Kindî

FELSEFÎ RİSÂLELER

MAHMUT KAYA

KLASİK

Kindî

FELSEFÎ RİSÂLELER

MAHMUT KAYA

KLASİK

KLASİK
1. Kitap

DÜŞÜNCE
İslam Felsefesi 1

Kindî - Felsefî Risâleler
Mahmut KAYA

© Mahmut Kaya (2002)
Her hakkı mahfuzdur

ISBN 975-8740-00-8

Birinci Basım Kasım 2002

Tasarım/Kapak Salih Pulcu / HAYAT
Baskı Cilt Kurtiş Matbaacılık

KLASİK

Millet Cad. Gülsen Ap. 19/9 34300 Aksaray İstanbul
Tel 0212. 589 15 76 Faks 0212. 589 15 48

İ t h a f

Bu çalışma, Kindî'nin risâlelerini ilk defa yayımlayan merhum *Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde*'nin (ö. 1991) aziz hatırasına armağanımdır.

Mahmut Kaya

ÖNSÖZ

Son elli yıldan beri Türkiye'de İslâm felsefesi alanındaki araştırmalar memnuniyet verici bir şekilde devam etmektedir. Özellikle yetmişli yıllardan itibaren gerek yurt içi, gerekse yurt dışı doktora çalışmalarıyla gelişen bu durum, Yüksek İslâm Enstitüleri'nin İlahiyat Fakültesi kimliğine kavuşması ile daha da hız kazanmış bulunmaktadır. Bu alandaki çalışmalar master ve doktora tezlerinin yanısıra, temel problemlere yönelik mukayeseli araştırmalar ve İslâm felsefesinin klasiklerini oluşturan kaynak eserlerin Türkçe'ye kazandırılması şeklinde sürmektedir. Bu olumlu gelişmeler ilmî disiplin çizgisinde yoğunlaşarak devam edecek olursa yakın bir gelecekte İslâm felsefesinin temel disiplinleri bütün yönleriyle gün ışığına çıkacaktır. Ancak bundan sonradır ki düşünce tarihindeki gerçek yerimizi ve bugünkü durumumuzu sağlıklı bir şekilde tespit etmek mümkün olacaktır.

Bu yöndeki çalışmalara bir katkıda bulunmak amacıyla ilk İslâm filozofu ve Meşşâî okulun kurucusu olan Kindî'nin günümüze ulaşan ve doğrudan felsefe ile ilgili on dört risâlesinin tercümesi 1994 yılında tarafımızdan yayımlanmıştı. Bu ikinci baskıda ise esere, yine felsefî içerikli *Beş Terim Üzerine* (*Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse*) ve *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* (*el-Hîle li-def'i'l-ahzân*) adlı iki önemli risâle ile kaynaklarda *Hikemiyyât* başlığı altında Kindî'ye nisbet edilen yüz on iki hikmetli sözün çevirisi eklenmiştir. Ayrıca "Kindî ve Felsefesi" başlıklı birinci bölümde filozofun hayatı ve felsefî sistemi bütün yönleriyle araştırıldıktan sonra klasik kaynaklarda ve modern araştırmalarda yer alan Kindî külliyatının sayısı ve tasnifine ait listeler de gözönünde bulundurularak filozofun eserlerinin konuları bakımından yeni bir tasnifi

gerçekleştirilmiştir. "Felsefî Risâleler" başlıklı ikinci bölümde ise tercümesi sunulan eserlerin mâhiyetleri tanıtıldıktan sonra risâlelerin tercümesine yer verilmiştir.

İslâm toplumunun ilk defa felsefeyle tanışmasını sağlayan bu risâlelerin tercümesinde metin kadar Türkçe'ye sadâkatin de vazgeçilmez bir ilke olduğu daima gözönünde tutulmuştur. Ne var ki yaklaşık olarak bin ikiyüz yıl önce kaleme alınmış olan bu eserlerde sıkça rastlanan istinsah hataları ve nâşir tarafından okunamayan kısımlar gibi eksiklikler, ayrıca alanımız dışında kalan özellikle astronomiyle ilgili bazı terim ve problemler tercümede karşılaştığımız başlıca güçlükler olmuştur. Bu gibi konularda hataya düşmemek için bazı terimlerin orijinali parantez içinde gösterilmiştir. Ayrıca nisbeten hacimli olan risâlelerde okuyucuya kolaylık sağlamak amacıyla konular köşeli parantez içinde ara başlıklar şeklinde verilmiş ve okuyucunun metne ulaşmasına yardımcı olmak için tercümeye esas teşkil eden metnin sayfa numaraları yine köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

Bu çalışmanın ilk baskısına katkıda bulunan sayın Prof. Dr. Mustafa Çağrıcı ile sayın Doç. Dr. İlhan Kutluer'e ve değerli arkadaşım Doç. Dr. Hüseyin Sarıoğlu'na teşekkür ederim. Eserin ikinci baskıya hazırlanmasında büyük emek harcayan sevgili oğlum M. Cüneyt Kaya'ya ve Klasik çalışanlarına da ayrı ayrı teşekkür etmek isterim.

Her türlü dikkat ve ihtimama rağmen gözden kaçan bazı eksikliklerin okuyucular tarafından hoşgörüyle karşılanacağı ümidindeyim.

Gayret bizden, başarı Allah'tandır.

6 Eylül 2002

Fatih

KISALTMALAR

a.mlf.	: Aynı müellif
Ar.	: Arapça
aş. bkz.	: Aşağıya bakınız
b.	: Bin, ibn
bkz.	: Bakınız
DİA	: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul 1988-
GAL	: *Geschichte der Arabischen Litteratur*
GAL Suppl.	: *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband*
GAS	: *Geschichte des Arabischen Schrifttums*
m.ö.	: Milattan önce
nr.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm Tarihi
s.	: Sayfa
sy.	: Sayı
trc.	: Tercüme Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vr.	: Varak

İÇİNDEKİLER

Birinci Bölüm

KİNDÎ ve FELSEFESİ

1. HAYATI *3*

2. ŞAHSİYETİ *7*

3. MU'TEZİLE İLE OLAN İLİŞKİSİ *11*

4. TERCÜME HAREKETİNE KATKISI *14*

5. İLİMLER TASNİFİ *17*

6. METOT ANLAYIŞI *19*

7. BİLGİ TEORİSİ *21*

A. Duyu Bilgisi *21*

B. Akıl *22*

1. Sürekli Fiil Halindeki Akıl (*el-aklü'llezî bi'l-fi'l ebeden*) *23*

2. Güç Halindeki Akıl (*el-akl bi'l-kuvve*) *23*

3. Fiil Alanına Çıkan Müstefâd Akıl (*el-aklü'llezî harece mine'l-kuvve ile'l-fi'l*) *23*

4. Beyânî veya Zâhir Akıl (*el-aklü'l beyânî evi'z-zâhir*) *24*

C. Sezgi *24*

D. Vahiy *24*

8. FELSEFE *27*

9. METAFİZİK *29*

A. Âlemin Sonlu ve Sınırlı Oluşu *30*

B. Metafiziğin Temel Kavramları *32*

1. Madde ve Sûret *32*

2. Hareket *33*

3. Zaman *33*

4. Mekân *35*

10. KOZMOLOJİ *37*

11. PSİKOLOJİ *41*

12. AHLÂK *45*

13. DİN FELSEFESİ *49*

A. Allah'ın Varlığı *49*

1. Hudûs delili *49*

2. Vahdet-Kesret *50*

3. İkna delili *51*

4. Nizamı delili *52*

B. Allah'ın Sıfatları *53*

14. İLİM TARİHİNDEKİ YERİ *57*

15. ETKİSİ *61*

16. ESERLERİ *63*

A. Felsefe *67*

B. Mantık *72*

C. Fizik *74*

D. Psikoloji *76*

E. Ahlâk ve Siyaset *78*

F. Reddiye ve Tartışmalar *81*

G. Aritmetik *83*

H. Geometri *84*

I. Astronomi *88*

J. Astroloji *90*

K. Kehânet *92*

L. Küresel Varlıklar *93*

M. Gökküreleri *95*

N. Boyutlar ve Mesâfeler *98*

O. Meteoroloji *99*

P. Tıp *102*

R. Kimya *107*

S. Optik *109*

T. Mûsıkî *110*

U. Çeşitli Konular *111*

İkinci Bölüm

FELSEFÎ RİSÂLELER

RİSÂLELERİN MÂHİYETİ *119*

1. *İlk Felsefe Üzerine* *119*
2. *Tarifler Üzerine* *123*
3. *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* *124*
4. *Âlemin Sonluluğu Üzerine* *124*
5. *Sonsuzluk Üzerine* *125*
6. *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* *125*
7. *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* *126*
8. *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* *127*
9. *Cisimsiz Cevherler Üzerine* *128*
10. *Nefis Üzerine* *128*
11. *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* *130*
12. *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine* *130*
13. *Akıl Üzerine* *130*
14. *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* *132*
15. *Beş Terim Üzerine* *134*
16. *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* *135*
17. *Kindî'nin Hikemiyâtı* *137*

İLK FELSEFE ÜZERİNE *139*

[Felsefenin Tarifi ve Değeri] *139*
[Varlık Hakkında Bilgi Edinme Yöntemi] *140*
[Geçmişe Şükran Borçluyuz] *140*
[Metot Meselesi ve Felsefeye Karşı Olanlar] *141*
[Din İle Felsefe Arasındaki İlişki] *142*

İLK FELSEFE'NİN BİRİNCİ BÖLÜMÜNÜN İKİNCİ KISMI *144*

[Duyu Algıları ve Aklın İdrâki] *144*
[Evrenin Dışında Doluluk ve Boşluk Yoktur] *145*
[Araştırma Yöntemlerinde Genel Kural] *146*
[Fizik ve Metafiziğin Alanları] *147*
[İlimlerde Metot] *147*
[Ezelîlik Kavramı ve Özellikleri] *148*
[Âlem Sonludur] *149*

[Sonluluğa Dair Aksiyomların İzahı] *149*
[Zaman ve Hareket Sonludur] *150*
[Cisim, Zaman ve Hareket Arasındaki İlişki] *151*
[Evren Sürekli Hareket Halindedir] *152*
[Başlangıcı İtibariyle Zaman, Dolayısıyla Cisim ve Hareket Sonludur] *153*
[Zaman Sonludur] *153*
[Gelecek Zaman Sonsuz Olamaz] *154*
BİRİNCİ BÖLÜMÜN ÜÇÜNCÜ KISMI *155*
[Bir Şey Kendisinin Sebebi Olamaz] *155*
[Bazı Terimlerin Anlamları] *156*
[Küllî ve Cüz'î] *156*
[Zâtî Olan ve Olmayan] *157*
[Toplayıcı ve Ayırıcı Cevherler veya Beş Küllî] *157*
[Bir Teriminin Çeşitli Karşılıkları] *158*
[Tabiî ve Sınâî] *158*
[Küll ile Cemî' Terimlerinin Anlam Farkı] *158*
[Cüz' ve Ba'z Terimlerinin Anlam Farkı] *159*
[Gerçek "Bir"in Anlamı] *159*
[Tabiatta Birliğin Bulunmadığı Çokluk Yoktur] *161*
[Tabiatta Çokluğun Bulunmadığı Birlik Yoktur] *164*
[Varlıkta Rastlantı Yoktur ve Her Olayın Bir Sebebi Vardır] *167*
BİRİNCİ BÖLÜMÜN DÖRDÜNCÜ KISMI *170*
[Nicelik İfade Eden Terimler İzâfîdir] *170*
[Bir Sayı Değildir] *171*
[İlk Sayı İkidir] *174*
[Her Nicelik Kendi Cinsiyle Kıyaslanır] *174*
[Gerçek *Bir* Kategorilerin Dışındadır] *176*
[Gerçek *Bir* Hareket Türlerine Benzemez] *176*
[Gerçek *Bir* Nefis Değildir] *177*
[Gerçek *Bir* Akıl Değildir] *177*
[Gerçek *Bir* Eşanlamlı İsimlerden Değildir] *178*
[Gerçek *Bir* Benzer İsimlerden Değildir] *178*
[Gerçek *Bir* Maddî İlke Değildir] *178*
[Bir Teriminin Çeşitli Kullanılışları] *179*
[Gerçek *Bir* Her Türlü Kavramın Üstündedir] *181*

TARİFLER ÜZERİNE *185*

GERÇEK VE MECÂZÎ ETKİN ÜZERİNE *197*

ÂLEMİN SONLULUĞU ÜZERİNE *199*

SONSUZLUK ÜZERİNE *203*

ALLAH'IN BİRLİĞİ VE ÂLEMİN SONLULUĞU ÜZERİNE *207*

OLUŞ VE BOZULUŞUN YAKIN ETKİN SEBEBİ ÜZERİNE *213*

[Hareketin Çeşitleri] *214*

[Güneş'in Yeryüzüne Olan Etkisi] *219*

[Ay'ın Yeryüzüne Olan Etkisi] *224*

GÖKLERİN ALLAH'A SECDE VE İTAAT EDİŞİ ÜZERİNE *229*

CİSİMSİZ CEVHERLER ÜZERİNE *239*

NEFİS ÜZERİNE *243*

NEFİS ÜZERİNE KISA BİRKAÇ SÖZ *249*

UYKU VE RÜYANIN MÂHİYETİ ÜZERİNE *252*

AKIL ÜZERİNE *259*

ARİSTOTELES'İN KİTAPLARININ SAYISI ÜZERİNE *263*

BEŞ TERİM ÜZERİNE *279*

1. Heyûlâ (maddî ilke) *282*

2. Sûret (şekil, form) *282*

3. Hareket *282*

4. Mekân *283*

5. Zaman *284*

ÜZÜNTÜYÜ YENMENİN ÇARELERİ *287*

[Üzüntü ve Sebepleri] *287*

[Alışkanlıkların Ahlâka Etkisi] *289*

[Ruh Sağlığının Önemi] *290*

[Üzüntüyü Yenmenin Çareleri] *291*

KİNDÎ'NİN HİKEMİYÂTI *303*

KAYNAKÇA *315*

DİZİN *321*

Birinci Bölüm

Kindî ve Felsefesi

1.
Hayatı

İslâm düşünce ve kültür tarihinde kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ve ilk İslâm filozofu olarak kabul edilen Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk b. es-Sabbâh el-Kindî, soylu bir ailenin çocuğu olarak Kûfe'de doğdu.[1] Kaynaklar, soykütüğüyle ilgili otuz iki şahsın ismini zikrederek onun Güney Arabistan'ın en köklü kabilesi olan Kahtan soyundan geldiğini belirtmektedirler.[2] Kindî'nin ataları, İslâm öncesi dönemde Güney Arabistan'ın Kinde bölgesinin yönetimini uzun süre ellerinde bulundurmuşlardır. Hatta beşinci göbekten dedesi olan Eş'as b. Kays (ö. 642) Kinde meliki iken hicretin onuncu yılında (631) altmış kişilik bir heyetle Medine'ye gelerek Hz. Peygamber'in huzurunda İslâm'ı kabul etmiş ve onun ashabı arasına katılmıştı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra bir ara irtidad (ridde) olayına karışan Eş'as, Yemen'e gönderilen ordu tarafından yakalanmış ve esir olarak Medine'ye getirilmişti. Halife Hz. Ebû Bekir'in huzurunda, yaptıklarından nedâmet duyarak tekrar ihtidâ etmiş, halife de onu kendi kız kardeşiyle evlendirmişti.[3] Dolayısıyla Kindî'nin dördüncü göbekten dedesi olan Muhammed (ö. 686) Hz. Ebû Bekir'in kız kardeşi Ümm-i Ferve'nin oğlu olduğu için, filozofun soyu anne tarafından bu aileye dayanmaktadır.

Ne var ki, oldukça geç dönem tarihçilerinden sayılan Beyhakî ve Şehrezûrî, Kindî'nin yahudi veya hıristiyan iken sonradan İslâm'ı seçen bir

• • • • • •

1 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1971, s. 315. İbn Cülcül, Kindî'nin Basra'da doğduğunu söylerken (*Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* [nşr. Fuad Reşid], Kahire 1955, s. 73), İzmirli İsmail Hakkı ise filozofun doğum yerinin Vâsıt olduğunu belirtmektedir (*Feylesûfu'l-Arab: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* [Ar. trc. Abbas el-Azzâvî], Bağdat 1382/1963, s. 14).

2 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315; Kâdî Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Kahire ts., s. 59-60.

3 Taberî, *Târihu't-Taberî: Târihu'r-rusül ve'l-mülûk* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim), Kahire ts., III, 339-340.

aileden geldiğini söylüyorlarsa da[4] bu durum, yahudi ve hıristiyan kültüründe çokça kullanılan ve filozofun isim zincirinde yer alan Yûsuf, Ya'kûb ve İshâk gibi isimlerden kaynaklanan bir yakıştırma olabileceği gibi, Kindî'nin, hıristiyan çağdaşı Abdülmesih b. İshâk el-Kindî ile karıştırılmış olmasından da kaynaklanmış olabilir.[5] Ayrıca bu yanlış bilginin filozofu çekemeyen rakip veya hasımları tarafından uydurulduğu da düşünülebilir.

Kindî ailesi İslâm öncesinde olduğu gibi İslâmî dönemde de hem Emevî hem de Abbâsî hilâfetinde önemli devlet görevlerinde bulunmuş, babası İshâk b. es-Sabbah (ö. 808), halife Mehdî (775-785), Hâdî (785-786) ve Hârûnurreşîd (786-809) zamanlarında yıllarca Kûfe valiliği yapmıştır.[6]

Kindî'nin doğum tarihi kesin olarak bilinmiyorsa da, yapılan araştırmalarda, bazı ipuçlarının değerlendirilmesiyle yaklaşık bir tarih tespitine çalışılmıştır. Mesela Mustafa Abdurrâzık, filozofun babasının, Hârûnurreşîd döneminin sonlarına doğru 808 yılında öldüğünü, o sırada Kindî'nin çocuk yaşta bulunduğunu dikkate alarak onun 185/801 yılında doğmuş olabileceğini söylemektedir.[7]

Küçük yaşta babasını yitiren, çocukluk ve ilk gençlik yılları Kûfe ve Basra'da geçen Kindî'nin eğitimi hakkında herhangi bir bilgi mevcut değilse de geleneğe göre, temel dinî bilgiler ve Kur'ân-ı Kerîm dersleri yanında dil ve edebiyat tahsili gördüğünde şüphe yoktur. Özellikle bu iki şehirde başlayıp kurumlaşan dil (*nahiv*) okulları, onun dil ve edebiyat zevkinin olgunlaşmasında önemli rol oynamıştır. Kelâmın Mu'tezile elinde bağımsız bir ilim olarak şekillendiği bir dönemde yaşamış olan Kindî'nin Basra'da bulunduğu sırada, bu mezhebin Basra kolundan büyük ölçüde yararlandığı ve diyalektik alanındaki ilk zihnî disiplinini burada kazandığı sanılmaktadır. Daha sonra Bağdat'a giderek öğrenimini tamamlayan Kindî, ölünceye kadar bu şehirde yaşamıştır.

• • • • • •

4 Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, Lahor 1351, s. 25; Şemseddin Muhammed eş-Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (*Tarihu'l-hükemâ ve'l-felâsife*) (nşr. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib), Trablus 1988, s. 305.

5 Halife Me'mûn döneminde yaşadığı söylenen Abdullah b. İsmail el-Hâşimî'nin bir hıristiyan olan Abdulmesih b. İshâk el-Kindî'yi İslâm'a, Kindî'nin de Hâşimî'yi Hıristiyanlığa davet eden mektupları ilk kez 1880 yılında Londra'da, daha sonra 1912'de Kahire'de yayımlanmıştır. Ne var ki Muhammed Hamdî el-Bekrî, yapmış olduğu bir araştırmada bu mektuplaşmanın asılsız olduğunu belgelerle ortaya koymuştur; bkz. *Mecelletü Külliyyeti'l-âdâb el-Mısriyye*, I/9, Kahire 1947.

6 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, Beyrut 1978-1979, II, 178-179.

7 Mustafa Abdurrâzık, *Feylesûfu'l-Arab ve'l-Mu'allimü's-Sânî*, Kahire 1945, s. 18.

Küçük yaşta yetim kaldığı halde soylu ve zengin bir aileden geldiği için hayatı refah içinde geçen filozofun hem Basra'da hem de Bağdat'ta emlâki bulunuyordu. Bağdat'ta kimlerden ve nasıl bir tahsil gördüğü bilinmiyorsa da kısa zamanda halife Me'mûn'un takdirini kazanmış, sarayda mûtad olarak düzenlenen dinî, ilmî, felsefî ve edebî toplantılara katılarak ilim ve felsefe alanlarındaki başarı ve yetkinliğini kanıtladığı gibi Me'mûn'un 215/830'da kurduğu Beytü'l-hikme'deki bilgin, kâşif ve mütercimler kadrosu içinde yer almayı da başarmıştır. Dokuz Abbâsî halifesi dönemine yetişen Kindî, özellikle Me'mûn (813-833), Mu'tasım-Billâh (833-842) ve Vâsık-Billâh'ın (842-847) yakın ilgi ve desteğini görmüştür. Ayrıca Mu'tasım, oğlu ve veliahtı 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 veliahtın isteği üzerine kaleme almış ve ona ithaf etmiştir.[8] Ne var ki, adı geçen üç halife Mu'tezile mezhebini devletin resmi görüşü sayarken, daha sonra iktidara geçen Mütevekkil-Alellah (847-861) Ehl-i Sünnet yanlısı bir politika izlemiş ve bu sırada Kindî gözden düşerek hayatının son yirmi yılını saraydan uzak, belki de münzevî olarak geçirmek zorunda kalmıştır. Bu durum, onun Mu'tezile'den sayılmasından değil, bu mezhep mensupları gibi akla öncelik tanıyan ve ilk kez İslâm toplumunda felsefe isimli bir bilgi ve düşünce türünün temsilcisi olmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

Klasik kaynaklarda Kindî'nin doğumu gibi ölüm tarihi hakkında da kesin bir bilgi yoktur. Çağdaş araştırmalarda ise hiçbir kaynak ve gerekçe zikredilmeksizin 860, 869, 870 ve 873 gibi çok farklı tarihler yer almaktadır. Ancak Mustafa Abdurrâzık, filozofun çağdaşı olan Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân*'ı ile *Kitâbü'l-Buhalâ* adlı eserlerinde ondan söz ederken geçmiş zaman kipi kullanıldığına dikkat çekerek, bu eserlerden ikincisinin 254/868 yılında kaleme alındığını, birincisinin ise ondan bir iki yıl kadar önce yazıldığını, dolayısıyla Kindî'nin yaklaşık olarak 252/866 tarihinde vefat ettiğini kabul etmek gerektiğini söylemektedir.[9] Diğer yandan De Boer onun 870 yılı civarında hayatta olduğunu iddia ederken,[10] Brockelmann 869'dan biraz önce,[11] Henry Corbin ise 873 yılında öldüğü-

.....

8 Ebû Süleyman es-Sicistânî, *Müntehabu Sıvâni'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979, s. 113.

9 Mustafa Abdürrâzık, *Feylesûfu'l-Arab*, s. 50-51; a.mlf., *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1363/1944, s. 31.

10 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960, s. 70.

11 Brockelmann, *GAL*, I, 230-231.

nü belirtir;[12] fakat bunlar konuyla ilgili herhangi bir kaynak göstermezler. Ölümüne kronik romatizmal hastalıkların sebep olduğu anlaşılan Kindî, söylendiğine göre dizlerindeki ağrıları önceleri yıllanmış şarapla tedavi ederken sonradan şaraba tevbe etmiş ve tedaviyi balla yapmaya başlamış, ne var ki bu durum hastalığının artmasına ve ölümüne yol açmıştır.[13]

12 Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986, s. 156.

13 İbnü'l-Kıftî, *İhbârü'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ* (*Târîhu'l-hükemâ*), Kahire 1326, s. 247.

2.
Şahsiyeti

Kindî'nin doğumu, ölümü ve eğitimi hakkındaki belirsizlik şahsiyeti için de söz konusudur. Soylu ve zengin bir aileden gelmesine ve refah içinde yaşamasına rağmen kaynaklar Kindî'den cimri diye söz ederler. Böylesine kötü bir şöhretle anılmasının sebebi, Câhız'ın *Kitâbü'l-Buhalâ*'da onun cimriliğini karikatürize ederek anlatmasıdır.[14] Ancak Sicistânî'nin, filozofun eserlerinden derlediği özdeyişler (*hikemiyât*) arasında zikrettiği "Cimri olan soylu olamaz", "Cimri olan daima zelildir" ve "Akıllılar için cimrilik ne kadar çirkindir!"[15] şeklindeki ifadeler, Câhız'ın iddiasının bir yakıştırma olduğu izlenimini vermektedir.

Bununla birlikte oğlu Ebu'l-Abbas Muhammed'e yazdığı rivayet edilen vasiyette geçen: "Yavrucuğum, insanlarla ilişkin satranç oyuncusu gibi olmalı, onun taşını alırken kendininkini korumalısın", "Para kuş gibidir, elinde tuttuğun sürece o senin, uçtuğu zaman başkasınındır", "Cimriliğin değerini şundan anla ki 'hayır!' derken başın yukarıda, 'evet' derken aşağıdadır"[16] gibi ifadeler onun aşırı derecede tutumlu olduğunu göstermektedir. Öte yandan yörede nâdir bulunan hayvanları evinde besleme gibi bir tutkusu bulunan filozofun bu hareketinin de cimrilik iddiasıyla çeliştiğini belirtmek gerekir. Şu var ki, mal konusunda aşırı cimri olduğu kabul edilse bile, ilim ve düşünce alanında son derece cömert davranan filozof, geriye, çağındaki tüm bilgi dallarını kuşatıcı mâhiyette 277 eser bırakmıştır.

Gerek düşünce sistemi, gerekse özel hayatı diğer filozoflarınkiyle kıyaslandığında Kindî'nin İslâm ilkelerine daha çok bağlı olduğu görül-

14 Câhız, *Kitâbü'l-Buhalâ* (nşr. Ahmed el-Avâmirî Beg - Ali el-Câzim Beg), Beyrut 1403/1983, I, 45-46.

15 Sicistânî, *Müntehab*, s. 120.

16 İbn Ebî Useybi'a, *Uyûn*, II, 182; İbn Nübâte el-Mısrî, *Serhu'l-uyûn şerhu risâleti İbn Zeydûn*, Kahire 1957, s. 131.

mektedir. Yakalandığı hastalığı şarapla tedavi ederken günah endişesiyle bundan vazgeçerek bal ile tedaviye başlaması, onun dînî açıdan ne derece duyarlı bir şahsiyet olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca günümüze kadar ulaşan eserlerinde dince kutsal sayılan kavramlardan bahsederken son derece ölçülü ve saygılı davrandığı da gözlenmektedir.

İslâm toplumunda naklî ve aklî ilimlerin sistematize edildiği, yabancı milletlere ait ilim, düşünce ve kültür ürünlerinden Arapça'ya yapılan tercümelerin Beytü'l-hikme kurumunda en verimli düzeye ulaştığı; kelâm ve felsefe alanındaki spekülasyonların alabildiğine yoğunlaştığı, çeşitli din ve mezhepler arasındaki mücadelenin kıyasıya devam ettiği dokuzuncu yüzyılda yaşamış olan Kindî, bu alanlardaki çalışma ve tartışmalara en üst düzeyde katılan ve uyguladığı yöntem, kullandığı terminoloji ile kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofudur. Klasik kaynaklar ondan şu şekilde övgüyle söz ederler: "Kindî, antik ilimlerin tamamını kuşatan, çağının biricik âlimi ve hükümdar soyundan gelen bir Arap filozofudur",[17] "İslâm milletinde Yunan, Fars ve Hint felsefelerinde derinleşmiş, astronomi ve diğer ilimlerde uzman, hükümdar soyundan gelen bir Arap filozofudur",[18] "Yaşadığı dönemde o, İslâm filozofu diye anılırdı",[19] "Kindî, ilmin derinliklerine dalan, aklî ilimlerle şeriatı uzlaştıran ve birçok eseri olan bir mühendistir."[20] İbn Cülcül ise "İslâm toplumunda, yazdığı eserlerde, Aristo'yu izleyen ondan başka bir filozof yoktur"[21] ifadesiyle, ileride tartışmalara yol açacak bir konuyu gündeme taşımıştır.

Sicistânî de İslâm ilim, düşünce ve kültür tarihinde o güne kadar kimsenin yapamadığını Kindî'nin başardığını ve onun çalışmalarının bir ömre sığmayacak kadar çok ve çeşitli olduğunu ifade etmek üzere şöyle demektedir:

> Araplara ait ilimlerdeki derinliğinden; nahiv, şiir, astroloji, tıp, çeşitli bilgi ve sanat dallarındaki üstün başarısından başka felsefe, matematik ve bunlara ilişkin alanlarda müslümanlardan ilk yetişen odur. Öyle ki, bu kadar bilgiyi bir insanın elde etmesi az görülmüştür. Eserlerinin listesi bir tomar kağıt tutmaktadır. Me'mûn döneminde Kindî'den önce, çoğunluğu hıristiyan olan ünlüler varsa da İslâm toplumunda bu yolu ilk açan odur. Sonraki müslümanlar da onu takip etmişlerdir.[22]

.....

17 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315.
18 İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 240.
19 İbn Nübâte, *Serhu'l-uyûn*, s. 229.
20 Beyhakî, *Tetimme*, s. 25.
21 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ*, s. 73.
22 Sicistânî, *Müntehab*, s. 113.

Gerçekten de o, ilâhiyat ve edebiyatın yanında teorik ve pratik bilgi dallarının hepsiyle ilgilenen; felsefeden tıbba, matematikten astronomiye, optikten meteorolojiye, psikolojiden ahlâka ve nihayet kimyadan mûsikîye 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 feyizli çalışmaları sayesinde el değiştirmiş; sayıları 277'yi bulan külliyatı, yabancı kültürler karşısında İslâm toplumu için önemli bir moral güç olmuştur.

Ortaçağ Avrupası'nda *Alchindus* olarak tanınan Kindî, Latince'ye çevrilen eserleriyle de haklı bir şöhrete sahiptir. Nitekim İtalyan filozofu ve matematikçisi Cardanus Hieronimus (ö. 1567) *De Subtilitate* adlı eserinde, dünyaca ünlü on iki seçkin âlim ve filozof arasında Kindî'yi de zikretmekte ve "Kindî de yine müellifler için örnek bir Arap değil mi? İbn Rüşd de ondan söz eder. Onun basımını sunacağımız altı nicelik hesabıyla ilgili bir risâlesi vardır. Bu risâle bu konuda Kindî'den daha iyisinin (daha uzmanının) bulunmadığına tanıktır"[23] diyerek ondan sitâyişle bahsetmektedir.

Bu kadar başarılı olmasına rağmen Kindî'nin çeşitli çevrelerin baskı ve eleştirisine mâruz kaldığı bilinmektedir. Filozof, halife Mu'tasım-Billâh'a takdim ettiği *İlk Felsefe Üzerine* (*Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*) adlı eserinin giriş kısmında, bazı çevrelerin yanlış yorumlamasından çekindiği için düşüncelerini serbestçe ifade edemediğinden yakınmakta ve hasımlarını ağır bir dille şöyle suçlamaktadır:

> ... gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibasa yol açacak karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyık olmadıkları halde hakkı temsil durumunda olsalar da bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma düzeyinde değildir. Bunların hayvanî nefislerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insanî faziletlere sahip

.....

23 Cardanus Hieronimus, *De Subtilitate*, Basel 1664, s. 573-574.

olanları aşağılarlar. Amaçları riyaset ve din tâcirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur.[24]

Metnin devamında Kindî'nin, kıt zekâlı ve zâlim düşman diye nitelediği kesimin kim oldukları belirtilmiyorsa da bunların selefî akideyi temsil eden hadisçilerle bazı kelâmcı ve fakihler olduğu söylenebilir. 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 savunmaktadır. Nitekim bir zamanlar hadis ilmiyle uğraşırken, halkı felsefe ile ilgilendiği için Kindî aleyhinde kışkırtan Ebû Ma'şer el-Belhî'nin bu tavrını filozof, geliştirdiği zekice bir planla boşa çıkarmayı başarmış ve onun önce matematik ve geometri, daha sonra da astroloji ile ilgilenmesini, böylece hasmının matematik ve diğer aklî ilimlere sempatiyle bakmasını sağlamıştır.[25] Bütün bunlar, Mütevekkil-Alellah'tan önce Mu'tasım döneminde de filozofun ağır baskılara mâruz kaldığını göstermektedir.

Ebû Ma'şer el-Belhî'den kaynaklanan tehlikeyi zekâsı sayesinde kolayca atlatan Kindî, Benî Musa (Musa Oğulları) diye bilinen büyük matematikçi ve astronom Muhammed ve Ahmed isimli kardeşlerin kıskançlıkları sonucu düzenledikleri komplodan ise kurtulamamıştır. Filozofun halife Mütevekkil nezdinde ne ile suçlandığı bilinmemektedir. Fakat bilinen o ki, halife filozofumuzu dayakla cezalandırmış ve adı geçen iki kardeş de Kindî'nin zengin kütüphanesine el koyarak "Kindî Kütüphanesi" adıyla müstakil bir kütüphane kurmuşlar, ancak gelişen bazı olaylar sonucunda kütüphaneyi iade etmek zorunda kalmışlardır.[26] Adı geçen iki kâşif kardeşin hadis, kelâm ve felsefe ile bir ilişkisi bulunmadığına göre Kindî'ye karşı olan düşmanca tavırlarının sadece onun şöhretini kıskanmaktan ileri geldiği söylenebilir. Bazı araştırmacılar ise halife Mütevekkil'in filozofu dayakla cezalandıracak kadar ileri gitmesine sebep olarak onun Mu'tezilî eğilimli olmasını ve akla nakilden daha çok önem vermesini göstermektedir. Gerçek o ki, Kindî, Mu'tezile kelâmcısı olmamakla birlikte Mu'tezilî fikirlerin yaygın ve hâkim olduğu bir ortamda yetişmiş, dolayısıyla bu mezhebin öne çıkardığı birçok problemle de yakından ilgilenmiştir.

• • • • • •

24 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 141-142.

25 İbn Ebî Useybi'a, *Uyûn*, II, 179.

26 İbn Ebî Useybi'a, *Uyûn*, II, 180-181.

3.
Mu'tezile ile olan ilişkisi

Şüphesiz her filozof, yaşadığı çağın ve yetiştiği toplumun gündeminde bulunan sorunlar üzerine eğilmek ve çözüme yönelik teoriler üretmek durumundadır. Dolayısıyla, Mu'tezile akımının en olgun ve en etkili olduğu bir ortamda yaşamış olan Kindî'nin bu mezheple olan ilişkisi, bazı klasik müellifler ile çağdaş araştırmacıların üzerinde durduğu bir konudur. Eserleri incelendiğinde Mu'tezile kelâmcılarının tartıştığı bazı problemleri Kindî'nin de önemsediği, hatta o konularda bazı eserler kaleme aldığı görülmektedir. Mesela *İlk Felsefe Üzerine* adlı eseri, başta olmak üzere diğer felsefî risâlelerinde âlemin ezelîliğini savunan dehrîlere (ateistler) karşı onun yaratılmış olduğunu mantıkî ve matematik delillerle temellendirmeye çalışmaktadır. Öte yandan dönemin kelâmcıları gibi o da İslâm'ı savunmak amacıyla diğer din ve kültürlere karşı reddiyeler yazmış, bu cümleden olmak üzere *Risâle fî nakzi mesâili'l-mülhidîn*'de dehrîleri; *Risâle fi'r-red 'ale'l-Mâniyye* ile *Risâle fi'r-red 'ale's-Seneviyye*'de Maniheizm'i; *Risâle fî tesbîti'r-rusül*'de Brahmanizm'i; *Makâle fi'r-red 'ale'n-Nasârâ*'da ise Hıristiyanlığı eleştirmiştir. Ayrıca Mu'tezile'nin görüşlerine paralel olarak "salâh-aslah" ilkesi üzerinde durmuş, fakat bunu fert düzeyinde değil, varlık düzeni (*nizâmü'l-kevn*) çerçevesinde yorumlamış; Allah'ın fiillerinin tümüyle âdil olduğunu, bu konuda zulme asla yer bulunmadığını savunmuş; günümüze ulaşmayan *Risâle fi'l-istitâ'a ve zamâni kevnihâ* adlı eserinde ve felsefe yazılarında kulların fillerinin değeri ve buna ilişkin olarak sebep-sonuç (*illet-ma'lûl*) ilişkisinde bazı mutavassıt etkenlerin bulunabileceğini (tevellüd nazariyesi) belirtmiştir.[27]

Bu konuda Richard Walzer, yukarıda saydığımız çalışmaları sebebiyle Kindî'yi Mu'tezile kelamcısı olarak göstermekte, sonra da onun kelâmcı ve filozof yönlerinden hangisinin ağır bastığını tartışmaktadır.[28] Ancak,

27 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 216.

28 Richard Walzer, *Greek into Arabic*, Oxford 1962, s. 176-189.

filozofun aynı problemler üzerinde durmuş olması onun Mu'tezilî olduğunu göstermez. İslâm düşünce ve kültüründe bir kırılmayı değilse bile bir geçiş dönemini temsil eden Kindî'nin bu tutumunu doğal saymak gerekir. Zira yabancı kültürlere 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 olacaktır. Diğer yandan iddia edildiği gibi Kindî Mu'tezilî olsaydı şimdiye kadar kelâm literatüründe özellikle Kâdî Abdülcebbâr'ın *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*'si ile İbnü'l-Murtazâ'nın *Tabakâtü'l-Mu'tezile* adlı eserlerinde ona yer verilmesi gerekirdi. Oysa hem klasik kaynaklarda hem de modern araştırmalarda Kindî, bir Mu'tezile kelamcısı olarak değil, İslâm felsefesini kuran ilk filozof olarak takdim edilmektedir.

Diğer yandan bilindiği gibi o dönem kelâmcıları yöntem olarak cedeli kullanırken, Kindî çoğu kez mantığı (*burhân*) bazen de matematiği kullanmıştır. Mantıkî isbat olarak da en çok, iki tezden birinin yanlış olduğunu göstermek sûretiyle ötekinin doğruluğunu ortaya koymak anlamına gelen "kıyas-ı hulf"u kullanmıştır ki, bir bakıma bu, Eflâtun'un dikotomi yöntemini hatırlatmaktadır.

Bu konuda Kâdî Sâid, Kindî'nin analitik (*tahlîl*) değil sentetik (*terkîb*) yöntemi kullandığı için mantık alanındaki eserlerinin pek yararlı olmadığını söylemektedir. Müellif, sentetik yöntemden (*sınâ'atü't-terkîb*) mantığı iyi bilenlerin yararlanacağını söyleyerek eleştirisini şöyle bitirir: "Bilmiyorum, bu değerli yöntemi (analitiği) kullanmaktan Ya'kûb'u alıkoyan bilgisizliği mi, yoksa kıskançlığı mı? İki durumdan hangisi olursa olsun bu, onun için bir eksikliktir."[29] Ancak, filozofun günümüze ulaşan eserlerindeki mantıkî analizlere bakılacak olursa Kâdî Sâid'in yukardaki eleştirilerine katılmak mümkün gözükmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla müellif, Kindî'nin sayıları onu aşan mantık kitaplarında ayrıntılardan ziyade kısa ve öz bilgi vermesinden şikayetçidir. Onun analizden (*sınâ'atü't-tahlîl*) kastı da mantık meselelerini uzun uzadıya anlatmaktır. Ne var ki, Kindî'nin mantıkla ilgili hiçbir eseri günümüze ulaşmadığı için bu konuda kesin bir yargıda bulunmak güçtür.

Öte yandan De Boer'un, Kindî'nin felsefî risâleleri yayımlanmadan çok önce yazdığı *İslâm'da Felsefe Tarihi* adlı eserinde, "Kırıdî, Mu'tezilî bir kelâmcı ve Neo-Platonik tesirler altında kalmış Neo-Platoncu bir fi-

.....

29 Kâdî Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 60.

lozoftur"[30] şeklindeki değerlendirmesi ile 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[31] olarak göstermesine katılmak mümkün değildir. Özellikle De Boer, tabakât kitaplarındaki bilgilerden, eserlerinin ifade ettiği anlamlardan ve Latince'ye çevrilmiş olan *Risâle fi'l-'akl* isimli dört sayfalık eserinden hareketle Kindî felsefesini yazma gibi ilginç bir tavır sergilemiştir. Eğer adı geçen felsefe tarihçileri filozofun 1950'de yayımlanan felsefî eserlerini inceleme imkânı bulsalardı, filozofun antik ve helenistik felsefeyi İslâmî görüş açısından nasıl bir arada değerlendirip kendine özgü sentezlere ulaştığını göreceklerdi. Kaldı ki, onun kaleme aldığı eserlerin tarihî sırasını tespit etmek mümkün olmadığından düşünce hayatında farklı evrelerin bulunduğu savunulamaz. Özellikle *İlk Felsefe Üzerine* ve *Nefis Üzerine* adlı eserleri filozofun, İskenderiye okulunun Süryânî mütercimler kanalıyla gelen ürünlerini İslâmî görüş açısından nasıl bir arada değerlendirdiğini, dolayısıyla onun düşünce sisteminde iddia edildiği şekilde birtakım aşamaların bulunmadığını göstermektedir.[32]

30 De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi*, s. 73.

31 Hilmi Ziya Ülken, *İslâm Felsefesi*, Ankara ts., s. 46.

32 Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983, s. 222.

4.
Tercüme hareketine katkısı

Abbâsî İmparatorluğu siyasî ve ekonomik gücünü ilmî ve fikrî alandaki çalışmalarla desteklemek üzere 215/830 yılında Bağdat'ta Beytü'l-hikme'yi kurarak kendinden önceki medeniyetlerin bu alanlardaki başarılarından yararlanmak istemiş ve bu amaçla tercüme hareketine büyük önem vermiştir. Adı geçen kurumda çalışan mütercimlerle yakın ilişki içinde bulunan Kindî'nin Süryanice ve Grekçe'yi bilip bilmediği ve bu dillerden tercüme yapıp yapmadığı öteden beri tartışma konusudur. Mesela İbn Cülcül onu, birçok felsefe kitabını tercüme eden ve felsefenin karmaşık problemlerini açıklığa kavuşturan bir hekim ve filozof olarak tanıtırken[33] İbnü'l-Kıftî, Batlamyus'un *Kitâbu Coğrâfiyye el-ma'mûre mine'l-arz* adlı eserini Süryanice'den Arapça'ya çevirenin Kindî olduğunu söylemektedir.[34] Fakat İbnü'n-Nedîm bu eserin adını *Kitâbu Coğrafya fi'l-ma'mûr ve sıfâti'l-arz* şeklinde vererek bunun Kindî adına başkası tarafından yapılmış kötü bir tercümesinin bulunduğunu, sonradan Sâbit b. Kurre tarafından başarılı bir çevirisinin yapıldığını belirtmektedir.[35] İbn Ebî Usaybi'a bu konuda daha da ileri giderek Ebû Ma'şer'in, Şâzân b. Harb'in *el-Müzekkerât* adlı eserinden yaptığı alıntıya dayanarak İslâm toplumunda Huneyn b. İshâk, Sâbit b. Kurre ve Ömer b. Ferruhân ile birlikte Kindî'yi en başarılı dört mütercimden biri olarak göstermektedir.[36] Ne var ki, ilk üçü için doğru olan bu iddianın Kindî için pek geçerli olduğu söylenemez. Zira anılan iki dilden özellikle Süryanice'yi bildiği kabul edilse bile bunun tercüme yapacak seviyede olduğunu ileri sürmek zordur. Filozofun daha çok, yapılan tercümeleri kontrol ederek dil, üslup ve terminoloji açısından gerekli düzeltmeler yaptığı düşünülmektedir. Nitekim o, yanlışlıkla Aristo'ya isnat edilen ve Plotinus'un *Enneades* adlı ese-

• • • • • •

33 İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ*, s. 73-74.

34 İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 69-70.

35 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 328.

36 İbn Ebî Useybi'a, *Uyûn*, II, 179.

rinin IV-VI. bölümlerinden ibaret olan ve *Esulucya* (*Theologia*) adlıyla tanınan eseri Abdülmesih b. Nâima el-Hımsî'ye tercüme ettirmiş, sonra kendisi üzerinde gerekli düzeltmeler yaparak veliaht Ahmed'e takdim etmiştir.[37] Her ne kadar İbnü'n-Nedîm anılan kitabı onun tefsir ettiğini söylüyorsa da,[38] buradaki tefsiri bilinen anlamda değil, düzeltme amacıyla metne bazı müdahalelerde bulunma şeklinde yorumlamak gerekir. Hatta onun mütercimliğini de bu bağlamda yorumlamak mümkündür.

Şayet Kindî ana dilinden başka dillere âşina olsaydı, Fârâbî'nin *Kitâbü'l-Hurûf* ve *el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık* adlı eserlerinde Arapça kavram ve terimlerin Grekçe, Süryanice, Farsça ve Soğdça'sını vererek birtakım mukâyeselerde bulunması gibi onun da bazı terimlerin bu dillerdeki karşılıklarını vererek konuya açıklık getirmesi gerekirdi. Oysa günümüze ulaşan eserlerinde, *Tarifler Üzerine* adlı eserinde intikam duygusu anlamına gelen "*ez-zahl*" teriminin Yunanca'da gizlilik ve gözetme anlamındaki bir kelimeden türetilmiş olduğunu söylemesi[39] dışında böyle bir durum söz konusu değildir. Sayılan bu gerekçelerden ötürü Kindî'nin bu dilleri tercüme yapacak düzeyde bildiği, hatta ünlü bir mütercim olduğu yolundaki görüşlere katılmak mümkün gözükmemektedir.

.....

37 Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 289.

38 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

39 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 193.

5.
İlimler tasnifi

İlimleri genel bir tasnife tâbi tutarak alanlarını ve aralarındaki ilişkileri belirlemek bir filozofun bilim ve metot anlayışını gösterdiği gibi onun varlık anlayışını da yansıtır. Câbir b. Hayyân ayrı tutulacak olursa, ki ona aît tasnif şüphelidir, bu konuda Kindî'nin yaptığı tasnif ilk ve özgün tasniftir. Bilindiği üzere Eflâtun varlık ve bilgi türlerini aşağı, orta ve yukarı olmak üzere üçe ayırarak fiziği aşağı, matematiği orta, metafiziği ise yukarı diye nitelerken amacı, zihnin somuttan soyutun bilgisine nasıl yükseldiğini göstermektir. Aristo'nun ilimleri teorik, pratik ve poetik şeklindeki üçlü tasnifi ise hocasınınkinden oldukça farklıdır. Kindî'nin tasnifi ise bu filozoflarınkinden hem farklı hem de daha ayrıntılıdır. Öncelikle o, ilimleri dînî ve insânî şeklinde ikiye ayırır.

1. Dînî (*ilâhî*) ilimlerin kaynağı vahiydir. Vahiy ise istek ve iradeye gerek kalmadan, çaba harcamadan, mantıkî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin temiz ruhlarını aydınlatmasıyla oluşan bir bilgidir. Duyu ve akıl gücüyle elde edilemeyen ve insanların benzerini ortaya koyamadıkları vahiy bilgisi, insan fıtratına uygun olduğundan akıl onu kabul etmek durumundadır.[40]

2. İnsânî ilimler felsefenin çatısı altında toplanmış olup biri doğrudan (*bizâtihî*) ilim, diğeri başka ilimler için bir âlet ve bir başlangıç olmak üzere başlıca iki ana gruba ayrılır.

Doğrudan ilimler ise teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Teorik ilimler, aşağıdan yukarıya sırasıyla fizik, psikoloji ve metafizikten meydana gelmektedir. Psikoloji (*ilmü'n-nefs*) bir yönüyle fizyolojiye bağlı, bir yönüyle de metafiziğe açık bulunduğundan fizikten metafiziğe geçişte bir aracı ve eşik durumundadır. Filozofa göre Allah, nefsi, latîf olmayan madde ile latîf olan metafizik arasında bir mertebeye koymuştur. Böylece fizikten metafizik bilgiye geçmek mümkün olmaktadır. Böyle ol-

.....

40 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 268.

masaydı latîf ile kesîfin bilgisini birbirinden ayırt etmek mümkün olmazdı.[41] Pratik ilimler ise ahlâk ve siyasetten ibarettir.

Başka ilimlere giriş mâhiyetindeki âlet ilimleri de mantık ve matematik olmak üzere iki kısma ayrılır. Mantık, Aristo'nun *Organon* külliyatında yer alan *Kategoriler, Önermeler, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik Delillerin Çürütülmesi, Hitâbet* (*hatâbe*) ve *Şiir*'den ibarettir. Matematik ise aritmetik, geometri, astronomi ve mûsikî şeklinde dört disiplini içermektedir.[42] Kindî'ye göre söz konusu matematik ilimleri bilmeyen kimse bir ömür boyu felsefe okusa da anlayamaz, sadece yazılanları tekrarlamış olur. Özellikle genel bir evren tasarımı veren astronomi, felsefe gibi küllî bilgiyi hedef aldığı için daha da önemlidir.[43]

Ayrıca Kindî, ilimler tasnifini konu alan *Mâiyyetü'l-'ilm ve aksâmih* ile *Aksâmü'l-'ilmi'l-insî* adlı günümüze ulaşmayan iki müstakil eser daha kaleme almıştır. Onun, bilgi kaynakları açısından ise ilimleri teorik ve pratik şeklinde başlıca iki grupta değerlendirdiğini görmekteyiz. Buna göre duyularla algılanan bilgiler pratik, akılla algılananlar ise teorik sayılmaktadır.[44] Bütün bu tasnifler, onun ilim ve felsefeyi bütün boyutlarıyla özümsemiş berrak bir zihne sahip olduğunun göstergesi sayılabilir.

• • • • • •

41 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 279-280.

42 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 271-272.

43 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 266-267.

44 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 279.

6.
Metot anlayışı

Bilindiği kadarıyla Kindî, İslâm toplumunda metot meselesi üzerinde en çok duran filozofların başında gelmektedir. O, halife Mu'tasım için kaleme aldığı *İlk Felsefe Üzerine* adlı eserinde bu konuya dikkat çekerek her ilminin kendine özgü bir metodunun bulunduğunu; araştırmacıların çoğu defa neyi, nerede ve nasıl araştıracaklarını bilmedikleri için başarısız olduklarını söylemektedir. Nitekim matematik alanında ikna (*hitâbet*) metodunu, metafizikte duyu deneylerini, belâgatta ispat yöntemini uygulayanların bir şey elde edemeyecekleri açıktır. Filozofa 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 zannederler ve böyle bir şey bulamayınca da metafiziğe karşı güvenleri sarsılır. Kindî böylelerini, duyu algılarının dışında bir bilgi olabileceğini kavrayamayan çocuklara benzetir. Zira ona göre, aklî bilginin insan zihninde somut bir imajı oluşmaz. O halde metafizik alanda bazı bilgiler ispat edilse de her aklî bilginin ispatı mümkün olmamaktadır. Çünkü her ispatın ispatı olsa, ispat işlemi sonsuza dek sürüp gider. O zaman da her şey meçhule bürünür; halbuki meçhulün bilgisi yoktur.[45]

Kindî'nin yöntem olarak genellikle mantık ve matematiği kullandığını belirtmiştik. O, her konuda insanı başarıya götürenin matematik olduğunu ısrarla vurgular ve felsefe öğrenimi için matematiğin ön şart olduğunu söyler. Bu konudaki görüşünü şöyle temellendirir: Cevher ve cevhere ait nicelik ve nitelikler, felsefenin ilk ve temel konusudur. Çünkü biz ilk cevherleri yani fizikî varlıkları, nicelik ve nitelikleri sayesinde tanırız. İkinci cevherlere yani nesnelerin zihnimizdeki soyut ve tümel kavramlarına ise birinci cevherler vasıtasıyla ulaşırız. O halde nicelik ve nitelik bil-

45 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 147-148.

gisinden yoksun olan kimse, ilk ve ikinci cevherleri yani fizik ve metafizik varlıklar alanını tanıma imkânından da yoksun sayılır.[46] Bu yaklaşımıyla o, Aristo'dan ziyade Eflâtun'a yakın durmaktadır. Ancak, unutulmamalıdır ki filozof, matematiği, fizikten metafiziğe geçişte bir yöntem ve bir araç saysa da diğer alanlarda mantıkî istidlâlî, tabiata dair eserlerinde ise yer yer deney yöntemini kullandığı görülmektedir. Dolayısıyla metot konusunda Kindî pragmatik davranmakta ve Mu'tasım'a tavsiyelerinde, "Bize gelince, her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız... Bu şartlara riâyet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı davranırsak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz güçleşir" demektedir.[47] O, 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"[48] ifadeleriyle farklı bilgi ve kültür alanlarına açılmanın bir erdem olduğunu vurgulamaktadır.

.....

46 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 267-268.

47 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 147-148.

48 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 141.

7.
Bilgi teorisi

Felsefede bilgi; duyu, akıl, sezgi ve deney kavramlarının yorumuna bağlı olarak ortaya çıkan bir problemdir. Özellikle duyu algılarının nasıl meydana geldiği, akıl denen mekanizmanın nasıl işlediği konusu Meşşâî felsefede tartışmaların odağında yer almaktadır. Bir Meşşâî filozof olan Kindî de, bilginin kaynağına ilişkin olarak duyu algıları, akıl, sezgi ve vahiy üzerinde durmaktadır. Filozof bu konudaki görüşlerini temellendirmek üzere varlığı tikel (*cüz'î*) ve tümel (*küllî*) şeklinde başlıca iki kısımda değerlendirir. Duyu organları tikel varlıklar hakkında bilgi verirken akıl bize tümel olanın bilgisini kazandırır. Buna göre:

A. 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 (*musavvire*) gücüne, tasarlama gücü de onları hâfıza gücüne iletir. Böylece duyu algıları insan zihninde (*nefs*) 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 süreksizliği ile nesnelerin değişken oluşu yani fizikî, kimyevî ve biyolojik açıdan her an değişime uğramalarıdır. Zira zamanın akışı içinde her şey sürekli bir değişim halindedir. Dolayısıyla duyu bilgisi akıl bilgisi gibi sabit 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 bize hiçbir zaman varlığın mâhiyet ve hakikati hakkında doğru bilgi veremez. Bunun olabilmesi için duyu bilgilerinin akıl tarafından onaylanması gerekmektedir.[49]

49 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 144-145.

B. Akıl

Filozofun, "Varlığın hakikatini kavrayan basit bir cevher" şeklinde tanımladığı akıl,[50] insan nefsinin en temel fonksiyonu olarak tür, cins ve önsel (*a priori*) bilgi gibi duyu organlarına konu olmayan varlık alanlarının bilgisini verir. Bir başka ifadeyle duyu organları tikelleri, akıl ise tümelleri algılamaktadır. Ayrıca duyu algıları sonucu zihinde nesnelerin bir maddî formu ve imajı oluşurken aklın algılarında böyle bir imaj sözkonusu değildir. Mesela önsel veya çelişik önermelerin insan zihninde herhangi bir imajı oluşmaz. O halde maddî olmayan varlıklar alanına ait bilgiler aracısız ve zorunlu olarak akıl tarafından kabul edilmektedir. Kindî buradan hareketle, bir yandan aklın tikelden tümele yükselmek sûretiyle metafizik varlıkların, tümelden tikellere inerek fizikî nesnelerin bilgisini edinme güç ve yeteneğini vurgularken, diğer yandan ise aklî bilginin duyu bilgisi gibi sübjektif değil, objektif olduğunu göstermek istemektedir. Aklî bilginin duyu bilgisinden farkını gördükten sonra şimdi de aklın nasıl soyutlama (*tecrîd*) yaptığını ve bilginin aşama aşama nasıl meydana geldiğini görebiliriz.

Birçok konuda olduğu gibi aklın mâhiyet ve fonksiyonlarını *Akıl Üzerine* adlı bir eserde ele alıp yorumlayan ilk İslâm filozofu Kindî'dir. Düşünce tarihine bakıldığında aklın kendiliğinden mi yoksa dış bir etken altında mı aktivitesini gerçekleştirdiği Aristo'dan sonra Meşşâî felsefede farklı yorumlara yol açan bir problem olarak süregelmiştir. Meselenin aslı, Aristo'nun düalist felsefesini oluşturan madde-form veya güç-fiil ayrımına 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 halde etken olamaz.[51] O halde Aristo'ya göre insanın doğuştan sahip olduğu pasif akla etki eden ve daima aktif (*fa'âl*) olan bir akıl olmalıdır. Pasif akıl insanla birlikte öldüğü halde, hayat şartlarından etkilenmeyen ve ölümsüz olan bu aktif aklın mâhiyeti nedir? Bedenin bir fonksiyonu mu, yoksa bedenden tamamen bağımsız ilâhî (veya ontik) bir varlık mı? 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 gi-

• • • • • •

50 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 185.

51 Aristoteles, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996, 1074b 24.

bi dışardan etki ettiği yorumuna yol açmıştır. Bu konuda Kindî, Aristo'dan farklı olarak aklı dörde ayırmakta ve onun soyutlama işlevini ve tam bağımsız bilginin ortaya çıkışını şu şekilde yorumlamaktadır:

1. Sürekli Fiil Halindeki Akıl (*el-aklü'llezî bi'l-fi'l ebeden*)

Aristo'nun aktif akıl dediği bu akıl, Kindî'nin adı geçen eserinden anlaşıldığına göre, insana dışardan etki eden bir güç olmayıp, nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibarettir. Şöyle ki, nefis maddeden bağımsız, soyut bir cevher olduğundan varlığın tür ve cinslerine ait tümel kavramları algılayıp onlarla özdeşleşir. Sonra insan aklı güç halinden fiil alanına çıkarken bu tümeller aktif akıl (*bilfiil akıl*) rolü oynarlar. Bu konuda Kindî'nin hiçbir tereddüde yer bırakmayan ifadesi şöyledir:

> Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren bizzat o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye [düşünce üretmeye] başlar yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır... İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır.[52]

Görüldüğü gibi bu yorumuyla Kindî, sürekli fiil halindeki fa'âl aklı, ay feleğinin aklı sayarak onu kozmik bir varlık şeklinde niteleyen; dahası, fa'âl aklı Cebrâil ile özdeşleştirip kutsallaştıran Fârâbî ve İbn Sînâ'dan çok farklı ve daha sağlıklı düşünmektedir. Meşşâî felsefenin son büyük temsilcisi olan İbn Rüşd'ün de bu konuda Kindî gibi düşündüğünü belirtmeliyiz.[53]

2. Güç Halindeki Akıl (*el-akl bi'l-kuvve*)

İnsanda doğuştan var olan bu akıl, özne-nesne ilişkisi gerçekleşmediği, daha doğrusu sürekli fiil halindeki akıl ona etki etmediği sürece pasif bir güç sayılmaktadır.

3. Fiil Alanına Çıkan Müstefâd Akıl (*el-aklü'llezî harece mine'l-kuvve ile'l-fi'l*)

Sürekli fiil halindeki aklın güç durumunda bulunan akla etki etmesiyle özne-nesne ilişkisinde akıl işlemeye yani nesnelerden soyutlama yapa-

• • • • • •

52 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 177.

53 Bkz. İbn Rüşd, *Cisimle İçiçe Bulunan Heyûlânî Akıl Fa'âl Akıl İle İttisâl Edebilir Mi?* (*Kitâb fi'l-falıs hel yümkinü'l-aklü'llezî fînâ ve hüve'l-müsemmâ bi'l-heyûlânî en ya'kıle's-suvera'l-mufârika*) (trc. Hüseyin Sarıoğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 2001, s. 265-270.

rak bilgi üretmeye başlar. Bu aşamada akıl ile kavram (*akıl ve ma'kûl*) birleşip özdeşleşir. İstediği her an bilgi üretebilen bu aklın en belirgin özelliği, önsel bilgileri, tümelleri yani varlığa ait tür ve cinsleri algılamasıdır.

4. Beyânî veya Zâhir Akıl (*el-aklii'l-beyânî evi'z-zâhir*)

Bu akıl bir önceki müstefâd aklın aktif durumudur, yani bilgiyle özdeşleşen aklın, sahip olduğu bu bilgileri ortaya koymasıdır. Herhangi bir alanda bilgi edinmiş olan birinin, mesela yazı yazmayı bilen kimsenin bizzat yazarak bildiğini göstermesi durumudur.[54]

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 gördüğümüz yorumunun, Aristo'nun, muhtelif eserlerinde ele aldığı halde yeterince açık olmayan akıl anlayışını ne ölçüde yansıttığına ilişkin kesin bir şey söylenemez. Şu var ki, onun akıl taksimi, Aristo'nun ikili ve İskender Afrodisî'nin üçlü taksiminden farklıdır. Ayrıca Kindî'nin "beyânî veya zâhir" dediği dördüncü aşamadaki akıl, öteki meşşâîlerin akıl taksiminde yer almamaktadır.

C. 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 tüm bilgi formları belirmeye başlar. Nefsin doğrudan ve daha net bilgi edinmesi, onun temizlik ve saflığıyla doğru orantılıdır. Ancak, bu arınma olayında, mistik anlayıştan farklı olarak, arınan nefsi bilgiyle aydınlatıp sezgiye hazır hale getirmek gerekmektedir. Bu açıdan bakıldığında bunun rasyonel sezgi olduğu söylenebilir. Filozofa göre ruhları ve zihinleri böylesine arınan kişilerin gördüğü rüyalar da gerçek çıkar.[55]

D. Vahiy

Müslüman bir filozof olarak Kindî vahyin güvenilir bir bilgi kaynağı olduğunu söyler. Onun mâhiyetine ilişkin farklı bir teori geliştirmese de

.....

54 Kindî, *Akıl Üzerine*, s. 261.

55 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 244-245. Bu konuda aynntılı bilgi için filozofun psikoloji anlayışına bakılabilir.

vahyin istek ve irade dışı bir olay olduğunu, beşerî bilginin aksine, hiçbir çaba harcamadan, mantıkî ve matematik yöntemlere başvurmadan Allah'ın, peygamberlerin tertemiz ruhlarını aydınlatması sonucunda zaman faktörü olmaksızın ortaya çıkan bir bilgi olduğunu belirtir. Allah ve insan mâhiyetçe farklı iki varlıktır. Biri kâdir-i mutlak, ezelî ve ebedî, diğeri sonlu, sınırlı ve her bakımdan âcizdir. Her insanın doğrudan Allah ile ilişki kurma imkânı bulunmadığına göre, bu konuda kendisinin peygamber olarak görevlendirdiği bir elçi vasıtasıyla yüce iradesini kullarına iletmesi aklın garipseyeceği bir olay değildir. Özellikle insanın akıl erdiremediği konularda vahyin kılavuzluğunu gerekli gören Kindî, değer ve mertebe bakımından olduğu kadar insanı tatmin açısından da vahiy bilgisinin, dolaylı, karmaşık ve çetretif olan felsefî bilgiden üstün olduğunu düşünmektedir.[56]

Böylece Kindî felsefe tarihinde nübüvveti epistemolojik ve teolojik açıdan ele alıp değerlendiren ilk filozof olma imtiyâzını da elinde bulundurmaktadır. Ondan sonra gelen bütün filozoflar da, kendi sistemleri içinde nübüvvete daima özel bir yer vermişlerdir.

56 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 268-269.

8.
Felsefe

"İnsan sanatlarının en üstünü ve en değerlisi felsefedir"[57] diyen Kindî, varlığı derinden kavramak ve o doğrultudaki bilgilerimizi temellendirmek için felsefenin vazgeçilmez bir disiplin olduğunu söyler. Ne var ki, adı, terminolojisi ve problemleriyle antik ve helenistik kültürün ürünü olan felsefeyi Kindî, eski Yunan'ın sistemci iki büyük filozofu Eflâtun ile Aristo'nun Arapça'ya çevrilen eserleri yanında, Plotinus'un *Enneades* adlı kitabının IV-VI. bölümlerinin *Esulucya* diye anılan tercümesi kanalıyla tanımıştır. Özellikle *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı çalışmasından anlaşılacağı gibi o, Aristo külliyatını çok iyi tanımaktaydı ve bu felsefeyi içselleştirmişti. Aristo'nun *Metafizika*'sını İskenderiye patriği olan Ustas'a tercüme ettirmiş[58] ve kitabın *Prote Filosofia* şeklindeki orijinal adına sâdık kalarak aynı konuda kendi yazdığı esere de *İlk Felsefe Üzerine* (*Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*) ismini vermiştir.

Kindî; Sokrat, Eflâtun ve Aristo'dan gelen ve ortaçağda müslüman ve hıristiyan düşünürlerce felsefe literatüründe çokça yer verilmesi sebebiyle felsefenin geleneksel tanımları şeklinde anılan altı ayrı tanıma *Tarifler Üzerine* adlı eserinde yer vermektedir. Buna göre:

a) Felsefe hikmet sevgisidir.

b) Felsefe, insanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir.

c) Felsefe ölümü önemsemektir.

d) Felsefe sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir.

e) Felsefe insanın kendini bilmesidir.

f) Felsefe insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların mâhiyet ve hakikatini bilmesidir.[59]

• • • • • •

57 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 139.

58 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

59 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 191-192.

Bu tariflerden iki, üç ve altıncısı Eflâtun'a, beşincisi Sokrat'a, dördüncüsü de Aristo'ya aittir. Birinci tanım ise felsefe kelimesinin etimolojik anlamını içermektedir. Bir başka eserindeki "Gerçekte felsefe nefsin disipline edilmesinden başka bir şey değildir"[60] ifadesinden ise onun, felsefeyi aklî, rûhî ve ahlâkî etkinlikler alanında insanı disipline edip olgunlaştıran bir bilgi dalı olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Filozofun yukarıdaki tanımlara getirdiği yorumlarda bu husus açıkça görülmektedir. Ayrıca "felsefe insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir"[61] tanımıyla da onun bir hakikat arayışı olduğunu belirtmektedir ki, bu da yine felsefenin kazandırdığı aklî ve rûhî disiplin sayesinde mümkün olmaktadır.

Böyle bir genel bakıştan sonra filozof, bilgimize konu olan varlık alanlarını dikkate alarak felsefenin ünlü bir tasnifini yapar. Ona göre bilgiye konu olan varlıklar aşağı, orta ve yüksek olmak üzere üçe ayrılır. İnsanı çepeçevre kuşatan fizik dünya aşağıda, matematik ortada, metafizik ise yüksekte bulunmaktadır. İnsan zihni soyut (*manevî*) bir alan olan metafiziği kolaylıkla kavrayamaz; işte bu konuda matematiğe önemli rol düşmektedir. Çünkü matematiğin temelini oluşturan sayılar, bir yönüyle maddî varlıkları gösterdiği için fiziğe, soyut kavram olmaları bakımından da metafiziğe bağlıdır. O halde matematik, fizikten metafiziğe yükselişte aracı bir role sahiptir. Bu bakımdan öğretimde önce matematik, sonra fizik ve en son aşamada metafizik gelmektedir ki filozofun bu yaklaşımının kaynağı, daha önce belirttiğimiz gibi Eflâtun'dur.[62]

.....

60 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 279.

61 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 139.

62 Bkz. "Meto't Anlayışı" başlıklı altıncı bölüm.

9.
Metafizik

İnsanın uğraşı alanına giren sanatların en değerlisi felsefe, felsefenin de mertebe bakımından en yüce ve şerefli disiplininin "ilk felsefe" yani metafizik olduğunu söyleyen Kindî, kozmik varlığı değişen ve değişmeyen şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Fizik (*tabî'iyyât*) değişenin, metafizik ise değişmeyen varlıkların bilgisini içerir.[63] Buna göre metafizik, teorik planda varlığın ilk sebebini ve en son gâyesini araştıran bir disiplindir ve bu yüzden de çok önemlidir. Çünkü: "Biz bilgilerimizin sebebini bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Elbette ki sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerlidir."[64] O halde varlık hakkında bize külîî bilgi sunan ve oradan da "ilk sebeb"in bilgisine yani Tanrı bilgisine götüren metafiziktir. Dahası metafizik, felsefenin diğer disiplinlerine ait ilkeleri de içermektedir ki bundan dolayı metafiziğe "ilk felsefe" adı verilmiştir.

İlk Felsefe Üzerine adlı eserinin girişinde sergilediği söz konusu yaklaşımıyla bu konuda tam bir meşşâî olduğunu ortaya koyan filozof, varlık hakkında araştırma yapmak ve bilgi edinmek için dört soru sormak gerektiğini söyler. Bunlar: "Var mıdır, nedir, nasıldır ve niçindir." "Var mıdır" sadece varlığın mâhiyetini soruşturur. Her mâhiyetin bir cinsi bulunduğuna göre "nedir" o cinsin ne olduğunu araştırmaya yönelik bir sorudur. "Nasıldır" varlığın faslını (*ayırım*); "nedir" ve "nasıldır" terimleri ise varlığın türünü araştıran sorulardır. "Niçin" sorusuna gelince, varlığın gâye 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 (veya *muharrik*) ve gâye (*mütemmim*) sebepleri de içermektedir. Çünkü maddî sebebe ait bilgi o maddenin cinsine dair bilgiyi, formun bilgisi aynı zamanda türün ve faslın bilgisini de

63 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 147.

64 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 140.

içerir. Biz bir varlığın maddî, formel ve gâye sebebini bilirsek onun tarifine ulaşmış oluruz ki, ilmin de tarifle başladığı bilinen bir gerçektir.

A. Âlemin Sonlu ve Sınırlı Oluşu

Metafiziğin en temel problemlerinden biri olan Allah-âlem ilişkisinin yorumunda Aristocu doktrinden tamamen ayrılan filozofun, bu meseleyi İslâm ilkeleri doğrultusunda temellendirmeye çalıştığını görmekteyiz. O, kendi döneminde, âlemin ezelî olduğunu savunan materyalistlere (*dehrîler*) karşı, onun, Allah'ın hür ve mutlak iradesinin bir sonucu olarak yoktan (*'an leys*) yaratıldığını, birçok eserinde aksiyomatik (*bedîhî*) hipotezlerden hareketle ispata çalışmaktadır. Kindî *İlk Felsefe Üzerine*'den başka *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, *Sonsuzluk Üzerine* ve *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı eserlerinde bu problemi bütün boyutlarıyla tartışmaktadır. Öklid'den beri bilinen aksiyomları o, âlemin yaratılmışlığını, sonsuz bir niceliğin imkânsız olduğu ilkesine dayandırarak kanıtlamaktadır. Buna göre:

a) Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir.

b) Eşitlerden birinin miktarı artırılınca hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.

c) Kendisinden bir miktar eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.

d) Nicelik bakımından sonlu olan iki cismin toplamları da sonludur.

e) Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

f) Sonlu olan sonsuz olamaz.

Sonsuzluk fikrinin birçok çelişkiye yol açtığını, bu sebeple âlemin ezelî olamayacağını savunurken filozof, 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 yürütmeyle kanıtlamaya çalışmaktadır.

Sonsuz olduğu varsayılan bir cisimden belli bir parça alınırsa, geriye kalan kısım ya sonlu ya da sonsuz olacaktır.

1. Eğer geriye kalan kısım sonlu ise, alınan parça tekrar eklenince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır (4 no'lu aksiyom). Oysa bu birleşim, sonsuz farzedilen cismin önceki halidir. Bu durumda sonsuz farz edilen cismin sonlu olması gerekir ki (6 no'lu aksiyom) bu bir çelişkidir.

2. Geriye kalan kısmın sonsuz olduğu varsayılırsa alınan parça tekrar eklendiğinde de iki durum söz konusudur, ya önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır.

a) Şayet önceki durumundan daha büyükse, o takdirde sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir ki, bu bir çelişkidir.

b) 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 no'lu aksiyom gereği) bir çelişkidir.

Demek ki Kindî'ye göre hiçbir nicelik sonsuz olamaz. Âlem de bir nicelik olduğuna göre sonsuz ve sınırsız değildir. O halde ezelî bir cismin varlığı imkânsızdır. Son tahlilde filozof, her sonlu şeyin yaratılmış olduğunu ve her yaratılanın bir yaratıcısı bulunduğu sonucuna varmak istemektedir.[65]

Âlemin sonlu ve sınırlı olduğunu kanıtlamak için Kindî'nin başvurduğu bu yöntem ilk bakışta doğru ve keskin bir diyalektik ürünü gibi gözüküyorsa da, sonsuz olduğu farzedilen cisim üzerinde işlem yapıldığından temelden yoksun görünmektedir. Çünkü sonsuz olan bir şey üzerinde hiçbir işlem yapılamaz; parça alınıp eklenerek bir sonuç elde edilemez. 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 izah etmenin mantıkla doğrudan değil, ancak dolaylı bir ilişkisi kurulabilir. Bu da her sonlu ve sınırlı olanı sınırlandıran bir kudretin var olduğu, bu eylemin bir süreç içinde gerçekleşeceği olgusudur. Hatırlanacağı üzere Meşşâî felsefede âlemin sonradan yaratıldığı kabul edilmekle birlikte yaratılışın zaman içinde mi gerçekleştiği, yoksa zaman dışı bir olay mı olduğu tartışmalı bir konudur. Ayrıca yaratılışta, Allah'ın varlığını âlemin yaratılması için yeter sebep sayan Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların, bunun ilâhî iradeye gerek kalmadan, ezelde sudûr şeklinde gerçekleştiğini savundukları bilinmektedir. Kindî'de de bunu anımsatan görüşlere rastlamak mümkündür. Mesela: "... Her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (*infi'âl*) durumundadır. Öyleyse ilk gerçek Bir'den gelen birlik feyzi her duyulur

.....

65 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 149-150; a.mlf., *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 199-202; a.mlf., *Sonsuzluk Üzerine*, s. 203-205; a.mlf., *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 207-211.

nesneye ve onlara ilişkin olanlara varlık vermiştir. O kendi varlığından onlara sununca, her bir varlık vücut bulmuştur. Şu halde var oluşun sebebi gerçek Bir'dir"[66] ifadesinden hareketle Kindî'nin de sudûrcu olduğu söylenebilirse de o, âlemin, dolayısıyla zamanın yoktan (*'an leys*) yaratılmış olduğunu her vesileyle savunmaktadır. Diğer yandan 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 savunmakta ve bunları mecâzî etkin (*fâil*) olarak nitelemektedir.[67]

B. Metafiziğin Temel Kavramları

Sonsuz bir niceliğin olamayacağını ortaya koyduktan sonra madde, hareket ve zamanın ezelî değil sonradanlıklarını kanıtlamaya çalışan filozofun bu konudaki temel 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 gerek ontolojik gerekse mantıkî açıdan birbirlerini gerekli kılmaktadırlar.

1. Madde ve Sûret

Meşşâî felsefede madde, güç-fiil ilişkisi içinde temellendirildiğinden, cisim anlamındaki madde, bu ilişkinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki, varlık ve oluşun ilkesi sayılan heyûlâ ile sûret aynı zamanda güç ve fiili de ifade etmektedir. Sırf güç ve imkân anlamına gelen heyûlâ yani ilk madde belirsiz ve şekilsizdir. Çeşitli sûretleri kabul edecek kıvamda olduğu için de pasif sayılmaktadır.[68] Kindî'ye göre heyûlâ her çeşit niteliği kabul eden, fakat kendisi nitelik olmayan, sûretleri (form) koruduğu halde kendisinin korunmasına gerek olmayan şeydir, yani o bir cevherdir. Her şeyin heyûlâdan geldiğini söyleyen filozof, güç halinde de olsa heyûlâdan önce maddî hiçbir varlıktan söz edilemeyeceği için haklı olarak onun en yüksek cins sayıldığını, kendisinin üstünde hiçbir cins bulunmayan varlığın tarifi yapılamadığından heyûlânın da tarifinin yapılamayacağını belirtmektedir.[69]

• • • • • •

66 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 182.

67 Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, s. 197-198; a.mlf., *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 216.

68 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 186.

69 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 281-282.

Sûrete gelince o, bir şey ister duyu isterse akılla algılansın onu o şey yapandır.[70] Bir şeyi o şey yapan özellik hem aktif bir ilke hem de duyularla algılanan bir cevher anlamına geldiğinden heyûlâ-sûret düalitesinde sûret daha belirgin ve anlaşılabilir bir şeydir ve bu sebeple heyûlâdan önce gelmektedir. Sûret (form), nesnelerin fiil halini gösterdiğinden nesnelerin tarifi sûrete dayanılarak yapılmaktadır. Şu da var ki, varlık ve oluşun ilkesi olmaları açısından heyûlâya nisbetle sûret daha tam bir ilke sayılmaktadır. Son tahlilde varlıkta heyûlâ sûretsiz, sûret de heyûlâdan bağımsız bulunamaz. Bu ikisinin birleşmesi yani güç halindeki heyûlânın şekle bürünmesine ise "madde" denilmektedir.[71]

2. Hareket

Hareket cisimle ilgili bir kavramdır ve bu yüzden 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" diyemeyiz. Çünkü bu takdirde "madde ya ezelî veya yaratılmıştır" şeklinde bir ikilem ortaya çıkar. Eğer âlem yaratılmışsa, bu yaratma olayı da bir tür hareket sayılır; dolayısıyla hareket de sonradandır. "Âlem ezelî bir sükûnet içindeydi, sonradan harekete geçti" şeklinde bir iddiada bulunulacak olursa, ezelî olanın değişikliğe uğraması gibi bir durum ortaya çıkar. Oysa ezelî olan bir varlıkta herhangi bir değişim söz konusu olamaz. O halde sürekli hareket halinde olan âlem ezelî değil, sonradandır.[72]

3. Zaman

Zamanın cisim ve hareketle ilgili bir kavram olduğunu sürekli vurgulayan filozof, çeşitli eserlerinde onun beş ayrı tanımını vermektedir Buna göre:

a) Zaman âlemin var oluş sürecidir.

b) Zaman hareketin sayısıdır.

c) Zaman feleğin (gökküre) hareketinin sayısından ibarettir.

• • • • • •

70 Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, s. 240-241.

71 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 155-156.

72 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, 152-153.

d) Zaman, sayıdan başka bir şey değildir, yani hareketi sayan (belirleyen) bir sayıdır.

e) Zaman hareketin saydığı (belirlediği), cüzleri değişken bir süreçtir.

Bu tanımlardan ilkinin Eflâtun'a, beşincisinin kelâmcılara, ötekilerin de Aristo'ya ait olduğu bilinmektedir.[73]

Zaman hareketi saydığı ve hızını belirlediği kadar durağanlığı (*sükûn*) da belirlemektedir. Ancak hareket ve değişim sırasında süreç çok belirgin olduğu için zaman hareketin doğrudan, durağanlığın ise dolaylı 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 eleştirmekte ve zamanın her şeyde bir tarzda bulunduğunu ve varlığın değişmesiyle zamanda bir değişim olamayacağını savunmaktadır.

Belirtilmesi gereken bir başka husus da, filozofa göre zamanın sayılar gibi bir nicelik olduğudur. Ancak sayılar kesintili (*munfasıl*) olduğu halde zaman kesintisiz (*muttasıl*) bir niceliktir. Zira geçmişi 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. O halde zaman öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığına göre biz onu geçmiş ile gelecek arasını birleştiren hayâlî bir "an" sayabiliriz.[74]

İlk tanımda belirtildiği gibi zaman âlemin varoluş süreci ise âlem bir niceliktir ve her nicelik gibi sonlu, sınırlı ve sonradandır. Bu durumda zaman sonsuzluğu değil, sonluluğu ifade eden bir terimdir. Kindî'nin zamanın sonlu olduğuna dair dikkate değer 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 ulaşılamaz. Bir başka deyişle zaman sonsuz olsaydı, sonsuz olan bir şeyin ne geçmişte ne de gelecekte fiil alanına çıkmaması gerekirdi. Oysa bu, gerçeğe aykırıdır. Demek oluyor ki, hiçbir şey bilfiil sonsuz olamaz; sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır.[75]

• • • • • •

73 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 151, 153-154; a.mlf., *Tarifler Üzerine*, s. 187; a.mlf., *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 217; a.mlf., *Beş Terim Üzerine*, s. 284-285.

74 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 285.

75 Kindî, *Sonsuzluk Üzerine*, s. 204-205.

Kindî'nin, aralarında içlem ve kaplam ilişkisi bulunan *zaman*, *hîn* ve *dehr* kavramlarını konu alan *Risâle fî mâiyyeti'z-zaman ve'l-hîn ve'd-dehr* ile *Risâle fi'n-nisebi'z-zamâniyye* adlı eserleri günümüze ulaşmadığından, onun bu probleme başka nasıl bir yorum getirdiği bilinmemektedir.

4. Mekân

Madde, hareket ve zaman arasındaki ilişkiler ağı, kaçınılmaz olarak mekân (uzay) kavramını beraberinde getirir. Kindî, mekânın varlığını kabul etmeyenler ile 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 indirgenebilecek iki tarif üzerinde durur.[76] 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. İşte cismi kuşatan o şey mekândır. Aristo'nun verdiği örneği gündeme getiren filozof der ki: "Bir kaba su konulunca hava çıkar, boşaltılınca yerini hava doldurur. Giren ve çıkan farklı olsa da, bozuluşa uğrasa da mekân sabit kalır. O halde mekânın varlığı apaçıktır."[77] Ancak, burada sözü edilen mekânın günlük dildeki "yer"den farklı olduğu unutulmamalıdır. Çünkü genellikle halk, cismin üzerine dayandığı yere mekân adını verir. Oysa, yukarıdaki tanımlardan da anlaşıldığı gibi mekân, kuşatan cismin iç yüzeyi ile kuşatılan cismin dış yüzeyinin karşılaşmasının çağrıştırdığı, yalnız eni ve boyu olan bir yüzeydir.[78]

Kindî'nin, metafiziğin temel problemlerine ilişkin olarak görüşlerini sergiledikten sonra, onun sisteminin, evreni, dolayısıyla madde, hareket ve zamanı ezelî sayan Aristo doktrininden çok farklı olduğunu söyleyebilmekteyiz. Her şey bir yana, Aristo yoktan yaratma fikrine yabancıdır. Demek oluyor ki, problem ve terminolojileri müşterekse de iki filozofun sistemleri ve varlık anlayışları birbirinden oldukça farklıdır.

• • • • • •

76 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 187.

77 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 284.

78 Kindî, *Beş Terim Üzerine*, s. 285.

10.
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 ayrılmakta ve ilkinin oluş ve bozuluşa uğramayan ideal ve mükemmel varlıkları, ikincisinin ise oluş ve bozuluş kanuna tâbi süreksiz varlıkları içerdiği kabul edilmektedir. Kapalı, yani sınırlı ve sonlu bir evren anlayışını benimseyen bu kozmolojide evreni dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen cisme yani küreye "felek" denilmektedir. Bazen bu, varlığı dıştan kuşattığı için merkeze en uzak anlamında "el-felekü'l-aksâ", "el-cirmü'l-aksâ" ve "el-cirmü'l-küll" terimleriyle de ifade edilmektedir. Ay-üstü âlemdeki sabit yıldızlara ve gezegenlere ise "el-eşhâsü'l-âliye" denilmektedir. Felek terimini, madde ve sûreti bulunan, fakat ezelî olmayan varlık[79] şeklinde tarif eden Kindî, feleğin cisminin zıddı bulunmadığı için, oluş ve bozuluş kanununa tâbi olmayıp yoktan yaratıldığını,[80] bir organizma gibi tümüyle evrenin canlı ve akıllı olduğunu, ay-altı âlemdeki organik ve inorganik varlık türlerinin hakikî fâilinin Allah, mecâzî ve yakın fâilinin ise felek olduğunu savunmaktadır.

Filozof bu konudaki görüşlerini *"Ağaçlar ve yıldızlar secde ederler"* (er-Rahmân 55/6) âyetini yorumlamak üzere kaleme aldığı *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adlı eserinde temellendirmektedir. Âyette geçen secdenin Allah'ın emrine (tabiat kanunlarına) itaat anlamına geldiği, bunun da ancak canlı varlıklar için söz konusu olduğu düşüncesinden hareketle Kindî, feleğin canlı ve akıllı bir varlık olduğu sonucuna varmaktadır. Bunda yadsınacak bir şey yoktur. Zira, göksel varlıkların canlı olduğu fikri Eflâtun, Aristo ve Stoacı filozoflardan beri eski dünyanın benimsediği bir anlayıştır. Onlar maddenin çekim gücünü bilmediklerinden kozmostaki düzenli hareketi ancak nefs (can) ve akıl gücüyle izah ediyorlardı.

• • • • • •

79 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 189.

80 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 231-232.

Bu konuda Kindî şöyle demektedir: "Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir."[81] O, bu doğrultudaki görüşünü ispat için şu hipotezlere başvurmaktadır:

a) "Sebep sebepliden daha üstündür." Oluş kanununa tâbi olmayan felek sürekli fiil (hareket) halinde bulunduğundan, ay-altı âlemdeki varlıkların güç durumundan fiil alanına çıkışlarının sebebi odur. 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. Can ona doğrudan Allah tarafından verilmiştir. Filozofa göre "varlığımızın ve türümüze özgü olan aklın etkin (*fâil*) sebebi oldukları halde gökkürelerini akıldan yoksun saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz."[82]

b) "Tabiat anlamsız bir iş yapmaz." Bilindiği gibi 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 duyusu yoksa, onlardaki bu iki duyu gereksiz demektir. Halbuki tabiat anlamsız bir iş yapmaz. Demek oluyor ki, gökküreleri bu güçlere sahiptir ve onların ayırt etme (*temyîz*) gücü vardır; öyleyse onlar zorunlu olarak akıllı varlıklardır.[83]

c) "Akıl gücü en etkili güçtür." Canlılar ya akıllı veya akıldan yoksun yaratılmışlardır. Akıllı olanlar gökküreleri ile insan, akılsızlar ise öteki canlılardır. Bu durumda akıllı olan gökküreleri bize ya doğal veya canlı bir organla etki ediyor olmalıdırlar. Eğer doğal bir etkiyle bizim düşünmemizi sağlıyorlarsa onların akıllı varlıklar olmaları gerekir. Bu etki canlı bir organla gerçekleşiyorsa o çok etkili olmalıdır. Akıl gücünden daha etkili bir güç bulunmadığına göre, bize olan etkileri akıl aracılığıyladır. Öyleyse gökküreleri zorunlu olarak akıllı varlıklardır.

d) "Psikolojik güce sahip varlıklar canlı ve akıllıdır." İnsan nefsi şehvet, öfke ve akıl olmak üzere işlevleri farklı üç ayrı güce sahiptir. Şehvet neslin bekâsını, öfke korunmasını, akıl ise fikrî ve ahlâkî erdemleri edinmesini sağlamaktadır. Gökkürelerinde herhangi bir değişim sözkonusu ol-

.....

81 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 238.

82 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 235.

83 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 235.

madığından onların şehvet ve öfke gücüne ihtiyaçları yoktur. Şayet akılları da yoktur denirse, bu onların canlı olmadıkları anlamına gelir. Çünkü bu üç güçten yoksun olan canlı sayılamaz. Oysa yukarıda bunların canlı oldukları kanıtlanmıştı. O halde gökküreleri zorunlu olarak canlı ve akıllıdırlar.[84]

Âlemi dıştan çepeçevre kuşattığı farzedilen en son feleğin ve bütünüyle gökkürelerinin canlı ve akıllı varlıklar olduğunu kanıtlamak üzere irdelediği bu hipotezlerden sonra Kindî şöyle demektedir: "İmdi, tam kudret sahibi olan Allah'ın, tümüyle kozmik varlığı evrendeki her şeyi içinde barındıran tek bir canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir!" O halde böylesine muhteşem bir canlınının fonksiyonunu yerine getirmesi, Allah'a itaat ve secde sayılır. Filozof, makrokozmosu yorumladıktan sonra, Stoacı filozoflardan beri insanı mikrokozmos 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 bulunmaktadır.[85]

Felek ve gökküreleri eter (*esîr*) denen ve havadan daha hafif olan bir tek maddeden meydana geldiklerinden saydamdırlar. 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 dört unsur yani toprak, su, hava ve ateş de birbirinin üstünde küre şeklinde katman oluşturmuşlardır. Kindî'nin ifadesiyle, "Ay'dan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tümü ne sıcak ne soğuk ne yaş ne de kurudur. Allah zamanı yarattığı andan itibaren onlar oluş ve bozuluşa uğramamışlardır."[86] Filozof dıştan ve içten feleğin küre şeklinde olduğunu, ayrıca dört usurun da küre biçiminde bulunduklarını kanıtlamak üzere bazı delillere başvurur.[87] Son tahlilde canlı ve akıllı bir varlık şeklinde tasarlanan bu âlem, yerküreden en son feleğe kadar dopdolu olup orada hiçbir şekilde boşluğa yer yoktur. En son feleğin ötesinde ise ne boşluktan ne de dolulukdan söz edilebilir. Kindî'nin bu tasvirinde ilk ve orta zamanların kozmos anlayışını bulmak mümkündür.

• • • • • •

84 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 235-236.

85 Kindî, *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine*, s. 238.

86 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 216.

87 Kindî, *Risâle fî enne'l-'anâsır ve'l-cirme'l-aksâ küriyyetü'ş-şekl* (nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye I* içinde), Kahire 1372/1953, s. 48-50, 52-53.

11.
Psikoloji

İslâm düşünce tarihinde nefsin mâhiyet ve işlevlerini, arınmasının yol ve yöntemlerini, ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan irdeleyip temellendiren ilk filozof Kindî'dir. Onun bu konuda yazdığı beş eserden üçü bugün elimizdedir. Bunlar; *Nefis Üzerine*, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* ile *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine* adlı eserlerdir. Ancak filozof, *Tarifler Üzerine* adlı eserinde, nefsin üç ayrı tanımını vermektedir. 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 aklî (*mânevî*) bir cevher olup birçok güce sahiptir.[88]

Bunlardan bir ve ikinci tanımlar aynı şeyi ifade etmekte ve Aristo'nun ruh anlayışını yansıtmaktadır. "Güç halinde doğal bir cisim" olan bir tohumu veya döllenmiş yumurtayı düşünelim; elverişli bir ortamda tohumun kabuğunu çatlatarak ilk filizin belirmesi ya da döllenen yumurtada ceninin ilk kımıldaması "ilk yetkinlik" sayılmakta, yani önceki durumlarına oranla bir gelişim gösterdikleri için yetkin olarak kabul edilmektedir. İşte bunu gerçekleştiren nefis yani ruhtur. "Doğal cismin tamamlanmış halidir" ifadesi ise tohum veya ceninin gelişim evrelerini tamamlayarak kendi türlerine ait bütün özelliklerle ortaya çıkmalarıdır ki, buna "son yetkinlik" denmektedir. Bu olaya ister ilk, ister son yetkinlik adı verilsin, söz konusu tanım nefsin mâhiyetini değil, fonksiyonunu yani bitki, hayvan ve insanda canlılığın nasıl başlayıp hangi aşamalardan geçtiğini tasvir etmekte, fakat nefsin ne olduğu hakkında bize bir şey söylememektedir.

• • • • • •

88 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 185-186.

Üçüncü tanıma gelince o, nefsi akıl ve hareket (irade) gücüne sahip, bedenden bağımsız mânevî bir cevher şeklinde nitelemektedir ki, Pisagor ve Eflâtun'dan bu yana spiritualistlerin benimsediği bir görüşü ifade etmektedir. 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 bu, nefis cisme benzer ve onunla cisme girer ve çıkar demek değildir.[89] O 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 Yaratan'dan gelmektedir.[90]

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 (*en-nefsü'n-nâtıka*) ona engel olur. Arzu (*şehvet*) gücü de, olur olmaz şeyleri isteyerek insanı bayağı durumlara düşürmek ister. Böyle hallerde düşünen nefis devreye girerek bu isteklerin insanlık onuruyla bağdaşmayacağını ona hatırlatıp vazgeçirir. Demek oluyor ki, engel olanla kendisine engel olunan farklı şeylerdir; ayrıca, bir şey kendi kendisinin zıddı olamaz. O halde nefis bunlardan bağımsız ilâhî ve rûhânî bir cevherdir.[91] Bu niteliğinden dolayı o, bedenden önce vardır; bedenden sonra da varlığını sürdürecektir. Bu anlayışıyla Kindî hem dînî telakkîyi hem de Eflâtun'un görüşlerini paylaşırken, öte yandan nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Aristo ile Fârâbî ve İbn Sînâ gibi meşşâîlerden de ayrılmış olmaktadır.

İnsan nefsiyle ilgili diğer bir önemli husus da arınma sorunudur. Dînî terminolojide "*tezkiye*", felsefede ise "*katharsis*" diye ifade edilen bu kavram, insanın metafiziğe yani sezgi ve ilhama açık cephesini dile getirdiğinden aynı zamanda epistemoloji ile de ilgilidir. Şu var ki, filozof bu konudaki düşüncelerini sergilerken sık sık Pisagor ve Eflâtun'a göndermelerde bulunmaktadır. Mesela insandaki şehvet gücünü domuza, öfkeyi köpeğe, akıl gücünü ise meleğe benzeten Eflâtun'u takdirle anan filozof, "aklı sayesinde şehvet ve öfkesini bastıran kimse, bir de ilmin derinliklerine dalarak varlığın hakikatini araştırmayı karakter haline getirirse, hik-

• • • • • •

89 Kindî, *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz*, s. 249-250.

90 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 243.

91 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 243-244.

met, kudret, adâlet, hakikat, iyilik ve güzellikle nitelen yüce Allah'a yakın benzerlikte faziletli bir insan olur, yani bu nitelikleriyle o, yüce Yaratan'ın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur" der. Kindî, ayrıca Pisagor'u kaynak göstererek der ki: "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. Şayet nefis çok iyi arınacak olursa uykuda ilginç rüyalar görür, hatta ölülerin ruhlarıyla görüşme imkânına kavuşur. Olgunlukta bu düzeye gelen nefse yüce Yaratan nurundan ve rahmetinden akıtır. Artık o, maddî nesnelerden değil, meleklere özgü ilâhî ve mânevî hazlardan hoşlanır."[92]

Filozof, nefsin ölümden sonraki durumu hakkında yine Eflâtun'a göndermeler yapar, fakat onun ruh göçüyle ilgili görüşlerine yer vermez. Buna göre, ölümle birlikte düşünen aklî nefisler feleğin ötesine, yani Yaratan'ın nurunun bulunduğu tanrılık âlemine yükselirler. Ancak, arınmamış ve bilgiyle aydınlanmamış olanlar oraya kadar yükselemeyip bir müddet ay feleğinde kalırlar. Daha sonra merkür feleğine yükselerek temizleninceye kadar orada kalırlar. Böylece her felekte durup 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 Yaratan'ın nuruna kavuşup onunla hemhal olurlar. İşte o mertebede varlığa ait bütün bilgiler ona âşikâr olur. Yüce Yaratan'nın nuruna bu derece yakın olunca O'nu duyu ile değil, akıl gözüyle görürler.[93]

Kindî, *Nefis Üzerine* adlı eserinde verdiği bu bilgileri, bir öğrencisinin Aristo'ya ait *Kitabü'n-Nefs*'in [*De Anima*] ve diğer filozofların bu konudaki görüşlerinin bir özetini rica etmesi üzerine yazmıştır. Fakat o burada Aristo'dan ziyade Eflâtuncu, Yeni Eflâtuncu, Yeni Pisagorcu ve hermetik gelenekteki ruh anlayışlarından söz etmektedir. Sadece bir yerde Aristo'ya göndermede bulunmuştur, ancak, o da Eflâtun'un *Devlet* diyaloğunun onuncu kitabında yer alan Armeios oğlu kahraman Er'e ait bir bilgidir. Bu durum karşısında Kindî'nin Aristo'ya ait adı geçen eseri görmediğini söyleyebiliriz.

• • • • • •

92 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 244-246.

93 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 245-246.

12. Ahlâk

Dînî telakkînin dışına çıkarak ahlâkı bir felsefe problemi olarak tartışan ilk Meşşâî filozofunun Kindî olduğunda şüphe yoktur. O, doğrudan ahlâkla ilgili olmak üzere dört eser kaleme almıştır. Bunlar: *Risâle fi'l-ahlâk, Risâle fi't-tenbîh 'ale'l-fezâil, Risâle fî teshîli sübüli'l-fezâil* ve *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*'dır. Bugün bunlardan yalnız sonuncusu elimizdedir. Bununla birlikte *Tarifler Üzerine* adlı eserinde onun felsefe-ahlâk ilişkisine ve ahlâkî erdemlere dair görüşlerini, *Nefis Üzerine*'de ise ruhun, dolayısıyla ahlâkın arınma yol ve yöntemleri hakkındaki düşüncelerini bulabilmekteyiz. Ayrıca Ebû Süleyman es-Sicistânî'nin *Müntehabü Sıvâni'l-hikme* adlı eserinde yer verdiği Kindî'ye ait hikmetli sözler ve vecizelerden de onun ahlâk hakkındaki düşüncelerinin ipuçlarını yakalamak mümkündür.

Yukarıda görüldüğü üzere Kindî, felsefenin pratikteki yararını dikkate alarak onu "İnsanın gücü ölçüsünde Allah'ın fiillerine benzemesidir" diye tarif etmekte ve bununla o, insanın hikmet, kudret, adâlet, iyilik, güzellik ve gerçeklik gibi ilâhî sıfat ve erdemleri edinerek tam erdemli bir kişi olacağını söylemektedir.[94] "Felsefe ölümü önemsemektir" tarifinin yorumunda ise biri tabiî, öteki iradî olmak üzere iki çeşit ölümden söz eden filozofa göre, önemli olan ikincisi yani nefsin istek ve arzularını öldürmektir. Çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer.[95] Demek ki, felsefenin pratikteki yararı insana ahlâkî erdemleri kazandırmasıdır.

Filozof ahlâkî erdemleri, biri ruha, öteki davranışlara ait olmak üzere ikiye ayırır. Bunlardan ilkini üç kısımda değerlendirir.

a) Hikmet: Düşünme gücünden kaynaklanan ve bilgeliği ifade eden bu erdem, ontolojik anlamda varlığın hakikatini bilme ve bu bilgiyi doğ-

.....

94 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 191; a.mlf., *Nefis Üzerine*, s. 244. Ayrıntılı bilgi için bkz. "Felsefe" başlıklı sekizinci bölüm.

95 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 191.

ru bir şekilde hayata geçirme anlamına gelmektedir. Bir başka ifadeyle hikmet, teoriyle pratiği bir arada yaşama erdemidir. Bu açıdan bakıldığında ahlâk, felsefenin vazgeçilmez bir disiplinidir.

b) Necdet: Hayatın ve insanî değerlerin korunup yaşatılması için gerektiğinde ölümü göze alacak derecede yiğitlik anlamında bir erdemdir. Kindî'den sonra gelen ahlâkçıların genellikle *necdet* yerine *şecâat* terimini kullandıklarını belirtmeliyiz.

c) İffet: Bedeni eğitip geliştirmek ve onu her çeşit tehlikelerden korumak için yapılması gereken her şeyi yapmayı ifade eden bir erdemdir. Kindî'ye göre bu üç hasletten her biri diğer bütün erdemleri koruyan birer sur gibidir.

d) İtidâl: Fiil ve davranışların normal ve dengeli olması anlamına gelen bir erdemdir. Buna göre eksiği ve fazlası olmayan fiil ve davranışlar erdemli sayılır. Bu bakımdan itidâl öteki erdemleri de içeren en önemli erdemdir. Ahlâkî erdemlerin tarif ve izahına ilişkin bu görüşler Eflâtun kaynaklı olmakla birlikte filozof, erdemli davranışların ifrat ve tefrit denen iki aşırı ucun yol açtığı, bayağılık ve rezillikten (*rezîlet*) uzak, tam ortada yani denge ve itidâl durumunda olması gerektiği görüşüyle de Aristo'yu çağrıştırmaktadır.[96]

Burada dikkati çeken husus, erdemlerin dördüncüsü olan adâleti, Kindî'nin *adl*ve bunun türevi olan *itidâl* terimleriyle karşılamasıdır. Ona göre nefsin fonksiyonları sayılan erdemler ve onlara zıt davranışların bir kısmı kişinin kendisinde bir kısmı da başkaları üzerinde ortaya çıkar. İşte itidâl'den farklı olarak adâlet, başkası üzerinde etkisini gösteren bir erdemdir.[97] Kindî'den sonraki ahlâkçıların ise itidâl yerine adâlet terimini tercih ettikleri görülmektedir.

Öte yandan Kindî, insanların ahlâkî yapılarının (karakter) farklı oluşunu, gezegenlerin hareketine ve iklim farklılıklarına bağlar. Genel bir anlayış olarak ay-altındaki her çeşit oluş ve bozuluşun yakın etkin (*fâil*) sebebi gezegenler olduğuna göre gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, biraraya gelme ve ayrılma durumlarına; bedenimizin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (*mizâc*) göre ahlâkta da bir farklılık olmaktadır. Mesela ekvator bölgesinde yaşayan insanlar öfkeli ve saldırgandır; aşırı derecede öfkeli (heyecanlı) ve şehvet güçleri de fazla olduğundan

.....

96 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 194-195.

97 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 195.

düşünceleri daima değişkendir. Buna karşın soğuk iklim kuşağındakiler sabırlı, vakarlı (heyecansız), dayanıklı, cinsî ilişkiye düşkün olmayan, çoğu namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. Normal bir mizâca sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür. Aralarından araştırma yapan ve düşünce üreten çok çıkar, ahlâkları da normaldir.[98] Filozofun insanı ve toplumları antropolojik açıdan bu şekilde değerlendirmesi, çağına göre, gerçekten ileri bir aşama sayılabilir.

Öte yandan düşünce ve dinler tarihinde önemli bir ahlâk sorunu olan ruhun arınmasına ilişkin filozof, gnostik (*irfânî*) bir yaklaşımla yeme, içme ve cinsî ilişki gibi kaba duyu hazlarından uzak durarak arınan insan ruhunun (*nefis*) bir ayna gibi parlayacağını, hakikat bilgisinin doğrudan oraya yansıyacağını ve nihayet melekler gibi manevî hazlarla beslenip mutlu olacağını söylemektedir.[99] Dînî telakkî ile de örtüşen bu görüşün Kur'an-ı Kerîm'deki ifadesi: *"Andolsun ki, nefsini kötülüklerden arındıran kurtuluşa ermiş, onu kötülüklerle kirleten de yazık etmiştir"* (eş-Şems 91/9-10) ve *"Rabbinin makamından (azametinden) korkan ve nefsini kötü arzulardan uzak tutana gelince, hiç şüphesiz onun durağı cennettir"* (en-Nâzi'ât 78/40-41) şeklinde olup, bu âyetler ruhen ve ahlâken arınmanın insanın ebedî kurtuluşu için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte Kindî'nin, dince bu kadar önemli olan ahlâk ve arınma konusunu temellendirirken naslara yer vermeyişi, bir felsefî söylem geliştirme ve bu doğrultuda bir gelenek kurma düşüncesinden kaynaklanmış olabilir. Aksi halde, dine samimiyetle bağlı olan birinin bu bîgâneliğini başka türlü izah etmek mümkün değildir. Öte yandan helenistik dönemde ahlâkî şahsiyetiyle destanlaştırılan Sokrat'ın Kindî üzerindeki etkisi de bilinmektedir. Onun hakkında beş ayrı eser kaleme almış olması da bu etkinin en önemli göstergesidir.[100]

Her tür ahlâkın amacı verimli, huzurlu ve mutlu bir ömür sürmek olduğu dikkate alındığında, buna engel olabilecek veya mutluluğa gölge düşürecek her şeyden sakınmak, korunmak ve gerekirse o tür şeylerle mücadele etmek, Kindî'ye göre, kendine ve hayata saygısı olan herkesin görevidir. Bu düşünceden hareketle Kindî, ahlâk psikolojisiyle ilgili olan ve *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* anlamına gelen *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* adlı bir eser kaleme almıştır. "Üzüntü, sevilenlerin kaybından ve istekle-

98 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 219-220.

