

ra katılarak ilim ve felsefe alanlarındaki başarısını ve yetkinliğini kanıtladığı gibi Me'mûn'un 215'te (830) kurduğu Beytülhikme'deki âlim ve mütercimler kadrosu içinde yer almayı da başarmıştı. Dokuz Abbâsî halifesi dönemine yetişen Kindî özellikle Me'mûn, Mu'tasım-Billâh ve Vâsiğ-Billâh'tan yakın ilgi ve destek gördü. Ayrıca Mu'tasım, oğlu ve veliahdı olan Ahmed'in eğitim ve öğretimini üstlenmesi için onu görevlendirmişti. Aralarında hoca-talebe ilişkisinden öte dostluğa dayanan bir yakınlık bulunduğundan filozof eserlerinin önemli bir kısmını bu veliahdın isteği üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir (Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 113). Fakat adı geçen üç halife Mu'tezile mezhebini devletin resmî görüşü sayarken daha sonra Mütevekkil-Alellah Ehl-i sünnet yanlısı bir politika izlemiş ve bu sırada Kindî gözden düşerek hayatının son yirmi yılını saraydan uzak, belki de münzevi olarak geçirmek zorunda kalmıştır. Bu durum, onun Mu'tezile'den sayılmasından değil bu mezhep mensupları gibi akla öncelik tanıyan ve ilk defa İslâm toplumunda felsefe diye bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olmasından kaynaklanıyordu.

Klasik kaynaklarda Kindî'nin doğumu gibi ölüm tarihi hakkında da kesin bilgi yoktur. Çağdaş araştırmalarda ise hiçbir kaynak ve gerekçe zikredilemeksizin 860, 869, 870 ve 873 gibi farklı tarihler yer almaktadır. Ancak Mustafa Abdürrâzık, filozofun çağdaşı olan Câhiz'in *Kitâbü'l-Hayevân*'ı ve *Kitâbü'l-Buhalâ'* adlı eserlerinde ondan söz ederken geçmiş zaman kipi kullanıldığına dikkat çekerek bunlardan ikincisinin 254 (868) yılında kaleme alındığını, birincisinin ise ondan bir iki yıl kadar önce yazıldığını, dolayısıyla Kindî'nin yaklaşık 252 (866) tarihinde vefat ettiğini kabul etmek gerektiğini söyler (*Feylesûfû'l-Arab*, s. 50-51). Ölümüne kronik romatizmal hastalıkların yol açtığı anlaşılmaktadır (İbnü'l-Kiftî, s. 247).

İslâm toplumunda naklî ve aklî ilimlerin sistemleştirildiği, yabancı milletlere ait ilim, düşünce ve kültür ürünlerinden Arapça'ya yapılan tercümelerin Beytülhikme'de en verimli bir düzeye ulaştığı, kelâm ve felsefe alanındaki spekülasyonların alabildiğine yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelelerin kıyasıya devam ettiği III. (IX.) yüzyılda yaşayan Kindî, bu alanlardaki çalışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılan

ve uyguladığı yöntem, kullandığı terminolojiyle kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofudur. Klasik kaynaklar ondan şu şekilde söz eder: "Kindî eski ilimlerin tamamını kuşatan, çağının yegâne âlimi ve hükümdar soyundan gelen bir Arap filozofudur" (İbnü'n-Nedîm, s. 375); "İslâm toplumunda Yunan, Fars ve Hint felsefelerinde derinleşmiş, astronomi ve diğer ilimlerde uzman, hükümdar soyundan gelen bir Arap filozofudur" (İbnü'l-Kiftî, s. 120); "Yaşadığı dönemde İslâm filozofu diye anılırdı" (İbn Nübâte el-Mısırf, s. 229); "İlmin derinliklerine dalan, aklî ilimlerle şeriatı uzlaştıran ve birçok eseri olan bir hendesecidir" (Beyhakî, s. 25). İbn Cülcül ise, "İslâm toplumunda yazdığı eserlerde Aristo'yu izleyen ondan başka filozof yoktur" ifadesiyle (*Tabakâtü'l-ettibbâ'*, s. 73) ileride tartışmalara yol açacak bir konuyu gündeme getirmiştir (aş. bk.).

Sicistânî de İslâm ilim, düşünce ve kültür tarihinde o güne kadar kimsenin yapmadığını Kindî'nin başardığını, onun çalışmalarının bir ömre sığmayacak kadar çok ve çeşitli olduğunu, Me'mûn döneminde Kindî'den önce çoğunluğu hristiyan olan ünlü kişiler yetişmekle birlikte İslâm toplumunda bu yolu ilk açan kişinin Kindî olduğunu ve sonraki müslümanların onu takip ettiğini söyler (*Müntehabü Şivânî'l-hikme*, s. 113). Gerçekten de Kindî, ilâhiyat ve edebiyat yanındaki teorik ve pratik bilgi dallarının hepsiyle ilgilenen, felsefeden tıbbı, matematikten astronomiye, optikten meteorolojiye, psikolojiden ahlâka ve kimyadan müziğe varıncaya kadar her alanda eser vererek sonraki nesillere zengin bir ilim ve felsefe literatürü armağan eden ansiklopedik bir filozoftur. O güne kadar Süryânî bilgin ve mütercimler eliyle temsil edilen bilim ve felsefe Kindî'nin çalışmaları sayesinde el değiştirmiş, sayıları 277'ye bulan külliyyatı yabancı kültürler karşısında İslâm toplumu için önemli bir moral güç oluşturmuştur.

Ortaçağ Avrupası'nda Alchindus olarak tanınan Kindî, Latince'ye çevrilen eserleriyle haklı bir şöhret kazanmıştır. Nitekim İtalyan filozofu ve matematikçisi Cardanus Heironimus (ö. 1567), *De Subtilitate* adlı eserinde dünyaca ünlü on iki seçkin âlim ve filozof arasında Kindî'yi de sayar ve onun altı nicelik hesabıyla ilgili eserinden söz ederek kendi alanında ondan daha iyisinin bulunmadığını söyler (*Felsefî Risâleler*, Önsöz, s. XVIII).

Buna rağmen Kindî'nin çeşitli çevrelerin baskı ve eleştirisine mâruz kaldığı, hatta Halife Mütevekkil-Alellah tarafından dayakla cezalandırıldığı, Benî Mûsâ diye tanınan ve dönemin büyük matematikçisi ve astronomu olan Muhammed ve Ahmed adlı kardeşlerin düzenledikleri komplo sonucunda çok zengin olan özel kütüphanesine el konduğu, fakat onların oyununu bozarak tekrar kütüphanesine kavuştuğu bilinmektedir (İbn Ebû Usaybia, II, 180-181). Filozof, Halife Mu'tasım-Billâh'a takdim ettiği *Kitâb fi'l-felsefetü'l-ûlâ* adlı eserinin giriş kısmında bazı çevrelerin baskısından yakınıp, "... zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde gerçekten uzak olanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık" dedikten sonra o çevreleri din ticareti yapmakla suçlar ve, "Bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir" öncül önermeden hareketle, "Kim din ticareti yaparsa onun dini yoktur" yargısına ulaşır ki mantık bakımından olduğu kadar din ve ahlâk açısından da doğrudur (*Felsefî Risâleler*, s. 4-5). Kindî'nin "eksik zekâlı ve zalim düşman" diye nitelediği kesimin kimliği belirtilmiyorsa da bunların Selef akidesini temsil eden hadisçilerle bazı fakih ve kelâmcılar olduğunda şüphe yoktur. Bu düşmanlık onların felsefeyle ilgilenenleri tekfir etmelerinden kaynaklanıyordu. Buna karşı Kindî, "Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini (felsefî bilgi) edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir" diyerek kendini savunur. Bütün bunlar, Mütevekkil'den önce Mu'tasım döneminde de filozofun ağır baskılara mâruz kaldığını göstermektedir (a.g.e., a.y.).

Tercüme Hareketine Katkısı. Abbâsî Devleti, siyasî ve ekonomik gücünü ilmi ve fikrî alandaki çalışmalarla desteklemek üzere 215 (830) yılında Bağdat'ta Beytülhikme'yi kurarak kendinden önceki medeniyetlerin başarılarından yararlanmak istemiş ve bu amaçla tercüme hareketine büyük önem vermiştir. Adı geçen kurumda çalışan mütercimlerle yakın ilişki içinde bulunan Kindî'nin Süryânice ve Grekçe'yi bilip bilmediği, bu dillerden tercüme yapıp yapmadığı öteden beri tartışma konusudur. İbn Cülcül onu, birçok felsefe kitabını tercüme eden ve felsefenin karmaşık problemlerini açıklığa kavuşturan bir hekim ve filo-

zof olarak tanıtırken (*Tabakâtü'l-eṭṭib-bâ*, s. 73-74) İbnü'l-Kıftî, Batlamyus'un *Kitâbü Coğrâfiyye el-ma'mûre mine'l-'arṣ* adlı eserini Süryânice'den Arapça'ya çevirenin Kindî olduğunu söyler (*İḥbârü'l-'ulemâ*, s. 69-70). Fakat İbnü'n-Nedîm bu eserin Kindî adına başkası tarafından kötü bir tercümesinin yapıldığını, sonradan Sâbit b. Kurre'nin başarılı bir çevirisini gerçekleştirdiğini belirtir (*el-Fihrist*, s. 375). İbn Ebû Usaybia, daha ilginç bir iddiada bulunarak İslâm toplumunda Huneyn b. İshak, Sâbit b. Kurre ve Ömer b. Ferruhân ile birlikte Kindî'yi en başarılı dört mütercimden biri olarak gösterirse de (*ʿUyûnü'l-enbâ*, II, 179) onun tercüme yapacak düzeyde bu dilleri bildiğini söylemek zordur. Kindî'nin daha ziyade yapılan tercümeleri kontrol ederek dil, üslup ve terminoloji açısından gerekli düzeltmeleri yaptığı düşünülmektedir. Nitekim yanlışlıkla Aristo'ya isnat edilen *Eṣûlûcyâ* (*Theologia*) adlı eseri Abdülmessih b. Nâima el-Himsî'ye tercüme ettirmiş, kendisi de üzerinde gerekli düzeltmeleri yaparak Veliaht Ahmed'e takdim etmiştir (Kaya, s. 289). Her ne kadar İbnü'n-Nedîm anılan kitabı onun tefsir ettiğini söylüyorsa da (a.g.e., s. 176) buradaki tefsiri bilinen anlamda değil düzeltme amacıyla metne bazı müdahalelerde bulunma şeklinde yorumlamak gerekir. Hatta onun tercümeciliğini de bu bağlamda anlamak mümkündür. Eğer Kindî ana dilinden başka dillere âşina olsaydı Fârâbî'nin bazı eserlerinde uyguladığı gibi o da bazı terimlerin Süryânice ve Grekçe karşılıklarını vererek konuya açıklık getirebilirdi. Halbuki günümüze ulaşan eserlerinde böyle bir durum söz konusu değildir. Dolayısıyla Kindî'nin bu dilleri çeviri yapacak düzeyde bildiği, hatta ünlü bir mütercim olduğu yolundaki görüşlere katılmak mümkün görülmektedir.

Mu'tezile ile Olan İlişkisi. Kindî, Mu'tezile kelâmcılarının tartıştığı bazı problemleri benimseyerek o konularda eserler kaleme almıştır. Meselâ *Risâle fi'l-felsefetü'l-ülâ* adlı eseri başta olmak üzere diğer felsefî risâlelerinde âlemin ezelliğini savunan dehrîlere (ateistler) karşı onun yaratılmış olduğunu mantikî ve matematik delillerle temellendirmeye çalışır. Öte yandan dönemın kelâmcıları gibi o da İslâm'ı savunmak amacıyla başka din ve kültürlerle karşı reddiyeler yazmış, *Risâle fi nakḥi mesâ'ili'l-mülhîdîn*'de dehrîleri, *Risâle fi'r-red 'ale's-*

mâniyye ile Risâle fi'r-red 'ale's-seneviyye'de Maniheizm'i, *Risâle fi teşbîti'r-rusûl*'de Brahmanizm'i, *Maḳâle fi'r-red 'ale'n-naṣârâ*'da Hristiyanlığı eleştirmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin görüşlerine paralel olarak "salah" ve "aslah" ilkesi üzerinde durmuş, fakat bunu fert düzeyinde değil kozmolojik anlamda yorumlamış, Allah'ın fiillerinin tamamıyla âdil olduğunu, bu konuda zulme asla yer bulunmadığını savunmuş, günümüze ulaşmayan *Risâle fi'l-istiṭâ'a ve zamâni kevnihâ* adlı eserinde ve felsefe yazılarında kullandığı fiillerinin değeri ve buna ilişkin olarak sebep-sonuç (illet-ma'lûl) ilişkisinde bazı mutavassıt etkenlerin bulunabileceğini (tevellüd nazariyesi) belirtmiştir (*Felsefî Risâleler*, s. 97).

Richard Rudolf Walzer yukarıda sayılan çalışmaları sebebiyle Kindî'yi Mu'tezile kelâmcısı olarak göstermekte, sonra da onun kelâmcı ve filozof yönlerinden hangisinin ağır bastığını tartışmaktadır (*Greek into Arabic*, s. 176-189). Ancak filozofun aynı problemler üzerinde durması onun Mu'tezilî olduğunu göstermez. İslâm düşüncesi ve kültüründe bir kırılmayı değilse bile bir geçiş dönemini temsil eden Kindî'nin bu tutumunu tabii saymak gerekir. Zira yabancı kültürlerle açılan her toplumun geçiş evrelerinde aynı durum söz konusudur. Bu hususta önemli olan, konu ve amaç birliği değil uygulanan yöntem ve kullanılan terminolojidir. Olaya bu açıdan bakıldığında Kindî'yi Mu'tezile safında görmek veya göstermek yanlış olur. O dönem kelâmcıları yöntem olarak cedeli kullanırken Kindî çok defa mantığı (burhan), bazan da matematiği kullanmıştır. Mantıkî ispat olarak da en çok iki tezden birinin yanlış olduğunu göstermek suretiyle ötekinin doğruluğunu ortaya koyan "kıyâs-ı hulf"e başvurmuştur ki bir bakıma bu Eflâtun'un dikotomi yöntemini hatırlatmaktadır.

Kâdî Sâid, Kindî'nin analitiği (tahlîl) değil sentetik (terkip) yöntemi kullandığı için mantık alanındaki eserlerinin pek yararlı olmadığını söyler. Müellif, sentetik yöntemden mantığı iyi bilenlerin yararlanacağını söyleyerek eleştirisini şöyle bitirir: "Bilmiyorum, bu değerli yöntemi (analitiği) kullanmaktan Ya'kûb'u alıkoyan bilgisizliği mi yoksa kıskançlığı mıdır? İki durumdan hangisi olursa olsun bu onun için bir eksikliktir" (*Tabakâtü'l-ümem*, s. 60). Ancak filozofun günümüze ulaşan eserlerindeki mantikî analizlere

bakılacak olursa Kâdî Sâid'in eleştirilerine katılmak mümkün görünmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla Kâdî Sâid, Kindî'nin sayıları onu bulan mantık kitaplarında ayrıntılardan ziyade kısa ve öz bilgi vermesinden şikâyetçidir. Onun analizden kastı da mantık meselelerini uzun uzadıya anlatmaktır. Fakat Kindî'nin mantıkla ilgili hiçbir eseri günümüze ulaşmadığı için bu konuda kesin bir yargıya varmak güçtür.

Öte yandan T. J. de Boer, Kindî'nin felsefî risâleleri yayımlanmadan çok önce yazdığı *İslâm'da Felsefe Tarihi* adlı eserinde, "Kindî, Mu'tezilî bir kelâmcı ve Neo-Platonik tesirler altında kalmış Neo-Platoncu bir filozoftur" (s. 73) şeklindeki değerlendirmesiyle Hilmi Ziya Ülken'in onu önce Aristocu, sonra Aristo ile Eflâtun'u uzlaştırmaya çalışan, daha sonra Yeni Eflâtuncu ve nihayet İslâm'daki yoktan yaratma düşüncesinde karar kılan bir filozof olarak göstermesine (*İslâm Felsefesi*, s. 46) katılmak mümkün değildir. Özellikle Boer tabakat kitaplarındaki bilgilerden, eserlerinin ifade ettiği anlamlardan ve Latince'ye çevrilen *Risâle fi'l-'aḳl* isimli dört sayfa tutan eserinden hareketle Kindî felsefesini ortaya koyma gibi ilginç bir tavır sergilemiştir. Eğer adı geçen felsefe tarihçileri 1950'de yayımlanan felsefî eserlerini inceleme imkânı bulsalar filozofun antik ve Helenistik felsefeyi İslâmî görüş açısından nasıl bir arada değerlendirip kendine özgü sentezlere ulaştığını görecektelerdi. Ayrıca onun kaleme aldığı eserlerin tarihî kronolojisini tesbit etmek mümkün olmadığından düşünce hayatında farklı evrelerin bulunduğu savunulamaz. Şu halde iddia edildiği gibi Kindî Mu'tezilî olsaydı şimdiye kadar kelâm literatüründe özellikle Kâdî Abdülcebbar'ın *Fazlû'l-i'tizâl* ve *ṭabakâtü'l-Mu'tezile*'siyle İbnü'l-Murtazâ'nın *Ṭabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserinde ona yer verilmesi gerekirdi. Halbuki hem klasik kaynaklarda hem modern araştırmalarda Kindî İslâm felsefesini kuran ilk filozof olarak takdim edilmektedir.

İlimleri Tasnifi. İlimleri genel bir tasnife tâbi tutarak alanlarını ve aralarındaki ilişkileri belirtmek, bir filozofun bilim ve metod anlayışını gösterdiği gibi onun varlık anlayışını da yansıtır. Câbir b. Hayyân ayrı tutulacak olursa -ki ona ait tasnif de şüphelidir- bu konuda Kindî'nin yaptığı tasnif ilk ve özgündür. Eflâtun varlık ve bilgi türlerini aşağı, orta ve yu-

karı olmak üzere üçe ayırarak fiziği aşağı, matematiği orta, metafiziği ise yukarı diye nitelerken amacı zihnin somuttan soyutun bilgisine nasıl yükseldiğini göstermekti. Aristo'nun ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifi hocasınınkinden hayli farklıdır. Kindî'nin tasnifi ise bu filozoflarınkinden hem farklı hem de ayrıntılıdır.

