisbet edilen *el-Hikme li-Mahlukatillah* adlı eser, *Kitabü'd-Delail*'den yapılan uzun alıntılar barındırmaktadır.<sup>302</sup>

Allah'ın varlığını alemdeki düzen üzerinden kanıtlamaya çalışan bu delili İslam dünyasında ilk kullanan kimseler olan Mu'tezile kelmacıları meseleyi kendi kabulleri çerçevesinde değerlendirerek islam düşünce mirasının istifadesine sunmuşlar ve bu delil onlardan sonra da birçok Müslüman düşünür tarafından kullanılarak farklı açılardan geliştirilmeye devam etmiştir.

Mu'tezile'nin "İsbat-ı Vacib"e dair bu fikirleri İslam düşüncesinin ilklerini temsil ettiği için önem arz etmektedir. Bu delillerin konumuzla bağlantısını yani Kindî'deki şeklini görmek için öncelikle Kindî'nin delillendirmelerine değinecek daha sonra da bunların Mu'tezile ile alakasını tespit etmeye çalışacağız.

### 2.3.2. Kindî'nin Allah'ın Varlığına Dair Delilleri

Allah'ın varlığının delillendirilmesi konusuna büyük önem atfeden Kindî, risalelerinde buna sıkça değinmekte ve meseleyi mantıkî zemine oturtmaya çalışmaktadır. Özellikle onun Mu'tasım Billah için kaleme aldığı *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserde Kindî, bir anlamına gelebilecek şeyleri açıkladıktan sonra Allah'ın bunlardan hiçbirine benzemediğini detaylıca anlatmaktadır.<sup>303</sup>

Kindî'nin delilleri filozofların diyalektik isbatlarından farklı olarak ve İslam kelmacılarına benzer şekilde genellikle daha etkili ve daha somuttur.<sup>304</sup>

301 Ayrıntılı bilgi için bkz. Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001, s. 53-208.

302 İlhan Kutluer, "Gâiyyet", s. 293.

303 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 186-208.

304 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987, s. 78.



Ancak o, bu kanıtları sistematik olarak belli başlıklar altında ele almak yerine, geniş bir çerçeve çizerek, fiziğin kavramları ve başka çeşitli noktalardan hareketle temellendirmeye çalışmaktadır. Bu nedenle günümüzde Kindî ile ilgili yapılan çalışmalarda, onun Tanrı'nın varlığına ilişkin kanıtları, değişik şekillerde sınıflandırmalara tabi tutulmaktadır.<sup>305</sup>

Kindî, İsbat-ı vacib görüşlerini genel anlamda, hudus delili, gaye ve nizam delili ve birlik-çokluk delili ile temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>306</sup> Biz öncelikle Kindî'nin bu delilleri ele alış tarzını inceleyecek daha sonra onun anlayışının Mu'tezileyle bir yakınlığı bulunup bulunmadığını anlamaya çalışacağız.

### 2.3.2.1. *Hudus Delili*

Kindî, hudus delilini ele alış tarzıyla peşi sıra gelen İslam filozoflarının yanı sıra kendisinden asırlar sonra gelen düşünürleri de etkilemeyi başarmıştır. Filozofun delilini isbat için başvurduğu hulfi kıyas yöntemi de kullanılmaya ve çeşitli açmazları anlamlandırmaya devam etmiştir. Örneğin, 15. yüzyılda yaşamış olan Celaleddin ed-Devvânî (1427-1501) hudus delilini açıklarken Kindî'nin görüşlerine yakın düşünceler ileri sürmüştür.<sup>307</sup>

Kindî'ye göre alemin sonlu olması onun yaratılmışlığına işaret etmektedir.<sup>308</sup> Bu ilkeye felsefi risalelerinde pek çok kez değinen Kindî, Mütevekkil'in saray şairlerinden olan Ahmed b. Muhammed el-Horasanî'nin<sup>309</sup> talebi üzerine yazdığı *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine* adlı risalesini de bu konuya hasretmiştir.<sup>310</sup>

Kindî'nin, Allah'ın varlığını isbat etmeye dönük çabaları risalelerinin farklı yerlerinde dağınık bir şekilde bulunmaktadır. Filozof, Allah'ın varlığını isbat için önce alemin kadim olmayıp hâdis olduğunu isbat etmeye çalışmaktadır. O, alemin hâdis olduğunu, onun sonsuz olamayacağı (tenahi) prensibiyle açıklamaktadır. Kindî'ye göre alem hâdistir ve alemin hâdis olması, sonradan olması anlamına gemektedir. Sonradan olmak ise yokluktan varlığa geçmek demektir. Çünkü eğer kadim olsaydı, bilfiil gerçekleşmezdi. Kadim olan

305 Cevher Şulul, *Kindî Metafizikliği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003, s.44.

306 Rauf Sübhanî, *el-Kindî Feylesufü'l-Arab ve'l-İslam*, Darü'l-Mehacceti'l-Beyda, Beyrut 2006, s. 199.

307 Eyüp Bekiryazıcı, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 112.

308 Muhammed Muhammed Uveyde, *el-Kindî min Felasifeti'l-Meşrik fi Usuri'l-Vusta*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993, s. 125.

309 Mahmut Kaya burada adı Ahmed b. Muhammed el-Horasanî olarak geçen kişinin gerçekte Kindî'nin önde gelen öğrencilerinden Ahmed b. Tayyib es-Serahsi olduğunu söylemektedir. Bkz. Kindî, *Felsefi Risaleler* (Çevirmenin Notları) s. 538.

310 Kindî, *Felsefi Risaleler* s. 276.

sonsuz olandır ve sonsuz olan ise bilkuvve mevcuttur. Dolayısıyla alem, bilfiil gerçekleştiğine göre hâdistir. Alemin hâdis olduğu ortaya çıkınca bir muhdisin olması gerekli olur ki bu muhdis de Yüce Allah'tır.<sup>311</sup>

Kindî, alemin sonluluğu ilkesiyle beraber, bazen madde ve hareketin yaratılmışlığından bazen de zamanın bir başlangıcı bulunduğundan yola çıkarak Allah'ın varlığını isbata çalışmaktadır.<sup>312</sup> Çünkü alemin mahiyetini belirlemeye yönelik hudus delilinin zaman meselesini de gündeme getirmesi gerekmektedir.<sup>313</sup>

Kindî, hudus delilini birşeyin kendi varlığının sebebi olup olamayacağı sorusundan hareketle incelemektedir.<sup>314</sup> Bu sorunun cevabının olumsuz olacağını söyleyen Kindî, bu ifadesinden, bir şeyin, birşeyden veya hiçten varlık kazanmasını kastettiğini söylemektedir. Kindî bu iddiasını kanıtlamak üzere şu önermeleri ele almaktadır.

1. *Varlık vardır, varolan yoktur.*
2. *Varlık yoktur var olan vardır.*
3. *Varlık yoktur var olan da yoktur.*
4. *Varlık vardır, var olan da vardır.*

Kindî, sunduğu bu önermeleri tek tek ele alarak varlık sahnesinde yer alan türlerden hiçbirinin kendi varlığı için sebep olamayacağını, bunların varlığının bir dış sebepten geldiğini kanıtlamaktadır. Eşyanın birbirine sebep olmasının ve bunun sonsuza dek sürüp gitmesinin de mümkün olmadığını açıklamaya çalışan Kindî, kurduğu bu önermelerle birşeyin kendi varlığının sebebi olamayacağını, herşeyin varlığa gelebilmesi için kendisi dışında bir sebebe ihtiyaç duyduğunu isbat etmekte, açıklığa kavuşturmaya çalıştığı meselenin de bu olduğunu söylemektedir.<sup>315</sup>

Filozof Kindî, alemin sonluluğu konusunu dört aksiyomu matematik sembollerle ifade ederek şöyle kanıtlamaya çalışmaktadır:

- a) *“Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir.”*

311 Halil İmamoglu, “Kindî'nin İsbat-ı Vacib İçin Kullandığı Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10 (1), 2018, 206. (197-229)

312 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 64.

313 Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî, Farabî, İbn Sînâ*, Elis Yayınları, Ankara 2017, s. 60.

314 Muhammed Abdurrahman Merhaba, *el-Kindî Felsefetuhu Müntehabat*, Menşurâtün Avidât, Beyrut-Paris 1985, s.91-92.

315 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 180-182.

Örneğin aynı cins olan ve biri ötekinden büyük olmayan A ile B eşittir. Çünkü eşit olmadıklarını varsayarsak birinin ötekinden büyük olması gerekecektir. O halde  $A=B$ 'dir.

b) *“Aynı cinsten iki eşit nicelikten birisinin miktarı aynı cinsten bir nicelikle arttırılınca birbirine eşit olmazlar.”*

Eğer böyle olmasaydı çelişik olması gerekirdi. Yani aynı cinsten olan iki eşit nicelikten birinin miktarı aynı cinsten bir nicelikle arttırılınca birbirine eşit olurlardı. O zaman da birşeyin parçasının bütününe eşit veya ondan büyük olması gerekirdi.

Kindî'nin buradan çıkardığı sonuç şudur: Bir niceliğe aynı cinsten diğer bir nicelik eklendiğinde bu iki niceliğin tümü, kendisini oluşturan niceliklerin her birinden büyük olur.<sup>316</sup>

c) *“Biri ötekinden küçük olan niceliklerin sonsuz olması imkansızdır.”*

Çünkü az olan çok olanı veya onun bir kısmını oluşturmaktadır. Bir şeyi oluşturan, nicelik bakımından oluşanın bir kısmına eşittir. Buna göre sonsuz olanın bir kısmı sonludur. O halde az olan sonsuz hem sonludur hem sonsuzdur. Bu ise bir çelişkidir. O halde sonsuz olan bir şeyin diğer sonsuz olandan büyük olabilmesi imkansızdır.

d) *“Aynı cinsten olan niceliklerin her biri sonlu ise hepsi sonlu olur.”*

Yani şayet bir bütünün bazı parçaları sonlu ise tamamı da sonludur.

Kindî, ele aldığı bu aksiyomlarla cismin sonluluğunu kanıtladıktan sonra, sonsuz bir cismin neden olamayacağını açıklamaya koyulmaktadır. Ona göre eğer sonsuz bir cisim varsa ondan bir parça alarak, bu parçanın küp, küre ve daha başka sonlu, sınırlı varlıklardan biri şeklinde olduğu tasarlanabilir. Eğer cisim sonsuz, ondan alınan parça sınırlı ise, bu parça alındıktan sonra geriye kalan ya sonlu veya sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, tamamı da sonlu olur. Çünkü her biri sonlu olan niceliklerin tamamının da sonlu olacağını daha önce açıklamıştık. Bu durumda Kindî'ye göre sonlu olanın sonsuz olması gerekir ki bu imkansız bir çelişkidir.

*“Eğer o parça ayrıldıktan sonra geriye kalan sonsuz ise alınan geri iade edilince önceki haline döner. Oysa yukarıda, iki cismin toplamının, kendini meydana getirenlerden daha büyük olduğu açıklanmıştı. Yani sonsuz olan nicelikle ona katılan sonlu niceliğin tamamı tek başına sonsuz olandan büyüktür ve sonsuz olan iki cisimden biri diğerinde büyük olur ki bu imkansız bir çelişkidir.”*

316 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 278.

Kindî yaptığı bu açıklamalarla cismin sonluluğunu isbat ettikten sonra o halde “cirm-i küll”<sup>317</sup> olan alemin de sonsuz olmasının imkansız olduğu ve dolayısıyla onun kuşattığı bütün varlıkların da sonlu olacağı<sup>318</sup> sonucuna vararak hudus delilinin ilk önermesi olan “alem bütün parçalarıyla hâdistir” cümlesini uzun uzadıya isbat etmeye çalışmaktadır. Filozof, sonradan olan herşeyin de bir yaratıcısının olması gerektiğini bunun da Allah olduğunu söylemektedir.

### 2.3.2.2. Gaye ve Nizam Delili

İnsanın içerisinde bulunduğu alemin, ve kendisinin son derece düzenli ve hikmetli olduğundan hareketle yaratıcıya ulaşmayı hedefleyen bu delile filozof Kindî de katkıda bulunmuştur. Kindî, insanın alemdeki nizam ve ahenkten Allah’ın varlığını çıkarılması için nelere ihtiyacı olduğunu da şöyle açıklamaktadır:

“Duyu organları(güçleri) aklın ışığıyla aydınlanan bir kimse için, duylara konu olan görünüşler dünyasında bir İlk Yöneten’in (Müdebbir-i Evvel) yönetimini gösteren çok açık deliller vardır. Amacı gerçeğe dayanmak ve onu ortaya çıkarmak olan ve her işte kendisiyle nefsi arasında bir anlaşmazlık çıktığında aklını hakem tayin eden kimsenin gözündeki cehalet perdesi yurtılır, kendini beğenmişliğin verdiği sıkıntudan kurtulur, şüpheden kaynaklanan karanlığa dalmaktan ürküntü duyar. Belirsizliğin getirdiği şüpheden sıyrılır, elde edemediklerinin peşinde koşmanın ve sahip olduğu şeyleri yitirmenin verdiği üzüntü ve hırstan haya eder. Kendisiyle ters düşmez ve şahsiyetiyle bağdaşmayan şeylere karşı saplantı göstermez.”<sup>319</sup>

Kindî’nin bu metinde şart olarak sunduğu ve dikkat çektiği konu, insanın aklını kullanmasıdır. Filozof insanın ancak bu şekilde mutluluğa erebileceğini ima etmektedir. *Göklerin Allah’a secde ve İtaat Edışı Üzerine* risalesinde de Allah’ın hikmet eserlerinden bahseden Kindî, Allah’ın insanı bütün kainatın hülasası olarak yaratmasındaki sonsuz kudret ve hikmete değinerek, kadim filozofların da dediği gibi insanın küçük alem olduğunu (microcosme) söylemektedir.<sup>320</sup> Çünkü kainatta mevcut olan canlılık, büyüme, düşünme gibi bütün güçler insanda da vardır. Kindî, insandaki kemik ve benzeri şeylerin toprak; vücuttaki rutubet, damar, mide, mesane ve benzeri organlardaki sıvı

317 Cirm kavramı terim olarak başlangıçta cisim kavramının eş anlamlısı gibi kullanılırken zamanla daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır. Kindî ilk defa her iki kelimeyi birbirinin yerine kullanmıştır. Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz.: Bekir Karlığa, “Cirm”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8: 27.

318 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 284.

319 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 306.

320 Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 72.

birikintilerin su; karında ve tüm organlardaki boşlukların hava; vücuttaki tabii ısının ise ateş kabilinde olduğunu söyleyerek düşüncesini temellendirmeye çalışmakta ve kudret sahibi olan Allah'ın, kozmik varlığı, evrendeki herşeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını söylemektedir.<sup>321</sup>

Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinde, alemin düzen ve tertibinin, bazısının bazısını etkilemesinin, O'na boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunmasının, her oluş ve bozuluşun, her değişimin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olayların, kainatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delili olduğunu söylemektedir. Ona göre her yönetimin bir yönetenin ve her hikmetin bir hakiminin bulunduğu da bir gerçektir. Çünkü bunların hepsi birbirine bağlı izafi kavramlardır.<sup>322</sup>

Kindî, aynı risalesinde gezegenlerin, özellikle ay ve güneşin muntazam hareketlerinin yeryüzünü etkileyerek geceyle gündüzü ve mevsimleri nasıl meydana getirdiklerini incelemekte<sup>323</sup> ve daha sonra şöyle söylemektedir:

*“Oluş ve bozuluşun sebebi olan yaratıcı'nın iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır. Bu yüzden o varlıklar hikmet sahibi herşeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gayet sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam “Gerçek Bir”, tüm varlığı mükemmel bir şekilde var eden ve ona süreklilik veren Yaratıcı, alemin en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmıştır. Böyle bir yönetim mükemmeliği amaçlamaktadır. Çünkü Yaratıcı, onun en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmaktadır.”*<sup>324</sup>

Kindî, burada da yine alemdeki düzeni Allah'ın varlığına delil saymakta ve O'nun alemi en ideal şekilde dizayn ettiğini belirtmektedir. *Risale fi Hudûdî'l-Eşya ve Rusumiha* adlı risalesinin felsefe maddesinde felsefeye dair yapılmış hemen bütün tarifleri kapsayan<sup>325</sup> açıklamasından sonra Kindî, Yüce Yaratıcı bu alemde mevcutsa ve akli alem bu aleme etki ediyorsa neden duyu organlarıyla hissedilmiyor? tarzında bir soruya şöyle cevap vermektedir:

*O, bedendeki ruh gibidir. Nasıl ki ruh olmaksızın bedenın idamesi mümkün değilse ve nasıl ki ruh müstakil olarak bilinmiyep, ancak bedende görülen izleri vasıtasıyla tanınıyorsa, aynen öylece görülen şu alem de görülmeyen alem tarafından idare edilmektedir. Görülmeyen o alemin tanınması da ancak hissedilir alemdeki tasarrufatı ve izleriyle mümkündür.”*<sup>326</sup>

321 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 368.

322 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 308.

323 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 52.

324 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 342-344.

325 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 260-262.

326 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 262; Bekir Topaloğlu, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın*

*Kindî'nin Allah'ın varlığını kanıtlamak için yazdığı bu satırlar bize Anaximenes'in, archesi olan havayı açıklarken söylediklerini hatırlatmaktadır. Anaximenes'e göre canlı olanı ayakta tutan nasıl ki ruhsa bütünü evreni ve evrendeki düzenliliği sağlayan şey de havadır. Kindî'nin Allah'ın varlığını kanıtlamak için kullandığı bu metafora tercüme edilen eserleri incelemek suretiyle ulaşılmış olduğunu söyleyebiliriz.*

*Kindî, alemdaki hikmet eserleri üzerine tefekkür eden bir kimsenin, Allah'ın gerçek varlık olduğunu, O'nun hakkında hiçbir zaman yokluk söz konusu olmayacağını, daima "Bir" olup, asla çoğalmayacağını, sebepsiz ilk sebebin, etkini olmayan etkinin ve gayesi olmayan gayenin yalnızca O olduğunu idrak edeceğini söylemektedir.<sup>327</sup>*

### 2.3.2.3. Birlik-Çokluk Delili

Kindî'nin, Allah'ın varlığını isbatlamak için kullandığı delillerden bir diğeri olan birlik-çokluk deliline göre, eşyada çokluk, birliksiz mümkün olamaz. Duyularla bilinen şeylerde birlik, çokluktan ayrı var olmaz. Bilinmesi duyulara bağlı şeylerde birlik ve çokluk, ortak bulunduğu göre, bu ortaklığın bir sebebi vardır. Böyle bir ortaklık, tesadüfi olamaz. Bu sebep, birlik ve çoklukta ortak olan şeyin zatından meydana gelmez. Eğer eşyada bulunan birlik ve çokluğun sebebi bizzat kendileri olsaydı, sonsuz derecede bilfiil sebeplerin bulunması gerekirdi. Başka bir deyimle bir sebep için diğer bir sebep ve diğer sebep için de başka bir sebep aranırdı. Böylece sebepler dizgisi sonsuza kadar uzanırdı. Oysaki sonsuz derecede bilfiil sebepler bulunamaz. O halde birlik ve çokluğun eşyadaki ortaklığı, kendi zatlarının dışında bir sebeple olmuştur. Bu sebep, birlik ve çokluktan daha üstün ve daha şerefli bir sebeptir. Çünkü bu sebep, sebep olunandan önce gelmiştir. İşte her şeyden önce gelen bu üstün ve şerefli sebep de Allah'tır.<sup>328</sup>

Birlik ve ilk sebep arasında ilişki kuran Kindî'ye göre ilk sebep olma vasfı ancak içerisinde çokluk barındırmayan bir varlığa hasır. Başka türlü bir varlığın kendisine veya başka herhangi bir şeye sebep olabilmesi mümkün değildir.<sup>329</sup> O halde etkin sebep çok değil, çokluk kabul etmeyen Bir'dir. O mühlidlerin nitelemelerinden çok daha yüce ve münezzehdir. O, kendi yaratıklarına benzemez. Çünkü tüm yaratıklarda çokluk mevcuttur, fakat

---

*Varlığı*, s. 57.

327 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 308.

328 İbrahim Agah Çubukçu, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967, s.16-17.

329 Muhammed Mübarek, *el-Kindî Feylesüfü'l-Akl, Vizaretü'l-A'lam Müdiriyyetü's-Sekafeti'l-Amme*, y.y. 1971. s. 132.

O'nda asla çokluk yoktur. Ayrıca O yaratıcı, öbürleri ise yaratılmıştır. O sürekli, diğerleri ise süreksizdir. Çünkü değişikliğe uğrayan varlığın nitelikleri de değişir değişen daimi olmaz. Kindî'nin birlik anlayışını daha önce incelediğimiz için burada tekrar etmiyoruz.

### 2.3.3. Kindî ve Mu'tezile'nin İsbat-ı Vacib Anlayışlarının Karşılaştırılması

Mu'tezile ekolü genel olarak insanın Allah'ı bilmesinin yani alemin bir yaratıcısı olması gerektiğinin bilinmesinin zorunlu olduğunu söylemektedir. Ancak Kindî'nin beyanı bu kadar kesin değildir. O, duyularını akılla destekleyen bir kimseye Allah'ın varlığının apaçık olacağını söylemektedir. Ancak insanı Allah'ın varlığını idrak etmekle mükellef tutmamaktadır. Buradaki anlayışlar birbirine yakın olmakla birlikte tamamen aynı olduğunu söyleyemeyiz.