99 Kindî, *Nefis Üzerine*, s. 245.

100 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319.

rin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır" şeklinde üzüntünün tanımını yaparken filozof, aynı zamanda onun sebeplerini de ortaya koymaktadır. Ona göre içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Tabiattan böyle bir şey beklemek, var olmayanı istemek anlamına gelir ki, bu budalalıktır. O halde hiçbir kimsenin bütün isteklerini elde etmesi ve sevdiği her şeyi sonuna kadar elde tutması mümkün değildir. Bu durum karşısında huzur ve mutluluğu değişmeyen, pörsümeyen ve çürüyüp yok olmayan aklî ve mânevî hazlarda aramalı, güç ve irademizi aşan olgu ve olayları doğal sayıp isteğimiz olmuyorsa olabileni istemeli ve olanla yetinmeliyiz. Bu anlayış bize, üzüntünün devamındansa sevincin devamını sağlayacaktır. Genellikle üzüntünün kaynağı çıkar duygusuna ve duyu hazlarına bağımlılık olduğuna göre, bunda alışkanlıkların etkisi büyüktür. Sözgelimi dinin günah, hukukun suç ve ahlâkın ayıp saydığı çirkin ve zararlı fiilleri işlemeyi alışkanlık haline getirenler bu hallerinden 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 gerekmektedir.[101]

Filozof böyle bir genel girişten sonra eserinin geri kalanında üzüntüyü yenmenin çareleri üzerinde ayrıntılı olarak durarak bunları on madde halinde sıralamaktadır. Genel muhtevası itibariyle Stoacı ahlâk anlayışının izlerini taşıyan bu eser, sonraki İslâm ahlâkçıları üzerinde de büyük ölçüde etkili olmuştur.[102]

• • • • • •

101 Kindî, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri*, s. 287-290.

102 Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (nşr. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998, s. 13-38 (Çağrıcı'nın yazdığı giriş).

13.
Din felsefesi

Din felsefesinin esasını oluşturan ulûhiyet, nübüvvet ve meâd konularında Kindî görüşlerini, belli başlıklar altında değil, risâlelerinde dağınık bir şekilde işlemiştir.

A. Allah'ın Varlığı

Kindî, Allah'ın varlığı konusunda, Kur'ân-ı Kerîm'in dış dünyadan ve insanın psikolojik yapısından (*âfâk ve enfüs*) örnekler vermek sûretiyle dikkat çektiği hususlar ve kendinden önce kelâmcıların kullandığı daha çok kozmolojik deliller doğrultusunda görüşler serdetmektedir. Gerçi filozofa göre Allah'ın varlığı, görebilenler için apaçık olduğundan, bu konuda teorik delillere başvurmaya bile gerek yoktur. Zira:

> Aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir ilk yönetenin (*müdebbirun evvel*) yönetimini gösteren çok açık deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her fâilin (etkin) bir fâili, her var edenin (*mükevvin*) bir var edeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin (*illet*) bir sebebi bulunduğunu anlatmak istiyorum.[103]

Bununla birlikte Kindî'nin dolaylı bir şekilde ifade ettiği görüşler hudûs, vahdet-kesret, ikna ve nizam delilleri kapsamında değerlendirilebilir.

1. Hudûs delili

Allah'ın varlığını âlemin yaratılmışlığına dayandıran deliller hudûs delili diye anılır ki, bunların temellendirilmesinde tümevarım yöntemine başvurulur. Bu konuda Kindî, bazen madde, hareket ve zamanın yaratılmışlığından, bazen âlemin sonlu ve sınırlı oluşundan, bazen de za-

103 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 213.

manın bir başlangıcının bulunuşundan yola çıkarak Allah'ın varlığını ispata çalışır.

a) "Bir şey kendisinin sebebi olamaz." Filozof "bir şeyin kendisi" ifadesini, onun bir başka şeyden veya hiçten meydana gelmesi anlamında kullanmaktadır. O, yukarıdaki hipotezin doğruluğunu kanıtlamak üzere:

1. Varlık vardır, var olan yoktur.

2. Varlık yoktur, var olan vardır.

3. Varlık yoktur var olan da yoktur.

4. Varlık vardır, var olan da vardır, önermelerine başvurur ve bunları mantıktaki özdeşlik ve çelişmezlik ilkeleri ışığında tartışarak varlık sahnesinde yer alan türlerden hiçbirinin kendi varlığı için sebep olamayacağı, bunların varlığının bir dış sebepten geldiği sonucuna ulaşır. Sebepler dizininin sonsuza dek sürüp gitmesi imkânsız olduğundan bir ilk sebepte durmak mantıkî zorunluluktur. O halde bu ilk sebep (veya dış sebep) tüm var olanları yaratan Allah'tır.[104] Bu tarz bir ispat, genellikle kelâmcıların başvurduğu "devr ve teselsülün iptali" yöntemine dayanan "illet-i ûlâ" delili adıyla da anılır.

b) "Hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz." Yukarıda geçtiği üzere Kindî, altı aksiyomdan hareketle sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamış; âlem de tümüyle (*cirmü'l-küll*) 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 ise bunun Allah olduğu sonucuna ulaşmıştır.[105]

2. Vahdet-Kesret

Allah'ın varlığını ispat sadedinde Kindî'nin başvurduğu delillerden biri de varlığın birlik ve çokluk açısından analizine dayanmaktadır. Filozof, birlikle nitelenen tüm varlık kategorilerinde ve bunlara ilişkin olarak cins, tür, fasıl, şahıs, cüz' ve küll gibi kavramlardaki birliği ayrıntılı bir şekilde tartıştıktan sonra: "Bu saydıklarımızdan hiçbirindeki birlik hakikî değil, bir çeşit arazdır... Ârızî olan ise başkasındandır... O halde eşyadaki birlik zâtî (öze ilişkin) değildir. Eşyada araz durumundaki birlik zâtî olandan gelmektedir. Sonuç olarak burada, başka birliğin sebeplisi (*ma'lûl*)

.....

104 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 155-156.

105 Ayrıntılı bilgi için bkz. "Metafizik" başlıklı dokuzuncu bölüm.

olmayan gerçek 'bir'in varlığı zorunlu olarak söz konusudur"[106] diyerek görüşünü ortaya koymaktadır.

Bu delili bir başka açıdan inceleyen Kindî, Plotinus'tan gelen bir yaklaşımla "Tabiatta birliksiz çokluk ve çokluksuz birlik yoktur" önermesinden hareket ederek varlık türlerinden çarpıcı örnekler vermekte ve nesneler dünyasında birlikle çokluğun içiçe bulunduğunu yani birlikle çokluğun iştirâk halinde olduğunu gösterdikten sonra, birbirine aykırı bu iki kavramın iştirâkini sağlayan sebep üzerinde incelemesini sürdürmektedir. Nihayet filozof, bu iştirâkin rastlantı veya o ikisinden kaynaklanmayıp birlik ve çokluktan daha önceki üstün ve yüce bir sebepten gelmesi gerektiği sonucuna ulaşmaktadır.

Öte yandan Kindî, sebep sebepliden önce geldiğine göre ikisi arasındaki iştirâki sağlayan sebebin katılanların dışında bulunması gerektiğine de dikkat çekmektedir. Ne var ki, bu durum sebepler dizininin sonsuza dek sürüp gitmesine yol açmaktadır. Ancak bunun ve bilfiil sonsuzluğun imkânsız olduğu yukarıda açıklanmıştı. O halde: "Eşyanin var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce, daha şerefli ve eşyanın varlığından daha önceye giden bir sebeptir."[107] Demek oluyor ki: "Birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek 'Bir'dir. Gerçek 'bir'in dışındaki her bir, gerçek değil mecâzîdir... Gerçek ve mutlak bir, asla çok olmayan ve birliği ile varlığı (*zat*) aynı olandır."[108]

Kolaylıkla anlaşılacağı gibi bu delilin temellendirilmesinde farklı yöntem ve terminoloji kullanılmış olsa da son tahlilde kozmolojik delil kapsamında değerlendirilecek türdendir.

3. İkna delili

Kindî ruh ve beden arasındaki ilişkiye benzer bir ilişkinin Allah ile âlem arasında da kurulabileceğini ileri sürmektedir. Ona göre ruh (*nefis*) 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 Allah'ın varlığı için birer tanık durumundadır.[109] Kur'an-ı Ke-

106 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 161.
107 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 168.
108 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 182.
109 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 192.

rîm'in de sıkça vurgu yaptığı bu tümevarım yöntemi, fizikten metafiziğe geçişte birçok düşünürün benimsediği bir yöntemdir.

4. Nizam delili

Kindî, evrendeki ulvî-süflî, canlı-cansız, basit-birleşik tüm varlık türleri arasındaki hayranlık uyandıran düzenden kalkarak Allah'ın varlığı fikrine ulaşır. Zira:

> Bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve her değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması gibi olaylar, kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilleridir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir. Zira bunların hepsi birbirine bağlı (*izâfî*) kavramlardır.[110]

Filozof gezegenlerin, özellikle Ay ve Güneş'in muntazam hareketlerinin yeryüzünü etkileyerek geceyle gündüzü ve mevsimleri nasıl meydana getirdiklerini irdeledikten sonra şöyle demektedir:

> Oluş ve bozuluşun sebebi olan Yaratıcı'nın (*el-bârî*) iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır. Bu yüzden o varlıklar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gayet sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam, gerçek "bir", tüm varlığı mükemmel bir şekilde var eden ve ona süreklilik veren Yaratıcı, âlemin en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmıştır. Böyle bir yönetim, mükemmelliğin amacıdır.[111]

Görüldüğü gibi Kindî, kozmostaki düzenin, bir gâyesi bulunduğunu, bunun da evrenin en mükemmel şekilde işleyişini ve sürekliliğini sağlamak olduğunu savunduğundan bu delil, aynı zamanda "gâye ve inâyet delili" olarak da adlandırılabilir. Kur'ân-ı Kerîm'in uyarı mâhiyetinde insanlığın dikkatine sunduğu kozmik, meteorolojik, fizikî olgu ve olaylar genellikle nizam delili kapsamında değerlendirilmektedir. Bu delil Eflâtun'dan beri filozoflarca en tatmin edici delil olarak tekrarlanmıştır.

• • • • • •

110 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 214.

111 Kindî, *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*, s. 226-227.

B. Allah'ın Sıfatları

Kindî'nin tanrı anlayışında, Mu'tezile'den farklı olarak, ilâhî sıfatları zâta indirgemek veya sübûtî (pozitif) sıfatlardansa selbî (negatif) sıfatları tercih etmek gibi belirgin bir tavra rastlanmaz. O, Allah'ı Kur'an-ı Kerîm'de geçtiği üzere her şeyi bilen (*el-alîm*), her şeye gücü yeten (*el-kâdir*), hayat sahibi (*el-hay*), cömert (*el-cevâd*), hikmet sahibi (*el-hakîm*), yoktan yaratan (*el-bârî*), en güzel kıvamda yaratan (*el-mübdi'*) ve mutlak yaratıcı (*el-hâlık*) sıfatlarıyla anar. Ayrıca bir kısmını ilk defa felsefe terminolojisine kendisinin kazandırdığı ilk sebep (*el-illetü'l-ûlâ*), son sebep (*el-illetü'l-kusvâ*), gerçek etkin (*el-fâilü'l-hak*), gerçek varlık (*el-inniyyetü'l-hak*), sebepler sebebi (*illetü'l-ilel*), ilk yönetici (*el-müdebbirü'l-evvel*), her şeyi çekip çeviren gerçek (*es-sâisü'l-hak*) ve daha başka sıfatlarla anmaktadır ki, bunlardan bazısı zâtî, bazısı fiilî ve bazısı da onun kemâlini ifade eden sıfatlardır.

Öte yandan Gazzâlî, meşşâîler Allah'ın cüz'îleri bilmediğini iddia ederler derken, Kindî'nin bu konuda farklı düşündüğünden habersiz gözükmektedir. Kindî der ki:

> İlk sebebin bizimle olan ilişkisi, üzerimizdeki feyzi iledir. Bizim onunla ilişkimiz ancak feyzle olduğuna göre, onun hakkındaki düşüncemiz, feyzi alanın onu göndereni tasavvuru kadar olabilir. O halde onun bizi kuşatması, bizim onu tasavvurumuzla kıyaslanmamalıdır. Çünkü O bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar. Durum böyle olduğuna göre ilk sebebi cüz'îleri bilmez sananlar gerçeğin çok uzağında kalmışlardır![112]

Sıfatlar konusunda filozofun en çok vurgu yaptığı, birlik sıfatıdır. Şüphesiz tevhid inancının İslâm'ın temeli oluşu ve tevhidin aynı zamanda tenzih fikrini beraberinde getirişinin bunda etkisi olmakla birlikte, Plotinus'un görüşlerini içeren ve Kindî'nin Arapça'ya tercüme ettirdiği *Esulucya* kitabının da bunda payı büyüktür. Nitekim gerçek "bir"in mâhiyetini sorgularken izlediği yöntem ve kullandığı terminolojiden bunu anlamak mümkündür. O, yedi ayrı bahis açarak meseleyi irdeler ve son tahlilde şu sonuçlara ulaşır:

> Gerçek Bir'de hiçbir şekilde çokluk yoktur; başkasıyla kıyaslayarak O'na bir denemez... Gerçek Bir, kategorilerin hiçbirine dahil değildir.

• • • • • •

112 Sicistânî, *Müntehab*, s. 114.

> O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm, hareket, nefis, akıl, kül, cüz' ve cemî' değildir. O başkasına nisbetle bir değil, tersine mutlak birdir... O, gerçek bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnız O salt birdir yani O, birlikten başka bir şey değildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır... O, çokluk kabul etmeyen birdir. O, mülhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir.[113]

İkinci olarak filozofun ezelîlik sıfatı üzerinde de önemle durduğu görülmektedir. *Tarifler Üzerine* adlı eserinde ezelî kavramını: "Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayandır. Başkasına muhtaç olmayanın sebebi (*illet*) yoktur; sebebi olmayan ise ebedî olarak vardır"[114] şeklinde tanımlarken, bir başka eserinde ise konuya farklı bir açılım getirmektedir:

> Ezelî öyle bir varlıktır ki, onun hakkında mutlak olarak yokluk sözkonusu değildir. Ezelî'nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir... Ezelî'nin eksik varlık olması imkânsızdır, zira onun kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikâli, yani kendisinden ne üstün ne de eksik bir niteliğe sahip olmak üzere dönüşümde bulunması, asla mümkün değildir. O halde ezelî olan zorunlu olarak tam ve kâmildir.[115]

Görüldüğü gibi Kindî'nin ezelîlik kavramına getirdiği bu yorum, Allah'ın zorunlu, sebepsiz ve kâmil bir varlık oluşunu ispata yöneliktir. Kelâmcıların zâtıyla bir, sıfatlarında benzersiz, fiilleriyle kâmil diye niteledikleri bu zorunlu varlık, sonraki filozof ve kelâmcılar tarafından *vâcibü'l-vücûd* terimiyle karşılanmış ve bu kullanım yaygınlaştırılmıştır.

Kindî'nin peygamberlik (*nübüvvet*) ve âhiret hayatı (*meâd*) konularında, kelâmcılardan farklı bir görüşe sahip olmadığı söylenebilir. Daha doğrusu onun *Tesbîtü'r-rusül* adlı eseri günümüze ulaşmadığı için vahiy olgusunu nasıl temellendirdiği tam olarak bilinmemektedir. Mevcut eserlerindeki konuyla ilgili görüşlerine bakıldığında onun, vahyi, fa'âl aklın veya mütehayyile gücünün fonksiyonu sayan filozofların aksine, peygamberlerin tertemiz kalplerine Allah'ın bıraktığı özel bir bilgi olarak kabul ettiği anlaşılır. Bir başka ifadeyle Kindî, vahiy olgusunda peygamber-

113 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 176, 181-182; a.mlf., *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 211.

114 Kindî, *Tarifler Üzerine*, s. 188-189.

115 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 148-149.

lerin şahsî hiçbir rolü bulumadığını söyler. Bu kutsal görev onlara Allah'ın sırf bir lütfu, insanlığa da bir ikrâmı sayılır. Gerek vahiy gerekse ölüm sonrası hayatın aklen de mümkün olduğunu savunan filozof, cesetlerin dirileceği konusunda mevcut olanı onarmanın olmayanı yaratmaktan daha kolay olduğuna dikkat çekerek bu hususta kı görüşünü pekiştirmek üzere haşirle ilgili âyetlerden örnekler sunmaktadır.[116]

.....

116 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 268-270.

14.
İlim tarihindeki yeri

Felsefede olduğu gibi ilim tarihinde de Kindî'nin öncülüğü tartışılmaz. Bu konuda, eserlerinin kataloğuna bir göz gezdirmek yeterlidir. Tercümeler yoluyla Grek, Hint ve Fars ilim ve düşünce ürünlerini tevârüs eden filozofun ilim anlayışında da yer yer seçmeciliğin belirgin izlerine rastlamak mümkündür. Mesela, varlığı matematik ilkelerle açıklayan Eflâtun idealizmi ile onu fizikî olarak dört unsurla yorumlayan Aristo realizmi, helenistik dönemde İskenderiye okulunda taraftar bulmuş; Öklid ve Batlamyus Eflâtuncu geleneği devam ettirirken, İskender Afrodisî ile Themistius Aristoculuğu temsil etmişlerdir. Bu iki farklı varlık yorumu karşısında Kindî'nin, felsefe için matematik öğrenimini şart koşması[117], "bir"i bütün sayıların ilkesi kabul ederek ilk sayının iki olduğunu savunması[118] ve "Sayı olmasaydı sayılan da olmazdı"[119] diyerek sayıları varlığın ilkesi sayması onun Eflâtuncu eğilimini göstermektedir. Ancak sayılar sonsuz kabul edildiği takdirde sayılan varlıkların da sonsuz olacağı açıktır. Halbuki, tümüyle varlığın sınırlı ve sonlu olduğu, Kindî'nin temel tezidir. Bunun bir çelişki olacağını düşünen filozof, bir başka eserinde[120] bu görüşünden dönerek, sayılar dizini ile sayılanlar arasında birebir ilişki bulunduğunu, dolayısıyla her ikisinin de sonlu ve sınırlı olduğunu söylemektedir. *Âlemin Sonluluğu Üzerine* 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 ifadelere de rastlamaktayız. Nitekim

• • • • • •

117 Bkz. "Metot Anlayışı" başlıklı altıncı bölüm.

118 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 171-174.

119 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 272.

120 Kindî, *Risâle fi'l-'illeti'lletî lehâ yebrudu a'le'l-cevv ve yeshunu mâ karube mine'l-arz* (nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye II* içinde), s. 99-100.

mûsıkîye dair bir kitabında, telli 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, şiirde aruz dâirelerinin beş ve gezegenlerin beş adet oluşuna dayandırır.[121]

Mansur döneminde Arapça'ya çevrilen Hint astronomi ve matematiği ile ilgili *Sind-Hind* adlı eser aracılığıyla İslâm toplumuna, sıfırla birlikte Hint rakamlarının girmesi matematik anlayışında yeni gelişmelere neden olmuş; ardından Me'mûn zamanında Batlamyus'un *el-Mecistî*'sinin tercüme edilmesiyle de Grek matematiği ile ilişki kurulmuştu. Kindî bu konuda on iki eser kaleme almış bu iki sistemin özellikleri yanında kullanımdaki kusur ve eksikliklerini göstererek gerekli düzeltmelerde bulunmuştur. Onun beş makaleden oluşan *Risâle fi'l-medhal ile'l-aritmatika* 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 gözükmemektedir.[122]

İlk ve ortaçağda, simya denilen sözde ilim, demir ve bakır gibi madenleri iksir kullanarak altın ve gümüşe çevirmeyi kendine konu edinmiş ve bu anlayış asırlarca insanlığın istismarına yol açmıştı. İşte Kindî, *Risâle fî butlâni da'va'l-müdde'în san'ate'z-zeheb ve'l-fidda ve hude'ihim* adlı eseriyle simyanın bir aldatmaca olduğunu ortaya koyması da onun ilme önemli bir katkısı sayılır.

Kindî'nin optik (*ilrnü'l-menâzır*) alanındaki çalışmaları da ayrı bir önem taşımaktadır. Işığın yayılma ve yansıması ile yakan/yanan aynalar ve bunların yapımını konu alan eserleriyle o, bu alanın ilki sayılmaktadır. Işığın yayılma ve yansımasıyle ilgili eserinin aslına henüz rastlanmasa da *Liber de causis diversitatum aspectus* adlı Latince çevirisi günümüze ulaşmıştır. Ayrıca yakan/yanan aynalar konusundaki *Kitâbü'ş-Şu'â'ât* adlı eseri yayımlanmış olup üzerindeki çalışmalar devam etmektedir.[123]

Meteorolojiyle ilgili ondan fazla eser kaleme alan filozof, atmosferde meydana gelen olayları yorumlamak üzere ortaya koyduğu özgün sayılabilecek görüşleriyle meteoroloji bilimine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu alanda tanınan ilk bilgin *Meteorologica* adlı eseriyle Aristo'dur. Ne var ki Aristo atmosfer olaylarını buharla açıklamaktadır. Ona göre Gü-

121 Zekeriyya Yûsuf, *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsıkiyye*, Bağdat 1962, s. 70.

122 Ahmed Fuad el-Ehvânî, *el-Kindî: Feylesûfu'l-Arab*, Kahire 1985, s. 121-122.

123 Rüşdî Râşid, "İlmü'l-menâzır el-hendesiyye", *Mevsû'atü târîhi'l-'ulûmi'l-'Arabiyye*, Beyrut 1997, II, 823-837.

neş'in etkisiyle yeryüzünden yükselen buharlar yaş ve kuru olmak üzere ikiye ayrılır. Yaş buhar yağmur, kar, dolu, sis vb. olayların; kuru buhar ise rüzgarın ana maddesidir. Kindî ise meteorolojik olayları, modern bilimde olduğu gibi maddelerin genleşmesiyle açıklamaktadır. O, "ısıtılan her cisim ısıtılmazdan önceki yerden daha geniş yer kaplar ve soğuyan her cisim de önceki bulunduğu yerden daha az yer kaplar" diyerek "genleşme kanunu"nu ilk defa açık ve seçik olarak ortaya koymuştur. Buna göre yeryüzünden yükselen buharların soğuk hava tabakasıyla karşılaşması sonucunda 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 buhar ile havanın ayrı şeyler olduğunu söyler ve rüzgâr ile havayı aynı şey sayar; rüzgârın oluşmasını ise alçak ve yüksek havanın yer değiştirmesiyle izah eder.[124]

Öte yandan Kindî'nin gökyüzünün rengiyle ilgili görüşleri de özgün niteliktedir. O, *Risâle fî illeti'l-levni'l-lâzüverdî ellezî yürâ fî ciheti's-semâ' ve yuzannü ennehû levnü's-semâ'* adlı eserinde, aslında gökyüzünün belli bir renginin bulunmadığını, karanlık olan uzaydan gelen güneş ışınlarının atmosferdeki cisimciklere çarparak zayıflaması ve yeryüzünden yansıdıktan sonra daha da zayıflayan ışınların karanlık olan uzaya karışması sonucunda lacivert rengin oluştuğunu söyler.[125]

• • • • • •

124 Kindî, *Risâle fi'l-'illeti'lletî lehâ yebrudu a'le'l-cevv ve yeshunu mâ karube mine'l-arz*, (nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye II* içinde), s. 95-96.

125 Kindî, *Risâle fî illeti'l-levni'l-lâzüverdî ellezî yürâ fî ciheti's-semâ' ve yuzannü ennehû levnü's-semâ'* (nşr. Abdülhâdî Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye II* içinde), s. 103-108; Fuad Sezgin, *Muhâdarât fî târihi'l-'ulûmi'l-'Arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Frankfurt 1404/1984, s. 103-113.

15.
Etkisi

Abbâsî imparatorluğunun en görkemli ve en üretken döneminde yaşayarak sonraki nesillere zengin bir külliyat bırakan Kindî, felsefî ve ilmî anlamda bir okul ve akımın kurucusudur. Bağdat'ta ders verdiği belli bir merkez veya okuldan söz edilmiyorsa da özel olarak yetiştirdiği talebelerini bilmekteyiz. Bunların başında, kendisi gibi çok yönlü bir filozof olan Ahmed b. Tayyib es-Serahsî gelmektedir.[126] Talebelerinin önde gelenlerinden bir diğeri filozof, hekim ve coğrafyacı olarak tanınan Ebû Zeyd el-Belhî'dir.[127] Belhî'nin öğrencisi olan Ebu'l-Hasen el-Âmirî de bu okula mensup bir filozoftur.[128] Bir başka talebesi, önceden Kindî aleyhinde bulunan, fakat ondan matematik ve astronomi dersleri aldıktan sonra samimi dostu olan Ebû Ma'şer el-Belhî'dir. İbn Kirnîb diye tanınan meşhur kâtip Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Ebu'l-Hüseyn de filozofun öğrencilerindendir. Daha önce birkaç kez ifade edildiği üzere, halife Mu'tasım'ın oğlu veliaht Ahmed, Kindî'nin en çok emek vererek yetiştirdiği öğrencisidir. Ne yazık ki iktidar mücadelesinde genç yaşta hayatını yitirmiştir. Daha ziyade kimya, boyama ve mürekkep imali gibi işlerle uğraşan ve "Debîs" diye tanınan Muhammed b. Yezîd de Kindî'nin talebesidir.[129]

İbnü'n-Nedîm, onun bu talebelerinden başka, isimlerinden Fars kökenli oldukları anlaşılan verrâk ve kâtiplerinden de söz etmekte ve bunların Hasneveyh, Nıftaveyh, Selmeveyh ve adını hatırlayamadığı aynı vezinde bir dördüncüsü olduğunu bildirmektedir.[130]

Kindî'nin etkisinin talebeleriyle sınırlı kalmayıp eserleri kanalıyla sonraki filozof ve kelâmcılar üzerinde devam ettiği görülmektedir. Mese-

126 İlhan Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI, 230-232.
127 İlhan Kutluer, "Belhî, Ebû Zeyd", *DİA*, V, 412-414.
128 Mahmut Kaya, "Âmirî, Ebü'l-Hasen", *DİA*, III, 68-72.
129 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 424.
130 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 320-321.

la onun felsefe terimler sözlüğü anlamındaki *Tarifler Üzerine* adlı risâlesi Hârizmî ve İbn Sînâ'dan Cürcânî'ye kadar pek çok düşünür üzerinde etkili olmuştur. *el-Hîle li-def'i'l-ahzân* isimli risâlesi, diğer eserleriyle kıyaslanmayacak ölçüde geniş bir tesire sahiptir.[131] *Akıl Üzerine* risâlesi de kendi alanında ilk olması bakımından sonraki meşşâîler üzerinde hayli etkilidir.

Aynı zamanda bir kelâmcı olan İbn Hazm'ın, âlemin yaratılmışlığını ispat için ortaya koyduğu beş delil, Kindî'nin, sonsuz bir niceliğin imkânsızlığını kanıtlamak üzere serdettiği delillerin aynıdır.[132] Yine bir kelâmcı olan Seyfüddîn el-Âmidî'nin, isim vermeksizin "bu konudaki felsefî görüşe gelince" diyerek Allah'ın varlığını ispata ilişkin serdettiği görüşler Kindî'den aktarmadır.[133]

Son yüzelli yıldır Kindî üzerinde yapılan bilimsel araştırmalar, onun Latince ve İbrânice'ye çevrilen eserleriyle ortaçağ Avrupa'sında da tanındığını göstermektedir. McCarthy'nin tespitlerine göre filozofun eserlerinden 17'si Latince'ye, 4'ü İbrânice'ye, modern dönemde ise 5'i Almanca'ya, 4'ü İtalyanca'ya, ikişer tanesi de İngilizce ve Fransızca'ya çevrilmiştir.[134] Bunların büyük çoğunluğunun matematik, astronomi, tıp, kimya, optik ve meteoroloji gibi pozitif bilimlere dair olduğunu belirtmeliyiz. XVII. yüzyılda yaşamış olan İtalyan filozofu ve matematikçisi Cardanus Hieronimus'un, dünyaca ünlü on iki seçkin âlim ve filozof arasında Kindî'yi de sayması, onun ortaçağ Latin dünyasında olduğu gibi yeniçağ ilim çevrelerince de yakından tanındığını göstermektedir.[135]

.....

131 Mustafa Çağrıcı geniş bir araştırmayla bu etkinin boyutlarını ortaya koymuştur; bkz. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 23-38 (Çağrıcı'nın yazdığı giriş).

132 İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, Beyrut 1405/1985, I, 57-69.

133 Seyfüddîn el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm*, Kahire 1391/1971, s. 9-10.

134 Richard Joseph McCarthy, *et-Tesânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-Arab*, Bağdat 1382/1962, s. 61-80.

135 Bkz. "Şahsiyeti" başlıklı ikinci bölüm.

16.
Eserleri

İslâm dünyasında ilim ve düşünce hayatının gelişip çiçeklendiği, tercüme ve tedvin hareketinin en yoğun şekilde devam ettiği bir dönemde yaşamış olan Kindî, gerek teorik gerekse pratik bilgi şubelerinin hepsine ilgi duyan, felsefeden tıbba, matematikten astronomiye, ilahiyattan siyasete, psikolojiden diyalektiğe, astrolojiden kehânete ve nihayet kimyadan leke tozuna kadar her alanda eser vererek sayıları 277'yi bulan zengin bir külliyat vücuda getiren ansiklopedik bir filozoftur. Klasik kaynaklarda yer alan listelere bakıldığında eserlerinin, çoğunluğu birkaç sayfayı geçmeyen risâleler (kitapçık) mâhiyetinde olduğu görülmektedir. Bunların bir kısmı halife Mu'tasım'a, çoğunluğu Mu'tasım'ın veliahtı ve filozofun öğrencisi olan Ahmed'e, bir kısmı da dostlarına ve diğer öğrencilerine hitâben, genellikle de onların isteği üzerine kaleme alınmıştır. Risâlelerin giriş kısmında, istekte bulunan öğrenci veya dostlarına dua ve başarı dilekleriyle söze başlarken kullandığı ifadeler çoğunlukla birbirine benzemektedir. Bu husus, bundan hareketle herhangi bir eserin ona ait olup olmadığını tespit konusunda bir ipucu sayılabileceği gibi bu kısımda kullandığı dînî terminolojiden de onun İslâm'a gönülden bağlı samimi bir insan olduğu rahatlıkla anlaşılabilir. Risâleler yine dua, Allah'tan başarı ve mutluluk dilekleriyle sona ermektedir.

Kindî'nin bu kadar çok kitap yazmasının sebebinin, o günün İslâm toplumunda, özellikle aklî ilimler alanındaki önemli bir ihtiyaca cevap verme düşüncesi olduğu söylenebilir. Aynı konuda birden çok eser kaleme alması ise o konu hakkında muhtelif zamanlarda kendisinden bilgi isteyen dost ve talebelerine verdiği hemen hemen aynı mâhiyetteki cevapların, sonradan literatüre farklı isimlerle geçmiş olmasındandır. Nitekim *Âlemin Sonluluğu Üzerine*, *Sonsuzluk Üzerine* ve *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* adlı risâleleri bu görüşün doğruluğunu destekler niteliktedir.

Kindî'nin eserlerini konuları itibariyle on yedi başlık altında sistematik bir tasnife tâbi tutan ve düzenlediği bu listede eserlerin sayısını 241 olarak tespit eden ilk kaynak İbnü'n-Nedîm'dir.[136] Ancak müellif, Aristo'nun mantık külliyatını şerh ve telhîs edenler arasında Kindî'nin bu alandaki altı çalışmasını zikrettiği halde, bunlara hazırladığı listede yer vermediğinden bu liste tam sayılamaz. Ayrıca felsefe ve mantık alanına girmeyen bazı risâleleri bu başlıklar altındaki eserler arasında zikrettiği için söz konusu tasnifte gereken titizliğin gösterildiği de söylenemez. Sözgelimi fizikle ilgili *Sem'ul-kiyân* adlı risâle mantık kitapları arasında gösterilmiş; dahası, fizik, kimya ve optikle ilgili eserler ayrı başlık altında verilmeyerek liste içine serpiştirilmiştir. Bir başka kültür tarihçisi olan İbnü'l-Kıftî, İbnü'n-Nedîm'in yaptığı tasnife bağlı kalmakla birlikte listesindeki eser sayısı 224'tür.[137] İbn Ebî Usaybi'a ise herhangi bir tasnife yer vermeksizin 281 kitabın ismini saymakla yetinmektedir.[138]

Yüzyılı aşkın bir zamandan beri Kindî üzerindeki modern araştırmalar devam etmekte, bir yandan eserlerinin ilmî neşirleri yapılırken bir yandan da bunların daha sağlıklı kataloglarının hazırlanmasına yönelik çalışmalar sürmektedir. Mesela İzmirli İsmail Hakkı *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I: el-Kindî* (İstanbul 1338) isimli eserinde daha ziyade İbnü'n-Nedîm ve İbn Ebî Usaybi'a'nın verdiği listelere dayanarak yeni bir liste düzenlemiş ve eser sayısını 272 olarak göstermiştir. Onun bu çalışmasını Abbas el-Azzâvî, *Feylesûfu'l-Arab: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* (Bağdat 1382/1963) adıyla Arapça'ya çevirmiş ve esere gerekli dipnotlarla birlikte "Müellefâtü'l-Kindî ve eseruhâ fi'l-evâsıti'l-ilmiyye" başlığı altında bir bölüm eklemiştir (s. 123-150).

Hellmut Ritter ve Martin Plessner, Kindî'nin İstanbul kütüphanelerinde bulunan 34 eserini, yazdıkları "Schriften Ja'qub Ibn Ishaq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken" adlı makale ile ilim dünyasına tanıtmışlardır (*Archiv Orientální*, IV, 1932, s. 363-372).

Öte yandan Brockelmann, genellikle kütüphane kataloglarına dayanan ünlü eserinde Kindî'ye ait 61 kitabı konularına göre on başlık altında tanıtmışsa da bunlardan bazısının ona ait olmadığı artık bilinmektedir.[139]

• • • • • •

136 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315-320.

137 İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 241-246.

138 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 183-190.

139 Brockelmann, *GAL*, I, 230-231; *Suppl.*, I, 372-374.

Kindî'nin kitapları hakkında en kapsamlı çalışmayı *et-Tesânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-Arab* (Bağdat 1382/1962) isimli bibliyografik eseriyle Richard J. McCarthy gerçekleştirmiştir.

George N. Atiyeh ise *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs* (Rawalpindi 1966) adlı eserinin sonunda (s. 148-207) klasik kaynakların yanısıra McCarthy'ye dayanarak 270 olarak tesbit ettiği külliyatın tanıtımını yapmıştır.

Abdülhâdî Ebû Rîde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer alan felsefeyle ilgili eserlerden on dördünü *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye I* (Kahire 1369/1950) başlığı altında tek cilt olarak; üç yıl sonra da daha ziyade tabiat ilimleri alanına giren on bir risâleyi ikinci cilt olarak (Kahire 1372/1953) yayımlamıştır. Fakat oldukça bozuk olan nüshada okunamayan bazı kelimelerin yanısıra istinsah sırasında boş bırakılan yerleri nâşir gerekli notlarla açıklamasına rağmen metinlerdeki problemler çözülememiştir. Merhum Ebû Rîde risâleleri yeni baştan üç cilt halinde yayımlamak üzere teşebbüse geçmiş, birinci ciltte bulunan on dört eserden altısını, birinci cilt olarak neşretmiştir (Kahire 1978). Ne varki, o sırada kendisi Kuveyt'te bulunduğu için gerekli kontrolleri yapamamış, bu sebeple metinlerdeki problemler çözümlenememiştir. Diğer ciltleri yayımlamaya da ne yazık ki ömrü vefa etmemiştir. Mahmut Kaya ise birinci ciltte yer alan on dört risâleyi Türkçe'ye çevirerek *Felsefî Risâleler* başlığıyla neşretmiştir (İstanbul 1994).

Ancak, bu araştırmalardan sonra Kindî külliyatı ile ilgili problemlerin bütünüyle çözümlendiği söylenemez. Bu çalışmada ise filozofun eserleri, en azından isimlerinin ifade ettiği anlamlar itibariyle, yeni baştan konularına göre yirmi başlık altında düzenlenmiştir. Bu yapılırken, eser adlarının Latin harfleriyle okunuşundan sonra Arapça asılları yanında özellikle günümüze ulaşmayan eserlerin muhtevaları hakkında okuyucuya bilgi vermesi amacıyla her eserin Türkçe anlamı da verilmiştir. Eserlerin sıralamasında ise öncelikle, filozofun günümüze ulaşan eserleri ve bunlar üzerinde yapılmış çalışmalara yer verilmiş, ardından ise bugün elimizde bulunmayan ve kataloglarda sadece isimleri yer alan eserleri sıralanmıştır. Bu noktada üç klasik kaynakla beraber tarafımızdan hazırlanan kataloğun ihtiva ettiği tasnif ve eser sayısını karşılıklı sütunlar halinde sunmak yararlı olacaktır.

KİNDÎ'NİN ESERLERİNİN TASNİF VE SAYISI

Eserlerin Konulara Göre Tasnifi	*İbnü'n-Nedîm*	*İbnü'l-Kıftî*	*İbn Ebî Usaybi'a*	*Malumut Kaya*
Felsefe	22	20	22	22
Mantık	9	9	11	14
Fizik	-	-	-	10
Psikoloji	5	5	5	8
Ahlâk ve Siyaset	12	12	12	12
Reddiye ve Tartışmalar	17	16	21	14
Aritmetik	11	11	11	11
Geometri	23	17	25	20
Astronomi	19	18	23	14
Astroloji	10	9	9	13
Kehânet	5	4	-	6
Küresel Varlıklar	8	8	8	9
Gökküreleri	16	14	20	16
Boyutlar ve Mesafeler	8	8	14	9
Meteoroloji	14	11	18	16
Tıp	22	24	31	33
Kimya	-	-	-	9
Optik	-	-	-	6
Mûsıkî	7	6	8	7
Çeşitli Konular	33	32	43	28
TOPLAM	241	224	281	277

A. Felsefe

1. *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ*
كتاب في الفلسفة الأولى

İlk Felsefe Üzerine

Kindî'nin halife Mu'tasım'a yazıp takdim ettiği bu kitap onun felsefe alanında günümüze ulaşan en hacimli ve en önemli eseridir. Bugün elimizde sadece dört kısımdan oluşan birinci bölümü bulunmaktadır. Eserin sonundaki "Şimdi bu bölümü gücü kudreti tam ve ikrâmı bol olan Allah'ın desteğiyle tamamlayalım ve tabiî olarak bunu takip eden konuya geçelim"[140] ifadesinden, kitabın günümüze intikâl etmeyen başka bölümlerinin olduğu anlaşılmaktadır. İlk defa Ahmed Fuad el-Ehvânî'nin yayımladığı (Kahire 1327/1948) bu metin, okuma güçlüğünden kaynaklanan bazı hataları içermekteydi. Daha sonra Ebu Rîde *Kitabü'l-Kindî ile'l-Mu'tasım-Billâh fi'l-felsefeti'l-ûlâ* başlığı altında *Resâilü'l-Kindî el-felsefîyye* içinde ilk metin olarak neşretmiştir (Kahire 1369/1950, I, 97-162). Bu iki neşir arasında 500'den fazla okuma farkı mevcuttur. Alfred Ivry bu eseri İngilizce'ye çevirerek metnin Aristo'nun *Metafizika*'sı ve Plotinus'un *Enneades*'ıyla olan ilişkilerini konu alan değerli bir araştırmayla birlikte *Al-Kindî's Metaphysics* adıyla yayımlamıştır (Albany 1974). Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye kazandırılan eser *İlk Felsefe Üzerine* adıyla *Felsefî Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 1-56).

2. *Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ*
رسالة في حدود الأشياء ورسومها

Tarifler Üzerine

Klasik kaynaklarda bu risâlenin adı açıkça geçmiyorsa da İbn Ebî Usaybi'a'nın *Mesâil kesîre 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) yukardaki başlıkla yer alan, fakat mukaddime ve hâtimesi bulunmayan metni Ebû Rîde önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366/1947, s.186-199), ardından *Resâilü'l-Kindî el-felsefîyye* arasında (Kahire 1369/1950, I, 165-179) yayımlamıştır. Nihayet Abdülemîr el-A'sem bu risâlenin Kâbil'de başka bir nüshasını bulmuş, mukaddime ve hâtimesi mevcut olan metindeki üs-

140 Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 183.

lup, ifade ve dua cümlesinden bunun Kindî'ye ait daha iyi bir nüsha olduğunu tespit ederek *el-Mustalahu'l-felsefî 'inde'l-Arab* içinde neşretmiştir (Kahire 1989, s. 189-203). Bu risâle de Mahmut Kaya tarafından *Tarifler Üzerine* adıyla tercüme edilerek *Felsefî Risâleler* arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1994, s. 56-73). Diğer yandan Samuel Miklos Stern, British Museum'da (Add. 7473) yer alan Kındî'nin *Risâle fî mülki'l-Arab ve kemmiyyetih* adlı eserinin sonuna eklenen bazı tariflerle ilgili bir makale yayımlamış, sonuçta bunların *İhvânu's-Safâ* risâlelerindeki tarifler ile çok yakın benzerlik gösterdiğini tespit ederek Kindî'ye ait olamayacağını ileri sürmüştür.[141]

3. *Risâle fî'l-fâ'ili'l-hakki'l-evveli't-tâm ve'l-fâ'ili'n-nâkıs eḷlezî hüve bi'l-mecâz*
رسالة في الفاعل الحق الأول التام والفاعل الناقص الذى هو بالمجاز

Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine

Kısa olmakla birlikte filozofun Allah-âlem ilişkisi hakkındaki temel görüşünü yansıtan bu risâle *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de (Kahire 1369/1950, I, 182-184) neşredilmiş; Mahmut Kaya tarafından da tercüme edilerek *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine* başlığı altında *Felsefî Risâleler* arasında yayımlanmıştır (İstanbul 1994, s. 75-76).

4. *Risâle fî îzâhi tenâhî cirmi'l-'âlem*
رسالة في إيضاح تناهى جرم العالم

Âlemin Sonluluğu Üzerine

Kindî'nin, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî diye bilinen ve bu risâlede adı Ahmed b. Muhammed el-Horasânî olarak geçen öğrencisine, âlemin sonlu, sınırlı bir nicelik olduğunu matematik yöntemle ispat ettiği önemli bir risâle olup Ebû Rîde tarafından önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366/1947, s. 381-387), ardından *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde yayımlanmış (Kahire 1369/1950, I, 186-193); Mahmut Kaya tarafından tercüme edilerek *Âlemin Sonluluğu Üzerine* adıyla *Felsefî Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 77-82).

.....

141 Samuel Miklos Stern, "Notes on Al-Kindi's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1959, s. 32-43.

5. *Risâle fî mâiyyeti mâ lâ yümkinü en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlü lâ nihâyete leh*
رسالة في مائية ما لا يمكن أن يكون لا نهاية له وما الذى يقال لا نهاية له
Sonsuzluğu İmkânsız Olanın Mâhiyeti ve Sonsuzluğun Ne Anlama Geldiği Üzerine

Ebû Rîde'nin önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366/1947, s. 388-392), sonra *Resâilü'l-Kindî el-felsefiye* içinde (Kahire 1369/1950, I, 194-300) neşrettiği risâleyi; Mahmut Kaya da *Sonsuzluk Üzerine* adıyla Türkçe'ye çevirerek *Felsefî Risâleler* arasında yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 83-86).

6. *Risâle fî vahdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-'âlem*
رسالة في وحدانية الله وتناهى جرم العالم
Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine

Kindî'nin, öğrencisi Horasanlı şair Ali b. Cehm için kaleme aldığı bu risâleyi Ebû Rîde önce *Mecelletü'l-Ezher*'de (sy. 18, Kahire 1366/1947, s. 393-400), sonra da *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde yayımlamış (Kahire 1369/1950, I, 201-207); Mahmut Kaya ise *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine* adıyla Türkçe'ye çevirip *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 87-92).

7. *Risâle fi'l-ibâne 'an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ ve tâ'atihî li'llâhi teâlâ*
رسالة في الإبانة عن سجود الجرم الأقصى وطاعته لله تعالى
Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine

Kindî bu risâleyi öğrencisi ve aynı zamanda Mu'tasım-Billâh'ın veliahtı olan Ahmed'in, *"Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler"* (er-Rahmân 55/6) âyetinin yorumuyla ilgili sorusuna cevap olarak kaleme almıştır. Risâlede *Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ* ve *Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevni ve'l-fesâd*'a atıf yapılması risâlenin onlardan sonra yazıldığını göstermektedir. Ebû Rîde'nin *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımladığı eser (Kahire 1369/1950, I, 244-261) Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye çevrilerek *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* adıyla *Felsefî Risâleler* içinde neşredilmiştir (İstanbul 1994, s. 113-125).

8. *Risâle fî ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm*
رسالة في أنه توجد جواهر لا أجسام
Cisimsiz Cevherler Üzerine

Metafiziğin imkânını konu alan bu kısa metin *Resâilü'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 kütübi Aristûtâlîs ve mâ yuhtâcu ileyhi fî tahsîli'l-felsefe*

رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل الفلسفة

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Öğreniminde Onlara Duyulan İhtiyaç Üzerine

Kindî'nin, Aristo külliyatında yer alan eserleri muhtevalarıyla birlikte tanıtan, bunların felsefe formasyonu kazanmak isteyenler için ne kadar önemli olduğunu belirten bu risâlesi, Aristo felsefesinin İslâm toplumunda erken dönemlerden itibaren çok iyi bilindiğini göstermesi bakımından oldukça önemlidir. *Resâilü'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. *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse*

كتاب الجواهر الخمسة

Beş Terim Üzerine

Arapça aslı kaybolan bu risâlenin Latince tercümesini Albino Nagy *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq Al-Kindi* isimli eserinde (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, II/5, Münster 1897, s. 28-40) yayımlamış; Ebû Rîde de bunu Arapça'ya çevirerek *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında Latince'siyle birlikte neşretmiştir (Kahire 1372/1953, II, 8-35). Tarafımızdan *Beş Terim Üzerine* başlığıyla tercüme edilen risâle, *Felsefî Risâleler*'in bu ikinci baskısında yer almıştır.

11. *Kitabü'l-Felsefeti'd-dâhile ve'l-mesâili'l-mantıkiyye ve'l-mu'tâsa ve mâ fevka't-tabî'iyyât*

كتاب الفلسفة الداخلة والمسائل المنطقية والمعتاصة وما فوق الطبيعيات

[Yabancılardan Gelen] Felsefe, Mantık, Anlaşılması Güç Konular ve Metafiziğe Giriş

12. *Risâle fî ennehû lâ tünâlü'l-felsefe illâ bi-'ilmi'r-riyâziyyât*
رسالة في أنه لا تنال الفلسفة إلا بعلم الرياضيات
Matematik Bilmeden Felsefe Yapılamaz

13. *Kitabü'l-Hass 'alâ te'allümi'l-felsefe*
كتاب الحث على تعلم الفلسفة
Felsefe Öğrenimini Teşvik

14. *Kitâbü Mâiyyeti'l-'ilm ve aksâmih*
كتاب مائية العلم وأقسامه
İlmin Mâhiyeti ve Kısımları

15. *Kitâbü Aksâmi'l-ilmi'l-insî*
كتاب أقسام العلم الإنسي
İnsânî İlimlerin Kısımları

16. *Risâletühü'l-kübrâ fî mekâyîsihi'l-'ilmî*
رسالته الكبرى في مقاييسه العلمي
İlmî Yöntem Üzerine Büyük Risâle

17. *Risâletühû bi-îcâz fî mekâyîsihi'l-'ilmî*
رسالته بإيجاز في مقاييسه العلمي
İlmî Yöntem Üzerine Kısa Risâle

18. *Kitâb fî enne ef'âle'l-Bârî celle ismuhû külluhâ 'adlün lâ cevra fîhâ*
كتاب في أن أفعال البارى جلّ اسمه كلها عدل لا جور فيها
İsmi Yüce Yaratıcı'nın Bütün Fiillerinin Âdil Olduğu, Onlarda Zulme Yer Olmadığı Üzerine

19. *Kitâb fî 'ibârâti'l-cevâmi'i'l-fikriyye*
كتاب في عبارات الجوامع الفكرية
Tümel Kavramları İfade Eden Lafızlar Üzerine

20. *Kitâb fî evâ'ili'l-eşyâi'l-mahsûse*
كتاب في أوائل الأشياء المحسوسة
Duyulur Nesnelerin İlkeleri Üzerine

21. *Risâle fî mâiyyeti'z-zamân ve'l-hîn ve'd-dehr*
رسالة في مائية الزمان والحين والدهر
Zaman, Hîn ve Dehr Kavramlarının Mâhiyeti Üzerine[142]

22. *Risâle ile'l-Me'mûn fi'l-'illeti ve'l-ma'lûl*
رسالة إلى المأمون في العلة والمعلول
Sebep ve Sebepli Hakkında Me'mûn'a Sunulan Risâle[143]

B. Mantık

23. *İhtisâru Kitâbi Îsâgûcî li-Furfiryûs*
اختصار كتاب ايساغوجي لفورفريوس
Porphyrius'un *Îsâgûcî* Kitabının Muhtasarı[144]

24. *Risâle fi'l-medhali'l-mantıkî bi'stîfâi'l-kavli fîh*
رسالة في المدخل المنطقي باستيفاء القول فيه
Mantığa Tam Bir Giriş

25. *Risâle fi'l-medhali'l-mantıkî bi'htisârin ve îcâz*
رسالة في المدخل المنطقي باختصار وإيجاز
Mantığa Kısa Bir Giriş

26. *Kitâb fî kasdi Aristûtâlîs fi'l-makûlât iyyâhâ kasden ve'l-mevzû'atü lehâ*
كتاب في قصد أرسطوطاليس في المقولات إياها قصداً والموضوعة لها

.....

142 Onuncu risâleden itibaren günümüze ulaşmayan bu eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 315-316; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 241-242.

143 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 183; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 152-163.

144 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 183.

Aristoteles'in *Kategoriler* Kitabındaki Amacı ve Bu Kitabın Konusu Üzerine

27. *Risâle fi'l-makûlâti'l-'aşera*
رسالة في المقولات العشرة
On Kategori Üzerine.

28. *Risâle fi'l-ibâne 'an kavli Batlamyus fî evveli kitâbihi'l-Mecistî 'an kavli Aristûtâlîs fî Analûtikâ*
رسالة في الإبانة عن قول بطلميوس في أول كتابه المجسطي عن قول أرسطوطاليس في أنالوطيقا
Batlamyus'un *el-Mecistî* Kitabının Baş Kısmındaki İfadesinin, Aristoteles'in *Analitikler*'indeki İfadeyle Açıklanması

29. *Risâle fi'l-ihtirâs min hude'i's-sufistâiyyîn*
رسالة في الإحتراس من خدع السوفسطائيين
Sofistlerin Aldatmacalarından Korunma Üzerine

30. *Risâle bi-îcâz ve'htisâr fi'l-burhâni'l-mantıkî*
رسالة بإيجاز واختصار في البرهان المنطقي
Mantıkî İsbat Üzerine Kısa Bir Risâle

31. *Risâle fi'l-esvâti'l-hamse*
رسالة في الأصوات الخمسة
Beş Ses [Küllî] Üzerine[145]

32. *İhtisâru Kitâbi Katiguryâs*
اختصار كتاب قاطيغورياس
Kategoriler Kitabının Muhtasarı

.....

145 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 316. Bu son eser İbnü'l-Kıftî ve İbn Ebî Usaybi'a tarafından *Risâle fi'l-esmâi'l-hamseti'l-lâhika li-külli'l-makûlât* şeklinde gösteriliyorsa da (*İhbâr*, s. 242; *Uyûn*, II, 184) İbnü'n-Nedîm'in yukardaki tespiti yerindedir.

33. *İhtisâru Kitâbi Bari Erminyas*
اختصار كتاب باری ارمینیاس
Peri Hermeneias Kitabının Muhtasarı

34. *Tefsîru Analûtika'l-ûla*
تفسير انالوطيقا الأولى
I. Analitikler'in Tefsiri

35. *Şerhu Analûtika's-sâniye*
شرح انالوطيقا الثانية
II. Analitikler'in Şerhi

36. *Muhtasaru Kitâbi Buatika*
مختصر كتاب ابوطيقا [بواطيقا]
Poetika Kitabının Muhtasarı[146]

C. Fizik

37. *Kitâb fi'l-ibâne 'ani'l-'illeti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd*
كتاب في الإبانة عن العلة الفاعلة القريبة للكون والفساد
Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine

Kindî'nin, tabiat felsefesini temellendirdiği bu önemli eserinin sonundaki "Kitabın birinci kısmı tamamlandı" ifadesinden risâlenin diğer kısımlarının da olduğu anlaşılmaktadır. Ancak o kısımların yazıldığına, yazılmışsa günümüze ulaştığına dair hiçbir bilgi yoktur. *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında yayımlanan eseri (Kahire 1369/1950, I, 214-237) Mahmut Kaya *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* başlığıyla *Felsefî Risaleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 93-111).

38. *Risâle fi'l-'illeti'lletî lehâ kîle inne'n-nâre ve'l-hevâe ve'l-mâe ve'l-arza 'anâsıru li-cemî'i'l-kâinâti'l-fâside ve hiye gayruhâ yestehîlü ba'zuhâ ilâ ba'z*
رسالة في العلة التي لها قيل إن النار والهواء والماء والأرض عناصر لجميع الكائنات الفاسدة وهي غيرها يستحيل بعضها إلى بعض

.....

146 Son altı eser için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 309-310.

Oluş ve Bozuluşa Uğrayan Bütün Varlıkların Sebebi Ateş, Hava, Su ve Toprak Olduğu Halde Birbirine Dönüşen Bu Unsurların, Kendi Dönüşümlerininin Sebebi Olmadıkları Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi (Laleli, nr. 2487/4) ile Beyrut Amerikan Üniversitesi Kütüphanesi'nde Sühreverdî'nin eserlerini muhtevî bir mecmua içinde birer nüshası bulunmaktadır.[147]

39. *Kitâb fi'l-fâ'ile ve'l-münfa'ile mine't-tabî'iyyâti'l-ûla*
رسالة في الفاعلة والمنفعلة من الطبيعيات الأولى
Fizikî Varlıklardan Etkin ve Edilgin Olanlar Üzerine

40. *Kitâb fi bahsi kavli'l-müdde'î enne'l-eşyâe't-tabî'iyye tef'alü fi'len vâhiden bi-îcâbi'l-hilka*
كتاب في بحث قول المدعى أن الأشياء الطبيعية تفعل فعلاً واحداً بإيجاب الخلقة
Yaratılış Gereği Fizikî Varlıkların Tek Bir Fiilde Bulunduğunu İddia Edenin Görüşünün Araştırılması Üzerine

41. *Risâle fi enne'l-cism fi evveli ibdâ'ihî lâ sâkinün ve lâ müteharrikün zannün bâtıl*
رسالة في أن الجسم في أول إبداعه لا ساكن ولا متحرك ظن باطل
İlk Yaratıldığında Cismin Ne Durağan Ne de Hareketli Olduğu Görüşünün Geçersizliği Üzerine

42. *Risâle fi butlâni kavli men ze'ame enne beyne'l-hareketi't-tabî'iyye ve'l-araziyye sükûn*
رسالة في بطلان قول من زعم أن بين الحركة الطبيعية والعرضية سكون
Doğal Hareketle Arazî Hareket Arasında Durağanlık Bulunduğunu İddia Edenin Görüşünün Geçersizliği Üzerine

43. *Risâle fi butlâni kavli men ze'ame enne cüz'en lâ yetecezze'*
رسالة في بطلان قول من زعم أن جزءاً لا يتجزأ
Bölünmeyen Parçanın [Atomun] Varlığını Savunanın Görüşünün Geçersizliği Üzerine

147 Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 196-197; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 75.

44. *Risâle fî sem'i'l-kiyân*
رسالة في سمع الكيان
Fizik Üzerine

45. *Risâle fî cevâbi erbe'a 'aşerate mes'ele tabî'iyyât se'elehû ba'zu ihvânih*
رسالة في جواب أربع عشرة مسئلة طبيعيات سئله بعض إخوانه
Bazı Dostlarının Fizikle İlgili Sorduğu On Dört Meselenin Cevabı Üzerine

46. *Risâle fî evâ'ili'l-cism*
رسالة في أوائل الجسم
Cisimlerin İlkeleri Üzerine

Bu eser 20 no'lu risâle ile aynı olabilir.

D. Psikoloji

47. *el-Kavl fi'n-nefs*
القول في النفس
Nefis Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832) yer almayan bu risâleye ait iki nüshadan biri British Museum'da (Ar. 8060), diğeri Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye'de (Teymur Paşa, nr. 55) bulunmaktadır. İlkini G. Furlani İtalyanca çevirisiyle birlikte "Una risâlah di al-Kindi sull'ama" başlığıyla *Rivista trimestrale di studi filosofici e religiosi*'de (Perugia 1922, III, 50-63); ikincisini ise Ebû Rîde *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* arasında (Kahire 1369/1950, I, 272-280) yayımlamıştır. Söz konusu nüshada risâlenin adı *el-Kavl fi'n-nefs el-muhtasar min kitâbi Aristû ve Felâtun ve sâiri'l-felâsife* şeklinde geçmektedir. Mahmut Kaya *Nefis Üzerine* adıyla Türkçe'ye çevirdiği metni *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 131-136).

48. *Kelâm fi'n-nefs muhtasar vecîz*
كلام في النفس مختصر وجيز
Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz

Ebû Rîde Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki mecmuada (Ayasofya, nr. 4832, vr. 34[b]-35[a]) Kindî'ye nisbet edilen bir sayfalık bu metni *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlamış (Kahire 1369/1950, I, 281-282), Mahmut Kaya bunu *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz* adıyla Türkçe'ye çevirerek *Felsefî Risâleler* içinde neşretmiştir (İstanbul 1994, s. 137-138).

49. *Risâle fî mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ*

رسالة في ماهية النوم والرؤيا

Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine

İslâm bilim ve kültür tarihinde uyku ve rüya olayını bilimsel olarak açıklayan ilk eser bu risâledir. Cremonalı Gerard tarafından Latince'ye çevrilen metni Albino Nagy, filozofa ait diğer risâlelerle birlikte *Die Philosophische Abhandlungen des Ja'cub ben Ishaq al-Kindi* adlı eserinde (Münster 1897, s. 12-27) yayımlamıştır. Ebû Rîde'nin *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de (Kahire 1369/1950, I, 293-311) neşrettiği risâleyi ise Mahmut Kaya *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine* adıyla Türkçe'ye çevirerek *Felsefî Risâleler* içinde yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 139-148).

50. *Risâle fi'l-akl*

رسالة في العقل

Akıl Üzerine

Hacmi itibariyle küçük, fakat İslâm filozofları ile Latin skolastikleri üzerindeki etkisi bakımından son derece önemli olan bu risâleyi Ebu Rîde *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de (Kahire 1369/1950, I, 353-358), el-Ehvânî İbn Rüşd'ün *Telhîsu Kitâbi'n-Nefs*'i içinde (Kahire 1950, 178-181); Abdurrahman Bedevî ise *Resâilü felsefiyye* arasında (Bingazi 1393/1973) yayımlamıştır. Latince'ye biri Cremonalı Gerard, diğeri Johannes Hispanesis tarafından olmak üzere iki kez tercüme edilmiş ve bu tercümeleri Albino Nagy *Die Philosophische Abhandlungen des Ja'cub ben Ishaq al-Kindi*'de yayımlamıştır (Münster 1897, s. 1-11). McCarthy bu risâleyi İngilizce'ye çevirerek *Islamic Studies*'te, (III, Karachi 1964, 119-149) neşretmiştir. J. Jolivet ise metni yeniden hazırlayarak Fransızca'ya çevirmiş (*L'Intellect selon al-Kindi*, Leiden 1971), Etienne Gilson da yazdığı bir makalede Kindî'nin akıl hakkındaki görüşünün geniş bir tahlilini yapmıştır.[148] Mahmut Kaya

148 Etienne Gilson, "Les Sources greco-arabes de l'Augustinisme avicennisant", *Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge*, IV, (Paris 1929), s. 5-149.

ise Ebû Rîde neşrini esas alarak *Akıl Üzerine* adıyla risâleyi Türkçe'ye çevirmiş ve *Felsefî Risâleler* içinde yayımlamıştır (İstanbul 1994, s. 149-152).

51. *Risâle fi'l-firâse*
رسالة في الفراسة
Önsezi Üzerine

Bursa Eski Basma ve Yazma Kütüphanesi'nde (Hüseyin Ömer, nr. 33) bir nüshası bulunmaktadır.[149]

52. *Risâle fîmâ li'n-nefsi zikruhu ve hiye fî 'âlemi'l-'akl kable kevnihâ fî 'âlemi'l-hiss*
رسالة فيما للنفس ذكره وهي في عالم العقل قبل كونها في عالم الحس
Nefsin Duyu Âleminden Önce Akıl Âleminde Bulunduğu Üzerine

53. *Risâle fî haberi ictimâ'i'l-felâsife 'ale'r-rumûzi'l-'aşkiyye*
رسالة في خبر اجتماع الفلاسفة على الرموز العشقية
Aşka Dair Semboller Üzerine Filozofların Görüş Birliğine Varmaları Hakkında

54. *Risâle fî enne'n-nefse cevherün basîtun gayru desîrin müessirün fi'l-ecsâm*
رسالة في أن النفس جوهر بسيط غير دثير مؤثر في الأجسام
Nefsin Basit, Çürümeyen ve Cisimlerde Etkili Bir Cevher Olduğu Üzerine[150]

E. Ahlâk ve Siyaset

55. *Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân*
رسالة في الحيلة لدفع الأحزان
Üzüntüyü Yenmenin Çareleri

.....

149 Bkz. O. Rescher, *Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft* [*ZDMG*], LXVIII/53, 1914; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 81.

150 Son üç eser için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319; İbnü'l-Kıftî, *İlmâr*, s. 243-245; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 188.

İbn Ebî Usaybi'a'da bu adla yer alan eser,[151] İbnü'n-Nedîm'de *Risâle fî def'i'l-ahzân*[152], Kâdî Sâid'de ise *Risâle fî tesliyeti'l-ahzân*[153] olarak geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha (Ayasofya, nr. 4832) esas alınarak eserin üç ayrı neşri yapılmıştır. İlk olarak Hellmut Ritter ve Richard Walzer risâleyi İtalyanca'ya çevirerek "Studi su al-Kindi II: Uno scritto morale inedito di al-Kindî" adıyla yayımlamıştır (*Memoire della Reale Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali storiche e filologiche*, VIII/6, Roma 1938-1939, s. 3-64). Abdurrahman Bedevî, risâleyi metnin neşrinde tespit ettiği bazı hataları düzeltmek amacıyla *Resâilü felsefiyye* içinde yeniden yayımlamıştır (Bingazi 1393/1973, s. 6-32). Aynı nüshaya dayanarak risâlenin üçüncü neşrini ise Mâcid Fahrî *el-Fikrü'l-ahlâkî el-Arabî* içinde (Beyrut 1978, s. 15-26) gerçekleştirmiştir. Mustafa Çağrıcı, Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüsha ile (Bağdatlı Vehbi, nr. 2023) önceki neşirleri karşılaştırarak risâleyi Türkçe çevirisiyle birlikte *Üzüntüden Kurtulma Yolları* adıyla yayımlamıştır (İstanbul 1998). Mahmut Kaya tarafından *Üzüntüden Kurtulmanın Çareleri* başlığıyla yeniden tercüme edilen risâle, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde neşredilmiştir (İstanbul 2001, s. 37-53).

56. *Risâle fî teshîli sübüli'l-fezâil*
رسالة في تسهيل سبل الفضائل .
Fazileti Elde Etme Yollarının Kolaylaştırılması Üzerine

57. *Risâle fi'l-ahlâk*
رسالة في الأخلاق
Ahlâk Üzerine

58. *Risâle fi't-tenbîh 'ale'l-fezâil*
رسالة في التنبيه على الفضائل
Fazileti Elde Etme Yolunda Tavsiyeler

.....

151 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 187.
152 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319.
153 Kâdî Sâid, *Tabakâtü'l-ümem*, s. 60.

59. *Risâle fî haberi fazîleti Sokrat*
رسالة في خبر فضيلة سقراط
Sokrat'ın Faziletine Dair Bilgi

60. *Risâle fî elfâzı Sokrat*
رسالة في ألفاظ سقراط
Sokrat'ın Sözleri Üzerine

61. *Risâle fî muhâvera cerat beyne Sokrat ve Arşicenes*
رسالة في محاورة جرت بين سقراط وأرشيجانس
Sokrat ile Archigenes Arasında Geçen Diyalog

62. *Risâle fî haberi mevti Sokrat*
رسالة في خبر موت سقراط
Sokrat'ın Ölümü Hakkında

63. *Risâle fîmâ cerâ beyne Sokrat ve'l-Harrâniyyîn*
رسالة فيما جرى بين سقراط والحرانيين
Sokrat ile Harranlılar Arasında Geçen Tartışma

64. *Risâletü'l-kübrâ fi's-siyâse*
رسالة الكبرى في السياسة
Siyasete Dair Büyük Risâle

65. *Risâle fî siyâseti'l-âmme*
رسالة في سياسة العامة
Genel Siyaset Üzerine[154]

66. *Risâle fî nevâdiri'l-felâsife*
رسالة في نوادر الفلاسفة
Filozoflardan Hatıra ve Özdeyişler[155]

.....

154 Bu on eser için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 245; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 188

155 Bu eser yalnız *Uyûn*'da (II, 188) mevcuttur.

F. Reddiye ve Tartışmalar

67. *Makâle fi'r-red 'ale'n-Nasârâ*
مقالة في الرد على النصارى
Hıristiyanlığa Reddiye

Hıristiyanlık'taki teslis akidesini eleştiren eserin aslı kaybolmuşsa da Kindî'ye cevap veren Yahyâ b. Adî'nin polemiklerinden onun görüşleri tespit edilebilmektedir. Yahyâ'nın Vatikan Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan (Ar. nr. 127, vr. 88-100) eseri birkaç kez yayımlanmıştır.[156]

68. *Risâle fi'r-red 'ale'l-Mâniyye*
رسالة في الرد على المانية
Maniciliğe Reddiye

69. *Risâle fi'r-red 'ale's-Seneviyye*
رسالة في الرد على الثنوية
Düalizme Reddiye

70. *Risâle fi'r-red 'alâ men ze'ame enne li'l-ecrâm fî hüviyyetihâ fi'l-cevvi tevakkufât*
رسالة في الرد على من زعم أن للأجرام في هويتها في الجو توقفات
Gökcisimlerinin Gökyüzünde Durduklarını İddia Edene Reddiye

71. *Risâle fî nakzi mesâili'l-mülhidîn*
رسالة في نقض مسائل الملحدين
Zındıkların Savundukları Meselelerin Çürütülmesi Üzerine

72. *Risâle fî iftirâki'l-milel fi't-tevhîd ve ennehum mücme'ûne 'ale't-tevhîd ve küllün kad hâlefe sâhibeh*
رسالة في افتراق الملل في التوحيد وأنهم مجمعون على التوحيد وكل قد خالف صاحبه
Dinler Tevhid Üzerinde Birleştikleri Halde Bu Konuda Birbirlerine Karşı Çıkmaları ve Dinlerin Farklı Oluşu Üzerine

.....

156 Mesela bkz. Yahyâ b. Adî, *Makâle fi't-tevhîd* (nşr. Sahbân Halîfât, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman 1988, s. 375-406; ayrıca bkz. Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 162.

73. *Risâle fî tesbîti'r-rusül*
رسالة في تثبيت الرسل
Peygamberlerin Doğruluğunun Tespiti Üzerine

74. *Risâle fi'l-istitâ'a ve zamâni kevnihâ*
رسالة في الإستطاعة وزمان كونها
Güçyetirme ve Bunun Meydana Geliş Zamanı Üzerine

75. *Risâle fi't-tevhîd bi-tefsîrât*
رسالة في التوحيد بتفسيرات
Çeşitli Yorumlarla Tevhid İnancı

76. *Risâle fi't-temcîd*
رسالة في التمجيد
[Kutsala] Saygı Üzerine[157]

77. *Kelâm lehû me'a İbni'r-Râvendî fi't-tevhîd*
كلام له مع ابن الراوندي في التوحيد
Onun İbnü'r-Râvendî İle Birlikte Tevhid Üzerine Konuşması

78. *Kelâm radde bihî 'alâ ba'zi'l-mütekellimîn*
كلام رد به على بعض المتكلمين
Bazı Kelamcılara Karşı Reddiye

79. *Risâle fi'l-ikfâr ve't-tadlîl*
رسالة في الإكفار والتضليل
Küfür ve Sapıklıkla Suçlama Üzerine[158]

80. *Risâle fi'l-burhân*
رسالة في البرهان
Burhân [?] Hakkında

.....

157 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 244. Bu son eser *Uyûn*'da (II, 188) *Risâle fi'l-mütecessid* şeklinde geçmektedir.

158 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 187-188.

Klasik üç kaynakta bu başlık altında bir risâle yer aldığına göre, bunun mantık külliyatındaki *Kitâbü'l-Burhân*'dan farklı bir içeriğe sahip olması gerekmektedir.[159]

G. Aritmetik

81. *Risâle fî istihrâci'l-a'dâdi'l-muzmare*

رسالة في استخراج الأعداد المضمرة

Örtük Sayıların Ortaya Çıkarılması Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4830/3) bir nüshası mevcuttur.[160]

82. *Risâle fi'l-medhal ile'l-aritmatika*

رسالة في المدخل إلى الأرتماطيقى

Aritmetiğe Giriş

83. *Risâle fî isti'mâli'l-hisâbi'l-Hindî*

رسالة في استعمال الحساب الهندي

Hint Hesabının Kullanımı Üzerine

84. *Risâle fi'l-ibâne 'ani'l-a'dâd elletî zekerahâ Eflâtun fî Kitâbi's-Siyâse*

رسالة في الإبانة عن الأعداد التى ذكرها افلاطون في كتاب السياسة

Eflâtun'un *Siyaset* Kitabında Sayılar Hakkında Anlattıklarının Açıklanması

85. *Risâle fî te'lîfi'l-a'dâd*

رسالة في تأليف الأعداد

Sayılar Sistemi Üzerine

.....

159 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 318-319; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 244; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 187-188.

160 Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 75.

86. *Risâle fi't-tevhîd min ciheti'l-a'dâd*
رسالة في التوحيد من جهة الأعداد
Sayılar Açısından Birlik

87. *Risâle fi 'ameli âletin muhriceti'l-cevâmi'*
رسالة في عمل آلة مخرجة الجوامع
Hesapların Sağlamasında Kullanılan Âletin [*Cevâmi'*] Yapımı Hakkında

88. *Risâle fi'l-hutût ve'd-darb bi-'adedi'ş-şa'îr*
رسالة في الخطوط والضرب بعدد الشعير
Bir Miktar Arpayla Çarpma ve Çizgiler

89. *Risâle fi'l-kemmiyyeti'l-muzâfe*
رسالة في الكمية المضافة
İzâfî Nicelikler Üzerine

90. *Risâle fi'n-nisebi'z-zamâniyye*
رسالة في النسب الزمانية
Zamana Ait Nisbetler Üzerine

91. *Risâle fi'l-hiyeli'l-'adediyye ve 'ilmi ızmârihâ*
رسالة في الحيل العددية وعلم إضمارها
Sayı Hileleri ve Onları Gizleme Yöntemi[161]

H. Geometri

92. *Risâle fi's-sebebi'llezî lehû nesebeti'l-kudemâ el-eşkâle'l-hamse ile'l-ustukussât*
رسالة في السبب الذى له نسبت القدماء الأشكال الخمسة إلى الأسطقسات
Eskilerin Beş Geometrik Şekli Unsurlara Nisbet Etmeleri Üzerine

.....

161 Bu eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 316; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 242; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 184.

el-Fihrist'te bu risâle *Fîmâ nesebebe'l-kudemâ külle vahidin mine'l-mücessemâti'l-hams ile'l-'anâsır* şeklinde geçmektedir. Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4832, vr. 15-17) bulunan nüsha Ebû Rîde tarafından *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde yayımlanmıştır (Kahire 1372/1953, II, 54-63). Nicholson Rescher bu metni İngilizce'ye tercüme ederek "Al-Kindi's Treatise on the Platoic Solids" başlığıyla *Mediaeval and Renaissance Studies*'te neşretmiştir (London 1966).

93. *Risâle fî tashîhi kavli Ebiskılâvus fi'l-metâli'*

رسالة في تصحيح قول أبسقلاوس في المطالع

Hypsikles'ın [Yıldızların] Doğuşu Hakkındaki Görüşünün Düzeltilmesi Üzerine

Londra (India, nr. 743/5, vr. 216-217) ve Bodleian (nr. 875/12) kütüphanelerinde Latince tercümesi bulunan eseri Cremonalı Gerard tercüme etmiştir. Risâlenin Kustâ b. Lûkâ'ya ait olduğu da iddia edilmektedir.[162]

94. *Risâle fî 'ameli's-sâ'ât 'alâ sahîfetin tunsabu 'ale's-sathi'l-muvâzî li'l-ufkı hayrun min gayrihâ*

رسالة في عمل الساعات على صحيفة تنصب على السطح الموازى للأفق خير من غيرها

Ufka Paralel Satıh Üzerine Dikilen Tablaya Çizilen Güneş Saatinin Diğerlerinden Daha İyi Olduğuna Dair

Bodleian Kütüphanesi'nde (Marsh 663, vr. 190v-193r; nr. 941/7) bir nüshası bulunan risâleyi Zekeriyya Yûsuf tıpkıbasım olarak yayımlamıştır (Bağdat 1962). Sonradan A. Fuad el-Ehvânî *el-Kindî: Feylesûfu'l-Arab* içinde neşretmiştir (Kahire 1985, s. 196-211).

95. *Risâle fî takrîbi kavli Arşimides fî kutri'd-dâire min muhîtihâ*

رسالة في تقريب قول ارشميدس في قطر الدائرة من محيطها

Dairenin Çapını Çevreyle Hesaplayan Arşimed Teorisinin Yaklaşık Olduğu Üzerine

96. *Risâle fî 'ameli şekli'l-mutevassıteyn*

رسالة في عمل شكل المتوسطين

İki Orta Çizgi [?] Şeklinin Yapımı Üzerine

.....

162 Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 178.

97. *Risâle fî takrîbi veteri'd-dâire*
رسالة في تقريب وتر الدائرة
Daire Yayının Yaklaşık Hesabı Üzerine

98. *Risâle fî takrîbi veteri't-tis'*
رسالة في تقريب وتر التسع
Dokuzgen Yayının Yaklaşık Hesabı Üzerine

99. *Risâle fî misâhati'l-eyvân*
رسالة في مساحة الأيوان
Eyvan'ın Yüzölçümü Üzerine

100. *Risâle fî taksîmi'l-müselles ve'l-murabba' ve 'amelihimâ*
رسالة في تقسيم المثلث والمربع وعملها
Üçgen ve Dörtgeni Bölme İşlemi

101. *Risâle fî keyfiyyeti 'ameli dâiretin müsâviye li-satlı üstuvânetin mefrûza*
رسالة في كيفية عمل دائرة مساوية لسطح أسطوانة مفروضة
Farazî Bir Silindirin Yüzeyine Eşit Daire Elde Etme Yöntemi

102. *Risâle fî şurûki'l-kevâkib ve gurûbihâ bi'l-hendese*
رسالة في شروق الكواكب وغروبها بالهندسة
Yıldızların Doğuş ve Batışının Geometriyle Hesaplanması Üzerine

103. *Risâle fî kısmeti'd-dâire selâsete aksâm*
رسالة في قسمة الدائرة ثلاثة أقسام
Dairenin Üçe Bölünmesi Üzerine

104. *Risâle fî ıslâhi'l-makâleti'r-râbi'ate 'aşera ve'l-hâmisete 'aşera min Kitâbi Uklîdis*
رسالة في إصلاح المقالة الرابعة عشر والخامسة عشر من كتاب اقليدس
Öklid'in Kitabının On Dört ve On Beşinci Bölümlerinin Düzeltilmesi Üzerine

105. *Risâle fi'l-berâhîni'l-misâhiyye limâ ya'ruzu mine'l-hisâbâti'l-felekiyye*
رسالة في البراهين المساحية لما يعرض من الحسابات الفلكية
Yüzölçümlerinin Sağlanmasında Astronomi Hesaplamalarından Yararlanma Üzerine

106. *Risâle fî ıslâhı Kitâbi Uklîdis*
رسالة في اصلاح كتاب اقليدس
Öklid'in Kitabı Üzerinde Düzeltmeler

107. *Risale fî san'ati'l-usturlâb bi'l-hendese*
رسالة في صنعة الأسطرلاب بالهندسة
Usturlab Kullanımının Geometriyle İzahı Üzerine

108. *Risâle fi'stihrâci hatt nısfi'n-nehâr ve semti'l-kıble bi'l-hendese*
رسالة في استخراج خط نصف النهار وسمت القبلة بالهندسة
Öğle Vakti Çizgisinin ve Kıble Tayininin Geometriyle İzahı Üzerine

109. *Risâle fî 'ameli'r-ruhâme bi'l-hendese*
رسالة في عمل الرخامة بالهندسة
Geometriden Yararlanarak Güneş Saati Yapımı Üzerine

110. *Risâle fi'stihrâci's-sâ'ât 'alâ nısfi küretin bi'l-hendese*
رسالة في استخراج الساعات على نصف كرة بالهندسة
Geometriden Yararlanarak Yarım Küre Üzerinde Saatlerin Belirtilmesi Üzerine

111. *Risâle fî ağrâzi Uklîdis*
رسالة في أغراض اقليدس
Öklid'in Kitabının Amaçları Üzerine[163]

.....

163 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 317; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 243; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 185-186.

I. Astronomi

112. *Risâle fî 'ileli'l-kuvveti'l-mensûbe ile'l-eşhâsı'l-'âliye ed-dâlle 'ale'l-matar*

رسالة في علل القوة المنسوبة إلى الأشخاص العالية الدالة على المطر

Gezegenlerin Yağmurun Yağacağını Gösteren Güçlerinin Sebepleri Üzerine

Arapça aslı kaybolan risâlenin Latince tercümesi M. Steinschneider tarafından yayımlanmıştır (*Die Hebräeischen Übersetzungen und die Juden als Dolmetscher*, Graz 1956, II, 565).

113. *Risâle fi's-sınâ'ati'l-uzmâ*

رسالة في الصناعة العظمى

Büyük Sanat [Astronomi] Üzerine

Azmi Tâhâ es-Seyyid Ahmed tarafından neşredilmiştir (Kıbrıs 1987).

114. *Risâle fî cevâbi mesâil tabî'iyye fî keyfiyyâti'n-nücûmiyye*

رسالة في جواب مسائل طبيعية في كيفيات النجومية

Yıldızların Nitelikleriyle İlgili Fizikî Problemlere Verilen Cevaplar

115. *Risâle fi'l-fasleyn*

رسالة في الفصلين

İki Mevsim Üzerine

116. *Risâle fîmâ yunsebü ileyhi küllü beledin mine'l-büldân ilâ burcin mine'l-burûc ve kevkebin mine'l-kevâkib*

رسالة فيما ينسب إليه كل بلد من البلدان إلى برج من البروج وكوكب من الكواكب

Her Şehrin Burçlardan ve Yıldızlardan Birine Nisbet Edilmesine Dair

117. *Risâle fîmâ sü'ile 'anhu min şerhi mâ 'araza lehu'l-ihtilâf fî suveri'l-mevâlîd*

رسالة فيما سئل عنه شرح ما عرض له الاختلاف في صور المواليد

Mevâlîdin [?] Sûretlerindeki Farkın Nereden Kaynaklandığını Açıklamak Üzere Ona Sorulan Soru Üzerine

118. *Risâle fî tashîhi 'ameli nümûdârâti'l-mevâlîd ve'l-heylâc ve'l-kethüdâ*

رسالة في تصحيح عمل نمودارات المواليد والهيلاج وكتخدا

Nümûdârât, Heylâc ve Kethüdâ'nın Yapımının Düzeltilmesi Üzerine

119. *Risâle fî îzâhi 'illeti rucû'i'l-kevâkib*

رسالة في إيضاح علة رجوع الكواكب

Yıldızların Geri Dönüş Sebebinin İzahı Üzerine

120. *Risâle fî sür'ati mâ yurâ min hareketi'l-kevkeb izâ kânet fi'l-ufki ve ibtâihâ küllemâ 'alet*

رسالة في سرعة ما يرى من حركة الكوكب إذا كانت في الأفق وإبطائها كلما علت

Yıldızın Ufukta Göründüğünde Süratli, Yükseldiktçe Yavaş Hareket Etmesi Üzerine

121. *Risâle fi'l-ibâne 'an ihtilâfi'llezî fi'l-eşhâsi'l-'âliye*

رسالة في الإبانة عن اختلاف الذى في الأشخاص العالية

Gezegenlerin Farklı Hareketleri Üzerine

122. *Risâle fî fasli mâ beyne't-tesyîr ve 'ameli'ş-şu'â'*

رسالة في فصل ما بين التسيير وعمل الشعاع

Güneşin Hareketi ve Işınlarının Fonksiyonu Üzerine

123. *Risâle fî 'ileli'l-evzâ'i'n-nücûmiyye*

رسالة في علل الأوضاع النجومية

Yıldızların Konumlarının Sebepleri Üzerine

124. *Risâle fî rü'yeti'l-hilâl lâ tuzbatu bi'l-hakîka ve inneme'l-kavlu fîhâ bi't-takrîb*

رسالة في رؤية الهلال لا تضبط بالحقيقة وإنما القول فيها بالتقريب

Hilâlin Görülmesi Ancak Yaklaşık Olarak Tespit Edilebilir

125. *Risâle fî mesâ'ile sü'ile 'anhâ min ahvâli'l-kevâkib*

رسالة في مسائل سئل عنها من أحوال الكواكب

Yıldızların Durumuna İlişkin Sorulan Sorular[164]

J. Astroloji

126. *Risâle fî kadri menfa'ati'l-ihtiyârât*

رسالة في قدر منفعة الإختيارات

[Bir İş İçin En Uygun Günün] Seçiminin Yararı

Üç klasik kaynak, risâlenin adını bu şekilde kaydederken Ebû Rîde, Leiden Museum'da astronomi, astroloji ve matematiğe dair risâlelerin yer aldığı bir mecmua içinde (nr. 199) *Risâle fî ihtiyârâti'l-eyyâm* adlı bir metinden söz etmektedir.[165] Bunun yukarıdaki risâleden ibaret olduğu söylenebilir. Söz konusu risâlenin Latince tercümesi günümüze ulaşmıştır (Leiden, nr. 1648/7).[166]

127. *Risâle tehâvîli's-sinîn*

رسالة تحاويل السنين

Yılların Değişimi

Escurial Kütüphanesi'nde (nr. 913/2) bir nüshası mevcuttur.[167]

128. *Risâle fî mülki'l-Arab ve kemmiyyetih*

رسالة في ملك العرب وكميته

Arapların Hakimiyet Süreleri

.....

164 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 317; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 243; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 184-185; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 170-175.

165 Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*, I, Mukadime (sin).

166 McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 72.

167 Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 189; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 72.

134 no'lu eserle aynı olduğu düşünülen bu risâle,[168] Otto Loth tarafından "Al-Kindi als Astrolog" adıyla (*Morgenlandischen Forschungen*, Leipzig 1875, s. 261-309) Almanca tercümesiyle birlikte yayımlanmıştır.[169]

129. *Risâle fi'l-kazâ 'ale'l-küsûf*

رسالة في القضاء على الكسوف

Güneş Tutulmasından Hareketle Bazı Olaylar Hakkında Hüküm Verme

Süleymaniye Kütüphanesi (Ayasofya, nr. 4832, vr. 56-57) ve Escurial Kütüphanesi'nde (nr. 913/4) birer nüshası bulunan risâlenin Robert the Englishman tarafından yapılan yapılan Latince tercümesi Leiden Kütüphanesi'nde (nr. 1716) mevcuttur.[170] Bu risâlenin 135 no'lu risâle ile aynı olduğu düşünülmektedir.

130. *Risâle fi'l-mesâil*

رسالة في المسائل

Astroloji Problemleri Üzerine

131. *Risâle fî delâili'n-nahseyn fî burci's-Seratân*

رسالة في دلائل النحسين في برج السرطان

Uğursuz Yıldızların [Satürn ve Mars] Yengeç Burcunda Gösterdikleri Üzerine

132. *Risâle fî kadri menfe'ati'l-alıkâm ve meni'r-recüli'l-müsemmâ müneccimen bi'stihkâk*

رسالة في قدر منفعة الأحكام ومن الرجل المسمى منجماً باستحقاق

Astrolojinin Yarar Derecesi ve Müneccim Denilen Adamın Gerçekte Kim Olduğu Üzerine

133. *Risâletü'l-muhtasara fî hudûdi'l-mevâlîd*

رسالة المختصرة في حدود المواليد

Mevâlîdin [?] Sınırları Üzerine

.....

168 McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 48, 72.

169 Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 190.

170 Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 189-190; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 68.

134. *Risâle fî tahvîli sinîni'l-mevâlîd*
رسالة في تحويل سنين الموالید
Mevâlîdin [?] Yıllarının Değişimi Üzerine

135. *Risâle fi'l-iştidlâl bi'l-küsûfât 'ale'l-havâdis*
رسالة في الاستدلال بالكسوفات على الحوادث
Güneş Tutulmasının Meteorolojik Olaylara Delâleti Üzerine

136. *Risâletü'l-mensûbe ile'l-eşhasi'l-'âliye el-müsemmâ süâde ve nühâse*
رسالته المنسوبة إلى الأشخاص العالية المسمى سعادة ونحاسة
Uğurlu ve Uğursuz Denilen Gezegenler Üzerine

137. *Risâletü'l-ûlâ ve's-sâniye ve's-sâlise ilâ sınâ'ati'l-ahkâm bi-tekâsîm*
رسالته الأولى والثانية والثالثة إلى صناعات الأحكام بتقاسيم
Tablolarla [?] Astroloji Üzerine Birinci, İkinci ve Üçüncü Risâle

138. *Risâle fî medhali'l-ahkâm 'ale'l-mesâil*
رسالة في مدخل الأحكام على المسائل
Astroloji Meselelerine Giriş[171]

K. Kehânet

139. *Risâle fî 'ilmi'l-ketf*
رسالة في علم الكتف
Kürek Kemiğinden Fal Bakma Üzerine

Risâlenin, Bursa Eski Basma ve Yazma Kütüphanesi (Hüseyin Çelebi, nr. 36) ve Irak Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 1489) birer nüshası bulunmaktadır.[172]

• • • • • •

171 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 318; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 244.

172 Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 206; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 55, 76.

140. *Risâle fî esrâri takdimeti'l-ma'rife*
رسالة في أسرار تقدمة المعرفة
Öngörünün Sırları Üzerine

141. *Risâle fî takdimeti'l-ma'rife bi'l-ahdâs*
رسالة في تقدمة المعرفة بالأحداث
Meteoroloji Olaylarıyla Öngörü Üzerine

142. *Risâle fî takdimeti'l-haber*
رسالة في تقدمة الخبر
Habere İlişkin Öngörü Üzerine

143. *Risâle fî takdimeti'l-ahbâr*
رسالة في في تقدمة الأخبار
Haberlere İlişkin Öngörü Üzerine

144. *Risâle fî takdimeti'l-ma'rife fi'l-istidlâl bi'l-eşhâsi'l-'âliye*
رسالة في تقدمة المعرفة في الاستدلال بالأشخاص العالية
Gezegenlerle İstidlâl Konusunda Öngörü Üzerine[173]

L. Küresel Varlıklar

145. *Risâle ilâ Ahmed b. el-Mu'tasım fî enne'l-'anâsır ve'l-cirme'l-aksâ küriyyetü'ş-şekl*
رسالة إلى أحمد بن المعتصم في أن العناصر والجرم الأقصى كرية الشكل
Dört Unsur ve En Son Feleğin Küre Şeklinde Olduğu Konusunda Ahmed b. el-Mu'tasım'a Yazılan Risâle

Ebû Rîde tarafından *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde neşredilen bu risâleyi (Kahire 1372/1953, II, 47-53) ayrıca Nicholos Rescher ve H. Khatchadourian "Al-Kindi's Epistle on the Structure of the Cosmos" başlığı altında yayımlamışlardır (*An International Review Devoted to the History of Science and Its Cultural Influences* [*ISIS*], LVI, 1965).

• • • • • •

173 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319-320; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 245; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 187.

146. *Risâle fî ameli'l-halaki's-sitt ve'sti'mâlihâ*
رسالة في عمل الحلق الست واستعمالها
Altı Halkanın Yapım ve Kullanımı Üzerine

Risâle fî zâti'l-halak olarak da anılan eserin Bibliothèque Nationale'de (nr. 2544/3) bir nüshası mevcuttur.[174]

147. *Risâle fî enne'l-kürete a'zamü'l-eşkâli'l-cirmiyye ve'd-dâirete a'zamü mine'l-eşkâli'l-basîta*
رسالة في أن الكرة أعظم الأشكال الجرمية والدائرة أعظم من الأشكال البسيطة
Küre Maddî Şekillerin, Daire de Basit Şekillerin En Büyüğüdür

148. *Risâle fî enne satha mâi'l-bahr küriyyun*
رسالة في أن سطح ماء البحر كري
Deniz Suyunun Yüzeyi Küre Biçimindedir

149. *Risâle fî testîhi'l-küre*
رسالة في تسطيح الكرة
Kürenin Düzlem Haline Getirilmesi Üzerine

150. *Risâle fi'l-küriyyât*
رسالة في الكريات
Küreler Hakkında

151. *Risâle fî 'ameli's-semt 'ale'l-küre*
رسالة في عمل السمت على الكرة
Küre Üzerindeki Semt Noktasının [Azimuth] Hesaplanması Üzerine

152. *Risâle fî enne'l-'âlem ve külle mâ fîhi küriyyü'ş-şekl*
رسالة في أن العالم وكل ما فيه كري الشكل
Âlem ve Âlemdeki Bütün Varlıkların Küre Şeklinde Olduğuna Dair

.....

174 Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 72.

153. *Risâle fi'l-ibâne 'an ennehû leyse şey'ün mine'l-'anâsıri'l-ûlâ ve'l-cirmi'l-aksâ gayru kürî*
رسالة في الإبانة عن أنه ليس شيئ من العناصر والجرم الأقصى غير كري

Dört Unsur ve En Son Felek Küreden Başka Bir Şekilde Değildir[175]

M. Gökküreleri

154. *Risâle fi'l-ibâne 'an enne tabî'ate'l-felek muhâlifetün li-tabâi'i'l-'anâsıri'l-erbe'a*
رسالة في الإبانة عن أن طبيعة الفلك مخالفة لطبائع العناصر الأربعة

Feleğin Yapısının Dört Unsurunkinden Farklı Olduğunun Açıklanması

Ebû Rîde tarafından *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlanan (Kahire 1372/1953, II, 40-46) eseri Nicholos Rescher ve H. Khatchadourian "Al-Kindi's Treatise on the Distinctiveness of the Celestial Sphere" adıyla *Islamic Studies*'te (IV/1, Karachi 1965, s. 45-54) neşretmişlerdir.

155. *Risâle fî 'illeti'l-levni'l-lâzuverdî ellezî yürâ fi'l-cevv fî cihati's-semâ' ve yuzannü ennehû levnii's-semâ'*
رسالة في علة اللون اللازوردى الذى يرى في الجو في جهة السماء ويظن أنه لون السماء

Gökyüzünde Görülen ve Gökyüzünün Rengi Olduğu Sanılan Lacivert Rengin Sebebi Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki metni (Ayosofya, nr. 4832, vr. 7-8) Ebû Rîde *Resailü'l-Kindî el-felsefiyye*'de neşretmiştir (Kahire 1372/1953, II, 103-108). Ayrıca Otto Spies tarafından İngilizce'ye çevrilerek Arapça metniyle birlikte *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*'de, (XIII, 1937, 9-17) yayımlanan risâlenin Almanca tercümesini ise çok önce Eilhard Wiedemann gerçekleştirmiştir (*Festschrift füer J. Elster und H. Geitel*, Braunschwig 1915, s. 118).

.....

175 Bu kısımdaki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 316; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 243; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 184.

156. *Risâle fî mâiyyeti'l-cirmi'l-hâmil bi-tıbâ'ihî li'l-elvân mine'l-'anâsırı'l-erba'a*
رسالة في مائية الجرم الحامل بطباعه للألوان من العناصر الأربعة
Dört Unsurdan Olup Yapısı Gereği Renkleri Taşıyan Cismin Mâhiyeti Hakkında

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 8-9) Ebû Rîde *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de yayımlamıştır (Kahire 1372/1953, II, 64-68).

157. *Risâle fi'l-'âlemi'l-aksâ*
رسالة في العالم الأقصى
En Son Âlem Üzerine

158. *Risâle fi's-suver*
رسالة في الصور
Sûretler [Şekiller] Üzerine

159. *Risâle fî menâzırı'l-felekiyye*
رسالة في المناظر الفلكية
Astronomik Optik Üzerine

160. *Risâle fî imtinâ'i'l-cirmi'l-aksâ mine'l-istihâle*
رسالة في امتناع الجرم الأقصى من الإستحالة
En Son Feleğin Dönüşüme Uğramasının İmkânsız Oluşu Üzerine

161. *Risâle fî sınâ'ati Batlamyus el-felekiyye*
رسالة في صناعة بطلميوس الفلكية
Batlamyus'un Felekler Hakkındaki Görüşleri

162. *Risâle fi'l-mu'tayât*
رسالة في المعطيات
[Gökkürelerine Dair] Önsel Bilgiler

163. *Risâle fî imtinâ'i vücûdi misâhati'l-feleki'l-aksâ el-müdebbir li'l-eflâk*

رسالة في امتناع وجود مساحة الفلك الأقصى المدبر للأفلاك

Felekleri Yöneten En Son Feleğin Yüzölçümünü Bulmanın İmkânsız Oluşu Üzerine

164. *Risâle fî zâhiriyyâti'l-felek*

رسالة في ظاهريات الفلك

Feleğe İlişkin Olaylar [?]

165. *Risâle fi'l-burhân 'ale'l-cismi's-sâir ve mâiyyeti'l-advâ' ve'z-zalâm*

رسالة في البرهان على الجسم السائر ومائية الأضواء والظلام

Hareket Eden Gökcisimlerinin İspatı, Işık ve Karanlığın Mâhiyeti

166. *Risâle fî terkîbi'l-eflâk*

رسالة في تركيب الأفلاك

Feleklerin Terkîbi [Oluşumu] Üzerine

167. *Risâle fi'l-ecrâmi'l-hâbita fi'l-uluvv ve sâbikun ba'zuhâ ba'zan*

رسالة في الأجرام الهابطة في العلو وسابق بعضها بعضاً

Yüksekten Düşen Cisimlerin Birbirleriyle Yarışması Üzerine

168. *Risâle fî 'ameli'l-âleti'l-müsemmât el-câmi'a*

رسالة في عمل الآلة المسماة الجامعة

el-Câmi'a Denilen Âletin Yapımı Üzerine

169. *Risâle fî keyfiyyeti rucû'i'l-kevâkibi'l-mütehayyire*

رسالة في كيفية رجوع الكواكب المتحيرة

Gezegen Yıldızların Nasıl Geri Döndükleri Üzerine[176]

.....

176 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 317-318; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 243. Son dört eser yalnız *Uyûn*'da (II, 185-186) mevcuttur; ayrıca bkz. Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 179-184.

N. Boyutlar ve Mesâfeler

170. *Risâle fi'stihrâci'l-eb'âd bi-zâti'ş-şu'beteyn*
رسالة في استخراج الأبعاد بذات الشعبتين
Zâtü'ş-şu'beteyn Adlı Âlet Yardımıyla Mesafelerin Hesaplanması

Eilhard Wiedemann tarafından Almanca'ya tercüme edilmiş ve "Über ein astronomische Schrift von al-Kindi" adıyla *Beiträge zur Geschichte der Naturwissenschaft*'ta (XXI, Erlangen 1910, s. 294-302) yayımlanmıştır. Risâlenin Leiden Kütüphanesi'ndeki nüshasını (nr. 1049) Ebû Rîde tanıtmaktadır.[177]

171. *Risâle fî îzâhi eb'âdi mâ beyne'n-nâzır ve merkezi 'âmideti'l-cibâl*
رسالة في إيضاح أبعاد ما بين الناظر ومركز عامدة الجبال
Dağın Zirvesi ile Gözlemci Arasındaki Mesafenin İzahı Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4833, vr. 66-70) bir nüshası mevcuttur.[178]

172. *Risâletü'l-kübrâ fi'r-rub'i'l-meskûn*
رسالة الكبرى في الربع المسكون
Kuzey Yarımküre Hakkında Büyük Risâle

173. *Risâle fî ahbâri eb'âdi'l-ecrâm*
رسالة في أخبار أبعاد الأجرام
Gökcisimlerinin Boyutları Hakkında Bilgi

174. *Risâle fi'stihrâci âletin ve 'amelihâ yüstahrecü bihâ eb'âdü'l-ecrâm*
رسالة في استخراج آلة وعملها يستخرج بها أبعاد الأجرام
Gökcisimlerinin Boyutlarının Hesaplanmasında Kullanılan Âletin Yapımı ve Kullanımı Üzerine

177 Ebû Rîde, *Resâil*, I, Mukaddime (sin).
178 Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374.

175. *Risâle fî 'ameli âletin yu'rafu bihâ bu'dü'l-mu'âyenât*
رسالة في عمل آلة يعرف بها بعد المعاينات
Görülen Yerlerin Uzaklığının Bilinmesini Sağlayan Âletin Yapımı Üzerine

176. *Risâle fî ma'rifeti eb'âdi kuleli'l-cibâl*
رسالة في معرفة أبعاد قلل الجبال
Dağların Yüksekliğinin Ölçümü Üzerine

177. *Risâle fî eb'âdi mesâfâti'l-ekâlîm*
رسالة في أبعاد مسافات الأقاليم
[Yedi] İklim Kuşağı Arasındaki Mesafe Üzerine

178. *Risâle fi'l-mesâkin*
رسالة في المساكن
Meskûn Bölgeler Hakkında[179]

O. Meteoroloji

179. *Risâle fî 'illeti'lletî lehâ yebrudü a'le'l-cevv ve yeshunu mâ karube mine'l-arz*
رسالة في علة التى لها يبرد أعلى الجو ويسخن ما قرب من الأرض
Havanın Atmosferin Üst Tabakasında Soğuk, Yere Yakın Kısımlarda Sıcak Oluşunun Sebebi Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 11-13) Ebû Rîde *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye*'de neşretmiştir (Kahire 1372/1953, II, 90-100).

180. *Risâle fî 'illeti'l-fâ'ile li'l-med ve'l-cezr*
رسالة في علة الفاعلة للمد والجزر
Med ve Cezir Olayının Etkin Sebebi Üzerine

.....

179 Bu kısımdaki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 245; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 189; ayrıca bkz. Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 199-200.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan bu risâle de (Ayasofya, nr. 4832, vr. 1-5) Ebû Rîde tarafından *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde neşredilmiştir (Kahire 1372/1953, II, 110-133). E. Wiedemann ise Escurial Kütüphanesi'ndeki (nr. 1636/2) Latince nüshayı Almanca'ya çevirerek birlikte yayımlamıştır.[180]

181. *Risâle fî 'illeti's-selc ve'l-bered ve'l-bark ve's-savâ'ik ve'r-ra'd ve'z-zemherîr*

رسالة في علة الثلج والبرد والبرق والصواعق والرعد والزمهرير

Kar, Dolu, Gökgürlemesi, Şimşek, Yıldırım ve Şiddetli Soğuğun Sebebi Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshayı (Ayasofya, nr. 4832, vr. 22) Ebû Rîde *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde neşretmiş (Kahire 1372/1953, II, 80-85), risâlenin Petrus Liechtenstein tarafından gerçekleştirilen Latince çevirisi ise 1507'de Venedik'te yayımlanmıştır.[181]

182. *Risâle fî 'illeti kevni'd-dabâb*

رسالة في علة كون الضباب

Sisin Meydana Geliş Sebebi Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bulunan (Ayasofya, nr. 4832, vr. 15) risâle Ebû Rîde tarafından *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde yayımlanmıştır (Kahire 1372/1953, II, 76-77).

183. *Risâle fi'l-'illeti'lletî lehâ tekûnü ba'zu'l-mevâzi' lâ tekâdü temturu*

رسالة في العلة التى لها تكون بعض المواضع لا تكاد تمطر

Bazı Bölgelere Sürekli Yağmur Yağmasının Sebebi

Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki nüshasını (Ayasofya, nr. 4832, vr. 14-15) Ebû Rîde *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* içinde neşretmiştir (Kahire 1372/1953, II, 70-75).

184. *Risâle fî ahdâsi'l-cevv*

رسالة في أحداث الجو

Meteorolojik Olaylar Üzerine

Risâle, Yûsuf Ya'kub Meskûnî tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1965).

• • • • • •

180 Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 373.

181 Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 373.