Öncelikle Kindî ilimleri dinî ve insanî diye ikiye ayırır. Dinî (ilâhî) ilimlerin kaynağı vahiydir. Vahiy ise istek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan, mantık ve matematik yöntemlerine başvurmadan Allah'ın peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatmasıyla oluşan bir bilgidir. Duyu ve akıl gücüyle elde edilemeyen, insanların benzerini ortaya koyamadıkları vahiy bilgisi insan fıtratına uygun olduğundan akıl onu kabul etmek durumundadır (*Felsefî Risâleler*, s. 60). İnsanî ilimler felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan ilim, diğeri başka ilimler için bir alet ve bir başlangıç sayılmak üzere başlıca ikiye ayrılır. Doğrudan ilim olanlar da teorik ve pratik diye iki grupta ele alınır. Teorik sayılanlarda altta fizik, ortada psikoloji, üstte metafizik bulunmaktadır. Psikoloji bir yönüyle fizyolojiye bağlı, bir yönüyle de metafiziğe açık olduğundan fizikten metafiziğe geçişe bir aracı ve bir eşik durumundadır. Filozofa göre Allah nefsi, latif olmayan madde ile latif olan metafizik arasında bir mertebeye koymuştur. Böylece fizikten metafizik bilgiye geçmek mümkün olmaktadır. Böyle olmasaydı latifle kesifin bilgisini ayırt etmek imkânsız olurdu (*Resâ'il*, II, 11-12). Pratik ilimler ise ahlâk ve siyasetten ibarettir. Başka ilimlere giriş mahiyetindeki alet ilimleri de mantık ve matematik olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantık, Aristo'nun *Organon* külliyyatında yer alan *Kategoriler*, *Önermeler*, *I. Analitikler*, *II. Analitikler*, *Topikler*, *Sofistik Delillerin Çürütülmesi*, *Hitabet* ve *Şiir*'den ibarettir. Matematik ise başlıca aritmetik, geometri, astronomi ve müzik şeklinde dört disiplini içermektedir (*Felsefî Risâleler*, s. 163-164). Kindî'ye göre matematik ilimlerini bilmeyen kimse bir ömür boyu felsefe okursa da anlayamaz, sadece yazılanları tekrarlamış olur. Özellikle genel bir evren tasarımı veren astronomi felsefe gibi küllî bilgiyi hedef aldığı için daha da önemlidir (*a.g.e.*, s. 157-158).

Kindî, *Mâhiyyetü'l-'ulûm ve aksâ-muhâ ile Aksâmü'l-'ilmi'l-insî* adlı gü-

nümüne ulaşmayan iki eser daha kaleme almıştır. Onun, bilgi kaynakları açısından ilimleri teorik ve pratik şeklinde başlıca iki grupta değerlendirdiği görülmektedir. Buna göre duyularla algılanan bilgiler pratik, akılla algılananlar ise teorik sayılmaktadır (*Resâ'il*, II, 10).

Metot Anlayışı. Bilindiği kadarıyla Kindî, İslâm toplumunda metot meselesi üzerinde en çok duran filozofların başında gelmektedir. Filozof, *Kitâb fi'l-felsefetü'l-ûlâ* adlı eserinde bu konuya dikkat çekerek her ilmin kendine has bir metodunun bulunduğunu, araştırmacıların çok defa neyi, nerede ve nasıl araştıracaklarını bilmediklerinden başarısız olduklarını söyler. Nitekim matematik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu deneylerini, belâgatta ispat yöntemini uygulayanların bir şey elde edemeyecekleri açıktır. Kindî'ye göre herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların önce o ilmin ilkelerini araştırmaları ve maddî varlık alanıyla metafizik alanın farklı olduğunu bilmeleri gerekir. Çünkü bazıları, fizikî nesnelerde olduğu gibi metafizik bilginin de zihinde somut formunun oluşacağını sanır ve öyle bir şey bulamayınca da metafiziğe karşı güvenleri sarılır. Kindî, böylelerini duyu algılarının dışında bir bilgi olacağını kavrayamayan çocuklara benzetir. Zira akfî bilginin insan zihninde somut bir imajı oluşmaz. Şu halde metafizik alanda bazı bilgiler ispat edilse de her akfî bilginin ispatı mümkün olmamaktadır. Çünkü her ispatın ispatı olsa ispat işlemi sonsuza kadar sürüp gider. O zaman da her şey meçhule bürünür; halbuki meçhulün bilgisi yoktur (*Felsefî Risâleler*, s. 10-11).

Yöntem olarak genellikle mantık ve matematiği kullanan Kindî, bununla birlikte her konuda insanı başarıya götüren ilmin matematik olduğunu ısrarla vurgular ve felsefe öğrenimi için matematiği ön şart sayar. Bu konudaki görüşünü şöyle temellendirir: Cevher ve cevhere ait nicelik ve nitelikler felsefenin ilk ve temel konusudur. Çünkü insan ilk cevherleri, yani fizikî varlıkları nicelik ve nitelikleri sayesinde tanır. İkinci cevherlere, yani nesnelerin zihindeki soyut ve tümel kavramlarına ise birinci cevherler vasıtasıyla ulaşır. Şu halde nicelik ve nitelik bilgisinden yoksun olan kimse, ilk ve ikinci cevherleri yani fizik ve metafizik varlıklar alanını tanıma imkânından yoksun sayılır (*a.g.e.*, s. 159). Bu yaklaşımıyla Kindî, Aristo'dan ziyade Eflâtun'a ya-

kın durmaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki filozof, matematiği fizikten metafiziğe geçişe bir yöntem ve bir araç saysa da onun diğer alanlarda mantıkî istidlâli, tabiata dair eserlerinde ise yer yer deney yöntemini kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla metot konusunda Kindî pragmatik davranmakta ve Mu'tasım'a tavsiyelerinde şöyle demektedir: "Bize gelince her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız ... Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı davranırsak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz güçleşir" (*a.g.e.*, s. 11). Filozof her konuda dogmatizmden ve saplantıdan uzak durduğunu belirtmek üzere, "Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelmiş olsun, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız" (*a.g.e.*, s. 4) ifadeleriyle farklı bilgi ve kültür alanlarına açılmanın bir erdem olduğunu vurgulamaktadır.

Bilgi Teorisi. Bir Meşşâî filozof olan Kindî bilginin kaynağına ilişkin olarak duyu algıları, akıl, sezgi ve vahiy üzerinde durur. Filozof bu konudaki görüşlerini temellendirmek üzere varlığı tikel (cüz'î) ve tümel (küllî) diye başlıca iki kısımda değerlendirir. Duyu organları tikel varlıklar hakkında bilgi verirken akıl tümel olanın bilgisini kazandırır. **1. Duyu Bilgisi.** Bu bilgi türü özne-nesne ilişkisi sonucunda oluştuğu için duyu algılarının konusu daima maddî varlık alanıdır. Duyu organlarının dış dünyadan edindiği izlenimler ortak duyuda (küllî duyu) birleştirilerek tasarlama gücüne, tasarlama gücü de onları hâfıza gücüne iletir. Böylece duyu algıları insan zihninde birer kavram olarak yer alır. Fakat bu kavramlar cins ve türün altındaki tikellere aittir. Kindî'ye göre bu algı işlemi zaman dışı bir olay şeklinde gerçekleşmektedir. Ayrıca duyu algıları sürekli değişim içindedir. Bunun sebebi, özne-nesne ilişkisinin süreksizliğiyle nesnelerin değişken oluşu yani fizikî, kimyevî ve biyolojik açıdan her an değişime uğramasıdır. Zira zamanın akışı içinde her şey sürekli bir değişim halindedir. Dolayısıyla duyu bilgisi akıl bilgisi gibi sabit ve içerikli olmadığından güvenilir bir bilgi türü değildir. Bir başka ifadeyle özne-nesne ilişkisinin bir sonucu olarak elde edilen bu bilgiler duyu organına bağımlı, ferdî ve tikeldir. Bu sebeple duyu algıları hiçbir zaman varlığın mahiyet ve hakikati konusunda doğru bilgi vermez. Bunun olabilmesi için duyu bil-

gilerinin akıl tarafından onaylanması gerekir (*Felsefî Risâleler*, s. 7-8).

2. Akıl. "Varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher" diye tanımlanan akıl (a.g.e., s. 57) insan nefsinin en temel fonksiyonu olarak tür, cins ve önsel bilgi (a priori) gibi duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini verir. Diğer bir ifadeyle duyu organları tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Ayrıca duyu algıları sonucunda zihinde nesnelerin bir maddî formu ve imajı oluşurken aklın algılarında böyle bir imaj söz konusu değildir. Meselâ önsel veya çelişik önermelerin insan zihninde herhangi bir imajı oluşmaz. Şu halde maddî olmayan varlıklar alanına ait bilgiler aracısız ve zorunlu olarak akıl tarafından kabul edilmektedir. Kindî, buradan hareketle bir yandan aklın tikelden tümele yükselmek suretiyle metafizik varlıkların, tümelden tikellere inerek fizikî nesnelerin bilgisini edinme güç ve yeteneğini vurgularken öte yandan aklı bilginin duyu bilgisi gibi sübjektif değil objektif olduğunu göstermek ister.

Birçok konuda olduğu gibi aklın mahiyet ve fonksiyonlarını *Risâle fi'l-'akl* adlı eserinde ele alıp yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Düşünce tarihine bakıldığında aklın kendiliğinden mi yoksa dış bir etken altında mı aktivitesini gerçekleştirdiği konusu, Aristo'dan sonra Meşşâî felsefede farklı yorumlara yol açan bir problem olarak süregelmiştir. Mesele'nin aslı, Aristo'nun düalist felsefesini oluşturan madde-form veya güç-fiil ayırımına dayanmaktadır. Buna göre güç halinde olan bir şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Öyleyse güç halindeki insan aklına fiil durumunda olan bir şey etki etmedikçe kendiliğinden bilgi üretemez. Ancak bu etken sürekli fiil halinde bulunmalıdır, aksi takdirde etken olmaz (*Metafizik*, s. 519 [1094 b 24]). Şu halde Aristo'ya göre insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden ve daima aktif (faal) olan bir akıl olmalıdır. Pasif akıl insanla birlikte öldüğü halde hayat şartlarından etkilenmeyen ve ölümsüz olan bu aktif aklın mahiyeti nedir? Bedenin bir fonksiyonu mudur yoksa bedenden tamamen bağımsız ilâhî (ontik) bir varlık mıdır? İşte çağlar boyu tartışma bu sorulara verilen cevaplar şeklinde sürmektedir.

Özellikle Aristo'nun aktif akılla pasif akıl ilişkisini ışıkla görme duyusu arasındaki ilişkiye benzeterek açıklaması, aktif aklın da ışık kaynağı gibi dışarıdan etki

ettiği yorumuna yol açmıştır. Bu konuda Kindî, Aristo'dan farklı olarak aklı dörde ayırıp onun soyutlama işlevini ve tam bağımsız bilginin ortaya çıkışını şu şekilde yorumlar: a) Sürekli fiil halindeki akıl (el-aklül'lezzî bi'l-fiil ebeden). Aristo'nun aktif akıl dediği bu akıl, Kindî'nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Böyle ki, nefis maddeden bağımsız soyut bir cevher olduğundan varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Daha sonra insan aklı güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller aktif akıl (bilfiil akıl) rolü oynar. Bu konuda hiçbir tereddüde yer bırakmayan Kindî'nin ifadesi şöyledir: "Nefsi kuvveden fiile çıkıp fiil halinde akıl durumuna getiren, yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye başlar, varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o (aktif) akıl sayılır. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır" (*Felsefî Risâleler*, s. 48). Bu yorumuyla Kindî, sürekli fiil halindeki faal aklı ay feleğinin aklı sayarak onu kozmik bir varlık şeklinde niteleyen, ayrıca faal aklı Cebrâil ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok farklı düşünmektedir. Meşşâî felsefenin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd de bu konuda Kindî gibi düşünür. b) Güç halindeki akıl (el-akl bi'l-kuvve). İnsanda doğuştan var olan bu akıl özne-nesne ilişkisi gerçekleştirmede, daha doğrusu sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç durumundadır. c) Fiil alanına çıkan müstefâd akıl (el-aklül'lezzî harece mine'l-kuvve ile'l-fiil). Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye, yani nesnelerden soyutlama yaparak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akılla kavram (akıl ve ma'kul) birleşip özdeşleşir. İsteddiği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır. d) Beyânî veya zâhîr akıl (el-aklül'l-beyânî evi'z-zâhîr). Bu akıl bir önceki müstefâd aklın aktif durumudur, yani bilgiyle özdeşleşen aklın sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasındır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, meselâ yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur (a.g.e., s. 149-152).

Kindî eserinin giriş kısmında, eski Yunan filozoflarından en çok takdir edilen Aristo'nun akıl hakkındaki görüşlerini özetlediğini ve hocası Eflâtun'un da aynı görüşü paylaştığını söylüyorsa da onun yukarıda belirtilen yorumunun, Aristo'nun çeşitli eserlerinde ele aldığı halde yeterince açık olmayan akıl anlayışını ne ölçüde yansıttığına ilişkin kesin bir şey söylenemez. Ancak onun akıl taksimi, Aristo'nun ikili ve İskender Afrodisî'nin üçlü taksiminden farklı olduğu kadar Fârâbî ve İbn Sînâ gibi sudûrcu filozofların yorumlarından da farklıdır. Ayrıca Kindî'nin beyânî veya zâhîr dediği dördüncü aşamadaki akıl öteki Meşşâîler'in akıl taksiminde yer almamaktadır.

3. Sezgi. Bilgi kaynaklarının duyu ve akılla sınırlı olmadığını, arınıp saflaşan ve sezgiye açık bir kıvama gelen nefsin (ruh-zihin) doğrudan bilgi edinme imkânına sahip bulunduğunu söyleyen Kindî'ye göre pas ve kirden temizlenip arınan insan nefsinde varlığa ait bütün bilgi formları belirmeye başlar. Nefsin doğrudan ve daha açık bilgi edinmesi onun temizliği ve saflığıyla doğru orantılıdır. Ancak bu arınma olayında mistik anlayıştan farklı olarak arınan nefsi bilgiyle aydınlatıp sezgiye hazır duruma getirmek gerekir. Bu açıdan bakıldığında bunun rasyonel sezgi olduğu söylenebilir. Filozofa göre ruhları ve zihinleri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar da gerçektir (a.g.e., s. 133-134).

4. Vahiy. Müslüman bir filozof olarak Kindî vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söyler. Onun mahiyetine ilişkin farklı bir teori geliştirmese de vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine hiçbir çaba harcamadan, mantık ve matematik yöntemlerine başvurmadan Allah'ın peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıktığını belirtir. Allah ve insan mahiyetçe farklı iki varlıktır; biri kâdir-i mutlak, ezeli ve ebedî, diğeri sonlu, sınırlı ve her bakımdan âcizdir. Her insanın doğrudan Allah ile ilişki kurma imkânı bulunmadığına göre bu konuda O'nun peygamber olarak görevlendirdiği bir elçi vasıtasıyla yüce iradesini kullarına iletmesi aklın garip karşılayacağı bir şey değildir. Kindî, özellikle insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli görür. Değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahiy bilgisini dolaylı, karmaşık ve çetrefil olan felsefî bilgiden üs-

tün görür (a.g.e., s. 159-160). Böylece Kindî, felsefe tarihinde nübüvveti epis-temolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozof olma imtiyazını da elinde bulundurmaktadır. Ondan sonra gelen bütün filozoflar kendi sistemleri içinde nübüvvete daima özel bir yer vermişlerdir.

Felsefe. "İnsan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi felsefedir" diyen Kindî, varlığı derinden kavramak ve o konudaki bilgileri temellendirmek için felsefenin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu söyler. Ancak adı, terminolojisi ve problemleriyle antik ve Helenistik kültür ürünü olan felsefeyi Kindî, eski Yunan'ın sistemci iki büyük filozofu olan Eflâtun ile Aristo'nun Arapça'ya çevrilen eserleriyle, ayrıca Plotin'in *Enneades* adlı kitabının IV-VI. bölümlerinin *Eşûlûcyâ* diye anılan tercümesi kanalıyla tanıdı. Özellikle *Risâle fî kemmiyyeti kütûbi Aristôâlîs ve mâ yuhtâcû ileyhî fî tahşîli'l-felsefe* adlı çalışmasından anlaşılacağı gibi Kindî Aristo külliyyatını çok iyi tanıyordu ve bu felsefeyi içselleştirmişti. İskenderiye patriği olan Ustas'a tercüme ettirdiği Aristo'nun *Metafizika'sını* filozofun verdiği *Prote Filosofia* orijinal adına sadık kalarak aynı konuda kendi yazdığı esere *el-Felsefetü'l-ûlâ* ismini vermişti. Sokrat, Eflâtun ve Aristo'dan gelip Ortaçağ İslâm ve hristiyan düşünürlerince felsefe literatüründe çokça yer verildiği için felsefenin geleneksel tanımları diye anılan altı ayrı tanıma *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ* ve *rusûmihâ* adlı eserinde yer verir. Buna göre, a) Felsefe hikmet sevgisidir; b) İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir; c) Ölümü önemsemektir; d) Sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir; e) İnsanın kendini bilmesidir; f) İnsanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların mahiyet ve hakikatini bilmesidir (*Felsefi Risâleler*, s. 66-68). Bunlardan iki, üç ve altıncısı Eflâtun'a, beşincisi Sokrat'a, dördüncüsü de Aristo'ya aittir. Birinci tanım felsefe kelimesinin etimolojik anlamını içermektedir. Bir başka eserinde ise, "Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir" ifadesiyle (*Resâ'il*, II, 10) Kindî felsefeyi aklî, ruhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disiplin altına alıp olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak görmektedir. Filozofun yukarıdaki tanımlara getirdiği yorumlarda bu husus açıkça görülmektedir. Ayrıca, "Felsefe insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir" tanımıyla da (*Felsefi Ri-*

sâleler, s. 1) onun bir hakikat arayışı olduğunu belirtir ki bu da yine felsefenin kazandırdığı aklî ve ruhî disiplin sayesinde mümkün olmaktadır. Bu genel bakıştan sonra filozof, bilgiye konu olan varlık alanlarını dikkate alarak felsefenin yukarıda zikredilen üçlü bir tasnifini yapar.