Mu'tezile ve Kindî'nin hudus delilini ele alış tarzlarını karşılaştırdığımızda ilk göze çarpan şey, Mu'tezile'nin de filozofun da bu delillerini açıklarken hareket argümanını kullanmalarıdır. Kindî, *Beş Terim Üzerine* adlı eserinde hareket anlayışına değinmektedir. Hareketi altı kısma ayıran Kindî, bunların ilkinin oluş, ikincisinin bozuluş, üçüncüsünün dönüşüm, dördüncüsünün artma, beşincisinin eksilme, altıncısının da bir yerden diğer yere intikal hareketi olduğunu söylemektedir.<sup>330</sup>

Allâf'ın atom anlayışında önemli bir yeri olan "kevn" (oluş) terimi, "hareket", "sükûn", "içtima" (birleşme) ve "iftirak"tan (ayrılma) başka bir anlam ifade etmektedir. Allâf'a göre bir şeyin kevninin yani oluşunun başlangıcı, onun olmaya başlaması veya ademden sonra yaratılmasıdır. Kindî'nin kullandığı felsefi anlamdaki "kevn" ve "fesad" (oluş ve bozuluş) terimleri, Allâf ve diğer ilk dönem kelamcılarında bulunmamaktadır. Bu durumda Allâf'ın kevn ve fesad kategorilerini Kindî'nin kullandığı manada bilmediğini, dolayısıyla Kindî'nin bu konuda Allâf'tan ve dönemin kelamcılarından etkilenmediğini söyleyebiliriz. Allâf'ın anlatılarında "kevn", "halk" ve "ibtida" gibi kavramlar bulunmakta, ancak bunlar felsefi bir mahiyet arz etmemektedir. Kindî, bu kavramları kalamî istilahlardan farklı bir şekilde kullanmaktadır. Kindî'de bulunan kevn ve fesad kavramlarını, içerdığı anlam itibarıyla Allâf'ta fena ve butlan kavramlarında görmekteyiz.<sup>331</sup>

Burada bir noktaya dikkat çekmeyi faydalı buluyoruz. İslam kelamcılarının ve özelde Mu'tezile mezhebinin felsefe ile en çok ilgilenenleri olarak takdim

330 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 468.

331 Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 225.



edilen Mu'tezile'nin Hüzeyliyye ekolünün öncü ismi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın, Kindî'nin kullandığı terminolojiden henüz haberdar olmaması konumuz için önem arz etmektedir. Zira Kindî'nin felsefi formasyonunun, döneminin felsefeyle en çok alakadar olan kelimcilerinden bile daha ileri düzeyde olması onun tam manasıyla bir filozof olduğunu gözler önüne sermektedir.

Kindî, hudus delilinde hareketin başlangıcının olduğu ve onun bir başlatıcısının bulunduğu gerekçesini kullanmaktadır. Nitekim o, *İlk Felsefe Üzerine*'nin son kısmında hareketin ilkesi olan sebebin yani hareketin ilkesi olan hareket ettiricinin etkin (fail) sebep olduğunu, varoluş hareketinin sebebi olduğuna göre de tüm varlıkların yaratıcısının O olduğunu çikarsamaktadır.<sup>332</sup>

Kindî, hareketin başlangıcı bulunduğu hususunda Allâf ile aynı görüşte olmakla birlikte, onun sonluluk konusundaki fikirlerinde değişimler olduğu tahmin edilmektedir. Kindî, Allâf'ın *"evveli sonsuz olan hareketleri kabul etmediğim gibi, sonunda nihayete ermeyen hareketleri de kabul etmem. Sonunda hareketsizliğe ulaşırlar"*<sup>333</sup> şeklindeki görüşüne *"Zaman, hareket ve cisim mahiyetçe birbirinden önce gelemmez. O halde ne madde, ne hareket ne de zaman ezeldir. Asıl gerçekliğin başında, ezeli olan bir Zat (Allah) vardır."*<sup>334</sup> cümleleriyle uygunluk göstermektedir. Yalnız Ebû Rîde, tahkik ettiği risalelerde yer belirtmeksizin ayrı ayrı alıntılanmış olduğunu söylediği şöyle bir ifade bulunduğunu söylemektedir: *"Başlangıcı olan herşeyin sonu yoktur. Sayılar gibi. Sayıların başı var, sonu yoktur. Aynı şekilde zamanın da başlangıcı vardır fakat sonu yoktur."*<sup>335</sup> Ancak sayılar sonsuz kabul edildiği takdirde sayılan varlıklar da sonsuz olacaktır. Kindî, varlığın bütünüyle sonlu ve sınırlı olduğu temel teziyle çelişmemek için<sup>336</sup> coğrafya ilmini konu aldığı *"Risale fi'l-İlleti'lleti leha Yebrudu ale'l-Cevv ve Yeshunu ma Karube mine'l-Arz"* (Havanın Atmosferin Üst Tabakasında Soğuk, Yere Yakın Kısımlarda Sıcak Olması Üzerine) adlı eserinde Allah'ın yarattığı herşeyin sayılı olduğunu ve sayılan herşeyin de sonlu olduğunu söylemektedir. Ancak filozof, Yaratıcı'nın iradesi bunu gerektirirse hadis şeylerin de baki kalabileceğini kabul etmektedir.<sup>337</sup>

Allâf'ın, ahiret ehlinin sonsuz sükuna kavuşacağı savunusu, onun Allah'ın varlığının isbat edilmesine ve sonsuzluk sıfatında İlâhi zata ortaklık

332 Kindî, *Felsefi Risaleler* s. 246.

333 Şchristani, *el-Milel*, s.60.

334 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 290.

335 Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 30.

336 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s. 71.

337 Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 99.



edebilecek herşeyi dışarda bırakma arzusuna matuftur. Ona göre kadim olan ile hâdis olan arasında farklılık olmalıdır. Çünkü kadim olan sonsuz olduğu vakit onda parça ve bütün hükmü bulunamaz. Dolayısıyla hâdislerin kadim olandan ayrılması için, sonradan olan şeylerin sınırlı, ve bir bütüne sahip olan sonlu varlıklar olmaları gerekmektedir.<sup>338</sup>

Kindî'nin ahiretteki sükun hali ile ilgili görüşü ise kesin olmamakla birlikte olumsuzdur. Onun ekseriyetle antik ve helenistik dönem filozoflarının ruh hakkındaki kanaatlerini aktardığı *Nefis Üzerine* adlı risalesinde bu alemde kalışın yalnızca bir an olup sonra gerçek aleme intikal edileceğini ve orada sonsuza dek kalınacağını söylemektedir.<sup>339</sup> Ölümden sonra ruha herşeyin bilgisinin açılacağını ve hiçbir şeyin ondan gizli kalmayacağını söyleyen Kindî, nefsin bedenden ayrılmasıyla Yaratıcı'nın nuruna ve O'nun zatına ereceğinden söz etmektedir.<sup>340</sup> Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, *Nefis Üzerine* ve *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* adlı eserlerinde nefsin basit yani manevi bir cevher olduğunu kanıtlamaya çalışmaktadır.<sup>341</sup>

Kindî'nin hudus delilini isbat tarzının genellikle kelimcilerin başvurduğu "devr ve teselsülün iptali" yöntemine dayanan "illet-i ula" deliliyle benzeştiğini de söylemek gerekmektedir.<sup>342</sup>

Nazzam'ın hudus delilini ele alırken kullandığı, sıcak ve soğukun birbirine aslında zıt olmasına rağmen bir cesette birleşmesi ve bu durumun onların kendi başlarına yapamayacağı fikri hudus deliline başka bir yön kazandırmaktadır. Cevherlerinin aksine gerçekleşen bu birleşme Nazzam'a göre, onları biraraya gelmeye zorlayan bir yaratıcı olduğunun isbatıdır. Kindî ise hareketin çeşitlerini ele alırken aktardığı ve hareketin ilki olan oluş konusunda insanın sıcaklık ve soğukluktan meydana geldiğini söylemektedir.<sup>343</sup> Verilen örneklerdeki benzeşim, aidiyet tesipiti noktasında tek başına herhangi bir hüküm vermemize olanak sağlayamaz. Ancak bu durumun, aynı dönemde yaşayıp aynı kültürden beslenen iki ayrı düşünürün zihin dünyalarının yakınlığı konusunda manidar bir örnek olabileceği kanaatindeyiz.

338 Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 30.

339 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 390. Ayrıntılı bilgi için Bkz. İyad Kerim es-Salahî, *el-Me'ad inde'l-Felâsifeti'l-Müslimin*, Darü Safahat li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Şam 2012, s. 35-43.

340 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 382, Bu görüşün Kindî'ye mi yoksa metinde bahsi geçen Eflatun ve diğer filozoflara mı ait olduğu kesin değildir.

341 Fatih Toktaş, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, s. 155.

342 Kindî, *Felsefî Risaleler* s. 65.

343 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 468.

Bu konuda son olarak Kindî'nin *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risalesinde kullandığı bir örneğe de değinmek istiyoruz. Filozof, bu eserde varlığın işleyişini sağlayan sebepler arasındaki ilişkiden yola çıkarak, bunları yakın ve uzak sebepler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Kindî'nin bu durumu açıklarken verdiği “okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında okçu uzak sebep, ok ise yakın sebeptir. Çünkü her ne kadar okçu öldürmek kastıyla oku attıysa da hayvanın ölümüne sebep olan şey, okçu değil oktur.”<sup>344</sup> örneği, Mu'tezile'nin tevellüd nazariyesini anımsatmaktadır.<sup>345</sup>

Kindî'nin Mu'tezileye mensup bir düşünür olduğunu iddia edenlerin gaye ve nizam delili hususunda değindikleri benzeşim ise “salah-aslah” teorisine dayanmaktadır. Buna göre Kindî'nin *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı eserinde, alemin ahenk ve düzeninden bahsederken sarfettiği şu cümleler, Mu'tezile'nin salah-aslah prensibiyle benzeşmektedir:

فان ما نظم هذا العالم و ترتيبه و فعل بعضه في بعض و انقياد بعضه لبعض و تسخير بعضه لبعض و اتقان هيأته على الامر الأصح في كون كل كائن وفساد كل فاسد و ثبات كل ثابت و زوال كل زائل لأعظم دلالة على اتقن تدبير مع كل تدبير مدبر و على احكم حكمة حكيم، لان هذه جميعا من المضاف.<sup>346</sup>

“Şüphesiz bu alemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve değişenin, en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olaylar, kainatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delillerindendir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hâkimi bulunduğu da bir gerçektir. Zira bunların hepsi birbirine bağlı kavramlardır.”<sup>347</sup>

Kindî'den yaptığımız bu alıntıyı öncelikle Arapça olarak vermemizin sebebi paragrafın bağlam açısında topluca görülebilmesini ve yapılacak çıkarımın daha tutarlı olabildiğini sağlamaktır. Filozofun konuyu anlatırken kullandığı “الأصلح”, yani en uygun sözünün, Mu'tezile'deki salah-salah anlayışından mühlhem olduğu savunulmaktadır.<sup>348</sup> Ancak burada üzerinde durulması gereken nokta aslah konusunu Mu'tezile'nin hangi bahiste ele aldığıdır. Mu'tezilî düşünürler genel anlamda salah-aslah probleminde, Allah'ın kulları için aslah dışında bir şey irade etmesinin caiz olmadığı sonucuna varmaktadırlar. Kindî ise burada dikkati âlemdeki düzene çekmekte, insanla alakalı herhangi bir durumdan bahsetmemektedir. Kullanılan bu

344 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 314.

345 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 129.

346 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 309.

347 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 308.

348 Haydar Abdülhüseyn Kasir, *Eserü'l-İtizal*, s. 242.

kelimenin Mu'tezilî anlayıştaki anlamı haiz olup olmadığının ise yalnızca bir örnek üzerinden anlaşılması mümkün değildir.

Kindî, yukarıda da değindiğimiz üzere Allah'ın yaratmasının mükemmelliğinden bahsederken âlemin büyük bir insan ve insanın küçük bir alem olduğu anlayışına değinmektedir. İlk nüvelerine birçok kadim filozofta rastlanan bu metafor, Anaximenes (M.Ö. 525) ve Pythagoras (M.Ö. 500) tarafından kullanılmış,<sup>349</sup> Demokritos da (M.Ö. 371) bu anlayışı devam ettirerek geliştirmiştir.<sup>350</sup> Kadim dönem filozoflarından tevarüs edilerek İslam düşüncesinde de Kindî tarafından kullanılan bu metaforu daha sonraki dönemde İhvan-ı Safâ kendi felsefi sistemiyle harmanlayarak sistemli bir hale getirmiş<sup>351</sup> ve bu anlayış tasavvuf felsefesine kadar etki etmiştir.<sup>352</sup>

Kindî'nin, insanın küçük alem olduğu tezini açıklarken kullandığı örneklerin, çağdaşı Cahız'ın, *Kitabü'l-Hayevan* adlı eserinde aynı konuyu ele alırken kullandığı örneklerle benzerlikler göstermesi bizim açımızdan önemlidir. Konuya "*O, göklerdeki ve yerdeki her şeyi sizin emrinize vermiştir*"<sup>353</sup> ayetiyle başlayan Cahız, insanın büyük âlemin çekirdeği misali küçük alem olarak isimlendirildiğini, bunun sebebinin ise onda büyük âlemdeki bütün özelliklerin bulunması olduğunu söylemektedir. Cahız, daha sonra insandaki özelliklerle hayvanlardaki özellikleri karşılaştırmaktadır. Cahız, edebiyatçılığının verdiği ustalıkla şiirsel tarzdaki karşılaştırmalarına devam ederek, insan ile âlemin özelliklerini sıralamakta ve insan azalarının, on iki burç ve yedi gezegene işaret ettiğini aktarmaktadır.<sup>354</sup>

*Cahız, daha sonra âlem ile insan arasındaki analogileri insan vücuduna yönlendirmektedir. O, Antikçağ ve Ortaçağ'da insanın biyolojik, ahlaki ve psikolojik fonksiyonlarını etkilediği kabul edilen "ablât- erbaa"nın<sup>355</sup>, yani evrende bulunan ateş, toprak, hava ve suyun insanda sırasıyla safra, sevda, kan ve balgam şeklinde bulunduğunu söylemektedir.*<sup>356</sup>

349 Walther Kranz, *Antik Felsefe*, Çev.: Suad Y. Baydur, Cinius-Sosyal Yayınları, İstanbul 2014, s. 44-45.

350 Muttalip Özcan, *İnsan Felsefesi İnsanın Nelîği Üzerine Bir Soruşturma*, Bilge Su Yayıncılık, Ankara 2016, s.48.

351 İhvan-ı Safâ, *İhvan-ı Safâ Risaleleri*, Ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, c. 1, s. 19; 21; 191; c. 3, s. 171-184.

352 Ayrıntılı bilgi için bkz. A. E. Affifi, *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974, s. 79-83.

353 (Casiye: 45/13).

354 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, Thk.: Abdusselam Harun, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, y.y. 1965, I, s. 212-213.

355 Ayrıntılı bilgi için bkz. Ayşegül Demirhan Erdemir, "Ahlât-ı Erbaa", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 24.

356 Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, I, s. 213.

## 2.4. YARATILIŞ HUSUSUNDA KİNDİ ve MU‘TEZİLE’NİN ANLAYIŞLARI

Yaratma meselesi ve özelde alemin yaratılmışlığı, öteden beri tartışıl原因 konulardan biri olarak karşımızda durmaktadır. Alem hâdis mi yoksa kadim midir? Alem kendisini yokluktan varlık alemine çıkaran bir yaratıcıya dayanmakta mıdır, yoksa o, bizim kendisini idrak ettiğimiz şekliyle ezelden beri bir var ediciye ihtiyaç duymaksızın var mıdır? Eğer alem yaratıldı ise nasıl yaratılmıştır? O yaratılmadan önce var mıdır? O sonlu mu yahut sonsuz mudur? Onun oluşumunda başka faktörler rol almış mıdır? Onun bir amacı var mıdır? Gibi sorular insan aklını, idrak etmeye başladığından beri meşgul etmektedir.<sup>357</sup>

Alemin yaratılmışlığı konusunda şu ana kadar ortaya atılan fikirleri şöylece özetlemek mümkündür.

- 1- Alemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcısının da bulunmadığını söyleyen bu ekol, İslam düşünce tarihinde Dehriyyun olarak isimlendirilmekte ve Allah'ın varlığını kabul etmeyip, evren ile Tanrı'nın bir olduğunu savunmaktadır.<sup>358</sup> İslam dünyasının ilk ateistleri olarak tanımlayabileceğimiz bu Dehriyyun, evrenden ayrı şuurlu ve irade sahibi bir yaratıcı bulunmadığını, var olan şeyin yalnızca madde olduğunu iddia etmektedir.<sup>359</sup>
- 2- Araştırmalarını fizik alemi üzerine yoğunlaştırmasıyla meşhur olan bir diğer ekol, Tabiiyyun olarak isimlendirilmektedir.<sup>360</sup> İslam tabiatçılarının temsilcisi olarak kabul edilen Ebubekir Zekeriyya er-Razi, (865-925) alem ve alemdeki varlıkların varlık kazanmasını, ezeli olduğunu iddia ettiği yaratıcı, külli nefis, mutlak madde, mutlak mekan ve mutlak zaman'dan hareketle açıklamaya çalışmaktadır.<sup>361</sup>
- 3- Allah'ın kadim olduğunu kabul ederek, alemin de ona bağlı olarak zarureten kadim ve ezeli olması gerektiğini savunan görüş ise

357 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu‘tezile*, s. 38.

358 Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazâlî, *el-Munkız mine'd-Dalal Dalaletten Kurtuluş*, Çev.: Hamidullah Ünal, Ravza Yayınları, İstanbul 2015, s. 79.

359 Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2015, s. 56-57.; Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul 1999, s. 208.; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993, c.1, s. 284

360 Gazâlî, *el-Munkız*, s. 79-80.

361 Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesi Tarihinin Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2016, s. 120.; Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 6, s. 209.; Ebubekir er-Razi'nin görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Hüseyin Karaman, *Ebubekir er-Razi'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017; Hüseyin Karaman, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 61-77.

Endülüslü İslam filozofu İbn Rüşd'e aittir.<sup>362</sup> İbn Rüşd bu konuda takipçisi olduğu Aristo ile aynı görüştedir.

- 4- Alemin Allah'tan sudur ettiğini söyleyenler ise Farabi ve İbn Sina'dır. Onlara göre Allah kesinlikle madde değildir. Allah'ın birlik vasfını kaybetmeden alemin yaratması ise feyz yani taşma şeklinde olmuştur. Alem zaman bakımından kadim, zat bakımından ise hâdistir.<sup>363</sup>
- 5- Alemin ne kadim olduğunu ve ne de feyz yoluyla yaratıldığını kabul etmeyip, onun belirli bir zamanda Allah'ın ilmi ve iradesi dihilinde yaratıldığı genel görüşünü ise Mu'tezile ve Filozof Kindî savunmaktadır.<sup>364</sup>

Yaratmanın nasıllığı konusunda ise İslam düşünürlerinin iki gruba ayrıldığını söylemek mümkündür.

- 1- "Medresetü'l-Halkî'l-Müteceddide" olarak adlandırılan, yaratılan şeylerin her an yenilediği kanaatinde olan bu ekol, eşyanın statikliğine imkan tanımamakta ve varlık düzeninin dinamik bir yaratma sürecine tabi olduğunu söylemektedir. Bu ekole göre nedensellik kabul edilemez ve halk-ı cedid denilen varlığın dinamik yapısı kesintisiz olarak devam etmektedir. Kelamcıların savunduğu bu anlayışa göre alem, sürekli olarak Allah tarafından var edilmektedir. Mesela taş, Allah'ın onu düşürmesiyle düşebilir. Sebep herhangi bir dış kuvvetin zorlaması veya taşın niteliğinden kaynaklanmaz. Sebep sonuç ilişkisi ile açıklanan tabiat kanunları ise yalnızca alışkanlıklardan ibarettir.
- 2- "Medresetü'l-Halkî'l-Müstemirre" adı verilen ekol ise yaratılan şeylerin sürekli olarak var olduğu ve tekrar tekrar yaratılmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu ekol de herşeyin Tanrı tarafından yaratıldığını kabul etmekle birlikte eşya arasında bir sebep sonuç zincirine imkan vermekte yani nedenselliği kabul etmektedir.<sup>365</sup>

Bu bölümde Mu'tezile ve Kindî'nin yaratma konusundaki görüşlerini incelemeye çalışacağız.

#### 2.4.1. Mu'tezilî Anlayışta Tanrı ve Yaratma

Yaratma kavramı İslamî literatürde farklı kelimelerle ifade edilmektedir. "İbda", "icad", "tekvin", "halk" ve "ihdas" bunlardan bazılarıdır. Yapmak, inşa

362 İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Hzr. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016, s. 34.

363 Hanna el-Fahuri, Halil el-Curr, *Tarihu'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cil, Beyrut 1993, s. 113-119

364 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 39.

365 Cevher Şulul, *Kindî Metafizikî*, s. 99.

etmek, ihdas etmek, başlamak, ilk olmak anlamlarına gelen “bed” kökünden gelen “ibda” kavramı, Allah’a nispet edildiğinde, önceden bir örneği olmadan birşeyi yaratmak anlamına gelmektedir.<sup>366</sup> “Halk” ise birşeyin, var olan birşeyden icad edilmesidir. Kur’an-ı Kerim’de de bu iki kelime anlam bakımından birbirinden ayrılmıştır. Nitekim Allah, örneksiz yaratmayı açıklamak için “O göklerin ve yerin bedi’idir”<sup>367</sup> ifadesini kullanmakta; insanın yaratılmasından bahsederken de onun nasıl yaratıldığından söz edip “O insanı halketti”<sup>368</sup> kavramını tercih etmektedir. Seyyid Şerif Cürcanî *Tarifat* adlı eserinde, bu durumun, ibda’ kavramının halk kavramından, daha genel olduğunu ortaya koyduğunu söylemektedir. Zira Kur’an-ı Kerim’de “Allah, insanı ibda etti” şeklinde bir kullanım bulunmamaktadır.<sup>369</sup> Ancak bir takım nüansları olmakla birlikte birbirinin anlamca benzeri olan kavramlarla ifade edilen yaratma olgusu, Kur’an’da canlı ve cansız tüm varlık kategorilerini kapsayan bir anlatımla ifade edilmektedir. Bu kavramlar arasında en çok kullanılanın ise “halk” kavramı olduğunu söylemek mümkündür.<sup>370</sup>

Mu‘tezile mezhebi, ana esaslarından olan tevhid ilkesiyle güçlü bağlantıları bulunan yoktan yaratma fikri üzerinde önemle durmakta<sup>371</sup> ve Allah’ın, alemi/şeyayı herhangi birşeyden değil yoktan vücuda getirdiğini açıklamaya çalışmaktadır.

