

Kindî'nin Metafiziği: *Fi'l-Felsefi'l-Ülā* Üzerine

Al-Kindî's Metaphysics: On *fi'l-Falsafa al-Ülā*

• Eyüp ŞAHİN^a

^aAnkara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, Türkiye

Received: 05.04.2023

Received in revised form: 17.04.2023

Accepted: 17.04.2023

Available online: 31.08.2023

Correspondence:

Eyüp ŞAHİN

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,
İslam Felsefesi ABD,
Ankara, Türkiye
eyupsahin@ankara.edu.tr

ÖZ İlk İslâm filozofu Ebü Yâ'kûb İbn İshâk el-Kindî (ö. 873), Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) kullandığı terimle uyumlu olarak *fi'l-Felsefi'l-Ülā* adını verdiği risalesinde metafiziğin adıyla, meselesinin İlk Gerçek (*el-Hakku'l-Evvel*) ve İlk Sebep (*es-Sebebu'l-Evvel*) oluşu arasında bir bağ kurar. Kindî, Tanrı'ya merkeze alan teolojik temelli metafiziğini 'sebeplilik-Gerçek Sebep' ve 'birlik-Gerçek Bir' kavramları üzerine inşa eder. Terminolojisi ve kullandığı kavramlara bakılırsa onun Grek metafizik geleneğinin renklerini taşıdığı görülür. Bu bakımdan Kindî'nin, *fi'l-Felsefi'l-Ülā*sı, hem günümüze ulaşan risaleleri hem de metafiziğe dair metinler arasında en önemlilerinden biridir. *Fi'l-Felsefi'l-Ülā*, İslam felsefesi tarihinin metafizik alanında Grek felsefi geleneğin bir devamı olarak kaleme alınmış ilk kurucu metin olma özelliğine ilave olarak, sonraki dönemde metafiziğe dair üretilen metinlere istikamet vermesi açısından da son derece değerlidir. Bilindiği gibi Aristoteles'ten itibaren metafiziğin konusu, gayesi ve amacı hep tartışlagelmiştir. Bu bağlamdaki tartışmaların odak noktasını metafiziğin teoloji mi yoksa ontoloji mi olduğu sorusu oluşturur. Her şeyden önce Aristoteles'ten de kaynaklanan bu sorun Kindî'de Tanrı'ya merkeze alan bir metafiziğe dönüşmüştür. Öte yandan hem Türkçede hem de İngilizcede *fi'l-Felsefi'l-Ülā* hakkında azımsanmayacak bir literatür oluşmuştur. Bu yazı, ne buna dair üretilen çalışmaları ele almak ne de metafiziğin teoloji-ontoloji arasında gidip gelen konusuna yönelik bir tartışmayı merkeze almak gayesiyle ele alınmamıştır. Bu yazının temel motivasyonu, Kindî'nin, İslâm'da metafizik geleneğinin oluşmasındaki rolüne binaen, teolojik-ontolojik temelli farklılaşan görüşleri içeren ve ele aldığı tüm meseleler bakımından kendisinden sonra oluşan metafiziğe dair geleneği etkilemiş olmasıdır. Bu nedenle, onun metafiziğinin konu, gaye ve dayandığı ilkeler de dâhil anlaşılması, kendisinden sonra gelen başta Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) olmak üzere diğer filozofların, ayrıştıkları hususiyetler ve bunların temelleri ile birlikte anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Anahtar Kelimeler: Kindî; metafizik; Tanrı; bir; yaratma

ABSTRACT The first Islamic philosopher, Abū Yâ'qūb İbn İshāq al-Kindî (d. 873), in his treatise he named *fi'l-Falsafa al-Ülā* in accordance with the term used by Aristotle (d. 322 BC) sees a parallelism between the name of metaphysics and the fact that its fundamental issue was the First Truth (*al-Haqq al-Awwal*) and the First Cause, that is, God. Al-Kindî builds his theologically based metaphysics upon the concepts of 'causality-true Cause' and 'unity-true One'. Al-Kindî's *fi'l-Falsafa al-Ülā* is one of the most important works among both his extant treatises and texts on metaphysics. *Fi'l-Falsafa al-Ülā*, in addition to being the first founding text written as a continuation of the Greek philosophical tradition in the field of metaphysics in the history of Islamic philosophy, is also extremely valuable in terms of giving direction to the texts produced on metaphysics in the later period. As it is known, the subject, aim and purpose of metaphysics have always been discussed since Aristotle. The focus of the discussions in this context is the question of whether metaphysics is theology or ontology. Above all, this problem, which also goes back to Aristotle, has turned, in al-Kindî, into a metaphysics centered on God. On the other hand, there is a considerable amount of literature on *fi'l-Falsafa al-Ülā* in both Turkish and English. This article has not been written with the aim of addressing the studies produced on this subject, nor to center a discussion on the subject of metaphysics that oscillates between theology and ontology. The main purpose of this article is that al-Kindî, based on his role in the formation of the metaphysical tradition in Islam, influenced the tradition of metaphysics that emerged after him in terms of all the issues he dealt with and which included differing views on theological-ontological basis. Therefore, understanding his metaphysics including the subject, purpose and principles on which it is based will facilitate the understanding of other philosophers, especially al-Fârâbî (d. 950) and Avicenna (d. 1037), along with the points on which they differ.

EXTENDED ABSTRACT

The first Islamic philosopher, Abū Yā'qūb Ibn Ishāq al-Kindī (d. 873), in his treatise he named *fi'l-Falsafa al-'Ulā* in accordance with the term used by Aristotle (d. 322 BC) sees a parallelism between the name of metaphysics and the fact that its fundamental issue was the First Truth (*al-Haqq al-Awwal*) and the First Cause, that is, God. Al-Kindī builds his theologically based metaphysics upon the concepts of 'causality-true Cause' and 'unity-true One'. Al-Kindī's *fi'l-Falsafa al-'Ulā* is one of the most important works among both his extant treatises and texts on metaphysics. *Fi'l-Falsafa al-'Ulā*, in addition to being the first founding text written as a continuation of the Greek philosophical tradition in the field of metaphysics in the history of Islamic philosophy, is also extremely valuable in terms of giving direction to the texts produced on metaphysics in the later period. As it is known, the subject, aim and purpose of metaphysics have always been discussed since Aristotle. The focus of the discussions in this context is the question of whether metaphysics is theology or ontology. Above all, this problem, which also goes back to Aristotle, has turned, in al-Kindī, into a metaphysics centered on God. On the other hand, there is a considerable amount of literature on *fi'l-Falsafa al-'Ulā* in both Turkish and English. This article has not been written with the aim of addressing the studies produced on this subject, nor to center a discussion on the subject of metaphysics that oscillates between theology and ontology. The main purpose of this article is that al-Kindī, based on his role in the formation of the metaphysical tradition in Islam, influenced the tradition of metaphysics that emerged after him in terms of all the issues he dealt with and which included differing views on theological-ontological basis. Therefore, understanding his metaphysics including the subject, purpose and principles on which it is based will facilitate the understanding of other philosophers, especially al-Fārābī (d. 950) and Avicenna (d. 1037), along with the points on which they differ.

As is well known, the subject of metaphysics in al-Kindī is God. But God is also the ultimate goal of his metaphysics. Therefore, his metaphysics should be considered not as an ontology centered on beings, but as a theology centered on God. Al-Kindī proceeds from beings using all the possibilities provided by logic. From there, by strictly adhering to the principle of cause and effect, he reaches the First Cause, the True One (*al-Wāḥid al-Ḥakk*), that is, God. The First Cause, as the cause of all that exists, is the First Truth and the First Reality. Since philosophy is the study of truth, the study of truth cannot be done independently of the previous studies. The research to be conducted on God, the supreme truth among these researches, is possible through the First Philosophy (*al-falsafa al-'ulā*), which he characterizes as the science of sciences, that is, metaphysics. Al-Kindī constructs a metaphysics that bears all the colors of the Greek philosophical tradition. On the one hand, he combines in his metaphysics Aristotle's concept of the *Prime Mover*, which itself does not move, and the concept of *ḥayr*, which is similar to the concept of overflow (*ṣudūr/emanation*) at the center of Neo-Platonic metaphysics. On the other hand, he also wants to construct a metaphysics that is compatible with Philoponus' theses in his *Against Proclus on the Eternity of the World*, which can be considered the first major objection to the Neo-Platonic metaphysical tradition, claiming that the world was created out of nothing.

Bilindiği gibi Aristoteles'ten itibaren metafiziğin konusu, gayesi ve amacı hep tartışılmalıdır. Metafiziğin konusu, problemleri ve terminolojisinin bir bütünlük oluşturan yapısının ortaya çıkmasında Aristoteles'in (ö. M.Ö. 322) *Metafizik* adlı eseri belirleyici bir rol oynamıştır. Rodoslu Andronikos (ö. 10), Aristoteles'in bu eserine "fizikten sonra gelen" anlamında *meta ta physika*¹ adını vermiş, zaman içinde bu terim fizik ötesi varlık ve bilgi alanını ifade eden bir terime dönüşmüştür. Aristoteles bu eserinde araştırma alanını ilk felsefe (*prote philosophia*)², teoloji (*theologia*) ve bazen da hikmet (*sophia*) olarak ifade etmekteydi.³ Ancak filozofun metafiziği teolojiden farklı olarak 'varlık bakımından varlığı' konu edinen bir ontoloji şeklinde de ele aldığı bilinmektedir.⁴ Bu yaklaşım, Aristoteles sonrası metafiziğin konusu kadar mahiyetine dair tartışmalarda da kendini gösterir. Diğer bir ifadeyle, acaba metafizik Tanrı'ya ilişkin rasyonel bir araştırma alanı olarak felsefi bir teoloji midir yoksa varlık olmak bakımından varlığı konu edinen ve onun farklı yönlerini ele alan bir ontoloji midir? İbn Sīnā'nın

¹ Eski Yunancada "sonra" ve "ondan sonra gelen" gibi anlamlara gelen meta(ta) ile "fizik" ya da "doğa" anlamına gelen "physika" kelimesinin "meta ta physika" ile birleşimiyle oluşmuş, sözlük anlamı olarak da "fizikten sonra" geleni ifade eden bir terimdir.

² *Prote philosophia* terimi İlk Çağ ve Orta Çağ felsefesinde modern felsefenin aksine epistemolojiden önce gelen ontoloji ya da metafiziği ifade eden Latince bir terimdir ve ilk felsefe anlamına gelir. Kindī'nin, *felsefe-i ulā* terimi ile aynı anlamdadır. İlk Çağ ve Orta Çağ'da teoloji algısına dair bir değerlendirme için bkz. Hakan Hemşinli, "Teolojinin Evrimi veya Felsefenin Teolojikle İmtihani -Yöntemsel Açıdan Bir Değerlendirme-", *Van YÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2021, sayı: 52, s. 413-434.

³ Aristotle, "Metaphysics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984, s. 1552-1729 (980a, 983a, 1026a).

⁴ Aristotle, "Metaphysics", 1003a.