Metafizik. İnsanın uğraşı alanına giren sanatların en değerlisinin felsefe, felsefenin de mertebe bakımından en yüce ve şerefli disiplininin ilk felsefe (metafizik) olduğunu söyleyen Kindî kozmik varlığı değişen ve değişmeyen diye iki kısma ayırır. Fizik (tabîiyyât) değişenin, metafizik ise değişmeyen varlıkların bilgisini içerir (*Felsefi Risâleler*, s. 10-11). Buna göre metafizik, teorik planda varlığın ilk sebebini ve en son gayesini araştıran bir disiplindir ve bu sebeple de çok önemlidir. Çünkü, "Biz bilgilerimizin sebebini bilirsek ancak o zaman onları tam olarak bilmüş oluruz. Elbetteki sebebin bilgisi sebebinin bilgisinden daha değerlidir" (a.g.e., s. 1-2). Şu halde varlık hakkında insana küllî bilgi sunan ve oradan da ilk sebeb bilgisine yani Tanrı bilgisine götüren metafiziktir. Ayrıca metafizik felsefenin diğer disiplinlerine ait ilkeleri de içermektedir. Bundan dolayı metafiziğe ilk felsefe adı verilmiştir ki gerçekten doğru bir anlayıştır.

Kitâb fi'l-felsefetü'l-ûlâ adlı eserinin girişinde ortaya koyduğu bu yaklaşımıyla Meşşâil'le irtibatlı olarak düşündüğünü ortaya koyan filozof, varlık hakkında araştırma yapmak ve bilgi edinmek için dört soru sormak gerektiğini söyler. Bunlar, "Var mıdır, nedir, nasıldır ve nicindir?" sorularıdır. "Var mıdır?" sadece varlığın mahiyetini soruşturur. Her mahiyetin bir cinsi bulunduğuna göre "nedir?" o cinsin ne olduğunu araştırmaya yönelik bir sorudur. "Nasıldır?" varlığın faslını (ayırımı), "nedir?" ve "nasıldır?" terimleri ise varlığın türünü araştıran sorulardır. "Niçin?" sorusuna gelince varlığın gaye sebebini araştırır ki o da sebepler sebebi olan mutlak sebep yani Allah'tır. Bu tür bir sorgulama bir varlığın veya bir olayın ortaya çıkışında aranan maddî, formel (sûrî), fâil (muharrik) ve gaye (mütemmim) sebepleri de içermektedir. Çünkü maddî sebebe ait bilgi o maddenin cinsine dair bilgiyi, formun bilgisi aynı zamanda türün ve faslın bilgisini de içerir. Bir varlığın maddî, formel ve gaye sebebi biliniyorsa onun tarifi ulaşılmış olur. İlmin de tarifle başladığı bilinen bir gerçektir.

Âlem Sonlu ve Sınırlıdır. Metafiziğin en temel problemlerinden biri olan Allah-âlem ilişkisinin yorumunda Aristocu doktrinden tamamen ayrılan Kindî bu meseleyi İslâm ilkeleri doğrultusunda temellendirmeye çalışmaktadır. Filozof, kendi döneminde âlemin ezeli olduğunu savunan materyalistlere karşı onun Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan yaratıldığını birçok eserde aksiyomatik (bedihî) hipotezlerden hareketle ispata çalışır. Kindî, *Kitâb fi'l-felsefetü'l-ûlâ* adlı eserinden başka *Risâle fî izâhi tenâhi cirmi'l-âlem*, *Risâle fî mâ'iyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyeteh leh ve me'llezî yûkâlû lâ nihâyeteh leh*, *Risâle fî vahdâniyyeti'llâh ve tenâhi cirmi'l-âlem* adlı eserlerinde bu problemi bütün boyutlarıyla tartışır. Öklid'den beri bilinen aksiyomları âlemin yaratılmışlığını sonsuz bir niceliğin imkânsız olduğu ilkesine dayandırarak kanıtlar. Buna göre, 1. Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir; 2. Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur; 3. Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı önceki durumundan daha azdır; 4. Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamı da sonludur; 5. Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur; 6. Sonlu olan sonsuz olamaz.

Sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye yol açtığını, bu sebeple âlemin ezeli ve sonsuz olamayacağını savunurken yukarıdaki aksiyomları kullanarak hiçbir niceliğin sonsuz olamayacağını, âlem de bir nicelik olduğuna göre onun da sınırlı, sonlu ve zaman bakımından sonradan olduğunu şu tarz bir akıl yürütmeye kanıtlamaya çalışır: Sonsuz olduğu var sayılan bir cisimden belli bir parça alındığında geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer geriye kalan kısım sonlu ise alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4. aksiyom). Halbuki bu birleşim sonsuz farzedilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz farzedilen cismin sonlu olması gerekir ki (6. aksiyom) bu bir çelişkidir. Eğer geriye kalan kısmın sonsuz olduğu var sayılırsa alınan parça tekrar eklenince iki durum söz konusudur, ya önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. Eğer önceki durumundan daha büyükse o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki bu

bir çelişkidir. Önceki durumuna eşit olduğu kabul edilirse o zaman da kendisine bir başka cisim eklenen cismin miktarında hiçbir artma olmuyor, yani parça ile bütün arasında bir fark gözetilmiyor demektir. Oysa bu durum (2. aksiyom gereği) bir çelişkidir. Demek ki hiçbir nicelik sonsuz olamaz. Âlem de bir nicelik olduğuna göre sonsuz ve sınırsız değildir. Şu halde ezeli bir cismin varlığı imkânsızdır. Son tahlilde filozof, her sonlu şeyin yaratılmış olduğu ve her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna varmak ister (*Felsefî Risâleler*, s. 13-15, 78-82, 83-86, 88-90). Âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak için Kindî'nin başvurduğu bu yöntem ilk bakışta doğru ve keskin bir diyalektik ürün gibi gözüküyorsa da sonsuz olduğu farzedilen cisim üzerinde işlem yapıldığından temelden yoksun sayılır. Çünkü sonsuz olan bir şey üzerinde hiçbir işlem yapılamaz; parça alınıp eklenerek bir sonuç çıkarılamaz. Sonsuzda herhangi bir değişimin olacağı bile düşünülemez.

Bu konuda bir başka husus âlemin miktarı veya hacminin sınırlı oluşuyla onun süreci arasında kurulan ilişkidir. Gerçekte âlemin yaratılmışlığı tezini onun sonlu ve sınırlı oluşuyla açıklamanın mantıkla doğrudan değil ancak dolaylı ilişkisi kurulabilir. Bu da her sonlu ve sınırlı olanı sınırlandıran bir kudretin var olduğu, bu eylemin bir süreç içinde gerçekleşeceği olgusudur. Meşşâî felsefede âlemin sonradan yaratıldığı kabul edilmekle birlikte yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiği yoksa zaman dışı bir olay mı olduğu tartışmalı bir konudur. Ayrıca yaratılıştaki Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeter sebep sayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların bunun ilâhî iradeyle gerek kalmadan ezelde sudûr şeklinde gerçekleştiğini savundukları bilinmektedir. Kindî'de de bunu hatırlatan görüşlere rastlanmaktadır. Meselâ, "... Her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme durumundadır. Öyleyse ilk gerçek, 'bir'den gelen birlik feyzi her duyulur nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi gerçek birdir" ifadesinden hareketle (*a.g.e.*, s. 55) Kindî'nin de sudûrcu olduğu söylenebilir de o âlemin, dolayısıyla zamanın yoktan yaratıldığını her vesileyle söylemektedir. Ancak filozof, yaratmanın ilâhî bilgi ve iradeyle olduğunu söylerken yaratılış sürecinde ve her

çeşit oluşumda aracı etkenlerin, yani sebep-sonuç arasındaki ilişkiyi belirleyen tabiat kanunlarının varlığını savunur ve bunları mecazi etken (fâil) olarak niteler (*a.g.e.*, s. 75-76, 97).

Madde, Hareket, Zaman ve Mekân. Sonsuz bir niceliğin olamayacağını ortaya koyduktan sonra madde, hareket ve zamanın ezeli değil sonradanlıklarını kanıtlayan Kindî'nin görüşü şöyledir: Madde, hareket ve zamanın varlıkları bir ve beraberdir; biri ötekinden önce veya sonra bulunamaz. Öyleyse bunlardan birinin sonradanlığı ispat edilirse diğerlerinin sonradanlığı da ispatlanmış olur. Çünkü bu üç kavram ontolojik ve lojik açıdan birbirini gerekli kılmaktadır. Hareket cisimle ilgili bir kavramdır ve bu sebeple bağımsız bir varlığı yoktur. Filozofa göre hareket cismin durumunun değişmesidir. Ancak fizik dünyadaki varlıklar çeşitli şekillerde değişmekte ve her değişim bir hareket türünü belirlemektedir. Bunlar oluş, bozuluş, dönüşüm, artma, eksilme ve yer değiştirme hareketlerinden ibarettir. Şu halde cismin bulunduğu her yerde hareket vardır. "Cisim önce sükûn halindeydi, hareket sonradan başlamıştır" denemez. Çünkü bu takdirde madde ya ezeli veya yaratılmıştır gibi bir ikileme doğar. Eğer âlem yaratılmışsa bu yaratma olayı da bir tür hareket sayılır; dolayısıyla hareket de sonradandır. "Âlem ezeli bir sükûnet içindeydi, sonradan harekete geçti" şeklinde bir iddiada bulunulacak olursa ezeli olanın değişikliğe uğraması gibi bir durum ortaya çıkar. Halbuki ezeli olan bir varlıkta herhangi bir değişim söz konusu olamaz. Buna göre sürekli hareket halinde olan âlem ezeli değil sonradandır.

Zamanın cisim ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu sürekli vurgulayan filozof çeşitli eserlerinde onun beş ayrı tanımını verir. Buna göre, a) Zaman âlemin var oluş sürecidir; b) Hareketin sayıdır; c) Feleğin (gökküre) hareketinin sayısından ibarettir; d) Sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır; e) Zaman hareketin saydığı, cüzleri değişken bir süreçtir. Bu tanımlardan ilkinin Eflâtun'a, beşincisinin kelâmcılara, ötekilerin de Aristo'ya ait olduğu bilinmektedir (*Resâ'il*, II, 34; *Felsefî Risâleler*, s. 15, 19, 59, 98). Zaman, hareketi saydığı ve hızını belirlediği kadar durağanlığı da (sükûn) belirlemektedir. Ancak hareket ve değişim sırasında süreç çok belirgin olduğu için zaman hareketin doğrudan, durağanlığın ise do-

laylı ölçüsü sayılmaktadır. Bir başka ifadeyle zaman hareketi cevher, sükûnu ise araz olarak belirlemektedir. Filozof, hareketle zaman arasındaki bu sıkı ilişkiden dolayı onu hareketle özdeş sayanları eleştirir ve zamanın her şeyde bir tarzda bulunduğunu ve varlığın değişmesiyle zamanda bir değişim olamayacağını savunur. Belirtilmesi gereken bir başka husus da zamanın sayılar gibi bir nicelik olduğudur. Ancak sayılar kesintili iken zaman kesintisiz bir niceliktir. Zira geçmiş geleceğe bağlayan an bir şeyse de sürekliliği olmadığından -çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir- zamanın bir parçası veya ona ait bir birim sayılmaz. Kindî'ye göre iki an arasındaki mesafe düşünülecek olursa biz ona zaman diyebiliriz. Şu halde zaman öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığına göre biz onu geçmişle gelecek arasını birleştiren hayali bir an sayabiliriz (*Resâ'il*, II, 34). İlk tanımda belirtildiği gibi zaman âlemin var oluş süreci ise âlem bir niceliktir ve her nicelik gibi o da sonlu, sınırlı ve sonradandır. Bu durumda zaman sonsuzluğu değil sonluluğu ifade eden bir terimdir. Kindî'nin zamanın sonlu olduğuna dair görüşü şöyledir: Her zaman diliminden önce sonsuz bir zamanın bulunduğu düşünülür ve bu sonsuz zaman herhangi bir nokta olarak kabul edilirse hiçbir vakit o noktaya ulaşamaz. Bir başka deyişle zaman sonsuz olsaydı sonsuz olan bir şeyin ne geçmişte ne de gelecekte fiil alanına çıkmaması gerekirdi. Halbuki bu gerçeğe aykırıdır. Demek ki hiçbir şey bilfiil sonsuz olamaz. Sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır (*Felsefî Risâleler*, s. 85). Kindî'nin, aralarında içlem ve kaplam ilişkisi bulunan zaman, hîn, dehr ve vakit kavramlarını konu alan *fi Mâ'iyeti'z-zamân ve'l-hîn ve'd-dehr ve'l-vakt* ile *Risâle fi'n-nisebi'z-zamâniyye* adlı eserleri günümüze ulaşmadığından onun bu probleme başka nasıl bir yorum getirdiği bilinmemektedir.

Madde, hareket ve zaman arasındaki ilişkiler ağı kaçınılmaz olarak mekân (uzay) kavramını beraberinde getirir. Kindî, mekânın varlığını kabul etmeyenlerle onu cisimle özdeş sayan Eflâtun'u eleştirir ve bu konuda Aristo'dan yana tavır koyarak onun, "Mekân vardır ve apaçıktır" yargısına katıldığını söyler. "Mekân cismin sınırlarıdır" ve, "Bir görüşe göre kuşatanla kuşatılan cismin son sınırlarının karşılaştırılmasından ibarettir" şeklinde birbirine indirgenebi-

lecek iki tarif üzerinde durur (a.g.e., s. 60). Ona göre cisimde artma, eksilme ve yer değiştirme hareketi söz konusu olduğu düşünülürse bu olayların cisimden daha büyük ve onu da kuşatan bir şeyde gerçekleşmesi gerekir. Cismi kuşatan o şey mekândır. Aristo'nun verdiği örneği gündeme getiren filozof, "Bir kaba su konulunca hava çıkar, boşaltılınca yerini hava doldurur. Giren ve çıkan farklı olsa da bozuluşa uğrasa da mekân sabit kalır. Şu halde mekânın varlığı apaçıktır" der (Resâ'il, II, 29). Ancak burada sözü edilen mekânın günlük dildeki yerden farklı olduğu unutulmamalıdır. Çünkü genellikle halk cismin üzerine dayandığı yere mekân adını verir. Halbuki mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin karşılaşmasının çağrıştırdığı, yalnız eni ve boyu olan bir yüzeydir (a.g.e., II, 32).

Kindî'nin metafiziğin temel problemlerine ilişkin görüşleri onun sisteminin evreni, dolayısıyla madde, hareket ve zamanı ezeli sayan Aristo doktrininden çok farklı olduğunu göstermektedir. Aristo yoktan yaratma fikrine yabancıdır. Şu halde problem ve terminolojileri ortak olsa da iki filozofun sistemleri ve varlık anlayışları birbirinden hayli farklıdır.

Kozmoloji. İlk ve Ortaçağ felsefe ve kozmolojilerinde hâkim olan genel anlayışa göre âlem denilen maddî kâinat ay üstü ve ay altı olmak üzere başlıca iki varlık alanına ayrılır. İlkini oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanununa tâbi süresiz varlıkları içerdiği kabul edilir. Kapalı yani sınırlı ve sonlu bir evren anlayışını benimseyen bu kozmolojide evreni dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen cisme (küreye) felek denilir. Bazan bu, varlığı dıştan kuşattığı için "merkeze en uzak" anlamında "el-felekü'l-aksâ, el-cirmü'l-aksâ, el-cirmü'l-kül" terimleriyle ifade edilir. Ay üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise "el-eşhâsü'l-âliye" denilir. Felek terimini "madde ve sûreti bulunan, fakat ezeli olmayan varlık" diye tarif eden Kindî (Felsefi Risâleler, s. 62), feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını (a.g.e., s. 116), bir organizma gibi tamamıyla evrenin canlı ve akıllı olduğunu, ay altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin hakiki fâilinin Allah, mecazi ve yâkın fâilinin ise felek olduğunu ileri sürer.

Filozof bu konudaki görüşlerini, "Ağaçlar ve yıldızlar secde eder" (er-Rah-

mân 55/6) âyetini yorumlamak üzere kaleme aldığı *Risâletü'l-ibâne 'an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihî li'llâhi te'âlâ* adlı eserinde temellendirir. Âyet-te geçen secdenin "Allah'ın emrine itaat" anlamına geldiği, bunun da ancak canlı varlıklar için söz konusu olduğu düşüncesinden hareketle feleğin canlı ve akıllı bir varlık olduğu sonucuna varır. Bunda yadsınacak bir şey yoktur. Çünkü göksel varlıkların canlı olduğu fikri Eflâ-tun, Aristo ve Stoa filozoflarından beri eski dünyanın benimsediği bir anlayıştır. Onlar kozmostaki düzenli hareketi maddenin çekim gücüyle değil nefis (can) ve akıl gücüyle izah ediyorlardı. Bu konuda Kindî, "Bütünyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir" der (a.g.e., s. 124). Filozof bu doğrultudaki görüşünü ispat için şu hipotezlere başvurur:

a) "Sebebe sebepliden daha üstündür." Oluş kanununa tâbi olmayan felek sürekli fiil (hareket) halinde bulunduğundan ay altı âlemdeki varlıkların güç durumundan fiil alanına çıkışlarına sebep olur. Organik cisimlerin düzenli değişimini sağlayan onların canlı oluşudur. Öyleyse onların canlı ve hareketli oluşunu sağlayan feleğin kendisinin cansız olduğu söylenemez. Çünkü sebep sebepli olandan daha üstündür. Ona doğrudan can Allah tarafından verilmiştir. Filozofa göre varlığın ve insan türüne özgü olan aklın etken sebebi oldukları halde gök-kürelerini akıldan yoksun saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz (a.g.e., s. 120-121).

b) "Tabiat anlamsız bir iş yapmaz." Canlıların temel özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmalarıdır. Bu bağlamda felek canlı olup duyu ve hareket gücüne sahiptir. Ancak felekte ay altındaki organik varlıklarda bulunan beslenme, büyüme ve üreme söz konusu değilse de gerçek bilgi ve erdemlerin kazanılmasını sağlayan görme ve işitme duyusu mevcuttur. Eğer gökkürelerinde erdemleri edinme duygusu yoksa onlardaki bu iki duyu gereksiz demektir. Halbuki tabiat anlamsız bir iş yapmaz. Demek oluyor ki gökküreleri bu güçlere sahiptir ve onların temyiz gücü vardır; öyleyse onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır (a.g.e., s. 120).

c) "Akıl gücü en etkili güçtür." Canlılar ya akıllı veya akıldan yoksun yaratılmıştır. Akıllı olanlar gökküreleriyle insan, akılsızlar ise öteki canlılardır. Bu durum-

da akıllı olan gökküreleri insana ya doğal veya canlı bir organla etki ediyor olmalıdır. Eğer doğal bir etkiyle düşünmeyi sağlıyorlarsa onların akıllı varlıklar olması gerekir. Bu etki canlı bir organla gerçekleşiyorsa o çok etkili olmalıdır. Akıl gücünden daha etkili bir güç bulunmadığına göre insana olan etkileri akıl aracılığıyla olur. Şu halde gökküreleri zorunlu olarak akıllı varlıklardır.

d) "Psikolojik güce sahip varlıklar canlı ve akıllıdır." İnsan nefsi şehvet, öfke ve akıl olmak üzere işlevleri farklı üç güce sahiptir. Şehvet neslin devamını, öfke korunmasını, akıl ise fikrî ve ahlâkî erdemleri edinmesini sağlamaktadır. Gökkürelerinde herhangi bir değişim söz konusu olmadığından onların şehvet ve öfke gücüne ihtiyaçları yoktur. Eğer akılları da yoktur denirse bu onların canlı olmadığı anlamına gelir. Çünkü bu üç güçten yoksun olan canlı sayılmaz. Oysa yukarıda bunların canlı olduğu kanıtlanmıştı. Şu halde gökküreleri zorunlu olarak canlı ve akıllıdır (a.g.e., s. 121-122).

Âlemi dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen en son feleğin ve bütünyle gökkürelerinin canlı ve akıllı varlıklar olduğunu kanıtlamak üzere irdelediği bu hipotezlerden sonra Kindî şöyle der: "Tam kudret sahibi olan Allah'ın, tamamıyla kozmik varlığı evrendeki her şeyi içinde barındıran tek bir canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir?" Böylesine muhteşem bir canlının fonksiyonunu yerine getirmesi Allah'a itaat ve secde sayılır. Filozof, makro kozmosu yorumladıktan sonra Stoa filozoflarından beri insanı mikro kozmos sayan ve bu doğrultuda birtakım fantazilere başvurarak maddî yapısıyla da insanı idealize edip onu âlemin küçük bir modeli şeklinde takdim eden panteist ve mistik görüşlere göndermelerde bulunur (a.g.e., s. 124-125).

Felek ve gökküreleri eter (esir) denen ve havadan daha hafif olan bir tek maddeden meydana geldiğinden saydamdır. Zıtları bulunmadığı için de oluş ve bozuluşa uğramazlar. Bunlar küre şeklinde olup hareketleri daireseldir. Evrenin merkezinde bulunan yer de küre biçimindedir; daha doğrusu ay altı âlemdeki cisimlerin ilkesi sayılan toprak, su, hava ve ateş birbiri üstünde küre şeklinde katman oluşturmuştur. Kindî'nin ifadesiyle, "Aydan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tamamı ne sıcak ne soğuk ne yaş ne de kurudur. Allah zamanı yarattığı andan

İtibaren onlar oluş ve bozuluşa uğramıştır" (a.g.e., s. 97). Filozof dıştan ve içten feleğin küre şeklinde olduğunu, ayrıca dört unsurun da küre biçiminde bulunduğunu kanıtlamak üzere bazı delillere başvurur (*Resâ'il*, II, 48-50, 52-53). Son tahlilde canlı ve akıllı bir varlık şeklinde tasarlanan bu âlem yerküreden en son feleğe kadar dopdolu olup orada boşluğa yer yoktur. En son feleğin ötesinde ise ne boşluktan ne de doluluktan söz edilebilir. Kindî'nin bu tasvirinde ilk ve orta zamanların kozmos anlayışını bulmak mümkündür.

Psikoloji. İslâm düşünce tarihinde nefsin mahiyet ve işlevlerini, arınmasının yollarını ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan inceleyip temellendiren ilk filozof Kindî'dir. Onun bu konuda yazdığı beş eserden üçü günümüze ulaşmıştır. Bunlar *el-Ğavl fi'n-nefs*, *Kelâmün fi'n-nefs muhtaşarun vecîz*, *Risâle fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rû'yâ* adlı eserlerdir. Filozof *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ* ve *rusûmihâ* adlı eserinde nefsin üç ayrı tanımını verir. Buna göre nefis, a) Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan doğal bir cismin tamamlanmış halidir; b) Güç halinde canlı olan doğal bir cismin ilk yetkinliğidir; c) Kendiliğinden hareket eden akılî (mânevî) bir cevher olup birçok güce sahiptir (*Felsefî Risâleler*, s. 58). Bunlardan birinci ve ikinci tanımlar aynı şeyi ifade etmekte ve Aristo'nun ruh anlayışını yansıtmaktadır. Güç halinde doğal bir cisim olan bir tohum veya döllenmiş yumurta düşünülün; elverişli bir ortamda tohumun kabuğunu çatlatarak ilk filizin belirmesi ya da döllen yumurtada ceninin ilk kıvıldaması ilk yetkinlik sayılır, yani önceki durumlarına oranla bir gelişim gösterdikleri için yetkin sayılırlar. Bunu gerçekleştiren nefis yani ruhtur. "Doğal cismin tamamlanmış halidir" ifadesi ise tohum veya ceninin gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türlerine ait bütün özelliklerle ortaya çıkmasıdır ki buna son yetkinlik denmektedir. Bu olaya ister ilk ister son yetkinlik adı verilsin, söz konusu tanım nefsin mahiyetini değil fonksiyonunu yani bitki, hayvan ve insanda canlılığın nasıl başlayıp hangi aşamalardan geçtiğini tasvir etmekte, fakat nefsin ne olduğu hakkında bir şey söylememektedir.

Üçüncü tanıma gelince nefsi akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız mânevî bir cevher şeklinde nitelenmektedir ki Pisagor ve Eflâtun'dan

bu yana spiritüalistlerin benimsediği bir görüştür. Nitekim Kindî'ye göre Eflâtun, "Nefis cisimden bağımsız basit bir cevher olup fonksiyonlarını cisimde ve cisim vasıtasıyla gerçekleştirir" derken, "Nefis, bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cisimler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir" demek istemiştir. Yoksa, "Nefis cisme benzer ve onunla cisme girer ve çıkar" demek değildir (a.g.e., s. 137-138). Şu halde nefis madde gibi eni, boyu ve derinliği olan bir şey değildir; o basit, şerefli, değeri büyük ve yetkindir. Güneş ışınlarının güneşten geldiği gibi onun cevheri de yüce yaratandan gelmektedir (a.g.e., s. 131).

Filozof nefsin bağımsız bir cevher olduğu yolundaki tezini şöyle temellendirir: Nefis, birbirine zıt olan arzu ve öfke güçlerinin yanında bir de akıl gücüne sahiptir. Öfke gücü insanı kin ve intikam duygusuna sevkeder; fakat düşünen nefis ona engel olur. Arzu (şehvet) gücü de olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşürmek ister. Böyle halde düşünen nefis devreye girerek bu isteklerin insanlık onuruyla bağdaştırmaya çalışır. Demek oluyor ki engel olanla kendisine engel olunan farklı şeylerdir; ayrıca bir şey kendi kendine zıt olamaz. Şu halde nefis bunlardan bağımsız ilâhî ve ruhanî bir cevherdir (a.g.e., s. 131-132). Bu niteliğinden dolayı nefis bedenden önce vardır, bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayışla Kindî, hem dinî telakkinin hem de Eflâtun'un görüşlerini paylaşırken öte yandan nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Aristo'dan ve Fârâbî ile İbn Sînâ gibi Meşşâîler'den ayrılmış olmaktadır.

İnsan nefesine dair bir başka önemli husus arınma sorunudur. Dinî terminolojide "tezkiye", felsefede "katharsis" diye ifade edilen bu kavram, insanın metafiziğe yani sezgi ve ilhama açık cephesini dile getirdiğinden aynı zamanda epistemolojiyle de ilgilidir. Ancak filozof bu konudaki düşüncelerini ortaya koyarken sık sık Pisagor ve Eflâtun'a göndermelerde bulunur. Meselâ insandaki şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzeten Eflâtun'u takdirle anar ve şöyle der: "Akıl sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse hikmet, kudret, adalet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelenen yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan

olur; bu nitelikleriyle o yüce yaratanın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur". Ayrıca Pisagor'u kaynak göstererek şöyle der: "Böyle bir düzeye gelebilmesi için nefsin arınması gerekir. Bunun yolu da onu bayağı duygu ve süflî düşüncelerden temizleyerek bilgiyle aydınlatmaktan geçer. Çünkü arınan nefis varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırma yaparsa nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi varlığın bütün sûret ve bilgisi nefiste belirir. Eğer nefis çok iyi arınacak olursa uykuda ilginç rüyalar görür, hatta ölümlerin ruhlarıyla görüşme imkânına kavuşur. Olgunlukta bu düzeye gelen nefse yüce yaratın nurundan ve rahmetinden akıtır. Artık o, maddî nesnelerden değil meleklerle özgü ilâhî ve mânevî hazırlardan hoşlanır" (a.g.e., s. 132-134).

Filozof, nefsin ölümden sonraki durumu hakkında yine Eflâtun'a göndermeler yapar, fakat onun ruh göçüyle ilgili görüşlerine yer vermez. Buna göre ölümler birlikte düşünen akıl nefisler feleğin ötesine, yani yaratanın nurunun bulunduğu tanrılık âlemine yükselir. Ancak arınmamış ve bilgiyle aydınlanmamış olanlar oraya kadar yükselemeyip bir müddet ay feleğinde dururlar. Daha sonra Merkür feleğine yükselerek temizleninceye kadar orada kalırlar. Böylece her felekte arınarak nihayet en yüksek feleğe çıkar ve tamamen temizlenirler. Duyu ve hayalden kaynaklanan kir ve pastan temizlenince felekleri aşarak en şerefli, en yüce olan akıl âlemine yükselirler. Orada yaratanın nuruna kavuşup onunla hemhal olurlar. Bu mertebeye varlığa ait bütün bilgiler ona âşikâr olur. Yüce yaratanın nuruna bu derece yakın olunca O'nu duyu ile değil akıl gözleriyle görürler (a.g.e., s. 134-135).

Kindî, *el-Ğavl fi'n-nefs* adlı eserinde verdiği bu bilgileri, bir öğrencisinin Aristo'ya ait *Kitâbü'n-Nefs*'in ve diğer filozofların bu konudaki görüşlerinin bir özetini rica etmesi üzerine kaleme almıştır. Fakat filozof burada Aristo'dan ziyade Eflâtun, Yeni Eflâtuncu, Yeni Pisagorcu ve Hermetik gelenekteki ruh anlayışlarından söz etmektedir. Sadece bir yerde Aristo'ya göndermede bulunmuştur, ancak o da Eflâtun'un *Devlet* diyalogunun onuncu kitabında yer alan Ermeas oğlu kahraman Er'e ait bir bilgidir. Bu durum karşısında Kindî'nin Aristo'ya ait adı geçen eseri görmediği söylenebilir.

Ahlâk. Dinî telakkinin dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi olarak tartışan ilk Meşşâî filozofunun Kindî olduğunda şüphe yoktur. Kindî doğrudan ahlâkla ilgili olmak üzere dört eser yazmıştır. Bunlar *Risâle fi'l-ahlâk, et-Tenbîh 'ale'l-fezâ'il, Risâle fi teshîli sübûli'l-fezâ'il* ve *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'dır. Ancak bunlardan yalnız sonuncusu günümüze ulaşmıştır. Bununla birlikte *Risâle fi hudûdî'l-esyâ'* ve *rusûmihâ* adlı eserinde onun felsefe-ahlâk ilişkisine ve ahlâkî erdemlere dair görüşlerini, *el-Kavl fi'n-nefs*'te ise ruhun, dolayısıyla ahlâkın arınma yolu ve yöntemleri hakkındaki düşünceleri bulunmaktadır. Ayrıca Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntehabû Şivânî'l-hikme* adlı eserinde yer verdiği Kindî'ye ait hikmetli sözler ve vecizelerden de onun ahlâk hakkındaki düşüncelerinin ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Kindî felsefenin pratikteki yararını dikkate alarak onu, "İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir" diye tarif eder ve bununla insanın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklik gibi ilâhî sıfat ve erdemleri edinenerek tam erdemli bir kişi olacağını söyler (*Felsefî Risâleler*, s. 66, 133). "Felsefe ölümü önemsemektir" tarifinin yorumunda ise biri tabii, diğeri iradî olmak üzere iki çeşit ölümden söz eder. Ona göre önemli olan ikincisidir, yani nefsin istek ve arzularını öldürmektir. Çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer (*a.g.e.*, s. 66). Şu halde felsefenin pratikteki yararı insana ahlâkî erdemleri kazandırmasıdır.

Filozof ahlâkî erdemleri biri ruha, ötekisi davranışlara ait olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan ilkinin dört kısımda değerlendirilir. a) Hikmet. Düşünme gücünden kaynaklanan ve bilgeliği ifade eden bu erdem, ontolojik anlamda "varlığın hakikatini bilme ve bu bilgiyi doğru bir şekilde hayata geçirme" demektir. Bir başka ifadeyle hikmet teoriyle pratiği bir arada yaşama erdemidir. Bu açıdan bakıldığında ahlâk felsefenin vazgeçilmez bir disiplindir. b) Necdet. "Hayatın ve insanî değerlerin korunup yaşatılması için gerektiğinde ölümü göze alacak derecede yiğitlik" anlamında bir erdemdir. Kindî'den sonra gelen ahlâkçılar genellikle necdet yerine şecaat terimini kullanmışlardır. c) İffet. Bedeni eğitip geliştirmek ve onu her çeşit tehlikeden korumak için yapılması gereken şeyleri yapmayı ifade eden bir erdemdir. Kindî'ye göre bu üç

hasletten her biri diğer bütün erdemleri koruyan bir sur gibidir. d) İtidal. "Fiil ve davranışların normal ve dengeli olması" anlamına gelen bir erdemdir. Buna göre eksiği ve fazlası olmayan fiiller ve davranışlar erdemli sayılır. Bu bakımdan itidal diğer erdemleri de içeren en önemli bir erdemdir. Ahlâkî erdemlerin tarif ve iza-hına ilişkin bu görüşler Eflâtun kaynaklı olmakla birlikte filozofun, erdemli davranışların ifrat ve tefrit denen iki aşırı ucun yol açtığı bayağılık ve rezillikten uzak, tam ortada denge ve itidal durumunda olması gerektiği görüşüyle de Aristo'yu çağırıştırılmaktadır (*a.g.e.*, s. 71-72). Burada dikkati çeken husus, erdemlerin dördüncüsü olan adaleti Kindî'nin "adl" ve bunun türevi olan itidal terimleriyle karşılaşmasıdır. Ona göre nefsin fonksiyonları sayılan erdemler ve onlara zıt davranışların bir kısmı kişinin kendisinde, bir kısmı da başkaları üzerinde ortaya çıkar. İşte itidalden farklı olarak adalet başkası üzerinde etkisini gösteren bir erdemdir (*a.g.e.*, s. 72). Kindî'den sonraki ahlâkçıların ise itidal yerine adalet terimini tercih ettikleri görülmektedir.

Öte yandan Kindî, insanın ahlâkî yapısının (karakter) farklı oluşunu gezegenlerin hareketine ve iklim farklılıklarına bağlar. Genel bir anlayış olarak ay altındaki her çeşit oluş ve bozuluşun yakın etken sebebi gezegenler olduğuna göre gök cisimlerinin insana olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına, bedeninin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (mizaç) göre ahlâka da bir farklılık olmaktadır. Meselâ ekvator bölgesinde yaşayan insanlar öfkeli ve saldırgandır; aşırı derecede öfkeli ve şehvet güçleri de fazla olduğundan düşünceleri daima değişkendir. Buna rağmen soğuk iklim kuşağındakiler sabırlı, vakarlı, dayanıklı, cinsî ilişkiye düşkün olmayan, çoğu namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. Normal bir mizaca sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür ve aralarında araştırma yapan, düşünce üreten kimseler çoktur. Ahlâkları da normaldir (*a.g.e.*, s. 102).

Diğer taraftan felsefe ve dinler tarihinde önemli bir ahlâk sorunu olan ruhun arınmasına ilişkin olarak filozof gnostik (irfanî) bir yaklaşımla yeme, içme ve cinsî ilişki gibi kaba duyu hazırlarından uzak durarak arınan insan ruhunun bir ayna gibi parlayacağını, hakikat

bilgisinin doğrudan oraya yansıtacağını, nihayet melekler gibi mânevî hazlarla beslenip mutlu olacağını söyler (*a.g.e.*, s. 134). Dinî telakkî ile de örtüşen bu görüşün Kur'an'daki ifadesi, "Andolsun ki nefsinin kötülüklerden arındıran kurtuluşu ermiş, onu kötülüklerle kirlüten de yazık etmiştir" (eş-Şems 91/9-10) ve, "Rabbinin makamından korkan ve nefsinin kötü arzularından uzak tutana gelince hiç şüphesiz onun durağı cennettir" (en-Nâziât 79/40-41) şeklinde olup bu âyetler, ruhen ve ahlâken arınmanın insanın ebedî kurtuluşu için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte dine samimiyetle bağlı olan Kindî'nin dince bu kadar önemli olan ahlâk ve arınma konusunu temellendirirken naslara yer vermesi, bir felsefî söylem geliştirme ve bu doğrultuda bir gelenek kurma düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Öte yandan Helenistik dönemde ahlâkî şahsiyetle destanlaştırılan Sokrat'ın Kindî üzerindeki etkisi bilinmektedir. Onun hakkında beş ayrı eser kaleme almış olması da bu görüşü doğrulamaktadır (İbnü'n-Nedîm, s. 319).

Kindî'ye göre her tür ahlâkın amacı verimli, huzurlu ve mutlu bir ömür sürmek, buna engel olabilecek veya mutluluğa gölge düşürecek her şeyden sakınmak, korunmak ve gerekirse o tür şeylerle mücadele etmektir. Bu düşünceden hareketle *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân* adlı bir eser kaleme almıştır. Filozof, "Üzüntü, sevilenlerin kaybindan ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır" diye tanımını yaparken üzüntünün sebeplerini de ortaya koymaktadır. Ona göre içinde yaşanılan oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Tabiatın böyle bir şey beklemek var olmayı istemek anlamına gelir ki bu da budalalıktır. Şu halde hiç kimsenin bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutması mümkün değildir. Bu durumda huzur ve mutluluğu; değişmeyen, pörsümeyen ve çürüyüp yok olmayan akî ve mânevî hazlarda aramalı, güç ve iradeyi aşan olgu ve olayları doğal sayıp istekler gerçekleşmiyorsa olabileni istemeli ve olanla yetinmelidir. Bu anlayış üzüntünün devamını değil sevincin devamını sağlayacaktır. Genellikle üzüntünün kaynağı çıkar duygusuna ve duyu hazlarına bağımlılık olduğuna göre bunda alışkanlıkların etkisi büyüktür. Meselâ dinin günah, hukukun suç ve ahlâkın ayıp saydığı çirkin

ve zararlı fiilleri işlemeyi alışkanlık haline getirenler bu durumlarından memnun ve mutludurlar. İşlemedikleri zaman üzüntü duyar ve huzursuz olurlar. Bu da alışkanlıkların ahlâk eğitiminde ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Öyleyse mutlu ve huzurlu bir hayat için güzel alışkanlıklar edinerek her hali gönül hoşnutluğuyla karşılamak gerekir (*İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, s. 37-40). Filozof, böyle bir girişten sonra üzüntüyü yenmenin çareleri üzerinde ayrıntılı biçimde durur ve bunları on madde halinde sıralar. Genel muhtevası itibarıyla Stoa ahlâk anlayışının izlerini taşıyan bu eser sonraki İslâm ahlâkçıları üzerinde hayli etkili olmuştur.

Din Felsefesi. Din felsefesinin esasını oluşturan ulûhiyyet, nübüvvet ve meâd konularında Kindî görüşlerini belli başlıklar altında değil risâlelerinde dağınık bir şekilde ortaya koymuştur. Filozof bu konuda, Kur'an'ın dış dünyadan ve insanın psikolojik yapısından örnekler vermek suretiyle dikkat çektiği hususlar ve kendinden önce kelâmcıların kullandığı daha çok kozmolojik deliller doğrultusunda görüşler ileri sürer. Gerçi filozofa göre Allah'ın varlığı görebilenler için apaçık olduğundan bu konuda teorik delillere başvurmaya gerek yoktur. Zira aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir ilk yönetenin yönetimini gösteren çok açık deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her fâilin bir fâili, her var edenin bir var edeni, her evvelin her evveli ve her sebebin bir sebebi mevcuttur (*Felsefi Risâleler*, s. 93). Bununla birlikte Kindî'nin dolaylı bir şekilde ifade ettiği görüşler hudûs, vahdet-kesret ve nizam delilleri kapsamında değerlendirilebilir.

Hudûs Delili. Allah'ın varlığını âlemin yaratılmışlığına dayandıran deliller hudûs delili diye anılır ki bunların temellendirilmesinde tümevarım yöntemine başvurulur. Bu konuda Kindî bazan madde, hareket ve zamanın yaratılmışlığından, bazan âlemin sonlu ve sınırlı oluşundan, bazan da zamanın bir başlangıcının bulunuşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispata çalışır. 1. "Bir şey kendisinin sebebi olamaz." Filozof "bir şeyin kendisi" tabirini onun bir başka şeyden veya hiçten meydana gelmesi anlamında kullanmaktadır. Kindî yukarıdaki hipotezin doğruluğunu kanıtlamak üzere, a) Varlık vardır, var olan yoktur; b) Varlık yoktur, var olan vardır; c) Varlık yoktur, var olan da

yoktur; d) Varlık vardır, var olan da vardır önermelerine başvurur ve bunları mantıktaki özdeşlik ve çelişmezlik ilkele-ri ışığında tartışarak varlık sahnesinde yer alan türlerden hiçbirinin kendi varlığı için sebep olamayacağı, onun varlığının bir dış sebepten geldiği sonucuna ulaşır. Sebepler dizisinin sonsuza dek sürüp gitmesi imkânsız olduğundan bir ilk sebepte durmak mantıki zorunluluktur. Şu halde bu ilk sebep (dış sebep) bütün var olanları yaratan Allah'tır. Bu tarz bir ispat, genellikle kelâmcıların başvurduğu devir ve teselsülün iptali yöntemine dayanan illet-i ulâ delili adıyla da anılır. 2. "Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz." Yukarıda geçtiği üzere (bk. Metafizik) Kindî altı aksiyomatik yöntemle sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamış, âlem de tamamıyla bir nicelik sayıldığına göre onun sınırlı ve sonlu olması gerektiği, buradan da her sonlu şeyin yaratılmış olduğu, zira yaratan ve yaratılan izâfî kavramlar olduğundan her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu, son tahlilde bunun Allah olduğu düşüncesine ulaşmış-tır.

Vahdet-Kesret. Allah'ın varlığını ispat sadedinde Kindî'nin başvurduğu delillerden biri de varlığın birlik ve çokluk açısından analizine dayanır. Filozof, birlikle nitelenen bütün varlık kategorilerinde ve bunlara ilişkin olarak cins, tür, fasıl, şahıs, cüz ve küll gibi kavramlardaki birliği ayrıntılı bir şekilde tartıştıktan sonra şöyle demektedir: "Bu saydıklarımızdaki birlik hakiki değil bir çeşit arazdır ... Ârızî olan ise başkasındandır ... Şu halde eşyadaki birlik zatî değildir. Eşyada araz durumundaki birlik zatî olandan gelmektedir. Sonuç olarak burada, başka birliğin sebeplisi olmayan gerçek birin varlığı zorunlu olarak söz konusudur" (a.g.e., s. 29).

Bu delili bir başka açıdan inceleyen Kindî, Plotin'den gelen bir yaklaşımla, "Tabiatla birliksiz çokluk ve çokluksuz birlik yoktur" önermesinden hareketle varlık türlerinden çarpıcı örnekler vererek nesneler dünyasında birlikle çokluğun iç içe bulunduğunu, yani birlikle çokluğun iştirak halinde olduğunu gösterdikten sonra birbirine aykırı bu iki kavramın iştirakini sağlayan sebep üzerinde incelemesini sürdürür. Nihayet bu iştirakin rastlantıdan veya o ikisinden kaynaklanmayıp birlik ve çokluktan daha önceki üstün ve yüce bir sebepten gelmesi gerektiği sonucuna ulaşır.

Öte yandan sebep sebepliden önce geldiğine göre ikisi arasındaki iştiraki sağlayan sebebin katılanların dışında bulunması gerektiğine dikkat çeker. Ancak bu durum sebepler dizisinin sonsuza kadar sürüp gitmesine yol açar. Fakat bunun ve bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğu yukarıda açıklanmıştı. Şu halde eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın varlığından daha önceye giden bir sebeptir (a.g.e., s. 37-38). Buna göre birlikte nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi ilk gerçek birdir. Gerçek birin dışındaki her bir gerçek değil mecazidir. Gerçek ve mutlak bir asla çok olmayan ve birliğiyle varlığı aynı olandır (a.g.e., s. 54). Bu delil, temellendirilmesinde farklı yöntem ve terminoloji kullanılmış olsa da son tahlilde kozmolojik deliller kapsamında değerlendirilecek türdendir.

İkna Delili. Kindî, ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin Allah ile âlem arasında kurulabileceğini söyler. Ona göre ruh olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi beden üzerinde etkisi görülmedikçe de ruhun varlığını anlamak mümkün değildir. Görünen âlem de böyledir, görünmeyen bir âlem olmadan onu yönetmek imkânsızdır. Görünmeyen âlemi anlamak ise ancak bu âlemde onun varlığını gösteren nesneler dünyasını inceleyip tanımaktan geçer. Zira bu âlemdeki her şey onun varlığı için birer tanık durumundadır (a.g.e., s. 67-68). Kur'an'ın da sıkça vurguladığı bu tümevarım yöntemi fizikten metafiziğe geçişte birçok düşünürün benimsediği ikna yöntemidir.

Nizam Delili. Kindî evrendeki ulvî-süflî, canlı-cansız, basit-birleşik bütün varlık türleri arasındaki hayranlık uyandıran düzenden hareket ederek Allah'ın varlığı fikrine ulaşır. Zira bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve hâkimiyeti altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişimin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olaylar, kâinata sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilidir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir. Çünkü bunların hepsi birbirine bağlı kavramlardır (a.g.e., s. 94). Filozof gezegenlerin, özellikle ay ve güneşin muntazam hareketlerinin yeryüzünü etkileyerek geceyle gündüzü ve mevsimleri nasıl meydana getirdiğini ir-

deledikten sonra şöyle der: "Oluş ve b-zuluşun sebebi olan yaratıcının iradesiy-le onlar böyle bir düzene kavuşmuşlar-dır. Bu sebeple varlıklar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığıni gayet sağlam yapan bir yöneti-cinin eseridir. Kudreti tam, gerçek bir, bütün varlığı mükemmel bir şekilde var eden ve ona sürekli veren yaratıcı âle-min en ideal düzeye olmasını gerekli kılmıştır. Böyle bir yönetim mükemmel-liğin amacıdır" (a.g.e., s. 110).

Kindî kozmostaki düzenin bir gayesi bulunduğunu, bunun da evrenin en mükemmel şekilde işleyişini ve sürekliliğini sağlamak olduğunu savunduğundan bu delil aynı zamanda gaye ve inâyet delili olarak da adlandırılabilir. Kur'an-ı Ke-rim'in uyarı mahiyetinde insanlığın dik-katine sunduğu kozmik, meteorolojik, fi-zikî olgu ve olaylar genellikle nizam delili kapsamında değerlendirilir. Bu delil, Ef-lâtun'dan beri filozoflarca en çok tatmin edici delil olarak tekrarlanmıştır.

Allah'ın Sıfatları. Kindî'nin tanrı anla-yışında, Mu'tezile'den farklı olarak ilâhî sıfatları zâta indirgeme veya sübûtî sı-fatların yerine selbî sıfatları tercih etme gibi belirgin bir tavra rastlanmaz. Filo-zof, Allah'ı Kur'an'da geçtiği üzere her şeyi bilen (âlim) her şeye gücü yeten (kâ-dir), hayat sahibi (hay), cömert (cevâd), hikmet sahibi (hakîm), yoktan yaratan (bârî), en güzel kıvamda yaratan (mübdi') ve mutlak yaratan (hâlik) sıfatlarıyla anar. Ayrıca bir kısmını ilk defa felsefe terminolojisine kendisinin kazandırdığı ilk sebep (el-illetü'l-ülâ), en son sebep (el-illetü'l-kusvâ), gerçek etken (el-fâilü'l-hak), gerçek varlık (el-inniyyetü'l-hak), sebepler sebebi (illetü'l-ilel), ilk yönetici (el-müdeb-birü'l-evvel), her şeyi çekip çeviren gerçek (es-sâisü'l-hak) ve daha başka sıfatlarla anmaktadır ki bunlardan bazıları zâtî, ba-zısı fiilî, bazıları da O'nun kemalini ifade eden sıfatlardır.

Öte yandan Gazzâlî, "Meşşâiler Al-lah'ın cüz'leri bilmediğini iddia ederler" derken Kindî'nin bu konuda farklı dü-şündüğünden habersiz görünmektedir. Zira Kindî şöyle der: "İlk sebebin bizimle olan ilişkisi üzerimizdeki feyizlidir. Bi-zim onunla ilişkimiz ancak feyizle oldu-ğuna göre onun hakkındaki düşüncemiz feyzi alanın onu göndereni tasavvuru ka-dar olabilir. Şu halde onun bizi kuşatma-sı bizim onu tasavvurumuzla kıyaslan-mamalıdır. Çünkü o bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar. Buna göre ilk sebebin

cüz'leri bilmediğini sananlar gerçeğin çok uzağında kalmışlardır" (Ebû Süley-man es-Sicistânî, s. 114).

Sıfatlar konusunda filozofun en çok vurgu yaptığı birlik sıfatıdır. Şüphesiz tevhid inancının İslâm'ın temeli oluşu ve tevhidin aynı zamanda tenzih fikrini be-raberinde getirişinin bunda etkisi ol-makla birlikte Plotin'in görüşlerini içe-ren, Kindî'nin Arapça'ya çevirttiği *Eşû-lûcyâ* kitabının da payı büyüktür. Nite-kim Kindî'nin gerçek "bir" in mahiyetini sorgularken izlediği yöntem ve kullandı-ğı terminolojiden bunu anlamak müm-kündür. Kindî yedi ayrı bahis açarak me-seleyi irdeler ve son tahlilde şöyle der: "Gerçek birde hiçbir şekilde çokluk yok-tur; başkasıyla kıyaslayarak ona bir de-nemez ... Gerçek bir, kategorilerin hiçbi-rine dahil değildir. Madde, cins, tür, şa-hıs, fasıl, hassa, araz-ı âm, hareket, ne-fis, akıl, küll, cüz ve cemi değildir. O baş-kasına nisbetle bir değil, aksine mutlak birdir ... O, gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnız O salt birdir, yani O birlikten başka bir şey de-ğildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır ... O çokluk kabul etmeyen birdir. O, mülhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir" (*Felsefî Risâ-leler*, s. 46, 53, 54, 92).

İkinci olarak filozof ezeliyet sıfatı üze-rinde durur. *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ'* ve *rûsûmihâ* adlı eserinde ezeliyi, "Yok ol-mayan ve varlığını sürdürmek için baş-kasına muhtaç olmayandır. Başkasına muhtaç olmayanın sebebi yoktur; sebe-bi olmayan ise ebedî olarak vardır" (a.g.e., s. 62) şeklinde tanımlarken bir başka eserinde farklı bir açılım getirir: "Ezelî öyle bir varlıktır ki onun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu de-ğildir. Ezelînin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı de-ğildir ... Ezelînin eksik varlık olması im-kânsızdır, zira onun kendisini üstün kıla-cak bir niteliğe intikali, yani ne kendisin-den üstün ne de eksik bir niteliğe sahip olmak üzere dönüşümde bulunması as-la mümkün değildir. Şu halde ezeli olan zo-runlu olarak tam ve kâmindir" (a.g.e., s. 12, 13). Kindî'nin ezeliyet kavramına ge-tirdiği bu yorum Allah'ın zorunlu, sebep-siz ve kâmil bir varlık oluşunu ispata yö-neliktir. Kelâmcıların zâtiyla bir, sıfat-larında benzersiz, fiilleriyle kâmil diye ni-teledikleri bu zorunlu varlık, sonraki filo-zof ve kelâmcılar tarafından "vâcibü'l-vücûd" tabiriyle karşılanarak kullanımı yaygınlaştırılmıştır.

Kindî'nin peygamberlik ve âhiret ha-yatına ilişkin kelâmcılardan farklı bir gö-rüşü sahip olmadığı söylenebilir. Daha doğrusu onun *Teşbîtü'r-rusûl* adlı eseri günümüze ulaşmadığı için vahiy olgusu-nu nasıl temellendirdiği tam olarak bilin-memektedir. Mevcut eserlerinde konuy-la ilgili görüşlerine bakıldığında onun vahyi, faal aklın veya mütehayyile gücü-nün fonksiyonu sayan filozofların aksine peygamberlerin tertemiz kalplerine Al-lah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul ettiği anlaşılır. Diğer bir ifadeyle Kindî vahiy olgusunda peygamberlerin şahsî hiçbir rollerinin bulunmadığını söyler. Bu kutsal görev onlara Allah'ın sırf bir lutfu, insanlığa da bir ikramı sayılır. Gerek va-hiy gerekse ölüm sonrası hayatın aklen de mümkün olduğunu savunan filozof cesetlerin dirileceği konusunda, mevcut olanı onarmanın olmayanı yaratmaktan daha kolay olduğuna dikkat çekerek bu husustaki görüşünü pekiştirmek üzere haşirle ilgili âyetlerden örnekler verir (a.g.e., s. 159-162).

İlim Tarihindeki Yeri. Felsefede oldu-ğu gibi ilim tarihinde de Kindî'nin öncü-lüğü tartışılmaz. Bu konuda eserlerinin kataloguna bir göz atmak yeterlidir. Ter-cümeler yoluyla Grek, Hint ve Fars ilim ve düşünce ürünlerini tevârüs eden filo-zofun ilim anlayışında yer yer seçmecili-ğin belirgin izlerine rastlamak mümkün-dür. Meselâ varlığı matematik ilkelerle açıklayan Eflâtun idealizmiyle onu fizikî olarak dört unsurla yorumlayan Aristo realizmi Helenistik dönemde İskenderi-ye okulunda taraftar bulmuş, Öklid ve Batlamyus, Eflâtuncu geleneği devam ettiren İskender Afrodisi ile Themis-tius Aristoculuğu temsil etmiştir. Bu iki farklı varlık yorumu karşısında Kindî'nin felsefe için matematik öğretimini şart koşması (bk. Metot Anlayışı), "bir" i bü-tün sayıların ilkesi kabul ederek ilk sayı-nın iki olduğunu savunması (a.g.e., s. 41-44) ve, "Sayı olmasaydı sayılan da olmaz-dı" (a.g.e., s. 164) diyerek sayıları varlığın ilkesi sayması onun Eflâtuncu eğilimini göstermektedir. Ancak sayılar sonsuz kabul edildiği takdirde sayılan varlıkların da sonsuz olacağı açıktır. Halbuki varlı-ğın tamamıyla sınırlı ve sonlu olduğu Kindî'nin temel tezidir. Bunun bir çelişki olacağını düşünen filozof, bir başka ese-rinde (*Resâ'îl*, II, 99-100) bu görüşünden dönerek sayılar diziniyle sayılanlar ara-sında bire bir ilişki bulunduğunu, dolayı-sıyla her ikisinin de sonlu ve sınırlı oldu-ğunu söyler. *Risâle fi îzâhi tenâhi cir-*

mi'l-âlem adlı eserinde ortaya attığı dört hipotezi matematik sembollerle kanıtlamaya çalışması da onun matematiğe verdiği önemin bir başka delilidir. Bütün bunlar, Kindî'nin felsefe anlayışında değilse bile matematikte Eflâtuncu olduğunu göstermektedir. Öte yandan Pisagorculuk'ta olduğu gibi onun bazı eserlerinde sayıların gizemli anlamlar içerdiğine ilişkin ifadeler de rastlanmaktadır. Nitekim müsikiye dair bir kitabında vurgulu sazlarla ilgili görüşlerini beş fasılda ifade edeceğini söylerken bunu eldeki parmak sayısının beş, mantıkta tümellerin beş, küllî tabiatın (toprak, su, hava, ateş ve esîr) beş, şiiirde aruz dairelerinin beş ve gezegenlerin beş adet oluşuna dayandırır (Zekeriyâ Yûsuf, s. 70).