Kur’anî delillendirmelerle konuya giriş yapan Mu‘tezile, açıklamalarında felsefî ve mantıkî araçlardan da yararlanmaktadır. Bu yöntemle ayetleri daha anlaşılır hale getirmeyi amaçlayan Mu‘tezilî alimler, yaratma ve yaratılış konusunda İslamî anlayışa karşı çıkan fırkalara da cevaplar üretmektedirler.<sup>372</sup>

Mu‘tezile Allah’ın yaratıcılığını ortaya koymak işine, öncelikle O’nu bütün yaratılmış şeylerden ve sıfatlardan tenzih ederek başlamaktadır. Bu tenzih, Kur’an ayetlerinden iktibaslar barındırmakla birlikte, dönemin aşırı fırkalarının ve diğer din mensuplarının iddialarına verilen cevap ve imalar da bulundurmaktadır. Bunlar arasında Yahudileri, Hıristiyanları, Mücessime, Müşebbihe ve Haşeviye’yi saymamız mümkündür. Eş’ari, *Makalat*’ında Mu‘tezile’nin tevhid hakkındaki görüşünden bahsederken,

366 Mustafa Çağrıcı, “Yaratma”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2013), 43:325.

367 (Bakara: 2/117); (Enam: 6/101).

368 (Secde: 32/7); (Rahman: 55/3); (Rahman: 55/14); (Alak: 96/2).

369 Seyyid Şerif Cürcanî, *Tarifat: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, Çev.: Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997, s. 11.

370 Sinan Öge, *Allah’tan Aleme İlâhi Fiiller*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009, s. 130.

371 Abdüsettar cr-Râvî, *Sevretü’l-Akl*, s. 260.

372 Hana Abduh Süleyman, *Eserü’l-Mu‘tezile*, s. 36.

bütün Mu'tezile'nin üzerinde fikir birliği ettiği hususları sunmakta ve şunları söylemektedir:

*“Allah birdir. O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, işiten ve görendir. Cismi, kalıbı, cüssesi, şekli, eti, kanı, şahsı yoktur. Cevher ve araz değildir. Rengi, tadı, kokusu ve duyurgası yoktur. Sıcaklığı, soğukluğu, nemi, kuruluğu, uzunluğu, eni ve derinliği yoktur. Birleşmez ve ayrılmaz. Hareketli, sakin ve bölünen değildir. Boyutları, cüzleri, organları ve uzuvları yoktur. Yönleri yoktur. Sağı, solu, önü, arkası, üstü ve altı yoktur. O'nu bir mekan kuşatmamıştır. O'nun üzerinden zaman geçmemiştir. Dokunması, ayrılması ve mekanlara hulûl etmesi mümkün değildir. Yaratıkların, sonradan olmalarına delalet eden sıfatlarıyla vasıflanamaz. Sonlu olmakla vasıflanamaz. Seyahat ve yönlere gitmekle vasıflanamaz. Sınırlı değildir. Doğurmamıştır. Doğurulmamıştır. Güçler O'nu kuşatamaz. Örtüler O'nu perdeleyemez. Duyular O'nu idrak edemez. İnsanlarla mukayese edilemez. Hiçbir yönden yaratıklara benzemez. O'na afetler uğramaz. O'nu afetler kuşatmaz. Kalbe doğan ve hayal ile tasavvur edilen hiçbir şey O'na benzemez. Sonradan yaratılanlardan ilk, önce ve önde olarak ve mahlukattan önce mevcut olarak ezeldir. Alim, Kâdîr ve Hayy olarak ezeldir. Aynı şekilde ebedidir. Gözler O'nu göremez; gözler O'nu idrak edemez. Hayaller O'nu kuşatamaz. Kulaklar O'nu işitemez. O, şeydir; eşya gibi değildir. Alim, Kâdîr ve Hayy'dır; dirilerden Kâdîr ve alimler gibi değildir. O, tek başına Kadimdir; O'ndan başka Kadim yoktur. O'nun dışında ilah yoktur. Mülkünde ortağı yoktur. Saltanatında veziri yoktur. Meydana getirdiği şeyleri meydana getirmede, yarattığı şeyleri yaratmada bir yardımcı yoktur. Mahlukatı daha önce geçen bir örneğe göre yaratmamıştır. O'nun için, bir şeyi yaratmak, başka bir şeyi yaratmaktan daha kolay veya daha zor değildir. Menfaat sağlaması caiz değildir. O'na bir zarar dokunmaz. O'na sevinç ve lezzet ulaşmaz. O'na sıkıntı ve elem erişmez. Kendisini sonlandıran bir sınırı yoktur. O'nun fena bulması caiz değildir. O'na acz ve eksiklik ulaşmaz. Kadınlara dokunmaktan, eş ve çocuklar edinmekten yücedir.”<sup>373</sup>*

Yukarıdaki uzun alıntı, Mu'tezile'nin tevhid konusundaki esaslarını ortaya koymakla birlikte şu açılardan imalar da barındırmaktadır:

Allah'ın cisminin, kalıbının, cüssesinin, şeklinin, etinin ve kanının bulunmaması hususları, Allah'ın cisim olduğunu söyleyen Mücessime'ye ve Allah'ın insanı kendi suretine göre yarattığını iddia eden düşünceye reddiye içermektedir. Allah'ın bir şahıs, cevher ve araz olmadığı vurgusu da Hıristiyanların teslis inancını inkar maksadı gütmektedir. O'nun rengi, tadı ve kokusunun olmadığını söylemeleri ise Allah'ın siyah veya beyaz renkte saç olduğunu söyleyen Yahudilere cevaptır. Allah'ın duyurgası, (yani bir nevi



anteni) sıcaklığı, soğukluğu, nemliliği ve kuruluşu olmadığı söylenmesi ise Hâşeviye ve Mücessime'yi inkardır. Onlara göre Miraç gecesinde Hz. Peygamber, Allah'ın elini tutmuş ve O'nun parmaklarının soğukluğunu hissetmiştir. Allah'ın birleşme, ayrılma hareket etme ve durma gibi şeylerle nitelenemeyeceği vurgusu da Allah'ın yeryüzünü kaplaması, yükselmesi gibi ifadeleri zahiriyle anlayanlara cevap vermektedir.<sup>374</sup>

Mu'tezile, yaratma fikrini, mevcudatın sürekli olarak Allah tarafından yaratıldığı kabulüne dayandırmaktadır. Mu'tezile'ye göre Allah, eşyanın ademden vücuda çıkmasındaki ilk sebeptir. İlk sebebe dayanan her şey de mahluktur. Bu durum, Allah'ın herşeyden önce geldiğini ve her yaratılanın yaratıcısı olduğunu göstermektedir.<sup>375</sup>

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf yaratma konusunda daha ziyade mekana vurgu yapmaktadır. Ona göre Allah'ın yaratmasında mekan bulunmamaktadır. Aynı şekilde Allah da her mekandadır.<sup>376</sup> O'nun yaratacağı konusundaki iradesi, o şeyi yaratmasıdır. Allâf'a göre yaratma bir mekanda bulunmayan sözdür.<sup>377</sup> Allah'ın mekanda bulunmayan bu sözü "ol"dur. "Ol" emir fiildir ve bu kelimeyle yokluk varlığa çıkmaktadır. Yani yokluk, kendisini bu İlahî emir ile bilmekte ve var olmaktadır.<sup>378</sup>

Nazzam'a göre Allah, varlıkları şu anda buldukları hal üzere madenler, bitkiler, hayvanlar ve insanlar olmak üzere bir seferde yaratmıştır. Hz. Adem'in yaratılması, evlatlarının yaratılmasından önce olmamış, fakat Yüce Allah, yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve yaratma (hudus) hususunda değil, yaratılmış olan şeyin gizlendiği yerden ortaya çıkarılması hususundadır. Şhristanî, Nazzam'ın bu görüşünün, kümun ve zuhur<sup>379</sup> ehli olarak bilinen filozofların düşüncelerinden olduğunu, onun ilahiyatçı denilen filozoflardan ziyade tabiatçı filozofların görüşünü benimsediğini söylemektedir.<sup>380</sup>

374 Ahmed Mahmud Subhî, *fi İlmi'l-Kelam Dirasetiin Felsefiyyetii li Arai'l-Firaki'l-İslamiyye fi Usul-w'd-Din: el-Mu'tezile*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985,

375 Hana Abdulh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 37.

376 Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 155.

377 Şhristanî, *el-Müel*, s. 62.

378 Reşid el-Bender, *Mezhebü'l-Mu'tezile mine'l-Kelam ile'l-Felsefe*, s. 93.

379 Kümun, bir cismin diğer bir cisimde veya arazın bir cisimde bilkuvve var olması anlamında felsefi bir terimdir. Zuhur kavramı da kümunun karşısı olup, bir cisimde bilkuvve var olan birşeyin açığa çıkıp bilfiil var olması şeklinde açıklanmaktadır. Ayrıntılı Bilgi İçin Bkz.: Yusuf Şevki Yavuz, "Kümun", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26: 552.

380 Şhristanî, *el-Müel*, s. 66; Reşid el-Bender, *Mezhebü'l-Mu'tezile mine'l-Kelam ile'l-Felsefe*, s. 95.

### 2.4.1.1. Alemin Yararatılmışlığı

Alemin hâdisliği veya kıdemi problemini İslamî aidiyetleri çerçevesinde konu edinen Mu'tezile, konuyu felsefî formasyonlarının getirisi olarak ve aynı zamanda muhalif fırkalara cevap verebilmek maksadıyla nazar ve istidlal yöntemleriyle yani akli kullanmak suretiyle açıklamaya çalışmaktadır. Ancak bu durum Mu'tezile'nin nastan tamamen bağımsız bir isbat çabasına giriştiği anlamına gelmemektedir. Bilakis onlar akılla açıklamaya çalıştıkları meseleleri Kur'an-ı Kerim'e dayandırmak maksadı gütmekteydiler.

Kindî ile Mu'tezilî anlayışın alemin yaratılmış olduğunu ortaya koymak çabasında aynı fikirde olduğunu söylememiz mümkündür. Kindî, Mu'tezileyle alemin bir başlangıcının bulunduğu ve alemin sonluluğu konularını isbat çalışmalarında da aynı çizgide görülmektedir.

İbnü'l-Murtaza eserinde Mu'tezile'nin üzerinde ittifak ettiği görüşleri ele alırken bunların içerisinde alemin yaratılmışlığı konusunu da zikretmektedir. İbnü'l-Murtaza, Mu'tezile'nin alemin bir yaratıcısı olup, O'nun Kadim, Kâdir, Âlim ve Hay olduğunu kabul ettiğini, fakat bunların mana itibariyle olmadığını söylemektedir. Alemin yaratıcısı, cisim, araz veya cevher değildir. O, duyuyla idrak edilemeyecek olan tek bir özdür.<sup>381</sup>

Bağdat Mu'tezilesinin önemli şahsiyetlerinden olan Sümame b. Eşres, (ö. 828) İbn Ravendî'nin iddiasına göre Allah'ın alemler tabiatı icabı zorunlu olarak yarattığını söylemektedir.<sup>382</sup> Hayyat bunu reddetse de talebesi Belhî, *Tabakatü'l-Mu'tezile*'sinde Maarif (bilgiler) tabii (zorunlu) olarak bilindir görüşünü Sümame ve Cahız'a dayandırmaktadır. Kâdî Abdulcebbar da *Muğni* isimli eserinde aynı görüşü onlara nispet etmektedir.<sup>383</sup>

Mu'tezile'nin alem anlayışı sonlu cevherler ve arazlara dayanmaktadır. Bu unsurların yaratılmış olduğunun isbatı ile de alemin de hâdis olduğu sonucuna varılması hedeflenmektedir.<sup>384</sup> Alemin bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna, alemin yaratılmışlığını kanıtlama yoluyla varmaya çalışmak, -ayrıntılar konusunda ihtilaf bulunsa da- Yahudi, Hıristiyan ve Müslüman kelimasında başvurulan ortak bir isbat yöntemidir.<sup>385</sup>

381 Ahmed b. Yahya İbnü'l-Murtaza, *el-Munye ve'l-Emel: Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, Çev.: Hüseyin Maraz, Endülüis Yayınları, İstanbul 2018, s. 31.

382 Hayyat, *İntisar*, s. 51

383 Hayyat, *İntisar*, s. 51-52. (Mütercimim dipnotu)

384 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 39.

385 Mina Ahmed Ebu Zcyd, *et-Tasavvuru'z-Zerri fi'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-İslamî*, el-Müesscetü'l-Camiyye Beyrut 1994, s. 186.

Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, cisimlerin hâdis olduğu ve hâdis olana bir muhdisin gerekliliği düşüncesini, cisimlerde birleşme, ayrılma hareket ve sükun gibi özelliklerin bulunduğu gerçeğine dayandırmaktadır. Bu özellikler muhdes olduğundan ötürü cisim de aynı şekilde muhdes olmak zorundadır. Allâf'ın bu görüşünü diğer Mu'tezilî bilginler de kabul etmektedirler<sup>386</sup>

Arazların hâdis olduğunun kanıtlanması meselesi de onların cisimler üzerinde değişip yenilenebilmesi ile isbatlanmaya çalışılmaktadır. Örneğin sükunun gelişiyse hareketin imkansızlaşması gibi. Bunun aksi halinde ikisinin beraber bulunmaları gerekli olur ki bu da imkansızdır. Bu durum, arazlarda varlık, yokluk, değişim ve yenilenme gibi hallerin bulunabileceğini ortaya koymaktadır. Şayet arazlar kadim olsaydı onların değişime uğraması mümkün olmazdı.<sup>387</sup>

Mu'tezilî anlayış bu öncüle dayanarak cisimlerin hâdis olduğunu, çünkü onların sonradan olan arazlardan bağımsız olamayacağını söylemektedir. Alemi oluşturan unsurlara gelecek olursak, onlar da cevherler, arazlar ve hâdis cisimlerdir. Dolayısıyla alemin de kadim olması imkansızdır.<sup>388</sup>

Mu'tezile'nin alemin hudusunu delillendirmeye çalışırken başvurduğu bir diğer isbat öncülü ise alemin sonlu olmasıdır. Alemin sonsuz olması demek, onun ebedî olması ve kadim olan zatın sıfatlarından olan sonsuzluk ile mevsuf olması anlamına gelir ki bu da imkan dışıdır. Dolayısıyla alemin sonlu olduğu onun yaratılmış olduğuna delil sayılmaktadır.<sup>389</sup>

Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf'a göre, sonradan meydana gelen her şeyin bilgi ve kudret açısından varacağı bir sınır vardır. Bu, kadimin muhdes olandan farklı olması sebebiyledir. Allâf'a göre kadim, sınırlı ve sonlu değildir, onun hakkında parça ve bütünlük söz konusu olamaz. Sonradan olanın ise sınırlı ve sonlu olması gerekmektedir. Muhdes varlık için birleşme ve bütünlük söz konusudur. Sonradan olan şey parçalardan oluşmuştur ve parçalardan oluşan şeyin birleşme ve bütünlüğünün olması gerekmektedir. Parçaları olan bir şeyin bütünü mümkün olmasaydı, parçasız olanın da bütünü olabilirdi. Parçasız bütün imkansız olduğuna göre, parçalı olan şeyin bütünü olmaması da muhaldir. Allâf, bu düşüncesini "Allah her şeye Kâdirdir."<sup>390</sup>

386 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 42.

387 Ebubekir el-Bakillânî, *Kitabü'l-İnsaf*, Thk.: İzzet el-Attar, Darü'l-Kütübi'l-Mülkiye el-Mısıriyye, Kahire 1950, s. 15.

388 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 43.

389 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 44.

390 (Bakara: 2/106)

“O, her şeyi hakkıyla bilendir”<sup>391</sup>, “ Her şeyi tam ihata edendir”<sup>392</sup> “ Allah, onların her halini kuşatmış ve her şeyi inceden inceye sayıp dökmüştür.”<sup>393</sup> gibi ayetlere dayandırarak bu ayetlerin eşya için bir bütünlük olduğuna delil teşkil ettiğini ve Allah'ın bunların hepsini bilip ihata ettiğini gösterdiğini söylemektedir. Allâf'a göre sayma ve ihata ise son sınırı olan şeyler için söz konusudur.<sup>394</sup> Dolayısıyla alemdeki herşey sonlu sınırlıdır ve bu durum alemin yaratılmış olduğunun kanıtıdır.<sup>395</sup>

#### 2.4.1.2. *Ma'dumun Şey Olup Olmadığı Konusu*

Yaratma konusunda Mu'tezile'nin önem verdiği konulardan bir diğeri, ma'dumun şey olup olmadığıdır. İslam kelamının klasik devirlerinde bazen “la min şey” bazen de “mine'l-ma'dum” formülleriyle ifade edilen yaratma teorisi, genelde yoktan yaratma olarak bilinmektedir. Mu'tezile, daha çok “mine'l-ma'dum” ifadesini kullanmışsa da genel olarak her iki ifade de Müslüman kelimciler tarafından kullanılmıştır.<sup>396</sup>

Yoktan yaratma, kainatın yok iken sonradan yaratılması, diğer bir ifadeyle, Allah'ın kainatı zaten ezeli olan bir maddeden değil, mutlak anlamda hiçbirşey yokken yaratması demektir. Mu'tezile ise, ma'dum kavramına şey denilebileceğini, yani ona bir çeşit varlık atfedilebileceğini savunmaktadır. Bu görüşe göre ma'dum, arızî ve fiilî olmayan, ancak gerçekte ve kuvve halinde var olan bir şey, yani şekilsiz maddedir.<sup>397</sup>

Mu'tezile'nin doğuşundan yani Hicri II. Miladi VIII. yüzyılın ilk yarısından önce İslam dünyasından böyle bir anlayış bulunmamaktadır ve Mu'tezile dışındaki kelimciler genel olarak daha sonra da ilk anlayışı benimsemeye devam etmişlerdir.<sup>398</sup> Mu'tezile'nin bu anlayışı ortaya atmasındaki en büyük sebebin, onların ilkçağ filozoflarının eserlerinden etkilenmeleri olduğu söylenmektedir. Buna göre bazı Mu'tezilî bilginlerin ma'dumun şey olduğu iddiasının oluşumunda Platon'un ezeli madde kavramının etkisi vardır.<sup>399</sup>

391 (Bakara: 2/29), (Bakara: 2/137), (Bakara: 2/29), (Bakara: 2/244), (Bakara: 2/282), (Ali İmran: 3/33), (Nisa: 4/11), (Maide: 5/76),

392 (Talak: 65/12).

393 (Cin: 72/28),

394 Hayyat, *İntisar*, s. 38.

395 Hüsam Muhyiddin el-Âlûsî, *Felsefetü'l-Kindî ve Arau'l-kudema ve'l-muhaddisin fihi*, Daru't-Talî'a li't-Tibaa ve'n-Neşr, Beyrut 1985, s. 98.

396 Mehmet Bayrakdar, *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001, s. 26.

397 Mehmet Bayrakdar, *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 26-27.

398 Mehmet Bayrakdar, *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 26-27.

399 Platonun ezeli madde anlayışı için bkz. Şamil Öçal, “Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu” *Beitulkhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1) 2017, 65-83.

Filozofun bu kavrama değindiği “Timaeus” adlı eser Mu‘tezile’nin gelişme devrinde bilinmekteydi. Ayrıca Aristo’nun, Platon’un ezeli madde anlayışını açıklamasıyla, Mu‘tezile’nin ma‘dum fikri arasında da büyük benzerlikler bulunduğu söylenmektedir.<sup>400</sup>

Fahreddin Razi, (1149-1209) ma‘dumun şeyliğini açıklamaya, “yok” kelimesini inceleyerek başlamakta ve onun ya gerçekleşmesi mümkün olmayan bir nesne olup bu durumda halis manada olumsuzluk ifade edeceğini veya gerçekleşmesi mümkün olan bir nesne olduğunu söylemektedir. Razi, bu kelimenin Mu‘tezile’den Ebu’l-Huzejl el-Allâf ile Ebu’l-Hüseyin el-Basri tarafından da kendisi gibi salt olumsuz olarak algılandığını, ancak geri kalan Mu‘tezilî alimlerin buna muhalefet ettiklerini söylemektedir.<sup>401</sup> M. Richard Frank ise Allâf’ın ma‘dum konusunda bir fikir sunmadığını, öğrencisi Şahham’ın bu fikri kelama soktuğunu, daha sonra Basra ekolünden birçok ismin de bu anlayışı benimseyerek savunuculuğunu yaptığını söylemektedir.<sup>402</sup>

Razi, incelemesinin devamında ise bu konuya muhalefet eden Mutezilî bilginleri isim isim saymaktadır. Ona göre Ebu Yakup eş-Şahham, Ebu Ali el-Cübbâî, Ebu Haşim el-Cübbâî, Ebu’l-Hüseyin el-Hayyat, Ebu’l-Kasım Yakup el-Belhî, Ebu Abdullah el-Basrî, Ebu İshak b. Ayyaş, Kâdî Abdulcabbar b. Ahmed Hemdanî ve öğrencileri mümkün olan yokların var olmadan önce öz, (zat) cevher, (ayn) ve gerçek (hakikat) olduklarına ve failin onlara olan tesirinin, onları zat yapmak değil, zatlara varlık vermek olduğunu savunmaktadırlar. Bu alimler, zatların şahıslarıyla birbirinden ayrı ve ma‘dumların her bir türünden sabit olanın sonsuz sayıda olduğunda ittifak etmektedirler.<sup>403</sup>

Seyyid Şerif Cürçani de *Mevakıf Şerhi*’nde Mu‘tezile’nin, ma‘dumun şey olduğu düşüncesini ele alarak ma‘dumun, sabit, karar kılmış ve tahakkuk etmiş bulunduğu anlayışı üzerine kurulan görüşleri incelemektedir. Mu‘tezile’ye göre mümkün ma‘dumlar, varlıklarından önce zatlar, aylar ve hakikatlerdir. Failin tesiri, zat oluşlarında değil, mevcut kılınmasındadır.<sup>404</sup>

400 Mehmet Bayraktar, *İslamda Evrimci Yaratılış Teorisi*, s. 27-28.

401 Fahreddin Razi, *el-Muhassal Kelama Giriş*, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, s. 50.

402 M. Richard Frank, *The Metaphysics of Created Being According to Abu’l-Hudhayl al-Allaf (A Philosophical Study of the Earliest Kelam)*, İstanbul 1996, s. 22’den naklen; Osman Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, s. 196.