185. *Risâle fî 'illeti ihtilâfi envâ'i's-sene*
رسالة في علة اختلاف أنواع السنة
Sene İçinde Mevsim Farklılıklarının Sebebi Üzerine

186. *Risâle fi'l-eseri'llezî yazheru fi'l-cevv ve yüsemmâ kevkeben*
رسالة في الأثر الذى يظهر في الجو ويسمى كوكباً
Atmosferde Beliren ve Yıldız Denilen Olay [*Eser*] Üzerine

187. *Risâle fî kevkebi'z-züâbe*
رسالة في كوكب الذؤابة
Kuyruklu Yıldız Üzerine

188. *Risâle fi'l-kevâkibi'llezî yazheru ve yersuduhû eyyâmen hatta izmehalle*
رسالة في الكواكب الذى يظهر ويرصده أياماً حتى اضمحل
Ortaya Çıkan ve Kayboluncaya Kadar Günlerce Gözlenen Yıldız Hakkında

189. *Risâle fî 'illeti'l-berdi'l-müsemmâ berdü'l-'acûz*
رسالة في علة البرد المسمى برد العجوز
Kocakarı Soğuğu Denilen Soğuğun Sebebi Üzerine

190. *Risâle fîmâ ruside mine'l-eseri'l-'azîm fî sene isneteyni ve 'işrîne ve mieteyn li'l-hicre*
رسالة فيما رصد من الأثر العظيم في سنة اثنتين وعشرين ومائتين للهجرة
Hicrî 222 Yılında Gözlemlenen Büyük Olay [*Eser*] Üzerine

191. *Risâle fî 'illeti hudûsi'r-riyâh fî bâtını'l-arzi'l-muhdese kesîri'z-zilzâl ve'l-husûf*
Birçok Depreme ve Çöküntüye Yol Açan ve Yerin Altında Meydana Gelen Rüzgârın Sebebi Üzerine

192. *Risâle fî ihtilâfi'l-ezmân fi's-sene ve intikâlihâ bi-erbe'ati fusûlin muhtelife*
رسالة في اختلاف الأزمان في السنة وانتقالها بأربعة فصول مختلفة
Sene İçinde Dört Mevsim Bulunuşunun Sebebi Üzerine

193. *Risâle fî ihtilâfi'l-mevazi'i'l-mesâkin min küreti'l-arz*
رسالة في اختلاف المواضع المساكن من كرة الأرض
Yerküredeki Farklı Meskûn Mahaller Üzerine

Kindî'nin, öğrencisi veliaht Ahmed için kaleme aldığı bu risâle Theodisyos'a ait *Kitâbü'l-Mesâkin*'in şerhidir.[182]

194. *Risâle fî ihtilâfi'l-ezmine elletî yazheru fîhâ suveru'l-keyfiyyâti'l-erbe'ati'l-ûlâ*
رسالة في اختلاف الأزمنة التي يظهر فيها صور الكيفيات الأربعة الأولى
İlk Dört Niteliğin Formlarının Ortaya Çıktığı Farklı Zamanlar Üzerine[183]

P. Tıp

195. *Kitâbü'l-Edviyeti'l-mümtehane*
كتاب الأدوية الممتحنة
Denenmiş İlaçlar Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'ndeki (Ayasofya, nr. 3603/2, vr. 91-130) *İhtiyârâtü Ebî Yûsuf el-Kindî li'l-edviyeti'l-mümtehane el-mücerrebe ve hiye el-akrâbâzîn* adlı risâle ile aynı eser olup Martin Levy tarafından yayımlanmıştır (New York 1970).

196. *Risâle fî îzâhi'l-'illeti fi's-semâ'imi'l-kâtile*
رسالة في إيضاح العلة في السمائم القاتلة
Öldürücü Zehirlerin Sebeplerinin İzahı

Bu eseri G. Celentano *Risâle fî îzahi'l-'ille* adıyla neşretmiştir (Roma 1979).

• • • • • •

182 İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 189.

183 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 319; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 245; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 196-199.

197. *Risâle fi'l-lusğa*

رسالة في اللثغة

Pelteklik Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4832, vr. 63-65) bir nüshası bulunan risâle, G. Celentano tarafından yayımlanmıştır (Roma 1979).

198. *Risâle fî ma'rifeti kuvâ'l-edviyeti'l-mürekkebe*

رسالة في معرفة قوى الأدوية المركبة

Birleşik İlaçların Gücünü Tanıma Üzerine

Münih Kütüphanesi'nde (nr. 838, vr. 78-37) bir nüshası bulunan risâlenin Latince çevirisi *De medicinarum compositarum* adıyla yayımlanmıştır (Strasbourg 1531).[184]

199. *Risâle fi'l-bâh*

رسالة في الباه

Seks Gücü Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eser (Ayasofya, nr. 4832, vr. 56-58), G. Celentano tarafından yayımlanmıştır (Roma 1979).

200. *Risâle ilâ ba'zı ihvânihî fi'l-emrâzi'l-balgamiyye vel-'izâm*

رسالة في بعض إخوانه في الأمراض البلغمية والعظام

Balgam [Phlegam] ve Kemik Hastalıkları Hakkında Bazı Arkadaşlarına Yazdığı Risâle

British Museum'da (nr. 9033, vr. 60-65) ve Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Bağdatlı Vehbi, nr. 494, vr. 67-70) nüshaları bulunan risâle[185] *Müntehabü Swâni'l-hikme*'de (s. 116-118) mevcuttur.

201. *Risâle fî eşfiyeti's-sümûm*

رسالة في أشفية السموم

Şifalı Zehirler Üzerine

.....

184 Brockelmann, *GAL Suppl.*, I, 374; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 187; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 74.
185 Fuad Sezgin, *GAS*, III, 245.

202. *Risâle fî tedbîri'l-esihha*
رسالة في تدبير الأصحة
Koruyucu Hekimlik Üzerine

203. *Risâle fî 'illeti balıârîn el-emrâzi'l-hâdde*
رسالة في علة البحارين الأمراض الحادة
Akut Hastalıklarda Sayıklama Üzerine

204. *Risâle fî tebyîni'l-'uzvi'r-reîsî min cismi'l-insân ve'l-ibâne 'ani'l-elbâb*
رسالة في تبيين العضو الرئيسي من جسم الإنسان والإبانة عن الألباب
İnsan Bedeninin En Önemli Organının Açıklanması ve Özlerin [*Elbâb*] Belirlenmesi Üzerine

205. *Risâle fî keyfiyyeti'd-dimâğ*
رسالة في كيفية الدماغ
Beynin Niteliği Üzerine

206. *Risâle fî 'illeti'l-cüzâm ve eşfiyetih*
رسالة في علة الجزام وأشفيته
Cüzam Hastalığının Sebebi ve Tedavisi Üzerine

207. *Risâle fî 'addati'l-kelbi'l-kâlib*
رسالة في عضة الكلب الكالب
Kuduz Köpek Isırması Üzerine

208. *Risâle fi'l-a'râzı'l-hâdise mine'l-balgam ve 'illeti mevti'l-füc'e*
رسالة في الأعراض الحادثة من البلغم وعلة موت الفجأة
Balgamdan Ortaya Çıkan Belirtiler ve Ani Ölümün Sebebi Üzerine

209. *Risâle fî vece'i'l-mi'de ve'n-nıkris*
رسالة في وجع المعدة والنقرس
Mide ve Gut Ağrıları Üzerine

210. *Risâle ilâ racül fî 'illetin şekâ ileyhi fî batnih ve yedih*
رسالة إلى رجل في علة شكى إليه في بطنه ويده
Karnındaki ve Elindeki Ağrılardan Şikâyet Eden Bir Adama Yazdığı Risâle

211. *Risâle fî aksâmi'l-humeyyât*
رسالة في أقسام الحميات
Hummânın Çeşitleri Üzerine

212. *Risâle fî 'ilâci't-tıhâl el-câsî mine'l-a'râzı's-sevdâviyye*
رسالة في علاج الطحال الجاسي من الأعراض السوداوية
Sevdâvî Arazlardan Olan Dalak Sertleşmesinin Tedavisi Üzerine

213. *Risâle fî ecsâdi'l-hayevân izâ fesedet*
رسالة في أجساد الحيوان إذا فسدت
Bozulan Hayvan Cesetleri Üzerine

214. *Risâle fî kadri menfe'ati't-tıb*
رسالة في قدر منفعة الطب
Tıbbın Değeri ve Yararı Üzerine

215. *Risâle fî san'ati at'imetin min gayri 'anâsırihâ*
رسالة في صنعة أطعمة من غير عناصرها
Ana Maddesinden Başka Bir Şeyle Yemek Yapma Sanatı

216. *Risâle fî tegayyüri'l-at'ime*
رسالة في تغير الأطعمة
Yemeklerin Bozulması Üzerine

217. *Risâle fi'l-hayât*
رسالة في الحياة
Hayat Hakkında

218. *Kitâbü'l-akrâbâzîn*
كتاب الأقربازين
Farmakoloji Kitabı

219. *Risâle fi't-tıbbi'l-Bukrâtî*
رسالة في الطب البقراطي
Hipokrat Tıbbına Dair

220. *Risâle fi'l-fark beyne'l-hayvâni'l-'ârız min messi'ş-şeytân ve beyne mâ yekûnü min fesâdi'l-ihtilât*
رسالة في الفرق بين الحيوان العارض من مس الشيطان وبين ما يكون من فساد الإختلاط
Şeytan Çarpmasına Tutulan Hayvan ile İhtilât Bozulması Arasındaki Fark Üzerine

221. *Risâle fi'l-gıdâ ve'd-devâi'l-mühlik*
رسالة في الغذاء والدواء المهلك
Besin ve Öldürücü İlaçlar Üzerine

222. *Cevâmi'u Kitâbi'l-Edviyeti'l-müfrede li-Calînûs*
جوامع كتاب الأدوية المفردة لجالينوس
Galen'in *el-Edviyetü'l-müfrede* Kitabının Muhtasarı

223. *Risâle fi'l-ibâne 'an menfe'ati't-tıb îzâ kânet sınâ'atü'n-nücûm mukârineten bi-delâilihâ*
رسالة في الإبانة عن منفعة الطب إذا كانت صناعة النجوم مقارنة بدلائلها
Astroloji Delilleriyle Benzeştiği Durumda Tıbbın Yararının Açıklanması Üzerine

224. *Risâle fi'l-ebhireti'l-musliha li'l-cevv mine'l-vebâ*
رسالة في الأبخرة المصلحة للجو من الوباء
Havayı Vebadan Temizleyen Buharlar Üzerine

225. *Risâle fi'l-edviyeti'l-müşfiye mine'r-revâih el-mü'ziye*
رسالة في الأدوية المشفية من الروائح المؤذية
Rahatsız Edici Kokuların Şifalı İlaç Olarak Kullanımı Üzerine

226. *Risâle fî keyfiyyeti ishâli'l-edviye ve incizâbi'l-ahlât*
رسالة في كيفية إسهال الأدوية وانجذاب الأخلاط
İlaçların Temizleyici Etkisi ve Beden Sıvılarının [*Ahlât*] Buna Karşı Tepkisi Üzerine

227. *Risâle fi 'illeti nefsi'd-dem*
رسالة في علة نفث الدم
Kan Tükürme Üzerine[186]

R. Kimya

228. *Kitâb fî kimyâi'l-'ıtr ve't-tas'îdât*
رسالة في كمياء العطر والتصعيدات
Parfüm ve Damıtım Kimyası Üzerine

Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 3594) bulunan eseri Carl Garbers Almanca'ya çevirerek metniyle birlikte yayımlamıştır (Leipzig 1948).

229. *Risâletü't-tereffuk fi'l-'ıtr*
رسالة الترفق في العطر
Parfümün Rafine Edilmesi Üzerine

Darü'l-kütübi'l-Mısriyye (Teymur Paşa, Sınâ'a, nr. 46) ve British Museum'da (Or. nr. 9678) bir nüshası bulunan risâleyi el-Ehvânî, *el-Kindî: Feylesûfu'l-Arab*'da tanıtmaktadır (s. 217-219).

230. *Risâle fi kal'ı'l-âsâr mine's-siyâb ve gayrihâ*
رسالة في قلع الآثار من الثياب وغيرها
Elbise ve Başka Şeylerden Lekelerin Temizlenmesi Üzerine

Eser, M. Îsa Sâlihiyye tarafından yayımlanmıştır (*Mecelletü ma'hedi'l-mahtûtâti'l-'Arabiyye* [*MMMA*], XXX/1, Kuveyt 1986, s. 83-111).

186 Bu bölümdeki eserler için İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 318; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 244; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn* II, 186-187; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 184-187.

231. *Kitâbü't-Tenbîh 'alâ hude'i'l-kimyâiyyîn*
كتاب التنبيه على خدع الكميائيين
Simyacıların Aldatmalarına Karşı Uyarı

232. *Risâle fî butlâni da'vâ'l-müdde'în sınâ'ate'z-zeheb ve'l-fidda ve hude'ihim*
رسالة في بطلان دعوى المدعين صناعة الذهب والفضة وخداعهم
[Değersiz Metalleri] Altın ve Gümüşe Dönüştürdüklerini İddia Edenlerin Tezlerinin Geçersizliği Üzerine

233. *Risâle fîmâ yutrahu 'ale'l-hadîd ve's-süyûf hatta lâ tenselime ve lâ tekille*
رسالة فيما يطرح على الحديد والسيوف حتى لا تثلم ولا تكل
Paslanmamaları İçin Demir ve Kılıcın Kaplanması Üzerine

Kindî bu eserini halife Mu'asım'ın oğlu veliaht Ahmed için kaleme almıştır.

234. *Risâle fi'l-'ıtr ve envâ'ih*
رسالة في العطر وأنواعه
Parfüm Türleri Üzerine

235. *Risâle fî telvîhi'z-zücâc*
رسالة في تلويح الزجاج
Kapları Kalaylama Üzerine

236. *Risâle fîmâ yusbeğu fe yü'tî levnen*
رسالة فيما يصبغ فيعطى لوناً
Boyanan ve Rengini Veren Nesneler Üzerine[187]

.....

187 Bu bölümdeki eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 320; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 245-246; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 189-190; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 201-205.

S. Optik

237. *Kitâbü'ş-Şu'â'ât*
كتاب الشعاعات
Işınlar Kitabı

Hudâbahş Kütüphanesi'nde bir nüshası bulunan eser (nr. 2048) Rüşdî Râşid tarafından *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: l'optique et la catoptrique* adlı eser içinde neşredilmiştir (Leiden 1997, s. 359-419).

238. *Risâle fî matrahi'ş-şu'â'*
رسالة في مطرح الشعاع
Işığın Yansıması Üzerine

Yahya el-Hâşî tarafından yayımlanmıştır (Halep 1967).

239. *Risâle fî ihtilâfi menâzıri'l-mir'ât*
رسالة في اختلاف مناظر المرآة
Aynadaki Görüntü Farklılığı Üzerine

240. *Risâle fî 'ameli'l-merâyâ'l-hâbita*
رسالة في عمل المرايا الهابطة
Düşen [?] Aynaların Yapımı Üzerine

241. *Risâle fî si'âri'l-mir'ât*
رسالة في سعار المرآة
Aynaların Yanması Üzerine

242. *Risâle fî 'ameli'l-merâyâ'l-muhrika*
رسالة في عمل المرايا المحرقة
Yakan Aynaların Yapımı Üzerine[188]

.....

188 Bu eserler dışında Rüşdî Râşid, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: l'optique et la catoptrique* adlı eserinde, klasik kaynaklarda geçmemesine rağmen Kindi'ye ait olduğunu belirttiği *Fî takvîmi'l-ḥata' ve'l-müşkilât elletî li-Uklîdis fi'l-menâzır* ve *Fıkra fi'l-mir'âti'l-muka'ara elletî kavsühâ sülüsü dâiretihâ* isimli iki eseri Fransızca tercümesiyle beraber neşretmiştir (Leiden 1997, s. 161-358, 429-435).

T. Mûsıkî

243. *Risâle fî haberi sınâ'ati't-te'lîf*

رسالة في خبر صناعة التأليف

Mûsıkî Sanatı Hakkında Bilgi

Tek nüshası British Museum'da (Or. 2361, vr. 160-163) bulunan eseri Robert Lachmann ve Mahmud el-Hıfnî yayımlamış (Leipzig 1931); Zekeriyya Yûsuf bunun üzerinde çalışarak daha sıhhatli bir metni *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsıkiyye* içinde neşretmiş (Bağdat 1962, s. 93-110); nihayet Yûsuf Şevki risâlenin daha sıhhatli bir ilmî neşrini gerçekleştirmiştir (Kahire 1969).

244. *er-Risâletü'l-kübrâ fi't-te'lîf*

الرسالة الكبرى في التأليف

Mûsıkî Hakkında Büyük Risâle

Berlin Kütüphanesi'nde bulunan risâle (nr. 5530, vr. 25-31) Zekeriyya Yûsuf tarafından *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsıkiyye* içinde yayımlanmıştır (Bağdat 1962, s. 121-142).

245. *Muhtasaru'l-mûsîkî fî te'lîfi'n-neğam ve san'ati'l-ûd*

مختصر الموسيقى في تأليف النغم وصنعة العود

Beste ve Ud Sanatı Hakkında Muhtasar Mûsıkî Bilgisi

Mu'tasım-Billâh'ın oğlu Ahmed adına kaleme alınan eseri Zekeriyya Yûsuf *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsıkiyye*'de yayımlamıştır (Bağdat 1962, s. 111-120).

246. *Kitâbü'l-Musavvitâti'l-veteriyye min zâti'l-veteri'l-vâhid ilâ zâti'l-'âşireti'l-evtâr*

كتاب المصوتات الوترية من ذات الوتر الواحد إلى ذات العاشرة الأوتار

Birden On Tele Kadar Telli Sazlar

Zekeriyyâ Yûsuf tarafından *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsıkıyye*'de yayımlanmıştır (Bağdat 1962, s. 67-92).

247. *Risâle fî tertîbi'n-neğam ed-dâlle 'alâ tabâi'i'l-eşhâsi'l-'âliye*

رسالة في ترتيب النغم الدالة على طبائع الأشخاص العالية

Gezegenlerin Yapısını Gösteren Nağmeler Düzeni

Berlin Kütüphanesi'nde bulunan metnin (nr. 5530) bu risâle olduğu sanılmaktadır.[189]

248. *Risâle fi'l-medhal ilâ sınâ'ati'l-mûsîkî*
رسالة في المدخل إلى صناعة الموسيقى
Mûsıkî Sanatına Giriş

249. *Risâle fi'l-îkâ'*
رسالة في الإيقاع
Mûsıkînin İcrâsı Üzerine[190]

U. Çeşitli Konular

250. *Risâle fi's-sûyûf ve ecnâsiha*
رسالة في السيوف وأجناسها
Kılıç ve Türleri Hakkında

Abdurrahman Zeki tarafından yayımlanmıştır (*Mecelletü Külliyeti'l-âdâb*, XIV/2, Kahire 1952, s. 1-36).

251. *Risâle fi'stıhzâri'l-ervâh*
رسالة في استحضار الأرواح
Ruh Çağırma Üzerine

Yûsuf Yahya ve Hikmet Necib tarafından yayımlanmıştır (Bağdat 1979). İdris Abdü'l-Hamîd el-Kellâk, ifade, üslüp ve genel muhteva açısından bu eserin Kindî'ye ait olamayacağını söylemektedir (*el-Mevrid*, XIV/3, Bağdat 1405/1985, s. 225-232).

252. *Risâle fi'l-esmâi'l-mu'ammât*
رسالة في الأسماء المعمات
Muamma Çeşitleri

.....

189 McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 75.

190 Bu bölümde zikredilen eserler için bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 316-317; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 242; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 184; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 168-170; McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 73-74.

Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4832, vr. 59-64) bir nüshası bulunan risâle, Muhammed Merâyatî, Yahya Mîr Alem ve Muhammed Hassân et-Tayyân tarafından *İlmü't-ta'miye ve istihrâcü'l-muammâ 'inde'l-Arab* içinde yayımlanmıştır (Dımaşk 1987, s. 213-259).

253. *Kitâbü'l-Hayl ve'l-Baytara*

كتاب الخيل والبيطرة

At ve Veterinerlik Üzerine

Risâlenin Irak Müzesi Kütüphanesi'nde (nr. 134) bir nüshası bulunmaktadır.[191]

254. *Kelâm fi't-terkîb*

كلام في التركيب

Terkîb Üzerine

Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4832, vr. 35) bir nüshası bulunmaktadır.

255. *Cevâb 'ani's-suâl hel yecûzü en yütevehheme mâ lâ yürâ*

جواب عن السؤال هل يجوز أن يتوهم ما لا يرى

Görünmeyen Şeyin Düşünülüp Düşünülemeyeceği Hakkında Sorulan Soruya Cevap

Risâlenin Süleymaniye Kütüphanesi'nde (Ayasofya, nr. 4832, vr. 35) bir nüshası bulunmaktadır.

256. *Risâletü'l-kebîre fi'l-ecrâmi'l-gâisa fi'l-mâ'*

رسالة الكبيرة في الأجرام الغائصة في الماء

Suda Batan Cisimler Hakkında Büyük Risâle

Rüşdî Râşid tarafından *Fıkra fî a'zâmi'l-eşkâli'l-gâisa fi'l-mâ'* adıyla *Oeuvres philosophiques et scientefiques d'al-Kindi: l'optique et la catoptrique* içinde neşredilmiştir (Leiden 1997, s. 423-427).

.....

191 McCarthy, *et-Tesânîf*, s. 76.

257. *Risâle fî temrîh'il-hammâm*
رسالة في تمريخ الحمام
Hamamda Yağlı [Masaj] Yapılması Üzerine[192]

258. *Risâle fi't-tarh 'ale'l-bîz*
رسالة في الطرح على البيض
Yumurta Üzerine Atma [?]

259. *Risâle fî envâ'i'n-nahl ve kerâimihâ*
رسالة في أنواع النحل وكرائمها
Hurma Türleri ve Değerli Olanları Hakkında

260. *Risâle fî 'ameli'l-kumkumi'n-nebbâh*
رسالة في عمل القمقم النباح
Öten Sürahi [?] Yapımı Üzerine

261. *Risâle fî envâ'i'l-hicâre*
رسالة في أنواع الحجارة
Taş Çeşitleri Üzerine

262. *Risâle fî erkâni'l-hiyel*
رسالة في أركان الحيل
Mekaniğin Esasları Üzerine

263. *Risâle fi't-tâ'iri'l-insî*
رسالة في الطائر الإنسي
Evcil Kuşlar Hakkında

264. *Risâle fi'l-esereyni'l-mahsûseyn fi'l-mâ'*
رسالة في الأثرين المحسوسين في الماء
Suda Hissedilen İki Etki [?] Üzerine

.....

192 Atiyeh bu eseri "güvercinin yağlanması" şeklinde anlamıştır; bkz. *Al-Kindi*, s. 202.

265. *Risâle fi'l-elfâz*
رسالة في الألفاظ
Lafızlar Üzerine

266. *Risâle fi'l-haşerât musavverun Utâridî*
رسالة في الحشرات مصور عطاردي
Merkür'e Benzeyen Böcekler Üzerine

267. *Risâle fi cevâbi selâsi mesâ'il*
رسالة في جواب ثلاث مسائل
Üç Sorunun Cevabı

268. *Risâle fi'l-vefâ'*
رسالة في الوفاء
Vefa Üzerine

269. *Risâle fi's-sevânih*
رسالة في السوانح
Esintiler [İlhamlar?] Üzerine

270. *Risâle fîmâ yuhkâ min a'mâri'n-nâs fi'z-zemeni'l-kadîm ve hilâfuhû fî hâze'z-zemen*
رسالة فيما يحكى من أعمار الناس في الزمن القديم وخلافه في هذا الزمن
Eski Çağlarda Yaşayan İnsanların Ömür Sürelerinin Bugünkünden Farklı Oluşuna Dair Anlatılanlar Üzerine

271. *Risâle fî kısmeti'l-kânûn*
رسالة في قسمة القانون
Kanunun Bölümleri Üzerine

272. *Risâle fî resmi rikâ' ile'l-hulefâ ve'l-vüzerâ*
رسالة في رسم رقاع إلى الخلفاء والوزراء
Halife ve Vezirlere Yazılan Arzuhâl Üzerine

273. *Risâle fî ilmi'l-belâğa*
رسالة في علم البلاغة
Belâgat İlmi Üzerine

274. *Risâle ilâ Ahmed b. el-Mu'tasım fî tecvîzi icâbeti'd-du'â li-men de'â bih*
رسالة إلى أحمد بن المعتصم في تجويز إجابة الدعاء لمن دعا به
Dua Edenin Duasının Kabulünün Mümkün Olduğuna Dair Ahmed b. el-Mu'tasım'a Yazdığı Risâle[193]

275. *Risâle fi'z-zecr ve'l-fe'l min ciheti'l-'aded*
رسالة في الزجر والفأل من جهة العدد
Sayılar Vasıtasıyla Kehânet ve Fal

276. *Risâle fî kıssati'l-mütefelsif bi's-sükût*
رسالة في قصة المتفلسف بالسكوت
Susarak Felsefe Yaptığını Zannedenin Hikâyesi

277. *Risâle fî sınâ'ati'ş-şi'r*
رسالة في صناعة الشعر
Şiir Sanatı Üzerine

Bu risâle 36 no'lu eserin Arapça karşılığı olarak düşünülebilir

.....

193 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 320; İbnü'l-Kıftî, *İhbâr*, s. 245-246; İbn Ebî Usaybi'a, *Uyûn*, II, 190; Atiyeh, *Al-Kindi*, s. 200-207.

İkinci Bölüm

Felsefî Risâleler

Risâlelerin mâhiyeti

1. ***İlk Felsefe Üzerine:*** İlk İslâm filozofu olan ve İslâm dünyasına metafizik problemleri tanıtan Kindî'nin eserine bu adı vermesi bir tesadüf değildir. O, Aristo'nun *Prote Philosophia* adını verdiği ve sonradan *Metafizika* olarak literatüre geçen eserini Ustas'a tercüme ettirmişti.[194] Dolayısıyla Kindî, tesadüflerin ortaya çıkardığı *Metafizika*[195] adındansa Aristo'yu izleyerek kendi eserine *İlk Felsefe* adını vermeyi tercih etmiştir. Burada şu hususu belirtmemiz gerekir ki De Lacy O'Leary'nin, Kindî döneminde Aristo'nun *Metafizika*'sının henüz tercüme edilmemiş olduğu yolundaki iddiası[196] fâhiş bir yanılgıdır.

Kindî'nin halife Mu'tasım'a yazıp takdim ettiği bu kitap onun felsefe alanında günümüze ulaşan en hacimli ve en önemli eseridir. Birinci bölümü dört kısım halinde bugüne intikâl eden eserin aslının kaç bölümden oluştuğunu tespit etmek bugün için mümkün görünmemektedir. Kitabın sonunda yer alan: "Şimdi bu bölümü gücü, kudreti tam ve ikrâmı bol olan [Allah'ın] desteği ile tamamlayalım ve tabiî olarak bunu takip eden konuya geçelim" ifadesinden eserin başka bölüm veya bölümlerinin de olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o, bir başka eseri olan *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine*'de: "Her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına sebep kılan yine O'dur" ifadesinden sonra "*İlk Felsefe Üzerine* adlı kitabımızda biz sana bu tür açıklamaları yapmıştık" (s. 216) demektedir. Fakat bugün eldeki metinde o problemler yer almadığına göre eserin başka bölümlerinin de bulunduğu kesinlik kazanmaktadır.

Kitabın çok kısa olan birinci kısmı (s. 139-143) bir bakıma giriş niteliğinde olup burada felsefenin tarifi verildikten sonra metafizik disiplini-

194 İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, s. 312.

195 Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 203-204.

196 De Lacy O'Leary, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. H. Yurdaydın - Y. Kutluay), Ankara 1971, s. 93.

nin değerine dikkat çekilmektedir. Sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde etmeye imkân olmadığı vurgulanırken Aristo'dan beri bilinen dört sebep teorisi üzerinde durularak: "Biz bilgilerimizin her birinin sebebini bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz" (s. 140) denilmekte ve varlık hakkındaki küllî bilgiye, oradan da İlk Sebep hakkındaki bilgiye yani ilahî bilgiye ulaşılabileceği ifade edilmektedir.

Tarihin hiçbir döneminde bir neslin sırf kendi çabalarıyla gerçeği tam olarak yakalayamadığını, bir insan ömrünün buna yetmeyeceğini söyleyen filozof, çeşitli toplumların ve farklı nesillerin gerçek adına ortaya koydukları azıcık bilgilerin biraraya toplanınca nasıl büyük bir değer oluşturduğunu hatırlatarak hak ve kadirbilirliğin bir gereği olarak bu zengin birikimi bize ulaştıranlara şükran borcumuzun büyük olması gerekteğini belirtmekte ve İslâm'ın ilme bakış esprisi doğrultusunda, "Nereden gelirse gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız" (s. 141) demektedir.

Filozof kendi araştırmalarında kullandığı yöntemden de söz etmekte ve: "Bize düşen, âdetimiz olduğu üzere ele aldığımız bütün konularda eskilerin o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir. Bu kitabımızda da aynı ilkeye bağlı kalacağız; gücümüz ölçüsünde, dilin yapısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda, eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz" (s. 141-142) demektedir ki gerçekten bu onun ilim anlayışındaki objektifliği yansıtması bakımından önemlidir.

Kindî daha sonra felsefeye karşı çıkan bazı hasım çevrelerle hesaplaşmaya girmekte ve onları kıt zekâlılıkla, din tacirliği ve hatta dinsizlikle suçlamaktadır. Ona göre kaynakları ve yöntemleri farklı olsa da vahiy ile felsefî bilginin amacı aynıdır; ikisi de insanın yetkinliğini ve mutluluğunu hedef almıştır (s. 142). Bunun da ötesinde Allah'ın varlığı ve birliği gibi problemler, hatta tüm yararlı olanlara yönelme ve zararlılardan sakınma gibi hususlar felsefenin temel meseleleridir. Öte yandan peygamberlerin Allah'tan getirdiği bilgiler de tümüyle bu tür bilgilerdir. Filozof "O halde gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete [felsefeye] biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız" (s. 142) diyorsa da, bir başka eserinde felsefî bilginin hiçbir zaman vahiy bilgisi kadar insanı tatmin edemeyeceğini söyleyerek vahye karşı duyduğu hayranlığını ifade etmektedir.[197]

• • • • • •

197 Kindî, *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine*, s. 268.

Bu kısmın sonunda Kindî, materyalistlere (*dehrî*) karşı Allah'ın varlığını ve birliğini çeşitli delillerle nasıl ispat ettiğini belirterek Allah'tan kendisini ve talebelerini korumasını niyaz etmektedir.

İlk Felsefe Üzerine'nin en önemli kısmını temel metafizik problemleri içermesi bakımından ikinci kısmı oluşturmaktadır (s. 144-154). Filozof bu kısma duyu algılarıyla aklın idrâk gücü hakkında psikolojik ve epistemolojik açıdan değerli tahliller yaparak başlamaktadır. Aklın aksiyomatik bilgiyi ve bazı kavramları aracısız nasıl algıladığını tartışırken bir münasebetle evrenin dışında doluluk ve boşluk bulunmadığını vurgulamak sûretiyle başlangıcından beri Peripatetik ekolün savunduğu sınırlı-sonlu bir evren anlayışını temellendirimekte, dolayısıyla atomizmi de reddetmiş olmaktadır.

Fiziğin konusunu değişen, metafiziğinkini ise değişmeyen varlık alanlarının oluşturduğunu belirten Kindî, metafizik alanında araştırma yapan çoğu kimsenin metot hatası yüzünden yanılgıya düştüklerine ve fizikî varlıklar gibi metafizik varlıkların da zihinde somut kavramlarının oluşacağını sandıklarına, bulamayınca da bu disipline karşı güvensizlik belirttiklerine dikkat çekmekte ve bu konuda halife Mu'tasım'ı: "Sen bu ön bilgileri iyi öğren ki bunlar gerçekleri bulmanda sana kılavuz; bilgisizliğin karanlığından kurtulmanda sana bir meş'ale olsun" (s. 146) diyerek uyarmaktadır. Onun metot üzerinde ısrarla duruşundan ve bu konuda verdiği bilgilerden, bu meselenin çok erken dönemde İslâm toplumunun gündeminde tartışıldığını anlamaktayız.

Bu kısımda filozof Tanrı-âlem ilişkisi üzerinde söz etmeden önce ezelîlik kavramının ne anlam ifade ettiğini izah etmekte ve şöyle demektedir: "Ezelî [olan Tanrı] öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelî'nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır. Ezelî olanı için konu, yüklem, etkin ve sebep yoktur" (s. 148). Bundan sonra âlemin sonlu olduğunu ve sonradan yaratıldığını altı aksiyomla ispata çalışmaktadır (s. 149).

Kendisi bir Meşşâî filozof olmasına rağmen Tanrı-âlem ilişkisi meselesinde Aristo doktrininden tamamen ayrılarak İslâm ilkeleri doğrultusunda evrenin, dolayısıyla hareket, zaman ve mekânın Allah'ın hür iradesiyle yaratılmış olduğunu -Zenon gibi çok keskin bir diyalektikle- ispata çalışan Kindî'nin, bu konuda geliştirdiği yöntem ve fikirleri ne yazık ki sonraki meşşâîlerde bulmak mümkün değildir.

Kitabın üçüncü kısmına, yine Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında bir şeyin kendi varlığı için sebep olamayacağı tezini kanıtlamak üzere varlık kavramının çağrıştırdığı dört hipotezi tartışarak başlamakta ve son tahlilde hiçbir şeyin kendi varlığı için sebep olamayacağını ortaya koymaya çalışmaktadır (s. 155-156). Daha sonra Aristo'nun *Metafizika*'sının V. kitabında yaptığı gibi, o da bazı kavramlar arasındaki anlam farkı üzerinde durmaktadır (s. 156-159).

Buraya kadar ontolojinin temel problemlerini işleyen filozof, bundan sonra artık birlik metafiziğini temellendirecektir. O bir teriminin ne ifade ettiğini, on kategori ve beş küllînin yanısıra küll, cüz', cemî' ve ba'z gibi en genel kavramlara yüklenebileceğini, fakat bunlardaki birliğin zâtî değil araz kabilinden olduğunu; dolayısıyla kâinatta mevcut olan her şeyin, sahip olduğu birlik vasfını gerçek Bir'den (Tanrı) almış olduğunu söylemektedir. Bu yöndeki düşüncesini ispat sadedinde tabiatta birlik ile çokluğun içiçe bulunduğunu ortaya koyarken biraz da can sıkıcı tekrarlarla ve "kıyâs-ı hulf" yöntemini kullanarak kıvrak bir zekânın ürünü olan tahliller yapmaktadır. Filozofun bundan amacı gerçek ve mutlak Bir'in Allah olduğunu, âlemde birlik vasfı taşıyan her şeydeki birliğin izâfî ve mecâzî olduğunu göstermektir (s. 161-167).

İlk Felsefe Üzerine'nin dördüncü kısmı üçüncünün devamı mâhiyetinde olup burada gerçek ve mutlak Bir'e ulaşmak için birlik vasfı taşıyan ve nicelik ifade eden bütün terimlerin izâfî olduğu izah edildikten sonra, Yeni Pisagorculuk'tan kaynaklanan bir anlayışla bir'in sayı olmadığı, ilk sayının iki olduğu gereksiz tekrarlarla ispata çalışılmaktadır (s. 171-174). Sonraki sayfalarda filozof gerçek Bir'in mâhiyetini araştırırken önce onun ne olmadığı üzerinde durmakta ve "bir" teriminin çeşitli kullanılışlarını araştırırken birer örnekle yetinmeyip lüzumsuz ayrıntılara yer vererek bıktırıcı tekrarlarla konuyu uzatmaktadır (s. 174-181). Bu kadar ayrıntı ve ince tahlillerle âdeta o, bu alandaki zengin birikimini ve kıvrak zekâsını göstermek istiyor gibidir.

Kitabın sonlarına doğru Yeni Eflâtuncu doktrinin, özellikle *Esuluc-ya*'nın etkisi iyiden iyiye kendini gösterir. Plotinus gibi o da Allah'ın birlikten başka hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini ifade etmek üzere: "O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt Bir'dir. Yani O, birlikten başka birşey değildir. O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır" (s. 182) demekte ama, önceki kısımlarda Allah'a isnad ettiği bazı sıfatları görmezlikten gelerek âdeta çelişkiye düşmektedir. Yukarıdan beri savunduğu İslâm'daki âlemin yoktan (*'an leys*) yaratıldığı fikriyle Ploti-

nus'un sudûr (*emanation*) teorisini bağdaştırmak üzere ise şunları söylemektedir: "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 Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihî Bir'dir. Varlık kazanan şey ezelî değildir; ezelî olmayan yaratılmıştır yani var oluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Var oluşun sebebi gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (*el-ibdâ'*) sebebi de ilk gerçek Bir'dir." (s. 182-183). Acaba filozof ilmi ve irâdesi söz konusu olmaksızın sadece Tanrı'nın ilk sebep olmasının yaratma olayını izaha yetmeyeceğinin farkında değil midir?! Belki de o, eserinin sonunda: "Şimdi bu bölümü gücü, kudreti tam ve ikrâmı bol olan [Allah]'ın desteğiyle tamamlayalım ve tabiî olarak bunu takip eden konuya geçelim" dediğine göre, kitabın günümüze ulaşmayan bölüm veya bölümlerinde bu probleme açıklık getirecekti. Ne yazık ki şimdilik bu imkândan yoksun bulunmaktayız.

2. *Tarifler Üzerine:* İslâm bilim ve felsefe tarihinde iddia edildiği gibi terminolojik sözlük hazırlayan ilk düşünür Kindî değildir. Ondan önce Câbir b. Hayyân'ın bu konuda bazı çalışmalar yaptığı ve bunlardan *el-Hudûd* adlı risâlenin günümüze kadar ulaşarak Paul Kraus tarafından *el-Muhtâr min resâili Câbir b. Hayyân* içinde yayımlandığı bilinmektedir (Kahire, 1354/1935, s. 98-114).[198] 92 terimi içeren bu risâle daha ziyade bilimlerin tarifini öne almakla beraber felsefî terimlere de gereken yeri vermiştir. Dolayısıyla bu durum, İslâm tercüme hareketinin tarihinin çok daha gerilere gittiğinin ve VIII. yüzyılda kendi klasiklerini vücuda getirmeye başladığının bir belgesi sayılabilir.

Kindî'nin eseri ise felsefe ağırlıklı 100 terimi ihtiva etmektedir. Fakat filozofun bu konuda kendinden önceki çalışmalardan haberi olmadığını "Değerli kardeş! Bilmelisin ki isteğini tam olarak yerine getirme konusunda çabamı esirgeyecek değilim, fakat eşyanın tariflerini kuşatmak zor ve alışılmamış bir iştir" (s. 185) ifadesinden anlamaktayız. Eserini talebelerinden birinin isteği üzerine kaleme almışsa da bunun kim olduğunu belirtmemiştir.

Filozof genellikle eserlerinde kullandığı temel felsefî terimleri derleyerek bir terimler sözlüğü vücuda getirmiştir. Bize intikâl eden literatür-

198 Abdülemîr el-A'sem de bu risâlenin edisyon kritiğini yaparak neşretmiştir; bkz. *el-Mustalahu'l-felsefî inde'l-Arab*, s. 164-185.

de felsefenin çeşitli tariflerine bu kadar geniş yer veren ilk düşünürün Kindî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Terimlerin Türkçe karşılığını verme hususunda gösterilen çaba ve ihtimama rağmen bazı terimleri tam olarak karşılamak hayli güç olmuştur, bu konuda takdir felsefe okuyucusuna aittir.

3. *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine:* Bu risâle, Kindî felsefesinde önemli bir probleme ışık tutmaktadır. Şöyle ki, filozof burada fiil ve fâili gerçek ve mecâzî olmak üzere ikiye ayırmakta, Allah'a özgü olan yoktan yaratma eylemine "gerçek fiil", yaratıkların birbirini etkilemesine ise "mecâzî fiil" adını vermektedir. Ayrıca yaratıkların eylemini de sürekli ve kalıcı olup olmaması açısından değerlendirerek ikiye ayırmaktadır. Sözgelimi yürüyen canlı durunca yürüme eylemi de sona ermektedir ki, filozofa göre bu fiildir. Fakat sanatkârın eyleminin sanat eserinde devam etmesini fiil değil "amel" olarak adlandırmaktadır.

Gerçek etkine (*fâ'il*) gelince o, filozofa göre, yapıp etmelerini etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan kendi hür ve mutlak iradesinin bir gereği olarak yapandır. Kısaca gerçek etkin (*el-fâ'ilü'l-hakk*) yaptıklarını hiç etkilenmeden yapandır. Bu da her şeyin etkini olan şânı yüce Yaratan'dır. O'ndan başka tüm varlıklara hakikî değil, mecâzî olarak etkin adı verilmiştir yani bunların hepsi gerçek anlamda etkin değil, edilgin durumundadırlar.

Yeni Eflâtuncu doktrinde kozmik varlığın oluşumunu yorumlamada birer anahtar terim durumundaki sudûr, feyz, akıl, nefs ve felek gibi terimlere yer vermese de onun: "Bunlardan ilki yüce Yaratan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerini etkilemişlerdir. Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgine ulaşılır. İlk edilgin başkasını etkilediği için ona mecâzî olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir; ikincisi de öyledir, o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilgine kadar inilir" (s. 197-198) ifadesinde Yeni Eflâtunculuğun kozmik varlığın oluşumunu yorumlamada birer ilke olarak kabul ettiği akıl, nefs ve felekler arasındaki hiyerarşik ilişkinin etkisi açıkça görülmektedir.

4. *Âlemin Sonluluğu Üzerine:* Kindî, Ahmed b. Tayyib es-Serahsî diye tanınan ve bu risâlede adı Ahmed b. Muhammed el-Horasânî (ö. 899) olarak geçen meşhur öğrencisine, âlemin sonlu ve sınırlı bir nicelik oldu-

ğunu ispat etmek üzere farklı bir yöntem kullanmaktadır. Bunun için dört aksiyomu matematik sembollerle ifade etmeyi deneyen filozof, öğrencisine hitâben bunun daha kolay ve kestirme bir yöntem olduğunu şöyle dile getirmektedir: "İstedim ki, önceki yazdıklarımla birlikte bu kitap tek başına yeterli olsun. Bununla beraber, öteki kitaplarımızda bu konuyla ilgili olarak birçok kıyas yaptık ve fiziğe dayalı doğru deliller ortaya koyduk. Bu kitabımızda ise deneye (*el-hiss*) ve akla dayanan ilimler arasında orta bir yerde bulunan matematik yöntemini kullanarak senin yükünü hafifletmek istedik" (s. 202).

Eserinin giriş kısmında bir tezi ispatlamada aksiyomatik bilginin önemine değinen filozof, sırf mantık ve felsefeye karşı çıkmak amacıyla bu yöntemi kullanmayan kelâmcıları eleştirmekte ve "Oysa aksiyomlar, kendi görüşlerinin açıklanması için birer vasıtadır" (s. 199) diyerek gâyenin değilse bile, vasıtanın benimsenip kullanılmasında bir sakınca olamayacağı uyarısında bulunmaktadır.

5. ***Sonsuzluk Üzerine:*** Mâhiyeti itibariyle bir önceki risâlede ortaya koyduğu görüşlerin bazı önemsiz farklarla tekrarından ibaret olan bu risâleyi de bir öğrencisinin sonluluk ve sonsuzluk konusundaki sorusuna cevap olarak kaleme alan filozof, cisim, hareket ve zaman gibi birbirini gerekli kılan kavramları da gündeme getirerek bunların sonlu olduğunu yine dört aksiyomla ispata çalışmaktadır. Ona göre hiçbir nicelik bilfiil sonsuz olamaz; sonsuzluk ancak bir imkân olarak düşünülebilir.

Kindî'nin özellikle sonsuz bir nicelik olamayacağı yönünde ortaya koyduğu tezi ispat etmek amacıyla sergilediği diyalektik, gerçekten hayranlık uyandırıcıdır.

6. ***Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine:*** Bir zamanlar halife Mütevekkil-Alellâh'ın saray şairleri arasındayken sonraları gözden düşen Horasanlı Ali b. Cehm'in (ö. 863), ders esnasında hocasından dinlediği Allah'ın birliği ve âlemin sonluluğu ile ilgili meselelerin kitaplaştırılması yönündeki isteğini karşılamak üzere kaleme alınan bu risâle, filozofun bundan önceki risâlelerinin bir tekrarı sayılabilir. Fakat o burada dört değil, altı matematiksel hipotezden yola çıkarak tezini ispata çalışmaktadır. Böylece o, Aristo felsefesinden büsbütün ayrılarak İslâm'daki âlemin yaratılmışlığı inancını her vesile ile savunmakta ve bu yöndeki görüşünü hem mantıkî hem de matematik delillerle temellendirmektedir. Özellikle

burada zamanın sonsuz olamayacağını kanıtlamak üzere ortaya koyduğu delil gerçekten doyurucudur (s. 199-201). Onun bütün amacı, kendi döneminde kâinatın ezelîliğini savunan dehrîlerin görüşlerini çürütmek ve âleme egemen olan yegâne kudretin Allah olduğunu göstermektir.

7. *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine:* Kindî'nin halife Mu'tasım için kaleme aldığı bu risâle, temel fizik ve metafizik problemler yanında astronomi, astroloji ve antropoloji alanlarındaki görüşlerini de yansıtması bakımından *İlk Felsefe Üzerine*'den sonra en önemli eseridir. Kitabın sonundaki, "Kindî'nin *Sebebin Açıklanması Üzerine* kitabının birinci kısmı tamamlandı" ibaresi, eserin başka kısımlarının da bulunduğuna işaret etmektedir.

Filozof, kâinatta mevcut olan düzene dikkat çekerek bunun Allah'ın kudret ve hikmetinin bir nişânesi olduğunu vurguladıktan sonra organik ve inorganik varlıklardaki hareket çeşitlerini sıralamakta ve bunların tariflerini vermektedir. Ay-altı âlemdeki fizikî varlıklarda görülen oluş ve bozuluşu dört sebep teorisi bağlamında irdeleyerek tüm sebeplerin sebebi olan gâye sebebe ulaşan Kindî, âlemdeki her türlü oluşun etkin (*fâil*) sebebinin gâye sebep yani Allah olduğunu vurgulamaktadır. Zaten o, bu kitabı yazmaktaki amacının tümevarım yöntemiyle gerçek etkin sebebin varlığını göstermek olduğunu söylemektedir.

Kindî, varlığın işleyişini sağlayan sebepler arasındaki ilişkiden yola çıkarak bunları uzak ve yakın sebepler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Bu konuda Mu'tezile'nin "tevellüd" nazariyesini anımsatırcasına: "Sözgelimi okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında okçu uzak, ok ise yakın sebeptir" (s. 216) ifadesine yer vermektedir.

İlk ve ortaçağ fiziğinin temel ilkelerini dokuz maddede özetleyerek oluş ve bozuluş olayında en önemli etken olan dört unsur ve bunların nitelikleri üzerinde ayrıntılı bilgiler veren filozof, daha sonra Güneş ve Ay'ın farklı iklimler ve atmosfer olayları üzerindeki etkisini araştırarak aynı zamanda bu iki gökcisminin insan fizyolojisi ve karakterine nasıl etki ettiği konusunda çok ilginç tespitlerde bulunmaktadır. Böylece o aynı zamanda bir astrolog olarak oluş ve bozuluşun meydana gelmesinde feleklerin etkisine önemle dikkat çekmektedir. Tabiatıyla verdiği bilgilerin, ilkçağ astrolojisinden özellikle de Batlamyus astronomi ve coğrafyasından ne ölçüde mülhem olduğu ayrı bir araştırma konusudur.

8. *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine:* Kindî bu risâleyi, talebesi ve aynı zamanda veliaht olan Ahmed'in, *"Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler"* (er-Rahmân 55/6) âyetinin yorumu üzerine sorduğu soruya cevap olarak kaleme almıştır. Risâlede *İlk Felsefe Üzerine* ve *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı eserlere atıflar yapıldığına göre bunlardan sonra yazılmış olmalıdır.

Filozof eserinin giriş kısmında Hz. Muhammed'in getirdiği vahyin aklın verileriyle tamamen bağdaştığı gerçeğini, hayatına yemin ederek vurgulamakta ve apaçık olan bu hakikate ancak akıldan yoksun olanlarla cahillerin karşı çıkabileceğini söylemektedir. Diğer yandan dirâyetli ve samimi dindarların dînî konularda yaptıkları yorumlardan dolayı onları eleştiren bazı çevrelere serzenişte bulunarak, bunların ya İslâm vahyinin esprisini kavrayamadıklarını veya Arap dilinin inceliklerine vâkıf olamadıklarını belirtmektedir. Secde kelimesinin çeşitli anlamları üzerinde durarak, âyette geçen secdenin itaat anlamına geldiğini, eski Arap şiirinden örnekler vererek anlatan Kindî, itaat kavramının ancak canlı, akıl ve irade sahibi varlıklar için söz konusu olduğunun farkındadır. Bunun için o, ilk ve ortaçağ bilim, felesefe ve astrolojisinde geçerli olan gökkürelerinin canlı, akıllı ve irade sahibi ideal varlıklar olduğu fikrinden hareketle, her kürenin ve hatta her şeyin, bulunmuş olduğu varlık kategorisinin gereğini yerine getirmesinin itaat bağlamında secde anlamına geldiğini savunmaktadır. Onun: "Demek oluyor ki gezegenler şânı yüce Yaratıcılarının iradesi doğrultusunda ona itaat etmektedirler" (s. 231) şeklindeki bu yaklaşımı, Kur'ân-ı Kerîm'in kâinata bakışıyla da tam bir uygunluk arzetmektedir.

Filozofun yaşadığı dönemde henüz maddenin çekim kanunu bilinmediği için o da öncekiler gibi gökkürelerinin muntazam hareketini akıl, nefis ve irâde gücüne sahip olmalarına bağlamaktadır. Bu durumu kanıtlamak için astroloji alanındaki birikimine dayanarak çokça spekülasyona başvurmakta ve şöyle demektedir: "O halde bazı canlılar büyüyen, bazıları da büyümeyen türdendir. Canlının değişmeyen özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmasıdır. Buna göre felek de canlıdır, duyu ve hareket gücüne sahiptir" (s. 234). Onun anlayışına göre insanın var oluşunun uzak sebebi Allah, yakın sebebi ise gökkürelerinin hareketidir. Eğer onlar düşünemeyen varlıklarsa insanın onlardan daha şerefli olması gerekir. Oysa "Varlığımızın ve türümüze özgü olan düşünmenin etkin sebebi oldukları halde onları düşünmeyen varlık saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz. Çünkü sebep sebepliden daha değerlidir" (s. 235). Kindî bu

konuda Stoa felsefesinin insanı küçük âlem (mikrokozmos) şeklinde yorumlamasını hatırlatmakta ve meseleyi daha geniş boyutta değerlendirerek şöyle demektedir: "Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin. Çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir" (s. 238). Risâlenin sonunda bu görüşünü: "İmdi, tam kudret sahibi olan Allah'ın tümüyle kozmik varlığı, evrendeki herşeyin kendisinde bulunduğu tek bir canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir?!" (s. 238) şeklinde daha da netleştirmektedir.

Bu eserin sonunda yer alan bir ifadeden ikinci kısmının da bulunduğu anlaşılıyorsa da günümüze ulaşan sadece birinci kısmıdır.

9. ***Cisimsiz Cevherler Üzerine:*** Kindî bu risâleyi, cisimsiz cevherler konusunda bir öğrencisinin sorularını cevaplamak üzere kaleme almıştır. Hacim itibariyle küçük, fakat metafiziğin imkânını temellendirmesi bakımından önemli bir çalışmadır.

Filozof bu problemi, ancak fizik ilmini iyi bilenlerin kavrayabileceği hususunda öğrencisini uyardıktan sonra cismin ve cevherin tarifi ile konuya girmektedir. Ona göre cisim üç boyutlu olan bir nicelik; cevher ise kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir. Ayrıca cevher, "*mütevâtî* ya da *müteşâbih* olarak nitelenendir" diye de tarif edilir. Burada mütevâtî nitelik, niteleyenin nitelenene adını ve tarifini vermesi durumudur. Müteşâbih nitelik ise bunun tersi durumdur yani niteleyenin nitelenenin mâhiyetini tam olarak belirleyememesi halidir ki bu da arazı ifade etmektedir. Buradan hareketle filozof, tek tek nesneleri kuşatan ve onların yapısında mündemiç bulunmayan küllîlerin birer manevî cevher olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde canlı varlıklarda canlılığı sağlayan nefis, fizyolojik yapının bir parçası olmadığına göre manevî bir cevherdir. Bütün bunlardan sonra o: "Zorunlu olarak cisimsiz birçok cevher vardır" (s. 242) diyerek metafiziğin imkândan öte bir zorunluluk olduğunu belirtmektedir.

10. *Nefis Üzerine:* Kindî bu risâleyi, bir öğrencisinin Aristo'ya ait *Nefis Üzerine* adlı eserde yer alan bilgilerin yanısıra, diğer filozofların da bu alandaki görüşlerinin bir özetini rica etmesi üzerine yazmıştır. İslâm düşüncesi tarihinde nefsin mâhiyet ve fonksiyonlarını, arınma yöntemlerini ve ölümden sonraki durumunu felsefî açıdan ele alan ilk eser olması bakımından bu risâlenin önemi büyüktür. Risâlenin üçüncü kısmında,

filozofun kendisinin de belirttiği gibi, antik ve helenistik dönemlerde ruh hakkında ortaya atılan teorilerin bir özetini vermek istemiştir. Bunu yaparken esas gâyesi, nefsin bedenden bağımsız basit ve manevî bir cevher olduğunu kanıtlamaktır. Her ne kadar öğrencisi ondan öncelikle Aristo'nun bu konudaki görüşlerini öğrenmek istemişse de eserde daha çok Eflâtuncu, Yeni Eflâtunculuk, Yeni Pisagorculuk ile hermetik düşüncelere yer verilmiştir. Sadece bir yerde Aristo'ya yapılan gönderme de ona değil, hocası Eflâtun'a aittir (s. 246-247). Şüphesiz bu durumun sorumlusu Kindî değil, o dönemdeki bazı Süryânî mütercim ve dikkatsiz müelliflerdir.

Nefsin menşe' ve mâhiyetini, soyut ve bağımsız bir cevher olduğunu, insandaki bazı psişik güçlerin varlığından ve ayrıca rüya olayından yola çıkarak açıklayan Kindî, "Güneş ışığının güneşten kaynaklandığı gibi nefis de yüce Yaratıcı'nın nurundan gelmiştir" demektedir. Bu bakımdan o son derece yetkin ve şereflidir. İnsandaki öfke ve şehvet gücü onu bazı yüz kızartıcı hatalara ve hatta tehlikelere sürüklerken bunun yanlış olduğunu ilham ederek ona engel olan aklî nefs, cisimden bağımsız ilâhî bir cevherdir. Aksi halde bir şeyin kendisine zıt olması gibi bir çelişki söz konusu olurdu. Yani kötülüğü arzu edenle ona karşı koyanın aynı şey olması gerekirdi. Böyle olmadığına göre nefsin, söz konusu iki güçten farklı manevî bir cevher olduğu fikri gerçeklik kazanmış oluyor.

Ona göre nefsin maddî tutkulardan kurtulması, her türlü kir ve pastan arınıp kemâle ermesi de ancak insanın kendini ilme ve düşünceye vermesiyle mümkün olacaktır. İşte böyle bir kimseye gayb âleminin kapıları açılır, tüm varlığın sırrına vâkıf olur; hatta insanların içinden geçeni dahi bilir. Çünkü maddî olan herşeyden uzaklaşarak arınan insan, Allah'ın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur. Nefis henüz bedene bağımlı iken teemmül ve tefekkür sayesinde bu kadar yetkinleşirse, Yaratıcı'sının bulunduğu ebedî âleme intikâl ettiği zaman neler olmaz ki!... (s. 244).

Risâlenin sonunda, dünyanın geçiciliğine mukâbil nefsin ebedîliğini dile getiren ve daha çok Hermetizm'i çağrıştıran şu ifade yer almaktadır: "Ey cahil insan! Bu âlemde kalışının sadece bir an olduğunu, sonra gerçek âleme intikâl edeceğini ve orada sonsuza dek kalacağını bilmez misin?! Şânı yüce Yaratıcı'nın iradesiyle sen bu dünyada sadece bir yolcusun!." (s. 247).

Burada şu hususa işaret etmek gerekir ki, filozofumuz nefsin bedenden önce var olduğunu savunmakla dînî telakkiye ve Eflâtun'a yaklaşırken, nefsin bedenle birlikte ortaya çıktığını söyleyen Aristo ve diğer meşşâîlerden ayrılmaktadır.

11. *Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz:* Bu risâlede dikkati çeken husus, nefsin fonksiyonuyla ilgili olarak Eflâtun ile Aristo'nun farklı görüşlerini Kindî'nin uzlaştırmaya çalışmasıdır. İskenderiyeli Yeni Eflâtuncu filozofların eserlerinde önemli yer tutan bu problem, İslâm meşşâîlerinde Kindî ile başlayıp Fârâbî'nin *el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs* adlı eserinde en yetkin bir şekilde temellendirilmiştir.[199]

12. *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine:* Bilindiği kadarıyla İslâm bilim ve kültür tarihinde uyku ve rüya olayını bilimsel olarak tahlil edip yorumlayan ilk eser bu risâledir. Bir öğrencisinin isteği üzerine kaleme aldığı risâlenin giriş kısmında filozof, uyku ve rüyanın yorumunun tabiat ilimleri arasında çok önemli bir yer tuttuğunu hatırlatmaktadır. Çünkü Aristo'dan beri devam eden gelenekte, psikoloji daima tabiat ilimleri arasında mütalaa edilmiştir. Uyku ve rüya nefsin bir fonksiyonu olduğundan filozof da öncelikle bu güçleri tanıtarak uykunun tarifine ulaşmakta ve şöyle demektedir: "Uyku, sağlığı normal olan canlının tabiî olan duyularını kullanmama halidir" (s. 252). Bu konuda duyu gücü ile tasarlama (fantezi) gücü üzerinde duran Kindî, uykuda devre dışı kalan duyu güçlerine mukâbil, tasarlama ile düşünme güçlerinin serbest kaldığını ve böylece rüya olayının gerçekleştiğini, çağdaş psikolojik anlayışları hatırlatırcasına tutarlı bir biçimde yorumlamaktadır. Ona göre: "Rüya, nefsin düşünceyi kullanıp, duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır" veya: "Rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefiste oluşan izlenimidir" (s. 253-254).

Filozof doğru ve karışık rüyalar ile sembol ifade eden rüyaları, meydana gelmeden önce rüyada görülen olayları kendisine göre tutarlı bir şekilde yorumlamaktadır. Bu sırada gözün anatomisi hakkında verdiği bilgiler, bazı hayvanlarla ilgili gözlemleri ve uykunun insan için nasıl önemli bir gıda durumunda olduğu yolundaki tespitleri de cidden takdire değerdir.

13. *Akıl Üzerine:* Hacmi itibariyle küçük, İslâm filozofları ve Latin skolastikleri üzerindeki etkisi bakımından önemli olan bu risâleyi Kindî, bir öğrencisinin eski Yunan filozoflarının akıl hakkında ne düşündükleri

.....

199 Fârâbî'nin bu eserinin tercümesi için bkz. *Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması* (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 24 İstanbul 1984, s. 221-255.

yönündeki sorusuna cevap olarak kaleme almıştır. O, bu konuda Aristo ile hocası Eflâtun'un görüşlerine dayanacağını söylüyorsa da akılla ilgili olarak Eflâtun'da ayrıntılı bir bilgi bulunmadığının farkında olacak ki: "Zaten bu konuda Eflâtun'un görüşünün özü, talebesi Aristoteles'in görüşüdür" (s. 259) diyerek bu kavramın yorumunda Aristo'yu esas alacağını ima etmektedir.

Aristo'dan itibaren Peripatetik felsefenin ikibin beşyüz yıllık tarihî gelişimi içinde birçok filozof, bilgi problemini temellendirirken özne-nesne ilişkisinde duyu algılarından gelen izlenimleri aklın nasıl idrâk edip değerlendirdiği konusu üzerinde önemle durmuşlardır. İlk defa Aristo *De Anima*'da aklı pasif ve aktif olmak üzere ikiye ayırmış; pasif aklın ölümlü olduğunu söylerken aktif akıl için: "Hiç kimse bu aklın bazen düşünür bazen düşünmez olduğunu iddia edemez. İşte tek başına ölümsüz ve ebedî olan bu akıldır" demiştir.[200] Onun bu ve diğer eserlerinde aklın yorumuna dayanan bazı ifadeleri gerek helenistik, gerekse ortaçağ İslâm ve Hristiyan filozofları arasında sürüp giden spekülasyonlara yol açmıştır. Bu problem üzerinde ilk yorumun Aristo'nun öğrencisi olan Theophrastos'a ait olduğu; onu İskender Afrodisî ile Themistius'un izlediği bilinmektedir. Özellikle İskender'in eseri, IX. yüzyılda, Kindî'nin çağdaşı olan Huneyn b. İshâk tarafından Arapça'ya çevrilmiştir.[201] Bu konuda araştırma yapanlar psikolojik akıllar hiyerarşisinin yorumunda genellikle İskender ile Kindî arasında bir mukayese yaparak benzerlikleri tespite çalışmışlar, sonuçta iki filozofun akıl tasnifinin farklı olduğunu görmüşlerdir. Çünkü İskender aklı, heyûlânî akıl (intellectus materialis), meleke halindeki akıl (intellectus qui habet habitum) ve fa'âl akıl (intellectus agens) olmak üzere üçe ayırırken Kindî, dört çeşit akıl bulunduğunu söylemektedir. Bunlar, sürekli fiil halinde bulunan akıl, güç halindeki akıl, fiil alanına çıkan (*müstefâd*) akıl ve beyânî (veya *zâhir*) akıldır. Ayrıca İskender'de bulunan fa'âl akıl terimi Kindî'de bulunmamaktadır. O bunu "*el-aklü'llezî bi'l-fi'l ebeden*" terimiyle karşılamaktadır. İşte bu gibi gerekçelerden yola çıkarak Kindî'nin İskender'in eserini görmediğini söyleyebiliriz.

Filozofların bu problem üzerinde bu kadar önemle durmalarındaki amaç, özne-nesne ilişkisinde aklın nasıl soyutlama yaptığını ve bilginin hangi aşamalardan geçerek meydana geldiğini göstermektir. Soyutlama

200 Aristoteles, *De Anima* (Ar. trc. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Kahire 1949, 430a 20-25.

201 Bu eserin metni için bkz. Abdurrahman Bedevi, *Şurûh 'alâ Aristo*, Beyrut 1986, s. 31-42.

sırasında her aşamadaki bilgi, akıl terimiyle ifade edilmiştir. Burada önemli olan bir diğer husus, rasyonel bilginin, fa'âl akıl denen irrasyonel bir kaynaktan geldiği iddiasıdır. Gerçi Themistius, Kindî ve İbn Rüşd gibi filozoflar fa'âl aklın insanın dışında ontik bir değer olduğu görüşünü kabul etmiyorlarsa da Fârâbî ve İbn Sînâ gibi ünlü meşşâîler onun insandan bağımsız ilâhî bir varlık olduğunu savunmaktadırlar. Ayrıca sözkonusu filozoflar fa'âl aklın, ay-altı âlemdeki her türlü fizikî, kimyevî ve biyolojik oluş ve bozuluşun etkin sebebi olduğu kabul ettiklerinden ona kozmolojik bir fonksiyon yüklemekte, mutluluğun da müstefâd aklın fa'âl akılla ittisâli neticesinde kazanılacağını ileri sürerek ona ahlâkî bir değer izâfe etmekte; nihayet fa'âl aklı vahiy meleği olan Cebrail ile özdeş saymak sûretiyle teolojik bir fonksiyon da isnat etmektedirler. Buna karşın Kindî, aktif aklın, insana dışarıdan etki eden bir güç olmayıp nefsin fonksiyonu olan tümel kavramlardan ibaret olduğunu belirtmektedir.

14. ***Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine:*** Aristo, m.ö. IV. yüzyıla kadar antik dünyada oluşan ilim, sanat ve felsefe alanlarındaki çalışmaları derleyip toparlayan ve bunları kendine özgü didaktik bir yöntemle sistematize ederek her alanda kaleme aldığı ölümsüz eserlerle geriye zengin bir külliyat bırakan büyük bir filozoftur. Onun insanlığa armağanı olan bu külliyat üzerindeki çalışmalar ikibin beşyüz yıldan beri devam etmektedir. Bu konuda ilk çalışmayı Aristo'nun öğrencisi ve onun ölümünden sonra Likeion'un başkanlığına getirilen Theophrastos'un yaptığı bilinmektedir. Bugün için elimizde külliyatla ilgili ilkçağlardan kalma üç liste bulunmaktadır. Bunlar Batlamyus el-Garîb'in (Ptolemius Channos) *Fihristü kütübi Aristûtâlis ve sîretuh* (Ayasofya Ktp. nr. 4833), Diogenes Laertius'un *Lives of Eminent Philosophers I-II* (London 1965-1966) ve Paul Moraux'nun *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote* (Louvanin 1951) adlı eseridir.[202]

İslâm dünyasında ise bu konuda ilk araştırmayı yukarıdaki başlığı taşıyan eseriyle Kindî'nin yaptığını görmekteyiz. Onu, *Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe*[203] ve *Felsefetu Aristûtâlis*[204] adlı

.....

202 Bu konuda daha ayrıntılı bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 309-324.

203 Fârâbî'nin bu eserinin tercümesi için bkz. *Felsefeye Başlamadan Önce Bilinmesi Gereken Konular* (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 26, İstanbul 1987, s. 185-192.

204 Fârâbî, *Felsefetu Aristûtâlis* (nşr. M. Mehdî), Beyrut 1961.

eserleriyle Fârâbî izlemiştir. Daha sonra filozofa ait eserlerin geniş bir listesi klasik yazarlardan İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'i (s. 308-312), İbnü'l-Kıftî'nin *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükema*'sı (s. 26-36) ile İbn Ebî Usaybi'a'nın *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*'sında (I, 88-95) yer almıştır.

Kindî bir öğrencisinin -büyük bir ihtimalle halife Mu'tasım'ın oğlu veliaht Ahmed'in- isteği üzerine kaleme aldığı bu risâlede, önce konunun önemine dikkat çekerek yetkin bir filozof olmak isteyen bir kimsenin matematik öğreniminden sonra Aristo külliyatını gösterilen sıra düzenine göre çok iyi okuması gerektiğini söylemektedir. Her alanda olduğu gibi, özellikle felsefede başarılı olabilmek için matematiği vazgeçilmez bir ön şart olarak gören filozof, bu konuyla ilgili olarak şöyle demektedir: "Bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olursa ve sonra da bu kitapları hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa bunlardaki hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi, onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece bilgi aktarma (*rivâyet*) düzeyinde kalır. Matematik bilgisinden yoksun olan bir kimse bu kitaplardaki bilgilerin künhüne asla vâkıf olamaz" (s. 266). Öyle anlaşılıyor ki onun felsefedeki başarıyı matematik bilgisine bağlama fikri, Aristo'dan çok Eflâtun'dan gelmektedir.

Aristo'nun eserlerini konulan bakımından dörde ayıran Kindî, önce yirmi üç eseri kısaca tanıtır. Risâlenin sonlarına doğru bunlardan yirmi birinin mâhiyet ve muhtevaları üzerinde durarak ayrıntılı bilgi verir. Filozofun hacim bakımından küçük, fakat muhteva itibariyle büyük değer taşıyan bu risâlesi aynı zamanda ilim ve kültür tarihinin bazı kararılık noktalarını aydınlatması bakımından da önemlidir. Şöyle ki, bilindiği üzere öteden beri oryantalistler, müslümanların Aristo'yu önce apokrif (sahte) eserleriyle tanıdıklarını, bu yüzden de felsefe adına ortaya koyduklarının bir değer taşımadığını iddia etmektedirler. Ne var ki, İslâm toplumunun ilk defa felsefeyle tanışmasını sağlayan Kindî'nin, özellikle Aristo'nun eserlerini tanıtmak üzere kaleme aldığı bu risâlesi onların bu iddialarını boşa çıkarmaktadır. Zira yanlışlıkla Aristo'ya isnat edilen ve bizim literatürümüzde *Esulucya* ve *Kitâbu'r-Rubûbiyye* adlarıyla anılan bu eseri Kindî, İbn Nâima'ya tercüme ettirdiği ve kendisi de üzerinde gerekli düzeltmeleri yaptığı halde bu risâlede ondan hiç söz etmemektedir. Kendisinin *İlk Felsefe Üzerine* adlı kitabının özellikle dördüncü kısmında *Esulucya*'dan istifade ettiği anlaşılmakla birlikte, sırf Aristo'nun kitaplarını tanıtmak amacıyla yazdığı risâlede ona yer vermemesi, otantikliği hakkın-

da duyduğu şüpheden başka bir şeyle izah edilemez. Filozof ayrıca, bir başka apokrif eser olan *De Mundo*'ya da yer vermemiştir. Dolayısıyla onun bu risâlede isim ve muhtevalarıyla tanıttığı kitaplar genellikle otantiktir. Bu konuda gerekli malumat, sunduğumuz tercümede dipnotlar halinde verilmiştir.

Risâlenin bir başka açıdan önemi, Kindî'nin din felsefesiyle ilgili görüşlerini ihtiva ediyor olmasıdır. Filozof burada vasıtasız gerçekleşen vahiy bilgisi ile vasıtalı beşerî bilginin bir karşılaştırmasını yapmaktadır. Özellikle insanı tatmin açısından Kur'ân-ı Kerîm'in verdiği bilgi ve sahip olduğu i'câz'ın felsefî kanıtlamalardan çok üstün olduğunu savunur. Bu konuda Yâsîn sûresinin 78-83. âyetlerinden hareketle görüşlerini temellendirirken, bir filozofun tefsire nasıl baktığının da en güzel örneklerini vermektedir.

15. *Beş Terim Üzerine:* Kindî'nin bazı felsefî ve ilmî eserlerinin Batı ortaçağında İbranice ve Latince'ye çevrildiği bilinmektedir. Bu eserlerden bir kısmının Arapça asılları kaybolduğu halde anılan dillere yapılan bazı çevirileri günümüze ulaşabilmiştir. Tercümesini sunduğumuz bu risâle de Kindî'nin sadece Latince tercümesi günümüze ulaşan eserlerindendir.

Kindî, Meşşâî felsefede doğal ve yapay cisimlerin ilkesi sayılan madde (*hayûlâ*) ve sûretin (form) yanısıra, ilke olmadıkları halde cisimlerin genel özelliklerinden olan hareket, mekân ve zaman kategorilerini de "cevher" kavramı içinde değerlendirerk eserine *Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse* adını vermiştir. Ancak, tümel kavramlar arasındaki bu önemli farkı dikkate alarak çevirinin *Beş Terim Üzerine* şeklinde adlandırılması daha uygun olacaktır. Kindî'nin öteki eserlerinin başlangıcında ve sonunda gördüğümüz dua cümlelerinin bu eserde yer almayışının, eseri Latince'ye çeviren mütercimden kaynaklandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Çünkü o dönemde Latin dünyasında İslâmî kavram ve motiflerin yer aldığı bir eserin hoşgörüyle karşılanması herhalde düşünülemez.

Hacim bakımından küçük olmasına rağmen, bir bakıma felsefeye giriş niteliği taşıyan ve genel planda felsefeyi, özelde ise tüm varlığı sınıflandıran bu eser, Kindî'nin ne kadar yetkin bir filozof olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Felsefenin, zihnin disipline edilmesinden başka bir şey olmadığı gerçeğinden hareket eden Kindî'ye göre zihindeki bilginin kaynağı akıl ve duyu olduğuna göre felsefeyi teorik ve

pratik şeklinde ikiye ayırmak gerekmektedir. Bunlardan teorik olan metafiziği, pratik olan ise fiziği konu almaktadır. Ancak, fizikten metafiziğe yükselirken aracı durumundaki bir başka disiplinin varlığından da söz etmek gerekir ki, bu da psikolojidir. Zira varlık kavramının ifade ettiği şeyler ya tamamen maddî, ya ay-üstü varlıklar gibi gayr-ı maddî, ya da nefis/ruh ve akıl gibi madde ile birarada bulunsalar da ondan bağımsız olan varlıklardır. Kindî'nin ifadesiyle: "Yüce Allah nefsi, kendisinde asla letâfet bulunmayan yoğun (madde) ile kendisinde asla yoğunluk bulunmayan latîf (gayr-ı maddî) arasında bir mertebeye koymuştur. Bu, fizik bilgisinden metafizik bilgiye geçişte bir yol ve dayanak olsun diye böyle olmuştur. Zira böyle olmasaydı, latîf (metafizik) ile kesîfin (fizik) bilgisini ayırmak zor olurdu" (s. 279-280).

Filozof problemi bu şekilde ortaya koyduktan sonra doğal maddî varlıklar ile yapay (sun'î) varlıkların ilkesi ve genel özellikleri sayılan madde (*heyûlâ*), sûret (form), hareket, mekân ve zaman terimlerinin izahına geçmekte ve herbiri hakkında özet bilgi vermektedir.

16. *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri:* Kindî'nin diğer birçok eseri gibi kendi türünün ilk örneğini teşkil eden bu risâlede filozofun hangi kaynaklardan yararlandığı konusu henüz açıklığa kavuşturulmuş değildir. Risâleyi ilk yayımlayan Richard Walzer bu kaynağın, Bizanslı Yeni Eflâtuncu bir filozof ve devlet adamı olan Themistius'un (ö. 385) 49 nutkundan günümüze ulaşmayan kayıp 16 nutuk olabileceğini ileri sürmüşse de bu görüşünü kanıtlayamamıştır.[205] Risâlenin kaynak veya kaynaklarının tespiti bugün için pek mümkün gözükmese de ölüm korkusunu ve üzüntüyü yenme temasının Stoa felsefesinde temel bir problem olduğu dikkate alındığında, Kindî'nin bu çalışmasının da büyük ölçüde sözkonusu felsefeyi yansıttığı görülecektir. Eserin üslubunun çok zor ve çetrefil oluşunun, müellifin kendi kültür dünyasına yabancı olan fikirleri -aslına sâdık kalarak- aktarma güçlüğünden ileri geldiği rahatlıkla söylenebilir. Aksi halde bir Arap filozofunun üslubunun bu derece düşük ve zor anlaşır olması, ayrıca sık sık gereksiz tekrarlara yer vermesi başka türlü izah edilemez.

Bu hususu, Kindî'nin diğer bazı eserlerinde de görmek mümkündür. Buna mukâbil, onun *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* ile *Uy-*

205 Abdurrahman Bedevî, *Resâilü felsefiyye*, s. 9-10.

ku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine gibi daha çok kendi kültür dünyasının kaynaklık ettiği eserlerde kullandığı üslup gâyet net, açık ve son derece başarılıdır. Bu gerekçelerden hareketle sözkonusu eserin, geç helenistik döneme ait kaynaklara dayandığı düşünülebilir. Nitekim Abdurrahman Bedevî'nin *Eflâtun fi'l-İslâm* (Beyrut 1982) adlı eserinde yer verdiği, Stoa ve Yeni Eflâtuncu felsefenin izlerini taşıyan *Risâletü Eflâtun ilâ Furfiryûs fî hakîkati nefyi'l-hemm ve isbâti'r-rü'yâ* isimli risâledeki (s. 235-243) bazı fragmentler, Kindî'nin *el-Hîle li-def'i'l-ahzân*'ıyla tamamen örtüşmektedir.[206]

Kindî, diğer risâleleri gibi bu risâleyi de bir dostunun isteği üzerine kaleme almıştır. Dostunun adından söz etmiyorsa da talebesi ve halife Mu'tasım'ın oğlu veliaht Ahmed için yazdığı bütün risâlelerin giriş kısmında aynı ifadeleri kullandığı dikkate alınırsa istek sahibinin veliaht Ahmed olduğu söylenebilir.

İsminden de anlaşılacağı üzere risâlenin mâhiyeti, dünyaya mutlu olmak için gelen insanın bu amacını gerçekleştirmede ona engel teşkil eden üzüntü ve tasadan nasıl kurtulacağı hakkındadır. Kindî'ye göre "Üzüntü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır" (s. 287). Ne var ki, sınırlı, sonlu ve sürekli değişken olan bu kâinatta, sahip olduğumuz değerleri sonuna kadar elde tutmak mümkün olmadığı gibi sınırlı imkânlarla sınırsız istekleri karşılamak da mümkün değildir. Demek oluyor ki, madde engelini aşmadan üzüntüden kurtulmak mümkün değildir. Buna karşı çare olarak filozof, bütün idealistler gibi akıl âlemine yönelmeyi salık vermekte ve şöyle demektedir: "Öyleyse sevdiklerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz" (s. 288). Zira insan, mutluluğu gelip geçici şeylerde değil, değişmeyen ve her an tazeliğini koruyan aklî ve manevî hazlarda aramalıdır.

• • • • • •

206 Mustafa Çağrıcı, adı geçen risâledeki yedi fragmenti Kindî'nin risâlesiyle karşılaştırarak aralarındaki ilginç benzerlikleri göstermiş ve Kindî'nin muhtemel kaynaklarına da dikkat çekmiştir. Çağrıcı ayrıca, bu risâlenin ana temasını oluşturan ve müstakil bir ahlâk psikolojisi sorunu olan üzüntüden kurtulma ve ölüm korkusunu yenme probleminin sonraki İslâmî literatüre ne ölçüde yansıdığını araştırarak Ebû Bekir er-Râzî'nin *et-Tıbbü'r-rûhânî*'sinden Muhyî-i Gülşenî'nin *Ahlâk-ı Kirâm*'ına kadar on ayrı eserde bunun doğrudan veya dolaylı etkileri üzerinde durmuştur; bkz. Kindî, *Üzüntüden Kurtulma Yolları*, s. 16-20, 23-38 (Çağrıcı'nın yazdığı giriş).

Haklı olarak Kindî, birtakım hayal ve kuruntularla avunan, fakat beklentisi gerçekleşmeyince de üzülerek mutsuzluğa davetiye çıkaranlara şu tavsiyede bulunmaktadır: "Görüp dokunmadan önce, sahip olduğumuz şeylerin hayaliyle avunmamalıyız. Elimizden çıktıktan sonra da artık üzülmemeli ve düşüncemizde onlara yer vermemeliyiz" (s. 288-289). Krallara yaraşan bir anlayış şeklinde nitelediği bu tavsiyeden sonra, gâyet gerçekçi bir tavırla; "İstediğimiz olmadıysa olanı istemeli, olanla yetinmeli ve böylece üzüntünün devamındansa sevincin devamını sağlamalıyız" (s. 289) demektedir.

Ayrıca, ruhun yöneten, bedenin de yönetilen durumunda bulunduğu, ruhun ebedî, bedenin ise fânî olduğu düşünülecek olursa, Kindî'ye göre, ruhî sağlığının vücut sağlığından önce geldiği tartışma götürmez bir gerçektir. Çünkü, "Biz bedenimizle değil, ruhumuzla biziz (...), ruhumuz bizim kişiliğimizdir" (s. 290).

Böyle bir girişten sonra filozof, üzüntüyü yenmenin çarelerini araştırarak bunları on madde halinde sıralamaktadır.

17. ***Kindî'nin Hikemiyâtı:*** Bir filozofun, bir âlim veya sanatkârın yüksek duygu, düşünce ve hayat tecrübelerini gelecek nesillere aktarmak için sonradan vecizeler halinde ifade edilen vulgarize fikirlerine "hikemiyât" denilmektedir. Uyarıcı, yol gösterici ve ahlâkî açıdan eğitici olan bu özlü sözler "vecîze" şeklinde de anılmaktadır. Antikçağdan itibaren felsefe ve kültür tarihi niteliğindeki eserler genellikle bir filozofun biyografisini verdikten sonra onun felsefî sistemini bütün boyutlarıyla anlatmaktansa o fikirleri avâmîleştirmek sûretiyle vecîzeler halinde sunmayı yeğlemişlerdir. Helenistik dönemde örneklerine sıkça rastlanan bu tür eserleri İslâmî dönemde de görmek mümkündür. Huneyn b. İshâk'ın (ö. 873) *Nevâdirü'l-felâsife ve'l-hükemâ*'sı İslâm kültüründe bu türün ilk örneği sayılmaktadır.[207]

Konumuzla ilgi olmak üzere Ebû Süleyman es-Sicistânî (ö. 1000) *Müntehabü Swâni'l-hikme* adlı eserinde Kindî'nin düşünce tarihindeki yeri ve öneminden birkaç satırla söz ettikten sonra (s. 113), filozofa ait olduğunu ileri sürdüğü "hikemiyât"a geniş bir yer ayırmaktadır (s. 114-

207 Hikemiyât literatürü hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mahmut Kaya, *"Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim"*de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi*, sy. 26, İstanbul 1987, s. 247-255.

122). Bunların az bir kısmını Kindî'nin risâlelerinde bulmak mümkünse de yüz sekiz vecîzeden çoğunun kaynağını tespit etmek mümkün değildir. Onun felsefî sistemini yansıtan bazı paragrafların dışında, Arapça secîli ve kâfiyeli olan bu kısa ifadeler genellikle ahlâka dair tavsiye ve öğüt mâhiyetindedir.

Ayrıca Beyhakî'nin (ö. 1169) *Sıvânü'l-hikme*'nin zeyli olarak kaleme aldığı *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*'de yer alan dört vecîze de ilave edildiğinde filozofa ait "hikemiyât"ın sayısı yüz on ikiye ulaşmaktadır.

İlk Felsefe Üzerine

(Kitâb fi'l-felsefeti'l-ûlâ)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
Başarım sadece Allah'tandır

el-Kindî'nin Mu'tasım-Billâh'a
İlk Felsefe Üzerine Yazdığı Kitap

Yüce efendilerin ve mutluluk verenlerin oğlu! Kim senin atalarının izinden giderse dünya ve âhirette mutlu olur. Allah sana uzun ömürler versin, tüm fazilet kisveleriyle donatsın ve bütün rezîlet kirlerinden temizlesin.

[Felsefenin Tarifi ve Değeri]

İnsan sanatlarının değer ve mertebe bakımından en üstünü felsefedir. Felsefenin tarifi: "İnsanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir." Çünkü filozofun bilgiden amacı gerçeğin bilgisini yakalamak, davranışının amacı ise sürekli fiil değil, gerçeğe göre davranmaktır. Çünkü biz gerçeğe ulaşınca [o yöndeki] fiilimiz sona erer.

Biz sebeplilik bağıntısı olmadan gerçeğin bilgisini elde edemeyiz. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir. Zira mâhiyeti olan her şeyin gerçekliği de (*inniyyet*) vardır. Şu halde mevcut mâhiyetlerin zorunlu olarak gerçekliği vardır. [98]

Felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi "ilk felsefe"dir; bununla, her gerçeğin sebebi olan "İlk Gerçek" hakkındaki bilgiyi

kastediyorum. Bunun içindir ki tam ve değerli bir filozofun, [101] bu değerli bilgiyi kuşatan kişi olması gerekir. Çünkü sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden daha değerlidir. Ayrıca biz bilgilerimizin herbirinin *sebebini* bilirsek, ancak o zaman onları tam olarak bilmiş oluruz. Her sebep ya maddî, ya formel (*sûrî*), ya etkin (*fâil*) –ki bununla hareket ettireni kastediyorum– ya da tamamlayıcı (*mütemmim*) sebeptir ki, bununla da bir şeyin oluşundaki amacı kastediyorum.

[Varlık Hakkında Bilgi Edinme Yöntemi]

Başka yerdeki felsefî görüşlerimizde belirttiğimiz gibi, varlık hakkındaki bilgi dört terimle soruşturulur: Bunlar; "mıdır" (*hel*), "nedir" (*mâ*), "hangisidir" (*eyyu*) ve "niçin" (*lime*)dir. "Mıdır" sadece mâhiyeti soruşturur. Her mâhiyetin bir cinsi vardır; işte "nedir" o cinsi soruşturur. "Hangisidir", mâhiyetin faslını soruşturur. "Nedir" ve "hangisidir", ikisi birlikte mâhiyetin türünü soruşturur. "Niçin" ise onun tamamlayıcı (*gâye*) sebebini soruşturur; çünkü "niçin" sorusu mutlak sebebi araştıran bir sorudur.

Şurası açıkça bellidir ki, biz bir şeyin maddî sebebine ait bilgi edindiğimiz zaman onun cinsine ait bilgiyi de edinmiş oluruz; formuna ait bilgi edindiğimiz zaman onun türüne ait bilgiyi de edinmiş sayılırız. Buna göre türün bilgisi içinde faslın bilgisi de vardır. Biz bir varlığın maddî, formel ve tamamlayıcı (*gâye*) sebebine ait bilgi edindiğimizde onun tarifine ait bilgiyi edinmiş oluruz, zira her tarif edilene ait gerçek, tarifin içinde mevcuttur.

Öyleyse "İlk Sebeb"in[208] bilgisine "ilk felsefe" adının verilmesi gerçekten yerindedir. Çünkü "ilk felsefe"ye ait bilgi, felsefenin geriye kalan tüm disiplinlerini kuşatmış durumdadır. Zira İlk Sebeb'in bilgisi, değer ve cins, bir şeyin kesin bilgisine ulaşmadaki tertip ve zaman bakımından ilktir. Çünkü İlk Sebep zamanın da sebebidir. [102]

[Geçmişe Şükran Borçluyuz]

Hakbilirliğin gereği olarak bize düşen, hakikî ve ciddi konularda kendilerinden büyük ölçüde yararlandıklarımız şöyle dursun, basit ve küçük ölçüde yararlandıklarımızı dahi karalamamaktır. Her ne kadar bazı ger-

• • • • • •

208 İbn Hazm, *er-Red ale'l-Kindî el-feylesûf* adıyla bir risâle yazarak Allah'ı İlk Sebep (*el-illetü'l-ûlâ*) şeklinde isimlendirmesinden dolayı Kindi'yi ağır bir dille eleştirmiştir; bkz. *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* (nşr. İhsan Abbas), Beyrut 1983, IV, 230-405.

çekleri görememişlerse de bize intikâl eden düşünce ürünleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılırlar. O ürünler bize, onların hakikatine eremedikleri birçok bilgiye ulaşmak için bir yol ve bir araç olmuştur. Özellikle şu husus bizce ve dilimizi konuşmayan bizden önceki seçkin felsefecilerce çok iyi bilinmektedir ki, ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak kuşatabilmiştir. Çabaları sonucunda bunlar ya gerçek adına bir şey elde edememişler, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebilmişlerdir. Fakat her birinin gerçek adına elde ettiği o azıcık bilgiler biraraya toplanınca büyük bir değer oluşturmuştur.

O halde, bize gerçeği büyük ölçüde getirenler bir yana, onu azıcık olarak ulaştıranlara da şükür borcumuz büyük olmalı. Çünkü onlar kendi düşünce ürünlerine bizleri ortak ettiler ve sundukları mantıkî önermelerle gizli gerçeklere ulaşmanın yollarını kolaylaştırdılar. Onlar olmasaydı bu kadar yoğun çalışmamıza rağmen doğru önermelerden hareketle sonucu çıkarıp bilinmeyene ulaşmamız mümkün olmazdı. İşte bu birikim, geçmiş yüzyıllardan beri zamanımıza kadar süregelen yoğun ve yorucu çalışmaların bir sonucudur. Bir kimsenin ömrü ne kadar uzun, çalışması ne kadar ciddi ve yoğun, fikri de ne kadar ince olursa olsun, zaman olarak kendisini kat kat aşan bu birikimi hayatı boyunca elde etmesi mümkün değildir. [103]

Felsefede Yunanlıların seçkin kişisi olan Aristoteles bu konuda ne güzel söylemiştir. Der ki : "Bize gerçek adına bir şey getirenler bir yana, onların atalarına da teşekkür etmeliyiz. Çünkü onlar bunların varlık sebebi, bunlar da bizim gerçeğe ulaşmamızın sebebidirler." Nereden gelirse gelsin, isterse bize uzak ve karşıt milletlerden gelsin, gerçeğin güzelliğini benimsemekten ve ona sahip olmaktan utanmamalıyız. Çünkü gerçeği arayan için gerçek'ten daha değerli bir şey yoktur. O halde gerçeği eksik görmek ve onu söyleyeni ve getireni küçümsemek yakışık almaz. Hiç kimse gerçeği küçümsemez, tersine herkes ondan şeref duyar.

[Metot Meselesi ve Felsefeye Karşı Olanlar]

Kendi türümüzü tamamlamaya çok istekli olduğumuzdan -zaten gerçek de böyledir-[209] bize düşen, âdetimiz olduğu üzere ele aldığımız bütün konularda eskilerin o alandaki görüşlerini tam olarak vermektir. Bu kitabımızda da aynı ilkeye bağlı kalacağız; gücümüz ölçüsünde, dilin ya-

• • • • • •

209 Metinde eksiklik olduğu, ifadenin yetersizliğinden anlaşılmaktadır.

pısı ve zamanın anlayışına göre o fikirleri bu yolun yolcularına en kısa ve en kolay bir tarzda eksiklerini de tamamlayarak takdim edeceğiz. Bunu yaparken, zamanımızın düşünürü olarak tanındıkları halde, gerçekten uzak bulunanların yanlış yorumlamalarından çekindiğimiz için, iltibasa yolaçan karmaşık noktaları uzun uzadıya tahlil yerine kısa kesmek zorunda kaldık. Lâyık olmadıkları halde, hakkı temsil durumunda olsalar da, bunların kıt zekâları gerçeğin esprisini anlamaktan âcizdir. Bilgileri ise yüksek düşünce sahiplerini takdir etme, yararı herkese ve onlara da dokunacak olan ictihad yapma düzeyinde değildir. [104]

Bunların hayvanî nefislerinde yer eden haset kiri ve düşünce ufuklarını kapayan karanlık, gerçeğin nurunu görmelerini engellemiştir. Saldırgan ve zâlim düşman durumunda olan bunlar, haksız yere işgal ettikleri kürsüleri korumak için, elde edemedikleri ve çok uzağında bulundukları insanî faziletlere sahip olanları aşağılarlar. Amaçları riyâset ve din tâcirliğidir. Oysa kendileri dinden yoksundur. Çünkü bir şeyin ticaretini yapan onu satar, sattığı ise artık kendisinin değildir. Kim din tâcirliği yaparsa onun dini yoktur. Gerçekte varlığın hakikatinin bilgisini [felsefe] edinenlere karşı çıkan ve onu küfür sayanın dinle bir ilişkisinin kalmaması gerekir.

[Din İle Felsefe Arasındaki İlişki]

Çünkü ilâhiyat, vahdâniyyet ve ahlâk bilgisi; hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi ile, tüm zararlılardan sakınma ve korunmaya ait bilgiler, varlığın hakikatinin bilgisi [felsefe] çerçevesine girer. İşte peygamberlerin, şânı yüce Allah'tan getirdikleri de tümüyle bu tür bilgilerdir. Zira peygamberler –Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun– Allah'ın birliği, O'nun hoşnut olduğu ahlâkî faziletlerin gerekliliği ve fazilete aykırı olan rezîletlerin terk edilmesi fikrini getirmişlerdir. [105] O halde, gerçeğe sahip olanlar katında çok değerli olan bu ganimete [felsefeye] biz de sahip olmalıyız ve onu elde etmek için olanca gücümüzle çalışmalıyız.

Daha önce söylemiştik, şimdi de diyoruz ki, felsefeye karşı olanların mantığına göre kendilerinin de felsefe yapmaları gerekir. Şöyle ki: Onlar felsefe yapmanın ya gerekli ya da gereksiz olduğunu söyleyeceklerdir. Eğer gereklidir derlerse bu gereği yerine getirmeleri icap eder. Gereksiz olduğunu söylerlerse, bunun sebebini ortaya koyup ispat etmeleri gerekir. Oysa sebep gösterme ve ispat etme, varlığın hakikatini bilmenin [felsefenin] alanına girer. Bu durumda kendi mantıklarına göre onların da felsefe yapmaları bir zorunluluktur.

İmdi, iç yüzümüzü iyi tanıyan ve bizim kendi varlığını, birliğini ispat etmek için nasıl çalıştığımızı, onu inkârda diretenlere karşı getirdiğimiz delillerle kendilerinin ve fırkalarının iç yüzlerini ortaya sererek onları nasıl perişan ettiğimizi bilen Allah'tan bizi ve bizim yolumuzdan gidenleri güçlü himayesine alarak korumasını istiyoruz. Koruyucu elbiselerle donatmasını, etkili silahının yardımını lütfetmesini, daima üstün gelen gücüyle bizi desteklemesini diliyoruz. Ta ki doğruyu güçlendirme ve gerçeği başarıya kavuşturmadan ibaret olan son amacımıza bu sayede ulaşalım. Yine bu sayede, düşüncesi beğenilen, çalışması kabul görenlerin derecesine ve O'nun nimetine nankörlük edenlere, hoşnut olduğu hak yoldan sapanlara karşı başarı kazananların mertebesine ulaşalım.

Şimdi bu bölümü, iyiliklere sahip olan ve güzellikleri kabul eden [Allah]'ın yardımıyla tamamlayalım. [106]

İlk Felsefe'nin Birinci Bölümünün İkinci Kısmı

[Duyu Algıları ve Aklın İdrâki]

Kitabımızın başlangıcında gerekli olanı söyledik. Şimdi tabiî olarak onun ardından gelmesi gereken bilgileri sunalım:

İnsana ait algılar ikiye ayrılır. Biri, bize [maddî olana] daha yakın, tabiata [aklî ve manevî olana] daha uzak olandır. Bu, gelişmemiz başladığı andan itibaren sahip olduğumuz, tüm cinsimizin ve bizim dışımızdaki çoğu canlıların sahip olduğu duyu algılarıdır. Bununla, tüm hayvanlardaki genel canlılığı kastediyorum. Duyu algılarımız, zaman kavramı ve herhangi bir güçlük olmaksızın duyu organının nesne ile doğrudan ilişkisi sonucu meydana gelir. Bunun sebebi özne ve nesne ilişkisinin süreksizliği, nesnelerin akıcılığı ve hareket türlerinden birinin etkisiyle her an değişikliğe uğramasıdır. Ayrıca bu değişiklikte azlık, çokluk, eşitlik, eşitsizlik gibi nicelik faktörlerinin; benzerlik, benzemezlik, çok şiddetlilik, az şiddetlilik gibi nitelik unsurlarının da etkisi vardır. Zira zaman (*dehr*), daimî bir zevâl ve sürekli bir değişim içindedir.

Duyu algıları tasarlama gücünde (*el-musavvire*) oluşur, tasarlama gücü de onları hafızaya ulaştırır. Böylece duyu algıları canlının zihninde (*nefs*) kavram olarak yer alır. Her ne kadar bunlar aklî kavram olmaktan uzak ve onun verileri gibi değişmez değillerse de, özne-nesne ilişkisi sonucu algılandıkları için gerçekten duyu organına bağımlıdırlar. [107] Duyu algılarına konu teşkil edenlerin hepsi daima madde ve her zaman cisim durumundadırlar.

İnsana ait algıların diğeri ise aklî kavramlara daha yakın, bize [maddî olana] daha uzak olandır. Bu, aklın algılarıdır. Gerçekten de algılar, duyu algıları ve aklın algıları olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Çünkü varlık küllî ve cüz'îlerden ibarettir. Küllî derken, türlere nisbetle cinsleri, şahıslara nisbetle türleri kastediyorum. Cüz'îlerden kastım da türlere nisbetle şahıslardır. Maddeye bağımlı cüz'î bilgiler duyuların alanına girer. Cinsler ve

türler ise duyu ve duyu algılarının alanı dışındadır. Onlar, insan nefsinin güçlerinden bir gücün alanına girer ki ona insan aklı derler. Duyu organları şahısları [cüz'îleri] algılar; dolayısıyla, zihinde duyu verileri olarak tasarlanan ne varsa, hepsi, duyu organlarına bağlı gücün bu organları kullanması sonucunda meydana gelmiştir.

Tür ve türün üstündeki varlıklara gelince, bunlar zihinde (*nefs*) bir imaj uyandırmazlar. Aksiyomlar böyledir. –Çünkü imajlar bütünüyle duyulur [maddî] varlıklara aittir.– Aksiyomların doğruluğu akıl tarafından zorunlu olarak tasdik edilir. Mesela aynı şey hakkında "o odur; o, o değildir" şeklindeki iki çelişik önermenin yanlışlığı gibi. [108] Bu, aracıya gerek kalmaksızın zihnin zorunlu bir idrâkidir; bunda duyunun rolü yoktur. Böyle bir önermeye ait herhangi bir imaj zihinde canlanmaz. Çünkü renk, ses, tat, koku ve dokunma söz konusu olmadığı için imajı da yoktur. O, imajsız bir idrâktir. Her maddî olanın bir imajı vardır, küllî duyu [ortak duyu] zihinde onun imajını canlandırır. Bazen maddî olmayanlar da maddî olanla birlikte algılanır. Sözgelimi şekil [form] renkle birlikte algılanır, çünkü şekil rengin en son sınırıdır. İşte algılamada görme duyusunun son sınırı olan şekil, renkle birlikte algılanmaktadır.

Renkle birlikte renklinin algılanışı gibi, bazen şeklin, küllî duyunun yardımıyla insan zihninde rengin peşinden canlandığı (*temessül*) sanılmıştır. Oysa algıda son sınır olan şeklin algılanışı, gerçekte nesnesiz aklî bir algıdır. Bundan ötürü maddî olanla birlikte algılanıp da madde ile ilişkisi bulunmayan tüm algıların zihinde bir imaj oluşturdukları sanılsa da bunlar nesnesiz aklî algılardır. Madde ve madde ile ilişkisi bulunmayan [aklî ve manevî] varlıklara gelince, onların asla maddî tasavvurları yoktur; biz onların gerçekliğini [109] zorunlu olarak kabulleniriz. Sözgelimi: "Âlemin ötesinde ne doluluk ne de boşluk yani ne boşluk, ne de cisim vardır" ifadesi, zihinde hiçbir şey uyandırmaz. Zira doluluk ve boşluk kavramlarının duyu algısıyla herhangi bir ilişkisi yoktur ki zihinde imajı oluşsun. Bu, daha önceki önermelerin sonucunda aklın zorunlu olarak kabul ettiği bir şeydir.

[Evrenin Dışında Doluluk ve Boşluk Yoktur]

Konuyu biraz açacak olursak: "Boşluk, kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekân" anlamına gelir. Mekân ve yer tutan (*mütemekkin*) kavramları birbirleriyle bağlaşıktır; biri ötekinden önce değildir. Yani mekân varsa zorunlu olarak yer tutan, yer tutan varsa zorunlu olarak mekân var-

dır. O halde yer tutan olmadan bir mekânın bulunması mümkün değildir. "Boşluk, kendisinde bir şeyin yer tutmadığı mekândır" şeklinde tarif edildiğine göre, bu durumda mutlak bir boşluktan sözetmek imkânsızdır. Sonra deriz ki, şayet doluluk bir cisimse nicelik bakımından âlemin ya sonsuz veya sonlu olması gerekir. Biraz sonra açıklayacağımız gibi, bilfiil hiçbir sonsuzluk mümkün değildir. Buna göre nicelik bakımından âlem sonsuz olamaz. Demek oluyor ki âlemin ötesinde doluluk yoktur. Onun da ötesinde doluluk olacaksa, bunun cisim olması gerekir. Onun da ötesinde doluluk [110] ve her doluluktan sonra bir doluluk bulunacak olursa doluluğun, dolayısıyla nicelik açısından cismin sonsuz olması ve bilfiil sonsuzluğun bulunması icap eder. Oysa bilfiil sonsuzluğun bulunması imkânsızdır. Daha önce açıkladığımız gibi âlemin ötesinde cisim bulunmadığı için ne doluluk ne de boşluk vardır. İşte bu çıkarım, aklın zorunlu bir idrâkidir. Zihinde buna ait bir form oluşmuş değildir.

[Araştırma Yöntemlerinde Genel Kural]

Metafizik varlıklar alanını araştıran kimse –bununla, maddesi ve madde ile ilişkisi olmayan varlık alanını kastediyorum– zihinde bunların imajını bulanmayacak, bu bilgileri aklıyla araştırarak elde edecektir.

Allah sana bütün faziletleri korumayı ve rezilliklerden korunmayı nasip etsin! Sen bu ön bilgileri iyi öğren ki bunlar, gerçekleri bulmanda sana kılavuz; bilgisizliğin karanlığından ve tereddüdün verdiği sıkıntıdan kurtulmanda akıl gözünü aydınlatan bir meş'ale olsun.

Bu iki yolla [duyu ve aklın algılarıyla] gerçeğe ulaşmak bir bakıma kolay, bir bakıma zordur. Çünkü akla göre açık seçik olan bir bilginin somut kavramını arayan kimse –tıpkı yarasanın güneş ışığındaki açık seçik nesneleri göremediği gibi– onu göremez. İşte metafizik alanında araştırma yapanların çoğu, metot hatasından ötürü şaşakalmışlardır. Onlar, bu araştırmalarında, zihinde tıpkı çocuk gibi alışık oldukları duyu algılarına benzer somut aklî kavramlar oluşacağını sanmışlardır. Çocuğun öğretiminde alışkanlıklardan *istifade* etmek kolaydır. Nitekim öğretmenlerin hitâbet, mektup, şiir veya hikâyeleri, yani çocuğun küçük yaştan itibaren yatkın olduğu sözlü öğretime dayanan birtakım masalları çabucak öğretmeleri, bu fikrin doğruluğuna bir kanıttır.

Fizik [tabiat ilimleri] alanında araştırma yapanlar da [111] matematik metodunu kullandıkları için yanılmışlardır. Bu metot, sadece gayr-ı maddî varlıklar alanında geçerlidir. Maddî olan etkilenmeye maruzdur,

o hareketli [değişken]dir. "Tabiat, her hareket eden ve duranın ilk sebebidir." O halde tabiî olan her şey maddîdir. Bu yüzden gayr-ı maddî alana özgü olan matematik metodunu fizikte kullanmak mümkün değildir. Kim bunu fizik varlıkları araştırmada kullanırsa şaşakalır ve gerçeği yakalayamaz.

[Fizik ve Metafiziğin Alanları]

Bu yüzden herhangi bir ilim dalında araştırma yapanların öncelikle o ilmin alanına giren şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araştırmaları gerekir. Sözgelimi biz, tabiî varlıkların sebebinin ne olduğunu araştırdığımızda bunun "değişme" (*hareket*) olduğunu görürüz. Tabiatın ilkelerinden söz ederken dediğimiz gibi, tabiat her türlü değişmenin sebebidir. Demek oluyor ki tabiî olan, değişikliğe uğrayandır. O halde fizik (*tabîiyyât*) değişenin, metafizik ise değişmeyenin bilgisini verir. Biraz sonra açıklayacağımız gibi, bir şey kendisinin sebebi olamaz, değişmenin sebebi değişme, değişenin sebebi de değişen değildir. Böylece metafizik bilginin, değişmeyenin bilgisi olduğu açıkça anlaşılmış oluyor.

