



T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

CÂBİR BİN HAYYÂN
FELSEFESİ

Hazırlayan
Cihat İZCİ

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Danışman

Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ

TOKAT – 2020

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre, Doç. Dr. Mehmet DEMİRTAŞ danışmanlığında hazırlamış olduğum “Câbir bin Hayyân Felsefesi” adlı Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

15/06/2020

Cihat İZCİ

ÖNSÖZ

Felsefenin bütün bilimlere kaynaklık etmek gibi bir görevi vardır. Her ne kadar bugün yol, yöntem, metot ve uğraş alanları bakımından bilimler artık müstakilliğini sağlamışsa da felsefenin kuşatıcı karakteri hala insan-tabiat etkileşiminde önemini korumaya devam etmektedir. İnsanlık, varlığın kendisine izhar olmayan gizil yönlerini keşfetmeyi sürdürdükçe hakikatin ve hikmetin insanda, tabiatla ve tabiat-ötesinde farklı renk ve tarzlarda bulunduğu dair genel kanısı biraz daha güçlenmektedir. Hakikat ve hikmet sevgisi olarak felsefe; yönelttiği sorular, sistemli bir şekilde verdiği muhtemel cevaplar sayesinde hikmetin insan aklına ve duygularına biraz daha yakınlaşmasına, tanınmasına ve tanımlanmasına zemin hazırlama görevini yerine getirme uğraşısını hep canlı tutmaktadır. Tarihin derinliklerinden gelip bugün önümüze büyük bir literatür bırakan felsefenin bu birikimi, insan ve varlık arasında cereyan eden aktüel sorunlarımız için de büyük bir imkanı bünyesinde barındırmaktadır.

İslam dininin ortaya çıkışından çok kısa bir süre sonra Müslüman bilim adamlarının kendilerinden önceki bilimsel mirası kolayca devralıp üzerine büyük bir medeniyet inşa etmelerinin sırrı da buradadır. Bilimin ve ona kaynaklık eden felsefenin evrensel karakterini bilmek ve bunu kabul etmek, Orta Çağ'da Müslüman bilim adamlarını ve filozofları önemli birer şahsiyet haline getiren başlıca etkidir. Günümüzde Müslüman bilim adamlarının bilimlerin gelişiminde oynadığı yaratıcı rol konusunda yapılan çalışmalar sayesinde bu roller daha iyi tanımlanabilmektedir. Ancak bu durum henüz tam anlamıyla netlik kazanmış değildir. Ülkemizde Câbir b. Hayyân konusunda bilimsel olarak çalışılmış yeterli verinin bulunmaması, bu belirsizliğin göstergelerinden biri olarak değerlendirilebilir.

Câbir b. Hayyân simyadan kimyaya geçişi sağlayan, bu ilmi bilimsel temeller üzerine yeniden kuran Müslüman bir bilim insanıdır. Ancak Câbir b. Hayyân'ı sadece kimyacı kimliği ile tanımak, ona dair eksik bir bilgi ve kanaat sahibi olmaya yol açmaktadır. Bu sebeple onun gerçek anlamda felsefe diyebileceğimiz fikirlerinin, teorilerinin ve sistematik düşüncelerinin bulunup bulunmadığı, onun ilmi kişiliğinin tam

olarak tespit edilmesi bakımından önem arz etmektedir. Bunu tespit için yapılacak çalışmanın en zor yönü ise Câbir b. Hayyân'ın çoğu eserlerinin günümüze kadar ulaşmamış olmasıdır. Ulaşanların ise Türkçe tercümeleri bulunmamaktadır. Bu yüzden çalışmamızda Arapça kaynaklardan faydalanmak zorunda kaldık. Bu çalışmanın felsefeye dair bir araştırma niteliği kazanması ise görüş, öneri ve kritikleri ile bana yol gösteren değerli hocam sayesinde. Bu sebeple, derslerine katılmaktan ve öğrencisi olmaktan büyük kıvanç duyduğum saygıdeğer danışman hocam Doç. Dr. Mehmet Demirtaş'a ve tez çalışmamın yazım aşamalarında kıymetli vaktini ayırıp desteklerini esirgemeyen Arş. Gör. Aslıhan Kuşçuoğlu Hanımefendi'ye sonsuz teşekkürlerimi sunarım. Tez çalışmam boyunca desteğini hep yanımda hissettiğim ve bu süreçte benden manevi yardımını hiç esirgemeyen kıymetli eşim Yasemin Hanım'a da minnet ve şükran borçluyum. Çalışmamızın ülkemizde İslam bilim ve felsefe çalışmaları için bir katkı niteliği taşıması en büyük arzumdur.

Cihat İZCİ

TOKAT-2020

CÂBİR BİN HAYYÂN FELSEFESİ

ÖZET

Câbir b. Hayyân miladî VIII-IX. yüzyıllar arasında, zamanın iki önemli ilim merkezi olan Bağdat ve Kûfe’de yaşamış bir filozof ve bilim adamıdır. İçerisinde neşet ettiği zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda bu dönem, başta felsefe olmak üzere birçok Antik Dönem ve Orta Çağ bilimsel mirasının çeviriler yoluyla İslam düşünce dünyasına aktarıldığı bir dönemdir. Câbir b. Hayyân sadece bir kimya âlimi değil, aynı zamanda sistemli bir felsefenin kurucusudur. Bir bütün olarak düşünüldüğünde Câbir b. Hayyân’ın, ilim anlayışında, deneysel metodunda ve rasyonel düşünce tarzında Aristoteles’ten etkilendiği görülmektedir. İbn Hayyân, felsefenin önemli alanlarında görüşler ortaya koymuş; bu vesileyle bir bakıma kendisinden sonraki İslam filozoflarının çalışma alanlarını ve ilgilenecekleri problemleri belirlemiştir.