403 Fahreddin Razi, *el-Muhassal*, s. 54.

404 Seyyid Şerif Cürçani, *Şerhi’l-Mevakıf*, Çev.: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015, s.568.

Bu mesele doğrudan ilk olarak Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın talebesi Ebu Yakub Yusuf b. Abdillâh b. İshak eş-Şehhâm<sup>405</sup> tarafından ortaya atılmıştır. <sup>406</sup> Şehhâm'a göre Allah, ezelde alemleri ve yaratmamış olduğu cisimleri bilmektedir. Aynı şekilde olmamış olanı ve olmayacak olan şeyleri, cevherleri ve arazları da ezelde bilmektedir. Çünkü onlar ezelde Allah'ın haklarında var olmaları veya var olmamaları yönünde hüküm verdiği şeylerdir.<sup>407</sup> Bu durum, şeylerin yaratılmadan önce de 'şey' oldukları ve Allah'ın bilgisinin nesnesi dahiline girdikleri anlamına gelir ki bilginin nesnesi olan da mutlaka bir 'şey'dir.<sup>408</sup>

Şahham'ın ortaya attığı ma'dum'un şey olduğu görüşünün, etraflı bir şekilde kurgulanarak delillerinin ortaya konması, bu teorinin önemsenmesini sağlamıştır. Kimi Mu'tezilîler bu görüşü kabul ederken, Allâf ve Ebu Hüseyin el-Basri gibi önemli Mu'tezilî bilginler bu görüşü kabul etmekten çekinmişlerdir.<sup>409</sup>

Ebu Mansur el-Maturidî de, *Kitabü't-Tevhid* adlı eserinde Mu'tezile'nin ma'dum olana şey dediğini söylemekte ve bunu sert bir şekilde eleştirmektedir. Maturidî konuyu ele alırken Mu'tezilî alimlerden herhangi bir isim vermemekte, dolayısıyla mezhebin tamamının bu görüşü kabul ettiğini varsaymaktadır. Ona göre böyle bir görüşü savunmak onlara, nesnelere ezelde mahiyet (hakikat) atfetme yükümlülüğünün de getirmektedir. Ne var ki nesnelere fiilen yoktur ve daha sonra vücut bulmuştur. Onlara fiilen var olmadan önce mahiyet nisbet etmenin tevhide aykırı olduğunu söyleyen Maturidî, Mu'tezile'nin bu suretle ezelde Allah'tan başka varlıkların da bulunduğunu benimsemiş olduğunu ve bunun da tevhide reddetmek anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>410</sup>

Bir şeyin yok (ma'dum) olduğunun söylenmesi, o şeyin o ana kadar var olmuş (mevcud) olmadığı anlamına gelmektedir. Yani ma'dum ifadesi ne olursa olsun yok olduğu bilinen şeyi tanımlayacak kadar yaygın kullanılamaz. Ma'dumun varlığının bütünüyle imkansız olması, aslında onun bilginin bir

405 Yedinci tabaka Mu'tezile alimlerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ramazan Biçer, "Şahham", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38: 269-270. ; İbn Murtaza, *Tabakatü'l-Mu'tezile*, s. 71-72. ; Kadı Abdülcebbar, *Fadlî'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile ve Mübânenetihim li-sairi'l-Muhâlifîn*, (*Fadlî'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile* içinde), Thk.: Fuad Seyyid, Darü't-Tunusiyye li'n-Neşr, yy. ts. s. 280.

406 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 195. ; Krş: Abdülkerim eş-Şchristanî, *Nihâyetü'l-İkdam fi İlmi'l-Kelâm*, tsh. Alfred Guillaume, Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, Kahire 2009, s.146.

407 Eş'ari, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 158.

408 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 195.

409 Şchristanî, *Nihâyetü'l-İkdam*, s.146-147.

410 Ebu Mansur el-Maturidî, *Kitabü't-Tevhid*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2015, s. 151-152.

nesnesi olmaması, yalnızca saf hayal ürünü ve nesnesi olmayan bir bilgi olması demektir.<sup>411</sup>

Hayyat, *İntisar*'ında İbn Ravendi'nin Hişam el-Fuvatî ve Mu'tezile hakkında yalanlar uydurduğunu söylemekte ve bunlara cevap vermeye devam etmektedir. İbn Ravendi'ye göre Fuvatî, Hişam b. Hakem'in<sup>412</sup> Allah'ın kendisini muhdes bir ilimle bildiği yönündeki görüşüne katılmaktadır. Hayyat, böyle bir iddianın Fuvatî nazarında küfür ve şirk sayılacağını, onun Allah'ın kendisini kesinlikle bildiğini, fakat bunun muhdes bir ilimle olmadığını söylemektedir. Fuvatî'ye göre sonradan olan şeyler, Allah onları ihdas etmeden önce eşya değildir.<sup>413</sup>

Eş'arî de *Makalat*'ında Fuvatî'nin, Allah'ın yaratmadığı ve henüz olmayana, şey ismini vermediğini, onun yalnızca yaratılmış ve yok edilmiş şey dediğini söylemektedir. Fuvatî'nin Allah ile beraber ezeli başka bir şey bulunduğunu iddia etmiş olmamak gayesiyle gösterdiği bu hassasiyet, ona Allah'ın ezelde eşyaları bildiğini söyletmemiştir. O, Allah'ın ezelde Âlim ve Kâdir olduğunu, bir olup ikincisinin olmadığını söyleyebileceğini, O'nun ezelde eşyayı bildiğini söylemenin onların ezelde Allah ile beraber var olduklarını ortaya koymak anlamına geleceğinden tehlikeli bir fikir olduğunu savunmuştur.<sup>414</sup>

Fuvatî'nin talebelerinden olan Abbad b. Süleyman es-Saymerî'ye<sup>415</sup> göre ise eşya yaratılmadan önce de eşya, cevher yaratılmadan önce de cevher, araz yaratılmadan önce de arazdır. Hayyat da cismin, yaratılışında cisim olarak nitelenmesi caiz olduğu için, adem halinde de cisim olduğunu söylemektedir.<sup>416</sup>

Daha önce de belirttiğimiz üzere Allâf'a göre yaratma Allah'ın "ol" sözüyle emir vermesidir. Bu emir, ma'duma yöneliktir. Mümkünü'l-vücut olan ma'dum ancak bu söz ile yokluk halinden varlık haline geçiş yapabilir.<sup>417</sup>

411 Richard M. Frank, *Ma'dum ve Mevcud: Ebu Haşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün*, Çev.: Aydın Özdemir, (Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen-Ek-i İçinde), Derl. Recep Alpyağıl, İz Yayıncılık, İstanbul 2017, s. 740.

412 Vasıt doğumludur. Cafer es-Sadık ve oğlu Musa el-Kazım döneminde İmamiye kelamının önde gelen temsilçilerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Hişam b. Hakem", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18: 153-154. Hişam b. Hakem ayrıca dönemin Mu'tezilî alimlerinden Allaf ile de kelimî münazaralara girmiştir. Bkz. Abdurrahman Bedevî, *Mezahibu'l-İslamiyyin*, Daru'l-İlm ilî'l-melayîn, Beyrut 1997, s. 127; krş: Eş'arî, *İlk Dönem İslamî Mezhepleri*, s. 61-62.

413 Hayyat, *İntisar*, s. 150-151.

414 Eş'arî, *İlk Dönem İslam Mezhepleri*, s. 156.

415 Kadı Abdülcebbar, *Fadlî'l-İ'tizal*, s. 285.

416 Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, s. 135.

417 Nadir, *Felsefetü'l-Mu'tezile*, s. 131.



Bütün bu açıklamaların sonucunda ma'dumun, “şey” olduğu görüşünün Mu'tezile'nin genel kanaati olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Ancak görüldüğü üzere, mezhebi saiklerle, kimi araştırmacılar bu savı tüm Mu'tezile'ye mal etmekten kaçınmamış üstelik bunun sonucunda sert eleştirilerde bulunmuşlardır. Örneğin Matüridi bu konuda tavizsizdir ve Mu'tezile'nin tamamını tenkit etmektedir. Ancak Eş'arî ve Râzî'nin bu konuda diğerleri kadar sert olmadığını görmekteyiz.

#### 2.4.2. Kindî'nin Tanrı ve Yaratılış Anlayışı

Kindî, Tanrı hakkında yeterli ve sağlam bilgi edinmeyi, felsefenin en temel gayesi olarak görmekte ve bu sebeple Tanrı anlayışı onun metafiziğinin merkezinde bulunmaktadır.<sup>418</sup>

Kimi araştırmacılar, yaratma konusunda Kindî'nin, filozofların düşüncelerini olduğu şekliyle benimsemediğini, bilakis sudur nazariyesinin içine bir yoktan yaratma ilave ettiğini savunmaktadırlar.<sup>419</sup>

Kimileri ise Kindî'nin yoktan yaratma görüşünü kabul ettiğinden ötürü, kainatın yaratılışını zuhur ve sudur teorisinden ziyade İlâhi fiillerle açıklama yoluna gittiğini söylemektedir. Bununla beraber filozofun birinci aklın ilâhi irade fiiline bağımlı olduğunu tespit ettikten sonra Yeni Platoncu görüşe uygun olarak aşamalı bir şekilde diğer akılların da zuhur ve sudurunu takip ettiği söylenmektedir. Ancak Kindî yine de İlâhi faaliyet alemi ile oluşma ve değişmelerin yaşandığı faaliyet alemini birbirinden ayırmaktadır.<sup>420</sup>

Kindî'nin yukarıda görüldüğü gibi kimi araştırmacılar tarafından Farabî ve İbn Sina gibi sudur nazariyesini benimseyen bir filozof olarak gösterilmesinin nedeni, Onun *Tanımlar Üzerine* adlı eserine “İlk Sebep” kavramıyla başlayıp “akıl”, “nefs”, ve “madde” kavramlarıyla devam etmesidir. Zira bu kavramlar, sudur öğretisinde varoluşu açıklamaya çalışan ilk temel kavramlardandır.<sup>421</sup>

Kindî'nin metafizik anlayışında Tanrı, alemi yoktan yaratmıştır. Bu anlayışı, onun Yunan felsefesinin, ilk kabullerinden olan hiçbir şeyin yokluktan varlığa gelemeyeceği anlayışının karşısında olduğunu göstermektedir.<sup>422</sup> Kindî'ye göre alem, ibda yolu ve irade fiiliyle Allah tarafından başka bir şeye ihtiyaç duymadan yoktan yaratılmıştır.<sup>423</sup> O, “İlletü'l-Ula” olarak tanımladığı

418 Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, s. 39.

419 Watt, *İslamî Tetkikler*, s. 52.

420 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, c. I, s. 281-282.

421 Enver Uysal, “İlk İslam Filozofu: Kindî”, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016, s. 103.

422 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 153.

423 Muhammed Kazım et-Tarihi, *el-Kindî Feylesufü'l-Arabî'l-Evvel*, Daru Nînava li'd-Dirase ve'n-

yaratıcıyı, etkin, değişikliğe uğramayan ve herşeyin gayesi olan varlık olarak açıklamıştır.<sup>424</sup> Kindî felsefesinin ilk konularından birisi de aynı şekilde Tanrının ezeliği mevzudur. Ona göre Allah zorunlu, illetsiz ve kamil bir varlıktır. Varoluş hareketinin sebebi olan İlk Gerçek Bir, tüm varlıkların da yaratıcısıdır.<sup>425</sup> Ancak Kindî, Tanrı'nın bütün hareketlerin sebebi olduğu halde kendisinin hareket etmediğini kabul etmektedir.<sup>426</sup>

Kindî ayet tefsirinde de değindiği gibi eşyanın ancak kendi zıddından meydana gelebileceği görüşünü benimsemektedir. Filozof bu konudaki görüşünü şöyle açıklamaktadır:

*“Allah, ateş olmayandan ateşi veya sıcak olmayandan sıcakı yaratmıştır. Bir şey zorunlu olarak kendi zıddından meydana geldiğine, bir şey zıddından başka birşeyden meydana gelmediğine ve iki zıt arasında bir aracı (varlık) bulunmadığına göre –zıddan kastım “odur” “o değildir” şeklindeki ifadedir- bir şey kendisinden meydana geliyor demektir. Şu halde o şey başlangıcı olmamak üzere sürekli vardır. Çünkü kuru, ateş olmayandan değilse ateşendir. Eğer ateş eteşten ve ateş ateşense sürekli olarak ateşin ateşten meydana gelmesi gerekir. Demek oluyor ki ateş sürekli olarak vardır; onun yok olduğu bir hal (an) olmamıştır. Öyleyse ateş yokken sonradan olmuş değildir. Halbuki ateş yokken var olmuş ve var olduktan sonra yok olacaktır. Bu durumda geriye ateşin, ateş olmayandan meydana geldiği şıkkı kalıyor. Olan herşey kendinden başkasından olmuştur. Demek oluyor ki her olan şey, yoktan meydana gelmiştir.”<sup>427</sup>*

Yukarıdaki sözlerinden de anlaşılacağı üzere Kindî, eşyanın zıddından yani yokluktan meydana geldiğini benimsemektedir. Filozofun bu anlayışında Yahya en-Nahvî'den büyük oranda etkilendiği söylenmektedir. Nahvî de yaptığı açıklamada ateş örneklemeden hareket etmekte ve konuyu herşeyin bir ilk sebebe dayanmasının zorunluluğu kabulüyle devam ettirmektedir.<sup>428</sup>

### 2.4.3. Kindî ve Mu‘tezile'nin Tanrı ve Yaratılış Anlayışlarının Karşılaştırılması

Kindî'nin *Hudud Risalesi*'ndeki ibda tanımı bizim için önem arz etmektedir. Filozof ibda kavramını birşeyi yokluktan (veya olmamalıktan) ortaya çıkarma olarak açıklamıştır. (هو إظهار الشيء عن ليس.) Kindî, ibdayı açıklarken seçtiği kelimeler ile dönemindeki tartışma konularından olan

Neşr ve't-Tevzi', Dımaşk 2009, s. 91.

424 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 248.

425 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 246.

426 İbrahim Hakkı Aydın, *Farabî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000, s. 146.

427 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 442.

428 Peter Adamson, *Kindî ve Mu‘tezile*, s. 199.

ma'dumun şey olup olmadığı konusunda fikir beyan etmiş olabilir. Ayrıca Kindî'nin ibdayı, ortaya çıkarmak anlamına gelen izhar kelimesiyle açıklaması, Nazzam'ın savunduğu varlık ve yaratmanın, yaratılmış olan şeyin gizlendiği yerden ortaya çıkarılması konusunda olduğu yönündeki iddiasını da hatıra getirmektedir.

Kindî ve Mu'tezile, ibda kelimesine yokken yaratma anlamını vermektedirler. Bu kelime, Kur'an-ı Kerim'de halk terimi gibi belirli bir anlama da sahip değildir. Kindî'den sonraki filozoflar da ibda kavramını Yeni Eflatuncu "ezelî yaratma" manasında kullanarak Kindî'den ayrılmaktadırlar. Zaman içinde yoktan yaratma ise sonraki kelimelerin görüşlerindedir.<sup>429</sup>

Farabi okuluna mensup İslam felsefecilerinden ve aynı zamanda önemli bir edebiyatçı olan Ebu Hayyan et-Tevhîdî, (ö. 1023) Kindî'nin, geleneksel Aristocu dört tür değişime, yoktan yaratma anlamında bir hareket olarak ibdayı da eklemesinin, onun kendine özgü tavrını ifade ettiğini söylemektedir.<sup>430</sup>

Kindî'nin ayet açıklamalarını incelerken konu edindiğimiz Allah'ın insanı yeniden yaratması mevzusunda da konumuzla alakalı ayrıntılar bulmamız mümkündür. Kindî, Allah'ın kudretini inkar edenlere karşı yazdığı cümlelerde insanın yokken sonradan olduğunu söylemektedir. Halbuki insan yokken kemiği de zorunlu olarak yoktu ve sonradan Allah ona hayat vermiştir. Kemikler cansızken şu anda canlı olarak mevcuttur. O halde aynı şekilde cansızken tekrar hayat verilmesi de mümkündür.<sup>431</sup> Burada dikkatimizi çeken bir diğer nokta, Kindî'nin eşyanın yoktan meydana geldiğini açıklarken "ma'dum" kelimesini veya kendi terminolojisinin ürünü olan "an leys"i değil "min la huve" tabirini kullanmasıdır.

Kindî, ayet tahlillerinde zihinlerde soru işareti bırakabilecek olan ma'duma hitap etme konusuna da değinerek meseleye açıklık getirmeye çalışmaktadır. "O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona ol demektir. O da hemen olurur" ayetini izah ettikten sonra, lafızdaki ma'duma hitap etme konusunu ele alan Kindî, burada yokluğa hitap edildiğini kabul etmemektedir. Kindî, bunun mecazi bir kullanım olduğunu söylemekte, ayrıca söze muhatap olan Arapların dilinde mevcut olmayana hitap etmenin kullanılan bir ifade tarzı olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla adetleri gereği bu ifade tarzına muhatap kıldıklarını belirterek İmriü'l-Kays b. Hucr el-Kindî'nin (ö.540 dolayları?) bir şiirini sözünü ettiği kullanıma delil olarak sunmaktadır:

429 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s.155

430 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s.155.

431 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 442.

*Uzadıkça uzayan, gerinip duran gece  
 Sabahlarla aydınlan ey gece uzun gece!  
 Nedir farkı bilmem ki gece ile gündüzün  
 Ümit güneşi doğup ruh neşelenmeyince.*

Kindî, şairin burada ayetteki kullanıma örnek teşkil edebilecek bir ifade tarzı kullandığına vurgu yapmaktadır. Zira gecenin boyu, göğsü ve sonuna eklediği bir şey olmadığı için ona hitap edilmez. Kindî, bu kullanımın, şairin canı gönülden sabah olmasını istediği anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>432</sup>

Filozofun burada delil olarak sunduğu şiirin konuyla ne kadar bağlantılı olduğunu bir tarafa bırakacak olursak, onun ana gayesi olan ma'dumun var olmadığı fikrini isbat etmek için çaba sarf ettiğini söylememiz mümkündür. Kindî'nin bu çabası, onun ma'dumu şey olarak kabul etmediğine açık bir delildir olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla Kindî'nin bu konuda da Mu'tezile ile bir benzeşimi bulunmamaktadır.

---

432 Kindî, *Felsefî Risaleler*, s. 444



## İslami Araştırmalarda Kindi-Mu'tezile İlişkisine Dair Düşünceler

Kindi-Mu'tezile ilişkisi, İslam felsefesi üzerine çalışmalar yapan birçok araştırmacının dikkatini celbeden bir konudur. Bu mevzu kimi isimler tarafından birkaç cümle ile geçiştirilmiş, kimileri ise bu konunun üzerinde önemle durmuştur.

Örneğin De Boer, Kindi'nin birçok bakımdan Mu'tezilî kelimcılara bağlı olduğunu söylemektedir.<sup>433</sup> W. Montgomery Watt da Kindi'nin dogmatik meselelerde Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediğini, bu açıdan onun İslam teolojisinin ana düşüncesine diğer filozofların çoğundan daha yakın olduğunu söylemektedir.<sup>434</sup> Watt, "*İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*" adıyla Türkçe'ye çevrilen eserinde de Kindi ve Mu'tezile ilişkisine değinmekte ve bu konuda Ebû Rîde'den alıntılar yapmaktadır. Watt, Kindi'nin genel görüşünün, devrinin Mu'tezilî anlayışına çok yakın olduğuna işaret eden birçok kimse olduğunu belirtmektedir. Ona göre Mu'tezile'nin etkisinin, Me'mun zamanından Mütevekkil ile birlikte siyasi çizginin değişmesine kadarki süreçte önemli olması ve Kindi'nin aynı dönemde halifelerce rağbet görerek himaye edilmesi bunların ötesinde filozofun Mu'tasım'ın oğlunun hocalığına getirilmesi gibi olaylar, onun gerçek siyasi-dini durumunun Mu'tezile'ninkine benzerlik gösterdiğine bir işaretidir.

Kindi'nin çeşitli eserlerinin isimlerinin, Mu'tezile tarafından da kullanılan kavramlar barındırması, ve Allah'ın peygamberlerini vahiy alan kimseler olarak görmesi de Watt'ın, filozofun Mu'tezile'yle olan iletişimine delil

---

433 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s.123

434 Watt, *İslamî Tetkikler*, s. 51.

kabul ettiği argümanlardandır. Watt'a göre bütün bu argümanlar Kindî'nin kendi dönemi ile bir önceki döneminin mütekellimleri gibi aynı tartışma aleminde hareket etmiş olduğunu açıklamaktadır. Ancak Kindî'nin geniş ilgi alanı, onu kelamcılarının yorumlamaya hazır olmadıkları tartışmaları incelemeye götürmüş, ve Mu'tezile bile onun ele aldığı konuları açıkça tartışmamıştır. Yazara göre Eş'ari'nin Mu'tezileye dayalı *Makalat*'ında ondan hiç söz etmemiş olması Mu'tezile'nin, filozofun incelediği konuları tahlile girişmediğini göstermektedir. Ayrıca İbn Nedim'in çalışmasında Kindî'den hayranlıkla söz etmesi ve buna mukabil Farabi'nin eserleri hakkında oldukça noksan bir malumat vermesi, Watt'a göre, felsefenin İslam düşüncesinin ana cereyanından gittikçe artan kopuşuna bir delil teşkil etmektedir.<sup>435</sup>

Watt'ın sunduğu bu düşüncelerinden, onun Kindî hakkında Mu'tezile'nin ileri görüşlü ve cüretkar bir kelamcısı olduğu sonucunu çıkardığını söylemek yanlış olmayacaktır. Ona göre Kindî'nin konumu yabancı ilimlerin hem kelam hem de geleneksel dini düşünceden ayrılışının dönüm noktasıdır.