Halife Mansûr döneminde Arapça'ya çevrilen Hint astronomi ve matematiğiyle ilgili *Sind-Hind* adlı eser aracılığıyla İslâm toplumuna sıfırla birlikte Hint rakamlarının girmesi matematik anlayışında yeni gelişmelere sebep olmuş, Me'mûn zamanında Batlamyus'un *el-Mecistî*'sinin tercüme edilmesiyle de Grek matematiğiyle ilişki kurulmuştu. Kindî, bu konuda on iki eser kaleme alarak bu iki sistemin özellikleri yanında kullanımdaki kusur ve eksikliklerini gösterip gerekli düzeltmelerde bulunmuştur. Onun beş makaleden oluşan *Risâle fi'l-medhâl ile'l-aritmetika* ile dört makaleden ibaret *Risâle fi'sti'mâli'l-hisâb el-Hindî* adlı eserleri günümüze ulaşmadığından matematik alanındaki başarılarını tam olarak ortaya koymak şimdilik mümkün görünmemektedir (Ahmed Fuâd el-Ehvânî, s. 121-122).

İlk ve Ortaçağ'da simya denilen sanal bir bilim, demir ve bakır gibi madenleri iksir kullanarak altın ve gümüşe çevirmeyi kendine konu edinmiş, bu anlayış asırlarca insanlığı meşgul etmiş ve istismarına yol açmıştı. Bu konuda Kindî'nin, *Risâle fî buhlâni da'va'l-müdde'in şan'ate'z-zeheb ve'l-fidâ ve hude'ihim* adlı eserleriyle simyanın bir aldatmaca olduğunu ortaya koyması onun ilme önemli bir katkısı sayılır.

Kindî'nin optik (ilmü'l-menâzir) alanındaki çalışmaları da ayrı bir önem taşımaktadır. Işığın yayılma ve yansıması ile yakan / yanan aynalar ve bunların yapımını konu alan eserleriyle bu alanın ilki sayılmaktadır. Işığın yayılma ve yansımasıyla ilgili eserinin aslı mevcut değilse de *Liberde Causis diversitatum aspectus* adıyla Latince'ye yapılan çevirisi

günümüze ulaşmıştır. Ayrıca yakan / yanan aynalar konusundaki *Kitâbü's-Şu'â'ât* adlı eseri yayımlanmış olup üzerindeki çalışmalar devam etmektedir (Rüşdî Râşid, II [1997], s. 827-837).

Meteorolojiyle ilgili ondan fazla eser kaleme alan filozof, atmosferde meydana gelen olayları yorumlamak üzere ortaya koyduğu özgün sayılabilecek görüşleriyle meteoroloji bilimine önemli katkıda bulunmuştur. Bu alanda *Meteorologica* adlı eseriyile tanınan ilk bilgin Aristo'dur. Ancak filozof atmosfer olaylarını buharla açıklar. Ona göre güneşin etkisiyle yeryüzünden yükselen buharlar yaş ve kuru olmak üzere ikiye ayrılır. Yaş buhar yağmur, kar, dolu, sis vb. olayların, kuru buhar ise rüzgârın ana maddesidir. Kindî ise meteorolojik olayları maddelerin genleşmesiyle açıklar. Filozof, "Isıtılan her cisim ısıtılmadan önceki yerinden daha geniş yer kaplar ve soğuyan her cisim de önceki yerinden daha az yer kaplar" diyerek genleşme kanununu ilk defa açık biçimde ortaya koymuştur. Buna göre yeryüzünden yükselen buharlar soğuk hava tabakasıyla karşılaşınca hacmi küçülerek yoğunlaşır ve yağmur olarak yeryüzüne iner. Ayrıca Aristo'ya göre hava ve buhar aynı şeydir ve kuru buhar rüzgârın ana maddesidir. Kindî ise buharla havanın ayrı şeyler olduğunu söyler ve rüzgârı havayı aynı şey sayar; rüzgârın oluşmasını ise alçak ve yüksek havanın yer değiştirmesiyle izah eder (*Resâ'il*, II, 95-96).

Öte yandan Kindî'nin gökyüzünün rengiyle ilgili görüşleri de özgün sayılmaktadır. Filozof, *Risâletü 'illeti'l-levni'l-lâ-züverdi ellezî yürâ fî ciheti's-semâ'* ve *yüzannü ennehu levnü's-semâ'* adlı eserinde aslında gökyüzünün belli bir renginin bulunmadığını, karanlık olan uzaydan gelen güneş ışınlarının atmosferdeki cisimciklere çarparak zayıflaması ve yeryüzünden yansdıktan sonra daha da zayıflayan ışınların karanlık olan uzaya karışması sonucunda lâcivert rengin oluştuğunu söyler (a.g.e., II, 103-108; Sezgin, *Muḥâḍarât*, s. 103-113).

Etkisi. Abbâsî Devleti'nin en görkemli ve en üretken döneminde yaşayarak sonraki nesillere zengin bir külliyat bırakan Kindî felsefî ve ilmî anlamda bir okulu ve akımın kurucusudur. Bağdat'ta ders verdiği belli bir merkez veya okuldan söz edilmiyorsa da özel olarak yetiştirdiği talebeleri bilinmektedir. Bunların başında kendisi gibi çok yönlü bir filozof olan Ahmed b. Tayyib es-Serahsî gel-

mektedir. Talebelerinin önde gelenlerinden bir diğeri filozof, hekim ve coğrafyacı olarak tanınan Ebû Zeyd el-Belhî'dir. Belhî'nin öğrencisi olan Ebû'l-Hasan el-Âmirî de bu okula mensup bir filozoftur. Bir başka talebesi önceden Kindî aleyhinde bulunan, fakat ondan matematik ve astronomi dersleri aldıktan sonra samimi dostu olan Ebû Ma'ser el-Belhî'dir. İbn Kırnîb diye tanınan kâtip Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Ebû'l-Hüseyn de onun öğrencilerindendir. Öte yandan halife Mu'tasım'ın oğlu veliaht Ahmed de Kindî'nin en çok emek vererek yetiştirdiği talebelerindendir. Daha ziyade kimya, boyama ve mürekkep imali gibi işlerle uğraşan ve Debîs diye tanınan Muhammed b. Yezîd de Kindî'nin talebesidir (İbnü'n-Nedîm, s. 424). İbnü'n-Nedîm ayrıca isimlerinden Fars kökenli oldukları anlaşılan verrâk ve kâtiplerinden de söz etmekte, bunların Hasneveyh, Niftaveyh, Selmeveyh ve adını hatırlayamadığı bir dördüncüsü olduğunu bildirmektedir (a.g.e., s. 320-321).

Kindî'nin etkisinin talebeleriyle sınırlı kalmayıp eserleri kanalıyla sonraki filozof ve kelâmcılar üzerinde devam ettiği görülmektedir. Meselâ onun bir felsefe terimleri sözlüğü olan *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ'* ve *rusûmihâ* adlı risâlesi Hârizmî ve İbn Sînâ'dan Cürçânî'ye kadar etkili olmuştur. *Risâle fî'l-hîle li-def'i'l-aḥzân*'ı diğer eserleriyle kıyaslanmayacak ölçüde geniş bir etkiye sahiptir. Mustafa Çağrıçı geniş bir araştırma ile yaptığı neşirde bu etkinin boyutlarını göstermiştir (*Üzünüden Kurtulma Yolları*, s. 23-38). *Risâle fî'l-'aql* adlı eseri de kendi alanının ilki olması bakımından sonraki Meşâîler'i etkilemiştir.

Öte yandan çok yönlü bir âlim ve bir kelâmcı olan İbn Hazm'ın âlemin yaratılışını ispat için ortaya koyduğu beş delil, Kindî'nin sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamak üzere serrettiği delillerin aynıdır (*el-Faṣl*, I, 57-69). Yine bir kelâmcı olan Seyfeddin el-Âmidî'nin isim belirtmeksizin "bu konuda felsefî görüşe gelince" diyerek Allah'ın varlığını ispata ilişkin ortaya koyduğu delili Kindî'den aktarmadır (*Gâyetü'l-merâm*, s. 9-10).

Son 150 yıldan beri Kindî üzerinde yapılan ilmî araştırmalar, onun Latince ve İbrânice'ye çevrilen eserleriyle Ortaçağ Avrupası'nda tanındığını göstermektedir. McCarthy'nin tesbitine göre filozofun eserlerinden on yedisi Latince'ye, dördü İbrânice'ye, modern dönemde ise

beşi Almanca'ya, dördü İtalyanca'ya, ikişer adet de İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir (*et-Teşânîfü'l-mensûbe*, s. 61-80). Bunların büyük çoğunluğunun matematik, astronomi, tıp, kimya, optik ve meteoroloji gibi pozitif bilimlere dair olduğu görülmektedir.

Eserleri. İslâm dünyasında ilim ve düşünce hayatının geliştiği, tercüme ve tedvin hareketinin en yoğun bir şekilde devam ettiği dönemde yaşayan Kindî, bu çalışmalara en üst düzeyde katılarak geriye sayıları 277'yi aşan çok zengin bir külliyat bırakmıştır. Klasik kaynaklarda yer alan listelere bakıldığında eserlerinin çoğunluğunu birkaç sayfayı geçmeyen risâlelerin oluşturduğu görülür. Bunların bir kısmı Halife Mu'tasım'a, ekserisi Mu'tasım'ın veliahdı olan Ahmed'e, bir kısmı da dostlarına ve diğer öğrencilerine hitaben genellikle onların isteği üzerine kaleme alınmıştır. Risâlelerin giriş kısmında istekte bulunan öğrenci veya dostlarına dua ile söze başlarken kullandığı ifadeler çoğunlukla birbirine benzediğinden bir eserin ona ait olup olmadığı kolayca anlaşılabılır.

Kindî'nin bu kadar çok kitap yazmasının sebebi, o günün İslâm toplumunda özellikle aklı ilimler alanındaki önemli bir ihtiyaca cevap verme düşüncesi olduğu söylenebilir. Aynı konuda birden çok eser kaleme alması ise o konu hakkında çeşitli zamanlarda kendisinden bilgi isteyenlere verdiği hemen hemen aynı mahiyetteki cevapların sonradan literatüre farklı isimlerle geçmiş olmasıdır. Nitekim *Risâle fi izâhi tenâhi cirmi'l-âlem*, *Risâle fi mâ'iyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyeti leh*, *Risâle fi vahdâniyyeti'llâh ve tenâhi cirmi'l-âlem* adlı risâleler böyledir (*Felsefi Risâleler*, tercüme edenin girişi, s. XXII).

Kindî'nin kitaplarını konuları itibarıyla on yedi başlık altında sistematik bir tasnife tâbi tutan ve eserlerin sayısını 241 olarak belirleyen ilk kaynak İbnü'n-Nedîm'dir (*el-Fihrist*, s. 315-320). Ancak müellif, Aristo'nun mantık külliyyatını şerh ve telhis edenler arasında Kindî'nin bu alandaki altı çalışmasını zikrettiği halde bunlara hazırladığı listede yer vermediğinden listesi tam sayılmaz. İbnü'l-Kıftî, İbnü'n-Nedîm'in yaptığı tasnife bağlı kalmakla birlikte listesindeki eser sayısı 224'tür (*İhbârü'l-ulemâ*, s. 241-246). İbn Ebû Usaybia ise herhangi bir tasnife yer vermeden 281 kitabın adını sayar (*Uyûnü'l-enbâ*, II, 183-190).

Yüzyılı aşkın bir zamandan beri Kindî üzerindeki modern araştırmalar devam etmekte, bir yandan eserlerinin ilmi neşirleri yapılırken bir yandan da bunların daha sağlıklı kataloglarının hazırlanmasına çalışılmaktadır. İzmirli İsmail Hakkı *Felsefe-i İslâmiyye Târîhi I: el-Kindî* (İstanbul 1338) adlı eserinde daha ziyade İbnü'n-Nedîm ve İbn Ebû Usaybia'nın verdiği listelere dayanarak yeni bir liste düzenlemiş ve eser sayısını 272 olarak göstermiştir. Onun bu çalışmasını Abbas el-Azzâvî *Feylesûfû'l-'Arab Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* adıyla Arapça'ya çevirmiş (Bağdad 1382/1963), gerekli dipnotlarla birlikte "Mü'ellesâtü'l-Kindî ve eşruhâ fi'l-evâşitü'l-'ilmîyye" başlığı altında bir bölüm eklemiştir (s. 123-150). Hellmut Ritter, Martin Plessner'in de katkısıyla Kindî'nin İstanbul kütüphanelerinde bulunan otuz dört eserini, "Schriften Ja'qûb Ibn Ishaq al-Kindî's in Stambuler Bibliotheken", (*Ar.O*, IV [1932], s. 363-372) adlı makalesiyle ilim dünyasına tanıtmıştır.

Öte yandan Brockelmann, genellikle kütüphane kataloglarına dayanan ünlü eserinde Kindî'ye ait almış bir kitabı konularına göre on başlık altında tanıtmışsa da bunlardan bazısının ona ait olmadığı artık bilinmektedir (*GAL*, I, 230-231; *Suppl.*, I, 372-374). Kindî'nin kitapları hakkında en kapsamlı çalışmayı *et-Teşânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfû'l-'Arab* (Bağdad 1382/1962) adlı eseriyle Richard Joseph McCarthy gerçekleştirmiştir. George N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs* (İslamabad 1967) adlı eserinin sonunda (s. 148-207) klasik kaynakların yanı sıra McCarthy'ye dayanarak 270 olarak tesbit ettiği külliyyatın tanıtımını yapmıştır. Abdülhâdî Ebû Rîde, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer alan eserleri *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* (Kahire I, 1950; II, 1953) adıyla yayımlamış, Mahmut Kaya da I. ciltte yer alan on dört risâleyi Türkçe'ye çevirerek *Felsefi Risâleler* başlığıyla neşretmiştir (İstanbul 1994). Ancak bu araştırmalara rağmen Kindî külliyyatıyla ilgili problemlerin bütünüyle çözümlendiği söylene-
mez.

Felsefe. 1. Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ. Kindî'nin Halife Mu'tasım'a takdim ettiği eser, onun felsefe alanında günümüze ulaşan en hacimli ve en önemli kitabıdır. Bugün elde sadece dört kısımdan oluşan birinci bölüm bulunmaktadır. Eserin sonunda bu bölümün ardından devam edi-

leceği belirtildiğine göre (bk. *Felsefi Risâleler*, s. 56) kitabın zamanımıza intikal etmeyen başka bölümlerinin olduğu anlaşılmaktadır. İlk defa Ahmed Fuâd el-Ehvânî'nin yayımladığı bu metin (Kahire 1327/1948) okuma güçlüğünden kaynaklanan bazı hataları içermekteydi. Daha sonra Ebû Rîde kitabı, "Kitâbü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-Billâh fi'l-felsefeti'l-ûlâ" başlığı altında *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde ilk metin olarak neşretmiştir (Kahire 1369/1950, I, 97-162). İki neşir arasında 500'den fazla okuma farkı mevcuttur. Alfred Ivry, bunu İngilizce'ye çevirerek metnin Aristo'nun *Metafizika'sı* ve Plotin'in *Enneades'i*yle olan ilişkilerini konu alan bir araştırmayla birlikte *al-Kindî's Metaphysics* adıyla yayımlamıştır (Albeny 1974). Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye tercüme edilen eser "İlk Felsefe Üzerine" adıyla *Felsefi Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 1-56). 2. *Risâle fi hudûdi'l-eşyâ' ve rûsûmihâ.* Klasik kaynaklarda risâlenin adı açıkça geçmiyorsa da İbn Ebû Usaybia'nın *Mesâ'ilü keşîre fi'l-mantık ve gayrih ve hudûdü'l-felsefe* adıyla zikrettiği eserin bu risâle olduğu anlaşılmaktadır. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832, vr. 53^b-55^b) yukarıdaki başlıkla yer alan, fakat mukaddime ve hâtimesi bulunmayan metni Ebû Rîde önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (Kahire 1366/1947), ardından *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında (Kahire 1369/1950, I, 165-179) yayımlamıştır. Abdülemîr el-A'sem risâlenin Kâbil'de başka bir nüshasını bulmuş, mukaddime ve hâtimesi mevcut olan metindeki üslup ve dua cümlesinden bunun Kindî'ye ait daha iyi bir nüsha olduğunu tesbit ederek *el-Muşâla-hu'l-felsefiyye* içinde neşretmiştir (Kahire 1989, s. 189-203). Bu risâle de Mahmut Kaya tarafından "Târifler Üzerine" adıyla tercüme edilerek *Felsefi Risâleler* arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1994, s. 56-73). 3. *Risâle fi'l-fâ'ilî'n-nâkiş el-lezî hüve bi'l-mecâz.* Kısa bir risâle olmakla birlikte filozofun Allah-âlem ilişkisi hakkındaki temel görüşünü yansıtan bu metin *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde neşredilmiş (Kahire 1369/1950, I, 182-184), Mahmut Kaya tarafından tercüme edilerek "Gerçek ve Mecâzî Etken Üzerine" başlığı altında *Felsefi Risâleler* arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1994, s. 75-76). 4. *Risâle fi izâhi tenâhi cirmi'l-âlem.* Kindî'nin, Ahmed b. Tay-

yib es-Serahsî diye bilinen ve risâlede adı Ahmed b. Muhammed el-Horasânî olarak geçen öğrencisine âlemin sonlu, sınırlı bir nicelik olduğunu matematik yöntemle ispat ettiği önemli bir risâlesi olup Ebû Rîde tarafından önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366, s. 381-387), ardından *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde (Kahire 1369/1950, I, 186-193) yayımlanmış, Mahmut Kaya tarafından "Âlemin Sonluluğu Üzerine" adıyla tercüme edilerek *Felsefî Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 77-82). 5. *Risâle fî mâ'iyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyeteh leh ve me'llezî yukâlû lâ nihâyeteh leh*. Ebû Rîde'nin önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366, s. 388-392), ardından *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde (Kahire 1369/1950, I, 194-300) neşrettiği risâleyi Mahmut Kaya "Son-suzluk Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevire-rek *Felsefî Risâleler* arasında yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 83-86). 6. *Risâle fî vahdâniyyeti'llâh ve tenâhi cirmi'l-âlem*. Kindî'nin, öğrencisi Horasanlı Şâi Ali b. Cehm için kaleme aldığı bu risâleyi Ebû Rîde önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366, s. 393-400), daha sonra *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlamış (Kahire 1369/1950, I, 201-207), Mahmut Kaya da "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevirip *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 87-92). 7. *Risâletü'l-ibâne 'an sücûdî'l-cirmi'l-akşâ ve tâ'atihî l'il-lâhi te'âlâ*. Kindî bu risâleyi veliaht olan Ahmed'in, "Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler" (er-Rahmân 55/6) âyetinin yorumuyla ilgili sorusuna cevap olarak kaleme almıştır. Eserde 1 ve 7 numaralı eserlere atıf yapıldığına göre risâlenin onlardan sonra yazıldığı anlaşılmaktadır. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlanan eser (Kahire 1369/1950, I, 244-261), Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye çevrilerek "Göklerin Allah'a Secde ve İtâat Edışı Üzerine" adıyla *Felsefî Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 113-125). 8. *Risâle fî ennehu tûcedü cevâhirü lâ ec-sâme*. Metafizikğin imkânını konu alan bu kısa metin *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında yayımlanmış (Kahire 1369/1950, I, 265-269), Mahmut Kaya tarafından "Cisimsiz Cevherler Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevrilerek *Felsefî Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 127-130). 9. *Risâle fî kemmiyyeti kütübî Aristotâlis ve mâ yühtâcü*

ileyhi fî tahşîli'l-felsefe. Aristo felsefesinin İslâm toplumunda erken dönemlerden itibaren çok iyi bilindiğini göstermesi bakımından önemlidir. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde yayımlanan risâleyi (Kahire 1369/1950, I, 365-384) Mahmut Kaya "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" başlığıyla *Felsefî Risâleler* arasında neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 153-171). 10. *el-Cevâhirü'l-hamse*. Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince tercümesini Albino Nagy, "Die Philosophische Abhandlungen des Ja'cûb ben Ishâq al-Kindî" başlığıyla *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*'te (II/5, Münster 1897) yayımlamış, Ebû Rîde Arapça'ya çevire-rek *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında Latince'siyle karşılıklı olarak neşretmiştir (Kahire 1372/1953, II, 8-35).

Fizik. 1. *Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-ille-ti'l-karîbe li'l-kevnî ve'l-fesâd*. Kindî'nin tabiat felsefesini temellendirdiği bu önemli eserinin sonunda, "Kitabın birinci kısmı tamamlandı" ifadesinden diğer kısımlarının da olduğu anlaşılmaktadır. Ancak bunların yazılıp yazılmadığına dair bilgi yoktur. *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında yayımlanan eseri (Kahire 1369/1950, I, 214-237) Mahmut Kaya "Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine" başlığıyla *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 93-111). 2. *Risâle fî butlânî kavli men ze'ame enne cüz'en lâ yetecezzâ*. 3. *Risâle fî'l-illeti'lleti lehâ kile inne'n-nâre ve'l-hevâ'e ve'l-mâ'e ve'l-arza ânâşîru li-cemî'i'l-kâ'inâtî'l-fâside ve hiye gayruhâ yestehîlû ba'zuhâ ilâ ba'z*. Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi Sühreverdî koleksiyonunda bir nüshası bulunmaktadır (Atiyeh, s. 196-197).

Psikoloji. 1. *el-Ğavl fi'n-nefs*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer almayan bu risâleye ait iki nüshadan biri British Museum'da (MS, Ar. 8060), diğeri Dârü'l-kütübî'l-Misriyye'de (Teymur Paşa, nr. 55) bulunmaktadır. İlkin G. Furlani İtalyanca çevirisiyle birlikte "Una risâlah di al-Kindî sull'ama" başlığıyla *Trimestrale de Studi Flosifici e Religiosi*'de (Roma 1922, III, 50-63), ikincisini Ebû Rîde *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında (Kahire 1369/1950, I, 272-280) yayımlamıştır. Söz konusu nüshada risâlenin adı *el-Ğavl fi'n-nefs el-muhtaşar min kitâbi Aristot ve Felaţûn ve sâ'iri'l-felâsife* şeklindedir. Mahmut Kaya, "Nefis Üzerine"

adıyla Türkçe'ye çevirdiği metni *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 131-136). 2. *Kelâm fi'n-nefs muhtaşar ve'ciz*. Ebû Rîde, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832, vr. 34^b-35^a) Kindî'ye nisbet edilen bir sayfalık bu metni *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlamış (Kahire 1369/1950, I, 281-282), Mahmut Kaya da bunu "Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz" adıyla Türkçe'ye çevirerek *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 137-138). 3. *Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ*. İslâm bilim ve kültür tarihinde uyku ve rüya olayını bilimsel olarak açıklayan ilk eserdir. Cremonalı Gerard tarafından Latince'ye çevrilen metni Albino Nagy, filozofa ait diğer risâlelerle birlikte "Die Philosophische Abhandlungen des Ja'cûb ben Ishâq al-Kindî" başlığı altında *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*'te yayımlamış (Münster 1897, s. 12-27), Ebû Rîde'nin *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de neşrettiği risâleyi (Kahire 1369/1950, I, 293-311) Mahmut Kaya "Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevirerek *Felsefî Risâleler* içinde yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 139-148). 4. *Risâle fi'l-'âkl*. Hacim itibarıyla küçük, fakat İslâm filozofları ile Latin skolastikleri üzerindeki etkisi bakımından önemli olan bu risâleyi Ebû Rîde *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de (Kahire 1369/1950, I, 353-358), Ehvânî, İbn Rüşd'ün *Telhîşu Kitâbî'n-Nefs*'i içinde (Kahire 1950, s. 178-181), Abdurrahman Bedevî ise *Resâ'ilü felsefiyye* arasında (Bingazi 1393/1973) yayımlamıştır. Latince'ye biri Cremonalı Gerard, diğeri Johannes Hispanesis tarafından olmak üzere iki defa tercüme edilmiş, bu tercümeleri Albino Nagy "Die Philosophische Abhandlungen des Ja'cûb ben Ishâq al-Kindî" başlığıyla *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* içinde neşretmiştir (Münster 1897, s. 1-11). McCarthy risâleyi İngilizce'ye çevirerek *Islamic Studies*'de yayımlamıştır (III [Karachi 1964], s. 119-149). Mahmut Kaya, Ebû Rîde neşrini esas alarak risâleyi "Akıl Üzerine" adıyla Türkçe'ye çevirip *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 149-152). 5. *Risâle fi'l-firâse*. Bursa Eski Basma ve Yazma Eserler Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunmaktadır.

Ahlâk ve Siyaset. *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ağzân*. İbn Ebû Usaybia'da bu adla yer alan eser (*Üyûnü'l-enbâ*), II,

187) İbnü'n-Nedîm'de *Risâle fî def'i'l-aḥzân* (el-Fihrist, s. 319), Sâid el-Endelûsî'de *Risâle fî tesliyeti'l-aḥzân* (Tabakâtü'l-ümem, s. 60) olarak geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Ayasofya, nr. 4832) esas alınarak eserin üç ayrı neşri yapılmıştır. İlk Hellmut Ritter ve Walzer tarafından İtalyanca'ya çevrilerek "Studi su al-Kindî II: Uno scritto morale inedito di al-Kindî" adıyla yayımlanmıştır (*Memoire della R. Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali storiche e filologiche*, VIII/4 [Roma 1938-1939], s. 3-64). Abdurrahman Bedevî risâleyi metnin neşrinde tesbit ettiği bazı hataları düzeltmek amacıyla yeniden yayımlamıştır (*Resâ'ilü felsefiyye*, Beyrut 1983, s. 6-32). Aynı nüshaya dayanarak risâlenin üçüncü neşrinin Mâcid Fahrî gerçekleştirmiştir (*el-Fikrû'l-aḥlâkî el-'Arabî*, Beyrut 1978, s. 15-26). Mustafa Çağrı, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Bağdatlı Vehbi Efendi, nr. 2023) önceki neşirleri karşılaştırarak eseri Türkçe çevirisiyle birlikte *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1998). Mahmut Kaya tarafından "Üzüntüden Kurtulmanın Çâreleri" başlığı altında yeniden tercüme edilen risâle *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde neşredilmiştir (İstanbul 2001, s. 37-53).

Reddiye. *Maḳâle fî'r-red 'ale'n-naşârâ*. Hristiyanlık'taki teslîs akîdesini eleştiren eserin aslı kaybolmuşsa da Kindî'ye cevap veren Yahyâ b. Adî'nin polemiklerinden onun görüşleri tesbit edilebilmektedir. Vatikan Kütüphanesi'nde bulunan (Ar. nr. 127) Yahyâ'nın eseri birkaç defa yayımlanmıştır (Atiyeh, s. 162).

Geometri. 1. *Risâle fî mâ nesebeti'l-kudemâ' el-eşḳâle'l-ḥamse ile'l-uşṭukussât*. İbnü'n-Nedîm'de *Fî mâ nesebe'l-kudemâ' külle vâḥid mine'l-mücessemâti'l-ḥams ile'l-'anâşır* şeklinde geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan nüsha (Ayasofya, nr. 4832, vr. 17-20) Ebû Rîde tarafından yayımlanmıştır (*Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*, Kahire 1953, II, 54-63). Nicholson Rescher de metni "Al-Kindî's Treatise on the Platoic Solids" başlığıyla *Mediaeval and Renaissance Studies*'te neşretmiştir (London 1966). 2. *Risâle fî taşḥîḥi kavli Ebîşḳlâus* (Hypsikles). Londra (L. India, nr. 743, vr. 216-217) ve Bodleian (nr. 875) kütüphanelerinde Latince tercümesi bulunan eseri Cremonalı Gerard tercüme etmiştir. Risâlenin Kustâ b. Lûkâ'ya ait olduğu da iddia edilmektedir

(Atiyeh, s. 178). 3. *Risâle fî 'ameli's-sâ-'ât 'alâ şaḥîfe tünşabbü 'alâ şaḥîl'muvâzi li'l-ufḳı ḥayrun min ḡayrihâ*. Bodleian Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eseri Zekeriyâ Yûsuf tıpkıbasım olarak yayımlamış (Bağdad 1962), daha sonra A. Fuâd el-Ehvânî *el-Kindî feylesûfû'l-'Arab* içinde neşretmiştir (Kahire 1985, s. 196-211; bu eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 317; İbnü'l-Kiftî, s. 243; İbn Ebû Usaybia, II, 185-186).

Astronomi. 1. *Risâle fî 'ileli'l-kuvveti'l-mensûbe ile'l-eşḥâşî'l-'âliye ed-dâlle 'ale'l-maṭar*. Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince'ye olan tercümesi M. Steinschneider tarafından yayımlanmıştır (*Die Hebräischen Übersetzungen und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956, II, 565). 2. *Risâle fî's-şînâ'ati'l-'uzmâ*. Azmî Tâhâ es-Seyyid Ahmed tarafından neşredilmiştir (Kıbrıs 1987; bu eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 317; İbnü'l-Kiftî, s. 243; İbn Ebû Usaybia, II, 184-185; Atiyeh, s. 170-175).

Astroloji. 1. *Risâle fî ḳadri menfa'a-ti'l-iḥtiyârât*. Üç klasik kaynak eserin adını bu şekilde kaydeden Ebû Rîde, Leiden Museum'da astronomi, astroloji ve matematiğe dair risâlelerin yer aldığı bir mecmua içinde (nr. 199) *Risâle fî iḥtiyârâtî'l-eyyâm* adlı bir metinden söz etmektedir (*Resâ'il*, I, neşreden giriş, s. s). Bunun yukarıdaki risâleden ibaret olduğu söylenebilir. Söz konusu risâlenin Latince tercümesi günümüze ulaşmıştır (Leiden, nr. 1647; bk. McCarthy, s. 72). 2. *Risâle teḥâvîlû's-sinîn*. Escorial Kütüphanesi'nde (nr. 918/3) bir nüshası mevcuttur (Atiyeh, s. 189). 3. *Risâle fî mülki'l-'Arab ve kemmiyyetiḥi*. Otto Loth tarafından "Al-Kindî als Astrolog" adıyla (*Morgenlandischen Forschungen*, Leipzig 1875, s. 261-309) Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır (Atiyeh, s. 190; ayrıca bu eserler için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 318; İbnü'l-Kiftî, s. 244).

Küresel Varlıklar. 1. *Risâle ilâ Ahmed b. el-Mu'tasım fî enne'l-'anâşır ve'l-cirme'l-aḳşâ küriyye*. Ebû Rîde tarafından *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de neşredilmiş (II, 47-53), ayrıca Nicholson Rescher ve H. Khatchadourian tarafından "Al-Kindî's Epistle on the Structure of the Cosmos" başlığı altında yayımlanmıştır (*ISIS*, LVI/4 [1965], s. 426-433). 2. *Risâle fî 'ameli'l-ḥalakû's-sit ve'sti'mâlihâ* (*Risâle fî zâti'l-ḥalak*). Bibliothèque Nationale'de (nr. 2544) bir nüshası mevcuttur (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374).

Gökküreleri. 1. *Risâle fî'l-ibâne 'anne ṭabî'ate'l-felek muḥâlefetün li-ṭabâ'î'l-'anâşırı'l-erba'a*. Ebû Rîde tarafından *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlanan eseri (II, 40-46) Nicholson Rescher ve H. Khatchadourian "Al-Kindî's Treatise on the Distinctiveness of the Celestial Sphere" adıyla neşretmişlerdir (*IS*, IV/1 [Karachi 1965], s. 45-54). 2. *Risâle fî 'illeti'l-levnî'l-lâzuverdi el-lezî yûrâ fî'l-cev fî ciheti's-semâ' ve yûzannü ennehû levnû's-semâ'*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki metni (Ayasofya, nr. 4832, vr. 7-8) Ebû Rîde *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlamış (II, 103-108), ayrıca Otto Spies tarafından İngilizce'ye çevrilerek Arapça metniyle birlikte neşredilmiştir (*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, XIII [1937], s. 9-17). Almanca tercümesini ise çok önce Eilhard Wiedemann gerçekleştirmiştir. 3. *Risâle fî mâ'iyyeti'l-cirmi'l-ḥâmil bi-ṭabâ'ihî li'l-elvân mine'l-'anâşırı'l-erba'a*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 8-9) Ebû Rîde *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlamıştır (II, 64-68).

Boyutlar ve Mesafeler. 1. *Risâle fî's-tihrâci'l-eb'âd bi-zâti's-şu'beteyn*. Eilhard Wiedemann tarafından Almanca'ya "Über ein astronomische Schrift von al-Kindî" adıyla çevrilerek neşredilmiştir (*Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaft*, XXI [Erlangen 1910], s. 294-302). Risâlenin Leiden Kütüphanesi'ndeki nüshasını (nr. 1049) Ebû Rîde tanıtmaktadır (*Resâ'il*, I, Mukaddime, s. s). 2. *Risâle fî izâhi eb'âdi mâ beyne'n-nâzır ve merkezi 'amideti'l-cibâl*. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4833) bir nüshası mevcuttur (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374).

Meteoroloji. 1. *Risâle fî 'illeti'lletî lehâ yebredü 'ale'l-cev ve yeshunû mâ ḳarube mine'l-arz*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 11-13) Ebû Rîde *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de neşretmiştir (II, 90-100). 2. *Risâle fî 'illeti'l-fâ'ile li'l-med ve'l-cezr*. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bu risâle de (Ayasofya, nr. 4832, vr. 1-5) Ebû Rîde tarafından *Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde yayımlanmıştır (II, 110-133). Eilhard Wiedemann ise Escorial Kütüphanesi'ndeki (nr. 1636/2) Latince nüshayı Almanca'ya çevirerek birlikte neşretmiştir (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 373). 3. *Risâle fî 'illeti's-gelc ve'l-bered ve'l-*

berk ve ş-şavâhik ve'r-ra'd ve'z-zemherîr. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasını (Ayasofya, nr. 4832/13) Ebû Rîde Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye içinde neşretmiş (II, 80-85), risâlenin Latince çevirisi 1507'de Venedik'te yayımlanmıştır (Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 373). 4. *Risâle fi 'illeti kevnî'd-ğabâb*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki risâle (Ayasofya, nr. 4832/10) Ebû Rîde tarafından Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye'de neşredilmiştir (II, 76-77). 5. *Risâle fi 'illeti'letî lehâ tekûnû ba'zu'l-mevâzî' lâ tekâdû tümûtaru*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasını (Ayasofya, nr. 4832, vr. 14-15) Ebû Rîde Resâ'ilü'l-Kindî el-felsefiyye'de yayımlanmıştır (II, 70-75). 6. *Risâle fi ahdâsî'l-cev* (nşr. Yûsuf Ya'kûb Meskûnî, Bağdad 1965).

Tip. 1. Kitâbü'l-Edvîyeti'l-mümtehanê. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 3603/2, vr. 91-130) *İhtiyârâtü Ebî Yûsuf el-Kindî li'l-edvîyeti'l-mümtehanê el-mücerrebe ve hiye el-akrâbâzîn* adlı risâle ile aynı eser olup Martin Levy tarafından yayımlanmıştır (New York 1970). 2. *Risâle fi îzâhî'l-'illeti fi's-semâ'imi'l-kâtîle*. Eseri G. Celentano *Risâle fi îzâhî'l-'ille* adıyla neşretmiştir (Roma 1979). 3. *Risâle fi'l-lus-ğâ* (nşr. G. Celentano, Roma 1979). 4. *Risâle fi ma'rîfeti kuva'l-edvîyeti'l-mürekkebe*. Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince çevirisi *De medicinarum compositarum* adıyla yayımlanmıştır (Strasbourg 1531; bk. Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374). 5. *Risâle fi'l-bâh*. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki eser (Ayasofya, nr. 4832, vr. 57-59) G. Celentano tarafından yayımlanmıştır (Roma 1979). 6. *Risâle ilâ ba'zî ihvânihî fi'l-emrâzî'l-balgamiyye el-'îzâm* (nüshaları için bk. Sezgin, *GAS*, III, 245). Eser *Müntehabû Şivânî'l-hikme*'de mevcuttur (bk. Ebû Süleyman es-Sicistânî, s. 116-118).