(ö. 1037) metafiziğin konusuna dair birbirinden farklı bu iki perspektifi karşısındaki çözümünü hem basit ve hem de uzlaşmacıdır.⁵ Metafizik, konusu ‘varlık olmak bakımından varlık’ olduğu için hem bir onto-loji, Tanrı’ya ilişkin bilgiyi içerdiğinden ötürü hem de bir teolojidir.⁶ İbn Sînâ öncesi Fārābî’de (ö. 950) ise metafiziğin tamamen teolojik meselelerin araştırılmasına hasredilmesi ve onun İslam teolojisiyle uyumlu hale getirilmesi gereken bir disiplin olarak görülmesi yanlıştır. Fārābî’ye göre aslında metafiziğin teoloji olarak kabul edilmesini haklı gösterecek tek şey, Aristoteles’in *Metafizik*’inin sadece bir kitabında varlık bulur. Ancak buradan hareket ederek metafiziğin Aristoteles için teoloji olduğunu düşünmek hatalı bir okumadır.⁷ Fārābî’ye göre metafiziğin içeriğinin Yaratıcı, akıl, ruh ve buna dair meselelerle ilgili konu ve gayesine yönelik nitelemeler ilk yanlıştır. Tanrı’nın birliğini (*ilmu’t-tevhîd*) bilmeye yönelik bilgiyle özdeş olduğu da ikinci yanlıştır. Fārābî’ye göre ikinci yanlış, birinci yanlış anlamının bir neticesidir.⁸ Metafiziğin konusu ve gayesine dair bu minvaldeki tartışmalar elbette önemli ve değerlidir. Ancak bu yazının nihaî amacı metafiziğin bir teoloji mi, yoksa ontoloji mi olduğu meselesi değildir.⁹ Bu yazı, bu tartışmanın ötesinde metafiziğin temel meselelerinin nasıl vazedildiği, eskilerin bu minvaldeki görüşlerinin nasıl tevil edildiği ve dahası bu görüşlerin İslam düşünce geleneği içinde nasıl mezc edildiği gibi temel meseleleri, *fi’l-Felsefetü’l-’Ulâ*’yı merkeze alarak tahlil etmektedir.

Bilindiği gibi, Aristoteles’in *Metafizik*’i, Grek felsefi metinlerin tercüme faaliyetleri programı çerçevesinde fizik ötesi anlamına gelen *mâ ba‘de’l-‘tabî‘a* adıyla Arapçaya çevrilerek İslâm dünyasında da kullanılmaya başlanmıştır. Bununla birlikte klasik dönemin Müslüman filozofları, ilk felsefe (*el-felsefetü’l-’ulâ*), teoloji (*el-‘ilmu’l-ilâhî*), hikmet (*el-hikme*) tabirlerini de metafizik terimini ifade etmek üzere kullanmışlardır. Dolayısıyla İslam felsefesi geleneğinin içerisinde metafizik terimine karşılık gelen veya aynı anlamda olmak üzere pek çok kavramın kullanıldığını görürüz. Bu yaygın kullanımlar, hem Aristoteles gibi felsefede bir otoritenin hem de onun esaslarını belirlediği metafizik geleneğinin İslam düşünce geleneği içerisinde son derece yüksek bir ilgi ve kabul gördüğünü de gösterir.

Öte yandan tarihi gelişimi bakımından metafiziğe özgü araştırmalar, esasları büyük oranda Aristoteles tarafından belirlenmiş olsa da bizi Aristoteles öncesi filozoflara götürür.¹⁰ Parmenides (ö. M.Ö. 445), varlık felsefesini mantığın ilkelerine ve kavramların analizine dayandırır. Hareket noktası bakımından kendisinden önceki filozoflardan ayrılan Parmenides dikkatini dış dünyadan çeker ve ilkesel olarak tüm insani deneyimleri de dışlayarak düşünmenin kendisinden hareket eder.¹¹ Öğrencilerinden Zenon (ö. M.Ö. 430), Parmenides’in varlığın yegâne değişmez gerçek olduğu görüşünü esas alır ve buradan çokluk

⁵ İbn Sînâ’nın, Aristoteles’in metafiziğini kırk kez okuduğunu, buna rağmen metafiziğin konusu ve gayesinin ne olduğunu anlamadığını ifade eden otobiyografisi bu minvalde oldukça önemli ve dikkat çekicidir. Otobiyografide belirtildiğine göre İbn Sînâ, Fārābî’nin, Aristoteles metafiziğinin konusu ve gayesine yönelik kitabını okuyarak bu sorunu gidermiştir. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. *The Life of Ibn Sînâ (A Critical Edition and Annotated Translation)*, edisyon ve çev. William E. Gohlman, State University of New York Press, New York 1974, s. 32-35; Fārābî’nin, Aristoteles metafiziğinin gayesine dair metnin İngilizce çevirisi için ayrıca bkz. Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Şifā’* içinde, s. 66-109; Dimitri Gutas, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Brill Press, Leiden-Boston 2014, s. 270-279.

⁶ İbn Sînâ, *Kitābu’ş-Şifā’: Metafizik I* çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker İstanbul Litera Yayıncılık, 2004, s. 15-23; Amos Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Şifā’*, Brill Press, Leiden-Boston 2006, s. 108-109.

⁷ Fārābî, “an-Ğaraği Aristü’âlîs”, nşr. Muhammed Emîn, *el-Mecmû’* içinde, Matba’atu’s-Se’âde, 1904, s.40-44.

⁸ Bertolacci, *The Reception of Aristotle’s Metaphysics in Avicenna’s Kitāb al-Şifā’*, s. 72.

⁹ Metafiziğin bir ontoloji mi, yoksa bir teoloji mi olduğu hakkındaki tartışmalara dair bir değerlendirme için bkz. Fehrullah Terkan, *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yay., Ankara 2019, s. 280-287. Metafiziğin konusu ve amacı ve buna dair İbn Sînâ’nın Aristoteles eleştirisi için ayrıca bkz. Engin Erdem, *Metafizik Delil: İbn Sînâ’nın İsbât-ı Vâcip Yöntemi*, Yayınevi Yay., Ankara 2012, s. 17-45.

¹⁰ Bilindiği gibi Aristoteles hemen her konuda öncelikle kendisinden önceki filozofların görüşlerine yer verir. Onların görüşlerinde hatalı bulduğu şeyleri gösterir. Doğru bulduğu şeyleri gerekçeleri ile birlikte zikreder. Aristoteles’in konuya dair takdiminde bu, bir yöntem olarak benimsediği ve hemen her eserinde ve ele aldığı her meselede karşılaştığımız bir durumdur. *Metafizik* de tıpkı *De Anima* ve *Fizik*’te olduğu gibi bu eserler arasında yer alır.

¹¹ Adam Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007, s. 43-52; Robert C. Solomon, *Introducing Philosophy*, Oxford University Press, New York-Oxford 2005, s. 57-58; Banu Alan Sümer, “Parmenides’in ‘Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir’ Yargısına Heidegger’in Yorumu Açısından Bir Bakış,” *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2011, sayı: 11, s. 143.

ve değişimin gerçekliğini savunan karşıt görüşleri de bir mantık ustası olarak çürütmeye çalışır.¹² Aynı dönemde yaşamış Anaxagoras (ö. M.Ö. 428) teolojik bir temelden uzak bir şekilde metafiziğinde başlangıçta var olan kaosa (*chaos*) atıfta bulunarak ne bir varlığa geliş ne de bir yokluğa gidişten söz edilebileceğini, sadece birleşme ve ayrışmanın söz konusu olduğunu belirtir. Dolayısıyla varlığın birliği tezine tamamen zıt bir görüşü savunarak kendine özgü yönteminde gözleme yer verdiği halde kozmolojiye dair düşüncesinde Parmenides gibi apriori karakterli bir âlem tasavvur eder.¹³ Öte yandan Platon (ö. M.Ö. 347) fizikçi yaklaşımı terk ederek dikkatini tümelere verir. Eşyanın hakikatini araştırmaya dair bir yaklaşımı ve buna uygun bir yöntemi benimser.¹⁴ Öğrencisi Aristoteles metafiziğin merkezine bu kez, varlık ve birlik kavramlarını yerleştirir. Disiplinin konusunu var olması bakımından varlık (*to on he on*) olarak belirler ve temel meselelerini de eserinin 'Beta' kısmında sistematik bir biçimde sıralar.¹⁵ Bu problemler arasında sebepleri, kendi yöntemleri bakımından inceleyen diğer ilimlerle -Aristoteles'in felsefesinde sebep kavramı, diğer disiplinlerde kullanıldığı bağlamlardan farklı bir işlev görmektedir ki Aristoteles buna vurgu yapar- metafiziğin ilişkisi özel bir öneme sahip görünür. Aristoteles'te hareketli göksek tabakalar -ki bu tabakalardan her biri sphere/*küre* ve bazen 'akıl'¹⁶ olarak da anılır- ve onları hareket ettiren veya hareketlerinin sebebi olan fakat 'kendisi hareket etmeyen İlk Hareket Ettirici' (*Prime Mover*), teolojik varlık alanını oluştururlar. Ancak Tanrı, evrenin varlığını veya oluşunu açıklamaya yönelik ortaya konan beyanlarla bu kez *Fizik*'in sekizinci kitabında da ele alınır.¹⁷ Dolayısıyla Aristoteles'te Tanrı sadece metafizikte ele alınan bir kavram değil, aynı zamanda fizikte de ele alınan bir kavrama dönüşür. Aristoteles metafiziğe dair meseleleri, alakaları bakımından zaman zaman fizikte de ele alır. Örneğin *De Anima*'da ruh meselesini ele alırken, bu meselenin bedenle birlikte ele alınması gerektiğine işaret ederek, ruh meselesinin metafiziğin değil aynı zamanda fiziğin alanı olduğunu, hatta fizikte incelenmesinin çok daha uygun olduğunu da söylemektedir.¹⁸

Öte yandan Yeni-Platonculuğun kurucusu olarak kabul edilen Plotinus (ö. 270), Aristoteles'in metafiziğinde yer alan varlık ve birlik kavramlarına atıfta bulunur ancak bu kez varlığı, birlik kavramıyla neredeyse özdeşleştirerek her şeyin birliğini *Birden* türettiği bir anlayışı metafiziğe yükler ve bu sistemini de taşma (*şudür/emanation*) olarak ilan eder.¹⁹ Buna göre tüm varlıklar *Birden* sırasıyla önce *Akıl* sonra *Ruh* şeklinde üçlü bir hipostaz olarak şudür ederler.²⁰ Ardından da diğer varlıklar hiyerarşik bir şekilde taşmaya devam ederler. Bu bakımdan Plotinus'ta akıllar olarak vaz edilen varlıklar, Aristoteles'in göksel küreler olarak tanımladığı gezegenlerin yerini alırlar. Yine Aristoteles'te Tanrı, varlığın sebebi değil, hareketin sebebidir. Bu nedenle Plotinus'la birlikte hareket veren bir Tanrı'dan varlık veren bir Tanrı'ya

¹² Henry Desmond P. Lee, *Zeno of Elea* Cambridge University Press, Cambridge 1936, s. 12-29.

¹³ Bu konuda daha ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, s. 85-94. Ayrıca Platon'un, ilk maddedeki kaosun, düzenin tamamen yokluğu değil, bir tür düzenli düzensizlik olduğuna dair düşüncesi için bkz. *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, s. 159.

¹⁴ Platoncu teolojiye dair bir değerlendirme için bkz. John Dillon - Lloyd P. Gerson, *Neoplatonic Philosophy* Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 2004, s. 280-291.

¹⁵ Aristotle, "Metaphysics", 994b-998a.

¹⁶ Örneğin Fârâbî için küreler dairesel hareket eden göksel (semavi) cisimlerdir. Ay üstü âlemi oluşturan akılların her biri çift işlevlidir ve her biri zorunlu bir şekilde İlk'i düşünerek kendisinden sonraki akı, kendi zâtını düşünerek ise dairesel hareket eden bir göksel cismi meydana getirir. Bu sebeple göksel cisimler 'akıl' olarak değil *küre* olarak isimlendirilir. Bu konuda ayrıntılı olarak bkz. Fârâbî, *Kitâbu 'Arâi Ehli'l-Medîneti'l-Fâîle*, nşr. Albert Nasrî Nâder Dârü'l-Maşrîk, Beirût 1985, s. 66-84.