Henry Corbin ise Kindî'nin Mu'tezililerle yakın bir ilişkisi olduğunu, ancak onun Mu'tezile fırkasına katılmadığını söylemektedir. Corbin, Kindî'nin felsefi araştırmalar ile İlahi vahyi temelde uzlaştıran bir duyguyla hareket ettiğini ancak onun söylediklerinin kelam cedelcilerinden çok farklı olduğunu savunmaktadır.<sup>436</sup>

Fazlur Rahman da İslam'da fikri kültürün en zengin birikimlerinden birisini meydana getiren ve Batı düşüncesi üzerinde çok derin, aşikar ve sağlam bir etki bırakan İslam'daki felsefi hareketin, Hicri II, III ve IV. Yüzyıllardaki Mutezili rasyonel düşünme tecrübesinin bir devamı olduğunu söylemektedir. Fazlur Rahman'a göre filozof Kindî'de şüphesiz Mutezili bir birikime sahiptir.<sup>437</sup>

Çağdaş araştırmacıların bazıları Kindî-Mu'tezile ilişkisinin değerlendirilmesini müstakil olarak makalelerde incelemiş ve bu konuda bir sonuca varmayı hedeflemişlerdir. Bu konuda kaleme alınan çalışmaların yalnızca bir tanesi kitaplaştırılmıştır. Biz de bu çalışmaları kısaca sunmaya çalışacağız.

435 Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010, s. 242-244.

436 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 281.

437 Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Çev.: Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015, s. 61.



### 3.1. EBÛ RÎDE

Kindî'nin eserlerini ilk defa neşrederek ilim dünyasına kazandıran Muhammed Abdülhadi Ebû Rîde, çalışmasının mukaddime bölümünde Kindî ve Mu'tezile ilişkisi üzerinde dikkatle durmaktadır.<sup>438</sup>

Ebû Rîde, Kindî'nin Mu'tezile ile olan bağlantısına ilk olarak onun eserlerinin isimleri üzerinden ulaşmaya çalışmaktadır. Ebû Rîde'ye göre Kindî, Mu'tezile'nin benimsediği temel fikirler üzerine kitaplar yazmıştır. Rîde, Kindî'nin "*Tevhid Hakkında Açıklamalar*", "*Milletlerin Tevhid Hakkında Ayrılıkları*", "*Yaratıcı'nın Tüm Fiilleri Adalettir Zulüm Barındırmaz*" adını taşıyan eserlerinin olduğunu söyleyerek, adalet ve tevhidin Mu'tezile'nin en önemli esaslarından olduğunu dikkat çekmektedir. Ebû Rîde bunun yanında Kindî'nin İslam karşıtı fırkalara reddiyeler yazma misyonunda da Mu'tezile ile aynı çizgide olduğunu belirtmektedir. Muhakkik, Kindî'nin Maniheizm, Seneviyye, Mülhitler ile Hıristiyanlar ve bazı kelamcılarının görüşlerine reddiyeler yazdığını söylemektedir. Ebû Rîde'ye göre dönemin Mu'tezilesinin ilgi alanlarından olan maddenin en küçük parçası (el-cüz'ü la yetezezzeu) istitaat ve onun oluş zamanı, cismin ilk yaratılıştaki durumunun sakin mi hareketli mi olduğu, peygamberlerinin nübüvvetinin isbatı gibi konularda Kindî'nin de eserlerinin olması onun Mu'tezileyle aynı entelektüel ilgileri bulunduğuna işaret etmektedir.

Ebû Rîde, Kindî'nin Mu'tezile'yi destekleyen halifeler nezdindeki önemli konumunu da dile getirmekte ancak bunun yalnız başına onun Mu'tezilî olduğunu kanıtlayamayacağını, bu durumun filozofun önemli konumundan veya soyunun saygınlığından kaynaklanmış olabileceğini söylemektedir.

Ebû Rîde, Kindî'nin, döneminin kelami meseleleri hakkında fikir beyan ettiğini, bu konulardan birisinin de eşyanın başlangıcı ve sonunun bulunup bulunmadığı sorunu olduğunu söylemektedir. Ebû Rîde'ye göre Kindî, bu konuda bazı Mu'tezilî bilginler ve Gazali ile aynı fikirdedir.

Ebû Rîde'ye göre Kindî'nin Mu'tezile'ye yakınlığını gösteren bir diğer işaret de, onun "*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*" adlı eserinde kullandığı örnektir. Kindî bu eserinde fail illetin ya yakın ya da uzak olduğunu söylemekte ve uzak fail illetin ok atarak bir hayvanı öldüren kişi gibi olduğu örneğini vermektedir. Burada oku atan kişi öldürülmenin uzak illeti, ok da yakın illetidir. Ebû Rîde Kindî'nin zikrettiği bu örneğin, Mu'tezile tarafından tevellüd olarak isimlendirilen sebep-sonuç meselesinin çözümünde sıkça kullanıldığının bilindiğini söylemektedir.

438 Kindî, *Resailu'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 27-31.

Ebû Rîde, Kindî'nin yine Mu'tezile mezhebince kabul edilen aslah düşüncesine de temas ettiğini ancak filozofun bu örneği kozmos sistemine uyguladığını söylemektedir.

Ebû Rîde zikredilen bölümün son paragrafında ise Kindî'nin Kur'an ayetlerini anlama ve çıkarsamalar yapmada akli ölçütlerle hareket etmesinin, "*İlk Felsefe Üzerine*" isimli eserinde görüldüğü üzere Allah'ın zatı ile ilgili meselelerde mutlak tenzihi benimsemesinin ve "*Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*" eserinde görüldüğü gibi bilimsel pozitif düşünceye olan ilgisinin, döneminin büyük Mu'tezilî akımından hareketle oluştuğunu anlayacağımızı söylemektedir. Ancak ona göre Kindî bunu güçlü felsefi karakterinden, seçkin kişiliği ve özel ruhunu kaybetmeden gerçekleştirmiştir.

### 3.2. RICHARD WALZER

Yunan ve İslam felsefesi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Berlin doğumlu Richard Rudolf Walzer'in (1900-1975) 1962 yılında kaleme aldığı "*Greek into Arabic: Essays on Islamic Philosophy*" çalışmasının içerisinde bulunan "*New Studies on Al-Kindî*" adlı bölüm, Müstakim Arıcı tarafından "*Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar*" adıyla Türkçe'ye çevrilmiştir. Walzer bu incelemesinde Kindî'nin Mu'tezile ile olan ilişkisine değinmekte ve onu bir Mu'tezile kelamcısı olarak göstermektedir. Walzer'in bu çalışmasında ortaya koyduğu düşünceler daha sonraki araştırmacılar tarafından birçok yönden eleştirilmiştir.<sup>439</sup>

Çalışmasına Kindî ve Mu'tezile'nin metin dışı ve metin içi delilleri başlıklarıyla giriş yapan Walzer, daha sonra Kindî'nin felsefi yazılarında yoktan var etme konusunu kısaca ele almakta ve Kindî ile John Philoponus (Yahya en-Nahvî) ilişkisini değerlendirmektedir. Walzer, bunların yanında filozofun Rahman suresinin 6. Ayetini tefsirine de özel bir başlık açmaktadır.

Walzer, Kindî'nin Yunan Felsefesini kelamın hizmetçisi olarak İslam dünyasına sokma teşebbüsünün, Farabi İbn Sina ve İbn Rüşd'ün peygamberlik ve vahyi sadece felsefi terimler içinde anlama çabasına nazaran İslam dünya görüşüne daha uygun olduğunu söylemektedir.<sup>440</sup> Walzer'e göre Kindî'nin vahyi felsefeden üstün görmesi de erken dönem Mu'tezilesinin filozof üzerindeki etkisine yönelik bir kanıt olarak kabul edilebilir.<sup>441</sup>

Walzer'e göre Kindî'nin Mu'tezile kelamcısı olduğunu kanıtlayan bir diğer konu da, onun Yunan felsefesinin aksiyomatik kabullerinden olan

439 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 141-169.

440 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 147.

441 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 150.

“yokluktan hiçbir şey varlığa gelmez” anlayışının karşısında durmasıdır. Ona göre Kindî'nin yoktan var etme fikrine bağlı kalması onun felsefeyi nerede konumlandırıldığını ortaya koymaktadır.<sup>442</sup>

Walzer, Gazali'nin Farabi ve İbn Sina'yı tenkid ederkenki çabasının, geç dönem İskenderiyeli Hıristiyan filozof Yahya en-Nahvî'nin felsefi delillerle yoktan yaratmayı isbat etmeye yönelik teşebbüsüne benzediğini, bu anlamda Kindî'nin, tavır olarak Gazali ile aynı çizgide olduğunu söylemektedir. Yazar Kindî'nin de Nahvî'nin bu görüşlerinden haberdar olduğunu ve felsefi açıklamalarında bunlardan istifade ettiğini söylemektedir.<sup>443</sup>

Walzer, Kindî'nin tefsir metodunun da Mu'tezileyle uyum içerisinde olduğunu Goldziher'den alıntılarla sunduğu Zemahşerî'nin tefsir anlayışıyla desteklemeye çalışmakta ve Kindî'nin Kur'an müfessirlerinin yorumlarına karşı çıkanlara getirdiği eleştirileri dile getirmektedir. O Kindî'nin yaptığı birkaç ayet tefsirinin, içerisinde Mu'tezile ile sıkı bir ilişkiyi gizlediğini düşünmektedir.<sup>444</sup>

### 3.3. MAHMUT KAYA

Kindî'nin eserlerini Türkçe'ye kazandıran Mahmut Kaya da çalışmasının ilk bölümünde Kindî ve Mu'tezile ilişkisini bir başlık altında incelemektedir.<sup>445</sup> Mahmut Kaya bu başlık altında Kindî'nin Mu'tezilî bir kalamcı olduğunu söyleyen De Boer'i eleştirmekte ve onun bir mütakellim olmadığını savunmaktadır.

Her filozofun yaşadığı çağın gündeminde bulunan sorunlara eğilmek durumunda olduğunu dile getiren Kaya, Kindî'nin de döneminin en etkili mezhebi olan Mu'tezile ekolünün tartıştığı bazı problemler ile ilgilendiğini hatta bu konularda eserler kaleme aldığını söylemektedir. Mahmut Kaya burada ilk olarak Ebû Rîdenin üzerinde durduğu ve ilgili başlıkta sunduğumuz meselelerden bahsetmektedir.

Mahmut Kaya bu açıklamalarından sonra Kindî'nin Mu'tezileyle aynı problemlere değinmesinin onun Mu'tezilî olduğunu göstermeyeceğini, İslam düşüncesinin bir geçiş dönemini temsil eden Kindî'nin bu tutumunun

442 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 153.

443 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 156-157. Yahya en-Nahvî'nin Kindî ve Mu'tezile üzerindeki etkisi için bkz. Said el-Buskelavî, *Yahya en-Nahvî ve'l-Mu'teziletü'l-evail fi Edîleti Hudusi'l-Alem*, (Kadaya Kelamiyye ve Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İ'tizalî İçinde), cdt. Hammadi Zücyb, Müminun bi la Hudud li'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 2016, s. 115-192. ; Said el-Buskelavî, *Yahya en-Nahvî ve'l-Kindî fi'd-Delaleti ala Hudusi'l-Alem*, (el-Kindî ve Felsefetuhu İçinde), cdt. Said el-Buskelavî, Feriku'l-Bahs fi'l-Felsefeti'l-İslamiyye, Vecde 2015, s. 173- 208.

444 Richard Walzer, *Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi*, s. 163.

445 Kindî, *Felsefi Risaleler*, s.29-31.

doğal karşılanması gerektiğini söylemektedir. Kaya'ya göre bu durum, yabancı kültürlerle açılan her toplumun geçiş evrelerinde yaşanan benzer şeylerdir. Burada önemli olan konu ve amaç birliği değil, uygulanan yöntem ve kullanılan terminolojidir. Kaya'ya göre meseleye bu nazarla bakıldığında, Kindî'yi Mu'tezile safında görmek ve göstermek yanlış olacaktır.

Mahmut Kaya'ya göre, şayet Kindî Mu'tezilî olsaydı şimdiye dek kelimeler literatüründe özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın "*Fazlü'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile*"si ile İbnü'l-Murtaza'nın "*Tabakatü'l-Mu'tezile*" adlı çalışmalarında Kindî'ye yer verilmesi gerekirdi. Oysa hem klasik kaynaklarda hem de modern araştırmalarda Kindî, bir Mu'tezile kelamcısı olarak değil İslam felsefesini kuran ilk filozof olarak sunulmaktadır. Kaya, Kindî'nin, dönemin kelamcılarının yöntemi olan cedeli değil de mantık ve matematiği kullanmasının da onun Mu'tezilî olmadığını gösterdiğini söylemektedir.

### 3.4. ALFRED IVRY

Amerikalı oryantalist Alfred L. Ivry'nin 1974 yılına ait "*Al-Kindî Metaphysics*" isimli çalışmasının bir bölümünü teşkil eden "*Al-Kindî and the Mu'tazilah: A Reevaluation*", Hayrettin Nebi Güdekli tarafından türkçeleştirilerek "*Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme*" adıyla yayınlanmıştır.<sup>446</sup>

Ivry, Walzer'in, Kindî'nin Mu'tezile kelamının bir filozofu olduğu iddiasını güçlendirmek için dahili ve harici kanıtlar sunduğunu söylemektedir. Ivry, harici kanıtlar arasında yer verilen, filozofun kitaplarını Mu'tezile'yi destekleyen halifelere ve bazılarını da öğrencisi Halife Mutasım'ın oğlu Ahmed'e ithaf etmesinin, dahili kanıtlarla desteklenmedikçe üzerine çok şey inşa etmenin mümkün olamayacağını söylemekte ve bunun Walzer tarafından da kabul edildiğini ifade etmektedir. Ivry'ye göre artık olması gereken şey konunun iç argümanlarla incelenmesidir.<sup>447</sup>

Alfred Ivry araştırmasında Walzer ile birlikte Ebû Rîde'nin görüşlerini de incelemekte ve muhakkikin çıkardığı sonuçlar hakkında kendi fikirlerini beyan etmektedir.<sup>448</sup> Ivry ayrıca Kindî'nin Yahya en-Nahvi düşüncesiyle benzer yönlerinin bulunduğunu kabul etmekle birlikte bu iki filozofun anlayışları arasında farklar bulunduğunu söylemekten de geri durmamaktadır.<sup>449</sup>

446 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 325

447 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 323-324.

448 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 325-326.

449 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 326-328.

Alfred Ivry, çalışmasında Kindî'nin düşüncesinde Mu'tezile ile ortak noktaların bulunduğuna işaret etmektedir. Ancak o Kindî'nin birçok noktada da Mu'tezileden farklı düşündüğünü, dolayısıyla onun daha ziyade bağımsız olarak hareket eden bir filozof olarak görülmesinin daha makul bir varsayım olacağını söylemektedir.<sup>450</sup>

Alfred Ivry, Kindî'nin olaylara bakış açısı itibariyle tarihi bir figür olarak kabul edilmesi durumunda –ki böyle bir tasvir mümkündür- onun, Me'mun tarafından başlatılarak birkaç takipçisi tarafından sürdürülen, toplumun kutuplaşmasını ve entelektüel araştırmaların sindirilmesini arttıran Mihne'yi destekleyen Mu'tezile'den hoşnut olmayacağı kanısına varılabileceğini söylemektedir. Ivry bunun yanında Kindî'nin *ilk felsefe Üzerine'nin* girişinde eleştirdiği kimselerinde Mu'tezile olabileceğini söylemektedir.<sup>451</sup>

Ivry çalışmasının son paragrafında Kindî'nin Mu'tezile'yi iktidar ve resmi ayrıcalık açısından yerinden etmek için hazırlanan birisi olarak da anlaşılabilceğini, bu sebeple onun Mu'tezile ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Ancak bu durum Kindî'nin Mu'tezileyle ilişki halinde olduğu birçok meseleyi de görmezden gelmeye sebep olmamalıdır. Kindî'nin herhangi bir grubun gerçek politik aktivitesine katılmaktan kaçınan bir bilge olduğu kabulü en isabetli olanıdır. Ona göre Kindî'nin hayatı, Müslüman filozofların üstesinden gelmek zorunda kaldıkları kişisel zorlukları ve çatışan güçleri temsil etmektedir.<sup>452</sup>

### 3.5. PETER ADAMSON

Geç antik çağ ve İslam Felsefesi alanlarında çalışmaları bulunan Amerikalı profesör Peter Adamson'un kaleme aldığı ve Ali Fikri Yavuz tarafından Türkçe'ye çevrilen *“Kindî ve Mu'tezile: İlahi Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet”* isimli çalışma Kindî ve Mu'tezile'ye ait görüşleri birçok açıdan mercek altına almaktadır.<sup>453</sup> Peter Adamson'un, aynı zamanda 2007 yılında yayınlanan *“Great Medieval Thinkers, Al-Kindî”* adında müstakil bir çalışması da bulunmaktadır.<sup>454</sup>

Peter Adamson çalışmasında Kindî'nin Bağdat mütercimler halkasında Plotinos, Proklus ve Aristoya ait eserlerin çevirilerinden sorumlu olduğunu ve bu isimlerden önemli ölçüde etkilendiğini söylemektedir. Adamson, belirgin olmayan konunun ise filozofun kendi zamanındaki Bağdat ve

450 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 335.

451 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 335-336.

452 Alfred L. Ivry, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 336-337.

453 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 185-211.

454 Peter Adamson, *Great Medieval Thinkers, Al-Kindî*, Oxford University Press, Oxford 2006.

Basralı Mu'tezilî düşünürlerce verdiği -eğer varsa- cevapların doğası olduğunu söylemektedir.<sup>455</sup>

Peter Adamson'a göre Kindî düşüncesi ile Mu'tezile arasındaki en belirgin bağlantı noktası, Kindî'nin yaratılmışlar hakkında konuşulabilen şeylerin Allah için söz konusu olmadığını savunduğu selbi sıfatlar tartışmasıdır.<sup>456</sup> Adamson, Kindî'nin İlahi sıfat problemine getirdiği çözümün, sıfatları Allah'ın kendisi veya zatı ile ilişkilendirmesi yönüyle kısmen Mu'tezile ile mutabık olduğunu söylemektedir. Ancak Adamson'a göre Kindî'nin bu sonuca varmasında daha çok Aristo, ve Porfirius'un İsağog'unun etkisi vardır. Dolayısıyla Kindî, özünde Mu'tezileyle aynı görüşte olmakla birlikte kelam değil felsefe geleneğini temel alan deliller sunmaktadır. Adamson'a göre bu yaklaşım, Kindî'nin kendi düzenlediği bir teoriyle geleneği geliştirmek gayesinde olduğunu göstermektedir.<sup>457</sup>

Peter Adamson'un sonuç olarak vardığı nokta ise Alfred Ivry'nin de belirttiği üzere Kindî'nin Mu'tezileyle pek çok konuda aynı düşüncede olmasına karşın Mu'tezile'yi bir müttefik olarak değil entelektüel rakibi olarak gördüğüdür. Adamson'a göre Kindî döneminde yaşanan Mu'tezile tartışmalarını, meseleleri Yunan felsefe geleneğinin kaynaklarıyla çözerek rakiplerine üstünlük kurmanın bir fırsatı olarak algılamıştır. Adamson, Kindî'nin, çağdaşlarının üzerinde durduğu konuların Yunan düşüncesiyle olan ilişkisini ortaya koymak istediğini fakat onun bu çabasında muvaffak olmadığını söylemektedir.<sup>458</sup>

### 3.6. HANA ABDUH SÜLEYMAN AHMED

2005 yılında Kahire'de basılan "*Eserü'l-Mu'tezile fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye İnde'l-Kindî*" adlı eser Arap dünyasında yapılmış olan ilk müstakil çalışmadır. Yazar araştırmasını genel anlamda Kindî'nin Mutezilî arka plana sahip bir filozof kabulüyle şekillendirmeye çalışmaktadır.

Hana Abduh Süleyman, çalışmasında Kindî'nin din-felsefe ilişkisini tartışmakta ve meseleye Mu'tezilî kelamcılar nazarıyla da bakarak, Kindî'nin bu konudaki hareket noktasının Mu'tezile'nin tevil anlayışı olduğunu söylemektedir.<sup>459</sup>

455 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 185-186.

456 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 188.

457 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 194.

458 Peter Adamson, *Kindî ve Mu'tezile*, s. 210-211.

459 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 3.

Hana Abduh Süleyman'a göre alemin yaratılmış olduğu hususunda da Kindî'nin görüşü Mu'tezile'den ve İslam akaidinden uzak değildir. Hana Kindî'nin savını şekillendirirken, dayanağının da İslamî esaslar olduğunu vurgulamaktadır. Hana Abduh Süleyman'a göre Kindî, alemin yaratılışının keyfiyeti konusunda da Mu'tezile ile aynı görüştedir.<sup>460</sup>

Hana Abduh Süleyman, Mu'tezile mezhebinin, Allah'ın varlığı ve O'nun varlığının delilleri hususunda da Kindî'nin delillendirmelerine zemin hazırlayan anlayış olduğunu düşünmektedir. Kindî'nin bu konudaki açıklamaları onun risalelerinin geneline yayılmış haldedir.<sup>461</sup>

Hana Abduh Süleyman'a göre Kindî'nin Mu'tezilî yönelişlerini ortaya koyan bir diğer alansa Allah'ın birliği meselesidir. Hana Abduh Süleyman bu konuda da Mu'tezile'nin Kindî'yi etkilediğini açıklamaya çalışmaktadır.<sup>462</sup>

### 3.7. HAYDAR ABDÜLHÜSEYN KASIR

2013 yılında Basra Üniversitesi'nde kaleme alınan makale, "*Eserü'l-İtizal fi Fikri Feylesufü'l-Arab el-Kindî*" adını taşımaktadır. Araştırma din felsefe-ilişkisi, İlahi sıfatlar, Kindî'nin ayet tefsirleri, Allah'ın varlığının delilleri ve alem anlayışlarını Kindî ve Mu'tezile ekseninde incelemeye çalışmaktadır. Haydar Abdülhüseyn Kasir'in çalışması da Kindî'nin Mu'tezilî alt yapıya sahip olduğu kanaatini taşımaktadır.<sup>463</sup>

### 3.8. DEĞERLENDİRME

Memun'un halifelîği döneminde Beytü'l-Hikme'de bulunan Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî'nin, o dönemin resmi mezhebi olarak kabul edebileceğimiz Mu'tezile'den ve Mu'tezilî kelamcılardan haberdar olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz. Filozofun Beytü'l- Hikme'de bulunduğu dönemde hilafete gelen Me'mun, Mu'tasım ve Vasık, Mu'tezilî anlayışı savunmuş aynı zamanda Batı'dan gelen farklı düşüncelerin İslam dünyasına kazandırılmaları hususunda da büyük gayret sarf etmişlerdir. Kindî'nin, yaşadığı çağın fikinsel tartışmalarına olan merakı ile hükümdarların kendisine olan alakası birlikte düşünüldüğünde, onun önceki anlayışları tekrar eden salt bir mukallitten ziyade; yeni fikirlere açık ve çeşitli akımlarca zihni yönelimlerini şekillendirmiş bir düşünür olmasının muhtemel olduğu sonucuna varabiliriz. Fakat bu durum onun Mu'tezilî mütakellimi olmasını gerektirmediği gibi, İslam

460 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 60.