İbn Hayyân felsefesinde, dilin hem epistemolojik hem de ontolojik bakımdan çok önemli bir rolü vardır. Bunun yanı sıra o, varlık felsefesinde büyük oranda Aristoteles metafiziğini benimser. Zira Aristoteles’te görülen “kuvve-fiil”, “hyle”, “madde-form”, “kategoriler”, “hareket etmeyen hareket ettirici” gibi unsurlar Câbir b. Hayyân metafiziğinde de görülmektedir. Bu felsefî tutumuna bir takım Hermetik, Demokritosçu ve Yeni-Platoncu unsurlar da eşlik etmektedir. İbn Hayyân felsefesinin en özgün yönü ise tanrısal yaratım olan âlemin belli bir düzenle var olduğuna dair yaptığı vurgudur. Bu Câbir b. Hayyân’ın mizan (balance) ilkesidir. Buna göre Câbir’in âlem anlayışında duyusal, duygusal, ruhsal ve rasyonel olan her şey sayısal bir değer, bir ahenk taşımaktadır ve varlık âlemindeki bu sayısal düzen keşfedilebilir bir mahiyettedir. İşte bu keşif sonucu elde edilen bilgilerle varlık teklerini birbirine dönüştürebilme hatta yeni baştan bir varlık dahi yaratabilme imkânı bulunmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Câbir bin Hayyân, Felsefe, Metafizik, Epistemoloji, Tabiat

THE PHILOSOPHY OF JABIR IBN HAYYAN

ABSTRACT

Jabir ibn Hayyan is a philosopher and a scientist/scholar who lived in two of the most important science centers of his time, Baghdad and Kufah, between 8th-9th centuries. Considering the time period he lived in, a great deal of Ancient and Medieval scientific heritage, especially philosophy was transferred into Islamic word of thought through translations. Jabir ibn Hayyan is not only a chemistry scholar but also he owns a systematical philosophy. When it is thought as a whole, we can see that Jabir was affected by Aristoteles in term of his understanding of science, experimental method and rational thinking. Jabir ibn Hayyan expressed opinions in very important fields of philosophy, hereby he set issues and studying fields for the next Islamic philosopher.

In his philosophy, language has an important role both as epistemologically and ontologically. Besides that while handling ontology he adopts mostly Aristotelian metaphysics. He takes over philosophical instruments such as “potential-act/deed”, “hyle”, “matter-form/shape”, “categories” and “non-moving mover” from Aristotelian metaphysics. Some Hermetic, Democritustic and Neoplatonist elements also accompany his philosophical manner. The most original aspect of Jabir ibn Hayyan’s philosophy is the emphasis he puts on that the universe which is “divine creation” exists with a certain order. This is the “Balance Principle” of Jabir ibn Hayyan. According to this principle, everything that is sensual, emotional/sentimental, spiritual and rational has a numerical value and harmony and this numerical value can be discovered in the existence universe. With the help of these informations obtained from this discovery; objects can possible be transformed into each others and even a new object can be created from the beginning.

Key Words: Jabir ibn Hayyan, Philosophy, Metaphysic, Epistomology, Nature

İÇİNDEKİLER

BİLİMSEL ETİK SAYFASI	i
ÖNSÖZ.....	ii
ÖZET	iv
ABSTRACT.....	v
İÇİNDEKİLER	vi
TABLolar LİSTESİ	ix
ŞEKİLLER LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR	xi
GİRİŞ.....	1
BÖLÜM 1: CÂBİR BİN HAYYÂN	8
1.1.TARİHÎ ARKA PLAN: CÂBİR BİN HAYYÂN'IN KAYNAKLARI OLARAK İSLAM DÜNYASINDA İLK TERCÜME FAALİYETLERİ.	8
1.2. HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....	20
1.3. ESERLERİ	27
1.4. İLMİ METODU	41
1.5. İLİMLERİ TASNİFİ	47
1.5.1. İlim, Akıl ve Nur	48
1.5.2. Tanım ve Tasnif.....	49
1.6. CÂBİR BİN HAYYÂN İÇİN FELSEFENİN KAİDELERİ	53
BÖLÜM 2: BİLGİ FELSEFESİ	57
2.1. BİLGİNİN KAYNAĞI VE İMKÂNI.....	57
2.2. BİLGİ EDİNME YOLLARI	63
2.3. DİL, MANA VE VARLIK	67
2.3.1. Dil ve Mana.....	68
2.3.2. Dil ve Varlık.....	69
2.4. NEDENSELLİK.....	77

BÖLÜM 3: VARLIK FELSEFESİ.....	90
3.1. ÇOKLU ARKHE YA DA DÖRT TABİAT	90
3.1.1. Etkinlik-Edilginlik	93
3.1.2. Merkez-Çevre Diyalektiği.....	94
3.2. CEVHER VE MAHİYETİ.....	96
3.2.1. Basit ve Bileşik Cisimleşme.....	99
3.3. KATEGORİLER	102
3.4. OLUŞ YA DA TABİATLARIN MADDİ CEVHERLERE YÜKLENMESİ	104
3.4.1. Maddi Cevherde Birleşme	104
3.4.2. Boşluk	106
3.4.3. Nefs ile Birleşme	108
3.4.4. Oluş Çeşitleri.....	111
3.5. KOZMİK OLUŞ SİSTEMİ.....	114
3.5.1. Aristocu Kozmoloji ve Yeni-Platoncu Üç Hipostaz.....	114
3.5.2. Ruhanî Cevherler	117
3.6. KUVVE-FİİL AYRIMI	125
3.7. METAFİZİK TARTIŞMALAR.....	126
3.7.1. Heyûlâ Tartışması.....	126
3.7.2. Madde-Form Tartışması.....	130
3.8. KADÎM-HÂDİS AYRIMI	131
 BÖLÜM 4: TABİAT FELSEFESİ.....	 136
4.1. VAR OLANLARIN MİZANI OLARAK TABİAT	136
4.1.1. Mevâzîn İlmi	139
4.2. DÖRTLÜ MİZAN.....	142
4.3. VAR OLANLARIN TAKSİMATI	145
4.3.1. Organik ve İnorganik Varlıklar	145
4.3.2. İlkel-Belid (Bilinçsiz)-Zeki Hiyerarşisi	148
4.4. KOZMOLOJİK MİZAN YA DA RUHANİ ŞAHISLAR.....	150
4.4.1. Kozmik Sistem	150
4.4.2. Kozmik Elemanların Etkileri	153
4.5. HAVAS VE TILSIM.....	158

4.5.1. Mahiyet Olarak Havas	158
4.5.2. Mumâsile (Benzerlik) ve Mukabile (Karşıtlık)	161
4.6. SANAT İLMİ OLARAK KİMYA	163
SONUÇ	174
KAYNAKÇA	177
ÖZGEÇMİŞ	187



TABLÖLAR LİSTESİ

<u>Tablo No</u>	<u>Sayfa</u>
Tablo 1.1: İlimlerin Tasnifi.....	51
Tablo 2.1: Haflerin Tabiatlar Bakımından Değerleri.....	75
Tablo 4.1: Dörtlü Mizan.....	144
Tablo 4.2: Madenlerin İç ve Dış Özellikleri.....	170



ŞEKİLLER LİSTESİ

<u>Şekil No</u>	<u>Sayfa</u>
Şekil 3.1: Oluş Daireleri-1	119
Şekil 3.2: Oluş Daireleri-2	120
Şekil 3.3: Cevher İçindeki Basit Unsurlar Dairesinin Birinci Şekli.....	120
Şekil 3.4: Cevher İçindeki Basit Unsurlar Dairesinin İkinci Şekli.	121
Şekil 3.5: Cevher İçindeki Basit Unsurlar Dairesinin Üçüncü Şekli.	121
Şekil 4.1: Döngüsel Hareket	156