¹⁷ Aristotle, "Physics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984, s. 315-447 (250b-259b).

¹⁸ Aristotle, "On the Soul", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984, s. 641-693 (403a 26-b 18).

¹⁹ Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge 2018, s. 239; Dillon - Gerson, *Neoplatonic Philosophy*, s. 83-85.

²⁰ Plotinus'ta üç hipostaz (*hypostases*) olarak yer alan *Bir*, *Akıl* ve *Ruh* kavramları ezeli varlıklar olarak tüm var olanların kaynağıdır. Beşinci Ennead'da yer alan beyanlara göre *Akıl* ve *Ruh*, *Birden* ezeli olarak ilk taşan şeylerdir. Ardından diğer varlıklar bu üç hipostaza bağlı olarak taşmakta ve böylece oluş meydana gelmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Plotinus, *The Enneads*, s. 369-434.

geçiş söz konusudur ve böylece metafizikte dikkat çeken bir paradigma değişikliği olur. Plotinus'un esaslarını tayin ettiği bu yeni metafizik, önce âlemin kudemini savunan Proclus'un (ö. 485) fikirleri ve ardından da hem Proclus hem de Aristoteles'e bir reddiye kaleme alarak, âlemin Tanrı tarafından yoktan (*ex nihilo*) yaratıldığını savunan ve Tanrı'yı merkeze alan bir metafizik anlayışı benimseyen Philoponus'un (ö. 570) fikirleriyle zengin bir içeriğe kavuşur.²¹ Yeni-Platoncu metafizik daha sonra bu kez İslam felsefesi tarihinde, bir taraftan hareketsiz İlk Hareket Ettirici'yi (*Prime Mover*) alan, diğer taraftan varlıkların ezeli bir formda *Birden* taşarak meydana geldiği esasına dayalı sudûr teorisine mesafeli olsa da bizzat *feyd* kavramını kullanarak onu yadsımayan ancak bir diğer taraftan da yoktan yaratmayı kabul eden Kindî'de (ö. 873) ve Yeni-Platoncu renklerin tümünü birden metafiziğinde barındıran Kindî'nin aksine sadece yoktan yaratmayı benimseyen Ğazâlî'de (ö. 1111) daha da zengin bir içeriğe kavuşur. Öyle ki Proclus ve Philoponus arasında radikal bir ayırım ve hararetli bir tartışma olarak kendini gösteren metafizik temelli tartışmaya bu kez Ğazâlî'nin oklarını Fârâbî ve İbn Sînâ'ya doğrultması ile birlikte İbn Ruşd de (ö. 1192) dâhil olacaktır. Ancak bu yazının amacı İslam felsefesindeki metafizik geleneğin bu zengin ve uzun soluklu tartışmasını bir kenara bırakarak daha ziyade Kindî metafiziğine odaklanmaktır.

Bilindiği üzere Aristoteles'in *Metafizik*'inin Arapçaya tercüme edilmesi, Müslüman düşünürlerin hem müstakil hem de sistematik bir felsefe disiplini olarak metafizik ve metafiziğe dair terminolojiyle tanışmalarını sağlamıştır. İlk İslâm filozofu Kindî'nin, Aristoteles'in terminolojisine bağlı kalarak *fi'l-Felsefeti'l-Ülâ* adını verdiği risalesinde metafiziğin adıyla onun temel meselesi -İlk Gerçek, İlk Sebep oluşu- arasında bir paralellik görür.²² Buradan hareketle Kindî metafiziği 'sebeplilik-Gerçek Sebep' ve 'birlik-Gerçek Bir' kavramları üzerine kurar. Kindî'nin, *fi'l-Felsefeti'l-Ülâ* adlı eseri, günümüze ulaşan eserleri arasında en değerlilerinden biridir. İslam felsefesi tarihinin, metafizik alanda hem Grek felsefi geleneğinin bir devamı olarak kaleme alınmış ilk metin olması hem de metafiziğe dair üretilen metinlere yön vermesi bakımından son derece değerlidir.²³ Bilindiği gibi Aristoteles'ten itibaren metafiziğin konusu, gayesi ve amacı hep tartışılmalıdır. Öte yandan hem Türkçe literatürde hem de İngilizce literatürde *fi'l-Felsefeti'l-Ülâ* hakkında azımsanmayacak bir literatür oluşmuştur.²⁴ Bu yazının asıl amacı, Kindî'nin, İslâm'da metafizik geleneğinin oluşmasındaki rolüne binaen, teolojik-ontolojik temelli farklılaşan görüşleri içeren ve ele aldığı tüm meseleler bakımından kendisinden sonra oluşan metafiziğe dair geleceği etkilemiş olmasıdır. Bu nedenle onun metafiziğinin konu, gaye ve dayandığı ilkeler de dâhil anla-

²¹ Philoponus, *Âlemin Kîdemi Konusunda Proclus'a Reddiye* adıyla kaleme aldığı metinde, Proclus'un, *Âlemin Kîdemi*'ne dair öne sürdüğü on sekiz delili tek tek ele alarak çürütür. Philoponus âlemin kîdemiye karşı onun yaratıldığını savunur. Bu metinler Richard Sorabji editörlüğünde dört ciltten oluşan bir koleksiyon olarak İngilizceye çevrilmiş ve yayınlanmıştır. Philoponus'un bu konudaki tezi aynı zamanda sudûrcu teze karşı ilk itiraz olarak da değerlendirilebilir. Bu konuda bkz. Eyüp Şahin, *Sudûr: Köken ve Süreç Açısından Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım* Yayınevi Yay., Ankara 2017; Proclus, *On the Eternity of the World*, giriş ve yorumlarla birlikte çev. Helen S. Lang - Anthony David Macro, University of California Press, Berkeley 2001; Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 1-5*, çev. Michael Share, Duckworth Press, London 2004; Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 6-8*, çev. Michael Share, Duckworth Press, London 2007; Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 9-11*, çev. Michael Share Duckworth Press, London 2010; Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 12-18*, çev. James Wilberding, Bloomsbury Press, London 2014; Proclus'un Platoncu teolojiye dair değerlendirmeleri için bkz. Dillon - Gerson, *Neoplatonic Philosophy*, s. 280-291.

²² Kindî, "Kitâbu'l-Kindî ile'l-Muğtaşim Billah fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde, nşr. Muhammed 'Abdu'l-Hâdi Ebü Ride, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhire 1950, s. 97-162. Bu risale bundan sonra "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ" olarak kısaltılacaktır. Ayrıca bkz. Peter Adamson, *Philosophy in the Islamic World* Oxford University Press, Oxford 2016, s. 56. Ayrıca el-Kindî'nin Grek arka planı için bkz. Adamson, *Al-Kindî*, s. 75-92.

²³ Kindî'nin başta metafizik olmak üzere risalelerinin kendisinden sonra başta talebeleri Ebü Zeyd el-Belhî (ö. 934) ve Ahmed et-Tayyib es-Seraşî (ö. 899) olmak üzere İslam düşüncesi geleneğinde hem kelimeler hem de felsefeciler için önemli bir referans olmuştur. Buna dair kısa bir değerlendirme için bkz. Adamson, *Al-Kindî*, s. 12-17.

²⁴ Kindî metafiziği ve *Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ* hakkında yapılmış araştırmalardan bir kısmı şöyledir: Alfred L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics* State University of New York Press, New York 1974; Peter Adamson, *Al-Kindî* Oxford University Press, Oxford-New York 2007; Ömer Türker, *İslâm'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî* Klasik Yayınları, İstanbul 2019; Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003; Yaşar Aydın, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine," *İlk Müslüman Filozof: Kindî*, DİB Yayınları, Ankara 2019; Gürbüz Deniz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konumlandırması," *İlk Müslüman Filozof: Kindî*, DİB Yayınları, Ankara 2019; Eyüp Şahin, "Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği," *İlk Müslüman Filozof: Kindî*, DİB Yayınları, Ankara 2019; Hannah C. Erlwein, *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought*, De Gruyter Press, Berlin-Boston 2019, s. 45-57.

şılması, başta Fārābī ve İbn Sīnā olmak üzere kendisinden sonra gelen diğer filozofların, ayrıştıkları hususiyetler de dâhil anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

1. KİNDİ VE METAFİZİK

Fi'l-Felsefeti'l-Ülā'nın birinci bölümünün ilk beyanları felsefe ve ilk felsefenin konusu hakkındadır. Felsefe, insani sanatların en değerlisi ve mertebe bakımından en üstünüdür. İnsanın gücü ölçüsünde var olanların hakikatini bilmesidir. Eşyaya dair gerçek bilgi sebep-sebepli ilkesine bağlı olarak elde edilir. Bu nedenle şeyin hakikati, onun sebebine dair elde edilen bilgidir. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin en son sebebi ise *Hakktır*.²⁵ Varlığı olan her şeyin bir hakikati olduğundan, Hakk bu gerçekliğin elde edilmesinin sebebidir ve zorunlu olarak vardır. Dolayısıyla var olanların hakikati, Hakk'ın varlığı ile edilir. Buna dair bilgi ise felsefenin konusu bakımından en değerlisi olan ilk felsefe (*el-felsefetu'l-ülā*) aracılığıyla elde edilir. İlk felsefe/metafizik, İlk Hakk (*el-Hakku'l-Evvel*) hakkındaki bilgiyi konu edinir. Gerçek filozof ise ancak O'nun hakkındaki bilgiye sahip olan kimsedir. Zira sebebin bilgisi daima sebeplinin bilgisinden daha değerlidir.²⁶

Kindi'nin buradaki beyanları, metafizik inşasının temel dayanakları açısından oldukça belirleyicidir. Her şeyden önce Kindi, insanın uğraşı alanında yer alan en üstün sanat olarak nitelediği felsefenin en değerli ve en yüce kısmının metafizik olduğunu çok açık bir şekilde dile getirir. Dolayısıyla ilk felsefe bütün sanatlar içinde en yüce olanın ilmi olarak nitelenir. İlk felsefenin yüce bir ilim olarak görülmesi ise konusu itibariyledir. Bu bakımdan Kindi'nin metafiziğinin konusu, *el-Hakku'l-Evvel* yani Tanrı'dır. Tanrı'nın İlk Hakk olarak nitelenmesi, felsefenin tanımıyla yakından ilgilidir. Zira felsefe, var olanların hakikatine dair bir araştırmayı içermektedir. Var olanların hakikatine dair yapılacak bir araştırma ise felsefede ancak sebep-sebepli ilişkisi/ilkesi ile açıklanabilir. Eşyanın hakikatine dair yapılacak bir araştırma bizi, İlk Sebep'e yani *el-Hakku'l-Evvel'e* götürecektir. Bu sadece ilk felsefe/metafizik ile mümkündür. Bu sebeple Kindi'de metafiziğin merkezinde yer alan konu Tanrı'dır. Bu nedenle gerçek filozofun, Tanrı hakkındaki bilginin peşinde olması gerekir. Filozof sebepliden ziyade dikkatini sebebin bilgisine yönlendirmelidir. Çünkü sebebin bilgisi, bilgilerin en üstünüdür.

Kindi metafiziğinin mantıksal dayanağını oluşturan sebep-sebepli ilkesi, onun Grek felsefi geleneğine sıkı sıkıya bağlı kaldığını gösterir. Kindi bu bağlamda Aristoteles'ten gelen dört sebebe bağlı kalarak, sebeplerin, Tanrı'ya dair bilginin elde edilmesindeki rolüne dikkatini verir. Buna göre sebepler dörttür: (i) Maddî (*unsürî*), (ii) formel (*sürî*), (iii) etkin (*fâ'il*) -ki bu Aristoteles'in hareket ettiren kavramı ile aynı anlamdadır- ve (iv) tamamlayıcı/gaye (*mutemmime*)²⁷ sebep. Varlık hakkında yapılacak bir araştırma buradaki dört sebebe bağlı kalarak olmalıdır. Dolayısıyla varlık hakkındaki araştırmalar da dört şekilde mümkündür: (i) 'Mıdır' (*hel*): şeyin/eşyanın varlığını soruşturur. (ii) 'Nedir' (*mā*): şeyin cinsini soruşturur. (iii) 'Hangisidir' (*eyyu*): şeyin faslını soruşturur. (iv) 'Niçin' (*lime*): şeyin nihai/tamamlayıcı sebebini soruşturur. 'Niçin' sorusu mutlak sebebi bulmaya yönelik olarak sorulur. 'Nedir' ve 'hangisidir' soruları bir arada şeyin türünü bulmaya yönelik sorulardır.²⁸ Bir şeyin maddi sebebi bize onun cinsini, formuna dair bilgi ise onun türünü verir. Tür bilgisi içerisinde ayrıca faslın bilgisi de bulunur. Buna göre şeyin/eşyanın maddî, formel ve gaye sebebini bildiğimizde onun tanımını elde ederiz. Şeyin hakikati, o şe-

²⁵ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülā", s. 97.

²⁶ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülā", s. 97-98.

²⁷ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülā", s. 101.

²⁸ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülā", s. 101.

yin tanımındadır. Buna göre, İlk Sebeb'in (*el-İlletu'l-Evvele*) bilgisi, bir şeyin bilgisine ulaşmadaki tertip ve zaman bakımından ilktir. Böylece, ilk felsefeye ait bilgi, felsefenin geriye kalan tüm disiplinlerini kuşatır.

2. FELSEFE MÜDAFAASI

Kindî'nin felsefe tasavvurunun belki de en önemli beyanlarından birisi de felsefi mirası borçlu olduğumuz kimselere yönelik sarf ettiği sözlerdir: "Hakikate dair araştırmalarda az ya da çok kendilerinden yaralandığımız bizden öncekilere saygı duymalıyız. Her ne kadar her şeyi çözmemiş olsalar da bize intikal edenler konusunda onlar bizim atamız ve ortaklarımızdır. Bize bıraktıkları, onların çözemedikleri meselelerde bize yol ve rehber olur. Çünkü ne bir şahıs ne de bir topluluk kendi başına hakikati tamamen kuşatabilir, bu sebeple dilimizi konuşmayan bizden öncekilerin az ya da çok ortaya koydukları şeylerden yararlanmalıyız. Bilgiler bir araya gelince büyük bir değer oluşturur. Onlar sundukları mantiki öncüllerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını bizim için kolaylaştırdılar. Onların öncüllerinden hareketle de bizler bilinmeyenlere ulaşırız. Bize hakikate dair bir şey bırakanların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Zira onlar bunların varlık sebebidirler. Bunlar da atalarının hikmetini aktarmışlar ve böylece gerçeğe ulaşmamızın sebebi olmuşlardır. Bu bilgiler hangi milletten gelirse gelsin, hakikatin bilgisine sahip olmaktan çekinmemeliyiz. Çünkü hakikatten daha değerli bir şey yoktur."²⁹ Buradaki yaklaşımı, İslam düşünce geleneğinde felsefenin yabancı bir unsur olarak görülmesine karşı oluşturulmuş bir kalkan görevi görür. Kindî'nin bu tutumu ayrıca, felsefi mirasın hem kabulü hem de sonraki yüzyıllara aktarımında önemli bir paya sahiptir.

Kindî, görüldüğü üzere, hakikate dair yapılacak bir araştırmada eskilerin ne dediğine bakmadan izlenecek bir yolun yanlış olacağını açıkça belirtir. Bu yaklaşıma göre, hakikate dair bir araştırma tek bir topluluğun tekelinde de olamaz. Bu bakımdan bütün insanlığın ortak bir mirası olarak geçmişte yapılan araştırmalara dayanmayan her bir çalışma hem eksik hem de yöntem olarak doğru değildir. Bu sebeple ele alınacak konular, daha öncekilerin bu konulardaki görüşlerini tam olarak yansıtan ve onların eksikliklerini gidermeye çalışan bir yöntemi esas almak zorundadır. Hakikatin araştırılmasında katkı sunan öncekilere gösterilecek vefa Kindî'nin talebelerine tam olarak öğretmeyi taahhüt ettiği bir şeydir. Yine de o, kendi zamanında yanlış yorumlanmasından çekindiği bazı meselelerin varlığına da dikkat çekerek, bu meselelerin zorluklarını göstereceğini ve onları derin bir analizden kaçınarak yüzeysel bir şekilde aktaracağını belirtir. Belli ki o, bir taraftan felsefeye kucak açmış bir coğrafyanın imkânlarından yararlanarak güçlü bir felsefi söylem oluşturmayı isterken, bir taraftan da İslam düşüncesinin yabancı unsurlarla karşılaşmasının doğurabileceği muhtemel bazı gerilimleri azaltmaya yönelik olarak ilmi meselelerde temkinli olmayı ve bu temkinliliği yönteminin bir parçası yapmayı tercih etmiştir.³⁰

Kindî, felsefi düşüncenin gerilim oluşturabilecek muhtemel meselelerine karşı gösterilmesi gereken tutumu ifade ettikten sonra bu kez birinci bölümün son kısmında dikkatini felsefeyi, bütünüyle yabancı bir unsur olarak görenler üzerine çeker ve onları adeta uyarır. Buradaki temel amaç, hakikate dair yapılacak bir araştırmanın sadece dinde mümkün olduğunu düşünenlere, felsefenin aynı amaç doğrultusunda hareket ettiğini dolayısıyla aynı gayeye hizmet ettiğini göstermektir. Kindî'ye göre ulûhiyet, vahdâniyet, ahlâk bilgisi, yararlı olanı elde etmenin bilgisi ve zararlı olandan sakınmanın bilgisi gibi

²⁹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 102.

³⁰ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 102-103. Kindî'nin felsefi tutumu ve müdafasına dair genel bir değerlendirme için ayrıca bkz. Adamson, *Al-Kindî*, s. 22-25.

dinde ele alınan meseleler aynı zamanda felsefenin kapsamındadır. Peygamberlerin getirdikleri bilgiler bu kapsamdadır ve felsefi bilgilerle örtüşür. Kindî bir adım daha atarak, din ve felsefenin hem konularının ortak olduğunu hem de aralarında gaye birliğinin olduğunu ifade eder. Bu sebeple, tıpkı din gibi, hakikatin bilgisini konu edinen felsefeye sahip çıkıp onu elde etmek için çabalalmalıyız. Kindî bir taraftan din ve felsefeyi hem konu hem de gaye bakımından aynı çatı altında birleştirirken diğer yandan da üstü kapalı bir uyarıyla, felsefenin konu ve gayesinden habersiz ve önyargılı bir tutum gösterenlere karşı yine felsefeyi müdafaa etmeyi sürdürür. Ona göre felsefeye karşı olanların kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Onlar, felsefenin gerekli veya gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gerekli olduğunu düşünürlerse bu takdirde gereğini yerine getirmek zorundalar, gereksiz olduğunu düşünürlerse de bunun sebeplerini göstermeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme tam olarak felsefenin alanına girer ve bu nedenle onlar felsefe yapmak zorundadırlar.³¹

3. DUYUSAL VE AKLÎ ALGILAMA

Kindî, sebep-sebepli ilkesine dayanarak Tanrı'yı merkeze alan bir metafizik inşa ederken, buna dair algının duyusal ve aklî verilere dayanması gerektiğini düşünür. Her şeyden önce varlık *kull* (*nev'* ve *cinsler*) ve *cuz'iler* (*şahş*) ayrıldığından insana ait algılar da ikiye ayrılır³²: (i) Duyusal algılama, insana (maddî olana) daha yakın, tabiata (aklî ve manevî olana) daha uzaktır. Bunlar insanın, gelişimin en başından sahip olduğu melekelerdir. Tüm cinsimizin (hayvanların) ortak algısıdır. Konusu ise, maddeye ilişkin/bağımlı *cuz'î* bilgilerdir. Bu bilgiler duyu organının nesne ile doğrudan ilişkisi sonucu elde edilir ve zaman kavramına bağlı değildir. Hareket türlerinden biriyle her an değişikliğe uğrarlar. Bu değişimde azlık, çokluk, eşitlik ve eşitsizlik gibi nicelik faktörleri; benzerlik, benzemezlik, çok veya az şiddetlilik gibi nitelik faktörlerinin/unsurlarının da etkisi vardır. Duyu algıları *muşavvire*³³ gücünde oluşur ve bu güç onları oradan hafızaya taşır. Böylece duyu algıları nefiste kavramlar olarak yer ederler. Ancak bunlar aklî ve değişmez değillerdir. Bütünüyle duyu organlarının kontrolündedirler, dolayısıyla orada madde ve cisim olarak bulunurlar. Her maddî olanın ise zihinde bir imajı vardır. (ii) Aklî algılama, duyusal algılamanın aksine insana (maddî olana) daha uzak ve tabiata daha yakındır. Konusu, duyu algılarının dışındaki maddesiz cinsler ve türlerdir. Onların maddî tasavvurları yoktur. Tür ve türün üstündeki varlıklar ise zihinde temsil edilmezler dolayısıyla duyularda olduğu gibi onların zihinde imajları yoktur. Aksiyomlar örneğin, -çelişmezlik ilkesi böyledir- zihnin aracısız zorunlu bir idrakidir. İmajlar sadece duyulur varlıklara aittir. Kindî, aklî ve duyusal algılamayı 'doluluk' ve 'boşluk' örneklerinden yararlanarak izah eder. Bu aynı zamanda onun Tanrı'yı merkeze alan metafizik anlayışında, Tanrı'nın âlemle olan ilişkisini temellendirirken yararlandığı ana kavramlar arasında yer almaktadır. Bu iki kavramdan yararlanarak Kindî metafiziksel bir önerme geliştirir. Buna göre: "Âlemin dışında doluluk (*melâ*) ve boşluk (*halâ*) yoktur."³⁴

Kindî boşluk kavramını, "kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekân" olarak tanımlar. Dolayısıyla mekân ve yer, birbirine bağlı kavramlardır. Mekân varsa zorunlu olarak yer tutan bir şey, yer tutan bir şey varsa zorunlu olarak bir mekân vardır. O halde yer tutan bir şey olmadan bir mekânın olması da mümkün değildir. Şu hâlde mutlak bir boşluktan söz edilemez. Dolulukla eğer bir cisimden söz ediliyor-

³¹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 104-105.

³² Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 106-107.

³³ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 106.