461 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 4.

462 Hana Abduh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile*, s. 4.

463 Haydar Abdülhüseyn Kasir, *Eserü'l-İtizal*.



dünyasındaki Aristocu Meşşâî geleneği tam olarak benimsediği anlamına da gelmez.

Batı dilinde kaleme alınan ilk İslam felsefesi tarihi çalışması olan T. J. De Boer'un *İslam'da Felsefe Tarihi (Geschichte der Philosophie im İslam)*, adlı kitabı, 1901 yılında, İslam filozoflarının eserlerinin çoğu henüz neşredilmeden yayınlanmıştır ve içerisinde ciddi eksiklik ve yanlışlıklar barındırmaktadır<sup>464</sup> De Boer, belki elinde yeterli kaynak olmadığından belki de başka sebeplerle İslam medeniyetinde adına felsefe denilebilecek bir fikir olmadığını, yapılan şeyin yalnızca tercüme çalışmalarından ibaret olduğunu vehmetmektedir. De Boer'un bu görüşünü göz ardı etmeden Kindi ile alakalı yaklaşımına baktığımızda ise onun tezini destekleyecek kabul, Kindi'nin bir felsefeci olmadığını savunmak veya ima etmek olacaktır. Çünkü İslam felsefesi anlayışını kabul etmeyerek kitabının adını dahi bu görüşünü anımsatır şekilde *İslam'da Felsefe Tarihi* koyan bir yazarın, Kindi'yi filozof olarak görmesi kendi tezini çürütmek anlamına gelecektir. Dolayısıyla De Boer'in onu filozoflardan ziyade kelimcılara bağlı görmesi, kendi savunusuyla örtüşen bir durumdur.

Montgomery Watt da bu konuda Kindi'nin Mu'tezilîliği yönünde fikir beyan edenlerden birisidir. Watt, Kindi'nin Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimsemekle İslam teolojisinin ana esaslarına yakın olduğunu söylemekte buna delil olarak da filozofun, Memun, Mu'tasım ve Vasık zamanlarındaki önemli konumunu göstermektedir. Watt, Eş'arî'nin, Kindi'den bahsetmemesinin sebebi olarak da onun işlediği konuların Mu'tezilî kelimciler tarafından tahlil edilmemiş olması olduğunu söylemektedir. Watt'ın bu söylemi kendi içerisinde çelişkiler barındırmaktadır. Eş'arî'nin Mu'tezilî kimselere ve görüşlerine yer verdiği eserinde Kindi'nin isminin zikredilmemesinin sebebinin, Watt'ın iddia ettiğinin aksine Kindi'nin, Mu'tezile mezhebine mensup olmamasından kaynaklanması daha muhtemeldir. Ayrıca İbn Nedim'in, eserinde Kindi'den daha uzun bahsetmesini de onun kelimci olduğunu kanıtlayacak bir delil olarak sunmak yanlış olacaktır.

Richard Walzer, Kindi'yi ele aldığı çalışmasında, filozofu Mu'tezile'nin etkisinde kalan bir kelimci gibi göstermekte ve onun felsefeyi kelâmın hizmetçisi olarak İslam dünyasına sokmak istediğini savunmaktadır. Walzer'e göre bu tavrı onu diğer İslam felsefecilerinden ayırmaktadır. Walzer, Kindi'nin bir Mu'tezile mütekellimi olduğunu kanıtlama işine, öncelikle onun bazı felsefi kabullere muhalefet ettiğini isbata girişerek başlamaktadır. Kanaatimizce Walzer bunu yaparak Kindi'nin felsefi kimliği

464 Adamson, Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*, Çev.: Cüneyt Kaya, Çevirmenin Sunuşu, s. 5.

hakkında şüphe uyandırmak istemektedir ki onun bir kelamcı olduğunu daha rahat kanıtlayabilsin. Ayrıca Walzer, Kindî'nin bazı konularda sonraki İslam filozoflarından Farabi ve İbn Sina ile de farklı anlayışta olduğuna okuyucunun dikkatini çekerek savunusunu kolaylaştırmayı amaçlamaktadır.

Burada Ebû Rîde'nin görüşlerine de değinmeyi faydalı görüyoruz. İslam felsefesi literatürüne Kindî'nin eserlerini kazandırarak büyük bir boşluğu dolduran ve bu açıdan büyük önemi haiz olan Ebû Rîde'nin Kindi-Mu'tezile bağlantısı konusundaki fikirleri, onu bir mütekellim olarak göstermek gayesi gütmemektedir. Kindî'yi belki de en iyi tanıyanlardan birisi olan Ebû Rîde'nin onun sorgulayıcı karakterini Mu'tezile'den almış olabileceği varsayımı tamamiyle reddedilebilecek bir yargı değildir. Filozofun, dönemindeki fikri akımlardan istifade etmiş olması daha önce de belirttiğimiz gibi gayet doğal ve mümkündür. Ancak bu durum onun mezhebî mensubiyetine delil teşkil edemez. Ayrıca Kindî'nin günümüze ulaşmayan kitaplarının isimlerinin, Mu'tezilî esasları hatırlatması da bizi kesin bir sonuca ulaştıramaz. Çünkü Kindî'nin bu eserlerinde neyi kastettiği bilinmemektedir. Dolayısıyla bu konuda birşeyler söyleyebilmemiz için o kitaplara ulaşmamız gerekmektedir.

Kindi-Mu'tezile ilişkisi üzerine yapılan çalışmaların kanaatimizce en objektifleri Alfred L. Ivry ve Peter Adamson'un çalışmalarıdır. Bu iki araştırmacı arada bağlantı noktalarının bulunduğunu ve bunların ortaya konulması gerektiğini kabul etmekle birlikte bu bağlantıların Kindî'nin Mu'tezile mezhebine mensup olduğuna delil teşkil edemeyeceğini söylemektedirler.

Genel olarak Kindî-Mu'tezile ilişkisini incelediğimiz bu çalışmada filozofun çağdaşı olan bir düşünürle olan alakasına da değinmeyi faydalı görüyoruz. Kindî'yle aynı dönemde aynı bölgede yaşayan Mu'tezile mezhebi mensuplarından büyük Arap edebiyatçısı Cahız, kendisiyle benzer konular ile ilgilenen Kindî'den haberdardır. Ancak özellikle daha önce zikrettiğimiz görüşlerin birbirine çok yakın şekillerde incelenmiş olmasından hareketle bu iki düşünür arasında bir etkileşim bulunduğu söz etsek bile hangisinin diğerini etkilediğini tespit edebilmemiz oldukça zordur. Burada kesin olan husus, bahsi geçen kelami ve felsefi konuların, o dönemlerde İslam medeniyetinde işlenmeye ve değişik şekillerde yorumlanmaya başlamış olmasıdır. Kindî ve Cahız arasındaki ilişkiyi incelerken bize göre nazarı itibara alınması gereken ilk ve en önemli husus bu düşünürlerin beslendiği kaynakların birbirine olan yakınlığıdır.

Cahız'ın, Kindî'den haberdar olduğunu söyleyebilmemizi sağlayan ilk kaynak onun "*Kitabu'l-Buhala*" adlı eseridir. Cahız bu eserinde filozoftan bahsetmekte ve onun cimri bir kişi olduğunu alaycı bir üslupla

aktarmaktadır.<sup>465</sup> Cahız'ın kitabında Kindî ile alakalı birçok hikaye bulunmaktadır. Biz bunlardan konumuzla alakalı çıkarımlar yapabileceğimiz birkaçını incelemeye çalışacağız.

Cahız'ın aktardığına göre Amr isimli şahıs, birgün Kindî'nin yanındayken diğer evden bir testinin devrilme sesi gelmiş, bunun üzerine Kindî, cariyesi olan Kısa'ya seslenmiştir. Cariye ise Kindî'nin sorusunu beklemeden yemin ederek sesin kuyudan geldiğini söylemiştir. Devamında muhtemelen anlatıcı olan Amr, cariyenin olayı yönetmekte Kindî'den daha zeki olduğu yorumunda bulunmuştur.<sup>466</sup>

Cahız, bu defa Kindî'nin kiracısı olduğunu söyleyen Mamed isimli şahıstan rivayetle şu hikayeyi anlatmaktadır. Olaya göre Mebed'in amcasının oğlu ve bir kişi daha mabede misafir olarak gitmiş, bunun üzerine Kindî, kiracısına bu kişilerin ne kadar kalacağını sormuştur. Mamed, onların bir ay kadar kalacaklarını söyleyince, Kindî kiracısına şu mektubu yazmıştır:

*“Evinin kirası otuz dirhem, siz altı kişisiniz. Yani adam başına beş dirhem düşüyor. Bu iki adamı da katarsan, kirana iki tane beş dirhem daha eklemen gerek. Bugünden itibaren evin kirası kırk dirhemdir.”*

Mamed'in bu duruma karşı çıkması üzerine Kindî, kiracının ev sahibine olan zararlarını uzun uzadıya ve oldukça ayrıntılı bir şekilde anlattığı bir mektup yazmıştır. Burada bizim dikkatimizi çeken nokta ise Kindî'nin, mektubun sonunda yaptığı benzetmelerdir. Kindî, kiracısına son olarak şunları söylemektedir:

*“Benden, Mu'tezile'nin Şia'ya buğzettiği gibi sana buğzetmemi, Küfelilerin Basralılardan nefret ettiği gibi senden nefret etmemi, Esed kabilesinin Kinde kabilesine düşman olduğu gibi sana düşman olmamı, kiracının kalbinde ev sahibine karşı sıkıntı duyması gibi sana sıkıntı duymamı istiyorsun. Allah sana karşı bana yardımcı olsun vesselam!”<sup>467</sup>*

Kindî'nin kullandığı örneklerde hem Mu'tezile'den hem de Şia'dan söz etmesi ilginçtir. Kindî'nin söylediği varsayılan bu sözleri tahlil edecek olursak kesin olmamakla beraber bir kanaate varmamız mümkündür. Kindî, sözlerinde dört ayrı benzetme kullanmakta ve bunların üçünde kendisini de içinde bulunduğu grupları konu almaktadır. Şimdi bu hususları tek tek inceleyelim.

465 Ebu Osman Amr b. Bahr el-Cahız, *Cimriler*, Çev.:Zehra Güney Gökdemir, Şule Yayınları, İstanbul 2012, s. 92-103.

466 el-Cahız, *el-Buhala*, Thk.: Taha el-Hâcerî, Daru'l-Maarif, Kahire 2009, s. 81.

467 Cahız, *Cimriler*, s. 100.

“*Kâfîlilerin Basralılardan nefret ettiği gibi senden nefret etmemi..*” cümlesine bakacak olursak Kindî'nin doğduğu şehir olan Küfe'yi, bu karşılaştırmada kullandığını görmekteyiz. Onun Basralı olduğuna dair İbn Cülcül'de geçen bir iddia olmasına karşın bu görüşü destekleyen başka herhangi bir kaynak bulunmamaktadır.

Kindî bir diğer karşılaştırmasını şöyle yapmaktadır: “*Esed kabilesinin Kinde kabilesine düşman olduğu gibi sana düşman olmamı..*” Filozofun Kinde kabilesinden olduğu kesindir. Bu durumda Kindî, ikinci defa kendisinin mensup olduğu yeri örnek vermektedir.

Kindî'nin üçüncü karşılaştırmasında ise, “*kiracının kalbinde ev sahibine karşı sıkıntı duyması gibi sana sıkıntı duymamı..*” ifadesi yer almaktadır. Cahız'ın aktardığı hikayenin ana konusu Kindî'nin ev sahipliğidir. Dolayısıyla Kindî, bu karşılaştırmada da taraftır.

Son olarak bizim için en önemli husus olan “*Mu'tezile'nin Şia'ya buğzettiği gibi sana buğzetmemi..*” cümlesi kaldı ki, Kindî'nin, yaptığı karşılaştırmalar dizisi ve bunların üçünde de karşılaştırmaların bir tarafında veya bir tarafından olması, zihnimizde acaba bu karşılaştırmada da sözünü ettiği iki firkadan birisine ait midir, sorusunu canlandırmaktadır.

Konuyu biraz daha derinlemesine inceleyecek olursak Cahız'ın *Cimriler Kitabı*'nı yazma amacından söz etmemiz gerekecektir. *Cimriler Kitabı*'nın kime ithafen yazıldığı kesin olarak bilinmemekle birlikte, Abbasî sultanlarından Mu'tasım'ın veziri Muhammed b. Abdulmelik ez-Zeyyat, Abbasî sultanlarından Mütevekkil'in veziri Feth b. Hakan veya İbn Müdebbir'den birisine yazıldığı sanılmaktadır.<sup>468</sup>

Araştırmacılar cimriliğin, ilk defa Cahız tarafından ele alınmış bir mevzu olmadığını, bu konunun o dönemde iki farklı sebeple incelendiğini söylemektedir. Bunlardan birincisi Arapların İslam nezdindeki konumunu reddeden, daha eşitlikçi ve halkçı bir saikle, Arapların övündükleri misafirperverliklerini yanlışlamak içindir. Cahız'ın da bu konuyu Arap olmayan kavimleri yermek için ele almış olabileceği muhtemeldir. İkinci ihtimal ise, cimrilik konusunun, dönemin sultanlarına hoş görünmek maksadıyla devletin muhalif olduğu zümrelere karşı açılan küçük düşürme amaçlı edebi bir savaş olmasıdır. Zira kabilede bir cimrinin bulunması, o dönemde bütün kabilenin cimrilikle itham edilmesine yol açabilmekteydi. Cahız'ın yaşadığı Abbasî dönemine baktığımızda Emevi devleti kalıntılarının üzerine kurulmuş olan Abbasîlerin, bu edebi savaşı, Emeviler'in zihinlerde kalmış faziletlerini ortadan kaldırmak için kullandıklarını görmekteyiz. Abbasî

468 Cahız, *Cimriler*, (Çevirmenin Önsözü), s.13.

sultanlarının gözde edebiyatçılarından olan Cahız da *Cimriler* adlı eserini bu amaçla yazmış olabilir. Ayrıca Cahız'ın, kitabında genel anlamda Bağdat ve Basra burjuvazisini teşkil eden tüccarları konu edindiğini de söylemek gerekmektedir.<sup>469</sup>

Cahız'ın *Kitabü'l-Buhala*'sında bahsettiği Kindî'nin Filozof Yakub b. İshak el-Kindî olup olmadığı konusu da tartışılan bir mesele olmuştur. Ebû Rîde, Kindî'nin bu yönünden bahseden ilk kişinin Cahız olduğunu söylemektedir. Ayrıca Cahız'ın *Buhala*'sında bahsettiği Kindî'nin filozof olan Kindî mi olduğunu açıkça ifade etmediğini belirtmektedir. Aynı şekilde *Kitabü'l-Hayevan*'ında da bunun belli olmadığına dikkat çekmektedir. Ebû Rîde'ye göre bahsedilen kişi filozof Kindî olsa bile bu hikayeler edebi hayallerden veya dönemin büyük şahisayetlerini mizah yoluyla kötümekten başka bir şey değildir.<sup>470</sup>

Taha Hüseyin de konuyla alakalı olarak Cahız'ın Buhala'sında bahsettiği kişinin filozof Yakub. b. İshak el-Kindî olduğunu belirtmekte<sup>471</sup>, ancak yazarın Kindî'yi ve ev sahibi ile kiracı örneğini ele almaktan asıl maksadının halk arasındaki anlaşmazlıkları gözler önüne sermek olduğunu söylemektedir.<sup>472</sup> Dolayısıyla ona göre Cahız'ın buradaki maksadı Kindî'nin şahsiyetiyle alakalı bir şey değildir.

Taha el-Hâcerî ise Cahız'ın anlattığı hikyedeki kişinin Filozof Kindî olmayıp, Kinde halkından başka bir kimse olduğunu savunmaktadır.<sup>473</sup>

Cahız'ın sözünü ettiğimiz *Cimriler* kitabını ilk defa yayınlayan G. von Vloten<sup>474</sup> eserde bahsi geçen Kindî'nin, muhtemelen meşhur filozof Kindî olduğunu söylemektedir.<sup>475</sup>

Ayrıca tabakat yazarları da Kindî'nin Cimriliğinden söz etmişlerdir. İbn Nedim *Fibrîst* adlı eserinde Kindî'nin cimri bir kimse olduğunu söylerken,<sup>476</sup> İbn Nübate de *Serhu'l-Uyun*'da Kindî'nin cimriliğinden söz etmiş, hatta

469 Cahız, *Cimriler*, (Çevirmenin Önsözü), s.14.

470 Kindî, *Resailü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s. 15

471 Taha Hüseyin, *min Hâdisi's-Si'r ve'n-Nesr*, Müessesetü'l-Hindavi li't-Ta'lim ve's-Sekafe, Kahire 2014, s. 66.

472 Taha Hüseyin, *min Hâdisi's-Si'r ve'n-Nesr*, s. 74.

473 el-Cahız, *el-Buhala*, (Muhakkikin Notu), s. 254.

474 Ramazan Şeşen, "Câhiz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7:23.

475 Şeyh Râdî Takî, *Sîretü Yakub b. İshak el-Kindî ve Felsefetuhu*, Matbaatu Selman el-Azamî, Bağdad 1962, s. 119.

476 İbn Nedim, *Kitabü'l-Fibrîst*, Thk.: Rıda Teceddüd, y.y., Tahran 1981, s.315.

Cahız'ın eserinde kullandığı bir hikayeyi de kitabında kullanmıştır.<sup>477</sup> Dolayısıyla Cahız'ın kitabında konu edindiği Kindî'nin filozof Kindi olması ihtimali kuvvetle muhtemeldir.

Cahız'ın önemli eserlerinden biri olan *Kitabü'l-Hayevan*'a baktığımızda da Filozof Kindî'den bahsedildiğini görmekteyiz. Cahız, bu kitabında Kindî'den bir defa Yakub b. İshak el-Eşasî olarak büyük dedesine nisbetle bahsederken<sup>478</sup>, bir diğer sefer Ebu Yusuf Yakub b. İshak el-Kindî olarak bahsetmektedir.<sup>479</sup> Bu durum Cahız'ın *Buhala*'da bahsettiği Kindî'nin filozof Kindî olduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Mu'tezilî anlayışın Kindî hususundaki görüşünü ortaya koyması açısından, Kâdî Abdülcebbar'ı da (ö.1025) örnek vermemiz mümkündür. Kâdî Abdülcebbar, *Tespitu Delaili'n-Nübuve* eserinde "Tabiplerin Tutarsızlıkları Üzerine" başlığı altında Kindî'nin tabip yönünden bahsederek onun gaflete düşüp, yanlış teşhisler koyduğunu, bunun yanında astroloji konusunda da yanlış tespitlerinin olduğunu, birkaç sayfa boyunca anlatmaktadır. Kâdî, daha sonra Kindî'nin Müslüman görünen bir mühlid olup, bütün malını İslam'a kötülük ve peygamberleri tan yolunda harcadığını, onun kitaplarının edinilip, İslam düşmanlarının cahilliklerinin ve yalanlarının anlaşılması gerektiğini söylemektedir.<sup>480</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın mesnedsiz iddialarla ve aynı zamanda fizikî örneklerin peşi sıra teolojik anlamda bir redde girişmesi çelişki arz eden bir durumdur. Yazar, Kindî'yi tıp ve astroloji alanlarında eleştirirken, itikadî herhangi bir görüşünden bahsetmeye gerek duymaksızın mühlid ilan etmektedir. Bu durum ayrıca Kindî'nin bazı kimselerin savunduğu gibi Mu'tezile mezhebine bağlı bir kimse olmadığına da kesin kanıtı sayılabilir. Şayet Kindî bir Mu'tezilî veya genel anlamda onların görüşlerini benimsemiş bir filozof olsaydı, Mu'tezile'nin önemli kelimcilerinden olan ve Kindî'den yaklaşık olarak bir buçuk asır sonra yaşayan Kâdî Abdülcebbar, ondan en azından mühlid olarak söz etmezdi.

Ayrıca Macit Fahrî'nin kaynak zikretmeden belirttiği Kindî'nin Mütevekkil'in hilafetinden sonra beş yıl daha saray himayesinde kalmaya devam ettiği iddiası da konumuzun açıklığa kavuşması için büyük önem arz etmektedir. Çünkü durum Fahrî'nin dediği gibiyse bazı araştırmacıların filozofun saraydan tard edilmesinin sebebi olarak savunduğu Mu'tezile'ye

477 İbn Nübate, *Serhu'l-Uyun*, s. 233. İbn Nübate, Kindî'nin yalnızca cimrilliğini söylemekle kalmamış, Onun ahmak ve gevşek akıllı biri olduğunu da örnek getirdiği anekdotlarla delillendirmeye çalışmıştır. İbn Nübate'nin bu ağır eleştirileri, akıllara onun Kindî'ye yahut onun fikirlerine karşı bir düşmanlık beslediği düşüncesini getirmektedir.