Kimya. 1. Kitâb fi kimyâ'l-'itr ve't-taş'idât. Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan eseri (Ayasofya, nr. 3594) Carl Garbers Almanca'ya çevirerek metniyle birlikte yayımlanmıştır (Leipzig 1948). 2. *Risâle et-tereffuk fi'l-'itr*. Dârü'l-kütübî'l-Misriyye (Teymur Paşa, Sînâa, nr. 46) ve British Museum'da (Or., nr. 9678) birer nüshası bulunan risâleyi Ehvânî tanıtmaktadır (*el-Kindî feylesüfû'l-'Arab*, s. 217-219). 3. *Risâle fi kal'î'l-âğâr mine's-şiyâb ve gayrihâ* (nşr. M. İsâ Sâlihîyye, MMA, XXX/1 [1986]). 4. *Risâle fîmâ yûsbeğu fe yu'fî levnen* (bunlar için bk. İbnü'n-Nedîm, s. 320; İb-

nü'l-Kiftî, s. 245-246; İbn Ebû Usaybia, II, 189-190; Atiyeh, s. 201-205).

Optik. 1. Kitâbü'ş-Şu'âât. Hudâbahş Kütüphanesi'ndeki nüshası (nr. 2048) Rüşdî Râşid tarafından neşredilmiştir (*Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: l'optique et la catoptrique*, Leiden 1997, s. 359-419). 2. *Risâle fi ma'râhi's-şu'â'â* (nşr. Yahyâ el-Hâşî, Halep 1967).

Diğer Konular. 1. Risâle fi's-süyûf ve ecnâsiha (nşr. Abdurrahman Zekî, *Mecelletü Külliyyâtî'l-edeb*, XIV/2 [Kahire 1979]). 2. *Risâle fi'stihzârî'l-ervâh* (nşr. Yûsuf Yahyâ ve Hikmet Necîb, Bağdad 1979). İdrîs Abdülhamîd el-Kellâk ifade, üslûp ve genel muhteva açısından bu eserin Kindî'ye ait olamayacağını söylemektedir (*el-Mevrid*, XIII/3 [Bağdad 1405/1985], s. 225-232). 3. *Risâle fi'l-es-mâ'î'l-mu'ammât*. Muhammed Merâyatî, Yahyâ Mîr Alem ve Muhammed Hassân et-Tayyân tarafından *İlmü't-ta'miye ve istihrâcû'l-mu'ammâ 'inde'l-'Arab* içinde yayımlanmıştır (Dimaşk 1987, s. 213-259) (Mûsikî konusuy-la ilgili eserleri için bk. MÛSİKÎ).

BİBLİYOGRAFYA :

Aristoteles [Aristo], *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, s. 519 (1074 b 24); Kindî, *Resâ'il*, I-II; a.mlf., *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994; a.mlf., *Risâle fi'l-Hile li-def'i'l-ağzân: Üzüntüden Kurtulma Yolları* (nşr. ve trc. Mustafa Çağrıç), İstanbul 1998; a.mlf., "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri" (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 2001, s. 37-53; a.mlf., *Risâle fi's-şinâ'ati'l-'uzmâ* (nşr. Azmî Tâhâ), Kıbrıs 1987; a.mlf., *Risâle fi ma'râhi's-şu'â'â* (nşr. M. Yahyâ el-Hâşîmî), Halep 1967; a.mlf., *Risâle fi kal'î'l-âğâr mine's-şiyâb ve gayrihâ* (nşr. M. İsâ Sâlihîyye, MMA [Küveyt], XXX/1 [1986] içinde), s. 83-111; a.mlf., *Risâle fi's-süyûf ve ecnâsihâ* (nşr. Abdurrahman Zekî, *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, XIV/2, Kahire 1952 içinde), s. 1-36; a.mlf., *Kitâb fi kimyâ'l-'itr ve't-taş'idât* (nşr. Carl Garbers), Leipzig 1948; a.mlf., *Risâle fi 'ameli's-sâ'ât* (nşr. Zekerîyyâ Yûsufî), Bağdad 1962; a.mlf., *İlmü't-ta'miyye ve istihrâcû'l-mu'ammâ 'inde'l-'Arab* (nşr. Muhammed Merâyatî), Dimaşk 1987, I, 213-259; Câhiz, *el-Buhalâ* (nşr. Ahmed el-Avâmirî Bek - Ali el-Câzîm Bek), Beyrut 1403/1983, I, 6, 7, 18, 45, 46, 83, 143, 144, 145, 146, 164, 165, 171; Taberî, *Târîh* (Ebû'l-Fazl), III, 339-340; Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntahabû Şivânî'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 113-122; İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etübbâ* (nşr. Fuâd Seyyidî), Kahire 1955, s. 73-74; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüddü), s. 315-321, 375, 424; İbn Hazm, *el-Fasl*, Beyrut 1405/1985, I, 57-69; Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 59-61; Beyhâkî, *Tetimme*, s. 25-26; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* (nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif), Kahire 1391/1971, s. 9-10; İbnü'l-Kiftî, *İhbârü'l-'ulemâ*, s. 69-70, 120,

240-247; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, Beyrut 1978-79, II, 178-190; Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezîrî, *Târîhu'l-hükemâ* (nşr. Abdülkerîm Ebû Şüveyrib), Trablus 1988, s. 23, 35, 305, 306, 313, 323, 348; İbn Nübâte el-Misrî, *Serhu'l-'uyûn*, Kahire 1957, s. 129-132; İsmail Hakkı İzmîrli, *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I: el-Kindî*, İstanbul 1338; a.mlf., *Feylesüfû'l-'Arab Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* (trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdad 1382/1963; Brockelmann, *GAL*, I, 230-231; *Suppl.*, I, 372-374; Mustafa Abdür-râzık, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1363/1944, s. 18, 19, 27, 31, 38, 48-49, 117; a.mlf., *Feylesüfû'l-'Arab ve'l-mu'allimü's-şânî*, Kahire 1945; a.mlf., "Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, I/2, Kahire 1933, s. 1-41; T. J. de Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 73; R. Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1962, s. 175-205; M. Kâzım et-Târîhî, *el-Kindî feylesüfû'l-'Arab*, Bağdad 1962; Zekerîyyâ Yûsuf, *Mû'elleftü'l-Kindî el-mûsikîyye*, Bağdad 1962; R. McCarthy, *et-Teşânîfû'l-mensûbe ilâ feylesüfû'l-'Arab*, Bağdad 1382/1962; M. E. Marmura - J. M. Rist, "Al-Kindî's Discussion of Divine Existence and Oneness", *Pantifical Institute of Medieval Studies*, Toronto 1963, XXV, 338-354; G. N. Atiyeh, *Al-Kindî: The Philosopher of the Arabs*, Islamabad 1967; Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara, ts., s. 46; Sarton, *Introduction*, I, 559-560; Sezgin, *GAS*, III, 244-247; VII, 241-261; a.mlf., *Muḥaddarât fî târîhi'l-'ulûm*, Frankfurt 1404/1984, s. 103-113; Abdurrahman Şah Velî, *el-Kindî ve ârâ'ühü'l-felsefiyye*, İslâmâbâd 1394/1974; A. L. Ivry, *Al-Kindî's Metaphysics*, Albany 1974; Ca'fer Âli Yâsîn, *Feylesüfân râ'idân el-Kindî ve'l-Fârâbî*, Beyrut 1980, s. 13-54; Hannâ el-Fâhûrî - Halîl el-Cer, *Târîhu'l-felsefeti'l-'Arabiyye*, Beyrut 1982, s. 63-89; Mahmut Kaya, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 219-223, 289; a.mlf., "Âmirî, Ebû'l-Hasan", *DA*, III, 68-72; Hüsâm Muhyiddin el-Âlûsî, *Felsefeti'l-Kindî*, Bağdad 1984; Ahmed Fuâd el-Ehvânî, *el-Kindî feylesüfû'l-'Arab*, Kahire 1985; H. Daiber, "Al-Kindî in Andalus Ibn Hazm's Critique of his Metaphysics", *Actas del XII Congreso de la UEA*, Madrid 1986, s. 229-235; Mâcid Fahrî, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987, s. 67-87; Fâtıma İsmâil, *Menhecû'l-bahş 'inde'l-Kindî*, Herndon 1418/1998; Ömer Fâruk et-Tabbâ, *el-Kindî feylesüfû'l-'Arab ve'l-İslâm*, Beyrut 1993; H. Ritter, "Schriften Ja'qûb Ibn Ishaq al-Kindî's in Stambuler Bibliotheken", *Ar.O*, IV (1932), s. 363-372; S. M. Stern, "Notes on al-Kindî's-Treatise on Definitions", *JRAS* (1959), s. 32-43; Reşîd Abdürrezzâk es-Sâlihî, "Târîkatü'l-bahşî'l-ilmî 'inde'l-Kindî", *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb*, sy. 6, Bağdad 1963, s. 199-203; D. C. Lindberg, "Al-Kindî's Critique of Euclid's Theory of Vision", *ISIS*, LXII/214 (1971), s. 469-489; Muhtârüddin Ahmed, "Ebû Yûsuf el-Kindî ve risâletühü fi's-şu'â'ât", *Mecelletü'l-Mecma'î'l-ilmîyyi'l-Hindî*, III/1-2, India 1978, s. 257-271; A. C. Beitia, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması" (trc. Emrullah Yüksel), *EAÜİFD*, sy. 5 (1982), s. 219-243; İlhan Kutluer, "İbn Hazm'a Nisbet Edilen er-Redd 'ale'l-Kindî el-Feylesüf Adlı Risâlenin Tahlihi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*

Dergisi, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 23-40; a.mlf., "Belhî, Ebû Zeyd", *DiA*, V, 412-414; a.mlf., "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", a.e., XXI, 230-232; Rüşdî Râşid, "İlmü'l-menâzırı'l-hende-siyye", *Mevsû'atü târîhi'l-'ulûmi'l-'Arabîyye*, Beyrut 1997, II, 823-837.



MAHMUT KAYA

□ MÜSİKİ. Kindî mûsikiyi aritmetik, geometri, astronomi ve mûsiki olarak dörde ayırdığı matematik (riyâzî) ilimler arasında zikrettiği gibi ilm-i insânî ve ilm-i ilâhî şeklinde ikiye ayırdığı irfan öğretisini de ilm-i insânî kapsamında değerlendirdir. Filozof, mûsikiye dair çalışmaları günümüze ulaşan ilk İslâm müellifi olup kendisinden önce İshak el-Mevsîlî ve Yûnus el-Kâtib'in bu konudaki eserleri kaynaklarda zikrediliyorsa da zamanımıza ulaşmamıştır. Kindî'nin yaşadığı döneme kadar somut bir sanat olarak ele alınan mûsiki bu asırdan sonra artık mûsikişinasın sanatının icrasında kompozisyon, ritim ve şiir gibi unsurları da içine alan geniş bir kültür olarak değerlendirilmeye başlanmış ve bu gelişmelerde Kindî'nin büyük payı olmuştur.

Mûsiki tarihçileri tarafından Arap mûsikisi sınıflandırılırken Grek eserlerini şerhedenler arasında zikredilip bu ekolün ilk muallimi sayılan Kindî, aynı zamanda pek çok müzik terimini Arapça'ya kazandırıp Arap mûsikisini belli bir seviyeye oturtmuş ve bu mûsikinin kaidelerini ilk olarak ortaya koymuştur. Pisagorcu mûsiki anlayışının etkilediği İslâm Meşşâî filozoflarından biri olan Kindî, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın aksine mûsikinin gök cisimleri ve tabiatla çok yakın ilişkisi olduğuna inanmakta, kozmolojik olayları mûsikiyle değerlendirmektedir. Kaynaklar onun bu konuda Grek, Sâbî ve İskenderiye felsefelerinden etkilendiğini ileri sürer. Ayrıca Ethos doktrini çerçevesinde udun dört teliyle (bam, mesles, mesnâ ve zîr) burçlar, ay, dört unsur, rûzgâr, mevsimler, günler gibi tabiat olayları, gök cisimleri ve bütün bunların insan vücudu üzerindeki etkileri arasında ilgi kurar. Udu tellerini evrenin dört unsuruna benzeten Kindî, yedi asıl perde dediği yedi nağmeyi (sesi) gökyüzündeki yedi gezegenin karşılığı olarak kabul etmiştir. Bu perdeler ve karşılıkları şunlardır: Mutlaku'l-bam Zuhal (Satürn) gezegenine, sebbâbetü'l-bam Mûşteri'ye (Jüpiter), vusta'l-bam Merih'e (Mars), hınsırü'l-bam Şems'e (Güneş), sebbâbetü'l-mesles Zühre'ye (Venüs), vusta'l-mesles Utârid'e (Merkür), hınsırü'l-mesles Kamer'e (Ay) karşılıktır. Kindî, bu yedi sesin

oluşturduğu diziyi "usûlû'l-kibârî't-tâmme" olarak adlandırır. Onun mûsiki sistemi, ara seslerle birlikte "cem'u'llezî bi'l-kül" diye isimlendirdiği on iki ses üzerine kurulmuştur ve Kindî iki oktavlık sistemi gösterebilmek için uda beşinci bir tel ilâve etmiştir. Kaynaklarda İslâm âleminde notayı ilk kullanan kişi ve ebced notasının mucidi olarak kabul edilen Kindî, *Risâle fi'l-lühûn ve'n-nağam* adlı eserinde bu notayı kullanarak aktardığı armonilenmiş müzik parçası belki de günümüze ulaşabilen en eski kompozisyon çalışmasıdır. Seslerdeki armoniyi Batı dünyası Hockbald ile tanırken Hockbald'dan iki asır önce Kindî'nin armonik bir örnek sunması dünya müzik tarihi için önemli bir olaydır.

Her bir telin dört temel ses üzerine bina edildiği, dörtlü sistem adını verdiği bir ses sistemi kuran Kindî'nin bu sistemi dört ses ve dört aralıktan oluşmakta, bir oktavda on iki sesin bulunduğu bugünkü Batı sistemine uymaktadır. Kromatik dizi denen bu dizide tanini (tone), yarım tanini (semitone) ve bakiye (limma) adlı üç aralık çeşidi görülmektedir.

Risâlelerinde "ikâ" adı altında ritim konusunu işleyen Kindî ikâî melodik, şiirsel ve müziksel olarak üç gruba ayırır. Ardından kendi zamanında kullanılan sekiz ana ritmi sayıp tariflerini yapar. Nisebü'z-zamânîyye adını verdiği bu ritimler sırasıyla sakîl-i evvel, sakîl-i sâni, mâhûrî, hafîf-i sakîl, remel, hafîf-i remel, hafîf-i hafîf ve hezcedir. Kindî, bu ritim kalıplarını şiir ve aruz ilmiyle alâkalandırarak bu konuda örnekler sunmaktadır. Ayrıca eserlerinde mûsikinin canlılar üzerindeki etkilerine de geniş yer ayrılmış, ritim türleri ve günün çeşitli zaman dilimleri arasında münasebet kurmuş, bu münasebeti, yücelik ve cömertlik duygularının hâkim olduğu sabah-öğle vakti arasında sakîl-i evvel ve sakîl-i sâni ritimlerinin, beden zinde olduğu öğle vaktinde mâhûrî gibi güçlü ritimlerin, sükûnetin hâkim olduğu gün sonunda da hezec, remel ve hafîf gibi ritimlerin, uyku öncesi ise uzun sakîl gibi hüzünlü ritimlerin insan bedenini üzerinde etkili olacağı şeklinde ifade etmiştir.

Kindî'nin eserlerinde bugünkü mâna da bir makam anlayışından söz edilmemiş, ancak melodik inşada söz konusu olan üç adet cinsten (çeşni) bahsedilmiştir. Tanînî, levnî ve telîfî adlı bu çeşniler sırasıyla Grek müziğindeki diyatonik, kromatik ve anarmonik çeşnilerin karşı-

lıdır. Kindî melodileri de müzikal yapılarına göre tarabî (neşeli), hamâsî (gayretli) ve şecevî (kederli) olarak üçe ayırdıktan sonra bu melodilerin insan üzerinde meydana getirdiği duygu ve davranışları da şu şekilde özetler: Tarabî melodiler daha çok oyun ve eğlenceye uygun düşer, bunlarda hezec, remel ve hafîf ritimleri kullanılır. Hamâsî melodiler de güç, cesaret ve atılganlık gibi duyguların ifadesi olup mâhûrî ve ona benzeyen ritimler kullanılır. Sakîl-i evvel ve sakîl-i sâni ritimlerinin kullanıldığı şecevî melodiler ise çoğunlukla hüzün, ağlama ve yas duygularının ifadesidir. Kindî ayrıca melodileri mütetâfî (ardarda gelenler) ve lâmütetâfî (ardar da gelmeyenler) olmak üzere öncelikle ikiye ayırır. Mütetâfî melodileri te'lîfî'l-mütetâfî sâiden (çıkıcı gam) ve te'lîfî'l-mütetâfî hâbiten (inici gam) şeklinde iki ayrı bölümde inceler; lâmütetâfî melodileri ise levlebî-i dâhilî (içe doğru helezoni), levlebî-i hâricî (dışa doğru helezoni), te'lîfî-i zafir-i müştebek (birleşik örgü) ve te'lîfî-i zafir-i munfasıl (ayrık örgü) olarak dörde ayırır.

Tarihi boyunca birçok değişikliğe uğrayan ud, Kindî'nin yaşadığı dönemde günümüzdeki şeklinden yaklaşık üç çeyrek boy daha küçük olup bir telin uzunluğu otuz parmak (ortalama 35 cm.) ölçüsündeydi. Kindî'nin udu pratikte dört tel üzerine bina edilmiştir.



Kindî'nin udunda akort sistemi

Bu sistem dört esas ses ve üç aralıktan oluşmaktadır. Bir oktavlık dizide on iki sesin bulunduğu ve bugünün Batı sistemine de uygun olan sistemde Kindî yirmi dört sesi elde etmek amacıyla nazarı olarak "hâd" veya "zîr-i sâni" diye adlandırılan bir beşinci tel ilâve etmiştir.

Matematik bilgisinden yoksun olanların kendi eserlerinin özüne vâkıf olamayacağını ifade eden Kindî'nin ortaya koyduğu esaslar daha sonra Fârâbî, İbn Sînâ, Safiyyüddin el-Urmevî ve Abdülkâdir-i Merâgî için önemli hareket noktaları olmuştur.

Kindî'nin mûsikiye dair kaleme aldığı risâlelerin sayısı konusunda kaynaklarda kesin bilgi yoktur. Eserlerini sistematik bir tasnife tâbi tutan İbnü'n-Nedîm yedi, İbnü'l-Kıftî altı, İbn Ebû Usaybia da sekiz adet risâlesinden söz etmektedir. Çeşitli kaynaklar ve son devirlerde yapılan çalış-