Şu var ki, algılanan her bilginin ispatı istenmemelidir; zira her aklî bilginin ispatı yoktur. Bazı şeyler ispat edilse de her şeyi ispat etmek mümkün değildir. [112] Çünkü her ispatın ispatı olsa ispat işleminin sonsuza dek sürüp gitmesi gerekir. O takdirde hiçbir şeyin mevcut olmaması icap eder. Zira ilkelerinin bilgisi kuşatılamayan şey meçhuldür; elbette ki meçhulün bilgisi yoktur. Diyelim ki insanı: "Konuşan ölümlü canlıdır" şeklinde tarif etmek istiyoruz. Eğer konuşan, canlı ve ölümlü kavramlarını bilmiyorsak onu tanımlayamayız.

[İlimlerde Metot]

Aynı şekilde hareket edersek, matematik ilimlerinde ikna değil, ispat metodunu kullanmalıyız. Eğer matematikte ikna metodunu kullanacak olursak o konudaki bilgimiz ilmî değil, zannî olur. Her bilgi alanını diğerlerinden ayıran kendine özgü bir metot vardır. Araştırıcıların çoğu, neyi nerede ve nasıl arayacaklarını bilmedikleri için bu konuda yanılmışlardır. Bazıları ikna metodunu, bazıları analojiyi (*emsâl*), kimisi rivâyeti (*ahbâr*), kimisi duyuyu [deney], kimisi de ispat metodunu (*burhân*) benimsemiştir. Bazısı da ya araştırma yöntemine ait bilgisinin kıtlığından ya da gerçeğe ulaşan yolların çok olmasını arzuladığından bunların hepsini kullanmıştır. Bize gelince, her alanda yapılması gerekeni yapmalıyız. Mate-

matik alanında ikna metodunu, metafizikte duyu ve analojiyi, tabiat ilminin ilkelerinde kıyası, belâgatta ispatı ve ispatın ilkelerine ait bilgilerde ispat metodunu kullanmamalıyız. Bu şartlara riayet edersek amacımıza ulaşmak kolaylaşır; bunlara aykırı hareket edecek olursak amacımızı gerçekleştirmede hataya düşeriz ve istediğimizi elde etmemiz zorlaşır.

Bu tavsiyelerde bulunduktan sonra şimdi de metafizikte gerekli olan yararlı bilgileri sunalım. [113] Deriz ki:

[Ezelîlik Kavramı ve Özellikleri]

Ezelî öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelî'nin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır. Ezelî olan için konu (*madde*), yüklem (*sûret*), etkin (*fâil*) ve (*gâye*) sebep yoktur –bununla, başkasından dolayı olanı kastediyorum– zaten bunların dışında başka bir sebep de yoktur.

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

Ezelî olan bozulmaz, zira bozuluş (*fesâd*) ilk sebebin (*el-hâmilü'l-evvel*) değil, sebeplinin (*el-mahmûl*) değişmesidir. İlk sebep ise [mutlak] varlıktır. Bozulan, kendi varlığını vücuda getirmek üzere bozulmuş değildir. Değişikliğe uğrayan her varlık, aynı cins altında bulunan en yakın zıddını meydana getirmek üzere değişir. Biz, harâretin sonucunda kuruluğun meydana gelişini, zıddını meydana getirme saymıyoruz. Bu olay sıcaklığın soğukluğu meydana getirmek üzere değişmesi gibi bir şeydir. Tatlılık, uzunluk ve benzeri nicelik ve niteliklerin değişmesini de zıddını meydana getiren değişmeler olarak görmüyoruz.[210]

Yakın zıtlıklar bir tek cins oluştururlar. [114] O halde bozuluşa uğrayan bir cinstir. Ezelî olan bozulacak olursa, onun da cins teşkil etmesi ge-

.....

210 Tatlılığın zıddının tatsızlık değil, acılık, uzunluğun zıddının ise genişlik değil, kısalık olduğu vurgulanmak isteniyor.

rekir. O'nun cinsi olmadığına göre bu imkânsız bir çelişkidir. Öyleyse Ezelî'nin bozulması mümkün değildir.

Dönüşüm (*istihâle*) bir değişim olduğu için Ezelî olan dönüşmez. Çünkü O'nda eksiklikten yetkinliğe (*tamâm*) doğru bir geçiş sözkonusu değildir. Geçiş (*intikâl*) de bir bakıma dönüşümdür. Ezelî'de dönüşüm olmadığı için yetkinliğe doğru bir geçiş yoktur. Yetkin öyle bir varlıktır ki onu üstün kılan nitelikte bir değişme olmaz. Eksik (*nâkıs*) varlık ise kendisini üstün kılacak sabit nitelikten yoksun olandır. Buna göre Ezelî'nin eksik varlık olması imkânsızdır. Zira O'nun kendisini üstün kılacak bir niteliğe intikâli, yani kendisinden ne üstün, ne de eksik bir niteliğe sahip olmak üzere dönüşümde bulunması, asla mümkün değildir. O halde Ezelî zorunlu olarak tam ve yetkindir.

Cismin cinsi ve türü bulunduğuna ve Ezelî'nin de cinsi olmadığına göre cisim ezelî değildir.

[Âlem Sonludur]

Şimdi de nicelik ve niteliği olan cismin ve öteki varlıkların ezelî ve bilfiil sonsuz olamayacaklarını, sonsuzluğun ancak bilkuvve olacağını anlatalım. Ben derim ki, bu konuda vasıtasız idrâk edilen aksiyomlardan (*el-mukaddemâtü'l-üvel*) bazıları şunlardır:

a) Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.

b) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.

c) Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.

d) Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitlerinden daha büyük olur.

e) Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.

f) Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. [115]

[Sonluluğa Dair Aksiyomların İzahı]

Eğer sonsuz bir cisim varsa, ondan bir miktar ayrılınca geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim sonsuz farze-

dilen cismin ilk halidir. Bu, "Sonlu olan sonsuzdur" anlamına gelir ki imkânsız bir çelişkidir. Şayet geriye kalan sonsuz kabul edilecek olursa, alınan kısım ona ilave edilince bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük veya ona eşit olacaktır. Önceki durumundan büyük olursa bu, "Sonsuz olan sonsuz olandan daha büyüktür" anlamına gelir. İki şeyden daha küçük olanı, büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. O halde sonsuz farzedilen iki cisimden küçük olan büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur. Büyüğünü oluşturan şüphesiz onun bir kısmını da oluşturur. Öyleyse küçük olan büyüğün bir kısmına eşittir.

Benzer iki eşitlik, sınırlarının arasındaki boyutlar aynı olandır. Bu durumda her ikisi de sonlu demektir. –Çünkü aralarında benzerlik bulunmayan eşit cisimlerin bu eşitliğini sayı olarak bir tek cisim sağlar; diğer taraftan nicelik veya nitelik bakımından ya da her ikisi açısından aralarında farklılık olabilir. Dolayısıyla ikisi de sonludur.– Sonsuz kabul edilen cisimden küçük olanı sonludur denirse, bu bir çelişki olur. Zira biri diğerinden daha büyük değildir. [116]

Bu birleşim cismin önceki durumundan büyük olmazsa, bu durumda bir cisim diğer cisme ilave edildiği halde bir artış olmuyor ve ikisinin birleşimi cismin önceki durumuna eşit oluyor demektir. Dolayısıyla, "Parça bütün gibidir" anlamına geldiğinden bu da imkânsız bir çelişkidir.

Böylece herhangi bir cismin sonsuz olamayacağı, yine bu yöntemle hiçbir niceliğin bilfiil sonsuz olmasının imkânsızlığı ortaya çıkmış oluyor.

[Zaman ve Hareket Sonludur]

Zaman başlangıcı ve sonu olan bir niceliktir; bilfiil sonsuz zaman mümkün değildir. Demek ki zaman, başlangıcı olan sonlu bir şeydir. Varlıkları sonluya bağlı [sonlunun yüklemi durumunda] olanlar da zorunlu olarak sonludur. Dolayısıyla varlıkları cismin varlığına bağlı olan nicelik, mekân, hareket ve zaman –ki onun varlığı hareketin varlığıyla anlaşılır– ve yine cisim sonlu olduğuna göre bilfiil cisme bağlı [onun arazı] olan her şey de sonludur. O halde âlem ve onu oluşturan yüklem durumundaki her şey de sonludur. Çünkü âlemin daima artıp genişlediğini, ulaştığı her büyüklük sınırından sonra daha büyük olacağını tasavvur etmek mümkündür. Zira imkân olarak büyüklüğün sonu yoktur. Bilkuvve varlık bir imkândan başka bir şey olmadığına göre âlem bilkuvve sonsuzdur. Bilkuvve sonsuz olana bağlı olan her şeyin de bilkuvve sonsuz olacağı açıktır. İşte hareket ve zaman bu türden bilkuvve sonsuzdurlar. Ama bir şeyin

bilfiil sonsuz olması –yukarıda anlattığımız gibi- mümkün değildir. [117] Böylece zamanın bilfiil sonsuz olamayacağı zorunlu olarak anlaşılmış oluyor.

[Cisim, Zaman ve Hareket Arasındaki İlişki]

Zaman, âlemin [varoluş] sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mâhiyeti itibariyle cisim de sonlu olacaktır. Çünkü zaman [cisim ve hareketten bağımsız olarak] mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayısıdır; –demek istiyorum ki zaman, hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir.– Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket [değişme], ancak cismin hareket etmesiyle vardır; cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa hareket yoktur.

Hareket herhangi bir değişimdir (*tebeddül*). Cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütününün yer değiştirmesi, yer değiştirme hareketidir (*el-hareketü'l-mekâniyye*). Cismin yer değiştirmesi ya merkeze ya da merkezden çevreye doğru olur ki bu artma ve eksilme (*er-rubuvv ve'l-izmihlâl*) hareketidir. Eğer cismin sadece nitelikleri değişirse bu dönüşüm (*el-istihâle*) hareketidir. Cevherin değişmesi ise oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) hareketidir.

Her değişim cismin sürecini belirler ve her değişim bir zamana bağlıdır. Eğer hareket varsa zorunlu olarak cisim vardır; cisim varsa hareket ya zorunlu olarak vardır ya da yoktur. Eğer cisim var hareket yoksa, ya hiç yoktur ya da [şu anda] yoksa bile [ileride] olması imkân dahilindedir. Eğer hareket hiç yoksa, hareketin [gerçekte] mevcut olmaması gerekir. Oysa cisim mevcut olduğuna göre hareket de mevcuttur. O halde bu imkânsız bir çelişkidir. [118] Demek oluyor ki cisim varsa hareketin hiç olmaması imkânsızdır. Cisim varsa hareketin varlığı imkân dahilindedir. Kaldı ki bazı cisimlerde hareket zorunlu olarak vardır. Çünkü imkân, bir cinsin bazısına ait bir şeydir. Mesela Muhammed'in yazı yazması, bilfiil değilse de [bilkuvve] imkân dahilindedir. Zira yazı yazmak insanın özünde [bir yetenek olarak] vardır yani bir başka insanda [bu yetenek] bilfiil ortaya çıkmıştır. O halde bazı cisimlerde hareket zorunlu olarak vardır, hareket en son felekte (*el-cirmü'l-mutlak*) de vardır ve onun hareketi zorunlu bir harekettir. Netice olarak cisim de hareket de mevcuttur.

Cisim mevcut olduğu halde hareketin olmayabileceği iddia edilirse, o zaman bu durum: "Cisim mevcutsa hareket vardır, cisim mevcutsa hareket yoktur" anlamına gelir ki bu imkânsız bir çelişkidir. Demek oluyor ki

"cisim olsun hareket olmasın" tarzındaki bir düşünce mümkün değildir. Sonuç: Cisim olunca zorunlu olarak hareket de olacaktır.

[Evren Sürekli Hareket Halindedir]

"Âlem (*cirmü'l-küll*) hareket imkânına sahip olmakla beraber, önceden sâkindi, sonra hareket etti" şeklinde bir düşünce hatıra gelirse, bu zorunlu olarak yanlıştır. Zira önceden sâkin iken sonradan hareket etmiş olsa, o takdirde ya yoktan (*'an leys*) var olmuştur veya ezelîdir anlamına gelir. Eğer yoktan var olduysa, varlığa geçiş (*tehevvî*) de bir oluştur (*kevn*), dolayısıyla bir harekettir. Yukarıda anlattığımız gibi hareket türlerinden biri de oluş hareketidir. [119] Cisim oluştan önce değilse cismin kendi varlığı bir oluştur. Demek oluyor ki cismin var oluşu hiçbir şekilde hareketten önce değildir. Önce cisim vardı, hareket yoktu denilecek olursa bu imkânsız bir çelişki olur. Çünkü cisim, yoktan varlığa geçiş demekse bu, hareketten önce olamaz.

"Cisim sürekli bir sükûnet halindeydi, hareket sonradan başladı, çünkü cisim hareket imkânına sahip bulunuyordu. Böylece ezelî olan âlem bilfiil sükûn halinden bilfiil harekete dönüşmüştür" [tarzındaki bir iddia geçersizdir]. Çünkü yukarıda izah edildiği üzere ezelî olanda dönüşüm olmaz. Böyle bir düşünce, "Dönüşen dönüşmeyendir" anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir. Öyleyse âlemin sürekli sükûn halinde bulunması ve sonradan bilfiil harekete geçmiş olması mümkün değildir. Dolayısıyla cisimde hareket [öteden beri] vardır ve cisim asla hareketten önce değildir. Sonuç: Hareket varsa zorunlu olarak cisim vardır, cisim varsa zorunlu olarak hareket vardır.

Yukarıda geçtiği üzere zaman, zorunlu olarak hareketten ve cisimden önce gelemez. Çünkü hareketsiz zaman ve cisim olmadığı gibi, cisimsiz hareket ve zamansız cisim de olamaz. Zaman (*müddet*), cismin var oluş sürecidir. Bununla, cismin varlık kazandığı süreci kastediyorum. İzah edildiği gibi, cisim daima hareketle birlikte bulunacağından hiçbir cisim hareketsiz var olamaz. Cisimden ayrı [var] olmayan süreci daima cisimden ayrılmayan hareket belirler. O halde cisim asla zamandan önce gelemez; cisim, hareket ve zaman kavramlarından hiçbiri diğerinden önce değildir. [120]

Böylece nicelik ve niteliğe ilişkin hiçbir şeyin bilfiil sonsuz olmadığı ve tümüyle zaman bilfiil sonlu olduğu için, sonsuz bir zamanın mümkün olmadığı açığa çıkmış oluyor.

Cisim zamandan önce olamayacağına göre, mâhiyeti itibariyle âlemin sonsuz olması imkânsızdır. Mâhiyetçe (*inniyyet*) âlemin sonlu olması bir zorunluluktur, onun ezelî olması mümkün değildir.

[Başlangıcı İtibariyle Zaman, Dolayısıyla Cisim ve Hareket Sonludur]

Anlattıklarımızla açıklığa kavuştuktan sonra, bu alanda uzmanlaşmak isteyen araştırıcıları daha fazla aydınlatmak üzere, konuyu başka bir tarzda ele almak istiyoruz. Deriz ki: Değişim çeşitlerinden biri de birleşme (*et-terkîb*) ve bağlaşmadır (*el-i'tilâf*). Çünkü bu, eşyanın bir araya toplanması ve düzene konmasından ibarettir. Cisim eni, boyu ve derinliği olan bir cevherdir yani üç boyutludur. O halde cisim, cins olan cevher ile fasıl olan en, boy ve derinlikten oluşmuş birleşiktir. [Başka bir deyişle] madde ve formdan oluşan bir birleşiktir. Birleşim, birleşik olmama durumunun değişerek birleşiği oluşturma halidir; dolayısıyla bu bir harekettir. Zira hareket olmasaydı birleşim olmazdı. Demek oluyor ki cisim birleşiktir. Eğer hareket yoksa cisim de yoktur. Cisim ve hareket birbirinden önce var olamazlar.

Zaman da hareketle vardır; hareket ise bir değişimdir. Değişim de değişenin değişme sürecini gösteren sayıdır. Buna göre hareket, değişenin sürecini sayandır. Zaman, hareketin saydığı [belirlediği] bir süreçtir. Yukarıda anlattığımız üzere, her cismin bir var oluş süreci mevcuttur. Yani içinde cismin cisimliğine kavuştuğu süreç, demek istiyorum. İzah ettiğimiz gibi cisim hareketten önce var olmaz. Dolayısıyla cisim, hareketin sayıp belirlediği süreçten önce değildir. Mâhiyetleri itibariyle cisim, hareket ve zaman daima birlikte bulunur, biri diğerinden önce değildir. Zaman bilfiil sonlu olduğuna göre, mâhiyeti itibariyle cisim de zorunlu olarak bilfiil sonludur. [121] Bu sonuç, birleşme ve bağlaşma değişim olarak alındığında zorunludur, aksi halde zorunlu değildir.

[Zaman Sonludur]

Şimdi de zamanın geçmişte ve gelecekte bilfiil sonsuz olamayacağını başka bir yöntemle açıklayalım. Deriz ki: Her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir noktaya varılsa, –bununla, kendisinden önce başka bir sürecin bulunması imkânsız olan bir dilim demek istiyorum– ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa hiçbir zaman

farzedilen [belirlenen] o noktaya varılamayacaktır. Çünkü ulaşılmak istenen noktadan önceki sonsuz zaman, ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli noktaya kadar olan zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum, "Sonsuz sonludur" anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir.

Şayet belirli bir zamana ulaşılamıyorsa ondan öncekine, daha öncekine ve sonsuza dek hiçbirine ulaşılamaz.. Zaten sonsuz olan bir mesafe katedilemez, sonu getirilemez. Sonsuz zaman katedilemez ki [122] belirli bir noktaya varılabilsin. Halbuki [gerçekte] belirli bir zaman mevcuttur. O halde zaman, sonsuzluğun dilimi değil, tersine zorunlu olarak sonluluğun dilimidir. Demek oluyor ki süreç olarak cisim sonsuz olamaz, süreçsiz bir cismin bulunması mümkün değildir. Mâhiyeti itibariyle cisim sonsuz olamaz, onun mâhiyeti sonlu olmasını gerektirir. Sonuç: Ezelî bir cismin varlığı imkânsızdır.

[Gelecek Zaman Sonsuz Olamaz]

Gelecek zamanın bilfiil sonsuz olması mümkün değildir. Yukarıda anlattığımız üzere, geçmişte sınırlı bir zamana ulaşmak imkânsız ise zaman sonludur. Oysa zamanlar birbirinin ardından gelir. Sınırlı sonlu bir zamana bir başka zaman eklenince toplamlarınınki de ekleneninki de sınırlı olur. Şayet toplamları sınırlı olmayacaksa, belirli bir nicelik diğer belirli bir niceliğe ekleniyor, fakat ikisinin toplam niceliği sonsuz oluyor anlamına gelir.

Zaman kesintisiz (*muttasıl*) niceliklerdendir. Bununla, geçmiş ve gelecek zaman arasında ortak bir sınır bulunduğunu anlatmak istiyorum. Zamanın ortak sınırı, geçmişin sonu ve geleceğin ilki olan "an"dır. Her sınırlı zamanın biri başlangıçtan, biri sondan olmak üzere iki sonu vardır. İki sınırlı zaman, ortak bir sonda birleşiyorlarsa öteki sonları da sınırlı ve belli demektir. "Sınırlı iki zamanın toplamı, sonları itibariyle sınırsızdır; dolayısıyla toplamının sonları sınırsızdır, oysa sonları sınırlıdır" şeklinde bir iddia çelişik olduğu için mümkün değildir. Çünkü sınırlı bir zamana sınırlı zaman eklenince toplamlarının sınırsız olması mümkün değildir. Sınırlı bir zamana sınırlı zaman eklenince sonları itibariyle hepsi de sınırlı olur. Öyleyse, gelecek zamanın bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.

Şimdi bu ikinci kısmı tamamlayalım.

Birinci Bölümün Üçüncü Kısmı

[Bir Şey Kendisinin Sebebi Olamaz]

Yukarıda anlattıklarımızı bazen varlık (*şey*) üzerine araştırma takip etmektedir. Yani bir şey kendi varlığının (*zât*) sebebi olabilir mi, olamaz mı? Deriz ki: Bir şeyin kendi varlığının sebebi olması mümkün değildir. Kendi varlığı (*zât*) derken, onun bir şeyden veya hiçten varlık kazanmasını (*tehevvî*) kastediyorum. -Çünkü başka alanlarda bazen oluş (*kevn*) terimi, özellikle bir şeyden oluşan anlamında kullanılmaktadır.- "Bir varlığın kendisi" deyimi şu ihtimallerin dışında değildir:

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.

"Varlık yoktur, var olan da yoktur" önermesi doğru ise o zaman ne varlıktan, ne var olandan; dolayısıyla ne sebepten ne de sebepliden söz edilebilir. Çünkü sebep ve sebepli kavramları, herhangi bir şekilde var olan şeylerde ifadesini bulur. Buna göre, mutlak anlamda bir sebep bulunmadığı için bir şey kendi varlığının sebebi olamaz. Bu durumda, "Bir şeyin kendi varlığının sebebi yine kendisidir" diye iddia edilirse bu imkânsız bir çelişki olur. Zira varlık ve var olan yoksa, bir şeyin kendi varlığının sebebi olması imkânsızdır.

Aynı sonuç, "Varlık yoktur, var olan vardır" önermesi için de geçerlidir. Çünkü yokluk hiçbir şey değildir. Yukarıda geçtiği üzere hiçbir şey olmayınca ne sebep, ne de sebepli vardır. Bu durumda bir şeyin varlık sebebinin yine kendisi olduğu iddia edilemez. Ayrıca, bir şeyin kendisinin kendi varlık sebebi olacağı görüşünün imkânsız bir çelişkiye yol açtığını yukarıda anlattık. Sonuç: "Varlık yoktur, var olan vardır" önermesi dikkate alındığında da bir şeyin varlığının sebebi kendisi olamayacağı anlaşılmış olur.

Bu sonuç, "Bir şeyin kendisi o şeyden başkadır" iddiası için de geçerlidir, çünkü "başkalık", [124] birisi için vârid olanın diğeri için vârid olmadığını ifade eder. "Varlık yoktur, var olan vardır" önermesi, "Bir şeyin kendisi, kendisi değildir" anlamına gelir. Her şey kendisiyle özdeş olduğuna göre; "Kendisi, kendisi değildir" ifadesi imkânsız bir çelişkidir.

Aynı sonuç, "Varlık vardır, var olan yoktur" önermesi için, yani bir şeyin zâtının o şeyden başkası olma durumu için de vâriddir. Yukarıda anlattığımız üzere bu iddia, "O odur; o, o değildir" gibi imkânsız bir çelişkiyi gerektirdiğinden mümkün değildir. O halde, "Varlık vardır, var olan yoktur" önermesi mantık bakımından imkânsızdır.

Bu sonuç, "Varlık vardır, var olan da vardır ve varlık kendi varlığının sebebidir" önermesi için de geçerlidir. Şöyle ki, bir şey kendi varlığını oluşturan sebep olma durumunda, varlığı kendi varlığının sebeplisi olmuş olur. Oysa sebep ile sebepli ayrı ayrı şeylerdir. Kendi kendisinin sebebi olunca, varlığı kendi varlığının sebeplisi olmuş olur. Bu da, "Bir şeyin varlığı kendisi değildir" anlamına gelir. Her şeyin kendi varlığı kendisi olduğuna göre, "O o değildir, o odur" anlamına geldiğinden bu imkânsız bir çelişkidir. Öyleyse, "Varlık vardır, var olan da vardır ve varlık kendi varlığının sebebidir" önermesi mantık bakımından imkânsızdır.

Bu imkânsızlık, "Varlık yoktur, var olan da yoktur ve varlık kendi varlığının sebebi, kendi varlığı da varlığının sebeplisidir" önermesi için de geçerlidir. Çünkü bu takdirde, "O odur; o, o değildir" gibi bir çelişki söz konusu olur. Öyleyse bir şeyin, kendi varlığı için sebep olması imkânsızdır. İşte bizim açıklığa kavuşturmak istediğimiz de bu idi.

[Bazı Terimlerin Anlamları]

Bu açıklamalardan sonra deriz ki: Her lafız ya anlamlı ya da anlamsızdır. Anlamsız olanın üzerinde durmaya gerek yoktur. Felsefe, anlamı olan lafızlara dayanır, anlamsızlarla uğraşmak felsefenin işi değildir.

[Küllî ve Cüz'î]

Anlamlı lafızlar ya küllî [tümel] ya da cüz'î [tikel] olur. Cüz'îler sonsuz olduğu için felsefe onların üzerinde durmaz. Çünkü sonsuz olanın bilgisini kuşatmak imkânsızdır. [125] Felsefe, hakikatinin bilgisi kuşatılan varlık alanı ile ilgilenir. Bu bakımdan o, hakikatinin bilgisi tam anlamıyla kuşatılan küllî ve sınırlı varlıkları konu almıştır.

[Zâtî Olan ve Olmayan]

Küllî varlıklar ya zâtîdir ya değildir. Zâtî derken, bir şeyin kendisini tutan [onu o şey yapan], bir şeyin var olması ve varlığını sürdürmesi onun varlığına, bozulup dağılması onun yok olmasına bağlı olan şeydir demek istiyorum. Sözgelimi canlının varlığını ve yaşamasını sürdürmesi hayatın varlığına, bozulup dağılması [çürümesi] ise hayatın yok olmasına bağlıdır. Demek oluyor ki, canlı için hayat zâtî bir şeydir. Ayrıca zâtî olana "cevher" adı da verilir. Çünkü bir şeyin cevheri zâtî olanlara bağlıdır.

[Toplayıcı ve Ayırıcı Cevherler veya Beş Küllî]

Cevher ya toplayıcı ya da ayırıcı olur. Toplayıcı olan, birçok şeyi ifade eder, her birine tarifini ve ismini verir. Böylece onları [aynı tarif ve isim altında] toplar. Her birine tarifini ve ismini vererek birçok şey ifade eden cevher, insan teriminin tek tek insanlar için kullanılması gibi, şahısları kapsamına alır; -yani insan terimi altındaki şahısları demek istiyorum-. İşte buna "tür" (*sûret*) adı verilir. Çünkü bu bir tek tür, tek tek şahısları ifade eder, ya da birçok türü bulunan varlıkları gösterir. Sözgelimi canlı terimi, insan ve at gibi canlı olan her varlığa söylenir. Bu cevhere "cins" adı verilir. Çünkü canlı terimi, cana sahip olan her varlığı ifade eder. Ayırıcı cevher, varlıkların tarifçe birbirlerinden ayrılmasını sağlayan terimdir. Mesela bazı canlıları diğerlerinden ayıran "konuşan" terimi böyledir. Bazı varlıkları birbirinden ayırdığı için buna "fasıl" [ayırım] adı verilmiştir.

Zâtî olmayan küllîye gelince, yukarıda anlatılanların zıddı bir niteliğe sahiptir. [126] Onun varlığı ve varlığını sürdürmesi başkasının [cevherin] varlığına, yok olması da onun yok olmasına bağlıdır. O halde zâtî olmayan cevher değil, cevherde bulunandır; yani onun ilintisidir. Bundan dolayı zâtî olmayan küllîye "araz" adı verilmiştir.

Cevherde bulunan araz ya sadece bir türe özgü bir niteliktir; insana özgü olan gülme, eşeğe özgü olan anırma gibi. Bir şeye [türe] özgü olduğu için bu çeşit araza "hassa" [özellik] denir. Ya da birçok şeyde yaygın olarak bulunur; mesela yaprak ve pamuktaki beyazlık gibi. Yaygın olarak bulunan bu araz çeşidine "araz-ı âmm" adı verilir. Demek oluyor ki her terimin bir anlamı vardır. Bu terim ya cinsi ya türü ya şahsı ya faslı ya hassayı ya da araz-ı âmm'ı ifade eder. Cevher ve araz terimleri bunların tümünü karşılar. Cins, tür, şahıs ve fasıl cevher kategorisine, hassa ile araz-ı âmm araz [ilinti] kategorisine dahildir.

Ayrıca her anlamlı terim ya bütünü (*küll*), ya parçayı (*cüz'*), toplu veya dağınık gibi anlamları içerir.

[Bir Teriminin Çeşitli Karşılıkları]

Yukarıda anlatılanlardan sonra "bir" (*el-vâhid*) teriminin kaç çeşit karşılığı bulunduğu üzerinde duralım. "Bir" terimi, kesintisiz (*muttasıl*) her nesneye söylendiği gibi, çokluk kabul etmeyen varlıklara da söylenir. Demek oluyor ki o, çok çeşitli kavramları ifade eden bir terimdir. Mesela cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm ve yukarıda geçen tüm kavramların karşılığında kullanılır.

[Tabiî ve Sınâî]

Şahıs lafzı hayvan, bitki ve benzerleri gibi ya tabiî [doğal] [127] veya ev ve benzeri şeyler gibi sınâî [yapay] nesneleri ifade eder. Ev, tabiatı gereği kesintisizdir, yapısı ise yapım sonunda kesintisizlik kazanmıştır. O halde ev, hem kavram olarak, hem de yapı olarak birdir. Yani malzemenin bitiştirilmesi sonucunda birlik vasfını kazanmıştır. Bizzat ev tabiî birlik ifade eder.

"Bir" terimi küll [bütün], cüz' [parça], cemî' [hep] ve ba'z [kısım] karşılığında da kullanılır.

[Küll ile Cemî' Terimlerinin Anlam Farkı]

Küll [bütün] ile cemî' [hep] terimleri arasında fark bulunmadığı sanılmıştır. Oysa küll, parçaları birbirine benzesin veya benzemesin, her şey karşılığında kullanılır. Mesela "küllü'l-mâ' - suyun bütünü", "küllü'l-beden - bedenin bütünü", ve "küllü'l-cebel - dağın bütünü" ifadelerinde su, aynı cüzlerden [kısımlardan]; beden et, kemik ve başka şeylerden; dağ ise farklı yapıdaki maddelerden oluşmuştur. Cemî' terimine gelince o, benzer parçalardan oluşan bütünlüğü [topluluğu] ifade etmez. Bu yüzden "cemî'u'l-mâ' - suyun hepsi" denmez.[211] Çünkü cemî' terimi, değişik nesnelerin topluluğunu veya her ne şekilde olursa olsun onların [toplu olarak] birliğini ifade eder. Her iki anlamda da cemî', farklı yapıdaki nesnelerin oluşturduğu topluluğa denir. Küll terimi ise hangi türden olursa olsun her çeşit birliği [bütünlüğü] ifade etmektedir. Bu sebeple "cemî'u'l-mâ' - suyun hepsi" denmez, "küllü'l-mâ' - suyun bütünü" denir. Çünkü su, bağımsız yapıya sahip çeşitli nesnelerin oluşturduğu bir birleşim değildir.

.....

211 Arapça'da *el-küll* ve *el-cemî'* terimleri arasındaki bu fark, Türkçe'deki "bütün" ve "hep" kelimeleri arasında mevcut değildir.

[Cüz' ve Ba'z Terimlerinin Anlamı Farkı]

Aynı şekilde cüz' [parça] ile ba'z [kısım] terimleri arasında da fark vardır. [128] Aynı şekilde cüz', küllü [bütünü] sayan [oluşturan] ve onu eşit ölçüde böleni ifade eder. Ba'z ise küllü oluşturmayan ve onu eşit ölçüde bölmeyen demektir.

[Gerçek "Bir"in Anlamı]

O halde "bir" terimi, kategorilerden her birini ve kategorilere bağlı olarak cinsi, türü, şahsı, faslı, hassayı, araz-ı âmmı, küllü, cüz'ü, cemî'i ve ba'zı ifade etmektedir. Çünkü cins, altındaki her türü karşılar, yani her türü tam bir uygunlukla ifade eder. Tür de altındaki her şahsa söylenir ve her şahsı tam bir uygunlukla ifade eder. Şahıs ise adı itibariyle birdir; çünkü her şahıs bölünebildiğine göre o da gerçek bir değildir. Şahsî birlik, şahsın birliğinden ayrı şeydir. Demek oluyor ki şahıs, zâtı itibariyle bir değildir. Oradaki birlik zâtî değil, isim itibariyledir. Buna göre onun sahip olduğu birlik gerçek birlik değildir. Bir şeyin sahip olduğu nitelik zâtî değilse bir bakıma o ârızî [sonradan] demektir. Sonradan olan başkasındandır; sonradan olan, bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser ise [onu meydana getirene] aidiyeti ifade eder. Öyleyse bu eser bir etkenden (*müessir*) kaynaklanmaktadır. Sonuç: Şahıs kategorisindeki birlik vasfı bir eserdir ve zorunlu olarak bir etkenden gelmektedir.

Türe gelince o, muhtelif birçok şahsı karşılar. Tür çoktur; birçok şeyden meydana geldiği için onun altında çok şahıs bulunmaktadır. [129] Çünkü, "İnsan konuşan, canlı ve ölümlüdür" örneğinde olduğu gibi tür, cins ve faslın meydana getirdiği bir birleşiktir. Demek oluyor ki, birleşik oluşu ve şahısları içermesi açısından tür, bizzat çokluk ifade etmektedir. Ondaki birlik -zâtî değil- sadece isimden ibarettir. Onun birliği hakikî değil ârızîdir; ârızî olan başkasındandır. Araz, bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser ise [onu meydana getirene] aidiyeti ifade eder. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Sonuç: Türün sahip olduğu birlik, zorunlu olarak bir etkenden gelmektedir.

Cins, muhtelif birçok türü karşılar ve bir şeyin ne olduğunu bildirir. Altında tür bulunduğu için cins de çokluk ifade eder. Cinsin kapsamındaki her tür, kendisiyle özdeş olduğuna, her türün altında birçok şahıs bulunduğuna ve her şahıs kendisiyle özdeş olduğuna göre cins çokluk ifade eder. Demek oluyor ki, onun sahip olduğu birlik hakikî değil, ârızîdir; ârızî olan başkasındandır. Araz, bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser

ise [onu meydana getirene] aidiyeti gösterir. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Sonuç: Cinsin sahip olduğu birlik, zorunlu olarak bir etkenden gelmektedir.

Fasıl, tür itibariyle muhtelif çokluğu ifade eder ve bir şeyin hangisi olduğunu bildirir. O, türün altındaki her şahsı karşılar ve onun hangisi olduğunu gösterir. O halde fasıl, tür ve türün kapsamındaki şahısları göstermesi bakımından çokluk ifade eder. Demek ki onun sahip olduğu birlik gerçek birlik değil, ârızî bir birliktir; [130] ârızî olan sonradandır. Araz bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser ise [onu meydana getirene] aidiyeti gösterir. Öyleyse bu eser bir etkenden gelmektedir. Sonuç: Fasıldaki birlik vasfı bir etkenden gelmektedir.

Hassa, bir türü ve onun kapsamındaki her şahsı ifade eder ve bir şeyin mâhiyetini (*inniyyet*) bildirir, fakat mâhiyetini bildirdiği şeyin cüz'ü değildir. Hassa birçok şahısta bulunduğuna göre çokluk ifade eder. Ayrıca o bir harekettir ve hareket bölümlü bir şeydir. Öyleyse hassadaki birlik gerçek değil, bir çeşit arazdır. Arızî olan başkasındandır. Araz bulunduğu şeyde eser durumundadır, eser ise [onu meydana getirene] aidiyeti gösterir. O halde bu eser bir etkenden gelmektedir. Sonuç: Hassadaki birlik vasfı bir etkenden gelmektedir.

Araz-ı âmım da aynı şekilde birçok şahısta bulunduğu için çokluk ifade eder. Bu çokluk ya niceliktedir, o zaman artma ve eksilmeyi kabul edeceği için bölünebilir; ya da niteliktedir, bu durumda benzerlik, benzemezlik, şiddetlilik, zayıflık ve farklılık söz konusudur. Dolayısıyla çokluk ifade eder. Öyleyse araz-ı âmm'daki birlik, gerçek birlik değil bir çeşit arazdır. Yukarıda anlattığımız üzere, ârızî olan bir etkenin eseri durumundadır. Sonuç: Araz-ı âmm'daki birlik vasfı bir etkenden gelmektedir.

Kategorileri karşılayan "küll" terimi de bölünebilirlik vasfını taşır. Çünkü kategorilerin her biri küll'den bir kısımdır. Bir kategoriyi karşılayan "küll" terimi bölünebilirlik vasfını içerir. Zira her kategori bir cinsi ve bir türü ifade eder. Her tür ise şahısları ihtiva eder. Küll, birçok kısma bölünebildiğine göre çokluk ifade eder. O halde küll'deki birlik gerçek birlik değil, bir çeşit arazdır. Yukarıda anlattığımız gibi, araz olan eser durumundadır ve bu eser bir etkenden gelmektedir.

Cemî' terimi de böyledir, o da birçok toplu şeyi ifade eder. [131] Dolayısıyla onun birliği gerçek birlik değil, bir çeşit arazdır. Anlattığımız gibi onun birliği de bir etkenden kaynaklanmaktadır.

Cüz'e gelince o, ya cevherin veya arazın cüz'üdür. Cevherin cüz'ü olması durumunda, bu cüz'ler [parça, kısım] ya birbirine benzeyecek veya

benzemeyecektir. Mesela suyun her kısmı tam anlamıyla suyu ifade ettiği için cüz'leri birbirine benzemektedir. Öyleyse her su bölünebilir; her kısım su tam anlamıyla sudur. Yani su çokluk ifade etmektedir. Hayvanın vücudundaki et, deri, sinir, damar, toplardamar, kas, zar, kemik, beyin, kan, safra ve balgam gibi canlının vücudunu oluşturan hiçbir organ birbirine benzememekte ve farklılık göstermektedir. Hayvanın vücuduyla ilgili olarak bu anlattıklarımız bölünebilirliği, dolayısıyla çokluğu ifade etmektedir.

Arazın cüz'üne gelince o, cevherin cüz'üne bağımlıdır. Bununla canlının vücuduna ait kan, kemik ve benzeri organlardaki en, boy, derinlik ile renk ve tad gibi arazları kastediyorum. Demek ki cevherin bölünmesiyle onlar da bölünmekte ve bu yüzden bölümlü sayılmaktadır; dolayısıyla o da çokluk ifade etmektedir. O halde cüz'deki birlik gerçek birlik değildir.

Tabiî ve arazî kesintisizlikten (*ittisâl*) her biri cüz' halindedir. Mesela ev, şekli ve yönleri itibariyle tabiî kesintisizliği; taş, sıva ve evi oluşturan diğer parçalar itibariyle de arazî yani sınâî kesintisizliği ifade eder. Demek ki ev de çokluk ifade etmektedir, ondaki birlik gerçek birlik değildir.

Yukarıda anlattığımız gibi bazen "bir" terimi "mil" gibi başkasına nisbetle birlik ifade eder. Mesela "bir mil" denir. Oysa mil, galveye göre küll, fersaha göre cüz'dür. Dolayısıyla mil, *galve*lerin toplamından oluştuğu için kesintisiz, [132] millerin toplamı fersahı oluşturduğu için kesintili (*munfasıl*) sayılır. Demek ki bundaki birlik de gerçek değil araz kabilindendir.

Bu saydıklarımızdan hiçbirindeki birlik hakikî birlik değildir; sadece bulunduğu şeyde isim olarak bölünmezliği [bütünlüğü] ifade eder. Bunlardaki birlik, bir çeşit arazdır. Bir şeye ârız olan onun cevherine (*zât*) ait değildir. Ârızî olan başkasındandır. Eser ve etken izâfî kavramlardan olup biri diğerinden önce gelemez. Aynı şekilde bir durumda araz olan her şey diğer durumda cevher (*zâtî*) olabilir.

Böylece bunların hepsindeki birliğin araz [sonradan] olduğunu açıklamış bulunuyoruz. O halde eşyadaki birlik zâtî değildir. Eşyada araz olarak bulunan birlik, zâtî olandan gelmektedir. Sonuç: Burada, başka bir birliğin sebeplisi (*ma'lûl*) olmayan gerçek Bir'in varlığı zorunlu olarak söz konusudur.

[Tabiatta Birliğin Bulunmadığı Çokluk Yoktur]

Şimdi bu konuyu öncekinden daha fazla izah edelim. Deriz ki: Duyu algılarına konu olan ve mâhiyeti akıl tarafından kuşatılan her kategorik

varlık, yapısı gereği ya birdir, ya çoktur veya hem birdir hem çoktur; ya da bazılarında hiç çokluk yoktur, o sadece birdir. [133] Yahut bazılarında birlik vasfı hiç yoktur, o sadece çokluk ifade etmektedir.

Kategorik varlıklar sadece çokluk karakteri taşıyorlarsa hiçbir durumda ve hiçbir anlamda [birlik], bu ittifâka iştirâk etmemiş demektir. Oysa ittifâk [gerçekte] mevcuttur yani herhangi bir durumda veya anlamda [çokluğa] birlik iştirâk etmiştir. Demek ki birlik çoklukla beraber bulunmaktadır. Halbuki birliğin hiç bulunmadığı varsayımından hareket ederek bu sonuca ulaşmıştık. Bu durum, "Birlik vardır, birlik yoktur" anlamına gelir ki bu imkânsız bir çelişkidir.

Eğer her kategori sadece çokluk ifade etmiş olsa, çokluğa aykırı hiçbir şeyin bulunmaması gerekir. Çünkü çokluk birliğe aykırıdır. Kategoriler arasında aykırılık yoksa, bu durum, "Hem ittifâk halindeler, hem değiller" anlamına gelir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Çünkü ittifâk, herhangi bir durumda veya anlamda iştirâk manası taşır. Sonuç: Birliksiz çokluk mümkün değildir.

Eğer birliksiz bir çokluk varsa, bunun benzer [tek düze] olmaması gerekir. Çünkü benzerler arasında benzerliği sağlayan bir şey bulunacaktır. "Çokluğun olduğu yerde asla birlik yoktur" varsayımından hareket ettiğimize göre, çoklukta benzerliği sağlayan böyle bir şey bulunmamalıdır. Buna göre çoklukta benzerlik yoktur. Oysa birlik vasfından yoksun olmakla çokluk benzerlik [tek düzelik] arzetmektedir. Bu durum, "Çokluk benzerdir, benzer değildir" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Birliksiz çokluk mümkün değildir.

Eğer birliksiz çokluk varsa, bunun hareket halinde olması gerekir. Çünkü birlik yoksa bir tek durumdan söz edilemez. Bir tek durum yoksa sükûn hali de yoktur. Zira sâkin demek, bir tek durumda bulunan, değişmeyen ve yer değiştirmeyen demektir. Buna göre sükûn hali yoksa sâkin olan da yoktur. Sâkin olan yoksa hareket eden vardır. Sadece hareket etmeyen bir çokluk mevcutsa, hareket mekânda, nicelik, nitelik veya cevherde bir değişmedir; her değişme ise bir başkalaşmadır. [134] Çokluğun başkalaşması birlik yönünde olacağından, birlik yoksa çoklukta değişme olmayacaktır. Oysa biz, birliğin bulunmadığı varsayımından yola çıkmıştık. Bu durum, "Birlik yok, çoklukta değişme yok, hareket yok, hareket eden yok ve sâkin olan yok" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Birliksiz çokluk mümkün değildir.

Eğer sadece çokluk varsa, o takdirde ya şahıslardan oluşmuştur veya şahıs hiç söz konusu değildir. Şahıslardan oluşmuşsa, çokluğu oluşturan şahıslar ya tek tek varlıklardır ya da değildir. Çokluk tek tek şahıslardan oluşmamışsa ve teke indirgenemiyorsa bu, sonsuz bir çokluk anlamına gelir. Buna göre, sonsuz olandan bir kısım bölünüp alınsa, bölünen bölümden daha büyük olduğuna göre bölüm ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Sonsuz çokluk fikrinden hareket ettiğimiz için, bölüm sonlu kabul edildiği takdirde, "Sonlu çokluk sonsuz çokluktur" anlamına gelir ki bu imkânsız bir çelişkidir. Bölümün sonsuz olduğu söylenirse -ki o, bölünenden daha küçüktür-, o zaman, "Sonsuz, sonsuzdan daha büyüktür" anlamı çıkar. Yukarıda anlattığımız gibi bu da imkânsız bir çelişkidir. Dolayısıyla, çokluğu oluşturan şahıslar, zorunlu olarak tek tek varlıklardır. Her şahıs biri ifade ettiğine göre birlik mevcut demektir. Bu durum, "Yalnız çokluk vardır, yalnız çokluk yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir.

Bir başka husus, eğer çokluk şahıslardan oluşmamışsa, orada hiçbir çokluk söz konusu olamaz. Çünkü çokluk, şahıslar topluluğu anlamına gelir. Bu ise, "Çokluk vardır, çokluk yoktur" anlamını ifade ettiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Birliksiz çokluk mümkün değildir. [135]

Aynı şekilde, birliğin bulunmadığı tek bir çokluk varsa, çokluğu oluşturan her şahsın tarifinin olmaması gerekir. Çünkü tarif, bir örnek üzerinden yapılır. Dolayısıyla çoklukta birlik yoksa tarif de yok demektir. Zira tarif edilen mevcut değilse tariften söz edilemez. Oysa çokluğu oluşturan şahıslar belirlidir. Bu durum, "Şahıslar hem belirlidir, hem belirsizdir" anlamına geldiği için imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Birliksiz bir çokluğun bulunması imkânsızdır.

Eğer birliksiz çokluk varsa, bunun sayılamaz türden olması gerekir. Çünkü sayıların ilkesi birlerdir; birlerin sayesinde çokluklar birbirine üstünlük sağlamışlardır. O halde birler yoksa sayı yoktur; birliksiz çokluk varsa sayılan da yoktur. Oysa çokluk sayılır türdendir ve çokluğun içeriğinde birler mevcuttur. Biz, çoklukla beraber birlik bulunmaz, varsayımından hareket ettiğimize göre bu imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çoklukta birlerin bulunmaması imkânsızdır.

Şayet birin bulunmadığı bir çokluk mevcutsa, bilginin imkânsız olması gerekir. Çünkü bilgi, bilenin zihninde bilinenin bir tarzda yer etmesidir. Çünkü bilenin zihni [özne], bilinenle [nesne] belli bir tarzda birleşmedikçe bilgi meydana gelmez. Halbuki [gerçekte] bilgi de, belli bir tarz

da ve birlik de mevcuttur. Ne var ki biz, bilginin imkânsız olduğu varsayımından yola çıktığımıza göre, bu imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Birliğin bulunmaması imkânsızdır.

Eğer birin bulunmadığı bir çokluk varsa, her kategori ya şeydir ya değildir. Eğer şey ise, o birdir. Demek oluyor ki, çoklukla beraber bir de mevcuttur. Oysa biz, birin bulunmadığı çokluk fikrinden yola çıkmıştık. Bu ise, "Şey sadece çokluktur, şey çokluk ve birliktir" anlamına geldiği için bu imkânsız bir çelişkidir. [136] Eğer her kategori bir şey değilse o, çokluğu meydana getiremez ve kendisi de çokluk ifade etmez. Halbuki onun çokluk ifade ettiği varsayılmıştı. Bu durum, "Şey çokluktur, çokluk değildir" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Birliğin bulunmaması imkânsızdır.

Böylece, bazı şeylerin sadece çokluk ifade etmesinin imkânsızlığı ortaya çıkmıştır. Zira bir şeyin sadece çokluk ifade etmesi mümkün değildir. Öyle olmuş olsa o, ya şeydir ya değildir. Eğer şey ise, o birdir; şey değilse çokluk da değildir. Bu durum, "Şey çokluk değildir, şey çokluktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Bazı şeylerin sadece birliksiz çokluk ifade etmesi mümkün değildir.

Bütün bu araştırmalar, varlıkta birliksiz çokluğun mümkün olmadığını ortaya koymuştur.

[Tabiatta Çokluğun Bulunmadığı Birlik Yoktur]

Aynı şekilde, çokluğun bulunmadığı bir birliğin ve bazı şeylerde çokluksuz birliğin mümkün olmadığı anlaşılacaktır. Deriz ki: Eğer çokluğun bulunmadığı bir birlik varsa, eşyada zıtlığın olmaması gerekir. Çünkü zıddın başkası (*gayr*) yine bir zıddır. Başkalık olabilmesi için en az iki şey bulunmalıdır. İki ise çokluktur. Buna göre, eğer çokluk yoksa zıtlık yoktur, zıtlık varsa çokluk vardır. Eşyada zıtlık mevcut olduğuna göre çokluk vardır. Oysa biz, zıtlığın bulunmadığı varsayımından yola çıkmıştık. Bu durum, "Zıtlık vardır, zıtlık yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Eğer çokluğun bulunmadığı birlik varsa, istisnanın olmaması gerekir. Çünkü istisna, bir ve birden çok şeyleri diğerlerinden ayırmaktır. [137] Buna göre istisna varsa çokluk da vardır. İstisna ve istisna edilen [gerçekte] var olduğuna göre çokluk mevcuttur. Oysa biz, istisnanın olmadığı varsayımından hareket etmiştik. Bu durum, "İstisna vardır, istisna yok-

tur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Eğer çokluğun bulunmadığı birlik varsa, farklılığın (*et-tebâyun*) olmaması gerekir. Çünkü farklılığın olabilmesi için en az iki şeyin bulunması icap eder. İki ve daha yukarısı ise çokluk sayılır. Buna göre faklılık yoksa çokluk yoktur, farklılık varsa çokluk vardır. Farklılık mevcut olduğuna göre çokluk da vardır. Oysa biz, farklılığın olmadığı varsayımından yola çıkmıştık. Bu durum, "Farklılık vardır, karşıtlık yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Eğer çokluksuz birlik varsa, ittifâk ve ihtilâfın, ittisâl ve iftirâkın olmaması gerekir. Çünkü bunların olabilmesi için en azından iki şeyin bulunması icap eder. İki ise çokluk ifade eder. Buna göre çokluk yoksa ittifâk ve ihtilâf da yoktur. İttifâk ve ihtilâf mevcut olduğuna göre çokluk vardır. Oysa biz, ittifâk ve ihtilâfın olmadığını varsaymıştık. Bu durum, "İttifâk ve ihtilâf vardır, yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Eğer çokluksuz birlik varsa, onun başlangıcı, ortası ve sonu olmaması gerekir. Çünkü bu gibi nitelikler parçalanabilen varlıklar için söz konusudur. [138] "Bir"in başlangıcı, ortası ve sonu yoktur. Fakat başlangıç, orta ve son [gerçekte] mevcut olduğuna göre, parçalanabilir varlık mevcuttur. Her parçalanan, birden çok olduğuna göre çokluk mevcuttur. Oysa biz başlangıç, orta ve sonun bulunmadığını varsaydığımızdan, bu imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Eğer çokluksuz birlik varsa, şeklin mevcut olmaması gerekir. Çünkü şekiller ya kemer ya kiriş ya da ikisinin birleşiminden veya kemerli yüzey, kirişli yüzey ve bunların birleşiminden ibarettir. Daire ve kürenin merkezi ve çevresi vardır. Kemer ve kemerlerden oluşan yüzeylerin veya çizgi ve çizginin meydana getirdiği yüzeylerin ya da kiriş ve kirişli yüzeylerin hepsinin açı ve kenarları vardır; dolayısıyla bunlarda çokluk vardır. O halde şekil varsa çokluk da vardır. Şekil mevcut olduğuna göre çokluk da mevcuttur. Oysa biz, çokluğun olmadığı varsayımından hareket etmiştik. Bu durum, "Çokluk vardır, çokluk yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Eğer çokluksuz birlik varsa onun hareket ve sükûn halinde olmaması gerekir. Çünkü hareket değişerek başka bir duruma geçiştir. Bu da ya mekânda, ya nicelikte, ya nitelikte veya cevherde gerçekleşir. Bütün bunlar çokluk demektir. Sükûnet halinde olan da bir mekânda sâkindir. Ayrıca

mekân ile mekânda sâkin olanın cüzleri iç içedir. Dolayısıyla mekân ve cüzlerin her biri çokluk ifade etmektedir. Çünkü cüzler [parçalar, kısımlar] cüzden daha çoktur. Mekânın da altı, üstü, önü, arkası, sağı ve solu vardır. O halde yapısı gereği mekân çokluğu gerektirmektedir. Zira mekân, kendisinde yer tutandan başka bir şeydir. Yer tutanın mekânı yer tutanı, [139] artma artanı, eksilme eksileni, dönüşüm dönüşeni, oluş olanı ve bozuluş bozulanı gerekli kılmaktadır. Bütün bunları olumsuz kılmak da çokluğu gerektirir. Çünkü, "Oluşan değildir, bozulan değildir, artan değildir ve dönüşen değildir" ifadeleri konu ve yüklemden ibarettir, yani belirli şeylerin olumsuzluğu bir konuya yüklenmiştir.

Eğer birlik sükûnet halinde ise yine çokluk ifade eder. Çünkü çokluğun olmadığı yerde hareket ve sükûn da yoktur. Oysa bunlar [gerçekte] vardır. Şu halde çokluk mevcuttur. Halbuki biz çokluğun olmadığını varsaymıştık. Bu durum, "Çokluk vardır, çokluk yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Böylece hiçbir nesnenin çokluksuz olmayacağı anlaşılmış oluyor. Çünkü nesnelerde çokluk yoksa hareket ve sükûn da yok demektir. Oysa maddî ve maddeye ilişkin varlıklar hareket ve sükûnun dışında kalamazlar. Buna göre çokluksuz birlik mümkün değildir.

Eğer çokluksuz birlik varsa parça ve bütünün olmaması gerekir. Çünkü bütün, parçaları toplayandır. Toplananın en az iki tane olması gerekir. İki ise çokluk demektir. Ayrıca çokluk olmasa bütün olmaz. Bütün olmasa parça olmaz. Çünkü bütün ile parça daima birbirlerini gerekli kılan şeylerdir, ikisinden birinin bâtıl olmasıyla diğeri de bâtıl olur. O takdirde nesneler için bütün ve parça söz konusu değildir. Oysa varlık bütün ve parçadan ibaret olduğuna göre bu durum, "Bütün ve parça vardır, yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. [140] Ayrıca parça bir parçadır, parça varsa bir de vardır. Parça varsa bütün vardır, parça yoksa bütün yoktur. Eğer parça ve bütün yoksa hiçbir şey yoktur. Hiçbir şey olmayınca elbette ki duyulur ve akledilir nesnelerden ve bunların birliğinden söz edilemez. Eğer parça ve birlik yoksa, parça, bütün ve birlik de yoktur. Halbuki biz, birliğin var olduğu fikrinden yola çıkmıştık. Bu durum, "Birlik vardır, yoktur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: Çokluğun olmaması imkânsızdır.

Bütün bu anlattıklarımızdan, çokluksuz birliğin olamayacağı ortaya çıkmıştır. Yukarıda geçtiği üzere eğer öyle olsaydı parça ve bütün olmazdı. Bütün bu araştırmaların bazısından birliksiz çokluğun, bazısından da

çokluksuz birliğin bulunamayacağı ve anlattığımız şeylerden hiçbirinin çokluksuz ve birliksiz olamayacağı açıklık kazanmıştır. O halde anlattığımız şeylerde [yani tabiatta] çokluk ve birlik bir zorunluluktur.

[Varlıkta Rastlantı Yoktur ve Her Olayın Bir Sebebi Vardır]

Aynı şekilde anlaşılmıştır ki, varlığın yapısı birlik ve çokluk karakterindedir ve birlik ya çokluktan farklı veya ona iştirâk etmiş durumdadır. Eğer birlik çokluktan farklı ise, yukarıda birlik ve çoklukla ilgili olarak anlattığımız çelişkiyi gerekli kılan durum burada da geçerli olacaktır. [141] O halde geriye birliğin çokluğa iştirâk etmesi şıkkı kalıyor. Bununla, tüm duyulur nesnelerde ve onlara ilişkin varlıklarda birliğin çokluğa iştirâk ettiğini anlatmak istiyorum. Bir başka deyişle nerede çokluk varsa, orada birlik vardır, nerede birlik varsa orada çokluk vardır. Buna göre her duyulur nesneye ve onlara ilişkin varlıklara çokluk ve birliğin iştirâki ya bir sebeple veya sebepsiz, yani rastlantı sonucu, olmuştur. Eğer bu iştirâk rastlantı sonucu olduğu halde birlikle çokluk yine de birbirine aykırı ise bu, bahsettiğimiz durumda olduğu gibi birçok imkânsızlığı gerekli kılar ki biz [konuyla ilgili olarak], birliksiz çokluğun durumunu anlatmıştık. O halde nasıl oluyor da birbirinden farklı olan çoklukla birlik beraber bulunabiliyor! Oysa çokluk, birlerin toplanıp biraraya gelmesinden ibarettir. Demek oluyor ki, çoklukla beraber zorunlu olarak birlik bulunmaktadır; başka türlü olması da mümkün değildir. Ayrıca nasıl oluyor da çoklukla birlik farklı oldukları halde sadece birliğin bulunması mümkün görülüyor! Çünkü bunlar iki şeydir, iki ise çokluktur. Sonuç: Bunların biribirinden farklı olmaları imkânsızdır.

Bu iştirâkin sebebinin rastlantı olması durumundaki farklılığı mümkün görsek bile o, yine ikidir. Bu takdirde yukarıda anlattığımız çelişki burada da gerekir. O halde birlik çokluktan farklı idi, sonradan rastlantı sonucu [çoklukla] birleşti demek imkânsızdır. Bu durumda geriye, var oluşundan beri onun iştirâkinin bir sebebi bulunduğu şıkkı kalıyor. Böylece onun iştirâkinin bir sebebe dayandığı anlaşılmıştır. Birliğin çokluğa iştirâkini sağlayan bu sebep ya kendisinden gelmektedir veya kendi dışında ve ondan farklı bir sebeptir. Eğer kendisinden kaynaklanıyorsa bu, onun bir kısmı olacak ve bu kısım öteki kısımlardan önce bulunacaktır. Çünkü -farklılık üzerine yazdığımız kitapta açıkladığımız gibi- sebep sebepliden önce gelir. Buna göre duyulur nesnelerden veya ona ilişkin varlıklardan birinde -bununla bütün nesneleri kastediyorum- [142] ya sade-

ce birlik ya sadece çokluk vardır veya birlik ile çokluk iştirâk halindedir. Sadece birlik olması durumunda, yukarıda birlik ve çokluk hakkında anlattığımız çelişkiler burada da söz konusu olur. Öyleyse birlik ile çokluğun iştirâk halinde olmaları gerekiyor. Ne var ki ikisinin bu iştirâki ya rastlantı sonucu, ya ikisinden kaynaklanan veya ikisinin dışındaki bir sebeple olacaktır. Biz yukarıda, rastlantının ne gibi çelişkilere yol açacağını anlatmıştık. İkisinin iştirâkinin sebebi kendilerinden kaynaklandığı durumda ise sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gider. Oysa bir şeyin bilfiil sonsuz olmasının imkânsızlığı ortaya konmuştu. O halde birlik ile çokluğun iştirâklerinin sebebinin kendilerinden kaynaklanması mümkün değildir. Bu durumda geriye, ikisinin iştirâk sebebinin kendilerinden başka, daha yüce, daha şerefli ve kendilerinden daha önceki başka bir sebep olması şıkkı kalıyor. Çünkü -farklılık üzerine yazdığımız makalelerde anlattığımız gibi- sebebin kendisi sebepliden önce gelir; sebep, onların iştirâkine katılmış değildir. Zira katılmayı sağlayan sebebin, katılanların dışında olması gerekir. Böyle olunca da sebepler zinciri sonsuza dek sürüp gider. Yukarıda anlattığımız gibi, sebeplerin sonsuz olması imkânsızdır, bir şeyin bilfiil sonsuz olması mümkün değildir.

Aynı zamanda bu sebep birlik ve çokluk cinsinden de değildir. Çünkü aynı cinsten olanlardan hiçbiri diğerlerinden önce gelemez. Sözgelimi canlı olmaları bakımından aynı cinsten sayılan insan ve at kavramlarından biri diğerinden önce değildir. Halbuki sebebin kendisi sebepliden önce gelir. Öyleyse birlik ile çokluğun bir ve çok nesnelere iştirâklerinin sebebi aynı cinsten değildir. Sebep birlik ve çokluk cinsinden olmadığına göre, onlarla bir benzerliği de yoktur. Çünkü benzerlik, aynı cinsten ve aynı türden olanlar arasında söz konusudur. Mesela kırmızı kırmızıya, şekil de şekle benzer. O halde birlik ile çokluğun bir ve çok olan nesnelere iştirâkinin sebebi, aynı cinsten olmaları ve aralarında benzerlik bulunması değildir. Eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün gerçek sebebi daha yüce [aşkın], daha şerefli ve eşyanın varlığından daha önceye giden bir sebeptir. [143]

Böylece tüm eşyanın cinsi, benzeri ve ortağı olmayan bir sebebinin bulunduğu anlaşılmıştır. Bu sebep daha yüce, daha şerefli ve en başta gelen bir sebeptir ki o, eşyanın var oluşunun ve varlığını sürdürüşünün sebebidir. İşte bu sebep ya birdir ya çoktur. Eğer çok ise onda birlik de bulunacaktır, çünkü çokluk birlerin toplamından ibarettir. Öyle olunca o, hem çok hem de birdir. Bu demektir ki çokluk ile birliğin sebebi yine çokluk ve birliktir. O zaman da bir şey kendisinin sebebi olmuş olur. Oysa ki

sebep sebepliden başkadır. Bu ise, "Şey, kendisinden başkadır" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. O halde ilk sebep ne çokluk, ne de çoklukla beraber birlik halindedir.

Bu durumda geriye, ilk sebebin yalnızca bir olduğu ve hiçbir şekilde kendisinde çokluk bulunmadığı hususu kalıyor. Dolayısıyla da ilk sebebin bir olduğu açıklık kazanmış oluyor.

Bütün varlıklarda bir mevcuttur. Biz "bir" teriminin duyulur nesnelere ve onlara ilişkin varlıklara kaç bakımdan söylendiğini açıklamıştık. Şimdi ise gelecek bölümde birliğin hangi bakımdan sebepli varlıklara yüklendiğini, aynca gerçek birlik ile gerçek olmayan mecâzî birliğin ne olduğunu izah etmek gerekiyor. Şimdi bu bölümü tamamlayalım.

Birinci Bölümün Dördüncü Kısmı

[Nicelik İfade Eden Terimler İzâfîdir]

Şimdi de varlık kategorilerinde hangi tür birliğin bulunduğu, gerçek birin ve gerçek olmayan mecâzî birin ne olduğu üzerinde duralım. Önce bu konuda bilinmesi gerekenleri sunalım. Deriz ki:

Büyük ve küçük, az ve çok, uzun ve kısa terimlerinden hiçbiri doğrudan [mutlak olarak] bir şeye yüklenemez, ancak başkasına nisbetle yüklenebilir. Çünkü bir şey hakkında, ancak kendisinden daha küçük olana nisbetle "büyük", büyüğe nisbetle "küçük" denir. Aynı şekilde felâket için, [144] kendisinden daha büyük olana nisbetle "küçük" denir. Dağa, kendisinden daha büyük olana nisbetle "küçük" denir.

Eğer "büyük" terimi mutlak anlamdaki büyüğün ifade ettiği şeye yüklenseydi –"küçük" terimi de öyledir- ne bilfiil ne de bilkuvve sonsuz şey olurdu. Çünkü bu durumda "büyük" teriminin ifade ettiğinden başka büyüğün bulunması mümkün olmazdı. O zaman mutlak anlamdaki büyük, ne bilfiil ne de bilkuvve sonsuzluk ifade ederdi. Çünkü eğer bilfiil veya bilkuvve olarak ondan başka büyük varsa o, mutlak büyük değildir. Zira kendisinden daha büyük bulunduğu takdirde onun da küçük olması gerekir. Eğer böyle değilse daha büyük olanın o birisinden daha küçük veya ona eşit olması gerekir ki bu imkânsız bir çelişkidir. O halde hiçbir şeyin ne bilfiil ne de bilkuvve mutlak büyükten daha büyük olması mümkün değildir. Bu da bilfiil ve bilkuvve katı bulunmayan bir büyüğün var olduğu anlamına gelir.

Bir şeyin katı, onun niceliğini ikiye katlamakla elde edilir. Bir şeyin niceliğinin ikiye katlanması ise bilfiil veya [145] bilkuvve olarak vardır. O halde mutlak büyüğün iki katı bilfiil veya bilkuvve olarak vardır. Demek oluyor ki mutlak büyüğün katı vardır. Kata nisbetle katlanabilen büyüklük ifade eder; kat katlanabilenin yarısıdır. Yarım ise bütünün parçasıdır. Sonuç: Kat, katlanabilenin parçasıdır.

Bu sonuca göre, "Mutlak büyük bütündür, mutlak büyük parçadır." Eğer mutlak büyüğün katı mutlak büyükten daha büyük değilse, ona eşittir veya ondan daha küçüktür. Şayet ona eşit ise bu, çirkin bir imkânsızlığı gerekli kılar, çünkü bu durum, "Bütün parçaya eşittir" anlamına gelir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Eğer ondan küçük ise bu durum, "Bütün parçadan daha küçüktür" anlamına gelir ki bu daha da çirkin bir imkânsızlık demektir. O halde bütün parçadan daha büyüktür, dolayısıyla mutlak büyük sanılanın katı, mutlak büyük sanılandan daha büyüktür.

Mutlak büyük derken kastedilen, kendisinden daha büyük bulunmayan şeydir. Buna göre, "Mutlak büyük, mutlak büyük değildir." Bu durumda mutlak büyük ya hiç yoktur veya izâfî olarak vardır. Çünkü büyük terimi sadece mutlak veya izâfî olarak kullanılır. [146] Eğer mutlak büyük değilse bu, "O, o değildir" anlamına gelir ki bu imkânsız bir çelişkidir. Eğer mutlak büyük olan izâfî büyüğü de ifade ediyorsa, o zaman mutlak ile izâfînin aynı şey için kullanılan eşanlamlı iki isim olmaları gerekir. Bu da ondan daha küçük bir şey var demektir. Çünkü ne bilfiil ne de bilkuvve olarak kendisinden daha büyük bulunmayan şeyin asla var olmadığı anlaşılmıştır. Bu yöntemle mutlak küçüğün olmayacağı, onun da sadece izâfî olacağı açıklanmış oluyor.

Büyük ve küçük terimleri her niceliğe yüklenir; uzun ve kısa terimlerine gelince, onlar sadece kesintisiz niceliklere özgüdürler ve onlara yüklenirler. Yukarıda büyük ve küçük terimleri hakkında anlattığımız gibi bunlar da mutlak olarak değil, izâfî olarak kullanılırlar.

Az ve çok terimleri ise kesintili niceliğe özgüdürler. Büyük, küçük, uzun ve kısa terimlerinin mutlak değil izâfîlik ifade ettiği konusunda anlattıklarımız, "çok" terimi için de geçerlidir. Yukarıda anlatıldığı üzere yöntem aynıdır. Az terimine gelince onun mutlak olduğu iddia edilmiştir. Denilmiştir ki: "Eğer sayıların ilki 'iki' ise, ikiden başka her sayı ikiden daha büyüktür, çünkü iki, sayıların en azıdır. O halde iki mutlak azdır. Ondan daha az sayı olmadığına göre ikide asla çokluk yoktur."

[Bir Sayı Değildir]

"Eğer 'bir' sayı ise birden daha az sayı yoktur. Öyleyse bir mutlak azdır." Bu doğru olmayan bir düşüncedir. Çünkü 'bir sayıdır' dediğimiz zaman bu görüş, gerçekten bizi çirkinliklere sürükler. Çünkü eğer *bir* sayı ise, sayı herhangi bir niceliktir; eğer bir nicelikse onda eşitlik ve eşitsizlik gibi niceliğe ait özellikler bulunacaktır. [147] Eğer *bir*i oluşturan *bir*ler

varsa ve bunlardan bazısı ona eşit, bazısı da eşit değilse, *bir* bölünen niceliktir. Çünkü en küçük bir, en büyük *biri* veya onun bir kısmını oluşturur; en büyük *biri*n bir kısmı da vardır. O halde *bir* bölümlüdür. *Bir* bölünmediğine göre bu, "O bölümlüdür, bölümlü değildir" anlamına gelir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Sonuç: *Bir* sayı değildir.

Bizim "bir" hakkındaki görüşümüzden hareketle sen, *biri*n heyûlâsı [maddesi] olduğu sonucunu çıkarma! O, maddesiz vardır; ama bir olarak değil, yani maddeden oluşan sayı değil, sayılanlardır. Mesela "beş at" dediğimizde atlar beş sayısı ile sayılmıştır; dolayısıyla beşin heyûlâsı yoktur, heyûlâ sadece atlarda vardır. Bizim "bir" hakkındaki görüşümüzden, onu bir yapan [başka] *bir* olduğu sonucunu çıkarma! Burada kastedilen, birliğin [kavram olarak] kendisidir. Bu bakımdan birlik asla bölünmez.

Eğer "bir" sayı olduğu halde nicelik ifade etmiyor, iki ve ikiden fazla sayılar nicelik ifade ediyorsa, "bir" nicelik kategorisine değil, başka kategorilere dahildir. Buna göre bire ve diğer sayılara sayı denmesi yapılarının gereği değil, isim benzerliğindendir. Öyleyse yapısı gereği "bir" sayı değil, isim benzerliğinden dolayı sayıdır. Çünkü sayılar ancak bir şeye izâfetle kullanılırlar; tıpla ilgili olanlar tıbba, şifa ile ilgili olanlar şifaya aittir.

Fakat böyle bir düşünce nasıl doğru olabilir? Bununla, "Eğer bir sayı ise onda niceliğin özelliklerinden olan eşitlik ve eşitsizliğin bulunması; o zaman da *biri bir* yapan birlerin bulunması ve bunlardan bazısının ona eşit, bazısının ondan çok veya az olmaları gerekir" ifadesini kastediyorum. Çünkü bunlar bir için gerekli ise aynı şekilde [148] bütün sayılar için de gereklidir. Demek istiyorum ki sayı ile aynı adı taşıyan, ona eşit, ondan daha az ve daha çok başkaları da olabilir. Mesela üç sayısının karşısında başka üçler olabilir; bunlardan bazısı ona eşit, bazısı ondan daha az, bazısı da daha çoktur. Diğer bütün sayılar için de bu böyledir. Bu anlatılanlar gerçek sayılar için gerekli değilse, birlik için de gerekli değildir.

Eğer "Sayının ve tüm niceliklerin özelliği eşitlik ve eşitsizliktir" ifadesi, "Her sayıya eşit olan ve olmayan sayılar vardır, yani ondan daha büyük ve daha küçük sayılar vardır" anlamına geliyorsa, o zaman iki de sayı değildir. Çünkü ikiden daha küçük sayı yoktur, sadece ondan daha büyükleri vardır. Eğer ikinin sayı olması gerekiyorsa -çünkü ona eşit olan ve olmayan sayılar vardır; eşit olan bir başka ikidir, eşit olmayansa ikiden çok olan sayılardır- birin de sayı olması gerekir. Çünkü ona da eşit olan ve olmayan sayılar vardır; eşit olan bir başka birdir, eşit olmayansa birden bü-

yük sayılardır. Bununla, iki ve ikiden büyük sayıları kastediyorum. O halde "bir" niceliktir, bir ve öteki sayılar nicelik kategorisine dahildirler. "Bir" isim olarak bir olmadığına göre o, tabiî birdir.

Aynı şekilde düşünülecek olursa bir ya sayıdır ya değildir, ya çifttir veya tektir. Eğer bir çift ise eşit olarak ikiye bölünür. Oysa bir bölünmez. Dolayısıyla çift de bölünmez, halbuki çift bölünür. Bu imkânsız bir çelişkidir. Ayrıca eğer birin içeriğinde birler varsa o, birlerden, dolayısıyla kendisinden oluşmuş birleşiktir. Buna göre, "Bir hem birdir, hem de birlerdir. Bir sadece birdir, birler değildir. Bir birlerdir, birler değildir." Bu ise imkânsız bir çelişkidir.

Eğer "bir" çift değilse tektir. Tek ise her iki kısmın eşit olmayan bölümlerinden ibarettir. Bu durum, "Bir bölümlüdür, bölümlü değildir. Bir birlerdir, birler değildir" anlamına gelir ki bu imkânsız bir çelişkidir. [149] Sonuç: Bir sayı değildir.

Ne var ki tek sayının bu şekildeki tarifi, birin sayı olmadığı kabul edildikten sonra geçerlidir. Aksi halde birinin çıkıp, "Tek, ikiye bölündüğünde bölümleri birbirine eşit olmayan sayıdır, şeklinde tarif edilirse bu tarife *bir* de girer; dolayısıyla *bir* sayıdır" dememesi için bir engel yoktur. Çünkü onun bölünmesini zorunlu kılacak bir şey mevcut değildir.

Eğer bu araştırmadan birin sayı olmadığı kesinlikle ortaya çıkmıyorsa, o zaman deriz ki: Bir şeyin üzerine oturduğu temel, yani bir şeyin oluşumunu sağlayan ilke, o şeyin kendisi değildir. Fiil harflerden oluşmuştur ve harfler de fiil değildir. Çünkü fiil (*kelâm*), anlam ifade eden birleşik seslerin bir zamanı belirtmesinden ibarettir. Harf ise tabiî bir sestir, birleşik değildir. [Tıpkı bunun gibi] sayı birlerden oluşmuşsa ve bir, diğer sayıların ilkesi ise bir sayı değildir. Aynca birin ilkesi ve biri oluşturan "bir" yok ki bir sayı olsun; diğer sayıları sayı yapan ilke gibi birin ilkesi yok ki bir sayı olabilsin!

Bazen ikinin ilkesi bir, üçünkinin iki olduğu iddia edilmiştir. Çünkü üçün içinde iki vardır. Buradan, "Sayı olarak iki, üçün ilkesi olduğuna göre bir de sayıdır, o da ikinin ilkesidir" sonucu çıkarılmak istenmiştir. Fakat bu doğru olmayan bir görüştür. Çünkü iki birleşiktir.

"Eğer iki, üçün ilkesi ise, ikinin de ilkesi vardır, o da birdir" diye iddia edilirse, [cevap olarak denilir ki]: Her ne kadar bir, ikinin ilkesi ise de birin ilkesi yoktur; dolayısıyla o birleşik değildir. Şu halde basit olması bakımından bir, ikiden farklıdır. İki, basit olan birden oluşmuş birleşiktir, -basit derken birleşik olmayanı kastediyorum.- [150] O halde sayının bir

kısmının basit -ki o ilkedir-, bir kısmının da o basitten meydana gelen bir birleşik olması mümkün değildir.

Fakat bazen bunun birleşik cevher yani cisim gibi olduğu düşünülmüştür. Cisim iki basit cevher olan madde ve formdan oluşmuştur. Çünkü cevherin üç olduğu, ikisinin madde ve form, [üçüncüsünün ise] ikisinin birleşiminden meydana gelen cisim olduğu söylenmiştir. Aynı şekilde sayının, sayıyı oluşturan basit bir ile birleşiklerinden ibaret olduğu sanılmıştır. Fakat bu doğru bir düşünce değildir. Çünkü bu analoji ters sonuç verir. Şöyle ki, cismi meydana getiren ilk basit cevherler -madde ve form- cismin cevher olmasını sağlamıştır; dolayısıyla o sadece cevherdir, yapısı gereği cisimdir yani madde ve boyutlardan [form] oluşmuştur. Ama tek başına madde veya form onun cisim olmasını sağlamış değildir; ikisinin birleşimi cisimdir.

Aynı şekilde sayı birlerden oluşmuştur diye sayının ilkesi olan birin sayı olması gerekmez. Öyleyse sayı birlerden ibarettir. Nitekim cisim cevherlerden [madde ve form] meydana gelmiştir ve o da bir cevherdir. Gerçekte birleşerek eşyayı oluşturan nesnelerin eşyaya kendi adlarını ve tariflerini vermelerine herhangi bir engel yoktur. Mesela can, canlılara ve cevher de cevherlere kendi adlarını vermiştir. Bununla cevhere ait adları kastediyorum, araza ait olanları değil. Sonuç: O halde bir, sayının ilkesidir, fakat asla sayı değildir.

[İlk Sayı İkidir]

Birin sayı olmadığı anlaşıldığına ve sayıyı veren tarif, sayıyı kuşatan [151] yani birlerden oluşan büyüklük, tüm birler ve birler kümesi olduğuna göre, sayıların ilki ikidir. Eğer başkası değil de sadece ikinin kendisi dikkate alınacak olursa o az değildir. O kendisinden çok olanlara nisbetle azdır. Çünkü bütün sayılar ikiden çoktur. O halde iki sadece diğer sayılara nisbetle azdır. Ama bizzat kendisi dikkate alınırsa o, birin katı ve iki tane birin toplamıdır. Yani iki tane birden oluşmuş bir sayıdır. Birleşik olanın parçaları [kısımları] vardır. Öyleyse iki, parçalarına nisbetle bütündür. Bütün parçadan büyük olduğuna ve iki de bütün olduğuna göre bizzat iki az değildir.

[Her Nicelik Kendi Cinsiyle Kıyaslanır]

Büyük ve küçük, uzun ve kısa, az ve çok terimlerinden hiçbiri mutlak olarak değil, ancak başkasına izâfetle kullanılır. Bunlardan her biri başka

cinse değil, sadece kendi cinsine izâfe edilir. Sözgelimi büyük terimi cisim karşılığında kullanılırsa yüzey, çizgi, mekân, zaman, sayı ve söz ile kıyaslanamaz; ancak başka bir cisimle kıyaslanır. Mesela bir cisim yüzey, çizgi, mekân, zaman, sayı ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; sadece cisimden daha büyüktür veya daha küçüktür denir. Aynı şekilde diğer nicelik ifade edenler için de, kendi cinslerinden olmayanlardan daha büyüktür, daha küçüktür demek doğru bir ifade değildir. Mesela yüzey çizgiden, mekândan, zamandan, sayıdan ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; ancak bir yüzey diğer yüzeyden daha büyüktür veya daha küçüktür denir. Bir çizgi mekândan, zamandan, sayıdan ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; sadece diğer çizgiden daha büyüktür veya daha küçüktür denir. Bir mekân zamandan, sayıdan ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; ancak diğer mekândan daha büyüktür veya daha küçüktür denir. Bir zaman sayıdan ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; sadece diğer zamandan daha büyüktür veya daha küçüktür denir. Bir sayı sözden daha büyüktür veya daha küçüktür denmez; ancak diğer sayıdan daha büyük veya daha küçüktür denir. [152] Tıpkı bunun gibi, bir cisim yüzeyden, çizgi, mekân, zaman, sayı ve sözden daha büyüktür veya daha küçüktür şeklindeki ifade doğru değildir. Eğer bir cismin yüzeyden, çizgi, mekân, zaman, sayı ve sözden daha uzun veya daha kısa olduğu düşünülürse bu yanlış bir düşünce olur. Çünkü bir cismin uzunluğunun bir yüzeyinkinden, çizgi veya mekânınkinden daha uzun veya daha kısa olduğu iddia edilecek olursa, bunların her birinin uzunluğu kendilerine nisbet edilen boyutlardan bir boyuttur; bir boyut ise çizgidir. O halde biz bir cisim yüzeyden, çizgiden veya mekândan daha uzundur veya daha kısadır, önermelerinden kalkarak, "Bu boyut o boyuttan daha uzundur" sonucuna varırız. İşte bunların hepsi kesintisiz niceliklerdendir.

Zaman da kesintisiz niceliklerdendir. Çünkü zamanı tam olarak gösterecek bir boyut yoktur. Nitekim, "Zamandan daha uzun veya daha kısa bir cisim" denmez. Böylece uzun ve kısa terimlerinin sadece aynı cinsten olanlara yükleneceği açıklığa kavuşmuş oluyor. Yani cisim ancak cisimle, yüzey yüzeyle, mekân mekânla, zaman da zamanla kıyaslanır. Sayı ve söze gelince, uzunluk ve kısalık sadece kapsadıkları zaman açısından bunlara yüklenir. Mesela, "Uzun sayı, uzun söz" deyimi, "Uzun zamanda [sayılan ve söylenen]" anlamına gelir. Yoksa uzun ve kısa terimleri sayı ve söze yüklenmiş değildir. Aynı şekilde çok ve az terimleri, sayı ve sözün yüklendiği şeye değil, ancak bir cinse yüklenirler. Mesela, "Sayıdan daha çok

veya daha az söz", "Sözden daha çok veya daha az sayı" ifadesi doğru bir ifade değildir. Doğrusu, "Sayıdan daha çok veya daha az sayı", "Sözden daha çok veya daha az söz"dür. [153]

[Gerçek *Bir* Kategorilerin Dışındadır]

Yukarıda anlattıklarımızdan, gerçek Bir'in (*el-vâhidü'l-hakk*) cinsle kıyaslanmasının mümkün olmadığı anlaşılmıştır. Eğer cinsi olsaydı kıyaslanabilirdi, fakat gerçek Bir'in asla cinsi yoktur. Yukarıda, cinsi bulunan varlıkların ezelî olamayacağını anlattık. O halde gerçek Bir ezelîdir, O'nda hiçbir şekilde çokluk yoktur. Başkasıyla kıyaslayarak O'na bir denmez. Öyleyse O'nun bölünebilir bir maddesi, cins ve türden oluşan bir formu yoktur. Zira böyle olan varlık, kendisini oluşturan şeyler sebebiyle çokluk arzeder. O asla nicelik değildir ve niceliği de yoktur. Çünkü böyle olan varlık bölünebilir. Ayrıca her nicelik veya nicelikli olanda artma ve eksilme olur. Eksilme bir bölünmedir; bölünme ise bir çeşit çoğalmadır. Denilmiştir ki çokluk, kategorilerden her birinde ve cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm, küll, cüz' ve cemî' gibi kategorilere ilişkin olanlarda gerçekleşir. Bir terimi de böyledir; kategorilerden her birini ifade eder. Fakat gerçek Bir bunlardan hiçbiri değildir.

[Gerçek *Bir* Hareket Türlerine Benzemez]

Madde ve sûretten oluşan cisimdeki hareket [değişme] de bu türdendir. Çünkü hareket ya bir mekândan diğerine, ya artma (*rubuvv*), ya eksilme (*naks*), ya oluş (*kevn*), ya bozuluş (*fesâd*) veya dönüşüm (*istihâle*) hareketidir. Hareket çokluk ifade etmektedir. Zira mekân bir niceliktir, nicelikse bölümlüdür. Varlık da bölümlüdür, mekânın bölünmesiyle o da bölünür; dolayısıyla çokluk ifade eder. Öyleyse yer değiştirme hareketi çokluk ifade etmektedir. Artma ve eksilme de çokluk demektir. Çünkü artan ve eksilen varlığın sınırlarındaki hareket mekânın bölümlerinde gerçekleştiği için bölümlüdür. Yani cismin artmadan ve eksilmeden önceki sınırı ile, arttıktan ve eksildikten sonraki sınır arasındaki hareket mekânda gerçekleşmiştir. [154] Oluş ve bozuluş hareketi de böyledir; oluş ve bozuluşun başlangıcı ile sona erişi bir zaman içinde gerçekleştiği için o da zaman gibi bölümlüdür. Demek oluyor ki artma, eksilme, oluş ve bozuluş hareketlerinin hepsi bölümlüdür. Bir zıddı veya daha yetkin bir varlığı meydana getirmek üzere vuku bulan dönüşüm hareketi de böyledir. Dönüşümün süreci bölümlü olduğu için o da bölümlüdür.

Bütün hareketler bölümlü ve aynı zamanda birlik halindedir. "Her hareket" derken, onun tümelliği birlik ifade eder. Çünkü birlik vasfı mutlak tümele yüklenir. Onun parçaları da birdir; zira bir mutlak tikele yüklenir. O halde harekette çokluk vardır. Sonuç: Gerçek Bir hareket değildir.

[Gerçek *Bir* Nefis Değildir]

Duyu ve akılla algılanan her şey ya gerçekte vardır, ya düşüncemizde tabiî olarak veya söz ve yazılarımızda ârızî olarak vardır. Şüphesiz nefiste de hareket [değişme] mevcuttur. Yani düşünce, varlığa ait bir formdan [kavram] diğerine; nefse ait çeşitli ahlâkî hallerin birinden diğerine; acı, öfke, korku, sevinç ve üzüntü gibi psikolojik hallerin birinden diğerine intikâl eder. O halde düşüncede hem çokluk, hem de birlik var demektir. Çünkü her çokluk sayılabilir türden olduğu için bütünü ve parçası vardır. İşte bunlar nefsin arazlarıdır; dolayısıyla nefis bu türden bir çokluk ve birlik halindedir. Sonuç: Gerçek Bir nefis değildir.

[Gerçek *Bir* Akıl Değildir]

Ayrıca eğer düşüncenin sonucu [olan algılar] doğru olarak akla ulaşırsa varlığın türlerini ve türün üstündeki [cins]leri oluşturur. Çünkü tür küllî kavramdır, şahıslar ise duyulur nesnelerdir. Şahıs derken, varlığa kendi isim ve tariflerini vermeyen tek tek nesneleri kastediyorum. [155] Bunlar nefisle birleşince [zihin süzgecinden geçince] kavram haline gelirler. Nefis türlerle birleşince fiil halinde akıl olur; birleşmeden önce ise kuvve halinde akıldır.

Her şey bir başka şey için kuvve halindedir; onu fiil alanına çıkaran bir başka şeydir. Nefsi kuvveden fiile çıkarıp fiil halinde akıl durumuna getiren -yani varlığın küllî olan tür ve cinsleriyle birleştiren- bizzât o küllî kavramlardır. Küllîler nefisle birleşince nefis akletmeye [düşünce üretmeye] başlar, yani varlığa ait kavramlar onda bulunduğu için bir bakıma o [aktif] akıl sayılır. Küllî kavramlar nefiste kuvveden fiile çıktığına göre, onlar nefiste kuvve halindeki "müstefâd akıl" durumundadırlar. İşte nefsi kuvveden fiile çıkaran fiil halindeki akıl bu akıldır. Yukarıda anlattığımız gibi küllîler çokluk ifade etmektedir; dolayısıyla akıl da çokluk ifade etmektedir.

Bazen ilk çokluk ifade edenin akıl olduğu iddia edilir. Oysa akıl bir çeşit birlik durumundadır. Yukarıda söylediğimiz gibi, o küllîdir; birlik vasfı küllî olana da yüklenir. Sonuç: Gerçek Bir akıl değildir.

[Gerçek *Bir* Eşanlamlı İsimlerden Değildir]

Bizim dilimizde *eş-şefra*, *el-medye* gibi kasap bıçağı anlamına gelen eşanlamlı isimler vardır. "*Şefra* ve *medye* birdir" deyiminde olduğu gibi, bir terimi eşanlamlı isimlere yüklenir. Buradaki bir de yine çokluk ifade etmektedir. Çünkü birin karşılığı olan madde çokluktur, yani *el-medye*, *eş-şefra* ve *es-sikkîn* gibi kesimde kullanılan demirler, parçalara ayrılabilen ve çokluk ifade eden maddelerdir. Aynı şekilde eşanlamlı isimler de çokluk ifade etmektedir. Sonuç: Gerçek Bir, eşanlamlı isimlerden değildir.

[Gerçek *Bir* Benzer İsimlerden Değildir]

Bizim dilimizde benzer isimler de vardır. Mesela yırtıcı hayvana ve bir yıldıza köpek adı verilmiştir. Bundan dolayı, "İsim bakımından ikisi de birdir" denilir, yani köpektir. Yırtıcı hayvan ve yıldız karşılığında kullanılan bu köpeğin yapısı çokluk ifade etmektedir. Bu tür benzer isimlerden hiçbiri başka şeyin sebebi değildir. Çünkü yıldız yırtıcı hayvanın, yırtıcı hayvan da yıldızın varlık sebebi değildir.

Bazen benzer isimlerden biri diğerinin sebebi olabilir. Mesela yazı, söz, düşünce ve [düşünceye konu olan] nesne dikkate alınırsa, burada bir cevher olan yazı bir cevher olan sözü ifade etmekte, söz bir cevher olan düşünceyi, düşünce bir cevher olan nesneyi ifade etmektedir. [156] Bunların hepsine "bir" denilir. Yani nesne, onun zihindeki kavramı, bu kavramın sözle ifadesi ve sözün yazıya geçirilmesi bir tek şeyi ifade etmektedir. Nesnenin kendisi zihindeki kavramının sebebi, zihindeki kavramı sözün sebebi, onun sözle ifadesi yazıya geçirilmesinin sebebidir. Bu tür birlik çok şeye söylendiği için yine çokluk anlamı taşımaktadır. Sonuç: Gerçek Bir, benzer isim türünden olan bir değildir.

[Gerçek *Bir* Maddî İlke Değildir]

Bazen maddî ilkesi (*unsur*) aynı olan şeylere bir denir. Ne var ki bu şeyler, ahşaptan yapılan kapı, sedir veya herhangi bir maddeden yapılan farklı biçimdeki şeyler, etki, edilgi, izâfet veya daha başka etkenlerle değişiklik arzederler. Bu sebeple, "Maddesi itibariyle kapı ve sedir birdir" denilir. Bu tür şeyler maddeleri açısından çokluk ifade ederler. Çünkü madde çokluktur, parçalara ayrılır; şekil bakımından da öyledir. İlk madde yani imkân bakımından bir olan varlıkların durumu da böyledir. Çünkü madde birçok formu kabul imkânına sahip olduğundan çokluk ifade etmektedir.

Aynı şekilde, "Madde bakımından birdir" önermesi bir şeyi ifade ederken, zorunlu olarak ona bağlı olan bir başka şeyi de ifade eder. Mesela "bozulan"a yüklenen "bozulma" terimi bir olayı ifade ederken buna bağlı olarak bir "oluş"u da ifade etmektedir. Çünkü bozulan şeyin bozulmaya uğraması, bir başka şeyin oluşu [meydana gelişi] demektir. Bunun için, "Oluşan, madde bakımından bozulandır" denilmiştir. Bu tür birlik de çokluk anlamına gelir. Çünkü madde birçok forma girebilmektedir.

Kuvve halinde bir olan da böyledir yani madde bakımından birdir. Bir şey ifade eden, dolaylı olarak bir başka şeyi de ifade eder. Sözgelimi "artan"ı ifade etmek üzere kullanılan "artma", dolayısıyla "eksilme"yi ifade eder. Zira kendisinde bilfiil artış olan şeyde bilkuvve eksilme bulunmaktadır. Bu sebeple, "Artan eksilen birdir yani artan eksilendir" denilmiştir. Bu tür birlik de madde bakımından çokluk anlamı taşır. Çünkü madde birçok formu yani artma ve eksilmeyi kabul etmektedir. O halde madde türünden olan şeyler asla gerçek Bir'i ifade edemez. Maddeyi anımsatan birlik çeşitlerinden hiçbiri O'na yüklenemez. [157]

[Bir Teriminin Çeşitli Kullanılışları]

Yukarıda anlattığımız gibi, bazen bölünmeyen nesneye *bir* denir. Bu nesne ne bilfiil ne de bilkuvve bölünmez. Sözgelimi elmas taşı sert olduğu için bölünmez; buna rağmen bir cisim olması açısından zorunlu olarak parçaları vardır; dolayısıyla çokluk ifade eder. Bazı nesneler de çok küçük olduğundan ve onu bölüp parçalayacak âlet bulunmadığından "bölünmez" diye nitelenir. Bununla beraber o, ne kadar küçük olursa olsun bir niceliktir ve parçaları vardır, dolayısıyla çokluk ifade eder.

Sürekli bölünen nesnenin her parçası bütünün özelliğini taşıyorsa, o da bilfiil bölünmeyen nesneler kategorisine girer. Tüm kesintisiz nicelikler böyledir. Bununla cisim, yüzey, çizgi, mekân ve zamanı kastediyorum. Çünkü cismin kesiti yine cisimdir; yüzeyinki yüzey, çizgininki çizgi, mekânınki mekân ve zamanınki de zamandır. Bunların hepsi bilfiil veya bilkuvve olarak bölünüp çoğalsalar da her kesit kendi türünün dışında başka tür oluşturmaz, daima kendi türüne bağlı kalır. Aynı şekilde düşünülecek olursa cisim üç boyutu ve altı sınırı ile, yüzey iki boyutu dört sınırı ile, çizgi ise bir boyutu ve iki sınırı ile çokluk ifade etmektedir. Mekân da böyledir, o da kendisinde yer tutanın boyut ve sınırlarına göre çokluk ifade eder. Zaman ise "an"lar sayesinde çokluk anlamı taşır. "An"lar, çizginin sınırlarının [nokta ile] belirlenmesi gibi zamanın sınırlarını belirlemektedir.

Parçaları birbirine benzeyen nesnelere de *bir* denir. Çünkü bunlar bölünmez yani o nesneden ayrılan her kesit kendi tarif ve ismini taşıyıp muhafaza eder (bölündükten sonra başka bir tür oluşturmadıklarından bu parçalar bölünmez olarak kabul edilmiştir). Dolayısıyla birlik ifade eden bu nesneler daima [kendi türleri içinde] çoğalırlar.

Bir terimi Muhammed, Saîd ve gözcü gibi insanlara, at ve deve (*zi'l-'ıkâl*) [158] gibi hayvanlara -yani bilfiil veya bilkuvve olarak bölününce kimliğini (*zât*) yitiren varlıklara- yüklenir. Aynı şekilde formu bulunan tabiî veya arazî olan her şahsa [yüklendiği gibi] tür, cins, fasıl, hassa ve araz-ı âmm'a da yüklenir. Bunlardan herhangi biri bölününce artık o, o değildir. Bunlar, birleşikleri itibariyle çokluk ifade ettiği gibi, sürekli bölünmeleri halinde kesitleri itibariyle de çokluk ifade ederler. İşte bunların hepsine *bir* denir.

Bir, bölünmeyen kesintili (*gayr-ı muttasıl*) şeylere de yüklenir. Bunlar ikiye ayrılır: Biri sayı olan birdir, diğeri de hece harfleridir. Sayı olan bir kesintilidir, konumu ve ortağı yoktur. Kesintili derken, boyut ve sınırlarının olduğunu anlatmak istiyorum. Böyle olan bir şey kesintisizdir, bölünmez ve ayrılmaz. İşte sayı olarak her şeyin ölçeği [temeli] olan bir, sayılan nesneler bakımından çokluk ifade etmektedir. Hece harfleri de kesintilidir, konuları yoktur ve sadece kelimeyi ölçerler [oluştururlar]. Sayı olan birin bölünmezliği hakkında anlatılanlar, bunlar için de geçerlidir.

Kendisi ve başkası gibi bir parçası olmayan bölünmez ve kesintili nicelikler de bir ile ifade edilir. Bu tür şeyler aynı zamanda ortak durumundadırlar. Bunlar [çizgi ve an olmak üzere] ikiye ayrılır. Birincisinin konumu vardır, fakat parçası yoktur. Çizginin sınırı olan işaret [nokta] böyledir, çünkü bu işaret bir boyutun sınırıdır; boyutun sınırı ise boyut değildir. [Zamanın sınırı olan "an" da böyledir], geçmiş ile gelecek arasında ortak bir sınır oluşturan an, bu bakımdan çokluk ifade etmektedir.

"Bir" terimi bütünlük açısından bölünmeyen şeylere de söylenir. "Bir batman" dendiğinde, eğer bütünlük ifade eden batmandan bir kısım ayrılırsa o, bir batman olmaktan çıkar, önceki durumu ile sonraki durumu aynı olmaz. Bu yüzden, "Biri ifade etmesi açısından daire çizgisi diğer çizgilerden daha uygundur" denmiştir. Çünkü o, ne eksik ne fazla, tam bütünlüğü ifade eder. Bu durumda olan nesneler [159] bölünüp parçalanabilirlik açısından çokluk ifade ederler. Bununla beraber diğer birlik türlerine nisbetle, bölünmeyen nesnelere bir demek daha uygun düşmekte ve birlik kavramını en iyi bunlar temsil etmektedir.

Anlattıklarımızdan ortaya çıkan şudur: *Bir* terimi ya zâta veya araza yüklenir. Araza yüklenen *bir* ya ortak isim, ya eşanlamlı isim ya da birçok arazı toplayıcı türden olan birdir. Sözgelimi bir adam hem kâtip hem de hatip ise, "Kâtip ve hatip birdir" denilir. Veya bir insan aynı zamanda kâtip ise, "İnsan ve kâtip birdir" denilir. Zâta yüklenen bire gelince, anlattığımız şekilde birin yüklendiği geriye kalan her şeyi yani cevheri bir olan her şeyi kapsar. Bu birin ilk taksimi ya kesintisizliktir ki bu, maddeye tekâbül etmektedir; ya formdur ki bu, türe tekâbül etmektedir veyahut cinstir ki bu, ilke tekâbül etmektedir.

Kesintisiz bir, madde veya bağ[lanma] bakımından bir olandır. Bu, "Sayı olarak birdir veya şekil olarak birdir" denilen şeylerdir. Tür [form] olarak bir, tarifi aynı olan şeylerdir. Cins olarak bir, yükleminin tarifi bir olan şeylerdir. İsim olarak bir, -bununla eşit olan şeyleri kastediyorum- eşitlik bakımından bir olan, nisbetleri bir olan şeylerdir. Mesela tıbba ait olan her şey tıp olarak isimlendirilir.

Anlattığımız bir çeşitlerinin hepsi, yani sayı olarak bir, tür olarak bir, cins olarak bir, eşitlik açısından bir; bunlardan bir sonraki bir öncekine tâbidir, bir önceki bir sonrakine tâbi değildir. Yani sayı olarak bir olan tür bakımından da birdir, tür bakımından bir olan cins bakımından da birdir, cins bakımından bir olan nisbet bakımından da birdir. Fakat nisbet bakımından bir olan cins bakımından bir değildir, cins bakımından bir olan tür bakımından bir değildir, tür bakımından bir olan sayı bakımından bir değildir. [160]

Böylece birliğin mukâbilinin çokluk olduğu açıklık kazanmış oluyor. O halde bir teriminin ifade ettiği her türe çok terimi de yüklenir. Çünkü bir, ya kesintisiz değildir, o halde kesintilidir. Ayrıca birin maddesi türlere ayrılır, türler ise cinsleri veya ona nisbet edilen şeyleri gösterir.

Açıkça bellidir ki birin sebep olduğu her şeyi hüviyet ifade etmekte ve hüviyet, bir çeşitlerinin oluşturduğu her şeye yüklenmektedir.

[Gerçek *Bir* Her Türlü Kavramın Üstündedir]

Gerçek Bir kategorilerin[212] hiçbirine dahil değildir. O, madde, cins, tür, şahıs, fasıl, hassa, araz-ı âmm değildir; hareket, nefis, akıl, küll, cüz', cemî' ve ba'z da değildir. O başkasına nisbetle bir değil, tersine mutlak

.....

212 Bu kelime metinde *el-ma'kûlât* olarak geçiyorsa da burada kategoriler söz konusu edildiğine göre *el-makûlât* şeklinde olmalıdır.

birdir, çokluğu kabul etmez. O birleşik ve çok olmadığı gibi, anlattığımız bir çeşitlerinin hiçbirinden değildir. Bir çeşitlerine ilişkin olan özellikler onda bulunmaz. Çünkü anlattığımız bu şeyler ona yüklenecek en basit niteliklerdir. Oysa ona yüklenen şeyler [nitelikler] daha fazla çokluk ifade eder. O halde gerçek Bir'in maddesi, formu, niceliği, niteliği ve izâfeti yoktur. Diğer kategorilerin hiçbiriyle de nitelenmez. O'nun cinsi, faslı, şahsı, hassa ve araz-ı âmm'ı yoktur. O hareket eden [değişen] değildir. O, gerçek Bir olmanın ötesinde hiçbir şeyle nitelenemez. Yalnızca O salt Bir'dir. Yani O, Birlik'ten başka bir şey değildir; O'nun dışındaki her birlik çokluk sayılır. Öyleyse birlik, Gerçek Bir'den başkadır. [161] Yukarıda anlattığımız gibi, bütün eşyadaki birlik araz durumundadır. Gerçek Bir, zât itibariyle Bir olandır ki O'nda hiçbir yönden çokluk yoktur.

O, gerek zâtı gerekse başkası itibariyle hiçbir şekilde bölünmez. O ne zaman, ne mekân, ne özne, ne de yüklemdir. Küll, cüz', cevher ve araz değildir. O, bölünme ve çoğalma türlerinin hiçbiriyle bölünmez.

Türlerin hepsini ifade eden bir O'ndan başkadır. Eğer birin yüklendiği şey araz durumundaysa -birlik vasfı ister araz, isterse zâtı ifade etsin- böyle olan her şey O'ndan başkadır. Varlığın bilfiil sonsuz olması imkânsızdır. Birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin ilk sebebi gerçek Bir'dir ki O, birliği başkasından almış değildir. Çünkü başlangıçtan itibaren sonsuza dek varlıkların birbirinin sebebi olması imkânsızdır. Öyleyse birlikle nitelenen varlıklardaki birliğin sebebi İlk Gerçek Bir'dir. Birlik ifade eden [diğer] bütün varlıklar sebeplidir. Gerçek Bir'in dışındaki her bir, gerçek değil mecâzî birdir. Sebepli varlıklardan her birinin birliği zâtından (*hüviyyet*) başkadır. Yani var oluş itibariyle çok değilse de Mutlak Bir de değildir; o halde çoktur. Mutlak Bir derken, asla çok olmayanı ve birliği ile zâtı (*hüviyyet*) aynı olanı kastediyorum.

Duyulur varlıkların ve onlara ilişkin olanların her birinde birlikle çokluk beraber bulunduğuna, onların hepsindeki birlik vasfı -aslî değil- ârızî olduğuna, çokluk zorunlu olarak birlerin toplamı olduğuna ve birlik bulunmaksızın çokluk da asla olamayacağına göre her çokluk birlik sayesinde varlık kazanmış (*tehevvî*) demektir. Eğer birlik olmasaydı [162] çokluğun varlığından asla söz edilemezdi. Demek oluyor ki her var olan, olmayanı meydana getirmek üzere bir etkilenme (*infi'âl*) 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 Bir'dir ki O, birliğini başkasından almış değildir, tersine O bizâtihî Bir'dir. Varlık

kazanan şey ezelî değildir, ezelî olmayan yaratılmıştır yani var oluşunun sebebi vardır. O halde varlık kazanan şey yaratılmıştır. Var oluşun sebebi ilk gerçek Bir olduğuna göre yaratmanın (*el-ibdâ'*) sebebi de ilk gerçek Bir'dir.

Hareketin ilkesi olan sebep -yani hareketin ilkesi olan hareket ettirici-etkin (*fâil*) sebeptir. İlk gerçek Bir var oluş hareketinin -yani etkilenmenin- sebebi olduğuna göre o tüm varlıkların yaratıcısıdır.

Madem ki ancak birlik vasfı taşıyan şeylerin varlığı söz konusudur; birlikleri varlıkları demektir; o halde her şeyin varlığını sürdürmesi birliğe bağlıdır, birlik ayrılacak olursa varlık hemencecik yıkılıp helâk olur. Öyleyse Gerçek Bir, ilk olan, yaratan ve varlığa süreklilik verendir. Bir şey O'nun koruması ve gücü dışında kalacak olsa derhal yıkılıp helâk olur.

Böylece yaratan, var eden, varlığa süreklilik veren ve güçlü olan gerçek Bir'i ortaya çıkarmak için birler arasındaki farkı izaha yönelik amacımız gerçekleşmiş oldu. Yine böylece mülhidlerin nitelemelerinden çok daha yüce olan gerçek Bir karşısında mecâzî birlerin de ne olduğu ortaya çıkmış oldu.

Şimdi bu bölümü gücü, kudreti tam ve ikrâmı bol olan [Allah]'ın desteği ile tamamlayalım ve tabiî olarak bunu takip eden konuya geçelim.

Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin kitabının birinci bölümü sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. O'nun rahmeti, Muhammed Peygamber'in ve tüm ev halkının üzerine olsun.

Tarifler Üzerine

(Risâle fî hudûdi'l-eşyâ ve rusûmihâ)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla

Allah'a hamdden sonra:

Ya'kûb el-Kindî der ki: Yüce Allah sana uzun ömürler versin, her iki dünyada mutlu kılsın ve salih kullarının en iyileriyle beraber etsin.

Sana tarifler üzerine bazı şeyler yazmam ve filozofların kitaplarında çokça kullanılan terimlerden söz etmem doğrultusundaki isteğini anlamış bulunuyorum. Değerli kardeş! Bilmelisin ki isteğini tam olarak yerine getirme konusunda gayretimi esirgeyecek değilim, fakat eşyanın tariflerini kuşatmak zor ve alışılmamış bir iştir. Ben sana anlamları açısından karışıklığa yol açan terimlerden söz edeceğim; zaten amacımız da budur. Allah sana uzun ömürler versin. Böylece, istediğini kısaca nasıl canla başla yerine getirdiğimi göreceksin.[213] [165]

el-İlletü'l-ûlâ (İlk sebep): Yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan [hareket etmeyen] ve her şeyin gâyesi olan varlık [Tanrı].

el-Akl (Akıl): Varlığın hakikatini kavrayan basit cevher.

et-Tabî'a (Tabiat): Hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesi. Tabiat nefsin ilk güçlerindendir.

en-Nefs (Nefis): Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabiî bir cismin tamamlanmış hali. Denilmiştir ki nefis, bilkuvve canlılığa sa-

213 Ebû Rîde'nin neşrinde bulunmayan bu kısım sadece Abdülemîr neşrinde mecuttur; bkz. *el-Mustalalu'l-felsefî*, s. 189-190.

hip olan tabiî bir cismin ilk yetkinliğidir. Ve yine denilmiştir ki nefis, kendiliğinden hareket eden aklî [manevî] bir cevher olup birçok güce sahiptir.

el-Cirm (Cisim): Üç boyutlu olan her şey cisimdir.[214]

el-İbdâ' (Yaratma): Bir şeyi yoktan meydana getirme. [166]

el-Heyûlâ (Şekilsiz ilk madde): Çeşitli şekilleri [form] kabul eden pasif güç.

es-Sûre (Sûret, şekil, form): Bir şeyi o şey yapan özellik.[215]

el-Unsur (Unsur, eleman): Maddî olan her şeyin özündeki madde.

el-Fi'l (Fiil): Etkiyi kabullenen konudaki [edilgindeki] etki. Denilmiştir ki fiil, hareket edenin kendisindeki harekettir.[216]

el-Amel (Amel): Düşünerek yapılan fiil.[217]

el-Cevher (Cevher, töz): Kendi kendine yeterli olan; arazları taşıdığı halde kendisi değişmeyen, niteleyen değil nitelenendir. Bir görüşe göre cevher, oluş ve bozuluşu, oluş ve bozuluş gibi her bir nesnenin öz cevherinde artışı gerektiren şeyi kabul etmeyendir. Öyle ki o artış bilindiği zaman, cevherin özüne dahil olmayan cüz'î cevherlerin her birine ârız olan şeyler de bilinmiş olur.[218]

el-İhtiyâr (Seçme, ayırt etme): [167] Düşünme ve ayırt etme [gücünden] sonra gelen irade.

el-Kemmiyye (Nicelik): Eşitlik ve eşitsizliğe ihtimali olan nesne.

el-Keyfiyye (Nitelik): Benzerlik ve benzemezliği sağlayan özellik.

el-Muzâf (Nisbet olunan): Başkasının varlığı onun varlığına bağlı olan şey.

• • • • • •

214 Filozof bir başka eserinde cismi şöyle tarif eder: Cisim en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu olan bir niceliktir; bkz. Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, s. 239.

215 Kindî bir başka eserinde sûreti şöyle tarif etmektedir: Sûret, bir şey ister duyu, isterse akılla algılansın, onu o şey yapandır; bkz. Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, s. 240.

216 Müellif bir başka yerde fiili şöyle tarif etmektedir: Fiil, etki edenin etkilenende ortaya çıkan etkisinden ibarettir; bkz. Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, s. 197.

217 Filozof bir başka eserinde ameli şöyle tanımlar: Amel, etkin ortadan kalktıktan sonra etkisinin edilginde devam etmesidir; bkz. Kindî, *Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine*, s. 198.

218 Cevherin tarifiyle ilgili bu son kısım oldukça karmaşıksa da filozofun neyi kastettiği anlaşılmaktadır. Cevherin daha açık bir tarifi için bkz. Kindî, *Cisimsiz Cevherler Üzerine*, s. 240.

el-Hareke (Hareket): Bir nesnenin (*zât*) durumunun değişmesi.[219]

ez-Zamân (Zaman): Hareketin saydığı [belirlediği], cüzleri sabit olmayan [kararsız] süreç.[220]

el-Mekân (Mekân): Cismin sınırları [arası] dır. Bir görüşe göre, kuşatanla kuşatılan [cismin] son sınırlarının karşılaşmasından ibarettir.

el-İzâfe (Nisbet): Her birinin varlığı diğeri ile anlaşılan iki şey arasındaki ilişki (*nisbet*).

et-Tevehhüm (Fantezi, hayal): Maddesi ortadan kalktığı halde onun sûretini algılayan [hayalde canlandıran] psikolojik güç. Bir görüşe göre fantezi, tahayyülden ibarettir; bu da madde ortadan kalktığı halde onun sûretinin [hayalde] canlanmasıdır.[221]

el-Hâss (Duyan güç): Maddesi ortadan kalktığı halde onun sûretini algılayan [hayalde canlandıran] psikolojik güç.[222]

el-Hiss (Duyu): Nefsin, duyu güçlerinden biri kanalıyla maddî varlıkların sûretini algılaması. Bir görüşe göre duyu, nefsin duyulur nesneleri algılayan gücüdür.

el-Kuvvetü'l-hassâse (Duyarlı güç): Her bir varlıkta -bedendeki organlarda ve dış dünyada- meydana gelen değişmenin farkına varan güç.

el-Mahsûs (Duyulur nesne): Maddenin algılanan sûreti [form]. [168]

er-Reviyye (İç tercih): İçten geçen düşünceler[223] arasında tercih yapma.

• • • • • •

219 Kindî, başka eserlerinde hareketi daha ayrıntılı bir şekilde şöyle tarif eder: Hareket, herhangi bir değişimdir. Cismin merkezinin, cüzlerinin veya bütününün yer değiştirmesi, yer değiştirme hareketidir (*el-hareketü'l-mekâniyye*). Cismin yer değiştirmesi ya merkeze ya da merkezden çevreye olur ki, bu artma ve eksilme hareketidir (*er-rubuvv ve'l-izmihlâl*). Eğer cismin sadece nitelikleri değişirse bu dönüşüm hareketidir (*el-istihâle*). Cevherin değişmesi ise oluş ve bozuluş hareketidir (*el-kevn ve'l-fesâd*); bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 151; aynı ifade için bkz. Kindî, *Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine*, s. 209.

220 Bu terim bir başka yerde şöyle tarif edilmektedir: Zaman âlemin var oluş sürecidir; bkz. Kindî, *Allah'ın Birliği ve Alemin Sonluluğu Üzerine*, s. 209.

221 Filozof bir başka eserinde bu güce *el-musavvire* adını vermekte ve şöyle tarif etmektedir: Tek tek nesnelerin gayr-ı maddî formlarını bize kazandıran güçtür; bkz. Kindî, *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 252.

222 Filozof bir başka eserinde, duyu organları kanalıyla algılama yapan güce *el-his*, aracısız algılayan güce ise *el-musavvire* adını vermektedir; bkz. Kindî, *Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine*, s. 252.

223 Ebû Rîde 1950 yılında yayımladığı metinde bu kelimeyi *cevahir* şeklinde okumuş, fakat 1982'deki ayrı basımda *havâtır* olarak tashih etmiştir. İkincisinin isabetli olduğunda kuşku yoktur.

er-Re'y (Zayıf görüş): Söz ve kitapta [yazıda] temellendirilmemiş bir görüşten (*zan*) ibarettir. Bir yoruma göre, değişmesi mümkün olmakla beraber, nefsin çelişik olan iki şeyden birine inanmasıdır. Diğer bir görüşte ise kadı'nın verdiği hüküm geçerli olmakla birlikte, ona karşı duyulan zandır. O halde görüş, zannın devam etmesi durumudur.

el-Müellef (Birleşik): Aynı tabiî şeylerden oluşup birleşen; özelliğin tarif edilene delâleti gibi delâlet. Bir görüşe göre cinsleri aynı, tarifleri farklı olan şeylerden meydana gelen birleşme durumu.

el-İrâde (İrade): Kendisiyle seçeneklerden birinin kastedildiği güç.

el-Mehabbe (Sevgi): Varlığın birleşme sebebi.[224]

el-Îkâ' (Usûl, ritim): Sesin zaman bakımından uygun ve benzer aralıklara ayrılması işi.

el-Ustukuss (Eleman): Bir şeyin oluştuğu, çözülüp dağılınca yine kendisine döndüğü; kendisinde bilkuvve oluş bulunan şey [bilkuvve aktif olan]. Cismi oluşturan unsur; cisimdeki en küçük şey.

el-Vâhid (Bir): Bilfiil olan, bazen arazla da nitelenendir.[225] [169]

el-İlm (İlim): Varlığın hakikatini bilme.

es-Sıdk (Doğruluk): Olana olumlu, olmayana da olumsuz ifadede bulunma. Doğru ya bir şeyin bir şeye ait olduğunu isbat veya bir şeyin ona ait olduğunu inkârdır.

el-Kizb (Yalan): Olmayana olumlu, olana da olumsuz ifadede bulunma.

el-Cizr (Kök): Bir sayı kendisiyle çarpıldığı zaman çarpımı sağlayan çarpan onun köküdür.

el-Garîze (Garize): Canlılığı sağlamak üzere kalbde bulunan doğal bir durum.

el-Vehm (Vehim): Bir şey hakkında olumlu veya olumsuz karar verememe durumu.

el-Kuvve (Kuvvet): Açıkta olmayan fakat kendisinde bilkuvve bulunduğu şeyde açığa çıkması mümkün olan.

el-Ezelî (Ezelî): Yok olmayan ve varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç olmayan. Varlığını sürdürmek için başkasına muhtaç ol-

• • • • • •

224 Bu tarif, varlıkta her türlü oluş ve bozuluşu sevgi ve nefret teorisiyle açıklayan Empedokles'in görüşünü hatırlatmaktadır.

225 Filozof burada hakikî Bir ile mecâzî bir arasındaki farka işaret ediyor olmalı.

mayanın sebebi (*illet*) yoktur, sebebi olmayan ise ebedî olarak vardır.[226]

el-İlelü't-tabî'iyye (Tabiî sebepler): Tabiî sebepler dörttür: **1.** Bir şeyin kendisinden meydana geldiği [şey], yani onun maddesi. **2.** Bir şeyi o şey yapan sûreti [form]. **3.** Bir şeyin hareketinin [değişiminin] ilkesi olan sebep. **4.** Etkin'in edilgin üzerindeki etkisini niçin yaptığını bildiren [gâye] sebep.[227]

el-Felek (Felek): Madde ve sûreti olup ezelî olmayan.

el-Muhâl (İmkânsız): Çelişik olan iki şeyi aynı zamanda, aynı kısımda ve aynı ilişki içinde bir şeyde toplamak. [170]

el-Fehm (Anlama): Amaçlananı bütünüyle kavramayı sağlayan güç.

el-Vakt (Vakit): İş [ve eylem] için takdir edilen sınırlı zaman.

el-Kitâb (Kitap, yazı): Sesleri [ifadeleri] ayırmak, düzenlemek ve açıklamak için tasarlanan belli bir şeyi yapma.[228]

el-İctimâ' (Birleşme, toplanma): Sevginin doğal sonucu.

el-Küll (Bütün): Parçaları birbirine benzeyen ve benzemeyenleri ifade eden ortak terim.

el-Cemî' (Hep): Parçaları birbirine benzeyenleri ifadeye özgü bir terimdir.[229]

el-Cüz' (Parça): Bütünün içinde bulunan.

el-Ba'z (Kısım): Topluluğun içinde bulunan.[230] Bunların hepsi [son dört terim] uygunluk ölçüsünde kategorilerden her birine yüklenir.

• • • • • •

226 Filozof bir başka yerde "Ezelî" yi şöyle nitelemektedir: Ezelî öyle bir varlıktır ki onun hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Ezelînin varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmesi başkasına bağlı değildir. O, sebepsiz varlıktır. Ezelî olan için konu, yüklem, etkin ve sebep yoktur; bununla, onun varlığının bir amacı yoktur demek istiyorum; bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 148.

227 Kindî başka bir eserinde dört sebebi daha açık olarak şöyle ifade eder: Her sebep ya maddî ya sûrî [formel] ya etkin (*fâil*) -ki bununla hareket ettireni kastediyorum- ya da tamamlayıcı sebeptir -bununla da bir şeyin oluşundaki amacı kastediyorum; bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 140.

228 Bu ifade kitaptan çok yazının tarifine uygun düşmektedir.

229 Filozof bir eserinde: "el-Cemî', benzer parçalardan oluşan bütünlüğü [topluluğu] ifade etmez... O, farklı yapıdaki nesnelerin oluşturduğu topluluktur..." diyerek buradakinin tam zıddı bir tanımlamada bulunmaktadır; bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 158.

230 Kindî bir başka yerde *el-cüz'* ile *el-ba'z* terimleri arasındaki farka işaret ederek der ki: Cüz', bütünü oluşturan ve onu eşit ölçüde böleni ifade eder. Ba'z ise bütünü (*küll*) oluşturmayan ve onu eşit ölçüde bölmeyen demektir; bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 159.

el-Mümâsse (Teğet): Ardarda gelen iki cismin arasında ne kendi yapılarından ne de başkasından kaynaklanan, duyu gücünün [dahi] algılayamadığı bir şey.[231] Teğet, iki cismin ortak bir çizgide son bulmasıdır.

es-Sadîk (Dost): O bir insandır, o da sensin; ne var ki senden başkası [olduğu sanılır]. Dost canlı bir varlık ve anlamının dışında kullanılan bir isim.[232] [171]

ez-Zann (Zan): Bir şeyin dış görünüşüne bakarak onun hakkında karar verme. Bir görüşe göre, kadı'nın kendi kararını değiştirmesini mümkün kılacak kadar delil ve isbata dayanmayan gerçek dışı karar ve açıklama.

el-Azm (Kararlılık): Bir işi işlemek üzere verilen kararda diretme.

el-Yakîn (Kesin bilgi): Önermenin isbatlanmasıyla birlikte düşüncenin doyuma ulaşması.

ed-Darb (Çarpma): İki sayıdan birini diğeriyle çarpma.

el-Kısme (Bölme): İki sayıdan birini diğerine bölme; sayının bir kısmını [diğer] bir kısmına veya başka bir sayıya bölme.

et-Tıbb (Tıp): Artırmak ve eksiltmek sûretiyle insan vücudunu iyileştirmeyi ve sağlığını korumayı amaçlayan sanat.

el-Harâre (Sıcaklık): Cevheri [maddesi] aynı olan şeylerin toplanmasının [birleşmesinin] ve cevheri farklı olanların ayrılmasının sebebi.

el-Bürûde (Soğukluk): Cevheri [maddesi] farklı olan şeylerin toplanmasının ve cevheri aynı olanların ayrılmasının sebebi.

el-Yebs (Kuruluk): Bir şeyin kendi varlığı tarafından kolay, başkasının varlığı tarafından zor kuşatılır olma sebebi.

er-Rutûbe (Yaşlık): Bir şeyin başkasının varlığıyla kolayca birleşme, kendi varlığı tarafından zor kuşatılır olma sebebi.

el-İnsinâ' (Katlanma): İki tarafın öne ve arkaya doğru yaklaşması.

el-Kesr (Kırılma): Maddenin (*heyûlâ*) birçok küçük parçaya ayrılması.

ed-Dağd (Sıkışma): Maddenin (*heyûlâ*) cüzlerinin iki sebepten ötürü biribirine girmesi. Bu ya maddenin cüzlerinin bir etki [172] sonucunda birbirine yaklaşıp yerleşmesi için sıkışmasıdır ki buna sık-

.....

231 Bu tarife göre teğet, Meşşâî felsefedeki "mekân" gibi metafizik bir kavramdır.

232 Filozof, dost teriminin anlamı konusunda oldukça karamsar gözükmektedir. Bu ifade: "İnsanın gerçek dostu yine kendisidir" özdeyişini hatırlatıyor.

ma (*'asr*) denir. Veya kap dolunca [içine konan maddenin kendi ağırlığıyla] birbirine [yaklaşıp] yerleşmesidir ki buna da sıkma (*'asr*) adı verilir.[233]

el-İncizâb (Çekilme, dürülüp katlanır olma): İstenilen yöne çekilip katlanır olma, elbise gibi; herhangi bir yerinden çeken kimse onu istediği yönde çekip dürebilir.

er-Râiha (Koku): Bir cismin içinde saklı bulunan, cismin gücünün [bazı niteliklerinin] de karışmış olduğu havanın [dışarı] çıkması.

el-Felsefe (Felsefe): Eskiler felsefeyi birkaç şekilde tarif etmişlerdir: **1.** Adından türetilmiş tarife göre: "Felsefe, hikmet sevgisidir." Çünkü feylesof seven anlamındaki "fila" [filos olacak] ile hikmet anlamına gelen "su-fa" dan [sofia olacak] oluşmuş birleşik bir kelimedir. **2.** Felsefeyi [pratikteki] etkisi açısından tarif ederek demişlerdir ki: "Felsefe, insanın gücü yettiği ölçüde yüce Allah'ın fiillerine benzemesidir." Bununla, insanın tam anlamıyla faziletli olmasını kastetmişlerdir. **3.** Yine etkisi açısından tarif ederek demişlerdir ki: "Felsefe, ölümü tercih etmektir." Onlara göre iki çeşit ölüm vardır; biri ruhun (*nefs*) bedeni kullanmayı terketmesidir ki bu tabiî ölümdür. İkincisi arzuları öldürmektir. İşte onların ölümden kasıtları budur; çünkü fazilete giden yol arzuları öldürmekten geçer. Bundan ötürü eskilerin önde gelenleri lezzetin kötü (*şer*) olduğunu söylemişlerdir. Zorunlu olarak nefsin [173] biri duyu, diğeri de akıl olmak üzere iki kullanım [gücü] bulunduğuna göre, insanların lezzet dedikleri duyu algısına hitap eden şeydir; dolayısıyla duyu lezzetleriyle meşgul olmak aklı kullanmamak demektir. **4.** Felsefeyi [diğer ilimlerin] sebebi olması açısından tarif ederek: "Felsefe, sanatların sanatı ve hikmetlerin hikmetidir" demişlerdir. **5.** "Felsefe, insanın kendini (*nefs*) bilmesidir" diye de tarif etmişlerdir. Bu, derin ve son derece değerli bir ifadedir. Sözgelimi ben, varlık ya cisimdir ya değildir, diyebilirim. Cisim olmayan ya cevher veya arazdır. İnsan ise cisim, nefis ve arazlardan ibarettir. Nefis cisim olmayıp cevher olduğuna göre, insan kendi varlığını tanıyınca cismi de arazlarıyla birlikte tanımış olur. Ayrıca ilk arazı ve cisim olmayan cevheri de bilmiş olur. O halde bunları bi-

• • • • • •

233 Metinde maddenin parçalarının gerek dışardan yapılan bir etkiyle, gerekse kendi ağırlığıyla sıkışması sıkma anlamına gelen *'asr*'la ifade edilmişse de cümlenin gelişinden bunların farklı terimlerle karşılanması gerektiği anlaşılmaktadır. Türkçe'de ise birincisini "sıkışma", ikincisini de "yerleşme" kelimeleriyle karşılamak dil mantığı bakımından daha uygun düşmektedir.

len hepsini bilir demektir. Bundan ötürü bilge kişiler insana "küçük âlem" adını vermişlerdir. 6. Konusu itibariyle: "Felsefe, insanın gücü ölçüsünde ebedî ve küllî olan varlıkların hakikatini, mâhiyet ve sebeplerini bilmesidir" diye tarif edilmiştir. [174] [Yani] bu âlemde şânı yüce Yaratıcı ile akıl âlemi hakkında soru sormak [felsefenin temel görevidir]. Eğer sözkonusu âlemde bir şey varsa onun hakkında sorulacak sorunun cevabı nedir? O [akıl] bedendeki nefis gibi bir şey midir? [Yani] nefis olmadan bedeni yönetmek mümkün olmadığı gibi, beden üzerindeki etkisi görülmeden de nefsi bilmek mümkün değildir. Görünen âlem de böyledir, görünmeyen bir âlem olmadan onu yönetmek mümkün değildir. Görünmeyen âlemi bilmek de ancak bu âlemde onun varlığını gösteren [düzen] ve eserlerle mümkün olur.[234]

el-Hilâf (Başkalaştırma): Varlığa başkalık veya başka [niteliği] veren.

el-Gayriyye (Başkalık): Akıl cevheri sayesinde [birbirinden] ayrılma [temâyüz etme]. Mesela konuşan [düşünen] konuşmayandan, insan attan başkadır. [175] Başkalık, [nesnelerin birbirinden] ayrılmasını sağlayan herhangi bir niteliktir. Bu başkalık ya bir veya iki nesnede (*zât*) olur. Mesela sıcak olan bir nesne soğuduğunda, nesnenin kendisinde bir değişme olmadığı halde durumunda bir başkalık meydana gelmiştir. İki nesne arasındaki başkalığa da sıcak ve soğuk olan sular örnek gösterilebilir. İkisi de su olduğu halde birinin sıcak, diğerinin soğuk olması başkalığı sağlayan faktördür.

eş-Şekk (Şek, şüphe): İki önerme hakkında ortaya çıkan zannı hoş karşılamamakla beraber, bu zandan dolayı hüküm verememe durumu.

• • • • • •

234 Kindî bir başka kitabında: "Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir "diyerek yukarıdaki tarife yakın bir tarif yapmaktadır; bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 1. İki, üç ve altı numara ile göterilen tarifler Eflâtun'a aittir. İki numara ile zikredilen tarifin Ebû Bekir er-Râzî ve Farabî tarafından benimsendiği görülmektedir; bkz. Ebû Bekir er-Râzî, *Filozofça Yaşama* (*es-Sîretü'l-felsefiyye*) (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 27, İstanbul 1990, s. 192-201; Fârâbî, *Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular* (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 26, İstanbul 1987, s. 185-192. Dördüncü tarif Aristo'ya, beşincisi ise Sokrat'a aittir. Patristik devirde ve İslâm tercümeler döneminde felsefe metinleri üzerine yazılan şerh ve tefsirlerin giriş kısmında, okuyucuyu bilgilendirmek amacıyla genellikle bu tariflere yer verilmekteydi. Ebu'l-Ferec İbn Tayyib'in (ö. 1034) Porphyrius'un *İsâgûcî*'sine yazdığı tefsir bunun en güzel örneğini teşkil etmektedir; bkz. *Tefsiru Kitâbi İsâgûcî*, Beyrut 1975, s. 17-24.

el-Hâtır (Hatıra gelen duygu, düşünce): Esintinin (*es-sânih*) sebep olduğu [gelip geçici duygu ve düşünce].

el-İrâde (İrade): Bunun sebebi hatıra gelen şeylerdir.

el-İsti'mâl (Kullanım, eylem): Bunun sebebi iradedir. Bazen eylem daha başka düşüncelerin (*huturât*) sebebi olabilir. Bu, Yaratıcı'nın fiili olan sebepleri gerektiren bir devirdir [totoloji]. Bundan dolayı diyoruz ki: Şânı yüce Yaratıcı bazı yaratıklarını bazıları için fikir [ve ilham] kaynağı yapmış, bazısının bazısından çıkmasını sağlamış ve bazısını bazısı kanalıyla hareketli [değişken] kılmıştır.

İrâdetü'l-mahlûk (Yaratıkların iradesi): Hatıra gelen düşünceyi eyleme doğru eğilimli kılan psikolojik güç.

el-Mehabbe (Sevgi): Nefsin isteyip aradığı; varlığın birleşmesini sağlayan gücü tamamlayan. Denilmiştir ki sevgi, nefsin kendisine cezbettiği şeyle nefsin arasında bir haldir. [176]

el-Işk (Aşk): Aşırı sevgi.

eş-Şehve (Şehvet, arzu, istek): Bu, biyolojik gücün arzusu ve bu gücün gelişmesinin sebebi ...[235] Şehvet, duyulur (*maddî*) olana karşı gösterilen iradedir. Denilmiştir ki şehvet, bedende eksileni artırmak ve fazla olanı eksiltmek üzere infi'âlî bir şevktir. İnfi'al derken bununla biz, bir şeyin düşünce ve temyiz gücüne göre cereyan etmemesini kastediyoruz.

el-Ma'rife (Tutarlı görüş): Sarsılmayan görüş.

el-İttisâl (Kesintisiz): Sonların [sınırların] birleşmesi.

el-İnfisâl (Kesintili): Kesintisizin zıddı.

el-Mülâzeka (Yapışma): İki cismin bir cismi aralarında [sıkıştırıp] tutması.

el-Gazab (Öfke): Kızgınlıktan dolayı kalpteki kanın galeyana gelmesi.

el-Hıkd (Kin): Ömür boyu ruhta sönmeyen öfke.

ez-Zahl (İntikam duygusu): İntikam almak için fırsat kollamaya sevkeden kin. "*ez-Zahl*" ismi Yunanca'da gizlilik ve gözetme anlamına gelen kelimeden türemiştir.

ed-Dıhk (Gülme): Kalbdeki kanın normal saflıkta olması; sevincini ortaya koyacak kadar ruhun huzur bulması. Aslında gülme tabiî bir fiildir. [177]

.....

235 Burada cümlenin gelişiyle bağdaşmayan birkaç kelime ihmal edildi.

er-Rızâ (Hoşnutluk): Müşterek bir isimdir, kızgınlık karşıtı olarak kullanıldığı gibi, [karşıt anlamı dikkate alınmadan] tek anlamlı (*ale'l-infirâd*) ve daha başka şekilde de kullanılır. Kızgınlık karşıtı kullanıldığında hoşnutluk, nefsin kanaat olunmayacak şeye kanaat etmesi anlamına gelir. Bu da bir olayın [veya duygunun] kanaati nefiste bir tür karşıt duygu olarak meydana getirmesiyle olur.

el-Fazâilü'l-insâniyye (İnsana ait faziletler): Bunlar insana ait güzel huylardır. Öncelikle ikiye ayrılırlar; biri nefiste, diğeri nefsin fonksiyonu olarak insan bedeninde ortaya çıkan davranışlardır. Nefisteki üç kısma ayrılır; biri bilgelik (*hikmet*), diğeri yiğitlik (*necdet*), öbürü de iffettir. Nefsin fonksiyonu olarak bedende ortaya çıkan da adalettir.[236]

el-Hikme (Bilgelik): Bu, düşünme gücüne ait bir fazilettir. Bilgelik küllî varlıkların hakikatini bilme ve bu bilgiyi hakikat doğrultusunda gerektiği gibi kullanmadan ibarettir.

en-Necde (Yiğitlik): Bu, üstün gelme gücüne ait bir fazilettir. Yiğitlik, yapılması gerekeni yapma ve önlenmesi gerekeni önleme hususunda ölümü göze almaktır.

el-İffe (İffet): Bedeni eğitmek için alınması gereken şeyleri edinmek, sonra bunları korumak ve benimseyip uygulamak, buna aykırı olanları yapmamak. [178] Bu üç hasletten her biri faziletler için [koruyucu birer] sur durumundadır. Faziletlerin biri ifrat, diğeri tefrit olmak üzere iki aşırı ucu vardır, bunların her biri itidalin [normalin] dışına çıkmak demektir. Çünkü itidalin dışına çıkmanın tarifi, olumlu veya olumsuz anlamında normalin tam karşıtı durumda olmaktır. İtidalden ayrılma rezîlettir, bu da ifrat ve tefrit olmak üzere ikiye ayrılır. Düşünme gücünden kaynaklanan ve normale aykırı olan huylara gelince [hepsi de aldatma ve hile anlamına gelen] cerbeze, hile, müvârebe, mühâde'a ve benzeri huylardır.[237]

el-İ'tidâl (İtidal, normal olma): Felsefe açısından itidale gelince -yani normal karakter demek istiyorum- yiğitliğe göre üstün gelme gücünün normalin dışına çıkmasıdır ki bu itidalden sapmanın doğurduğu rezilettir. Bu da iki zıt kısma ayrılır; biri delice saldırganlık, öteki de korkaklıktır. İffet konusunda itidalin dışına çıkmaya gelince o da iffete aykırı bir rezîlettir ve ikiye ayrılır; biri ifrat açısından olup üç kısımdır ve "tutku" (*hırs*) kelimesi hepsini ifade eder: a) Yeme ve içme

.....

236 İfadenin kekremsi oluşu metindeki eksiklikten kaynaklanmaktadır.

237 Ebû Rîde metne *el-hâmis* kelimesini ilave ederek "beşinci huy" şeklinde anlamıştır.

tutkusu ki buna oburluk, düşkünlük ve benzeri isimler verilir. b) Zinaya varacak derecede cinsî ilişkiye olan tutku. c) Kıskançlık ve [179] çekişmeyi gerektirecek kadar bir şeye değer verme tutkusu. Tefrit açısından [anormallik] ise tembellik ve benzeri huylardır. Bütün bu psikolojik güçlere ait fazileti ifade eden itidal, "*el-adl*" [adalet] kelimesinden türemiştir. Aynı şekilde nefsin fonksiyonu olarak insanda ortaya çıkan bir takım davranışlar da adaletin yani iradenin başkasındaki tezâhürüdür. Başkası üzerinde nefsin fonksiyonları bu şekilde ortaya çıkar. Başkası üzerinde ortaya çıkan rezîlet ise adalete zıt olan zulümdür. O halde insana ait gerçek fazilet, biri insanın kendisine ait huylarda, diğeri de başkasını ilgilendiren tutum ve davranışlarda ortaya çıkar.

et-Tabî'a (Tabiat): Filozofların tabiat hakkındaki görüşleri: Filozoflar maddeye (*heyûlâ*), sûrete ve tabiî olan bütün varlıklara tabiat adını verdikleri gibi, sükûnete erdiren yönteme ve cisimlerdeki etken (*el-müdebbire*) güce de tabiat derler. Tabiat konusunda Hipokrat'ın görüşü: Tabiat adı ırsan fizyolojisi, insan fizyonomisi, bedeni yöneten güç ve nefsin hareket gücü olmak üzere dört anlama gelir.

İlmü'n-nücûm (Astroloji): Astrolojinin tarifi: Yıldızların hareket gücünün bilinen zamanı, kendi zamanını ve gelecekteki belirli bir zamanı göstermesidir.

el-Amel (Amel): Etkin'in (*fâil*) hareketi sona erdikten sonra eserinin kalmasıdır.

el-İnsâniyye (İnsanlık): Hayat, düşünme (*nutk*) ve ölümden ibarettir.

el-Melâikiyye (Meleklik): Hayat ve düşünmeden ibarettir.

el-Behîmiyye (Hayvanlık): Hayat ve ölümden ibarettir.

Allah seni mutlu kılsın, işte tarifler üzerine kısaca söylenecek söz bundan ibarettir. Allah'tan seni bütün kötülüklerden korumasını ve her türlü iyilikte başarılı kılmasını dilerim.[238]

.....

238 Bu hatime kısmı sadece Abdülemîr'in neşrinde vardır; bkz. *el-Mustalahu'l-felsefî*, s. 203.

Gerçek ve Mecâzî Etkin Üzerine

(Risâle fi'l-fâ'ili'l-hakki'l-evveli't-tâm ve'l-fâi'li'n-nâkıs ellezî hüve bi'l-mecâz)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
Başarım sadece Allah'tandır.

el-Kindî'nin Gerçek, İlk ve Tam Etkinle Mecâzî Olan Eksik Etkin Üzerine Risâlesi

Fiilin ne olduğunu, kaç çeşit fiil bulunduğunu açıklamamız gerekiyor.

Deriz ki: İlk gerçek fiil, var olanları yoktan var etmektir. [183] Besbelli ki bu fiil, her sebebin gâyesi olan yüce Allah'a özgüdür. Çünkü var olanları yoktan var etmek O'ndan başkasının harcı değildir. İşte bu fiile yaratma (*el-ibdâ'*) adı verilmiştir. Bunu takip eden ikinci derecedeki gerçek fiile gelince o, etki edenin etkisinin etkilenende ortaya çıkmasından ibarettir. Gerçek etkin (*el-fâ'ilü'l-hak*) ise, etki türlerinden hiçbirinin etkisinde kalmadan varlığa etki edendir. O halde gerçek etkin, yaptıklarını hiç etkilenmeden yapandır. Edilgin (*el-münfa'il*) yani bir etkin'in etkisinde kalana gelince, bir etki edenin etkisinde bulunandır. Öyleyse asla etkilenmeyen gerçek etkin, her şeyin etkini olan şânı yüce Yaratan'dır. O'ndan aşağıdakilere yani bütün yaratıklara hakikî değil, mecâzî olarak etkin adı verilmiştir. Yani bunların hepsi gerçek anlamda edilgin durumundadırlar.

Bunlardan ilki yüce Yaratan'dan etkilenmiş, sonra da birbirlerinden etkilenmişlerdir. Şöyle ki: Bunlardan ilki etkilenir, onun etkilenmesinden de başkası etkilenir, ondan da bir başkası derken en son edilgine ulaşılır. İlk

edilgin başkasını etkilediği için ona mecâzî olarak etkin adı verilmiştir. Çünkü o, edilginliğin yakın sebebidir. İkincisi de öyledir, o da üçüncüsünün edilginliğinin yakın sebebidir. Böylece son edilginlere kadar inilir.

Yüce Yaratan'a gelince O, aracı durumunda olan ve olmayan bütün edilginlerin ilk sebebidir. Çünkü O etkindir, asla edilgin değildir. Şu var ki O, ilk edilginin yakın sebebi, ondan sonrakilerin dolaylı sebebidir.

Bu tür fiil, yani hakikî değil, mecâzî olan edilginlerin fiili [184] ikiye ayrılır -çünkü bu edilginlerden hiçbiri salt anlamda etkin değildir, tersine salt edilgin durumundadır, bunun edilginliği başkasının edilginliğine sebep olmuştur-: Birincisi, bu genel adla yani fiil diye anılandır. Bu, yürüyenin yürümesi gibi, etkin'in yaptığı etki sona erince o da sona erer. Yürüyen durunca yürüme fiili de son bulur ve duyu organında ondan bir iz kalmaz. İkincisi, bina, nakış ve benzeri her sun'î eşyada olduğu gibi, etken ortadan kalktıktan sonra etkisi edilginde devam edendir. Bina, nakış ve bütün sun'î şeyler etkilenmenin eseridir. Bununla, onun etkisinin sebep olduğu edilgiyi kastediyorum. İşte bu tür fiile "amel" adı verilmiştir.

Sorduğun konuda bu sana yeter.

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Allah, elçisi Muhammed'e ve onun ev halkının hepsine rahmet etsin.

Âlemin Sonluluğu Üzerine

(Risâle fî îzâhi tenâhî cirmi'l-âlem)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla

Âlemin Sonluluğunu Açıklamak Üzere el-Kindî'nin Ahmed b. Muhammed el-Horasânî'ye Yazdığı Risâle[239]

Değerli kardeş! İlk önce açıklanmasına gerek duyulan şeyler aksiyomlardır (*el-evâilü'l-me'lûfe*). Çünkü açıklanması gereken şeylerin doğruluğunu isbat için, kendilerine aksiyomlardan önermeler getirilen kimselerin çoğu, sırf inatlarından dolayı bu önermeleri kabul etmemişler ve bunların doğruluğunu isbat işine yanaşmamışlardır. Oysa aksiyomlar, kendi görüşlerinin açıklanması için bir vasıtadır. [187]

Her ne kadar tüm insanlarca veya onların büyük bir kesimince ya da seçkinlerce aksiyomların doğruluğunu isbata gerek yoksa da, biz, yukarıda anlattığımız durumda bulunanları dikkate alarak, konuyla ilgili görüşlerimizi ortaya koyduk. Böylece tartışmalar kökten çözümlensin ve izah etmemi candan istediğin âlemin sonsuz olmasının imkânsızlığını -hiçbir karışıklığa meydan vermeden- anlamana bir vesile olsun. Nitekim matematik okumayanların, mantıkî kıyasları anlamayanların ve tabiat olaylarının farkına varmayanların çoğu, âlemin sonsuz olduğunu sanmışlardır.

• • • • • •

239 Burada adı Ahmed b. Muhammed el-Horasânî olarak geçen kişinin, gerçekte Kindî'nin önde gelen öğrencilerinden Ahmed b. Tayyib es-Serahsî (ö. 899) olduğu anlaşılmaktadır; bkz. Franz Rosenthal, *Ahmad Ibn al-Tayyib al-Sarakhsî*, New Haven 1943; İlhan Kutluer, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI, 230-232.

Her gerçeği bulmamızda ve her gâyeye ulaşmamızda başarı Allah'tandır.

Şimdi bu konuda gerekli olan önermeleri takdim edelim ve bunlarla neyi kastettiğimizi açıklayalım ki, benzer terimlerden dolayı karışıklık meydana gelmesin.

Deriz ki: Biz bu sanatta "nicelik" dediğimiz zaman üç şeyden birini kastederiz: Ya çizgi gibi sadece boyu olanı, ya yüzey gibi sadece boyu ve eni olanı, ya da cisim gibi boyu, eni ve derinliği bulunan nesneyi kastederiz. Demek istiyorum ki biz, "aynı cinsten nicelikler" deyimiyle tüm çizgi, yüzey ve cisimleri kastediyoruz. Çünkü çizgi, kendi cinsinden olan çizgileri ifade eder, yüzey ve cisimleri ifade etmez. Yüzey kendi cinsinden olan tüm yüzeyleri ifade eder, çizgi ve cisimleri ifade etmez. Cisim de cisim cinsinden olan tüm varlıkları ifade eder, çizgi ve yüzeyleri ifade etmez. Bunların hepsini birden ifade eden ise "nicelik" terimidir. [188] "Aynı cinsten nicelikler" derken çizgi, yüzey ve cisim gibi aynı cins altında toplanan nicelikleri kastediyorum.

Şimdi artık aynı cinsten nicelikler üzerinde genel ifadelerde bulunabiliriz:

a) "Birbirinden büyük olmayan aynı cinsten nicelikler eşittir."

Örnek: A ve B aynı cinsten iki niceliktir ve biri ötekinden büyük değildir. Öyleyse ben bunların eşit olduğunu iddia ediyorum.

İsbat: Bunlar eşit değilse, biri öbüründen büyük demektir. Buna göre diyelim ki A> B olsun. Oysa yukarıda geçtiği üzere biri ötekinden büyük değildir. O halde A>B imkânsız bir çelişkidir. Dolayısıyla bunlar eşittir. Zaten bizim amacımız da A=B olduğunu ortaya koymaktı.

b) "Aynı cinsten iki eşit nicelikten birisinin miktarı aynı cinsten bir nicelikle artırılınca birbirine eşit olmazlar." Bu doğru bir önermedir. Eğer böyle olmasaydı çelişik olması gerekirdi yani aynı cinsten olan iki eşit nicelikten birinin miktarı aynı cinsten bir nicelikle artırılınca birbirine eşit olurlardı. O zaman da bir şeyin parçasının bütününe eşit veya ondan büyük olması gerekirdi.

Örnek: A ve B aynı cinsten eşit iki nicelik olsun. A niceliğine kendi cinsinden olan C niceliği eklenince ben AC>B olduğunu iddia ediyorum.

İsbat: Bu önermenin başka şekilde sonuç vermesi mümkün değildir. Eğer başka şekilde olsaydı ya B=AC veya B>AC olacaktı. [189] Eğer B=AC ise -halbuki yukarıda B=A olduğu söylenmişti- o zaman A=AC dir, ve A≤AC'dir, yani parça bütün gibidir. Dolayısıyla bu imkânsız bir çelişkidir. O halde B>AC dir. Eğer B>AC, ve B=A ise A>AC'dir yani parça bütünden büyüktür. Oysa bu daha da çirkin bir çelişkidir. Demek oluyor ki AC>B'dir. Zaten bizim amacımız da A+B=AC olduğunu ortaya koymaktı.

Böylece her niceliğe kendi cinsinden bir nicelik eklenince ikisinin toplamının tek başına birininkinden daha büyük olduğu ortaya çıkmış oluyor.

c) "Biri ötekinden küçük olan niceliklerin sonsuz olması imkânsızdır." Çünkü az olan çok olanı veya onun bir kısmını oluşturur. Bir şeyi oluşturan, nicelik bakımından oluşanın bir kısmına eşittir. Buna göre sonsuz olanın bir kısmı sonludur; nicelik bakımından sonluya eşit olan da sonludur. O halde daha az olan sonsuz hem sonludur, hem sonsuzdur. Bu ise bir çelişkidir. Çünkü sonsuz olan bir şeyin diğer sonsuz olandan büyük olması imkânsızdır.

Örnek: Eğer mümkünse AB ve CD aynı cinsten iki doğru [çizgi] olsun. Ben derim ki, bunların birbirinden büyük olması imkânsızdır.

İsbat: Eğer mümkünse AB>CD olsun. Buna göre CD<AB ve AB, CD'nin ya katları durumunda veya CD'den biraz fazladır. Eğer AB, CD'nin katları durumundaysa CD, AB'yi birkaç kez oluşturuyor demektir. Şayet AB, CD'den biraz fazlaysa AV'den ibaret olan bu fazlalık CD'nin bir katıdır. [190] CD'nin katı veya CD'nin katlarından birine eşit olan bu kısım da HV doğrusu olsun. Buna göre sonsuz olan AB doğrusunun bir kısmı sonlu olur. Çünkü onun artması mümkündür. HV doğrusunun da artması mümkün olduğu için o da sonludur. Sonlu bir şeye eşit olan da sonlu olacağından CD de sonludur.

Halbuki yukarıda CD'nin sonsuz olduğu iddia edilmişti. Dolayısıyla bu imkânsız bir çelişkidir. Demek oluyor ki, aynı cinsten iki sonsuz nicelikten birinin öbüründen küçük olması imkânsızdır. Zaten bizim amacımız da CD=AH+VB olduğunu göstermekti.

d) "Aynı cinsten olan niceliklerin her biri sonlu ise hepsi sonlu olur."

Örnek: A ve B aynı cinsten sonlu iki nicelik olsun. Ben bunların ikisinin de sonlu olduğunu söyleyebilirim.

İsbat: A doğrusuna eşit bir C doğrusu çizelim. Aynı yöndeki D doğrusu ona ulaşsın ve D, B doğrusuna eşit olsun. Buna göre biz, CD=AB olduğunu açıklayalım: CD doğrusu sonludur, başka türlü olması imkânsızdır. Bir an için CD'yi sonsuz kabul edelim. Sonsuz olan bir nicelikten sürekli olarak bir miktar alınsa da bitip tükenmez. Eğer CD'den bir miktar alınınca bitiyorsa o sonludur. Şimdi CD'den A'ya eşit bir miktar alalım ve bu C olsun. B'ye de eşit bir miktar alalım, bu da D olsun. [191] CD'den C alınınca geriye D kalır, D de alınınca geriye hiçbir şey kalmaz. O halde CD sonludur. Demek oluyor ki sonlu olan CD'den ibaret olan AB niceliği de sonlu olur. Zaten bizim amacımız da A=C ve D=B olduğunu açıklamaktı.

Şimdi de sonsuz bir cismin var olmasının imkânsızlığını açıklayalım: Deriz ki, eğer sonsuz bir cisim varsa ondan bir parça alarak, bu parçanın küp, küre ve daha başka sonlu, sınırlı varlıklardan biri şeklinde olduğu tasarlanabilir. Eğer cisim sonsuz, ondan alınan parça sınırlı ise, bu parça alındıktan sonra geriye kalan ya sonlu veya sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, tamamı da sonlu olur. Çünkü her biri sonlu olan niceliklerin tamamının sonlu olacağı açıklanmıştı. Buna göre sonlu olanın sonsuz olması gerekir ki bu bir çelişkidir.

Eğer o parça ayrıldıktan sonra geriye kalan sonsuz ise, alınan geri iade edilince önceki haline döner. Oysa yukarıda, iki cismin toplamının, kendini meydana getirenlerden daha büyük olduğu açıklanmıştı. Buna göre sonsuz olan, ona katılan sınırlı parça ile birlikte tek başına sonsuz olandan daha büyüktür. İkisi birlikte sonsuz olduğuna göre, sonsuz olan sonsuz olandan daha büyük demektir. Halbuki sonsuz cismin sonsuz cisimden daha büyük olmasının imkânsızlığını ve biri öbüründen büyük olmayan aynı cinsten iki niceliğin eşit olduğunu yukarıda izah etmiştik. [192] Ayrıca [b aksiyomuna göre] miktarı artırılan niceliğin, artırılmazdan önceki durumuna eşit olmadığı açıklanmıştı. Bu durumda miktarı artırılanla artırılmayan, nicelik bakımından hem eşittir, hem eşit değildir. Bu ise imkânsız bir çelişkidir.

Demek oluyor ki cismin sonsuz olması imkânsızdır. Öyleyse âlemin (*cirmü'l-küll*) sonsuz olması imkânsızdır. Âlem sonlu olduğuna göre onun kuşattığı bütün varlıklar da sonludur.

Bu kitabımızda açıklamayı vaadettiğimiz mesele ile ilgili olarak bu [sana] yeter. İstedim ki, önceki yazdıklarımla birlikte bu kitap tek başına yeterli olsun. Bununla beraber, öteki kitaplarımızda bu konuyla ilgili olarak birçok kıyas yaptık ve fiziğe dayalı doğru deliller ortaya koyduk. Bu kitabımızda ise deneye (*el-hiss*) ve akla dayanan ilimler arasında orta bir yerde bulunan matematik yöntemini kullanarak senin yükünü hafifletmek istedik.

Allah'tan sana yararlı bilgi nasip etmesini, böylece en kolay ve en emin geleceğe ulaştırmasını niyaz ederim.

Hamd Allah'a lâyıktır. Şükür, bilgisini bize lütfedene ve gücüyle bizi kendi hoşnutluğuna erdirene aittir.

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, O'nun elçisi Muhammed'in ve bütün ev halkının üzerine olsun.

Sonsuzluk Üzerine

(Risâle fî mâiyyeti mâ la yümkinu en yekûne lâ nihâyete leh ve me'llezî yukâlu lâ nihâyete leh)

Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla

el-Kindî'nin Sonsuzluğu İmkânsız Olanın Mâhiyeti ve Sonsuzluğun Ne Anlama Geldiği Hakkındaki Risâlesi

Allah seni başarılı kılsın, gerçeği öğrenme uğrunda en son amaca ulaştırsın ve bütün davranışlarını gerçekle süslesin.

Sonsuzluğun ne olduğu, hangi türe yükleneceği ve sonsuzluğu imkânsız olanın ne olduğu hakkında sorduğun soruyu anladım. Ben de düşünce durumunu dikkate alarak sana yetecek kadarını yazdım. Bu yazdığımla ve gerçeğin tüm görünümleriyle mutlu olmanı dilerim.

İmdi deriz ki:

a) Kendisinden bir şey eksilen her şeyin geriye kalan kısmı, önceki durumundan daha azdır.

b) Kendisinden bir şey eksilen her şeye, eksilen kısım iade edilince önceki durumuna döner. [195]

c) Sonlu olan her şey biraraya toplandığında, bunların toplamı da sonlu olur.

d) Biri ötekinden daha az olan iki şeyden, daha az olan daha çok olanı veya onun bir kısmını oluşturur. Tamamını oluşturuyorsa bir kısmını da oluşturmuş sayılır.

Eğer sonsuz bir cismin var olduğu farzedilirse, bunun bir kısmının ek-

sildiğini düşün. Bu durumda geriye kalan ya sonlu veya sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, alınan kısım iade edilince tamamı sonlu olacaktır. Oysa önceden bunun tamamının sonsuz olduğu varsayılmıştı. O halde bu, "Sonsuz olan sonludur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir.

Eğer sonsuz kabul edilen cisimden bir kısım alındığı halde geriye kalan sonsuz oluyorsa, alınan kısım cismin ilk durumundan daha az olacaktır. Çünkü, "Kendisinden bir şey eksilen her şeye, eksilen kısım iade edilince önceki durumuna döner." Buna göre sonsuz olan, sonsuz olandan daha az olmuş olur. Halbuki, "İki şeyden daha az olan daha çok olanı veya onun bir kısmını oluşturur. Eğer daha çok olanı oluşturuyorsa bir kısmını da oluşturur." O halde sonsuz olan daha büyüktür.

Eşit nesneler benzer sınırları itibariyle boyutları eşit olanlardır. Boyutlar ise sonsuz olanın niceliği veya rütbesidir (?). Buna göre sonsuz olan daha küçüktür ve onun sınırları vardır. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. [196] O halde cismin sonsuz olması asla mümkün değildir. Çünkü cismin her durumu için bu imkânsızlıklar söz konusudur. Sonlu tarafından kuşatılan da onun kuşatıcı sınırlarından dolayı sonlu olacaktır. Çünkü varlığı cismin varlığına bağlı olan ve cisimle kuşatılan yüklemler [en, boy, derinlik ve şekil] de cismin sonlu oluşuyla sonlu sayılırlar.

Fiilin sebebi güç olduğu için fiil güçten çıkar. Dolayısıyla gücün sonlu oluşuyla fiil de sonlu olur.

Zaman hareketin saydığı [belirlediği] bir süreçtir (*müddet*). Eğer hareket yoksa zaman da yoktur. Eğer hareket eden [değişikliğe uğrayan] cisim (*cirm*) yoksa hareket de yoktur. Cisim yoksa zaman ve hareket yoktur. Eğer zaman varsa hareket vardır, hareket varsa cisim vardır. Eğer zaman yoksa hareketin saydığı süreç de olmayacaktır. Çünkü eğer birbirini takip eden hareket varsa "...den ...ye" var demektir, yani başlangıcı ve sonu belirli bir gerçeklik, bir süreç demek istiyorum.

Eğer hareket yoksa ne süreç ne de hareket olacaktır. Dolayısıyla hareket ve zaman olmayınca "... den ... ye" olmayacaktır; bu olmayınca da süreç olmayacaktır. Eğer süreç yoksa cisim de yok demektir. Çünkü cisim sürecin başlangıcıdır. [197] Şayet süreç ve an olmaz ise süreç içinde bulunacak olan cismin varlığından söz edilemez. Dolayısıyla hareket olmayınca ne zaman ne de cisim vardır. O halde cisim, hareket ve zaman birbirinden önce var olamazlar.

Başlangıcı itibariyle zamanın sonsuz olması imkânsızdır. Çünkü zaman başlangıcı itibariyle sonsuz olsaydı, varsayılan [belirli] bir zamana asla ulaşılamazdı. Çünkü sonsuzdan, varsayılan [belirli] zamana doğru gidildi-

ğinde bu mesafe eşit sayıdaki zaman dilimlerinden ibarettir. Eğer sonsuz zaman ile varsayılan zaman [arasındaki mesafe] belli ise, varsayılan zamandan başlayarak geçmişe doğru uzanan sonsuz zaman ile varsayılan zaman [arasındaki mesafe de] eşit olacaktır. Çünkü sonsuzdan varsayılan zamana doğru gelen ile, varsayılan [noktadan] sonsuza doğru giden aynı zamandır. O halde sonlu bir sayıya eşit olan sayı da sonlu olacaktır. Çünkü eşit sayılardan biri diğerinden bir birim dahi fazla olamaz. Demek oluyor ki, sonsuz olan zaman sonludur. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Öyleyse mâhiyeti itibariyle zaman sonludur.

Daha önce zaman, hareket ve cismin mâhiyetçe birbirinden önce gelmeyeceğini söylemiştik. [198] O halde ne madde, ne hareket ve ne de zaman ezelîdir. Asıl gerçekliğin başlangıcında ezelî olan bir Zât [Tanrı] vardır.

Demek oluyor ki hiçbir şey bilfiil sonsuz değildir. Sonsuzluk ancak bir imkân olarak vardır.

Ben her niceliğin katını almanın daima mümkün olduğunu söylemiyorum; zira bir şey imkân durumundan fiil alanına çıkınca sonlu olur. Mesela bir şeyin katı iki şeydir ikininki ise dörttür. Şu var ki sayılar daima katlanarak artar, bunların sürekli artmaları mümkündür. Fakat geçmişte olan her şey, zaman içindeki bu artıştan ibaret bir şeydir, o da sayı olarak sonludur. Bundan dolayı biz, hiçbir şeyin bilfiil sonsuz olmayacağını iddia ediyoruz. Güç haline gelince -bununla imkânı kastediyorum- O'ndan başkası sonsuz olamaz.

Böylece neyin sonsuz ve neyin sonlu olduğu açıklanmış oldu. Sorduğun konuda bu sana yeter.

Allah senin dünya ve âhiret işlerini yoluna koysun, gerçeği anlama ve meyvesinden yararlanma hususunda sana yardım etsin, her türlü hatadan korusun ve tevfikiyle en temiz işlere yöneltsin!

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, elçisi Muhammed'in ve onun ev halkının hepsinin üzerine olsun.

Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine

(Risâle fî vahdâniyyeti'llâh ve tenâhî cirmi'l-âlem)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
Başarım sadece yüce Allah'tandır.

Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Hakkında Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin, Ali b. Cehm'e[240] Yazdığı Risâle

Değerli kardeş! Allah seni kudretiyle himaye etsin, tevfikiyle doğruya yöneltsin, âfiyet vererek her türlü hatadan korusun, en temiz işleri nasip ederek başarılı kılsın, hoşnutluğuna ve ihsanına lâyık olacak derecede ilâhî bilgisine ulaştırsın.

Şânı yüce Allah'ın birliği, âlemin sonluluğu, bir şeyin bilfiil değil, ancak bilkuvve olarak sonsuz bulunabileceği gibi benden dinlediğin konuları –daha iyi anlaman ve düşünceni toparlaman için– bir kitap haline getirmemle ilgili isteğini anlamış bulunuyorum. Bu kitabın, düşünceyi dağıtmayacak ve hatırda tutmayı engellemeyecek şekilde kısa olması yolundaki isteğini de anlamış bulunuyorum.

Ben, iyilikleri veren ve güzellikleri kabul eden Allah'tan, bu kitabı, isteğin doğrultusunda başarılı kılmasını ve bu sayede sana, âhiret korkularından uzak olan doğru yolu ihsan etmesini niyaz ederim.

Hayatıma yemin olsun ki senin seviyende düşünce ufku açık, anlayışı yüksek ve senin gibi arzularına kapılmayan iradesi güçlü kimseler istisna edilirse, bu konu ne uzatmaya ne de kısa tutmaya gelir.

• • • • • •

240 Horasanlı olan Ali b. Cehm (ö. 863) halife Mütevekkil'in saray şairlerindendir. Hocası Kindî'den dinlediği, Allah'ın birliği ve âlemin sonluluğu ile ilgili meselelerin kitaplaştırılması talebi üzerine bu risâlenin kaleme alındığı anlaşılmaktadır.

Bu konuda gücüm yettiği kadar –senin şartlarına uygun olarak– yazdım ve bu hususta hiçbir çabayı esirgemedim. [202] Bu yazdıklarımla senin memnun ve mutlu olmanı dilerim. Dünya ve âhirette Allah seni mutlu kılsın ve en güzel sonuçları nasip etsin! İşte istediğin konuda söze başlıyoruz:

Akıl tarafından vasıtasız kabul edilen açık seçik aksiyomlar şunlardır:

a) Birbirinden büyük olmayan tüm cisimler eşittir.

b) Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve aynı olmasıdır.

c) Sonlu olan sonsuz olamaz.

d) Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca, hem diğer eşitlerinden hem de artırılmadan önceki durumundan daha büyük olur.

e) Nicelik bakımından sonlu iki cismin toplamları da sonludur. Her nicelik ve niceliğe ilişkin her şeyde bu bir zorunluluktur.

f) Aynı cinsten olan iki şeyden küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.

Eğer sonsuz kabul edilen bir cisimden sonlu bir miktar ayrılırsa geriye kalan kısım ya sonlu veya sonsuz olacaktır. Eğer sonlu ise, ayrılan sonlu miktar ilave edilince elde edilen cisim de sonlu olacaktır. Oysa bu, sonsuz kabul edilen cismin önceki halidir. Bu durum, "Cisim hem sonlu, hem sonsuzdur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir.

Eğer geriye kalan kısım sonsuz ise, alınan tekrar ilave edilince ya ilave edilmezden önceki durumundan daha büyük veya ona eşit olacaktır. Eğer daha büyük olduğu iddia edilirse, o zaman sonsuz olanın sonsuz olandan daha büyük olması gerekir. Halbuki "İki şeyden küçük olan büyük olanı veya onun bir kısmını oluşturur." Buna göre sonsuz olan iki cisimden küçük olanın büyük olanı [203] veya onun bir kısmını oluşturacağında şüphe yoktur. Oysa burada nicelik olarak küçük olan büyük olana eşittir. "İki eşit cisim, son sınırları arasındaki boyutları aynı olandır." O halde bu iki cisim sonludur. Çünkü benzer olmayan eşit cisimlerde benzerliği bir unsur sağlar, fakat bunların son sınırları nicelik, nitelik veya her ikisi itibariyle farklıdır. Öyleyse bu iki cisim sonludur. Bu ise bir çelişkidir. Demek oluyor ki, biri diğerinden daha büyük değildir.

Eğer alınan kısım tekrar ilave edildikten sonra önceki durumundan daha büyük olmuyorsa, bu, "Bir cisme diğer bir cisim ilave ediliyor fakat bu cismin miktarında hiçbir artış olmuyor ve bu ilâve edilen kısım tek ba-

şına cisme eşit oluyor" demektir. Halbuki o, tek başına cismin parçasıdır. Bu durumda, "Parça bütün gibidir" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. Böylece sonsuz bir cismin olamayacağı anlaşılmıştır.

Sonluya yüklenen şeyler [onun taşıdığı nitelikler] de zorunlu olarak sonludur. Buna göre nicelik, nitelik, hareket ve hareketi [hızlı ve yavaş şeklinde] belirleyen zaman ve cisme yüklenen her şey yine sonludur. Çünkü cisim sonludur. O halde tümüyle âlem ve ona yüklenen herşey sonludur. Çünkü âlemin dâima artıp genişlediğini, ulaştığı her büyüklük sınırından sonra daha büyük olacağını tasavvur etmek mümkündür. Zira imkân olarak büyüklüğün sonu yoktur. Bilkuvve varlık bir imkândan başka bir şey olmadığına göre âlem bilkuvve sonsuzdur. Bilkuvve sonsuz olana bağlı olan her şeyin de bilkuvve sonsuz olacağı açıktır. İşte hareket ve zaman bu bakımdan bilkuvve sonsuzdurlar. Ama [204] bir şeyin bilfiil sonsuz olması –yukarıda anlattığımız gibi– mümkün değildir. Böylece bilfiil sonsuz bir zamanın olamayacağı zorunlu olarak anlaşılmıştır.

Zaman, âlemin [var oluş] sürecidir. Eğer zaman sonlu ise, mâhiyeti gereği cisim zaten sonludur. Çünkü zaman [cisim ve hareketten bağımsız olarak] mevcut değildir. Öyleyse zamansız cisim yoktur. Çünkü zaman hareketin sayısıdır, –demek istiyorum ki zaman hareketin sayısının oluşturduğu bir süreçtir.– Yani hareket varsa zaman vardır, hareket yoksa zaman da yoktur. Hareket [değişme], ancak cismin hareket etmesiyle vardır. Cisim varsa hareket vardır, cisim yoksa o da yoktur.

Hareket, durumların değişmesidir. Yalnızca cismin tüm cüzlerinin yer değiştirmesi, yer değiştirme hareketidir (*el-hareketü'l-mekâniyye*). Cismin yer değiştirmesi ya merkeze ya da merkezden çevreye doğru olur ki bu, artma ve eksilme (*er-rubuvv ve'l-izmihlâl*) hareketidir. Eğer sadece cismin nitelikleri değişirse bu dönüşüm (*el-istihâle*) hareketidir. Cevherinin değişmesi ise oluş ve bozuluş (*el-kevn ve'l-fesâd*) hareketidir.

Her değişim, değişenin yani cismin [var oluş] sürecini belirler ve her değişim bir zamana bağlıdır.

Değişme çeşitlerinden biri de bağlaşma (*el-i'tilâf*) ve birleşmedir (*et-terkîb*). Çünkü bu, eşyanın toplanıp düzene konmasından ibarettir. Cisim eni, boyu ve derinliği yani üç boyutu olan bir cevherdir. O halde cisim, [205] cins olan cevher ile fasıl olan boyutlardan oluşmuş bir birleşiktir. [Başka bir deyişle] madde ve formdan oluşmuş bir birleşiktir. Birleşim, birleşik olmama durumunun değişmesidir; dolayısıyla bu bir harekettir. Çünkü hareket olmasaydı birleşim olmazdı. O halde cisim birleşik-

tir. İzah ettiğimiz gibi hareket olmayınca cisim de olmaz. Cisim ve hareket birbirinden önce bulunamazlar.

Zaman da hareket de vardır; hareket ise herhangi bir değişimdir. Değişim ise, değişenin değişme sürecini gösteren sayıdır. Buna göre zaman, hareketin saydığı bir süreçtir. Her cismin bir süreci vardır ki o, cismin kimliğine kavuştuğu bir süreçtir. Açıkladığımız gibi, cisim hareketten önce var olamaz. Dolayısıyla cisim, hareketin sayıp belirlediği süreçten önce değildir. Mâhiyetleri itibariyle cisim, hareket ve zaman daima birlikte bulunur, biri diğerinden önce değildir.

Değişim sırasındaki her fâsıla bir süreçtir; işte zaman bu süreç diliminden ibarettir. Eğer her zaman diliminden önce bir zaman diliminin var olduğu kabul edilirse ve kendisinden önce zaman bulunmayan bir dilime [noktaya] varılırsa, yani kendisinden önce bir sürecin bulunması imkânsız olan bir dilime varılsa ve her zaman diliminin ardından sonsuza dek sürüp giden dilimler varsa, hiçbir zaman farzedilen [belirlenen] o dilime [noktaya] varılamayacaktır. [206] Çünkü ulaşılmak istenen dilimden önceki sonsuz zaman, ondan sonraki sonsuz zamana eşittir. Sonsuzdan belirli dilime kadar olan zaman biliniyorsa, bu bilinen zamandan sonsuza doğru uzanan zamanın da biliniyor olması gerekir. Bu durum, "Sonsuz sonludur" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir.

Eğer belirli bir zamana ulaşılamıyorsa ondan öncekine, daha öncekine ve sonsuza dek hiçbirisine ulaşılamaz. Zaten sonsuz bir mesafe katedilemez, sonu getirilemez. Sonsuz zaman katedilemez ki belirli bir noktaya varılabilsin. Halbuki [gerçekte] belirli bir zaman vardır. O halde zaman, sonsuzluğun dilimi[241] değil, tersine, zorunlu olarak sonluluğun dilimidir. Demek oluyor ki cismin [var oluş] süreci sonsuz değildir. Süreçsiz bir cismin var olması imkânsızdır. Zaten mâhiyeti itibariyle cisim sonsuz olamaz; mâhiyeti itibariyle o, sonludur. [207]

Öyleyse cismin ezelî olması imkânsızdır. Buna göre cismin yaratılmışlığı [mantıkî] bir zorunluluktur. Yaratılmış (*el-muhdes*) olan, bir yaratıcının (*el-muhdis*) eseridir. Çünkü yaratıcı ve yaratılmış izâfî kavramlardandır. O halde her varlığın zorunlu olarak yoktan var eden bir yaratıcısı vardır.

Bu durumda yaratıcı ya bir veya çok olacaktır. Eğer çok ise, çok olanlar birleşiktir. Çünkü onların hepsinin iştirâk ettiği bir tek durum [nitelik]

.....

241 Metinde *muttasılen* şeklinde geçen kelime *faslen* olacaktır.

söz konusudur yani hepsi de etkin (*fâil*) durumundadırlar. Şu var ki bir niteliğin hakim olduğu şeyin çokluk ifade etmesi, ancak kısımlarının birbirinden bazı özelliklerle ayrılmasıyla olur. Buna göre, eğer yaratıcı çok ise, kendisinde birçok ayırım (*fasl*) var demektir. Böyle olunca o, genel ve özel niteliklerden oluşmuş bir birleşiktir. [Elbette ki] birleşik olanı bir birleştiren vardır. Çünkü birleşen ve birleştiren izâfî kavramlardandır. Öyleyse her etkin'in bir etkini olması gerekir. Eğer etkin bir ise o İlk Etkin'dir (*el-fâilü'l-evvel*); çok ise, çoğun etkini daima çok olacaktır. Dolayısıyla bu durum sonsuza dek sürüp gider. Oysa bunun yanlış olduğu izah edilmişti. Demek oluyor ki her etkin için bir etkin mevcut değildir.

O halde yaratıcı çok değil, çokluk kabul etmeyen Bir'dir. O, mülhidlerin nitelendirmelerinden çok daha yüce ve münezzehtir. O, kendi yaratıklarına benzemez. Çünkü tüm yaratıklarda çokluk mevcuttur, fakat O'nda asla çokluk yoktur. Ayrıca O yaratıcı, öbürleri ise yaratılmıştır, O sürekli (*dâim*), diğerleri süreksizdir. Çünkü değişikliğe uğrayan varlığın nitelikleri de (*ahvâl*) değişir; değişen ise daimi olamaz.

Değerli kardeş! Sen akıl gözünle bu manaları [meseleleri] düşün, temiz olan nefsinin [ruhunun] yaşaması için bunları edin ve gerçeğin izinden gitmeye kendini zorla ki bunlar seni bilginin geniş ülkesine, huzurun yumuşak koltuğuna ve Allah'ın rahmetinin gölgesine ulaştırsın!

Allah'tan, düşünceni aydınlatmasını, bilgini genişletmesini ve böylece mutlu sonlar nasip etmesini niyaz ederim.

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, elçisi Muhammed'in ve onun bütün ev halkının üzerine olsun.

Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine

(Kitâb fi'l-ibâne ani'l-illeti'l-fâ'ileti'l-karîbe li'l-kevn ve'l-fesâd)

Rahman Rahim olan Allah'ın adıyla
Başarım sadece Allah'tandır

Seçkin efendilerin ve değerli önderlerin oğlu! Senin ataların dinin meş'alesi, değerli cevher, âlemin hası ve bütün insanların en iyisidirler. Allah sana en mutlu ve en temiz bir hayat sürmek üzere uzun ömürler versin. Bütün önemli ihtiyaçlarını karşılasın ve iyilik yapma duygusunu ilham etsin.

-Allah sana gizlilikleri açıklasın.- Hiç şüphe yok ki duyu organları [güçleri] aklının ışığıyla aydınlanan bir kimse için, duyulara konu olan görünüşler dünyasında bir İlk Yöneten'in (*müdebbirun evvel*) yönetimini gösteren çok açık deliller vardır. Yani her yönetenin bir yöneteni, her etkin'in (*fâil*) bir etkin'i, her var edenin bir var edeni, her evvelin bir evveli ve her sebebin (*illet*) bir sebebi olduğunu anlatmak istiyorum. Hedefi gerçeği bulmak (...),[242] amacı gerçeğe dayanmak ve onu ortaya çıkartmak olan ve her işte kendisiyle nefsi [nefsânî istekleri] arasında bir anlaşmazlık çıktığında aklını hakem tayin eden kimsenin gözündeki cehalet perdesi yırtılır, kendini beğenmişliğin verdiği sıkıntıdan kurtulur, şüpheden kaynaklanan karanlığa dalmaktan ürküntü duyar, [215] belirsizliğin getirdiği şüpheden sıyrılır, elde edemediklerinin peşinde koşmanın ve sahip olduğu şeyleri yitirmenin verdiği üzüntü ve hırstan haya eder, kendisiyle ters düşmez ve şahsiyetiyle bağdaşmayan şeylere karşı saplantı göstermez.

• • • • • •

242 Metinde çok az bir yer boş bırakılmıştır.

Allah yardımcın olsun ey sûret ve sîreti güzel insan! Sen de böyle ol ki şânı yüce Allah'ın gerçek varlık olduğunu anlayasın. O öyle bir varlıktır ki O'nun hakkında hiçbir zaman yokluk söz konusu değildir. O vardır ve daima var olacaktır. O öyle hayat sahibi olan Bir'dir ki asla çoğalmaz. Sebepsiz ilk sebep, etkini (*fâil*) olmayan etkin ve gâyesi olmayan gâye O'dur. Her şeyi yoktan vücuda getiren ve bazısını bazısına sebep kılan yine O'dur. *İlk Felsefe Üzerine* adlı kitabımızda biz sana bu tür açıklamaları yapmıştık.

Şüphesiz bu âlemin düzen ve tertibi, bazısının bazısını etkilemesi, ona boyun eğmesi ve egemenliği altında bulunması, her oluş ve bozuluşun, her değişmezin ve değişenin en uygun ve ideal düzeyde olması [gibi olaylar], kâinatta sağlam bir yönetimin ve güçlü bir hikmetin varlığının en büyük delilleridir. Her yönetimin bir yöneteni ve her hikmetin bir hakîmi bulunduğu da bir gerçektir. Zira bunların hepsi birbirine bağlı kavramlardır. Allah bütün hayırlı isteklerini karşılasın. Eğer şânı yüce Allah'ın birliğini, kudretinin büyüklüğünü, yönetiminin sağlamlığını, hikmetinin genişliğini, [216] ilk felsefenin [metafiziğin] basamaklarına tırmanıp zirvesine ulaşamayan, onun engin ve dalgalı denizlerinde ancak iyi bir şekilde donanmış usta kaptanların yüzdüğü gibi yüzemeyen hakikat arayıcılarının birçoğuna olan bol cömertliğini gösterme konusundaki isteğini karşılama durumu olmasaydı, elbette ki dilimizi konuşanlar için derin meseleleri en güçlü ve en kolay delillerle izah etmeye yönelik amacımı gerçekleştirmeye çalışırdım. Zira her alanda ticaret yapan bir tüccar, nerede bir kazanç görürse -az bile olsa- ona sahip olmak ister.

Bize her gücü veren Allah'tan, hakkı aydınlatmaya yönelik amacımızı kolayca gerçekleştirmesini niyaz eder, güçlü hikmeti sayesinde ve doğruya iletmek sûretiyle bize yardım etmesini dileriz. Deriz ki:

[Hareketin Çeşitleri]

İmdi, delillerle isbatlanmıştır ki her hareket ya yer değiştirme, ya artma, ya eksilme, ya dönüşüm, ya oluş ya da bozuluştan ibarettir.

Yer değiştirme hareketi: Bir cismin parçalarının ve merkezinin veya bütününün yer değiştirmesidir.

Artma hareketi: Bir cismin niceliğinin artarak varabileceği en son artma sınırına ulaşmasıdır.

Eksilme hareketi: Bu, mâhiyeti ve tarifi itibariyle artmanın zıddıdır. Yani cismin niceliği eksilerek varabileceği en son eksilme sınırına ulaşmasıdır. [217]

Dönüşüm hareketi: Bir şey kendisiyle özdeş kaldığı halde bazı niteliklerinin değişmesidir. Mesela beyaz tenli adamın renginin yolculuk, hastalık veya daha başka sebeplerle değişmesi gibi.

Oluş ve bozuluş hareketi: Bir şeyin özünün (*cevher*) değişerek başka bir öze dönüşmesidir. Mesela besin olarak içilen nesnenin veya diğer besinlerin kana dönüşmesi gibi. İşte bu hareket kana nisbetle oluş, içilen nesneye nisbetle bozuluş hareketidir.

Biz diyoruz ki, her hareket ya zâtî veya arazîdir. Zâtî derken, bir şeyin kendisinden olmayanı kastediyorum. Bir şeyin kendisinden olan derken, o şeyin cevheri bozulmadıkça kendisinden ayrılmayanı kastediyorum. Mesela bir canlının yaşamasını sağlayan can, cevheri bozulup ölmedikçe ondan ayrılmaz. Bir şeyin kendisinden olmayan derken de, o şeyden ayrıldığı halde cevheri bozulmayanı kastediyorum. Mesela cisimdeki canı ele alalım; cisimden can ayrılabilir, fakat cisim bozulmadan durumunu korur.

Şimdi de oluş ve bozuluş hareketinin sebeplerini araştıralım. Deriz ki: Biz tabiî olanlar hakkındaki görüşlerimizi başka bir yerde açıklamış[243] ve tabiî sebeplerin (*illet*) ya maddî ya formel ya etkin ya da tamamlayıcı (*gâye*) sebep olduğunu söylemiştik. Maddî sebep derken, bir şeyi oluşturan maddeyi kastediyorum. Mesela dinarı oluşturan altın gibi. Formel sebep derken altınla birleşerek dinarı meydana getiren şekli kastediyorum. [218] Etkin sebep derken, altına dinar şeklini veren ustayı kastediyorum. Tamamlayıcı (*gâye*) sebep derken de, ustanın altına dinar şeklini niçin verdiğini kastediyorum. Bu kasıt dinardan yarar sağlamak ve onunla bir amaca ulaşmaktır.

Eğer tabiî sebepler bu dört sebebin dışında değilse, o halde her oluşan ve bozulanın sebebi anlattığımız bu dört sebeptir. Buna göre diyoruz ki her oluşanın oluş sebebi ve her bozulanın bozuluş sebebi olan bir maddî sebep vardır; bu da onun oluştuğu ve bozulduğu şeydir. Çünkü madde olmasaydı o şeyde oluş ve bozuluş da olmazdı. Zira oluş ve bozuluşun üzerinde gerçekleştiği bir desteğe (*mevzû*) gerek vardır. Formel sebebe gelince, formun madde ile birleşmesi sonucunda oluşun, ayrılmasıyla da bozuluşun meydana geldiği şeydir.

Araştırmamızın konusu ve asıl amacımız olan etkin sebebe gelince, biz onun varlığıyla tamamlayıcı (*gâye*) sebebe ulaşırız. Çünkü gâye sebep ya etkin sebebin üstünde, onu fiili işlemeye iten bir şeydir veya o etkin se-

• • • • • •

243 Bkz. Kindî, *İlk Felsefe Üzerine*, s. 140.

bebin kendisidir, yani etkin sebebi fiili işlemeye zorlayan [kendisi dışında] hiçbir şey yoktur, onun etkinliği başkasından değildir. Etkin sebeple gâye sebebin aynı olduğu durumda etkin sebep mevcut değilse gâye sebep de mevcut değildir...[244] Çünkü mevcut olmayan tanımlanamaz, tanımlanamayan şey ise [219] mevcut değildir. O halde etkin sebep yoksa gâye sebep de yoktur.

Etkin sebep ya yakın veya uzak olur. Sözgelimi okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında okçu uzak sebep, ok ise yakın sebeptir. Çünkü her ne kadar okçu öldürmek kasdıyla attıysa da hayvanın ölümüne sebep olan oktur. Her oluş ve bozuluşun, her duyulur ve akledilir (*mahsûs ve ma'kûl*) olayın meydana gelişindeki uzak etkin sebebin İlk Sebep olduğunu biz *İlk Felsefe Üzerine* adlı kitabımızda açıkladık.[245] Bununla her şeyi ve her etkini yaratan, kemâle erdiren, sebepler sebebi şânı yüce Allah'ı kastediyorum.

Şimdi de Allah'ın ezelî hikmeti sayesinde tüm varlığın işleyişini daha iyi anlamak için her oluş ve bozuluşun yakın etkin sebebini araştıralım. Bize göre fizik hakkındaki görüşlerde şu gerçek ortaya çıkmıştır:

a) Oluş ve bozuluş sadece zıt nitelikli varlıklarda gerçekleşir.

b) Sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk zıt niteliklerin ilkeleridir.

c) Âlemdeki en uzak cisim (*el-cirmü'l-aksâ*) –Ay'dan itibaren feleğin son sınırına kadar olan alandaki gök cisimlerinin tümü- ne sıcak, ne soğuk, ne yaş, ne de kurudur. [220] Şânı yüce Allah, zamanı yarattığı andan itibaren onlar oluş ve bozuluşa uğramamışlardır. Oluş ve bozuluş ancak ay-altı varlıklarda gerçekleşir.

d) Ay feleğinin altında ateş, hava, su ve topraktan ibaret dört unsur ve bunların birleşikleri bulunmaktadır. Bu dört unsur bütünüyle oluş ve bozuluşa uğramaz, ancak [oluş sırasında] her birinde diğerine ait parçalar bulunur; bozulma olayında da durum aynıdır. Unsurların tamamına gelince, şânı yüce Allah'ın bildirdiği zaman süresince onlar bozulmadan kalırlar. Dört unsurdan oluşan birleşik varlıklarda yani canlılar, madenler ve benzerlerinde ise oluş ve bozuluş fertlerin yetkinliğe ulaşmasıyla gerçekleşir. Tıpkı dört unsurda olduğu gibi, bunlarda kalıcı olan insanlık, atlık, ağaçlık ve madenlik gibi bunlara ait türlerdir.

• • • • • •

244 Metinde çok az bir yer boşsa da filozofun ne demek istediği anlaşılmaktadır

245 Filozofun sözünü ettiği problem, adı geçen kitabın günümüze ulaşmayan bölümünde yer almış olmalı.

e) Dört unsur ve birleşiklerinden her biri zaman ve mekân kategorisine dahil olup, hareketleri de yer değiştirme şeklindedir...[246] Tüm dört unsur ve birleşiklerinin mekânı uzaydır (*felek*).

f) Zaman, feleğin hareketinin sayısından ibarettir.

g) Ateş ile hava merkezden çevreye doğal yerleri yönünde hareket ederler. Ateşin bulunduğu bölge feleğin altından havanın yükselebileceği en son sınıra kadar; havanınki ateşin altından yeryüzü ve su tabakasına kadar; yeryüzü ve suyun bulunduğu bölge ise havanın altından merkeze kadar olan tüm bölgedir.

h) Yeryüzünün ve suyun tabiî olarak yer değiştirme hareketi [çevreden] merkeze doğrudur. Yeryüzü tam olarak merkezde bulunur ve ona ait parçalar merkeze doğru hareket ederler.

i) Ateş [221] ve havanın her birinin yüzeyi -yani en üst ve en altı itibariyle- küre şeklindedir. Duyu verilerine göre yeryüzü ve su, birleşikleriyle birlikte küre biçimindedir.

İmdi deriz ki: Dört unsurun parçalarında gerçekleşen oluş ve bozuluşun yakın sebebi ya dört unsurdur ya başka bir şeydir ya da ister dört unsurun, isterse başkasının etkisiyle olsun, bunlardan biri diğerinin veya bir kısmının sebebidir. Eğer sebep sadece dört unsur ise, bu durumda oluş ve bozuluş ya onlardan birinin, -birden ziyade bir kısmının- ya da her birinin diğerini etkilemesiyle gerçekleşir. Şayet oluş ve bozuluşun sebebi unsurlardan biri ve birden ziyade onun bir kısmı ise, sebep olan -bir olsun, birden çok olsun- hiçbir zaman bozuluşa uğramayacaktır. Oysa unsurların parçaları çokça oluş ve bozuluşa uğramaktadır. Bu durum ise "Unsurun parçaları hem oluşup bozulmakta hem oluş ve bozuluşa uğramamakta" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir. O halde oluş ve bozuluşun sebebinin unsurlardan birisi veya çoğu ya da bir kısmı olması imkânsızdır.

Eğer unsurlardan her biri oluşun sebebi, arda kalanlar da bozuluşun sebebi ise, bu durumda onların hepsi birbirinin hem sebebi hem de sebeplisi olmuş olur. Oysa bunlar yuvarlak yüzeyleriyle birbirlerine dokunduklarına göre havanın ateşten, ateşin de havadan oluşması ya ortak veya ortak olmayan bir sınırda gerçekleşecektir. [222] Eğer ikinci durum sözkonusu ise, hava ateşin bir kısmıyla temas etmeden onu etkilemiş olmalı. O zaman da her ateş parçasının dönüşmesi ve havanın yüzeyine nisbetle, her ateş parçasının boyutu ile ilk dönüşen parçanın boyutları-

.....

246 Metinde çok az bir kısım boş bırakılmıştır.

nın aynı olması gerekir. Böyle olunca da etkilenen ateş ile [etkileyen] havanın [içiçe] aynı boyutta küreler olması icap eder. Aksi halde havanın bir kısmı ateşi dönüştürme gücüne sahipken, diğer kısmın bu güce sahip olmadığı anlamı çıkar. Bu durumda [ateşi etkileyen hava ile] hava küresinin nihayetindeki havanın aynı yapıda olmadığı, veyahut bu farklılığın başka bir şeyden kaynaklandığı düşünülür. Halbuki [bütünüyle] hava aynı yapıdadır. Eğer bu olayda havadan başka etkin yoksa, hava bir ateş küresini etkileyerek kendi boyutuna eşit boyutta bir hava küresi vücuda getirmiş demektir.

Aynı şekilde ateş de havayı etkiler, sonuçta her birinin arasında hava bulunan içice birçok küre meydana gelir. Böylece her küre yakınındakini etkileyerek kendisine dönüştürür ve sonuçta ateş küresiyle hava küresinin bilfiil özdeşleşmesi gerekir ki, tabiatıyla bu müthiş bir imkânsızlık demektir. Aynı durum diğer unsurlar için de söz konusudur. O halde bu olayda etkin olan başka bir şeydir. Oysa biz bu etkin'in [unsurdan] başkası olmadığı varsayımından yola çıkmıştık. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Demek oluyor ki [223] unsurların oluş ve bozuluşunun, ortak olmayan bir sınırda gerçekleşmesi mümkün değildir.

Eğer ortak sınırda gerçekleşecekse ya ortak sınırın tamamında veya sadece bir kısmında gerçekleşecektir. Etkin'in sebebinin unsurlardan başkası olmadığı varsayımından hareketle, söz konusu etkin'in, unsurun sadece bir kısmında gerçekleştiği kabul edilecek olsa, o zaman yapısının farklı olması icap eder. Oysa yukarıda geçtiği üzere unsurun yapısı farklı değildir. Bu durumda geriye, ortak sınırlarından itibaren aynı boyutta ateş ve hava kürelerinin bulunduğu şıkkı kalıyor. Halbuki yukarıda anlattığımız üzere bu anlayış, unsurlardan her birinin ötekini etkileyebilmesi için bunların içiçe birbirini kuşatan küreler şeklinde bulunmalarını gerekli kılar. Bu ise her unsurun aynı zamanda hem ferdiyetini koruması hem de bilfiil tamamen ateş [veya bir diğer unsur] olması demektir ki bu, korkunç bir imkânsızlığın ifadesidir. Demek oluyor ki oluş ve bozuluşun etkin sebebi unsurlardan başkasıdır. Oysa oluş ve bozuluşun etkin sebebinin unsurlar olduğu var sayılmıştı. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Dolayısıyla bunlardan hiçbiri oluş ve bozuluşun yakın sebebi değildir.

Bu durumda geriye oluş ve bozuluşun sebebi olarak ya unsurlar veya onlardan başka bir şey, ya da hem unsurlar hem de başka bir şeyin birlikte etkili olduğu şıkkı kalıyor. Şayet bu sebep başkası ise o zaman zorunlu olarak o ya tek başına veya unsurlarla birlikte etkili olacaktır. Halbuki fiziğe dair tutarlı teorilerde ifade edildiği gibi, hareket unsur ve birleşikle-

rinde ısı meydana getirir. Demek oluyor ki unsurlar ya hareket veya temas sonucunda etkilenmektedir. En son [ve en yüksek] noktasıyla dört unsura temas eden gezegenler, ne sıcak, ne soğuk, ne yaş ne de kurudur. Dolayısıyla dört unsur, onların teması sonucunda hareketin yaptığı etkiyi kabullenmek durumundadır.

Şu var ki unsura temas eden gezegenlerin yapıları, hareket ve konumları farklıdır. Çünkü bunların bazısı bazısından daha büyük, daha küçük, daha yavaş, [224] daha hızlı, daha uzak ve daha yakın olmaktadır. Bir de bunların her birinin unsura nisbetle hızı, yükseliş ve inişi, uzak ve yakında bulunuşu [dikkate alınırsa durum daha iyi anlaşılır]. Biz, bazı şeylerin hareket sonucu bazıları üzerinde ısı meydana getirdiğini; ayrıca o şeyin büyüklük, yakınlık ve iniş hızının da bu konuda çok etkili olduğunu bilmekteyiz.

O halde unsurlarda meydana gelen ısının sebebi, üzerlerinde hareket eden ilk unsurun hareket, zaman, mekân ve niceliğine bağlıdır. Ayrıca unsurların farklı etki almaları, yerlerinin ilk unsura [gezegenlere] olan konumlarına, gezegenlerin onların üzerinde hızlı ve yavaş dönmelerine, hareket edenlerin çok ve az oluşuna da bağlıdır. Unsurlardan birinin bir kısmı [bir bölge] üzerinde hareket eden gök cisimleri daha çok, daha büyük ve daha yakınsa, o kısmın [o bölgenin] ısısı çok artar. Şayet bu yoğunlukta etki almazsa normal durumunu muhafaza eder. Gök cisimleri bir bölgeden uzaklaşınca toprak ve su normal durumlarını korur ki o da soğukluktur. Bizi kuşatan havaya gelince o temiz değil, buhar ve tozla karışık durumdadır. Karışık cisimler havaya üstün geldiği için hava aşağıda bulunmaktadır.

[Güneş'in Yeryüzüne Olan Etkisi]

Dört unsurun niteliklerinden sıcaklık ile soğukluğun ilk aktif nitelikler, yaşlık ile kuruluğun pasif nitelikler olduğu fizikle ilgili teorilerde geçmişti. Bundan dolayı gök cisimleri yeryüzünün başucu noktasından (*semtü'r-re's*) uzaklaşınca hava soğur, bu noktaya yaklaşınca ısınır. Soğukluk ve sıcaklığa bağlı olarak yaşlık ve kuruluk meydana gelir. Bu dört nitelikten de diğer nitelikler ortaya çıkar. Bunlardan birinin karışımda az veya çok olmasına göre herhangi yeni bir madde oluşur.

Nefsin fonksiyonlarının cisimlerin yapısına (*mizâc*) bağlı [225] olduğu bir gerçektir. Yukarıda geçtiği gibi, bu yapı farklı gök cisimlerinin zaman, mekân, hareket ve niteliklerinin etkisiyle değişiklik göstermektedir.

Nitekim ekvator bölgesindeki ülkelerde yaşayan halkın âdeta ateşte yanmış gibi, Güneş'in etkisiyle renklerinin siyahlaştığını görmekteyiz. Çünkü Güneş yılda iki kez başucu noktasından geçmekte ve en büyük daireyi oluşturan ekvatora [ışınları dikey olarak gelmektedir]. Tıpkı ateş karşısında kıvrılan saç gibi, onların saçları kısa ve kıvırcık, vücutlarının alt kısmı ince, burunları basık, gözleri iri, dudakları kalın; vücutta aşağıdan yukarıya doğru yükselen rutubetin etkisiyle boyları uzun; aşırı sıcak sebebiyle öfkeli ve saldırgandırlar. Onlarda öfke ve şehvet gücü fazla olduğundan görüşleri [daima] değişkendir.

Kuzey kutbu civarında oturanların ise şiddetli soğuk yüzünden bunun zıddı bir durumda olduklarını görmekteyiz. Mesela gözleri, ağız ve burunları küçük, renkleri beyaz, saçları düzgün; aşırı soğuk ve rutubet yüzünden vücutlarının alt kısmı dolgundur. Hararet onların sadece kalplerindedir [iç organları]. Ayrıca onlar vakarlı, sabırlı, dayanıklı, cinsî ilişkiye düşkün olmayan, çoğu namuslu ve aşırılıktan uzak kimselerdir. [226] Normal bir yapıya (*mizâc*) sahip oldukları için düşünme melekeleri güçlüdür; aralarından araştırma yapan ve düşünce üreten çok çıkar. Ahlâkları da normaldir. Aynı şekilde her hayvanın, vücut yapısına göre farklı davranışta bulunduğunu görmekteyiz.

O halde gök cisimlerinin bize olan yakınlık ve uzaklığına, iniş ve yükselişlerine, hızlı ve yavaş hareketlerine, toplanma ve ayrılma durumlarına; bedenimizin döllenme sırasında ve döl yatağında kazandığı yapıya (*mizâc*) göre ahlâkta da bir farklılık olmaktadır.

Bunun böyle olduğu sabit olduğuna göre, şânı yüce Yaratıcı'nın iradesiyle gök cisimlerinin hareketi sonucunda bundan daha latif [daha karmaşık] şeylerin meydana gelmesine engel ne olabilir!.. Çünkü oluşun yakın sebebinin gök cisimleri olduğu, varlığın da onların en yakın eseri (*ma'lûl*) olduğu açıkça ortadadır. Fizikî ve psikolojik alandaki oluşlar ise şaşılacak derecede mükemmel olan bu varlığa ait ayrıntılardan başka bir şey değildir. Bunun böyle olduğunu kabul edersek düşüncemiz yetkinleşir.[247]

Bizim varlığımızın sebebinin gök cisimleri olduğunun en büyük delillerinden biri, hesaba gerek kalmadan çıplak gözle açıkça gördüğümüz Güneş'in hareketi ve duyularımızla algıladığımız gezegen yıldızlardır. Özellikle gök cisimleri arasında gezegen yıldızlar ve bunların kendi arala-

247 Bu son cümleyi, "Bunun böyle olduğunu kabul etmezsek düşüncemiz eksik kalır" şeklinde anlamak da mümkündür.

rında bir düzen teşkil etmeleri [227] oluş ve dönüşüme uğrayan fizikî varlıklara olan uzaklıklarının belli bir dengede bulunması, bazısının doğudan batıya, bazısının da batıdan doğuya olan hareketlerinin sayısı, merkeze [dünyaya] yakın veya uzak olma durumları gibi olaylar; diğer gök cisimlerinden ziyade gezegenlerin oluş ve bozuluşa uğrayan varlıkların var oluş sebebi olduğunun en iyi delilleridir. Ayrıca şânı yüce Yaratıcı'nın belirlediği zamana kadar bunların türlerinin devam edeceğinin en iyi delili gezegenler, özellikle de Güneş'tir.

Gerçekten de bu durum Güneş'te daha belirgindir; matematik teoremlerle açıklandığı gibi, Güneş gök cisimlerinin en büyüğüdür. Bize olan yakınlığı ile büyüklüğü kıyaslanınca bize en yakın olan cisim odur. Çünkü Ay'ın en uzak noktasının dünyaya olan uzaklığı Güneş'inkinin yarısı kadardır. Büyüklüğü de Güneş'inkinden daha az (...),[248] Güneşin büyüklüğü Ay'ınki ile kıyaslanınca o Ay'dan çok daha yakındır. Ayrıca Güneş'in dünyaya göre hareketi Ay'ınkinden daha hızlıdır. Şayet doğuda ikisi de aynı hizada bulunduğu kabul edilirse Güneş devrini 365 gün 59 dakika ve 8 saniyede, Ay ise bir kaç derece az veya çok farkla bu mesafeyi 373 günde tamamlamaktadır. [228]

Gerçi Satürn (*Zuhal*) 365 günden iki dakika bir fazlalıkla devrini tamamlıyorsa da hızları benzemekle beraber Güneş ondan daha yakın ve daha büyüktür. Aynı zamanda Güneş bilfiil oluş ve bozuluşa uğrayan varlıklara etkisi bakımından gök cisimlerinin en belirginidir. Dönenceler itibariyle onun dünyaya göre konumu yani yükselişi ve inişi, bize olan yakınlık ve uzaklığı, en büyük feleğin etkisiyle doğudan batıya olan hareketi ve merkezlerinin[249] dünyanınkinden farklı oluşu gibi hususlar bu etkinin açık delilleridir. Bunu kanıtlayan bir başka husus, oğlak dönencesinden (*münkalebü'ş-şimâl*) kutba doğru gidildikçe yaşamaya ve tarıma imkân vermeyecek derecede aşırı soğukların olduğunu, bu bölgelere yakın yerlerde de yerleşim mahallerinin azaldığına dair bilgimizdir. Ekvator bölgesinde de aşırı sıcaklar yüzünden yerleşim mahallerinin, hayat ve tarımın az olduğunu görmekteyiz. Ekvatordan güney kutbuna doğru meridyende beş derece ve otuz dakikaya tekâbül eden noktaya varılınca, aşırı sıcak yüzünden yavaş yavaş yerleşim mahalleri azalmakta, Güneş'in dünyaya en yakın olduğu bu bölgede şiddetli sıcaklar sebebiyle yerleşim mümkün olmamaktadır. Çünkü bu durumda Güneş yeryüzüne en yakın

• • • • • •

248 Metinde eksiklik vardır.

249 "Merkezleri" deyimiyle filozof Güneş'i değil, gök cisimlerini kastediyor olmalı.

olan başucu noktasında bulunmaktadır. Bu bölgelerden uzaklaştıkça varlıkların yapısı normalleşir, güzel bir düzene girer. Bu durum aşırı soğuk ve sıcak bölgeler arasındaki orta iklim kuşağında geçerlidir.

Biliriz ki kışın günler kısa ve Güneş başucu noktasından uzak olduğundan soğuk ve rutubet fazladır. Bunda Güneş'in uzak ve güneşli günlerin az; yeryüzündeki rutubeti çekme, [229] havayı ve bölgemizi ısıtma gücünün zayıf oluşunun etkisi vardır. Diğer mevsimlerde ise bunun tersi bir durumun mevcut olduğunu görmekteyiz.

Güneş'in dünyaya olan uzaklığı bu şekilde olmayıp daha uzakta bulunsaydı hava da az ısınırdı; hatta bize olan etkisi fark edilmeyecek bir noktada bulunsaydı -tıpkı kutup bölgesine yakın yerlerde olduğu gibi- yeryüzünde herşey donardı; ne hayat, ne tarım, ne de başka gelişmeler olurdu. Eğer Güneş daha yakın mesafede bulunsaydı yeryüzü yanar; ne hayat, ne tarım, ne de başka şey olurdu. Nitekim ekvator bölgesinde benzeri durum söz konusudur.

Eğer Güneş'in yeryüzüne olan uzaklığında hiç değişme olmasaydı (...) -yani onun batıdan doğuya olan özel yörüngesindeki hareketinde-[250] ve Güneş'in hareketi daima ekvator ve ona paralel bir yönde cereyan etseydi ne kış, ne yaz, ne bahar, ne de güz olurdu, yeryüzünün her yerinde bir tek mevsim bulunurdu; ya sürekli yaz, ya kış ya da mevsimlerden bir diğeri olurdu. Eğer durum böyle olsaydı oluş ve bozuluş gerçekleşmez, varlıktaki bütün türler ortadan kalkar ve değişikliğe uğramayan bir tek varlık kalırdı. Nitekim mevsimlerde anormal değişiklik olunca bunu görmekteyiz. Mesela yaz mevsiminde kuraklık uzun sürerse hayvanlar ve bitkiler bozulur [ölür], hastalıklar başgösterir. Yazlar kısa sürünce de sıcaklar az olur ve neticesinde aynı durum ortaya çıkar; yani bütün mevsimlerde anormal bir değişiklik olunca hastalık ve bozulmalar [ölümler] meydana gelir.

Eğer Güneş sadece dönenceler arasında hareket edip, [230] devrî hareketi için uzaklaşmamış olsaydı, yeryüzünün bir kısmı altı ay süreyle güneş ışığından mahrum kalırdı, dolayısıyla hiçbir canlı için rahat ve huzur olmazdı. Ayrıca altı ay süreyle karanlıkta kalan bölgelerde rutubet namına hiçbir şey kalmazdı. Çünkü canlılar gece ve gündüzleyin istirahat ederler; ağaçların beslenmesi de öyledir, onların bir kısmı gündüz faaliyet gösterir, geceleyin beslenerek güç toplar; bir kısmında ise bunun tersi bir durum söz konusudur.

• • • • • •

250 Eksik olan bu cümlede kastedilen Güneş değildir.

Şayet Güneş'in merkezi dünyanın merkezinin dışında olmasaydı, mevsimler dört değil iki olurdu. Zira Güneş'in yeryüzüne olan uzaklığı gerek kuzeye, gerekse güneye doğru iki derecelik eğilim göstermesi durumunda aynı olurdu, yani onun kuzey ve güney yönündeki eğilimi esnasındaki aktivitesi bir tek zamana tekabül ederdi. Buna göre yıl, dört unsundan ikisine tekâbül edecek şekilde sadece iki mevsimden ibaret olurdu ve geriye iki unsur kalırdı... Eğer sıcak varsa zorunlu olarak soğuk da vardır, kuruluk varsa yaşlık da vardır, yani dört unsurun birleşmesi dört niteliğin varlığını zorunlu kılar. Şayet mevsimler iki olsaydı unsurlar dört tane olmazdı. Bu da "olması gerekenin olmaması gerekir" anlamına geldiğinden imkânsız bir çelişkidir.

Şânı yüce Yaratıcı yaptığını na kadar sağlam yapmıştır! Mesela başucu noktasında Güneş'in bize yakın olması, eğiliminin sonuna kadar yükselip yeryüzündan uzaklaşması, [231] sonra eğiliminin sonuna vararak bize yaklaşması, daha sonra aynı yöndeki eğilimini derece derece tamamlamak üzere inerek normale dönmesi gibi hareketleri, her eğilimde iki farklı mevsim meydana getirmek sûretiyle dört mevsim elde etmek içindir. Böylece dört unsura uygunluk da sağlanmış olur. Varlığın yapısında bir uyumsuzluk ve neticelerinde bir zıtlık meydana gelmemesi için bir tek eğilim sonucunda ortaya çıkan iki mevsimin ortak nitelikleri vardır. Zaten böyle olmasaydı dünyada ne canlı ne de başka oluşumlar meydana gelirdi. Güneş'in uzak veya yakın bulunduğu, doğuş ve batışın sürekli olduğu ya da mevsimlerin normal geçmediği bölgelerde oluşa engel teşkil eden sebepler hep bundan [Güneş'in hareketinden] ileri gelmektedir. zira Güneş daha uzak veya daha yakın olsaydı, yıllarca batmasa ya da doğmasaydı veyahut mevsimleri oluşturmasaydı dünyada hayat olmazdı.

Böylece anlaşılmıştır ki, oluş ve bozuluşa uğrayan nesnelerin kıvamı, şânı yüce Yaratıcı'nın varlık hakkında belirlediği sürenin sonuna kadar türlerinin devamı ve düzenlerini korumaları [gibi olaylar], Güneş'in dünyaya olan normal uzaklığına, dönenceler arası hareketine, en büyük feleğin hareket ettirmesi sonucunda doğudan batıya olan hareketine ve merkezinin dünyanın merkezinin dışında oluşuna bağlıdır. Yani demek istiyorum ki, Güneş'in merkezinin bazen dünyanınkinden uzaklaşması, bazen ona yaklaşması sonucunda oluşların sebebi olan mevsimler meydana gelmektedir.

[Ay'ın Yeryüzüne Olan Etkisi]

Buna benzer olaylar Ay'da da görülür. Çünkü Ay şu andaki normal uzaklıkta değil de daha yakın olsaydır bulut ve yağmurun oluşmasına engel olurdu. Zira Ay buharı çözer, ayrıştırıp inceltir; onun toplanıp yoğunlaşmasını önler. Nitekim Ay hilal [232] ve dolunay durumunda iken bunu görmekteyiz. Yani çoğunlukla yağmur Ay'ın kavuşum dönemlerinde yağar. Dolunay zamanında ise hilale nisbetle Ay çok aydın olduğu için ve havayı fazla ısıttığı için yağmur az yağar. O sırada Ay'ın havayı ısıtması sonucu bulut incelir ve dağılır. Dolayısıyla dolunay zamanında yağmur az olur. Fakat Ay kavuşum halinde iken aydınlığı az olduğu için hava soğuktur. Bu sebeple bulutlar yoğunlaşır ve yağmur çok yağar.

Şayet Ay aynı uzaklıkta olduğu halde ekvatorda veya ona paralel olan bir yörüngede bulunsaydı, dönenceler arasında iken sağladığı yararı göremezdik. Mesela Ay kışın dolunay halinde iken yaz mevsimindeki Güneş'in hizasında, kış gecelerinde ise dolunay halinde iken kış mevsimindeki Güneş'in hizasında bulunur. Bunun sonucunda yazın dolunaylı gecelerde Ay'ın ısısı daha az olur ve böylece hayatî faaliyetlerin gelişme döneminde hava normal, soğuk olması gerektiğinde da soğuk olur.

Ay'ın durumu bütün bu anlatılanlar gibi normal olup da yerin merkezinin dışında bir merkezi ve bir yörüngesi olmasaydı o zaman dört farklı durumda [hilal, ilkdördün, dolunay ve sondördün] da yeryüzüne yaklaşıp uzaklaşamazdı. Yukarıda anlattığımız üzere Ay kavuşum ve dolunay dönemlerinde yükselir, dördün dönemlerindeyse alçalır. Dördün dönemlerinden birinde alçalırken ışığı artar, diğer dördündeyse yükselirke ısı azalır. Ayrıca bir dördünde hızlı, diğerinde yavaş hareket eder.

Ay hakkında anlatılan bütün bu durumların, özellikle bazı nesneler üzerinde oluş ve bozuluşa sebep olduğunu görmekteyiz. Sözgelimi Ay alçalıp yeryüzüne yaklaşınca rutubet artar, uzaklaşınca azalır. [233] Böylece dünyada oluş ve değişimi sağlayan Güneş'e Ay'ın büyük ölçüde katkı yaptığı anlaşılmış oluyor. Bu konuda diğer yıldızların yararını anlatmaya gerek yoktur. Zira her yıldızın, Güneş'in dönenceler arasındaki hareketi gibi, ayrıca Ay ile Güneş'in dış merkezli hareketleri ve Ay'ın episikl (*felekü't-tedvîr*) hareketi gibi hareketleri vardır. Bir de ayın, Güneş'in yörüngesi istikametinde enine bir hareketi vardır. Yani yörüngenin iki kutbunun belirlediği daire istikametinde demek istiyorum. Böylece gezegenler çok farklı görünü arzeder. Tıpkı bu, Ay'ın yeryüzünün merkezine doğru alçalıp yükselmesi, farklı konumlarda ona teğet (müsâmete) olması, hızı-

nın değişiklik göstermesi, Güneş'in yörüngesinden saparak ona yaklaşıp uzaklaşırken teğet duruma geçmesi gibi, [gezegenlerde de] birçok değişik görünüm meydana gelir. Aynı şekilde gezegenler de Ay'ın hareketlerinin sebep olduğu hareketlere sebep olur. Mesela gezegenlerin en yüksek (*evc*) noktasının değişmesiyle her birinin zamanında bir değişme olur. Yani bir yıldızın hareketi sırasında en yüksek noktası zaman ayarlamasında başlangıç kabul edilir; [bir başka deyişle] yıldızın inişi sırasında görülen zaman farkı en yüksek noktası dikkate alınarak tesbit edilir.

Bütün bu anlattıklarımızın oluş ve bozuluşun meydana gelmesinde çok büyük etkisi vardır. Değişik zamanların bunuması, bunun duyu algısıyla da kanıtlanacağını gösterir. Nitekim ayın konusunda bir değişiklik olmadığı halde, bir yılın bahar, yaz, güz ve kış mevsimleriyle diğer yılın mevsimleri arasında gerçekten çok fark vardır. Şayet bu etki yıldızları dikkate alınmaksızın sadece Güneş ve Ay'a ait olsaydı. Ay ile Güneş'in kavuştuğu günlerin birbirine benzemesi gerekirdi. Oysa bu günlerin birbirinden belirgin bir şekilde farklı olduğunu görmekteyiz. Ayrıca Ay ile Güneş kuzey yarımkürede iken onlara bir yıldız yaklaşınca ısının arttığını [234] ise o gün şiddetli soğuk olduğunu bilmekteyiz. Yıldız, Ay ve Güneş'e ne kadar çok yaklaşırsa o günlerdeki sıcaklık ve soğukluk o nisbette artar. Dolayısıyla ısının bizim vücudumuzda da değişik etkiler yaptığını görmekteyiz. Mesela ısının yüksek ve düşük oluşuna göre vücudumuz normal, yaş veya kuru olabilmektedir. Eğer ısı, yaş ve kuruluk açısından normal, dışarının ısısı da vücut ısısına uygun olursa hazım yapar; vücut ısısından yüksek olursa gevşemeye (*tahlîl*), daha yüksek olursa büzülmeye (*cezb*), bundan da yüksekse kurumaya, en yüksek durumda ise yanmaya yol açar. Şayet vücudumuz yaşa eğilimli ve ısısı da normal ise, dış ısının yaptığı etki birinci durumda kokuşmaya, ikincide hazma, üçüncüde gevşemeye, dördüncüde büzülmeye, beşincide kurumaya ve altıncıda yanmaya sebep olur. Fakat vücudumuz kuruya eğilimli ve ısısı da normal ise dış ısının etkisi birinci durumda vücudun olgunlaşmasına (*nehve*), ikincide çok olgunlaşmasına (*tağlîz*) ve biraz gevşemesine, üçüncüde çok kurumasına ve biraz büzülmesine, dördüncüde çok yanmasına ve biraz tafsîline, beşincide çok tafsîline ve biraz incelmesine (*taltîf*), altıncı durumda ise çok incelmesine yol açar.

Aynı şekilde gezegenlerin vücudumuzun ve bizi kuşatan havanın ısısı üzerindeki etkisinin, onların hızlı, yavaş, yakın, [235] iniş halinde ve büyük oluşlarıyla, bu niteliklerin zıtlarıyla, az ve çok, toplu ve dağınık halde bulunuşlarıyla da ilgili olduğunu düşünmemiz gerekir. Bunun böyle ol-

duğunu duyu ile de anlayabilmekteyiz. Mesela Jüpiter (*Müşteri*) yengeç burcuna girdiği zaman kuzey rüzgarları, Mars (*Merih*) kova burcunda iken güney rüzgarları çok olur. Venüs (*Zühre*) Güneş'e yaklaşınca, kova veya balık burcundayken -kendi kanunu gereği- yağmur çok yağar. Merkür (*Utarid*) kova burcunda iken -kendi kanunu gereği- yağmurla birlikte değişik rüzgarlar çok eser. Şu halde diğer gezegenlerin oluşan ve bozulan varlıklar üzerinde büyük ölçüde etkili oldukları gizli bir şey değildir. Sabit yıldızların da gezegenler gibi büyüklük, küçüklük, ay ve Güneş'e yakınlık derecelerine göre etkili oldukları bilinmektedir.

(...)[251] Ekvatora paralel olan dairelerdin birinin bir kısmı ekvatorun teşkil ettiği büyük daireye paralel geçse, dönüş sırasında [236] ortaya çıkan sıcaklık, soğukluk, yaşlık ve kuruluk bedeni etkiler. Bunun sonucunda beden her zaman değişik irede, ahlâk ve âdetleri kabullenmek durumundadır. Bu da gök cisimlerinin genel karakterler üzerindeki etkisine bağlı olduğu gibi, oluşan ve bozulan her varlığın özel karakterlerine de bağlıdır. Böylece [bir sonraki nesilde] bir öncekilerin düşünce ve iradesinden farklı düşünce ve iradeler meydana gelir; şekil ve âdetler (*senen*) de değişik olur. O halde devlet ve devlete benzeyen kurumlardaki değişiklikler de böyle olmaktadır. Zira oluşa tâbi bütün varlıklar felek-i mâilin ekseni etrafında dönmektedir. Demek oluyor ki her birinin ekvatora olan uzaklığı farklıdır. Bu farklılık [gezegenin] uzun seyrini yaptığı yıllarda ortaya çıkar. Ama burçlar dairesine olan uzaklığı -Güneş'le birlikte etkisini gösterebilmek için- daima sabittir. Bu durum paralel dairelerin temsilî mekânından da anlaşılmaktadır. Çünkü her birinin tâbi olduğu bir tek durum söz konusudur. Ancak deniz, dağ, ova, çukur, çorak veya kır arazi ile bunların doğu, batı, kuzey veya güney bölgesinde bulunması gibi öze ait farklılıklar bu genellemenin dışındadır.

Böylece gezegenlerin toprak, su ve hava [gibi varlık tabakaları] üzerinde bulunmaları, onların oluşan ve bozulan varlıkların yakın etkin sebebi olduğu göstermektedir. Yani oluş ve bozuluşun sebebi olan Yaratıcı'nın iradesiyle onlar böyle bir düzene kavuşmuşlardır, demek istiyorum. Bu yüzden, bunlar hikmet sahibi, her şeyi bilen, güçlü ve cömert olan, yaptığını gayet sağlam yapan bir yöneticinin eseridir. Kudreti tam, gerçek Bir, tüm varlığı mükemmel bir şekide yaratan ve ona süreklilik verenin [237] yardımıyla açıklandığı ve aşağıda da açıklayacağımız gibi, böyle bir

.....

251 Metinde yer yer eksiklikler bulunduğu için burada dört satır tercüme edilemedi. Filozof, bu kısımda bazı yıldızların, bitki ve meyvelerle bölgeler ve insan karakteri üzerindeki etkisinden söz etmektedir.

yönetim mükemmelliğin amacıdır; çünkü Yaratıcı onun en ideal düzeyde olmasını gerekli kılmaktadır. Zira kapı, sedir veya kürsü gibi sanat eserlerinde görülen güzellik ve mükemmellik, saf akıl gözüyle bakanlar için evrendekinden daha belirgin değildir. Tüm varlığın en sağlam ve en yararlı bir şekilde düzene konması, bazısının diğer bazısı için varlık sebebi olması ve birbirinin dirlik düzenliğine vesile kılması bu yönetimin mükemmelliğini, muhal olmayan her şeyin zorunlu olarak fiil alanına çıkması da onun kudretini gösterir.

Bütün bu anlattıklarımız, astronomi ilminden ve fizikî varlıklardan haberdar olanlar için bilinen şeylerdir. Fakat o düzeyde olmayanlar bunları anlamaz.

Öyleyse sen, tam kudret sahibi olandan, kendi varlık ve birliğine, güç ve hikmetine delâlet eden tüm yararlı bilgiler tamamlamak için başıra iste!

Kindî'nin *Sebebin Açıklanması Üzerine* kitabının birinci kısmı tamamlandı. Âlemlerin rabbi olan Allah'a çokça hamd olsun.

Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine

(Risâle fi'l-ibâne an sücûdi'l-cirmi'l-aksâ)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla

el-Kindî'nin Ahmed b. el-Mu'tasım'a Göklerin, Şânı Yüce Allah'a Secde ve İtaat Ettiğini Açıklamak Üzere Yazdığı Risâle

Dinin meş'alesi, âlemlerin şerefi ve bütün yaratıklar arasında Allah'ın en iyi kulları olan seçkin önderlerin oğlu! Allah sana uzun ömürler versin, himâyesi sayesinde iyiliğini, irşâdıyla başarını dâim kılsın. Seni, davranışları beğenilenlerden ve mutlu olanlardan eylesin.

Şânı yüce ve isimleri kutsal olan Allah'ın *"Yıldızlar ve ağaçlar secde ederler"*[252] mealindeki âyetinin, aklın verileriyle yorumunu öğrenmeyi ne kadar çok arzuladığını senin ifadelerinden anlamış bulunuyorum. Allah sana bütün iyilikleri anlamayı nasip etsin, iyi işlerde başarılı kılsın. Bütün işlerinde doğruyu sevdirsin.

Hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sâdık olan Muhammed'in -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şânı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde (*el-mekâyîsü'l-akliyye*) mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gerçeği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkâr edebilir. [245]

Ne var ki Muhammed'in -Allah'ın salât ve selâmı üzerine olsun- peygamberliğine inanan ve onu tasdik eden birinin, sonra kalkıp Peygam-

.....

252 er-Rahmân 55/6.

ber'den aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkması, açıkça onun ayırt etme gücünün [aklının] zayıf olduğunu gösterir. Çünkü o, ya bu konuda farkına varmadan yaptığını yıkmaktadır veya Peygamber'in -Allah'ın rahmeti üzerine olsun- getirdiği vahyin dilini ya da dilde benzer isimlerin bulunabileceğini, çekim kurallarını ve etimolojiyi bilmemektedir. Her ne kadar bu gibi problemler Arap dilinde çoksa da bu durum bütün diller için söz konusudur. Arap dilinde benzer isimlerden kaynaklanan birçok kelime çeşidi vardır, hatta bir tek isim iki zıt anlamı ifade edebilir. Mesela bir şeye hakkını veren anlamındaki "âdil" kelimesi bunun zıddı olan zâlim anlamına da gelmektedir.

Arap dilinde secde namazda alnı, elleri ve dizleri yere koymaktır. Aynı zamanda secde -alın, el ve dizler söz konusu olmaksızın- itaat etme anlamına da gelir; secdenin namaz dışındaki anlamı itaattir.

en-Nâbigatü'z-Zübyânî, "Gassan, Türk, bir bölük Acem ve Kâbul, yararını umdukları için ona secde ederler"[253] derken burada secdeden maksat itaat etmeleridir; çünkü şâirin namazdaki secdeyi kasdetmiş olması imkânsızdır. Onun "sücûdun leh" ifadesi sürekli secdeye delâlet eder; oysa namaz secdesi sürekli değildir. Demek oluyor ki şâir onların itaatlarını kasdetmiştir. [246]

İtaat (*tâat*), eksikten mükemmele doğru gidiş anlamına da gelir. Nitekim gelişip büyüyen bitki için "bitki itaat etti" denir. Şâirin, "Bahçedeki bakla ona itaat etti" ifadesi, mahsul verdi, büyüyüp çoğaldı anlamına gelmektedir. Aynı şekilde şâir, "Parlak yıldız doğuş ve batışıyla ona itaat etti" derken güç halinden fiil alanına çıktı; eksikken tamam oldu ve yıldız itaat etti demek istemiştir.

Ayrıca Arap dilinde itaat, âmirin verdiği emri eksiksiz yerine getirme manası taşır. Bu durumda eksikten tamama doğru gidiş söz konusu olmadığına göre, itaatin manası âmirin emrini yerine getirmekten ibarettir. Âmirin emrini yerine getirmek ancak irade (*ihtiyar*) ile olur, irâde ise nefsi yetkin olanlar için yani düşünen varlıklar için geçerlidir. O halde gezegenler (*el-eşhâsü'l-âliye*) söz konusu olunca, secdeye, âmirin emrine itaat etme anlamının dışında başka bir anlam verme ihtimali kalmıyor. Çünkü onlar namaz secdesini yapacak organlara sahip değildir. Gezegenlerde oluş ve başkalaşma, dolayısıyla eksiklikten tamama doğru inti-

.....

253 Bu beyit *el-Ikdü's-semîn fi devâvîni'ş-şu'arâi'l-câhilîn*'de (London 1869, s. 24) "Gassan, Türk, bir bölük Acem ve Kâbul oturmuş onun dönüşünü beklemektedir" şeklinde yer almaktadır.

kâl mümkün olmadığı için onlar itaat eden varlıklardandır -burada başkalaşmadan kasdım, sadece yüklemlerin [niteliklerin] değişikliğe uğraması; oluştan kasdım da konunun (*cevher*) değişikliğe uğramasıdır.-

Şu halde gezegenlerin şânı yüce Âmir'in emrine itaat ettikleri çok açıktır. Çünkü onlar değişikliğe uğramadan uzaya dağılmış olarak [247] hareket etmek zorundadırlar. Onların bu gâyeye yönelik hareketleri, çok uzun bir geçmişten beri devam etmektedir. Gezegenlerin hareketi sonucunda mevsimler (*ezmân*) değişmekte, mevsimlerin değişmesiyle de bütün hayatî faaliyetler (*el-hars ve'n-nesl*) tamamlanmakta, her çeşit oluş ve bozuluş meydana gelmektedir. Demek oluyor ki onlar, bir tek emre [kanuna] tâbidirler; şânı yüce Yaratıcıları var ettiği sürece o emrin dışına çıkamazlar. Her olanın oluşu O'nun irâdesiyledir, şânı yüce Yaratıcı bozulanın oluşunu dilemediği için hali üzere kalmış ve oluşmamıştır. Gezegenlerin hiç sapma göstermeden düzenli hareketleri de [O'nun iradesiyle] olmaktadır.

Demek oluyor ki gezegenler, şânı yüce Yaratıcılarının iradesi doğrultusunda O'na itaat etmektedir. Bu irade, onların muazzam varlıklarının devamı ve hareketleri sonucunda oluşan varlıkların bekâsı için itaati gerekli kılmıştır.

Takdimini istediğimiz böyle bir girişten sonra, şimdi de bütünüyle gökkürelerinin canlı ve ayırt etme gücüne sahip (*mümeyyiz*) oldukları konusu üzerinde konuşalım. Böylece onların itaatlarının iradeli bir itaat olduğu mantıkî delillerle iyice anlaşılsın. Deriz ki: *Oluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı risâlede anlattıklarımızdan, gökkürelerinin her oluşan ve bozulan varlıkların yakın sebebi olduğu ortaya çıkmıştır. Tam kudret sahibi, isimleri kutsal ve şânı yüce olan Yolgösterici'nin yardımıyla şimdi açıklayacaklarımızdan da bunun böyle olduğu anlaşılacaktır. Deriz ki:

Felek bir cisimdir. Her cisim ya canlıdır ya canlı değildir. Felek de ya canlıdır ya canlı değildir. Tabiî olan her sebep (*illet*) ya maddî, ya formel, ya etkin, [248] ya da gâye sebeptir. Felek, oluşan varlıkların maddî sebebi değildir, çünkü oluşan varlıkta madde bir şekilden diğer bir şekle dönüşür; oysa felekte dönüşüm olmaz. O formal sebep de değildir, zira form maddeden ayrılmaz, ikisi birdir. Oysa felek oluşan varlıklardan ayndır. O, varlığın gâye sebebi de olamaz, çünkü gâyenin cisimle ilgisi varsa da cisim değildir. Mesela ev yapmanın gâyesi barınmaktır, barınmanın evle ilgisi varsa da ev değildir. O halde geriye feleğin her oluşan varlığın yakın etkin sebebi olduğu şıkkı kalıyor.

Oluşan varlıklardan bazıları canlı, bazıları da cansızdır. Oluşuma tâbi canlılardan bazıları cansız olabileceği gibi, bazı cansızlar da canlı olabilmektedir. Yukarıda anlattığımız gibi, her oluşan ve bozulan varlığın yakın etkin sebebi felektir. Öyleyse felek oluşan ve bozulan canlıların yakın etkin sebebidir.

Oluşan ve bozulan, canlı, duyarlı (*hassas*) ve hareketli [olan her şey], bir cisimdir. [Feleğin] cismi ise oluşan ve bozulan bir şey olmayıp yoktan yaratılmıştır. Oluşuma uğrayınca bu cisim cana kavuşur; canlıya da cansızlık ârız olabilmektedir. Şu halde bir tür hayatla oluşan cismin canlılığının yakın sebebi felektir. Demek oluyor ki oluşan cisimdeki can, onun sahip olduğu formdur; bunu meydana getiren de felektir. Sebep olarak etkin sebep, sebepliden (*ma'lûl*) daha üstündür. [249] Başka bir cismin sebebi olan her cisim ona herhangi bir etkide bulunmaktadır. Bu etki ya etki edenin yapısında mevcut ve etkilenene üstün gelme şeklinde etkisini gösterir; mesela ateşteki hararet onun yapısındandır; etkisini ısınan şeylerde gösterir. Veya bu etki, etki edenin yapısında mevcut değildir, mesela duvarlık, duvar ustasının karakterinde olan bir şey değildir. [Bazen de bu etki] sevgiliye karşı duyulan aşkın âşığı etkilediği gibi, etkileyenden kaynaklanır.

Demek oluyor ki her cisim, kendi yapısında olmayan bir şeyle başka bir cismi etkilemektedir. Bu etki ya duvar ustasının eylemi sonucunda duvar kavramının duvarda gerçekleşmesi şeklinde bir etkidir veya sevgilide bir hareket olmadığı halde aşkın âşığı etkilediği gibi eylemsiz bir etkidir.

Aşka gelince, onun etkisi ya âşığın sevgilisine olan aşkı gibi bilfiil duyu aracılığı iledir, veya demirin yapısının mıknatıs taşına olan aşkı sonucu ona doğru hareket edip kavuşması gibi aracısız bir etkidir. Zira bu aşk, duyu aracılığıyla değil, sadece demirin yapısından kaynaklanan bir şeydir. İşte oluşum sonucunda cisimde meydana gelen canlılık da böyledir, canlılık kazanmadan önce o bilfiil duyarlı değildir.

Buna göre [bir cismin diğer cisme etki etmesi] ya bilfiil duyu olmadan doğrudan aşk ile olmakta veya aşksız gerçekleşmektedir. Duyunun bulunmadığı aşk, [250] sevgili ile birleşmeye yönelik tabiî bir eğilimdir. Bu da demirin mıknatıs taşıyla birleşmesi gibi ya cisimle olur veya gücün fiil alanına çıkışı gibi, üstün olmayanın üstünlük kazanmak için üstün olana doğru tabiî bir eğilimi şeklinde olur.

Demek oluyor ki her cisim başka bir cisme etki etmektedir. Anlattığımız gibi bu etki, ya ateşin ısısı şeklinde tabiî bir etki veya gücü fiil alanı-

na çıkaran etken gibi tabiî bir şevktir ya da duvar kavramı ile duvar ustası arasındaki ilişki gibi, etki edenin yapısında bulunmayan bir şeyle etkilenen üzerinde etkisini göstermesi biçimindedir. O halde her cisim kendi yapısında [tabiatında] bulunmayan bir şeyle başkasına etki etmektedir. Bu da el, ayak ve canlının diğer organları gibi ya etkenin (*müessir*) kendisinde bulunan organla gerçekleşmekte veya canlı bir organla değil, sadece etken cismin kendi yapısında bulunan bir şeyle olmaktadır.

Felek, altında bulunan varlıklara hayat vermek sûretiyle etki etmektedir. Eğer bu etki canlı bir organla oluyorsa o zaman feleğin de canlı olması gerekir. Şayet canlı bir organla değilse o takdirde [251] yapısından (*tıbâ'*) kaynaklanan bir etki söz konusudur. Bu ise ya şevk [arzu, istek] veya üstün gelmekle (*galebe*) olur. Bilfiil olma feleğin yapısında mevcut olduğu için, canlılık onlarda tabiî bir şeydir. O halde felek zorunlu olarak canlıdır.

İlk Felsefe Üzerine adlı eserde açıkladığımız gibi yine deriz ki: Varlık ya sürekli fiil veya sürekli güç ya da güçten fiil haline geçiş durumundadır. Sürekli fiil halinde olan varlık, güçten fiile geçenden daha önce gelir; çünkü onun güç durumundan fiil haline çıkış sebebi odur. Güçten fiile geçen her şeyde bu geçişi sağlayan fiildir. Eğer öyle olmasaydı bizatihi varlığın daima fiile geçmesi gerekirdi. Şayet onun fiile geçen bir varlığı (*zât*) mevcutsa, o varlık sürekli geçiş halinde demektir. Halbuki varlığın güçten fiil alanına çıktığı kabul edilmiştir. Fakat bir şeyin varlığı (*zât*) yoksa o hiçbir şeyin sebebi olamaz.

Demek oluyor ki güçten fiile geçen her şey, oluş [kanunu] altında bulunmaktadır; çünkü daima o, bulunmuş olduğu güç halinden ayrılma durumundadır.

Eğer varlık, sürekli fiil halinde ise güç halinde olamaz; böyle bir varlık (*zât*) oluş [kanununa] tâbi değildir. Öyleyse oluşa tâbi olmayan varlık, oluşa tâbi olanın güç halinden çıkmasının sebebidir. [252] Demek oluyor ki düzenli ve sürekli hareket eden en son felek, oluşa tâbi değildir; hareketin güç olmaktan çıkıp fiil alanına geçmesinin sebebi en son felektir (*el-cirmü'l-aksâ*).

Oluşa tâbi cisimlerde düzenli hareketi sağlayan canlılık hareketidir. Çünkü canlı bir varlığa ölü veya cansız ya da candan yoksun deninceye kadar [geçen zaman içinde] onun sürekli ve düzenli bir şekilde hareketini sağlayan nefistir. O halde en son feleğin (*el-cirmü'l-aksâ*) sürekli ve düzenli hareket etmesini sağlayan da canlılık hareketidir. Ne var ki bu hare-

ket, oluşa tâbi cisimlerdeki gibi başka bir cismin etkisi sonucu meydana gelmiş değildir. Öyleyse en son felek daima bilfiil canlıdır ve zorunlu olarak oluşa tâbi olan aşağı [dünyadaki] varlıklara canlılık vermektedir.

Böylece en son feleğin canlı olduğu açıklık kazanmış oluyor. Aşağıdaki varlıklarda canlılığın sebebi, sürekli ve düzenli hareket eden en son feleğin canlılığıdır. Sebeplinin sebebe eşit olması imkânsız olduğu için oluşan cisimlerdeki ferdî canlılık en son feleğinki gibi sürekli değildir; canlılık onların türünde süreklilik göstermektedir. Aynı şekilde en son felek hareketle canlılık kazanmıştır, çünkü onun canlılığının sebebi cisimsiz ve hareketsiz Diri olan [Allah]'tır. [253]

Buna göre bazı canlılar başkasından oluşur ve başkasına dönüşmek üzere bozulur; bazılarında ise oluş ve bozuluş olmaz. Yukanda izah edildiği üzere, felek başka bir şeyden oluşmuş değil, tersine yoktan yaratılmıştır ve bozulup başka bir şeye dönüşmez. Yine yukarıda geçtiği gibi, her bozulan zıddını meydana getirmek üzere bozulur. Felek konusunda anlatıldığı gibi, onun zıddı yoktur. O halde bazı canlılar büyüyen, bazıları da büyümeyen türdendir. Canlının değişmeyen özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmasıdır. Buna göre felek de canlıdır, duyu ve hareket gücüne sahiptir, yani onun duyu gücü vardır.

Oluşan varlıklar herhangi bir sebebe bağlıdır, sebep ortadan kalkınca sebepli de ortadan kalkar.

Büyüyen canlılarda bazı duyu organları sadece büyüme gücüne bağlı olarak vardır. Mesela tat alma duyusu beslenme ile, beslenme de büyüme ile ilgilidir. Felek ise büyüyen varlık değildir, dolayısıyla beslenme ve tat alma duyuları yoktur. O koku alma gücüne de sahip değildir, çünkü koku da beslenme ile ilgilidir. Aynı zamanda o tadılan nesnelerden hoşa giden ve gitmeyeni ayırmak içindir. Anlattığımız gibi beslenme büyüyenler için gereklidir; oysa felek büyümez, koku alma ve dokunma organına sahip değildir; çünkü o başkasından etkilenmez; [254] hem de onun asla dönüşüme uğramadığı açıklık kazanmıştır.

Oluşan canlıdaki işitme ve görme gibi iki değerli duyu, hakiki bilgilerin sebebidir; felek de bunlardan yoksun değildir. Her ne kadar bu iki duyunun büyüyüp gelişmedeki yararı büyükse de bunlar büyümeyi sağlayan organ değil, fazileti elde etmeye yarayan organlardır. Çünkü tüm faziletleri sağlayan felsefî ilimlere bu iki duyunun aracılığıyla ulaşılır.

Şimdi de gökkürelerinin düşünen birer varlık olup olmadıkları hususunu araştıralım. Deriz ki: Gökkürelerinin canlı, canlının temel özelliği

nin de duyu olduğu ve onların duyu türlerinden sadece işitme ve görme duyusuna sahip bulunduğu; bu iki duyunun faziletleri elde etmeye vesile olduğu yukarıda izah edildi. Eğer gökkürelerinde fazileti elde etme duygusu yoksa -zaten onlarda büyüme de yoktur- onlardaki bu iki duyunun sebebi yok demektir. Oysa tabiatta anlamsız ve sebepsiz bir şey yoktur. Bu durumda bu iki duyu ya başka bir şey için sebep veya o başka şey bunlar için sebeptir. Bununla, ayırt etme gücünü (*temyîz*) kastediyorum. O halde gökkürelerinin ayırt etme gücü vardır ve onlar zorunlu olarak düşünen varlıklardır.

Aynı şekilde düşünülecek olursa gökküreleri ya düşünen ya da düşünmeyen varlıklardır. Oysa düşünen varlık düşünmeyenden daha değerlidir. [255] Eğer onlar düşünmeyen varlıklarsa, bizim onlardan daha şerefli olmamız gerekir. Oysa *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı kitabımızda izah ettiğimiz gibi, şânı yüce Yaratıcı'nın düzenlediği şekilde, onlar bizim var oluşumuzun yakın sebepleridir. Varlığımızın ve türümüze özgü olan düşünmenin etkin sebebi oldukları halde, onları düşünmeyen varlık saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz. Çünkü sebep, sebepliden daha değerlidir.

Bu durumda düşünen gökküreleri ya tabiî olarak veya canlı bir organla bize etki etmiş olabilirler. Eğer tabiî etki sonucunda düşünmemizi sağlıyorlarsa, onlar da düşünen varlıklardır. Şayet bu etkiyi canlı bir organla yapıyorlarsa, o organın sağlam ve mükemmel olması gerekir; çünkü mantık gücü en sağlam güçtür. Demek oluyor ki, bir organla bizdeki mantık gücüne etki etmişlerdir. Ayırt etme gücüne (*temyîz*), düşünme (*nutk*) adı verilir. Öyleyse gökküreleri zorunlu olarak düşünen varlıklardır. Oysa başlangıçta onların düşünmediği varsayımından yola çıkmıştık. Buna göre onlar hem düşünen hem de düşünmeyen varlıklar olmuş oluyor. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Bu durumda, geriye sadece düşünen varlık oldukları şıkkı kalıyor.

Yine deriz ki, nefsin düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç gücü vardır. Şehvet ve öfke gücü canlılarda türün devamını ve vücudun onarımını sağlar. O halde oluşan ve bozulan canlılarda bu iki güç onarım için, düşünme gücü ise fazileti tamamlamak için vardır.

Eğer gökküreleri formlarını [türlerini] korumak için üremeye [256] ve kendilerini onarmaya muhtaç değillerse -zaten onlarda bir varlıktan diğerine dönüşüm olmaz-, bu iki güç onlarda mevcut değil demektir. Şayet düşünme güçleri de yoksa canlı değillerdir, çünkü bu üç güçten yoksun

ket, oluşa tâbi cisimlerdeki gibi başka bir cismin etkisi sonucu meydana gelmiş değildir. Öyleyse en son felek daima bilfiil canlıdır ve zorunlu olarak oluşa tâbi olan aşağı [dünyadaki] varlıklara canlılık vermektedir.

Böylece en son feleğin canlı olduğu açıklık kazanmış oluyor. Aşağıdaki varlıklarda canlılığın sebebi, sürekli ve düzenli hareket eden en son feleğin canlılığıdır. Sebeplinin sebebe eşit olması imkânsız olduğu için oluşan cisimlerdeki ferdî canlılık en son feleğinki gibi sürekli değildir; canlılık onların türünde süreklilik göstermektedir. Aynı şekilde en son felek hareketle canlılık kazanmıştır, çünkü onun canlılığının sebebi cisimsiz ve hareketsiz Diri olan [Allah]'tır. [253]

Buna göre bazı canlılar başkasından oluşur ve başkasına dönüşmek üzere bozulur; bazılarında ise oluş ve bozuluş olmaz. Yukarıda izah edildiği üzere, felek başka bir şeyden oluşmuş değil, tersine yoktan yaratılmıştır ve bozulup başka bir şeye dönüşmez. Yine yukarıda geçtiği gibi, her bozulan zıddını meydana getirmek üzere bozulur. Felek konusunda anlatıldığı gibi, onun zıddı yoktur. O halde bazı canlılar büyüyen, bazıları da büyümeyen türdendir. Canlının değişmeyen özelliği duyu ve hareket gücüne sahip olmasıdır. Buna göre felek de canlıdır, duyu ve hareket gücüne sahiptir, yani onun duyu gücü vardır.

Oluşan varlıklar herhangi bir sebebe bağlıdır, sebep ortadan kalkınca sebepli de ortadan kalkar.

Büyüyen canlılarda bazı duyu organları sadece büyüme gücüne bağlı olarak vardır. Mesela tat alma duyusu beslenme ile, beslenme de büyüme ile ilgilidir. Felek ise büyüyen varlık değildir, dolayısıyla beslenme ve tat alma duyuları yoktur. O koku alma gücüne de sahip değildir, çünkü koku da beslenme ile ilgilidir. Aynı zamanda o tadılan nesnelerden hoşa giden ve gitmeyeni ayırmak içindir. Anlattığımız gibi beslenme büyüyenler için gereklidir; oysa felek büyümez, koku alma ve dokunma organına sahip değildir; çünkü o başkasından etkilenmez; [254] hem de onun asla dönüşüme uğramadığı açıklık kazanmıştır.

Oluşan canlıdaki işitme ve görme gibi iki değerli duyu, hakiki bilgilerin sebebidir; felek de bunlardan yoksun değildir. Her ne kadar bu iki duyunun büyüyüp gelişmedeki yararı büyükse de bunlar büyümeyi sağlayan organ değil, fazileti elde etmeye yarayan organlardır. Çünkü tüm faziletleri sağlayan felsefî ilimlere bu iki duyunun aracılığıyla ulaşılır.

Şimdi de gökkürelerinin düşünen birer varlık olup olmadıkları hususunu araştıralım. Deriz ki: Gökkürelerinin canlı, canlının temel özelliği

nin de duyu olduğu ve onların duyu türlerinden sadece işitme ve görme duyusuna sahip bulunduğu; bu iki duyunun faziletleri elde etmeye vesile olduğu yukarıda izah edildi. Eğer gökkürelerinde fazileti elde etme duygusu yoksa -zaten onlarda büyüme de yoktur- onlardaki bu iki duyunun sebebi yok demektir. Oysa tabiatta anlamsız ve sebepsiz bir şey yoktur. Bu durumda bu iki duyu ya başka bir şey için sebep veya o başka şey bunlar için sebeptir. Bununla, ayırt etme gücünü (*temyîz*) kastediyorum. O halde gökkürelerinin ayırt etme gücü vardır ve onlar zorunlu olarak düşünen varlıklardır.

Aynı şekilde düşünülecek olursa gökküreleri ya düşünen ya da düşünmeyen varlıklardır. Oysa düşünen varlık düşünmeyenden daha değerlidir. [255] Eğer onlar düşünmeyen varlıklarsa, bizim onlardan daha şerefli olmamız gerekir. Oysa *Oluş ve Bozuluşun Yakın Etkin Sebebi Üzerine* adlı kitabımızda izah ettiğimiz gibi, şânı yüce Yaratıcı'nın düzenlediği şekilde, onlar bizim var oluşumuzun yakın sebepleridir. Varlığımızın ve türümüze özgü olan düşünmenin etkin sebebi oldukları halde, onları düşünmeyen varlık saymak gibi bir hatayı kimse göze alamaz. Çünkü sebep, sebepliden daha değerlidir.

Bu durumda düşünen gökküreleri ya tabiî olarak veya canlı bir organla bize etki etmiş olabilirler. Eğer tabiî etki sonucunda düşünmemizi sağlıyorlarsa, onlar da düşünen varlıklardır. Şayet bu etkiyi canlı bir organla yapıyorlarsa, o organın sağlam ve mükemmel olması gerekir; çünkü mantık gücü en sağlam güçtür. Demek oluyor ki, bir organla bizdeki mantık gücüne etki etmişlerdir. Ayırt etme gücüne (*temyîz*), düşünme (*nutk*) adı verilir. Öyleyse gökküreleri zorunlu olarak düşünen varlıklardır. Oysa başlangıçta onların düşünmediği varsayımından yola çıkmıştık. Buna göre onlar hem düşünen hem de düşünmeyen varlıklar olmuş oluyor. Bu ise imkânsız bir çelişkidir. Bu durumda, geriye sadece düşünen varlık oldukları şıkkı kalıyor.

Yine deriz ki, nefsin düşünme, öfke ve şehvet olmak üzere üç gücü vardır. Şehvet ve öfke gücü canlılarda türün devamını ve vücudun onarımını sağlar. O halde oluşan ve bozulan canlılarda bu iki güç onarım için, düşünme gücü ise fazileti tamamlamak için vardır.

Eğer gökküreleri formlarını [türlerini] korumak için üremeye [256] ve kendilerini onarmaya muhtaç değillerse -zaten onlarda bir varlıktan diğerine dönüşüm olmaz-, bu iki güç onlarda mevcut değil demektir. Şayet düşünme güçleri de yoksa canlı değillerdir, çünkü bu üç güçten yoksun

olan asla canlı olamaz. Oysa önceden bunların canlı olduğunu söylemiştik, eğer söylediğimiz doğruysa bunlar zorunlu olarak canlıdır.

Yine deriz ki, matematiğe ait teorilerde, yerküresinin çapı 7636 3/8 milden biraz eksiktir. Eğer insanlar yerküresinin üzerinde yanyana dizilseler, meydana getirecekleri kürenin yüksekliği yedi karış olur. Bu miktar, anlattığımız büyüklükteki yerküresine ilave edilecek olsa varlığı bile hissedilmez. Oysa matematiğe ait teorilerde geçtiği üzere, yerküresi, sabit yıldızlar göğüyle [kıyaslanacak olursa] onun yanında hissedilmeyecek kadar değersiz bir simge gibi kalır. Çünkü sabit yıldızlar göğünde bulunan bir kürenin çapı yerküresininkinin yirmibin katıdır. Bu yıldızlı gökküresinin durumu, yıldızlı olmayan gökküresinden farklıdır; o, yerküresinin sekizbin ....[254] katı kadardır. Eğer yeryüzünü dolduran insanlar, bu yıldızlı gökteki küreye ilave edilecek olsa, âdeta varlıklarından dahi söz edilmeyecek kadar basit kalırlar. [257]

Şayet gökküreleri sadece düşünen varlıklarsa -düşünen düşünmeyenden daha üstündür- [buna göre] hepsinden daha üstün olan [insan], az olduğu için, daha değersiz olanın [gökkürelerinin] yanında âdeta hiçbir şey değildir. Kim ki böyle düşünüyorsa o, şânı yüce Allah'ın sınırsız kudretini, değerli işler yapan iyi bir adamın güç ve kudretinden daha çok sınırlamış olur. Oysa bu, yüce olan Allah'ın şânını ululayan bir nitelik değildir. O'nun kudreti hiçbir şeyden âciz değildir. Yaratıktarı da en sağlam ve en değerlidir. Sözgelimi şânı yüce olan Allah, kendileri için takdir edilen zaman içinde bozulmayan varlıkları, mâhiyeti (*cevher*) değişmek sûretiyle bozulan varlıklardan çok daha büyük olarak var etmiştir. Ayrıca O, kavranılan [ilahî bilgisini] varlık alanına çıkarma kudretine sahiptir. Tüm varlığı ya basit veya birleşik cevherler şeklinde yaratmıştır. Basit olan madde ve form, birleşik olan ise şekle bürünen maddedir. Birleşik madde ya canlı veya cansızdır. [258] Cansız cevher nefis sahibi olmayandır; nefis sahibi cevhere gelince o, gezegenler ve diğer canlı varlıklardır (*el-hars ve'n-nesl*).

Allah, nefis sahibi cevherleri ya akıllı (*nâtık*) veya akılsız olarak var etmiştir. Bunlardan gezegenler ile insan akıllı, diğer canlılar ise akılsızdır. Akıllılar da bozuluşa uğrayanlar ve gerek bütünü için gerekse her biri için takdir edilen zaman zarfında bozulmayan varlıklar olarak ikiye ayrılır. Bunlardan bozulmayanlar gezegenlerdir; tek tek bozulup dönüşüme uğrayan ise öncelikle insandır.

• • • • • •

254 Metinde boş bırakılmış çok az bir yer var.

Akılsız varlıklara gelince, bunlardan hayvanlar duyu gücüne sahip, geri kalan diğer bütün canlılar ise bu güce sahip değildir.

Cansızlardan sıcak ve kuru olan ateş; sıcak ve yaş olan hava; soğuk ve yaş olan su; soğuk ve kuru olan da topraktır.

Allah, bütün yaratıkları mekânda hareket eden varlıklar olarak yaratmıştır. Bu hareketin zıddı ya vardır veya yoktur; zıddı olmayan, bozuluşa uğramayan gök cisimleridir. Çünkü zıtlar dönüşüm sonucu bozulurlar; zıddı olmayana gelince, elbette ki onun dönüşebileceği başka bir şey yoktur. Allah, bu tür harekete sahip olanları [gökkürelerini] hepsinin en büyüğü kılmıştır; bu da devrî harekettir. Zıt harekete gelince o düz harekettir yani bir yerde başlayıp başka bir yerde son bulan harekettir. Şüphesiz böyle bir hareketin zıddının bulunması mümkündür. O da ilk hareketin sona erdiği noktada başlayıp, onun başladığı yerde son bulan harekettir. [259]

Dönen bir şey ancak sabit bir merkezin çevresinde hareket etmek zorunda olduğu için, Allah evrenin ortasında sabit bir cisim var etmiştir, bu da yeryüzüdür; yeryüzünü su [küresi] takip eder. Allah, onu merkezde sabit kılmak sûretiyle, mekânından uzaklaşan nesnelerin merkeze doğru tabiî hareketini sağlamak için cisimlerin merkez yönünde tabiî hareketini zorunlu kılmıştır. Zira merkez yönündeki hareket zıddı bulunan bir harekettir. Bu yüzden ateş ile havayı merkezden [çevreye] hareket eden sabit cisimler olarak yaratmıştır; çünkü ikisindeki aktif nitelik aynıdır. Ayrıca ateş ile hava zıt unsurlardır, değişmenin bunların cüzlerinde olması gerekir.

Bütün canlılarda niteliklerin hepsi mevcuttur; ferd olarak bunlar bozulur [ölür], fakat Allah'ın [her] tür için belirlediği zamana kadar bu tür[ler] devam eder.

Hareket ya mekânda [yer değiştirme şeklinde] veya mekânda olmayan hareket olmak üzere ikiye ayrılır. Mekânda hareket her cisim için söz konusudur. Mekânda olmayan hareket ise artma, eksilme, oluş, bozuluş ve dönüşüm hareketlerinden ibarettir. Bütün bunlar, aşağı âlemdeki pasif olan maddenin etkilenmesi sonucunda meydana gelir. Allah, gök cisimlerinden etkilenme özelliğini kaldırmıştır.

İşte gerçek Etkin'in gerçek kudreti budur, yani kuvve halinde bulunup imkânsız olmayan her şeyi fiil alanına çıkartmaktır. İmkân dahilinde olan her fiilin feyz[den nasibini alması] cömert olan Allah'a secde etmesi demektir. İşte gerçek Yönetici'nin gerçek yönetimi budur, yani var olan her şeyin en uygun aktiviteyi göstermesidir.

Bütün bunlar karşısında, şânı yüce Allah'ın kudretinin büyüklüğünü, cömertliğinin genişliğini [260] fazl u kereminin nasıl aktığını ve yönetiminin ne kadar sağlam olduğunu anlamalısın!

Aydınlanmış akıl sahipleri ulu bir ağaç veya büyük bir balık, yılan, su kaplumbağası, fil ve benzeri hayvanlar karşısında hayranlık duymalıdır. Bütün ilginç yönleriyle bu varlıklar, O'nun kudretinin ne kadar yaygın olduğunun birer belgesidir.

Bütünüyle kozmik varlığı tam teşekküllü bir canlı gibi tasarlayabilirsin; çünkü o, arasında boşluk bulunmayan bir tek cisimdir. Bunun çoğunda -değerli gök cisimleri demek istiyorum- değerli nefis gücü bulunmakta ve bu güç, kendinden aşağıdakilerin her birinin durumuna en uygun ne ise, -diyelim ki bir insan- onlara öylece etki etmektedir.

İşte bundan ötürü, dilimizi konuşmayan eski filozoflardan bazıları insana "küçük âlem" demişlerdir. Çünkü kâinatta mevcut olan bütün güçler onda vardır, yani canlılık, büyüme ve düşünme demek istiyorum. Ayrıca insandaki kemik ve benzeri şeyler, toprak, vücuttaki rutubet, damar, mide, mesane ve benzeri organlardaki sıvı birikintiler, su; karında ve tüm organlardaki boşluk, hava; vücuttaki tabiî ısı ise ateş kabilindendir. Madenler gibi... zamk; beyin ve sinir gibi.[255] İnsanın saçı, bitkiler gibi, [261] vücudun içinde ve dışındaki parazitler, üreyen hayvanlar gibidir. Atmosferde meydana gelen yağmur, gök gürlemesi, rüzgâr, çöküntü, volkan, deprem ve daha başka olayların her birinin insanda bir benzeri vardır.

İmdi, tam kudret sahibi olan Allah'ın, tümüyle kozmik varlığı, evrendeki her şeyin kendisinde bulunduğu bir tek canlı şeklinde yarattığını kim inkâr edebilir!... Nitekim bir tek insanda bunların hepsi vardır. Kitabımızın baş tarafında söylediğimiz gibi, özellikle sâdık Muhammed'in getirdiği mesaj bu görüşe ters düşmüyorsa?!..

Böylece istediğimiz açıklamayı gerçekleştirmiş bulunuyoruz. Şimdi de kudret sahibi Allah'ın yardım ve tevfikiyle bu doğrultudaki görüşümüzü tamamlayalım.[256]

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, Muhammed Mustafa'nın ve onun tertemiz ev halkının üzerine olsun.

• • • • • •

255 Metinde eksiklik vardır.

256 Filozofun bu ifadesinden eserin ikinci kısmının bulunduğu anlaşılıyorsa da günümüze kadar sadece birinci kısım gelmiştir.

Cisimsiz Cevherler Üzerine

(Risâle fî ennehû tûcedu cevâhiru lâ ecsâm)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
Başarım sadece Allah'tandır.

Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin
Cisimsiz Cevherler Üzerine Risâlesi

Gerçeği anlama konusunda Allah sana yardım etsin ve o yolda başarıya ulaştırsın.

Cisimsiz cevherler konusunda anlatılanlarla ilgili sorduğun soruyu anlamış bulunuyorum. Şu var ki bu problemi fizik ilminden sonra ele almak daha doğru olur. Çünkü fizikî varlıkların izahında kullanılan aksiyomların (*el-evâilü'l-mantıkiyye*) araştırıcı tarafından iyi bilinmesi gerekir. Açıklanmasını istediğin konuda sana yeteceğini umduğum kadarını yazdım; zira sorduğun soruyla ilgili olarak seni aydınlatması için probleme esas teşkil edecek birçok cümleye ve bunları uzun uzadıya anlatmaya ihtiyaç vardır.

Başarı Allah'tandır.

Tabiî varlıkların cüzleri arasında cisimsiz cevher bulunduğunun delili, cismin ne olduğu ortaya konulduktan ve cevheri başkasından ayıran nitelikler bilindikten sonra gelir.

Cisim en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu bulunan bir niceliktir. [266]

Cevher kendi kendine var olan, var olmak için başkasına muhtaç olmayan, değişiklikleri taşıdığı halde özü itibariyle değişmeyen ve bütün kategorilerle nitelenendir. Veya cevher, *mütevâtî* ya da *müteşâbih* olarak nitelenendir. *Mütevâtî* nitelik, niteleyenin nitelenene adını ve tarifini vermesi durumudur. *Müteşâbih* nitelik ise niteleyenin nitelenene adını verse bile tarifini vermemesi durumudur. Adını verse bile etimolojik olarak verir, adın tam ifadesini vermez; çünkü adın cüzleri nitelenende bir nitelik belirtmez.

Bütün bunlar [cevher hakkında anlatılanlar] biliniyor ve kabul ediliyorsa cisimsiz cevher var demektir. Nitekim cisimlerdeki canlılık ya cismin kendisindendir veya başkasından gelen bir arazdır. Kendisinden derken, o şey kendisinden ayrılınca bozulanı; araz derken de bulunduğu şeyden ayrılabilen ve ayrılınca o şeyin bozulmama durumunu kastediyorum. Mesela canlıdaki can onun kendinden ise, can ayrılınca canlı bozulur. Nitekim canlılardan can ayrılınca bozulduklarını bilmekteyiz. Fakat canlı cisimden can ayrıldığı halde onun cisimliğinde bir bozulma olmamaktadır. O halde bu durum gösteriyor ki, cisimdeki canlılık başkasından gelen bir arazdır.

Cisimde "canlılığın mâhiyeti" dediğimiz şey "nefis"tir. Bu durumda nefis cevher mi yoksa araz mı; [267] eğer cevher ise cisim mi değil mi gibi hususları araştırmamız gerekmektedir.

Bize göre nesnelerin farklılığı ya maddî yapılarından ya da isimlerinden gelmektedir. Maddî yapılarının tarifi aynı olan iki nesne, bir tek isimle anılır. Bunların maddeleri farklı olmadığı için isimleri de değişik değildir. Maddeleri değişik olmayan nesneler aynı yapıdadırlar. Buna göre bir şeye adını ve tarifini vererek onu niteleyen şey, nitelenenin yapısına sahiptir; nitelenen cevher ise o da cevherdir, araz ise o da arazdır. Nitelenene kendi adını ve tarifini vermeyen onunla aynı yapıda değildir. Yapısı nitelenenin yapısıyla aynı olmayanın, nitelenende bulunuşu bir yabancı gibidir; nitelenende yabancı durumunda olana biz araz adını vermekteyiz. Çünkü niteleyen, nitelenenin kendisinde olan bir şey olmayıp, onda araz durumunda bulunmaktadır.

Bir şey ister duyu, isterse akılla algılansın, onu o şey yapan onun formudur (*sûret*). Cevher, nefiste olan şeydir; nefis ise canlının aklî [basit, gayr-ı maddî] formundan ibarettir ve o cevherin türüdür. Buna göre can bir cevherdir; cevherin türü de cevherdir. O halde nefis bir cevherdir; nefis bir cevher olduğuna göre o, türün cevheridir. O cisim değildir, çünkü

tür cisim değil, tersine cisim olan şahısları [fertleri, cüz'îleri] kuşatan bir küllîdir. Zira canlı şahıslar da cisimdir.

Böylece nefsin cisim değil, [mânevî] bir cevher olduğu ve yine böylece bazı cevherlerin cisim olmakla beraber, bazılarının da cisim olmadıkları anlaşılmıştır. Aynı şekilde düşünülecek olursa, eğer tür şahıslara adını ve tarifini veriyorsa o, şahısların yapısına sahiptir; [268] dolayısıyla şahıs cevher ise tür de cevherdir, o araz ise tür de arazdır. Tür cevhere adını ve tarifini verdiğine göre, duyulur olan canlı ve onun türleri de cevherdir.

Tür ya cisimdir ya değildir, eğer cisim ise -şahıs zaten cisimdir- bu durumda tür zorunlu olarak ya birdir veya çoktur; şahıs ise zorunlu olarak çok olma durumundadır. Eğer tür çoğu kuşatan bir cisim ise o, kuşattığı şahısların herbirini ya bütünüyle veya bir kısmıyla ifade eder.

Tür, çeşitli unsurlardan oluşan bir birleşiktir. Mesela insan düşünen, canlı ve ölümlü terimlerinden oluşan bir birleşiktir, aynı şekilde türün cinsi ve faslı da kendi tariflerini veren unsurlardan oluşmuş birer birleşiktir. O halde tür, çeşitli cüzlerden oluşan bir birleşiktir ve bu cüzler birbirine benzememektedir. Eğer tür şahıslardan birini tam olarak ifade ederse, öteki şahısları tam olarak ifade etmesi nasıl mümkün olur? Eğer tür kuşattığı her şahsı bir cüz'üyle ifade ederse bu, bilkuvve olarak şahıslar sonsuz demektir; dolayısıyla türün cüzleri de bilkuvve sonsuz olacaktır. O halde tür bilkuvve sonsuzlardan oluşmuş bir birleşiktir. Oysa birleşik olma fiil durumunu belirttiğine göre, birleşik olanın bilkuvve olması imkânsızdır. Demek oluyor ki türün cüzlerinin bilkuvve sonsuz olması mümkün değildir. Halbuki türün cüzlerinin sonsuz olduğu kabul edilmişti. [269] Bu ise korkunç bir çelişkidir.

Türün kuşattığı her bir şahıs, ondan taşıdığı bir cüz ile diğer bütün şahıslardan ayrılır; çünkü bir şahısta bulunan cüz diğerinde bulunandan farklıdır. Türün altındaki şahıslar ise bilkuvve sonsuzdur. Halbuki biraz önce, türün bilkuvve sonsuz cüzlerden oluşan bir birleşik olmasının imkânsızlığı ifade edilmişti. Demek oluyor ki, her bir şahısta türe ait farklı cüzler bulunmakta ve her bir şahısta türe ait bir tek cüzün bulunması mümkün olmamaktadır. Oysa bu durum, "Hem mümkündür, hem mümkün değildir" anlamına geldiğinden çok kötü bir çelişkidir. Öyleyse her bir şahıstaki türe ait cüzün diğerinden farklı olması imkânsızdır.

Böylece türün bütünüyle her bir şahısta bulunmasının imkânsız olduğu anlaşılmıştır. Çünkü tür cisim olunca, gerek bütünüyle gerekse cüz'üyle şahıslarda bulunması imkânsızdır.

O halde cevherin türü cisim değildir; yukarıda anlattığımız gibi o [mânevî] bir cevherdir.

Sonuç: Zorunlu olarak cisimsiz birçok cevher vardır.

Sorduğun konuda bu sana yeter.

Bütün önemli işlerinde Allah yardımcın olsun ve acı veren şeyden seni korusun.

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât ve selâm, Muhammed Peygamber'in ve onun bütün ev halkının üzerine olsun.

Nefis Üzerine

(Risâle fi'n-nefs)

Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî'nin Aristo, Eflâtun ve Diğer Filozofların Kitaplarından Özetlediği Nefis Üzerine Risâlesi

Allah sana gerçeği anlamayı nasip etsin ve ona ulaşmana engel olacak şeyler hususunda yardımcı olsun. Kendisine itaatle Allah seni mutlu kılsın. Nefis hakkındaki görüşleri özetlememi ve Aristo'nun *Nefis Üzerine* kitabının özetiyle birlikte, bu konuda diğer filozofların benimsediği görüşleri ortaya koymamı istiyorsun. [273] İsteğine cevap vermek üzere, yeterince özet ve doyurucu araştırma konusunda Allah'ın izniyle elimden geleni esirgemedim. Güç ve kuvvet O'ndandır.

İmdi derim ki: Nefis basit, şerefli ve yetkindir; değeri büyüktür. Güneş ışığının Güneş'ten gelmesi gibi, onun cevheri de şânı yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Yapısının şerefli oluşundan ve bedende açığa çıkan arzu ve öfke güçlerine zıt bir karaktere (*tıbâ'*) sahip bulunuşundan anlaşıldığı üzere bu nefis, cisimden bağımsız, ona aykırı; cevheri de ilâhî ve ruhânîdir. Çünkü öfke gücü bazen insanı tahrik ederek çok kötü işler yapmaya sevkeder; fakat bu nefis ona karşı koyar ve öfkenin yapmak istediğine engel olur veya tıpkı süvarinin sert başlı atı dizginle zaptettiği gibi, o da insanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler.

Bu durum, insanın öfke gücünün, öfkeye engel olan nefisten başka olduğunun açık bir delilidir. Çünkü engel olan, hiç şüphesiz engel olunandan başkadır. Aynca birşey kendisine zıt olamaz. Arzu gücüne gelince, o da zaman zaman bazı şehevî şeyleri arzular; fakat aklî nefis, bu konuda onun hata ettiğini ve bu halin kendisini bayağı durumlara sürükleyeceği-

ni [hatırlatarak] engel olur. Yine bu durum, ikisinden her birinin diğerinden başka olduğunun bir delilidir. [274]

Şânı yüce Yaratıcı'nın nurundan olan bu nefis, bedenden ayrılınca âlemde ne varsa hepsini bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Eflâtun'un şu sözü bunun delilidir, der ki: "Eskilerden birçok arınmış filozof, bu dünyadan soyutlanıp maddî nesneleri hiçe sayarak, kendilerini eşyanın hakikatini düşünme ve araştırmaya verince, gaybın bilgisi onlara açılmış, insanların içinden geçeni bilmişler ve yaratıkların sırrına vâkıf olmuşlardır. Bu karanlık dünyada -ki Güneş aydınlatmamış olsa zifiri karanlık olurdu- henüz nefis bedene bağımlı iken böyle olursa, ya bu nefis soyutlanır, bedenden ayrılarak şânı yüce Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu gerçek âleme intikâl ederse neler olmaz ki!.."

Gerçekten Eflâtun bu kıyaslamayı doğru yapmış ve [nefsin varlığına dair] tutarlı bir delil ortaya koymuştur. Sonra Eflâtun söze devam ederek der ki: "Bu dünyada her kimin amacı leşe dönüşecek olan yeme ve içmeden zevk almaksa ve yine amacı cinsî ilişkiden zevk duymaksa, onun aklî nefsinin bu değerli şeyleri bilmesine yol ve şânı yüce Yaratıcı'ya benzemesine imkân yoktur."

Daha sonra Eflâtun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe, anlattığımız akıl gücünü de meleğe benzeterek der ki: "Bir kimsenin şehvet gücü kendisine üstün gelerek gâyesi ve bütün çabası şehvetini tatmin etmek olursa, o kimse domuza benzer; öfke gücü üstün gelen ise köpeğe benzer; kime ki aklî nefis gücü üstün gelir, düşünce ve ayırt etmeyi, varlığın hakikatini bilme [275] ve ilmin derinliklerini araştırmayı alışkanlık haline getirirse o kimse, şânı yüce Yaratıcı'ya yakın benzerlikte faziletli bir insan olur. Çünkü şânı yüce Yaratıcı'nın hikmet, kudret, adalet, iyilik, güzellik ve gerçeklikle nitelendiğini bilmekteyiz. İşte insanın gücü yettiği ölçüde kendisine bu şekilde çeki düzen vermesi mümkündür; böylece o da hakîm, âdil, cömert, iyi, gerçekliği ve güzelliği tercih eden biri olur. Bütün bu niteliklerle o, şânı yüce Yaratıcı'nın kuvvet ve kudretinden bir çeşit pay almış olur."

Eflâtun ve filozofların çoğuna göre nefis ölümden sonra bâkîdir, onun cevheri şânı yüce Yaratıcı'nın cevheri gibidir. O, soyutlanınca [ya] tıpkı Yaratıcı'nın bilmesi gibi diğer şeyleri veya ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ona şânı yüce Yaratıcı'nın nurundan nur konmuştur. Nefis bu bedenden ayrılarak soyutlanır ve feleğin üstündeki akıl âlemine kavuşursa Yaratıcı'nın nuruna erer ve şânı yüce Yaratıcı'yı

görür, nuru O'nun nuru ile uyuşur, O'nun melekûtunda yücelir. [276] İşte o zaman her şeyin bilgisi ona açılır. Tümüyle eşya şânı yüce Yaratıcı'ya aşikâr olduğu gibi ona da aşikâr olur. Çünkü biz bu kirli âlemde iken birçok şeyi Güneş'in ışığı sayesinde görmekteyiz. Ya nefislerimiz soyutlanarak ebediyet âleminde ebedîleşip Yaratıcı'nın nuru ile bakarsa neler olmaz ki?! Şüphesiz o Yaratıcı'nın nuru ile görünen, görünmeyen, gizli ve alenî her şeye vâkıf olur.

Pisagor demiş ki: "Eğer nefis -bedenle beraberken- şehevî arzuları terk eder, kirlerden temizlenir, varlığın hakikatini bilme konusunda çok düşünür ve araştırırsa gerçekten o parlaklık kazanır ve Yaratıcı'nın nurundan bir sûretle [form] birleşir; temizlik sonucunda kazanmış olduğu parlaklık sebebiyle tıpkı maddî nesnelerin görüntüsünün parlak aynada belirmesi gibi, varlığın bütün sûreti ve bilgisi nefiste belirir. İşte nefis de böyledir; çünkü ayna paslı olursa hiçbir şeyin sûreti onda asla belirmez; pas giderilince bütün sûretler ortaya çıkar. Aklî nefis de böyledir, paslı ve kirli ise son derece cahil demektir; dolayısıyla onda bilgi formları ortaya çıkmaz. Fakat temizlenip arınınca parlar. O zaman bütünüyle varlığa ait bilgi formları onda belirir. Nefsin sâfiyeti, kirden temizlenip bilgi kazanmasıyla olur; onun varlığı bilmesi temiz ve parlak oluşuna bağlıdır. Nefsin parlaklığı arttıkça eşyanın bilgisi onda belirmeye başlar.

Bu nefis hiç uyumaz; çünkü uyku anında duyuları kullanamaz, [277] bu haliyle o kendi başına bağımsız değil, bedene hapsedilmiş durumdadır. O zaman âlemlerde açık ve gizli olan her şeyi bilir. Eğer nefis uyumuş olsaydı, rüya gören insan kendisinin uykuda olduğunu bilemezdi, hatta uykuda gördüğü ile uyanıkken olanları birbirinden ayıramazdı.

Bu nefis olabildiğince temizlenirse, uykuda ilginç rüyalar görür; bedenden ayrılmış nefisler [ölülerin ruhları] onunla konuşur. Yaratıcı da nurundan ve rahmetinden onun üzerine akıtır. O zaman nefis yeme, içme, evlenme, duyma, görme, koklama ve dokunma duyularının verdiği lezzetin üstünde sürekli bir zevk duyar. Çünkü bunlar kirli duyu hazlarıdır, yerlerini sıkıntıya bırakırlar; fakat öbürleri ilâhî, ruhânî ve meleklere has lezzetlerdir, yerlerini en büyük şerefe bırakırlar.

Aldanmış, bahtsız cahil, duyu lezzetleriyle yetinen ve onlara kavuşmayı en büyük amaç bilen kimsedir. Biz bu âlemden, bir arabanın geçitten ve köprüden geçtiği gibi gelir geçeriz, uzun süre kalmayız. Gelecekteki yerimiz ve makamımız ise ölümden sonra nefsimizin gideceği en yüce ve en şerefli âlemdir; orada nefis Yaratıcı'sına, O'nun nuruna ve rahmeti-

ne yakın olur. O'nu duyu ile değil, akıl gözü ile görür. O da nefse nurundan ve rahmetinden akıtır." İşte bilge Pisagor'un görüşü budur.

Eflâtun'a gelince o da bu anlamda demiştir ki: "Eski filozofların dediği gibi soyutlandıkları zaman aklî nefislerin yeri [278] feleğin ötesinde, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık âlemindedir. Ne var ki her nefis bedenden ayrıldığı an o yere intikâl edemez; çünkü bedenden ayrılan bazı nefislerde hâlâ kir ve pis şeyler vardır. Bazıları ise ay feleğine ulaşır; temizlenip arınıncaya kadar bir müddet orada kalır; sonra Merkür (*Utarid*) feleğine yükselir, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet de orada kalır; sonra da daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkar, her felekte bir süre kalır. En yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlenir, duyu ve hayalden gelen kir ve pisliklerden arınırsa, işte o zaman felekleri aşarak akıl âlemine yükselir; böylece en yüce ve en şerefli yere kavuşmuş olur. Yaratıcı'nın nuru ile uyuşarak az ve çok, varlığa ait her şeyi bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Âdeta insanın kendi parmağını veya tırnağını ya da kıllarından birini bilmesi gibi bütün varlık ona apaçık görünür. Yaratıcı da âlemin idaresine ait şeyleri ona havale eder; nefis de onları yapmak ve yönetmekten zevk alır."

Hayatıma yemin olsun ki, Eflâtun da gâyet veciz olarak anlatmış ve bu kısa ifadesinde birçok manayı toplamıştır.

Hem bu, hem de öbür âlemde nefsin bu şerefli rütbeye ulaşması ancak kirlerden temizlenmesiyle olur. İnsan kirlerden temizlenince, onun nefsi gaybı ve gizli şeyleri bilecek derecede parlaklık kazanır. Nefsin bu gücü, şânı yüce Tanrı'nın gücüne yakın bir benzerlik gösterir. Çünkü nefis, bedenden ayrılıp soyutlanınca kendi âlemine yani tanrılık âlemine intikâl eder. [279]

Nefsin öbür âlemdeki hâli bu kadar şerefli iken, insan nasıl olur da nefsini ihmâl eder ve onu yaratıcısından uzaklaştırır, doğrusu şaşmak gerek!..

Aristoteles ise, günlerce komada kalan ve kendine geldiği zaman gayba ait çeşitli bilgileri insanlara bildiren Yunan kralının başından geçen olayı anlatmıştır.[257] Kral orada gördüğü nefisleri, sûret ve melekleri onlara anlatmış ve deliller de getirmiştir. Kendi ev halkından her birinin ömür

.....

257 Gerçekte burada anlatılanların Aristoteles'le bir ilişkisi yoktur. Olay Eflâtun'un *Devlet* diyaloğunda geçmekte ve sözkonusu şahsın Yunan kralı değil, Pamphylialı Armeios oğlu Er olduğu açıkça ifade edilmektedir. Ayrıca Er'in, kendi yakınları ve öteki olaylar hakkında verdiği bilgiler de adı geçen eserde yer almamaktadır; bkz. Eflâtun, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu, Ali Cimcoz), İstanbul 1975, s. 614.

süresinin ne kadar olduğunu haber vermiş, gerçekten de hiçbiri onun söylediği ömür süresini aşmamıştır. Bir yıl sonra Evs ülkesinde bir yerin batacağını, iki yıl sonra da başka bir yeri sel basacağını söylemiş ve dedikleri çıkmıştır.

Aristoteles der ki; onun nefsi, bedeninden ayrılmak üzere olduğu için bu olayları bilmiştir. Şayet gerçekten bedenden ayrılmış olsaydı, elbette yüce melekler alemindeki ilginç olayları görecekti.

Yapıları üzücü şeylere ağlamaya yatkın olanlara, nefsini ihmâl edenlere, aldatıcı, bayağı ve basit şehevî arzularını tatminde ileri gidenlere, bu önemli iş üzerinde düşünmeyenlere ve gücü yettiği kadar nefsini arındırmayanlara çokça ağlamalarını söyle! O şehevî arzular ki insana kötülük yaptırarak onun yapısını hayvanlaştırır. Gerçek temizlik beden temizliği değil nefis temizliğidir. Çünkü bilge ve Yaratıcı'sına ibadet eden seçkin âlimin bedeni pis kokulu bir şeyle kirlenmiş olsa bile, [280] bilginler şöyle dursun, cahiller katında dahi o, bedeni misk ve anbere belenmiş cahilden daha şereflidir. Dünya ve dünyanın bayağı lezzetlerinden uzak durarak Allah'a ibadet edenin faziletlerinden biri şudur ki, bütün cahiller - kendisiyle alay edenler müstesna- onun fazilet sahibi olduğunu kabul eder ve onu yüceltir; onun hata yaptığını görmek bile cahili mutlu eder.

Ey cahil insan! Bu âlemde kalışının sadece bir an olduğunu, sonra gerçek âleme intikâl edeceğini ve orada sonsuza dek kalacağını bilmez misin! Şânı yüce Yaratıcı'nın iradesiyle sen bu dünyada sadece bir yolcusun!

Bütün filozoflar bunun böyle olduğunu öğretmiştir; biz de nefsin basit bir cevher olduğunu onların görüşlerinden özetledik.

Sana yazdıklarımı iyi anla ki mutlu olasın. Yüce Allah seni dünya ve âhirette mutlu kılsın.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, Muhammed'in ve bütün ev halkının üzerine olsun.

Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz

(Kelâmun fi'n-nefs muhtasarun vecîz)

Kindî der ki: Aristoteles nefsin, fonksiyonunu cisimlerde gösteren basit bir cevher olduğunu; Eflâtun ise onun cisimle birleştiğini söyler. Ona göre bu birleşme cirmleri birbirine bağlayarak etkisini gösterir. Ayrıca o, cirm ile cisim arasında fark gözeterek, oluş âleminde arazları taşıyan maddî cevherlere cirm, felek gibi varlıklara da cisim adını verir.

Bu iki görüşün biribirinden farklı olduğu sanılmıştır; oysa ki bu iki filozof birçok yerde: "Nefis eni, boyu ve derinliği olmayan bir cevherdir" diye tarif etmişlerdir. İkisi de nefsin cisimle birleşmesini, "Nefis fonksiyonlarını cisimde ve cisimle gerçekleştirir; bu durum cismin cirmle ittisali gibi değildir" şeklinde anlamışlardır. Yine iki filozof birçok yerde, "Nefis ancak feleğin vasıtasıyla oluşan varlıklar üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir" ifadesini aynen kullanmışlardır.

Eflâtun'un, "Nefis cisimle birleşir ve cirmler üzerindeki fonksiyonunu cisim vasıtasıyla sağlar" sözünün anlamı; nefis, bir cisim olan feleğin vasıtasıyla cirmler üzerinde fonksiyonunu gerçekleştirir demektir. [282]

Yoksa, nefis cisme benzer ve onunla cirme girer ve çıkar, anlamına gelmez. Çünkü böyle bir görüşün yanlış olduğu ortadadır. Değil Eflâtun, ondan çok aşağı derecedekiler bile bunu kabul etmez.

Şöyle ki eğer cisim varsa ya oluş âleminde bir yeri vardır veya âlemin dışındadır. Şayet âlemin dışındaysa ne burada sözü edilir, ne de cisimlerle birleşir. Eğer oluş âleminin dahilindeyse, bu âlemde bulunan her şey cirmden ibarettir; dolayısıyla cisim de bir cirmdir, yani ya toprak, ya su,

ya hava, ya ateş ya da bunlardan oluşmuş bir birleşiktir. Bu gibi niteliklere sahip olan şey cirmdir; o halde cisim cirmdir ve bunun dışında bir anlamı yoktur.

Hamd olsun Allah'a, sona erdi.

Uyku ve Rüyanın Mâhiyeti Üzerine

(Risale fi mâhiyyeti'n-nevm ve'r-rü'yâ)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
İzzet Allah'ındır.

Allah sana gizlilikleri açıklasın, seni dünya ve âhirette mutlu kılsın, gerçeğe giden yolu sana göstersin ve ona ulaşmana yardımcı olsun.

Benden uyku ve rüyanın ne olduğunu anlatmamı istiyorsun. Allah yardımcın olsun! Bu, tabiat ilimleri arasında inceliği olan ve özellikle nefsin güçleri üzerinde söz etmeyi gerektiren bir konudur. Bu tür bir ilim üzerinde araştırma yapanın, anlattıklarımı ve tabiat ilmi doğrultusundaki açıklamalarımı anlayabilmesi için uzman olması gerekir. Bu konuda, senin gibi biri için yeteceğini sandığım kadarını yazdım. Başarı Allah'tandır. [294]

Deriz ki: Bir şeyle ilgili bir hususu bilmek, o şeyin mâhiyetini her yönüyle bilmeye bağlıdır. Uyku ve rüya da nefisle ilgili bir husustur. Öyleyse bu alanda görüş beyan etme yetkisi, nefis cevherini iyi bilen, türlerini anlayan, onunla ilgili birçok ifadenin yol açacağı karışıklıkların üstesinden gelebilen birine ait olmalı.

Duyu ile akıl, nefsin birbirine uzak güçlerinden iki önemli güçtür. Büyüyen canlı bir cisim olan insanda duyu ile akıl arasında aracı güçler de vardır. Bu ön bilgiler ve bu güçlerin meydana getirdiği olaylar anlaşılırsa uyku ve rüyanın mâhiyeti -uzun söze gerek kalmadan- bilinmiş olur.

Mesela biz, canlı olduğu halde beş duyusunun hiçbirisiyle hissetmeyen kimseye "uyuyor" diyoruz. O halde uyku, nefsin tüm duyuları kullanmayı terketmesidir. Biz uyurken görmesek de, duymasak da, tadmasak da, koklamasak ve dokunmasak da [fizyolojik olarak] yapımız aynıdır. [295]

Öyleyse uykunun tam tarifi: "Sağlığı normal olan canlının tabiî olan duyularını kullanmama halidir." Eğer bu söylendiği gibiyse rüyanın ne olduğu anlaşılıyor demektir. Çünkü nefsin güçleri bilinmektedir; onlardan biri de tasarlama (*el-musavvire*) gücüdür. Bununla ben, tek tek nesnelerin gayr-ı maddî formlarını bize kazandıran gücü kastediyorum. Yani duyularımız nesnelerin nitelikleriyle ilişki kurmadan [bizim onlar hakkındaki tasarımımızdır]. Eski Yunan filozoflarının "fantezi" adını verdikleri güç işte budur. Duyu ile tasarlama gücünün farkına gelince, duyu bize nesnelerin formunu maddî nitelikleriyle birlikte verir; tasarlama gücü ise nitelik ve niceliğe ait tüm özellikler olmadan nesnenin soyut formunu kazandırır.

Bu güç hem uykuda, hem de uyanıkken fonksiyonunu yerine getirir, fakat etkisini uyanıklıktan ziyade uykudayken daha güçlü olarak gösterir. Nitekim uyanık biri, bir konu üzerinde düşünürken bazı organlarını kullansa bile düşündüğü şeyin şekli [onun zihninde] canlanır. [296] Ne kadar derin düşünür ve duyularını kullanmazsa o şekil daha da belirginleşir, âdeta duyusuyla görür gibi olur. Hatta konuya yoğunlaşmak, görme ve işitme duyusunu kullanmayı gereksiz kılar. Nitekim çoğu zaman düşünceye dalan birine bağırıldığı zaman cevap vermediğini görürüz. Kendisine geldiğinde, "gözünün önündekini gördün mü?", diye sorulsa, "görmedim" der. Bu husus diğer duyular için de söz konusudur.

Bu durum, sıradan insanlarda böyledir. Ama parlak akıl, zihin ve ayırt etme gücüne (*temyîz*) sahip olan seçkinlerde ise, onların parlak zihin güçleri duyu verilerine gerek kalmadan varlığın soyut formlarını kazandırır. Bir kimse hiçbir duyusunu kullanmayarak düşünmeye başlar ve bu şekilde uykuya dalarsa tasarlama gücü en güçlü bir şekilde fonksiyonunu yapar. Bu durumda düşünce, duyu verilerinden gelen formları algılamakla meşgul olmadığı için [düşünceye konu olan nesneleri] duyu organı gibi soyut olarak görür. Bu hususta duyu gücü ile tasarlama gücü arasında asla fark yoktur. Hatta her düşündüğü [297] şeyin soyut formu duyu algısından daha temiz, daha berrak ve daha net olarak belirir. Çünkü duyu gücü duyumlarını ikinci bir araçla sağlar; bu araç aynı zamanda ortaya çıkan iç ve dış etkilerden ötürü güçlenebilir ve zaafa uğrayabilir. Ama tasarlama gücünün güçlenecek veya zaafa uğrayacak ikinci bir aracı bulunmamakta ve o, soyut nefisle [sırf zihin gücüyle] kavramları elde etmektedir. Her ne kadar tasarlama canlıda akıl ile duyu arasında ortak olan birinci derecedeki organla [beyinle] gerçekleşse de, bunda bulanık-

lık ve bozulma olmaz. İşte bu tasarlama gücü ve diğerleri, nefsin yani beynin güçlerindendir. Bu organ nefsin bütün güçlerinin bulunduğu bir organdır. Duyu gücü ise göz, kulak deliği, kulak, geniz, burun, dil, ağız, [298] küçük dil ve bütün dokunma sinirleri gibi ikinci derecedeki organlarla fonksiyonunu yerine getirir.

Beyne gelince, eğer onda bir arıza olursa organı yöneten nefis gücünde de bir bozulma meydana gelir; aynı durum duyu ve ikinci derecedeki duyu organları için de söz konusudur. O halde duyu algısı, ikinci derecede organa gerek duymayan tasarlama gücünden daha zayıftır. Çünkü çoğunlukla duyu gücünde iki bakımdan arıza söz konusudur; bununla, birinci ve ikinci derecedeki organları [beyin ve duyu] kastediyorum. Çoğunlukla duyu gücü birincisi itibariyle sağlıklı, ikincisi itibariyle arızalı olabilmektedir. Tasarlama gücüne gelince, çoğunlukla duyu gücü gibi birincisi [beyin] itibariyle sağlıklıdır, ikincisi [duyu organı] bulunmadığından ötürü onda herhangi bir arıza da sözkonusu değildir. Bu sebeple tasarlama gücünün fonksiyonu [299] ve verileri daima soyut ve sağlamdır. Duyuya gelince, ikinci derecede gelen organların sürekli değişiklik göstermesi sebebiyle o da değişmektedir. Bu yüzden tasarlama gücünün verileri maddeye bağımlı olan duyu verilerinden daha sağlıklı ve daha nettir. Aynı şekilde maddedeki form [şekil] yine maddenin yapısına bağlıdır, zira her madde her şekli kabul etmez. Sözgelimi bir damga ile saf mumu, halis çamuru, halis olmayan çamuru ve pürüzlü taşı damgalayacak olursak, onun etkisi maddenin durumuna göre farklı olacaktır. Elbette ki en saf ve pürüzsüz olan, damganın bütün inceliklerini en iyi şekilde yansıtacaktır.

Tıpkı bunun gibi, duyulur nesneler de onu algılayana tâbidir; ondaki belirsizlik, bozukluk ve her çeşit değişiklik onun madde ile olan ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Tasarlama gücü ise, duyu algıları gibi maddeye ilişkin olmadığından bir bozulma söz konusu değildir. Bu sebeple uykuda [görülen] şekiller daha mükemmel (*etkan*) ve daha güzeldir. Ayrıca tasarlama gücü duyu gücünün elde edemediklerini de tasarlar. Mesela o, formları birbiriyle birleştirir; duyu ise bunu yapamaz. Duyu maddeyi ve fonksiyonlarını karıştırma [k sûretiyle aralarında ilişki kurma] gücüne sahip değildir. Sözgelimi göz [300] bize boynuzlu veya tüylü ya da tabiî olmayan herhangi bir şekilde bir insan tasavvuru veremediği gibi, konuşmayan bir hayvanı da konuşan şeklinde gösteremez. Şüphesiz o bunu yapamaz, çünkü duyu organında bunu tasarlayacak güç asla mevcut değildir. Fakat düşünce gücüne gelince, insanı uçan veya tüylü; yırtıcı hayva-

nı da konuşan bir varlık olarak tasavvur etmesi imkânsız değildir. Bu tasarlama gücü sadece duyu algısına dayanan düşünceleri şekillendirir.[258] Tüm duyularımızın etkisinden kurtulduğumuzda herhangi bir düşünce maddeden soyut olarak zihnimizde canlanır. Sonra duyunun sağlayamadığı algıları uykuda duyu algıları şeklinde elde ederiz.

Böylece yaptığımız açıklamadan rüyanın ne olduğu anlaşılmıştır. Demek oluyor ki rüya, nefsin düşünceyi kullanıp duyuyu kullanımdan kaldırmasıdır. Sonucu bakımından rüya, nefis duyuyu bırakıp düşünceye yöneldiği için, düşünceye konu olan her şeklin tasarlama gücü sayesinde nefisteki izlenimidir. [301]

Niçin bazı olayları meydana gelmeden önce rüyada görürüz? Rüyada gördüğümüz bazı şeyler niçin zıddı ile yorumlanır? Niçin rüyada gördüğümüz bazı şeyler çıkmıyor, yorumu yapılamıyor ve zıddı ile de yorumlanamıyor? şeklindeki sorulara gelince, bunların sebebi nefsin tabiî olarak bilgili olması, her çeşit duyu ve akıl verilerini algılama gücüne sahip bulunmasıdır.

Yunanlıların bilgesi Eflâtun bu konuyu bizden önce temellendirmiş, onların filozofu Aristoteles de nefse dair görüşlerinde ondan nakiller yapmıştır. Eflâtun bunun böyle olduğunu söylemiştir; çünkü bilinen herşey ya duyu veya kavram bilgisinden ibarettir. Nefis ise hem duyu hem de kavram bilgisine sahiptir. O, nefsin hissedici ve akledici olduğunu söyler, yani duyulardan gelen izlenimler de, aklın ürettiği kavramlar da nefiste bulunuyor demektir. O halde algılanan algılayandan başka değildir. Nefis basit bir tek varlık olduğuna göre orada ayrılık gayrılık yoktur. Meselâ algılama sırasında algılayanla algılanan aynıdır. Çünkü nefisteki izlenim algılananın kendisidir, yani onun formudur. [302] Demek ki form ondan başka bir şey değildir; hatta nefis bu haldeyken dahi o form kendisinde mevcuttur.

Aklî kavramlar da böyledir, onlar da akıl adı verilen güçten başka bir şey değildir. Çünkü algılanan (*mahsûs*) terimi tek tek varlıkları ifade eder. Zira canlılarda ortak olan duyu gücü eşyanın formunu, yani renk, şekil, tat, ses, koku ve dokunmayla ilgili ferdî özelliklerini algılar. Böyle olan her form maddeye ilişkindir. İnsanda bulunan ve aklî kavramları algılayan güç ise hem varlığın türlerini algılayan hem de onlara ilişkin hususları ayırdeden güçtür.

• • • • • •

258 Filozofun bu ifadesi, tasarlama gücü ile ilgili önceki anlattıklarıyla pek bağdaşmamaktadır.

Duyu algıları nefiste mevcut olduğuna göre algılayan ile algılanan aynıdır. Akıl da böyledir, nefis aklî kavramları algıladığı için o da kavramdan başka bir şey değildir. O halde akıl ile duyu, nefisteki kavram ile algıdan ibarettir, çünkü ikisi de nefiste mevcuttur. Fakat idrâk edilmeden önce, duyu algıları tek tek nesnelerin (*eşhâs*), aklî kavramlar ise onların üstündekilerin, yani tür ve cinslerin formudur. Demek ki cinsler, türler ve tek tek nesneler tümüyle akledilir şeylerdir. Bu yüzden Eflâtun, nefsin tüm duyulur ve akledilir şeylerin mekânı olduğunu söylemiştir. Buna göre nefis tabiatı gereği çok bilendir. Zira tümüyle bilgi duyu ve akıldan, bunların benzeri ve ikisini birden kuşatan şeyden ibarettir. [303] Demek oluyor ki değişik rüyalar görmenin sebebinin ne olduğu birazdan anlaşılacaktır.

Şüphesiz nefis canlı, uyanık ve çok bilen [bir cevher]dir. O bazı olayları (*eşyâ*) meydana gelmeden önce sembollerle (*remz*) veya aynıyla haber verir: a) Eğer canlı, nefsin kabul [yani olayları algılama] gücüne zarar verecek arazlardan temizlenmiş olarak tam anlamıyla algıya hazırsa ve nefis de kendi etkisini o canlının organında gösterme gücüne sahipse, meydana gelmeden önce olayları aynıyla haber verir. Demek ki organın olayları aynıyla haber vermesi, daha çok ve daha iyi hazırlanmış olmasına bağlıdır. Şüphesiz bir organın [fonksiyonunu yapma] durumu nefisle ilgili bir olaydır. Bununla, tam nefis sahibi olan şahısları yani insanı kastediyorum. Dolayısıyla nefis bazen çok iyi, bazen da çok zayıf olarak algılamaktadır. İşte meydana gelmeden önce olayları aynıyla haber vermenin sebebi budur. b) Sembol ifade eden rüyaya gelince, eğer organ canlı nefsin olaylar hakkında verdiği haberi kabule tam hazır değilse bu durum meydana gelir. [304] Bu takdirde nefis, canlının rüyayı istediği sembolle ifade etmesini sağlar. Diyelim ki nefis yolculuğu haber vermek istiyor, o zaman yolculuk uçuşla sembolize edilir ve kişi rüyasında kendisinin bir yerden başka yere uçtuğunu görür. Bu durum, organ temiz fikirleri kabul edecek kıvama geldiği zaman söz konusudur. Nitekim büyüyen canlılardan [insanlardan] bazısı, bir olayı meydana gelmeden önce düşünür ve o konuda önemli sonuçlar doğuracak gerçeklere ulaşmak için doğru önermeler kullanarak sağlam düşüncelere ulaşır. Böylece o, olayları meydana gelmeden önce haber verir. Durumu zayıf olan diğerleri ise, böyle düşünceleri üretemezler. Bu yüzden onların görüşü zan düzeyinde kalır; zan ise "o böyledir, o böyle değildir" şeklinde iki çelişik önermeden ibarettir. Eğer bu önermelerden biri bir gerçeği ifade ediyorsa doğru zan, etmiyorsa yanlış zandır.

Aynı şey rüya için de söz konusudur; [305] şayet nefis doğru önermelerle düşünmekten uzaksa [rüyadaki] bu düşünce zan ifade eder. Bu zan bir gerçeği dile getiriyorsa o yorumdur, yani semboldür. Gerçekle çelişiyorsa canlının [insanın] gördüğü rüya zıddına delâlet eder. İşte böyle durumlarda nefis sembol kullanmak zorunda kalır. Yukarıda anlattığımız gibi sembol, uyanık olan kimsenin analoji yapması gibidir.

Bazen doğru, bazan yanlış çıkan tahmine gelince, eğer âlet doğru sembolü kabullenecek kıvamdaysa o tahmin doğru çıkar. Tıpkı bu, bir kimsenin, isbata dayanan tam bilgisi bulunmadığı halde birşey hakkında kuvvetli zanda bulunması gibidir. Şüphesiz bu zan bir gerçeği ifade etmez. [Uykudaki] zayıf zan ise, uyanık haldeki zayıf zan gibidir; her ikisi de bazen doğruya bazen yanlışa denk düşer. Şayet organ kuvvetli zanna benzeyen sembolü kabullenecek kıvamda değilse rüyanın zıddı çıkar. Çünkü daima zayıf zanda bulunan kimse [306] hata yapmaktadır. O halde bunun [zayıf zanna dayanan rüyanın] zıddı her zaman doğru çıkacaktır. İşte görülen rüyanın zıddının çıkması böyle olmaktadır. Sözgelimi rüyada ölmüş görülen insanın ömrü uzamış; fakirleşmiş görülenin malı çoğalmış şeklinde yorumlanır. Fakat organ bu mertebelerden hiçbirini kabul etmeyecek derecede zayıfsa, rüya anlatılamayacak kadar karışık olur. Böyle bir rüyada gerçeğe uygunluk veya aykırılık şartı aranmaz. Tıpkı bu, uyanık birinin saçmasapan düşünceleri gibidir. Çoğu kez böyle biri, sözdeki incelikler şöyle dursun, kelimeler arasında uyum sağlamaya çalışır, fakat karıştırarak düşündüğünün tersini söyler. Halkın "çok kelime hatası yapan" diye adlandırdığı kimseler bunlardır. Mesela Hamza b. Bîd[259] hakkında anlatılanlar böyledir. İşte bu gibi rüyalara karışık rüya adı verilir.

Canlının uyumasının yakın sebebi, beyninin soğuk ve yaş oluşudur. O soğuyup ıslanınca gevşer, normal durumundan çıkar ve duyu algılarına cevap veremez olur. Çünkü duyu âletleri [sinirler] beyinden çıkıp yayılmaktadır. -Biz buna benzer görüşleri [307] canlının anatomisini anlatırken açıklamıştık.- Zor olduğu için nefis uykuda duyuları devre dışı bırakarak düşünceye yönelmiş ve bunun sonucunda uyku ve rüyalar meydana gelmiştir.

• • • • • •

259 Dalgınlığı ile ünlü bu şahsın adı Arapça metinde Hamza b. Nasr ve Züveyh (?) olarak, Latince tercümesinde ise Hamet b. Nezir şeklinde geçmektedir. Fakat tarihte yaşamış ünlü dalgınlar arasında bu isimde birine rastlamak mümkün olmamıştır. Ancak, İbn Abdirabbih'in *el-Ikdü'l-ferîd* adlı eserinde (nşr. Muhammed Said el-Arayan, Beyrut 1372/1935, II, 234) Hamza b. Bîd b. Avf isimli bir ahmaktan söz edilmektedir ki, herhalde doğrusu bu olacaktır.

Beyni ıslatan ve soğutan sebebe gelince, bu sebep ısının, canlının iç organlarında bulunması, dışının soğukla kuşatılması ve iç organlardaki ısının etkisiyle ince olan yaş buharın beyne yükselmesidir. Bunun doğruluğunu gösteren delil şudur: Biz yaş ve soğuk yemeklerden çokça yediğimiz zaman hareketlerimiz yavaşlar, bedenimizin dışı soğur, ısı içe çekilir, duyu organlarımız gevşer ve onları kullanmak bize ağır gelir. Bu sırada organ kapanarak açıkken yaptıklarını yapamaz olur. Şayet canlı onu kapamayacak olursa, tabiat o duyu organının dinlenmesini sağlar. Mesela gözün durumu böyledir; o, bebeğini [siyahını] döndürerek üst kapağın altında dinlendirir. Her ne kadar hayvan göz bebeğini genişletme ve daraltma imkânına sahipse de -mesela kedi, tavşan, yırtıcı kuş ve benzerlerinde bu durum mevcuttur- göz, bebeği daraltma ve genişletmeye, kapak ise daralan bebeği büzmeye memurdur. Neticede soğuk ve yaş olan beynin yanısıra hayvan, duyu organlarını kullanmanın ağırlığını hissetmez. Nitekim, uyumak istediğimiz zaman bedenin hareketine son verir, duyuları devre dışı bırakmak için gözlerimizi kapar, ses ve ışıktan uzak kalmaya çalışırız. Böylece kitabımızın baş tarafında tarif ettiğimiz uyku gerçekleşmiş olur. [308]

Uykunun sebebi ile ilgili delillerden biri de, eğer tamamen düşünceye dalar, kitaplara kapanarak konuya konsantre olursak, hareketsizlikten ötürü bedenimizin dışı soğur, duyularımız gevşer ve ağırlık çöker. Bu sırada içteki ısının etkisiyle soğuk olan yaş buhar beynimize yükseleceği için uykumuz gelir.

Bu hususta bir başka delil de, aşırı yorgunluktan sonra bedenimizde normalin dışında meydana gelen ısı konusudur. Biz, yorucu bir hareketten sonra bedenimizi dinlendirmek zorundayız. Dinlenirken ısı içe çekilir. Bunun sonucunda soğuk olan yaş buharlar beynimize doğru yükselir. Bu konuda tabiat bize çok yardımcı olmaktadır; bir bakıma bu, onun bir çeşit bedeni yönetim şeklidir. Zira uyku, organların dinlenmesini sağlar, sindirim organını sindirime hazırlar, yorgunluğun bedene kaybettirdiği besinleri telâfi eder, [309] aynı zamanda iç organlarda bulunanların ısı ile pişmesini temin eder. İşte uykunun gâye sebebi budur.

Şüphesiz şânı yüce olan her şeyin Yaratıcı'sı, canlıların dinlenme, çalışma ve beslenme zamanını belirlemiştir. Çünkü beden [çalışırken] çözülür ve akar [güç kaybeder]. Bedenden sürekli [güç] akarken, sindirime yardım edecek ve bu açığı telâfi ederek onu geliştirecek olan, ancak sükûnet ve uyku gibi şeylerdir. Şayet uykunun verdiği istirahat olmasaydı ve canlının bünyesi (*tabiat*) tamamiyle sindirime yönelmemiş ve gücünün

duyu ve sindirime ayrılmasını önlememiş olsaydı, bir yandan duyuyu kullanırken, diğer yandan sindirim olayı organlarda eksilen ve tükenen gücü tekrar telafi edemezdi. Bunun böyle olduğunu gösteren delil şudur ki, [310] aşırı yorgunluk veya cinsî ilişki ya da ilaç kullanma sonucunda güçleri soğuyanlara -kendilerini toparlayıp daha iyi sindirim yapmaları için- uyku tavsiye edilir. Bu durumda onlar uykudan uyanınca, kendilerinde cinsî ilişkinin, yorgunluğunun ve ilacın verdiği zâfiyetin kısmen veya tamamen gittiğini, güçlerine tekrar kavuştuklarını görmekteyiz.

Aynı şekilde uzun süre uykusuz kalanlarda aşırı kuruluk, şakak ve gözlerde çökme, kemik üzerindeki yüz cildinde kuruma, dudaklarda büzülme ve tükürük [bezlerin] de dumûra uğrama görülür. Tıpkı bu, ilaç kullanan ve cinsî ilişkide bulunanın veya vücuttaki tabiî yaşlığın ölüme sebep olan yok olma durumu gibi bir şeydir. Çünkü uyanıkken bünye (*tabiat*) az sindirim yapar, zira onun gücü duyu ve nefsin tüm fonksiyonunu yerine getirmesi için bölünmüştür. Hatta uzun süre uykusuz kalan biri, ne kadar çok beslenirse beslensin, vücudundaki yaşlık çabuk tükenir ve ölür. Buna mukâbil, uyuyan biri sindirime yardımcı olan gıdalarla beslendiğinden uyudukça yaşlık artar ve şişmanlar.

Böylece uykunun yakın ve uzak sebepleri açıklanmış ve uykunun ne gibi yarar sağladığı anlaşılmış oldu. Yukarıda anlattığımız gibi uyku, yeterli beslenme ve bünyenin güçlenmesi, yani tükenen gücün telâfisi için yararlıdır.

Sorduğun hususlarda, senin seviyende düşünene bu kadarı yeter. Allah önemli işlerini karşılasın. Bütün yaratıklara yeten nimetlerinden ötürü Allah'a hamd olsun. Zaten hamde sahip ve lâyık olan O'dur.

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, elçisi Muhammed'in ve onun bütün ev halkının üzerine olsun.

Akıl Üzerine

(Risâle fi'l-akl)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
İzzet Allah'ındır

Allah sana yararlı bilgileri ilham etsin, dünya ve âhirette seni mutlu kılsın! Eski Yunanlılardan olup da düşüncesi beğenilenlerin akıl F kısaca ne söyledikleri tarzındaki sorunu anlamış bulunuyorum. Onlardan en çok beğenilen Aristoteles ve hocası bilge Eflâtun'dur. Zaten bu konuda Eflâtun'un görüşünün özü, talebesi Aristoteles'in görüşüdür. Şimdi bunu mâlumat kabilinden anlatalım:

Deriz ki, Aristoteles'e göre akıl dört çeşittir:

Birincisi, sürekli fiil halinde bulunan [fa'âl] akıldır.

İkincisi, nefiste güç halinde bulunan akıldır.

Üçüncüsü, nefiste güç halinden fiil alanına çıkan [müstefâd – kazanılmış] akıldır.

Dördüncüsü, [354] beyânî[260] [veya zâhir] adını verdiğimiz akıldır. Canlı (insan), duyu ile içli-dışlı olduğundan ve duyu onu bütünüyle kuşattığından ötürü Aristoteles aklı duyu ile mukayese eder. O, sûretin [form] iki çeşit olduğunu söyler. Bunlardan biri duyu ile elde edilen mad-

.....

260 Ebû Rîde ve el-Ehvânî bu kelimeyi *es-sânî*, Bedevî ise *el-beyânî* şeklinde okumuştur. Tercümede Bedevî'nin tespiti tercih edilmiştir. Zira metnin Latince tercümelerinde bu kelime *demonstrativum* ile karşılanmıştır. Bu ise, "açığa çıkan", "belli olan" anlamlarına gelmektedir. Zaten filozof eserinin sonunda bu akla, ortaya çıkan ve bilgiyi dışa vuran anlamında *el-'aklü'z-zâhir* demektedir.

dî (*heyûlanî*) sûrettir; diğerinin ise madde ile ilişkisi yoktur; o, aklın tür ve türün üstündeki varlıklara (cinslere) ait olan verilerinden ibarettir. Maddedeki sûret doğrudan (*bilfiil*) duyu ile algılanır; eğer böyle olmasaydı duyu ile algılanamazdı. Nefis sûreti [algılayıp] edinince o artık nefistedir, nefis onu [bilgi olarak] edinmiştir. Çünkü o nefiste güç halinde bulunmaktadır. Nefis onu kullanmaya başlar başlamaz fiil haline geçer. Sûretin [bilginin, varlığa ait şekillerin] nefiste bulunuşu, bir şeyin kapta bulunuşuna ve cismin üzerindeki resme[261] benzemez. Çünkü nefis [355] cisim ve bölünen bir şey değildir. Sûret nefistedir, nefis ise bir tek şeydir, başka bir şey değil. [Dolayısıyla] yüklemlerin [nefsin edindiği bilgilerin] başkalığı başkalık sayılmaz.

Aynı şekilde algılayan güç nefisten başkası değildir. Nefisteki bu güç, cisimdeki organ gibi de değildir; tersine o, algılanan nefsin kendisidir. Yine bunun gibi, algılanan sûret ayrılık gayrılık ifade etmez. O halde nefis tarafından algılanan, algılayan şeydir. Ama madde söz konusu olunca onun [nicelik ve niteliğe ait özellikleri] algılayan nefisten başkadır. Demek oluyor ki madde[ye bağımlı] olması açısından algılanan algılayan değildir.

Aristoteles aklı buna [duyuya] benzetir, –akıl derken madde ve fantezi ile ilişkisi olmayan sûreti [bağımsız hale gelen bilgiyi] kastediyorum– [356] nefis aklı kullanmaya başlayınca sûret [bilgi] nefisle birleşir. Yani daha önce o sûret nefiste güç halinde mevcutken, şimdi bilfiil mevcut olmuştur. İşte madde ve fantezi ile ilişkisi bulunmayan bu sûret [bağımsız bilgi], nefis açısından kazanılmış akıldır (*el-aklü'l-müstefâd*). Yani nefis varlığın türlerini [küllîleri] bilen bu aklı, sürekli fiil halindeki ilk akıldan [fa'âl akıldan] almıştır. İlk akıl verici, nefis ise alıcıdır. Çünkü nefsin aklettemesi güç halinde, ilk aklınki ise fiil halindedir. Alıcı olan bir şey verici olana karşı fiil halinde değil, güç halinde olmak durumundadır. Bir şey karşısında alıcı durumda bulunan her şey kendiliğinden fiil alanına çıkamaz. Eğer kendiliğinden bunu yapabilseydi o da sürekli fiil halinde bulunurdu. Çünkü kendisi öteden beri mevcuttu. Demek oluyor ki, güç halinde bulunan her şey, fiil durumunda olan bir başka şey kanalıyla fiil alanına çıkmaktadır. O halde nefis akledici olup, ilk akıl sayesinde bu durumdan çıkmakta ve bilfiil akledici duruma geçmektedir. Aklî sûret [bağımsız hale gelen bilgi] nefisle birleşince ikisinin arasında ayrılık gayrılık kalmaz. Zira nefis bölünmez ki ayrılık olsun. Aklî sûret nefisle birleşince ne-

.....

261 Bu kelimeyi Ebû Rîde *misâl*, Bedevî ise *timsâl* şeklinde okumuştur. Burada ikincisi tercih edilmiştir.

fis ve akıl bir tek şey haline gelir. Bu da aklın hem akleden [özne] hem de akledilen [nesne] olduğu anlamına gelir.

O halde nefse göre akıl ile ma'kul tek bir şeydir. Ama sürekli fiil halinde bulunan ve nefis güç halinde aklederken, onu bilfiil akleden durumuna getiren [fa'âl] akla gelince, [357] onun aklettiği [nesne] ile kendisi aynı şey değildir. Demek ki ilk akıl açısından nefiste akledilen ile ilk akıl bir tek şey değildir. Ama nefis açısından akıl ile ma'kul [akıl ile bilgi] bir şeydir. [Fakat] basit bir cevher olması bakımından aklın [kavramları algılaması] durumu, nefsin duyuları algılamasına benzese de akıl nefisten daha güçlü bir şekilde algılamaktadır.

Buna göre akıl ya bütün akledilenlerin ve ikinci akılların sebebi [olan] ilk akıldır veya nefis bilfiil akletmediği sürece güç halinde bulunan ikinci akıldır.

Üçüncüsü de önceden nefsin kazanmış olduğu [358] ve nefiste bilfiil mevcut olan [*müstefâd* - kazanılmış] akıldır. Nefis dilediği her zaman bunu kullanabilir ve başka şeylerin meydana gelmesi için onu ortaya çıkarır. Mesela kâtibin yazı yazması böyledir, yazı yazmayı bildiği için dilediği zaman bu becerisini ortaya koyar. Dördüncüsüne gelince, nefisteki [bilgi]nin ortaya konmasıdır ki bu da zâhir [veya beyânî] akıldır. Bu akıl başkaları[nı bilgilendirmek] için nefiste bilfiil mevcuttur.

Buna göre üçüncü ile dördüncü akıl arasındaki fark şudur: Üçüncüsü önceden nefis tarafından edinilmiş [bağımsız bilgi halinde] olup, dilediği zaman onu ortaya çıkarabilir. Dördüncüsü de ister [bilgiyi] önceden edinmiş olsun, isterse edindiğini kullanma durumunda bulunsun [o zâhir veya beyânî akıldır]. Demek oluyor ki, üçüncüsü nefsin önceden edindiği [bilgi]dir ve o kendisinde [potansiyel olarak] vardır. Dördüncüsü ise [bu potansiyel bilginin] bilfiil ortaya çıkmasıdır.

Şânına yaraşır şekilde Allah'a çokça hamd olsun.

İşte akıl üzerine önceki bilgelerin görüşleri budur. Bu konuda söylenecek söz bundan ibarettir. Sırf mâlumat kabilinden istediğin için bu sana yeter. Allah sana doğru görüş nasip etsin! Bu yazdığımla mutlu olmanı dilerim.

Hamd olsun Allah'a, risâle sona erdi.

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine

(Risâle fi kemmiyyeti kütübi Aristûtâlis ve mâ yuhtâcu ileyhi fi tahsîli'l-felsefe)

Rahman Rahîm olan Allah'ın adıyla
Allah bize yeter, O ne güzel yardımcıdır

Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı ve Felsefe Tahsilinde Buna Duyulan İhtiyaç Konusunda el-Kindî'nin Risâlesi

Allah seni kudretiyle himaye etsin, gerçeği anlaman hususunda başarılı kılsın ve sana gerçeğin gerektirdiği şekilde çalışma nasip etsin! İsteklerini elde etmek sûretiyle Allah seni mutlu etsin, onları, kendisine yaklaşmaya, cehaletten uzaklaşmaya ve gerçeği aydınlatmaya vesile kılsın! Benden Yunanlı Aristoteles'in felsefî sistemini kurduğu ve felsefe yapmak isteyen bir kimsenin onlarsız edemeyeceği kitaplar, bunların sayıları, sıra düzenleri, ona ait oldukları hususu ve amaçları hakkında kısa ve öz bilgi vermemi istiyorsun.

Hayatıma yemin olsun ki, istediğin şey felsefenin anlaşılmasına yardımcı olma açısından büyük önem taşımaktadır. Çünkü bunun açıklanması aydın, dengeli, gerçeğin bulunacağı yerleri araştıran ve yaşayanlara yararlı olan kimselerin felsefeye olan aşklarını artıracaktır. Yine bu konunun açıklığa kavuşturulması yukarıda sözünü ettiğimiz kimseler katında son derece şerefli olan felekî akla ulaşmanın yolunu aydınlatacak, nefsin onu idrâke yol bularak sevmesini sağlayacaktır. Ayrıca bu konunun açıklanması hedefine ulaşmak üzere yol alan nefsin -ölümün ağırlığına katlanırcasına- duyduğu sıkıntıya karşı dayanma gücünü artırır. [364] Öyle ki

ölüm karşısında duyulan sıkıntı ancak bu yolda yürümenin verdiği sıkıntıyla kıyaslanabilir. Özellikle nefis bu konular üzerinde her düşünüşünde hedefine biraz daha yaklaşıyor, beklediği kazancı elde ediyor, maksadına kavuşacak desteği buluyor, geriye kalan güçlükleri aşması kolaylaşıyor ve amacı olan hareket doğrultusunda bileniyorsa [bu sıkıntılara katlanmaya değer!]

Sorduğun konuda sana yetecek kadarını yazdım. Ayrıca akıl gözünü keskinleştirerek varlığın hakikatini kavrayasın ve başka şey için değil kendisi amaç olduğu için istenen "iyi"ye yönelesin diye biraz da fazla yazdım. Çünkü her istek "iyi"ye ulaşmak için istenir; "iyi" ise başkası için değil sadece kendisi için istenir.

İsteğinle ilgili olarak bu sana yeter. Başarımız Allah'tan ve güvenimiz O'nadır. Her işimizde O bize yeter.

Bir öğrencinin filozof olabilmesi için matematik ilminden sonra Aristoteles'in sıra düzenine konulmuş olan kitaplarını ardarda okuması gerekir. Bu kitaplar dört kısma ayrılır:

Birincisi, mantıkla ilgili olanlar.

İkincisi, tabiatla ilgili olanlar.

Üçüncüsü, tabiattan bağımsız, cisimlere gerek duymayan ve kendi başına [araştırmaya] konu olanlarla ilgilidir. [Her ne kadar bunlar cisimden bağımsız olarak ele alınsa da] [365] herhangi bir şekilde cisimle ilişkileri vardır.

Dördüncüsü, cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan şeyleri konu alanlardır.

Mantıkla ilgili kitaplara gelince bunlar sekiz tanedir. Birincisine *Kategoriler* adı verilir ki "ifadeler üzerine" demektir. Bununla taşıyan ve yükleneni (*el-hâmil ve'l-mahmûl* - konu ve yüklem) kastediyorum. Taşıyana cevher, yüklenene araz da denir. Araz cevhere yüklenir fakat ona adını ve tarifini vermez, çünkü iki çeşit yüklem vardır; birincisi taşıyana adını ve tarifini verir. İnsana göre canlı böyledir: "İnsan canlıdır" denir ve "canlı kendi dışındaki başka şey için hareket eden duyarlı bir cevherdir" diye tarif edilir. [İkincisi ise taşıyana adını ve tarifini vermez.] Beyaza yüklenen nitelik böyledir: "Bu beyaz şu beyaza benzemektedir, bu beyaz şu beyaza benzememektedir; bu şekil şu şekle benzemektedir, bu şekil şu şekle benzememektedir" ifadelerindeki nitelikler, nitelik türlerine kendi adını ve tarifini vermiştir. [366] Fakat bu iki yüklemden biri konuyu tam karşıladığından değil, isim benzerliğinden ötürü yüklenmiştir; dolayısıyla ona

adını ve tarifini vermemiştir. Nitekim beyazlık yani beyaz cisme yüklenen beyaz böyledir. Çünkü isim olan beyazlık beyazdan türemiştir, beyazın kendisi değildir. Beyaz, gözü meşgul eden bir renktir, beyazlık yani beyaz cisim ise gözü meşgul eden bir renk değildir. Bu yüzden beyaza ne tarifini ne de bizzat ismini vermiştir. Beyazlık beyazdan türediği için bu bir türetme işidir.

Taşıyıcı cevhere yüklenip araz sayılan kategoriler dokuz tanedir: Nicelik, nitelik, görelik, nerede, ne zaman, etkin [etki olacak], edilgin [edilgi olacak], iyelik ve durumdur yani bir şeyin konumu demek istiyorum.

Mantıkla ilgili olanlardan ikincisi *Peri-Hermeneias*'tır, "yorum üzerine" anlamına gelmektedir yani konu ve yüklemden ibaret olan önermeleri elde etmek için kategorilerdeki ifadeleri yorumlamak ve biraraya getirmektir. [367]

Mantıkla ilgili olanların üçüncüsü *I. Analitikler*'dir, anlamı "baştan ters döndürme"dir.

Mantıkla ilgili olanların dördüncüsü *II. Analitikler*'dir, bu *Apodiktika* diye de adlandırılır, "açıklama" anlamına gelmektedir.

Mantıkla ilgili olanların beşincisi *Topika*'dır, "yerler" yani [tartışmada] sözün söylendiği yerler anlamına gelmektedir.

Mantıkla ilgili olanların altıncısı *Sofistika*'dır, manası [368] "sofistlere mensup" demektir. Sofistin anlamı ise "kendi görüşünde diretен"dir.

Mantıkla ilgili olanların yedincisi *Retorika*'dır, manası "belâgat hakkında" demektir.

Mantıkla ilgili olanların sekizincisi *Poetika*'dır, manası "şiirle ilgili" demektir.

İşte sekiz mantık kitabı bunlardan ibarettir.

Tabiî varlıkların bilgisini öğrenip o alanda felsefe yapmak isteyenin baş vurmak zorunda olduğu kitapların sayısı yedidir. Bunlardan ilkinin adı *Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı*, ikincisi *Gök Hakkında Kitap*, üçüncüsü *Oluş ve Bozuluş Üzerine Kitap*, dördüncüsü *Gök ve Yerde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Kitap*, bu *Yüksekteki Olaylar Üzerine* ve *Sonluluk Üzerine* yani [toprak, su, hava ve ateşin oluşturduğu] katmanlaşma üzerine anlamlarına gelmektedir [meteoroloji]. Beşincisi *Madenler Hakkında Kitap* diye adlandırılan eserdir. Altıncısı *Bitkiler Hakkında Kitap* adlı eserdir. Yedincisi *Hayvanlar Hakkında Kitap* adlı eserdir.

Var olmak ve varlığını sürdürmek için cisme gerek duymamakla birlikte bir bakıma cisimde bulunan olaylarla ilgili kitaplar dört tanedir. Bunlardan ilki *Nefis Üzerine* adını taşımaktadır. İkincisi *Duyu ve Duyulan Nesneler*, üçüncüsü *Uyku ve Uyanıklık Üzerine*, dördüncüsü *Uzun ve Kısa Ömür Üzerine*'dir.

Cisme gerek duymayan ve onunla ilişkisi bulunmayan varlıklar konusunda bir tek kitabı vardır o da *Metafizik* adını taşımaktadır. [369]

Bütün bunlardan sonra o, birçok kitap daha ortaya koymuştur. Her ne kadar onlar[daki bilgiler] psikoloji türündense de yeterince anlaşılmaları ancak hiçbir şekilde cisme gerek duymayan [metafizik] meselelerden sonra gelir. Bu zikredilen kitaplardaki bilgilerin meyvesi durumunda olan o kitaplar bunların sayesinde anlaşılır. Onlar ahlâk hakkındaki kitaplarıdır -bununla nefsin ahlâkını ve yönetimini kastediyorum. Böylece nefis insanî fazilete yönelsin ve onu özümsesin. O fazilet ki karakteri düzgün insanın dünyadaki kazancı ve hedefi odur; âhirette durumunun iyi olması da buna bağlıdır. Öyle ki onun yerine konabilecek ve onun sağladığı yarara denk hiçbir şey yoktur. O olmayınca hiçbir şeyde hayır yoktur-. Onlardan biri onbir bölümden[262] oluşan, oğlu Nikomakhos için yazdığı *Nikomakhia* adı verilen ahlâka dair büyük kitabıdır. Onlardan bir diğeri de talebelerinden birine yazdığı ve muhteva itibariyle Nikomakhos için yazdığına benzeyen, fakat bölüm sayısı ondan daha az olan bir başka kitaptır.[263] Onun bu üç makaleden (?) başka birçok cüz'î şeylerle ilgili hayli kitabı ve yine değişik ayrıntılı meseleler hakkında risâleleri vardır.

İşte tam filozof olmak isteyen kimsenin matematikten sonra okuması gereken Aristo'nun kitapları yukarıda adlarını saydıklarımızdan ibarettir. Zira bir kimse aritmetik, geometri, astronomi ve müzikten ibaret olan matematik ilimlerinden yoksun olur ve sonra da [370] bu kitapların hayatı boyunca kullanmaya kalkarsa bunlardaki hiçbir bilgiyi tam olarak elde edemez; ezberlese dahi, onun bu yöndeki çabası ve kazancı sadece bilgi aktarma (*rivâyet*) düzeyinde kalır. Matematik bilgisinden yoksun olan kimse bu kitaplardaki bilgilerin künhüne asla vâkıf olamaz. Matematik ilimlerinden kastım aritmetik, müzik, geometri ve astronomidir. O astronomi ki bütünüyle âlemi, cisimlerin tümel olarak sayısını, bunların hare-

.....

262 Her ne kadar *Nikomakhos Ahlâkı* burada onbir bölüm olarak gösteriliyorsa da gerçekte bu eser on bölümden ibarettir. Bu konuda daha geniş bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 234-238.

263 Burada yedi bölümden oluşan *Eudemos Ahlâkı* kastedilmektedir.

ketlerini, hareketlerinin sayısını ve bu tür varlıklarda ortaya çıkan olayların biligisini konu almıştır. Aritmetik bilgisine gelince, belli ki bu hepsinden önce gelir; çünkü sayı olmayınca sayılanlar da olmayacaktır.

Yukarıda anlattığımız şeyleri araştıran kimse katında bellidir ki tüm bilinenlerin ilki cevherler ve onların yüklemlerinin (*araz*) bilgisidir. Birleşik olmayan (*müfred*) ilk cevherlerin iki yüklemi vardır; onlar da nicelik ile niteliktir. Çünkü cevhere ilişkin yüklemler denk olma ve denk olmama gibi niceliğe, benzerlik ve benzemezlik gibi niteliğe ait özellikler şeklinde farklılık göstermektedir.

Cevherin birleşik olan yüklemleri de ya madde (*tînet*) ile birlikte olmayan veya madde ile birlikte olan [varlık] diye yine ikiye ayrılır. [371] Madde ile birlikte olmayan görelik (*izâfet*) kategorisidir. Çünkü babalık-oğulluk, parça-bütün [gibi kavramlar]dan her birinin arasındaki ilişki izâfet kabilinden olup birinin varlığı diğerine bağlıdır. Vasıf olmaları itibariyle bunların madde ile birliktelikleri yoktur. Madde ile birlikte olana gelince o, niceliğin cevherle veya niteliğin cevherle ya da cevherin cevherle birleşmesi durumudur. Niceliğin cevherle birleşmesi "nesne" ile "nerede" arasında gerçekleşir. Zira bu durumda cevherin mekânla birlikteliği söz konusudur, mekân ise bir niceliktir. "Nesne" ile "ne zaman" arasındaki ilişki de böyledir, çünkü bu durumda cevherin zamanla birlikteliği söz konusudur, zaman ise bir niceliktir. Cevherin nitelikle birleşmesi de etki ve edilgi arasındaki ilişkide gerçekleşir. Çünkü bu durumda cevherin etki ve edilgi ile birlikteliği söz konusudur, etki ise bir niteliktir. Edilgi de öyledir, onda da cevherin edilgi (?) ile birlikteliği söz konusudur, anlattığımız gibi edilgi (?)[264] de bir niteliktir. Cevherin cevherle birleşmesine gelince bu, iyelik (*mülk*) kategorisinde gerçekleşir; çünkü bu durumda mâlik olan cevherle mülk olan cevherin birlikteliği söz konsudur. Bir de durum (*vaz'*) kategorisinde gerçekleşir; çünkü bu durumda da cevherin cevher üzerinde bulunması yani durumun durum üzerinde bulunması söz konusu olduğundan [372] iki cevher gücünde sayılır [yani] durum itibariyle cevher, cevher üzerinde bulunmaktadır.

O halde ilk bilinen ve tüm felsefî bilgileri kuşatan cevher nicelik ve niteliğe ait bilgilerdir. İlk cevher yani duyulur olan da yine ilk yüklemlerinin bilgisiyle kuşatılır. Çünkü duyu [organı] cevherle doğrudan değil nicelik ve niteliğin aracılığıyla ilişki kurar. Bu sebeple nicelik ve niteliğin bilgisin-

.....

264 Metinde her iki yerde de "edilgi (*el-münfa'il*)" yerine "etki (*el-fi'l*)" geçmekteyse de doğrusu yukarıda tesbit edildiği şekilde olmalıdır.

den yoksun olan, cevherin bilgisinden de yoksundur. Felsefe ilminde değişmeyen gerçek ve tam bilgi cevherin bilgisidir. İkinci cevherler [kavramlar] ise ancak ilk cevherlerin bilgisiyle elde edilir. İkinci cevherler ki, kavram olarak sabit, değişme ve akmadan[265] uzak bulundukları için onların bilgisi süreklidir.

Duyu bilgisine gelince o, ilk cevherin bilgisidir. Bu bilgiye konu olan nesneler kesintisiz bir şekilde sürekli olarak akmakta [değişmekte] ve tümüyle cevheri ortadan kalkmadıkça bitip tükenmemektedir veya duyulur cevherlerin çokluğu sayılarının çokluğundan kaynaklandığı için [sürekli aktukları sanılmaktadır]. Zira her sayılan sonlu ise her sayılanın katını alarak artırmak mümkündür. O halde cevher, nesnelerin veya artırılan katlarının sayısınca [bilfiil] değilse bile, bilkuvve olarak sonsuzca artmaktadır, [çünkü] sonsuz olanın bilgisi kuşatılamaz.

İşte anlattığımız gibi nicelik ve niteliğin bilgisinden yoksun olan biri, ilk ve ikinci cevherlerin bilgisinden de yoksun sayılır. Böyle birinden insanî ilimler alanında hiçbir varlık göstermesi beklenemez. O ilimler insanın istemesiyle ve çabasıyla belli aşamalardan geçerek elde edilir. [Fakat onlar] mertebe bakımından insanın isteme ve çabasına gerek kalmadan zamansız olan ilahî bilgiden (*vahiy*) aşağıdadır. Mesela, şânı yüce olan Allah'ın peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgü kıldığı bilgi bu tür bir bilgidir. [373] Yani istemeden, çaba harcamadan, araştırma yapmadan, matematik ve mantıkî çarelere başvurmadan zamansız oluşan bir bilgidir. Gerçekte bu bilgi şânı yüce Allah'ın, hakkı [yani vahyi kabul edecek bir kıvama getirmek] için onların nefsini temizlemeyi ve aydınlatmayı dilemesiyle, onun desteği, ilhamı ve vahyi ile gerçekleşir. İşte bu bilgi diğer insanlara değil sadece peygamberlere -Allah'ın rahmeti üzerlerine olsun- özgüdür ve bu onların ilginç özelliklerinden yani onları diğer insanlardan ayıran belgelerden biridir. Çünkü peygamberlerin dışında bir insanın gerçek ikinci cevherlerden olan bu çok önemli ilmi bilmesi, anlattığımız üzere zamanlı olan duyulara ait birinci cevherleri, bunlara arız olan halleri istemeden, mantık ve matematik çarelere başvurmadan anlaması imkânsızdır. Peygamberlerin ise -Allah'ın rahmeti ve bereketi üzerlerine olsun- bunlardan hiçbiriyle ilişkileri yoktur; tersine onların bilgisi tahsil süresine ve başka şeye gerek kalmaksızın kendilerini gönderen şânı yüce Allah'ın iradesiyle gerçekleşir. Akıl da bunun şânı yü-

265 Tabiattaki sürekli değişimi vurgulayan bu ifade Herakleitos'un "her şey akıyor" şeklindeki ünlü sözünü hatırlatmaktadır.

ce Allah'ın katından olduğunu yakînen bilir. Çünkü insanlar benzerini ortaya koymaktan âciz olunca bu [vahyin] gerçekliği sabit olur. Bu bilgi, tabiatının ve yapısının üstünde olduğu için insan, peygamberlerin -selâm üzerlerine olsun- getirdiklerine boyun eğmek suretiyle itaat eder, yaratılışı itibariyle tasdik ederek ona bağlanır.

Şayet bir kimse peygamberlerin gizli ve gerçek olaylar hakkında sorulan sorulara verdiği cevapları iyi düşünür ve onları bu konuda uzun süre ciddi araştırmalar yapan filozofun bilgi birikiminin kendisine kazandırdığı güçle bu sorulara verdiği cevaplarla karşılaştıracak olursa, filozofun cevabının peygamberlerinki kadar veciz, açık-seçik, kapsamlı ve kestirme cevaplar olmadığını görür. Mesela Hz. Peygamber'in -Allah'ın rahmeti ve selâmı üzerine olsun- müşriklerin sorularına, her şeyi bilen, başlangıcı ve sonu bulunmayan, ezelî ve ebedî olan Allah'ın ona öğrettiği ile cevap vermesi gibi. Müşrikler, art niyetli olarak ve cevap veremez düşüncesiyle: "Ey Muhammed! Çürümüş kemikleri kim diriltebilir?" dediler. Çünkü onlara göre bu olay kesinlikle imkânsızdı. Bunun üzerine gerçek Bir olan şânı yüce Allah: *"De ki:* [374] *Onlara ilk önce kim varlık verdiyse o diriltir. O bütün yaratıkları hakkıyla bilendir"* diye vahyetti. Bu konu *"O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona 'ol' demektir. O da hemen oluverir"*[266] âyetine kadar devam eder.

İmdi, aydınlanmış saf akıllara göre var olduktan sonra çürüyüp bozulan -hatta var olmasa dahi- kemiklerin tekrar var olması mümkündür. Çünkü dağılanı toplamak yoktan yaratmaktan daha kolaydır. Gerçi onları yaratanın katında daha zor, daha kolay diye bir şey yoktur, O'na göre hepsi birdir. Yaratan gücün dağılanı inşâ etmesi pekâlâ mümkündür. Kaldı ki mevcut olmayan kemiklerin meydana gelişini akıl bir yana, duyu bile algılamaktadır. Ayrıca bu mesele hakkında soru soran ve şânı yüce Allah'ın kudretini inkâr eden de kendisinin yokken sonradan olduğunu kabul etmektedir. O yokken kemiği de yoktu, fakat zorunlu olarak meydana geldi. Yok olduktan [çürüdükten] sonra kemikleri eski haline döndürmek ve onlara can vermek de işte böyle olacaktır. Kemikler cansızken şu anda canlı olarak mevcuttur; o halde canlılığını yitirdikten sonra yeniden canlanmaları pekâlâ mümkündür.

Sonra O, bir şeyin kendi zıddından meydana gelmesinin bir realite olduğunu şöyle açıklamıştır: *"O Allah ki sizin için yeşil ağaçtan ateş yarattı; işte siz onu yakıyorsunuz."* Demek oluyor ki O, ateş olmayandan ateşi ve-

266 Bu âyetler için bkz. Yâsîn 36/78-83.

ya sıcak olmayandan sıcağı yaratmıştır. Bir şey zorunlu olarak kendi zıddından meydana geldiğine, bir şey zıddından başka bir şeyden meydana gelmediğine ve iki zıt arasında bir aracı [varlık] bulunmadığına göre -zıddan kasdım "odur" "o değildir" şeklindeki ifadedir- bir şey kendisinden meydana geliyor demektir. Şu halde o şey başlangıcı olmamak üzere sürekli vardır. Çünkü kuru, ateş olmayandan değilse ateştendir. Eğer ateş ateşten [375] ve ateş ateştense ... sürekli olarak ateşin ateşten meydana gelmesi gerekir. Demek oluyor ki ateş sürekli olarak vardır; onun yok olduğu bir hal [an] olmamıştır. Öyleyse ateş yokken sonradan olmuş değildir. Halbuki ateş yokken var olmuş ve var olduktan sonra da yok olacaktır. Bu durumda geriye ateşin ateş olmayandan meydana geldiği şıkkı kalıyor. Olan her şey kendinden başkasından olmuştur. Demek oluyor ki her olan şey, yoktan meydana gelmiştir.

Sonra O, bir şeyin kendi zıddından meydana geldiğini açıklamak üzere: *"Gökleri ve yeri yaratan kendilerinin benzerini yaratmaya kâdir değil mi?!"* dedikten sonra bu sorunun gerektirdiği cevabı: *"Elbette kâdirdir. O yaratan ve bilendir"* şeklinde vermiştir. Sonra göklerin yaratılışını insanların fiilleriyle kıyaslayarak bu konuda yaratılış sürecinden kaynaklanan şüpheleri sonucu onların yaratıldığını inkâr eden kâfirlerin kalplerinden geçenlere cevap olmak üzere der ki -çünkü onlara göre insanlar daha büyük işi daha uzun zamanda gerçekleştirir; insanlar katında fizikî varlıkların en büyüğü ile ilgili iş en uzun zamanda meydana gelir. Oysa eserini yaratırken şânı yüce olan Allah'ın sürece ihtiyacı yoktur. Çünkü O, "var"ı "yok"tan yaratmıştır. O halde cisim olmayandan cisim yapma ve yokluktan varlığı çıkarma kudretine sahip bulunanın zaman içinde iş yapmaya ihtiyacı yoktur; çünkü O maddesiz yapmaya kâdirdir. Öyleyse bir fiili yapmada maddeye muhtaç olmayan, zamana da muhtaç değildir. Fakat insanların fiilinin zamansız gerçekleşmesi mümkün değildir-: *"O bir şeyin olmasını dilediği zaman, O'nun emri ona 'ol' demektir. O da hemen oluverir."* Yani O sadece diler, dilemesiyle birlikte dilediği oluverir. O'nun şânı ve isimleri, kâfirlerin sandığından çok yücedir!...

Burada yokluğa hitap edilmiştir, çünkü bu söze muhatap olan Arapların dilinde mevcut olmayana hitap etmek, kullanılan bir ifade tarzıdır; dolayısıyla âdetleri gereği bu ifadeye muhatap kılınmışlardır. [376] Çünkü Araplar bir şeyin yapısında (*tab'*) bulunmayan bir şeyle onu niteleyerek kullanırlar. Sözgelimi İmriü'l-Kays b. Hucr el-Kindî der ki:

"Gerinip boyunu posunu uzattığı, göğsünü gerdiği ve
sonuna ekleyip uzattığı zaman,
Geceye dedim ki ey uzun gece! Hadi açılıver, sabah
olsun... Gerçi sabah da senden daha iyi değil ya!"

Oysa gecenin boyu, göğsü ve sonuna eklediği bir şey olmadığı için ona hitap edilmez. Bu, şairin cânıgönülden sabah olmasını istediği anlamına gelir.

İmdi, şânı yüce Allah'ın kendi Resûlü -Allah ona rahmet etsin ve selâmette kılsın- için bu âyetlerdeki buncacık harflerle toplu olarak ifade ettiği mânâyı hangi insan beşer felsefesiyle ifade edebilir! Nitekim çürüdükten sonra kemiklerin dirileceği, O'nun kudretinin, göklerin ve yerin benzerlerini yaratmaya yettiği ve bir şeyin kendi zıddından meydana geldiği izah edilmiştir ki, mantık dili bunu ifadeden âciz, beşerin en son gücü onun benzerini ortaya koymaktan uzak ve cüz'î akıllar onu kavramaktan yoksundur.

Anlattığımız insanî ilme [fizik ilmi] gelince o, [mertebe ve öğrenim açısından] metafizikten aşağıdır. Matematik bilmeden onu tam olarak anlamaya ve değişmeyen gerçek varlıkları bilmeye imkân yoktur. Olsa olsa o sadece duyu gücüyle bilinebilir. Ne var ki duyu gücü düşünceden yoksun olan hayvanda da vardır. Şayet matematik ilmi düzeyine ulaşmayan bazı kavimler, bu ilmin alanına giren şeyler hakkında önceden birtakım görüşler ortaya koymuşlarsa [bunlar bir değer ifade etmez]. Çünkü düşünceden yoksun olan birçok hayvan da [377] mânasını bilmeden insanı taklit etmektedir.

Niceliği konu alan iki disiplin vardır. Bunlardan biri tekil nicelikleri konu edinen aritmetiktir; bununla toplama, çıkarma, çarpma ve bölme gibi hesaba ilişkin nicelikleri kastediyorum. Diğeri ise te'lîf ilmidir. Bu da bir sayının diğeriyle olan oranını bulma, eşitleme, orantılanabilen ve orantılanamayan sayıların bilgisinden ibarettir. İşte bu gibi konular niceliklerin birbirleriyle olan işlemleriyle ilgilidir.

Niteliği konu alan iki disiplin vardır. Bunlardan biri sabit nitelikler ilmi ki bu geometri denilen ölçüm ilmidir (*misâha*); öteki ise değişen nitelikler ilmidir ve bu âlemde oluş ve bozuluşa uğramayan gök cisimlerinin şekil ve hareketleri ile hareket sürelerini konu alan tüm gök varlıklarının ilmidir. İşte astronomi adı verilen ilim budur. Gök cisimlerinin yaratıcısı onları bozmadıkça bozulmazlar; O, bir anda yarattığı gibi dilerse bir anda da mahveder.

Matematik ilimlerinin ilki sıra düzeni, sonuç vermesi ve öncelik hakkına sahip olması açısından aritmetiktir. Çünkü sayı olmasaydı sayılan da olmazdı; ayrıca sayılar sistemi, sayılanlardan çizgi, yüzey, cisim, zaman ve hareket de olmazdı. Şayet sayı olmasaydı geometri ve astronomi de olmazdı. İkincisi büyük isbata dayanan geometridir. Üçüncüsü aritmetik ve gometriye dayanan astronomidir. Dördüncüsü aritmetik, geometri ve astronomiden oluşan te'lîftir [düzen ve armoni]. [378] Bunların hepsinde telif vardır; en açık olarak da müzik, astronomi ve insanî nefislerde bulunur. Nitekim biz bu hususu müzik hakkındaki büyük kitabımızda yazdık. Biz bu ilimlerin tasnifini buradakinden daha geniş olarak izah ettik. Bununla birlikte burada anlattıklarımız amacımızı gerçekleştirmesi bakımından yeterlidir. Bir kimse *er-riyâzât* ve *et-te'âlîm* adı verilen aritmetik, geometri, astronomi ve te'lîften [mûsikî] yoksun olursa nicelik ve niteliğe ait bilgiden, dolayısıyla bu ikisi vasıtasıyla ulaşılan cevher bilgisinden de yoksun olur. Nicelik, nitelik ve cevher bilgisinden yoksun olan ise felsefe bilgisinden yoksun sayılır.

Felsefe ilmini öğrenmek isteyen kimsenin öncelikle anlattığımız sıra düzenine göre matematik kitaplarını ve yine anlattığımız sıra düzeni uyarınca mantıkla ilgili kitapları, sonra anlattığımız üzere fizik, metafizik, ahlâk ve nefsi güzel ahlâkla eğitip yönetme konusundaki kitapları okuyup kullanması gerekir. Daha sonra geriye, burada anlattığımız ilimlere dayanan anlatmadığımız ilimler kalıyor ki onlar da şânı çok yüce olan ulu Allah'ın güzel yardımı ve her iyiliği cömertçe sunması sayesinde bu anlattıklarımızı bilmekle tamamlanmış olur.

• • •

İnsanı son yetkinliğe ulaştıracak olan ilmi elde etme yöntemlerini sırasıyla anlatmış bulunuyoruz. Şimdi de Aristoteles'in kitaplarının amaçları üzerinde konuşalım; çünkü bu hususun, kitapların anlaşılmasında yararı vardır. Şüphesiz ulaşmak istediği gâyeyi bilen kimse gücünü ve düşüncesini o yönde yoğunlaştırırsa hedefe varma yönündeki azminden onu hiçbir şey döndüremez. Bununla birlikte gâyesini gerçekleştirme yönünde attığı ciddi ve emin adımların kendisini daha çok hedefe yaklaştırdığını bilen kimsenin aklına, [379]kendisini gâyesinden saptıracak birtakım zan ve tereddütlerin gelmesinde bir sakınca yoktur. Zira düşünce ve hareketiyle gâyesi istikâmetinde sürekli ve kararlı bir şekilde ilerleyen kimse ha-

ta etmez. Ama ulaşmak istediği gâyeyi tanımayan kimse onu elde ettiği zaman o olduğunu dahi bilemez; dolayısıyla ondan yararlanamaz.

İmdi deriz ki: Aristoteles'in anlattığımız kitaplarının ilkinde yani *Kategoriler*'deki amacı, tarifleriyle birlikte açıkladığımız on kategoriden her birini diğerinden ayıran, hepsinde ortak bulunan ve her birine özgü olan nitelikleri belirtmektir. Kitabın başlangıcında varlığın nitelik ve açıklayıcı yönlerini bulmaktayız. Mesela bir cevher konu ve yüklem olmakta, bir cevher de konudur fakat yüklemi cevher değil arazdır. Bir araz konu ve yüklem olmakta yani konuda bir şeyi ifade etmektedir. Böylece ilk cevherlerin duyulur olduğu, ikinci cevherlerin ise duyulur cinsten olmayıp, duyulur olanlarla ifade edildiği açıklanmak istenmiştir. Kitabın orta kısmında on kategori, tarifleri, genel ve özel nitelikleriyle açıklanır. Sonunda ise öncelik, hareket ve birliktelik gibi bu on kategoriye ek olan kavramlar yer alır. [380]

"Yorum üzerine" anlamına gelen *Peri Hermeneias* adlı ikinci kitabındaki amacı, ilmî kıyasların öncüllerini oluşturan önermeleri vermektir; bununla olumlu, olumsuz sonuçları yani haberleri ve bunlara ilişkin şeyleri kastediyorum. Kitabın başında önermeleri oluşturan isim, harf [terim], söz, çekim ve söz ile ifade edilen şeyleri açıklar. Bundan sonra "Said yazıcıdır" sözümüzdeki gibi isim ve harften oluşan önermeleri ve buna ilişkin şeyleri açıklar. Daha sonra "Said şimdi yazıcıdır" sözümüzdeki gibi isim, harf ve üçüncü olarak zamanın eklenmesiyle oluşan önermeleri ve buna ilişkin şeyleri açıklar. Sonra da "o ateş zorunlu olarak sıcaktır" sözümüzde olduğu gibi isim, harf, üçüncü ve dördüncü bir terimin eklenmesiyle oluşan önermeleri ve buna ilişkin şeyleri açıklar. Daha sonra da olumlu ile olumsuz önermelerin mi, yoksa birbirine zıt olan olumlu önermelerin mi daha çok karşıtlık ifade ettiklerini araştırır.

Onun *I. Analitikler* adı verilen üçüncü kitabında amacı kıyasları (*el-cevâmi'u'l-mürsele*) açıklamaktır yani "o nedir", "o nasıldır" ve "niçindir"i kastediyorum. Kıyas bir sözdür ki kendisine bazı şeyleri koyduğumuzda ondan, o sözde belli olmayan bir şey ortaya çıkar; ama ortaya çıkan, o sözün dışında da değildir. Kıyas en azından bir ortak terimin bulunduğu iki önermeden ve bunların sonucundan oluşur; sonuç iki önermede belli değilse de [381] onların dışında da değildir. Yani bu iki önermedeki iki terimin birleşmesinden başka bir şey değildir demek istiyorum.

Öncüllerin durumuna göre kıyasın türleri üçtür: Orta terim ya öncüllerden birinde konu, diğerinde yüklemdir veya ikisinde de yüklemdir ya

da her ikisinde konudur. Böylece kıyasın türleri de üç olmuş olur, şöyle ki: Görünüşte ya daima doğru sonuç verir, işte bu burhanî kıyastır, veya ister doğru isterse yanlış olsun sonuç, kabul gören bir tasdiktir, bu da diyalektik kıyastır ya da sonuç daima yanlıştır, bu ise sofistik kıyastır.

I. Analitikler'in amacı kıyasın bu üç türünü belirlemektir. Kıyas üzerine söylenenlerde amaç öncelikle burhânî kıyasların varlığını, sonra da diğerlerini ortaya koymaktır. *I. Analitikler*'de önce kıyası oluşturan öncüllerden, sonra da öncüllerin nasıl birleştiğinden, doğru sonuç veren kıyasların kaç tür olduğundan hareketle yani aksetmek sûretiyle nasıl bir durum ortaya çıkacağından ve öncüllerin takdiminden söz eder. Bundan sonra ikinci ve üçüncü türden kıyasların çözülerek birinci şekle döndürülmesini anlatır. Bundan ötürü o bu kitabına *I. Analitikler* adını vermiştir; bunun anlamı çözmektir. Sonra da kıyaslar ve onlara ilişkin şeyleri anlatır.

"İzah" anlamına gelen *Apodiktika* (*II. Analitikler*) adlı dördüncü kitabındaki amacı, "o nedir", "o nasıldır", "onun kullanılması nasıldır" ve "hangi şeyden oluşması gerekir" gibi ispatı veren kıyaslardan, sonra da ispatın ilkelerinin [aksiyomlar] isbata ihtiyaçları olmadığından söz etmektedir; çünkü onların apaçık olduğu akıl ve duyu tarafından kavranır. [382]

Topika denen beşinci kitabındaki amacı diyalektik kıyasları, tartışmada zorunlu olarak kullanılan sözün başka şeyi gerektirmesini, o sözde ve sözün yol açtığı yanlışları; cins, tür, fasıl, hassa ve arazdan ibaret olan beş ismi (*küllî*) ve tarifi izah etmektedir.

Sofistika adlı altıncı kitabındaki amacı, kıyası oluşturan önerme ve öncüller şartı aranmaksızın kıyaslardaki demagojiyi açıklamaktır. Kitabın baş kısmında kaç tür demagoji yöntemi bulunduğunu, daha sonra da bunlardan korunmanın yollarını anlatır.

"Belagat hakkında" demek olan *Retorika* adlı yedinci kitabındaki amacı, üç ikna (*hitabet*) çeşidinden söz etmektir; bununla kazâî, istişârî, övgü ve yergiye[267] dayanan ikna çeşitlerini kastediyorum. *Takrîz* terimi ikisini de [övgü ve yergi] içerir.

"Şiirle ilgili" demek olan *Poetika* adlı sekizinci kitabındaki amacı, şiir sanatından söz etmek; övgü, ağıt, hiciv ve daha başka şiir türlerinde kullanılan vezinleri anlatmaktır.

• • • • • •

267 Aristo'ya göre hitabet çeşitleri kazâî, istişârî ve istidlâlî olmak üzere üçe ayrılır. Kindî'nin *istidlal* terimi yerine övgü ve yergiyi de içeren *takrîz* terimini kullanmayı tercih ettiği görülmektedir.

Tabiat alanındaki kitaplarına gelince, bunların ilki olan ve *Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı*[268] adı verilen eserdeki amacı, fizikî varlıkların tümüyle ilgili genel prensipleri, öncelikle de sebepler, ilkeler, rastlantı, boşluk, mekân, zaman ve hareketi açıklamaktır.

Gök Hakkında[269] adlı tabiatla ilgili ikinci kitabındaki amacı, [383] en son feleğin ve ayrılan ilk beş gök cisminin [gezegen] mâhiyetlerini anlatmaktır -en son felek nedir, gök cisimlerinde ortaya çıkan tabiî durumlar nelerdir- yani yapı özellikleri, çoğunun tâbi olduğu genel prensipler ve bunların sebepleri nelerdir demek istiyorum.

Oluş ve Bozuluş Üzerine adlı üçüncü kitabındaki amacı, genel olarak oluş ve bozuluş yani küllî olarak oluş ve bozuluşun mâhiyetini anlatmaktır.

Yüksekteki Olaylar Üzerine (Meteorologica) adlı tabiatla ilgili dördüncü kitabındaki amacı, ay feleğinin altından yerin merkezine kadar havada, yeryüzünde ve yer dibinde meydana gelen oluş ile oluşan ve bozulan varlıkların sebeplerini izah etmektir.

Tabiatla ilgili beşinci kitabı *Madenler Hakkında*'dır.[270] Buradaki amacı, yerin derinliklerinde oluşan cisimlerin sebeplerini, niteliklerini, özelliklerini, genel durumlarını, bulundukları yerleri bütün yönleriyle izah etmektir.

Bitkiler Hakkında[271] adlı tabiatla ilgili altıncı kitabındaki amacı, bitkilerin sebeplerini, niteliklerini, özelliklerini, genel durumlarını, [bu ko-

• • • • • •

268 Aristo'nun *Fizik* adlı eseri genellikle klasik İslâm kaynaklarında *es-Semâ'u't-tabî'î* ve *Sem'u'l-kiyân* şeklinde iki ayrı adla anıldığı halde bir istisna olmak üzere Kindî'nin bu eseri *Kitabü'l-Haberi't-tabî'î* olarak verdiği görülmektedir. Bu adlandırmanın nereden kaynaklandığı konusundaki farklı görüşler için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 133-135.

269 Aristo'nun "gök hakkında" anlamına gelen *De Caelo* adlı eseri ile ona sonradan isnad edildiği anlaşılan ve "âlem hakkında" demek olan *De Mundo* isimli kitap, klasik İslâm kaynakları ve filozoflarınca tek kitap olarak telakki edilmiş ve *es-Semâ ve'l-âlem* adıyla literatüre geçmiştir. Burada Kindî'nin sadece *De Coelo*'dan bahsedip *De Mundo*'ya yer vermemesi dikkat çekicidir. Bu konuda bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 147.

270 Aristo'nun mineraloji alanında kaleme aldığı otantik bir eseri mevcut değildir. Fakat klasik İslâm kaynaklarında *Kitabü'l-Me'âdin* adıyla ona bir eserin isnad edildiğini görmekteyiz. Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 130-132, 284-285.

271 Aristo'nun botaniğe dair günümüze intikal etmiş bir eseri mevcut değildir. Literatürde *Kitabü'n-Nebât* adıyla ona isnad edilen eserin aslında Dımaşklı Nikolaus'a ait olduğu sanılmaktadır. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 286-287.

nüda hatıra gelebilecek soruların] cevaplarını içerecek şekilde bütün yönleriyle izah etmektir.

Hayvanlar Hakkında[272] adlı tabiatla ilgili yedinci kitabındaki amacı, hayvanların yapılarını, oluş sebeplerini, özelliklerini, genel durumlarını, organlarının sebeplerini, kendilerine özgü barınaklarını, hareketlerini, bu konuda canlılarla ilgili genel ve özel durumları izah etmektir.

Psikolojiye dair kitaplarına gelince bunlardan *Nefsin Mâhiyeti ve Durumunun İzahı (Nefis Üzerine)* adlı ilk kitabındaki amacı, nefsin güç ve türlerini, genel ve özel niteliklerini izah etmek; duyuyu ayrıntılı biçimde anlatmak ve çeşitlerini belirlemektir. [384]

Duyu ve Duyulan Nesneler adlı psikolojiye dair kitaplarından ikincisindeki amacı, duyu ve duyulan nesnelerin sebeplerini izah etmektir. Şu var ki konuyla ilgili *Nefis Üzerine*'nin ikinci kısmındaki açıklamaları daha esaslıdır.

Uyku ve Uyanıklık Üzerine adlı üçüncü kitabındaki amacı, uykunun mâhiyet ve keyfiyetini, rüyayı ve sebeplerini izah etmektir.[273]

Uzun ve Kısa Ömür Üzerine adlı dördüncü kitabındaki amacı, uzun ve kısa ömrün mâhiyetini açıklamaktır.

Metafizik adlı kitabındaki amacı, maddî olmayan varlıkları, madde (*tînet*) ile birlikte bulunsa da onunla birleşmeyen varlıkları, şânı yüce olan Allah'ın birliğini, O'nun en güzel isimlerini, her şeyin etkin ve gâye sebebinin O olduğunu, O'nun tüm varlığın ilâhı olduğunu, sağlam tedbîri ve tam hikmetiyle tüm varlığı O'nun yönettiğini izah etmektir.

Ahlâk ve siyasetle ilgili kitaplarına gelince oğlu Nikomakhos'a yazıp onun adını verdiği ilk kitap nefsin huyları, onun ahlâkî faziletlerle donatılması ve rezîletlerden uzak tutulmasıyla ilgilidir. O burada siyaseti çeşitli kısımlara ayırmıştır yani özel, garip (?) ve medenî siyasetin birbirinden

.....

272 Genellikle İslâm kaynakları Aristo'nun zooloji alanındaki *Historia Animalium*, *De Partibus Animalium* ve *De Generatione Animalium* adlı üç ayrı eserini *Kitabü'l-Hayevân* başlığı altında zikretmekte ve bunun ondokuz makaleden oluştuğunu haber vermektedirler. Aristo'nun zooloji ile ilgili diğer eserleri ve bunların İslâm dünyasına ne ölçüde yansığı konusunda geniş bilgi için bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 164-169.

273 Aristo'nun psikoloji alanında *De Anima*'dan başka sayıları dokuzu bulan bazı risâleler daha yazdığı bilinmektedir. Bunlar sonradan biraraya getirilerek "küçük tabiat" veya "tabiata dair kısa yazılar" anlamına gelen *Parva Naturalia* adıyla literatüre geçmiştir. Filozof Kindî burada onlardan sadece üçünü zikretmektedir. Bu konuda bkz. Kaya, *Aristoteles ve Felsefesi*, s. 193-196.

nasıl ayrıldığını, bunlardan her birinde görülen huy ve acıları etraflıca anlatmıştır; ayrıca mutluluğun her zaman için fazilet sayıldığını; faziletin ruhta, bedende ve bu ikisi dışında bulunduğunu izah etmiştir.

Bazı öğrencileri için yazdığı ahlâk ve siyaset alanındaki eserlerinden "şehirler hakkında" demek olan *Politika* adlı eserindeki amacı, ilk kitapta söylediği gibidir. Fakat burada daha çok şehir yönetimi üzerine söz etmiştir. Bunun bazı bölümleri ilk kitabın bölümleri gibidir.[274]

Her hayırda Allah yardımcın olsun! İşte Aristoteles'in anlattığımız kitaplarındaki amacı ve onların yararları bundan ibarettir. Allah'tan seni hayır olan her şeyde başarılı kılmasını ve her türlü zarardan korumasını dilerim.

Risâle sona erdi.

Hamd, âlemlerin rabbi olan Allah'a lâyıktır. Salât, elçisi Muhammed'in ve tüm ev halkının üzerine olsun.

.....

274 Aristo'nun *Politika* adlı eseri Arapçaya tercüme edilmemiştir. Kindî'nin burada eserin muhtevasıyla ilgili olarak verdiği bilgiler tamamen *Nikomakhos Ahlâkı*'na, dayanarak yaptığı tahminlerden ibaret gözükmektedir.

Beş Terim Üzerine

(Kitâbü'l-Cevâhiri'l-hamse)

Filozof Aristoteles *Topikler* kitabının baş kısmında "Her şeyin bilgisi, bütün bilgileri kuşatan felsefenin altında değerlendirilir" demiştir. Bu sebeple ilk yapmamız gereken şey, ilim olması bakımından felsefeyi taksim etmek ve bu kısımların altında ne tür bilgilerin bulunduğunu incelemektir.

Felsefe teorik ve pratik (*nazarî ve amelî*) diye ikiye ayrılır; çünkü *Kategoriler* kitabında açıkladığımız gibi nefisteki bilgi de akıl ve duyu [bilgisi] şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Haddizâtında felsefe zihnin (*nefs*) disipline edilmesinden başka bir şey olmadığına göre onun ikiye ayrılması uygundur. Zira zihindeki bilgi akıl ve duyu [bilgisi] olmak üzere ikiye ayrıldığı gibi aynı şekilde felsefe de teorik ve pratik şeklinde ikiye ayrılır. Teorik olan kısım akılla, pratik olan ise duyu ile ilgilidir.

Nefsin aklî olan kısmı tanrısal [metafizik] varlıkların bilgisi ve sonradan olan [yaratılan] varlıkların bilgisi şeklinde ikiye ayırılır. Çünkü bazı varlıklar maddeden ayrılmaz -yani onlar sadece maddî varlıklardır-; [10] diğer bazıları ise madde ile birlikte bulunmaktadır -maddî olanla bulunan varlıkları kastediyorum-; bunlar maddeden ayrık varlıklardır. Diğer bazı varlıkların ise maddeyle asla ilişkisi yoktur.

Ancak maddeden asla ayrılmayan varlıklar maddî yani cismanîdirler. Madde ile asla ilişkisi bulunmayanlar ise tanrısal alan gibi metafizik varlıklardır. Madde ile beraber bulunmakla birlikte ondan ayrılabilenler ise nefis ve benzeri varlıklardır. [...][275] Nefis birleşik olmamakla birlikte bir-

• • • • • •

275 Arapça tercümenin dayandığı Latince metinde birkaç kelimenin eksik olduğu sanılmaktadır.

leşik olanlarla birlikte bulunsa da bir yönüyle metafiziğe bağlıdır. Çünkü yüce Allah nefsi, kendisinde asla letâfet bulunmayan yoğun [madde] ile kendisinde asla yoğunluk bulunmayan latîf [gayr-ı maddî] arasında bir mertebeye koymuştur. Bu, [12] fizik bilgisinden metafizik bilgiye geçişte bir yol ve dayanak olsun diye böyle olmuştur. Zira böyle olmasaydı latîf [metafizik] ile kesîfin [fizik] bilgisini ayırmak imkânsız olurdu.

Aynı şekilde pratik olan da kısımlara ayrılır, ancak biz burada araştırmamıza en uygun olanından bahsedeceğiz, o halde sözümüz varlığın bilgisine [metafizik] dair olup pratiğe ilişkin değildir. İşte bu sebeple bize düşen felsefenin kısımlarını teşkil eden bu iki disiplin üzerinde araştırma yapmaktır. Böylece araştırma konumuza ulaşmış bulunuyoruz.

Diyebiliriz ki, varlıklardan bazıları tamamen maddîdir. Bazıları ise hiçbir şekilde maddî değildir. Yıldızlar, gökküreleri vb. gibi hiçbir şekilde maddî olmayan varlıkların hepsi ulvîdir [ay-üstü]. Tamamen maddî olanlar oluş ve bozuluşa uğramakta olup bunların bir kısmı yerin altında, bir kısmı yerin üzerinde, bir kısmı da yerin üstündedir. Yerin altında olan varlıklar, madenler; yerin üzerindekiler hayvan ve benzeri varlıklar; yerin üstünde olanlar ise yağmur, sis, şimşek, gök gürlemesi ve atmosferde meydana gelen diğer olaylardır. [14] Bütünüyle maddî varlıklarda bulunan cevherler beştir: Birincisi madde (*heyûlâ*), ikincisi sûret [form], üçüncüsü mekân, dördüncüsü hareket ve beşincisi zamandır.

Maddî olan her şeyin, onu meydana getiren bir heyûlâsı [temel maddî ilkesi], onu diğer varlıklardan ayırt eden ve gözle görülen bir sûreti [form] ve bütün sınırları ile bir mekânı vardır. Çünkü varlık sahnesine çıkan her cismin mekânı ve sınırları vardır. Aynı şekilde o şeyin, kendi oluşunu sağlayan bir hareketi vardır ve bu mekân ve zaman bakımından onun özüne ilişkin bir durumdur; zira zaman hareketin sayısından ibarettir. O halde her cismin bir hareketinin olduğunu ve her hareketin de bir mekândan diğerine intikâl şeklinde gerçekleştiğini açıkladığımıza göre her cismin bir zamanının olduğu da besbellidir. Ancak bizim bu beş cevherin yapay nesnelerde (*masnû'ât*) bulunduğunu açıklamamız gerekir. Çünkü bu beş cevherin gemide de mevcut olduğunu söyleyebildiğimize göre yapay nesneler de maddî nesneler gibidir. Nitekim beş cevherden biri olan heyûlâ [madde] geminin yapıldığı tahtalardır. Geminin iskelet ve boyutları, merdiven, kapı ve diğer varlıklardan onu ayıran kısımları sûrettir [form]. Aynı şekilde gemi bir mekânda bulunmaktadır ve onun bir mekânda hareketi söz konusudur ve o, bir zaman sürecinde ha-

reket etmektedir. Bu cevherler [16]' gemide bulunduğu gibi aynı şekilde duyuyla algılanan diğer maddî nesnelerde de bulunmaktadır. İşte biz, bu kitabı bunu açıklamak için yazdık.

Öncelikle bilmemiz gerekir ki, bu beş cevherden ikisi her şeyin varlığını sağlayan ilkeler olup bunlar heyûlâ ve sûrettir. Diğer üçünden önce bu ikisini açıklayarak başlamamız gerekiyor. Zira her şeyin bilinmesi, o şeyi oluşturan ilkelerin açıklanmasına bağlıdır. O ilkeler birleşik varlıkların ilkesi olan dört unsur değildir. Tersine her şey [gibi] sıcaklık, soğukluk, yaşlık, kuruluktan ibaret olan dört unsur da heyûlâ ve sûretten oluşmuştur. Dört unsur ise hayvan, bitki ve oluş ve bozuluşa tâbi olan her şeyin ilkesidir.

Heyûlâ ve sûrete gelince ikisi de bu dört unsurun ilkesidir. O halde bu ikisi ilkelerin ilkesi sayılır. Bu iki ilke basittir. Kendilerinden önce hiçbir ilke bulunmamaktadır. Ayrıca dört unsur cisimdirler. Bu ikisi ise cisim değildir. Aksine bunlar cisimleri oluşturur. Cisim olmayan birleşik değildir. Birleşikler, birleşik olandan meydana gelir. Birleşik olmayan birleşik olandan neş'et etmez. O halde dört unsur bir şeyden meydana gelmektedir. O ikisi ise bir şeyden meydana gelmemektedir. İşte bu sebeple söze bu ikisinden başlamamız uygun olur. Madde sûreti kabul ettiğine göre kabul edilen üzerinde konuşmadan önce kabul edenden başlamamız gerekir.

Öncelikle bilmemiz gerekir ki, her şeyin izahı ancak onun tarifiyle olur. Tarif ise tarif edilen şeyin cinsinden ve onu diğer şeylerden ayıran fasıldan oluşur.

Fakat açıkladığımız gibi heyûlâ, cinslerin cinsidir. Çünkü ondan önce hiçbir cins yoktur. O halde heyûlânın izahının tarifle olamayacağı bellidir. Çünkü tarif ancak kendisinin üstünde cins bulunan şeyler için söz konusudur. [18] Öyleyse kendisinin üstünde cins bulunmayan şeyi izah edenin üzerinde düşünmemiz gerekir. Bu hususta şöyle denilebilir: Bir şeyi diğerlerinden ayıran özellik, kendisinin üstünde cins bulunmayan şeyi izah edendir. Bununla kendisini başka varlıklardan ayıran fasılları ve ona ait hâssaları kastediyorum.

Ayrıca birleşik şeylere olan nisbeti dolayısıyla da tarife ihtiyacımız vardır. Böylece tarifin de hangi şeylerden oluştuğunu bilmiş oluruz. Birleşik olmayan şeylere nisbetle cinslerle değil, sadece fasıllarla yetiniriz. Bu durumda buna "havâs" adı verilir.

O halde özellikleri açısından heyûlânın ne olduğunu izah etmemiz gerekir.

1. Heyûlâ (maddî ilke)

Diyebiliriz ki heyûlâ, nitelikleri kabul eden, fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen; [sûreti] koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan şeydir. Heyûlâ ortadan kalkacak olursa, onun dışındaki şeyler de ortadan kalkar. Fakat onun dışındakiler ortadan kalktığında heyûlânın kendisi ortadan kalkmaz. Her şey heyûlâdan gelir. Heyûlâ zıtlıkları kabul ettiği halde bozuluşa uğramayan şeydir. Heyûlânın kesin bir tarifi yoktur.

2. Sûret (şekil, form)

Sûrete gelince o, birçok şey arasında ortak bir isimdir. Bir şeyi açıklamak isteyenin [20] şayet o şey ortak isim altında bulunuyorsa ortaklığı bölümlemesi ve açıklamak istediği şeyin parçasını ayırt etmesi gerekir. Şöyle ki, sûretin iki kısma ayrıldığını söyleyebiliriz: Biri duyuyla algılanan sûret, diğeri ise bir cins altında bulunan ve cinsi cins yapan sûrettir; ve bu, sayıca birçok şeye yüklenebilir. Fakat ilki sayesinde bir şey cevher, nitelik, nicelik ve öteki on kategori açısından diğer şeylerden ayrılır. İşte bu ilki, her şeyi tutan bir sûrettir. Bir cins altında bulunan sûret ise bu basit ilkelerden değildir. Bu yüzden onu bu kitabımızda anlatmamız gerekmiyor. Çünkü bizim bu kitabımız her cisimde bulunan basit cevherler hakkındadır. Görme duyusuyla diğer şeylerden ayrılan sûrete gelince ki, basit ilkeler de böyledir, onları açıklamak üzere "o nedir?" diye sormamız gerekir. Eğer onu açıklamak ve o sûretten söz etmek heyûlâyı bilmeye bağlı ise, öncelikle ondan söz etmemiz gerekir.

Şöyle diyebiliriz: Basit heyûlâda [şekilsiz ilk madde] bir güç bulunmaktadır ki o güç sayesinde varlık heyûlâdan neş'et eder. İşte o güç sûrettir. Bu da sûretin potansiyel bir güç olarak var olduğunun delilidir. [22] Mesela basit iki nitelik olan sıcaklık ve kuruluk birleştiklerinde ateş olur. O halde heyûlâ basit olan sıcaklık ve kurulukta bulunmaktadır, sûret ise ateştir. Fakat iki potansiyel güç birleştiği zaman ateşin heyûlâsını oluşturur.

İşte şimdi sûreti tarif edebiliriz: Diyebilirim ki, sûret görme duyusuyla bir şeyin diğer şeylerden ayrılmasını sağlayan özelliktir (*fasl*). Demek oluyor ki onu belirleyen görme duyusudur. İşte bu tarifle sûret diğer şeylerden ayrılabilir.

3. Hareket

Hareket altı kısma ayrılır: İlki oluş, ikincisi bozuluş, üçüncüsü dönü-

şüm, dördüncüsü artma, beşincisi eksilme, altıncısı bir yerden diğer yere intikâl hareketidir. [24] Oluş, insanın sıcaklık ve soğukluktan meydana gelmesi gibi ancak cevherde bulunur. Bozuluş da böyledir. İnsanın çürüyüp toprak olması gibi o da ancak cevherde bulunur.

Artma ve eksilmeye gelince, bunlar cisimlerin cüzlerinde bulunan artma [ve eksilme gibi] ancak nicelik kategorisinde bulunurlar. Mesela on zira' uzunluğunda gördüğün bir cisim sonra dokuz zira' olursa buna eksilme hareketi denir. O cisim on bir zira' olursa buna da artma hareketi denir. Zira hareket sayı, zaman veya nicelik kategorisi altında bulunan diğer şeylerde meydana geliyorsa büyüdüğü zaman artma, küçüldüğü zaman da eksilme hareketi denir. Gerçekte bu hareket sadece büyüyen, küçülen cevherlerin niceliğiyle ilişkilidir. Çünkü birinin uzunluğu iki, diğerinin dört olan nesnelerden ikisi de cevherdir.

Dönüşüm hareketi ise ancak cevherin niteliğine ilişkindir. Beyazın siyahlaşması, soğuk nesnenin ısınıp değişmesi ve tatlı olan şeyin acılaşması bu tür hareketlerdendir.

Yer değiştirme hareketi ise dairesel ve doğrusal olmak üzere ikiye ayrılır. Dairesel hareket de ikiye ayrılır: Çünkü hareket, hareket edenin yerinin değil, art arda parçalarının yerinin değişmesi şeklinde olur ve o zaman hareket eden yerini değiştirmeksizin bir merkez etrafında hareket etmiş olur. [26] Tabiî varlıklardan feleğin, arazî varlıklardan değirmen taşının, yapay varlıklardan da okçu ve zanaatkârların hareketleri böyledir. Veya hareket eden arabanın [tekerinin] hareketi gibi yer değiştirme hareketidir. Gerçekte bu tür hareket, doğrusal ve dairesel hareketin bileşiminden oluşmuş bir harekettir. Doğrusal hareket de iki kısma ayrılır: Çünkü hareket suyun ve atılan taşın hareketi gibi çevreden merkeze doğrudur veya hava ve ateşin hareketi gibi merkezden çevreye doğrudur. Doğrusal hareketin kısımları ise sağ, sol, ön, arka, üst, alt olmak üzere altıdır. Bu hareket türlerinin hepsi niteliğin değişmesi ve başkalaşmasıyla gerçekleşmektedir.

4. Mekân

Mekâna gelince, belirsiz ve kapalı olduğu için bu konuda filozoflar ihtilaf etmiştir. Bazılarına göre mekân asla mevcut değildir. [28] Eflâtun gibi bazıları da onun cisim olduğunu söylemiştir. Bir kısım filozof onun mevcut olup cisim olmadığını söylemişlerdir. Aristoteles ise "Mekân vardır ve apaçıktır" demiştir.

Bunun izahı konusunda diyebiliriz ki, mekân vardır ve "o hangi şeydir?" [sorusuna cevap teşkil eden şeydir]. Şimdi biz burada mekânın izahını yapacağız.

Deriz ki: Cisimde artma, eksilme veya hareket olunca, bunlar cisimden daha büyük ve cismi kuşatan bir şeyde gerçekleşir. İşte cismi kuşatan şeye biz mekân adını veriyoruz. Zira sen boşluğun bulunduğu yerde bazen havayı, havanın bulunduğu yerde de bazen suyu görürsün. Yani [bir kaba] su girince hava çıkar, bununla birlikte mekân kalır, bunlardan birinin bozulmasıyla o bozulmaz.

O halde mekânın varlığı apaçık olarak bellidir. Mekânın varlığını bildikten sonra [30] şimdi de onun ne olduğunu bilmemiz ve onun cisim olduğunu söyleyen muhaliflerin görüşünü geçersiz kılmamız gerekir. Bu yüzden diyoruz ki, eğer mekân cisim ise o halde cisim cismi kabul eder ve cisim hem kabul eder hem de kabul edilir ve sonsuza kadar bu böyle devam eder. Bunun kesinlikle geçersiz olduğunda ihtilaf yoktur. Öyleyse mekânın cisim olduğunu söyleyen muhaliflerimizin görüşü geçersizdir.

Durum böyle olunca mekân cisim değildir, aksine o, cismin dışında mekânın kuşattığı bir yüzeydir. Bu ifadenin izahı şöyledir: Bilirsin ki eğer basit olan heyûlânın boyu, eni ve derinliği bulunacak olursa ona cisim denilir. Eğer heyûlânın derinliği olmayıp da boyu, eni bulunacak olursa ona yüzey denilir. Heyûlânın eni ve derinliği olmaksızın sadece boyu bulunacak olursa ona da çizgi denilir. Mekân ise boyu, eni ve derinliği bulunan heyûlâ türünden olmayıp aksine derinliği bulunmaksızın boyu ve eni olan heyûlâdır. İşte mekânın diğer mekân olmayan şeylerden ayrıldığı mâhiyet budur. [32]

5. Zaman

Zaman hakkında filozoflar görüş ayrılığına düşmüşlerdir. Bazıları ona hareketin kendisi derken, bazıları da onun hareket olmadığını söylemişlerdir. Bu iki görüşten hangisinin doğru, hangisinin yanlış olduğunu bizim ayırmamız gerekiyor.

Diyebiliriz ki, bir şeyde meydana gelen hareket, hareket eden o şeyin özelliklerinde bulunur. O hareket o türden herhangi bir şeyde değil, ancak o şeyde bulunur. Zaman ise her şeyde bir şekilde ve bir tarzda bulunur. Varlığın değişmesiyle zamanda bir değişme olmaz. O halde zamanın hareket olmadığı ve zamanı hareketin kendisi sayanların hatası ortaya çıkmış oluyor. Ayrıca yine açığa çıkmıştır ki harekete ilişkin olan hızlılık

ve yavaşlık ancak zamanla bilinir. Zira biz hareketin uzun sürmesine yavaşlık, kısa sürmesine de hızlılık adını vermekteyiz.

Zamanın mâhiyetine gelince o, yalnız anlatacağım şekilde bilinebilir. [34]

Şöyle ki, "an"ın geçmişi geleceğe bağlayan bir şey olduğu söylenebilir. Ancak ikisi arasındaki "an"ın sürekliliği yoktur. Çünkü biz onun varlığını düşünmeden önce o sona ermektedir. İşte bu "an" zaman değildir. Fakat bir "an" ile diğer "an" arasındaki mesafe akılda tasarlanacak olursa, ikisinin arasında zaman bulunduğunu varsayabiliriz. O halde bu, zamanın öncelik ve sonralıktan başka bir şey olmadığının delili sayılmalıdır.

Bu durumda zaman sayıdan başka bir şey değildir ve zaman hareketi sayan [belirleyen] bir sayıdır. Ancak lugatçılara göre biri kesintili (*munfasıl*) diğeri kesintisiz (*muttasıl*) olmak üzere iki tür sayılan vardır. Zaman ise kesintili olmayıp kesintisiz sayılanlardandır. Kesintisiz denilen zamanın tarifi de geçmiş ile gelecek arasını birleştiren hayalî "an"dan ibarettir.

Üzüntüyü Yenmenin Çareleri

(Risâle fi'l-hîle li-def'i'l-ahzân)

Değerli kardeş, Allah seni bütün hatalardan korusun, her türlü âfetten muhafaza etsin ve seni kendi rızasına ve bol sevabına giden yollarda başarılı kılsın.

Üzüntünün zıddı görüşleri içeren, onun olumsuzluklarını gösteren ve ona sahip olmakla [kişiyi] acıdan koruyacak olan düşüncelere ilişkin sorunu anlamış bulunuyorum. Senin gibi erdemli bir ruha ve düzgün bir ahlâka sahip olan kimse kötülüklere tenezzül etmez, onların doğuracağı acılara ve yol açacağı zulümlere karşı bağışıklık kazanmak ister. Dilediğin ölçüde sana yetecek bilgileri yazdım. Bütün önemli işlerde Allah yardımcın olsun.

[Üzüntü ve Sebepleri]

Şüphesiz sebebi bilinmeyen hiçbir acının şifâsı da yoktur. O halde üzüntüyü tedavi edecek hususları açıkça ortaya koymak ve kullanılmasını kolaylaştırmak için önce üzüntünün ne olduğunu ve sebeplerini açıklamamız gerekir.

Deriz ki: Üzüntü, sevilenlerin kaybından ve isteklerin gerçekleşmemesinden kaynaklanan psikolojik bir rahatsızlıktır. Üzüntünün sevilenin kaybından veya isteğin gerçekleşmemesinden kaynaklandığı ifade edildiğine göre onun sebepleri de ortaya çıkmış oluyor. Bu durum karşısında herhangi bir kimsenin üzüntüye yol açan sebeplerden kurtulmasının mümkün olup olmadığını araştırmamız gerekir. [7] Şüphesiz hiçbir kim-

senin bütün isteklerini elde etmesi mümkün olmadığı gibi sevdiği her şeyi [sonuna kadar] elde tutması da mümkün değildir. Zira içinde yaşadığımız oluş ve bozuluş dünyasında değişmezlik ve süreklilik yoktur. Ancak bizim için zorunlu olarak akıl âleminde bulunan değişmezlik ve süreklilik sözkonusu olabilir. Öyleyse sevdiklerimizi yitirmemek ve isteklerimize ulaşmak istiyorsak akıl âlemini gözetmeli; seveceğimizi, elde edeceğimizi ve isteklerimizi oradan beklemeliyiz. Eğer böyle yapacak olursak hiçbir kimse bizim edindiğimiz değerleri gasbedemez, hiçbir el bizim aleyhimize onlara sahip olamadığı gibi sevdiğimiz o aklî değerleri yitirmemiz de sözkonusu olamaz. Çünkü onlar tehlikeye maruz kalmaz ve ölmezler; bir başkasının talip olması bizim onlara sahip olmamızı engellemez. Zira aklî kavramlar birbiriyle bağıntılı olup değişmeden sabit kalan ve ortadan kalkmayan yani sürekli idrâk olunan şeylerdir. Duyu edinimlerine, duyu haz ve isteklerine gelince bunlar herkes için gelip geçici ve herkesin ulaşabileceği nesnelerdir. Bu yüzden onları korumak, bozulma, değişme ve ortadan kalkmalarını önlemek imkânsızdır. Demek oluyor ki duyu algılarına ait bir alışkanlık peyda ettikten sonra o şey yabancılaşabilir, itaat edeceğine dair güven sağladıktan sonra başkaldırabilir, yüz verdikten sonra sırt çevirebilir. Çünkü [insan] tabiatında bulunmayan bir şeyi [onun] tabiatına katmak mümkün değildir. [8] Bozuluşa uğrayanın bozulmaması, şans ve şansızlıktan sadece şansın var olması ve sürekli değişenin daima sabit kalması gibi yalnız bir kişiye değil herkese ait olan ortak hal ve huyların bize ait olmasını istersek tabiattan kendinde olmayanı istemiş oluruz. Halbuki tabiatta olmayanı isteyen kimse var olmayanı istemiş olur. Var olmayanı isteyen arzusunu gerçekleştiremez. İsteğini gerçekleştiremeyen kimse de mutsuz olur. Gelip geçici şeyleri arzulayan, edindiği ve sevdiği şeylerin bu türden olmasını isteyen kimse mutsuz, arzusu tam gerçekleşen ise mutlu olur.

O halde mutluluğa karşı çok düşkün olmalı, mutsuzluktan da kendimizi korumalıyız. Şöyle ki; arzuladığımız ve sevdiğimiz şeyler bizim yapımıza uygun olmalı, elimizden gidene üzülmemeli ve bize uygun olmayan duyusal varlıkları istememeliyiz. Aklın uygun gördüğü şeylerden insanların yararlandığını gördüğümüz zaman ondan yeterince ve en güzel şekilde yararlanmalıyız. Bununla, belirlenmiş süre içinde kişinin kendi varlığını sürdürmesi ve verimli kılması için gerekli olan şeyle ızdırabını giderip onu rahata kavuşturacak miktarı kastediyorum.

Görüp dokunmadan önce, [9] sahip olduğumuz şeylerin hayaliyle avunmamalıyız. Elimizden çıktıktan sonra da artık üzülmemeli ve dü-

şüncemizde onlara yer vermemeliyiz. İşte bu anlayış muhteşem kralların ahlâkıdır; zira onlar her geleni ağırlayıp her gideni uğurlamazlar, aksine gördükleri her şeyden yerli yerinde ve tokgözlülükle yararlanırlar. Bunun zıddı ise ayak takımından bayağı, açgözlü ve haris kimselerin ahlâkıdır. Bunlar her geleni ağırlar ve her gideni uğurlarlar. Akıllı kimselere düşen, muhteşem krallar dururken ayak takımından bayağı kimselerin ahlâkını tercih etmemektir. Yine diyoruz ki, istediğimiz olmadıysa olanı istemeli, olanla yetinmeli ve böylece üzüntünün devamındansa sevincin devamını sağlamalıyız. Çünkü elde edemediklerine ve var olmayan şeylere üzülen kimsenin bu üzüntüsü asla bitmez; zira o hayatının her aşamasında bir sevdiğini yitirmek ve bir arzusunu gerçekleştirememek durumunda kalacaktır. O halde üzüntü ve sevinç iki zıt olup ruhta birlikte bulunamaz; kişi üzgünse sevinçli, sevinçli ise üzgün olamaz. Demek oluyor ki, elden gidenlere ve sevdiğimiz şeylerin kaybına üzülmemeliyiz. Daima sevinçli olmamız için güzel alışkanlıklar edinerek her hali gönül hoşnutluğuyla karşılamalıyız.

[Alışkanlıkların Ahlâka Etkisi]

Bu anlatılanların alışkanlıklarda ortaya çıktığını ve insanların davranışlarının, arzu ve isteklerinin farklı oluşunun da buna açıkça delâlet ettiğini görmekteyiz. Nitekim yeme, içme, giyinme, evlenme ve benzeri duyu hazlarıyla mutlu olan kimsenin, bu yaşantısına aykırı düşen şeyleri eksiklik ve musibet saydığını; bir kumarbazın da malının soyulmasına, günlerinin boşa gitmesine ve kumarbazlığın verdiği üzüntünün sürüp gitmesine rağmen yaptığı bu işten mutluluk ve sevinç duyduğunu, kendi yaşantısına aykırı düşen ve bu duruma engel olan her şeyi [10] eksiklik ve musibet saydığını görmekteyiz.

Aynı şekilde eşkiyanın kırbaçlama, organ kesme, ızdırap veren yaralar açma, sürekli çatışma gibi âdi tutum ve felakete yol açan vahşi davranışlarının kendisini idama götürdüğü anda bile, bunlardan övünç ve şeref duyduğunu, bütün bu yaptıklarıyla mutlu olduğunu görürüz. O, buna ters düşen huzurlu yaşamayı bir eksiklik ve musibet sayar. Yine sakalını traş edip kadın kılığında dolaşan bir sapık da herkesin nefret ettiği ve hiçbir düşüncenin tasvip etmediği bu yüz kızartıcı âdi huyundan gurur ve neşe duymaktadır. O bu haliyle herkesten üstün olduğunu, başkalarının bu üstün hazdan yoksun bulunduğunu, onlara nisbetle kendisinin çok özel bir mutluluk ve büyük bir nimete sahip olduğunu kabul eder. Yaşantısına ters düşen her şeyi bir eksiklik ve musibet sayar.

O halde duyu bakımından hoşa giden ve gitmeyen şeylerin, [insan] tabiatı gereği değil, tam tersine, âdet ve alışkanlıkların ürünü olduğu anlaşılmıştır. Madem ki görüp yaşadıklarımızla mutlu olmanın ve kayıplarımızın üzüntüsünden teselli bulmanın yolu alışkanlıkla kolaylaşacaktır, o halde buna yönelmeli ve bunu kendimiz için bir eğitim konusu yapmalıyız. Böylece bizim için o, yerleşik bir âdet ve kazanılmış bir huy haline gelmiş olur. Bununla, bizzat tabiatımızda bulunmayan ve başlangıçtan beri âdet edinmediğimiz şeyleri huy haline getirmeyi kastediyorum. [11] İşte bu sayede hayat, yaşadığımız sürece daha güzel olur.

[Ruh Sağlığının Önemi]

Üzüntü psikolojik bir rahatsızlık olduğuna göre bize düşen, bedenî rahatsızlıkları acı ilaçlarla, dağlama, kesme, sargı, perhiz ve vücuda iyi gelen benzeri şeylerle tedavi etmektir. Bu hastalıkları tedavi edenin hizmeti büyük, mali külfeti yüksekse de buna katlanmak zorundayız. Zira ruhu tedavi etmenin ve onun acılarını dindirmenin, bedeni gözetip tedavi etmeye üstünlüğü ruhun bedene olan üstünlüğü gibidir. Çünkü ruh yöneten, beden yönetilendir; ruh ebedî, beden ise çürüyüp gidendir. O halde ebedî olanı gözetip kollamak, onu güçlendirip sağlığına kavuşturmak için çaba harcamak çürüyüp gidenin, tabiatı gereği bozuluşa uğrayanın ıslahıyla uğraşmaktan daha iyidir. Dolayısıyla bizim için ruhu iyileştirmek ve şifaya kavuşturmak, bedenimizi iyileştirmekten daha önemli bir görevdir. Çünkü biz bedenimizle değil, ruhumuzla biziz. Cisim olması açısından bedenimiz cisim olan her şeyle ortaktır. Canlılar âlemindeki her varlık ruhu sayesinde canlıdır. Bizim ruhumuz ise kişiliğimizdir. O halde kişiliğimizi gözetip korumak, bize yabancı olan şeyleri gözetmekten daha önemli bir görevdir. Bedenimiz, ruhumuzun üzerinde fonksiyonlarını gerçekleştirdiği bir araçtır. Öyleyse bizim için kişiliğimizi iyileştirmek araçlarımızı iyileştirmekten daha önce gelir. [12]

Buna göre bedenimizi sağlığa kavuşturma konusunda katlandığımızdan kat kat fazlasını ruhumuzu sağlığa kavuşturmak üzere ilacın acılığına, güçlük ve sıkıntısına katlanarak göstermeliyiz. Kaldı ki, ruhumuzu ıslah ederken katlanacağımız acı ve sıkıntı, bedenin tedavisi sürecinde katlandıklarımıza göre daha hafif kalır. Çünkü ruhumuzun iyileştirilmesi yalnız bizim yararımıza olan şeye tam bir kararlılıkla yönelmemizle gerçekleşir; burada ilaç içme, dağlama, yakma ve mal sarfetme söz konusu değildir. Aksine bu, bize kolay gelen hususlarda ruhun güzel alışkanlıklar

edinmesiyle olur. Sonra oradan daha güç olanı benimseme düzeyine yükseliriz. Ruh bu alışkanlığı kazanınca kolayca alıştığı gibi derece derece çıkarak daha önemli olan hususlara yükselir ve nihayet önemli alışkanlıkları edinir. İşte alışkanlık kazanmak, anlattığımız bu yöntemle kolaylaşır ve böylece elden gidenlere sabretmek, kayıplardan dolayı teselli bulmak kolay hale gelir.

[Üzüntüyü Yenmenin Çareleri]

1. Söz konusu kolaylığı sağlamanın çarelerinden birisi, üzüntünün ne olduğunu düşünmek ve onu bölümlerine ayırmaktır. Deriz ki, üzüntü ya bizim veya bir başkasının yaptığı bir şeyden kaynaklanır. Eğer bizden kaynaklanıyorsa bizi üzen o şeyi yapmamalıyız. Şayet bizi üzen şeyi yapmamak lehimize olduğu halde onu yaparsak, yapılmaması lehimize olan bir iş yapmış oluruz. Onu yaptığımıza göre ya istediğimiz ya da istemediğimiz bir şeyi yapmış oluruz. Üzülmemek istediğimiz halde üzen şeyi isteyerek yapıyorsak o zaman istemediğimizi istiyor durumuna düşeriz. Bu ise aklını yitirmiş olanlara has bir davranıştır. Bu durumda biz de akılsızlardan sayılırız. Eğer bizi üzen başkasının yaptığı ise, [13] onu önlemek ya lehimizedir veya değildir; eğer lehimize ise onu önleyip üzülmemeliyiz, lehimize değilse üzücü olay meydana gelmeden önce üzülmemeliyiz; zira bir yetkili çıkıp bize zarar vermeden önce onu engelleyebilir. Belki de gerçekleştiğinde üzüntü vereceğinden korktuğumuz şey bizi etkilemeyecektir. Şayet üzücü olay gerçekleşmeden önce üzüntüye kapılacak olursak, belki de üzüntüleri önleyen [Allah] veya bize zarar vermesini engelleyen bir yetkilinin engel olmasıyla olay gerçekleşmez ve biz de yok yere üzülmüş oluruz. Böylece başkasının vermediği üzüntüyü biz kendimize vermiş durumuna düşeriz. Halbuki ruhunu üzen ona zarar vermiş olur; ruhuna zarar veren ise kara cahil ve tam bir zalimdir. Şayet bunu bir başkası yapmış olsaydı cahil ve zalim sayılırdı; fakat kendi ruhuna zarar verdiği için daha büyük suç işlemiştir. O halde cahilin cahili, katının da katısı ve zalimlerin zalimi olmaya rıza göstermemeliyiz.

Eğer üzüntü kaçınılmaz bir hal ise, o meydana gelmeden önce sebebinin belirmesi sırasındaki üzüntümüz yeter. Zaten o ortaya çıkmadan önce duyduğumuz üzüntü bir çeşit kötülüktür; ayrıca üzüntü sebebini giderme çabası gösterilmeden olayın tasası çekilmemelidir. Çünkü önceki anlattığımız zarar burada da sözkonusu olduğundan, sebebin ortaya çıkışını zorunlu olarak önlemek gerekir. Şayet üzüntüyle yaşayan veya

üzüntü kaynağına yakın olan kimseyi üzüntü yıkmamışsa teselli vermek bir dereceye kadar onu korur. Üzüntü onun tabiatındaysa o takdirde üzüntünün süresini kısaltmaya çalışmalıyız; çünkü oluşa tâbi nesneler sürekli değişmektedir. Eğer bu konuda kusur edecek olursak [başımıza gelmesini] [14] önleyebileceğimiz belayı önlemekte kusur etmiş oluruz; bu ise bahtsız ve zalim olan cahilin alâmetidir. Zira zalim, üzerinden bela eksik olmayan kimsedir. En büyük bahtsız da önleme imkânı bulunduğu halde kendini beladan korumayandır. O halde mutlu olma gücüne sahipken bahtsızlığa rıza göstermemeliyiz.

2. Üzüntüyü yenmenin güzel bir çaresi de geçmişte kurtulduğumuz kendi üzüntülerimizi ve başkalarının yaşayıp kurtulduğunu gördüğümüz üzüntüleri hatırlamak, onların ve bizim çektiğimiz üzüntülerin ve teselli noktalarımızın bir karşılaştırmasını yapmaktır. Çünkü böyle bir karşılaştırma, teselli bulmamız için bize büyük güç sağlar. Nitekim Makedonyalı Filip'in oğlu İskender, öleceği zaman annesine mektup yazarak onu şöyle teselli etmiştir:

> "Ey İskender'in annesi! Oluş ve bozuluş kanununa tâbi olan her şeyin yok olup gittiğini düşünmelisin. Senin oğlun bazı küçük kralların benimsediği ahlâkı kendine lâyık görmezdi; öyleyse oğlun ölünce, sen de onların basit anneleri gibi davranma. İskender'in ölüm haberi gelince büyük bir şehir kurulmasını emret. İnsanların belli bir günde orada toplanmaları için Libya, Avrupa ve Asya'daki bütün ülkelere elçiler gönder. O şehirdeki toplantı, [15] yeme, içme ve eğlence günü olsun. Elçilere, başına bir musibet gelen hiçbir kimsenin senin bu davetine katılamayacaklarını duyurmalarını da emret. Böylece insanları hüzünlü matemlerine karşın İskender'inki sevinç ve neşeyle geçsin." Ne var ki, annesi oğlunun isteği doğrultusunda emir yayınladığı halde belirlenen günde hiçbir insan gelmedi. Bunun üzerine:
>
> "Önceden duyurduğumuz halde insanlar neden gelmedi?" deyince, kendisine:
>
> "Başına musibet gelen hiçbir kimsenin davetinize katılmamasını istediniz. Herkesin başına bir musibet geldiği için davetinize kimse katılmadı" dediler. Bunun üzerine İskender'in annesi şöyle dedi:
>
> "Ey İskender! Son dönemin ilk dönemine ne kadar da uygun. Senin ölümünle uğradığım musibetten dolayı beni en mükemmel şekilde teselli etmek istemişsin. Zira ilk musibete uğrayan ben değilmişim ve musibet de sadece bir insana mahsus değilmiş."

3. Yine hatırlamalıyız ki, elde edemediğimiz veya kaybettiğimiz her şeyi başka birçok kimse elde edememiş veya kaybetmiştir. Bunların hepsi de kayıplarını kabullenmiş; üzüntüden uzak neşe içinde yaşamaktadırlar. Sözgelimi halk arasında onun gibi evladı ölen veya çocuğu olmayan birçok kimse vardır. Mesela onlardan çocuğu olmayan biri huzurlu, çocuğu ölüp de kendini teselli eden biri de rahat yaşabilmektedir. Mal, dünyevî her nimet ve insan ruhunun arzuladığı her şeyde durum yine böyledir. O halde üzüntü tabiî değil ârızî bir haldir. Zira görüyoruz ki malı mülkü elinden alınan insan üzüldüğü halde o mala hiç sahip olmayanlar asla üzgün değildir. [16] Demek oluyor ki bu kimse malının soyulması veya malı ele geçirememesi yüzünden kendisi için üzüntü yaratmıştır. Öyleyse değersiz şeyleri kendimize amaç edinmemeliyiz; önceden anlattığımız gibi üzüntü değersiz bir şeydir. Değersiz bir şeyi kendisi için amaç edinen akılsızdır. Akılsızlık son derece bayağı bir şey olduğu için akılsız duruma düşmek bize yakışmaz. Zira akılsızla diğer hayvanlar arasında bir fark yoktur, hatta onlar daha değerlidir; çünkü hayvan türlerinden her birinin sahip olduğu özellik, başlangıçtan beri devam eden bir kanun gibi onun her haliyle uyum içindedir. Halbuki akılsız olanın fiillerinde bir düzen ve uyum yoktur; tam tersine onda zihin karışıklığı ve kuruntular sözkonusudur. Öyleyse aklı başındakilerin acıdığı ve ayak takımının gülüp geçtiği bu tür bayağı duruma düşmekten utanmalıyız.

4. Yine hatırlamalıyız ki, başımıza herhangi bir musibet gelmemesini istemek var olmamayı istemek demektir. Çünkü musibetler ancak bozuluşa tâbi varlıkların bozulmasıyla meydana gelir; demek oluyor ki bozuluş yoksa oluş da yoktur. O halde musibetleri istemeyişimiz tabiatta oluş ve bozuluşu istemediğimiz anlamına gelmektedir. Tabiatta olanın gerçekleşmemesini istemek ise imkânsızı istemek demektir, imkânsızı isteyen amacına ulaşamaz. O halde bu tür kötü huylardan utanmalı, bu düzeye yani cehalet ve bahtsızlık düzeyine düşmekten sakınmalıyız. Çünkü bunlardan birincisi olan cehalet bayağılaştırır; [17] ikincisi olan bahtsızlık ise zillete yol açar ve böyle bir kötü hale düşmemiz başkalarını sevindirir.

5. Yine hatırdan çıkarmamalıyız ki, başkalarının ulaşabildiği her şey bütün insanlar arasında ortak olup bizim onlara ulaşmamız başkalarından daha lâyık olduğumuzu göstermez; o şey ona sahip olanın elinde bulunduğu sürece onundur. Başkalarının ortak olmadığı, diğerlerinin değil de yalnız bize ait şeylere gelince onlar bizim psikolojik güç ve değerlerimizdir.

İşte kaybedecek olursak üzülmekte mazur sayılmamız gereken bu psikolojik değerlerdir. Çalışıp kazandıklarımızın elden gitmesine gelince onlara üzülmek bize yakışmaz. Çünkü insanların doğal olarak malik olmaları gereken şeylere sahip bulunmalarından üzüntü duyan kimse hasetçinin biridir. O halde kıskançlık duygusuna kapılarak kendimize zulmetmeyelim, zira kıskançlık kötülüklerin en kötüsüdür. Şayet bir kimse düşmanlarının başına kötülük gelmesini istiyorsa kötülüğü seviyor demektir; kötülüğü seven de kötüdür. Bundan daha kötüsü dostlarının başına kötülük gelmesini isteyenin durumudur. Kendisinin [sahip olmak istediği şeyden] dostunun mahrum kalmasını hoş gören kimse, kendince kötü olanı dostu için istiyor, dolayısıyla dostlarına kötülüğü reva görüyor demektir. Başkalarının da sahip olabileceği bir şeye kendinden başka hiç kimsenin sahip olmamasını isteyen kişi ne düşmanlarının ne de dostlarının o şeyi edinmelerini istiyor demektir. [18] Kendisinde olanın başkalarında da bulunmasından üzüntü duyan kimse kıskanç biridir; öyleyse bu bayalığa rıza göstermemeliyiz.

6. Yine hatırda tutmalıyız ki, ortak menfaatlerden olup da elimizde bulunan her şey, nimeti yaratan şânı yüce Allah'ın bize verdiği bir emanettir ve O, dilediği zaman emanetini geri alıp istediğine verebilir. Zaten dilediğine vermemiş olsaydı o nimet asla bize ulaşmazdı. Bazen düşmanlar eliyle o nimeti geri alınca bize kötülük ettiğini sanırız. Unutmamalıyız ki emanetini alıp onu istediğine vermek emanet sahibinin hakkıdır; bu durum bize yönelik ne bir utanç ne de hakaret içerir. Asıl utanç ve hakaret, emanetin bizden geri alınışına üzülmemizdir; çünkü böyle bir ahlâka [açgözlüler], cimri ve iyiyi kötüden ayırt edemeyenler sahiptir. Kendisine bir emanet bırakılan kimsenin onu kendi malı sanması şükür dışı bir anlayıştır; zira en azından emanet sahibine yapılacak şükür, geri almak istediğinde emaneti gönül rızasıyla, memnuniyetle ve tez elden ona iade etmektir. O halde emaneti iade etmekten üzüntü duyanın şükrü az demektir. Buna göre adalet anlayışına sığmayan böyle bir huya sahip olmaktan utanç duymalıyız. Ve yine: "Emanet sahibi, düşmanlarımız vasıtasıyla emanetini bizden geri aldığı için üzülüyoruz" diyerek bu konuda çocukça ve tutarsız mazeretler ileri sürmekten de haya etmeliyiz. Çünkü emanet sahibinin elçisi onu geri alırken, onun bizim istediğimiz yapıya ve ahlâka sahip olması, bizi sevmesi ve dilediğimiz zamanda alması gerekir diye bir zorunluluk yoktur. Zorunlu olan, elçinin genel durumunun bize ters gelmesine üzülmemektir. Çünkü bu, çocuklarda ve iyiyi kötüden ayırt edemeyen herkeste görülen bir huydur.

Hatırda tutmamız gereken bir başka husus da şudur: Emanet sahibi [Allah] bize verdiği emanetlerin en değerlisini değil, [19] tersine değersizlerini geri almakla bize büyük lütufta bulunmuştur. Öyleyse onun kıymetli emanetleri üzerimizde devam ettiği için çok mutlu olmalı ve geri aldıklarına üzülmemeliyiz. Hatta verdiklerinin hepsini geri alsaydı yine de üzülmememiz, tersine mutluluk duymamız gerekirdi. Çünkü bizim o duruma sevinmemiz ona karşı şükrümüzün ve ona olan sevgimizin bir ifadesi sayılır. Ayrıca O, hiçbir elin uzanamadığı en değerli ve en çok nimetini bizde bırakmıştır. O halde Allah'ın bizden aldıklarının kalmasını istesek bile kendimize dönüp şöyle demeliyiz: Allah en az ve değersiz nimetlerini aldıysa, madem ki ruhumuz bâkidir, öyleyse en çok ve en değerli olanını bırakmıştır.

7. Hatırda tutmamız gereken bir başka husus da şudur: Yitirdiklerimize ve elde edemediklerimize üzülmek gerekseydi, sürekli üzülmemiz ve hiç üzülmememiz icap ederdi. Bu ise korkunç bir çelişkidir. Çünkü eğer üzüntü, elde ettiklerimizin kaybından ve elde edemediklerimizden kaynaklanıyorsa; üzüntüye düşmemiz hoş bir şey değilse ve üzüntünün sebebi de bahsettiğimiz husus ise, bu takdirde bize dışımızdan gelip bizim olmayan, istemediğimiz bir şey bizi üzmemelidir. Zira elden giden ve elde edemediğimiz şey bizi ilgilendirmez. Öyleyse hiç üzülmemek için bir şey edinmemeliyiz. Şayet bir şeye sahip olmamak gerekiyorsa ve sahip olmamak da bizi üzüyorsa, sahip olmadığımız zaman sürekli üzülmek gerekir. [20] Buna göre sahip olsak da olmasak da sürekli üzüntü kaçınılmazdır. Demek oluyor ki sürekli üzülmek gerekiyorsa asla üzülmememiz lazım gelir. Biz bir şeye sahip olsak da olmasak da asla üzülmemeliyiz. İşte bunların hepsi birer çelişkidir. O halde üzülmemiz gerekmiyor. Aklı başında olan kimseye düşen, gerekli olmayan, özellikle zararlı ve ızdırap veren şey üzerinde düşünmemek ve onunla uğraşmamaktır. Tam tersine dışardan edindiğimiz şeylerin kaybı ve edinemediklerimizin özlemi üzüntü sebebi olduğuna göre onları azaltmamız icabeder. [Bu konu üzerinde iyi düşünen kimse bunun böyle olduğunu görecektir.]

Anlatıldığına göre Atinalı Sokrat'a:

> "Neden üzülmüyorsun" demişler; o da:
>
> "Çünkü ben kaybedince üzüleceğim şeyleri edinmiyorum" diye cevap vermiş. Yine anlatıldığına göre adamın biri Roma İmparatoru Neron'a yapımı ilginç, değeri yüksek kristal bir küre hediye eder. Hediye bir topluluk huzurunda İmparator'a sunulur; aralarında o çağın filozofu

da bulunmaktadır. İmparator kendisine sunulan hediyeden büyük bir memnuniyet duyar; huzurundakiler de hediyenin güzelliği üzerine çok şey söylerler. [21] Bu sırada İmparator filozofa dönerek:

"Bu kristal küre hakkında ne dersin" diye sorar. Filozof:

"Bu küre sizde gizli bir ihtiyacı ortaya çıkarmış ve sizin de bildiğiniz büyük bir musibete işaret etmiş bulunuyor" diye cevap verir. İmparator:

"Bu nasıl olur" deyince, filozof:

"Kristal küre kaybolsa bir benzerini elde etme imkânı bulunmadığından bu durum sende onun gibi bir küreye sahip olma ihtiyacını doğurur; şayet bir kazaya uğrayacak olsa ondan mahrum kalma senin için büyük bir musibet sayılır" demiştir.

İşte bu ve benzeri sözler, anlam itibariyle konuya uygun düşmektedir. Nitekim anlatıldığına göre, olaylar filozofun dediği gibi gelişme gösterir ve İmparator, bahar mevsiminde yakındaki adalardan birine gezintiye çıkar. İstirahatgâhına taşınacak eşya arasında kristal kürenin de bulunmasını ister. Fakat kürenin bulunduğu gemi batar ve bir daha kürenin izine rastlanmaz. Çevresindekiler olayın İmparator üzerinde büyük bir felaket etkisi yaptığına şahit olmuştur. O, ölünceye kadar kürenin benzerini elde etmeye çalışmışsa da başaramamıştır. İşte bunun için diyoruz ki, başına az musibet gelmesini isteyen kimse dışardan edindiği şeyleri azaltsın.

Anlatıldığına göre filozof Sokrat bulundukları kampta kırık bir fıçı içinde barınırmış. Günlerden bir gün yanındaki sanatkârlarla konuşurken: "Üzülmemek için bir şey edinmemeliyiz" der. Sanatkârlardan biri: "Fıçı kırılırsa?" deyince Sokrat: "Fıçı kırılırsa da mekân kırılmaz ya" diye cevap verir.

Filozofun dediği doğru, çünkü her kaybolanın yerine geçen bir başka şey vardır. [22] Bu yüzden diyoruz ki, her şeyin yaratıcısı şânı yüce Allah, yarattığını güdük tabiatlı değil, kendi kendine yeterli olarak yaratmıştır. Nitekim o koskocaman balık [balina] ve ilginç yaratılıştaki fildeş herbirinin, gerekli olan sürekli besin, barınak ve sığınak bakımından kendilerine yeterli olduğunu görmekteyiz. Bunların dışındaki yaratıkların ihtiyaçları da rahat yaşayacakları ölçüde hazırlanmış, düşünen kudret onlarla ilgili hiçbir şeyi eksik bırakmamıştır. İnsandan başka bütün canlılar, kendilerini inciten bir şey olmadıkça güven içinde iyi bir hayat sürerler. Fakat insanın öteki canlılara egemen olmasını ve onları yönetmesini sağlayan değeri arttıkça kendisini yönetmeyi beceememesi yok mu, iş-

te bu akılsızlık belirtisidir. O halde akılsız duruma düşmekten utanç duymalıyız. İnsanın düşünme ve ayırt etme gücü geliştikçe hayatını sürdürmek ve iyileştirmek için hiç de gerekli olmayan pek çok şeyi edinmek ister; çeşit çeşit yemekler, hayvan ve öteki göz alıcı varlıklar, görüp zevk aldığı süslemeler; aynı şekilde kendisini gerçek yararından[276] alıkoyan ve huzurunu bozan güzel sesler, hoş kokular ki, bunların hepsinin elde edilmesi tasaya, kaybı acıya, ulaşılmaması da tahassüre yol açar. Çünkü yitirilen her şeye gelen bir musibet, elde edilemeyen her şeyin yol açtığı bir hasret ve üzüntü, yok olup giden her şeyi görüp gözlemenin sebep olduğu bir hüzün ve sıkıntı, her güvenliğin sonunda da bir korku vardır. [23] Zira korkan kimsenin kafası meşgul, kalbi de huzursuzdur. Bu yüzden diyoruz ki, dışardan gereksiz şeylerle kendini oyalayanın ebedi hayatı yıkılır, fani dünyada yaşantısı stresle geçer, hastalıkları artar ve acıları dinmez.

İnsanların, kararsız, kendini tüketen, hayalleri boşa çıkaran, sonu başlangıcını yalanlayan, kendisine güveneni hayal kırıklığına uğratan, ona kananı acınır hale düşüren bu fani âlemden geçişleri şu hikayedeki topluluğun durumuna ne kadar çok benziyor:

Bir grup insan yaşadıkları ormandaki yere gitmek üzere bir gemiye binerler. Bazı ihtiyaçlarını karşılamaları için geminin kaptanı bir limana yanaşıp demirler. Yolcular ihtiyaçlarını temin etmek için gemiden çıkarlar. Bir kısmı ihtiyacını temin edip başka bir şeyle ilgilenmeden gemiye döner ve hiçbir engelle karşılaşmadan, kimseyle çekişmeden ve herhangi bir izdihama maruz kalmadan geminin en rahat yerine yerleşir.

Bir kısmı da rengârenk çiçek türleriyle donanmış araziyi seyretmeye, o çiçeklerden yayılan değişik nefis kokuları içlerine çekmeye, bol ve nadide ağaçların ilginç meyvelerinden yemeye, [24] güzel sesli kuşların hoş ötüşlerini dinlemeye giderler. O bölgede değişik renk ve görünümdeki taşların göz alıcı manzarasına, ruhu okşayan ilginç şekildeki sedeflerinin seyrine dalarlar. Fakat ihtiyaçlarını karşıladıkları o yerden pek fazla ayrılmazlar. Gemiye döndüklerinde de en geniş ve en rahat yerlere yerleşirler.

Diğer bir kısmı ise ihtiyaçlarını karşıladıkları o yerden ayrılmamakla birlikte o sedefleri; değerli taşları çevredeki meyve ve çiçekleri toplamaya koyulurlar. O bölgenin taş ve sedeflerinin, biraz sonra aldanıp toplamaktan utanç duyacakları solan çiçeklerinin, az sonra çevredekilerin iğ-

.....

276 Bedevî ve Çağrıcı'nın neşirlerinde *menâfilih* şeklinde geçen kelime *menâfi'ih* olarak düzeltildi.

rendiği pisliğe dönüşecek olan meyvelerin ağır yüküyle gemiye dönerler. Fakat başkalarının önceden geminin geniş ve rahat bölümlerine yerleştiklerini görürler. Bunun üzerine dar, engebeli ve sert bir yere tıkışırlar. Üstelik değerli gördükleri taş ve sedefler, çiçek ve meyveler o sert ve dar ortamda kendilerine yük olmaya başlar. Öyle ki yerlerini daraltacak taşları toplamadan gemiye erken dönenlerin sahip oldukları rahatlıktan büsbütün mahrum kalırlar. Ayrıca önce dönenler, berikiler gibi topladıklarını koruyup kollamak ve onların zarar görmelerini önlemek gibi bir hizmete katlanmıyor; onlardan uzak kalmanın, aşırı bağlanmanın verdiği sıkıntı ve kaybolma korkusu ile meşgul olup istirahatlarının çoğunu onlara ayırmıyorlardı. Dahası, onlardan bir veya birkaçı kaybolmadıkça [25] toplayanları üzüntü ve kedere sevketme durumu da bunlar için söz konusu değildi.

Bazıları ise gemilerini ve gitmek istedikleri vatanlarını unutup o geniş araziye ve ormana dalmışlardı; [o taşları, sedefleri ve çiçekleri toplamak] ve meyvelerden yemek, onların vatanlarına dönmeyi ve gemide müsait yer bulmayı düşünmelerine engel oluyordu. Ayrıca bu durumda onlar, kendilerini bekleyen sürekli korku, felaket ve acıdan da emin değillerdi. Şöyle ki; yırtıcı hayvanlar, zehirli yılanlar, ürküntü veren sesler, yüzlerini ve diğer organlarını çizip yaralayan ağaç dalları veya boy boy dikenlerin ayaklarında açacağı ve uzun tedaviyi gerektiren yaralar yahut yürümelerini engelleyen bataklık, mahrem yerlerini örten elbiseyi kirleten çamur ya da giysilerini yırtan dallar yahut da ilerlemelerine engel olan sarmaşıklar onları bekliyordu.

Kaptan geminin kalkacağını onlara bildirince bir kısmı toplayıp devşirdiği yükle döndüler, fakat anlattığımız sıkıntılarla karşılaştılar. Gemide müsait yer olmadığından ancak dar, sıkıcı, rahatsız edici ve tehlikeli hastalıklara yol açan bir yer bulabildiler. Bir kısmı ise ormanın içlerine çok daldıkları ve araziye dağıldıkları için [26] kaptanın sesini duyamadılar.

Nihayet gemi kalktı ve böylece onlar vatanlarından ayrı düşerek bulundukları yerde ölümcül tehlikelerle ve müthiş güçlüklerle karşı karşıya kalıverdiler. Onlardan kimini yırtıcı hayvanlar parçaladı, kimisi bataklıklara gömüldü, bazısı çamurlara belendi, bazısını da yılanlar soktu. Sonunda hepsi iğrenç leş haline geldi. Varmak istedikleri vatanlarından ayrı, organları dağılmış ve iğrenç duruma düşmüş olan bu kimseler, tanımayanlar için rahmet, tanıyıp bilenler için ibret oldular.

Öte yandan [bir kısmının] toplayıp yüklenerek gemiye döndükleri o akıllarını çelen, hürriyetlerini kısan, rahatlarını kaçıran ve yerlerini daraltan çiçekler çok geçmeden soldu ve taşların da rengi matlaştı. Çünkü çiçekleri ve renkleri canlı kılan rutubet artık yoktu. O sedefler [istiridye] de bozulup fena halde kokuştular. Böylece topladıkları şeyler hem kendilerine yük hem de rahatsız edici bir çevre oluşturdular. Artık onları denize atmaktan başka çare kalmamıştı. Çünkü onlar, sahip olanın hareketini engellemiş, hayatını zehir etmiş, bulunduğu yere üzüntü vermiş ve hürriyetini kısıtlayan bir yük haline gelmişti. [Onları denize atınca da] elleri bomboş kalmıştı. Onlar henüz gidecekleri yere varmadan o kötü kokuların kendilerini etkilemesi ve yorgunluktan güçlerini kaybetmeleri yüzünden birçok hastalığa yakalandılar. [27]

Yerin darlığı, sertliği ve verilen hizmetin ağır oluşunun da onların zarar görmelerinde payı vardı. Bu yüzden bir kısmı gidecekleri yere ulaşmadan öldü; bir kısmı da hasta ve bitkin olarak varabildiler. Çevreyi seyre dalıp güzel kokuları teneffüs ederken gecikenler ise buncacık meşguliyet yüzünden geniş ve rahat yer bulamamış oldular. İhtiyacını görmek için dışarıya çıktığında gözüne ilişenlerden başka herhangi bir şeyle meşgul olmayanlara gelince, onlar oyalanmadan erkenden gemiye dönmüşler, en geniş ve rahat yerleri tutmuşlar, huzur içinde vatanlarına kavuşmuşlardır.

Bizim bu âlemden gerçek âleme geçişimizin örneğini teşkil eden bu misaller, bu âlemden gelip geçenlerin durumuna benzemektedir. O halde yeryüzündeki çakıl taşlarına, sudaki istiridyelere, ağaçlardaki çiçeklere ve kısa süre sonra yük haline dönüşecek olan kuru[yacak] otlara kapılıp aldanmamız bizim için ne kadar kötü! Görüyoruz ki bu şeylerin verdiği sıkıntıdan kurtulmamız ancak onları uzak yerlere, denizlerin dibine ve alevli ateşe atıp kendimizden uzaklaştırmakla olur. [Bunu yaparken] onların pis kokusundan burnumuzu tutmalı, çirkinliklerini görmemek için gözlerimizi kapamalı, yakınlarında bulunmanın verdiği huzursuzluk ve görmenin bizde uyandırdığı nefretten dolayı onlardan uzak durmalıyız.

İşte başımıza geldiğinde bizim için üzüntü kaynağı olacak şeyler bunlardır. Eğer üzüleceksek, gerçek vatanımızdan ayrıldığımıza ve geminin bizi gerçek vatanımıza ulaştırmasına engel olan bir yükü yüklediğimize üzülelim. O gerçek vatan ki, orada yokluklar, özlemler ve kayıplar bulunmadığı için sıkıntı ve üzüntüler de yoktur. Zira gerçek olmayan bir şey orada bulunmaz, istenmesi uygun olmayan şeye karşı da istek duyulmaz.

İstek duyulan şey ise hemencecik isteyenin yanıbaşındadır, hem de ondan hiç ayrılmamak ve zarar ziyana uğramamak üzere. [28]

Gerçekte biz üzülmeme direncimizi yitirdiğimize üzülmeliyiz; çünkü bu aklın özelliğidir. Bize üzüntü veren şeylerin yokluğuna üzülmek ise cehaletin özelliğidir.

8. Hatırda tutmamız gereken bir başka husus da şudur: Biz kötü olan şeyden değil, sadece kötüden nefret etmeliyiz. Bu husus hafızamızda yer edecek olursa duyulardan kaynaklanan üzüntüleri yenmemizde büyük yarar sağlar. Buna göre, sanılmasın ki ölümden daha kötü bir şey yoktur! Gerçekte ölüm kötü değildir, kötü olan ölüm korkusudur. Ölüme gelince, o sadece tabiatımızın tamamlanmasından ibarettir. Şöyle ki, eğer ölüm olmasaydı kesinlikle insan da olmazdı. Çünkü insan "düşünen, canlı, ölümlü varlıktır" diye tarif edilir. Tarif tabiatı temel alarak yapılır. Demek istiyorum ki düşünmek, canlılık ve ölümlü olmak insanın temel yapısıdır. O halde ölüm yoksa insan da yoktur. Zira bir varlık ölümlü değilse o insan olamaz. Buna göre olmamız gereken durumda olmak kötü değildir, kötü olan olmamız gereken durumda olmamaktır. Öyleyse kötü olan ölümün olmayışıdır. Çünkü ölüm yoksa insan da yoktur. O halde ölüm kötü değildir.

Herkesin en kötü şey sandığı [ölüm] kötü olmadığına göre, bunun dışındaki yoksunluklar ve maddi kayıplar da kötü olamaz. Yukarıda ölümün kötü olmadığı iyice anlaşılmıştı; öyleyse ölümün kötü olduğu yolundaki kanaatın sebebi hayat ve ölüm hakkındaki bilgisizlikten kaynaklanıyor olmalıdır.

Bir örnek vermek üzere derim ki: Şayet karaciğerde bulunan [29] ve fakat başka hiçbir şeyi tanımamış olan bir besin maddesinin aklı olsaydı; sonra başka yere nakledilmek istenseydi, gelişmesi için daha uygun bir bünyeye nakledilse bile, o bu durumdan üzüntü duyardı. Eğer o madde yumurtalara ulaşıp sperme dönüşse, sonra yumurtalardan daha geniş bir yer olan rahime nakledilmek istense, elbette bu durum onu fazlasıyla üzerdi. Rahime yerleştikten sonra o maddeye "yumurtalara döneceksin" dense, rahimdeki durumuna nisbetle yumurtaların dar olduğunu ve gelişmiş insan suretinden uzak bulunuşunu hatırladığı için bu söz onu öncekinden kat kat fazla üzecektir. O maddenin rahimden bu geniş âleme çıkması istendiğinde durum aynıdır, bu da onu fazlasıyla üzecektir. Şayet o, bu geniş ve güzel âleme çıksa ve sonra da rahime dönmesi söylense, dünya ve dünyadaki her şey onun mülkü olsa rahime geri dönmemek için derhal hepsini verirdi.

İşte bunun gibi dünya denilen bu yerden ayrılış da onu üzecektir. Şayet o madde, duyusal ve psikolojik acıları art arda doğuran duyusal varlık ve acıların bulunmadığı akıl âlemine intikal edecek olsa -ki oradaki kazanımlara hiçbir el uzanamaz ve felaketler ulaşamaz; sahip olanın elinden onları hiçbir şey asla alamaz- ve ona: "önceki bulunduğun âleme döndürüleceksin" denilecek olsa [30] o, "bu geniş dünyadan karanlık rahime döndürüleceksin" denildiği zamanki üzüntüsünden kat kat daha fazla üzülecektir.

Böylece ayırt etme gücü zayıf ve duyusala yatkın olan ruhların gerçekte kötü olmadığı halde ölümü kötü görmekle nasıl yanıldıkları anlaşılmış oluyor. Demek oluyor ki dünya hayatının dışındaki bütün maddi kazanımların kaybedilmesi kötü değildir; tersine onların kaybına üzülmek kötüdür. Çünkü böylelikle biz zorunlu olmayan o acıları kendimize reva görmüş oluyoruz. Gerçekten böyleysek, o halde bizler kötü karakterli kimseleriz ve yaşantımız da kötü demektir. Dolayısıyla buna rıza gösteren kimse kötü seçim yapan akılsızın biridir. Çünkü akıl her şeyi yerli yerine koyar; akıldan yoksun olan ise şeyleri yerli yerine koymayıp onların olması gerekenin tersi bir durumda bulunduklarını zanneder.

9. Hatırda tutmamız gereken hususlardan biri de elde edemediğimiz ve yoksun kaldığımız her şeye karşılık bize kalan duyusal ve aklî kazanımlarımızla yetinmek, zihnimizi o şeyleri anıp saymakla meşgul etmemektir. Çünkü elde kalanları düşünmek musibetlere karşı bir tesellidir.

10. Yine hatırda tutmalıyız ki, biz maddi kazanımların kaybından doğacak sıkıntıların endişesini taşırız. İşte elde edilemeyenlerin veya duyusal alışkanlıkların kaybının yol açtığı her üzücü olay sonucunda artık o endişe ortadan kalkmış ve böylece bazı üzüntü kaynakları azalmıştır. Şayet bu düşünce zihnimizde iyice yer ederse üzücü şeylerin musibet karakterini, zihnimiz, nimet karakterine dönüştürür. Böylece başımıza gelen her musibet bizim için nimet olur. Zira musibetler musibetimizi azaltıyorsa o musibet nimet sayılır. [31]

Her ne kadar bize göre musibet üzücüyse de üzüntüyü azaltan her şey nimettir. O halde kaybedilmesi bize musibet gelen her duyusal kazanımın azaltılması bir nimettir. Bundan dolayı diyoruz ki, kendi dışındaki varlıkları edinmeyen kimse, kralları köleleştiren güce, bütün kötülüklerin ve acıların kaynağı olan öfke ve şehvet gücüne hâkim olur. Öyleyse en büyük hastalık, ruhun hastalığıdır. Biraz önce dediğimiz gibi ruhun hastalığı bedenin hastalıklarından daha büyük bir tehlikedir. Çün-

kü öfke ve şehvet güçleri bir kimse üzerinde kötü etkilerini gösteremiyorsa, artık o şahsın üzerinde bu duyguların bir baskısı yok demektir. Buna mukabil öfke ve şehvet bir kimseyi etki ve baskı altına alarak ona egemen olursa, bu duygular onu dilediği gibi yönetir. Gerçekten kendi varlığı dışındaki şeylere sahip olmayan kimse, kralların köleleri üzerindeki hakimiyeti gibi bir üstünlük kazanır. Kalesinde kendisiyle birlikte bulunan ve demir korunaklarda dahi silahların etkisinden kurtulamadığı, onlarla birlikte iken en çirkin günahları işlemekten ve büyük tehlikelerle karşılaşmaktan emin olmadığı en büyük düşmanlarına üstün gelmiş olur.

Değerli kardeş! Bu öğütleri kendin için birer değişmez örnek bilirsen üzüntünün kötülüklerinden kendini kurtarır ve bu sayede en değerli olan ebediyet yurduna ve iyi kimselerin bulunduğu yere kavuşursun. Her iki dünyada Allah mutluluğunu mükemmel kılsın. İki dünyada da bol ikramda bulunsun. Aklın meyvelerini devşirip ondan yararlanmayı nasip etsin. Ve seni bilgisizliğin bayağılığından uzaklaştırsın. [32] Bu konuda söylenecek söz varsa da sorduğun hususta bu sana yeter. Her ne kadar amaca ulaşmanın yolları çok, hatta sonsuz denecek kadar fazlaysa da istenilen elde edilince son amaca ulaşılmış olur.

En rahat ve en güzel hayatı yaşaman için dünya ve âhirete dair önemli işlerinde Allah yardımcın olsun.

Risâle sona erdi.

Âlemlerin rabbi olan Allah'a hamdolsun.

Kindî'nin Hikemiyâtı

• İlk Sebeb'in bizimle olan ilişkisi üzerimizdeki feyzi iledir. Bizim onunla ilişkimiz ancak feyzle olduğuna göre, onun hakkındaki düşüncemiz, feyzi alanın onu göndereni tasavvuru kadar olabilir. O halde onun bizi kuşatması, bizim onu tasavvurumuzla kıyaslanmamalıdır. Çünkü o bizi daha güçlü, daha geniş ve daha engin bir şekilde kuşatıp kapsar. Durum böyle olduğuna göre İlk Sebeb'i cüz'îleri bilmez sananlar gerçeğin çok uzağında kalmışlardır!

• O der ki: En güzel söz anlamı açısından akla uygun, ifade bakımından doğal olandır. Böyle bir söz hem doğru hedefi hem de tatlı söyleyişi birlikte ifade etmiş olur.

• Hikmet kitaplarını dikkatlice okumak düşünen zihinler için bayram sayılır.

• Eflâtun insandaki şehvet gücünü domuza, öfke gücünü köpeğe ve akıl gücünü meleğe benzetir ve der ki: Şehvet gücü kendisine üstün gelen kimse domuz; öfke gücü üstün gelen köpek; akıl gücü üstün gelen ise melektir. O kişi melek düzeyinde olunca Allah'a yakın benzerlikte biri olmuş olur. Çünkü bizim Yaratıcı'ya isnad ettiğimiz nitelikler hikmet, kudret, adâlet, güzellik, cömertlik, lütuf, ihsan ve ikrâmdır.

• O der ki: Bu erdemler karakter ve huy haline gelmedikçe insan erdemli olamaz. Bu cümleden, insanların geleceğinin, dünyada sahip olu-

nan bu erdemlerin âhirette azık ve hazırlık olmak üzere edinilmesine bağlı olduğu anlaşılmıştır. O der ki: Şu üçlemeden dolayı ruh göçünü benimseyenlerden bazıları, mâlike, sâlike ve hâlike olmak üzere üç çeşit nefsin bulunduğunu söylemişlerdir. Mâlike, kurtuluşa eren, sâlike umudu ve beklentisi olandır; hâlikenin [helâk olan] ise sözünü etmeye bile değmez.

• Eflâtun'a gelince o da bu anlamda demiştir ki: "Eski filozofların dediği gibi soyutlandıkları zaman aklî nefislerin yeri feleğin ötesinde, Yaratıcı'nın nurunun bulunduğu tanrılık âlemindedir. Ne var ki her nefis bedenden ayrıldığı an o yere intikâl edemez; çünkü bedenden ayrılan bazı nefislerde hâlâ kir ve pis şeyler vardır. Bazıları ise ay feleğine ulaşır; temizlenip arınıncaya kadar bir müddet orada kalır; sonra Merkür (*Utarid*) feleğine yükselir, temizlenip arınıncaya kadar bir müddet de orada kalır; sonra daha yüksek bir yıldızın feleğine çıkar, her felekte bir süre kalır. En yüksek feleğe çıkarak tamamen temizlenir, duyu ve hayalden gelen kir ve pisliklerden arınırsa, işte o zaman felekleri aşarak akıl âlemine yükselir; böylece en yüce ve en şerefli yere kavuşmuş olur. Yaratıcı'nın nuru ile uyuşarak az ve çok varlığa ait her şeyi bilir, hiçbir şey ona gizli kalmaz. Âdeta insanın kendi parmağını bilmesi gibi bütün varlık ona apaçık görünür. Yaratıcı da âlemin idaresine ait şeyleri ona havale eder; nefis ise onları yapmak ve yönetmekten zevk alır."

• Bir kimse isteyerek kendi eliyle organlarının en değersizine bile zarar verecek olsa, o akıldan yoksun biri olarak kınanır. Peki, ya organlarının en değerlisine zarar verene ne demeli; ki o organ duyu güçlerinin ve bedenin bütün fiillerinin kaynağı olan beyindir. Çünkü canlı, duyarlı (?) ve iradeli hareket eden diye tarif edilir. [115] Bedene duyu beyinden yayılır. Bunun gibi nefsin bütün güçleri de irade ve düşüncenin kaynağı olan düşünme gücünden kaynaklanır.

• O der ki: Alkol kullananlar beyinlerine zarar verenlerdir. Beden alkole alışınca beyin hastalanır ve aşırı zayıflar; iradeli fiiller ortaya koyacak güçten uzaklaşarak işlevini yitirir. Hayatının telefine yol açacak bu gücü kim ortadan kaldırır?! İlginç olan, uzun yaşama arzusunda olanların böyle davranmasıdır. Onların iradeleri hayatlarının kısalmasına yol açıyorsa âdeta istemedikleri şeyi istiyorlar durumuna düşerler.

• Dedesi Kûfe valisi olan bir adam ona: "Geçimini kazanmada ne kadar gevşek davranıyorsun" deyince o şu karşılığı verdi:

"Geçimin anlamını bilseydin o konuda benim çok hırslı olduğumu söylerdin."

O adam: "Ama biz seni hükümdarın çevresinde, tüccarlar topluluğunda ve ekim-dikim yerlerinde görmüyoruz" dedi. Buna karşı o:

"O gibi yerlerde sen ve senin gibiler bana baskın çıkar. Benim isteklerimi temin ettiğim yerlerde ise o baskın çıkanlara ben baskın gelirim."

Adam: "Baskın çıkanlara baskın gelen kimdir?" deyince o:

"O öyle bir kimsedir ki, baskın çıkanlar, onun sahip olduğu şeyi soyup ele geçiremezler. Fakat baskın çıkanların adamları ve hizmetçileri onların elindekini soyabilirler" dedi. Bunun üzerine adam:

"O hizmetçiler ve o adamlar nerede? Ne biz ne de başkaları onları görebiliyor" deyince, o:

"Sizlerde avlanma, tutsak etme, insan ve hayvanları öldürme olaylarına ne kadar çok rastlanmakta! Sen şu anda konuşurken onlardan birinin kemendindesin" dedi.

"Şu anda sen onlardan birinin kemendindesin" sözü üzerine, soruyu soran öfkelenmiş ve: "Bu söz ne kadar da saçmaya benziyor!" deyince, Kindi gülerek şöyle cevap verdi:

"Hastalığı ağırlaşıp zihni bulanan birinin doğru sözü saçma saymasında ve kendisini hastalıktan kurtarmaya çalışan şefkatli hekime hakaret edip tokat atmasında yadırganacak bir şey yoktur. Onun bu tavrı, -iyileşmesini umuyorlarsa- erdemli hekimin, acıyarak onu acı ilaçlarla tedavi etmesine engel teşkil etmez. Hasta, hekime verdiği sıkıntıyı artırsa da bu durum değişmez.

Boynundaki gizli kemendi burada bulunanlardan çoğu farketmemişti. Fakat bu defa sen, buradakilerin çoğunun farkedemediği, elini boynuna kilitleyen sağlam bir tasmayı ortaya çıkarmış oldun. Artık sen onu ruhundan söküp atamazsın."

Kindî'nin talebelerinden birisi, soruyu sorana dedi ki: "Sen ey falanca! Huzurdakilerin farketmediği bir arzunun tutsağısın. Soruyu uzatmaya ve mal kazanmaya seni sevkeden o gizli arzudur. Arzu kemendini örten elbiseleri üzerinden soyup çıkaran azgın öfken, o arzuna hâkim olmana engel oldu."

O adam: "Şimdiye kadar onun sözünün ne anlama geldiğini anlamış değilim" dedi ve Kindî'den özür dileyerek: "Hayatıma yemin ederim ki, ben yakışıksız bir söz sarfettim; hoşgörmek ve bağışlamak sana yaraşır" dedi.

Bunun üzerine Kindî: "Sağlıklı olanın ilaca ihtiyacı yoktur. fakat sen yine de bu ilacı sakla; şayet saklayacak olursan, yıllansa da sana yararı olur" dedi. [116]

• Ahmed b. Tayyib, Kindî'nin kendisine şöyle dediğini nakleder: Yavrucuğum, fırsat ve zaman bulursan gördüğün her yazıyı istinsah et. Çünkü defterinin siyah olması beyaz kalmasından daha iyidir.

• Diline hâkim olan kimse yardımcılarını çoğaltmış ve bütün insanları kardeş edinmiştir.

• Umursamaz olan selâmette, aşırı sakınan felâkettedir [Sakınan göze çöp batar].

• Kanaatkâr olan köle hür, tamahkâr olan hür ise köle sayılır.

• Nefsine hâkim olan büyük bir ülkeye hâkim olmuş sayılır ve başka güce ihtiyacı kalmaz. Büyük bir ülkeye hâkim olanın en büyük güvenceye ve güce ihtiyacı yoktur. Ülkesinde en büyük güvenceye ve güce ihtiyacı kalmayan, eleştirilmekten ve yaşlılıktan kurtulur. Eleştirilmekten ve yaşlılıktan kurtulandan herkes övgüyle söz eder ve o kimse daima rahat bir hayat yaşar. Bu iki şeyden daha değerli istek bulunmadığına göre, daima rahat hayat yaşayan bir kimseye karşı övgüyü esirgememeliyiz.

• Bir şeye zorunlu olarak bağlanan ona mahkûm olur; bir şeye mahkûm olan ise onun kölesidir artık.

• Şehvetin amacı isteğini elde etmek, kaçınıp sakınmasının amacı ise kaçtığı tehlikeye düşmemektir. Şehevî arzusuna ulaşamayan şanslı, kaçtığı tehlikeden kurtulan da mutlu sayılır.

• Her musibet acı, her hasretlik pişmanlık getirir.

• Hakîm olmayan sürekli hasta sayılır. Câhil kalan rezil olur. İlim kalıcı, cehâlet gidicidir. Çok evlenen rezillikten kurtulamaz. Adâlet cübbesinin bilincinde olan erdem süsünü tamamlamış sayılır. [118]

• O, ruhun bu âleme döneceğini savunan tenâsühçülerin görüşlerini çürüttüğü bölümde der ki: Ruhun döneceğini savunanların iddiası çürütülünce, ruha sahip olanların dönmesi de çürütülmüş olur.

• O der ki: Onların iddiası şuna benzer; adamın biri yeme içme gibi maddî hazlara düşkündür, fakat onları bulamamaktadır. Saman ve ot tü-

ründen eşek ve deve yemini bulunca onları yemeye alışmaya gayret etse de lezzet almaz. Bunun gibi akıl (*nefs-i nâtıka*) bedeni yönetirken, onun tabiatını bilgi ve iyiliklere alıştırma çabasıyla didinirken, bedenden ve tabiattan kurtulduktan sonra istemediği ve yapısına uygun olmayan o hallere nasıl dönmek isteyebilir?!

• Kindî'ye "falan adam zengin" demişler. O da: "Çok malı olduğunu biliyorum, ama zengin mi fakir mi bilmiyorum. Çünkü servetini nasıl kullandığı hakkında bir bilgim yok" demiş.

• Eğer hikmet her şeye hakkını veriyorsa o bir hakikattir, hem de en üstün hakikat. Kime hikmet verilmişse hiç şüphe yok ki ona en değerli hakikat verilmiştir.

• Bizim dışımızdaki her şey her istendiği zaman ele geçmez; kaybolduğunda ise artık o yoktur.

• Âlimler kötülük karşısında acır, câhiller ise bayağılık karşısında gülerler. Bu iki tavır da rezillik sayılır. Çünkü kötülük rezilliğe özgüdür, bayağılık da her rezilliğin ardından gelir.

• O der ki: En iğrenç bayağılık [insanın] kendinden az utanmasıdır. Kendinden utanmayanın yakasını rezillikler bırakmaz. Kendinden utanması olmayanın ahlâkından insanlar utanır. Kendinden utanmayan felâketlerden kurtulamaz. Her zaman kendinden utanan, sürekli esenliktedir. Kendinden utanma duygusunu yitirmeyen eleştiri almaz.

• O der ki: Her şeyde denge vardır; o, tabiattan gelen gerçek bir özelliktir. Zira arazlar, gerçek denge durumundan çıkıp [119] eksiklik ve fazlalık şeklinde çevreye taşmaktadır. Buna göre ayırt etme gücündeki [akıl] denge, en yararlı olan hakkı kısmamamız ve bâtıla yani kurnazlık ve hileye sapmamızdır. Şehvet konusunda denge, insanın hayatını sürdüreceği şeyi kısmamasıdır. Bu durum onun bedenini ve ruhunu hasta düşürerek değerli işler yapmasına engel olacak düzeye varmamalı. Öfke konusundaki denge ise yiğitlikten geri durmamamızdır. Bununla bedene zarar verecek şeylere aldırış etmemeyi, şahsına yapılacak kötülükleri şiddetle bertaraf etmeyi kastediyorum. Ancak bu durum, öfke, zulüm ve kin gibi hakkı olmayan şeyleri yapmaya sevk etmemeli. O halde hikmet, adâlet, iffet ve yiğitlik bizim kişiliğimize ait tabiî şeylerdir. Bunların zıddı olan nitelikler bizde varsa, onlar tabiî değil arazî şeylerdir. Öyleyse bizim çalışma ve çabamız, anlattığımız bu şerefi haketmeye yönelik olmalı.

• O der ki: Matematik ilimleri[ni öğrenmek] ruhun bayramıdır. Çünkü ruha neşe veren ilginç şeyler onlarda, onlardan ve onların sayesinde ortaya çıkmaktadır. Ruhu süsleyen sevgili şeylere ve hakikî lezzetlere kavuşma, doğru ve hakikî huzurdan yararlanma da o ilimlerle gerçekleşmektedir.

• Faziletten daha değerli bir mal, reziletten daha yıkıcı bir savaş yoktur.

• Uzun zaman kötülüklerden kaçarak yorulan kimse, iyiliklerin gölgesinde sürekli huzur içinde yaşama güvencesine kavuşur.

• Fâni bedeni yormaktan kaçınan kimse, kendisinden hiç ayrılmayan öldürücü nefsin yorgunluğundan kurtulamaz.

• Adâleti ilke haline getirenin en sağlam koruyucusu yine adâlettir.

• Arzularını kontrol etmek için] hikmeti gem edinen kimseyi halk kendine önder yapar.

• Utanmazlık hayasızlıktır. Açgözlülük en âdi iştir.

• Şehvete dalanların felâketler peşini bırakmaz.

• Zâhidâne hayat yaşayanın eli güçlenir, hizmetçisi itaatsizlik etmez, kendisi de mutlu bir hayat sürer.

• Zâhid, coşup kendinden geçendir.

• Dünyaya değer vermeyen ona sahip olur; ona düşkün olanı dünya helâk eder.

• Dünyaya değer vermeyenin bir kaybı olmaz; ama ona düşkün olanı dünya yorar bitirir.

• Hırsı huy haline getiren kimse, başarısızlığın acısını sürekli tatmak durumunda kalır.

• İyi bir kanaatkârın baharı sona ermez.

• Kanaat etmek başkasına boyun eğmekten daha iyidir.

• Tamahı ümitsizlikle değiştirene insanlar ilgi göstermez.

• Kanaatı az olanın eyvallahı çok olur.

• Kanaatkâr olmayanın şikâyeti bitmez.

• Tamahkârlığa devam edenin üzüntüsü de devam eder.

• Tamahkârlık bineğinden inmeyenin fakirlik peşini bırakmaz.

• Hoşgörünün dar yoluna giren selamet ülkesinin genişliğine kavuşur.

• Hoşgörüyü yurt edinen şerefin zirvesine yükselir.

• Öfkelenince sükûnetini muhafaza edenin başına felâket gelmez.

• Öfkeye teslim olana huzur isyan eder.

• Hoşgörüye başkaldıran zillete boyun eğer.

• Aşırı öfkelenen soyunun değerini düşürür.

• Çabucak öfkelenen hemencecik pişman olur.

• Önlenmesi imkânsız olan şeyden korkmak akılsızların işidir.

• Zehir içmek tasalanmaktan ehvendir.

• Sabırlı olan başarır.

• Húyu güzel olanın rızkı bol, huyu kötü olanınsa rızkı dar olur.

• Davranış ve ilişkileri iyi olanın [başkaları üzerindeki] hakkı büyüktür.

• Anlayış gösteren anlayış görür; anlayışlı olmayan ahmaktır. [120]

• Davranışlardaki hırçınlık bıkkınlık getirir.

• Övünmek değeri düşürür.

• Övünen kimse dürüstlükten ayrılmıştır.

• İnsanların elindekine göz dikmeyen kimse hayal kırıklığına uğramaz

• Başkasının elindekinde gözü olmayan, kendisininkinde eksiklik görmez.

• Başkasında bulunan bir değere üzülmek hasetliğe yol açar.

• Hasetçinin üzüntüsü hiçbir zaman tasvip görmez.

• Hasetçinin öfkesi dinmek bilmez.

• Hasetçi bir şey elde edemez, tersine sürekli kaybeder.

• Cömertlik sevilir, fakat nerede o!

• Aklı olan için cimrilik ne kötü!

• Cimri olan daima zelildir.

• Cimri olan asil olamaz.

• Aşırı cimri olan çok yiyemez.

• Emanet koruyan elbisedir.

• İnsanların hıyâneti en çirkin iflastır.

• Vefâkâr olan daima sevilir.

• Vefâkâr olan dostlarından kötülük görmez

• Doğruluktan ayrılmayan hiçbir şeyden yoksun kalmaz.

• Düzgün konuşanın kanıtı ortadadır.

• Kendisine karşı dürüst olanla kurulan dostluk devamlı olur.

• Yalan söyleyende onur kalmaz.

• Dostlarına dil uzatanla kimse dost olmaz.

• Dostu olmayan sürekli zamanı eleştirir; zamanı çokça eleştiren kedersiz olamaz. Kederi çok olana zaman acımaz. Zamanın acımadığı zilletten kurtulamaz.

• İlişkileri iyi olan geniş çevre edinir. En iyi çevre de uyumluların oluşturduğu çevredir. Çevresi dar olan kendine kötülük etmiş olur.

• Kendini beğenmişlik leşten daha pis kokuludur. Kendini beğenenin burnu sürtülür.

• Hedefini belirleyemeyen işinde şaşakalır.

• İsraf susamışlık, kendini beğenmek körlüktür.

• Kendini beğenenin duygusu da bozulur; gurura kapılan yalana sapar.

• Gurura kapılan en büyük yalancıdır, kendini bilen ise en doğru yoldadır.

• Gurura kapılmayanın kendine sözü geçer, kapılan ise kendini rezil eder.

• Kendini beğenmişin huyu kendince en iyi huydur. Onda göze çarpan en belirgin şey, ahlâkını yitirmiş olmasıdır.

• Gururlu olan daima öfkelidir.

• Alaycı olan cehâlet batağına batmıştır.

• Saçmalayan [çevresine] eziyet eder.

• Koğuculuk zillettir. Koğuculuk yapan şahsiyetini düşürür.

• Hayâlî şeylerle uğraşmak çocukların işidir.

• Tembel olan zayıf kalır.

• Bir gün ona: "Falan kişinin seni küçümsediğini duydum, gücüme gitti; ben de ona haddini bildirdim" deyince Kindî: "Asıl ben kendimi küçük düşürdüğüm zaman gücümüze gitmeli ve o zaman sen bana haddimi bildirmelisin. Eskiye dayanan dostluğumuzdan dolayı senin bana böyle davranman daha uygundur" dedi.

• Bir gün biri ona: "Falan adam sana dil uzatıyor" deyince Kindî: "Söylediği benim karakterimi yansıtmıyorsa onun sözü kendisini küçültür, beni değil. Onun kendine yakıştırdığı şey benim ağzıma yakışmaz" dedi.

• Günlerden bir gün biri ona: "Falancanın şöyle şöyle övündüğünü duydum" deyince, Kindî: "Fiilleri övgüye değer olmayanın övünmesi ailesine şeref kazandırmaz" demiş.

• Adamın biri: "Falan kendisinden korktuğun için ona karşı dilini tuttuğunu iddia ediyor deyince, Kindî: "Beni korkutan şeyden o da korksaydı özgür bir yiğit olurdu" demiş.

Soran: "Bu nasıl olur?"

Kindî: "Çünkü yiğit olan düşmanlarına yanaşmadığı için kıskanılmaz"

Soran: "Kendilerine yanaşılan düşmanlar kimler?"

Kindî: "Zulüm ve zulme ilişkin her şey"

Soran: "Zulme ilişkin şeyler neler?" [121]

Kindî: "Cehâlet, bozgunculuk, bayağılık, saldırganlık, korkaklık, hırs, haset, kötülük, bulunmayışı akıllılara rahmet sayılan ve ahmakları güldüren haylazlık."

Soran: "Kişiye göre yiğitlik kahramanlıktır"

Kindî: "O halde yiğitlik kişinin kendisine karşı güçlü olmasıdır. Bu güç, sonu ölüm bile olsa doğru olanı yapmaktan onu alıkoymaz."

• Bir gün biri ona: "İnsanların en güçlüsü kimdir?" diye sordu:

Kindî: "Kendisine karşı en güçlü olan.

Soran: "Kendisine karşı en güçlü olan kimdir?"

Kindî: "Uysal merkep haline gelinceye kadar arzularını öldüren ve öfkesini yenendir. Bu sayede o kimse doğruya ulaşır, yanlışı bertaraf eder ve bu uğurda ölüme aldırış etmez."

Soran: "İnsanların en bilgesi kimdir?"

Kindî: "Kendini en iyi bilen, hastalıklarını tedavi konusunda acı ilaçlara en çok katlanandır."

Soran: "İnsanların en adâletlisi kimdir?"

Kindî: "Haktan ayrılmayan ve hakkın gereğini yapandır."

Soran: "İnsanların en namuslusu kimdir?"

Kindî: "Arzu ve isteklerinde dengeli olan; insanlık şahsiyetini ortaya koymak, akıl ve konulmuş kanunlar uyarınca benzerini geliştirmek için zorunlu olan ihtiyaçların dışına çıkmayandır."

• Bir gün biri ona: "Dünyada en bahtsız insan kimdir?" diye sordu.

Kindî: "İradesini kendi dışındaki şeyleri edinmede kullanandır. Çünkü kendi dışındaki her şey onu isteğine ulaşmaktan alıkoyar, hoşa giden şeylere yönlendirir. Halbuki ulaşılamayan her şey özlemi, kaybedilen her şey sıkıntıyı beraberinde getirir. Bu iki şey üzüntü ve öfkenin çocukları, sevinç ve mutluluğun zıddıdır. Zıtlıklarda uyum olmaz; üzgün ve öfkeli olan insanda sevinç ve mutluluk bulunmaz. Üzgün ve öfkeli olan kimseye hayat dar gelir. Kendisine hayat dar gelen kimse dünyada bahtsızdır."

Soran: "Âhirette bahtsız kimdir?"

Kindî: "Yaratan'ını ve O'na yakın olan şeyleri tanımayan, o doğrultuda hareket etmeyendir."

• Bir gün biri ona: "Sûretçe insanların en güzeli kimdir?" diye sordu.

Kindî: "İnsânî faziletlere bürünendir."

Soran: "İnsânî faziletler nelerdir?"

Kindî: "Hikmet, adâlet, iffet ve her konuda yiğitliktir (*necdet*)."

• Bir gün biri ona: "İnsanların en cimrisi kimdir?" diye sordu.

Kindî: Başkasına cömertçe davranması kendi malını eksiltmediği ve onu mülkünden etmediği halde cimrilik yapan kimsedir."

Soran: "Başkasına cömertçe davranması malını eksiltmeyen ve onu mülkünden etmeyen şey nedir?"

Kindî: "İlimdir. Çünkü ilimden cömertlik yapmak onu eksiltmez, mülkünden etmez; tersine bu sayede verimi artarak çoğalır ve bize olan yararı, âhirette bol sevab kazandırmak üzere devam eder. İyiliğin meyvesi iyiliktir. İyilik, ebediyet yurdunda güzelliğe dönüşür."

• Biri ona: "İnsanların en cömerti kimdir?" diye sordu.

Kindî: "Nefsin bütün âfetlerinden korunacak ve insânî faziletlerin onuruna yükseltecek hususlarda cömertlik yapandır."

Soran: "Nedir onlar?"

Kindî: "İlimdir. O ilim ki, ruh ve bedene gelebilecek âfetlerden korur. İnsânî faziletlere sahip olmaya gelince bütün iyilikler ordadır.

• Ona: "İnsanların en câhili kimdir?" diye soruldu. [122] Buna cevaben o, "bilmediğini bilmeyendir, çünkü böylesinin cehâleti katmerlidir. Bilmediğini bilenin cehâletine gelince, onunki basit sayılır" dedi.

• Ona: "Akıllılar nezdinde övgüye en lâyık olan nedir?" diye soruldu.

Kindî: "Her şeyi güzel kıvamda yaratan şânı yüce Allah, o dediğin şeyi, yaratıkların varlığını sürdürmesinin sebebi olarak yaratmıştır."

Soran: "Yaratıkların devamının sebebi nedir?"

Kindî: "Dengedir [adâlet]. Çünkü dengeli olan şey sâbit ve sağlamdır. Dengeden sapma ise bozulup yok olmaya yol açar. Şânı yüce olanın varlığını bilmemizi sağlayan şey akıldır; zira akıl sayesindedir ki, biz yaratıl-

mış olduğumuzu idrâk ederiz. O halde akıl bir yaratıcının varlığını gerekli görmektedir."

• Ya'kûb [Kindî] der ki: "Kötülükten uzak dur; zira kötülük kötülüğü doğurur."

• O der ki: "Senin sözünden hoşlanmayan kimseyi, dinleme zahmetinden kurtar."

• O der ki: "[Nefsânî] arzularına karşı gel de kime boyun eğersen eğ! Çok olsa da mala güvenme. İhtiyacın olan şeyi yalancıdan isteme, verebileceği halde yokuşa sürer. Câhilden de isteme, senin ihtiyacını kendi ihtiyacı için kalkan yapar."

• O der ki: "Sevip istediğin birçok şeyden vazgeçmedikçe, hoşlanmadığın şeylerden kurtulamazsın."

KAYNAKÇA

Abdürrâzık, Mustafa, *Temhîd li-târîhi'l-felsefeti'l-İslâmiyye*, Kahire 1363/1944.

_____, *Feylesûfü'l-Arab ve'l-Mu'allimu's-Sânî*, Kahire 1945.

_____, "Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî", *Mecelletü Külliyeti'l-âdâb*, I/2, Kahire 1933, s. 1-41.

Ahmed, Muhtaruddîn, "Ebû Yûsuf el-Kindî ve risâletühû fi'ş-şu'â'ât", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-'ilmî el-Hindî*, III/1-2, India 1978, s. 257-271.

Âli Yâsin, Ca'fer, *Feylesûfân râidân: el-Kindî ve'l-Fârâbî*, Beyrut 1980.

el-Âlûsî, Hüsam Muhyiddin, *Felsefetü'l-Kindî*, Bağdat 1984.

el-Âmidî, Seyfüddîn, *Gâyetü'l-merâm fî 'ilmi'l-kelâm*, Kahire 1391/1971.

Antuvan, Yûsuf, *el-Kindî*, Beyrut 1985.

Aristoteles, *De Anima* (Ar. trc. Ahmed Fuad el-Ehvânî), Kahire 1949.

_____, *Fi'n-Nefs* (Ar. trc. İshak b. Huneyn), Kahire 1954.

_____, *Kitâbu'l-Ahlâk* (Ar. trc. Ahmed Lütfi es-Seyyid), I-II, Kahire 1924

_____, *Mantıku Aristo* (nşr. Abdurrahman Bedevî), I-III, Kahire 1948-1952.

_____, *Metafizik* (trc. Ahmet Arslan), İstanbul 1996.

el-A'sem, Abdülemîr, *el-Mustalahu'l-felsefî 'inde'l-Arab*, Kahire 1989.

Atiyeh, George N., *Al-Kindi: The Philosopher of the Arabs*, Ravalpindi 1966.

Batlamyus el-Garîb (Ptolemius Channos), *Fihristü kütübi Aristûtâlis ve sîretuh*, Süleymaniye Kütüphanesi, Ayasofya, nr. 4833.

Bedevî, Abdurrahman, *Aristo 'inde'l-Arab*, Kahire 1947.

_____, *Dirâsât ve nusûs fi'l-felsefe ve'l-ulûm 'inde'l-Arab*, Beyrut 1981.

_____, *Eflûtîn 'inde'l-Arab*, Kahire 1955.

_____, *el-Eflâtûniyyetü'l-muhdese 'inde'l-Arab*, Kahire 1955.

_____, *Eflâtûn fi'l-İslâm*, Beyrut 1982.

_____, *Şurûh alâ Aristo*, Beyrut 1986.

_____, *Resâilü felsefiyye li'l-Kindî ve'l-Fârâbî ve İbn Bâcce ve İbn Adî*, Bingazi 1393/1973.

Beitia, A. Cortabarrid, "Kindî'de İlimlerin Sınıflandırılması" (trc. Emrullah Yüksel), *Erzurum Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 5, 1982, s. 219-243.

Beyhakî, *Tetimmetü Sıvâni'l-hikme*, Lahor 1351.

Brockelmann, C., *Geschichte der Arabischen Litteratur* [*GAL*], I, 230-231.

_____, *Geschichte der Arabischen Litteratur Supplementband* [*GAL Suppl.*], I, 372-374.

el-Câbirî, Muhammed Âbid, *Nahnu ve't-türâs*, el-Mağrib 1986.

el-Câbirî, Ali Hüseyin, "Dirâse tahlîliyye li-menheci'l-ma'rife ve't-te'allüm 'inde'l-Câhız ve'l-Kindî", *Dirâsât Arabiyye ve İslâmiyye*, sy. 3, 1983, s. 71-94.

Câhız, *Kitâbu'l-Buhalâ* (nşr. Ahmed el-Avâmirî Beg - Ali el-Câzim Beg), I-II, Beyrut 1403/1983.

Cardanus Hieronimus, *De Subtilitate*, Basel 1664.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi* (trc. Hüseyin Hatemi), İstanbul 1986.

Daiber, Hans, "Al-Kindi in Andalus: Ibn Hazm's Critique of his Metaphysics", *Actas del XII Congreso de la UEAI*, Madrid 1986, s. 229-235.

De Boer, *İslam'da Felsefe Tarihi* (trc. Yaşar Kutluay), Ankara 1960.

Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers* (nşr. R.O. Hicks), I-II, London 1965-1966.

Eflâtun, *Devlet* (trc. Sabahattin Eyüboğlu, Ali Cimcoz), İstanbul 1975.

el-Ehvânî, Ahmet Fuâd, *el-Kindî: Feylesûfu'l-Arab*, Kahire 1985.

el-Fâhûrî, Hannâ, Halil Cerr, *Târihu'l-felsefeti'l-Arabiyye*, I-II, Beyrut 1982.

Fahrî, Mâcid, *el-Fikrü'l-ahlâkî el-Arabî*, Beyrut 1978.

___, *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. Kasım Turhan), İstanbul 1987.

Fârâbî, *Eflâtun İle Aristoteles'in Görüşlerinin Uzlaştırılması (el-Cem' beyne re'yeyi'l-hakîmeyn Eflâtûn el-İlâhî ve Aristûtâlîs)* (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 24 İstanbul 1984, s. 221-255.

___, *Felsefeye Başlamadan Önce Bilinmesi Gereken Konular (Risâle fîmâ yenbağî en yukaddeme kable te'allümi'l-felsefe)* (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 26, İstanbul 1987, s. 185-192.

_____, *Felsefetu Aristûtâlis* (nşr. M. Mehdi), Beyrut 1961.

Ferruh, Ömer, *Safahât min hayâti'l-Kindî ve felsefetih*, Beyrut 1962.

Furlani, G., "Una risâlah di al-Kindi sull'ama", *Rivsita trimestrale di studi filosofici e religiosi*, III, Perugia 1922, 50-63.

Gilson, Etienne, "Les Sources greco-arabes de l'Augustinisme avicennisant", *Archives d'historie doctrinale et litteraire du moyen âge*, IV, Paris 1929, s. 5-149.

Guerrero, R.R., E.T. Poveda, *Obras filosoficas des al-Kindi*, Madrid 1986.

Hâlid, Gassan, *Eflûtîn râidü'l-vahdâniyye*, Beyrut 1983.

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

İbn Abdirabbih, *el-Ikdü'l-ferîd* (nşr. Muhammed Said el-Arayan), I-VIII, Beyrut 1372/1935.

İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etıbbâ ve'l-hükemâ* (nşr. Fuad Reşid), Kahire 1955.

İbn Ebî Useybi'a, *Uyûnü'l-enbâ fî tabakâti'l-etıbbâ*, I-III, Beyrut 1978-1979.

İbn Hazım, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, I-V, Beyrut 1405/1985.

_____, *er-Red 'ale'l-Kindî el-Feylesûf*, (nşr. İhsan Abbas, *Resâilu İbn Hazm el-Endelûsî* içinde), Beyrut 1983, IV, 230-405.

İbn Nübâte el-Mısrî, *Serhu'l-uyûn şerhu risâleti İbn Zeydûn*, Kahire 1957.

İbn Rüşd, *Tefsîru Mâba'de't-tabî'a* (nşr. M. Bouyges), I-III, Beyrut 1948.

_____, *Cisimle İçiçe Bulunan Heyûlânî Akıl Fa'âl Akıl İle İttisâl Edebilir Mi?* (*Kitâb fi'l-fahs hel yümkinü'l-aklü'llezî fînâ ve hüve'l-müsemmâ bi'l-heyûlânî en ya'kıle's-suvera'l-mufârika*) (trc. Hüseyin Sarıoğlu, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 2001, s. 265-270.

İbnü'l-Kıftî, *İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ* (*Târihu'l-hükemâ*), Kahire 1326.

İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (nşr. Rıza Teceddüd), Tahran 1971.

İbnü't-Tayyib, Ebü'l-Ferec, *Tefsîru Kitâbi Îsâgûcî li-Furfiryûs*, Beyrut 1986.

İzmirli İsmail Hakkı, *Felsefe-i İslâmiyye Tarihi I: el-Kindî*, İstanbul 1338.

___, *Feylesûfu'l-Arab: Ya'kûb b. İshâk el-Kindî* (Ar. trc. Abbas el-Azzâvî), Bağdat 1382/1963.

İsmail, Fâtıma, *Menhecü'l-bahs 'inde'l-Kindî*, Herndon 1418/1998.

Jolivet, J., *L'Intellect selon al-Kindi*, Leiden 1971.

Kâdî Sâid el-Endelûsî, *Tabakâtü'l-ümem*, Kahire, ts.

Kaya, Mahmut, *İslâm Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi*, İstanbul 1983.

___, "Âmirî, Ebü'l-Hasen", *DİA*, III, 68-72.

___, "*Muhtâru'l-hikem ve mehâsinü'l-kelim*'de Aristoteles'e İsnad Edilen Hikmetli Sözler ve Bunların Kaynakları", *Felsefe Arkivi*, sy. 26, İstanbul 1987, s. 247-255.

Kindî, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), I, Kahire 1369/1950.

_____, *Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye* (nşr. Muhammed Abdülhadî Ebû Rîde), II, Kahire 1372/1953.

___, *Felsefî Risâleler* (trc. Mahmut Kaya), İstanbul 1994.

_____, *Kitâb fi kimyâi'l-'ıtr ve't-tas'îdât* (nşr. Karl Garbers), Leipzig 1948.

___, *Müellefâtü'l-Kindî el-müsıkiyye* (nşr. Zekeriyya Yûsuf), Bağdat 1962.

___, *Risâle fi 'ameli's-sâ'ât* (nşr. Zekeriyya Yûsuf), Bağdat 1962.

___, *Risâle fi matârihi'ş-şu'â'* (nşr. Muhammed Yahya el-Hâşimî), Halep 1967.

___, *Risâle fi's-sınâ'ati'l-uzmâ* (nşr. Azmi Tâhâ), Kıbrıs 1987.

_____, *Üzüntüden Kurtulma Yolları* (nşr. Mustafa Çağrıcı), İstanbul 1998.

_____, *Üzüntüyü Yenmenin Çareleri* (trc. Mahmut Kaya, *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri* içinde), İstanbul 2001, s. 37-53.

_____, *Risâle fî'l-esmâi'l-mu'ammât* (nşr. Muhammed Merâyâtî, *İlmü't-ta'miye ve istihrâcü'l-mu'amma 'inde'l-Arab* içinde), Dımaşk 1987, I, 213-259.

_____, *Risâle fî kal'i'l-âsâr mine's-siyâb ve gayrihâ* (nşr. Muhammed İsa Sâlihiyye), *Mecelletü Ma'hedi'l-Mahtûtât el-Arabiyye* [*MMMA*], XXX/1, Kuveyt 1986, s. 83-111.

_____, *Risâle fî's-süyûf ve ecnâsihâ* (nşr. Abdurrahman Zeki), *Mecelletü Külliyeti'l-âdâb*, XIV/2, Kahire 1952, s. 1-36.

Kraus, Paul, *el-Muhtâr min resâili Câbir b. Hayyân*, Kahire 1354/1935.

Kutluer, İlhan, "İbn Hazm'a Nisbet edilen *er-Redd 'ale'l-Kindî el-Feylesûf* Adlı Risâlenin Tahlili", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 3, Adapazarı 2001, s. 23-40.

_____, "Belhî, Ebû Zeyd", *DİA*, V, 412-414.

_____, "İbnü't-Tayyib es-Serahsî", *DİA*, XXI, 230-232.

Lindberg, David C., "Al-Kindi's Critique of Euclid's Theory of Vision", *An International Review Devoted to the History of Science and Its Cultural Influences* [*ISIS*], LXII/214, 1971, s. 469-489.

Loth, Otto, "Al-Kindi als Astrolog", *Morgenlandischen Forshungen*, Leipzig 1875, s. 261-309.

Marmura, M. E., John M. Rist, "Al-Kindi's Discussion of Divine Existence and Oneness", *Pontifical Institute of Medieval Studies*, XXV, Toronto 1963, s. 338-354.

el-Ma'sûmî, Saghir Hasan, "al-Kindi as a Thinker", *Islamic Culture*, sy. 29, Haydarâbâd 1955, s. 54-73.

McCarthy, Richard Joseph, *et-Tesânîfü'l-mensûbe ilâ feylesûfi'l-Arab*, Bağdat 1382/1962.

Medkûr, İbrahim, *Fi'l-Felsefeti'l-İslâmiyye*, I-II, Kahire 1983.

Moraux, Paul, *Les Listes Anciennes des Ouvrages d'Aristote*, Louvanin 1951.

el-Musevî, Musa, *Mine'l-Kindî ilâ İbn Rüşd*, Beyrut 1972.

Nagy, Albino, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq Al-Kindi, Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters: Texte und Untersuchungen*, II/5, Münster 1897.

en-Neşşâr, Ali Sâmi, *Menâhicü'l-bahs 'inde müfekkiri'l-İslâm*, Kahire 1978.

O'Leary, De Lacy, *İslâm Düşüncesi ve Tarihteki Yeri* (trc. H. Yurdaydın - Y. Kutluay), Ankara 1971.

Râşid, Rüşdî, "İlmü'l-menâzır el-hendesiyye", *Mevsû'atü târîhi'l-ulûmi'l-Arabiyye*, Beyrut 1997, II, 823-837.

_____, *Oeuvres philosophiques et scientifiques d'al-Kindi: l'optique et la catoptrique*, Leiden 1997.

er-Râzî, Ebû Bekir, *Filozofça Yaşama* (*es-Sîretü'l-felsefiyye*) (trc. Mahmut Kaya), *Felsefe Arkivi*, sy. 27, İstanbul 1990, s. 191-201.

Rescher, Nicholson, "Al-Kindi's Treatise on the Platoic Solids", *Medieval and Renaissance Studies*, London 1966.

Rescher, Nicholos, H. Khatchadourian, "Al-Kindi's Treatise on the Distinctiveness of the Celestial Sphere", *Islamic Studies*, IV/1, Karachi 1965, s. 45-54.

Ritter, Hellmut, Martin Plessner, "Schriften Ja'qûb Ibn Ishaq al-Kindi's in Stambuler Bibliotheken", *Archiv Orientální*, IV, 1932, s. 363-372.

Ritter, Hellmut, Richard Walzer, "Studi su al-Kindi II: Uno scritto morale inedito di al-Kindî", *Memoire della Reale Accademia nazionale dei Lincei, Classe di scienze morali storiche e filologiche*, VIII/6, Roma 1938-1939, s. 3-64.

Rosenthal, Franz, *Ahmad Ibn al-Tayyib al-Sarakhsî*, New Haven 1943.

es-Sâlihî, Reşid Abdürrezzâk, "Tarîkatü'l-bahsi'l-ilmî 'inde'l-Kindî", *Mecelletü Külliyeti'l-âdâb*, sy. 6, Bağdat 1963, s. 199-203.

Sezgin, Fuad, *Geschichte des Arabischen Schrifttums* [*GAS*], III, 244-247; VII, 241-261.

___, *Muhâdarât fi târihi'l-ulûmi'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye*, Frankfurt 1404/1984.

es-Sicistânî, Ebû Süleyman, *Müntehabu Sıvâni'l-hikme* (nşr. D. M. Dunlop), Lahey 1979.

Stern, Samuel Miklos, "Notes on al-Kindi's Treatise on Definitions", *Journal of the Royal Asiatic Society*, London 1959, s. 32-43.

eş-Şehrezûrî, Şemseddin Muhammed, *Nüzhetü'l-ervâh ve ravzatü'l-efrâh* (*Tarihu'l-hükemâ ve'l-felâsife*) (nşr. Abdulkerîm Ebû Şuveyrib), Trablus 1988.

et-Tabbâ', Ömer Fâruk, *el-Kindî: Feylesûfu'l-Arab ve'l-İslâm*, Beyrut 1993.

Taberî, *Târihu't-Taberî: Târihu'r-rusül ve'l-mülük* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), I-XI, Kahire, ts.

et-Târihî, Muhammed Kâzım, *el-Kindî: Feylesûfu'l-Arab*, Bağdat 1962.

Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ankara, ts.

Veli, Abdurrahman Şah, *el-Kindî ve ârâuhu'l-felsefiyye*, İslâmâbâd 1394/1974.

Walzer, Richard, *Greek into Arabic*, Oxford 1962.

Wiedemann, Eilhard, "Über ein astronomische Schrift von al-Kindi", *Beiträge zur Geschichte der Naturwissen chaft*, XXI, Erlangen 1910, s. 294-302.

Yahyâ b. Adî, *Makâle fi't-tevhîd* (nşr. Sahbân Halîfât, *Makâlâtu Yahyâ b. Adî el-felsefiyye* içinde), Amman 1988, s. 375-406.

Yûsuf, Zekeriyyâ, *Müellefâtü'l-Kindî el-mûsıkiyye*, Bağdat 1962.

DİZİN

Abbâsî hilâfeti 4
Abbâsî İmparatorluğu 15
Abdurrâzık, Mustafa 4, 5
Abdülmesih b. İshâk el-Kindî 4
Abdülmesih b. Nâima el-Hımsî 16
acı 242, 277, 290, 297, 298, 301, 308
adâlet 43, 45, 46, 303, 307, 308, 313
Âdil 71
Âhiret 313
ahlâk 18, 45-48, 66, 78, 136, 226, 266, 272, 276, 277, 292, 307, 311; - bilgisi 142
ahlâkî faziletler 276
ahlâkî haller 177
Ahmed 5, 16, 61, 63, 69, 102, 108, 110, 127
Ahmed b. el-Mu'tasım 93, 115
Ahmed b. Muhammed el-Horasânî 68, 124, 199
Ahmed b. Tayyib es-Serahsî 61, 68, 124, 199
akıl 17, 18, 21-24, 30, 38, 42, 54, 77, 124, 131, 132, 134, 135, 181, 185, 186, 191, 192, 208, 251, 252, 254, 255, 259-261, 268, 274, 279, 285, 307, 312-314; - âlemi 43, 136, 192, 244, 246, 288, 301, 304; - bilgisi 21; - cevheri 192; - gözü 43, 146, 211, 227, 246, 264; - gücü 17, 37, 38, 42, 244, 303; - sahipleri 230, 238; - tasnifi 131
akıllı (*nâtık*) 236
akılsız 38, 236, 237, 291, 293, 297, 301, 309
akledici 254, 260
akledilen [nesne] 261
akledilir 166, 216, 255
akletme 23, 177, 260, 261
Aklın İdrâki 144
aklın verileri 127, 229
aklî bilgi 19, 22, 147
aklî cevher 41, 186
aklî ilimler 8, 63
aklî kavramlar 146, 254, 255, 288
aklî nefisler 43
aksiyomlar 30, 125, 145, 149, 199, 208, 239, 274
aktif akıl 22, 23, 131
aktif nitelik 237
Alchindus 9
Âlem 31, 33, 94, 96, 149, 202, 216
âlemin idaresi 246, 304
Âlemler 227, 302
algı 144, 146, 177, 220, 240, 252, 254, 255, 260, 269
algılama 22, 24, 255
algılanan 18, 33, 147, 177, 254
algılayan güç 187, 254, 260
algılayan nefis 260
alışkanlık 48, 146, 244, 288-291, 301
Ali b. Cehm 69, 125, 207
Allah 17, 25, 29-31, 37-39, 49, 50, 51, 53, 63, 67-69, 119-124, 126, 127, 135, 139, 140, 142, 143, 146, 183, 185, 195, 197, 200, 203, 205, 207, 208, 213, 214, 216, 227, 229, 230, 234, 236, 237-239, 242, 243, 247, 250, 251, 258, 259, 261, 263, 264, 268-272, 277, 280, 287, 291, 294, 295, 296, 302, 303, 313; -'ın fiilleri 11, 27, 45, 191; -'ın hür iradesi 30, 121
amel 124, 186, 195, 198
Âmir 231
an 21, 24, 34, 129, 136, 144, 180, 204, 247
analitik yöntem 12
analoji 147, 148, 174, 256
anatomi 130, 256
anlamlı lafız 156
Apodiktika 265, 274
aracı güçler 251
aracısız etki 232
Arap dili 127 (ayrıca bkz. Arapça)
Arap filozofu 8, 135
Arapça 8, 15, 16, 27, 53, 58, 64, 65, 70, 88, 95, 115, 131, 134, 138, 158, 279
araz 34, 50, 122, 128, 150, 157, 159-161, 177, 181, 182, 186, 188, 191, 240, 241, 249, 255, 264, 265, 267, 273, 274; -ı âmm 54, 157-160, 176, 180-182

arazî 75, 161, 180, 215, 283, 307; - kesintisizlik 161
Archigenes 80
arınma yöntemleri 128
arıza 253
arızî 160
Aristo (Aristoteles) 8, 13, 15, 17, 18, 20, 22-24, 27, 28, 34, 35, 37, 41-43, 46, 57-59, 64, 67, 70, 73, 119, 120, 122, 125, 128-133, 137, 141, 192, 243, 246, 247, 249, 259, 260, 263, 264, 266, 272-277, 279, 283
Aristocu 13, 30, 57
arıtmetik 18, 66, 83, 133, 266, 267, 271, 272
Armeios oğlu Er 43, 246
Arşimed 85
artma hareketi 214, 283
arzu gücü 243
aslah 11
astrolog 91, 126
astroloji 8, 10, 63, 66, 90-92, 126, 127
astronomi 8, 9, 18, 58, 61-63, 66, 87, 88, 90, 126, 133, 227, 266, 271, 272
aşağı âlem 237
ateş 39, 58, 217, 218, 232, 237, 238, 250, 265, 270, 273, 282, 283
atmosfer 58, 59, 101, 126, 238, 280
atom 75
Ay 52, 221, 224, 225, 226; - feleği 23, 43, 216, 246, 275, 304; --altı âlem 37, 38, 39, 126, 132; --altı varlıklar 216 --üstü âlem 37
aydınlanmış saf akıllar 269
ayırıcı 157; - cevher 157
ayırım 29, 157, 211
ayırt etme gücü 230, 231, 235, 252, 297, 301
aykırılık 162, 256
aynalar 58, 109

ba'z 74, 103, 122, 158, 159, 181, 189
Bağdat 5, 15, 61, 64, 65, 85, 100, 110, 111
bağlaşma 153, 209
Balık burcu 226
basit 42, 52, 78, 94, 129, 173, 174, 182, 236, 240, 243, 249, 254, 261, 281, 282, 284; - cevherler 282; - ilkeler 282
Basra 4, 5
başkalaşma 162, 230, 231, 283
başkalık 156, 164, 192, 260
baştan ters döndürme 265
başucu noktası 219, 220, 222, 223
Batlamyus 15, 57, 58, 73, 96, 126
Batlamyus el-Garîb (Ptolemius Channos) 132
beden 22, 42, 51, 107, 129, 187, 192-194, 226, 243-247, 257, 277, 290, 304, 307
Bedevî, Abdurrahman 77, 79, 136
behîmiyye (hayvanlık) 195
bekâ 38, 231
belâgat 19, 115, 148, 265
Benî Musa 10
benzemezlik 144, 160, 267
benzer 150, 162, 204, 208; - isimler 178, 230; --lik 144, 150, 160, 162, 168, 186, 267
bereket 268
beş duyu 251
beş isim (küllî) 274
beşer felsefesi 271
beşerî bilgi 25, 134
Beyânî veya Zâhir Akıl (*el-aklü'l-beyânî evi'z-zâhir*) 24, 131, 259, 261
Beyhakî 3, 4, 138
beyin 161, 238, 252, 253, 256, 304
beynin güçleri 253
Beytü'l-hikme 5, 8, 15
bilen 12, 24, 52, 53, 163, 226, 245, 255, 260, 269, 270, 272, 311, 313
bilfiil 23, 146, 149-151, 170, 171, 179, 180, 188, 207, 208, 218, 221, 232, 233, 268; - akleden 261; - artış 179; - bölünmeyen nesne; 179; - canlı 234; - duyarlı 232; - hareket 152; - mevcut 260, 261; - sonlu 152, 153; - sonsuz 34, 50, 125, 149-154, 168, 182, 205, 209; - sonsuzluk 51, 146; - sükûn 152
bilge 192, 246, 247, 259, 261; -lik 45, 194
bilgi 5, 7-10, 17-20
bir 51-53, 57, 158, 159, 161, 164, 169, 171-174, 180-183, 211, 214
birleşik cevher 174, 236
birleşik madde 236
birleşik varlıklar 216, 281
birleşme (*et-terkîb*) 153, 188, 209, 223, 249, 267
birlik 50, 51, 54, 122, 158-169, 172, 177-180, 182, 183; - feyzi 31, 123, 182
birliktelik 267, 273
bitki 41, 158, 222, 226, 230, 238, 281
Bitkiler Hakkında Kitap 265
bizâtihî Bir 123, 182
boşluk 38, 39, 121, 128, 145, 146, 238, 275
boy 153, 161, 186, 204, 220, 239
boyutlar 66, 98, 149, 150, 174, 175, 204, 208, 217, 280
bozulmayan varlıklar 236

bozuluş (*fesâd*) 148, 176
bozuluşa uğramayan 37, 237, 271, 282
bölünebilirlik 160
bölünme 86, 161, 172, 173, 176, 180, 182
bölünmeyen nesne 179, 180
Brockelmann, C. 5, 64, 83, 94, 98, 100, 103
burçlar 88, 226
burhân 12, 82, 147
burhânî kıyas 274
Bütün 150, 158, 161, 166, 171, 174, 180, 189, 200, 209, 267
büyük 30, 31, 35, 42, 149, 150, 163, 170-174, 175, 200, 201, 204, 208, 219, 221, 226
büyüme 38, 127, 234, 235, 238
büzülme 225, 258

Câbir b. Hayyân 17, 123
Câhız 5, 7
can 37, 38, 174, 215, 233, 240, 269
canlı 37, 38, 39, 41, 124, 127, 128, 130, 144, 147, 157, 161, 168, 174, 190, 215, 222, 231-235, 238, 240, 241, 252, 254-257, 259, 264, 269, 290, 296, 299; - organ 38, 233, 235, 255
canlılığın mâhiyeti 240
canlılığın sebebi 234
canlılık 41, 185, 232,-234, 238, 240, 300; - hareketi 233
canlının bünyesi 257
cansız 38, 52, 232, 233, 236, 237, 269
cansız cevher 236
Cardanus Hieronimus 9, 62
Cebrail 132
cedel 12
Celentano, G. 102, 103
cemî' (hep) 54, 122, 158, 159, 160, 176, 181, 189
cevher 19, 22, 23, 32-34, 41, 42, 129, 134, 153, 157, 161, 162, 174, 178, 182, 185, 186, 191, 209, 231, 236, 240-242, 247, 249, 255, 261, 264, 267, 268, 273, 280-283
cevher bilgisi 272
cimrilik 7, 310, 313
cinsî ilişki 47, 195, 220, 244, 258
cirm 186, 204, 249, 250
cisim 30-33, 35, 38, 39, 41, 42, 76, 78, 97, 112, 125, 129, 134, 144-146, 149-154, 174, 175, 179, 186, 188, 191, 195, 200, 202, 204, 208-210, 215, 231-234, 238, 240-243, 249-251, 260, 264-266, 272, 281-283, 284, 290; - olmayan 191, 270, 281
cisimlerin mizâcı 219
cisimlik 153, 240
cisimsiz cevher 69, 128, 239, 240, 242
cismin cirmle ittisali 249
coğrafya 126
Corbin, Henry 5
cömert 7, 52, 53, 214, 226, 237, 238, 244, 272, 303, 310, 313
Cremonalı Gerard 77, 85
Cürcânî 62
cüz' (parça) 50, 54, 158-161, 176, 189, 241
cüz'î (tikel) 21, 144, 156, 186
cüz'î akıllar 271
cüz'î şeyler 266

Çağrıcı, Mustafa 62, 79, 136
çarpım 188
çelişik 154, 188, 189, 200
çelişik önerme 22, 145, 255
çıkarım 146
çift 173
çizgi 84, 85, 87, 165, 175, 179, 180, 190, 200, 201, 272, 284
çoğalma 176, 182
çokluk 50, 51, 53, 54, 122, 144, 158-169, 171, 176-182, 211

daire 85, 86, 94, 165, 180, 220, 224, 226
dairesel hareket 283
De Anima 43, 131, 276
De Boer, T.J. 5, 12, 13
De Cælo 275
De Generatione Animalium 276
De Mundo 134, 275
De Partibus Animalium 276
değişen nitelikler ilmi 271
değişiklik 128, 144, 222, 240
değişim (tebeddül) 21, 33, 34, 38, 144, 149, 151, 153, 187, 209, 210
değişme 147, 149, 151, 153, 162, 176, 177, 192, 209, 210, 222, 237, 268
değişmeyen gerçek 268, 271
değişmeyen varlık 29, 121
dehr 35, 72, 144
Dehrîler 30
delil 11, 39, 49-52, 62, 121, 125, 126, 143, 190, 202, 213, 214, 220, 221, 231, 244, 246, 257, 258
demagoji 274
deney 19, 21, 147; - yöntemi 20
denk olma 267
denk olmama 267

derinlik 8, 42, 153, 161, 186, 204, 239, 244, 275
destek (*mevzû*) 15, 63, 143
devir (totoloji) 193
devlet 4, 43, 226, 246
didaktik yöntem 132
dikotomi yöntemi 12
dil 4, 15, 140, 191, 253
din 8, 10, 11, 47, 81, 142; - felsefesi 49, 134; - tâcirliği 10, 142
dinsizlik 120
Diogenes Laertius 132
diyalektik 4, 31, 121, 125
diyalektik kıyas 274
doğru 21, 31, 45, 125, 130, 149, 151, 155, 171-177, 188, 200, 202, 308, 311, 312; - önermeler 141, 255, 256; - zan 255
doğrudan (bilfiil) 260
doğrusal hareket 283
dokunma 137, 145, 245, 288; - organı 234; - sinirleri 253
dolaylı sebep 198
doluluk 39, 121, 145, 146
döl yatağı 220
döllenme 46, 220
dönenceler 221-224
dönüşüm 33, 54, 75, 149, 151, 152, 166, 176, 187, 209, 214, 215, 231, 235, 237, 282, 283
Dört Mevsim 102, 223
dört nitelik 219
dört unsur 39, 57, 93, 95, 96, 126, 216, 217, 219, 223, 281
duyan güç 187
duyma 245
duyu 17, 19, 21, 24, 33, 38, 43, 49, 127, 134, 144-148, 177, 187, 191, 226, 232, 234, 240, 245, 246, 251, 253-255, 258, 260, 261, 267, 269, 271, 274, 276, 279, 304; - algısı 19, 21, 22, 121, 131, 144, 145, 146, 161, 191, 225, 252-256, 288; - bilgisi 21, 22, 268; - gücü 130, 190, 234, 237, 252-254, 271; - hazları 47, 48, 245, 289; - türleri 235; - verileri 145, 217, 252
duyulur nesne 31, 72, 123, 167, 169, 177, 182, 187, 253
Düalizm 81
dünya 28, 33, 48, 51, 129, 139, 187, 221-224, 234, 244, 247, 266, 288, 297, 300, 301, 303, 308
düşünce 9, 23, 47, 141, 142, 152, 172, 174, 175, 177, 178, 203, 220, 226, 244, 252-254, 256, 272, 301
düşünen varlık 230, 235, 236
düşünme (*nutk*) 195, 235
düşünmenin etkin sebebi 127, 235
düzen 52, 192, 214, 221, 293
düzenli ve sürekli hareket 233

ebedî 25, 27, 47, 54, 131, 137, 189, 192, 245, 269, 290
ebedî âlem 129
Ebû Ahmed el-Hüseyn b. Ebu'l-Hüseyn 61
Ebû Ma'şer el-Belhî 10, 61
Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî 65, 67-70, 76-78, 85, 90, 93, 95, 96, 98-100, 185, 187, 194, 259, 260
Ebû Süleyman es-Sicistânî 45, 137
Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî 3, 243 (ayrıca bkz. Kindî)
Ebû Zeyd el-Belhî 61
Ebu'l-Abbas Muhammed 7
Ebu'l-Hasen el-Âmirî 61
ed-Dağd (Sıkışma) 190
ed-Darb (Çarpma) 190
ed-Dıhk (Gülme) 193
edilgi 178, 198, 265, 267
Edilgin (münfail) 75, 124, 186, 189, 197, 198, 265
Eflâtun 12, 13, 17, 20, 24, 27, 28, 34, 35, 37, 42, 43, 46, 52, 83, 129, 130, 131, 133, 192, 243, 244, 246, 249, 254, 255, 259, 283, 303, 304; - idealizmi 57
Ehl-i Sünnet 5
eksik (*nâkıs*) 54, 149, 197
eksilme (*en-nakş*) 176, 179, 214, 283, 284; - hareketi 187, 214, 283
ekvator 46, 220-222, 224
el-A'sem, Abdülemîr 67, 123
el-adl 195
el-Azm 190
el-Bürûde 190
el-cirmü'l-aksâ 37, 216, 233
el-cirmü'l-küll 37, 50, 152
el-Cizr (Kök) 188
el-Ehvânî, A. Fuat 67, 77, 85, 107, 259
el-Elfâzu'l-müsta'mele fi'l-mantık 16
el-eşhâsü'l-âliye 37, 230
el-Fazâilü'l-insâniyye 194
el-Felım (Anlama) 189
el-felekü'l-aksâ 37
el-Fihrist 85, 133
el-Gayriyye (Başkalık) 192
el-Harâre (Sıcaklık) 190
el-Hâss (Duyan güç) 187

el-Hâtır (Hatıra gelen duygu, düşünce) 193
el-Hıkd (Kin) 193
el-Hilâf 192
el-hıs 187
el-hıss 125, 187, 202
el-İbdâ 186
el-İctimâ 189
el-illetü'l-ûlâ (ilk sebep) 53, 140
el-İncizâb (Çekilme) 191
el-İnsâniyye (İnsanlık) 195
el-İnsinâ' (Katlanma) 190
el-İsti'mâl (Kullanım, eylem) 193
el-Işk 193
el-Kemmiyye (Nicelik) 186
el-Kesr (Kırılma) 190
el-Keyfiyye (Nitelik) 186
el-Kitâb (Kitap, yazı) 189
el-Kizb (Yalan) 188
el-Mecistî 58, 73
el-Muzâf (nisbet olunan) 186
el-Müellef (birleşik) 188
el-Mülâzeka 193
el-Mümâsse (teğet) 190
el-Müzekkerât 15
el-Ustukuss (Eleman) 188
el-Vâhid (Bir) 158, 188
el-Velım (Vehim) 188
el-Yebs 190
Emevî 4
En Son Felek (*cirmü'l-aksâ*) 95, 151, 233, 234, 275
en şerefli âlem 245
en yüksek nokta (*evc*) 225
en-Necde (yiğitlik) 194
Enneades 16, 27, 67
episikl (*felekü't-tedvîr*) 224
er-Râihıa (koku) 191
er-Re'y (Zayıf görüş) 188
er-Reviyye (iç tercih) 187
er-Rızâ (Hoşnutluk) 194
es-Sadîk (dost) 190
es-Semâ ve'l-âlem 275
es-Semâ'u't-tabî'î 275
es-Sıdk (doğruluk) 188
eser (*ma'lûl*) 159, 160, 161
Eski Çağ 114
eski Yunan filozofları 24, 130, 252
Eski Yunanlılar 259
Esıılucya 16, 27, 53, 122, 133
Eş'as b. Kays 3
eş-Şekk (şüphe) 192
eşhâs 255
eşit 31, 86, 149, 150, 170-173, 189, 200-202, 204, 205, 208, 209, 234
eşitleme 271
eşitsizlik 144, 171, 172
et-Tabî'a 185, 195
et-te'âlîm 272
etimoloji 230
etken (*müessir*) 22, 126, 161, 198, 233
etki 22, 23, 38, 124, 126, 132, 186, 197, 198, 219, 225, 232, 233, 238, 265, 267
etkilenme (*infi'âl*) 31, 182
etkin (*fâil*) 38, 46, 49, 121, 126, 140, 148, 183, 185, 189, 195, 197, 198, 211, 213-216, 218, 231, 265, 276
Eudemos Alılâkı 266
evren 18, 37, 39, 52, 121, 128, 152, 227, 238
eylemsiz etki 232
ez-Zalıl (intikam duygusu) 16, 193
ezelî 25, 30, 31-33, 54, 121, 123, 148, 149, 153, 154, 176, 183, 188, 189, 205, 210, 269; ~ olmayan 37, 123, 183, 189
ezelî hikmet 216
ezelîlik 54, 121, 148

fa'âl akıl 131, 132, 260
fa'âl akılla ittisâl 132
Fahrî, Mâcid 79
fâil sebep 29
fantazi 39
Fârâbî 16, 23, 31, 42, 130, 132, 133
farmakoloji 106
Fars 8, 57, 61
fasıl 50, 54, 153, 157, 158, 160, 176, 180, 181, 209, 274, 281
fazilet 139, 194, 195, 247, 266, 277, 308, 313
Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile 12
felek 37, 38, 39, 124, 127, 189, 231, 232-234, 249, 304
felek-i mâil 226
felsefe 3, 5, 8-10, 13, 18, 19, 21, 28, 29, 53, 64, 66, 67, 119, 120, 123-125, 132, 137, 139, 141, 142, 156, 191, 192, 194, 268, 272, 279, 280; ~ bilgisi 272; ~ öğrenimi 19, 70, 71; ~ yapmak 263, 265
felsefeci 141
Felsefetu Aristûtâlis 132
felsefî ilimler 234
felsefî terimler 123
ferd 237
ferdî canlılık 234
ferdî özellikler 254
ferdiyet 218

feylesof 191
feyz 53, 124, 237, 303
fiil 23, 33, 46, 48, 71, 75, 124, 131, 139, 173, 177, 260, 261
fiil (*kelâm*) 173
fiil alanı 22, 23, 34, 38, 177, 205, 227, 230, 232, 233, 237, 260
fiil alanına çıkan müstefâd akıl (*el-aklü'llezî harece mine'l-kuvve ile'l-fi'l*) 259
filozof 185-190, 195, 221, 226, 238, 243, 244, 246, 249, 259, 264, 266, 275, 276, 279, 283, 284, 296
Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı 275
fizik 17, 20, 28, 64, 135, 147, 216, 219, 280
fizik varlıklar 147
form (*sûret*, şekil) 186, 282
form (tür) 209, 253
formel (*sûrî*) sebep 140, 215, 231
Furlani, G. 76

Garbers, Carl 107
garîze 188
gayb âlemi 129
gaybın bilgisi 244
gâye (mütemmim) sebep 29
gâye ve inâyet delili 52
gayr-ı maddî form 187, 252
Gazab (Öfke) 193
geçiş (intikâl) 149
geçmiş 34, 153, 154, 180, 205, 285, 292
gelecek 34, 137, 153, 154, 180, 195, 245, 285
genel cins 148
genel kavramlar 122
geometri 10, 18, 66, 84, 87, 133, 266, 271, 272
George N. Atiyeh 65
gerçek âlem 129, 244, 247, 299
gerçek anlamda edilgin 197
gerçek Bir 31, 32, 53, 54, 122, 123, 159, 161, 176-179, 181-183, 226, 269
gerçek birlik 159-161, 169
gerçek etkin 53, 124, 126, 197, 237
gerçek fiil 124, 197
gerçek kudret 237
gerçek varlık 53, 214
gerçek yönetim 237
gerçeklik 45, 129, 139, 204, 244
gevşeme (*tahlîl*) 225
gezegenler 46, 92, 93, 127, 219, 221, 224-226, 230, 231, 236
Gilson, Etienne 77
gizli gerçek 141
Gök Hakkında Kitap 265
Gök ve Yerde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Kitap 265
gökcisimleri 81, 97, 98
gökküreleri 38, 39, 66, 95, 96, 127, 231, 234-237, 280
Gökler 69, 127, 229, 270, 271
görelik (*izâfet*) 265, 267
görme duyusu 22, 38, 145, 234, 235, 245, 252, 282
görünen âlem 51, 192
görünmeyen âlem 51, 192
görünüşler dünyası 49, 213
göz 220, 253, 258
Grekçe 15, 16
güç hali 205
Güç Halindeki Akıl (*el-akl bi'l-kuvve*) 23, 131
güç-fiil 22, 32
günah 8, 48, 302
Güneş 42, 59, 85, 89, 91, 126, 129, 146, 220-223, 225, 243, 244
Güney Arabistan 3
güney kıtbu 221
güney rüzgarları 226

Hâdî 4
hadis 10; ~ ilmi 10
hadisçiler 10
hafıza 144, 300
hakîm 52, 214, 244, 306
hakikat 28, 43, 47, 194, 307; ~ arayıcıları 214
hakiki bilgiler 234
Hamet b. Nezir 256
Hamza b. Bîd b. Avf 256
Hamza b. Nasr 256
hareket 32-35, 38, 42, 54, 121, 125, 134, 135, 144, 147, 150-153, 165, 166, 177, 181-183, 186, 187, 204, 205, 209, 210, 214, 217-219, 223, 231, 232, 234, 264, 266, 272, 273, 276, 280, 282-284; ~ gücü 38, 127, 195, 234
hareketli 38, 75, 147, 193, 232
hareketsizlik 257
harf 65, 173, 180, 271
harf [terim] 273
Hârizmî 62
Harranlılar 80
Hârûnurreşîd 4
haset 9, 142, 312
hâssa 281
hava 35, 39, 58, 59, 75, 99, 191, 216-219,

222, 224-226, 237, 238, 250, 265, 275, 283, 284
hayal 43, 137, 187, 246, 297, 304, 309
hayat 105, 157, 195, 214, 221-223, 232, 233, 290, 300, 306, 308
hayatî faaliyetler 231
hayvan 41, 105, 106, 126, 130, 144, 158, 161, 178, 216, 220, 222, 237, 238, 253, 257, 271, 276, 280, 281, 293, 297, 298, 305
hayvanî nefis 9, 142
Hayvanlar Hakkında Kitap 265
helenistik 13, 27, 47, 57, 129, 131, 136, 137
Herakleitos 268
hermetik 43, 129
Hermetizm 129
heyûlâ 32, 33, 134, 135, 172, 186, 190, 195, 280, 281, 282, 284
heyûlânî akıl 131
Hıristiyanlık 81
hırs 213, 308, 312
hîn 35, 72
hiciv 274
hikemiyât 7, 137, 138
hikmet 27, 42, 45, 46, 52, 53, 126, 191, 194, 214, 226. 244, 276, 303, 307, 308, 313
hikmet sevgisi 27, 191
hilal 224
hile 84, 194, 307
Hint düşüncesi 57, 58
Hint felsefe 8
Hipokrat 106, 195
Historia Animalium 276
Hitâbet 18, 19, 146
Hristiyan filozoflar 131
Hudûs delili 49
Huneyn b. İshâk 15, 131, 137
hüviyet 181
Hypsikles 85
Hz. Ebû Bekir 3
Hz. Muhammed 127

ısı 219
ışın 59
Ivry 67
I. Analitikler 18, 74, 265, 273, 274
II. Analitikler 18, 74, 265, 274

ibadet 247
İbn Cülcül 3, 8, 15
İbn Ebî Usaybi'a 4, 15, 64, 66, 67, 72, 73, 78-80, 82-84, 87, 90, 93, 95, 99, 102, 107, 108, 111, 115, 133
İbn Hazm 62, 140
İbn Kırnîb 61
İbn Rüşd 9, 23, 77, 132
İbn Sînâ 23, 31, 42, 62, 132
İbnü'l-Kıftî 6, 8, 15, 64, 66, 72, 73, 78, 80, 82-84, 87, 90, 92, 93, 95, 97, 99, 102, 107, 108, 111, 115, 133
İbnü'l-Murtazâ 12
İbnü'n-Nedîm 3, 8, 15, 16, 27, 47, 61, 64, 66, 72-74, 78-80, 82-84, 87, 90, 92, 93, 95, 97, 99, 102, 107, 108, 111, 115, 119, 133
İbnü'r-Râvendî 82
İbranice 134
ictihad 9, 142
iç organlar 220, 257
ideal varlık 127
idrâk 121, 131, 145, 149, 255, 288, 314
iffet 46, 194, 307, 313
ifrat 46, 194
iftirâk 165
İhbâru'l-ulemâ bi-ahbâri'l-hükemâ 6, 133
ihtilaf 283, 284
İhtiyâr 186
îkâ' 111
iki 122
ikinci akıl 261
ikinci akılların sebebi 261
ikinci cevherler 268
iklim 46, 47, 126
İkna delili 51
ikna metodu 147, 148
ilahî bilgi 120, 236, 268
ilâhî cevher 42, 129
ilâhiyat 9, 142
İlelü't-tabî'iyye 189
ilham 129, 193, 213, 268
ilim 17, 19, 57, 58, 71, 120, 125, 130, 132, 133, 146, 147, 202, 251, 266, 271, 272, 279, 306, 308, 313
ilinti 157
ilk akıl 260, 261
ilk aktif nitelikler 219
ilk basit cevherler 174
ilk bilinen 267
ilk cevherler 19, 267, 268, 273
İlk Etkin 211
ilk felsefe 29, 139, 140, 214
İlk Gerçek Bir 51, 182
ilk madde 32, 186, 282
ilk sebep 50, 53, 123, 169, 214
ilk yetkinlik 41
İlk Yöneten 213

ilk yüklemler 267
ilke 33, 124, 134, 147, 173, 174, 181, 275, 281, 282, 308
illet 49, 54, 189, 213, 215, 231
ilmî kıyas 273
İlmü'n-nücûm (Astroloji) 195
imaj 19, 22, 145, 146
imkân 32, 34, 120, 123, 125, 150, 151, 178, 205, 209, 244, 271
imkânsız 30, 50, 51, 62, 146, 148-151, 153-156, 163, 164-168, 171, 182; 199, 201-204, 210, 217, 218, 230, 234, 237, 269, 288; - çelişki 149-152, 154-156, 162-166, 169-173, 200-202, 204, 205, 208-210, 217, 218, 223, 235
İmrü'l-Kays b. Hucr el-Kindî 270
İnfisâl (Kesinti) 193
inkâr 39, 128, 143, 188, 229, 238, 269, 270
inniyyet 139, 153. 160
inorganik varlıklar 126
insan aklı 22, 23, 145
insan fizyolojisi 126, 195
insan fizyonomisi 195
insan nefsi 22, 24, 145
insan zihni 19, 21, 22, 145
insanî fazilet 9, 142, 266
insanî ilimler 268
insanî nefis 272
intikam duygusu 16, 42, 243
irade 17, 25, 30, 32, 42
iradeli itaat 231
İrâdetü'l-mahlûk (Yaratıkların iradesi) 193
irrasyonel 132
İsâgûcî 72, 192
isim 4, 62, 134, 157, 159, 161, 171, 173, 177, 178, 181, 230, 265, 273
isim benzerliği 172, 264
İskender 131, 292
İskender Afrodisî 24, 57, 131
İskenderiye okulu 13
İslâm felsefesi 12
İslâm filozofu 3, 8, 22, 119
İslâm ilkeleri 7, 30, 121
ispat 19, 30, 32, 38, 50, 62, 68, 121, 122, 125, 142, 143, 147, 148
ispat yöntemi 19
ispatın ilkeleri 148, 274
işitme 234, 235
iştirâk 51, 148, 162, 167, 168, 210
itaat 37, 39, 127, 230, 231, 269, 288, 308
itidâl 46
ittifâk 162, 165
ittisâl 161, 165
iyelik (mülk) kategorisi 267
izâfet 172, 174, 178, 182, 267
izâfî kavramlar 50, 161, 210, 211
izlenim 21, 130, 131, 254
izmihlâl 151, 187, 209
İzmirli İsmail Hakkı 3, 64

Johannes Hispanesis 77
Jolivet, J. 52, 77, 103, 148, 153, 159, 173, 174, 180, 182, 191, 209-211, 216, 218, 236, 241, 250, 267, 279, 281
Jüpiter (Müşteri) 226

Kâdî Abdülcebbâr 12
Kâdî Sâid 12, 79
kâdir 270
kâfirler 270
kâinat 37, 52, 122, 126, 127, 136, 214, 238
karakter 46, 126, 162, 167, 194, 226, 232, 243, 266, 303
Karışık cisimler 219
kategori 53, 128, 134, 159, 160, 162, 164, 176, 181, 182, 189, 240, 265
Kategoriler 18, 73, 181, 264, 273, 279
katharsis 42
kavram 16, 32, 33, 144, 158, 177, 254, 255, 268
kavram bilgisi 254
kazâî 274
kehânet 66, 92, 115
kelâm 3, 8, 10; - literatürü 12
kelâmcılar 11, 12, 34, 49, 50, 54, 61, 125
kemâl 53, 129, 216
kesintili (*munfasıl*) 34, 161, 285
kesintili nicelik 180
kesintisiz (*muttasıl*) 34, 154, 158, 285
kesintisiz nicelik 171, 175, 179
kesintisizlik 158, 181
Khatchadourian, H. 93, 95
kıskançlık 10, 195, 294
Kısme (Bölme) 190
kıvam 24, 32, 53, 255, 256, 268, 313
kıyas 7, 53, 62, 125, 141, 148, 174-176, 199, 202, 221, 236, 244, 264, 270, 273, 274, 303
kimya 9, 61-64, 66, 107
Kinde 3
Kindî 183, 227, 229, 249, 305-307, 311-314
Kindî Kütüphanesi 10
Kitâbu Coğrâfiyye el-ma'mûre mine'l-arz 15
Kitâbu'r-Rubûbiyye 133

Kitâbü'l-Burhân 83
Kitabü'l-Haberi't-tabi'î 275
Kitabü'l-Hayevân (Aristo) 276 dn.
Kitâbü'l-Hayevân (Câhız) 5
Kitâbü'l-Hurûf 16
Kitabü'l-Me'âdin 275
Kitabü'n-Nebât 275
koklama 245
konum 89, 149, 180, 219, 221, 224, 265
korkaklık 194, 312
Kova burcu 226
kozmik varlık 23, 29, 38, 39, 124, 128, 238
kötülük 47, 195, 247, 287, 291, 294, 301, 302, 307, 308, 310, 312, 314
Kraus, Paul 123
kudret 43, 45, 126, 244, 296, 303
Kûfe 3, 4, 304
kulak 253
Kur'ân-ı Kerîm 4, 49, 52, 127, 134
Kuruluk 190, 216, 219, 223, 225, 226, 258, 281, 282
kutup 222
kuvve 23, 177, 237
kuvvet 43, 129, 243, 244
kuvvetli zan 256
Kuvvetü'l-hassâse (Duyarlı güç) 187
kuzey 223, 226
kuzey rüzgarları 226
Kuzey Yarımküre 98, 225
küçük âlem 128, 192, 238
küfür 10, 82, 142
Küll (Bütün) 189
küllî kavram 23, 177
Küllî varlıklar 157, 194
küllî [tümel] 156
küp 202
küre 37, 39, 94, 95, 127, 165, 217, 218, 236, 295, 296
Küresel Varlıklar 66, 93

Lachmann, Robert 110
lafız 71, 114, 156
Latin skolastikleri 77, 130
Latince 9, 13, 58, 62, 70, 77, 85, 88, 90, 91, 100, 103, 134, 256, 259, 279
Levy, Martin 102
Liber de causis diversitatum aspectus 58
Likeion 132
Loth, Otto 91

ma'kûl 24, 216
ma'kûlât 72, 181
Ma'rife (Tutarlı görüş) 193
madde 17, 23, 29, 32, 33, 35, 37, 39, 42, 48, 49, 54, 59, 126, 127, 134-136, 144-146, 148, 158, 166, 172, 174, 178, 179, 181, 186, 187, 190, 191, 195, 205, 209, 215, 219, 231, 236, 237, 240, 253, 254, 260, 267, 270, 276, 279-281, 300, 301
madde-form 22
maddesiz 172, 270
maddî (*hayûlanî*) sûret 259
maddî cevher 249
maddî ilke 178, 280, 282
maddî nitelikler 252
maddî olmayan varlıklar 22, 276, 280
maddî sebep 215
maddî varlıklar 28, 135, 146, 187, 279, 280
madenler 58, 216, 238, 280
Madenler Hakkında Kitap 265, 275
madenlik 216
mâlıiyet 21, 22, 25, 27, 41, 128, 139, 153, 192, 205, 210, 275, 276, 284
mahsûs 187, 216, 254
manevî cevher 128
Maniheizm 11
mantık 12, 18, 19, 31, 50, 58, 64, 66, 70, 72, 83, 125, 156, 264, 265, 272; - dili 271; - gücü 235
mantıkî çareler 268
mantıkî isbat 12, 73
mantıkî istidlâl 20
mantıkî kıyas 199
Mars (Merih) 91, 226
matematik 8, 9, 10, 18, 19, 28, 57, 58, 61, 62, 63, 71, 125, 146, 147, 199, 221, 266, 268, 271
matematik deliller 11, 125
matematik ilimler 18, 133, 147, 266, 272, 308
matematik yöntem 17, 25, 68, 202
matematiksel hipotez 125
McCarthy, Richard Joseph 62, 65, 75, 77, 78, 83, 90, 91, 92, 94, 103, 111, 112
Me'mûn 4, 5, 58, 72
meâd 49, 54
mecâzî bir 182, 183, 188
mecâzî birlik 169
mecâzî etkin 32, 68, 124, 186, 197
medenî siyaset 276
Mehabbe (sevgi) 188, 193
Mehdî 4
mekân 35, 121, 134, 135, 145, 146, 162, 165, 166, 175, 176, 179, 182, 187, 190, 217, 219, 226, 237, 255, 267, 275, 280, 283,

284, 296
mekânda hareket 237
mekânda olmayan hareket 237
Melâikiyye (meleklik) 195
meleke halindeki akıl 131
merkez 151, 187, 209, 217, 221, 224, 237, 283
Merkür (Utarit) 43, 114, 226, 246, 304
Meşşâî 21, 29, 45, 121; ~ felsefe 21, 22, 23, 31, 32, 134, 190
metafizik 17, 19, 22, 28, 29, 119, 121, 126, 135, 146, 147, 148, 266, 271, 272, 276, 279, 280
metafizik bilgi 17, 19, 135, 147, 280
metafizik varlıklar 20, 22, 121, 146, 279
Metafizika 27, 67, 119, 122
Meteorologica 58, 275
meteoroloji 9, 58, 62, 66, 93, 99, 265
metot 17, 19, 20, 121, 141, 146, 147
mevsimler (*ezmân*) 222, 223, 231
mineraloji 275
Moraux, Paul 132
Mu'tasım 5, 10, 19, 20, 61, 63, 67, 93, 108, 115, 119, 121, 126, 133, 136, 229
Mu'tasım-Billâh 5, 9, 67, 69, 110, 139
Mu'tezile 4, 5, 10, 11, 12, 53, 126
Mu'tezilî 10, 12
Muhâl 189
Muhammed b. Yezîd 61
Mûsıkî 66
mutavassıt etkenler 11
mutlak az 171
mutlak bir 51, 54, 122, 146, 181, 182
mutlak büyük 170, 171
mutlak irade 30, 124
mutlak küçük 171
mutlak sebep 29, 140
mutlak tikel 177
mutlak tümel 177
mutluluk 63, 289, 295, 312
mülhid 54, 183, 211
münkalebü'ş-şimâl 221
Müntehabii Sıvâni'l-hikme 45, 103, 137
Müşrikler 269
mütercim 5, 9, 13, 15, 16, 129, 134
müteşâbih 128, 240
mütevâtî 128, 240
Mütevekkil 5, 10, 125, 207

Nâbigatü'z-Zübyânî 230
Nagy, Albino 70, 77
nahiv 4, 8
namaz 230
necdet 46, 194, 313
nefis 43, 47, 51, 54, 127,-130, 135, 177, 181, 185, 186, 191, 192, 194, 233, 236, 240, 243-246, 249, 251-256, 259-261, 264, 266, 279, 297, 304; ~ cevheri 251; ~ gücü 238, 244; ~ sahibi cevher 236; ~ temizliği 247; ~in ahlâkı 266; ~in arazları 177; ~in cisimle birleşmesi 249; ~in fonksiyonları 46, 195, 219; ~in güçleri 251, 252; ~in huy 276; ~in menşe'i 129; ~in sâfiyeti 245
nesne 22, 33, 43, 51, 108, 128, 144-146, 158, 163, 166-168, 174, 177-180, 186-189, 192, 200, 204, 215, 223, 234, 237, 240, 244, 245, 252, 255, 261, 267, 268, 276, 280, 281, 283, 288, 292
nicelik 9, 19, 30, 31, 34, 50, 68, 84, 122, 124, 125, 128, 144, 146, 149, 150, 152, 154, 160, 162, 165, 170-176, 179, 186, 200, 201, 202, 208, 239, 260, 265, 267, 268, 271, 272, 282, 283
Nikolaus (Dımaşklı) 275
Nikomakhos 266, 276, 277
Nikomakhos Ahlâkı 266
nitelik 19, 32, 43, 63, 88, 126, 128, 144, 148, 149, 150, 151, 157, 159, 160, 162, 165, 182, 187, 191, 192, 208, -211, 215, 216, 219, 223, 225, 231, 236, 237, 239, 240, 244, 250, 252, 264-267, 271-273, 275, 276, 282, 303, 307
nitelik türleri 264
Nizam delili 52
nur 9, 43, 129, 142, 244, 245, 246, 304
nübüvvet 49, 54

O'Leary, De Lacy 119
oburluk 195
Oğlak dönencesi 221
olgunlaşma (*nehve*) 225
olumlu 188, 194, 273
olumsuz 166, 188, 194, 273, 287
oluş (*kevn*) 155, 176
oluş ve bozuluş 37, 39, 46, 48, 52, 74, 75, 126, 132, 151, 176, 186, 187, 209, 214-218, 221-226, 231, 234, 275, 280, 281, 288, 292, 293
Oluş ve Bozuluş Üzerine Kitap 265
oluşan ve bozulan varlıklar 226, 231, 275
On Kategori 73, 122, 273, 282
optik 9, 58, 62, 64, 66, 96, 109
oran 271
organik 37, 38, 126

Organon 18
orta iklim 222
ortak duyu 21, 145
ortak isim 181, 282
ortak terim 189

öbür âlem 246
öfke 38, 42, 177, 193, 243, 302, 307
öfke gücü 39, 42, 220, 235, 243, 244, 301, 302, 303
Öklid 30, 57, 86, 87
ölçüm ilmi 271
ölüm 41, 43, 45, 55, 128, 131, 135, 136, 147, 159, 191, 195, 222, 241, 244, 245, 264, 292, 300, 312
Ömer b. Ferruhân 15
ön bilgiler 251
öncelik 5, 34, 272, 273, 285
öncül 273, 274
önerme 50, 51, 141, 145, 155, 156, 175, 179, 190, 192, 199, 200, 255, 256, 265, 273, 274
övgü ve yergi 274
öz (*cevher*) 215
özdeş 34, 35, 132, 156, 159, 215
özne 163, 182, 261
özne-nesne ilişkisi 21, 23, 131, 144

paralel daireler 226
parfüm 107, 108
Parva Naturalia 276
pasif akıl 22
pasif güç 186
pasif nitelikler 219
Peri Hermeneias 74, 273
Peripatetik felsefe 131
peygamberler 142
Pisagor 42, 43, 245, 246
Pisagorculuk 57, 122, 129
Plessner, Martin 64
Plotinus 15, 27, 51, 53, 67, 122
Poetika 74, 265, 274
politika 277
potansiyel 261, 282
pratik ilimler 18
Prote Filosofia 27
psikoloji 9, 17, 24, 41, 47, 63, 66, 76, 130, 135, 136, 266, 276
psikolojik güçler 195
psikolojik haller 177

rastlantı 51, 167, 168, 275
Râşid, Rüşdî 58, 109, 112
reddiye 11, 66, 81, 82
Renk 96, 145, 161, 220, 254, 265, 297
Rescher, Nicholson 78, 85, 93, 95
Resûl 271
Retorika 265, 274
rezillik (*rezîlet*) 46, 146, 306, 307
Ritter, Hellmut 64, 79
rivâyet 133, 147, 266
ruh 17, 24, 25, 41, 43, 45, 47, 51, 111, 135, 137, 191, 193, 211, 245, 277, 287, 289, 290, 291, 293, 295, 297, 301, 304-308; ~ sağlığı 137, 290
ruhânî 243, 245
rutubet 220, 222, 224, 238, 299
rüya 24, 41, 43, 77, 129, 130, 136, 245, 251, 252, 254, 255, 256
rüzgar 59, 226

sâbit 313
Sâbit b. Kurre 15
sabit cisimler 237
sabit yıldızlar 226, 236
salah 11
saldırganlık 194, 312
salt bir 54, 122, 182
Satürn (Zuhal) 91, 221
sayı 8, 12, 28, 33, 34, 57, 58, 70, 83, 272, 280, 285
sayı olan bir 180
sayılan 16, 30, 32, 39, 46, 57, 134, 135, 163, 168, 172, 175, 180, 265, 267, 268, 272, 285
Sayılar Sistemi 83, 272
sebebin bilgisi 29, 140
sebep (illet) 231
sebep-sonuç 11, 32
sebepler zinciri 168
sebepli varlık 169, 182
sebeplilik 120, 139
sebeplinin bilgisi 29, 140
sebepsiz ilk sebep 214
sebepsiz varlık 121, 148, 189
secde 37, 39, 69, 127, 229, 230, 237
selefî akide 10
Sem'u'l-kiyân 275
sembol 57, 78, 125, 130, 255, 256
sentetik yöntem (*sınâ'atü't-terkîb*) 12
sevinç 177, 289, 292, 312
Seyfüddîn el-Âmidî 62
sezgi 21, 24, 42
sıcak 39, 99, 148, 192, 216, 219, 220, 221,

222, 223, 237, 270, 273
sıcaklık 190, 216, 219, 225, 226, 281, 282, 283
sıkma (*'asr*) 190, 191
sınırlı varlıklar 156, 202
sîret 132, 192, 214
simya 58, 108
Sind-Hind 58
sindirim 257, 258
sinir 161, 238, 256
sis 59, 100, 280
siyaset 18, 63, 66, 78, 80, 83, 276, 277
sofistik kıyas 274
Sofistika 265, 274
Soğdça 16.
soğuk 39, 47, 59, 99, 192, 216, 219-224, 237, 256, 257, 283
soğukluk 190, 216, 219, 225, 226, 281, 283
Sokrat 27, 28, 47, 80, 192, 295, 296
somut kavram 121, 146
son edilginler 198
son yetkinlik 41
sonlu 25, 30, 31, 34, 37, 49, 50, 57, 68, 69, 121, 124, 125, 136, 146, 149, 150, 151, 153, 154, 163, 201-210, 268
sonluluk 125, 265
sonradan 6, 30-34, 63, 85, 119, 121, 152, 159-161, 167, 269, 270, 275, 279
sonsuz zaman 34, 150, 154, 205, 210
Sonsuzluk 30, 34, 125, 146, 170, 203, 205
soyut 19, 22, 23, 28, 129, 244, 252, 253, 254; ~ kavram 28; ~ nefis 252
soyutlama 22, 23, 131
Spies, Otto 95
Steinschneider, M. 88
Stern, Samuel Miklos 68
Stoa felsefesi 128
Stoacı filozoflar 37, 39
su 39, 58, 75, 158, 161, 192, 216, 217, 219, 237, 249, 284, 299; ~ tabakası 217
sudûr 31, 32, 123, 124
sun'î eşya 198
sûret 32, 186
sükûn 33
sükûnet 33, 152, 166, 257
sürekli 21, 33, 34, 48, 52
Sürekli Fiil 23, 38, 131, 139, 233, 259, 260, 261
Sürekli Fiil Halindeki Akıl (*el-aklü'llezî bi'l-fi'l ebeden*) 23
sürekli güç 233
Süryanice 15
şahıs 50, 54, 144, 145, 157-160, 163, 176, 177, 181, 241
şarap 6, 8
şehevî arzular 245, 247
şehevî şeyler 243
şehvet gücü 42, 129, 220, 244, 301, 303
şekil 32, 33, 39, 46, 52, 53, 145, 165, 168, 178, 186, 226, 231, 252-254, 260, 271, 282, 284, 297, 303
şekil olarak bir 181
şevk (arzu, istek) 193, 233
şiddetlilik 144, 160
şifa 172, 290
şiir 8, 58, 146, 265, 274; ~ sanatı 274

tabakât kitapları 13
Tabakâtü'l-Mu'tezile 12
tabiat 32, 37, 38, 48, 51, 58, 65, 74, 122, 126, 130, 146-148, 158, 161, 164, 167, 185, 195, 218, 233, 235, 251, 255, 257, 258, 264, 269, 275, 276, 288, 290, 293, 307
tabiat olayları 199
tabiî 67, 119, 123, 130, 144, 147, 158, 161, 177, 180, 183, 185, 189, 191, 193, 195, 215, 217, 231-233, 235, 252-254, 258, 275, 293, 307; ~ bir 173; ~ birlik 158; ~ etki 235; ~ hareket 237; ~ ısı 238; ~ kesintisizlik 161; ~ varlıklar 147, 239, 265, 283
tafsîl 225
tahayyül 187
tahrik 243
takrîz 274
taltîf 225
tam bilgi 256, 268
tam kudret 39, 128, 227, 231, 238
tamamlayıcı (gâye) sebep 140, 215
Tanrı 29, 53
Tanrı-âlem ilişkisi 121, 122
tanrılık âlemi 43, 246, 304
tarif 67, 68, 123, 124, 128, 140, 157, 163, 173, 174, 177, 180, 185, 188, 192, 195, 241, 273, 281
tasarlama gücü 21, 130, 144, 252-254
tasavvur 145, 150, 209, 254
tasdik 145, 229, 269, 274
taşıyan (*el-hâmil*) 264
taşıyıcı cevher 265
tat 145, 254; ~ alma 234
te'lîf ilmi 271
te'lîf [düzen ve armoni] 272
te'lîf [mûsikî] 272

tefrit 46, 194, 195
teğet (*müsâmete*) 224
tehevvî 152, 155, 182
tekil nicelikler 271
temas 217, 219
tenâsühçüler 306
teolojik fonksiyon 132
teorik ilimler 17
Tevehhüm 187
tevellüd nazariyesi 11, 126
tevhid inancı 53
tezkiye 42
Themistius 57, 131, 132, 135
Theophrastos 131, 132
tıp 8, 62, 66, 102, 172, 181, 190
tînet 267, 276
tikel varlıklar 21
Topikler 18, 279
toprak 39, 58, 75, 216, 219, 226, 237, 238, 249, 265, 283
tutku (*hırs*) 194
tümellik 177
tür 50, 144, 148, 157-160, 168, 170, 176, 177, 180-182, 237, 241, 251, 254, 255, 260, 274, 276, 279, 283

ulûhiyet 49
unsur 75, 84, 144, 178, 186, 188, 208, 216-219, 223, 237, 241
Ustas 27, 119
usûl (ritim) 188
uyku 43, 77, 130, 245, 251-254, 256-258, 276
Uyûnü'l-enbâ fîtabakâti'l-etıbbâ 133
uzak etkin sebep 216
uzak sebepler 258
uzay (*felek*) 217
Uzun ve Kısa Ömür Üzerine 266, 276

üç boyut 128, 153, 186
Ülken, Hilmi Ziya 13
üreyen hayvanlar 238
Üzüntü 47, 48, 78, 135, 136, 137, 177, 213, 287, 289-295, 297-300, 309, 312

vahdâniyyet 142
vahdet-kesret 49, 50
vahiy 17, 21, 24, 54, 55, 120, 268; ~ bilgisi 17, 25, 120, 134; ~ meleği 132
vakit 189
varlığın hakikati 10, 22, 28, 42, 43, 45, 139, 142, 185, 188, 192, 244, 245, 264
varlığın sırrı 129
varlığın türleri 177, 254, 260
varlık alanı 19, 21, 37, 146, 156, 236
varlık düzeni (*nizâmü'l-kevn*) 11
varlık kategorileri 50, 170
varlık sebebi 141, 155, 178, 227
varlık tabakaları 226
varlık türleri 37, 51, 52
Vâsık 5
vasıtasız idrâk 149
Venüs (Zühre) 226

Walzer, Richard 11, 79, 135
Wiedemann, Eilhard 95, 98, 100

Yahyâ b. Adî 81
Yakın Etkin Sebeb 11, 32, 34, 39, 47, 49, 52, 74, 119, 126, 127, 213, 216, 226, 231, 232, 235
yakın sebeb 124, 127, 198, 217, 218, 220, 231, 232, 256
Yakîn (kesin bilgi) 190
yapay nesneler 280
yaratıcı 31, 50
Yaratıcı'nın bilmesi 244
Yaratıcı'nın nuru 244, 245, 246, 304
yaratıklar 124, 193, 211, 229, 237, 244, 269, 296, 313
yaratılmış 11, 30-33, 38, 49, 50, 62, 121, 123, 125, 183, 210, 211, 232, 313
yaratma (*el-ibdâ'*) 13, 32, 35, 123, 124, 183, 186, 197, 271
yaşlık 190, 216, 219, 223, 226, 258, 281
Yengeç burcu 226
Yeni Eflâtunculuk 129
Yeni Pisagorculuk 122, 129
yer değiştirme hareketi 35, 151, 176, 187, 209, 214, 217, 283
yer tutan 145, 146, 166, 179
yerin merkezi 224, 275
yerküresi 236
yeryüzü 52, 59, 217, 219, 221-224, 236, 237
yetkin 41, 42, 120, 129, 130, 133, 134, 149, 176, 186, 216, 220, 230, 243, 272
yetkinlik 41
yıldız 37, 85, 86, 88-91, 97, 101, 178, 195, 220, 224-226, 230, 236, 246, 280, 304
yıldızlı gök 236
yiğitlik 46, 194, 307, 312, 313
yokluk 54, 121, 148, 155, 189, 214, 270, 299
yoktan yaratma 13, 35, 124, 269
yörünge 222, 224, 225
Yunan kralı 246

Yunanca 16, 193
Yunanlı 141, 254, 263
yüklem 121, 148, 150, 166, 181, 182, 189, 204, 231, 260, 264, 265, 267, 273
Yüksekteki Olaylar Üzerine 265, 275
yüzey 35, 86, 94, 165, 175, 179, 200, 217, 272, 284

zâlim 9, 10, 142, 230
zaman 21, 25, 30-35, 39, 49, 72, 84, 121, 125, 126, 134, 135, 140, 141, 144, 150-154, 175, 176, 179, 180, 182, 186-189, 195, 204, 205, 209, 210, 216, 217, 219, 221, 224, 225, 233, 236, 237, 267, 268, 270, 272, 273, 275, 280, 283, 284, 304, 306, 310
Zaman (*müddet*) 152
zamanın sonsuz olması 204
zan 272
zannî 147
zâtî 50, 53, 122, 157, 159, 215
zâtî olmayan cevher 157
zâtî olmayan küllî 157
zayıflık 160
Zenon 121
zevk 244, 245, 246, 297, 304
zıddı olmayan 237
zıt 42, 46, 129, 148, 164, 194, 195, 223, 230, 243, 270, 273, 282, 289, 312; ~ hareket 237; ~ niteliklerin ilkeleri 216; ~ nitelikli varlıklar 216; ~ unsurlar 237; ~lar 39, 225, 237
zihin 19, 22, 24, 121, 134, 145, 146, 177, 178, 252, 279, 293, 303
Zina 195
zorunlu varlık (*vâcibü'l-vücûd*) 54
zorunluluk 50, 128, 142, 149, 153, 167, 208, 210, 294
zulüm 195, 287, 307, 312

KİNDÎ, İslâm dünyasında ilmî ve felsefî çalışmaların en yoğun olduğu bir dönemde yetişmiş, felsefe başta olmak üzere teorik ve pratik tüm bilgi dallarında ürün vermiş önemli bir filozoftur. Felsefe ve kelâm arasındaki spekülasyonların zirveye çıktığı, çeşitli din ve mezhepler arasında kıyasıya mücadelenin sürdüğü 9. yüzyılda, bu alandaki tüm tartışma ve çalışmalara en üst düzeyde katılmıştır.

İslâm dünyasının tercüme eserlerle tanıştığı bir dönemde İslâm düşüncesinin oluşumunda büyük katkıları olan Kindî, ele aldığı konularda uyguladığı yöntem ve kullandığı terminoloji ile kelâmdan felsefeye geçişi sağlayan ilk İslâm filozofudur.

İslâm toplumunu ilk kez felsefe ile tanıştıran Kindî, matematikten tıbba, astronomiden musikiye, psikolojiden kimyaya varıncaya kadar her alanda eser veren ansiklopedik bir filozoftur.

O güne kadar Süryanî bilgin ve mütercimler eliyle temsil edilen bilim ve felsefe, Kindî'nin çalışmalarıyla el değiştirmiş; sayıları 277'yi bulan eserleriyle Kindî, yabancı kültürler karşısında İslâm toplumu için önemli bir kaynak ve moral güç olmuştur.

9 789758 740000