478 Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, III, s. 186.

479 Cahız, *Kitabü'l-Hayevan*, V, s. 316.

480 Kâdî Abdülcebbar, *Tespitu Delaili'n-Nübuve*, s. 1168-1172.

yakınlığı, direkt olarak devre dışı kalacaktır. Zira böyle olsaydı Mütevekkil'in, hükümete geldikten hemen sonra Kindî'yi saraydan kovarak devre dışı bırakması gerekirdi.

Ayrıca Kindî'nin kitaplarının Mütevekkil tarafından İbn Musa kardeşlerin kışkırtmasıyla müsadere edilmesi olayıyla, Ferğânî tarafından ağzı yanlış hesaplanan *el-Mikyasü'l-Kebir* olayı birlikte düşünüldüğünde, Fahrî'nin bu iddiasının gerçeklikten uzak olmadığı anlaşılabilir. Zira tarihi rivayetlere göre *el-Mikyasü'l-Kebir* 861 yılında tamamlanmıştır. Kindî'nin kitaplarına ne zaman el konulduğu ve bu kanalın çalışmalarına ne zaman başlandığı tam olarak bilinmemekle beraber Mütevekkil'in 847 yılında hilafete geldiği malumdur. Sind b. Ali'nin Ferğânî'nin yarım bıraktığı işi tamamlamak için İbn Musa kardeşlere Kindî'nin kitaplarının iadesini şart koşmasının ise yine halifenin ölümünden (861) hemen önce vuku bulduğu bilinmektedir. Bu sebeple Kindî'nin kitaplarına el konulmasının üzerinden ondört sene geçmiş olması oldukça düşük bir ihtimaldir. Kindî, Mütevekkil döneminde sarayda beş yıl kalmış olabileceği gibi bundan daha fazla da kalmış olabilir. Dolayısıyla filozofun Mu'tezile'ye mensubiyet sebebiyle saraydan kovulduğu düşüncesi gittikçe zayıflamaktadır. Ayrıca Kindî'nin bu sebepten ötürü zindana atılmış ve dayak yemiş olma ihtimali de oldukça düşük olduğundan, meselenin asıl sebebinin başka bir şey olduğunu söylenebilir.



## Sonuç

İslam devletinin büyümesiyle beraber ihtiyacı hissedilen pratik disiplinler, beraberinde çeviri faaliyetlerini getirerek astroloji, matematik, geometri, tıp ve daha birçok farklı alanda kaleme alınmış eserlerin Arapça'ya tercüme edilmesini sağlamıştır. Hükümdar ailesinden olan nadir kimselerin ve başka bazı meraklıların -ki bunların sayısı oldukça azdır- dışında eksiklik ve gereklilik maksadıyla girişilen bu faaliyetlerde felsefenin, sözü edilen bilim dallarına olan bakış açısı esas alındığında zahiren en az eksikliği hissedilene olduğu söylenmektedir. Bu söylem genel anlamda İslam toplumunun Hz. Peygamber'in yaşadığı ve herhangi bir toplumsal anlaşmazlığa meydan verilmediği zamanlar dikkate alınarak söylenmiş bir sözdür. Zira genel anlamda baktığımızda özellikle Hz. Ali'nin hilafetiyle birlikte birçok farklı düşünce ortaya çıkmış ve bu gruplar söylemlerini muhaliflerine isbat etmek için Kur'an ve sünnetin yanı sıra akli izahat yoluna da başvurmak durumunda kalmışlardır. Gelişen ve değişen toplum yapısının ihtiyacını hissettiği sistemli savunmanın gerekliliği ve vuku bulan farklı tartışmalar, tercüme faaliyetlerini felsefi eslere yöneltmiştir.

İslam dünyasında felsefi meselelerle sistemli bir şekilde ilk alakadar olan Kindî'nin, bu yeni düşünce sistemindeki vukufiyeti kabul edilmekle birlikte onun felsefi sistemi benimsemesindeki etkenin hangi anlayış olduğu sürekli tartışma konusu olmuştur. Biz de bu bağlamda Kindî'nin, Meşşâilik ve Mu'tezile'ye fikirsel aidiyetini tespit etmeyi hedeflediğimiz çalışmamızda, filozofun bu iki düşünce sistemiyle alakasını, belli başlı birkaç konu bağlamında incelemeye çalıştık.

Kindî ve Aristoteles ilgisini izlediğimiz ilk bölümün bizde bıraktığı intiba, çeviri faaliyetlerinin seyrini tayin edecek derecede felsefi müktesebata sahip olan Kindî'nin, Aristoteles düşüncelerini olduğu gibi kabul etmediği, birçok konuda ona muhalefet ettiği. Özellikle ele aldığımız konularda Kindî'nin Aristoteles'ten bir etkilenmesinden bahsedecek olursak, bu ancak

ters bir etki olabilir. Nitekim âlemin kıdemi, madde, zaman, ve hareketin ezeliği, Tanrı'nın birliği konularında Kindî, Aristoteles'ten ayrılmıştır. Burada filozofun İslami hassasiyetinin belirleyici olduğunu söylememiz mümkün görünmektedir. Çünkü Kindî'nin de mensubu olduğu İslam dini, Allah dışında hiçbir ezeli varlığı kabul etmemektedir. İslam, Allah'ın hakiki manada "Bir" olduğunu ve O'nun herhangi bir vafına tam manasıyla sahip başka hiçbir varlık bulunmadığını, en temel inançlarından saymaktadır.

Kindî-Mu'tezile ilişkisini izlemeye çalıştığımız ikinci bölümde ise onun, yaşadığı dönemin hâkim mezhebi olan Mu'tezile'ye yakın görünmesinin en büyük sebebinin, ilgilendikleri alanların sürekli teması ve ortak değerler olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ortaya çıkan düşünce benzerlikleri, bir etkilenmeden ziyade, aklı önemsemeleri noktasındaki ortak kanaatlerinden kaynaklanmış olabilir. Kindî ve Mu'tezile'nin, tevil anlayışı, isbat-ı Vacib ve yaratma konularında bazı benzer görüşleri bulunmakla birlikte bize göre dikkat edilmesi gereken husus bu iki kesimin gayelerinin birbirinden farklı olmasıdır. Mu'tezile'nin felsefe ile ilgilenmesinin temel maksadı, dini, saldırılardan korumak gayesiyken; Kindî'de bunun sebebi, eşyanın hakikatine vâkıf konuma gelerek Allah'a yaklaşmaktır. Bununla birlikte İslam düşünce tarihinde felsefi bakış açısının temellerini atan Kindî'nin, bu yeni alanın terminolojisine hakimiyet noktasında çağdaşı olan Mu'tezilî kalamcılardan ileri seviyede olduğunu da göz önünde bulundurmak gerekmektedir. Örnekleriyle açıklamaya çalıştığımız bu durum, bize göre Kindî'nin salt bir kelamcı olarak kabul edilemeyeceğini gözler önüne sermektedir.

Araştırmamız neticesinde Kindî-Mu'tezile ilişkisine genel anlamda iki farklı yaklaşım olduğunu söyleyebiliriz. Bunlardan birincisi Kindî'nin felsefeye ilgili bir Mu'tezile mütekellimi olduğunu söylerken diğer grup Kindî'nin özellikle Aristoteles düşüncesini benimseyen, hakiki anlamda bir filozof ve ilk İslam filozofu olduğunu savunmaktadır.

Kindî'nin, hem döneminin kelami tartışmalarından hem de yeni tanınmaya başlanan Aristocu ve Yeni Platoncu felsefeden, kısacası yaşadığı çevrenin ilmî ortamından önemli anlamda istifade ettiğini rahatlıkla söyleyebiliriz. Dönemin hükümdarlarının Batıdan gelen farklı düşüncelere önem verip bunların İslam medeniyetine kazandırılmaları hususundaki gayretleri ile Kindî'nin bu ilimlere olan iştiağı ve hükümdarların kendisine olan alakası birlikte düşünüldüğünde de onun, önceki anlayışları tekrar eden salt bir mukallidden ziyade; yeni fikirlere açık ve çeşitli akımlarca zihni yönelimlerini şekillendirmiş bir düşünür olmasının muhtemel olduğu sonucuna varılabilir. Ancak gözden kaçırılmaması gereken nokta şudur ki; filozofun ortaya koyduğu sistem, kendisinden önceki hiçbir sistemin paradigmasıyla tam

olarak uyuşmamakta, özgün bir nitelik taşımaktadır. Nitekim Kindî, nübuvveti felsefi bir problem olarak işlemesi, aynı zamanda dönemin aşırı fırkalarına reddiyeler kaleme alması gibi, buna benzer kelami ve felsefi birçok konuyu birarada değerlendirmesiyle vardığımız sonucu desteklemektedir.

Zaten Kindî'nin çağdaşı olan Cahız'ın, onun hakkındaki düşünceleri ve Kâdî Abdülcebbâr'ın onu bir mühlid olarak nitelemesi, onların aynı fırkadan olmadıklarını gözler önüne sermektedir. Aynı şekilde filozofun Meşşâilikten Tanrı anlayışı hususlarında ayrılması ve onların söylediklerine adeta cevap verir mahiyette tezler öne sürmesi de onun salt anlamda bir Meşşâî olmadığını ortaya koymaktadır.

Hâsılı Kindî, nevi şahsına münhasır ilmî karakteriyle hem klasik anlamda kelimadan felsefeye geçişi sağlamış, hem de açtığı bu yeni yolun özellik ve sınırlarının ne olacağını, genel karakteristiğini, kendinden sonraki İslam felsefecilerine, Mu'tezile ve Arsitoculuk karşısındaki duruşuyla ima etmiştir.

Çalışmamızın bundan sonraki İslam felsefesi araştırmalarına ve özellikle kelim-felsefe ilişkisi incelemelerine ilham kaynağı olmasını umut ediyoruz. Ayrıca Kindî'nin bu iki anlayış karşısındaki tavrının da dönemimizdeki önemli problemlere çözümler üretebileceği kanaatindeyiz.



## Kaynakça

- Abdurrazık, Mustafa, *Feylesüfl-Arab ve'l-Muallimü's-Sânî*, Müessesetü Hindawi, Kahire 2013.
- Adamson, Peter, "Kindî ve Mu'tezile: İlahi Sıfatlar, Yaratma ve Hürriyet", Çev.: Ali Fikri Yavuz, Recep Alpyağıl (Ed.), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I-II*, (185-211), İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *Great Medieval Thinkers*, Al-Kindî, Oxford University Press, Oxford 2006.
- \_\_\_\_\_, *Kindî ve Yunanca Felsefe Geleneğinin Kabulü*: P. Adamson, Richard C. Taylor (Ed.), *İslam Felsefesine Giriş*, Çev.: Cüneyt Kaya, Küre Yayınları, İstanbul 2015.
- Affifi, A. E., *Muhyiddin İbnü'l-Arabi'nin Tasavvuf Felsefesi*, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1974.
- Aga Büzürg-i Tahrani, Muhammed Muhsin b. Alî b. Muhammed Rızâ, *ez-Zerîa ilâ Tesânîfi's-Şîa I-XXV*, Daru'l-Edva li't-Tabaati ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 1983.
- Ahmed, Hana Abdulh Süleyman, *Eserü'l-Mu'tezile fi'l-Felsefeti'l-İlahiyye inde'l-Kindî*, Mektebetü's-Sekafeti'd-Dîniyye, Kahire 2005.
- Akbal, Kamile, *Nazzam'ın Allah ve Alem Tasavvuru*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2015,
- Akın, Murat, "Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17, (2), 2013, 271-295.
- \_\_\_\_\_, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekolleri*, Sonçağ Yayınları, Ankara 2017.
- Akoğlu, Muharrem, *Mihme Sürecinde Mu'tezile*, İz Yayıncılık, İstanbul 2006.
- Akyol, Aygün, "Şchristanî ve Felsefe Eleştirisi", Bayram Ali Çetinkaya (Ed.) (*Doğu'dan Batı'ya Düşüncenin Serüveni I-X*, İnsan Yayınları, İstanbul 2015.

Algar, Hamdi, "Hasan el-Askerî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1997, XVI, 289.

Ali b. Musa İbn Tavus, *Ferecî'l-Mebmum fî Tarîh-i Ulemai'n-Nücum*, Menşuratü'l-Matbaati'l-Haydariyye, Haydariyye t.y.

Alper, Ömer Mahir, "Şchristânî'nin Felsefeye ve Filozoflara Bakışı: Felsefe Tarihinden Felsefi Hesaplaşmaya", *Mîlel ve Nihal İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 5, (1), 2008, 9-36.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesinde Akıl-Vahiy Felsefe-Din ilişkisi*, Ayışığı Kitapları, İstanbul 2000.

Altıntaş, Ramazan, "Mu'tezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler", Şaban Ali Düzgün (Ed.) *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.

Altıntop, Ceyda, "Plotinus'taki "Bir" Kavramının Ortaçağ Felsefesi İslam Düşünürlerindeki "Sudûr" Nazariyesi Üzerindeki Etkisi, *Akademia Disiplinlerarası Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 2, (1), 2016, 56-68.

Aristoteles, *Fizik*, Çev.: Saffet Babür, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2001.

\_\_\_\_\_, *Gökyüzü Üzerine*, Çev.: Saffet Babür, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara 1997.

\_\_\_\_\_, *Metafizik*, Çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yayınları, İstanbul 1996.

\_\_\_\_\_, *Nikomakhos'a Etik*, Çev.: Saffet Babür, Ayrac Yayınevi, Ankara 1997.

Arslan, Ahmet, *İlkçağ Felsefesi Tarihi III Aristoteles I-V*, (6. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2017.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Üzerine*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2013.

Avvad, Gorgis *Mu'cemü'l-Ulemai'l-Arab*, Mektebetü'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1986.

Aydın, İbrahim Hakkı, *Farabi'de Metafizik Düşünce*, Bil Yayınları, İstanbul 2000.

Aydınlı, Osman, *Akılçı Din Söylemi: Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*, Hitit Kitap Yayınevi, Ankara 2010.

\_\_\_\_\_, *Doğuşundan Büyük Selçuklulara Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*, Endülüis Yayınları, İstanbul 2018.

\_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.

Aydınlı, Yaşar, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *Diyanet İlmî Dergi Kindî Özel Sayısı*, 54, (2), 2018, 33-52.

Bayraktar, Mehmet, *İslam Düşüncesi Yazuları*, Elis Yayınları, Ankara 2004.

\_\_\_\_\_, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.

\_\_\_\_\_, *İslamda Ervimci Yaratılış Teorisi*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2001.

- Bedevî, Abdurrahman, *Mezahibu'l-İslamîyyîn*, Daru'l-İlm li'l-melayîn, Beyrut 1997.
- Bekiryazıcı, Eyüp, *Devvânî Felsefesinin Ontolojik Temelleri*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- \_\_\_\_\_, “İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller”, Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi El Kitabı I-II*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Beşir İmam, Zekeriya, *Tarihu'l-Felsefeti'l-İslamîyye*, ed-Darü'-Sudaniyye li'l-Kütüb, Hartum 1998.
- Biçer, Ramazan, “Şahham”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2010, XXXVIII, 269-270.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*, Dem Yayınları, İstanbul 2016.
- Bolay, M. Naci, “Beş Küllî”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul, 1992, 5: 545-546.
- Bulğen, Mehmet, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2017.
- Carullah, Zühdi, *el-Mu'tezile*, el-Müessesetü'l-Arabiyye li'd-Dirase ve'n-Neşr, Beyrut 1990.
- Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne*, İletişim Yayınları, İstanbul 2010.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Şerhü'l-Mevakif*, Çev.: Ömer Türker, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Cürcanî, Seyyid Şerif, *Tarifât: Araçça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, Çev.: Arif Erkan, Bahar Yayınları, İstanbul 1997.
- Çağrıçı, Mustafa, “Yaratma”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, 43:325.
- Çelebi, İlyas, “Mu'tezile'nin Klasik İslâm Düşüncesindeki Yeri ve Modern Döneme Etkileri”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2, (2), 2004, 3-24.
- Çelebi, İlyas, “Mu'tezile”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1995, XII, 391-401
- Çetinkaya Bayram Ali, *İslam Düşüncesi Tarihi*, Pınar Yayınları, İstanbul 2015.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh, *İslam Düşüncesi Hakkında Araştırmalar*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1972.
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesinde Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Dadaş, Mehmet Akif, *Ebu Süleyman es-Sicistani'nin Müntehab Swanu'l-Hikme İsimli Eseri - Tercüme ve Tanıtım*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van 2011.
- De Boer, T. J., *İslam'da Felsefe Tarihi*, Çev.: Yaşar Kutluay, Anka Yayınları, İstanbul 2001.
- Demir, Osman, “Tevlîd”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2012, XXXI, 38-39.



- Demirci, Mustafa, *Beytü'l-Hikme Kuruluşu İşleyişi ve Etkileri*, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Deniz, Gürbüz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması", *Diyanet İlmî Dergi Kindî Özel Sayısı*, 54 (2), 2018. s. 13-24.
- Dimitri, Gutas, *Yunanca Düşünce, Arapça Kültür; Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasî Toplumu*, Çev.: Lütfü Şimşek, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.
- Döner, Naim, "Kuran Tefsirinde Mu'tezile Rasyonalizmi", *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 13, (2), 2015, 840-861.
- Düğaym, Semih, *Mevsuatü Mustalahati İlmî'l-Kelamî'l-İslamî I-II*, Mektebetu Lübnan Naşirûn, Beyrut 1998.
- Düzgün, Şaban Ali, "Varlık", Şaban Ali Düzgün (Ed.), *Kelam El Kitabı*, Grafiker Yayınları, Ankara 2013.
- Ebü Rîde, Muhammed Abdülhâdi, *İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Ârauhü el-Kelamiyye el-Felsefiyye*, Matbaatu Lecneti't-Telif ve't-Terceme, Kahire 1946.
- Ebu Zeyd, Mina Ahmed, *et-Tasarvuru'z-Zerrî fi'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-İslamî*, el-Müessesetü'l-Camiyye Beyrut 1994.
- ed-Dımaşkî, Cemalüddin el-Kasımî, *Tarihu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1979.
- el-Aklûk, Abdullatif b. Riyad b. Abdullatif, *Menbecü'l-Mu'tezile fi Tevhidi'l-Esmâi ve's-Sıfat*, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Gazze İslam Üniversitesi, Gazze 2011.
- el-Âlûsî, Hüsam Muhyiddin, *Felsefetü'l-Kindî ve Arau'l-kudema ve'l-Muhaddisin fihî*, Daru'Talî'a li't-Tibaa ve'n-Neşr, Beyrut 1985.
- el-Avâ, Adil, *el-Mu'tezile ve'l-Fikri'l-Hürr*, Daru'l-Ehalî, Dımaşk 1987.
- el-Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, *el-Fark beyne'l-Firak ve Beyanü'l-Firkati'n-Naciye minhum*, Thk.: Muhammed el-Haş, Mektebetü İbn Sina, Kahire 2008.
- \_\_\_\_\_, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2018.
- el-Bakillanî, Ebubekir, *Kitabü'l-İnsaf*, Thk.: İzzet el-Attar, Darü'l-Kütübî'l-Mülkiyye el-Mısıriyye, Kahire 1950.
- el-Behiy, Muhammed, *el-Canibü'l-İlahî min et-Tefkiri'l-İslamî*, Darü'l-Kütübî'l-Arabî li't-Tibaa ve'n-Neşr, Kahire 1967.
- el-Bender, Reşid, *Mezhebi'l-Mu'tezile mine'l-Kelam ile'l-Felsefe*, Daru'n-Nübuğ, y.y. 1994.
- el-Buskelavî, Said, "Yahya en-Nahvî ve'l-Kindî fi'd-Delaleti ala Hudusi'l-Alem", Said el-Buskelavî (Ed.), *el-Kindî ve Felsefetuhu*, (173-208), Feriku'l-Bahs fi'l-Felsefetü'l-İslamiyye, Vecde 2015.

- \_\_\_\_\_, “Yahya en-Nahvî ve'l-Mu'teziletü'l-evail fi Edilleti Hudusi'l-Alem”, Hammadî Züeyb (Ed.), *Kadaya Kelamiyye ve Siyasiyye fi'l-Fikri'l-İ'tizalî*, (115-192), Müminun bi la Hudud li'n-Neşr ve't-Tevzi', Beyrut 2016.
- el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap Ablakî Aklı*, Çev.: Muhammet Çelik, Mana Yayınları, İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, *Felsefî Mirasımız ve Biz*, Çev.: A. Said Yakut, Kitabevi Yayınları, İstanbul 2003.
- el-Cahız, Ebu Osman Amr b. Bahr, *Cimriler*, Çev.: Zehra Güney Gökdemir, Şule Yayınları, İstanbul 2012.
- \_\_\_\_\_, *el-Buhala*, Thk.: Taha el-Hâcerî, Daru'l-Maarif, Kahire 2009.
- \_\_\_\_\_, *Kitabü'l-Hayevan I-VIII*, Thk.: Abdusselam Harun, Matbaatu Mustafa el-Babi el-Halebî, y.y. 1965.
- el-Ehvanî, Ahmed Fuad, *el-Kindî Feylesufü'l-Arab*, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Amme li't-Telif ve't-Tercüme ve'n-Neşr, İskenderiyye 2003.
- el-Endelüsi, Said, *Tabakatü'l-Ümem*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Eş'arî, Ebu'l-Hasen, *İlk Dönem İslam Mezhepleri Makalatü'l-İslamîyyin ve İhtilafü'l-Musallin*, Çev.: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, Kabalcı Yayınevi, İstanbul 2005.
- el-Fahuri, Hanna, el-Curr, Halil, *Tarihü'l-Felsefeti'l-Arabiyye*, Daru'l-Cil, Beyrut 1993.
- el-Gazzalî, Ebu Hamid, *Tebafütü'l-Felasife*, Çev.: Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2014.
- el-Hayyat, Ebu'l-Huseyn, *el-İntisar*, Çev.: Yüksel Macit, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- el-Makrizi, Takiyyüddin Ebî'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Kitabü'l-Mevaiz ve'l-İ'tibar bi Zikri'l-Hitat ve'l-Asar (el-Hitatü'l-Makriziyye) I-III*, Daru Sâdir, Beyrut 1997.
- el-Maturidî, Ebu Mansur, *Kitabü't-Tevhid*, Çev.: Bekir Topaloğlu, İsam Yayınları, İstanbul 2015.
- el-Murtaza, Ahmed b. Yahya b., *Tabakatü'l-Mu'tezile*, en-Neşeratü'l-İslamîyye, Beyrut 1961.
- el-Musevi, Ali Hadi Tahir, “Nazariyyetü'l-Ma'rife inde'l-Kindî”, *Mecelletü Âdab el-Basra*, (55), 2011, 357-428.
- en-Neşşar, Ali Sami, *İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu I-II*, Çev.: Osman Tunç, İnsan Yayınları, İstanbul 2016.
- Erdem, Hüsamettin, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Hüer Yayınları, Konya 2000.
- Erdemir, Ayşegül Demirhan, “Ahlât-ı Erbaa”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1989, II, 24.

- er-Râvî, Abdüssettar, *Sevretü'l-Akl Medresetu Bağdad el-İ'tizaliyye-Dirasetün Felsefyyetün*, Daru'l-Hulûd li't-tûras, y.y. 2006.
- es-Salahî, İyad Kerim, *el-Me'ad inde'l-Felasifeti'l-Müslimin*, Darı Safahat li'd-Dirasat ve'n-Neşr, Şam 2012.
- et-Tarihî, Muhammed Kazım, *el-Kindî Feylesufu'l-Arabi'l-Evvel*, Daru Nînava li'd-Dirase ve'n-Neşr ve't-Tevzi', Dîmaşk 2009.
- Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Kelamı ve Tasavvufuna Giriş*, Çev.: Şahin Filiz, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Tarihi*, Çev.: Kasım Turhan, İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- Fazlur Rahman, *İslam Felsefesi ve Problemleri*, Çev.: Ömer Ali Yıldırım, Mehmet Ata Az, Otto Yayınları, Ankara 2015.
- Frank, M. Richard, *The Metaphysics of Created Being According to Abu'l-Hudhayl al-Allaf (A Philosophical Study of the Earliest Kalam)*, İstanbul 1996.
- \_\_\_\_\_, "Ma'dum ve Mevcud: Ebu Haşim ve Taraftarlarının Öğretisinde Yokluk, Mevcut ve Mümkün", Çev.: Aydın Özdemir, Recep Alpyağıl (Ed.), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I-II*, (737-756), İz Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Gazâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalal Dalaletten Kurtuluş*, Çev.: Hamidullah Ünal, Ravza Yayınları, İstanbul 2015.
- Goldziher, Ignace, *Klasik Arap Literatürü*, Çev.: Azmi Yüksel, Rahmi Er, Haz.: Mehmet Akif Kireççi, İmaj Yayınları Ankara 1993.
- \_\_\_\_\_, *Mezâhibü't-Tefsîri'l-İslamî*, Arapça Trc.: Abdülhalim en-Neccar, Mektebetü'l-Hancî bi Mısır ve Mektebetü'l-Misna bi Bağdat, Kahire 1955.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993.
- Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarihi*, Kitap Dünyası Yayınları, Konya 2012.
- Güçlü Abdülbaki, Uzun, Erkan, Uzun, Serkan, Yolsal, Ümit Hüsrey, *Sarp Erk Ulaş Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 2002.
- Günaltay, M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülä İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, Hzr. Nuri Çolak, İnsan Yayınları, İstanbul 1994.
- Güneş, Kadir, *Arapça-Türkçe Sözlük*, Mektep Yayınları, İstanbul 2011.
- Hacinebioğlu, İ. Latif, Hülya Altunya, Y. Emre Akbay, Saliha Keleş, "İslam Mantıkçalarına Göre Hulfi Kıyasın Bilgi Değeri ve Denetlenmesi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, (16), 2013, 41-61.
- Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi I-IX*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1993
- Hansu, Hüseyin, *Mu'tezile ve Hâdis*, Kitabiyat Yayınları, Ankara 2004.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich, *Felsefe Tarihi: Thales'ten Platon'a Grek Felsefesi*, Çev.: Doğan Barış Kılınç, Nota Bene Yayınları, İstanbul 2018.

- Hüseyin, Taha, *min Hâdisi's-Şi'r ve'n-nesr*, Müessesetü'l-Hindavi li't-Ta'lim ve's-Sekafe, Kahire 2014.
- Işık, Kemal, "Mu'tezile'nin İlk Kurucusu Vasil b. Ata ve Büyük Günah Meselesi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24, (1), 1981, 337-357.
- \_\_\_\_\_, *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.
- Ivry, Alfred L., "Kindî ve Mu'tezile: Yeni Bir Değerlendirme", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44, (1), 2013, 323-337.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleyman b. Hassân, *Tabakatü'l-Etibba ve'l-Hükema*, Thk.: Fuad Seyyid, Müessesetü'r-Risale, Beyrut 1985.
- İbn Ebî Usaybia, *Uyumu'l-Enba fı Tabakati'l-Etibba*, Thk.: Nizar Rıda, Daru Mektebeti'l-Hayat, Beyrut 2010.
- İbn Hazm, *el-Fasl Dinler ve Mezhepler Tarihi I-III*, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- İbn Kiftî, Ebü'l-Hasen Cemâlüddîn Alî b. Yûsuf b. İbrâhîm b. Abdilvâhid eş-Şeybânî, *İbbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, Thk.: İbrahim Şemseddin, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 2005.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim, *el-Maarif*, Thk.: Servet Akkaş, Daru'l-Maarif, Kahire 1992.
- İbn Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk, *el-Fibrîst*, Nşr.: İbrahim Ramazan, Daru'l-Marife, Beyrut 1997.
- \_\_\_\_\_, *Kıtabü'l-Fibrîst*, Thk.: Rıda Teceddüd, Tahran 1981.
- İbn Nübate, Ebû Bekr Cemâlüddîn Muhammed b. Şemsiddîn Muhammed el-Mısıri, *Serhü'l-Uyun fı Şerhi Risaleti İbn Zeydun*, Thk.: Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim), Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1964.
- İbn Rüşd, *Felsefe-Din İlişkileri*, Hzr. Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 2016.
- İbnü'l-Esir, *İslam Tarihi el-Kamül fi't-Tarih Tercümesi I-XII*, Çev.: Ahmet Ağırakça, Bahar Yayınları, İstanbul 1991.
- İbnü'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Munye ve'l-Emel: Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, Çev.: Hüseyin Maraz, Endülüs Yayınları, İstanbul 2018.
- İğde, Muhyettin, *Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul 2016.
- \_\_\_\_\_, "Ehl-i Hadis'ten Selefiyye'ye Selefilerin Tanrı Tasavvuru", *Mezheplerin Tanrısı İslam Mezheplerinin Tanrı Anlayışı*, ed. Mustafa Tekin, Rağbet Yayınları, İstanbul 2022, 284-340.
- \_\_\_\_\_, "Mihne Sürecinde Ahmed b. Hanbel ve Taraftarları", *Mihne Süreci ve İslami İlimlere Etkisi*, ed. Mahfuz Söylemez, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2012, 153-173.

- İhvan-ı Safa, *İhvan-ı Safa Risaleleri I-X*, Ed. Abdullah Kahraman, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- İmamoğlugil, Halil, "Kindî'nin İsbat-ı Vacib İçin Kullandığı Delillerin Mantık İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, 10, (1), 2018, 197-229.
- İzmirli, İsmail Hakkı, *Felsefe-i İslamîyye Tarihi: el-Kindî*, Matabaa-i Âmire, İstanbul H. 1338.
- \_\_\_\_\_, *İslam'da Felsefe Akımları*, Hzr.: N. Ahmet Özalp, Kitabevi Yayınları, İstanbul 1995.
- \_\_\_\_\_, *Yeni ilmi Kelam*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2013.
- Jackson, Roy, *İslam Felsefesi*, Çev.: Atilla Alan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Kadı Abdulcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdülcebbar el-Hemedânî, *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, Çev.: İlyas Çelebi, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2013.
- \_\_\_\_\_, *Fadlû'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile ve Mübâyenetihim li-sairi'l-Muhâlifîn*, (*Fadlû'l-İ'tizal ve Tabakatü'l-Mu'tezile* İçinde), Thk.: Fuad Seyyid, Darü't-Tunusiyye li'n-Neşr, yy. t.y.
- \_\_\_\_\_, "Mu'tezile'nin Beş Temel İlkesi el-Usulu'l-Hamse", Çev.: Mehmet Keskin, Recep Alpyağıl (Ed.), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I-II*, (20-38), İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *Tesbîtu Delaili'n-Nüburve*, Çev.: M. Şerif Eroğlu, Ömer Aydın, edt. Hüseyin Hansu, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2017.
- Karaman, Hüseyin, *Ebubekir er-Razi'nin Ahlak Felsefesi*, İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Kanar, Yüksel, *Abbasi Devrimi, Bağdat ve Beytül-Hikme*, Mahya Yayıncılık, İstanbul 2017.
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi Tarihi*, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Yayınları, Rize 2015.
- Karlığa, Bekir, "Cirm", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, XIII, 27-28.
- Kasir, Haydar Abdülhüseyn, "Eserü'l-İ'tizal fi Fikri Feylesufu'l-Arab El-Kindî", *Mecelletü Dirasati'l-Basra*, (16), 226-273.
- Kaşa, el-Eb Süheyl, *el-Mu'tezile, Sevretün fi'l-Fikri'l-İslamî el-Hürr*, Darü't-Tenvir, Beyrut 2010.
- Kaya, Mahmut, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, Ekin Yayınları, İstanbul 1983.
- \_\_\_\_\_, "Meşşâiyye", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2004, XXIX, 393-396.
- \_\_\_\_\_, "Mikyasü'n-Nîl", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2005, XXX, 52-53.

- Kaya, Yunus, *İlm-i Kelam*, Uzakülke Yayınları, Erzurum 2010.
- Kılavuz, Ahmet Saim, *Ana Hatlarıyla İslam Akâidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2017.
- Kılavuz, Ulvi Murat, *İslâm Düşüncesinde Dolaylı Fiiller ve Davranışlar: Tevlid-Tevellüd*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Bursa 2001.
- Kılıç, Cevdet, *İslam Düşüncesinde Bir Metafizikçi*, Fecr Yayınları, Ankara 2014.
- Kindî, Yakub b. İshak, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Thk.: Muhammed Abdulhadi Ebû Rîde, Darü'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1950.
- \_\_\_\_\_, *Felsefi Risaleler*, Çev.: Mahmut Kaya, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- \_\_\_\_\_, *Felsefi Risaleler*, Thk-Trc, Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2006.
- Koçyiğit, Talat, "Cehmiyye (Mu'tezile) de Akılcılık", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16, (1), 1968, 103-122.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Kelam Tarihine Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2017.
- \_\_\_\_\_, *Mu'tezile'nin Felsefe Eleştirisi Harazmli Mutezili İbnü'l-Melabimî'nin Felsefeye Reddiyesi*, Emin Yayınları, Bursa 2010.
- Köse, Mustafa, *Mu'tezile'de Entelektüel Düşünce: Cahız, Endülüs Yayınları*, İstanbul 2017.
- Kranz, Walther, *Antik Felsefe*, Çev.: Suad Y. Baydur, Cinius-Sosyal Yayınları, İstanbul 2014.
- Kumeyr, Yuhanna, *Felasifetü'l-Arab: el-Kindî*, el-Matbaatü'l-Kasulikiyye, Beyrut 1954.
- Kutluer, İlhan, "Gâiyyet", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1996, XIII, 292-295.
- Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'küb b. İshâk, *el-Kaḫf*, Thk. Tlk. Tsh.: Ali Ekber el-Gafari, Darü'l-Kütübî'l-İslamîyye, Haydariyye 1363.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.
- Lloyd, Geffrey Ernest Richard, *Aristoteles*, Çev.: Aylin Kayapalı, Pinhan Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Marulcu, Hasan Tevfik, *Mu'tezile Ekolünün Tanrı-Alem-İnsan Görüşlerinin Oluşumunda İlkçağ Felsefesinin Etkileri*, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta 2002.
- Merhaba, Muhammed Abdurrahman, *el-Kindî Felsefetubu Müntehabat*, Menşurâtün Avidât, Beyrut-Paris 1985.
- \_\_\_\_\_, *Hitabu Felsefeti'l-Arabîyyeti'l-İslamîyye*, Müessesetü İzzî'd-Din li't-Tibac ve'n-Neşr, Beyrut 1993.
- Murad, Said, *Medresetü'l-Basra el-İ'tizaliyye*, Mektebetü'l-Anclü el-Mısriyye, Kahire 1992.



- Mübarek, Muhammed, *el-Kindî Feylesüfü'l-Akl*, Vizaretü'l-A'lam Müdiriyyetü's-Sekafeti'l-Amme, y.y. 1971.
- Nadir, Albert Nasri, *Felsefetü'l-Mu'tezile Felasifetü'l-İslamî'l-Esbekin*, Matbaatü'r-Rabîta, Bağdat 1951, II.
- Nimet, Abdullah, *Felasifetu Şia Hayatuhüm ve Arauhüm*, Darü'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1987.
- Nisaburî, Ebu Reşid, *el-Mesail fi'l-Hilaf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdadîyyîn*, Thk.: Ma'n Ziyade, Rıdvan Seyyid, Ma'hedü'l-Enmai'l-Arabî, Beyrut 1979.
- O'leary, De Lacy, *İslam Düşüncesi ve Tarihteki Yeri*, Çev.: Hüseyin Yurdaydın, Yaşar Kutluay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara, 1971.
- Öçal, Şamil, "Platon'un Timaios Diyalogunda Tanrı ve Evrenin Oluşumu" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 7 (1) 2017, 65-83.
- \_\_\_\_\_, *İslam Düşüncesinde Felsefe-Kelam İlişkisi*, Fecr Yayınları, Ankara 2017.
- Öge, Sinan, *Allah'tan Aleme İlahî Fiiller*, Araştırma Yayınları, Ankara 2009.
- Öz, Mustafa, "Hişam b. Hakem", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1998, XVIII, 153-154.
- \_\_\_\_\_, "Mehdi el-Muntazar", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2003, XXVIII, 376-377.
- \_\_\_\_\_, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, Ensar Yayınları, İstanbul 2011.
- Özarlan, Selim, "Mu'tezile: Basra ve Bağdat Mu'tezilileri ve Başlıca Görüşleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, (1), 2003, 161-181.
- Özcan, Muttalip, *İnsan Felsefesi İnsanın Neliği Üzerine Bir Soruşturma*, Bilge Su Yayıncılık, Ankara 2016,
- Özdemir, Metin, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, Furkan Yayınları, İstanbul 2001.
- Öztürk, Mustafa, *Kur'an'ın Mu'tezilî Yorumu Ebu Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2014.
- Razi, Fahreddin, *el-Muhassal Kelama Giriş*, Çev.: Hüseyin Atay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978.
- Ross, David, *Aristoteles*, Kabalıcı Yayıncılık, İstanbul 2014.
- Sinanoglu, Mustafa, "Yahya en-Nahvî", *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XXXIII, 258-261.
- Subhî, Ahmed Mahmud, *fi İlmi'l-Kelam Dirasetün Felsefiyyetün li Arai'l-Firaki'l-İslamîyye fi Usulu'd-Din: el-Mu'tezile*, Daru'n-Nehdati'l-Arabiyye, Beyrut 1985,
- Sunar, Cavit, *İslam Felsefesi Dersleri*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1967.



- Supianto, Saparudin, “Eseru Menheci’t-Tevil İnde’l-Mu’tezile fi Menheci’t-Tevfik beyne’d-Din ve’l-Felsefe inde’l-Kindi”, *Jurnal Kalmah*, 2(12), 2014, 333-352.
- Sübhani, Rauf, *el-Kindi Feylesufu’l-Arab ve’l-İslam*, Darü’l-Mehacceti’l-Beyda, Beyrut 2006.
- Şahin, Eyüp, “Kindi ve Antik Yunan Felsefe Geleneği”, *Diyanet İlmi Dergi Kindi Özel Sayısı*, 54 (2), 2018, 67-84.
- \_\_\_\_\_, *Sudur Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım*, Yayınevi Yayınları, Ankara 2017.
- Şahin, Hasan, *İslam Felsefesi Tarihi Dersleri*, Ankara 2000
- Şehrezurî, Şemsüddin Muhammed b. Mahmûd, Nüzhetü’l-Ervah: Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri, Çev.: Eşref Altaş, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, İstanbul 2015.
- Şehristani, Abdulkarim, *Nihaytü’l-İkdam fi İlmi’l-Kelam*, tsh. Alfred Guillaume, Mektebetü’s-Sekafeti’d-Diniyye, Kahire 2009.
- \_\_\_\_\_, Ebu’l-Feth Muhammed b. Abdulkarim, *el-Milel ve’n-Nihal*, Thk.: Ahmed Fehmi Muhammed, Daru’l-Kütübü’l-İlmiyye, Beyrut 1992.
- \_\_\_\_\_, *el-Milel ve’n-Nihal*, Çev.: Mustafa Öz, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2015.
- Şenel, Cahid, *Yeni Eflatunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*, Dergah Yayınları, İstanbul 2017.
- Şenlik, Osman, *İzmirli İsmail Hakkı- Felsefe-i İslamiye Tarihi [el-Kindi] (İnceleme-Metin-Dizin)* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır 2016.
- Şeşen, Ramazan, “Câhiz”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 1993, VII, 20-24.
- Şibli, Nu’manî el-Hindî, *İlmü’l-Kelami’l-Cedid*, Arapça Trc.: Celal Said el-Hafnâvî, el-Merkezü’l-Kavmî li’t-Tercüme, Kahire 2012.
- Şulul, Cevher, *Kindi Metafiziziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Takî, Şeyh Râdî, *Sıretu Yakub b. İshak el-Kindi ve Felsefetubu*, Matbaatu Selman el-Azamî, Bağdad 1962.
- Taylan, Necip, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi: Kaynakları, Temsilcileri, Tesirleri*, Ensar Yayınları, İstanbul 2014.
- \_\_\_\_\_, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, Şehir Yayınları, İstanbul 2000.
- Toktaş, Fatih, *İslam Düşüncesinde Felsefe Eleştirileri*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- Topaloğlu, Bekir, “Hudûs”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2013, XVIII, 304-309.
- \_\_\_\_\_, Çelebi, İlyas, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul 2017.

- \_\_\_\_\_, *İslam Kelamcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbat-ı Vacib)*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 1983.
- Toprak, Süleyman, Gölcük, Şerafettin, *Kelam Tarih- Ekoller- Problemler*, Tekin Kitabevi, Konya 2014.
- Tritton, A. S., *İslam Kelamı*, Çev.: Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1983.
- Tukan, Kadri Hafız, *Makamü'l-Akl inde'l-Arab*, Darü'l-Kudüs, Beyrut 2002.
- Uveyde, Muhammed Muhammed, *el-Kindî min Felasifeti'l-Meşrik fi Usuri'l-Vusta*, Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1993.
- Uyanık, Mevlüt, Aygün Akyol, *İslam Felsefesi Teşekkül Dönemi: Kindî, Farabî, İbn Sînâ*, Elis Yayınları, Ankara 2017.
- \_\_\_\_\_, *İlk İslam Filozofu Kindî'ye göre Alemin Mahiyeti Sorunu*, (*İslam Felsefesinin Sorunları* içinde), Elis Yayınları, Ankara 2003.
- Uysal, Enver, "İlk İslam Filozofu: Kindî", Bayram Ali Çetinkaya (Ed.), *İslam Felsefesi Tarihi El Kitabı I-II*, Grafiker Yayınları, Ankara 2016.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslam Düşüncesi*, Doğu Batı Yayınları, Ankara 2015
- \_\_\_\_\_, *İslam Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983.
- Ünverdi, Veysi, "Mu'tezile'nin İnanç Sistemi: Usul-i Hamse/ Beş İlke ve Arka Planı", *Artuklu Akademi*, 4, (2), 2017, 1-28.
- Van Ess, Josef, "Allah'ın varlığı Konusunda Erken Dönem İslam Kelamcıları", Çev.: Mehmet Bulğen, Recep Alpyağıl (Ed.), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I-II*, (556-570), İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Veliyüddin, Mir, *Mu'tezile*, (*İslam Düşüncesi Tarihi* içinde), Ed.: Mian Muhammed Şerif, İnsan Yayınları, İstanbul 2014.
- Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2016.
- Walzer, Richard, "Kindî ve Mu'tezile Etkileşimi: Kindî Üzerine Yeni Araştırmalar", Recep Alpyağıl (Ed.), *Din Felsefesi Açısından Mu'tezile Gelen Ek-i Klasik ve Çağdaş Metinler Seçkisi I-II*, (141-169), İz Yayıncılık, İstanbul 2017.
- Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev.: Ethem Ruhi Fiğlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2010.
- \_\_\_\_\_, *İslamî Tetkikler İslâm Felsefesi ve Kelâmı*, Çev.: Süleyman Ateş, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1968.
- Weber Alfred, *Felsefe Tarihi*, Çev.: H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, Çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yayınları İstanbul 2016.

- Yaşar, Naif, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2016.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Kümun”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2002, XXVI, 552.
- Yücel, Hasan, “Kindî ve Bazı Ayet Yorumları”, *Diyanet İlmî Dergi Kindî Özel Sayısı*, 54, (2), 2018, 165-186.
- Yücesoy, Hayrettin, “Mihne”, *DİA*, TDV Yayınları, İstanbul 2005, XXX, 26-28.
- Yüksel, Emrullah, *Sistemantik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul 2015.

# Kindî'nin Meşşâîlik ve Mu'tezile'ye Fikîrsel Aidiyetinin Tahlili

Dr. Sıbğatullah İĞDE

 ÖZGÜR  
YAYINLARI

ISBN 978-975-447-902-7  
  
9 789754 479027