³⁴ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 109.

sa bu takdirde iki ihtimalden söz edilebilir: Âlem ya nicel olarak sonsuzdur ya da âlem nicel olarak sonlu olmalıdır. Ancak bilfiil sonsuz olan bir şey düşünemeyiz, bu nedenle nicelik bakımından âlem sonsuz olamaz, böylece âlemin ötesinde doluluk yoktur. Dolayısıyla âlemin ötesinde sürekli ve bilfiil olarak cisim mevcut olmadığı için ne doluluktan ne de boşluktan söz edemeyiz. Üstelik zihinde buna ait bir imaj oluşmuş da değildir. Bu bütünüyle zorunlu bir aklî çıkarımdır. Dolayısıyla metafizik varlıklar alanını - hem maddesi ve hem de maddeyle ilişkisi olmayan varlık alanı- araştıran kimse zihinde bunların imajını bulamayarak, bu bilgilerin ancak akılla elde edilebileceğini araştırarak öğrenecektir. Oysa metafizik alanında araştırma yapanların çoğu metot hatasına düşerek bu araştırmalarında zihinde tıpkı alışık oldukları duyu algılarına benzer somut aklî kavramlar oluşacağını sanırlar. Yine fizik (tabiat) alanında araştırma yapanlar da matematik metodunu kullandıkları için yanılırlar. Çünkü matematiğin metodu yalnızca gayrimaddî varlıklar alanında geçerlidir.³⁵

4. METAFİZİĞİN ALANI

Kindî, metafiziğin konusunu belirledikten sonra, bu alana dair bilginin hem duyuşal hem de aklî temeller bakımından uygunluğunu inceden inceye tahlil eder. Metafiziğe dair bilginin gerek fizikçiler ve gerekse matematikçilerin kullandıkları metotlarla elde edilemeyeceğini nihaî olarak tespit eder. Araştırmada hangi metodun daha uygun olduğunu, mantıksal temellere dayanarak ve bu bağlamda her birinin metodunu tek tek ele alarak gösterir. Kindî metafiziğinin sebep-sebepli ilkesine dayanarak inşa edildiği yukarıda ifade edilmişti. O, ilimler açısından bu ilkenin nasıl işlediğini bu kez yöntemleri ile birlikte değerlendirerek gösterir. Zira ona göre bir ilim dalında araştırma yapan kimsenin o ilim alanına giren şeylerin sebeplerini de araştırması gerekir. Örneğin, tabiat alanında tabii varlıkların sebebi değişimdir. Şu hâlde fizik değişimin bilgisini verir. Oysa metafizik değişmeyenin bilgisini verir. Bununla birlikte idraklere konu her bilginin ispatı mümkün de olmayabilir. Bazı şeyler ispat edilirken bazı şeyler ispat edilemez. Eğer her şeyin ispatı mümkündür gibi bir önermeyi doğru kabul edersek, bu takdirde ispat zincirinin sonsuza dek gitmesi gerekirdi, böyle bir durumda da hiçbir şeyin varlığından söz edilemezdi. Çünkü bir şeyin varlığından söz ediyorsak tabii olarak onun varlığının sebebinden de söz ediyoruz demektir. Bu sebepler sonsuzsa varlıklar da sonsuz olmalıdır. Oysa var olanlar geriye doğru sonsuz olamaz. Var olanlar geriye doğru sonsuz olursa, bu takdirde var olanların sebebinden söz etmek anlamsızlaşır. Kindî, burada sonsuza dek geriye gitmesi mümkün olmayan sebepler zincirinin en sonunda, nihaî sebep olarak bir Tanrı'nın var olduğunu kanıtlama eğilimindedir.

Kindî, her bilgi alanını diğerinden ayıran kendine özgü bir metodun varlığından söz etmişti. Bu bağlamda gerek fizikçiler ve gerekse matematikçilerin metotlarının metafiziğe dair bilgiyi elde etmede işe yaramadıklarını düşünmüştü. Bu kez bu bilgi alanını oluşturan disiplinlerin metotlarına dair daha kapsamlı bir açıklama yapma gereği duyar.³⁶ Bu bağlamda örneğin, matematik ilimlerinde ikna değil, ispat (*burhan*) metodu kullanılır.³⁷ Çünkü ikna kesin bir sonuç vermez ve dolayısıyla da zannîdir. İşte bu sebeple metafizikte duyu (*hişş*) ve analoginin (*temsîl*), fizikte kıyasın ve belâgatte de ispatın kullanılması gerekir. Her bilgi alanını oluşturan disiplinlerin kendilerine mahsus metotlarının bilinmesi ve dolayısıyla metotlar bakımından var olan ayrışma o disiplinlerle elde edilen bilginin hem değerini hem de kesinlik derecesini gösterir. Kindî bu belirleme sayesinde Ezelî Varlığa dair bilginin elde edilmesinde

³⁵ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 109-110.

³⁶ Metafiziğin diğer bilimlerle ilişkisi için ayrıca bkz. Muhittin Macit, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâ'î Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 59-66.

³⁷ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 112.

metafizik sanatında bulunması gereken kuralları tespit eder. Bunlar: (i) Ezeli Varlıkla ilgili mutlak yokluktan söz edilemez. (ii) Ezeli Varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. Çünkü O, sebepsiz varlıktır. (iii) Onun konusu (*mādde*), yüklemi (*şüre*), fâil ve gaye sebebi yoktur. (iv) Cinsi ve türü yoktur. Zira türün konusu ve yüklemi vardır. (v) Ezeli olan bozulmaz (*fesād*). Zira bozulmuş yüklem kabul eden maddî konular için geçerlidir. (vi) Ezeli olan dönüşmez (*istihāle*)³⁸, çünkü dönüşüm bir değişimdir ve onda eksiklikten yetkinliğe (*tamām*) doğru bir geçiş söz konusu değildir. (vii) Cisim, cins ve türe sahiptir, oysa ezelinin cinsi olmaz. Bu sebeple cisim, ezeli ve bilfiil sonsuz olamaz. Onlar için sonsuzluk ancak bilkuvve mümkün olabilir.³⁹

Kindi, metafiziğinin temel konusu olan Ezeli Varlığın nitelikleri hakkında konuşurken, onu, diğer varlıklardan, sebepli varlıkların nitelikleri açısından da değerlendirerek ayırır. Dolayısıyla Kindi'de sonlu varlığa dair aksiyomların, sonsuz varlığın nitelikleri açısından ayrışmasında önemli bir rol oynarlar. Cismin sonlu olduğu, vasıtasız idrak edilen aksiyomlar (*el-mukaddemātu'l-uvel*)⁴⁰ üzerinden şöyle ispatlanır: (i) Sonsuz bir cisimden geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olur. (ii) Eğer bu cisim sonlu ise, ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olur. (iii) Oysa bu birleşim, sonsuz farz edilen cismin ilk halidir. (iv) O hâlde bu, "sonlu olan sonsuzdur" anlamına geleceğinden gerçekleşmesi imkânsız bir çelişki olur. (v) Şayet kalan sonsuz ise alınan parça ilave edilince bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük veya ona eşit olur. (vi) Önceki durumundan büyükse bu, "sonsuz olan, sonsuz olandan büyüktür" anlamına geleceğinden bu gerçekleşmesi imkânsız bir çelişkidir. (vii) Önceki durumla eşit ise "parça bütün gibidir" anlamına geleceğinden bu imkânsız bir çelişkidir. (viii) O hâlde, herhangi bir cisim sonsuz olamaz.⁴¹

Kindi, buradaki akıl yürütmeye dayanarak, Ezeli Varlık dışında var olanların sonsuz olamayacağını ispatlamaya çalışmaktadır. Aksine diğer varlıklar, varlıklarını sebep-sebepli ilkesine bağlı olarak, ezeli olandan almaktadır. Cisimlere dair akıl yürütmeye dayalı sonluluk ispatlama yöntemini bu kez, zaman, hareket ve âlem için de uygulayarak bunların sonlu oldukları sonucuna ulaşır: Buna göre: (i) Var olmaları sonlu varlığa bağlı olanların varlığı zorunlu olarak sonludur. Bu sebeple, varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve zaman da sonludur. Zaman, başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir, bilfiil olarak sonsuz bir zaman imkânsızdır. (ii) Âlemi meydana getiren yüklem durumundaki her şey sonludur. Âlemin daima büyüyen genişlediğini düşünmek daima mümkündür. Çünkü imkân olarak da büyüklüğün sonu ve sınırı yoktur. (iii) O halde âlem bilfiil değil ancak bilkuvve sonsuzdur.⁴² Görüyoruz ki cisim, zaman ve hareket arasındaki ilişkinin izahı, bizim, ezeli olan yani sebep-sebepli arasındaki ilişkinin izahını kolaylaştırmaktadır. Şu hâlde zaman, âlemin varoluş sürecidir. Âlemi oluşturan cisim ve hareketten bağımsız olarak mevcut olmadığı için, cisimsiz zaman veya zamansız cisimden söz edilemez. Çünkü zaman hareketin sayıdır.⁴³ Hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman yoktur. Hareket ancak cismin hareket etmesiyle vardır. Cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket yoktur. Cisim olunca zorunlu olarak hareket de olacaktır. Hareket aynı zamanda bir değişimdir (*tebeddu*).⁴⁴ Cismin

³⁸ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 114.

³⁹ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 112-113.

⁴⁰ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 114.

⁴¹ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 114-115; Adamson, *Al-Kindi*, s. 98-99.

⁴² Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 115-116.

⁴³ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 117. Burada Kindi, tamamen Aristoteles'in hareket tanımına sadık kalarak bir hareket tanımı yapmaktadır. Bu konuda bkz. Aristotle, "Physics", 242b 39, 255a 4, 259b 30, 266a 10.

⁴⁴ Kindi, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 117; Aristotle, "Physics", 225a 25-6; Adamson, *Al-Kindi*, s. 72.

sadece niteliklerinin değişmesi bir dönüşümdür (*el-istiḥāle*). Cevherin değişmesi ise oluş ve bozuluştur (*el-kevn ve'l-fesād*).⁴⁵

5. ÂLEM SÜREKLİ HAREKET HALİNDEDİR

Kindî'nin, âlemin bilfiil sonlu olduğunu ve sonlu âlemi oluşturan yüklem durumundaki her şeyin ona bağlı olarak sonlu olması gerektiğini düşündüğünü belirtmiştik. O, âlemin sonlu olduğuna dair kelâmcı görüşü, Philoponusçu yaratma ile birlikte okur. Âlemin kıdemine karşı kelâmcı yoktan yaratma fikrini felsefi geleneğin yoktan yaratma fikri ile destekler. Kindî, Tanrı'yı metafiziğin konusu olarak tayin ettikten sonra, felsefi düşüncenin yaratma fikrini de benimseyerek metafiziğinin teolojik veçhesini daha da güçlendirir. *Fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*'nın ikinci bölümünde Aristocu hareket fikri yardımıyla⁴⁶ ezeli ve sonradan olan varlıklar hakkındaki düşüncesinin mantıksal temellerini inşa eder. Âlemin önceden sakin olup sonradan hareket ettiği düşüncesinin zorunlu olarak yanlış olduğunu söyler.⁴⁷ (i) Ona göre bu, âlemin ya yoktan (*'an leys*)⁴⁸ var olduğu veya ezeli olduğu anlamına gelir. (ii) Yoktan var olduysa, varlığa geçişi (*tehevviye*)⁴⁹ bir oluşturma, dolayısıyla da harekettir. (iii) Eğer ezeli ise ezeli olanda bir dönüşüm (*el-istiḥāle*) olmaz. (iv) O halde, cismin var oluşu hiçbir şekilde hareketten önce olamaz. Yani, âlemin sürekli sükûn halinde bulunup sonradan bilfiil harekete geçmiş olması mümkün değildir. Çünkü hareket varsa zorunlu olarak cisim vardır, cisim varsa zorunlu olarak hareket de vardır. (v) Sonuç olarak cisim zamandan önce olamayacağına göre ve zaman da bilfiil sonsuz olamayacağına göre, mahiyeti itibarıyla (*inniyye*) âlemin sonsuz olması imkânsızdır.⁵⁰ Kindî'ye göre zamanlar birbirinin ardından gelir. Sınırlı/sonlu bir zamana başka bir zaman eklenince hem toplamları hem de eklenen sınırlı olur. Eğer toplamlarının sonlu olduğu kabul edilmezse bu belirli bir niceliğin belirli bir niceliğe eklendiği halde toplam niceliğin sonsuz olduğu anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Çünkü zaman sürekli (*muttaşıl*)⁵¹ niceliklerdendir. Buna göre geçmiş ve gelecek arasında ortak bir sınır mevcuttur. Zamanın ortak sınırı ise geçmişin sonu ve geleceğin ilki olan 'an'dır.⁵² Sonuç olarak, sonlu/sınırlı bir zamana sonlu/sınırlı bir zaman eklenince bunların toplamlarının sonsuz/sınırsız olması mümkün değildir.