KISALTMALAR

a.g.e.	Adı geçen eser
b.	Bin
b.k.n.z	Bakınız
c.	Cilt
C.Ü.	Cumhuriyet Üniversitesi
çev.	Çeviren
d.r.l.	Derleyen
Ed.	Editör
Fak.	Fakültesi
GAS.	Geschichte des Arabischen Schrifttums
h.	Hicrî
s.	Sayfa
s.s.	Sayfa sayısı
T.C	Türkiye Cumhuriyeti
T.D.V.	Türkiye Diyanet Vakfı
Ünv.	Üniversitesi
vd.	Ve devamı
Yay.	Yayınları

GİRİŞ

Felsefe; hangi türden olursa olsun varlığa dair akla dayalı, evrensel, bütüncül, tutarlı ve sistemli bir düşünce tarzıdır. Düşüncenin öznesi olan insan ile nesnesi olan varlık arasında kurulan ilişki, şeylerin birbiriyle olan ilişkisinden yola çıkarak belirli birliktelikler kurmak yoluyla sistematik açıklamalar getirmek amacı gütmektedir. Bu bakımdan sistemli düşünce, varlığın nedenine yönelik bir soruşturma olduğu gibi, en temel nedeni belli kalıpta sorular sorma yoluyla bulmayı hedeflemektedir.¹ Leibniz'in "Neden hiçbir şey yok değil de bir şeyler var?" sorusu bu tarz en genel sorulardan birisidir. İnsan ve çevresi arasında meydana gelen akla dayalı soruşturma temelli bu tarz ilişkinin bir diğer yönü ise açıklamanın yine akla dayalı bir şekilde cereyan ediyor olmasıdır. Çünkü zihni meşgul eden bir sorun ancak yine zihnin bir kanaate varması yoluyla teskin olabilmektedir. Bu bakımdan felsefe sadece doğru ve gerçekçi sorular sorma becerisi ya da bilimi değil, aynı zamanda tutarlı cevaplar verme uğraşısıdır.

Bu tutarlılığı sağlayacak en önemli husus ise sistematik bir tutumda gizlidir. Tutarlılık ise bir birinden farklı mecralarda ortaya çıkan sorunların tek bir ilke etrafında toplanarak ve bu tek ilkedan yola çıkarak problematize edilmiş her bir alana yönelik doyurucu cevaplar verilmesi yoluyla sağlanabilmektedir. Bir başka ifadeyle filozof; tek bir ilke ya da bakış açısıyla insan, doğa, doğa-ötesi, bilgi, dil ve düşünce gibi farklı alanlara yönelik teoriler geliştirebilen ve cevaplar verebilen kişidir. Öte yandan bu cevapların evrensellik adına yine akla dayalı bir şekilde oluşması gerekmektedir. Varlık sahasında karşılaşılan, adına doğa ya da tabiat denilen ve çeşitli nedenler etrafında anlamlı bir bütünlük sergilediği görülen bu fenomenin, çeşitli dini ya da daha doğru ifadeyle ezoterik² bir şekilde açıklanması yerine insanın anlama yetisinin imkanlarına dayalı bir şekilde izah edilmesi, bir düşünce tarzını felsefi kılan en önemli özelliklerden bir tanesidir. Bu bakımdan felsefe, *mythos*'tan *logos*'a geçiştir.

¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Ankara: Doğu Batı Yay., 2017, s.138.

² Ezoterizm: Kamuya açık olmayan, herkesin anlaması için yazılmamış, yalnızca bir kurum ya da bir okulda, bir mezhepte veya belli bir alanda, oldukça ileri bir düzeye ulaşmış kişiler için saklanmış, yalnızca onlar tarafından anlaşılabilir olan gizli inanç, ideoloji ya da öğretiler için kullanılan terim. Bknz: Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yay., 2017, s.764.

Zikredilen bu bakış açısı, ilk felsefe tarihçisi unvanına da sahip olan Aristoteles'e dayanarak Thales'ten başlatılmaktadır.³ Elbette bu, Antik Yunan'dan önce herhangi bir bilimsel gelişmenin ve akla dayalı düşüncenin olmadığı anlamına gelmemektedir. Nitekim kümülatif karakteri göz önünde bulundurulduğunda Antik Yunan düşüncesini de *mythos*'tan *logos*'a geçiren şey, büyük coğrafi etkileşimi sağlamış olmasıdır. Örneğin Empedokles'in, Thales'in, Pythagoras'ın ve Platon'un Mısır'ı ve Orta Doğu'yu ziyaret ettikleri bilinmektedir.⁴ Söz gelimi Pythagoras'ın kutsal sayıları, ruh öğretisi, nefsin ölümsüzlüğü fikri Doğu ile etkileşiminin bir sonucudur.⁵ Bundan dolayı Thales ile başlayan şey, bilinen tarih içerisinde cereyan ettiği ve felsefî olduğu için önemlidir; kıymetlidir. Bir yönden Demokritos, bir diğer taraftan da Antik Yunan düşüncesinin sistematik dönemini oluşturan Platon ve Aristoteles felsefeleri, sonraki felsefî düşünce tarzlarına etki eden en büyük felsefelerdir. Bunun en önemli sebebi ise bu felsefelerin her türden varlığa dair felsefî düşünme tarzının bütün özelliklerini yansıtmış olmasıdır. Bu özelliklerinden dolayı kendilerinden sonraki felsefeler Platon ve Aristoteles felsefelerini uzlaştırma amacı güderek bu felsefelerin izlerini takip etmişlerdir.⁶

İlk Çağ doğa felsefesi ve sistematik felsefe dönemleri bitip de Orta Çağ dünyasına geçtiğimizde yine Peripatetik ekolün⁷ izinden giden bir felsefî düşünce tarzı ile karşılaşılmaktadır. Orta Çağ felsefesi, Antik felsefeden dinî temayülleri bakımından ayrılsa da düşünceye konu olması bakımından din ya da dinin problematik alanları felsefî uğraşıya dâhil olmaktan kurtulamaz. Bu bakımdan hermetizm ile karışık Yeni-Platonculuk, Patristik dönem felsefesi bunlara örnek verilebilir. Ancak hiç şüphesiz bu dönemin en önemli felsefî akımı İslam felsefî düşüncesidir.

İslam felsefesi bağlamında Câbir b. Hayyân'ın felsefî görüşlerinin ele alındığı bu araştırmada konu işlenirken İbn Hayyân'ın görüşleri; varlık, bilgi ve tabiat olmak üzere felsefe disiplinin üç temel alanına ayrılarak tanzim edilmiştir. Birinci bölümde

³ Aristoteles, *Metafizik*, Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 2017, 983b 20-30.

⁴ Mehmet Dağ ve Hasan Aydın. *Orta Çağ İslam Kültüründe Felsefe*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı, 2017, s.15.

⁵ Colin Ronan, *Bilim Tarihi*. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun (çev.). Ankara, 2005, s.76.

⁶ Ahmet Arslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1-5*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniv. Yay., 2019,c.5, s.6.

⁷ *Peripatetikler (Meşşâiyye)*: Yunanca yürümek anlamına gelen “*Peripatein*” fiilinden *Peripatetic*. Gezimci. Derslerini öğrencileriyle birlikte, Lise'nin bahçesinde yürüyerek, tartışarak yaptığı için Aristoteles'in felsefesini tanımlamakta kullanılan sıfat. Felsefe tarihinde, Aristoteles'in izleyicilerine verilen ad. Bknz: Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Say Yay., 2017, s.1506.

fenomenin tarihselliğini anlamak amacıyla onun yetiştiği kültürel çevre göz önünde bulundurulmuştur. Bundan dolayı bu bölümde Câbir felsefesinin arka planı olarak gördüğümüz İslam dünyasına felsefenin tercümeler yoluyla girişine değinilmiştir. Yine bu bölümde İbn Hayyân'ın hayatına, eserlerine ve ilmi kişiliğine yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise Câbir'in bilgi felsefesi ana hatlarıyla ele alınmıştır. Bu bölümde bilginin imkânı, bilgi edinme yolları, bilgiyi aktarım aracı olarak dilin mahiyeti, dil ile varlık arasında ilişki bulunup bulunmadığı gibi problemler, kendisinden önceki filozoflarla karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Yine İbn Hayyân'ın nedensellik ile ilgili düşünceleri analiz edilirken bu konudaki felsefî açıklamalarının benzerlikleri dolayısıyla David Hume ile karşılaştırmalı olarak verilmiştir.

Üçüncü bölüm varlık felsefesine ayrılmıştır. Varlık felsefesi bir bakıma bütün felsefelerin kendisine dayandığı Aristotelesçi anlamda ilk felsefe olduğu için Câbir b. Hayyân'ın metafizik ile ilgili görüşleri daha bir önem arz etmektedir. Bundan dolayı bu bölüm işlenirken yine fenomenin tarihselliği bakımından İlk Çağ ve Orta Çağ felsefelerinin etkisini daha rahat tespit etmek gayesiyle önceki ontolojiler ile birlikte Câbir b. Hayyân metafiziğinin temel görüşleri ortaya konulmuştur. Metafiziğin varlık, mahiyet, arkhe, madde-form, aktüel-potansiyel, ezelilik ve kategoriler gibi kuramsal elemanlarına bu bölümün içerisinde yer verilmiştir.

Dördüncü ve son bölümde ise İbn Hayyân'ın düşüncesinin ilkesi olan *Mizan* (*Balance*) fikri etrafında tabiat felsefesi hakkındaki görüşleri incelenmiştir. Var olanların incelemeye alındığı bu bölümde; Câbir'in varlık teklerine dair ortaya koyduğu sınıflandırma, tikellerin özellikleri ve Câbir b. Hayyân'ın kendisiyle özdeşleştiği sanat ilmi (kimya) ile ilgili düşünceleri işlenmiştir.

Araştırmanın Problemi ve Amacı

Câbir b. Hayyân günümüzde artık sadece kimyacı özelliğiyle bilinmektedir ve tanınmaktadır. Ancak bütün bilimlerin bir bakıma felsefeden çıktığı, Antik dönem ve Orta Çağ filozoflarının aynı zamanda birer bilim adamı kimliği taşıdığı bilinen bir durumdur. Nitekim Aristoteles aynı zamanda biyoloji ile ilgilenmekteydi. Yine İbn Sinâ aynı zamanda büyük bir tıp doktoruydu. Bu durumun Câbir b. Hayyân için de geçerli

olup olmadığı, onun da bir filozof kimliği taşıyıp taşımadığı soruşturması, tezimizin hareket noktasını teşkil etmektedir.

“İlk İslam Filozofu” unvanı çoğunlukla Kindî (v.873) için kullanılmaktadır.⁸ Bu, bahsedildiği şekliyle onun felsefî bir bakış açısına sahip oluşundan ileri gelen bir durumdur. Nitekim onun elimizde bulunan risalelerinden bu durum rahatlıkla görülebilmektedir. Araştırmanın amacı; kronolojik olarak Kindî öncesinde yaşayan Câbir’in felsefî görüşlerini belirlemek, tanımlamak, kendisinden önceki filozoflar ile münasebetini tahlil etmek, kendisinden sonraki filozoflara ne gibi problem öbekleri bıraktığını tespit etmektir.

Câbir b. Hayyân; Kindî öncesinde ve İslam felsefî düşüncesinin oluşum aşamasının hemen başında ilk tercümeler döneminde yaşamış bir şahsiyet olduğu için onun felsefî düşüncelerinin teşhisi ve tahlili, İslam felsefesinin en erken dönemlerine yönelik önemli veriler sunacaktır. Bu bakımdan Câbir’in düşüncelerinin felsefî bir nitelikte olup olmadığını tespit için eserlerinde kullandığı dil ve metod ile birlikte kapsamına aldığı konuların felsefî mahiyette olup olmadığı araştırmanın bir diğer amacını teşkil etmektedir. Bu bağlamda İbn Hayyân’ın;

-Varlığa nasıl baktığı,

-Varlık felsefesinin madde, arke, kategori, ruh, akıl ve kozmoloji gibi problemleri konusunda ne gibi felsefî spekülasyonlar geliştirdiği,

-Nasıl bir varlığa geliş ya da oluş düşüncesine sahip olduğu,

-Bilgiyi mümkün görüp görmediği,

-Bilgi-varlık aktini ne tarz bir ilişki ile temellendirdiği,

-İçerisinde bulunduğumuz âlemdeki mevcutlar için ne gibi tanımlar belirlediği,

-Mevcutlar hakkında belli ilkeler ortaya koyup koymadığı gibi problemlerden yola çıkarak eserlerinde bilgi, varlık, tabiat ve metafizik gibi felsefenin ana konularında sistematik felsefî düşüncüyü keşfetmek amaçlanmaktadır.

⁸ Peter Adamson, Richard C. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*. M. Cüneyt Kaya (çev.), İstanbul: Küre Yay., 2007, s.35-36.

Araştırmanın Konusu

Bir zihniyet ve varlığı farklı türden bir okuma olarak felsefe, İslam dini düşüncesinin oluşmasının henüz çok erken bir aşamasında ortaya çıkmıştır. Bunda hiç şüphesiz başta Kur'an-ı Kerim olmak üzere İslam dininin temel kaynaklarının ilme ve bilimsel gelişmeye verdiği önemin büyük bir payı vardır. Ancak bu bir bakıma teşvik olarak düşünülmelidir. İlk dönem İslam düşünürlerinin başta Peripatetikler (Meşşâiyye) olmak üzere varlığa başka türden bir gözle, farklı pencerelerden bakma uğraşları; tam anlamıyla bilimsel bir merak, entelektüel bir uğraşı olarak başlamaktadır. Meşşâiyye ile birlikte başta kalam ekolleri, fıkıhçılar ve dil bilimciler olmak üzere birtakım düşünce odakları, İslam düşünce geleneğini oluşturma gayretleri içerisinde olmuşlardır.⁹ Ancak bunlar büyük oranda güncel ihtiyaçların ve pratik kaygıların giderilmesine yönelik çabalardır. Söz gelimi kalam ekolleri; İslam dinini Maniheizm, Hristiyanlık, Dehrîlik gibi çeşitli dinî ya da din dışı ekollere karşı savunmuşlardır. Öte yandan fıkıh âlimleri Müslümanların günlük hayatta karşılaştıkları sorunlara pratik çözümler sunmayı amaçlamışlardır. Ancak felsefî düşüncenin böyle bir şey olmadığı ortadadır. Bu bakımdan İslam felsefesinin, oluşmaya başladığı dönemden itibaren bugün artık birbirinden ayrı dallar haline gelmiş olan bilimlerle kol kola bir şekilde varlık ve var olanlara dair problemlere Antik Felsefe'den devraldığı sistemli düşünce tarzıyla yaklaştığı görülmektedir. Câbir b. Hayyân Orta Çağ İslam düşüncesinin bu kritik kavşağında kendisine rastladığımız filozoflardan biridir. Bu araştırma, felsefî ve bilimsel mirasımızda önemli bir yer işgal eden Câbir b. Hayyân'ın düşüncelerini İslam felsefesi çerçevesinde ortaya çıkarmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi

Sosyal bilimlerde genellikle nitel araştırma metotları benimsenmektedir.¹⁰ Bu, araştırmaya konu olan literatür malzemesinin çoğunlukla doküman şeklinde elde bulunmasından kaynaklanmaktadır. Özellikle felsefede tarihe mal olmuş bir şahsiyet ve ona ait düşüncelerin ele alındığı bir araştırma, doğal olarak filozofun içerisinde müşahhas hale geldiği eserlerini ön planda tutmak zorundadır.

⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, Kasım Turhan (çev.), İstanbul: Şa-to Yay., 2008, s.15 vd.

¹⁰ Ali Yıldırım, Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yay., 2018, s.13.

Ele alınan şahsın ve konunun belirli bir zaman dilimiyle ilişkisi göz önüne alındığında araştırmanın aynı zamanda tarihselliği bir fenomen olarak ele alması kaçınılmazdır. Bu bakımdan yapılacak çalışma, bir düşünceyi tarihsel kökleriyle ve o düşünceyi şekillendiren tarihsel kalıplarıyla birlikte değerlendirmek durumundadır. Belli normlar üzere cereyan eden felsefi düşünceden ayrılarak özgün taraflar ortaya koyan bir filozofun bu yönü, ancak bu tarihsel birikim ile mukayese edildiğinde açığa çıkmaktadır. Bundan dolayı tarihsel bir şahsa ve fikirlerine yönelik yapılan nitel bir araştırma, karşılaştırmalı çıkarımlara yer vermek durumundadır.

Bu sebeple araştırmanın yöntemi, nitel araştırma yöntemlerinden doküman incelemesi yöntemidir. Tezde dokümantasyon, veri toplama ve inceleme esas alınmıştır. Literatür olarak da Câbir b. Hayyân'ın günümüze kadar gelebilmiş kendi eserlerine başvurulmuştur. Elde edilen metinler analiz ve sentez esaslı analitik bakış açısıyla çözümlenmiş, elde edilen veriler deskriptif bir şekilde işlenmiştir. Câbir b. Hayyân'ın kendi eserlerinin yanı sıra konu ile ilgisi tespit edilmiş olan diğer filozofların görüşlerine de karşılaştırmalı olarak yer verilmiştir.

Araştırmanın Kapsam Ve Sınırlıkları

Câbir b. Hayyân'ın adet olarak bir hayli fazla eseri mevcuttur. Ancak bunların çoğu günümüze kadar gelememiştir. Onun çok yönlü bir âlim olduğunu, telif ettiği eserlerinde görmek mümkündür. Nitekim o; başta kimya olmak üzere, felsefe, tıp, ecza, optik, astronomi, coğrafya, matematik, mantık, fizik, dil, edebiyat, müzik ve başka birçok alanda eserler telif etmiştir. Buna rağmen elimize ulaşan eserleri oldukça kısıtlıdır. Bulunabilen eserlerinin çoğunun ise neşri yapılmamıştır. Câbir b. Hayyân hakkında ülkemizde ise çalışmalar yok denecek kadar azdır. Sadece *Kitâbu'l-Hudûd* adlı eseri *Tanımlar Kitabı* ismi ile Türkçeye çevrilmiştir. Câbir ve eserleri konusunda ise birkaç makale ve Câbir kimyası hakkında bir kitap dışında başka bir çalışma yoktur.

Câbir b. Hayyân'ın eserlerini içeren ve Arapça olarak neşredilen *Muhtârât* adlı seçkiler tezde incelemeye tabi tutulmuştur. Câbir'in kitapları içerik bakımından birbirini tekrarlar niteliktedir. Aralarındaki fark, ele alınan maddenin bazen uzunca şerh edilmesi bazen de kısaltılarak (rumuz ile) verilmesidir. Bu şekliyle kitapları birbirini tefsir eder niteliktedir. Bu özellikleri göz önünde bulundurulduğunda elimizde bulunan eserleri

Câbir'in felsefesi hakkında yeterli bilgiler sunmaktadır. Araştırmada dört farklı seçkiden faydalanılmıştır:

-*Muhtâru Resâil Câbir bin Hayyân*. Tashih ve Neşr: Paul Kraus.

-*Mecmû'a min Resâil Câbir bin Hayyân*. Seçki ve Tahkik: Paul Kraus. Çalışma ve Takdim: Dr. Abdurrahman Bedevî.

-*Resâil Câbir bin Hayyân*. Hazırlayan ve Neşr eden: Ahmed Ferîd Mezîdî.

-*Selâse Resâil Felsefiyye li Câbir bin Hayyân*. Hazırlama ve Takdim: Zekî Necîb Mahmûd. Tahkik: Muhammed Abdulhâdi Ebû Rîde.

Bu eserlerin yanı sıra karşılaştırma bakımından Aristoteles'in başta *Metafizik* ve *Fizik* olmak üzere eserleri, İlk Çağ ve Orta Çağ felsefesi kaynakları, Câbir b. Hayyân hakkında ülkemizde yayınlanmış makaleler ve kitaplar da araştırmamızın kapsamına girmektedir.

BÖLÜM 1: CÂBİR BİN HAYYÂN

1.1.TARİHÎ ARKA PLAN: CÂBİR BİN HAYYÂN'IN KAYNAKLARI OLARAK İSLAM DÜNYASINDA İLK TERCÜME FAALİYETLERİ.

İlk Çağ doğa ve sistematik dönem felsefelerinden sonra devam eden süreç içerisinde Helenistik felsefe ve Orta Çağ felsefesi boyunca felsefî düşüncenin Orta Doğu'da devam ettiği görülmektedir. Çalışmamız bağlamında konuya yaklaşılabileceği için öncelikle Orta Doğu'da felsefî düşüncenin arka planına, daha sonra da İslam felsefe geleneğinin oluşmasında önemli rol oynayan çeviri faaliyetlerine değinilecektir. Zira Câbir b. Hayyân'ın felsefî sistemini oluşturduğu dönem, tercüme faaliyetlerinin meydana getirdiği felsefî ve bilimsel atmosfere denk düşmektedir. Dolayısıyla bu atmosferi bir de Câbir'in felsefî düşüncesi açısından okumak gerekmektedir. Öte yandan tercümeler döneminin salt felsefî uzantıları kadar kimya gibi pozitif bilimler alanındaki uzantıları da önemlidir. Câbir ise bu atmosferden her iki uzantıyı da temsil edecek bir bilim adamı olarak zuhur edecektir.

Orta Doğu bölgesini felsefî bakımdan dört büyük akımın etkilediği görülmektedir: Antik Yunan, Antik Mısır Felsefeleri, İran ve Hint Kültürleri. Bu dört farklı geleneğin oluşturduğu bütünlüklü yapı, İslam inanç yapılanmasının etkisi ile birlikte adına "İslam Felsefesi" denen Orta Çağ felsefesinin son büyük felsefî akımını oluşturmaktadır. Bu akımın hiç şüphesiz en önemli yapı taşı Antik Yunan felsefesi teşkil etmektedir. Öte yandan bu felsefenin Yakın Doğu coğrafyasına girişi Atina üzerinden değil Mısır'da bulunan İskenderiye Okulu üzerinden olmuştur. Büyük İskender'in Doğu seferlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan Helenizm, M.Ö. 332'de İskenderiye'nin kurulması ile Mısır'da özellikle Ptolemy (Batlamyus) hanedanları döneminde büyük bir düşünsel yapı ortaya çıkarmıştır. Kuruluşundan itibaren İskenderiye, Antik Yunan bilim ve felsefesinin yeni yuvası haline gelmiştir.¹¹ Doğu medeniyetiyle iç içe geçmiş olması İskenderiye'deki felsefeye ayrı bir karakter kazandırmıştır. Doğu Roma İmparatoru Justinian'ın 529 yılında son Yunan felsefe

¹¹ Corcî Zeydân. *İslam Uygarlıkları Tarihi*. Nejdet Gök (çev.). İstanbul: İletişim yayınları, 2015, c.2, s.41-44; Cahid Şenel, *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2017, s.24

okulu olan Atina Okulu'nu kapatması ve mallarını müsadere etmesinden¹² sonra bu okulun hepsi de birer Yeni-Platoncu gelenekteki Aristoteles yorumcuları olan üyeleri Damascius, Simplicius ve Priscian, I. Hüsrev Anûşirvan iktidarı döneminde İran'a sığınmışlardır.¹³ Böylece İskenderiye, Helenistik felsefenin kalan tek merkezi haline gelmiştir.¹⁴ Burada Aristoteles felsefesi ile Platon ve Pythagoras felsefelerinin bir sentezini teşkil eden Yeni-Platonculuk felsefesi merkezileşmiştir. Nitekim buradan geçen etki ile birlikte Aristoteles ve Platon felsefelerinin birleştirilmesi fikri İslam felsefesine de intikal etmiştir.¹⁵ Zaten Pythagoras felsefesinin İskenderiye üzerindeki etkinliği, burada yetişen iki büyük düşünür Porphyrius ve Iamblicus tarafından ortaya konulmuştur. Nihayetinde Yeni-Pythagorasçılık; İskenderiye'de Aristoteles, Platon ve Stoa felsefelerinin bir sentezi olarak etkinlik kazanmıştır.¹⁶

Öğretmeni Ammonius Saccas bu felsefenin belirgin simalarından olsa da daha önce de ifade edildiği gibi İskenderiye Yeni-Platonculuğunun sembol ismi Plotinus'tur.¹⁷ Yeni-Platonculuğun hem Doğu Hristiyanlığında hem de İslam felsefesinde büyük izler bırakan eseri *Enneadlar* (*et-Tûsû'ât, Dokuzluklar*), ona aittir. Bu eserde Plotinus'un sudûr nazariyesi, varlığın Bir'den taşma yolu ile varlığa gelmeleri işlenmektedir. Bu düşüncede Bir'den maddeye doğru iniş, bir nevi düşüş olarak değerlendirilmektedir. Öte yandan bu durum aynı zamanda bir değer kaybı olarak değerlendirilmektedir. Yine bu nazariyede maddeye bulaşmış ruhun kirlendiği, ruhun bu kirden arınmasının Bir'e yönelmek suretiyle mümkün olabileceği ifade edilmektedir.¹⁸ Nihayetinde Bir'le bir olmak Plotinus felsefesinin ve *Enneadlar*'ın odak noktasını teşkil etmektedir. Bu eserin IV-VI. kitaplarının Süryaniceye ve Arapçaya

¹² Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, *İslam Felsefesi Tarihi* 1-3. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu (çev.). İstanbul: Açılımkitap Yayınları, 2017, c.1, s.63

¹³ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Lütfü Şimşek (çev.). İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017, s.36; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.64; Cahid Şenel, a.g.e., s.37

¹⁴ Hilmi Ziya Ülken. *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s.30; Mehmet Dağ ve Hasan Aydın, a.g.e., s.17

¹⁵ Cahid Şenel, a.g.e., s.35

¹⁶ Ahmet Aslan, *İlk Çağ Felsefe Tarihi* 1-5. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2019, c.5, s.21; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.63

¹⁷ Cahid Şenel, a.g.e., s.25 vd.; P. Adamson, R. Taylor, *İslam Felsefesine Giriş*. M. Cüneyt Kaya (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2007, s.12 vd.; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.25 vd.; Y. Kumeir, *İslam Felsefesinin Kaynakları*. Fahrettin Olguner (çev.). İstanbul: Dergâh Yayınları, 1992, s. 108.

¹⁸ Ahmet Aslan, a.g.e., c.5 s.67 vd.

çevrilmesi hem Yakubiler¹⁹ hem de Müslümanlar arasında *Kitâb-ı Esûlûcyâ (Teoloji Kitabı)*²⁰ ismiyle büyük etki yaratmıştır.

Orta Çağ felsefe dünyasına etki eden bir diğer Yeni-Platoncu kaynak ise Porphyrius'un *İsagûci (Eisagoge)* adlı eseridir.²¹ Mantık bilimine dair bir eser olarak Aristoteles'in *Organon* 'una ilave edilmiş ve bu haliyle tanınmıştır. Bu eser içerdği beş tümele dair tanımlar ve sorular ile Orta Çağ dünyasında tümeller tartışmasında yerini almıştır. Yine Porphyrius'un Aristoteles'in *Kategoriler* adlı eserine şerh yazdığı²², ahlaka dair *Sentetiae*²³ adlı bir eser verdiği ve bir *Filozoflar Tarihi* yazdığı bilinmektedir. Bu eser Plutarkhos tarafından yazılan *Tabiatçı Filozofların Görüşleri (el-Ârâ'ut-Tabiiyye)* adlı eser ile birlikte İslam dünyasındaki bu alana dair iki temel kaynağı teşkil etmektedir.²⁴ Porphyrius'un öğrencisi Iamblicus da Apamea'da²⁵ kurduğu felsefe okuluyla bu dönemde etkinlik göstermiştir. Platon ve Aristoteles felsefelerine yazdığı şerhlerle tanınsa da bu şerhler bugün elimizde mevcut değildir. Yine onun Pythagoras felsefesini anlatan bir eseri ve bir felsefe tarihi yazdığı bilinmektedir.²⁶ Iamblicus'un Yeni-Platonculuk açısından önemi, onun bu felsefi sistemde ruh ile aklın Bir'in aynı tözden farklı görüngüleri olduğu şeklindeki sistemini eleştirip ikisi arasında kesin bir ayrıma gitmiş olmasıdır. Bunun sonucu olarak o, ruhun algısı ile aklın algısını da birbirinden ayırmaktadır. Nihayetinde kurtuluş nosyonu artık büyü ya da çeşitli ritüellere indirgenmiş olmaktadır. Böylece Iamblicus ve yazdığı *Sırlar Üzerine ve Mısırlıların Sırları Üzerine* adlı kitap ile Yeni-Platoncu felsefeye bir sır dini rengi vermeye başlamaktadır.²⁷

Orta Çağ dünyasında tanınan bir diğer Yeni-Platoncu Proclus'tur.²⁸ Proclus, retorik, matematik ve felsefe alanlarında İskenderiye'de tanınan bir simadır. Platon'un

¹⁹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.26

²⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.61-62, Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*. Kasım Turhan (çev.). İstanbul: Şa-to Yayınları, 2008, s.26; P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.15; Y. Kumeyr, a.g.e., s.115.

²¹ P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.17

²² Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.66

²³ Ahmet Aslan, a.g.e., c.5, s.232-235

²⁴ Mehmet Dağ ve Hasan Aydın, a.g.e., s.20

²⁵ P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.17

²⁶ Ahmet Aslan a.g.e., c.5, s.235

²⁷ Ahmet Aslan, a.g.e., c.5, s.238; Cahid Şenel, a.g.e., s.35 vd.

²⁸ P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.18.

diyaloglarına şerhler yazdığı bilinmektedir.²⁹ *Liber de Causis* adlı eseri Arapçaya *Kitâb Fî'l-Hayr 'ul-Mahz* olarak çevrilmiş ve yanlışlıkla Aristoteles'e ait olduğu düşünülmüştür. Yine bu dönemde Proclus'un öğrencisi Ammonius, onun öğrencisi John Philoponus³⁰ dönemin önemli simalarındandır.

Orta Çağ İslam düşünce dünyasının oluşmasına zemin hazırlayan felsefi gelişmelerin yanı sıra Yakın Doğu dünyasındaki diğer bilim alanlarında da zengin bir birikimin var olduğu gözlemlenmektedir. Bu konuya çalışmamız bağlamında kısaca değinirsek Pythagoras'tan sonra matematik alanında gözlemlenen bir diğer sima Euclides'dir.³¹ Onun özellikle *Unsurlar (Kitâb-ı Anâsır)* ve *Optik (İlm el-Menâzır)* adlı eserleri alanlarında otorite sayılmış ve Müslüman bilim adamları tarafından da kullanılmıştır. Astronomi alanında ise ilk kez Güneş merkezli evren düşüncesini ortaya atan Aristarchos bulunmaktadır. Ancak onun bu düşüncesi Orta Çağ'da tutunamamış, onun yerine Claudius Ptolemy ve onun *Megale (el-Macestî)*³² ile *Tetrabiblos* adlı eserleri daha çok benimsenmiştir. Astronomi ve coğrafya alanlarında Eratosthenes, Archimedes, Appolonius, Nicomedes ve Diocles gibi bilim adamları da bu dönemde tanınan simalar arasındadır.

Tıp alanında ise Hippokrates geleneğinin devam ettiği görülmektedir.³³ İslam dünyasında da Hippokrates'in eserleri İsa b. Yahya ve Huneyn b. İshak tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Câbir b. Hayyân'ın kendisine yönelik eleştirileri göz önünde bulundurulduğunda Hipokrat geleneğini devam ettiren Galen'in (Calînûs)³⁴ eserlerinin de bu coğrafyada dolaşımında olduğu görülmektedir.³⁵ Eserleri Reş'aynalı Sergius (Sercûn)³⁶ tarafından Süryaniceye, Huneyn b. İshak tarafından da Arapçaya

²⁹ Cahid Şenel, a.g.e., s.36; Mehmet Dağ ve Hasan Aydın, a.g.e., s.22.

³⁰ Müslümanlar tarafından bilinen adıyla Yahya en-Nahvî. Bknz: Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.65

³¹ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.26-27.

³² Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.46; Cahid Şenel, a.g.e., s.25.

³³ Mehmet Dağ ve Hasan Aydın, a.g.e., s.25; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.26.

³⁴ Galen/Galenos/Câlînûs/ (Pergamon, 131- Roma, 201): İslam tıbbını etkileyen ünlü Grek filozof, hekim. Tıbbın insanlığa Tanrı tarafından ilham edildiğini, bundan dolayı felsefe gibi ilahi kaynaklı olduğunu söyleyerek tıp ve felsefe dersleri vermiştir. Galen, İslam dünyasına daha çok tıp ve ahlak alanındaki görüşleriyle etkili olmuştur. Onun tıp alanında yazdığı yüz yirmi eser İslam filozofları tarafından tanınmıştır. (Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Ankara: Elis Yay., 2016, s.118)

³⁵ Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.48; Ali Sami en-Neşşâr, *İslam'da İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1-2*. Osman Tunç (çev.). İstanbul: İnsan Yayınları, 2016, c.1, s.142

³⁶ Henry Corbin, *İslam Felsefesi Tarihi 1-2*. Hüseyin Hatemî (çev.). İstanbul: İletişim Yayınları, 2017, c.1, s.51-52; Dimitri Gutas, a.g.e., s.32

çevrilmiştir. Oribarius, Aetius, Aeginalı Paul ve Aaron (Harun) tıp alanında bölgede tanınan başka diğer tıpcılardır.³⁷

Yeni-Platonculuğun İskenderiye dışında Orta Doğu bölgesine kültürel anlamda etki ettiği diğer merkezlere baktığımızda bu etkinin Hristiyanlıkla iç içe geçmiş bir şekilde vuku bulduğu görülmektedir. Halife Ömer b. Abdülaziz tarafından İskenderiye Okulu Antakya³⁸, Nusaybin³⁹ ve Urfa'ya⁴⁰ taşınmıştır.⁴¹ Buralardaki kiliselerde görevli olan din adamları da aynı zamanda birer Yeni-Platoncudur. Öte yandan buralardaki Nastûrî ve Yakubî manastırları kültürel temas hattını teşkil etmektedir.⁴² Bölgedeki halkın dili göz önüne alındığında buradaki bilim dilinin de Süryanice olduğu görülmektedir.⁴³ Nitekim Severius Seboht (v.667) Aristoteles'in *Hermeneutica*, *Rhetorica* ve *I. Analitikler*'i üzerine şerhler yazmıştır.⁴⁴ Öğrencisi Urfalı Jacob (Yakub)⁴⁵, *Kategoriler*'in Süryanice tercümesi, Kinnesrin Manastırı başpiskoposu George (v.724)⁴⁶ *Kategoriler*, *Hermeneutica*, *I. Analitikler* ve Porphyrius'un *İsagûci* eserlerine şerhler yazmıştır.⁴⁷ Harran Okulu da özellikle Astronomi alanında gösterdiği parlak başarılar ile bölgede etkinlik göstermiş ve özellikle Hermetik-Gnostik temayülleri ile İslam felsefe geleneğine etki etmiştir.⁴⁸

Orta Doğu coğrafyasına İran kaynaklı kültürel arka plan, öncelikle Hint ve Helenistik kültür ile birlikte etki etmiştir. Nitekim İran kültürü bu özelliğiyle İslam dünyasında Helenistik kültürün yayılmasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Henüz Emevîler'in ilk döneminde Hişam b. Abdülmelik için Sasanî imparatorları ve politikaları hakkında bir tarih kitabı Arapçaya çevrilmiştir.⁴⁹ Yine İbnü'l-Mukaffâ

³⁷ İbn Nedim, *el-Fihrist*. Mehmet Yolcu (ed.) tercüme heyeti. İstanbul: Çıra Yayınları, 2017, s.732-753.

³⁸ Y. Kumejr, a.g.e., s. 129; Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., c.1, s.143

³⁹ Dimitri Gutas, a.g.e., s.26; Macit Fahri, a.g.e., s.26; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.51; P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.22

⁴⁰ Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.69; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.51; Y. Kumejr, a.g.e., s.122-123

⁴¹ Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.50

⁴² Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.31

⁴³ P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s. 21; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.50; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.31; Cahid Şenel, a.g.e., s.39

⁴⁴ Macit Fahri, a.g.e., s.26; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.32

⁴⁵ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.52

⁴⁶ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.31; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.52

⁴⁷ Macit Fahri, a.g.e., s.27

⁴⁸ Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., c.1, s.145; Macit Fahri, a.g.e., s.27; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.27

⁴⁹ Dimitri Gutas, a.g.e., s.37

tarafından Mani dini metinleri Pehlevîceden Arapçaya çevirmiştir.⁵⁰ Özellikle Bağdat yakınlarındaki Cundişapur⁵¹ ve Merv, bu aktarımın önemli iki noktasıdır. Meşhur Bermekî ailesinin Merv şehri ile olan ilişkisi bir yana, ilk tercümanlardan Maşallah b. Eserî ve Sehl b. Rabbân et-Taberî'nin bu şehirden olması bu güçlü etkiyi göstermektedir. Cundişapur ise Atina Okulunun kapanmasından sonra bu okuldan gelen felsefecilerin ve bilim adamlarının çalışmalarını sürdürdüğü Yeni-Platoncu bir okuldur.⁵² Bu okul, Galen müfredatının okutulduğu bir tıp akademisi işlevi görmesinin yanında bünyesinde bir de rasathane barındırmaktaydı. Cundişapur sonraki süreç içerisinde Bağdat'a tıp alanında ciddi katkılar yapmış ve çeviri faaliyetlerinde önemli bir rol üstlenmiştir.

Hint kültürünün ise bölgeye ticari faaliyetler vesilesiyle girdiği bilinmektedir. Ancak her kültürel faaliyet gibi buradan gelen eserler de bölgede felsefi anlamda etkiler bırakmıştır. Cabir'in de eleştirdiği Semeniyeye/Sümeniyeye fırkasının görüşleri, Hint dinleri orijinelidir.⁵³ Yine kelimcilerin eleştirilerine tabi tutulan Berahime (Brahmanizm), Hint dinlerindendir. Tercümeler dönemi içerisinde bu bölgede yine bazı Hint eserlerinin önce Pehlevîceye daha sonra da Arapçaya çevrildiği görülmektedir. Bidpai'nin *Pancatantra* adlı eseri *Kelile ve Dimne* adıyla çevrilmiş olup Hintçe bir astronomi eseri olan *Siddhanta (Sindhind)* ve *Zîc'u'l-Arkand* çevirisi de yine bu döneme rastlamaktadır.⁵⁴ Yine Aristoteles ve Platon'a ait bazı felsefi eserlerin Pehlevîceye çevrilmesi de bu döneme aittir. Bu açıdan bakıldığında Müslüman fikir adamlarının henüz erken dönemlerde Hint düşünsel ürünlerinden de haberdar oldukları söylenebilir.

Bölgenin düşünce yapısında en eski ve en belirgin akım şüphesiz Hermetizm ve Harran Sabîi Okuludur. Hermetizm, Mısır gnostisizmi temelinde yükselen batını bir düşünce ve yaşam tarzıdır.⁵⁵ Hermes Trismegistus'un (Müselles bi'l-Hikme) külliyatı (*Corpus Hermeticum*) üzere şekillenmiş hikemî bir felsefedir. Hermes, hemen hemen

⁵⁰ Montgomery Watt, *İslam Felsefesi ve Kelâmı*. Süleyman Ateş (çev.). İstanbul: Pınar Yay., 2004, s.70; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.28; Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.71

⁵¹ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.51; Macit Fahri, a.g.e., s.27; Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.75; Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., c.1, s.146; Y. