



T.C.
Hitit Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

İBN HAZM'IN KİNDÎ'Yİ ELEŞTİRİSİ
-“ER-REDD ALE'L-KİNDÎ EL-FEYLESUF” BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

Sema BOLAT

Yüksek Lisans Tezi

ÇORUM 2015

İBN HAZM'IN KİNDÎ'Yİ ELEŞTİRİSİ
“ER-REDD ALE'L-KİNDÎ EL-FEYLESUF” BAĞLAMINDA BİR İNCELEME-

Sema BOLAT

Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, İslam Felsefesi Bilim Dalı

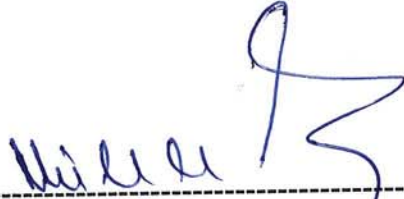
Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık

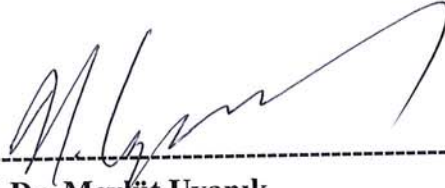
Çorum 2015

KABUL VE ONAY

SEMA BOLAT tarafından hazırlanan “İbn Hazm’ın Kindî’yi Eleştirisi -“Er-Redd Ale’l-Kindi El-Feylesuf” Bağlamında Bir İnceleme-” başlıklı bu çalışma, 24.06.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak yüksek lisans/ doktora/ sanatta yeterlilik tezi olarak kabul edilmiştir.



Prof. Dr. Müfit Selim Saruhan
(Başkan)



Prof. Dr. Mevlüt Uyanık
(Danışman)



Doç. Dr. Aygün Akyol

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof.Dr. Mehmet EVKURAN

İmza

Enstitü Müdürü

T.C.
HİTİT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (24.07/2015)

Sema BOLAT


.....

ÖZET

BOLAT, Sema, *İbn Hazm'ın Kindî'yi Eleştirisi-“er-Redd ale'l- Kindî el-Feylesuf” Bağlamında Bir İnceleme*- Yüksek Lisans, Çorum, 2015.

İslam düşünce geleneğinin oluşması ve olgunlaşması sürecinde âlimler arasındaki ihtilafların önemi büyüktür. Zira düşünürlerin diğer düşünürler için reddiye niteliğinde kaleme aldığı eserlerin düşünce geleneğimize önemli katkıları olmuştur. Tezimizde ilk İslam filozofu Kindî'nin sebeplilik anlayışını merkeze alarak, onun kurguladığı Tanrı- âlem ilişkisine değineceğiz. Sonrasında ise asıl konumuzu oluşturan İbn Hazm'ın Kindî'ye itiraz niteliğinde kaleme aldığı “Er-Redd Ale'l-Kindî El-Feylesuf” adlı risalesinde ortaya koyduğu sebeplilik, tevhid, nübüvvet, değişme, ruh-nefis gibi muhtelif konulardaki görüşleri ve Kindî'ye yönelik “sebeplilik” odaklı eleştirilerini ele alacağız. Böylelikle İslam düşüncesinde eleştiri kültürünün bir başka halkası olan Kindî, İbn Hazm tartışması mukayeseli olarak ortaya konulmuş olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kindî, İbn Hazm, Eleştiri, İlk Felsefe, Sebeplilik.

ABSTRACT

BOLAT, Sema, *Ibn Hazm's Critique of al-Kindî - A Research In The Context of "er-Redd ale'l- Kindî el-Feylesuf"* - Postgraduate, Çorum, 2015.

There is a great importance of controversies between scholars in the process of emergence and maturation of Islamic literature. Because the works which were written as refutation by scholars for their opponents have significant contributions to Islamic literature. We will touch upon God-Universe connection constructed by al-Kindî, by focusing on the causality concept of him. Afterwards, we will mention opinions about various subjects such as causality, tawhid, nubuwwa, changing, soul-nafs and Ibn Hazm's criticisms of al-Kindî which were based on "causality". These aforesaid opinions and criticisms were revealed in the work "Er-Redd Ale'l-Kindî El-Feylesuf" which was written as a refutation by Ibn Hazm to al-Kindî. Thus, the dissidence between al-Kindî and Ibn Hazm, which is an another aspect of the "Criticism Tradition" in the Islamic Culture, will be presented comperatively.

Key Words: al-Kindî, Ibn Hazm, Refutation, First Philosophy, Causality.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	i
ABSTRACT.....	ii
İÇİNDEKİLER.....	iii
ÖNSÖZ	v
GİRİŞ	1
1. Araştırmanın Konusu	1
2. Araştırmanın Amacı.....	1
3. Araştırmanın Önemi	2
4. Araştırmanın Yöntemi	2
5. Kavramsal Çerçeve	3
6. Varsayımlar.....	3
7. Kapsam ve Sınırlılıklar	4
I. BÖLÜM: KİNDÎ VE İBN HAZM'IN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERLERİ. 6	
1. KİNDÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ	6
1.1. Kindî'nin Hayatı	6
1.2. Kindî'nin Eserleri	9
1.3. Kindî'nin Yöntemi	11
2. İBN HAZM'IN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....	15
2.1. İbn Hazm'ın Hayatı	16
2.2. İbn Hazm'ın Eserleri.....	17
2.3. İbn Hazm'ın Yöntemi	19
II. BÖLÜM: KAVRAMSAL TEMELLENDİRME	29
1. SEBEPLİLİK VE İLK FELSEFE.....	29
1.1. İlk Felsefe Kavramı	30
1.2. İlet Kavramı	34

1.3. İlk Muharrrik ve İlliyet Nazariyesi	37
2. SEBEPLİLİK VE ÂLEM	40
2.1. İbda' Kavramı	41
2.2. Zaman Kavramı	44
2.3. Cisim/Cirm Kavramları.....	48
III. BÖLÜM: İBN HAZM'IN KİNDİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ	50
1. TANRI VE İLLİYET İLİŞKİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	51
1.1. Tanrı İlet Değildir, İletlerin Yaratıcısıdır ve Sıfatı Yoktur.....	54
1.2. İlliyet, Tevhid ve Nübüvvet	62
1.3. Tanrı'da Değişme, İmkân ve Gaye Meselesi	69
2. TANRI VE ÂLEM İLİŞKİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER	76
2.1. Kindî'nin Âlem Tasavvuru	76
2.2. Tanrı ve Âlem İlişkisinde İlliyet Nazariyesi	83
2.3. Yaratma ve İlliyet İlişkisi	87
2.4. Tanrı, İnniyet ve İlliyet İlişkisi	88
3. RUH VE NEFİS KAVRAMI	90
3.1. Ruh kavramı.....	90
3.2. Nefs Kavramı.....	91
3.3. Kindî'ye Göre Ruh ve Nefs Kavramı	92
3.4. İbn Hazm'da Nefis ve Ruh	96
4. İLLİYET VE KADER MESELESİ	98
SONUÇ	106
KAYNAKÇA	109

ÖNSÖZ

İslam felsefesi denildiği zaman ilk akla gelen kişi Ebu Yusuf Yakub İbn İshak el-Kindî (ö. tahminen 868)'dir. İlk Müslüman filozof olarak nitelendirilen Kindî, kendisinin de katkıda bulunduğu tercüme faaliyetleriyle İslam dünyasında felsefi ilimlerin teşekkülünde önemli bir rol almıştır. Fizik, metafizik, mantık gibi birçok alanda çeşitli eserler kaleme alan filozof, konusu varlık olmak bakımından varlık olan “İlk Felsefe” ilmi üzerine ise müstakil bir risale ele almıştır.

Kindî, İlk Felsefe'nin, İlk Hakikat/Gerçek'in bilgisi ve bu nedenle de ilimlerin en değerlisi olduğunu ifade etmiş ve Tanrı'yı sebeplilik bağlamında ele alarak O'nu sebeplerin sebebi olarak nitelendirmiştir. Kindî'ye göre, filozof olmak bu sebebin bilgisini kuşatan kişi olmaktan geçer. Kindî'deki bu sebeplilik anlayışı, Ebü Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd İbn Hazm(ö.1064) tarafından eleştirilmiştir. Tezimizin konusunu da İbn Hazm'ın *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf/ Filozof Kindî'ye Reddiye* adlı risalesinde Kindî'ye yöneltmiş olduğu eleştirileri oluşturmaktadır.

Felsefeye yönelik bu eleştirilerin önemi büyüktür, çünkü ancak bu sayede olası hataları, yanlış anlamaları giderme imkânı vardır. İslam felsefesinin teşekkülünde bu eleştiri geleneği incelendiği takdirde felsefe, kelim ve tasavvuf arasındaki irtibat, ayrılma ve geçiş noktalarının tespiti mümkün olacaktır. Bu açıdan İslam felsefesi, felsefi doktrinlerden beslendiği kadar, filozoflara yönelik eleştirilerden de beslenmiştir. Bu, felsefenin doğasında vardır. Felsefede sorular (varlık, bilgi ve değer nedir?) aynıdır fakat cevaplar muhteliftir. Bu da “barika-i hakikat müsadem-i efkârdan çıkar”, yani “hakikatin kıvılcımları fikirlerin çarpışmasından parlar” deyiminin gereğidir. Felsefe, zaten tanımı gereği varlık, bilgi ve değer kavramlarını eleştirel, rasyonel ve tutarlı incelemektir.

Bu eleştirel zihniyet olmayınca felsefi fikirler üretilemez. Bu bağlamda eleştirel kültür, İslam felsefesi açısından da çok önemlidir. Bu çalışmada, özellikle, İbn Hazm gibi zahiri olarak nitelendirilen ve mantıksal düşünce ile felsefeye yönelik ciddi eleştirileri olan bir âlimin incelenmesi ve onun eleştirilerinin geçerliliğinin ve tutarlılığının ortaya konulması amaçlanmıştır. Onun ilk Müslüman filozof olarak nitelendirilen Kindî'ye yönelik eleştirilerini incelemek bu açıdan önemli olduğu için bu

çalışmanın temel problemi, felsefi eleştiri olarak öne çıkan İbn Hazm'a ait yaklaşımlardır.

Yüksek lisansa başladığım günden beri yalnızca bilgi alışverişi bakımından değil, yöntem ve akademik duruş noktasında da kendilerinden ilham aldığım kıymetli hocalarım, başta danışmanım Prof. Dr. Mevlüt Uyanık'a ve Doç. Dr. Aygün Akyol'a bu çalışmayı hazırlarken gösterdikleri destekleri ve yaptıkları katkılar için ne kadar teşekkür etsem azdır. Tezde temel kaynağımız olan, Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol ile beraber çevirdiğimiz “er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf” adlı metnin son okumasını yaparak çeviri konusunda büyük katkılarını esirgemeyen değerli hocam Yrd. Doç. Dr. İclal Arslan'a teşekkürü de ayrıca bir borç bilirim. Tezimi, torunlarından birinin akademisyen olmasını arzulayan “Kore Gazisi” dedem Mustafa Işıksay'a hürmet ve sevgilerimle atfetmek istiyorum.

Sema Bolat

Çorum, 2015

GİRİŞ

1. Araştırmanın Konusu

İlk Müslüman filozof diye nitelendirilen Ebu Yusuf Yakub İbn İshak el-Kindi, kendisinin de katkıda bulunduğu tercüme faaliyetleriyle İslam dünyasında felsefi ilimlerin teşekkülünde önemli rol almıştır. Fizik, metafizik, mantık gibi birçok alanda çeşitli eserler kaleme alan filozof, konusu varlık olmak bakımından varlık olan “İlk Felsefe” ilmi üzerine ise müstakil bir risale ele almıştır. İlk Felsefe’nin İlk Hakikat/Gerçek’in bilgisi ve bu nedenle de ilimlerin en değerlisi olduğunu ifade etmiştir. Kindi, Tanrı’yı sebeplilik bağlamında ele alarak O’nu sebeplerin sebebi olarak nitelendirmiştir. Ona göre, filozof olmak bu sebebin bilgisini kuşatan kişi olmaktan geçer. Kindi’deki bu sebeplilik anlayışı, Ebū Muhammed Ali bin Ahmed bin Saîd ibn Hazm tarafından eleştirilmiştir. Tezimizin konusunu da İbn Hazm’ın “er-Redd ale’l-Kindi el-Feylesuf/ Filozof Kindi’ye Reddiye” adlı risalesinde Kindi’ye yöneltmiş olduğu eleştirileri oluşturmaktadır.

2. Araştırmanın Amacı

İslam felsefesinde felsefeciler ve kelamcılar arasında yaşanan tartışmalar büyük önem arz etmektedir. İbn Hazm’ın *er-Redd ale’l-Kindi el-Feylesuf* adlı risalesi de bu eleştirel bakışın farklı bir yönünü göstermektedir. İbn Hazm’ın bu çalışması, filozof Kindi’ye yönelik eleştirel bir metin olduğundan konunun hem Kindi hem de İbn Hazm yönünden incelenmesini gerektirmektedir. Bu nedenle tez, her iki düşünürün bu konudaki yaklaşımlarını mukayeseli olarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu, İslam felsefe geleneğinde Kindi’nin ve İbn Hazm’ın konumunu netleştirmemiz noktasında önem arz etmektedir. Zira bu, bir taraftan aynı meseleye iki farklı bakış açısıyla yaklaşabilme imkânı sunarken diğer taraftansa düşünürlerimizin ait oldukları fikri gelenekleri görebilmeyi sağlamaktadır.

Onun yalnızca bu hususi konudaki görüşü ele alınacak olduğunda dahi, eleştirisinin mahiyetinden ait olduğu fikir yapısının niteliği kolaylıkla anlaşılacaktır. Felsefenin henüz İslam coğrafyasında yeni teşekkül ettiği dönemlerde düşünürlerin metafizik problemler konusundaki ihtilafları, ilgili dönemi anlayabilmek adına bizlere rehberlik etmesi bakımından da önem arz etmektedir.

3. Araştırmanın Önemi

İslam felsefe geleneğinde felsefeciler ve kelamcılar arasında yaşanan tartışmalar büyük önem arz etmektedir. İbn Hazm'ın "er-Redd ale'l-Kindi el-Feylesuf" adlı risalesi de bu eleştirel bakışın farklı bir yönünü göstermektedir. İbn Hazm'ın bu çalışması, filozof Kindi'ye yönelik eleştirel bir metin olduğundan konunun hem Kindi hem de İbn Hazm yönünden incelenmesini gerektirmektedir. Bu nedenle tez, her iki düşünürün bu konudaki yaklaşımlarını mukayeseli olarak ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu, İslam felsefe geleneğinde Kindi'nin ve İbn Hazm'ın konumunu netleştirmemiz noktasında önem arz etmektedir. Zira bir taraftan aynı meseleye iki farklı bakış açısıyla yaklaşılabilme imkanı sunarken diğer taraftansa düşünürlerimizin ait oldukları fikri gelenekleri görebilmeyi sağlamaktadır. Nitekim rahatça görülecektir ki Zahiri bir düşünür olan İbn Hazm'ın tepkisi felsefe ilmine karşı değil, Kindi'nin Tanrı tasavvuruna yönelik bir tepki niteliğindedir.

Onun yalnızca bu hususi konudaki görüşü ele alınacak olduğunda dahi, eleştirisinin mahiyetinden ait olduğu fikir yapısının niteliği kolaylıkla anlaşılabilir. Felsefenin henüz İslam coğrafyasında yeni teşekkül ettiği dönemlerde düşünürlerin metafizik problemler konusundaki ihtilafları, bizlere ilgili dönemi anlayabilmek adına rehberlik etmesi bakımından da önem arz etmektedir. Ayrıca Kindi metafiziğine karşı yazılmış olan "er-Redd ale'l-Kindi el-Feylesuf" adlı risaleyi tez hazırlama sürecinde Mevlüt Uyanık ve Aygün Akyol hocalarımızla beraber çevirdik. Metnin son okumasını İclal Arslan' hocamız ile birlikte yaptık. Yayınlandığında felsefe literatürüne önemli bir katkı sağlayacaktır.

4. Araştırmanın Yöntemi

"Hakikate dair kim nereden ve nasıl bir tasavvur getirirse getirsin; ondan bir parçayı taşıdığı için ona şükran borçluyuz, fakat bu onu birebir kabul etmemiz anlamına gelmez. Biz onu eleştirel düşünce yapısıyla inceleriz; yeniden yorumlayarak Tanrı-Evren-İnsan ilişkisini kurgulamamızdaki katkısını belirtiriz. Kindi'nin bu önemli tespiti çerçevesinde İbn Hazm'ın eleştirilerinin tutarlılığı ve Hakikat'e olan katkısı da bu bağlamda araştırılacaktır.

Kindi, İslam Felsefesi'nin kurucu düşünürü olarak nitelendirilmektedir, çünkü risalelerinde "İlk Sebeb" in bilgisinden ibaret olan "İlk Felsefe" ilminin ilimlerin en

üstünü olduğunu ve ancak bu ilme sahip olan bir filozofun tam ve değerli olabileceğini ifade etmektedir. Bu çerçevede, Kindî, Tanrı-âlem, yaratıcı-yaratılan ilişkisini bir sebep-sonuç ilişkisi olarak ele almakta ve Tanrı'nın tüm sebeplerin üzerinde olan ve sebebi olmayan ilk sebep olduğunu belirtmektedir. Bu noktada İslam düşüncesinde "Zahiri" geleneğin önde gelen âlimlerinden biri olarak ortaya çıkan İbn Hazm'ın Kindî'ye yönelik eleştirileri ayrı bir önem kazanmaktadır. Eleştirisinin temel noktası, Kindî'nin Tanrı'yı bir illiyet ilişkisi içerisinde ele almasıdır. Çünkü İbn Hazm'a göre Tanrı tarafından hiçbir şekilde sözü edilmeyen bu görüşün ne dini ne de mantıkî bir dayanağı olabilir. İşte bu araştırmanın önemi tam da bu noktada ortaya çıkmaktadır.

5. Kavramsal Çerçeve

Bu çerçevede yöntemimizden bahsedecek olursak, düşünürlerimiz tanıtıldıktan sonra öncelikle bir "Kavramsal Çerçeve" oluşturacağız. Zira İbn Hazm'ın Kindî'ye yönelik eleştirisinin anlaşılabilmesi için öncelikle konu kapsamına giren bir takım kavramlar ve bunların çeşitli filozoflar tarafından hangi bağlamlarda kullanıldığının tespit edilmesi gerekmektedir.

Bu kavramlardan ilki Kindî'nin Aristo ile aynı şekilde isimlendirdiği ilim olan *İlk Felsefe/Metazifik*'tir. *İlk Felsefe* kavramı ile ne kastedildiği anlaşıldığı takdirde İbn Hazm'ın tenkitleri daha rahat anlaşılabilir. Bu noktada asıl kavramımız olan *İllet* ve bununla bağlantılı olarak *İlk İllet/İlk Muharrik, İlliyet, İbda', Zaman* gibi kavramlar ele alınarak bunların *İlk Felsefe* ilmindeki yerleri belirlenecek; daha sonra ise İbn Hazm'ın şahsında bu metafizik yapıya karşı yöneltilen eleştirilerin tutarlılığının analizi yapılacaktır. Bunun için ön okumalarımız sırasında cevabını aradığımız temel sorular ve varsayımlar da Kindî'nin şu tesbiti bağlamında incelenecektir -ki bu aslında bakış açımızın da temel nirengi noktasını oluşturur:-

6. Varsayımlar

Tezde müzakeresini yapacağımız varsayımlar şunlardır:

1. Kindî, risalelerinde İlk sebebin bilgisinden ibaret olan İlk Felsefe ilminin ilimlerin en üstünü olduğunu ve ancak bu ilme sahip olan bir filozofun tam ve değerli olabileceğini ifade etmektedir.

2. Kindi'de Tanrı-+âlem, yaratıcı-yaratılan ilişkisi bir sebep-sonuç ilişkisi olarak ele alınmakta ve Tanrı'nın tüm sebeplerin üzerinde olan ve sebebi olmayan ilk sebep olduğu ifade edilmektedir.

3. İbn Hazm'ın Kindi'yi eleştirmesinin sebebi, Kindi'nin Tanrı'yı bu şekilde bir illiyet ilişkisi içerisinde ele almasıdır.

4. İbn Hazm'a göre Tanrı tarafından hiçbir şekilde sözü edilmeyen bu görüşün ne dini ne de mantıki bir dayanağı olabilir. Bu yüzden metafiziksel yapı ve Tanrı tasavvurları Aristocu/peripatik gelenekten birebir aktarılmış mıdır ya da böyle bir şey mümkün müdür, sorularının tutarlılığı araştırılmalıdır.

5. İddia edildiği gibi, İslam filozoflarının ortaya koymaya çalıştığı metafiziksel yapı ve Tanrı tasavvurları Aristocu/peripatik gelenekten birebir aktarılmış mıdır? Bu noktada Kindi'ye ciddi eleştiri yönelten İbn Hazm'ın düşünce sisteminin de ciddi oranda Aristocu gelenekten etkilendiği gündeme gelebilir. Bu varsayım bile yukarıdaki soruyu bir adım daha öne götürerek derinleştirmemiz gerektiğini gösterir. Çünkü bu durumda, kısmen Aristocu gelenek içinde düşünebileceğimiz İbn Hazm'ın aynı gelenekten daha ciddi oranda etkilenen Kindi'ye yönelik eleştirisinin tutarlılığını müzakereye açmamızın gerekçesi de ortaya çıkmış oldu:

6. Ayrıca bu noktada “Bir metnin ve/ya görüşün söylenildiği gibi, aynen aktarılması mümkün müdür?” “Tarih felsefesi açısından bir olayın, bir görüşün aynen tekrarı olur mu, bir düşünce geleneğinden etkilenmeden özgün ve özgül bir yapı oluşturulabilir mi?” “Eklektik olmayan bir düşünce sistemi var mıdır?” sorularının tutarlılığı araştırılmalıdır.

7. Kapsam ve Sınırlılıklar

Yukarıda belirttiğimiz hususlar bağlamında tezi belirlerken kapsam ve sınırlılıkları şöyle tespit ettik: Çalışma, İbn Hazm'ın “er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf/ Filozof Kindi'ye Reddiye” risalesi merkezli ele alınacaktır. Ancak bu risale Kindi'nin felsefi sistemine yönelik bir eleştiri olduğu için Kindi'nin bu konuyla ilgili risaleleri de çalışmada incelenecektir. Bunun yanı sıra İslam felsefesindeki sebeplilik nazariyesi hakkındaki yaklaşımlar da konuyu ilgilendirdiği ölçüde değerlendirilecektir.

Bunun için öncelikle “Giriş” kısmında Kindî ve İbn Hazm’ın İslam Düşüncesindeki konumları incelenecektir. Burada ana hatlarıyla Kindî’nin eserleri ve ilmi kişiliği ile İbn Hazm’ın eserleri ve ilmi kişiliği verilerek, onun neden *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf* adlı bir eser yazma ihtiyacı duyduğu anlaşılacaktır.

Tezin birinci bölümü kavramsal temellendirmeye tahsis edilecektir. Bu bağlamda İlk Felsefe, İlk Muharrik ve İlliyyet Nazariyesi, İbda’; Zaman; Dehr, Cirm gibi kavramlar incelenecektir. Tezin ikinci bölümünde İbn Hazm’ın Kindî’ye yönelik eleştirileri incelenecektir. Bunlar çalışmanın ana bölümlerini oluşturmaktadır. Bu bağlamda İbn Hazm’ın illiyet nazariyesine; âlem tasavvuruna, ruh- nefis ve yetkinliği anlayışına yönelik eleştirileri incelenecektir. Sonuç olarak mukayeseli bir analiz ile tutarlılıklar verilecektir.

Er-Redd Ale’l-Kindî el-Feylesuf adlı risalenin İbn Hazm’a ait olup olmadığı çeşitli araştırmacılar tarafından tartışılmıştır. İlhan Kutluer, İhsan Abbas’ın, çeşitli sebeplerden dolayı eserin İbn Hazm’a aidiyetinin kuşkulu olduğunu ifade ettiğini nakletmektedir. Sözü edilen bu sebepler kısaca; İbn Hazm’ın diğer eserlerinde bu esere atıf yapmamış olması, “Ebu Muhammed” ya da “Ali” şöyle der girizgâhları yerine “Muvahhid” ya da “Muhammed” şöyle der ifadelerini kullanması ve klasik bibliyografik kaynaklarda İbn Hazm’a ait böyle bir eserden bahsedilmemiş olmasıdır. İhsan Abbas, eserdeki ana fikrin İbn Hazm’ın görüşleri ile birebir örtüştüğünü ifade etmekte, ancak bununla birlikte eserin İbn Hazm’a ait olmadığı ihtimalinin ağır bastığını ifade etmektedir. Salim Yefut ise, eserin İbn Hazm’a aidiyeti konusunda herhangi bir kuşku duymamış ve bu konuda bir doktora tezi hazırlamıştır. Bu bağlamda İlhan Kutluer hocamızın “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd ‘ale’l-Kindî el-Feylesuf Adlı Risalenin Tahlili” (Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2011, s.30-31) adlı makalesi de bizim için oldukça önemli bir metin oldu. Biz de eserde kullanılan diyalektik üslubun ve bunun yanı sıra, ortaya konulan görüşlerin de İbn Hazm’ın diğer eserlerindeki görüşleri ile paralellik arz ettiğini gördük. Bu nedenle eserin İbn Hazm’a ait olduğunu düşünerek bu çalışmayı hazırladık.

I. BÖLÜM: KİNDÎ VE İBN HAZM'IN İSLAM DÜŞÜNCESİNDEKİ YERLERİ

1. KİNDÎ'NİN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

İslam felsefesi geleneğinde en önemli filozoflardan birisi Kindî'dir. Kindî'nin İslam felsefesindeki ve düşüncesindeki etkisi, kelamdan felsefeye geçişin ve felsefi terminolojinin ve yapının oluşturulması noktasında önemlidir. İbn Hazm'ın eleştirilerine değinmeden önce Kindî'nin hayatı, eserleri ve yöntemi hakkında bilgi vermenin uygun olacağını düşünüyoruz.

1.1. Kindî'nin Hayatı

Müslümanların ilk olarak dört halife döneminde, sonrasında ise Emevîler ve Abbasîler döneminde gerçekleştirdiği fetihler sayesinde İslam topraklarının sınırları genişlemiş ve bunun neticesi olarak Müslümanlar birçok farklı kültür ile karşılaşmıştır. Bu İslam dünyasının Sasani, Çin-Hind, Bizans-Grek medeniyetleri ile kısa sürede hesaplaşmasını ve kendine ait, özgün ve özgül bir bilgi, bilim ve medeniyet tasavvuru oluşturmasını sağlamıştır. Öyle ki burada, Mısır, Babil, Çin, Hind büyük medeniyetleri; Mısır ve Babil medeniyetlerinden etkilenen Grek, Helenistik, Sabii, Hind, Helenistik ve Grek kültüründen etkilenen Fârisî ve dahi doğrudan Çin medeniyetlerine ait verileri değerlendiren bir sistem söz konusudur. İslam dünyasında müspet ilimlere duyulan ihtiyacın neticesinde bu ilimler ile ilgili Yunanca, Süryanice gibi dillerden eserler Arapça'ya çevrilmeye başlanmıştır.¹ Emevîler döneminde başlayan tercüme hareketleri Abbasîler döneminde artmış, müspet ilimler ile ilgili eserlerin yanı sıra mantık ve felsefe ile ilgili eserler de Arapça'ya kazandırılmıştır. Grek felsefesine ait eserlerin çevrilmesiyle birlikte İslam dünyasında felsefeye dair bir ilgi uyanmaya başlamıştır.² Bu noktada Kindî, felsefi düşünce geleneğinin ilk âlimi olarak karşımıza çıkar. Tez konusu olarak Kindî'nin bir risalesini ve ona yönelik eleştirileri almamız, aslında bir bakıma İslam Felsefesinin teşekkül dönemini anlama çabasıdır.

¹ Bkz. Yuhanna Kumeyr, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1976, ss. 172-191.; Hilmi Ziya Ülken, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2011, ss. 95-123.

² S.Hüseyin Nasr, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutluer, İnsan Yay., İstanbul 1989, s.10; Mehmet Bayraktar, *İslam Felsefesine Giriş*, TDV Yay., Ankara 2009, s. 27-29, 36.; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2004, s. 28-42.

Kadi Şüreyh, Reca b. Hayve gibi önemli isimlerin de mensubu olduğu köklü bir kabile olan Kinde kabilesine mensub Ebû Yûsuf Ya'kub İbn İshak el-Kindî, Abbasîler döneminde, tahminen 796-866³ yılları arasında yaşamış ilk İslam filozofu olarak bilinmektedir.⁴ Kindî, soylu bir ailenin çocuğu olarak Kufe'de dünyaya gelmiştir. Dünyaya geldiği bu dönemde babası Kufe valisidir. Zengin ve soylu bir aileden gelmiş olduğundan Kindî, eğitim alma konusunda muasırlarına göre daha şanslı olmuştur. Gençlik yıllarına dair elimizde detaylı bilgi olmayan filozofumuzun önceleri Yahudi veya Hristiyan olup sonradan İslam'a girdiği söylentileri de vardır.⁵ Döneminde gerçekleşen ve kendisinin de katkı sağladığı tercüme faaliyetleri sayesinde tıp, matematik, astronomi gibi ilimleri ve Aristo, Platon gibi Yunan filozofların eserlerini okumuş ve böylelikle felsefesinin alt yapısını oluşturmuştur.⁶

Kindî'nin "İlk Felsefe Üzerine/Fi Felsefetu'l- Ūla" adlı risalesinde öncelikle felsefeye karşı olan kimseleri sert bir dille eleştirip felsefeye olan ihtiyaçtan bahsetmesinden ve ne pahasına olursa olsun gerçeğin peşinden gidilmesi gerektiği ile ilgili tavsiyelerinden⁷ anladığımız kadarıyla, o dönemde Yunan felsefesine karşı İslam dünyasında özellikle "düşünür" olarak ün yapmış kimseler tarafından bir önyargı olduğunu anlıyoruz. İşte böyle bir dönemde Kindî'nin "Yunan ilmini İslam dünyasında tabiileştirmeye çalışması"⁸ onun "ilmin namusu"na verdiği önemi ve cesaretini gösterir niteliktedir. Bununla birlikte elbette bunda dönemin halifeleri tarafından himaye edilmesinin de payı yadsınamaz. Cabirî'nin ifadesiyle felsefe düşmanı olan fakihler otoritelerini devlete verdikleri destek ve ona itaatlerinden aldığına göre Kindî için

³ Mahmut Kaya, Kindî -Felsefi Risaleler adlı eserin önsözünde Mustafa Abdurrazık'ın, filozofun babasının Harun Reşid döneminin sonlarına doğru 808 yılında öldüğünü, o sırada Kindî'nin çocuk yaşta bulunduğunu dikkate alarak onun 185/801 yılında doğmuş olabileceğini söylediğini ifade etmektedir. Bkz. Mahmut Kaya, "Önsöz", Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s.18. Ayrıca bkz. Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 94.; Kaya "Kindî: İslam Dünyasının Felsefeyle Tanışması" *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler- içinde*, editör: M. Cüneyt Kaya, İSAM Yay., İstanbul 2013, s.92-93.

⁴ Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak İbn Nedim, *Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts., s.357-365; Şemseddin Muhammed bin Mahmud eş-Şehrezûri, *Târîhu'l Hukema* "Nüzhetu'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrâh", Trablus 1988, s. 305-306; Carl Brockelmann, *Tarihü'l-Edebi'l-Arabi*, trc: Abdülhalim Neccar, Darü'l-Maarif, Kahire [t.y.], s.127-136; Kindî, *Felsefi Risaleler*, s.17; Mahmut Kaya, "Kindî" mad., *İ.A.*, TDV Yay., c.26, Ankara 2002., s. 41-58; Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s.159.; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2004, s. 26.; Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yay. Ankara 2013, s. 120.

⁵ Şehrezûri, *Târîhu'l Hukema*, s.305.

⁶ Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul 2003, s. 28.

⁷ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 127-129.

⁸ Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sarkaç Yayınları, Ankara 2013, s. 289.

felsefeyi savunma yolu da yazdığı *İlk Felsefe* adlı kitabı halifeye ithaf etmekten geçiyordu. Kindî de öyle yaptı ve kitabını halife Mu'tasım'a ithaf etti.⁹ Böylece Me'mun (ö. 833), Mu'tasım (ö. 842) ve Vâsık (ö. 847)'in iktidarları süresince kendisine destek olmaları sayesinde de Kindî, felsefe ve şeriat arasında bir köprü kurulmasına öncülük etmiş, İslam'da ilk sistemli felsefe yazarı ve vahyî kaynaklara akılcı yaklaşımın en önemli savunucularından biri olmuştur.¹⁰ Böylelikle Kindî ile birlikte ilk kez sistemli olarak felsefe, İslam dünyasına girmiştir. Kindî, halife el-Mu'tasım'ın oğlunun hocası olmuş¹¹ ve yazmış olduğu eserlerin birçoğunu halife Mu'tasım'a veya oğluna ithaf etmiştir.¹² Nitekim tezimizde üzerinde sıkça duracağımız Kindî'nin "İlk Felsefe Üzerine" adlı risalesini de yine Kindî halife Mu'tasım'a ithaf etmiştir.¹³

Kindî kendi devrinin imkânlarının elverdiği ölçüde Yunan kaynaklarına ulaşmış, geçmiş felsefî birikimi İslam düşünce sahasına aktarmaya çalışmıştır. Kindî'nin ilk İslam filozofu olarak nitelenmesi İslam Felsefesi'nin Kindî zamanında henüz emekleme döneminde olduğunun bir göstergesidir. Zira filozof, İslam felsefesinin gerek kavramlar gerekse nazariyeler bakımından temellerini atarak kendisinden sonraki İslam filozoflarına bu konuda bir kapı açmıştır.

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz üç halife Mu'tezile mezhebini devletin resmî görüşü saydıkları için Kindî bu halifeler döneminde rahat bir hayat sürmüştür. Çünkü Kindî Mutezile mezhebine dâhil olmasa da Mutezilî düşünürlerin ele aldıkları birçok meseleyi ele almıştır. Ancak daha sonra halife Mütevekkil-Alellah'ın Ehl-i Sünnet yanlısı bir politika izlemesi sebebiyle Kindî'nin gözden düşerek hayatının son yirmi yılını saraydan uzak, hatta belki de münzevi olarak geçirmek zorunda kaldığı ifade edilmiştir.¹⁴

Kindî'nin ölüm tarihi hakkında net bir bilgi olmamakla birlikte çeşitli eserlerde 860, 866, 868 869, 870 ve 873 gibi farklı tarihler zikredilmiştir. Filozofun ölüm sebebinin ise kronik romatizmal hastalıklar olduğu ifade edilmektedir.¹⁵

⁹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999, s.521.

¹⁰ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2004, s.95.

¹¹ Şemseddin Şehrezûrî, *Târihu'l Hukema* "Nüzhetü'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrâh", Trablus 1988, s.305.

¹² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s.288-289.

¹³ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s.126.

¹⁴ Kaya, "Kindî" mad.,s.42.; Uyanık- Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 120.

¹⁵ Kaya, "Kindî" mad., s.42.

1.2. Kindî'nin Eserleri

Kindî'nin eserleri ve eserlerinin içeriklerine bakıldığında, onun İslam felsefesinin teşekkülündeki yeri ve önemi de netleşmiş olur. Kindî'nin, ilimlerin nerdeyse tamamını kuşatıcı derecede nitelikli bir düşünür olduğunu yazmış olduğu eserlerin çeşitliliğinden bile anlamak mümkündür. Öyle ki o, Yunan, Fars ve Hint felsefelerinde derinleşmiş, astronomi, ilâhiyat, edebiyat, matematik, tıp, optik, meteoroloji, psikoloji, ahlâk, kimya, musiki gibi birçok alanda eserler kaleme almıştır.¹⁶

Kindî'nin felsefi ve ilmi eserlerinin pek çoğu kaybolmuştur, geriye kalanlar ise, *Resail el-Kindî el-Felsefiyye* adıyla yayınlanmıştır.¹⁷ Kindî'ye iki yüz ellinin üzerinde eser nispet edilmektedir. Bu eserlerin içeriğini ise, felsefe, mantık, metafizik, aritmetik, musiki, astronomi, geometri, tıp, astroloji, kelam, psikoloji, siyaset, meteoroloji, kehanet ve kimya gibi pek çok alanla ilgili olduğu ifade edilmiştir.¹⁸ Kindî'nin Felsefe ve Mantık üzerine kaleme aldığı eserleri şunlardır:

1. Kitâb fi'l-Felefeti'l-Ûlâ/İlk Felsefe Üzerine
2. Risâle fi Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmihâ/Tarifler Üzerine
3. Risâle fi'l-Fâili'l Hakki'l-Evli't-Tâm ve'l-Fâili'n-Nâkis ellezi Huve Bi'l-Mecâz/Gerçek ve Mecazi Etkin Üzerine
4. Risâle fi İzâhi Tenâhi Cirmi'l-Âlem/Âlemin Sonluluğu üzerine
5. Risale fi Mâiyeti mâ lâ Yumkinu en Yekûne lâ Nihâyete leh ve mel'lezi Yukâlu lâ Nihâyete leh (Sonluluk Üzerine)
6. Risale fi Vahdânieillah ve Tenâhi Cirmi'l-Âlem/Allah'ın birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine
7. Kitâb fi'l-İbâneti ani'l-İlleti'l Kâribeti li'l-Kevni ve'l-Fesâd/Oluş ve Bozuluşun Sebepleri Üzerine
8. Risâle fi'l-İbâne an Sucûdi'l-Cirmi'l-Aksâ/Göklerin Allah'a secde ve İtaat Edişi Üzerine
9. Risâle Ennehû Tûcedu Cevahiru La Ecsâm/Cisimsiz Cevherler Üzerin

¹⁶ Kaya, "Kindî" mad., s.42.

¹⁷ Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak Kindî, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr: Ebu Ride, Kahire, c. 1. 1950, c. 2. 1953; Kindî'nin felsefi risaleleri Mahmut Kaya tarafından Türkçe'ye çevrilip Arapça orijinal metni ile birlikte neşredildi. Bkz.: Kindî, *Felsefi Risaleler*, ss. 126-324.

¹⁸ İbn Nedim, *Fihrist*, ss. 357-365; Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 86; Ahmed Fuad el-Ehvani, "Kindî", *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri*, s. 18, 19; Elif Akyol, "Üzüntüyü Yenmenin Çareleri - Kindî Merkezli Bir İnceleme-", *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum 2015, s. 20.

10. Risâle fi'n-Nefs/Nefs Üzerine
11. Kelâmun fi'n-Nef Muhtasarun Veciz/Nefis Üzerine Birkaç Söz
12. Risâle fi Mâhiyeti'n-Nevm ve'r-Ru'ya/Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine
13. Risâle fi'l-Akl/Akı Üzerine
14. Risâle fi Kemmiyeti Kütübi Aristutâlis ve mâ Yuhtâcu İleyhi fi Tahsili'l-Felsefe/Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine
15. Kitâbu'l-Cevahiru'l-Hamse/Beş Cevher Üzerine
16. Risâle fi'l-İbâneti an Enne Tabiate'l-Feleki Muhâlefetun li Tabâi'l-Anâsiri'l-Arba'a/Gökyüzünün Yapısı Dört Unsurun Yapısından Farklıdır.
17. Risâle fi Enne'l-Anasire ve'l-Cirme'l-Aksâ Kûriyetu's-Şekli/Dört Elementin ve En Uzak Cismin Kürevî Yapısı Üzerine
18. Risale fi es-Sebebi'l-lezi lehu Nesebet el-Kudema'u el-Eşkâle'l-Hamseti ile'l-Ustuksât/Kadim Filozofların Beş Şekli Ustukusât'a İzafe Etmelerinin Sebebi Üzerine
19. Risâle fi'l-Cirmi'l-Hâmili bi Tabi'ati'l-Levni mine'l-Anâsiri'l-Arba'a vel'lezi Huve İlletu'l-Levni fi Gayrihi/Tabiat İtibariyle Dört Unsurun Rengini Taşıyan Cirim ile Başkasındaki Renklerin Sebebi Üzerine
20. Risâle fi'l-İlleti'l-Leti lehâ Tekûnu Ba'z el-Mevâzi'i lâ Tekâdu Tumteru/Bazı Bölgelerde Yağmurun Yağmamasının Sebebi Üzerine
21. Risâle fi İlleti Kevni'z-Zubâb/Bulutun Oluşumunun Sebepleri Üzerine
22. Risâle fi İlleti's-Selci ve'l-Berki ve's-Savâiki ve'r-Ra'di ve'z-Zemheriri/Karın Şimşegin, Yıldırımın, Gök Gürlemesinin ve Şiddetli Soğğun Nedeni Üzerine
23. Risale Fi'l-İlleti'l-Leti Lehâ Yebrudu A'la'l-Cevvi ve Yeshunu ma Kerube mine'l-Arz/Soğğun Yüksek Alanda ve Sıcığın Yeryüzüne Yakın Yerde Bulunmasının Sebebi
24. Risale fi'l-İlleti'l-Levni el-Lâzurdi ellei Yurâ fi'l-Cevvi fi Ciheti's-Semâi ve Yuzannu Ennehu Levni's-Semâi/Havada Görülen Gök Kuşağı Renklerinin Semanın Renkleri Zannedilmesi Üzerine

25. Risâle fi'l-İlleti'l-Faileti li'l-Meddi ve'l-Cezri/Denizin Alçalması ve Kabarmasının Etken Nedeni Üzerine¹⁹

1.3. Kindî'nin Yöntemi

Kindî'ye göre “ne bir kişi ne de bir topluluk kendi çabasıyla gerçeği tam olarak yakalayabilmiştir.”²⁰ İlimlerde bilginin ancak birbirine eklenerek bir değer ifade edebileceğini savunan Kindî, bu görüşünü “geçmişe şükran borçluyuz.” ifadesi ile özetlemektedir. Bu bağlamda yalnızca kendi çabası ile bilgiyi elde etmeye çalışan kimselerin ya gerçek adına bir şey elde edemediğini, ya da gerçekle kıyaslanınca çok az şey elde edebildiklerini belirtmektedir. Çünkü bilgiler bütünü, zamansal olarak bir insanın hayat süresini kat kat aşmaktadır. Bu yüzden kişi, ne kadar uzun ömürlü, ince zekâlı veya çalışkan biri olursa olsun bu birikimi kendi başına hayatı boyunca elde edebilmesi mümkün değildir. Ona göre hak bilirliliğin 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 gerçekleri görememişlerse de bize intikal eden düşünceleriyle onlar, bizim atamız ve ortağımız sayılır.²¹

Bu ifadeleriyle Kindî, Hz. Âdem'den itibaren farklı zaman, mekân, dil ve ırklara gönderilmiş temel ilkelerin (tevhid) bir takım kırılmalara (farklı gelenekleri, din tasavvurları) rağmen esasen aynı olduğunu savunmaktadır. Çünkü Kindî felsefenin kümülatif bir ilim olduğunu belirterek, bu birikime katkıda bulunan herkesin değerini bilmektedir. Fakat bunun, taşınılan (hikmete dair) bilgiyi aynen kabul etmek anlamına gelmediği de hatırdta tutulmalıdır. Nitekim Kindî, İlk Felsefe ilminin problemlerini İslamî düşünce çerçevesinde ele almış, felsefe ile nassları uzlaştırıcı bir tutuma sahip olmuş, Aristo'nun İslamî öğretiler ile uyuşmadığını düşündüğü görüşlerini reddetmiştir. Örneğin âlemin, zamanın, hareketin, mekânın ezeli oluşunu İslam'a ve Kur'an'a aykırı bulduğundan bu görüşleri reddetmiş, ayrıca reddetmekle de kalmayıp burhânî bir metot ile çürütmeye çalışmıştır.

¹⁹ İbn Nedim, *Fihrist*, s. 357-365; Mahmut Kaya, “Kindî'nin Hayatı”, *Felsefi Risaleler içinde*, s. 69-75; Cevher Şulul, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul 2003, ss. 36-38; Elif Akyol, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri –Kindî Merkezli Bir İnceleme-”, s. 20.

²⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.127.

²¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.128.

Burada “burhani” bir metoddan bahsediyoruz. Ancak Şu da göz ardı edilmemelidir ki Kindî'nin ilk İslam filozofu olması hasebiyle onda oturmuş, sistemli bir “burhan” metodu beklemek hata olacaktır. Câbirî, Kindî'nin zamanında mantık kitaplarından olan *Kitâbu'l-burh n*'ın henüz tercüme edilmediğini, bu yüzden de onun denemelerinin sınırlı olmasının kaçınılmaz olduğunu; yine mantık ilminin henüz İslam coğrafyasına tam nakli gerçekleŐmediđi için onun mantıkta zayıf olması ve felsefenin onun döneminde fakihlerin hücumuna maruz kalması nedeniyle Kindî diyalektik metoda ve cedele meyletmiŐtir.²²

Hangi bilgi ve bilim dalına dair araştırma yapılacağı ile uygulanacak yöntemin seçilmesi hususunda ilk Müslüman filozofumuz önemle durmuş, olası yanlış anlamaların ve ihtilafların bundan kaynaklandığını belirtmiştir. Nitekim Kindî, herhangi bir ilim dalında araştırma yapan bir kimsenin öncelikle o ilmin alanına giren Şeylerin sebeplerinin ne olduğunu araŐtırmasının gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bir Şeyin sebebini bilmeyen bir kimsenin o Şeyi tam olarak bilmesi mümkün değildir. Mesela tabiî varlıkların sebebini ne olduğu araŐtırıldıđında bu sebeb “değişme”(hareket) olduğu görülmektedir. O halde tabiî ilimlerde araştırma yapan kimse öncelikle bu ilme dâhil olan Şeylerin sebebini değişme olduğunu bilmelidir.²³

Kindî, her bilgi alanının onu diğer alanlardan ayıran kendine özgü bir metodunun olduğunu ifade etmektedir. Bu sebeple her bir ilim konusunda sağlıklı bir bilgi elde edebilmemiz için o ilme has olan yöntemi kullanmamız gerekmektedir. Bu konu çok önem arz etmektedir; zira Kindî, araŐtırmacıların çoğunun neyi nerede nasıl arayacaklarını bilmediklerinden dolayı yanılığya düŐtüklerini ifade etmektedir. Bu kimseler bilgi eksikliğinden veya gerçeğe ulaşan yolların fazla olmasını arzuladıklarından dolayı ikna, analogi, rivayet, duyu(deney) veya ispat olmak üzere tüm yöntemleri bir arada kullanarak hataya düşmüşlerdir. Bir ilimde başka bir ilmin metodunu kullanmak, amacı gerçekleŐtirmede hataya düŐülmesine ve istenilenin elde edilememesine sebep olmaktadır.²⁴ Bu tür bir yöntem tespitinin ilk dönemden itibaren olması, İslam filozoflarının Tanrı-evren ve insan ilişkisini bütüncül bir Şekilde sistematik açıklamalar yapmasına yol açmıştır. Bu da bilgi, (b)ilim tasavvuru ve bunun üzerine kurulan bir medeniyet sunumu gerçekleŐtirmelerine yol açmıştır. Ayrıca

²² Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, s. 520-521.

²³ Kindî, “İlk Felsefe zerine”, s.134.

²⁴ Kindî, “İlk Felsefe zerine” s. 135.

ideal/pozitif bilimler ile beşeri/manevi/tinsel ilimlerin yöntemlerinin farklı olacağını, dolayısıyla incelenen olgu/olay/metin anlama ve açıklama modellerinin de farklılığının doğal olduğunu belirtmesi üzerinde ayrıca durulması gereken hususlardır.

Aristo'nun Kitaplarının Sayısı Üzerine adlı risalesinde Kindî, felsefe ilmini öğrenmek isteyen bir kimsenin izlemesi gereken yolu anlatmıştır. Bu bağlamda metafizikten önce matematik, mantık, fizik ilimlerini öğrenmesi gerektiğini belirtmiştir.²⁵ Yani ona göre İlk Felsefe ilmine vakıf olabilme şartı, öncelikle bu ilimlerin bilgisine sahip olmaktır. Buna göre felsefe öğrenmek isteyen kişi, öncelikle matematik ilimlerinden sırasıyla aritmetik, geometri ve astronomi ilimlerini öğrenmelidir. Çünkü bir kimse bu ilimlerden yoksun olursa nicelik ve niteliğe ait bilgiden, dolayısıyla bu ikisi vasıtasıyla ulaşılan cevher bilgisinden yoksun olur. Nicelik, nitelik, cevher bilgisinden yoksun olan kimse ise felsefe bilgisinden de yoksun sayılır.²⁶

Öğrencinin filozof olabilmesi için bu ilimlerden sonra Aristo'nun sırasıyla mantıkla ilgili olan sekiz kitabını (Kategoriler, Peri-Hermenias, I. Analitikler, II. Analitikler, Topikler, Sofistik deliller, Retorik, Poetik), sonrasında fizikle ilgili yedi kitabını (Fiziğe Dair Bilgiler Kitabı, Gök Hakkında Kitap, Oluş ve Bozuluş Üzerine Kitap, Gök ve Yerde Meydana Gelen Olaylar Hakkında Kitap, Yüksekteki Olaylar Üzerine, Sonluluk Üzerine, Madenler Hakkında Kitap, Bitkiler Hakkında Kitap, Hayvanlar Hakkında Kitap), sonrasında tabiatın bağımsız, cisimlere gerek duymayan ve kendi başına araştırmaya konu olan ancak herhangi bir şekilde cisimle ilişkileri olan konuları ele alan dört kitabını (Nefis Üzerine, Duyu ve Duyulan Nesnelere, Uyku ve Uyanıklık Üzerine, Uzun ve Kısa Ömür Üzerine) ve nihayet cisimlere gerek duymayan ve hiçbir şekilde cisimle ilişkisi bulunmayan şeyleri konu alan kitabı *Metafizik'i* okumalıdır.²⁷

Kindî'ye göre yukarıda ifade edilen sıralamaya göre giderek ilmini artıran bir kimse, zahîrî(beyânî) akla ulaşmanın yolunu aydınlatmış, nefsinin hedefine doğru ulaşmasını sağlamış olmaktadır.²⁸ Burada zahîri aklın ne olduğunu kısaca belirtmekte fayda görüyoruz. Kindî, bilindiği gibi akli sürekli fiil alanında bulunan *fa'al* akıl; nefiste

²⁵ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" s. 269.

²⁶ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" s. 272.

²⁷ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" s. 268-272.

²⁸ Kindî, "Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine" s. 268.

güç halinde bulunan akıl; nefiste güç halinden fiil alanına çıkan akıl; ve beyânî (zahîr) adı verilen akıl olmak üzere dörde ayırmaktadır. İbn Hazm'ın sözünü ettiği aydınlanma ise üçüncü olandan dördüncü olana geçmeyi ifade eder. Zira üçüncü olan akıl nefis tarafından önceden kazanılmış olmakla birlikte nefiste bilfiil olarak vardır ve nefis dilediği zaman bunu kullanır. Dördüncüsü ise nefisteki bilginin ortaya konulmasıdır. Üçüncü olan bilfiil hale geldiğinde zâhîrî olana ulaşılmış olur. Yani zâhîrî akla ulaşan kimse nefiste önceden olan bilgiyi bilkuvve halinden bilfiil haline çıkarabilmiş olmaktadır.²⁹

Kindî, ilimlerde genel bir yöntem olarak bu görüşünü ortaya koyduktan sonra kendisinin de bu metoda sadık kaldığını ifade etmiş ve ilimlerin metotlarının nasıl olması gerektiği üzerinde durmuştur. Kindî, tahsil edilecek ilimleri belirterek felsefi bilginin kümülatif/birikimsel boyutuna³⁰ vurgu yaparak, geçmişte yaşamış kimselerin ortaya koydukları olmasaydı ne kadar yoğun çalışılsa da doğru önermelerden hareketle sonuca ulaşıp bilinenden bilinmeyen çıkarılabilmemesinin de mümkün olamayacağını ifade ederek³¹ felsefenin yönteminin kıyas (burhâni metot) olduğunu belirtmektedir. Görüşlerini açıklamadan önce zihnin vasıtasız kabul ettiği aksiyomları belirtip, kıyaslamasını da bu aksiyomlar ile destekleyerek gerçekleştirmektedir.

Kindî, her ilimde doğru bilgiyi elde edebilmek için o ilmin kendi metodunu kullanmak gerektiğini ifade etmekte, nasıl ki fizikte matematiksel metodu kullanmak hata ise, metafizikte de fiziğin metodunu kullanmanın hata olduğunu ifade etmektedir.³²

Metafizik, fiziğin aksine değişmeyen bilgisini vermektedir. Bir ilim hakkında araştırma yapacak kimsenin öncelikle o ilme dâhil olan şeylerin sebeplerini bilmesi gerektiğini belirtmiştik. O halde Metafizik hakkında araştırma yapacak bir kimsenin de metafiziğin alanına giren şeylerin sebebinin “değişmeyen” olduğunu bilmesi gerekmektedir. Çünkü metafizik alanına giren şeylerin sebebi, kendisi her türlü değişmeden uzak olan, İlk Gerçek olan Tanrı'dır. Yine metafizik sahada araştırma yapan bir kimse akılda açık seçik olarak var olan bir şeyi duyuşsal olarak elde etmeye kalkarsa, bu bilginin somut kavramını aramaya kalkarsa bunun yöntemsel bir hata

²⁹ Kindî, “Akıl Üzerine”, *Felsefî Risaleler İçinde*, s. 267.

³⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.128.

³¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.128.

³² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.135.

olacağını ve bu kimsenin, yarasanın güneş ışığındaki ayan beyan nesnelere göremeyeceği gibi akılda açık olan bu bilgiyi göremeyeceğini ifade etmektedir.³³

Kindî metafiziği diğer ilimlere indirgemenin yanlış olduğunu söylese de³⁴ kendisi metafizik meseleleri ispat etmek için sıkça fiziksel verileri kullanmıştır.³⁵ Bu duruma örnek verecek olursak, Kindî, âlemin sonlu ve sınırlı oluşu, zamanın bir başlangıcının bulunuşu gibi fiziksel örneklerle Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Yine İbn Hazm'ın da daha sonra değinileceği üzere başka sebeplerden dolayı eleştirdiği Kindî'nin "İlk Felsefe" adlı risalesinde geçen "sebeplilik" anlayışında da bunu görürüz. Kindî, fizik âlemde şahit olduğumuz "her şeyin bir sebebinin olduğu" ilkesinden kalkarak bu sebep-sonuç silsilesinin sonsuza kadar gidemeyeceğini, dolayısıyla "kendisinin illeti olmayan bir ilk illet"te son bulması gerektiğini belirtir -ki yine fiziksel olandan yola çıkarak metafizik sahayla ilgili bir kanıtlama yapmıştır.³⁶

Bu eleştiri Tanrı'nın varlığını ispatlamaya çalışan ve bunu yaparken müessirden esere giden Burhan-ı Limmi metodunu kullanan kozmolojik, hudus, nizam ve gaye delili gibi delillere de yöneltilmiştir.³⁷ Kindî, âlemin sonsuz olamayacağını ispatlarken olduğu gibi³⁸, "iki zıt önermenin aynı anda doğru olamayacağı" ilkesinden hareketle, karşı çıktığı görüşü olumsuzlamaktadır. Mesela âlemin sonlu olduğu tezini, âlemin sonsuz olduğu tezini çürüterek savunmaktadır.³⁹

2. İBN HAZM'IN HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

İslam felefesinin en özgün düşünürlerinden birisi de İbn Hazm'dır. Felsefe, kelam ve fıkıh sahasında ortaya koyduğu eserler, Zahirilik akımının öncüsü olması onu daha da önemli kılmaktadır. Biz de Kindî'ye yönelik eleştirilerini anlamak ve

³³ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s.133.

³⁴ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine" *Felsefi Risaleler içinde*, s.134.

³⁵ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı yay., Ankara 2009, s.162.

³⁶ Bkz. Kindî, "İlk felsefe Üzerine", ss.,125-177; a.g.mlf.,ss. 192-197; a.g.mlf., "Âlemin Sonluluğu Üzerine", 192-197; a.g.mlf., "Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine", s.202-207, *Felsefi Risaleler İçinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

³⁷ Bu deliller ve eleştirileri için bkz. Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir 2002, s.29-84; Paul Janet, Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib/Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalı'lı Hamdi Yazır, Eser Yay., İstanbul 1978., ss. 251-252, 254-255, 287, 291.

³⁸ Bkz. Kindî, "İlk felsefe Üzerine", ss. 137-143 ; a.g.mlf., "Âlemin Sonluluğu Üzerine", ss. 192-197; a.g.mlf., "Allah'ın Birliği ve Alemin sonluluğu Üzerine", ss. 202-207; a.g.mlf., "Sonsuzluk Üzerine", ss.198-201, *Felsefi Risaleler İçinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

³⁹ Uyanık, "İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mâhiyeti", I. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu, Elis Yay., Ankara 2002, s.104-105.

anlamlandırabilmek için İbn Hazm'ın hayatını, eserlerini ve yöntemini de incelemek istiyoruz.

2.1. İbn Hazm'ın Hayatı

Asıl adı Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm b. Galib b. Sâlih b. Halef b. Madan b. Süfyan b. Yezid el-Fârisî olan İbn Hazm, Sâid el-Endelüsî'ye yazdığı bir mektuba göre Kurtuba'nın (Cordoba) doğu kesimindeki Rabaz-ı Minyetü'l-Mugîre'de 384 yılı Ramazanının son gününde (7 Kasım 994'te) doğdu.⁴⁰ Soy bakımından Kureyşlidir; ancak Endülüs'te yaşadığı için Endülüslü olarak tanınır.⁴¹ Bu yüzden ismi Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî olarak da anılır.⁴² Ancak ailesi asıl itibarıyla İran'lıdır. Atası Yezid'in atası milliyet itibarıyla İranlı ancak Kureyş azadlısıdır.⁴³

Zâhirî mezhebinin en büyük temsilcisi olan İbn Hazm, usulcü, fakih, muhaddis, tarihçi, siyasetçi, edip ve şair yönleri olan çok yönlü bir âlimdir. O, Kurtuba'nın en ünlü üstadlarından her bilim dalında, hadis, tarih, felsefe, hukuk, tıp ve edebiyat alanlarında ders görebilmiştir.⁴⁴ Çünkü İbn Hazm'ın babası, Endülüs Devleti'nde halife Mansur'un veziri idi. Bu yüzden İbn Hazm'ın çocukluğu Kurtuba sarayında babasının haremindedir⁴⁵ refah ve bolluk içinde geçmiştir. Tıpkı Kindi gibi varlıklı bir aileye mensup olmasından dolayı İbn Hazm da ilim alma konusunda hiçbir sıkıntı yaşamamıştır. Zaten ilk eğitimini de sarayda haremdeki kadınlardan almış, okuma yazma, Kuran kıraati ve hıfzını öğrenmiş, bunların yanı sıra çeşitli hocalardan da dersler almıştır. Bu yüzden henüz genç yaşlarındayken birçok şiir ezberlemiş, bunun yanı sıra hadis ezberleri de yapmaya başlamıştır ve birçok hadisi ezberlemiştir. İbn Hazm, özellikle hadis ve fıkıh ilimlerinde uzmandı. Kitap ve sünnetten hükümler çıkarabiliyordu.⁴⁶

⁴⁰ H. Yunus Apaydın, "İbn Hazm" mad., İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı cilt: 20; sayfa: 39.

⁴¹ İbrahim Aydın, "Giriş", İbn Hazm, *Usûl-i Din- Dinin Kaynaklarına Bir Bakış içinde-*, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s.7.

⁴² Apaydın, "İbn Hazm" mad., *İA.*, TDV. Yay., 20; sayfa: 39.

⁴³ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlü, Ercan Gündüz, Buruc Yay., İstanbul, 1996, s. 28.

⁴⁴ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994, s. 391.

⁴⁵ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev.: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 2010, s. 254.

⁴⁶ İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*, thk.: İbn Abbas, Daru's-Sadr, Beyrut 1978, c. 3, s. 325.

İbn Hazm, *el-Muhalla* adlı eserinde mezhepler arası görüşleri ayetler ve hadislerin ışığında ele almıştır.⁴⁷ Fakat babasının vefaattından sonra Berberilerin şehir sakinlerini şehirden sürmeleri nedeniyle Kurtuba'yı terketmek ve Meriye'ye göç etmek zorunda kalmıştır.⁴⁸ Artık İbn Hazm'ın ilk gençlik yıllarındaki rahatlığın yerini sürgünler, acılar ve sıkıntılar alacaktır. Her ne kadar İbn Hazm'ın kendisi de babası gibi 414/1023'te el-Mustahzir Billâh tarafından vezirliğe tayin edilse de onun ölümünden sonra ve yine hayatı boyunca siyasi duruşundan dolayı tekrar tekrar sürgünlere uğramıştır.⁴⁹ İlerleyen dönemlerde İbn Hazm siyaseti bırakmış ve ilme yönelmiştir.

İbn Hazm kendi sistemli mezhebî görüşlerini oluşturana kadar farklı fıkhi metodları incelemiştir. Öğreniminin ilk yıllarında Mâlikî fikhını incelemiş, sonra fıkıh ilmiyle ilk meşgul olduğu sıralar Şafii fikhına yönelmiş, daha sonra da h. 202-270\ m. 817-884 yılları arasında Dâvud b. Ali ez-Zâhiri' nin mezhebi olan Zâhiriyye'ye bağlanmıştır. Zahiriyeye mezhebin görüşlerini benimsemiştir.⁵⁰ İbn Hazm'ın Zahiriyeye mezhebinin şekillenmesinde onun rolü büyüktür, ancak birçok meselede diğer mezhep âlimlerinden farklı görüşler ortaya koymuştur. Daha sonraları onun taraftarları tarafından oluşan Hazmiyye adlı bir topluluk oluşmuştur.⁵¹ İbn Hazm, hicri 456 yılında vefat etmiştir.⁵²

2.2. İbn Hazm'ın Eserleri

İbn Hazm gerek mezhebi ve görüşleri gerekse tartışmada kullandığı üslup nedeniyle devrinin ilim ve siyaset adamlarından düşmanca bir tavır görmüş ve ne yazık ki eserlerinin birçoğu yakılmış, yok edilmiştir. Onun elimize ulaşan bazı önemli eserleri ise şunlardır:

1. el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehva ve'n-Nihal
2. el-Muhalla
3. el-İhkam fi Usuli'l-Ahkam

⁴⁷ Abdullah Çolak , “İbn Hazm ve el-Muhallâ'sı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002/II, Sayı: 3, s. 172-173.

⁴⁸ Apaydın, “İbn Hazm” mad., *İ.A.*, TDV Yay., c. 20, s. 40; İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev.: Mahmut Kanık, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 254.; Murat Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014, s.36.

⁴⁹ Apaydın, “İbn Hazm” mad., *İ.A.*, TDV.Yay., c. 20, s. 40.

⁵⁰ Aydın, “Giriş”, *Usûl-i Din- Dinin Kaynaklarına Bir Bakış içinde-*, İnsan Yay., İstanbul 2010 s. 8.

⁵¹ Mustafa Çağrı, “İbn Hazm”, *Ahlak ve Davranış Tarzları içinde*, TDV. Yay., Ankara 2012, s. 16.

⁵² Aydın, “Giriş”, s. 12.

4. Tavku'l-Hamame (Güvercin gerdanlığı)
5. Merâtibu'l-İcma
6. et-Takrib li-Haddi'l-Mantık el-Medhal İleyhi bi'l-Elfâzi'l Âmmiye ve'l- Emsileti'l Fıkhiyye
7. el-Usul ve'l- Furû
8. Resa'ilu İbn Hazm el-Endülüsî:
 - Tavku'l-Hamame fi'l-Ulfe ve'l -Ullaf
 - Risale fi Müdavat el-Nüfus
 - Risale fi'l-Ğina' el-Mülhi
 - Fasl fi Ma`rife el-Nefs bi-ğayriha ve Cehluha bi Zatiha
 - Risale Nugat el-`Arus fi Tavarih el-Hülefa'
 - Risale fi Ümmahat el-Hülefa'
 - Cumel Fütuh el-İslam
 - Risale fi Esmâ' el-Hulefa'
 - Risale fi Fazl el-Endülüs ve Zikr Ricaliha
 - Risale fi Redd `ala İbn el-Nağrile el-Yehudi
 - Risaletan ecabe fi-huma `en Risaletin sü'ile fi-huma su'al ta`nif
 - Risale el-Redd `ala el-Hatif min ba`d
 - Risale el-Tevkif `ala Şari` el-Necat
 - Risale el-Telhis li-vücuha el-Tehlis
 - Risale el-Beyan `en Hakika el-İman
 - Risale fi el-İmamet
 - Risale fi Hüküm men gale in Ervah Ehl el-Şaga' Mu`adhdhabah ila Yevm el-Din
 - Resailu Meratib el- Ulum
 - el-Takrib li-Haddi'l-Mantık
 - Risale fi ilm el-Mevt ve İbtalihi
 - Er-Redd Ale'l-Kindi El-Feylesuf
 - Tefsiru Elfaz tecrî beyne'l-mütekellimîn fi'l-usûl⁵³

İbn Hazm'ın bazı eserleri dilimize çevrilmiştir. Onun edebiyat alanında kaleme aldığı *Tavku' l-Hamame/Güvercin Gerdanlığı* adlı eseri Mahmut Kanık tarafından

⁵³ İbn Hazm, *Resâil-u İbn Hazm el-Endülüsî*, c.1,2,3,4, thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

Türkçe'ye kazandırılmıştır.⁵⁴ Mustafa Çağrııcı tarafından tercüme edilen *Mudavetu'n-Nefs/ Ahlak ve Davranış Tarzları- Nefislerdeki Ahlaki Hastalıkların Tedavisi* adlı eseri ahlak konusunda yazılmış olup İbn Hazm, bu eserde insanların ahlakını inceleyip bozuk olan yönlerini ıslah yolunu araştırır.⁵⁵ Yine onun fıkıh alanında kaleme aldığı *Usûl-i Din- Dinin Kaynaklarına Bir Bakış* adlı eseri İbrahim Aydın tarafından; Siyer alanındaki eseri *Cevamiu's-Sire (Siyerin Özü)*, Mehmet Salih Arı tarafından; *Esmâu'l-Hulefâ ve Fütûhu'l İslam/ Halifeler ve Fetihler* adlı eseri Şaban Öz tarafından Türkçe'ye çevrilmiştir.⁵⁶

2.3. İbn Hazm'ın Yöntemi

Öncelikle yöntem konusu kelam ve felsefe arasındaki en belirgin farklılığı oluşturan unsur olduğundan bizim en çok önem verdiğimiz meselelerden biridir. Bundan dolayı İbn Hazm başlığı altında, düşünürümüzün yöntemini ilgilendirdiği ölçüde yöntemle ilgili bir takım tartışmalara değineceğimizi belirtmek isteriz.

Muhammed Ebu Zehra'nın ifade ettiğine göre İbn Hazm, devrinin âlimleri arasında geniş ve derin ilmiyle, faziletli oluşuyla, ancak mücadele noktasında açık sözlü ve sert oluşuyla tanınır.⁵⁷ Nitekim bizim çalışmamıza kaynaklık eden risalesinde de Kindî'ye karşı oldukça sert bir üslup tercih etmiş, kimi yerlerde hakarete varacak ifadeler kullanmıştır. Zaten karşı olduğu konularda kendi fikrini ortaya koyup muarızlarını eleştirirken yoğun bir cedelî/diyalektik üslup kullanır. Cedelî üslubun⁵⁸ en önemli karakteristik özelliklerinden birisi olan karşı tarafın ortaya koyma ihtimali olduğu görüşleri tahmin edip çürütmeye çalışmak da İbn Hazm'ın sıklıkla başvurduğu bir yöntemdir. Bunu yaparken, olası ihtimalleri sanki karşısında hayalî bir muarız varmış gibi düşünür, varsayımlarını müzakere eder ve reddeder. Bu da onun ne kadar güçlü bir mantık kurgusuna sahip olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir.

⁵⁴ İbn Hazm, *Güvercin Gerdanlığı*, çev. Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul 2010.

⁵⁵ Mahmut Kanık, "Güvercin Gerdanlığı Üzerine- İçeriği" *Güvercin Gerdanlığı içinde*, ss. 22-28.

⁵⁶ İbn Hazm, *Halifeler ve Fetihler*, thk. ve notlar Bediüsseyyid el-Lahham, çev. Şaban Öz, İlahiyât Yay., Ankara 2004.

⁵⁷ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöğlü, Ercan Gündüz, Buruc Yayınları, İstanbul 1996, s.15.

⁵⁸ Cedelî ve Burhâni metod hakkında bilgi için bkz. Uyanık, *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara, 2012, s.100-108; Uyanık, Akyol, "Farabi'nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak -İhsâu'l-Ulûm-", *Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum Yayınlanmamış Bildiri Metni*, Eskişehir 13-15 Kasım 2014; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi*, Giriş, Damla Yay. İstanbul.2002, s.81-82.

İbn Hazm'a, yoğun Zahirî-cedelci üslubundan⁵⁹ dolayı devrinin âlimleri büyük kin beslemişler, hükümdarları ona karşı kışkırtmışlar ve İbn Hazm'ın sürgünlere uğramasına neden olmuşlardır. İbn Hazm, doğru olduğuna inandığı görüşü savunurken, kullandığı üslup ile muarızının fikrini çürütmekle kalmayıp onu yaralayan ifadeler kullanmış, söz ve hitap tarzını önemsememiştir.⁶⁰

İbn Hazm'ın yöntemine değindikten sonra kısaca tezimizde kullandığımız yöntemi hatırlatmak gerekmektedir. İbn Hazm'ın yöntemi olan *diyalektik/cedel* ile filozofların yöntemi olan *burhani* metod arasındaki farka dikkat edilmezse, kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışmanın özü de kaybolmuş olur. Cedeli öğretilerde amaç, salt dini öğretiyi savunma ve karşı öğretileri reddetme iken burhani öğretilerde yegâne amaç Hakikat'in bilgisine ulaşmaktır. Bu noktada bilime özgürleştirici bir kapıdan bakan ve bilimi bir insan çabası olarak gören etkinlik olarak bilimi önceleyen *burhani metodun* karşısında bilimi toplumsal değerlerden uzak nesnel bir ürün olarak gören *cedeli metod* durmaktadır.⁶¹ Nitekim yukarıda da belirttiğimiz gibi Kindî, tarihte her kim az ya da çok hakikatten bir parça getirmişse, onu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Ona göre biz bu kişilerin tümüne şükran borçlu olmalıyız. Çünkü hiç kimse veya hiçbir topluluk kendi çabasıyla Hakikat'i tam olarak kavrayamamıştır. Ancak bu şükran, sunulanın aynen kabul edilmesini değil, aksine eleştirel bir şekilde incelenerek yeniden yorumlanma ve sunulmasını ifade eder. Yani bu araştırma işi ister savunmacı, isterse itirazı kayıtlar taşıyan, her halükarda aklî, eleştirel bir tavır içinde yapılır.⁶² İbn Rüşd de Kindî gibi kimsenin hakikate kendi çabasıyla tek başına ulaşamayacağını ifade etmektedir. Ona göre bizden öncekilerin söylediklerinden faydalanmamız ve yardımlarına başvurmamızın üzerimize düşen bir görev olduğu apaçıktır. "Başka" ve "öncekiler" dediğimiz kimselerle aynı dinde olmamız ve olmamamız eşittir.⁶³ Diğer bir ifadeyle, önemli olan hakikat'e dair getirilen bilgidir, onu kim getirirse ona şükran duyarız.

Yine Kindî'ye göre bir kişi çıkar da tek başına ve bizzat gökteki cisimlerin miktarlarını, şekillerini ve bir kısmının diğer bir kısmı karşısındaki boyutlarını idrak

⁵⁹ Ignaz Goldziher, "Önsöz", *Zâhiriler «Sistem ve Tarihleri»* içinde, çev. Cihad Tunç, A.Ü.İ.F. Yayınları, Ankara 1982, s.XXXXI.

⁶⁰ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, çev.: Osman Keskiöğlü, Ercan Gündüz, Buruc Yay., İstanbul 1996, s. 16.

⁶¹ Uyanık, *Felsefi Düşünceye Çağrı*, Elis yay., Ankara 2012, s.100-108.

⁶² Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 127, 128; Mevlüt Uyanık, "İfade Özgürlüğü –İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum"-, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed: B.B. Özbek, LTD, Ankara 2003, s.143-145.

⁶³ İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl/Felsefe-Din İlişkileri*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004, s. 81.

etmeye kalkışırsa, onun için bu mümkün olmaz. –Vahyin veya vahye benzeyen bir şeyin gelmesi hali müstesna- bir kimse tabiatı itibarıyla insanların en zekisi olsa bile, bu konuda başarılı olamaz. Bu nedenle bizden önceki kavimlerin ve milletlerin, varlıklar üzerindeki düşüncelerini ve burhanın şartlarının gerektirdiğine göre mevcudat üzerinde yapmış oldukları düşüncelerini/itibarları, yani kıyas ve istidlalleri göz önünde bulundurarak, onların bu konuda söylemiş ve eserlerinde yazmış oldukları sözleri tetkik etmemiz üzerimize vaciptir. Bu sözlerden hakka uygun olanlarını, onlardan alır, kabul eder ve buna memnun oluruz. Ayrıca bundan dolayı kendilerine teşekkür ederiz. Bu sözler içinde hakka muvafık olmayanları bulunursa, buna da dikkati çekeriz, buna karşı başkalarını uyarırız, fakat kendilerini (onları irşad eden ve hidayete erdiren bir peygamber gelmediği için, sırf akıllarına dayanarak bu sonuçlara ulaştıkları için) mazur görürüz.⁶⁴

Yöntem meselesi, önemine binaen Kindî sonrası da İslam felsefesinde müzakere edilmiştir. Farabi, *İlimlerin Sayımı* adlı eserinde hakikatin kime, nasıl anlatılacağı sorusu bağlamında burhan, cedel, sofistai sözler, hitabet ve şiir gibi birbirinden oldukça farklı tarzlardan bahseder. Ona göre aynı meselenin, muhatabın anlayış çerçevesi bağlamında bu tarzlardan birine göre sunulması gerekir. Farabi, *Harfler Kitabı* eserinde dilin ve bu beş sanatın toplumlarda gelişmesini evrimsel bir gelişim gibi açıklar. Beş sanatın daha iyi anlaşılabilmesi için bu gelişime kısaca değinmek faydalı olacaktır.⁶⁵

Farabi'ye göre felsefi ve bilimsel bir gelişmenin elde edilebilmesi için uzun bir süreç gereklidir. Bu nedenle bir arada yaşayarak toplumu oluşturan insanlar öncelikle harfleri, sonra bir manaya delalet eden lafızları(tekil, tikel, tümel gibi) ve daha sonra da cümleleri oluşturdular. Uzun bir zamanın geçmesinden sonra insanlar çeşitli olaylar yaşadılar ve bu olayları başkalarına anlatmak istediler. Böylelikle hutbeler ortaya çıktı. Bu hutbeler gelişerek “Hitabet” sanatını ortaya çıkardı. Hitabet sanatı insanlar arasında geliştikten sonra bir anlamı veya bir konuyu ifade etmek için misaller ve hayaller kullanılmaya başlandı, böylece şiirsel anlam ortaya çıkmış oldu. Şiir kullanma yöntemi de gelişince “Şiir” sanatı ortaya çıktı. Daha sonra bilgiyi saklamak için ezber yeterli olmadı ve yazı sanatı gelişti. Yazıyla birlikte gramer ve dilbilim sanatları da gelişti ki tüm bu sanatlara halk sanatları denir. Bundan sonraki aşamada artık insanlar

⁶⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 128, 129; İbn Rüşd, *Faşlu'l Makâl*, s. 82-84.

⁶⁵ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, ss.75-88.

etraflarındaki nesnelere sebeplerini araştırmaya başladılar. Ancak bu aşamada insanlar hala hatabi yollara kullanılmaktadır.⁶⁶

İnsanların araştırmaları arttıkça matematik ve fizik bilimlerinin temelleri atılmaya başlandı. Herkes kendi görüşünü haklı çıkarmak için yollar aramaya başladı. Bu aşamada “Safsata” sanatı ortaya çıktı. Ancak daha sonra insanlar daha güvenli yolları öğrenmeye başladılar ve “Cedel” sanatı gelişti. Cedel sanatı da geliştikten sonra insanlar tam ve kesin bilgiye cedel yönteminin de ulaşıramayacağını gördüler ve kesin bilgi yollarını araştırmaya başladılar. Ve nihayet ilmî inceleme son noktaya ulaştı, tüm ilimler son hallerini almaya başladı, teorik ve tümel felsefe olgunlaştı ve böylece “Burhan” sanatı ortaya çıktı. Böylece beş sanat tamamlanmış olur. Farabi’ye göre, özel kişilerin eğitimi Burhanî yolla, halkın eğitimi ise Cedelî, Hatabî ve Şiirsel yolla yapılır.⁶⁷

Tüm bu sürecin sonunda burhan yönteminin farklılığı anlaşıldığında hakikate dair fikir beyan eden kimselerin, farklı görüşlerde olsalar dahi aslında aynı yolda, aynı amaçta olduğu idrak edilecek ve karşıt fikri yok edici üslup yerini, yapıcı ve karşı tarafı dinleyerek kendi görüşlerini tekrar gözden geçirici bir üsluba bırakacaktır. Üstelik sorgulamadan, anlamaya çabalamadan, merak etmeden yalnızca taklide dayalı bir hayat geçirmek eleştirileceği yerde hakikate dair doğru veya yanlış bir fikir beyan edenler eleştirilip tekfir edildiğinde, insanların hakikate dair heveslerine gem vurulmuş olacaktır.

İbn Hazm takip ettiği yönteme dönecek olursak, Kindi’nin takip ettiği yöntemden farklılığı da anlaşılacaktır. İbn Hazm, yöntemsel olarak akaidde Selefî, fıkıhta ise Zahiri olan bir düşündür. O, Ehl-i sünnet olarak sadece Selefîyye’yi kabul eder, Ehl-i Sünnet kelimcilerini ise Mürcie’den sayar. Ona göre Ehl-i sünnete en yakın olan Mürcie fırkası Matüridiyye, en uzak olan ise Eş’ariyyedir.⁶⁸

İbn Hazm ve sefilik ile ilişkisini anlayabilmek için öncelikle Sefilik bir mezhep midir yoksa bir yöntem midir tartışmasına değinmek gerekmektedir. Sefilik, Kur’an’ı anlama noktasında bir mezhep olmaktan daha çok bir yöntem gibi durmaktadır. Bu yöntemi en iyi şekilde kullanarak bir mezhep oluşturanlar ise

⁶⁶ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, ss.75-88.

⁶⁷ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, ss.75-88.

⁶⁸ Karşılaştırma için Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, II, 111-112; Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2004, s.144/93

Hanbeliler'dir. Selefilik'in bir mezhep ya da paradigma gibi sunulması İbn Teymiyye ile gündeme gelir ki, o da iç ve dış baskılara, İslam'ı yanlış anlamalara karşı Selefi bir yöntem ile karşı durur. Vahhabilik ise İbn Teymiyye'yi merkeze alarak Selefilik'in bir mezhep olduğunu iddia eder.⁶⁹

Bunun en iyi ifadesini mezhepleşme öncesinde *Ehl-i Hadis* ve *Ehl-i Rey* olarak adlandırılan anlama farklılıklarında görürüz. *Ehl-i Hadis* şeklinde isimlendirilenler, aslında Selefi yöntemi önceleyenlerdir. İbn Hazm'ın felsefeyi bilen, mantığı kullanan bir âlim olduğu bilindiği halde onun Selefi ekole dâhil olduğunu söylemek, Zahiri mezhebinin teşekkülünde önemli rol oynayan bir âlimimizi farklı bir ekolden gösterme yanlışına neden olabilir.⁷⁰ Daha doğrusu ekol ve/ya akım denilince ne anlaşılıyor bunu netleştirmek gerekir. Aslında Mehmet Bayrakdar hocanın ifadesiyle “çok özel bir kullanışla” sadece skolastik felsefeyi ifade etmesi anlamını dışta bırakacak olup en dar ve en ciddi manasıyla alacak olursak, ekolden; sadece aynı felsefi doktrine sahip olan değil, aynı zamanda ortak bir felsefi önderleri ve ortak bir kurumları olan filozoflar kastedilir. Bu manada gerçekte felsefe tarihinde hiç bir ekolden söz edilemez. Fakat deyimi geniş manasıyla alacak olursak, aynı doktrine sahip veya en azından ortak birçok tezleri olan filozoflar zümresine “ekol” denilebilir.⁷¹

Bu bağlamda düşündüğümüz zaman İbn Hazm'ı şu veya bu mezhepten/ekolden görerek kesin bir tanımlama imkânı zor görünüyor. İbn Hazm zaten kendisini hiçbir mezhebe körü körüne bağlamamıştır. Bunun en önemli ispatını hayatı boyunca birkaç defa mezhep değiştirmesinde görebiliriz. O tâbi olduğu olduğu mezhepte kendisine göre yanlış bir nokta gördüğünde bu mezhebi terketmekte bir sakınca görmemiştir. Zaten Ebu Zehra'nın naklettiğine göre kendisi de ileriki yaşlarında; “Ben hakka tabi olurum, bir mezheple mukayyet değilim” demiş, gerektiğinde içtihat etmiş, eleştiri ruhu ve fikir serbestliği olan bir âlimdir.⁷² Ancak Selefilik'ten nasların zahirine dayanarak hüküm çıkarma anlaşılıyorsa, ona fıkhıta zahiridir demek, yöntem olarak tutarlıdır. Nitekim Ebu Zehra da “İslami ilimlerde âsâra dayalı bir metod izleyen İbn Hazm, mesela

⁶⁹ Uyanık, “İslam Akaidinde Karşıt Fikirler”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 1989, s. 49, 50.

⁷⁰ Bu tartışma konusunda ayrıntılı bilgi için bkz. “http://www.haberlotus.com/2014/06/13/yeni-selefilik-tehlikesine-karsi-hanefi-maturidi-gelenek-nicin-oncelenmelidir/#.VUCG_NLtmko”, erişim tarihi: 13.10.2014; “<http://www.21yyte.org/tr/arastirma/testrateji-arastirmalari-merkezi/2014/06/30/7681/selefilik-kimdir-selefilik-nedir>”, erişim tarihi 13.10.2014.

⁷¹ Bayrakdar, *İslam Felsefesine Giriş*, s. 117.

⁷² Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s. 38.

Mutezile’yi eleştirileri gibi akla dayalı yol izleyenlerle münakaşaya giriştiği zaman akli delile dayalı bir yöntem izlemektedir. Fakat bunun dışındaki akide meselelerinde görüşünü Kitap ve Sünnet naslarından alır, Zahirî’dir. Bu noktada İbn Hazm’ın ilki Mücerred akli metod, ikincisi İslami metod olmak üzere iki metodu vardır.⁷³” demektedir.

Bunu noktada İbn Hazm’a hamledilen Zahirilik kavramının anlaşılması için bu kavrama da kısaca değinmek istiyoruz. Onun benimsediği Zâhirîlik mezhebinden bahsedelim, Zahirilik mezhebi Dâvûd b. Ali ez-Zâhirî (ö. 270/884) tarafından kurulan fıkıh mezhebidir. Sözlükte “ortaya çıkmak, görünmek, tezahür etmek” anlamındaki zuhûr kökünden türeyen zâhir (çoğulu zavâhir) “bir şeyin dışı ve görünen kısmı” mânasına gelir; karşıtı bâtındır (bir şeyin görünmeyen iç kısmı). Zâhir nitelemesi ve zâhir-bâtın ayırımının İslâm bilimleri literatüründe birbiriyle bağlantılı üç farklı düzeyde kullanıldığı görülür. Zâhir terimi en genel anlamda Kur’an lafızlarının gerçek anlamının zâhir anlam olmadığını, asıl olanın iç anlam (bâtın) olduğunu ve bunun özel kişiler tarafından bilinebileceğini öne süren gizemci eğilimlerin karşıtı olarak kullanılmıştır. Bu noktadan vurgulanan bir diğer husus da zâhir-bâtın ifadelerinin veya karşıtlığı fıkıh ve tasavvuf disiplinlerinin konu, amaç ve yöntemleri arasındaki farkı göstermek için kullanılır. Fıkıh usulünde ise, zâhir kelimesi “hükmün konuluş gerekçesi” veya “söylenen sözle kastedilen mâna” anlamına gelen “mâna” karşıtı olarak kullanılır.

Zâhirîlik, esas itibarıyla fıkıhta re’ye ne ölçüde yer verileceği konusunda ortaya çıkan ayrışmada re’y karşıtlığının vardıgı nihaî noktayı temsil eder. Bu nokta göz önüne alınmadan Zâhirîliğin sağlıklı bir şekilde anlaşılması ve fıkıh tarihinde doğru biçimde konumlandırılması mümkün olmaz. Ancak Zâhirîliğin her dönemde marjinal kaldığı tarihen bilinen bir husustur; Zâhirîlik eğilimine sahip kişiler zaman zaman görülmekle birlikte Zâhirîlik bir sistem olarak kalıcı olmamıştır. En güçlü ifadesini bulduğu İbn Hazm’ın yazılarının etkisi bile sınırlı kalmıştır.⁷⁴

Tüm bu tespitler yöntem farklılığı ile ekolleşmenin karıştırıldığı izlenimini vermektedir. Bizim kanaatimize göre hakikat tek olduğuna göre, onu ister felsefi bakış açısıyla ister dini bakış açısıyla değerlendirelim, elde edeceğimiz sonuçlar aynı olacaktır. O zaman bizlerin her konuda farklı görüşlere ulaşmamızın kaynağı nedir diye

⁷³ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s.125.

⁷⁴ Apaydın, “Zahirilik” mad., *İ.A.*, TDV Yay, c.44, ss.93-100.

soracak olursak, inceleme alanına dair hatalı yöntem kullanmamızdan ve bunun sonucundaki yanlış değerlendirmelerden kaynaklanır. Dolayısıyla “Hakikat”ın insanlar tarafından anlaşılmasında kullanılan yöntemler farklılık arz eder ve bu farklılıkların hakikatin çokluğu olduğunu sanırlar.⁷⁵

İbn Hazm’ın kaleme almış olduğu birtakım eserlerine onun yöntem anlayışına dair ipuçları görüyoruz. *et-Takrîb li Haddi’l-Mantık bi’l Elfâzi’l Ammiyye* kitabını yazmaktaki amacı, hem mevcut literatürdeki hataları gidermek, hem de mantık ilmine karşı çıkan fukaha ve kelamcılarının haksızlığını göstermek idi.⁷⁶ Yine bu eserinde ve *el-Fasl* adlı eserinde akli münazaralarda tutulması gereken metoda değinmiştir. Hatta gerçekte felsefenin anlamı, faydası ve onu öğrenmekle ulaşılmak istenen nokta, dünya hayatında erdemleri kullanarak insanın ıslah edilmesi, ahirette kurtuluşu için gerekli bir yaşantıya sahip kılınması, ev ve teba için güzel siyaset uygulanmasıdır demektedir.⁷⁷ Görüldüğü üzere, gerek felsefenin gerekse dinin temel amacı, insanları gerçek mutluluğa yöneltmek olarak ifade edilebilir. Ancak felsefenin insanları gerçek mutluluğa yöneltirken *burhani* yöntemi kullanırken, dinin bu noktada *burhani*, *cedeli* ve *hatabi* yöntemleri muhatabının algı seviyesine göre, kullanması filozof tarafından vurgulanan önemli bir nokta olarak karşımıza çıkar.

Onun bu sözlerinden hareketle, “fakat sonraları alet ilmi olarak gördüğü mantık ilmını aşarak doğrudan İslâmi ilimlere yönelmiştir. Çünkü mantık ve felsefe ilimlerinin kendi alanlarına ait özgün ve özgül olduğunu ama İslami ilimler bağlamında kullanılamayacağını belirtir.⁷⁸” şeklindeki tespitin tartışmalı olduğu kanaatindeyiz. Çünkü İbn Hazm mantık öğrenmenin gerekliliğini Gazzalî’den daha önce söylemiştir. Buna rağmen ulemaya karşı sert üslubu ve Müslümanların genelinin kabul ettiği dört mezhebin dışına çıkarak Zahirilik Mezhebini benimsemiş olduğu için o, bu konudaki görüşlerinde Gazzalî kadar popüler olmamıştır.⁷⁹ Tabii buna bir de Endülüs’ün coğrafi olarak uzak olması da etken olmuş olabilir. İslam dünyası parçalı bir konumda ve her bölge kendi siyasi ve itikadi sorunlarıyla uğraşiyor, bu bağlamda İbrahimi geleneğin

⁷⁵ Farabi, “Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler”, s.113,114; a.g. mlf., “Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, s. 151, 152.

⁷⁶ Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, s. 98.

⁷⁷ Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, s. 98.

⁷⁸ İbrahim Aydın, “Giriş”, İbn Hazm, *Usûl-i Din- Dinin Kaynaklarına Bir Bakış içinde-*, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 2010, s. 8.

⁷⁹ Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, s. 98.

yeşerdiği bölgeye nisbeten uzak kalmasının da Zahirilik mezhebinden olmasına ilave edildiği zaman niçin Gazzalî kadar popüler olmadığı anlaşılır. Hâlbuki zahiri yöntem, metnin zahiri anlamına, mantıksal kurgusuna dikkat çeker ve oradaki tutarlılığı önceler, bu açıdan önemlidir, ama bununla birlikte oradan çıkartılan anlamın daha doğrusu yoruma yöneltilen eleştirinin doğrudan o yorumu üreten âlime değil de, nassı vazedene yönelik olduğunu söyleme ihtimali de fazladır. Tekfir ideolojisinin bu kadar işlevsel olması bu bakış açısının ürünüdür. Hâlbuki Gazzalî, “delilin butlanı medlulun butlanını gerektirmez” diyerek bunun geçersiz olduğunu belirtir ve bize göre İslam düşüncesinin en önemli şifrelerinden birini güncelleştirir. Böylece mantık bilmeyenin ilmine güven olmaz, sözü artık kaimdir ve İslami disiplinlerin tahsiline ilk önce Mantık ile başlanır. Nitekim Farabi de ilimlerin sayımında ilk önce Mantık kurgusunu anlatmıştır.⁸⁰

Eğer maksat anlamak ve anlaşılacak ise incelenen nesnede yöntem farklılığı ile anlatımdaki yöntem farklılığı olması doğaldır. Bu “*kellim ala kadari ukulihim*”⁸¹, yani insanlara aklının yettiği ölçüde konuşunuz, şeklindeki kelam-ı kibarın bir gereği olarak ortaya çıkmış olabilir. Dolayısıyla bir âlimin bir konuda kullandığı yöntem farklılığı, onun farklı bir ekole sahip olduğu anlamına gelmez, bir de yukarıda bahsettiğimiz üzere, ekol/mezhep kavramının tanımlanmasında sorun olduğunu düşündüğümüz zaman bu kadar kolay tasnifleme yapma imkânı yoktur.

Görüldüğü gibi İbn Hazm’ı bir konumda görmek ve bir isimle nitelendirmek mümkün değildir. Çünkü kendisi Şafi, Maliki ekollerini bir dönem benimsemiş ve çalışmış, sonra Zahiri ekolüne dâhil olmuş ve bu mezhebin teşekkülüne de katkıda bulunmuştur.⁸² Bekir Topaloğlu hocamız bu gerekçeyle olsa gerek onu Selefi mezhebenden olarak nitelendiriyor. Selefilik bizatihi mezhep olup olmadığı meselesi bir yana Ehl-i Hadis ve yöntemi ile karıştırılması ihtimali de güçlüdür. Bunlara ilaveten Ebu Zehra aslında bu tip âlimlerin hiçbir ekole tam anlamıyla mensup olmayan müstakil/özgün kişiler olarak değerlendirilmesi gerektiğini vurguluyor.

Bu hususu netleştirmek için mezhep/fırka ve düşünce modeli, sahih inanç (ortodoksi) ve batıl inanç (heteredoksi) kavramları hakkında daha ayrıntılı analitik bir

⁸⁰ Necip Taylan, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996, s. 47; Hilmi Demir, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi –İn’ikâs-ı Edille ve Mütakaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri-”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2007, c. 10 s. 109, 110.

⁸¹ el-Aclunî, *Keşfu'l-Hafâ*, c. 1, s. 196, Hadis No: 592.

⁸² İbn Hallikan, *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâi Ebnâi'z-Zaman*, thk.: İbn Abbas, Daru's-Sadr, Beyrut 1978, c. 3, s. 325.

değerlendirme yapmak gerekecektir. Ortodoksi, çoğunluğunu egemen ve resmi görüşü olup kutsal metinlerin dosdoğru ve sahih bir şekilde anlaşılması, Heterodoksi ise bunun dışında kalan her yorum, azınlığın ve muhalefetin görüşleri olarak değerlendirilir.

Bu iki kavram arasındaki ayırım, farklı dini gelenekleri değil, belirli bir gelenek içerisindeki farklılaşmayı ifade etmektedir. Âlimler, içtihatları sırasında yanılma ihtimallerini söylemelerine rağmen mukaddes nasların sahih ve müstakim tefsirlerinin kendilerince yapıldığını ve bunların dışındaki her yorumun sapıklık, telifik, yalan, bozulma, dalalet olarak görülmesi gerektiğini vurgulamaya başladılar. Bunun teyidi için de doğru olan üzerinde ümmetin ittifakı, icması olduğu söylendi. Toplumun çoğunluğunca sahih kabul edilen inancı temsil edenlere genel olarak Ehl-i Sünnet denildi, diğer siyasi, itikadi, fikri birimlere karşı bir hâkimiyet sağlandı. Oysa ıstılahi anlamıyla ortodoksi, donukluk ve kapalılık anlamında olup, tevil yollarından sadece birini zorla ve kuvvet kullanarak kabul ettirmek ve dayatmaktır. Bunun doğal sonucu, skolastik tekrarlar, anlamsız çıkarımlara dayanan uygulamalar, vehmi tasavvurlar ve öğretilerden oluşan bir kültürel miras ve bunun nesillere dayanan ağırlığıdır. Ortodoksi olarak sunulan, mevcut “doğru” tasavvurlarından kazanan ve resmi öğreti haline gelenidir. Kaybeden ve heterodoksi diye ilan edilen ise çarpışan ortodoksilerden biridir. Dini bir tutumu veya pozisyonu sahih kılan şey onun arkasındaki yorumun siyasi başarısıdır.⁸³ Esasen bu durumu İbn Hazm da kendi hayatında yaşamıştır. Onun yaşadığı dönemde Endülüs’te hem devletin resmi mezhebi hem de halk arasında yaygın olan mezhep Maliki mezhebi idi.⁸⁴ İbn Hazm bu mezhebin görüşlerini bırakıp önce Şafii sonra Zahiri mezhebine yöneldiğinde dönemindeki alim ve siyasiler kendisine düşmanlık beslemiş, kitaplarını yaktırmışlardır.⁸⁵

Yukarıda bahsettiğimiz üzere, kendi özgün ve özgül bir mezhep olarak zahirilik üzerine çalışan bir âlimimizi “selefi” mezhebinden olarak bu nedenle göstermek tutarlı değildir. Hatta Ebu Zehra, aslında zahiri bile denilemeyeceğini, İbn Hazm’ın müstakil duruşu ile özgün ve özgül bir âlim olduğunu belirtir. Nitekim görüşlerini cedeli üslubun yanı sıra yer yer burhânî olarak da ortaya koymuştur. Bunun sebebi de kuşkusuz mantığı ve felsefeyi çok iyi bilmesidir. Bir görüş ortaya koyuyorsa mutlaka delilini de ortaya koymuştur. Çünkü ona göre felsefe ve mantık ile delil ortaya koymak, alemin

⁸³ *Kur’an’ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, editör: Uyanık, Fecri Yay., Ankara 2011, s.199-200.

⁸⁴ Bkz. Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s.37.

⁸⁵ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s.16.

bilinmesi açısından önemlidir. Mantık ilminin en önemli faydası gerçekleri benzerlerinden ayırmasıdır.⁸⁶ Gazzâlî gibi o da karşı tarafın metodunu da kullanarak görüşlerini ortaya koymuştur. Zaten literal anlamın tutarlılığını/tutarsızlığını açıklamak, bunun çok güçlü bir istidlalini gerektirir.

İbn Hazm'ın fıkıh, kelim, hadis gibi alanlarda kaleme aldığı eserlerinde kullandığı sert üsluba tezat olarak edebi kişiliğini ortaya koyduğu *Tavku'l-Hamame/Güvercin Gerdanlığı* adlı eserinde oldukça yumuşak ve naif bir üslubu vardır. Esasen eserlerinde kullandığı bu farklı üslup, onun bu eserleri hayatının farklı dönemlerinde ele almasından kaynaklanmaktadır. Oldukça çalkantılı bir hayat geçiren âlim, gençlik dönemlerinde bolluk ve refah içinde olduğu dönemlerde *Tavku'l-Hamame* adlı eseri kaleme almış, sonrasında hayatında birçok dönüm noktaları olmuş ve bolluk, yerini sıkıntı ve zorluklara bırakmış, bu da hayatının ileriki dönemlerinde ele aldığı eserlerdeki üslubuna yansımıştır.⁸⁷

Tavku'l-Hamame adlı eserinde İbn Hazm aşktan ve aşkın çeşitli safhalarından bahsetmiş, bu konuda kendi tecrübelerine de dayanarak çeşitli psikolojik analizler yapmıştır. Bu eser varlıklı bir aileye mensup olan İbn Hazm'ın gençlik dönemini ve bu dönemde hayata bakışını yansıtmaktadır, bunun yanı sıra İbn Hazm'ın birbirinden tamamen farklı alanlarda bilgi sahibi olduğunu göstermesi bakımından da önemlidir.

Mantık kaidelerini İslamî ilimlere ilkin dâhil eden Gazzâlî değil İbn Hazm'dır.⁸⁸ İbn Hazm, *el-Fasl* adlı eserinde muhalif fırka ve ekolleri reddetmiştir.⁸⁹ İbn Hazm, Endülüs'te Zâhiriye Mezhebini sistemleştiren ve bu mezhebin görüşlerini günümüze kadar taşıyan eserlerin müellifi olan bir müctehiddir.⁹⁰

Zahirilik mezhebi taklide izin vermediği için bu mezhebe halk tarafından fazla mensubiyet sağlanmamış ve bu mezhep daha çok âlimler arasında yayılmıştır.

⁸⁶ Müfit Selim Saruhan, "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", Dini Araştırmalar Dergisi, Mayıs-Ağustos 2006, c.9 sy.25., s.164.

⁸⁷ Ebu Zehra, *İbn Hazm*, s.18-19.

⁸⁸ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yayınevi, İstanbul 2004, s.29.

⁸⁹ Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, s.32

⁹⁰ Abdullah Çolak, "İbn Hazm ve el-Muhallâ'sı", Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi II 2002, Sayı: 3, s. 179.

II. BÖLÜM: KAVRAMSAL TEMELLENDİRME

İslam filozoflarına göre bir mesele ile ilgili değerlendirme yapmadan önce konuyla ilgili kavramların netleştirilmesi ve belirginleştirilmesi konunun anlaşılmasında ve meselelerin çözümlenmesinde yardımcı olacaktır.⁹¹ Kindi ve İbn Hazm arasındaki tartışmada da temel problem aslında kavramlara verilen anlamdan kaynaklanmaktadır. Bu nedenle biz de tezimizde müzakere edilen kavramların anlam dairesinin belirlenmesinin konunun anlaşılmasında ve çözümlenmesinde yardımcı olacağı kanaatini taşıyoruz

1. SEBEPLİLİK VE İLK FELSEFE

Kindi'nin felsefe tanımlarından birisi de “insanın gücü ölçüsünde ebedi ve külli olan varlıkların hakikatini, mahiyet ve sebeplerini bilmektir” şeklindedir Buradan da anlaşılacağı üzere felsefe varlık, bilgi ve değer alanıyla ilgili araştırmaların sistematik ve tutarlı bir şekilde ortaya konulmasından oluşur. Bunun nihai noktasını ise, İlk Felsefe yani Metafizik ilmi oluşturur.⁹²

İslam felsefesinde filozoflar, “Metafizik” terimini, el- Felsefe el-Ûla, İlâhiyyat, el-İlm el-İlâhî, Mâ dûn et-Tabia (fizik ötesinde), Mâ fevk et-Tabia(fizik üstünde), Mâba'd et-Tabia (fizikten sonra), Mâ kabl et-Tabia (fizik öncesi) olarak farklı şekillerde Arapça'ya çevirmişlerdir.⁹³

İslam felsefesinde Metafizik ilmi en yüce ilim olarak nitelenmiştir. İlimler tasnifinde de bu ilim derece ve mertebe bakımından en üst ilim olarak da ifade edilir. Ancak filozoflar tarafından en yüce ilim olarak nitelenen metafizik düşünce biçimine yönelik ciddi eleştiriler yapılmıştır. Bu noktada yapılan en büyük tartışmalar sebeplilik

⁹¹ Aygün Akyol, İclal Arslan, “Önsöz”, *İbn Sina-Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2013, s. 7, 8.

⁹² Kindi, “Tarifler Üzerine”, s. 185.

⁹³ Metafizik kelimesinin kullanımı için bkz. Kindi, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, çev. Mahmut Kaya, İz Yayıncılık, İstanbul 1994, s.1. ; Fârâbî, *Harfler Kitabı*, çev. Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008, s.10., pn : 17 ; Fârâbî, *İmlerin Sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan yay.,Ankara 2011, s.98. ; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005, s.3. Hayrani Altıntaş, *İbn Sînâ Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1985, s. 3.; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s.23-24.

kavramı üzerinden ortaya konulmuştur.⁹⁴ Bu nedenle bizde öncelikle İlk Felsefe kavramından başlayarak illiyet ve felsefe ilişkisini müzakere etmek istiyoruz.

1.1. İlk Felsefe Kavramı

İlk Felsefe kavramı aslında filozofların felsefe tanımlarından hareketle ortaya çıkan bir tanımlamadır. Bu da esasında insanın bilgi edinme sürecinin nihai noktasını temsil eder. Bu kavramın anlaşılabilmesi için Kindi'nin düşünce sisteminde önemli bir etkiye sahip olan Aristoteles'in bu konudaki fikirlerinin incelenmesi gerekmektedir. Meşşai felsefeye fikrî anlamda önemli ölçüde kaynaklık eden Aristoteles, varlık felsefesi ile ilgili yazmış olduğu eserine İlk Felsefe (Prote Philosophia) ismini vermiş, İlk Felsefe'nin tarifini ise “varlık olmak bakımından varlığı inceleyen bilim” şeklinde yapmıştır.⁹⁵

İlk Felsefe biliminin adı daha sonradan yaygın olarak Metafizik şeklinde kullanılmıştır. Bunun sebebi Aristo'nun bu ismi kullanmamış olmasına karşın, Andronikos adlı öğrencisinin onun kitaplarını düzenlerken bu eseri Fizika'dan sonraya koyduğu için “Metafizik” (Fizikten sonra) adı ile neşretmesidir. Aristo, Metafizik ismi yerine “Sophia-Bilgelik”, “Philosophia- Felsefe”, “Theologia- Teoloji” terimlerini de kullanmıştır.⁹⁶

İlk Felsefe'nin konusunu “Varlık olmak bakımından varlık” olarak belirleyen Aristo'ya göre İlk felsefe ilk nedenlerin bilimidir. Ona göre her şeyi ancak ilk nedenini bildiğimizi düşündüğümüzde bildiğimize göre kazanmamız gereken bilim de ilk nedenlerin bilimidir.⁹⁷ İlk felsefe, varlığın ilkelerinin ve ilk nedenlerinin bilimi olduğundan, ya yalnız Tanrı'nın sahip olabileceği veya diğerlerinden önce O'nun sahip

⁹⁴ İslam felsefesinde ilimler tasnifi ve İlk Felsefe kavramı için bkz.: Kindi, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, s. 274, 275; Aristoteles, *Metafizik*, 1025b, 1026ab, ss. 291-300.; Fârâbî, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, ss. 51-96; a.g. mlf., *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990, ss. 54-138; İbn Sinâ, “*Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye*”, *Tis'a Resâil içinde*, Konstantiniyye, 1298, ss. 71-80; Gazâlî, *İhyâu Ulumid'd-Dîn*, c. I, ss. 43-66; Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971, ss. 11-18; Mehmet Bayraktar, *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985, s. 21-27; Mevlüt Uyanık, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999, s. 84; a.g. mlf., *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, s. 59, 60; Aygün Akyol, “İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, c. 10, sayı: 20, s. 35, 36.

⁹⁵ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996, pn. : 1003 a,s. 187.

⁹⁶ J. Tricot, “Giriş”, *Metafizik içinde*, çev.: Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul 1996, a.g.e., s. 9.

⁹⁷ Aristoteles, *Metafizik*, 983 a, s.86.

olabileceği bir bilimdir. Bu nedenle İlk Felsefe, en Tanrısal ve en şerefli bilimdir.⁹⁸ İlk Felsefe, en yüksek ve en yetkin bilgiyi ifade ettiğine göre gerçek bilgelik, ilk ve evrensel olan nedenlerin bilgisine ulaşmaya, yani İlk Felsefe bilgisine sahip olmaya bağlıdır. İlk Felsefe, tüm bilimlerin temelinde yer alan ilk ilkelere ve en yüksek nedenlere yönelmektedir.

İslam filozofları sebebin bilgisi ile felsefe arasında irtibat kurmuşlar, hikmet ilimlerine ancak sebeplerin bilgisiyle ulaşılabilceğini vurgulamışlardır.⁹⁹ Bu nedenle de insan, varlığı sebeplerin bilgisine dayanarak kavrar, bu sebeplerin bilgisinin en üstünü ise İlk Sebebin bilgisidir. Bu nedenle Kindî, “İlk Felsefe”yi her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek”in bilgisi olarak tanımlamakta ve felsefenin en değerlisi ve mertebe bakımından en yücesi olarak ifade etmektedir. Görüldüğü gibi Kindî, Tanrı’yı İlk Gerçek olarak tanımlamakta ve İlk Felsefe'nin de varlığa sebebiyet veren ve İlk Gerçek olan Tanrı'nın bilgisini elde etmeyi sağlayan ilim olduğunu ifade etmektedir.¹⁰⁰ Fârâbî ise, İlk Felsefe'ye İlm-i İlahi adını vermiştir. İlm-i İlahi'nin üç kısma ayrıldığını belirtir. Birincisinde varlıklar ve varlıklara varlık olmaları bakımından arız olan şeyler incelenmektedir. İkincisinde tek tek nazâri ilimlerde bulunan burhanlar incelenmektedir. Buna göre İlk Felsefe, Matematik, Mantık, Aritmetik gibi ilimlerin ilkelerini inceleyip onları düzeltmeye ve ana esaslarını ve özelliklerini tanımlamaya çalışır. Üçüncüsünde ise ne cisim olan ne de cisimlerde bulunan varlık araştırılır.¹⁰¹

Ona göre varlığın ilkelerini veren İlm-i İlahi (metafizik, teoloji) olmalıdır. Çünkü bu kavramlar fiziğe özgü değil, aksine fiziğin bütününden, daha üstün kavramlardır. İşte bu ilim, fizik ilminden daha üstün ve ondan sonra gelir. Bu yüzden ona “mâba'de't-tabia” (fizikten sonra) demek gerekir.¹⁰² Yine felsefeyi tanımlarken Fârâbî “ Felsefenin tarif ve mahiyeti var olmaları bakımından varlıkların bilinmesidir. Felsefe öğrenmenin amacı yüce yaratıcıyı bilmek, o'nun hareket etmeyen Bir olduğunu, her şeyin etkin sebebinin O olduğunu, O'nun kendi cömertliği, hikmet ve adaleti ile bu

⁹⁸ Aristoteles, *Metafizik* pn.: 983 a, s.85.

⁹⁹ Sebebin bilgisi ve felsefe tanımı ilişkisi için bkz.: Kindî, “İlk Felsefe”, s. 127; Cabir b. Hayyan, *Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Akyol, Arslan, Elis Yay., Ankara 2015, s. 56, 57.

¹⁰⁰ Kindî , “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risaleler içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014, s.126.

¹⁰¹ Fârâbî, *İlimlerin sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011, s. 98-99.

¹⁰² İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil yay., İstanbul 2000, s.53.

âleme düzen veren olduğunu bilmektir.”¹⁰³

İbn Sina da Aristo ve Kindî gibi metafiziği İlk Felsefe olarak adlandırmaktadır. İbn Sina, İlk Felsefe'yi, “mutlak olarak var olanı araştıran ilim”¹⁰⁴, “Fiziksel ve Matematiksel varlığın ve bu iki varlıkla ilişkili şeylerin ilk sebeplerinin, sebeplerinin sebebinin ve ilkelerinin ilkesinin (Tanrı'nın) incelendiği ilim”¹⁰⁵, “bütün varlıkların en uzak sebeplerinin bilgisi; düşünce ve varlıkta maddeden ayrık şeylerin bilgisi”¹⁰⁶ olarak tanımlamaktadır. Bu yönüyle İlk Felsefe diğer tüm ilimlere ilkelerini veren, onların ilkelerini belirleyen bir ilimdir.

İlk Felsefe, İlk Sebep olan Tanrı'yı ve ondan sonra gelen diğer sebepleri araştıran ilimdir. Bu sebeple İbn Sina'da Kindî gibi İlk Felsefe'yi, ilimlerin en üstünü olarak ifade etmekte, tüm ilimlerin ona dayandığını, gerçeklik ve güçlerini ondan aldıklarını ifade etmektedir.¹⁰⁷ İbn Sina, her ilmin konusunun, varlığı o ilimde kabul edilmiş bir şey olduğunu ve söz konusu ilmin de bu şeyin hallerini incelediğini; bu sebeple Tanrı'nın varlığının İlk Felsefe'nin konusu olmasının mümkün olmadığını, İlk Felsefe'nin sorunu olduğunu, Tanrı'yı incelemenin yalnızca bu ilimde söz konusu olabileceğini ifade etmektedir.¹⁰⁸

Kindî, *İlk Felsefe Üzerine/Kitâb fi'l- Felsefeti'l-Ûlâ* adlı eserinde insan sanatlarının değer ve merteye bakımından en üstününün felsefe olduğunu ifade etmekte ve felsefeyi şu şekilde tanımlamaktadır: Felsefe, insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesidir.¹⁰⁹

Kindî felsefenin en değerlisi ve merteye bakımından en yücesinin ise “İlk Felsefe” olduğunu belirtmektedir. İlk Felsefe, her gerçeğin sebebi olan “İlk Gerçek”in bilgisini ifade etmektedir. Bu sebeple tam ve değerli bir filozofun İlk Gerçek'in bilgisini kuşatmış olması gerekmektedir. Zirâ sebebin bilgisi, sebeplinin bilgisinden daha değerlidir. Kindî bu görüşü sebeplilik eksenli ele almaktadır. Onun bu konudaki

¹⁰³ Fârâbî, “Felsefe Öğreniminden Önce Bilinmesi Gereken Konular”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s.112 ; İbrahim Hakkı Aydın, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, s.53.

¹⁰⁴ İbn Sina, *Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabcacı Yay., İstanbul 2012, s.179; a.g. mlf., “Uyunu'l-Hikme”, *Risaleler içinde*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004, s. 93, 94.

¹⁰⁵ İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul 2011, s.18.

¹⁰⁶ İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s. 26; Şaban Hakkı, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri*, Lider Matbaacılık, Çorum 2008, s.70.

¹⁰⁷ İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, s.18; Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 26.

¹⁰⁸ İbn Sina, *İlâhiyât-ı Şifâ-Metafizik*, s.19.

¹⁰⁹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.1.

görüşleri Aristo ile paralellik göstermektedir. Kişi, gerçeğin bilgisini ancak sebeplilik bağıntısı ile elde etmektedir. Her şeyin varlığının ve sürekliliğinin sebebi gerçekliktir. İşte İlk Gerçek'in bilgisi, sebebin bilgisidir.¹¹⁰

Kindî, varlık hakkındaki bilginin “mıdır (hel)”, “nedir (ma)”, “hangisidir (eyyu)”ve “niçin (lime)” olmak üzere dört terim ile soruşturulduğunu ifade etmektedir. Burada “Niçin” sorusu mutlak sebebi araştırdığından gayî sebebi soruşturmaktadır. Bir varlığın gaye sebebine ait bilgi elde edildiğinde aslında onun tarifine ait bilgi elde edilmiş olmaktadır. Kindî, diğer tüm varlıklara sebebiyet veren bu varlığı “İlk Sebep (el- illetü'l ûlâ)” olarak isimlendirmektedir. İlk sebebi araştıran “İlk Felsefe”ye ait bilgi ise felsefenin diğer tüm disiplinlerini kuşatmaktadır. Çünkü İlk sebebin bilgisi hem değer ve cins bakımından, hem bir şeyin kesin bilgisine ulaşmaktaki tertip yönünden hem de zamanın da sebebi olduğundan zaman bakımından ilktir.¹¹¹

Kindî'ye göre İlk Sebep, ezeli olan varlığı ifade etmektedir. Bu ilk varlık hakkında mutlak olarak yokluk söz konusu değildir. Onun varlığının öncesi yoktur ve varlığını sürdürmek için başkasına ihtiyaç duymamaktadır. İlk Sebep olan Tanrı için madde, suret, fail veya gâyi herhangi bir sebep söz konusu değildir. O'nun cinsi de yoktur. Çünkü eğer cinsi olmuş olsaydı kendisi bir tür olurdu. Türün konusu ve yüklemi olmasına karşın ezelinin konusu ve yüklemine olması söz konusu değildir. İlk sebep için bozulmuş da söz konusu değildir. Çünkü bozulmuş sebepli olan varlıkların değişmesidir.¹¹²

Kindî Tanrı'yı “İlk İlet” olarak ele almakla Onu sebeplilik bağlamında ele almaktadır. Tanrı'nın varlığını ispat etme amacıyla “Bir şey kendisinin sebebi olamaz.” ilkesinden hareket ederek her sebebin meydana gelebilmesi için bir üst sebebe ihtiyaç duyduğunu, bu sürecin ise İlk Sebep olan Tanrı'da son bulduğunu ifade etmektedir.

İlk Sebep için bozulmuş uğrama söz konusu değildir. Çünkü fesad ancak sebepli olan varlıklar için geçerlidir. Ezeli olan ilk sebebin dönüşüme uğraması da söz konusu değildir. Kindî insanların İlk Sebebin bilgisine ulaşmak için varlıktaki illetlerin tam olarak bilmeleri gerektiğini ifade eder. Bu sebeplerden hareketle İlk Sebebin bilgisine ulaşılmaktadır.

¹¹⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.126.

¹¹¹ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.127.

¹¹² Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.135-136.

Tarifler Üzerine'de Kindî tabii sebeplerin (el- İletü't-tabî'yye) dört tane olduğunu ifade etmektedir;

1. Bir şeyin kendisinden meydana geldiği (şey), yani onun maddesi.
2. Bir şeyi o şey yapan sureti (form)
3. Bir şeyin hareketinin (değişiminin) ilkesi olan sebep.
4. Etkin'in edilgin üzerindeki etkisini niçin yaptığını bildiren (gâye) sebep.¹¹³

Görüldüğü üzere İlk Felsefe insanın maddi ve manevi varlığını anlamlandırmasının da temel unsuru olmaktadır. Kişi, eğer nefis ve beden bütünlüğünü sağlıklı bir şekilde sağlarsa, nefsi aydınlanacak ve bir takım bilgiler kendisinde hâsıl olacaktır. Ayrıca varlığı anlamlandırmaya çalıştığında değişme, düzen, sebeplilik gibi kavramların onu İlk Yaratıcı'ya götürdüğünü görecektir. Bu anlamda İlk Felsefe kişinin ilahi hakikati anlamasında önemli bir role sahiptir. Bununla birlikte İlk Varlık'ın bilgisine sahip olan kimse de, evreni ve kendisini en mükemmel şekilde tanıyacaktır. Çünkü Kindî'nin ifadesiyle sebebin bilgisi sebeplinin bilgisinden önce gelmektedir ve daha değerlidir. Biz bir şeyi tam anlamıyla bildiğimizde, onu sebepleri ile biliyoruz demektir. İşte tüm sebeplerin sebebini bilmek, sebepli olanların varlık sahasındaki konumlarını ve bu varlıkların âlemin genel işleyişindeki rolünü de anlamlandırabilmeyi sağlayacaktır. Diğer bir ifadeyle bu bilgi, genel sistem içerisinde öncelikle bireyin kendisini, daha sonrasında yaratılanlarla ilişkisi bakımından âlemdeki konumunu ve nihayet tüm varlıklar ile birlikte Yaratıcı ile olan bağıntı anlamlandırmasını sağlayacaktır. Bu bakımdan İlk Felsefe, Tanrı-Âlem/Tanrı-İnsan ilişkisinin idrak edilebilmesi için öğrenilmesi gereken en önemli ilimdir. Ancak bu ilim sayesinde evrende zahiri olarak çokluk gibi görünen her şeyin aslında Bir olandan çıkmaları itibarıyla vahdet ifade ettikleri anlaşılabilir.

1.2. İlet Kavramı

İlet'e, "Bir mahalle giren ve kendisiyle mahallin hâli değişen bir ma'nâdan ibarettir. Hastalığın *illet* olarak adlandırılması da bundandır. Çünkü onun girmesiyle, kişinin hâli kuvvetten za'fa dönüşüp değişir; Bir şeyin varlığı kendisine bağlı olan ve hâric olup onda etki yapan şey."¹¹⁴ "Bilfiil kendi varlığından, bilfiil başka bir zatın var

¹¹³ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 62.

¹¹⁴ Cürçani, *Kitabu' t- Tarifat*/Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, İstanbul 1997,s. 155.

olduğu her bir zattır. Bilfiil bunun var olması, bilfiil diğerinin varlığı sebebiyle değildir”¹¹⁵ gibi anlamlar verilmiştir.

İllet kelimesi İslam Hukuku terminolojisinde de kıyasın dayandığı dört unsurdan birisi olarak kabul edilir.¹¹⁶ “Kıyasın rüknü, yani dayandığı esas” anlamlarına gelmektedir. Fıkıh usûlünde şer’i illetlere "kıyas", "delil" ve "nazar" adı da verilir. İlet ve sebep birbirinden farklı anlamda kabul edilmiştir. Bir hükmün illeti o hükmün bağlı olduğu ve kendisine bina edildiği şeydir. Hükmün bağlı olduğu şey akıl ile kavranabiliyorsa buna illet, akıl tarafından kavranamıyorsa buna da sebep adı verilir. Meselâ; vaktin girmesi, namazın farz olması için bir sebeptir, illet değildir. Çünkü namazın niçin o vakitte farz kılınmış olduğunu akıl anlayamaz. Bu duruma göre İslam hukukunda her illet sebep olabilir, fakat her sebep illet olamaz.

Yunan düşüncesinin ilk temsilcileri her şeyden önce gelen, her şeyin kendisinden çıktığı bir ilk neden (arkhe) üstünde düşünmüşlerdir. Birkaç örnek vermek gerekirse evrendeki her şeyin özünde olan bu nedeni Thales *su*, Anaksimandros *belirsiz ve sınırsız olan*, Anaksimenes *hava*, Herakleitos *ateş*, Empedokles *toprak, hava, ateş ve su* olarak kabul etmiştir¹¹⁷.

Gerek Aristo’da gerekse İslam felsefesinde illet kavramı, sebep(neden) anlamında kullanılmıştır. Aristo Metafizik’inde dört çeşit nedenden bahsetmektedir. Bunlar formel neden, maddî neden, fail neden ve ereksel nedendir ve bunlar ayrı anlamlar taşıyan nedenlerdir.¹¹⁸ Bir şeyin formu onun formel nedenini, yapılmış olduğu madde o şeyin maddî nedenini, o şeyi meydana getiren fail onun fail nedenini ve o şeyin meydana getiriliş gayesi ise ereksel nedenini ifade etmektedir. Aristo’ya göre filozoflar her şeyin ilkesini ararken bu şekilde dört neden olduğunu göz ardı etmiş, her şeyin ilkesi olarak yalnızca maddi yapıdaki ilkeleri göz önüne almışlardır.¹¹⁹

Gördüğümüz kadarıyla İslam filozofları da Aristo’nun dört nedenini aynı şekilde kabul etmişlerdir. Kindî dört çeşit tabiî sebep olduğunu belirtir: 1. Bir şeyin kendisinden meydana geldiği şey, yani onun maddesi. 2. Bir şeyi o şey yapan sureti[form] 3. Bir şeyin hareketinin ilkesi olan sebep. 4. Etkin’in edilgin üzerindeki etkisini niçin yaptığını

¹¹⁵ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, met ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara 2013, s. 62.

¹¹⁶ Molla Hüsrev, *Fıkıh Usulü- Mirkatü'l-Vüsul Tercümesi ve Şerhi-* çev. ve şerh: Haydar Sadıkoğlu, Özgü Yayıncılık, İstanbul 2012, s. 316.

¹¹⁷ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yay., İstanbul 1993, ss.12-14, 21-24, 28-30.

¹¹⁸ Aristoteles, *Metafizik*, s. 86-89.

¹¹⁹ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 983 b, s. 90.

bildiren [gaye) sebep.¹²⁰ İbn Sina da yine illetlerin suret, unsur, fail ve gaye olmak üzere dört tane olduğunu ifade etmektedir. Sûrî illet bir şeyin varlığının parçası olan ve o şeyi bilfiil o şey yapan şeydir. Unsurî(maddi) illet, bir şeyin varlığının parçası olan, o şeyi bilkuvve o şey yapan ve o şeyin varlığının bir kuvve olarak kendisine yerleştiği şeydir. Fail illet, kendi zatından farklı bir varlık veren şeydir. Gaye illeti ise kendisinden ayrı olan bir şeyin varlığının kendisi için meydana geldiği illettir.¹²¹

İbn Hazm'a göre, temel/ana illetler dört tanedir. Bunlar unsur, sûret, fail ve mütemmim/tamamlayıcı illettir. İbn Hazm, unsuru açıklarken, bunları altın, bakır, gümüş gibi, maddeye dayalı şeyler olarak ifade eder. Surete dayalı illet; testiler, bardaklar ve süs eşyaları gibi şekillendirilmiş şeylerdir. Fail illet; unsurdan olan bu eşyanın gerçekleşmesi için hareketin kendisinden başladığı yapan/sani' gibidir. Tamamlayıcı illete gelince, mefulü unsurdan olan failin fiili kendisi sebebiyle olandır. Yani bir şey ne için yapılmışsa, o şeye denir. Mesela, "Kadeh ne için kullanılır?" denildiğinde, "o içmek için kullanılır" denilmesi bunun örneğidir. Mimarın yaptığı ev de bunun gibidir. Ona denilir ki: "Ev niçin yapılır?" Denilir ki: "İçinde oturmak için yapılır." Sanki evin yapısının illeti, evin yapılma sebebi olan oturmaktır. Bu tamamlayıcı illet, kendisiyle mefulün tam olduğu şeydir.¹²²

İbn Hazm unsura dayalı illeti iki kısma ayırır, bunlar rûhânî ve cismânîdir. Rûhânî, övgüye layık olan Bâri'nin iradesi gibidir. Cismânî de dört ustukus(element) gibidir. Forma dayalı illet de iki kısma ayrılır: Rûhânî ve Cismânî. Rûhânî, Bari'nin iradesi olan rûhânî unsurilik illetinin kaim kıldığı ruhlar ve melekler gibidir. Cismânî ise dört ustukus olan, cismânî unsurilik illetinin kaim kıldığı Ademoğulları, behimi cisimler/hayvanlar ve bitkiler gibidir. Fail illet de yine iki kısma ayrılır: Rûhânî ve Cismânî. Rûhânî'ye gelince Bari'nin iradesinden melekleri ve ruhları ayıran Bari kelimesi gibidir. Cismânî'ye gelince, dört ustukus olan unsuri illetten bitkide, behimi cisimlerde ve cismimizdeki fiiller için hareket ettirici tabiat gibidir. Tamamlayıcı illet de iki kısma ayrılır: Rûhânî ve cismânî. Cismânî, bütün cisimlerin hareketleri gibidir. Rûhânî ise, ilahi ilimler ve birliğin fertleri gibidir.¹²³

¹²⁰ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 182.

¹²¹ İbn Sina, İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik, s.205-206.

¹²² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 389, 390.

¹²³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 390.

İllet kavramının Tanrı ile ilişkilendirilip ilişkilendirilemeyeceği meselesine ilgili bölümde değinilecektir. Ancak illet kavramı Tanrı için kullanıldığında karşımıza İlk İllet/ El-illetü'l- ûlâ kavramı çıkmaktadır.

İlk neden, kendinin nedeni olmayan nedendir ki bu da Tanrı'dır.¹²⁴ Bu bağlamda, Kindî'nin, "Tarifler Üzerine" adlı risalesinde el-İlletü'l- Êlâ'yı, (İlk Sebep) "yaratıcı, etkin, değişikliğe uğramayan (hareket etmeyen) ve her şeyin gayesi olan varlık (Tanrı)"¹²⁵ şeklinde tanımlamasını hatırlamak gerekiyor. İslam filozoflarının nedensiz ilk neden tanımlamasının temeli de burada yatmaktadır.

1.3. İlk Muharrik ve İlliyet Nazariyesi

Aristo, değişimin veya sükûnetin kendisinden kaynaklandığı ilkeye *İlk İlke/el İllet-u'l Ula* adını vermektedir.¹²⁶ Aristo, evrendeki her şeyin hareket halinde olduğunu ve hareket halinde olan her şeyin nedeninin de hareket halinde olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷

Aristo'ya göre sonsuz bir nedenler dizisini düşünmek imkânsızdır, o halde bir İlk ilkenin Varlığı zorunludur. Bir şeyin başka bir şeyden, sonsuza varıncaya kadar çıkması mümkün değildir. Hareket, maddi neden, ereksel neden, formel neden, bunların hiçbiri de sonsuza kadar gidemezler.¹²⁸ Çünkü nedenlerin tür bakımından sonsuz sayıda olduğu ileri sürüldüğü takdirde bilgi imkânsız olur. Zira biz ancak nedenleri bildiğimizde bildiğimizi düşünürüz. Toplama bakımından sonsuz olan bir şey ise sonlu bir zamanda tüketilemez.¹²⁹

Aristo'ya göre hareket, hareket etmeyen bir hareket ettiricide son bulmalıdır. Bu varlık, ezeli-ebedi, töz ve salt fiildir.¹³⁰ Bu İlk Varlık, basit ve bilfiil olandır.¹³¹ Aynı zamanda bu varlık, kendisi hareketsiz kalarak hareket ettiren bilfiil bir varlık olduğu için değişmeden de uzaktır ve hiçbir biçimde olduğundan başka türlü olamaz. İlk yer değiştirme hareketi dairesel yer değiştirme hareketidir ve bu ilk hareketi meydana

¹²⁴ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, s. 227.

¹²⁵ Kindî, "Tarifler Üzerine", s.178.

¹²⁶ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 1013 a, s. 236.,

¹²⁷ H.Nur Beyaz Erkızan, *Aristo Yazıları-Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, Sentez Yay., İstanbul 2012, s. 136.

¹²⁸ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 994 a, s.147.

¹²⁹ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 994 b, s.151.

¹³⁰ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 1072 a, s.504.

¹³¹ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 1072 a, s.505.

getiren İlk hareket ettiricidir. O halde İlk hareket ettirici, Zorunlu olandır ve zorunlu olarak var olduğundan “İyi olan”dır. Bu anlamda o, ilkedir.¹³² İlk ilke ilk olmasından dolayı tek olmak zorundadır. Zamanın sebebi olduğundan dolayı zamana bağlı değildir. Aklın fiili Hayat'tır ve bu fiil Tanrı'yı ifade etmektedir. Tanrı, mükemmel varlıktır.¹³³

Aristo'da biçim, maddenin gerçek haline geçmesidir. Bu ise bir kinesis (hareket) işidir. Her madde bir imkândır ve onu gerçek kılmak için bir kinesis gerekir. İlk devindirici biçimlerin biçimi olan Tanrı'dır. En yüksek varlık maddesizdir. O hiçbir şey istemez, hiçbir şey yapmaz. Maddeyi devindiren O değildir, madde ona özleminden ötürü devinir. O kendisiyle yetinen, kendisine bakan, kendisi için düşündür. Nesnelere ve insanlara karışmaz, onların kaderlerini çizmez. Öyleyse o bir doğrudan neden değil, dolayısıyla nedendir; doğrudan nedenler, maddenin bu dolayısıyla nedene olan özleminden doğarlar.¹³⁴

“İlk Muharrik” kavramı, illet kavramı ile bağlantılı bir kavramdır. Çünkü Aristo'nun sebeplilik anlayışında birbirini izleyen sebepler silsilesi İlk Muharrik'te sona ermekte, dolayısıyla İlk Muharrik her şeyden önce gelen İlk İlet(sebep)i ifade etmektedir. Aristo'nun fâil illeti bir “hareketin, değişme”nin başlatıcı olmasından ve İlk Muharrik'in hareketin ilk kaynağı olmasından dolayı İlk Fâil illeti ifade etmektedir

Yine Kindî ve onu takip eden Meşşai filozoflarda ilk fâil illet, dolayısıyla âlemdeki hareketi de başlatmış olan ilk neden Zorunlu Varlık'tır.

Esasen *sebeplilik ve nedensellik*, Arapça “illiyet” kelimesini karşılamak için eş anlamlı olarak kullanılsa da aslında sebep ve neden arasında fark vardır. Ancak gerek neden, gerekse sebep literatürde kullanılırken aradaki fark çoğunlukla göz ardı edilerek bu iki ifade birbirinin yerine kullanılmıştır. *Neden ve sebep* İngilizce'deki ‘reason’ ve ‘cause’ kelimeleri arasındaki fark gibidir. ‘Reason’, *Nedeni* ifade ederken ‘Cause’ *Sebebi* ifade eder. Bu iki kelimenin de İngilizce’de eş anlamlı olarak kullanılmasına karşın ikisinin esasen farklı anlamları vardır. Reason, felsefi anlamda kullanılan, zihinsel bir etkinliği ve olaylar arasındaki düşünsel bağı ifade ederken cause, zihinden bağımsız olarak dış dünyadaki olayların birbirini takip etmesi için kullanılır.¹³⁵

¹³² Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 1072 b, s. 506.

¹³³ Aristoteles, *Metafizik*, pn.: 1072 b, s. 508.

¹³⁴ Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977, s. 19.

¹³⁵ Bkz. Donald Davidson, “Actions, Reasons, And Causes”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 23., s. 685-700.

İlliyet meselesine “Filozofların Tutarsızlığı”¹³⁶ adlı eserinde “Sebeplilik meselesi ve Mucizeler” adlı bir bölüm ayırarak uzun uzadıya değinen Gazzâlî(1111)’nin bu konu hakkındaki görüşleri meselenin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır. Ancak buna girmeden önce onun sebebi ve sebepliği ifade etmek için “illet ve malul” kelimelerini değil “sebeup ve müsebbip/sebepli” kavramlarını kullandığını hatırlatalım. Gazzâlî, filozofların nedensellik/sebeplilik konusundaki görüşlerine karşı çıkmıştır ve bu bağlamda “Mucize” konusunu da illiyet tartışması eksenli ele almıştır. Gazzaliye göre sebeup ile sebepli arasında var olduğuna inanılan ilişki zorunlu değildir. Bu ikisinden birinin kabulü diğerinin kabulünü, birinin reddi diğerinin reddini içermez. Ona göre sebeup ile sebepli arasındaki ilişki, Allah’ın ezeli takdiri gereği bunların birbiri ardına yaratılmasından kaynaklanmaktadır. Bu nedenle Allah dilerse yemek yenilmeden tokluğu, boyun kesildiği halde hayatı devam ettirmeyi yaratabilir.¹³⁷ Bu konuda Gazzâlî’nin verdiği en meşhur örnek “ateşe dokunan pamuğun yanması” olayıdır. Gazzali birbirlerine dokundukları halde burada pamuğun yanmamasını mümkün görür. Aynı şekilde ateşe dokunmaksızın da pamuğun yanıp kül olmasını da mümkün görür. Çünkü bu noktada fiili gerçekleştiren ateş değil bizzat Allah’tır.¹³⁸ O halde Allah’ın dilemesiyle yanma eyleminin gerçekleşmemesi ona göre aklen mümkündür.¹³⁹ Yani iki şeyin art arda oluşu bunlardan birinin öteki sebebiyle olduğunu göstermemektedir.

Gazzali’ye göre bu durum görünürde bazı çirkin imkânsızlıkların -evine bir çocuk bırakan kimsenin döndüğünde o çocuğun bir köpeğe dönüşmüş olması gibi- kabulünü gerektirebilir. Ancak Allah’ın bu tarz olağanüstü bir olayı herhangi bir zamanda gerçekleştirmesi halinde insanların ilme karşı duydukları güven kalplerden silineceği için Allah Teâla, mümkün bu tarz olayları gerçekleştirmedine dair bizde bir bilgi yaratmıştır. Ancak mucize dediğimiz olaylarda Gazzali’ye göre Allah’ın kudretinin eseri birtakım ilginç olaylar görülebilir. Fakat yine bu olaylar da maddenin kabul edebileceği olaylardır. Asanın ejderhaya dönüşmesi olayında olduğu gibi uzun bir zaman içerisinde -asanın toprakta bozuluşu gerçekleşerek bitkiye dönüşmesi, sonrasında bu bitkinin bir hayvan tarafından yenerek bir hayvana dönüşmesi- gerçekleşecek bir olayın Allah’ın kudretiyle daha kısa bir zamanda gerçekleşmesi de mümkündür.¹⁴⁰

¹³⁶ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2012.

¹³⁷ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.166.

¹³⁸ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.167.

¹³⁹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.169.

¹⁴⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.169-172.

O halde Gazzali'ye göre bu sebep-sebepli arasında olduğuna inandığımız bağ, tamamen bizde Allah'ın tabiattaki varlık ve olayları süregelen bir düzene, bir âdete göre yaratmasından kaynaklanan mevcut bilgiden dolayıdır.¹⁴¹

Batıda ise bu görüşün savunucusu Gazzâlî'den altı asır sonra David Hume(1776) olmuştur. Hume'ye göre metafizikte karşılaşılan fikirler arasında en çapraşık ve belirsiz olanlardan bir tanesi de “zorunlu bağlantı” fikridir.¹⁴² Ona göre etrafımızdaki dış objelere baktığımızda ve sebeplerin işleyişini ele aldığımız zaman, hiçbir özel halde, sonucu sebebe bağlayan ve birini diğerinin zorunlu sonucu yapan hiçbir kuvvet, zorunlu veya nitelik keşfedemeyiz. Gördüğümüz şey yalnızca birinin ötekinin ardından geldiğidir. Tıpkı bیلardo toplarından birinin itiminin ötekinin hareketiyle beraber gitmesi örneğindeki gibi dış dünyada görünenlerin hepsi de bundan ibarettir. Bu olayların hiç birinde zihinde zorunlu bir bağlantı telkin edebilecek bir şey yoktur. Çünkü eğer sebep sonuç arasındaki ilişki zihin tarafından keşfedilebilseydi, sonuç deney olmaksızın önceden tahmin edilebilirdi.¹⁴³ Deney bize olaylar arasındaki gizli bağlantıyı değil bir olayın nasıl her seferinde bir başka olayla art arda geldiğini gösterir. Bu nedenle olaylar bize bağlantı fikrini vermez, bunu yapan zihnin obje ve olayları sık sık art arda görmesi sonucu zihinde bu olayları birbirine bağılıymış gibi gösteren bir tür alışkanlık fikri doğar. Bu noktada Gazzali ve Hume arasındaki temel fark bu kuşkucu tavrın Gazzali'de mucizenin olabilirliği için bir kanıt olarak kullanılmasına karşın Hume'de mucizenin olabilirliği reddedilirken bu fikrin kullanılmasıdır.¹⁴⁴

2. SEBEPLİLİK VE ÂLEM

Âlem, sözlükte “kendisiyle bir şeyin bilindiği şey, Allah'tan başka her şey”¹⁴⁵ anlamlarına gelmektedir ve âlem’in mahiyeti ve bu konuyla ilişkili âlemin yaratılıp yaratılmadığı hususu, İslam düşüncesinde Yunan düşüncesinden yapılan tercümelemlerle birlikte ortaya çıkmış bir meseledir.¹⁴⁶ Bu problem İslam felsefesi ve kelami düşünce arasındaki temel tartışma konularından biridir

¹⁴¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, s.177.

¹⁴² David Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974, s. 92.

¹⁴³ Hume, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, s. 94-95.

¹⁴⁴ Sedat Yazıcı, “Gazzali ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c.7, sy. 2, s.321.

¹⁴⁵ Şerif Cürçani, *Kitabu' t- Tarifat*, s. 149.

¹⁴⁶ Üyanık, “İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mâhiyeti”, s. 101.

Allah ve âlem ilişkisi bu nedenle İslam düşünce geleneğinde önemli bir konuma sahiptir. Bu konu ile ilgili ikinci bölümde detaylı bilgi vereceğimiz için burada âlem ile ilgili kavramlara değinmekle yetineceğiz.

2.1. İbdâ' Kavramı

İbdâ', "Bir şeyin yokluk(=la şey)den icadı; bir şeyin bir şeyden te'sîs edilmesi, yapılması"¹⁴⁷ "mutlak hiçlik ya da yokluktan yaratma eylemine geçme için kullanılan terim"¹⁴⁸, "bir şeyi daha önceki bir örneği ve modeli olmaksızın yaratmak ve meydana getirmek"¹⁴⁹ gibi anlamlara gelmektedir. "Ebda'tü" ifadesi "onu benzersiz bir şekilde icat ettim" anlamında kullanılmıştır. Allah'ın ihdasını ve eşyayı benzersiz yaratması anlamındaki ismine di el-Bedi' denilir.¹⁵⁰

İbda' "Yapmak, inşa etmek, ihdas etmek; başlamak, ilk olmak" anlamlarındaki bed' kökünden gelmektedir. İslâmî kaynaklarda yaratmayla ilgili ibdâ'nın yanı sıra ber', zer', fatr, sun', inşâ', ihdâs, îcâd, tasvîr, tekvîn, ihtirâ', ca'l gibi kavramlar da yer almaktadır.¹⁵¹

İbda' İslam Felsefesi sözlüğünde şu şekilde tanımlanmıştır : "İster zaman, ister hareket ya da ister madde açısından olsun, bir ara güç ya da varlık olmadan var oluşa geçtiği için, üst düzeyde bir yaratmaya karşılık gelmektedir. Bu yüzden yaratma kavramları içerisinde *halk* doğal varlıkların yaratılışı için kullanıldığı halde, *ibdâ'* akılların yaratılışı için kullanılmaktadır."¹⁵²

Kur'an'da iki ayette aynı şekilde olmak üzere Allah Teâlâ'nın güzel isimlerinden olan "el-Bedi" kelimesi geçmektedir : "Gökleri ve yeri yoktan var edendir."¹⁵³

Kindî de *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde İbdâ'yı "Bir şeyi yoktan meydana getirme" şeklinde tanımlamaktadır.¹⁵⁴ Kindî'de ibdâ' kavramı önemlidir, zira Kindî ne Aristo'daki "İlk Hareket Ettirici" gibi bir yaratma anlayışına sahiptir, ne de sudur nazariyesini savunan Yeni Eflatuncu düşüncede olduğu gibi âlemin ezeli olduğunu

¹⁴⁷ Cürcani, *Kitabu't-Tarifât*, s. 11.

¹⁴⁸ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yay., Ankara, 2003, s. 181.

¹⁴⁹ Saim Kılavuz, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, s. 93.

¹⁵⁰ İbn Manzur, *Lîsânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1990, c.8, s.6.

¹⁵¹ Çağrıci, "Yaratma" mad., *İA.*, TDV. Yay., c.43, s.329.

¹⁵² Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 181.

¹⁵³ 2/Bakara Suresi, 117; 6/En'am Suresi, 101; Tefik Yücedoğru, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay., Bursa, 2006, s. 30-31.

¹⁵⁴ Kindî, "Tarifler Üzerine", s. 179.

savunmaktadır. O, âlemin, zamanın, mekânın, hareketin vs. asla ezeli olmadığını, aksine Allah tarafından belirli bir zamanda yoktan yaratılmış olduğunu savunmaktadır.¹⁵⁵ Tanrı, her şeyin etkin nedenidir ve her şey O'nun “ol” emri ile olmaktadır.¹⁵⁶

Kindî, ibdâ'yı, yani Allah'ın üstün yaratmasını bir şeyin zıddından meydana gelişi ile açıklamış, “var”ın “var”dan meydana gelmiş olması halinde bunun sonsuza kadar süreceğini, oysa evrene baktığımızda bir şeyin yok iken daha sonra varlığa çıktığını ve sonrasında tekrar yok olduğunu gözlemlediğimizi, bu sebeple geriye “var”ın “yok”tan çıkma ihtimalinin kaldığını ve gerçekte olanın ise tam olarak bu olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁷

Kindî'den sonra gelen İslam filozofları Fârâbî ve İbn Sinâ'da benzersiz yaratma konusunu sudur nazariyesi çerçevesinde ele almaktadırlar. Buna göre mutlak Bir olan Tanrı, yetkinliğinden dolayı zorunlu olarak sudur etmektedir. Bu çıkışta ibdâ'da olduğu gibi Tanrı'nın âlemi yaratmak istemesi ve sonrasında âlemin meydana gelmesi değil, âlem Tanrı'dan zorunlu olarak çıktığından dolayı, Tanrı ile birlikte âlemin de ezeli olması söz konusudur. Ancak bu ezellik zât itibarıyla değil zaman itibarıyla.¹⁵⁸

Bu sebeple İbn Sina, ibdâ'yı Kindî'de olduğundan daha farklı ele almaktadır. O ibdâ'yı sonradan yaratma olarak değil, “bir şeyden başkası için yalnızca onunla ilgili olan bir varlığın madde, alet veya zaman gibi araçlar olmadan oluşması” olarak ele almakta ve bu benzersiz yaratmanın oluşturma ve sonradan meydana getirmeden derece bakımından daha yüksek olduğunu ifade etmektedir.¹⁵⁹

İbrahim Agâh Çubukçu, Fârâbî'nin ibdâ'yı ihdâs anlamında kullanmış olabileceğini, ancak onun âlemin zamansız olarak ibdâ' edildiğini ileri sürdüğünü, Onun âlemin kıdemi hakkındaki imasının bu görüşünden istintaç edildiğini ifade eder. Bu yüzden âlemin zaman bakımından öncesiz oluşunun, Fârâbî açısından Allah'ın zatında ve ilminde değişiklik bulunmayacağı düşüncesine bağlı bir tevilin sonucu olabileceğini

¹⁵⁵ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 13-15.

¹⁵⁶ Şulul, *Kindî Metafizigi*, s.100.

¹⁵⁷ Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, s. 161-162.

¹⁵⁸ Bkz. Fârâbî, *el-Medinetu'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1990, 1-37; İbn Sinâ, “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı üzerine-Fiillerin Allah'tan Suduru”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003, s.320-321.

¹⁵⁹ İbn Sina, *İşaretler ve Tembihler*, çev.: Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 139.

belirtir.¹⁶⁰ Bir nesneyi yokken sonradan yaratmak anlamına gelen ve kâinatın yaratılışını ifade eden kelâm terimi olan ihdâs kavramında esas olan “sonradan yaratma”dır. Fârâbî’nin savunmuş olduğu sudur nazariyesi ile “sonradan olma” çelişik bir durumu ifade edeceğinden kanaatimizce Fârâbî’nin ibdâ’dan kastı ihdas olmamalıdır. Zira İbn Sina da gördüğümüz üzere filozoflarımız ibdâ’yı “sudur” ile aynı anlamı verecek şekilde kullanmışlardır. Kastettikleri yokluk sonrası belli bir zaman içinde bir varlığa çıkış değildir, böyle kabul edildiği takdirde, Tanrı anlayışı tüm felsefi görüşleri etkileyen bir mevzu olduğundan Fârâbî’nin felsefi sistemi de baştan aşağı değişecektir. İbn Sina yoktan yaratmayı “İki anlamda kullanılan bir isimdir. Onlardan birincisi, ne bir şeyden, ne de bir şey vasıtasıyla, şeyin tesis edilmesidir. İkinci anlam, şeyin aracısız ve bir sebepten bağımsız varlığa sahip olmasıdır. Kendi zatında olan bütünüyle elinden alınarak, onun kendi zatında varlığa sahip olmama durumu vardır”¹⁶¹ şeklinde tanımlamaktadır. Burada hiçbir şey yaratılmış varlıktan önce değildir, onu öncelemez. İbdâ, İlk Varlık’ın varlıklara olan ilişkisi değerlendirildiğindeki gelişmeye verilen isimdir. Bu yüzden ibdâ varlığın aracısız olarak fişkırmasını ifade etmektedir.¹⁶² Ona göre ibdâ’ leys’ten eys’e geçme, yani mutlak yokluktan sonra varlığa geçmedir. Yine ona göre ibdâ’ , öngörülen maddesiz yoktan var etmedir ve en yüksek şekli aracısız olması ve İlk sebepten doğrudan sudurudur.¹⁶³

Yaratmada halk, tekvîn ve ihdas kavramları sebebin sonuca nazaran zaman bakımından önceliğine dayanır. İbda’ da ise sebebin sonuca önceliği yaratma bakımından değil, söz bakımındandır. Yani “Ol!” emrinin önceliği vardır. İbda’ tabii varlıkların yaratılışından çok aklî varlıkların veya akılların yaratılışı ile ilgilidir.¹⁶⁴

İbn Hazm, fiilin “ibdâ” ve “izafet” olmak üzere iki kısma ayrıldığını ifade eder. İbda’ fiili yaratma ve yoktan var etmek demektir. Bu sadece Allah’a ait olan bir fiildir. Çünkü Allah, bütün varlıkları kendisinin yarattığını ve yoktan var ettiğini haber vermiştir. İzafet fiili ise Allah’ın mahlûkatında yarattığı ve mahlûka izafe edilen fiillerdir.¹⁶⁵

¹⁶⁰ İbrahim Agah Çubukçu, “Türk Filozofu Fârâbî’nin Din Felsefesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.14, sy.1.,s. 76-77.

¹⁶¹ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara 2013, s.64.

¹⁶² Altıntaş, İbn Sina Metafiziği, A.Ü.İ.F. yayınları, Ankara 1985, s.101.

¹⁶³ Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, s. 117.

¹⁶⁴ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara 2009, s. 167.

¹⁶⁵ Serdar, *İbn Hazm’ın Kelami Görüşleri*, s. 192.

İbdâ fiili bir şeyi yokluktan meydana getirme, olmayan bir şeye varlık kazandırma olduğu için İslam Felsefesi literatüründe de Allah'a mahsus bir eylem olarak ele alınmıştır. Ancak İhvân-ı Safâ'ya göre aklın da ibdâ' gücü bulunmakla birlikte ona bu özelliği bahşeden Allah'tır.¹⁶⁶

2.2. Zaman Kavramı

Zamana “tüm felekleri kaplayan ve içinde hiçbir yıldız bulunmayan dokuzuncu gök tabakasının hareket miktarı¹⁶⁷”, “kısa veya uzun vakit”¹⁶⁸, “az ya da çok süren bölünebilir müddet”¹⁶⁹ anlamları verilmiştir. Çoğulu ezmun, ezman ve ezmine olarak geçer.¹⁷⁰

Kindî, zamanı “Hareketin saydığı(belirlediği), cüzleri sabit olmayan (kararsız) süreç”¹⁷¹, “âlemin varoluş süreci”¹⁷² olarak tanımlar. Yine Kindî, zamanla ilgili şu ifadelerle yer verir: Zaman sayıdan başka bir şey değildir ve zaman hareketi sayan bir sayıdır.¹⁷³ O, zamanın başlangıcı ve sonu olan bir nicelik olduğunu ifade etmektedir. Yani zaman sonlu bir niceliktir.¹⁷⁴ Ona göre nicelik, nitelik, hareket ve hareketi belirleyen zaman ve cisme yüklenen her şey sonludur. Ancak buradaki sonluluk bilfiil olarak. Bir imkân olarak âlemi bilkuvve sonsuz olarak görürsek onu yüklenen zaman da bilkuvve olarak sonsuz olur, ancak bilfiil sonsuz bir zamanın olabilmesi mümkün değildir. Zaman da cisim ve hareketten bağımsız olarak düşünülemeyeceği için, zaman bilfiil sonsuz olduğundan cisim de sonludur. Yine zaman hareketin sayısı olduğundan, hareket de cisimde gerçekleştiği için zamansız cisim yoktur.¹⁷⁵

Ebu Bekir er-Razi'nin beş ezeli ilkesinden bir tanesi de zamandır. Buna göre iki tip zaman vardır. Bunlardan ilki harekete bağlı olan, hareket sayesinde oluşan zamandır ki bu değişime bağlıdır. İkincisi ise hareketten bağımsız olan mutlak zamandır.¹⁷⁶

¹⁶⁶ Çağrıci, “Yaratma” mad., *İ.A.*, c. 43, s. 329.

¹⁶⁷ Cürcani, *Kitabu' t- Tarifat*, s. 118.

¹⁶⁸ İbn Manzur, *Lîsânü'l-Arab*, c. 13, s.199.

¹⁶⁹ İlhan Kutluer, “Zaman” mad., *İ.A.*, c.44, s. 111.

¹⁷⁰ İbn Manzur, *Lîsânü'l-Arab*, c. 13, s.199.

¹⁷¹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 180.

¹⁷² Kindî, “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, s. 204.

¹⁷³ Kindî, “Beş Terim Üzerine”, s. 293.

¹⁷⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 138.

¹⁷⁵ Bkz. Kindî, “Allah'ın Birliği ve Âlemin Sonluluğu Üzerine”, s.204.

¹⁷⁶ Ebu Bekr Muhammed b. Zekeriyya er-Razi, *Resail-u Felsefiyye*, 1977, ss. 142-182.

İbn Sina ise zamanı “önce gelen ya da sonraya kalan yönünden hareketin miktarıdır” şeklinde tanımlamıştır.¹⁷⁷ İbn Sina’da zaman on kategoriden biri olup zorunlu olarak bir şeye ilişen bir durumdur. Zira diğer kategoriler gibi zaman da bir konuda bulunan mevcut gibi bulunduğu şeye iliştir.¹⁷⁸ İbn Sina’nın, metafizik ve fizik âlemlerin arasını zaman kavramı bakımından şöyle ayırdığı ifade edilmiştir: “Yüce âlem sermedde ve dehrde bulunmaktadır; bu âlem sâbit olup fikrin ve hatırlamanın değişmeye açık olmasında görüldüğü gibi bir değişkenlik âlemi değildir; değişkenlik âlemi hareket ve zamanın vuku bulduğu âlemdir”.¹⁷⁹

İbn Sina’ya göre her önceden önce bir öncenin varlığını takdir etmek, zamansal bir başlangıcı olduğu ileri sürülen şeylerin de aslında zaman tarafından öncelendiğini aklen ortaya koymaktadır.¹⁸⁰ Bu yüzden âlemin hadis olması söz konusu olamaz. Çünkü böyle kabul edildiği takdirde, âlemden önce de bir zamanın olduğu kabul edilmelidir. Bu nedenle İbn Sina’ya göre zaman ezeli olmalıdır. Sudur nazariyesi ile temellendirdiği bu görüşü birçok âlim tarafından eleştirilmiş ve tevhid ilkesine aykırı kabul edilmiştir. Oysa ki gerek Fârâbî de gerek İbn Sina’daki bu anlayış tevhid ilkesini geçersiz kılan bir duruma işaret etmemektedir. Onların sistemlerinde Tanrı âleme önceliklidir ancak bu öncelik zaman itibarıyla değil, zat itibarıyla. Kelamcılar ile felsefeciler arasındaki temel anlayış farklarından biri olan bu meselede her iki taraf da aslında Tanrı’nın mükemmel varlık olma özelliğine gölge düşürmeme gayretindedir. Çünkü filozoflar âlemin bir başlangıcı olmasını tutarsız görmekte ve böyle olduğu takdirde Tanrı’nın bilgisinin değişmesinin söz konusu olacağı veyahut Tanrı için bir tür “bekleme” gibi zamansal bir özelliğin Ona yükleneceği düşüncesindedirler. Buna karşın kelamcılar da Tanrı dışında ezeli başka bir varlığın, O’nun tekliğine ve yine mükemmelliğine gölge düşüreceğine inanmaktadırlar.¹⁸¹

“Ne zaman/Meta?” aynı zamanda felsefede on kategoriden bir tanesidir. Kategoriler felsefede en yüksek cinsleri ifade etmektedir.¹⁸² İbn Sina “ne zaman?”ın zamana bir tür nispeti olduğunu ve bu şeyin oluşunun, zamanın kendinde veya bir

¹⁷⁷ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara 2013, s.48.

¹⁷⁸ İbn Sina, *Metafizik*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yayınları, İstanbul 2011, s.85.

¹⁷⁹ İlhan Kutluer, “Zaman” mad., *İ.A.*, TDV Yay., c.44, s.112.

¹⁸⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 71-78.

¹⁸¹ Akyol, *Şehristânî’nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s.104-114.

¹⁸² İbn Sina, *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2010, s.4.

ucunda bulunması olduğunu belirtmektedir. Bir şey zamana nispet edildiğinde ya örtüştüğü ve kendisinden üstün olmadığı önceki zamana nispet edilir; “bu şey zeval vaktinde olmuştur” denmesi gibi veya daha genel bir zamana nispet edilir; “bu şu senede olmuştur” denmesi gibi. Bu ikincisinde dikkat edilecek husus, “bu, şu senede olmuştur” dediğimiz zaman aslında o şeyin o senenin tamamında olduğunu kastetmiyor oluşumuzdur. Burada kastedilen, o şeyin o senenin içinde belirli bir zamanda olmasıdır.¹⁸³

Gazzâlî zamanın en genel ifadeyle “ne zaman?” sorusunun cevabında söylenen şey olduğunu ifade eder. Ona göre zaman, “bir şeyin, o şeyin varlığı ile aynı çizgide giden, sınırları, varlığının sınırlarına tam olarak denk gelen sınırlanmış zamana nisbeti, ya da bu söz konusu zamanın, onda bir parça olduğu sınırlı zaman” demektir.¹⁸⁴ Burada sınırlanmış zamandan kasıt dün, yarın, gelecek sene gibi bi “şimdi”ye göre geçmiş veya geleceğe doğru olan uzaklığa göre sınırlanan zamandır. Bu sözü edilen sınırlanmış zaman da bir şey için birincil ve ikincil zaman olmak üzere iki türlü olabilir. Birincil zaman bir şeyden ayrılmayan, o şeyin varlığı ile aynı çizgide giden zamanı; ikincil zaman ise birincil zamanın kendisinin bir cüzü olduğu ana zamanı ifade eder. Bir savaşın bir senenin bir ayının bir günü içinde altı saatte vuku bulması örneğinde gerçekleşen olayla mutabık olan “altı saat” birincil zamanı, bu birincil zamanın kendilerinin bir parçası olması bakımından sene, ay, gün ise ikincil zamanı ifade eder.¹⁸⁵

“Zaman”, zamanın süresini belirten “müddet”, sürekliliğini ifade eden “devam”, zamanda öncesizliği belirten “ezel” ve “kıdem” gibi felsefî terimlerin Kur’an’da geçmediği, buna karşılık zamanın sürekliliği için kullanılan “ebed” otuz sekiz âyette; “süreklilik” anlamında iki yerde “sermed” kelimesi kullanıldığı ifade edilmiştir. Ayrıca Kur’an’da yevm kelimesi yirmi dört saatlik tam gün anlamının yanı sıra süre kaydı olmaksızın zaman dilimi anlamında da kullanılır. Kıyamet ve âhirete dair âyetlerde “kıyamet günü, son gün, hesap günü, ayırım günü, din günü” gibi ifadeler çok sık geçer.

186

¹⁸³ İbn Sina, *Kategoriler*, s. 221-222.

¹⁸⁴ Ebu Hamid el-Gazzâlî, *Mi'yâru'l- İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013, s.484.

¹⁸⁵ Gazzâlî, *Mi'yâru'l- İlm*, s. 486-487.

¹⁸⁶ Kutluer, “Zaman” mad., s. 111.

O halde zamanla ilgili karşımıza çıkan bir diğer kavram “Dehr” kavramıdır. Dehr, “zamanın bütününde sabitliğin değişime izafe edilmesinden anlaşılan şey”¹⁸⁷ “kesintisiz, sonsuz zaman”¹⁸⁸ “uzun, sonsuz zaman, bütün bir dünya müddeti”¹⁸⁹ sayı ve hesap alanına girmeden önceki felek hareketlerinin ismidir. Dehr, ilahi sudurun yayılmasından ibaret daimi an olup, zamanın önce ve sonrasını birleştiren iç yüzüdür.¹⁹⁰ Zamandan farklı olarak dehrde bir kesinti söz konusu değildir.¹⁹¹

Bu kavramın Zaman kavramıyla aynı anlamda olup olmadığı tartışma konusu olmuştur. Ancak ‘zaman’ uzunluk ve kısalık gibi yönlerden bölünebilir bir özellik taşır. Buna karşın ‘dehr’ bu tür bölümlenmelere konu olmayan tümel (küllî) bir mahiyet arzeder.¹⁹² Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) dehr, zaman ve sermed kavramlarını şöyle tanımlanmıştır: Zaman, değişim ve değişkenlerin durumlarındaki izafilik (görelilik); dehr, sabit ve değişken eşyanın müşterek durumlarındaki görelilik (*i’tibâru ahvâli’l-eşyâ mea’l-eşyâi’l-müteğayyire*); sermed ise, sabit eşyanın durumlarında söz konusu olan göreliliktir. Râzî, “Dehr kendi zâtında sermeddir; zamana kıyaslandığında ise dehrdir” sözünü de şöyle açıklamıştır: “Dehr, zâtında sabit bir şey olup değişmez. Ancak, özünde değişken bir varlık (mevcut) olan zamana nisbet edildiğinde dehr adını alır.”¹⁹³

Peygamberin “Dehre sövmeyin, çünkü dehr Allah’tır.” “Allah dehr’dir.” gibi hadisleri olduğu iddia edilmiştir. Zemaşeri’ye göre burada kastedilen “uzun zaman”dır. Bazı kimseler musibetleri, olayları dehre izafe ettiklerinden dehri kötüleyip şikayet etmişler, Rasulullah da dehre sövmenin onun yaratıcısı ve failine sövmek olduğunu söyleyerek bunu yasaklamıştır.¹⁹⁴

Zaman, sermed ve dehr kelimeleri daha sonra felsefî kavramlar haline gelmiş, dehrden türetilen “Dehriyye” ise kelâm ve İslâm felsefesinde materyalist-ateist bir

¹⁸⁷ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara 2013, s. 48.

¹⁸⁸ Kutluer, “zaman” maddesi, s. 111.

¹⁸⁹ Cürçani, *Kitabu’ t- Tarifat/Terimler Sözlüğü*, s. 107.

¹⁹⁰ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003, s. 100.

¹⁹¹ İbn Manzur, *Lisânü’l-Arab*, c. 13, s.199.

¹⁹² Mustafa Öztürk, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 16, Samsun 2003. s. 252.

¹⁹³ Öztürk, a.g.m., s. 253.

¹⁹⁴ Cürçani, *Kitabu’ t- Tarifat/Terimler Sözlüğü*, s. 107.

akımın adı olmuştur.¹⁹⁵ Dehriyye mezhebine mensup kimseler âlemin ezeli olduğunu ve bir yaratıcının bulunmadığını savunurlar.¹⁹⁶

2.3.Cisim/Cirm Kavramları

Cisim, “Doğada element, bileşik veya bunların karışımları hâlinde bulunan, kütlesi ve ağırlığı olan, duyuyla algılanabilen şey”¹⁹⁷ “Üç boyutu kabul eden cevher, cevherden müellif bitişik”¹⁹⁸, “bilinci olmayan, mekânda yer kaplayan nesne”¹⁹⁹ anlamlarına gelir.

Cirm kelimesi ise, Arapça cerm kökünden türetilmiş bir isim olup sözlükte “ceset, beden, cüsse” mânalarına gelir. Çoğulu ecrâm, cürûm ve cürümdür. Cürcânî, cirm ile cisim terimlerinin aynı anlama geldiğini belirtmiştir. Terim olarak başlangıçta cisim kavramının eş anlamlısı gibi kullanılırken zamanla daha dar ve özel bir anlam kazanmıştır. Kindî nefis - beden ilişkisine dair kısa bir risâlesinde Eflâtun’un cirm ile cismi farklı saydığını, gök feleğini cisim, dünyadaki maddî varlıkları ise cirm kabul ettiğini belirtmiş, ancak kendisi toprak, su, hava, ateş ve bunların birleşikleri olan nesnelere için cirm kelimesini kullanmış ve bunun cisimle aynı anlama geldiğini ifade etmiştir.²⁰⁰ Kindî, bu iki kavramı şu şekilde tanımlamıştır: Cisim “ en, boy ve derinlik olmak üzere üç boyutu olan bir niceliktir.”²⁰¹ Cirm “üç boyutlu olan her şeydir.”²⁰² Görüldüğü gibi o, iki kelimeyi hemen hemen eş anlamlı olarak kullanmıştır. Bunun en net kanıtını “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz” adlı risalesindeki ifadelerinde görüyoruz: “Eğer oluş âleminin dahilindeyse, bu alemde 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 her şey cirmdir; o halde cisim cirmdir ve bunun dışında bir anlamı yoktur.”²⁰³

¹⁹⁵ Kutluer, “Zaman” maddesi, s. 111.

¹⁹⁶ Cürcanî, *Kitabu' t- Tarifat*, s. 107.

¹⁹⁷ Türk Dil Kurumu Resmî internet sayfası,

http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&kelime=C%C4%B0S%C4%B0M , erişim tarihi 12.04.2015.

¹⁹⁸ Cürcanî, *Kitabu' t- Tarifat*, s. 86.

¹⁹⁹ Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, s. 58.

²⁰⁰ Karlıağa, “Cirm” kavramı, c.8, s.27.

²⁰¹ Kindî, “Cisimsiz Cevherler Üzerine”, s. 240.

²⁰² Kindî, “Tarifler Üzerine”, s. 179.

²⁰³ Kindî, “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”, s. 252.

Kindi, bir takım cevherlerin cisimli olduğunu, bununla birlikte cisimsiz cevherlerin de var olduğunu ifade eder. Mesela nefis bir cevher olmakla birlikte, bir cisme sahip değildir.²⁰⁴ Bu yüzden Kindî, felsefî sisteminde diğer Meşşai filozoflardan ayrılmaktadır. O, ezelin aksine cirmin cinsi ve türü bulunduğunu, bu sebeple cirmin ezeli olmayacağını bildirmekte ve sonsuz cismin imkânsızlığını ortaya koymaktadır. Onun İslâm felsefesinde büyük önem taşıyan düşüncesine göre cirm canlı veya cansız olabilir; Cirm bir yönden kendisinin cinsi olan cevherle faslı olan uzunluk, genişlik ve derinlikten, diğer yönden madde ve sûretten mürekkeptir. Terkip de bir tür harekettir, hareket ise zamanda olur.²⁰⁵

Kindî'den sonra Aristocu tabiat felsefesinin temelini teşkil eden unsur ve hareket telakkisine dayanan oluş ve bozuluş teorisi, hemen hemen müslüman düşünürler arasında genel kabul görmüş ve buna bağlı olarak evrenin ay üstü ve ay altı olmak üzere ikiye ayrıldığı görüşü benimsenmiştir. Bu anlayıştan hareketle ay üstü âleminde yer alan varlıklara ve feleklere cirm; ay altı âleminde yer alan varlıklara da cisim adının verilmesi âdet olmuştur. Ay üstü âlemine ve onda bulunan varlıklara “âlem-i ulvî” ve “ecrâm-ı esîriyye” de denir.²⁰⁶

İbn Sina'ya göre cisim, birtakım manalar için ortak kullanılan isimdir. Ona göre bitişik, sınırlandırılmış, yüzeyi belli, uzunluk, genişlik ve derinliğinin olması kendinde mümkün olan herhangi bir surete cisim denilir. Bu sıfatla heyula ve suretten oluşmuş bir cevhere de cisim denilir.²⁰⁷

İbn Hazm'ın, cisim olmayan cevher fikrini kabul etmediği ifade edilmiştir. Buna göre cisim olmayan parçalara bölünmeyen bir cevher söz konusu değildir. Allah ve O'nun yarattığı mahlûkat dışında bir mevcut yoktur. Mahlûkat ise cisim ve araz olarak ikiye ayrılır. Üçüncü bir başka varlık kategorisi yoktur. Bu nedenle ona göre cisim ve araz dışında bir cevherden söz edilemez.²⁰⁸ Bununla birlikte âlemi oluşturan bir varlık kategorisi olarak cevheri ve arazi kabul eder. Onun itirazı yalnızca cevherin cisimden bağımsız olarak kabul edilmesinedir.

²⁰⁴ Kindi, “Cisimsiz Cevherler Üzerine” , s. 242.

²⁰⁵ Kindî, “Cisimsiz Cevherler Üzerine”, s. 241-242.; Bekir Karlıağa, “cirm kavramı”, İ.A., c. 8, s. 27.

²⁰⁶ Bekir Karlıağa, “Cirm” kavramı, İ.A., c.8, s.27.

²⁰⁷ İbn Sina, *Tanımlar Kitabı*, s. 40.

²⁰⁸ Serdar, *İbn Hazm'ın Kelami Görüşleri*, s. 114.

III. BÖLÜM: İBN HAZM'IN KİNDİ'YE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ

İslam felsefesinin ilk filozofu olarak nitelendirilen Kindî'ye İbn Hazm tarafından yöneltilen eleştiriler iki bakımdan önemlidir. Birincisi Kindî'nin kelimadan felsefeye geçiş dönemi filozofu olarak nitelenmesi, bu yüzden çoğunlukla kelam ilminde ele alınan problemleri ele almış olması, buna rağmen eleştirilerden kurtulamaması, ikincisi ise felsefe kapsamlı bir şekilde yaygınlaşmadan teşekkül dönemindeki felsefi tartışmaların mahiyetini ve kapsamını tespit etmeye imkân tanınması hususunda bizlere rehberlik edecek olmasıdır.

Öncelikle İbn Hazm'ın eleştirel düşünce ve eleştiri geleneğimizdeki yerini belirtmek için birkaç hususa işaret etmek istiyoruz. İbn Hazm, Kindî'ye yönelik eleştirilerini gerçekleştirirken, bir takım ilkelere dayanacağını vurgular. İbn Hazm'a göre "Hakk"ın gerçekleştirilmesini isteyen kimseye layık olan şey, muhalefet ettiği kimseye düşmanca davranmamaktır; aksine onun dost, iyiliksever ve insafli olması gerekir. Doğruluk bakımından kendisini onaylayan kişi gibi onun da o kimseyi onaylaması, onun iyiliklerindedir. (İlimde) vukufiyet, burhanların sınırlarındadır. Burhansız olan her delilin hurafe olduğunu söyleyen İbn Hazm ortaya koyduğu kanıtlamalarında burhana dayanacağını da ifade eder.²⁰⁹

İbn Hazm'ın yukarıdaki ifadelerinden hareketle tutarlı/dengeli ve muhatabı incitmeyecek bir dil kullandığını söylemek mümkün değildir. Çünkü müzakere ve tenkit ilkelerini ortaya koymaktadır, ama fikrî tartışma ve müzakerede tartışmanın canlılığından olsa gerek, İbn Hazm ilkelerinin gereğini yapamamış gözükmektedir. Nitekim İbn Hazm İlk İslam filozofu olarak nitelenen Kindî ile ilgili çok sert ifadelerle yer vermekte, konuyu dînî ve îtikâdî boyutlara getirerek ağır ithamlarda bulunmaktadır.

Tezimizin bu bölümünde İbn Hazm'ın değerlendirmelerini ele almaya çalışacağız. Onun eleştirilerinin temel hareket noktasını *illiyet* meselesi oluşturmaktadır. Risalenin ağırlıklı olarak üzerinde durduğu mesele de budur. Ancak İslam felsefesinde

²⁰⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 389, 390.

illiyet denildiğinde konu Tanrı tasavvurundan âlem tasavvuruna kadar her alana yansıyan bir yapı arz etmektedir. Bu da Tanrı'nın yaratmasından, kader meselesine, oradan da ruh ve nefis kavramlarına kadar geniş bir alanı kapsayan bir tartışma sahasına uzanmaktadır. Bu yüzden biz de bu bölümde öncelikle Tanrı'yı illet olarak nitelemenin ortaya çıkaracağı sorunları ve bunların tutarlılığını ele alacağız.

1. TANRI VE İLLİYET İLİŞKİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

Kindî'ye yönelik yapılan bu eleştirilerin en temel noktasını, illiyet meselesiyle ilgili söylenenlerin Tanrı tasavvuru ile ilişkilendirilmesi oluşturur. Bu eleştiri, açıkça Tanrı'ya illet denilmesinin ortaya çıkardığı veya çıkaracağı teolojik sorunlar yüzündendir. Bu husus İbn Hazm'ın şu ifadelerinde net bir şekilde vurgulanmaktadır:

“Bizim bu sözumüz ve reddiyemiz, Rabbini bilmeyene ve onu kendisine ait isimleri dışında isimlerle ve kendisine ait olmayan vasıflarla nitelendirenleredir. O'nu tenzih ederiz. O, bunların hepsinden yücedir. Bârî azze ve celle hakkında Yakup İbn İshak'ın söylediği gibi “O, illettir” diyemeyiz. Bu durum, onun tevhid anlayışını geçersiz kılmış, yaptığını yerle bir etmiştir; sözlerinin başında delil olarak gösterdiği öncüllerde kendisini yalanlamıştır. Onun (Kindî'nin) ayağı kaydı ve hevasına uydu. Biz, eğer illeti keşfetmek, onun zatındaki hakikatlere ulaşmak ve onu açıklamak istersek, Bârî azze ve cellenin kendisinden sonrakine bir illet olduğunu söyleyemeyiz. Aksi takdirde, işiteni, malulü yönünden bir illet olarak isimlendirmemiz gerektiğini vehmederiz. Çünkü illet, malul olmadıkça akledilebilir bir illet değildir. Malul de bir sözle zorunlu olarak bir şeye illet olmadıkça malul değildir. Zorunlu olarak bir muzâfa dair bir illet olmaksızın malul olamaz. Öyleyse (Kindî'nin yaptığı gibi Allah'a illet denildiği takdirde) İşiten'in, -mutlak olmaksızın onun yaratıcısının- her bir malule izafe edildiği düşünülür. Rabbimiz bu durumdan yücedir ve uludur.”²¹⁰

Yukarıda da ifade edildiği üzere, burada zikredilen husus, illet isimlendirmesinin İslam akîdesindeki Tanrı tasavvurunun en temel doktrini olan tevhid ilkesine aykırı bulunması sebebiyledir. Burada esasında Tanrı'nın diğer varlıklarla ortak bir varlık tasavvuruna sahip olarak algılanması temel sorun olarak görülür. O diğer tüm varlıklardan farklı olarak eylemlerinde bir sebebe ve illete muhtaç olmamalıdır. Ayrıca İbn Hazm'ın düşünce sistemine göre, illet ve malul hakkında kendi aralarında bir

²¹⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 369.

gereklilik ve bir zorunluluk ilişkisi vehmedilir. Vehmedilir dememizin nedeni, tutarlılığı hakkında karşı sözlerin de olabileceğinden dolayıdır. İbn Hazm'ın kurduğu bu ilişkiye göre, Tanrı'nın kendisinden sonraki varlıklarla ortak bir varlık düzleminde olduğu iddiası ortaya çıkmaktadır.

Burada bu sorunun ortaya çıkmasının temel nedeninin esasen *illet* kelimesine yüklenen anlamın ne olduğu ile ilgili olacağı iddiası gündeme gelebilir. Zira İbn Hazm, bilindiği gibi aynı zamanda İslam fıkhi ile de meşgul olmuş ve fakih olarak da nitelendirilen bir düşünürdür.

Bilindiği üzere İslam fıkhiında illet ve sebep arasında bir ayırım yapılmaktadır. Nitekim İbn Hazm da, fıkıh üzerine yazmış olduğu eseri *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm* adlı eserinde sebep ve illet arasındaki bu ayırmadan söz eder. Buna göre illet ismi, kendisinde zaruri bir zorunluluğu gerektirir. Bu nedenle de illet; ateşin illetinin yakma olması gibi, ya da kar yağışının illetinin soğuk olması gibi malulünden ayrılamaz. İbn Hazm bunların birisi olmadığında diğerinin asla olamayacağını vurgular. Aynı şekilde onlardan birisi diğerinin önüne ya da arkasına da geçemez, illetde ifade edildiği şekilde bir zorunluluk anlamı vardır.²¹¹

Sebebe gelince, burada bir zorunluluk söz konusu değildir. İbn Hazm bunu bir kişinin öfkelenmesi örneği ile açıklamaktadır. Öfke kişinin kendisine bağlı bir durumdur, dilerse öfkelenir dilemezse öfkelenmez. Onu gerçekleştirmesi için zaruri bir durum yoktur. O halde sebepte kişi bir eylemi gerçekleştirirken eylemi yapıp yapmama konusunda seçme hakkına sahiptir, onu isterse yapar, isterse de yapmaz.²¹²

Burada İbn Hazm'ın Allah'ı *illet* olarak isimlendiren Kindî'ye karşı bu yüzden bu kadar sert bir tavır takınmış olduğu düşünülebilir. Yani Tanrı'nın âleme *sebepe* oluşu zorunlu olmazken *illet* oluşu zorunlu olacağından İbn Hazm'ın bu şekilde sert bir itirazda bulunduğu iddia edilebilir. Ancak şunu da belirtmekte fayda görüyoruz ki İbn Hazm Allah'ın yalnızca *illet* değil *sebepe olarak* da isimlendirilemeyeceğini ifade eder. Hatta Allah için bu iki kavramı da kullananların helak olduğunu ifade eder.²¹³ Ona göre Allah, fiillerini istediği, irade ettiği şekilde gerçekleştirir; herhangi bir illet ya da sebep

²¹¹ İbn Hazm, *el-İhkâm fi Usuli'l-Ahkâm*, Daru'l-Hadis, Kahire 1992, c. 2, s. 563.

²¹² İbn Hazm, *el-İhkâm*, s. 563.

²¹³ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s.565.

nedeniyle değil. Bu konuda bir sebepten bahsedebilmemiz için bir nas olması gerekir. Allah dilediğini yapar.²¹⁴

Görüldüğü üzere, İbn Hazm düşüncesinde her ne kadar Tanrı'yı illet olarak isimlendirmek Allah'a bir zorunluluk izafe etmek olduğundan reddedilse de burada bunun da ötesinde zorunluluk ifade etmeyen sebebin de O'na atfedilemeyeceği hususuna vurgu vardır. Ayrıca sonraki bölümde de ifade edeceğimiz üzere Allah illetlerin ve sebeplerin sonradan yaratıcısı iken O'nun aynı zamanda illet veya sebep olduğunu söylemek, İbn Hazm'a göre tutarsızlık olacaktır.²¹⁵

İbn Hazm'a göre, Kindî'nin Tanrı'yı illet olarak ifade etmesi, izafe olan ve izafe olunanı gerektirmektedir. Bunun üzerinde önemle durmaktadır. İbn Hazm'a göre Kindî'nin bu konudaki söyledikleri aslında kendi söyledikleriyle de çelişmektedir. İbn Hazm, Kindî'nin "Allah azze ve celleye herhangi bir muzaf izafe edilmez, bir muzaf tarafından da şekillenmez" şeklinde ifadeler kullandığını belirtir. Ancak bunu ifade etmekle Tanrı hakkında söylenen bu yanlış ifade biçimi İbn Hazm'a göre ortadan kalkmaz. Tanrı hakkında illet ifadesini kullanan Kindî, O'ndan izafeti gidermeye muktedir olamaz. Hâlbuki Tanrı ile ilgili doğru bir şey ifade etmeyi isterken aslında kendisinin de olumsuzladığı her bir şeyi zorunlu kılar, olumlu bir hale getirmiş olur. Çünkü onu bir illet olarak isimlendirmek, söylediği şeylerin hepsini geçersiz kılmaktadır.²¹⁶

İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ bu tip değerlendirmelerden yüce ve münezzehtir. Bu noktada belirtilmesi gereken en önemli husus, illet için malullerin fiilleri ifadesinin kullanılamayacağıdır. Bu nedenle Allah Teâlâ ne malullerin illeti ne de illetin illetidir. Allah Teâlâ ile kastedilen anlam, düşünürümüze göre Vahid olan Samet olan anlamlarıdır. Bu noktada bir ifade de bulunulacaksa bu Allah'ın kendisine ait olanla ifade edilmesidir. O da "O Ehad olan Samed olan birdir, bütün illetlerin kaynağıdır. İbn Hazm, illetlerin kaynağı demekle, illet demek arasında fark olduğu kanaatindedir. İlet olarak nitelediğimizde, onu da illiyet anlayışının bir parçası haline getirmiş oluyoruz. Bu nedenle onun illetlerin varlığa çıkmasındaki rolü illetleri var etmesi nedeniyle tüm malullerin de yaratandır. Bu nedenle onun yaratmasının "sıra ve düzen bakımından

²¹⁴ İbn Hazm, *el-İhkâm*, s.565.

²¹⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 383.

²¹⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 369.

olduğu şekil üzere olan tam ve eksiksiz olması gerekir” şeklindedir demek bu konudaki en uygun ifade olarak zikredilir.²¹⁷

Yukarıda ifade ettiğimiz hususun biraz açılması gerekmektedir, çünkü filozofları illiyet nazariyesine götüren en önemli problem, “illetleri ortaya çıkaran şey nedir?” sorusudur. Mantıksal açıdan illet malulünü gerektirdiğine göre, onun da bir illeti olmalıdır. Tanrı illetlerin yaratıcısı, onların varlık âlemine çıkışını sağlayan olabilir, ama onun illeti olur denilirse, o zaman bu ilişki zorunlu bir ilişkiye dönüşecektir ki bu Tanrı ve yaratılanlar arasında ortaya çıkan ilişki biçimine uygun bir durum değildir. Bu durum İbn Hazm’a göre, Allah’ın malulün illeti olmasını gerektirmez. İlet ve malul arasında bir ortaklık söz konusudur. Bu nedenle Bari Teâlâ hakkında illet ifadesinin kullanılması doğru olmaz. Çünkü o, ne isimde ne de manada illetle birlikte bir ortak değildir. Zira illet bir fasıl/ ayırım ondan ortaya çıkar. Çünkü fasıl/ayırım illet için bir gayedir, Allah azze ve celle içinse bir gayeden söz edilemez.²¹⁸

Bu noktada İbn Hazm, yaratıcının işlerinin bize kıyas edilmesinin mümkün olmadığını söyler. Bu nedenle de bu konudaki izafet de engellenmiştir. Bu fark anlaşılmazsa ve bu konuda söz söylenilmeye kalkılırsa, doğru olmayan ve sapkın fikirler düşüncelerde zemin bulacağı kanaatindedir.²¹⁹ Bu hususu biraz daha temellendirmek için *illet vela İlk İlet değildir, ama* Tanrı, illetlerin yaratıcısıdır, üstelik bu da O’nu illet yapmaz, tespitini açıklamak gerekmektedir.

1.1.Tanrı İlet Değildir, İletlerin Yaratıcısıdır ve Sıfatı Yoktur

Bu aşamada Allah’ın ve kulların fiilleri konusundaki ayırımdan söz etmek gerektiğini düşünen İbn Hazm bu konuda Eflatun’un görüşlerine yer verir :

“Eflatun dedi ki: Fiiller, *İhtirâî/Yaratmaya dayalı, tabiî ve sınaî/yapay* olmak üzere üç türdür. İhtirâî olan, Bari’nin fiiline mahsustur. O da yokluktan varlığın tesisidir. Tabii olan, bir şeyin başka bir surete ve onun tabiatının da başka bir varlığa fesadıyla varlıktan varlığın tesisidir. Bu da Allah Teâlâ’nın izniyle illetlerin fiiline

²¹⁷ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 369.

²¹⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 373.

²¹⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 389.

mahsustur. Sinaî olana gelince bu varlığın suretinin fesadı olmaksızın, varlıktan oluşan bir varlıktır. Bu Teâlâ'nın dileği ve Bari'nin izniyle malullerin fiillerine mahsustur.”²²⁰

İbn Hazm Tanrı için *illet* vela *İlk İlet* ifadesinin kullanılmayacağını ifade eder. Fakat illet olmamakla birlikte Tanrı, illetlerin yaratıcısıdır ve bu, O'nu illet yapmaz.

İbn Hazm bu konudaki en önemli soruyu kendisine sorar. Buna göre, eğer birisi “İlk illetler zatlariyla onun ve kendisinden meydana gelen ilk yaratmanın dışında mıdır?” diye sorarsa İbn Hazm'a göre bu sorunun cevabı “evet”tir. Bu İlk basit illetlerden dolayı kendisinde birleşik olan hüvviyetlenmiş olanlar hakikat/gerçeklerdir. İlk İletler, illet olmak bakımından hakikat olarak isimlendirilir. İbn Hazm'a göre, illetler Tanrı'nın etkin olmasıyla ondan hüvviyet alırlar ama illetler nesnelere yokluktan varlığa çıkarmak için ortaya çıkmıştır denilemez. Allah [onun misli gibi bir şey yoktur] (*Şura Suresi/11*) ayeti gereğince bunlardan müstağnidir ve bunların hepsinin ötesindedir. Allah Teâlâ için varlık verme gibi bir zorunluluk yoktur. O zorunluluklar için bir konu olamaz, eğer bunu söylemiş olursak Allah'ı belli bir yaratma sıralamasının içine dâhil etmiş oluruz.²²¹

İbn Hazm tarafından burada ifade edilen eleştiriler, İbn Hazm sonrası da tartışma konusu olmuştur. Bu konuda Gazzalî ve Şehristani gibi düşünürler, Tanrı'nın varlığı ortaya çıkarması ile ilgili olarak ortaya konulan illiyet nazariyesinin onu bir zorunluluğa tabi kıldığını, bunun Tanrı için geçerli bir değerlendirme tarzı olamayacağını ifade etmişlerdir.²²² Ancak bu noktada bir tartışma konusu da “Tanrı ile ilgili ifadelerimizde O'nun ezeli ve ebedi olarak her şeyi bildiğini söylersek, o mükemmel bir varlık ise o zaman sınırsız bir yaratmaya da sahip ise, yaratma iradesinin farklı şekilde tezahür etmesi mümkün müdür, eğer mümkünse o zaman Allah Teâlâ bir mükemmellikten başka bir mükemmelliğe mi gitmektedir?” sorusudur. Buradaki esas sorun budur, filozofların bilgiyle ilgili olarak ifade ettikleri, sebebe dair bilgiyi önemsemeleri aslında Allah'ın mükemmel varlık olarak tasavvur edilmesi sebebiyledir.

²²⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 390.

²²¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 370.

²²² Gazzalî, *Tehafütü'l-Felasife*, ss. 166-177; Şehristani, *Musaraatu'l-Felasife/Filozoflarla Mücadele*, met. ve çev.: Aygün Akyol, Aytakin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010, s. 62, 77; Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011, s. 143.

Burada önemli bir sorunla karşı karşıya geliyoruz, o da Tanrı'nın yaratıcı olarak kabul edilmesinin illet olarak kabul edilmesi anlamına gelmeyeceğidir. İbn Hazm'ın üzerinde ısrarla durduğu hususlardan birisi budur. Bu konuda “eğer O olmazsa ne illetler ne de maluller olurdu” gibi bir savunmaya girilirse, bunun O'nun illet olmasını gerektirmeyeceğini belirtir. İbn Hazm bu ifadenin Tanrı için tutarlı olmayacağını açıklarken yukarıda da ana hatlarıyla ifade edildiği üzere, illet isminde kendi içinde malulu ile zaruret ilişkisini barındıran bir anlam olduğunu, malulde de illete dair bir zarurilik anlamı olduğunu belirtir. Esasında illet malul için vaz edilmiştir; malul de illete yüklem olandır.²²³

İbn Hazm, Tanrı için illet denilemeyeceğini ifade ederken, onun ismi ve durumuyla, kendi oluşunda devamlılığı olmayan illetleri sonradan yaratan, ortaya koyan olduğunu belirtir. Oluşumu devam ettiği sürece illetlerin değişimi yoktur ve illetlerin bu durumu onları, onlardan çıkan ve onların sebebiyle olan malullerden ayırt eder. Bundan dolayı da illetler, malulün kendilerinden mutlak olarak çıkartılmasında kendi açısından en öncelikli olmuş olurlar. Bunun inkârı halinde İbn Hazm illetleri, malulleri ve kendisinden bilinen makullerinde reddedilmiş olacağını ifade eder.²²⁴

İbn Hazm'a göre eğer Tanrı için illet ifadesini kullanacak olursak, varlıkta kendisinden daha yüce olan akıl sahibinin varlığını illetin durumuna dâhil etmiş oluruz. Hâlbuki O, ismi ve durumuyla, kendi oluşunda devamlılığı olmamasına rağmen, illetleri sonradan yaratan/muhdis, ortaya koyan ve onu isim ve hal durumuna dâhil edendir.²²⁵

İbn Hazm, Kindî ve onun görüşündeki diğer filozofların Tanrı'yı illet olarak değerlendirmeleri sebebiyle ilhada yöneldiklerini belirtir. “Onlar yaptıkları şeylerin karşılığını alacaklardır”²²⁶ şeklindeki ayeti de delil göstererek doğru yoldan ayırdıklarını vurgular. Bu noktada yaptığı değerlendirmelerinde dikkat çeken yön, İbn Hazm'ın meseleyi itikâdi bir noktaya taşımasıdır. Kendisinden sonra Gazzalî de filozofları bu konuda benzer şekilde itham edecektir.²²⁷

²²³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 370.

²²⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 372.

²²⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 372.

²²⁶ 7/A'raf Suresi, 180.

²²⁷ Gazzalî, *Tehafütü'l-Felasife*, s. 225.

Biz çalışmamızda meseleyi konunun itikâdi hükmü bakımından değil, İbn Hazm'ın ortaya koyduğu deliller bakımından inceleyeceğiz. Burada illet ve malul meselesiyle ilgili öncelikle incelenmesi gereken husus, Allah Teâlâ'nın sıfatları konusunun netleştirilmesidir. İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ, beşerin sıfatlarını kendisinden uzak tutmuştur. O dileyendir, sınırlayandır. Onun sıfatı sıfatının olmayışıdır. Bu nedenle İbn Hazm'a göre Allah Teâlâ ile ilgili konuşurken söylenmesi gereken "O, benzeri ve öncesi olmayan salt hayırdır. O Rab'dir. Hiçbir şey ona benzemez" demektir.²²⁸

İbn Hazm, sıfatlar meselesinde Eş'ari düşünce sistemini de eleştirmekte, bu noktada Allah Teâlâ için sıfatlar izafe etmenin Hıristiyanların Teslis²²⁹ inancına benzediğini vurgulamaktadır. İbn Hazm'a göre Hıristiyanlar teslis inancı ile Allah'ın zatı dışında iki ayrı bağımsız unsur/uknum kabul ederken, sıfatların kabulüyle Eş'ariler Allah'ın zatına ilave unsurlar kabul etmişlerdir.²³⁰ İbn Hazm, Eş'ariler'in sıfatları Allah'ın zatına ilave edilen şeyler gibi gördüğünü belirtmiştir. Bu nedenle İbn Hazm, Allah'ın zatına ilave olarak anlaşılabilir sıfatları kabul etmemektedir.²³¹

Sıfatları Allah Teâlâ hakkında kabul etmeyen İbn Hazm, O'nun yaratması hakkında *söz* ve *illet* kavramlarını kullanmanın yerinde olduğunu belirtir. Şayet illet olmazsa, söz de olmaz. İbn Hazm'a göre, "O, kalemin yaratılışından beri mütekellimdir

²²⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 391.

²²⁹ Sıfatlar meselesinin daha iyi anlaşılması için Hıristiyanların teslis anlayışına da kısaca değinmek istiyoruz. Teslis, "Tanrı, üçtür; üç Tanrı-bir Tanrı'dır; Tanrı, üçten biridir" diyen ve böyle inanan Hıristiyanların amentüsü veya akidesini ifade etmek için kullanılır. Ayrıca bazen teslis kelimesi yerine "Ekânim-i Selâse" deyimini de kullanılır. Ekânim, Süryanice "uknum" kelimesinin çoğuludur. Teslis'te üç unsurdan bahsedilir, bunlar baba, oğul ve kutsal ruh'tur. Teslis hakkında en çok tartışılan mesele, burada ifade edilen üç unsurun tek cevherden olup olmadığı meselesidir. Bu konuda İznik Konsili'nde "ortak cevher" oldukları kararlaştırıldı. Tertullian tarafından ifade edilen "Bir cevher, üç şahıs" bu anlayışı özetler mahiyettedir. Teslis hakkında daha geniş bilgi için bkz. Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993, s.124; Mehmet Bayraktar, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007, s. 36, 55, 61; Aygün Akyol, Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi, 101, 102.

²³⁰ Hıristiyan teslis inancı ve İslam düşüncesinde sıfatlar meselesi için bkz.: H. Austryn Wolfson, *Kelam Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001, s. 90.

²³¹ Karşılaştırma için Bkz. İbn Hazm, *el-Fasl*, c. V, s. 207-208, 210; Cağfer Karadağ, "İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sayı: 1, 2009, s. 95; Bu noktada dikkat çeken yön İbn Hazm tarafından kelimacılara ve felsefecilere yönelik söylemlerin Hıristiyanların uknum nazariyesine benzediğine dair getirilen eleştiri, kendisinden sonra Şehristani tarafından da zikredilmiştir. Şehristânî filozofların Zorunlu Varlığın zatı hakkında ifade ettikleri bu yönlerin Hıristiyanlar'ın "bir cevher üç şahıs" anlayışına benzediğini savunmaktadır. Şehristânî, *Musâraatu'l-Felâsife/Filozoflarla Mücadele*, s. 46, 47; Aygün Akyol, Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi, s. 101, 102.

ve kıyamet gününe kadar da öyle kalacaktır.” Yaratmanın söz ve illet olarak ortaya konulduğu konusunda delil olarak kullanılan ayet “Bir şey yaratmak istediği zaman Onun yaptığı «Ol» demekten ibarettir. Hemen oluverir”²³² Şüphesiz o da yarattığı şeyi yaratmaya başlaması yönündendir. Sadece bu sözle onun melekûtunun tamamı oluşur. Yarattığı her şeyde kudretini sabit kılmıştır. Azze ve cellenin zorluk/mihne irade etmesinden dolayı, bütün eşyanın yaratılması onun bu sözünü gerektirmiştir.²³³

Bu konuda İbn Hazm’ın eserinde zikredilenler, itikadi olarak Kur’an kaynak gösterilerek yapılan değerlendirmeleri içermektedir. Buna göre, Allah’ın iradesinin eşi ve benzeri yoktur. Çünkü O, ebediyyen azze ve celle olduğu şeklindeki içinde çelişki olmayan sözüyle varlığın ortaya çıkmasını sağlar. Allah’ın yaratması filozofların zikrettiği gibi illet ve malul ile sınırlı değildir, O, bir şey irade ederse O’na ol der; O da oluverir! Görüldüğü üzere burada İbn Hazm’da kendisinden sonra gelen düşünürlerin baktığı noktadan meseleyi alarak, Tanrı’nın iradesine vurgu yapmakta ve dilediğini dilediği şekilde yaratır ifadesini hareket noktası olarak almaktadır.²³⁴

Yaratma konusunda İbn Hazm’ın temel hareket noktasını Allah Teâlâ’nın iradesinin ve fiillerinin sınırlandırılmaması oluşturur. Esasında bakıldığında kendisinden sonra gelen kelami düşünce sistemi de filozofları eleştirirken aynı noktadan hareket ediyordu. Yalnız burada bir noktanın altını çizme ihtiyacı hissediyoruz, o da filozofların illiyete dayalı bir anlayışa gitmelerini sağlayan şey, onların varlıkta keyfilik olmaması ve Tanrı’nın da mükemmel varlık olması sebebiyle iradeyi, bilme ve akletme kavramına izafe ediyorlardı. Böylece Tanrı en iyi bilen olduğu için aynı zamanda en iyi yaratan olarak da niteleniyor, zatında herhangi bir değişiklik olmaksızın tüm varlığın yaratıcısı olarak ifade ediliyordu.²³⁵

İbn Hazm’a göre Allah’ın iradesi fiilden önce gerçekleşir, bu nedenle de önce söz ve irade ondan sonra fiil ortaya çıkar. İbn Hazm’a göre, ayette bu “Dilediğini yapandır” şeklinde ifade edilir.²³⁶ Yine aynı şekilde Allah’ın yaratmasının her hangi bir belirlenimle sınırlanamayacağını gösteren, “Bizim bir şeye sözümüz, onu dilediğimiz

²³² 36/Yasin Suresi, 82.

²³³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 391; İslam düşünce geleneğinde sıfatlar konusuyla ilgili detaylı bilgi için bkz.: Wolfson, *Kelam Felsefeleri* ss. 85-178.

²³⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 382.

²³⁵ İbn Sina, *Kitabu 'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 102

²³⁶ 85/Buruc Suresi, 16.

zaman ona ol dememizden ibarettir ki, o da hemen oluverir” şeklindeki ayeti kerimede İbn Hazm tarafından bu konuda delil olarak kullanılır.²³⁷ İbn Hazm’ın bunu ifade etmesinin nedeni eserinde belirtmese de Kindî’ye olan itirazıdır. Çünkü Kindî aynı ayetten söz ederken “söz”ün söylenmesinin burada mecâzî olduğunu ifade eder. Yani burada aslında Allah’ın söylemesi değil dilemesi söz konusudur ve dilediği şey de O’nun dileği istikametinde vücud bulur.²³⁸ Yani Kindî’de Allah’ın fiili söz ve irade ile değil yalnızca dileme iledir ki İbn Hazm da buna itiraz etmiş ve Allah’ın fiilinin söz ve irade ile olduğunu ifade etmiştir.

Allah’ın sözü ve iradesi her bir meful için iki illet olarak kabul edilir. Allah tarafından o ikisi dışındaki varlıkların oluşumu için o ikisinden önce hiçbir illet yoktur. İbn Hazm Allah’ın yaratmasını O’nun “ol deyince oluverir” ifadesi gereğince açıklamaktadır. Bu nedenle o bir şeyi irade ettiğinden ona ol demesi yeterlidir. Görüldüğü üzere burada söz ve irade vardır.²³⁹

İbn Hazm sisteminde Tanrı’nın dilemesi önemlidir, eğer iradesi kendisinden değilse, buna irade dememizin de bir anlamı yoktur. Tanrı için bir takım mecburiyetlerin vehmedildiği bir irade O’nun iradesi için kullanılamaz. Bu nedenledir ki Tanrı, tenzih edilen birdir, hiçbir şeye ihtiyacı yoktur, biricik tektir. Bu nedenle de hiçbir şey onun sözü ve iradesi dışında olamaz. Sözü ve iradesi başka şeylere bağlı değildir, engelsiz bir şekilde varlığı meydana getirir. Allah dilemezse ne söz vardır, ne de irade vardır. O sözün de sahibidir, iradenin de sahibidir. Onun dışındaki her şeyin de sahibidir.²⁴⁰ İbn Hazm’ın burada “irade”ye özellikle vurgu yapması ve Allah’ın eylemlerinde herhangi bir zorunluluğa tabi tutulamayacağını söylemesi, Allah’ın eylemlerini zorunlu olarak yaptığını, O’nun iyi olanı yapmak zorunda olduğunu söyleyenlere karşı bir itiraz niteliği taşıması bakımından önem arz etmektedir.²⁴¹

İbn Hazm’a göre Allah’ın kendisine uygun olmayan illet ismiyle isimlendirilip, oluşların illeti olarak tavsif edilmesi uygun değildir. O, tüm bunların dışında kendi

²³⁷ 16/Nahl Suresi, 40.

²³⁸ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 290.

²³⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 382.

²⁴⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 382.

²⁴¹ Bu mesele Kelam’da “Hüsün Kubuh Meselesi” olarak ele alınmış ve Allah’ın fiilleri ve nübüvvet konularında ele alınmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Muhammed Ebu Zehra, *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya, Çelik yay. İstanbul 2011, ss. 146-147, 182-187; İlyas Çelebi, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün- Kubuh”, MÜ ilahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı: 16-17; 1998-1999, ss. 55-121.

Vahdaniyetiyledir. Onun için bir takım ifadeler kullanılacaksa, kendi kullandığı ifadeler tercih edilmelidir. Buna göre O, Mutlak Samettir, Aşkındır, Vahdaniyeti sonu olmayan kadîmdir. Allah Teâlâ tarafından söz ve irade ile yaratılan her şeyde bir gaye vardır. İbn Hazm'a göre bu kadar açık ve net olan bir konuda yani O'na illet isminin verileceğini zannetmek, cahillerin ve mülhitlerin bir zannından ibarettir. Bu nedenle de İbn Hazm'a göre ayette belirtildiği üzere, "Onlar yaptıkları şeylerin karşılığını alacaklardır."²⁴²

İlk illet, illetler içindir diyerek illet olmayan ve benzeri de olmayan Allah Teâlâ'yı bir illete benzetmek uygun değildir. İbn Hazm'a göre düzgün bir akıl sahibi nezdinde illet, sebeplinin oluşması için sebebin özelliğini taşıması gereken bir durumdur. Bunu Allah için düşündüğümüzde İbn Hazm'a göre durum çok açık ve net bir şekilde ortaya çıkacaktır. Zira O'nun için sebeplerin sonradan var edicisi ve faili dersek, bu durumda onun için nasıl sebep ifadesini kullanacağız? Yine illetlerin sonradan var edicisi ve ortaya koyanı olsa, o zaman nasıl illet olur? Tüm bunlardan dolayı Allah'a ne sebep ne de illet diyebiliriz.²⁴³ Görüldüğü gibi İbn Hazm illeti daha çok bir ilke gibi sebebi ise dış dünyadaki yaratılmışlar için kullanmıştır.

İbn Hazm'ın tanrı hakkında illet ifadesini kullanmama sebebi, illetin aslında bir başkasını oluştururken kendisinin de bu oluşun bir parçası olmasıdır. Her oluşturulan şey maluldür. Her olan da illete sahiptir. Bu nedenle illeti olmayanın oluşu da yoktur. En yüce illet; illetlerin illeti, cinslerin cinsi, her tabiatın tabiatı ve her türün cinsidir. Bu nedenle varlığın ortaya çıkışı konusunda bir İlk İlet'ten bahsedeceksek bu; "her şey için, Allah Teâlâ'nın eşyanın tamamının olmasını irade etmesidir" denilebilir. Bu nedenle varlık, genel olarak kapsayıcıdır; sonra her bir şey için kendine yakın şeye bitişik özel bir illet olarak ondan ayrılır. En büyük illet, onun üzerinde ve onun aslıdır. Onun dışındaki illetlerden bir şey için yetersiz değildir. Çünkü onun faslı ondandır. Kendisinden sonra onu aşan bir esas yoktur; çünkü o onların gayesidir. İlim, illetlerin bilinmesidir. İlimdeki derinleşme, illetlerdeki derinleşmenin miktarıncadır.²⁴⁴

İbn Hazm'ın burada ifade ettiği üzere "ilim illetlerin bilinmesidir" ifadesini Kindî de kabul etmektedir. Bu nedenle de Kindî'nin varlık tasavvurunda illetleri bilerek İlk İllete kadar varılır ki böylece Tanrı'nın da bilinmesi olan İlk Felsefe olarak nitelenen

²⁴² 7/A'raf Suresi, 180; İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 382, 383.

²⁴³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 383.

²⁴⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 396.

ilim ortaya çıkmış olur. Burada bir hususa işaret etmek gerekmektedir. İbn Hazm illiyet meselesine karşı çıkmamaktadır. Bu konuda temel eleştiri noktasını tanrının illet olarak nitelenmesi oluşturmaktadır. Bu nedendir ki ilmin illetlerin bilinmesiyle bilineceği konusunda Kindî'nin görüşüyle hemfikirdir.²⁴⁵

İbn Hazm Allah'ın dünya hayatını sıkıntı ve imtihan yeri olarak yaratması sebebiyle zorluğun vuku bulması ve delaletin de tamamlanması için dünyayı zıtlarla ve eşlerle yarattığını belirtir. Varlığın anlamlandırılabilmesi ve delaletin tamamlanması bununladır; çünkü şeyin hakikati ancak zıddıyla bilinir. Bu nedenle nur, zulmetle bilinir; sevilen, sevilmeyenle bilinir; hayır, şerle bilinir; sıcaklık, soğuklukla bilinir; üst, altla bilinir; batın, zahirle bilinir. Bunların her biri kendi beraberindekiyle bilinir. Zıtların tümüyle yaratıcının kendisindeki birliğe ulaşılır. Sıkıntı ve problemin ortaya çıkması ise eşler yönündendir. Şeylerin birbirleri ile bilinmeleri için Allah azze ve celle dünyayı, iki eş ve iki zıttı ile birlikte birleşik ve ayrı olarak kılmıştır. Hakikatinin ortaya çıktığı ve şüphenin de ortadan kalktığı bir illetten dolayı, mahlûka gönderilmeyerek Allah Teâlâ'nın emriyle ayırdığı şey, gökten yerin, topraktan suyun, rutubetten ateşin ve cisimlerin birbirinden ayrılmasında olduğu gibidir. Burada yaratan ile yaratılan arasında ortaya konulan ayırım da bir fitne söz konusu değildir.²⁴⁶

İbn Hazm'a göre yeryüzündeki bu ikilik ve ayrılıkta büyük bir hikmet vardır. İnsanın şüphesi hak ve batıl arasında gerçekleşir. Bu da İbn Hazm'a göre ışık ve karanlık arasındaki alaca karanlık gibidir. Siyah ve beyaz arasındaki siyahımsı gibidir. Acı ile tatlı arasındaki ekşi gibidir. Uyku ve uyanıklık arasındaki sersemlik hali gibidir. Dünyadaki her şey, iki eşin birleşme ve ayrılmalarından ibarettir. Benzerlikler ayrılık vaktinde bitişiğin iki ucu arasında gerçekleşir. Varlıktaki her şey çift olma üzerine kuruludur. Allah Teâlâ ise, tek başına vahdaniyetiyle yegâne bir olandır. İbn Hazm'a göre Allah'ın dışındaki tüm varlıklar çift olarak yaratıldı. Bu noktada bizler bir konuda ilim sahibi olmak, meseleleri anlamak istiyorsak o zaman illetleri bilmemiz gerekecektir. İletleri bilmek de tanımları bilmektir. Tanımlar da benzerlik de çifttir: Onlardan birincisi iki şeyin dış görünüşünün benzer olmasıyla –birincin altına benzemesi, kirecin de gümüşe benzemesi ve bunun benzerleri gibi- kuşatıcı tanımda

²⁴⁵ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", s. 126.

²⁴⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 396.

gerçekleşir. İkincisi de iki ayrı şey arasında benzerliğin gerçekleştiğindeki -dağ ve ova, tatlı ve acı, kuvvet ve zayıflık arasındaki tanım gibi- yakın tanımdır.²⁴⁷

Her bir mevzuda ve din ve dünya işlerinden yaratılmış olanda geçen eşler ve zıtlar, kendi yönünden en büyük ihtilafın illetidir. Burada bir düşünmek gerekir. Derinlemesine düşünme, araştırma ve şüphe külfeti ortaya çıkar. İnsanoğlunun içine düştüğü hataların tamamı bu yöndendir. Ortaya çıkan şeylerin aslı budur.

İbn Hazm, ilmin insanlar için bir iç görü olarak da nitelenebilen akıl olduğunu ifade eder. Bu da kişinin araştırmaları ile birlikte görüş keskinliği ve aklının parlaklığıyla ilişkilendirilir. İnsanın görüş keskinliğini sağlayan ise; gözünün görme kuvveti, göz bebeğinin hislerinin keskinliği ve onun nuruna göre öne çıkmıştır. Aynı şekilde onu bulanıklaştıran ise insanın şehvetleridir, maddi âleme olan tutkunluğudur. İbn Hazm kişinin illetleri araştırarak bunu elde edeceğini, bununla insan yüce illetlere ulaşacak ve kendisine ilim yolu açılacaktır. İlimin elde edilmesi noktasında illetlerin durumlarını bilenler yanılığa düşmezler, ancak bunu kavrayamayanlar ilmî değerlendirmelerde hatalı ve yanlış sonuçlara ulaşacaklardır.²⁴⁸ Bu noktada İbn Hazm, sahîh dini geleneğin ortak ismi olan Tevhid ve bunun pratiğe aktarımı olan Nübüvvet kavramlarını ayrıntılı analiz edersek, Kindî'nin illiyet kavramına yüklediği anlamın tutarsızlığının daha iyi açığa çıkacağı kanaatindedir.

1.2. İlliyet, Tevhid ve Nübüvvet

İbn Hazm, Kindî'nin “imanının sahîh olmadığı, Rabbini bilmediği ve basiret sahibi olmadığı konusunda şüphe yoktur” diyerek çok sert eleştirilerde bulunur. Bunun sebebini açıklarken Kindî'nin sözlerindeki çelişkilere işaret etmektedir.²⁴⁹ Bu bağlamda Kindî'yi itikadi olarak küfre düşüren meselelerden ilkinin tevhid konusunda olduğunu belirtir. Kindî'yi tevhid akidesinden uzaklaştıran hususun illet ve malul konusundaki fikirleri olduğunu söyler. Tanrı ile ilgili söylediklerine bakıldığında onun hakkında iyi ve doğru olanı ortaya koyup, izafet, tür, cins ve diğer kategorilerden ona uygun olmayanların hepsini tevhidden uzaklaştırmıştır. Fakat bunun devamında İlk'in yaratan illet olduğunu, illetin cinsten başka bir şey olamayacağını, illetin muzaftan başka bir şey olamayacağını yine illetin her yönden onun sözde sahîh birlik ile olamayacağını, ancak

²⁴⁷ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 397.

²⁴⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 397.

²⁴⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 385.

lisan bakımından gerektirdiğini iddia etti. Bu sebeple Kindi çelişkili ifadelerde bulunur, aslında sözlerini kendi içinde değiller. Bu çelişkiler onu dalalete, küfre ve sapıklığa düşürmek için de yeterlidir.²⁵⁰

İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Âsâr* adlı eserinin tevhid bölümünde Tanrı hakkında illet ifadesinin tevhide olumsuzlayacağını vurgular. Ona göre Tanrı için illet ifadesini kullandığımızda malulün Tanrı ile birlikteliği söz konusu olacaktır ki bu Tanrı hakkında ifade edilemeyecek bir durumdur. Çünkü illet ve malul birbirinden ayrılmaz iki şeydir.²⁵¹

Kindî'nin ifadelerine baktığımız zaman aslında felsefenin gayesinin Tanrı'yı bilmek, varlığın ilkesi olduğunu anlamak olduğunu zikrettiğini görüyoruz. Kindî'ye göre, ilahiyat, vahdaniyet ve ahlak bilgisi, hatta tüm yararlı olan şeylerin ve yararlıyı elde etmeye vesile olan her şeyin bilgisi felsefenin kapsamına girer. Peygamberlerin Allah'tan getirdikleri de bunlardır. Görüldüğü üzere aslında Kindî kendi çalışmalarında gördüklerinin ne tevhide ne de nübüvveti nakzettiğini düşünüyor, tam tersine bunun tüm bu konularda çok daha ileri kanıt ve deliller getirmemize vesile olacağını söylüyor.²⁵² Ancak İbn Hazm Kindî'nin illiyet nazariyesinde ortaya koyduklarıyla fikirlerinin hangi sonuçları doğuracağı konusunda yeterince bilgi sahibi olmadığını iddia eder. İbn Hazm'a göre Kindî, Rabbini illet kılmakla kitabındaki nübüvvet kısmını eksik bırakmış oldu. Çünkü o, yaratılanlara benzetme konusunda Allah'ı nefyettikten sonra sıfatları konusunda yaratana yaratılanlara benzetmiştir. Aklındaki temsil edilmesi için yaratılanlarda olana denk bir şekilde yaratana kendi istediğine uydurmuştur. Gayelerin kendisinde son bulduğu tanıma ulaştığını anlamamış, yaratılanların varlığına muhalefetiyle yaratının varlığının gerekliliğine de ulaşamamıştır. İbn Hazm insanların bir takım bilgilere ulaşabilmeleri için önemli bir unsurun da Allah yolunda sadık bir takipçi olduğunu vurgular.²⁵³

İbn Hazm Kindî'nin bu konuda söylediklerinin onu isyankârlığa ve zındıklığa götürdüğünü düşünmektedir. Kindî'nin tevhidin ispatı ile ilgili delillerin çeliştiği gibi bir algı uyandırdığını belirten İbn Hazm, bunun hatalı bir yaklaşım olduğunu vurgular.

²⁵⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 385.

²⁵¹ İbn Hazm, *el-Muhalla bi'l-Âsâr*, s. 23.

²⁵² Kindî, "İlk Felsefe", s. 129

²⁵³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 385, 386.

Tevhid ilkesi ile ilgili Kindî tarafından yapılan kanıtlamanın tamamen tevhide zıt ve aykırı olduğu ifade edilir. Kindî'ye hamledilen açıklama biçimine göre âlemin bir illeti gerektirmesiyle anlayışı merkeze alınır. Buna göre âlemin bir illeti gerektirmesi ve illetin sadece yaratanyla olduğuna dayanarak buna tabi olunur. İbn Hazm'a göre tüm bunlardan dolayı, vahdetin mevcut ve kaim olmadığı düşüncesine varılır.²⁵⁴

İbn Hazm, “Bu şayet Kindî'nin görüşüyse ve sadece onu kastettiyse cehennemde derece bakımından ondan daha aşağıdakini göremiyorum” demektedir. İbn Hazm, tüm bunların Kindî tarafından söylenmesinin onun dilinin şeytan tarafından çekip çevrildiği anlamına geldiğini belirtir. Bu nedenle İbn Hazm'a göre Kindî, esfelü's-safilin/en alt derecede şeytanla birliktedir. Çünkü Allah Teâlâ, şeytanın hileleriyle karıştırarak Allah yolundan alıkoymak için onun dili üzerinde şeytanın küfrünü icra etmesi için bu yolla ona izin vermiştir.²⁵⁵

İbn Hazm, Kindî'nin illet ve malul konusundaki sözlerinin dehrilerin yaklaşımlarına benzediğini ifade eder. Bu nedenle de kimi zaman bu sözlerin dehrilerin sözü olduğunu zannettiğini belirtir. Çünkü burada ifade edilenler, her bir şeyin malul ve illet olmasına racidir; buna göre âlem kabul edilir, onun dışındakiler reddedilir. İbn Hazm burada ifade edilen sözlerin şaşkın insanların sözlerine benzediğini, bunun apaçık görülebileceğini ifade eder. İbn Hazm, Kindî'nin Dehriliği ve Mennaniliği reddettiğini ancak mantıksal açıdan bunların düştüğü çelişkilerden kurtulamadığını belirtir.²⁵⁶

Burada ifade edilenleri değerlendirirken Kindî'nin bizlere önerisi, meseleye tevhid açısından bakılmasıdır. Ancak Kindî'nin bu konudaki maksadına baktığımızda da aynı muradı görüyoruz; o da illet ve malul konusunda yaptığı değerlendirmelerde tevhid ilkesinin gereğini yaptığını ifade etmektedir. Ancak yukarıda da ifade ettiğimiz üzere İbn Hazm, Kindî'nin ifadelerinin söylem düzeyinde kaldığını, bunun içerik olarak tevhidi olumsuzlayan bir takım şeyler barındırdığını zikreder. Ancak illiyet meselesi üzerinden Kindî'nin tevhid akidesini ve nübüvveti reddettiğini söylemek kanaatimizce bu konulardaki hassasiyeti sebebiyle felsefeden kelama geçiş filozofu olarak da nitelenen Kindî için haksızlık olacaktır. Hatta bu konuda Kindî'nin birkaç temel meselede Aristoteles'in öğretisinden ayrılarak İslam akidesine göre tutum belirlediği

²⁵⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 386.

²⁵⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 386.

²⁵⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 386.

malumdur. Özellikle Hz. Muhammed'e gelen vahyin doğruluğu ve vahiy olarak gelen hakikatin insan bilgisine üstünlüğü gibi konularda Kindî açık bir tutum takınmıştır.²⁵⁷

Bu konuda Kindî'nin *Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine* isimli risalesine bakabilir. Kindî bu risalesinde “hayatıma yemin olsun ki, gerçekten sadık olan Muhammed'in –Allah'ın rahmeti üzerine olsun- şanı yüce Allah'tan getirdiklerinin hepsi, aklın verilerinde mevcuttur. Öyle ki bütün insanlar arasında bu gereği ancak akıldan yoksun olanlar ve cehaletle yoğrulanlar inkâr edebilir. Ne var ki Muhammed'in –Allah'ın salat ve selamı üzerine olsun- peygamberliğine inanan ve onu tasdik eden birinin, sonra kalkıp peygamberden aldıklarının yorumunu yapan din ve akıl sahiplerine karşı çıkması açıkça onun ayırt etme gücünün zayıf olduğunu gösterir” ifadelerine yer verir.²⁵⁸

İbn Hazm'a göre Kindî ve bu bakış açısında olan kimsenin sözü, kendi içinde alenen tevhidi nakzetmesinden dolayı şüphelidir ve güvenilir değildir. Bunun nedeni ise, illet ve malulün birbirine izafe olmasıdır. İbn Hazm vahdaniyette muzaflık olamayacağını belirtir. Tüm bunlar ortadayken Rabbin illet olduğu iddiası kabul edilemez, çünkü onun arkasından muzaflık gelir. Bu durumda her çelişkide yönlerden bir yönde yaratılanlardan bir şeyle onun ilahına benzeyene dâhil olur. Kindî, Rabbini illet olarak isimlendirerek kendi görüşlerine Mennaniyye'ye dâhil olan görüşleri dâhil etmiştir. Bundan dolayı hatalı ya da kasıtlı olan şey ona sorulur.²⁵⁹

İbn Hazm'ın diğer sert eleştiriye tabii tuttuğu önermelerden birisi de Tanrı hakkında “basit bir cevherdir”dir denilmesidir. Bunun şaşkınlık ve sapkınlık olduğunu ifade eder. Böyle diyenlerin bulanık görmeden körlüğe, sıcaklıktan da ateşe vardıklarını belirtir. “Bu körlük durumundan sakınmak gerekir” der. Bununla birlikte şu hususu belirtmeliyiz ki Kindî Tanrı'ya basit cevher dememektedir. Onun bu eleştirisi şayet Kindî'ye ise, ki olmayabilir, çünkü bu meseleyi tartışırken İbn Hazm hocasının bir dehrî ile tartışmasını aktarıp, Kindî'nin görüşlerini dehrîlere benzemekle suçlamaktadır. Hatta O'nun maddesi, formu, nicelik, nitelik, izafet ve diğer kategorilerin hiçbiri ile nitelendirilemeyeceğini söyleyerek cevheri olamayacağını belirtmiştir.²⁶⁰ Bu noktada

²⁵⁷ Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s. 87.

²⁵⁸ Kindî, “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefî Risaleler içinde*, s. 228.

²⁵⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 386.

²⁶⁰ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 175.

İbn Hazm'ın, cevheri rûhânî ve cismânî olarak iki kısma ayırdığını hatırlamak gerekir. Ona göre, rûhânî, akıl ve nefis gibi; cismânî ise, uzun, geniş ve derin olmak gibidir.²⁶¹ “Bu konuda bizleri aydınlatan da nübüvettir” der. İbn Hazm'a göre bu konularda çok dikkatli olmak gerekmektedir. Allah insanlara doğru yolu gösterdikten sonra, küfrün konumunu, Allah Teâlâ'nın birliğinin hususiyetlerini bilmek ve bunun gereklerine göre davranmak kişinin selameti için en uygun olandır!²⁶²

İbn Hazm tevhid ilkesi üzerinde önemle durur, Tanrı'dan tevhit ilkesi alınırsa, onun rabliğine ve yaratıcı olduğuna karar verilemez. Tevhit anlayışı bozuk, hakiki olarak Allah'a bağlanmayan ve Rabbinin hakiki vahdaniyetle her bir yönden tek olmadığını iddia eden puta tapan gibidir. Çünkü kullar, ancak Rablerine ibadet etmeye yönelirler ve kendilerini yaratıcı akıldaki sıfatın tashihiyle vasıflandırır. Dolayısıyla vasıf, yaratıcının sıfatına isabet etmezse, yaratılanın sıfatına isabet etmiş olur. Çünkü Allah Teâlâ'dan başka yaratıcı yoktur. Kim rabbinin yaratıcılık sıfatını kaldırır, onun yaratma sıfatını da kaldırır. İbadetiyle yaratma sıfatını kastettiğinde, bu durumda o puta tapan gibidir.²⁶³

Tevhid ilkesi noktasında hassasiyet göstermeyenler İbn Hazm'a göre Allah azze ve celleden uzaktır, küfre düşmüş, dünya ve ahiretteki bütün nimetini inkâr etmişlerdir. Bu kişiler, Allah'tan başkasına kulluk etmiş, başkasından medet ummuş ve korkmuştur; O'nun hukukundan bir şeyle O'na yönelmemiştir. Onun nimetinden bir şeyle ona karar kılmamıştır. İbn Hazm bu yüzden “Ben onun ne korkmasını ne de umut etmesini hiçbir şeyle ilişkilendirmiyorum. Ne dünyasından ne de ahretinden bir şeyi ona isnat etmiyorum. Yaratıcılığına karar veremem, Rab ve ilah olarak da ispat edemem. Allah Teâlâ, yüce ve büyüktür. Allah'ın verdiği hidayete bol bol hamd olsun, ondan razı olsun ve kabul etsin! Kendisiyle karşılaşana kadar bu konuda sebat versin. Her şey O'na amadedir, oluş O'nun etrafında ve O'nun arşının gölgesindedir, O'nun rahmetiyledir.” demektedir.²⁶⁴

İbn Hazm, Kindî'nin ortaya koyduğu tanrı tasavvurunun tevhid akidesinden uzaklaştığını vurgularken, bu yanılığın ortaya çıkma sebeplerini ve genel olarak

²⁶¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 390, 391.

²⁶² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 395.

²⁶³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 395.

²⁶⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 395.

düşünce tarihinde ve özel olarak da İslam düşünce geleneğinde insanların düşünce hatalarıyla tevhid akidesinden nasıl uzaklaştıklarını incelemeye çalışır. Bu noktada öncelikle Hıristiyanların ve Yahudilerin görüşlerine yer verir. Daha sonra İslam düşüncesinde bu konuda ortaya çıkan farklılaşmalar İbn Hazm tarafından müzakere edilir.

Tevhid akidesi konusunda Hıristiyanların ve Yahudilerin de konuştuğunu ancak hata ettiklerini belirtir. İbn Hazm'a göre, Hıristiyanlar Allah hakkında konuşmuş ve O'nun birliği hakkında hata etmiş, küfre düşmüşlerdir. Yahudiler ise nübüvvet hakkında konuşmuş ve bu konuda hata etmiş ve küfre düşmüşlerdir.²⁶⁵

İbn Hazm, bu konularda hüküm veren fakihleri mazur görür. Bunun sebebi onların hükümlerin alt bölümlerini müzakere etmeleri ve sözlerinin meselenin aslından uzak olmasıdır. Bidatçi gruplar ise, tevhidi ve peygamberi ikrara sarıldıktan sonra yüce asıllar hakkında konuşanlardır. Bunların sözlerinin içinde bir takım yanlışların olması ikrarın tamamına bağlı olmayı engeller. Bununla birlikte onlar, hükümlerin alt bölümleri konusunda hatadan güçleri ölçüsünde kaçınmışlardır. Onların bu çıkışları, İbn Hazm'a göre, onlar ikrar bağıyla bağlı oldukları için İslam'ın sınırlarını aşmayacak şekilde olmuştur. Onların hataları tevilde hata yapmak gibidir. O, benzer durumdaki iki sınır arasındadır. Çünkü onlar “Peygamber tarafından getirilene getirildiği şekilde inanıyorum” demişlerdir. Yine bu kişiler “Ondan bir şeyi inkâr etmiyorum. Bizzat kendim ondan çıkmam.” demiş, sonra nasları tevil ederek ve ondan çıkmışlardır. Bunlar peygamberden gelen ile bir uyum gösterdiğini düşünürler. Hakkı talep etmiş oldukları için araştırma yönünün dışında olup niyet ve ikrar yönünden vahye bağlıdırlar. Onlar hakkındaki hükmün beyanı bilinemez. Eğer layıkları azap ise, Allah'ın onlar üzerinde hücceti vardır. Eğer Allah affederse onlar da affa nail olurlar. İbn Hazm “O'nun rahmetiyle, işlerin yüceliği ve yakınlığı konusunda hatadan ve sapmaktan Allah'a sığınıyoruz.” şeklinde dua eder.²⁶⁶

İbn Hazm, firkalardan söz ederek bunların hangilerinin tevhid ilkesinden ayrıldığını belirtmektedir. Buna göre o, ümmetten ihtilaf edenlerin tamamının, Mürcie,

²⁶⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 397; Yahudilikte ve Hıristiyanlıkta din ve tanrı tasavvuru hakkında detaylı bilgi için bkz.: İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, Bağdat 1899, s. 48-54. Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008, ss. 188-205.

²⁶⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 397.

Hariciler, Cehmiye olduğunu belirtir. Bütünüyle fırkaların ayrıldığı kısımlar bu üç gruptandır. Onlarla birlikte dördüncü fırka olmak için onlardan ayrılan en büyük fırka Şia fırkasıdır. Fakat İbn Hazm onların haricilerden ayrıldığını ifade eder. Sonra tamamı Mutezile olan Kaderiye fırkasının bunlardan sonra geldiğini, onların da Cehmiye'den ayrıldığını ifade eder. Mürcie, her bir fırkanın fırkası olarak onlardan ayrılmıştır. Mürcie ve Hariciler, imanın, başlangıç ve son, ortaya çıkma ve kemal şeklinde iki tarafı olan bir şey gibi Rûhânî olduğu konusunda ihtilaf etmişlerdir. Şüphesiz onun zatında ayrı dereceler ve farklı mertebeler vardır. Bu nedenle Mürcie “İman, Allah Teâlâ'yı ikrardır. Allah'ı ikrar eden herkes, bu nedenle cennette bir mü'mindir.” demişlerdir. İman konusunda iki temelden biriyle hükmetmiş oldular. O da ilk ve giriş kısmıdır. Bu yüzden İbn Hazm, onları Yahudilere benzetmektedir. Hariciler “ Mü'min mutlak anlamda günahsız olan kimsedir. Bunun dışındaki olanlar, ateşte yanacak kâfirlerdir. “ demişlerdir. Bu nedenle iman konusunda iki temelden biriyle hükmettiler. O da kemal tarafıdır ve onun en yücesi ve gayesidir. Onlar da orta yol olan hakikati terk etmişler ve bu yüzden İbn Hazm'a göre doğru yoldan sapmışlardır. Cemaat ise ona göre orta yolu tutmuştur. Yolu buldular, ana yola ve maksada bağlı kalmışlardır.

Cehmiyye'ye gelince onlar, İbn Hazm'a göre sözün umuma açık olmadığı şeylerde konuşmuşlardır. Buna göre onlar, Allah Teâlâ'nın ilmini kendilerine uydurmak istemişler, böylece Hıristiyanlara benzemişlerdir. Çünkü onların yaptıkları, peygamberimiz sav'in, konuşma konusunda bize izin vermediği yüce sıfatlar hakkında konuşmak türündendir ve kalplerin ilmi yüce sıfatları geçemez. İbn Hazm “Fakat biz bundan, kendisi hakkında söz söylemenin bizim için uygun olduğunu düşündüğümüz şeyi kastederiz. Kim onu anlarsa ondan faydalanır. Kim onu anlamazsa, onu açıklamada bizi engelleyen övrümüzü sunarız.” demektedir.

İlim ve kader konusundaki hatanın aslı, İbn Hazm'a göre üstlenen kişinin kaderin adaletle ilgili olmasını istemesidir. Onun görüşüne göre bu ikisi birbirine zıttır. Onun anlaması, o ikisinin birbiriyle ilişkisini anlama noktasında yetersiz kalmıştır. Bu nedenle bir kavim adaleti ispat edip, kaderi de inkâr edin demiştir ki onlar da Mutezile'dir. Bu nedenle İbn Hazm onların da Mecusilere benzediğini ifade eder. Bir kavim de “onların üzerine yükselin ve ilim hakkında konuşmaktan kaçının” demiştir ki; onlar da Cehmiye'dir. Bu nedenle onlar İbn Hazm'ın ifadesiyle çoğunlukla küfür ehline

benzemişlerdir. Bir kavim de Allah'ın kitabında zikrettiğine boyun eğerek ve O'nun bilgisinden kendilerine açık olmayan şeyin yanında durarak, Allah'ın adaleti ve kaderi konusunda karar kılmıştır ki onlar cemaattir. Bu nedenle imanlarında sabittirler ve ikrar akitlerini inkâr etmezler. Bu konuda her iki gruptan kim konuşursa, sapmış ve hevasına uymuş olur. Hidayetten sonra delalete düşmekten Allah'a sığınırız. Burada İbn Hazm'ın cemaatten kastı kendisinin mensubu olduğu Zahiriyye mezhebi olmalıdır. Zira İbn Hazm'ın düşünce sisteminin temelinde iki tema yatmaktadır: 1. Görüşlerin delillerle ispatlanması, 2. Zâhiriliğin İslam'ı doğru temsil eden yegâne mezhep olduğu düşüncesi.²⁶⁷

İbn Hazm, Mutezile'yi Cehmiyye'ye benzetmesinin yanı sıra sadece akıllarında şekillenenle ve anlayışlarının yetersiz kaldığı şeyi ikrar etmeyi istemeleri sebebiyle de Dehrilere benzetmektedir. Onlar, dinin vaz edildiğini zannetmişlerdir. Meselelere, kendi kıt anlayışları ölçüsünde ve fitne döneminde ortaya çıkan, zulmet hırsıyla karışan, karanlık şehvetlerin kederine meyleden, katı kalplerin ayrılmasıyla hükmettiklerini ifade eder. Bununla kabrin fitnesini, ruhların berzahtaki hayatını, cennet ve cehennemin yaratılmasını, arşın ve kürsünün gerçekliğini ve bunun dışındaki nübüvvet haberlerini yalanlamalarını kastettiğini ifade eder ve şu duayı ekler: “Allah'a cüretten, Allah Teâlâ'nın emirlerini inkârdan, yaratılmışın O'nun kudretiyle olduğunun bilinmemesinden ve kendi haddi olmayana yönelmekten Allah'a sığınırız.”

1.3.Tanrı'da Değişme, İmkân ve Gaye Meselesi

İslam felsefesindeki Tanrı ile ilgili müzakere edilen en önemli hususlardan birisi de değişme konusudur. Bu önemli bir konudur çünkü değişme, Tanrı'nın iradesi ve yaratması ile yakından ilgilidir. İslam filozoflarının önemle üzerinde durduğu hususlardan bir tanesi de Tanrı'nın mükemmel varlık olduğu ve bu nedenle kendisi hakkında değişmenin söz konusu olamayacağıdır. Bu konu üzerinde Fârâbî ve İbn Sina'nın özel olarak durduğunu biliyoruz.²⁶⁸

²⁶⁷ Josep Puig Montada, “Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova”, *Studia Islamica*, No. 92 (2001), s.166.

²⁶⁸ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 104; a.g. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, s. 194; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 96.

İlletin lugat anlamlarından birisi de bir yere girince orada değişiklik meydana getiren manadır. Allah için düşündüğümüzde bu Allah için de bir değişiklik gerektirebileceğinden İbn Hazm tarafından kabul edilmez.²⁶⁹

İbn Hazm Kindî'yi tam da bu noktadan eleştirir. İfade edildiği üzere illet ile malul arasındaki ilişki zorunlu izafettir. Bunun sebebi ise, onlardan her birinin diğerini gerektirmesidir. Bu da İbn Hazm'a göre bir şeyi yaratmadan önce her şeyden müstağni olan, sonra kendisinde bir hal değişikliği olmayan İlk Yaratıcının sıfatı olamaz. Çünkü zenginlikten fakirliğe, tek başına olmaktan bitişikliğe veya teklikten çokluğa dönen değişim O'na ilişmez.²⁷⁰

Burada dikkat edilmesi gereken Allah hakkında illet ve malul gibi bir ilişkiyi yaratan ve yaratılanlar arasında kurgulanmasının doğru bir yaklaşım olmayacağıdır. Çünkü illet ile malul birbiriyle uyumlu olmak zorundadır. Ancak Allah Teala ile yarattıkları arasında bir uyum olmak zorunda değildir. Yani Tanrı için bir şeyi yaratan olmak onu yaratan olmamaktan üstün bir durum değildir. Ancak illet ve malul için böyle bir durum söz konusu değildir. İlletin illet olması malulüne bağlıdır, malulün malul olması da illetine bağlıdır. Tanrı hakkında yaratmak ya da yaratmayı terk etmek zorunluluğu gibi bir şeyden bahsedilemez. İbn Hazm'a göre onun için söylenecek en güzel ifade O, muhtardır/seçendir. Yine Tanrı için bir şeyi fiil haline getirme zorunluluğu yoktur, terk etme zorunluluğu da yoktur. Her iki durumda onun iradesi eşit derecededir. Hâlbuki illet olarak nitelenen şeyler için böyle bir durum söz konusu değildir.²⁷¹

Filozoflar tarafından ifade edilen illiyet anlayışı İbn Hazm sonrası da büyük tartışmalar sebebiyet vermiştir. Özellikle felsefe ve kelim sahasında Gazzalî ve Şehristani gibi düşünürler bu konuda filozoflara yönelik ciddi eleştirel metinler kaleme almışlardır.

İbn Hazm illet ve malul konusunda fikirlerini ifade ettikten sonra, imkân konusunda Kindî ve ona benzer görüşte olanlara yönelik bir takım değerlendirmelerde bulunur. Buna göre İlk Fail, varlığa çıkmadan önce olması mümkün olan bir fiil ortaya

²⁶⁹ Soner Duman, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, Kitabı Yay., İstanbul 2010, s. 20.

²⁷⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 370.

²⁷¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 370.

koyar. İbn Hazm, bu noktada Kindî'nin de Allah Teâlâ'nın birliğine/ehadiyetine itiraz edemeyeceğini vurgular. Çünkü imkânın fiilden önce olması mutlak olarak zorunludur. Bu nedenle fiil ile fail arasında zaruri olarak ortaya çıkan imkân, fail ve meful arasındaki en büyük farktır. İbn Hazm'a göre imkân konusunda ortaya çıkan farkı yakalamasına rağmen Kindî, kudret ve azamet konusunu bunun dışındaki bir başka farkla açıklamıştır; ancak bu noktada mefulün en yüce farka izafe edilmesine, ilk faile – azze ve celle- ilave olarak bir engel vardır. Bu da imkânı edilgen hale getirecektir ki imkânın edilgen olması uygun olmaz. Nitekim infialin/edilgenliğin tam, belirli ve bitirilmiş meful olması uygun olmaz. İbn Hazm'a göre infial/edilgenlik, zaruri olan bir imkândandır. Meful, aynı şekilde zaruri olarak birbirini takip eden var olan infial/edilgenlik sebebiyle kaimdir. Tüm bu açıklamalarından sonra İbn Hazm, bu konuda Allah'ın Kitabı ve Rasulullah sav'in sünnetinin yeterli olduğunu ve mülhitlerinden hiç kimsenin bu konuda akıl deliliyle ne bir çıkış ne de bir çareye asla sahip olamayacağını vurgulamaktadır.²⁷²

İbn Hazm, imkân ile ilgili Kindî'ye yönelik eleştirilerini ifade ettikten sonra imkânı açıklamaktadır. Bu açıklamasını da Allah Teâlâ'nın vahyini ve nurunu manalarıyla birlikte lafızların açıkladığı Nübüvvet nuruyla işgal edenlere yaptığını vurgular. İbn Hazm'ın belirttiği açıklamalara göre, imkân iradedir, mülktür, arştır. Ve o ulaşılabilecek en uzak gayedir, nihai yüceliktir ve en büyük fasıldır. O her şeyi kuşatan Gerçeklik'tir. O, en yüce Emirdir/Şeydir. En azametli Nur'dur. Yaratıcı ve ile yaratılmışların arasındaki belirli en yüce örtüdür. Sonra yaradılışa dair onun dışında başka bir örtü vardır; o da edilgenliğin/infialin mekânıdır. O, bütün mükevvenatın/oluşumların miktarını kapsayıcı ilk eylemden sonra ortaya çıkan misaldir. Her olanı belirler. Olan her şeyi kontrol eder. O ilimdir ve arş-ı Rahmanın altında kaim olan kürsüdür.

İbn Hazm, nübüvvet nurunun olmadığı dönemlerde söylenen bir takım ifadelerin açıklanmasının yerinde olacağı kanaatindedir. İmkân, etkilenen/mef'ul ve edilgen/münfail bakımından bütün murad edilenler için kuşatıcı iradedir. Etkilenme/infial de imkânın altındaki hareketli tabiattır. Bu nedenle o, kendisi de meful olarak belirlenmiş olanın dışarı çıkma sürecidir ve bu da zamandır. İnfial/edilgenlik

²⁷² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 378.

hareketinin vardığı yer, bir sınıra kadardır. Kuşatıcı iradenin imkânı münfaillerin/edilgenlerin infial/edilgenliği içindir. İmkân zaman için bir sonudur, [yani] hareketli tabiat, infial/edilgenlik içindir. Bu nedenle imkân, arştır; altında zaman infialinin/edilgenliğinin hareketi bulunandır; yine zamanın altında tam olarak oluşan mefullerin/nesnelerin hareketinin bulunduğu şeyler vardır ki bunlar, vakitler, seneler ve günlerdir. Zaman, senelerin ve günlerin sonudur. Dehr de zamanın sonudur. Yine dehr, uzunluk, genişlik ve derinlik gibi üç boyutu olan suretlerin hareketiyle kaim olan zamanı toplayandır; bu da cirm içindir. Bu hareketler, tam bir cisim olarak miktarıyla ayırt edilen vakitleri ayrıntılı bir şekilde ortaya koyan cirmlerin hareketlerindedir. Bütün bunların hepsini içeren dehr; en büyük fark; en büyük tanım, cennet ve cehennem ehlinin sonsuzluğu için ebedi ve daimi iradedir.²⁷³

O, dehr'i imkânın gayesinin bekası olarak görür. İmkân bu gaye ile birlikte daimi olandır. Bu gaye, tek bir halde veya zıddı olmayan tek bir harekette sakin bir şekilde kalmaz. Bu noktada iki gaye vardır, birisi sakindir, diğeri de hareketlidir. Hareketli olan sakin olanı taşır. Çünkü hareketten önce sakinin olması uygun değildir. Onun “ilk yaratılış hareketi/ibdâ” ve oluşumu hareketten önce olamaz ve yine o infial/edilgenlik hareketinden önce de olmaz. Bu nedenle sakin olan, bir fasılın hareketindedir. Hareket, İlk ve sonradan olan irade gibi bir sakinden ayırt edilemez. Temelde İbn Hazm, bunun aslında sorunlu bir cümle olduğunu düşünür. Çünkü bir imkânla olduğu söylenen şeyin, ya kadim/öncesiz ya da muhdes/sonradan olan tarafından yapılması gerekir. Şayet bunun sonradan olduğu söylenirse, İbn Hazm'a göre onun önceden olmasının mümkün olmadığı iddiası gündeme gelir ki bu durumda onun arızı olması gerekir, bu da vahdeti/birliği olumsuzlar. Şayet kadim olursa, başka bir şeyin dehri kadim kılması gerekir. Bu da İbn Hazm'a göre vahdeti/birliği olumsuzlar.²⁷⁴

İbn Hazm, bunu işitenin zihninin aptal durumuna düşebileceğini ifade eder. Ona göre bu durumda ilave açıklamalar yapmak gerekir:

“Aralarında bir zaman ve mekân farklılığı olmayan iki şeyde ancak izafet söylenebilirken, imkân ve infialin/edilgenliğin iki büyük fasıl olma zorunluluğuyla bundan nasıl kaçınacağımı, bu konuda bir yol belirleyen filozofların genel görüşüyle açıklamak istiyorum. İki büyük fasıl için olan zaruri varlık, yaratan ve yaratılan

²⁷³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.378.

²⁷⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.379.

arasındaki izafeti keser. Şanı Yüce olan Allah bunlardan uzaktır. Kim bu fasılların özünü ve izafetin özünü gereğiyle bilmezse, Nasranîler/Hıristiyanlar gibi helak olacaktır. Aynı şekilde izafetin gerekliliği bakımından Dehriler, tüm Deysaniler ve Mecusiler helak olmuştur. Yine bu konuda cahil kalmaları sebebiyle Mennani ve Müşebbihe grupları da helak olmuştur. Kindî de izafeti bilmemesi sebebiyle tıpkı bunlar gibi helak olmuştur. Kindî, yaradılış için yaratandan başka bir illet bulamamış, onu isminin dışında bir şeyle isimlendirmiştir. Çünkü o, yaratıcı ve yaradılıştan başka bir şey bulamamış; dolayısıyla da durumu anlayamamıştır. İmkânın ve infialin/edilgenliğin varlığı akıl ve onun zarureti deliliyledir. Bu durumda Ona ve onun gibi düşünenlere şöyle denilmelidir: Onda dış dünyadaki akledilenlerin oluşu yoktur/âdemdendir. Var olan dehr ve zaman meful ile İlk Fail arasındaki geçiştir. O ise, izafeti ayrı tutmuştur, çünkü o ikisi tam olarak bir fiil değildir. Aksine tam fiil, yani meful o ikisi sebebiyle olandır. Böylece şöyle denilmesi de mümkün olmaz: İnfial/edilgenlik ve imkân bir fiildir. Çünkü yapılan fiil kesinlikle bu ikisinin dışındadır. Dehr ve zamanın her ikisi düzenleyicidir, bundan dolayı fasıl İlk Fail ile var olan ve kendi sabitesinde hissedilen fiil arasındadır.”²⁷⁵ Bu bağlamda “meful/etkilenen olmaksızın Dehr ve zamanın Rablerine izafe edilmesinden onları engelleyen nedir?” denilirse; İbn Hazm’a göre bunu sorana şöyle denilir: “Bundan engelleyen şey, o ikisinin kendilerinden var olan mefullerine izafe edilmeleridir. Çünkü dehr zamanın en uç noktasıdır. Yani infialin/edilgenliğin ve mefulün/etkilenenin hareket süresinin bittiği noktadır. Zaman, mefulün edilgenliğinin süresidir. Zamanın sınırsız olması mümkün değildir. Çünkü bir şey sınırsız olamaz. Meful/etkilenen de süresiz olamaz; infial/edilgenlik de mefulün/etkilenenin süresidir. Bu nedenle o ikisi, birbirlerine muzaf olan iki şeyin dışında başka bir şeye varamaz. Bilakis o ikisi mefulle/etkilenenle açıktır, yine onunla kaybolur. Meful, o ikisinde sabittir ve o ikisinde yok olur. Ondan ya da o ikisinden bir şeyle sonu olmayan faile ulaşmaksızın o ikisinde sabit olur ve o ikisinde yok olur. O ikisi arasında izafet, asıl bakımından gerçek ve o ikisine ait bir gereklilik olmadıkça, aynı şekilde izafet, ancak ortası ve ebatları bakımından eşit amaçlara sahip olmasıyla mümkün olur. Zamandan sonra dehr de yer almış mefulün bütünlüğünün ortaya çıkmasından önce mefulün zamana muzaf olmasının imkânsızdır. Bitmiş olan, yokluktan varlığa çıkan infialidir/edilgenliğidir. Meful de onun ilk anından itibaren infiale muzaf olur. Öyleyse

²⁷⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.379.

muzaf da bu olmuş olur. İnfialî/edilgenliği kuşatan İlk İrade, kapsayıcı bir fasıldır; bu fasıl da zaman açısından küçüklüğüyle zaruri olarak benzer etkileşimlerden mutlak bir ayrımla ayırır. Böylece o ikisi arasındaki izafetin yeterli ve dakik bir şekilde doğru bir söz olduğu söylenir. O halde boyutları ve ortası olmaksızın bir izafet nasıl zorunlu olur?”²⁷⁶

Bu noktada “zaman ve dehr açısından mefulun İlk Faile muzaf olmasını, onu geçmemesini engelleyen nedir?” denilirse, bu kimseye şöyle denilir: “Zaman, dehrde istikrar bulmuş mefulun/nesnenin infialidir/edilgenliğidir. Böyle olduğu için de infialin/edilgenliğinin tam olmasından dolayı henüz bir şekillenme olmaz. Mefulun failinden ayrımını sana göstermiştik. Çünkü O, onu yokluktan varlığa çıkararak ve sonradan olmaya zorunlu kılar. Sonradan olmanın zorunluluğu, kendisinden önce Yaratanın kadim olmasını gerektirir. Bir öne geçmeden söz edilirse izafet geçersiz olur. Bir izafetten söz edilirse de öne geçme geçersiz olur. Bunu artık herkesin anlaması gerekir.”²⁷⁷

İslam felsefesinde Tanrı tasavvuru ile ilgili en önemli hususlardan birisi de Tanrı'nın bir gayesinin olup olmadığı tartışmasıdır. Buna göre eksik olan varlıkların hepsinin gayesi mükemmel olanı elde etmektir. Bunun için kâmil insan tasavvuru İslam felsefe ve tasavvuf geleneğinde yer bulmuştur. İslam filozoflarının bir kısmı Tanrı'nın mükemmel varlık olması sebebiyle insani düzlemdeki gibi eksiklikten, mükemmelliğe doğru bir gidiş anlayışının onun zatına uygun olmadığını ifade etmişlerdir.²⁷⁸

İbn Hazm'da bu konuyu müzakere eder. “O, söz, irade ve kudret dışında bir şeyin yaratılışının illeti değildir; yine bunların hepsi bir araya getirilse bile gaye olmaksızın devam eder. Bu nedenle yaradılış gayesiz olarak devam eder” diyenler İbn Hazm'a göre, İlk İlkeden sapanlar gibidirler. Çünkü Allah Teala hakkında, irade, söz ve kudret olmaksızın “yaratılışın illeti” diyemeyiz. Varlığın yaratılışını gerçekleştiren illet değildir. İlet olduğu kabul edilirse, bu durumda onun için varlıklarda bir zorunluluk ortaya çıkacaktır. İbn Hazm'ın bu noktada en çok başvurduğu konu illetin malulünü gerektirmesidir. O halde -Tanrı İlk illet olarak kabul edildiği takdirde- illet malulüne

²⁷⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.380.

²⁷⁷ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, ss. 380-381.

²⁷⁸ İbn Sina, *Kitabu's-Şifa/Metafizik II*, s. 122, 124; Şehristani, *Filozoflarla Mücadele*, s. 56, 57; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 109.

zorunlu olduğuna göre illetler nitelenen İlk ile devam ederler. Bu durumda da varlık üzerinde bir zorunluluk, yaratmanın da bir tâbi olmaya dönüşecektir. Bu yaratma, gayesi olmaksızın ezeldir ve bunun üzerinde bir hükmetmeden söz edilemez. Bununla ilgili ortaya konulanlarda herhangi bir kanıtlama ve delil ortaya konulamazsa, İbn Hazm'a göre bu söz küfür, şer ve tuğyandır ki tüm bunlar Nasranî ve Dehriiler arasındaki tartışma konulardır.²⁷⁹

Bu noktada şu hususun altını çizmek gerekmektedir: İbn Hazm, Allah Teâla'da iradenin O'nun zatında olduğunu kabul etmez. Bu nedenle O'nun "irade sıfatı" şeklinde bir sıfatı olduğunu, yahut da bu şekilde bir ismi olduğunu kabul etmez. O'nun için söylenmesi gereken en güzel ifade olarak İbn Hazm tarafından İhlâs Suresi'nin anlamından yola çıkarak açıklamalar getirilebileceğini söyler. Bu açıklamaya göre O, "kendisine benzer bir şey olmayan, Samed olandır. O tek başına Birdir. Onun dışındaki her şey ondan sonra ortaya çıkindır. O apaçıktır, varlığı yönetendir. Doğmamış ve doğrulmamıştır, hiçbir şey de ona denk olmamıştır."²⁸⁰

İbn Hazm'a göre dört ustukustan oluşan illetler için bunlar mefullerdir denilemez. Çünkü meful bileşiktir, ama illetler basittir, mürekkep değildir. İletler hakkında sürekli hareket halinde ve sabit olmadığı müddetçe devam eden Allah'ın fiilleridir de denilemez. Bilakis onlar zorunlu olarak Allah'a ait edilgenliklerdir. İstikrar bulduklarında malullerle ilgili onların edilgenlikler olduğu söylenemez. Böylece vehimde hüviyeti olmayanla hüviyet ayrılır. Çünkü olumlu olan olumsuzu giderir.²⁸¹

²⁷⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 383.

²⁸⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 383.

²⁸¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 383, 384.

2. TANRI VE ÂLEM İLİŞKİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLER

İbn Hazm'ın âlem tasavvuruna yönelik eleştirilerine geçmeden önce Kindî'nin âlem tasavvuruna değinmemiz gerekiyor. Bu noktada bir felsefe ve kelam problemi olan âlemin yaratılıp yaratılmadığı meselesi önem arz etmektedir. Esasen “Âlem”in mahiyeti, yani yaratılıp yaratılmadığı hususu, İslam düşüncesinde Yunan düşüncesinden yapılan tercümelemlerle birlikte ortaya çıkmış bir meseledir.²⁸²

Aristo'nun ve kendisinden sonra gelen Meşşai filozofların aksine Kindî âlemin ezeli olmadığını, yaratılmış olduğunu ifade etmektedir. Bunda o dönem içinde bulunan kelamî tartışmaların da etkisi vardır. Görünen o ki Kindî'de, âlemin ezeli oluşu kabul edildiği takdirde Allah'ın yegâne ezeli olma niteliğinin ortadan kalkacağı, bu durumun ise Allah'ın sıfatlarına halel getireceği düşüncesi vardır. Burhânî metodu kullanarak âlemin ezeli olmadığını kanıtlamaya çalışması ve bu konu üzerinde bu kadar durması, onun âlemin ezeli oluşunun kabul edilmesinin İslam düşüncesine ve “mükemmel Tanrı” anlayışına aykırı olduğuna inanmasından ileri gelmektedir.

Âlemin mahiyetine dair vereceğimiz karar, Tanrı tasavvurumuzu netleştirecektir.²⁸³ Çünkü âlemin mahiyeti ile ilgili ortaya koyacağımız düşünceler, yalnızca âlemin konumunu belirlememizi değil aynı zamanda Tanrı-âlem ilişkisinin ne şekilde olduğunu da ortaya koyacaktır. Bu nedenle Tanrı'nın âlemle olan ilişkisinin nasıllığı doğrudan Tanrı hakkında konuşmak olduğundan, Tanrı tasavvurumuzu da belirleyecektir.

2.1. Kindî'nin Âlem Tasavvuru

İlk Felsefe, “her gerçeğin sebebi olan İlk Gerçek'in bilgisi”²⁸⁴ olduğundan Tanrı tasavvurunu sağlıklı bir şekilde kurabilmek, İlk Felsefe bilgisine ulaşmak anlamına gelmektedir. Bu da insanın gücü ölçüsünde varlığın hakikatini bilmesini gerekli kılar.²⁸⁵ O halde âlemin mahiyeti, İlk Felsefe bilgisine ulaşma yolunda üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. *İlk Felsefe Üzerine* adlı risalesinin bir kısmını Kindî, âlemin sonluluğu kısmına ayırmıştır. Kindî'nin metafizik meselelere

²⁸² Uyanık, “İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mâhiyeti Sorunu”, *İslam Felsefesinin Sorunları*, Elis Yay., Ankara 2002, s. 101.

²⁸³ Uyanık, “İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mâhiyeti Sorunu”, s.102.

²⁸⁴ Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, s. 1.

²⁸⁵ Uyanık, “İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mâhiyeti Sorunu”, s.101.

fiziksel ispatlamalar getirmesi, âlem konusundaki görüşlerinde de görülmektedir. Buna göre nicelik ve niteliği olan cisim ve diğer varlıklar ezeli ve bilfiil sonsuz olamazlar, sonsuzluk ancak bilkuvve olarak mümkündür. Bunu kanıtlamak için Kîndî zihnin vasıtasız olarak kabul ettiği aksiyomları sıralayarak işe başlar:

1. Miktarca biri diğerinden büyük olmayan her cisim birbirine eşittir.
2. Eşitlik, cismin sınırları arasındaki boyutların bilfiil ve bilkuvve eşit olmasıdır.
3. Sonlu olan bir şey sonsuz olamaz.
4. Eşit olan her cisimden birinin miktarı artırılınca hem önceki durumundan, hem de öteki eşitliklerden daha büyük olur.
5. Miktarları sonlu olan her iki cisim birleştirilince bu birleşim de sonlu olur. Miktarı ve konumu olan her cisim için bu bir zorunluluktur.
6. Aynı cinsten olan iki şeyin küçüğü büyüğünü veya onun bir kısmını oluşturur.²⁸⁶

Bu aksiyomları belirttikten sonra Kindî, âlemin sonluluğunu bu aksiyomların paralelinde ispat etmeye koyulmuştur. Buna göre eğer sonsuz bir cisim varsa ondan bir miktar ayrılınca geriye kalan ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Eğer sonluysa, ayrılan kısım ona ilave edilince ikisinin birleşimi de sonlu olacaktır. Oysa bu birleşim, sonsuz farz edilen cismin ilk halidir. Bu, sonlu olan sonsuzdur anlamına geleceğinden imkânsız bir çelişkidir. Eğer geriye kalan sonsuz kabul edilirse alınan kısım ona ilave edildiğinde bu birleşim, cismin ya önceki durumundan büyük ya da ona eşit olacaktır. Önceki durumundan büyük olursa bu sonsuz olan sonsuz olandan daha büyüktür anlamına gelir ki bu imkânsızdır. Eğer önceki durumundan büyük olmazsa bu durumda bir cisim diğer bir cisme ilave edildiği halde bir artış olmuyor ve ikisinin birleşimi cismin önceki durumuna eşit oluyor demektir. Bu ise parça bütün gibidir anlamına geldiğinden bu da imkânsız bir çelişkidir. Bu nedenle Kindî herhangi bir cismin sonsuz olamayacağını, hiçbir niceliğin de bilfiil sonsuz olamayacağını ifade etmektedir.²⁸⁷

Görüldüğü gibi Kindî, zihnin vasıtasız kabul ettiği, apaçık olan ve delile ihtiyaç duymayan aksiyomları zikredip sonrasında âlemin sonluluğunu ispat etmek yerine “muhale irca” yöntemini kullanarak “âlemin ezeliyeti” düşüncesini çürütme yoluna gitmiştir.²⁸⁸

²⁸⁶ Kîndî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.14

²⁸⁷ Kîndî, “İlk Felsefe Üzerine”, s.14.

²⁸⁸ Uyanık, “İlk İslam Filozofu el-Kindî'ye Göre Âlemin Mâhiyeti Sorunu”, s.105.

Kindî âlemin ezelf olmayıp sonradan oluşunu “ibdâ” kavramı ile açıklamaktadır. İbdâ' konusunda da ifade edildiği gibi Kindî ibdâ'yı “bir şeyi yoktan meydana getirme” şeklinde tanımlamaktadır.²⁸⁹ Kindî ibdâ anlayışını Kur'an'ı delil göstererek ortaya koymaktadır. Buna göre Kur'an'daki “ O Allah ki sizin için yeşil ağaçtan ateş yarattı; işte siz onu yakıyorsunuz.”²⁹⁰ ayeti bir şeyin zıddından meydana geldiğini ifade etmektedir. Çünkü eğer bir şey zıddından(burada zıttan kasıt -odur -o değildir şeklindeki ifadedir) meydana gelmiyor ise kendinden meydana geliyor demektir. Buna göre eğer ateş ateşten meydana geliyorsa, o ateşin de yine ateşten meydana gelmesi gerekecek ve bu durum bu şekilde sürüp gidecektir. Bu durumda ateş sürekli var olmuş olacak ve ateşin bulunmadığı bir an söz konusu olmayacaktır. Oysaki ateş yok iken var olmuş ve var olduktan sonra da yok olacaktır. Bu durumda ateş, ateş olmayandan meydana gelmelidir. Bu ise her olan şeyin yoktan meydana geldiğini göstermektedir. Yani Allah, “var”ı “yok”tan yaratmıştır.²⁹¹

İbn Hazm'ın Kindî'ye yönelik bütün eleştirilerinin temelinde esasen *İllet* kavramı yatmaktadır denilse tutarlı olur. Burada illet ve malul arasındaki görelilik üzerinde durarak meseleye yaklaşır. Ona göre, illet basit olmaya malule göre daha uygundur. Çünkü en büyük ayrımla olduğu için malulden önce gelir. Malulün malül olarak nitelenebilmesi için her malulden önce kendisini geçen bir şeyin olması gerekir. Çünkü malul, basitlik üzere olamaz. İletlerin miktarının çokluğu, kendisinden sonra malullerin en layık olanı kabul edilen en küçük fasıldadır. Fasılın küçük olmasından dolayı maluller zorunlu olarak illetlerin dışında kalmıştır. Büyük fasılların büyük olması dolayı kendileri dışındakiler için illet olmuştur, böylece bir öncelik gerçekleşir. O, miktar olarak onlardan daha küçük olanıdır. Kendisinden daha büyük bir fasla sahip olması hariç, bu büyük fasılların hiçbir zaman kendileri dışındakilerin malulleri olmasıyla ilgisi yoktur. Her büyükten önce onlardan daha büyüğü olursa, bunun bir sonu yoktur. Burada İbn Hazm tarafından yapılan ayırmada dikkat çeken yön, illetin büyük ayrımla, malulün ise küçük ayrımla belirginleşmesidir. Bu noktada illet, kendi altında bulunan malule göre basit olarak nitelenmektedir. Bu nedenle de büyük ayrımla ayrılmaya daha uygun görülmektedir.²⁹² Ayrıca O'nun fasıl sahibi olduğu söylenemez.

²⁸⁹ Kindî, “Tarifler Üzerine”, s.58.

²⁹⁰ Kur'an-ı Kerim, 36/Neml, 80.

²⁹¹ Kindî, “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, s.161-162.

²⁹² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 373.

Yani O'na zatiyla ulaşılır, tıpkı illetlerde olduğu gibi fasılların onda olduğu manasına gelir. Çünkü sınırlandırılmış olandaki mevzu sınırlıdır. Gayeye sahip olan ayıran, bir gayeye sahiptir. Bitişikliği içine kuşatmasından dolayı, sonlu kuşatan bir sona sahiptir. O sona sahip olmayandır ve O bundan yücedir.²⁹³

İbn Hazm burada illet ve malul arasında ortaya konulan küçük ve büyük ayrımın anlaşılması için bir takım değerlendirmelerde bulunur. Buna göre küçüğün ve büyüğün akledilmesi için küçük ve büyük olması gerekir, çünkü küçük ancak büyükle akledilebilir, büyük de ancak küçükle akledilebilir. Yani arada görelilik vardır, biri ancak diğeriyle anlaşılabilir. Kendisiyle akledilebilen manada ortaya konulmuşun akledilebilmesi gerektiğinde büyük, küçükten üstün olmasından dolayı önce gelmeye daha layık olur. Bu da illeti oluşturur. Küçük küçük olmasından dolayı sonraya bırakılmıştır. Bunun böyle olması da doğru olandır. Küçük olan kendisinden daha güçlü bir taşıyıcı olmadıkça kaim olmaz. İbn Hazm, buradaki büyük ifadesiyle mekanın, küçük ifadesiyle de mekanlananın kastedildiğini vurgular.²⁹⁴

Bu noktada malulün illetten önce gelmesi gerektiğini söyleyenler çıkabilir ama bu İbn Hazm'a göre makul değildir. Çünkü illeti ayıran en büyük fasıldır, bu yüzden de büyük küçüğü ayırır. Küçük, büyüğü kuşatamaz ve kendisine en uygun faslı olmadıkça makul akledilemez. Kendisinden daha büyük olan ona izafe edildiğinde, küçük daha küçük faslıyla akledilebilir. Kendisinden daha büyük olana izafe edilmezse, onun faslının küçük veya büyük olduğu kesinlikle akledilemez. Eğer akıl etmezse, zaman olmaksızın akledilenden gider. Çünkü faslını akletmeyen şey, kaim olmayan bir unutulandır. Çünkü fasıl akıllarda apaçık bir gerçektir. Eğer gerçek olmazsa, hakikatle kıyas edilen delil de geçersiz olacaktır. Bu da İbn Hazm'a göre kişiyi delalete düşürür.²⁹⁵

Devamında yine İbn Hazm Kindi'den şu alıntıyı yapar : “ İnsan varlığı iki kısımdır. İlki, onun ortaya çıkışından itibaren bizimle beraber olan bütün canlılara ait duyuların varlığıdır. Bu, tasavvur edilende sureti/formu sabit olan varlık olup his bu formu hafızaya aktarır; tasavvur ve temsil nefistedir. His, formu zaman ve zamanda

²⁹³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.383.

²⁹⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 373.

²⁹⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 373, 374.

olandan bağımsız olarak aktarır. Hissedilenlerin tamamı heyulaya²⁹⁶ sahiptir, bu nedenle de hepsinin cirmi vardır. İnsan varlığının ikinci kısmı; tabiata en yakın bizden en uzaktır. Bu da aklın varlığıdır. İşin gerçeği varlık da iki kısımdır. Çünkü eşya, külli ve cüzidir. Külliden bütün türlere ait cinsleri ve bütün cinslere ait türleri kastediyorum. Şahıslara ait cüz'ilik/tikellik türün kısımlarıdır ve türlere ait cüzilik de cinsin kısımlarıdır. Heyulani cüzi şahıslar hissedilirlere altında gerçekleşir. Cinsler ve türler nefsi tamme/tam nefsin yetilerinden bir kuvvet olmaksızın ortaya çıkmaz. İşte bu yeti de akıldır.” Bu alıntıdan sonra da yine hocası Muhammed’in “Kısacası bu, duyular şahısları bulur, akıl da manaları bulur demektir.” Şeklindeki özetini aktarır.

“Şüphesiz biz her bilineni/malumu, illetinin bilgisini kuşattığımızda biliriz. Çünkü her illet; ya unsur olarak, ya suret/formel olarak ya da fail –hareketin başlangıcının kendisinden olduğu şeyi kastediyorum- ya da mütemmim/tamamlayıcı –şeyin kendisi sebebiyle olanını kastediyorum- olmaktadır. Bu bağlamda (var) mıdır; nedir; hangisidir; niçin olmak üzere dört temel soru vardır: Bu yüzden var mıdır, inniyeti araştırır. Nedir, her bir cinse sahip olan şeyde cinsi araştırır. Hangisi de faslı araştırır. Nedir ve hangisi bütün olarak türü/nevi araştırır. Niçin ise, tamamlayıcı illeti araştırır. Maddi illeti bildiğimiz zaman, nesnenin türünü/nevini²⁹⁷ de bileceğimiz açıktır. Türün bilgisiyle de o nesnenin faslını bilirim. Maddi ve formel sebebi bildiğimiz zaman da tamamlayıcı illeti bilmiş oluruz. Onun tanımını bildiğimiz zaman her tanımlananın hakikati tanımındadır.” demiştir. Hocası Muhammed’in de bunu aktararak “Özetle bir şeyin aslını bildiğimizde onun ötesi de kavramış oluruz.” dediğini belirtir.²⁹⁸

Bu bağlamda, tür hakkında biraz daha ayrıntılı duran İbn Hazm, Kindî'nin görüşlerini ve ona karşı görüşlerini belirtir. Kindî, “Her bir türe ait ve cüzi cisimleşen/mütemessil²⁹⁹ şey ve türe ait olanın üzerindeki şey nefislerde somutlaşmaz, çünkü dış dünyada karşılığı olanların tümü duyulur olandır. Fakat o tasdik edilmiştir, tahkik edilmiştir, zorunlu olarak bilinmektedir.” der. Hâlbuki bu şu sözün gibidir: O, bir

²⁹⁶ Heyula: Bütün cisimlerin şekillendiği temel unsur, cisimlerin ilk maddesi olarak var sayılan, zihnen tasarlanan şeydir. Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s.164. Kindî de heyulayı “nitelikleri kabul eden, fakat kendisi nitelik olmadığı için kabul edilmeyen; sureti koruyan ve kendisinin korunmasına gerek olmayan; zıtlıkları kabul ettiği halde bozuluşa uğramayan şey” olarak tanımlar. Kindî, “Beş Terim Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, s.289.

²⁹⁷ Kindî'nin metninde bu tür olarak değil, cins olarak geçer, s. 101.

²⁹⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, ss.363-364.

²⁹⁹ Temessül eden, bir şeyin cismine giren, cisimleşen

şey üzerinde aynıyla doğru olmaksızın o, olmaz. Bu aracıya ihtiyaç duymayan, nefse ait bir varlıktır ve nefiste de herhangi bir misali/örneği yoktur. Çünkü ne rengi, ne sesi, ne kokusu, ne tadı, ne de dokunması vardır. Bunun örneği bize şöyle denilmesi gibidir: Bütünün cismi onun dışında değildir; çünkü ne boşluk ve ne de doluluk vardır. Bu cisimlenmez, çünkü ne boşluk ne de doluluk vardır. Bu nedenle his onu idrak edemez, nefis de ona eklenmez. Dolayısıyla onda bir misale/ideye sahip olur. Çünkü o, aklın zorunlu olarak bulduğu şeydir. Bu girişin, hakikatleri elde etmeye yönelişinde sana yol gösterici olması için bunu aklında iyi tut ki, Allah senin bütün erdemlerini korusun, diyerek tavsiyede bulunur. Böylece reziletlerden de korunma imkanı çıkar.

Bu noktada, hakikatin bir kolaylık yönünden ve bir de zorluk yönünden olmak üzere iki boyutu olduğunu belirten İbn Hazm, idelerin durumunu bilmek isteyen kimsenin durumu yarasanın gözlerinin güneş ışığında açıkça görülecek kimseleri görememesi gibidir, diyerek oldukça sert bir eleştiride bulunur.

Madde-suret ilişkisi bağlamında incelenmesi gereken bir kavram da heyula'dır. Heyula etkileşimin/infialin ortaya koyulmasıdır, bu yüzden o hareketlidir. Tabiat/fizik, hareketli ve sakin olan her şeyin ilk illetidir. Bu noktada Muhammed o "tabiat/fizik, heyulanın üzerindedir" der. Heyula, temsili tanımlamak ve hisle idrak etmektir. Sadece illetle idrak edilir ve o fiziktedir/tabiatıdır; O zaman fizik/tabiat ötesindeki temsil ile heyulanın üzerindeki nasıl idrak edilir sorusu gündeme gelir.³⁰⁰

Bu aşamada fizik ve metafizik kavramı üzerinde durmak gerekir. Tabiat/Fizik ilmi, her hareket edenin ilmidir. Aynı şekilde fizik ötesindeki bütün sonradan oluşlar, hareketli değildir, çünkü bir şeyin onun oluşunun illeti olması mümkün değildir. Hareketin illeti hareket değildir, aynı şekilde hareketlinin illeti de hareketli değildir; o zaman fizik ötesindekiler hareketli değildir. Metafizik alanda yokluktan/el-ademden başka sonradan oluşan bir şey yoktur. Allah hareket ve sükûnun ötesindedir. O hareket ve sükûn sıfatı almaz, bu iki açıdan doğrudur/tutarlıdır.³⁰¹

Burhani varlığa dair her talep edilenin idrakte talep edilmemesi gerekebilir. Çünkü her akli olarak talep edilen burhanla var olmuş değildir. Zira her şey için bir burhan yoktur. Çünkü burhan eşyanın bir kısmıdır. Şayet her burhan için bir burhan

³⁰⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.365.

³⁰¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, ss. 365-366.

olsa, bu sonsuza kadar devam eder. Bir şeyin kesinlikle varlığı yoktur. İlklerin bilgisine kadar ulaşmayan şey malum olmaz/bilinmez. O son kararın bilgisi olmaz.

Bu, “heyula ötesinde olanların temsil ile talep edilmesine gerek yoktur” sözü gibidir. Çünkü burhan sözün kendisindeki bir nurdur. Bu yüzden onun idrak edilmesi burhana gerek kalmaksızın apaçık olan nuru gözün görmesi gibidir. Biri şöyle derse: Burhan dediğin nedir ki? Bu gökyüzü ve bu yerdir. Ona şöyle denilir: Biz sana şu şekilde cevap verecek olursak; bir burhana başka bir burhan istenecek, bu da sonsuza kadar devam etmez, ancak burhandan kasıt budur. Burhanı idrak etmek, tabiatı, hisleri idrak etmektir görüşüne sahip olmayı ikna olarak isimlendiririz. Kindî’ye göre, matematik/riyazi ilimlerde iknanın talepedilmesi gerekmez, bilakis burhan talep edilir. Matematik/Riyazi ilimlerde iknayı kullanırsak, zanni bilgiyle kuşatılırız.

Sonra bu talep edilenlerin türleri öyle bir karışır ki sonuç haline gelir. Çünkü matematik ilimlerde ikna kullanılmaz. İlahi ilimlerde ne his ne de temsil kullanılır. Tabiat ilminin öncüllerinde düşünceye ait toparlayıcı şeyler yoktur. İknai olanda da burhan yoktur. Burhanın öncüllerinde de burhan yoktur.

Ona göre tabiat ilminin öncülleri heyulanidir. Fikri genellemeler³⁰² ise ona göre burhandır. Burhanın öncülleri Tabiat/fizik ve fitrata ait tarif edilemeyen emirle ilgili öncüllerdir. Bu sonuç nasıl olur? İlahi ilim ve tabiatın öncülleri idrakte birdir, somutlaşmaz. O halde o ikisini niçin birleştirmesin ki? Sorularını sorar. Nihayetinde fikri genellemeler vardır ve bunlar da somutlaşmış olanlardır. Çünkü fikri genellemeler temsili olanlardır: çünkü Onun gibi o yoktur, o ancak zorunlu olarak idrak edilir. Bu aşamada hocası Muhammed’in “Bana göre onun doğruluğu; riyazî ilimlerde rububiyet ilmi talep edilememesidir. Heyula ötesine dair olanlar iknaidir ama zorunludur, burhanın öncüllerinde aranmaz. Çünkü bu his ilmidir. Burhan, daha önce zikrettiğimiz üzere yeryüzü ve gökyüzüne ait hususlardır.”sözünü aktarır.³⁰³

Konuyla ilgili olarak incelenmesi gereken bir kavram da Ezelilik’tir. Ezeli, mutlak olan bir şeye ihtiyaç duymayandır, o mutlaktır yani bilakis o mutlaktır. Zira ezeli onun hüviyetinden önce değildir. Ezeli olan kendisinin dışında bir başka kurucu unsura sahip olmayandır ve onun illeti ne konusu/mevzusu ne yüklemi/mahmulu ne faili ve ne

³⁰² Cevami’ kelimesini “Sebeup sonuç ilişkisi içinde ulaşılan sonuçlar” olarak karşıladık.

³⁰³ İbn Hazm, *er-Redd ale ’l-Kindî el-Feylesuf*, s.366.

de sebebi vardır. Yani kendisi için olanı kastediyorum. Onun hiçbir cinsi yoktur. Çünkü o eğer cins olsaydı tür/nev olurdu. Tür, kendisini ve kendisi dışındakileri içine alan cinsenden cinsinden ve kendisi dışındakilerin bulunmadığı bir fasıldan oluşur. Onun, hem kendi türünü hem de diğer türlerin suretini kabul eden cins olan bir konusu ve kendine özgü bir suret olup başkasına ait olmayan bir yüklemi vardır. Dolayısıyla tür, tamamen konu ve yüklemidir.

Kısacası ezeli bozulmaz/ifsat olmaz, çünkü ifsat olmak yüklemnin değişmesi demektir. Ancak yüklemnin değişmesi, ilk yüklenen olamaz. Var/eys olan³⁰⁴ ilk yüklenen ise değişmez. Çünkü bozulmuş olan/fasit, yapısının/ibniyetinin değişmesiyle inniyeti değişmeyendir. Sıcaklığın soğukluğa dönüşmesi örneğinde olduğu gibi, her değişken aynı cinsten kendisine en yakın zıddının değişmesiyle olur. Hararet; kuruluk, tatlılık veya uzunlukla mukabil olmaktan/denk gelmekten uzak değildir. Çünkü birbirine yakın zıtlar bir cinsten olur. Bozulan/fasit bir cinstir, ezeli olan da hiçbir cinsten sahip değildir. Çünkü o değişmez, eksiklikten tamlığa intikali olmayandır. Zira intikal bir dönüşümdür ve o da imkânsız değildir. Tam, kendisiyle daha üstün olabileceği ikinci bir hali olmayandır. Eksik/nakıs de kendisiyle daha üstün olabileceği başka bir halin olması durumudur. Ezelinin eksik/nakıs olması mümkün değildir. Çünkü o kendisiyle daha üstün olabileceği başka bir hale intikal edemez. Zira onun kesinlikle imkânsız olması mümkün değildir. Ezeli zaruri olarak tamdır. Ezeli eğer hiçbir cinsten sahip değilse, onun cinsi ve türleri ezeli dışında olmaz. Çünkü cirm ezeli değildir. Bu bilgilendirmelerden sonra Tanrı-âlem ilişkisinin kurulmasında illiyet kavramının yerini ve buna yöneltilen eleştirilere geçebiliriz.

2.2. Tanrı ve Âlem İlişkisinde İlliyet Nazariyesi

Tanrı'nın ilk illet olarak isimlendirilmesine karşı çıkan İbn Hazm'ın kaygısı aslında Tanrı'nın âlemlerle olan ilişkisine dair olan temellendirmesidir. İbn Hazm'a göre Tanrı için illet ifadesi kullanıldığında bir zorunluluk da Tanrı'nın yaratmasına dâhil olmaktadır. Bu da Tanrı ve O'nun yaratması için uygun bir durum değildir. Bu nedenle gani olan İlk, vaz edilmişler için zorunlu olan bilkuvve varlık vermesi gereken şeye

³⁰⁴ Yokluk ve yok olan şey anlamındaki "leys" kelimesinin karşıtı olup varlık ve var olan anlamında kullanılır. Yusuf Şevki Yavuz, "eys" mad., *İ. A.*, TDV, İstanbul 1995, c.12, s.1.; Bu kelimenin karşıtı olan *leys* kavramını Kindî ibdâ'yı tanımlarken kullanmış, "Bir şeyi yoktan(leys) meydana getirme" ifadesine yer vermiştir. Kindî, "Tarifler Üzerine", *Felsefi Risaleler içinde*, s.179.

varlık verme zorunluluğundan münezzehtir. O'nun için yaratma konusunda bir zorunluluktan bahsedilemez.³⁰⁵

İbn Hazm, Tanrı ve âlem ilişkisinin netleştirilmesi için Tanrı'yı diğer varlıklardan ayırır. Buna göre "Âlem'deki hiçbir şey ona benzemez; O yaratandır; O'nun dışında olanlar ise yaratılındır. O, mutlak irade sahibidir; onun dışındakiler [eylemlerinde] zorunlu olmalıdır. Allah hakkında ortaya konulan isimlendirmelerde onun akıllarda bilinmesini sağlar ama kendisinde ne bir gerektirme ne de mecaz barındırır."³⁰⁶

Allah âlemdeki diğer varlıklarda olduğu gibi bileşik değildir. Kendisi hakkında unsurlardan bahsedilemez, dolayısıyla kendisi hakkında bir eklemleme de söz konusu değildir.³⁰⁷ İbn Hazm Allah'ı diğer varlıklardan ayırır ve onun hakkında unsurlardan bahsedilemeyeceğini yukarıdaki şekilde ifade eder. "Unsura dayalı varlıklar nasıl oluşmuş ve varlıklarını devam ettirmektedirler?" sorusuna düşünürümüz "dış dünyada gözlemlediğimiz dört ustukus, etkilenen mevzuların yaratılması içindir. Bu nedendir ki toprak, su, ateş ve hava; kapsayıcı mekândaki bütün kimlik kazananların hüviyetlenmesi için ortaya konulmuş illetlerdir." Şeklinde cevap verir.³⁰⁸

İbn Hazm'a göre Allah hakkında bölümlenmeler ve parçalardan bahsetmek uygun değildir, Allah bölümlere ve parçalara ayrılmaktan münezzehtir. Allah ve âlem arasındaki farkı daha iyi netleştirmek için İbn Hazm bir akıl yürütmeye başvurur. Buna göre, illet ve malul ilişkisini incelediğimiz zaman malullerin illetler sebebiyle olması ve illetlerin de zorunlu olarak kendisinden olan maluller sebebiyle olması gerekmektedir. O halde âlemde geçerli olan birbirine benzer ve birbirini gerektiren şeylerin ortaya çıkmasını sağlayan durumu Tanrıya nasıl hamledebiliriz? Yaratılanlara dikkat edildiğinde bunların bazısının diğerine bağlı olduğunu ve yaratıcısının koyduğu sınırlarla belirli olduğu görülecektir. Bundan dolayı sonradan olanın kadim olanı, sınırlı olanın mutlak olanı, yaratılmış olanın da yaratana aşması mümkün değildir.³⁰⁹

³⁰⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 371.

³⁰⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 371.

³⁰⁷ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 371.

³⁰⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 371.

³⁰⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 372.

İbn Hazm, Tanrı ve âlem ilişkisini belirlerken, özellikle Tanrı tasavvurunu ortaya koymaya gayret gösterir:

“Tanrı tasavvurunda en Yüce Rab olan İlk Hak bizatihi hakikati gerçekleştirendir. Her bir şeyi ayıran da hak olduğu söylenenin üstündedir. Nitekim kendisi dışındaki hak ile hak olduğu gibidir. Çünkü o, eşyaların gerçekleştiği hakikati gerçekleştirendir. Hakikati gerçekleştirenin hakikatle hak olması gerekirse -yaratılış öncesini kastediyorum- yaratılmışı yaratanın olması gerekir, oluş için de böyle olması gerekirdi. Bu da imkânsızın ta kendisidir. O en büyük hakikat olan ve eşyanın da kendisiyle hakikat olduğu şeydir. Bu yüzden onları temellendirir ve açıklar. Hakikatinin kendi hakikatiyle gerçekleşmesi muhaldir. Bilakis o, bizim nezdimizde kendisine delalet ettiği manalar üzere gerçekleşir, o da apaçık haktır. Çünkü inniyetini gerçekleştiren her şey bir şeyledir. Bu şey de onun inniyetinden öncedir.”³¹⁰

İbn Hazm, illet ve malul ilişkisinin Tanrı'nın âlemi yaratmasıyla irtibatlı olduğunu ifade eder. Buna göre, Allah malulleri olduğu şekil üzere illetlerle tamlık, sağlamlık ve sabitlik üzere yaratmıştır. İletler, malullerini ancak kendileri sebebiyle ve kendilerinden dolayı gerektirir. Bunun kanıtı ise tabiatında biri diğerine muhalif olmaya yer bırakmayacak şekilde cüzlere sahip dizi dizi birleşik malullerdir. İbn Hazm bu konuda dört keyfiyeti örnek verir ki bunlar; sıcak ve soğuk; nemli ve kurudur. Buna göre çökeltinin ağırlığında ve tozun hafifliğinde; her iki tarafa da benzeyen bir orta durum vardır. Bu âlemde bu dört keyfiyet dışında bir şey ararsak İbn Hazm'a göre başka bir şey bulamayız. İletleri bir diğeriyle zorunlu kılan Allah Teâlâ'dır. Burada dikkat çeken yön âlemde birleşik maluller olarak adlandırılan malullerdeki bu dört hususun adalet ölçüsü üzere yapılandırılması ve sağlamlık üzere kaim olmasıdır.³¹¹

Bu nedenledir ki çökeltinin ağırlığı da ondadır. Böylece kendi seviyesine taşıyarak yüzeye indiğini malulde buluruz. Bu da makrokozmosun en altında olan su gibidir. Aynı şekilde o, mikrokozmozda da vardır. Bu durum hayvan ve bitkiler bütününde de geçerlidir. Tozun en hafifini de makrokozmozun üst kademelerinde yer kaplamış olarak bulamayız. O'nun dışındaki her şeyde de böyledir. İki taraf arasında orta olma durumu ise, kesinlikle ölçülü bir orta olma üzerine kuruludur. Burada İbn Hazm tarafından kullanılan büyük âlem/makrokozmoz ve küçük âlem/makrokozmoz

³¹⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 373, 374.

³¹¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 374.

tabirleri dikkat çekicidir. Görüldüğü üzere burada kainatta illet ve malule bağlı olarak ortaya çıkan tüm durumların esasında bir dengeye göre belirlendiğini bu dengeyi ortaya koyanın ise Allah Teala olduğu ifade edilmektedir.³¹²

İbn Hazm'ın buradaki ifadelerinde, malul illetinin bir fer'idir; illet de malulünün bir aslıdır. O ikisi arasında birleştirme hareketinden kaynaklanan kaim bir zıtlık da yoktur. Zira onları varlığa çıkararak o ikisine kesinlikle benzemeyen onların ikisinin dışındaki bir muharriktir. Burada maluller olarak nitelenenler ise İbn Hazm'a göre, malulün fiilini zorunlu kılan İlk İletleri açıklamak için kullanılan bir imadır. Henüz bunlar illet değildirler. İbn Hazm'a göre, kim Ya'kup ibn İshak gibi "illetlerin el-Bârî için olduğunu" söylerse yanılmıştır, Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir. Çünkü daha öncelikli bir şey yoktur. Ne var ki İlk, vaz edilmiş olmayan bilinen bir sebeptendir, bu da kendisi için bu şeyin edilgen olmasından dolayı ortaya konulmamasıdır. Böylece o "öyleyse o bir konu değildir" sözünü iptal etmiştir. Bu nedenle Bari azze ve celle'den daha öncelikli bir şey yoktur. Çünkü öncelikli olan, ancak onun öncelikli olmasını gerektiren önceki bir sebepten olur. Bu durumda mutlak seçimi olan azze ve celle zenginliği tam olandır.³¹³

Eğer, İbn Hazm'a göre Tanrı ve âlem hakkında bilgi sahibi olmak istiyorsak, öncelikle malullerden oluşan bir şeyin ancak bir başkası tarafından ortaya konulmuş bir illete ait olduğunu bilmektir. Bunu yapan da kendisi illet ya da malul olmaktan yüce olan varlıktır. Allah Teâlâ bu âlemdeki varlığı illet ve malul üzere ortaya koymuştur. Bu nedenle de Allah illet ve malul ile ilgili bir durumun içinde bulunmaktan yücedir, münezzehtir. Çünkü yaratan yaratılana dönmez ve vaz edilen şeyler de yaratılmıştır. İbn Hazm Tanrı'nın illet ve malul kategorileriyle irtibatlandırılmasını O'nun zatına uygun bulmamaktadır. Hatta bu tip bir ithamın insanı mülhitliğe götüreceğini belirtir.³¹⁴

İbn Hazm'a göre tüm bu söylediği şeyler sebebiyle Kindî hatalıdır. Bunun sebebi ise Kindî'nin Allah'ı illetler dizisinin bir parçası haline getirmesidir. Bu nedenle de kendi dışındaki bir sebeplilik anlayışı Kindî tarafından kabul edilmemiş ve onun bu konudaki yanlışı da bu noktadan itibaren başlamıştır. Bu nedenle de Tanrı'nın ilk sebep olması Bu nedenle o bu ötekinin/gayrın önce gelmesi ve önceliğe sahip olduğu için

³¹² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 374.

³¹³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 375

³¹⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 375.

kendisinin ondan önce olmaya daha layık olması gerektiğini zannetti. İbn Hazm bu tip bir akıl yürütmenin akıl karışıklığından başka bir anlama gelmediğini belirtir.³¹⁵

2.3. Yaratma ve İlliyet İlişkisi

İbn Hazm, varlıktan yokluğun ayrılmasını İlk Fasıll olarak nitelediğini yukarıda belirtmiştik. Bu yüzden o, fasedilen için bir fasıl, tanımlanan için de bir tanım olarak ifade edilir. Burada tanımlanan yokluktandır, yine ayrımlanan da yokluktandır ki bu da İbn Hazm'a göre ilimdir. Bunlar aslında tüm var olanlar için ilk belirlenenler ve oluşun misalleridir. İbn Hazm'a göre yokluktan varlığın ortaya çıkması için yokluğun mutlaka olması gerekmektedir. Buna ilk fasıl denildiği gibi en büyük fasıl da denilir. Yokluk ne illet, ne de maluldür.³¹⁶

İbn Hazm yokluğun bir illet olduğunu söyleyenlerin bulunabileceğini de vurgular. Bu konuda illet ve yokluğun birbirine benzeyip benzemediğinin sorulması durumunda durumun netleşeceğini söyler. Eğer yokluğun bir illet olduğunu ifade eden kimse, "illet ve yokluk birbirine benzerdir" derse, o zaman yokluk, kendisinden sonra benzer herhangi bir illetin olmadığı son illete kadar uzanan İlk İlllet'tir. Bu durumda yaratıcı ve salt yokluktan başka bir şeyin olmadığı bir durum ortaya çıkacaktır. Bu durumda yaratıcı malul olmayacağına göre, illet olur. Yokluk da ne illet olur ne de malul olur, bu durumda o da illete gider. Bu yüzden zaruri olarak bizzat kendisi illete sahip olmayan, kendisi dışındaki için de bir illet olandır. Bu kendisi dışındaki de sonradan yaratılanlardır/muhdes olanlardır. İlk, kendisine benzer bir şey olmayandır.³¹⁷

Oldukça girift kavramsallaştırmalara dair bu açıklamalardan sonra mahiyet-hüviyet ve inniyet ilişkisi bağlamında Tanrı kavramı hakkındaki değerlendirmelerini vermek uygun olacaktır.

³¹⁵ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 375.

³¹⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 377.

³¹⁷ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 377.

2.4. Tanrı, İnniyet ve İliyet İlişkisi

İslam Felsefesinde müzakere edilen hususların en önemlilerinden bir tanesinin Tanrı ve âlem ilişkisi olduğunu ifade etmiştik. Bu da filozofların Tanrı tasaavuru ile yakından ilişkilidir. İslam filozofları mahiyeti olan şeylerin bileşik olduğundan hareketle Tanrı'nın mahiyetinin olmadığını inniyetinin olduğunu belirtmişlerdir.³¹⁸ Burada inniyet kavramını biraz açmakta fayda görüyoruz. Fârâbî, inniyetin “inne”den türediğini ve bir şeyin varlığının sübutunu, pekiştirilmiş olduğunu gösterip onu teyid ve tekid ettiğini ifade etmektedir. “Şeyin cevheri ve özü” demek yerine “onun inniyeti” denilir. “Inne” kesre ve şedde ile Arapça’da tekidi ve varlıktaki gücü(özü) ifade ettiğinden filozoflar bu kelimeyi Zorunlu Varlık için kullanmışlardır. Çünkü O, varlıktaki gücü en kâmil olandır.³¹⁹

İnniyet kelimesi, “varlık, vücut, varlığın özü, hakikati, gerçekliği ve subut bulmuş olması” anlamındadır. Bu nedenle İslam filozofları bu kelimeyi Allah'ın varlığını ifade etmek için kullanmışlardır. “Vacibü'l Vücut'un mahiyeti” demeyerek O'nun “inniyeti” demişlerdir.³²⁰ Bu oldukça hassas bir husus olup, ayrıca ayrıntılı olarak çalışılması gerekir.

Biz tezimiz merkezli incelemeye dönecek olursak, İbn Hazm'a göre Kindî'nin “inniyet, kendi inniyeti sebebiyle gerçekleşir” şeklindeki sözü geçersizdir. İbn Hazm, bunun hakkında biricik inniyet olduğunu söylemenin uygun olmadığını ifade eder. Bu durumda onun için herhangi bir gayeden söz edilemez ve orta olma/tavassut durumu inniyete dâhil olur; fiili gerçekleştiren onun bir kısmı olur. İbn Hazm'a göre tüm bunlar aklın Allah azze ve celle'ye yükleyemeyeceği bir sözdür. Allah bundan münezzehtir. Onunla ilgili yapılacak açıklamada en uygun ifade “O, kendisi için dilediğini yapandır ve onun zâtı, bundan önce kendisinde illet olmayan birliktir” demektir. Hâlbuki yukarıda da ifade edildiği üzere illetle malulün muzaf olmadığı unutulmamalıdır. Yine illet malulün illetidir, malul de illetin malulüdür. Akıl, bundan başkasını düşünemez.

³¹⁸ İbn Sina, *Kitabu'ş-Şifa/Metafizik II*, s. 99; Aygün Akyol, *Şehrezuri Metafizigi*, s. 79

³¹⁹ Hüseyin Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2001., s.31.

³²⁰ Atay, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, s.31.

Böylelikle Tanrı'da illet ve malul arasındaki bir izafete dayalı olarak yaratmanın açıklanması uygun olmayan bir açıklama biçimidir.³²¹

Ona göre Kindî tarafından söylenildiği şekliyle inniyet kendi zatından dolayı fiili yaparsa - çünkü fiil zaruri değildir -o inniyet bir kısmını yapandır, onun dışındakiler de yoktur. Çünkü onun bazısı fiilin illetidir; bazısı da fiilin gerektirdiğinin illetidir. Bu yüzden bunların hepsi Kindî'nin söylediklerine dâhildir. Aynı şekilde, fiil inniyet sebebiyle olursa -çünkü fiilin lazımı gereklidir- bu durumda fiil sürekliliğini korur ve inniyet fiile önceliklidir. O halde inniyet fiilden öncedir. Bu durumda inniyet ezeldir, fiil ise hâdistir; fiil de inniyet nedeniyledir. Fiil öyleyse ondan dolayı olduğundan hâdistir ve devam eder. Farklılık budur. Bir şey irade edilince, bundan önceki irade, var olana vazedilmiş bir illet olmuştur. Bu iradenin illeti yoktur. Çünkü ondan önce ona benzeyen bir şey yoktur. İletle malul birbirini andırır. Bu nedenle iradeye ait bir illet olması muhaldir. Çünkü kendisinden önce ona benzeyen bir şey yoktur, böylece ona ait bir illet olur. Allah Teâlâ illeti ortaya koyandır, yaratandır. İlk illet ise, kendisinden sonra gelen malullerin hepsini önceler.³²²

Bu noktada İbn Hazm'ın *irade* tanımını tekrar ele almak gerekmektedir. Ona göre *iradenin* en büyük fasılda olduğunu belirtmek gerekir. O, ilk tanımdır, en uzaktaki sondur ve O, İlk İlet'tir. Çünkü fasılın bir faslı yoktur; tanımın da bir tanımını yoktur; sonun da bir sonu yoktur; illetin de bir illeti yoktur. Fasıllar, bizzat fasıldır; tanım, bizzat tanımdır; son bizzat sondur ve illet de bizzat illettir. İlet ile malul ancak biriyle bir diğeri var olan muzaflardır. İrade eden ise, mekân ve mekânda olan gibi olmayıp, fiiliyle öne çıkar. Mekân ve mekânda olan, tanım ve tanımlanan, ayırım/fasıl ve ayrımlanan kesinlikle birbirini öncelemez. İlet ve malul ise, fasılla öncelenir. İbn Hazm bunu söyleyenleri dehrî olarak niteler. Çünkü ona göre Allah'ı illet olarak isimlendirme işi, onların dalaletlerine/sapkınlıklarına yardım eder ve onların dalaletlerini artırır. Eksik ve tam denilenler de aralarında öncelik ve sonralık olanlardır. İbn Hazm illet ve malulün birbirlerine muzaf oluşunda bir öne geçme durumu olmadığını belirtenlere karşı dikkatli olunmasını ister. Çünkü illet, malulün anlamını kendisinde lafız olarak barındırır. Ayrıca illet, manası kaim olup kendisini geçmeyen malule ait olmaksızın illet olamaz. Tıpkı illetin manasının malulde olması gibi malul onu geçemez. Çünkü o,

³²¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 376.

³²² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 376, 377.

zikredildiğinde, zikredilen onda kaimdir. O, zaman bakımından onu geçemez. Onun manasını zikrettiğinde, zikrindeki zenginlikten dolayı onu geçemez ve onun manası da bir vasıftır. İletin malulün de babanın çocuktan ve mülk sahibinin mülk edinilenden önceliği gibi bir öncelik söz konusudur.³²³ İrade ile ilgili bu tespit, bizim illiyet ve kader ilişkisini daha ayrıntılı incelememizi gerekli kılmaktadır.

3. RUH VE NEFİS KAVRAMI

İslam felsefesinde nefis ve ruh kavramları filozofların düşünce sistemlerinde belirleyici bir role sahiptirler. Kimi zaman birbirinin yerine de kullanılabilen bu kavramlara İbn Hazm'ın verdiği anlam Kindî'ye eleştiri olarak yazdığı eserinin en önemli ve özgün yerlerinden birisidir. Genel olarak felsede nefis kavramı üzerinden ortaya konulan ahlak ve değerler sistematığı, İbn Hazm'ın nefis ve ruh kavramı arasındaki ayrımıyla belirginleşir.

Tezimizin bu bölümünde ruh ve nefis kavramlarına İbn Hazm'ın verdiği anlamı merkeze alarak, onun filozoflardan farklı olarak ortaya koyduğu görüşü inceleyeceğiz, Kindî'ye yazdığı reddiyenin içinde bu meseleye bir bölüm ayırması nedeniyle bu kavramlara Kindî'nin verdiği anlamlara da çalışmamızın içerisinde yer vereceğiz. Öncelikle İslam felsefesinde ruh ve nefis kelimesinin nasıl değerlendirildiğini inceleyeceğiz.

3.1. Ruh kavramı

Ruh, “can; nefes, bedene hayâtiyet (canlılık) veren kuvvettir” şeklinde ifade edilmiştir. Kuran-ı Kerim’de “Sana ruhtan soruyorlar. De ki: Ruh, Rabbimin emrindedir ,(O'nun yarattığı varlıklardan biridir. Bu husûsta) size, az bir ilimden başkası verilmemiştir ”³²⁴ denilerek, onun çetrefilli yapısına işaret edilmiştir.

İbn Hazm sonrası düşünürlerimizden Gazzalî, “ruh” kelimesini iki manada kullanır. Bir tanesi “kalbin boşluğunda bulunan bir latif cisimdir” şeklindeki tariftir. Bununla görmek, duymak, koku almak ve benzeri duyularda bunun vasıtasıyla elde edilir. İkinci

³²³ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 377.

³²⁴ 17/İsrâ Suresi 85.

anlamı ise, “İnsanın görülmeyen, müdrik ve âlim olan bir parçasıdır” şeklindeki tariftir.³²⁵

Kınalızade “ruh” kelimesini açıklarken onun esasında filozofların “nefsi nâtika” dedikleri şeye tekabül ettiğini ifade etmektedir. Bu konuda genel kabul gören tarif olarak sunulan; “İnsan ruhu, cisimden gayri ve cismânîlik dışında bir cevher-i basîttir. Bizzat makulâtı idrak ve bedeni mahsusta aletler ve kuvvetler sebebiyle tedbir ve tasarruf eder” ifadeleridir. Kınalızade bu tanımın genel kabul görmüş bir tarif olduğunu belirtir.³²⁶

3.2. Nefs Kavramı

Nefs, sözlükte “ hayat, his ve iradeli hareket kuvvetini taşıyan, latif, buğusal cevher.”³²⁷ “Ruh, akıl, beden, kalp; insanda kötülüğü emreden kuvvet; Tanrı tarafından insana üflenilen ilâhî ben”,³²⁸ “ölüm anında kaybolan hayat ilkesi, düşünce ilkesi, canlı varlığın dinamizmi, canlı hayatın ilkesi”,³²⁹ “kendisinde bulunduğu şeye, hayat, his, hareket ve irade veren latîf bir cevher”³³⁰ olarak tanımlanır.

Nefis kavramının terim anlamına geçmeden önce, Kur’an’da nasıl geçtiğini değerlendirmek istiyoruz. Nefis ile ilgili Kur’an ayetlerinde kullanılan terminoloji bir kısım kavramlar etrafında şekillenmektedir. Bunlardan birkaçını zikredek olursak “nefse zulmetmek”³³¹, “nefsi öldürmek”³³² “nefisleri satmak”³³³, “nefse ihanet”³³⁴, “nefsin sapması”³³⁵ “nefsi hüsrana uğratmak”³³⁶ “nefsi yıkıma uğratmak”³³⁷ “nefsi temize çıkarma”³³⁸ “nefiste büyüklüğe kapılmak”³³⁹ “nefsini satın almak”³⁴⁰ Dikkat

³²⁵ Gazzalî, *İhyâu Ulumu'd-Din*, c. 3/1, s. 10; Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 115.

³²⁶ Kınalızade, *Ahlâk-î Ala'î*, s. 46; Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 115.

³²⁷ Ali İbn Muhammed es-Seyyid eş-Şerif Cürçani, *Kitabu't-Tarifat*, s.239.

³²⁸ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, s. 290-291.

³²⁹ Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s.386.

³³⁰ İbn Manzur, *Lisânu'l Arap*, c. 2, s.636-637. ; Süleyman Uludağ, “Nefis” mad., *İ. A.*, TDV, İstanbul 2006, c.32, s. 526-529. ;Aygün Akyol, “Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Mead Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 18, 2010/2, s.127.

³³¹ 2/Bakara Suresi, 54, 57; 3/Âl-i İmrân Suresi, 117, 135; 4/Nisâ Suresi, 64, 97; 7/A'raf Suresi, 23, 160, 177; 9/Tevbe Suresi, 70; 10/Yunus Suresi, 44; 11/Hûd Suresi, 101; 14/İbrahim Suresi, 45; 16/Nahl Suresi, 33, 118; 29/Ankebût Suresi, 40; 30/Rûm Suresi, 9; 34/Seb'e Suresi, 19.

³³² 2/Bakara Suresi, 54.

³³³ 2/Bakara Suresi, 90.

³³⁴ 2/Bakara Suresi, 54; 4/Nisâ Suresi, 107.

³³⁵ 3/Âl-i İmrân Suresi, 69; 4/Nisâ Suresi, 113.

³³⁶ 6/En'am Suresi, 12; 7/A'raf Suresi, 9; 23/Mu'minun Suresi, 103.

³³⁷ 6/En'am Suresi, 26; 9/Tevbe Suresi, 42.

³³⁸ 12/Yusûf Suresi, 53.

³³⁹ 25/Furkan Suresi, 21.

edileceği üzere Kuran ayetlerinin çoğunluğunda “nefse zulmetmek” ifadesinin ağırlıklı olduğu görülecektir. Hiçbir peygambere, emanete ihanet yaraşmaz. Kim ihanet ederse, kıyamet günü ihanet ettiğiyle gelir. Sonra her nefis ne kazandıysa, (ona) eksiksiz olarak ödenir. Onlar haksızlığa uğratılmazlar.³⁴¹

3.3. Kindî'ye Göre Ruh ve Nefs Kavramı

İbn Hazm'ın ruh ve nefis konusundaki fikirlerine geçmeden önce Kindî'nin bu konudaki görüşlerine değinmek istiyoruz. Kindî *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde nefis ile ilgili birkaç tanıma yer verir:

1. Canlılık yeteneği bulunan ve organı olan tabî bir cismin tamamlanmış halidir.
2. Nefs, bilkuvve canlılığa sahip olan tabî bir cismin ilk yetkinliğidir.
3. Nefs, kendiliğinden hareket eden aklî (manevi) bir cevher olup birçok güce sahiptir.³⁴²

Kindî'nin yapmış olduğu bu nefis tanımlarının ilk ikisi Aristo'nun ruh anlayışını, üçüncü tanım ise Plâtoncu ruh anlayışını yansıtmaktadır. Bu tanımların ilk ikisi birer tanım olmaktan çok, nefsin canlı cisim üzerindeki etkinlik sürecini ifade etmektedir. Üçüncü tanım ise Platoncu ruh anlayışını yansıtmakta, bedenden bağımsız manevî bir cevher olan nefse akıl ve hareket, dolayısıyla irade gücü nispet etmektedir.³⁴³

Kindî, *Nefis Üzerine* adlı risalesinde nefisle ilgili görüşlerinin yanı sıra, Platon, Phythagoras ve Aristo'nun görüşlerine de yer vermiştir. Kindî, nefsin basit, şerefli ve yetkin olduğunu ve değerinin büyük olduğunu ifade etmektedir. Güneş ışığının güneşten gelmesi gibi, onun cevheri de yüce Yaratıcı'dan gelmektedir. Kindî'ye göre nefis, cisimden bağımsızdır ve cisme aykırıdır. Nefsin cevheri ilâhî ve rûhânîdir. Bu nedenle nefis, öfkenin yapmak istediğine karşı durur ve engel olur. İnsanın kin ve intikam duygusuna kapılmasını önler. Kindî öfke gücünün nefsin dışından kaynaklandığını ifade etmektedir.³⁴⁴

³⁴⁰ 2/Bakara Suresi, 207.

³⁴¹ 3/Âl-i İmrân Suresi, 161.

³⁴² Kindî, “Tarifler Üzerine” s. 58

³⁴³ Enver Uysal, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 13, Sayı 2, 2004, s.150

³⁴⁴ Kindî, “Nefis üzerine”, s. 131

Görüldüğü gibi Kindî nefsi ilâhî bir cevher olarak gördüğünden onda kötü hasletlerin de bulunamayacağını ileri sürmektedir. Nefsin öfke gücü, şehvî güç gibi güçlerden ayrı bir şey olduğunun delili, bu güçlere engel olmasıdır. Çünkü engel olan engel olunandan başkadır. Nefsin bu şekilde öfke ve şehvet gibi güçlere engel olarak bu güçleri kontrol altında tutması onun aklî bir varlık olması dolayısıyla olduğundan Kindî bu nefsi “aklî nefis” olarak adlandırmıştır.³⁴⁵

Kindî nefsi Yaratıcı'nın nûrundan bir cevher olarak görmekte ve nefsin âlemdeki şeylere dair bütün bilgilere ulaşmasını da bedenden ayrılmasına bağlamaktadır. Bu noktada Platon'dan alıntılama yaparak birçok filozofun bu dünyadan soyutlanarak kendilerini maddî nesnelere çekip hakikatin bilgisine ulaşmaya adanmalarından ötürü bu kimselere gaybın bilgisinin açıldığını, bu kimselerin insanların içinden geçenleri bilebildiklerini ve yaratıkların sırrına vâkıf olduklarını ifade etmektedir.³⁴⁶ Nefis bedene bağımlıyken bile bu şekilde gaybî bilgiye ulaşabiliyorsa nefsin bedenden ayrılarak gerçek âleme ulaşması halinde ya tıpkı Yaratıcı'nın bilmesi gibi diğer şeyleri ya da ondan biraz aşağıdakileri bilme gücüne kavuşur. Çünkü ulaşacağı âlem feleğin üstündeki akıl âlemidir ve nefis bu âleme ulaştığında, Yaratıcı'yı görür, nûru Yaratıcı'nın nûru ile uyuşur, onun melekûtunda yücelir ve bu nedenle her şeyin bilgisi nefse açılır.³⁴⁷ Kindî, Platon'un görüşlerine yer vermeye devam ederek bir kimsenin amacının leşe dönüşecek olan yeme içmeden veya cinsel ilişkiden zevk alması olması durumunda bu kimsenin aklî nefsinin değerli olan bilgilere ulaşmasına ve Yaratıcı'ya benzemesine imkân olmadığını ifade etmekte ve insandaki şehvet gücünün domuz, öfke gücünün köpeğe, akıl gücünün ise meleğe benzediğini ifade etmektedir.³⁴⁸

Kindî Pythagoras'a göre ise nefsin bedendeyken şehvî arzuları terk etmesi ve varlığın hakikati hakkında çok düşünmesi ve araştırması halinde kirlerden temizleneceğini, parlaklık kazanacağını, Yaratıcı'nın nûrundan bir sûretle birleşeceğini, nihayet varlığın tüm sûreti ve bilgisinin nefiste belireceğini ifade ettiğini belirtmiştir.³⁴⁹

³⁴⁵ Kindî, “Nefis üzerine”, s.132

³⁴⁶ Kindî, “Nefis üzerine”, s.132.

³⁴⁷ Kindî, “Nefis üzerine”,s.132-133.

³⁴⁸ Kindî, “Nefis üzerine”, s.132.

³⁴⁹ Kindî, “Nefis üzerine”, s.133.

Kindî nefsin uyumadığını, eğer yeterince temizlenirse rüyada Yaratıcı'nın nurundan ve rahmetinden nasipleneceğini ve bedenî zevklerden çok daha üstün zevklere ulaşacağını ifade eder.³⁵⁰

Uyku ve Rüyanın Mahiyeti Üzerine adlı risalesinde Kindî nefsin hem duyu hem kavram bilgisine sahip olduğunu, yani duyulardan gelen izlenimlerin de aklın ürettiği kavramların da nefiste bulunduğunu Eflatun'dan nakletmektedir. Nefis basit ve birdir, bölünmezdir, tüm duyulur ve akledilir şeylerin mekânıdır, tabiatı gereği çok bilendir, canlıdır ve uyanıktır.³⁵¹

Yine Platon'a göre nefis bedenden ayrıldığından feleğin ötesindeki ilahi âleme ulaşmaktadır ancak bu durum her nefis için geçerli değildir. Bazı nefisler bedenden ayrıldığında onlarda hala kir ve pis şeyler olduğundan bunlar ay feleğinden başlayarak en yüksek feleğe doğru arınarak yükselmekte, tamamen temizlendiğinde ise akıl âlemine yükselmektedir.³⁵²

Kindî, Aristo'nun da bedenden ruhunun bir süre ayrılıp geri gelmesi (koma) durumunu yaşayan bir Yunan kralının gayba ait bir takım bilgilere sahip olması olayından bahsetmiş,³⁵³ bunun ise ruhun kısa bir süreliğine de olsa bedendeki esaretinden kurtulmuş olmasının bir sonucu olduğunu ifade ettiğini belirtmiştir.³⁵⁴

Kindî son olarak *Nefis Üzerine Birkaç Söz* adlı risalesinde nefis konusunda Aristo ve Platon'un aynı görüşte olduğunu, ikisine göre de nefsin “eni, boyu, derinliği olmayan bir cevher” olduğunu ifade etmekte ve ikisinin de nefsin fonksiyonlarını cisimde ve cirimde gerçekleştirdiğini ancak kendisinin cisme benzer bir şey olmadığını ifade ettiklerini belirtmektedir.³⁵⁵

Nefis konusundaki bu görüşler Platon'un yapmış olduğu, Kindî'nin de *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde naklettiği üçüncü felsefe tanımını ile paralellik göstermektedir. Kindî'nin ifadesine göre Platon, felsefeyi “ölümü tercih etmek” olarak tarif etmektedir. İki tür ölüm olduğunu, bunlardan birincisinin nefsin bedeni kullanmayı terk etmesini ifade eden tabîî ölüm, diğerinin ise arzuları öldürmek olduğunu ifade etmektedir. Duyu

³⁵⁰ Kindî, “Nefis üzerine”, s.134.

³⁵¹ Kindî, “Nefis üzerine”, s.143-144,151.

³⁵² Kindî, “Nefis üzerine”, s.135.

³⁵³ Mahmut Kaya'nın ifadesine göre bu olay Aristo tarafından değil Platon tarafından aktarılmıştır. Ayrıca kişiler ve olay Platon'un aktarmış olduğu olaya göre farklılık göstermektedir., bkz. Dipnot 1, *Felsefi Risaleler içinde*, s.135.

³⁵⁴ Kindî, “Nefis üzerine”,s.136.

³⁵⁵ Kindî, “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”, s. 137-138.

lezzetleriyle meşgul olmak akli kullanmamak olduğundan, fazilete giden yolun arzuları öldürmekten geçtiğini belirtmektedir.³⁵⁶

İlk Felsefe'nin önemi de burada daha açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Kîndî'nin *Tarifler Üzerine* adlı risalesinde geçen “ölmeden önce ölümü tercih etmek ve bunun neticesinde gaybî bilgiye ulaşmak” ifadesi, Kindî'nin *İlk Felsefe*'de ifade ettiği İlk Gerçeğin bilgisine ulaşan “gerçek filozof” tabirine uymaktadır. İlk Felsefe bilgisine sahip olan kimse, bedenî arzularını öldürüp, kendisini ilk gerçeğin bilgisine ulaşmaya adanmış, ölmeden önce ölümü tercih eden kimsedir ve bu nedenle onun nefsi henüz bu dünyadayken bedeninin esaretinden kurtulup, gaybî olan bilgilere ulaşmakta, hakikatin bilgisini elde etmektedir.

Kîndî'nin bilgi anlayışında ilk felsefe duyu verilerinin üzerinde bir bilgi alanına işaret etmektedir. Bu bilgilerin elde edilmesi için nefsin bedeninin arızalarından uzaklaşması ve kendi cevher tabiatına dönmesi gerekmektedir. Bunun için nefsin itidal üzere olması ve güçlerini akli erdemlere ulaşacak şekilde geliştirmesi gerekmektedir.

Görüldüğü üzere İslam felsefesinin teşekkül döneminde ruh ve nefis kimi zaman birbirinden farklı anlamda kullanılmış olmakla birlikte, birbirinin yerine kullanıldığı da olmuştur. Bu noktada Kusta b. Luka'nın nefis ile ruh arasındaki farka dair yaptığı açıklama önemlidir. Kusta b. Luka, ruhun cisim olduğunu, nefsin ise cisim olmadığını; bedeninin ruhu kuşattığını ama nefsi kuşatmadığını; ruhun bedenden ayrılınca yok olduğunu, nefsin faaliyetlerinin ise beden tarafından yok edildiğini, fakat nefsin kendisinin özü gereği yok olmadığını ifade eder.³⁵⁷

Nefis konusu İslam filozofları tarafından insanın kemal mertebeye ulaşması için en önemli unsur olarak görülmüştür. Bu nedenle nefsin ıslahı ve hikmete yönelmesi için kişinin akletme melekesini de kullanarak bu âlemdeki konumunu anlaması gerekmektedir. İslam filozofları nefsi bilmenin kişiyi hikmeti bilmeye götüreceğini, eğer bunu kavrayamaz ise, maddi âlemle sınırlı kalacağını gerçeklikleri göremeyeceğini ifade etmişlerdir. Bu nedenle nefis ve ıslahı konusu İslam ahlak felsefesinin en temel

³⁵⁶ Kindî, “*Tarifler Üzerine*”, s.66.

³⁵⁷ Kusta b. Luka, “*Nefis ve Ruhun Mahiyeti*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Hüseyin Aydın, c. 40, sayı: 1, 1999, s. 401.

tartışmaları arasında yer alır.³⁵⁸ Kindi ile ilgili temel bilgileri verdikten sonra İbn Hazm'ın aynı kavramlar hakkındaki değerlendirmesine geçebiliriz.

3.4. İbn Hazm'da Nefis ve Ruh

İbn Hazm ed-Durre adlı eserinde nefis ve ruhun tek bir şey olduğunu söylemiş³⁵⁹ ancak Kindî'ye reddiyesinde ikisi arasında teknik bir ayrım yapmıştır. Hatta bu ayrımın İslam felsefesinde filozoflar içinde orijinallik bakımından önemli bir fark olduğunu söyleyebiliriz.

İbn Hazm, ruhun bu dünyadan ayrılırken iki durumunun söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre ruh ilk önce kabzedilir ve mezarda iade edilir. Eğer ruh bu dünyada kendi yaptığı eylemlerinin karşılığını görecektir. Kazandıkları sebebiyle eğer semayı geçerse, İbn Hazm'a göre, ona sema ona açılır. Bu durumda o, Allah dilerse, bulunduğu yerden en yüce makamından cenneti görenlerden olur. Bu kişinin üstün makamlar olan ravza, avlu ve sahada müşahede ve müdahale görüşüyle melekûtu gören, şehitlerin mertebesine ulaşıncaya kadar, oraya yaklaştıkça, ona her şey daha açık olacak ve onun daha rahatlatıcı bir yere ulaşmasına vesile olacaktır.³⁶⁰

İbn Hazm'a göre ruh kavramı insanlar için kullanılan bir kavram değildir. İbn Hazm'ın bu konudaki kanıtı Kur'an'da ruh kavramının insan için kullanılmamasıdır. Buna göre ruh ismi; melek, Kur'an ve benzeri gibiler hakkında kullanılır. Çünkü Âdemoğlundaki ruhun, yukarıdaki kavramlarda olduğu gibi övgüyü hak edebilmesi için öncelikle arınmış olması gerekmektedir. Bu nedenle de insanın yeryüzündeki hayatı mutlulukla sona erene kadar İbn Hazm'a göre, ona ruh denilemez, çünkü o, övgüyü hak etmemiştir.³⁶¹ İnsan için "ruh" ifadesinin kullanılması, İbn Hazm açısından o kişinin kurtuluşunun gerçekleşmesi anlamına gelmektedir. Bu nedenle de insan için ruh ifadesinin kullanılması bir övgüdür.

³⁵⁸ Fârâbî, *Uyunu'l-Mesâil*, s. 16, 17, 18; a.g. mlf., *Ta'likât*, Dâiretü'ş-Meârifi'l-Ûsmâniyeti'l-Mekâine, 1346, s. 10; a.g. mlf., *Mufârik Varlıkların İspatı Hakkında Risale*, 96; İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, s. 109, 160, 161; a.g. mlf., *Metafizik I/Kitâbu'ş-Şifâ*, s. 53, 56; a.g. mlf., *Mantığa Giriş*, s. 55; a.g. mlf., *Necât*, s. 203; Akyol, "Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Meâd Meselesi", s. 127.

³⁵⁹ İbn Hazm, ed-Durre Fima Yecibu İ'tikaduhü, Daru İbn Hazm, Beyrut, Merkezi'l Buhusu'l İslamiyye, s.318.

³⁶⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 403.

³⁶¹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 403, 404.

İbn Hazm İslam felsefe geleneğinde çok özgün bir ruh ve nefis ayrımı yaparak konu hakkında önemli bir katkıda bulunuyor. İbn Hazm'a göre, eğer saadet ehlinden olmazsa onun için nefis isimlendirilmesi kullanılır.³⁶² Bu noktada İbn Hazm kendisine delil olarak Kur'an ayetlerini kaynak olarak kullanır. Bu konuda ifade edilen bir ayeti kerimede "Allah, onların ölme anında nefisleri alır"³⁶³ ifadelerine yer verilmektedir. İbn Hazm'a göre bu ayeti kerimeden hareketle nefis kavramının mümin ve kâfir tüm insani nefisler için kullanıldığını belirtir. İbn Hazm'a göre burada açık olan kâfirler hakkında sadece nefis kavramının kullanılmasıdır. Bu konuda İbn Hazm tarafından zikredilen ayet, "Nefislerinizi çıkartın!" şeklindeki ayeti kerimedir.³⁶⁴

İbn Hazm, ruh ile nefis arasındaki farkı izah ederken, kendisinin de şaşırıldığı hususun şehitler hakkında ruh kelimesinin kullanılmaması olduğunu belirtir. Bu İbn Hazm açısından önemli bir husustur. Bu konuda gelen ayet-i kerîmede "Allah yolunda öldürülenleri, sakın ölü saymayın, bilakis onlar diridirler; Rablerinin katında rızıklandırılırlar" ifadelerine yer verilir.³⁶⁵ Ancak İbn Hazm bu konuda bir açıklama getirmez, yani şehitlerin ruhlarına niçin ruh denilmediği vuzuha kavuşturulmaz. Kanaatimizce şehitler diğer ölen kimseler gibi kabul edilmediklerinden, ayette belirtildiği üzere "diri" kabul edildiklerinden onlar için "ruh" ifadesini kullanmak da elbette yanlış olacaktır ki İbn Hazm da bunu belirtmeye çalışmıştır.

Bu konuda Hz. Peygamberden bir hadis rivayetine de yer veren İbn Hazm, Hz. Peygamberin insanın soluğu için ruh kavramının kullanılmasına karşı çıktığına vurgu yapar. Bu rivayete göre Rasulullah (sav.) dedi ki: Mü'min'in soluğuna ruh demeyin! – bir ihtimal o meleklerin ruhu -sallallahu aleyhim- ile yeryüzü ruhları arasında ayırmadır/fasıldır veya ruhun insanoğlunun yaptığı her şeyi koruduğunu Allah'ın kendisiyle bildirmesidir. Çünkü unutmak, nefsin ya da bedenın afetlerinden bir afettir. Afetleri keşfedilirse, ruh dünyada şahit olduğu her şeyi hatırlar. Dünyada unutarak görmediklerini ahirette hatırlar. Sonra hatırlar, bu da apaçık bir delildir.

İbn Hazm ruh kavramıyla ilgili yaptığı değerlendirmelerinde farklı anlamların öne çıktığını vurgular. Bu anlamlardan birisi, Kuran'da Hz. Meryem'e gönderilen ruh

³⁶² İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁶³ 39/Zümer Suresi, 42; İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁶⁴ 6/En'am Suresi, 93; İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁶⁵ 3/Al-i İmrân, 169; İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

ile kastedilendir. İbn Hazm bu konuda “ruhun ayakta durduğu gün” mealindeki ayeti kerimeyi verir, bu ayeti kerimede ruhtan kasıt, İbn Hazm’a göre Cibril’dir.³⁶⁶ Bir başka ayeti kerimede “Biz böylece sana katımızdan bir ruh vahyettik.”³⁶⁷ İbn Hazm burada ifade edilen ruhun bir ilim olduğunu vurgular. Ruh, eğer kalbe atılmışsa, belirtildiği üzere o, ilimdir. Ayrıntılı ve derinlemesine bir şekilde kalpte kuvvetli olursa, o zaman o bir yakındır.³⁶⁸

Eğer bir bedende bir canlı ise, o zaman bedene ait bir ruhtur. “O’ndan bir ruhtur”³⁶⁹ ifadesindeki ruhtan kasıt ise, Hz. Âdem’e üflenen ruh gibi, İsa’ya üflenen ruhtur. Burada dikkat çeken yön, insanoğlunun neslini devam ettirmesi için geçerli olan sebep sonuç ilişkisini kıran yani sulbe/babadan olmaya dayalı olmayan kutsal bir durum olarak ifade edilir. Görüldüğü üzere İbn Hazm’a göre ruh kavramı övülen, nefis kavramı ise yerilen bir manaya sahiptir. Ruh ile ilgili yukarıda ifade edilenlerin tamamının aslı, İbn Hazm’a göre, en yüce Ruh’tandır.³⁷⁰ Bu hususla ilgili son olarak İbn Hazm arazlardan bahsederken hilm, ilim edep gibi özelliklerin nefse ait olan cismânî arazlar olduklarını ifade eder.³⁷¹ Buradan da hareketle nefis ve ruh arasındaki hassas ayırım ve ruhun erişeceği makamlarda ilim, hilm ve edep kavramların kamillik noktasında araz olduğunu ve bunların sürekliliğinin sağlanmasını tavsiye ettiği sonucunu çıkarabiliriz.

4. İLLİYET VE KADER MESELESİ

İslam düşüncesinin teşekkül döneminden itibaren en çok tartışılan hususlardan birisi de kaza ve kader meselesidir. Kaza ve kader meselesinin sürekli ve güncel bir tartışma alanı oluşturmasının sebebi, konu hakkında fikir beyan ettiğimizde aslında Tanrı’nın yaratması ve fiilleri hakkında konuşmuş olmamız sebebiyledir. İbn Hazm’ın da bu konuda ortaya koyduğu düşünce sistemi, filozofların nedensellik ilkesine bağlı bir varlık tasavvurunun ortaya çıkardığı kader anlayışına dair de bir şeyler söylemeyi gerektiriyordu. İbn Hazm Kindî’ye eleştiriye yönelik kaleme aldığı risalesinde kader

³⁶⁶ 78/Nebe Suresi, 38; İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁶⁷ 42/Şura Suresi, 52; İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁶⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁶⁹ 4/Nisa Suresi, 171; İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁷⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 404.

³⁷¹ İbn Hazm, *er-Redd ale’l-Kindî el-Feylesuf*, s. 390, 391.

meselesini risalenin son kısmında tartışır. İslam tarihinde bu tartışmayı Hasan Basri'nin halife Abdülmelik b. Mervan'a yazdığı mektupla örneklendirebiliriz. Hasan Basri, Hz. Muhammed'in yönetim anlayışını ters çevirerek saltanat rejimi kuran Muaviye'nin yaptıklarını Allah'ın kaderiyle açıklamaya çalışanları, "Allah düşmanları yalan söylemektedir" şeklinde sert bir şekilde eleştirmiştir. Kader konusundaki tartışmaların kaynağı, Allah'ın hükmünün ve kazasının ne anlama geldiğinin bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. "Yapılan icraatların Allah'ın bilgisi dâhilinde olduğu dolayısıyla yanlış ve zulüm olarak nitelendirilmemesi gerektiği fikri, bu tespitten çıkmaktadır, oysa hasan el- Basri'ye göre, eziyet ve zulüm Allah tarafından ezelde irade ve takdir edilmez ki, zamanı-mekânı gelince irade ve takdir edilen şeyin üzerine kazası olsun. Dolayısıyla Allah'tan zulüm ve kötülük sadır olamaz. O, yalnızca iyiliği, adaleti, akrabalara yardım etmeyi emreder, fuhuş, fenalık ve azgınlığı yasaklar.³⁷²

Aslında İslam düşüncesinde felsefi tartışmaların başlangıç noktasını kaza ve kader meselesi üzerinden geliştirilen tartışmalar oluşturmuştur demek mümkündür. Çünkü yukarıda da bahsettiğimiz üzere, bu mesele üzerinden geliştirilen argümanlar bireysel ve toplumsal hayatta önemli etkiler yaratmış dönemin sosyo-politik durumunu önemli oranda belirlemiştir. Örneğin Hasan Basri'nin kader risalesi aslında bir özgürlük teolojisinin, bir direniş kültürünün ve özgür ve sorumlu birey olmanın metni olarak da okumak daha tutarlıdır. Görüldüğü üzere bu konunun felsefeye olan ilgi de aslında bu canlı fikir ve siyasi tartışma ortamının bir getirisidir diyebiliriz³⁷³

Bu konuda kelamcılar ve filozoflar arasında büyük fikir ayrılıkları oluşmuş, kelamcılar filozofların bu konu nedeniyle Tanrı'yı bir zorunluluğa mahkûm ettiklerini iddia etmişlerdir. Kelamcıların buradaki temel kastı, filozofların varlığı açıklarken

³⁷² Uyanık, *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik –Hasan Basri Örneği-*, Otorite yay., Antalya 2014, s.134 vd.

³⁷³ İslam düşüncesinde ilk fikri tartışmalar ve kaza ve kader meselesi hakkında bkz. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev.: Kasım Turhan, Ayışığı Kitapları, İstanbul 1998, s. 23-81; Yegane Shayegan, "Yunan Felsefesinin İslâm Âlemine İntikâli", *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, ed. Seyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007, ss. 119-135; Cristina D'ancona, "Yunanca'dan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk", *İslam Felsefesine Giriş içinde*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007, ss. 11-33; Aygün Akyol, *Şehristânî'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 17.

nedensellik ilkesine dayanmalarındır, bu nedenle de kelamcılar Allah'ın iradesini temel alan bir açıklama biçimi getirerek faal bir tanrı tasavvurunu öncelemişlerdir.³⁷⁴

Filozoflara göre ise, her olup biten Allah'ın kaza ve kaderiyledir. Kötülükler de O'nun kaza ve kaderiyledir. Çünkü eşyada bulunması gereken kötülükler izafidir; kötülükler, değişen (süfli) âlemle ilgilidir. Bunların arızî olarak yararları vardır, çünkü kötülükler olmasaydı iyilikler çok ve sürekli olmazdı. Şayet gerekli olan azıcık kötülükten sakınılarak büyük bir iyilikten vazgeçilirse, bu durum kötülüğün çoğalmasına yol açar.³⁷⁵

İbn Hazm da temelde illiyet meselesi üzerinden ortaya koyduğu eleştirilerinin son kısmına kader meselesi ile ilgili bir bölüm ilave etmiştir. İbn Hazm'ın bu konuda öncelikle tavsiye ettiği şey, Allah'tan korkmak ve sakınmaktır. Bu konuda en emin yol, kader ve adalet yönünden bilinmesi gerekenlerle ilgili kalınan yerde durmak, inanılması gerekene inanmak, bizden öncekilerin vardığı yere varmaktan öte bir şey değildir. Görüldüğü üzere İbn Hazm, bu konuda söyleneceklerin geçmişten günümüze tartışıldığı, sınırlandırıldığı ve belirlendiği için kişinin bu konuda belli bir noktada durması gerektiğini ifade eder.³⁷⁶

Bu konu tartışılırken İbn Hazm'a göre belli ilkelere göre müzakere etmek gerekir. Bunu İbn Hazm'ın şu ifadelerinden anlıyoruz:

“Senin şu sözüne gelince: Kendisinde bir imtihan indirilmiştir. Devaya ihtiyaç duymayan, kirli, gizli bir hastalık kalplere bulaşmıştır. Bunun açıklanması gerekir. Ben sana senin verdiğin örnekle öğüt veriyorum ve senin attığın temel üzere devam ediyorum. Bil ki, şifa ilaçtan olduğu gibi öldüren zehir de ilaçtandır. İlaçta, ölümle ne kadar baş edemese de ona etki eden bir deva bulunur. Böylece kader hakkındaki söz, son sınırlarında durdurulursa ve uygun olmayana geçilmezse bu, dert değil bir devadır.

³⁷⁴ Tüm bu zorunluluklardan kurtulmak için kelamcılar nedensellik merkezli bir yaratma tasavvuru yerine hudus/yoktan yaratma kavramını benimsemişlerdir. Bu konuda bkz. Gazzalî, sebeplilik meselesi, *Filozofların Tutarsızlığı içinde*, ss.166-177; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk.: Alfred Guillaume, Londra 1934, s. 5, 54; Şehristânî, *Kitabu'l-Musâraa*, ss. 64-67; Aygün Akyol, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, s. 51

³⁷⁵ Fârâbî, “*Uynu'l-Mesail/Felsefenin Temel Meseleleri*” s. 126; İbn Sina, “İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, s. 304; a.g. mlf., “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, s. 321-323.

³⁷⁶ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 400.

Onunla yeterliliğe ulaşılır ve gaye incelenmek istenirse, bu da deva değil derttir. Beklersen, inşallah beni de seni de içine alacak ve bana da sana da faydalı olacak bir miktarı sana sunacağım. Kendisinde ne kadar şüphe edersen et veya sana ne kadar benzer gelirse gelsin bil ki, Allah Teâlâ kendisinde değişiklik olmayan Ümmü'l-Kitap'ta yazılı ilminde geçtiği şekilde bütün mahlûkatı yaratmıştır. Onların yaratılması orada geçmektedir. Onların diğer durumları; küçüğüyle büyüğüyle, hayrı ve şerriyle, geneli ve özeliyle, zahiri ve batını ile sevilen ve sevilmeyen yönleriyle onda/Ümmü'l-Kitap'ta gerçekleşmiştir. Ölçülerde geçen ve onun dilemesinden ortaya çıkan şeylerden hiçbirisi ölçünün dışına çıkamaz. Ona göre buna Ümmü'l-Kitap'ta hükmedilmiştir. Ne bir lafızda ne de bir anda onu geçer. Dünya ve ahirette bundan ne daha küçük ve ne de daha büyük olur. Bilakis yeri ve göğü yaratmasından önce bildiği, yazdığı, hükmettiği, takdir ettiği, istediği ve dilediği şeyde geçerli olmuştur. Bu bir kitaptadır. Şüphesiz bu Allah'a kolaydır.”³⁷⁷

İbn Hazm insanın yaptığı kötülüğün Allah sebebiyle değil kişilerin kendileri sebebiyle olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Kendisine rahmeti zorunlu kılması, onun Ümmü'l-Kitap'taki hükmündendir. Adalet ve fazl da bu rahmettendir. İnsanlara hiçbir şekilde zulmetmemesi; gücünün üstünde hiçbir kimseye yük yüklememesi; en yüce delilin O'na ait olması; yine dünya ve ahirette hamdın da O'na ait olması adalet ve fazıldandır. Fakat insanlar, kendi nefislerine zulmediyorlar. Böylece kendi durumuyla ilgili bir şey hakkında; eylem, ecel, bolluk veya darlığın, olduğu gibi meydana gelerek Allah'ın kaderinden çıktığını iddia eden kimse tevhid anlayışını eksik bırakmıştır ve Rabbine şirk koşturmuştur. Bu şeyleri Allah Teâlâ'nın yaptığını iddia edenlerin elinde hiçbir kanıt/burhan yoktur. Zorunluluğun, Rabbi tarafından kendisine gerekli kılındığını; günahından dolayı mazur olduğunu, gücünün üstünde mükellef tutulduğunu ve Allah'a isyan konusunda da herhangi bir delilin olmadığını iddia etmektedir. Bu durumda bu kişi hakikatin üstünü örtmüş; Allah'ın adalet ve fazlını inkâr etmiş; Kitab'ını reddetmiş ve peygamberlerini yalanlamıştır. Bunlar bizden öncekilerin kendilerinden sonrakileri uyardığı korkutulan fitneye maruz kalmıştır. Farkına varmadan imanını ondan alır; mü'min olarak sabahlar, kâfir olarak akşamlar. Hidayetten sonra ayağımızın kaymasından ve beyandan sonra dalalete düşmekten de Allah'a sığınırız. Bu nedenle kim nasihatleri takip eder, ana

³⁷⁷ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 399-400.

yoldan ayrılmaz ve selefi salihinin eserlerine tabi olursa, Allah Teâlâ'nın adaletinden mutmain olarak, hayrı ve şerri ile birlikte kaderin tümüne iman etmiş ve O'nun vaadini de onaylamıştır. Yine Allah Teâlâ'nın afv ve fazl sahibi, Âdemoğlu'nun ise günah ve hata sahibi olduğuna ve Allah'ın mükemmel nihai delile sahip olduğuna inanmıştır. Sonra ne açıkça ne de üstü kapalı bir şekilde kendisi dışındaki bir lafızla iman ettiği şeyi yalanlamamıştır ve bundan dolayı Allah'ın izniyle kurtulmuştur. Bunun ötesindekileri de Allah ondan sormamıştır.³⁷⁸

Bu ikrar üzerinde olan ve sonra başka bir lafızla bundan dönen kimse, İbn Hazm'a göre farkında olmadan kendi iddiasını bütünüyle nakzeder. İbn Hazm bu kişinin de farkına varmaksızın imanının çıkıp gitmesinden korktuğunu ifade etmektedir: Çünkü o, ne bir lafızda ne de bir anda, ondan sapmaksızın adalete imanı kadere imanla birlikte kılmanın gerekliliğini ısrarla vurgular. Bu yapılabilirse, Allah Teâlâ'nın apaçık olan hükümlerine şahitlik edip, şeytanın gizli vesveselerini tedavi edebileceğimizi belirtmesi, onun konuya verdiği önemi göstermektedir:

“Adalete iman kadere iman ile birlikte düşünülür ve kabul edilirse, hükümlerdeki adaletin en yüksek adalet, fazlın da en yüksek fazl olduğu ortaya çıkacaktır. Bu, zahiri batına; muhkemi de müteşabihe; sana açık olanı, sana gizli olana tercih etmek demektir. Bunu yapmak da kolaydır, çünkü Allah'ın işlerinin/tebdirinin başında ve sonunda bir zaruret yoktur. Herhangi bir zorluk ona ilhak olmaz. Adaletinde, takdirinde ve bu ikisinin düzenlenmesinde, ortaya konulmasında ve uygulanmasında bir zorluk da yoktur. Aynı şekilde Allah'ın bütün hükümlerinin konumunu akledebilen ve akıl gözüyle hükümlerin gereklilik hikmetini değerlendirebilen kişi için Allah'ın hükümlerinin ihsan ve itkanın en üst düzeyinde kurulu olduğunu bilmek, kişiyi bu hususta güçlendirir. Artık bu gücü temin eden kişi için hayra ve adalete mugayir bir zorluk yoktur. Çünkü zâhir bâtın gibidir; açıklık da kapalılık gibidir; meçhul de malum gibidir. Onlarda ne bir eksiklik de bir (ulaşılmaya çalışılan) amaç vardır. Her şeye rağmen bu hususların anlaşılmasında bir eksiklik olursa, yaratılmışın bakış açısındaki ve anlayışındaki eksiklikten dolayıdır, başka bir şeyden değildir. Kişi eğer yanlış

³⁷⁸ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 400-401.

yorumlamayı kendisinden kaynaklandığını düşünmezse, aciz bir şekilde düşünmüş olur.”³⁷⁹

İbn Hazm, öğrenilen şey hakkında yaratılan için her kudretin veya dilemenin veya irade etmenin yaratıcısının Allah olduğu gibi malikin de Allah olduğunu bilmemiz gerektiğini özellikle belirtir. Çünkü Yaratılanın sahip olduğu bir hal, güç yetireceği bir durum, alt edeceği bir kuvvet ve gerçekleştireceği bir irade de tek başına değildir. Allah’ın konumu, mahlûkunun konumu üzerindedir; Allah’ın eli/Yedu’llah onun eli üzerindedir; Allah’ın dilemesi mahlûkunun üzerinde etkilidir ve onda etkili olacak şekilde onun için gereklidir. “De ki: Ben kendi nefsim için Allah Teâlâ’nın dilediğinden başka ne bir zarara ve ne de bir faydaya malik olamam!” 10/Yunus, 49. İnsanoğlunun hayır ve şer türünden kazandığı her şey, kendi kazandığı ve kendi yaptığıdır. O niyet eder ve anında eyleme dönüştürür.³⁸⁰ Bu durumda ona göre biz, Allah Teâlâ’nın dilemesinin zaruriliğinin bizler için gerekliliğini ikrar etmiş oluruz. Böylece hatalar, yanlışlıklar ve günahlarımızın da bizlere ait olduğunu söylemiş oluruz. Çünkü Allah Teâlâ bunlardan münezzehtir, zalimlerin yaptıklarından ve onların Allah Teâlâ’yı bu tür sıfatlarla onların nitelemelerinden de uzaktır. Diğer bir ifadeyle, yaptıklarımızın sonucunda hakkımızda hüküm verilir. Eğer hayır işlersek hayırla karşılaşırız, kötülük/şer işlersek şerle karşılaşırız. Hayrı terk etmemiz de temelde eylemlerimizin şerli olmasından dolayıdır. Şerli iş yapmamızda hayrı terk etmemiz nedeniyledir. Dolayısıyla da bunların hepsi bir eylemdir/ameldir. Sevaba ulaşmak da onu ancak eyleme dökmekle olur ve ona çalışmayla ulaşılır. Bu tıpkı, “ancak ağaç dikersen meyve alırsın” örneğindeki gibidir. Allah Teâlâ dünya işlerini bu şekilde hükmetmiş ve düzenlemiştir. İçtihat bu konuda vesiledir; eylem de sonuca ulaştırandır. Allah isteyenlere yardım eden, salihleri destekleyen ve sabredenleri de istikrarlı kılandır. “Şüphesiz ki Allah Teâlâ muttakiler ve muhsinlerle beraberdir.”³⁸¹

Nasihat edilenlerin dinlenmemesi veya söylenenden gafil olunması sebebiyle bu konuda İbn Hazm bir fitne oluştuğunu ifade eder. Hatalı kimse kader özüne sığınır ve hata işleyen bir hatalı ve günah işleyen bir günahkâr olarak onu engelleyici bir özür olarak kabul eder. Kaderden dolayı mazur görülmek ister. Delil ve mazeret yoluyla

³⁷⁹ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 401.

³⁸⁰ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s. 401.

³⁸¹ 16/Nahl, 128.

kendisini ayakta tutan gibi kendini günahlardan uzak tutar. İbn Hazm “Ey insanoğlu, Allah’tan sakınmaz mısın? Çünkü sen kime düşmanlık ettiğini, kime muhalefet ettiğini ve kimi hasım edindiğini biliyor musun? Sen ise Rabbinin haram kıldıklarının bazılarını takip ederek Allah Teâlâ’nın senden gücenmesine sebep olan şehvetini gaye edinirsen, Allah Teâlâ’nın razı olacağı hususlarda kaygılanıncaya kadar, seni ondan engelleyen engelleyiciyi düşünmeksizin şiddetle saldırır ve ona arka çıkarır ya da seni ondan alıkoyanı alıkoyarsın. Bunu yeryüzünde geciktirsen de, bekletsen de, devam ettirsen de bu, seni pusuda bekler. Sonra buna dair deliller ortaya koyarsın.” diyerek bunu yapan kimseleri sert bir dille eleştirmiştir. O, bu kimselere şu ayeti delil gösterir: “İnsan her ne mazeret getirirse getirsin, kendi yaptıklarının bilincindedir.”³⁸²

İbn Hazm devamında karşısında hayali bir muarız varmış gibi varsayarak kader konusundaki fikirlerini bu şekilde diyaloglaştırmıştır:

“Kader özüne sığınıp şehveti gaye edinirsen, Allah’ın seni terk ettiğini, senden yüz çevirdiğini düşünür, kendine itimat edersin. İstedığın hedefe ulaşana kadar bir acziyete düşmekten korkmazsın. Fakat iyilik konusunda endişeye düşersen, Allah Teâlâ’nın seninle birlikte olduğunu, senin destekleyicin ve sabit kılanın olduğunu bilmen gerekirken, bunun aksine acziyetten ve caymaktan korkup ve mazeretler beyan edersin. Böylece hata yaparsan, kaderin seni güçlendirdiğini iddia etmiş olursun. İyilik konusunda endişeye düştüğünde kaderin seni terk ettiğini iddia etmiş gibi olmaz mısın? Allah’ın senin hakkında adil olmasına rağmen neden adaletsizlik yapıyorsun? Sen nefsini kadere tercih ediyorsun ve bunun akabinde kaderin seni yanlıya yönlendirdiğini, doğruyu yapmaktan alıkoyduğunu iddia ediyorsun. Sen, eğer bana ‘üzerime farz olmayanı yüklediğimde bunu basiretimle dengelerim’ dersen sana ‘hataya engel olan da, sevaba yönlendiren de kader değil midir?’ derim. Eğer sen, bir kötülüğü irade ettiğinde bunun kaderin gereği olduğunu iddia edersen, iyiliği irade ettiğinde de bu da senden dolayı olmuş olmaz mı? Eğer ‘evet olur’ dersen, dalalete ve küfre düşmüş olursun. Kader, senin durumlarından birinde seni farklı kılmadı. Allah Teâlâ da bütün zamanlarda senin hakkında adildir. Sen Allah’ın kaderindeydin ve Allah Teâlâ’nın kaderindesin, yine Allah’ın kaderinde olursun. Sadece senin yapman gerekir, yapacağını Rabbinden talep etme. Yaptığın şeylerin gereğini üstlen. Allah Teâlâ’dan deliller

³⁸² 75/Kıyamet, 14, 15.

getirmeyi de bırak. Sen ne zaman ona bir husumette bulunursan sana da husumet edilir. Eylemlerinde zayıflık ve tembelliğe sebep olarak kaderi gerekçe gösterenler gibi olma kardeşim! Ortaya koyduğun eylemin seni Allah'ın kaderinden çıkardığını zannetme! Bu durum seni nasıl etkiledi bilemem ama kaderin seni terk edeceğini de zannetme! Bilakis bil ki eylemin senin kaderindedir. Aciz kalırsan, acziyetin de kaderindedir. Sen kaderdeydin, kaderde oluyorsun ve kadere döneceksin. Bu, senin durumuna nasıl etki etti? Sen de Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine döneceksin. Ne ondan ayrılır ne de onun dışına çıkarsın. O halde iste, kork, ciddiyet göster ve çalış! Sorumlu tutuldukların hariç, senin için verilen hükümden sorgulanmazsın. Yalnızca eylemlerinin karşılığını bulursun, sen kendi çalışıp çabaladıklarının dışında bir şeyden hesaba çekilmezsin. Hazırladıklarının dışında başka bir şeyle karşılaşmazsın. Ancak kazandığınla iki durumdan birini reddedersin. Eğer kötülüğü terk eder ve ondan Allah'a sığınırsan, kötülüğü sürdürmezsin. 'O halde Allah'a koşun! Çünkü ben size onun katından açık bir uyarıcıyım! Allah'ın yanında başkasını ilah edinmeyin; ben onun tarafından size gönderilmiş açık bir uyarıcıyım.'³⁸³ ³⁸⁴

³⁸³ 51/Zariyat, 50, 51.

³⁸⁴ İbn Hazm, *er-Redd ale'l-Kindî el-Feylesuf*, s.402-403.

SONUÇ

İnsanın etrafında olup bitenleri anlayıp yorumlayabilmesi, bir takım temel ilkeler, olgular ve bunların tümevarımsal sonuçları olarak ilan edilen yasalara bağlıdır. Evrende sınırsız sayıda inceleme alanı/nesnesi vardır ve bunlar sürekli değişim, dönüşüm ve başkalaşım geçirmektedir. Ay altı âlem/kevn ve fesad âleminde zamana ve mekâna muhtaç olan nesne ve olguların insan tarafından araştırılması, incelenmesi ve bunlar arasındaki sebep ve sonuç ilişkisinin tesbiti, bunlardan hareketle genel geçer ilkelere ulaşılmaya çalışılmasıyla bilimsel keşifler mümkün olmaktadır. Evrendeki bütün olgu ve oluşumların incelenmesindeki temel ilkelerden birisi de nedensellik/sebepliliktir. Kindî merkezli söyleyecek olursak, bir şeyi bilmek onun sebeplerini bilmektir. Sebeplilik ilkesinin zorunlu olup olmadığı kelamcılar ile felsefeciler arasında tartışmalı olsa da, insanın etrafında gerçekleşen olayları birbiri ile bağlantıları ve illiyetleri sayesinde anladığı bir gerçektir. Evrendeki bütün varoluşları sebeplilik eksenli düşünen insanın, yaratıcısı olan Tanrı'yı varlığın illeti yahut nedeni olarak görmesi de bize göre makuldür ve tutarlıdır. Bu nedenle İbn Hazm'ın yaratıcıya "illet" denilmesini şiddetle eleştirerek felsefi bir sorunu itikadi bir alana taşıması ve Kindî'yi küfür ile itham etmesi bu bakımdan tutarsızdır. Çünkü ortaya koymaya çalıştığı her delillendirme sonrası Kindî'ye karşı yapmış olduğu suçlamalarda İbn Hazm'ın iddiasının bir nevi "niyet okuma" olduğu görülmektedir. Zira metinleri incelediğimizde Kindî'nin yaratıcıyı anlama amacıyla âlem ve Tanrı arasında irtibat kurma çabası olduğu görülmektedir. Bu nokta önemlidir; çünkü zaten "Tanrı hakkında konuşmak" onunla âlem arasında bir irtibat kurmayı gerektirir. Tanrı'nın evreni yaratmasının mahiyetini nasıllığını (pozitif/tabii= ilimler vasıtasıyla açıkladıktan sonra Tanrı'nın insanı niçin yarattığı ve evrendeki sorumluluğunu ise felsefe ve din ile açıklamaya çalışır. Bu anlamda Kindî'nin okumaları ilk dönem İslam felsefesinin teşekkülünde bir nevi bilim felsefesi yapmaya yönelik olarak da görülebilir. İbn Hazm gibi âlimlerin, anlama çabasında illiyeti keşfederek bu bağlamda ortaya çıkarılan hükümlerin tutarlı ve tutarsızlığından bahsetmek yerine cedel/diyalektik yöntemle muhatabının niyetini okuyarak küfürle suçlaması ve sorunu hakikati anlama çabası olarak görmeyip dışlayıcı bir tutum takınması İslam dünyasındaki karmaşa ve kaosu artırmaktadır. Bu ve benzeri tartışmalar "barika-i hakikat müsademe-i efkârdan çıkar" anlayışı gereği görülse, fikir dünyamız kısır tartışmalar arasında boğulup kalmaz. Fakat üretilen bir sonuç, kendi

paradigmasına, mezhebine uygun değilse, niyet okuma yapılarak tekfir kurumu çalıştırılmakta ve Allah adına hüküm verilmektedir. Oysa biz, felsefeye ve felsefi düşünen âlimlerin metinlerine yönelik eleştirileri öncelikle okuyarak, karşı okumalar ile olası yanlış yorumlamaların giderileceğini ve bunların temelde felsefe metni olduğunun bilincinde olarak çalışmalar yapılması gerektiğini düşünüyoruz. Bu tez de bu bağlamda hazırlanmıştır.

Eğer bu çerçevede İbn Hazm'ın yöntemi olan diyalektik/cedel ile filozofların yöntemi olan Burhani metod arasındaki farka dikkat etmezsek, kelamcılar ve filozoflar arasındaki tartışmanın özü ve İslam düşüncesine yapacağı olası katkılar da kaybolmuş olur. Cedelî öğretide amaç salt dini öğretiyi savunma ve karşı öğretileri reddetmek iken burhanî öğretide yegâne amaç Hakikat'in bilgisine ulaşmaktır. Nitekim Kindî, tarihte her kim az ya da çok hakikatten bir parça getirmişse bizim onu kabul etmemiz gerektiğini belirtir. Ona göre biz bu kişilerin tümüne şükran borçlu olmalıyız. Çünkü hiç kimse veya hiçbir topluluk kendi çabasıyla Hakikat'i tam olarak kavrayamamıştır. Ancak bu şükran, sunulananın aynen kabul edilmesini değil aksine eleştirel bir şekilde incelenerek yeniden yorumlanma ve sunulmasını ifade eder. Yani bu araştırma işi ister savunmacı, isterse itirazi kayıtlar taşısın, her halükarda akli, eleştirel bir tavır içinde yapılır.

Bu fark anlaşıldığı takdirde hakikate dair fikir beyan eden kimselerin, farklı görüşlerde olsalar dahi aslında aynı yolda, aynı amaçta olduğu idrak edilecek ve karşıt fikri yok edici üslup yerini, yapıcı ve karşı tarafı dinleyerek kendi görüşlerini tekrar gözden geçirici bir üsluba bırakacaktır. Üstelik sorgulamadan, anlamaya çabalamadan, merak etmeden yalnızca taklide dayalı bir hayat geçirmek eleştirileceği yerde hakikate dair doğru veya yanlış bir fikir beyan edenler eleştirilip tekfir edildiğinde, insanların hakikate ulaşmaya dair heveslerine gem vurulmuş olacaktır.

İbn Hazm'ın ise karşı olduğu konularda kendi fikrini ortaya koyarken ve muarızlarını eleştirirken maalesef yoğun bir cedelî/diyalektik üslubu vardır. Öyle ki onun bu sert üslubu "Haccac'ın kılıcı, İbn Hazm'ın kalemi" şeklinde bir atasözü doğmasına sebep olmuştur. Kanaatimizce, savunduğu görüş doğru veya yanlış olsun, bu şekilde bir tavır içerisine girmesi; döneminde "hakikat tekerciliği" yapan kişiler yüzünden ömrü sürgünlerde geçmiş, kitapları yakılıp yıkılmış bir âlimin bu tavrı tutarlı

değildir. Çünkü O, döneminde hâkim olan Maliki mezhebini bırakmış, önce Şafii sonra Zahirî mezhebine yönelmiş, bunun bedelini ise hayatı boyunca ödemiştir. Ayrıca iki defa mezhep değiştiren bir kişi olması onun, inandığı görüşlere körü körüne bağlı bir kişi olmadığını gösterir. Hal böyleyken kendisi gibi düşünmeyen kişilere karşı bu kadar sert olması ve onların niyetlerinin bozuk olduğunu iddia ederek bir niyet okuma işine girişmesi yukarıda belirttiğimiz üzere makul ve tutarlı değildir. Nitekim bu tutum ve tavır özünde sorunludur. Mesela Maliki mezhebindeyken bu üslubu benimseyerek Şafii mezhebinde olan bir kişiye karşı hakarete varan ifadeler kullandığını varsayarsak, bir süre sonra mezhebini değiştirdiğinde bu hakaretlere kendisi de maruz kalmış olacaktır.

Yöntem konusunun dışında bir başka bir husus ise, İbn Hazm'ın yalnızca bahsettiğimiz tartışmada ele aldığı konular ve görüşleri ele alınacak olduğunda dahi, ait olduğu dönemin yapısı anlaşılabilir. Felsefenin henüz İslam coğrafyasında yeni teşekkül ettiği dönemlerde düşünürlerin metafizik problemler konusundaki bu tarz ihtilafları, ilgili dönemi anlayabilmek adına rehberlik etmesi bakımından oldukça büyük bir önem arz etmektedir. Ayrıca teşekkül döneminde temel felsefi sorunları ve bunlara dair farklı çözüm önerilerini okumak ve günümüz felsefi düşüncü açısından yeniden değerlendirmek, geçmişte yapılmış olan yanlış yorumların etkisini azaltacaktır. Bu da daha özgün ve özgür felsefi müzakerelere zemin hazırlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Akyol**, Aygün, *Şehristani'nin Filozoflarla Mücadelesi*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- *Şehrezûrî Metafiziği*, Araştırma Yay., Ankara 2011.
- “Fârâbî ve İbn Sinâ'ya Göre Mead Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 9, sy. 18, 2010/2.
- “İbn Haldun'un İlim Anlayışında Felsefe ve Tarih Tasavvuru”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, c. 10, sayı: 20.
- Akyol**, Aygün, **Arslan**, İclal, “Önsöz”, *İbn Sina-Tanımlar Kitabı içinde*, Elis Yay., Ankara 2013.
- Akyol**, Elif, “Üzüntüyü Yenmenin Çareleri -Kindî Merkezli Bir İnceleme-”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi*, Çorum 2015.
- Altuntaş**, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1985.
- Apaydın**, H. Yunus “İbn Hazm” mad., *İ.A.*, TDV, c.20. İstanbul 1999.
- Aristoteles**, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1996.
- Atay**, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, Ankara 2001.
- Aydın**, İbrahim Hakkı, *Fârâbî'de Metafizik Düşünce*, Bil Yay., İstanbul 2000.
- Aydın**, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İzmir 2002.
- Bayrakdar**, Mehmet, *Bir Hristiyan Dogması Teslis*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2007.
- *İslam Felsefesine Giriş*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 2009.
- *İslam'da Bilim ve Teknoloji Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı, Ankara 1985.

Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Yayınları, Ankara 2009.

Brockelmann, Carl, Tarihü'l-Edebi'l-Arabî, trc: Abdülhalim Neccar, Darü'l-Maarif, Kahire [t.y.].

Cabir b. Hayyan, *Tanımlar Kitabı*, met. ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Elis Yay., Ankara 2015.

Câbirî, Muhammed Âbid, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu, Hasan Hacak, Ekrem Demirli, Kitabevi Yay., İstanbul 1999.

Corbin, Henry, *İslam Felsefesi Tarihi-Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne-*, çev.: Hüseyin Hatemi, İletişim Yay., İstanbul, 1994.

Cürcani, Seyyid Şerif, *Kitâbu't-Ta'rifât*, thk.: Abdu'l-Munim Hafna, Daru'r-Reşad, Kahire ts.,

----- Terimler Sözlüğü, çev. Arif Erkan, İstanbul 1997.

Çağrı, Mustafa, “İbn Hazm”, *Ahlak ve Davranış Tarzları içinde*, TDV. Yay., Ankara 2012.

----- “Yaratma” mad., İ.A., TDV Yay., c.43., İstanbul 2013.

Çelebi, İlyas, “Klasik Bir Kelam Problemi: Hüsün- Kubuh”, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sy. 16-17; 1998-1999.

Çolak, Abdullah, “İbn Hazm ve el-Muhallâ'sı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2002/II, Sayı: 3.

Çubukçu, İbrahim Ağâh, “Türk Filozofu Fârâbî'nin Din Felsefesi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.14, sy.1.

Davidson, Donald, “Actions, Reasons, And Causes”, *The Journal of Philosophy*, Vol. 60, No. 23.

Demir, Hilmi, “Kelam Düşünce Tarihinde Yaygın Bir Hatanın Tashihi –İn’ikâs-ı Edille ve Mütekaddimin Kelamı ile Mantık İlişkisi Üzerine Bir Eleştiri-”, *Dini Araştırmalar Dergisi*, Eylül-Aralık 2007, c. 10.

D’ancona, Cristina, “Yunanca’dan Arapçaya İntikal Eden Miras: Tercüme Edilen Yeni-Eflatunculuk”, *İslam Felsefesine Giriş içinde*, ed. Peter Adamson, Richard C. Taylor, çev.: M. Cüneyt Kaya, Küre Yay., İstanbul 2007.

Duman, Soner, *İlk Dönem Hanefî Usulünde İlet Tartışmaları*, Kitabî Yay., İstanbul 2010.

Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Hazm*, çev. Osman Keskiöglü, Ercan Gündüz, Buruc Yay., İstanbul, 1996.

----- *Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbgatullah Kaya, Çelik yay. İstanbul 2011.

Ehvani, Ahmed Fuad, “Kindî”, ”, *Klasik İslam Filozofları ve Düşünceleri içinde*, ed.: M.M. Şerif, çev.: Osman Bilen, İstanbul 1997.

Erkızan, H.Nur Beyaz, *Aristo Yazıları-Metafizik ya da İlk Felsefe Üzerine*, Sentez Yay., İstanbul 2012.

Fahri, Macit, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan, Şa-to Yay., İstanbul 2004.

Fârâbî, *el-Medinetu'l Fazıla*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay.,Ankara 1990.

----- *Harfler Kitabı*, çev.: Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2008.

----- *İhsâu'l-Ulûm*, çev.: Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1990.

----- *İlimlerin sayımı*, çev. Ahmet Arslan, Divan Yay., Ankara 2011.

----- *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: Ahmet Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999.

----- *Ta'likât*, Dâiretü’ş-Meârifi’l-Ûsmâniyeti’l-Mekâine, 1346.

-----“Eflatun ile Aristoteles’in Görüşlerinin Uzlaştırılması”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2013.

----- “Felsefe Öğrenmeden Önce Bilinmesi Gerekenler”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2013.

-----“Uyunu’l-Mesail/Felsefenin Temel Meseleleri”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri İçinde*, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2013.

Gazzâlî, Ebu Hamid, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul 2012.

----- *İhyâu Ulumid’-d-Dîn*, çev. Ali Arslan, Merve Yay. c. I. , İstanbul 2000.

----- *Mi’yâru’l- İlm*, çev. Ali Durusoy, Hasan Hacak, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, İstanbul 2013.

Goldziher, Ignaz, “Önsöz” , *Zâhiriler «Sistem ve Tarihleri» içinde*, çev. Cihad Tunç, A.Ü.İ.F. Yay., Ankara 1982.

Haklı, Şaban, *İslam Felsefesinde Metafizik Bilgi, İmkânı ve Değeri*, Lider Matbaacılık, Çorum 2008.

Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Sözlüğü*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1977.

Hume, David, *İnsan Zihni Üzerine Bir Araştırma*, çev. Selmin Evrim, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1974.

İbn Hallikan, *Vefeyâtu’l-A’yân ve Enbâi Ebnâi’z-Zaman*, thk.: İbn Abbas, Daru’s-Sadr, c. 3., Beyrut 1978.

İbn Hazm, ed-Dürre Fima Yecibu İ’tikaduhü, Daru İbn Hazm, Beyrut ty.

----- *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nihal*, Bağdat 1899.

----- *el-İhkâm fi Usuli’l-Ahkâm*, Daru’l-Hadis, Kahire 1992, c. 2.

----- *el-Muhalla bi’l-Âsâr*, Daru’l Fikr, thk. Abdulgaffan Süleyman el-Bündârî, c.1., Beyrut ty.

----- *Güvercin Gerdanlığı*, çev.: Mahmut Kanık, İnsan Yay., İstanbul, 2010.

----- *Halifeler ve Fetihler*, thk. ve notlar Bediusseyid el-Lahham, çev. Şaban Öz, İlahiyât Yay., Ankara 2004.

----- *Resâil-u İbn Hazm el-Endülüsî*, c.1,2,3,4, thk. İhsan Abbas, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- *Usûl-i Din -Dinin Kaynaklarına Bir Bakış-*, çev. İbrahim Aydın, İnsan Yayınları, İstanbul 2010.

----- “Cumel Fütuh el-İslam”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “el-Takrib li-Haddi'l-Mantık”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “er-Redd Ale'l-Kindi El-Feylesuf”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Fasl fi Ma`rife el-Nefs bi-Ğayriha ve Cehluha bi Zatiha”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Resailu Meratib el- Ulum”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi Müdavat el-Nüfus”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi'l-Ğina' el-Mülhi”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale Nugat el-' Arus fi Tavarikh el-Hülefa”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi Ümmahat el-Hülefa”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi Esmâ' el-Hulefa”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi Fazl el-Endülüs ve Zikr Ricaliha”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi Redd `ala İbn el-Nağrile el-Yehudi”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale ecabe fi-huma `en Risaletin Sü'ile fi-huma Su'al Ta'nif”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale el-Redd `ala el-Hatif min ba`d”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale el-Tevkif `ala Şari` el-Necat”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale el-Telhis li-vücuha el-Tehlis”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981. -Risale el-Beyan `en Hakika el-İman, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi el-İmamet”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi Hüküm men gale in Ervah Ehl el-Şaga' Mu`adhdhabah ila Yevm el-Din”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Risale fi ilm el-Mevt ve İbtalihî”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Tavku'l-Hamame fi'l-Ulfe ve'l -Ullaf”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

----- “Tefsiru Elfaz Tecrî Beyne'l-Mütekellimîn fi'l-Usûl”, *Resâil içinde*, el-Müessesetü'l Arabiyye li'd-Dirâsâti ve'n-Neşr, Beyrut 1980-1981.

İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, Dâru Sadr, Beyrut 1990, c.12., c. 13.

- İbn Nedim**, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak, *Fihrist*, Dâru'l-Marife, Beyrut ts.
- İbn Rüşd**, *Faslu'l Makâl/Felsefe-Din İlişkileri*, çev.: Süleyman Uludağ, Dergah Yay., İstanbul 2004.
- İbn Sînâ**, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- *İlâhiyât-ı Şifâ/Metafizik*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul 2011.
- *Kategoriler*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul 2010.
- *Kitâbu'ş-Şifa Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul 2005.
- *Metafizik*, Vakıflar Genel Müdürlüğü Yay., İstanbul 2011.
- *Necat*, çev. Kübra Şenel, Kabalcı Yay., İstanbul 2012.
- *Tanımlar Kitabı*, met ve çev.: Aygün Akyol, İclal Arslan, Ankara 2013.
- “Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Akliyye”, *Tis'a Resâil içinde*, Konstantiniyye, 1298.
- “İnayet ve Kötülüğün İlahi Kazaya Girişinin Açıklanması Üzerine, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- “Tevhidin Hakikati ve Nübüvvetin İspatı üzerine-Fiillerin Allah'tan Suduru”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri içinde*, çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2003.
- “Uyunu'l-Hikme”, *Risaleler içinde*, çev.: Alparslan Açıkgenç, Hayri Kırbaçoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara 2004.
- Janet**, Paul, **Seailles**, Gabriel, *Metâlib ve Mezâhib/Metafizik ve İlahiyat*, çev. Elmalı'lı Hamdi Yazır, Eser Yay., İstanbul 1978.
- Karadaş**, Cağfer, “İbn Hazm ve Eşarilik Eleştirisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 18, sy. 1, 2009.

Karlıağa, Bekir, “Cirm” mad. İ.A., TDV Yay., c. 8., İstanbul 1993.

Katip Çelebi, *Keşfu'z-Zunun*, Milli Eğitim Bakanlığı Yay., İstanbul 1971.

Kaya, M. Cüneyt, *İslam Felsefesi -Tarih ve Problemler-*, İSAM Yay., İstanbul 2013.

Kaya, Mahmut, “Kindî” mad., *İ.A.*, TDV Yay., c.26, Ankara 2002.

Kılavuz, Saim, *İslam Akaidi ve Kelam'a Giriş*, Ensar Yay., İstanbul 2013.

Kindî, Ebu Yusuf Ya'kub b. İshak, *Resâilu'l-Kindî el-Felsefiyye*, neşr: Ebu Ride, Kahire, c. 1. 1950, c. 2. 1953.

----- *Felsefi Risaleler*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Akıl Üzerine”, *Felsefi Risaleler İçinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Âlemin Sonluluğu Üzerine”, *Felsefi Risaleler İçinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Allah'ın Birliği ve Âlemin sonluluğu Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Cisimsiz Cevherler Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Göklerin Allah'a Secde ve İtaat Edişi Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefi Risaleler içinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Nefis üzerine”, *Felsefi Risaleler İçinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Nefis Üzerine Kısa Birkaç Söz”, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Oluş ve Bozuluşun Sebepleri Üzerine”, *Felsefî Risaleler İçinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Sonsuzluk Üzerine”, *Felsefî Risaleler İçinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

----- “Tarifler Üzerine”, *Felsefî Risaleler İçinde*, met. ve çev. Mahmut Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2014.

Kumeyr, Yuhanna, *İslam Felsefesinin Kaynakları*, çev. Fahrettin Olguner, Dergah Yay., İstanbul 1976.

Kusta b. Luka, “Nefis ve Ruhun Mahiyeti”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, çev.: Hüseyin Aydın, c. 40, sayı: 1, 1999.

Kutluer, İlhan, “Bir Reddiyenin Anatomisi: İbn Hazm’a Nisbet Edilen er-Redd ‘ale’l-Kindî el-feylesuf Adlı Risalenin Tahlili, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 3/2011.

----- “Zaman” mad., İ.A.,TDV Yay., c.44, İstanbul 2013.

Molla Hüsrev, *Fıkıh Usulü- Mirkatü’l-Vüsul Tercümesi ve Şerhi-* çev. ve şerh: Haydar Sadıkoğlu, Özgü Yayıncılık, İstanbul 2012.

Montada, Josep Puig “Reason and Reasoning in Ibn Hazm of Cordova”, *Studia Islamica*, No. 92, 2001.

Nasr, S.Hüseyin, *İslam ve İlim*, çev. İlhan Kutuler, İnsan Yay., İstanbul 1989.

Öztürk, Mustafa, “Kur’an’da ve İslam Öncesi Arap Düşüncesinde “Dehr” Kavramı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 16, Samsun 2003.

Serdar, Murat, *İbn Hazm’in Kelami Görüşleri*, Gece Kitaplığı, Ankara 2014.

Shayegan, Yegane, “Yunan Felsefesinin İslâm Âlemine İntikâli”, *İslam Felsefesi Tarihi içinde*, ed. Seyid Hüseyin Nasr-Oliver Leaman, çev.: Şamil Öçal-Hasan Tuncay Başoğlu, Açılım Kitap, İstanbul 2007.

Şehrezûri, Şemseddin Muhammed bin Mahmud, *Târîhu'l Hukema* “Nüzhetü'l-Ervah ve Ravzatu'l-Efrâh”, Trablus 1988.

Saruhan, Müfit Selim, “Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm’da Felsefî Meseleler”, Dini Araştırmalar Dergisi, Mayıs-Ağustos 2006, c.9 sy.25.

Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev.: Mustafa Öz, Litera Yay., İstanbul 2008.

----- *Musaraatu'l-Felasife/Filozoflarla Mücadele*, met. ve çev.: Aygün Akyol, Aytekin Özel, Litera Yay., İstanbul 2010.

----- *Nihâyetü'l-İkdâm*, thk.: Alfred Guillaume, Londra 1934.

Şulul, Cevher, *Kindî Metafiziği*, İnsan Yay., İstanbul 2003.

Taylan, Necip, *Mantık Tarihçesi Problemleri*, İFAV Yay., İstanbul 1996.

Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlmi Giriş*, Damla Yay., İstanbul 2004.

Uyanık, Mevlüt, *Bilginin İslamileştirilmesi ve Çağdaş İslam Düşüncesi*, Ankara Okulu Yay., Ankara, 1999.

----- *Felsefî Düşünceye Çağrı*, Elis Yay., Ankara, 2012.

----- *İslam Bilgi Felsefesinde Kalbin Anlaması -Gazali Örneği-*, Araştırma Yay., Ankara 2006.

----- “İlk İslam Filozofu el-Kindî’ye Göre Âlemin Mâhiyeti”, I. İslam Felsefesi Meseleleri Sempozyumu, Elis Yay., Ankara 2002.

----- “İfade Özgürlüğü –İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum”-, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, ed: B.B. Özbek, LTD, Ankara 2003.

----- “İslam Akaidinde Karşıt Fikirler”, *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Ankara 1989.

----- *Kur'an'ın Tarihsel ve Evrensel Okunuşu*, editör: Mevlüt Uyanık, Fecr Yay., Ankara 2011.

----- *İslam Siyaset Felsefesinde Sivil İtaatsizlik –Hasan Basri Örneği-*, Otorite Yay.. Antalya 2014.

Uyanık, Mevlüt, **Akyol**, Aygün, “Farabi’nin Medeniyet Tasavvuru ve Kurucu Metni Olarak –İhsâu’l-Ulûm-”, *Medeniyet Düşünürü Farabi Uluslararası Sempozyum Yayınlanmamış Bildiri Metni*, Eskişehir 13-15 Kasım 2014.

----- *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yay., Ankara 2013.

Uysal, Enver, “Kindî ve Fârâbî’de Akıl ve Nefs Kavramlarının Ahlâkî İçeriği”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c.13, sy. 2, 2004.

Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul 2011.

Vural, Mehmet, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, Ankara 2003.

Watt, Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Sarkaç Yay., Ankara 2013.

Weber, Alfred, *Felsefe Tarihi*, çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınlar, İstanbul 1993.

Wolfson, H. Austryn, *Kelam Felsefeleri*, çev.: Kasım Turhan, Kitabevi Yay., İstanbul 2001.

Yazıcı, Sedat, “Gazali ve Hume: Nedensellik ve Mucize Üzerine” , *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, c.7, sy. 2.

Yücedoğru, Tevfik, *Geçmişten Günümüze İlim ve Din Açısından Yaratılış*, Emin Yay, Bursa 2006.