6. BİR ŞEY KENDİ ZÂTININ SEBEBİ OLABİLİR Mİ?

Kindî, *fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*'nın birinci bölümün üçüncü kısmında *eys* ve *leys* kavramlarını kullanarak 'bir şeyin kendisinin sebebi' olup olamayacağı meselesine odaklanır. Zira bu kısım, onun metafiziğinin konusu olan Tanrı ve diğer var olanlar arasındaki ilişkiyi anlamamızı sağlayan temel meselelerden biridir. Kindî açıkça, "bir şey kendi zâtının sebebi olamaz"⁵³ önermesini esas alır. Çünkü ona göre hiçbir şey kendi varlığının (*zât*) sebebi olması bakımından kendi kendine yeter ve bağımsız değildir. Kindî burada doğrudan varlık kavramına odaklanarak varlık ve var olan kavramlarını *eys* ve *leys* kavramları ile birlikte düşünür ve burada mantıksal bakımdan dört ihtimal üzerinde durur. Kindî burada (i) varlığın olduğu

⁴⁵ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 117.

⁴⁶ Aristoteles'in hareket etmeyen hareket ettirici kavramına dair bir değerlendirme için bkz. Drozdek, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, s. 169-184.

⁴⁷ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 117-119. Ayrıca bkz. Adamson, *Al-Kindî*, s. 61.

⁴⁸ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 118.

⁴⁹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 118.

⁵⁰ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 120.

⁵¹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 122.

⁵² Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 122.

⁵³ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 123. Ayrıca bkz. Adamson, *Al-Kindî*, s. 47.

fakat var olanın olmadığı, (ii) varlığın olmadığı fakat var olanın olduğu, (iii) varlığın ve var olanın olmadığı ve (iv) Hem varlığın hem de var olanın olduğu şeklinde dört ihtimali zikreder ve bunların her birini tek tek ele alarak bir şeyin kendi varlığının (*zât*) sebebi olamayacağı tezini destekler.⁵⁴ Görüldüğü üzere Kindî metafiziğinin yöneldiği kavramlardan biri olarak *şey* kavramı metafiziğin ilkelerinden biri olan sebep-sebepli ilkesine dayanarak izah edilir. Buna göre yokluktan söz ediliyorsa, orada şeyden söz edilemez. Çünkü hiçbir şey yoksa orada sebep-sebepli bağıntısından da söz edilemez. Şu hâlde yeniden, mantıksal olarak bir şeyin varlık sebebinin kendisi olamayacağı sonucuna ulaşırız. Bir şey kendi varlığının sebebi olursa, bu varlığı, kendi varlığının sebeplisi olur. Kendi kendisinin sebebi olması halinde varlığı, kendi varlığının sebeplisi olmuş olur. Eğer bu mümkün bir varsayımsa, “bir şeyin varlığı kendisi değildir” gibi bir sonuca ulaşırız. Oysa bir şeyin varlığı, bizatihi kendisi olduğuna göre, “o, kendisi değildir, o kendisidir” gibi bir ikilem ile karşı karşıya kalırız ki bu mantıksızdır. Bu durumda “varlık (*eyes*) vardır, var olan vardır ve varlık kendi varlığının sebebidir” gibi mantıksal bakımdan geçersiz bir önermeyi savunmuş oluruz.⁵⁵

Kindî, burada Aristoteles’in felsefede varlık kavramına yüklenen yüklem sınıflarını ifade eden kategorilerine müracaat ederek, Tanrı merkezli metafizik anlayışını belirginleştirmeyi düşünmüş olmalıdır. Bu bağlamda o ilkin felsefenin anlamlı lafızlar üzerinden inşa edilen bir disiplin olduğunu kaydeder ve buna bağlı olarak lafızlar meselesine yoğunlaşır. Anlamlı lafızları *kullî* veya *cuzî* olarak iki ihtimalde ele alır. Cuzîler sonsuz olduğu için felsefe onların üzerinde durmaz, çünkü sonsuz olanın bilgisini kuşatmak imkânsızdır. *Kullî*lere gelince felsefe bizatihi, hakikatinin bilgisi kuşatılan *kullî* varlık alanıyla ilgilenir. *Kullî* varlıklar *zâtî* olan ve olmayan olarak ikiye ayrılırlar: (i) *Zâtî* olan *kullî*, bir şeyi o şey yapan, bir şeyin var olması ve varlığını sürdürmesi kendi varlığına, bozulup dağılması yok olmasına bağlı olan şeydir. Örneğin, canlı için hayat *zâtî* bir şeydir. *Zâtî* olan aynı zamanda cevherdir. Cevher ya toplayıcı (*cāmî*) ya da ayırıcıdır (*muferrîk*). Toplayıcı olan, birçok şeyi ifade edip onları aynı tarif ve isim altında toplar. Örneğin, ‘insan’ terimi, *sürettir*. İnsan ve at gibi canlı türlerini kendi altında toplayan ‘canlı’ ise cinstir. Ayırıcı cevher ise varlıkları tanım bakımından birbirlerinden ayırır. Örneğin, ‘konuşan’ terimi bazı canlı türlerini diğerinden ayırır. Buna fasıl da denir. (ii) *Zâtî* olmayan *kullî*min varlığı ve varlığının devamı başkasının varlığına, yokluğu ise onun yok olmasına bağlıdır. *Zâtî* olmayan cevher değil cevherde bulunandır, yani onun ilineğidir. *Zâtî* olmayan *kullî*ye ‘*arād*’ denir. Cevherde bulunan ‘*arād*’ ya sadece bir türe özgü niteliktir ki bu *hāşşadır* -insana özgü olan gülme böyledir- ya da birçok türde yaygın olarak bulunur ki buna da ‘*arād*’ ‘*amme*’ denir.⁵⁶

7. BİR (El-Vāhid)

Bir terimi, Yeni-Platoncu felsefenin kurucusu olarak kabul edilen Plotinus’un, Aristoteles’in hareket veren Tanrı anlayışından varlık veren Tanrı anlayışına ivmelenmesinde metafiziğinin akıl ve ruh ile birlikte en önemli kavramlarından biridir.⁵⁷ Bir, var olan her şeyin kendisinden taşıdığı bir kavram olarak ontolojisinin en temel kavramıdır. Kindî, risâlede bu kavram üzerinde uzun uzadıya durur. Ona göre Bir (*el-Vāhid*), muttasıl her nesne için söylendiği gibi, çokluk kabul etmeyen kategorilerden *cins*, *nev*, *şahş*, *faşl*, *hāşşa*, ‘*araği*’ ‘*amme*’, *kull*, *cuzî*, *cemî* ve *ba’d* gibi her biri için kullanılır.⁵⁸ Örneğin, *şahş* lafzı, hay-

⁵⁴ Kindî, “fi’l-Felsefeti’l-Ülâ”, s. 123.

⁵⁵ Kindî, “fi’l-Felsefeti’l-Ülâ”, s. 123-124.

⁵⁶ Kindî, “fi’l-Felsefeti’l-Ülâ”, s. 125-126.

⁵⁷ Plotinus, *The Enneads*, s. 369-434.

⁵⁸ Kindî, “fi’l-Felsefeti’l-Ülâ”, s. 126.

van ve bitki gibi ya tabii veya ev gibi sınaî şeyler için de kullanılır. Ev hem kavram olarak hem de yapı olarak birdir.⁵⁹ Yani malzemelerin birleştirilmesi sonucunda bir birlik kazanmıştır. Yine *cins*, altındaki her *nev*'i karşılar. *Nev*' de altındaki her *şahş* için söylenir ve tam olarak onu ifade ettiğinden ona da bir denir. Ancak bu kavramların hiçbiri gerçek anlamda bir değildir, hepsi içerisinde bir mürekkep barındırır: *Şahş*, bölünebilir. Aynı şekilde *nev*' ve *cins* birden çok *nev*' ve *şahş* kapsadığından mürekkeptirler.⁶⁰ *Faşl*, *nev*' ve *nev*'in kapsamındaki *şahş*ları göstermesi bakımından çokluk ifade eder.⁶¹ *Hāşşa*, birçok *şahş*ta bulunduğu ve bir *nev*' ve onun kapsamındaki *şahş*ları ifade ettiğinden çokluk ifade eder. Ayrıca *hāşşa* bir harekettir ve hareket de bölümlü bir şeydir.⁶² *Arādī* 'āmmе, birçok *şahş*ta bulunduğu için çokluk ifade eder. Nicelik, artma eksilme kabul edeceğinden bölünebilir.⁶³ Nitelikse, benzerlik, benzezmelik, şiddetlilik ve zayıflık gibi yönlerle söz konusu olur ve çokluk ifade eder. *Kull* kavramı aynı şekilde bölünebilirdir. Çünkü kategorilerin her biri *kull*den bir kısımdır. Her bir kategori de bir *cinsi* ve bir *nev*'i ifade eder. *Ceml* terimi de yine, birçok şeyin bir arada bulunmasını ifade eder.⁶⁴ *Cuz*'i de aynı şekilde bölünebilirdir. Sonuç olarak, bunların birliği hakiki değil, ârizîdir.⁶⁵ Bir şeye âriz olan onun cevherinde bulunmaz. *Arād*, bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser ise bir etkenden gelir, yani başkasındandır. Buna göre bunların birliği başka bir nedenden ötürüdür. Sadece buldukları şeyde isim olarak bölünmezliği dolayısıyla bir bütünlüğü ifade ederler. Eşyada birlik 'âriz olarak bulunur ve bu birlik, zâtî olandan gelir. Birliği zatının gereği olan bu birlik, başka bir birliğin *mā'lûk* olmayan gerçek *Birdir* ve varlığı bu durumda zorunludur.⁶⁶

Kindî, kategorilerle bağlantılı olarak bu kez tabiatla birliğin bulunmadığı çokluk ya da çokluğun bulunmadığı bir birliğin var olup olmadığı meselesini ele alır. Zira gerçek ya da mutlak *Birin*, tabiatla var olan birlerden arındırılması gerekir. Daha doğrusu, tabiatla mevcut olan birlerin aynı zamanda çokluk barındırdıklarını bu sebeple onların mahiyeti bakımından Mutlak *Bir* gibi olmadıklarını göstermek ister. Bu konuda *fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*'ya kulak verelim: Kategorik varlıklar sadece çokluk karakteri taşımazlar. Aralarında birlik bakımından bir ittifak da mevcuttur. Yani çokluğa birlik iştirak etmiştir. Eğer birliksiz çokluk olsaydı: (i) Aralarında bir benzerliğin olmaması gerekirdi ki durum böyle değildir. Hâlbuki aralarında benzerlik vardır ve bu benzerliği sağlayan ortak bir şeye sahiptirler. Ayrıca çokluğun hareketi ve başkalaşması birlik yönündendir. Buna göre birlik olmasaydı değişme de olmazdı. (ii) Tek tek varlıklardan söz edilemezdi, çünkü çokluğu oluşturan şahıslar, zorunlu olarak tek tek varlıklardır. Tek tek varlıklar olmamış olsalardı bu takdirde sonsuz çokluktan söz edilirdi. Sonsuz nicelik imkânsız olduğuna göre, tek tek şahıslardan söz edilebilir ve her şahıs biri ifade ettiğinden birlik mevcut demektir. Ayrıca çokluk şahıslardan oluşmamışsa, orada zaten çokluktan söz edilemez zira çokluk, şahıslar topluluğu anlamına gelir. (iii) Çokluğu oluşturan her şahsın tarifinin de olmaması gerekir. Çünkü tarif bir örnek üzerinden, dolayısıyla da bir birlik üzerinden yapılır. (iv) Çokluğun sayılamaz türden olması gerekirdi. Çünkü sayıların ilkesi birlerdir. Birler yoksa sayı da yoktur, birliksiz çokluk varsa sayılan da yoktur. (v) Bilginin imkânsız olması gerekirdi. Çünkü bilgi, bilenin zihninde, bilinenin imajının bir şekilde yer etmesidir.

⁵⁹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 130.

⁶⁰ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 129.

⁶¹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 129.

⁶² Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 130.

⁶³ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 130.

⁶⁴ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 130.131.

⁶⁵ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 131.

⁶⁶ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 126-132.

(vi) Çoklukta birlik yoksa her kategori ya şeydir ya da değildir. Eğer şey ise, o birdir. Eğer şey değilse, bu sefer de çokluğu meydana getiremez.⁶⁷

Kindî, birliğin bulunmadığı çokluğu tasavvur etmenin imkânsız olduğunu yukarıda zikredilen gerekçelere dayandırır ve bu kez çokluğun bulunmadığı bir birliğin imkânını tartışır.⁶⁸ Eğer eşyada çokluğun bulunmadığı bir birlik varsa: (i) Eşyada zıtlığın olmaması gerekir. Çünkü zıtlığın oluşması için birbirine karşıt iki şeyin olması lazımdır ki bu da çokluk demektir. (ii) İstisnanın olmaması gerekir. Çünkü istisna, bir ve birden çok şeyleri barındırır ki bu da çokluk demektir. (iii) Farklılığın olmaması gerekir. Çünkü farklılık en az iki şeyin bulunmasını gerekli kılar ki bu da çokluğun varlığını kabul etmek demektir. (iv) İttifak ve ihtilâfın, ittisal ve iftirâkın olmaması gerekir. Çünkü bunların olması için yine en az iki şeyin olması gerekir ki bu çokluk demektir. (v) Başlangıcı, sonu ve ortası olmaması gerekir. Çünkü bu gibi nitelikler parçalanabilen varlıklar içindir. Başlangıcı, sonu ve ortası olan parçalanabilir varlıklar vardır ve bu parçalar da çokluk demektir. (vi) Şeklin mevcut olmaması gerekir. Çünkü şekiller kemer, kiriş, yüzey, daire merkezi ve çevresi, aç ve kenarlardan oluşur ki bu da çokluk demektir. (vii) Birliğin hareket ve sükûn olmaması gerekir. Çünkü hareket değişerek bir başka duruma geçiştir. Bu da ya mekânda ya nicelikte ya nitelikte ya da cevherde gerçekleşir ki bu da çokluk demektir. (viii) Parça ve bütünü olmaması gerekir. Çünkü bütün parçaların toplamıdır ve toplam, en az iki parçadan oluşur ki bu da çokluk demektir.⁶⁹

8. HER OLAYIN BİR SEBEBİ VARDIR

Kindî, var olan her şeyin sebep-sebepli ilkesine bağlı olarak meydana geldiğini, varlıkta rastlantısallığın imkânı ile bir arada değerlendirir. Ona göre eşyadaki çokluk ve birlik ya bir sebeple vardır ya da rastlantı sonucu oluşmuştur. Burada cevap bulması gereken soru, çoklukla birliğin bir arada nasıl bulunduğu? Bunun basit bir cevabı vardır. Çünkü çokluk, birlerin toplanıp bir araya gelmesiyle oluştuğuna göre, çoklukta zaten birlik zorunlu olarak mevcuttur. Yine çoklukla birlik farklı oldukları halde çoklukta birliğin bulunması nasıl mümkün olabilmektedir? Kindî'ye göre bunlar birbirinden ayrılabilir şeyler değildir. Bu iki farklı şey birbirlerinden ayrı şeyler olup sonrasında rastlantı sonucu birleşmiş de değildir, bu nedenle, sebepsiz varlık yoktur. Bununla birlikte birliğin çokluğa iştirakini sağlayan sebep ya kendisindedir ya da kendi dışında farklı bir sebeptir. Kendisinden ise, birliğini sağlayan kısmı diğer kısmından önce olması gerekir. Böylece bu sebepler zincirinin sonsuza dek uzaması gerekir. Hâlbuki bir şeyin bilfiil sonsuzluğu imkânsızdır. Bu iştirakin sebebi kendilerinden kaynaklanıyor da olamaz. O halde, iştirakin sebebi, bizatihi kendileri değil, daha yüce bir sebep olmalıdır. Bu sebep ayrıca çokluk ve birlik cinsinden bir sebep de olamaz. Zira aynı cinsten olanlar arasında hiçbiri zaman bakımından diğerinden önce değildir. Örneğin, canlı olmaları bakımından insan ve at kavramlarından biri diğerinden önce değildir. Dolayısıyla bu sebebin, bu türden varlıkla bir benzerliği de yoktur. Çünkü benzerlik aynı cins ve aynı türden olanlar arasında olabilir. Eşyanın varoluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi, daha yüce olan ve eşyanın varlığından önceye gelen başka bir sebep olmalıdır.⁷⁰

Şu hâlde tüm eşyanın, cinsi, benzeri ve ortağı olmayan bir sebebinin bulunması zorunlu olarak ortaya çıkmıştır. Bu sebep nihaî olarak ya birdir ya da çoktur. Eğer bu sebep çoksa, onda tabiatıyla birlik

⁶⁷ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 135.

⁶⁸ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 136.

⁶⁹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 136-138.

⁷⁰ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 140. Ayrıca bkz. Adamson, *Al-Kindî*, s. 72.

de bulunacaktır. Çünkü çokluk zaten birlerin toplamından meydana gelmektedir. Öyleyse sebep hem çok hem de bir olacaktır. Bu da bizi zorunlu olarak çokluk ve birliğin sebebinin yine çokluk ve birlik olduğu sonucuna götürür. Bu bir şey ancak kendisinin sebebidir gibi bir önermeyi doğurur. Oysa sebep sebepliden başka olmak zorundadır. O nedenle, ilk sebep ne çokluk ne de çoklukla beraber birlik halindedir. İlk sebep yalnızca *Birdir*. Kendisinde çokluğun ya da çoklukla birliğin bir arada bulunmadığı bir *Birdir*.⁷¹

9. GERÇEK BİR SAYI DEĞİLDİR

Kindî, son kısımda dikkatini bütünüyle Plotinus'un *Bir* kavramına çevirir ve burada tekrar *Bir* kavramını birlik ve çokluk kavramları ile birlikte tahlil eder. Birlik ve çokluk kavramlarını, sebep-sebepli ilkesine dayanarak İlk Sebep dışındaki varlıklara atfederken, bu kavramların varlığını İlk Sebep'te mümkün görmez. İlk Sebep olarak Gerçek *Birin* (*el-Vāhīdu'l-Hakk*) bir sayı olmadığını da ifade ederek, metafiziğinin temel amacı olan Tanrı'nın ayırıcı vasıfları hakkında konuşmayı sürdürür. Kindî, *Birin* bir sayı olmadığını mantıksal olarak şu şekilde izah eder: Eğer *Bir* sayı olsaydı, onda niceliğin özelliklerinden olan eşitlik ve eşitsizlik gibi niceliğe ait bazı özellikler bulunması gerekirdi. Yine *Biri* bir yapan başka birlerin bulunması ve bunlardan bazısının ona eşit bazısının ondan çok veya az olması gerekirdi. Halbuki *Bir* bu niteliğe sahip değildir. Ayrıca *Bir*, sayılarda olduğu gibi bölünebilir de değildir. O halde, *Bir* sayı değildir. *Bir* nicelik ifade eden kategorilerden biri de olamaz. Bu nedenle nicelik ifade eden iki veya daha fazla sayılar gibi değildir.⁷² *Bir*, sayıların üzerinde oturduğu temeldir, yani onların oluşumunu sağlayan ilkedir. Ancak sayının kendisi değildir. Tıpkı fiilin harflerden oluşması ve harfin de fiil olmayışı gibidir. *Birin* ilkesi ise yoktur, dolayısıyla o birleşik değildir. *Bir* basittir. İki ve diğer sayılar ise basit olan birlerden oluşmuş bileşiklerdir.⁷³

Kindî yeniden Gerçek *Bire* (*el-Vāhīd bi'l-Hakkika*) döner ve onu kategorilerden de tenzih eder. (i) Gerçek *Bir* kategorilerin dışındadır.⁷⁴ Gerçek *Bir*, çokluk içermediğinden ve çokluk da yukarıda sıralanan kategorilerin her birinde olduğundan, tüm kategorilerin dışındadır. Örneğin, onun cinsi olmuş olsaydı başka varlıklarla kıyaslanabilirdi ve böylece ezeli olamazdı. Dolayısıyla onun bölünebilir bir maddesi, *cins* ve *nev*'den oluşan bir formu da yoktur. Eğer olsaydı bu takdirde bölünebilir, kendisinde artma ve eksilme olurdu. (ii) Gerçek *Bir* hareket eden türlerden de değildir.⁷⁵ Madde ve sûretten oluşan cisimlerdeki hareket türlerinden yer değiştirme, artma, eksilme, oluş, bozulmuş ve dönüşümü barındırmaz. Zaten bu hareket türlerinin hepsinde çokluk vardır, çünkü bölümlüdürler. (iii) Gerçek *Bir* nefis de değildir.⁷⁶ Çünkü nefste hareket ve çokluk mevcuttur. Nefse ait düşünce, varlığa ait bir formdan diğerine ve yine nefse ait çeşitli ahlâkî hallerin (acı, öfke, korku, sevinç vb.) birinden diğerine intikal hareketi ve aynı zamanda da birlikle beraber çokluğu barındırır. (iv) Gerçek *Bir* akıl olamaz.⁷⁷ Çünkü akıl, çokluk ifade eden *kull* barındırdığından akıl da çokluk ifade edecektir. Düşüncenin nesnelere olan kavramlar/*kullî*, varlığın türlerini ve *nev*'in üstündeki *cins*leri ve *nev*'in altındaki *şahş*ları içerir. Zira *şahş*lar nefisle birleşince kavram haline gelir ve nefis *nev*'le birleşince fiil halinde akıl olur. (v) Gerçek *Bir* eşan-

⁷¹ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 140-141.

⁷² Adamson, *Al-Kindî*, 88; Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, s. 182.

⁷³ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 153-154; Adamson, *Al-Kindî*, s. 47-48.

⁷⁴ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 153.

⁷⁵ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 153-154.

⁷⁶ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 154.

⁷⁷ Kindî, "fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", s. 154-155.

lamalı isimlerden biri olamaz.⁷⁸ Örneğin, *şefra* ve *medye* gibi bıçak anlamına gelen eş anlamlı isimler her ne kadar tek bir nesneye delalet etseler de buradaki bir yine de çokluk ifade eder.⁷⁹ (vi) Gerçek *Bir* benzer isimlerden biri olamaz.⁸⁰ Örneğin, yazı, söz, düşünce ve düşünce nesnesi dikkate alınır, bu cevherlerden her biri bir diğerini ifade ederek bir tek şeyi ifade edebilirler ancak nesnenin kendisi zihindeki kavramın sebebi, zihindeki kavram sözün sebebi, onun sözle ifadesi yazıya geçirilmesinin sebebidir. Bu tür bir birlik çok şeye söylendiği için yine de çokluk anlamını taşır. (vii) Gerçek *Bir* maddi bir ilke olamaz.⁸¹ Örneğin, maddesi bakımından kapı ve sedir aynıdır. Bu tür şeyler maddeleri bakımından çokluk ifade ederler. Çünkü maddeler çoktur ve parçalara ayrılır, şekil bakımından da öyledir. Madde birçok formu kabul imkânına sahip olduğundan çokluk ifade eder.

Kindî, *el-Vāhıdu'l-Hakkı* tenzih yoluyla tanımlamaya çalışırken bu kısımda nihaî olarak onun her türlü kavramın üstünde olduğunu belirtir.⁸² O, kavramların hiçbirine dâhil edilmez. Başkasına nispetle bir değil, Mutlak *Birdir*. Eşyaya yüklenen bir çeşitlerinden hiçbiri anlamında birdir. Bütün eşyadaki birlik ârâz durumundadır. Gerçek *Bir* ise zât itibarıyla birdir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Birlikle nitelenen bütün varlıklardaki birliğin ilk sebebi Gerçek *Birdir* ve bunlar birliği başkasından almış değildirler. Kindî'ye göre zaten varlıkların en başından itibaren sonsuza dek birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Bu bakımdan, birlik ifade tüm varlıklar sebeplidir. Sebepli varlıklardan her biri birliği başkasından alır ve bu sebeple onların birliği zâtından başkadır. Duyulur varlıklarda ise birlikle çokluk bir arada bulunur, bu sebeple onlarda bulunan birlik vasfı aslî değil arzîdir. Çokluk zorunlu olarak birlerin toplamı olduğundan, her çokluk aynı zamanda birlik sayesinde bir varlık kazanmış demektir. Şayet birlik olmasaydı çokluğun varlığından hiçbir surette söz edilmezdi. Öyleyse, İlk Gerçek *Birden* gelen birlik feyzi, her duyulur nesneye varlık vermiştir. O halde var oluşun nihai ve gerçek sebebi *Birdir* ve o, hiçbir koşulda birliğini başkasından almamıştır. İlk Sebep bizâtihi *Birdir*. Böylece varlık kazanan şey ezeli olamaz. Ezeli olmayan ise yaratılmıştır. Yaratmanın sebebi de *Birdir*.⁸³ Her şeyin varlığını sürdürmesi ya da varlığın devamı *Bire* bağlıdır. Birlik ayrılacak olursa, varlık hemen yıkılıp yok olur. Bu bakımdan *Bir*, sadece varlık veren değil aynı zamanda varlıktaki sürekliliğin de sebebidir. Onun koruması ve gücü dışında kalan her şey yok olur.

SONUÇ

Kindî'de metafiziğin konusu Tanrı'dır. Tanrı, bir taraftan metafiziğin konusu diğer taraftan da nihaî amacdır. Bu nedenle onun metafiziği varlıkları merkeze alan bir ontoloji değil, Tanrı'yı merkeze alan bir teolojidir. Kindî, mantığın sağladığı tüm olanakları da kullanarak varlıklardan yola çıkarken sebep-sebepli ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalarak İlk Sebep'e, Gerçek Bir'e (*el-Vāhıdu'l-Hakkı*) dolayısıyla Tanrı'ya ulaşmaktadır. İlk Sebep, tüm var olanların sebebi olarak İlk Gerçek ve İlk Hakikat'tir. Felsefe, hakikatin araştırması olduğuna göre, hakikate dair yapılacak araştırma, öncekilerin araştırmalarından bağımsız yapılamaz. Bu araştırmaların içerisinde en yüce hakikat olan Tanrı hakkında yapılacak araştırma ise ilimlerin ilmi olarak vasıflandırdığı İlk felsefe (*el-felsefetu'l-ülâ*) yani metafizikle mümkündür.

⁷⁸ Kindî, "fi'l-Felsefetü'l-Ülâ", s. 155.

⁷⁹ Kindî, "fi'l-Felsefetü'l-Ülâ", s. 155.

⁸⁰ Kindî, "fi'l-Felsefetü'l-Ülâ", s. 155.

⁸¹ Kindî, "fi'l-Felsefetü'l-Ülâ", s. 156.

⁸² Kindî, "fi'l-Felsefetü'l-Ülâ", s. 160.

⁸³ Kindî, "fi'l-Felsefetü'l-Ülâ", s. 160-162.

Görüldüğü üzere Kindî, Grek felsefi geleneğin bütün renklerini taşıyan bir metafizik inşa etmiştir. Bir taraftan O, Aristoteles'in kendisi hareket etmeyen İlk Muharrik (*Prime Mover*) kavramı ile Yeni-Platoncu metafiziğin merkezinde yer alan taşma (*şudür/emanation*) kavramına mümasil *feyd* kavramını metafiziğinde bir arada kullanmıştır. Ancak diğer taraftan da Yeni-Eflatuncu metafizik geleneğe ilk büyük itiraz olarak değerlendirilebilecek Philoponus'un, *Âlemin Kıdemine Karşı Proclus'a Reddiye*'de kaleme aldığı; âlemin yoktan yaratıldığını iddia eden tezleriyle de uyumlu bir metafizik inşa etmek istemiştir. Şu hâlde Kindî, bir taraftan Aristoteles'in hareket veren Tanrı fikri ile Plotinus'un varlık veren Tanrı fikrini *Bir* ve *feyd* kavramlarını da kullanarak almış, ancak diğer taraftan da Philoponus'un yoktan yaratma (*ibdâ'/creatio ex-nihilo*) fikrini benimsemiş görünmektedir. Bununla birlikte aynı zamanda O, bu üç farklı unsuru İslam düşüncesinin Tanrı anlayışı ile aynı potada mezc ederek/uzlaştırarak felsefede eklektik karakterli bir metafizik sistem oluşturmayı düşünmüş ve bunda da büyük oranda başarılı olmuştur.

KAYNAKÇA

- Adamson, Peter, *Al-Kindî*, Oxford University Press, Oxford-New York 2007.
- Adamson, Peter, *Philosophy in the Islamic World*, Oxford University Press, Oxford 2016.
- Aristotle, "Metaphysics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984, ss. 1552-1729.
- Aristotle, "On the Soul", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984, ss. 641-693.
- Aristotle, "Physics", *The Complete Works of Aristotle*, ed. Jonathan Barnes, Princeton University Press, Princeton-New Jersey 1984, ss. 315-447.
- Aydınlı, Yaşar, "Kindî'nin Tanrı Tasavvuru Üzerine", *İlk Müslüman Filozof: Kindî*, DİB Yayınları, Ankara 2019.
- Bertolacci, Amos, *The Reception of Aristotle's Metaphysics in Avicenna's Kitāb al-Şifā'*, Brill Press, Leiden-Boston 2006.
- Deniz, Gürbüz, "Kindî, Felsefeyi Kabulü ve Konulandırması", *İlk Müslüman Filozof: Kindî*, DİB Yayınları, Ankara 2019.
- Dillon, John - Gerson, Lloyd P., *Neoplatonic Philosophy*, Hackett Publishing Company, Indianapolis-Cambridge 2004.
- Drozdek, Adam, *Greek Philosophers as Theologians: The Divine Arche*, Ashgate Publishing Company, Burlington 2007.
- Erdem, Engin, *Metafizik Delil: İbn Sînâ'nın İsbât-ı Vâcip Yöntemi*, Yayınevi Yay., Ankara 2012.
- Erlwein, Hannah C., *Arguments for God's Existence in Classical Islamic Thought*, De Gruyter Press, Berlin-Boston 2019.
- Fârâbî, "an-Ğaraği Aristûţâlis", *el-Mecmû'* içinde, nşr. Muħammed Emin, Matba'atu's-Se'ade, 1904.
- Fârâbî, *Kitābu 'Ārâi Ehli'l-Medineti'l-Fâđileh*, nşr. Albert Naşîr Nâder, Dâru'l-Maşrîk, Beirût 1985.
- Gutas, Dimitri, *Avicenna and The Aristotelian Tradition*, Brill Press, Leiden-Boston 2014.
- Hemşinli, Hakan, "Teolojinin Evrimi veya Felsefenin Teolojiyle İmtihani -Yöntemsel Açıdan Bir Değerlendirme-", *Van YÜY Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2021, sayı: 52, ss. 413-434.
- Kindî, "Kitābu'l-Kindî ile'l-Muğtaşim Billah fi'l-Felsefeti'l-Ülâ", *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, nşr. Muħammed 'Abdu'l-Hâđ Ebû Ride, Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, Kâhîre 1950.
- İbn Sînâ, *Kitābu'ş-Şifâ': Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- İbn Sînâ, *The Life of Ibn Sînâ (A Critical Edition and Annotated Translation)*, Edisyon ve çev. William E. Gohlman, State University of New York Press, New York 1974.
- Ivry, Alfred L., *Al-Kindî's Metaphysics*, State University of New York Press, New York 1974.
- Lee, Henry Desmond P., *Zeno of Elea*, Cambridge University Press, Cambridge 1936.
- Macit, Muhittin, *İbn Sînâ'da Metafizik ve Meşşâî Gelenek*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2012.
- Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 1-5*, çev. Michael Share, Duckworth Press, London 2004.
- Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 6-8*, çev. Michael Share, Duckworth Press, London 2007.
- Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 9-11*, çev. Michael Share, Duckworth Press, London 2010.
- Philoponus, *Against Proclus on the Eternity of the World 12-18*, çev. James Wilberding, Bloomsbury Press, London 2014.
- Plotinus, *The Enneads*, ed. Lloyd P. Gerson, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Proclus, *On the Eternity of the World*, Giriş ve yorumlarla birlikte çev. Helen S. Lang - Anthony David Macro, University of California Press, Berkeley 2001.
- Solomon, Robert C., *Introducing Philosophy*, Oxford University Press, New York-Oxford 2005.
- Sümer, Banu Alan, "Parmenides'in 'Düşünme ve Varlık Aynı Şeydir' Yargısına Heidegger'in Yorumu Açısından Bir Bakış", *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2011, sayı: 11, ss. 135-154.
- Şahin, Eyüp, "Kindî ve Antik Yunan Felsefe Geleneği", *İlk Müslüman Filozof: Kindî*, DİB Yayınları, Ankara 2019.
- Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yayınları, İstanbul 2003.
- Terkan, Fehrullah, *Çatışmanın Dinamikleri: Klasik Dönem İslam Felsefesinde Din ve Felsefe Uzlaşmazlığı Üzerine*, Elis Yayınları, Ankara 2019.
- Türker, Ömer, *İslam'da Metafizik Düşünce: Kindî ve Fârâbî*, Klasik Yayınları, İstanbul 2019.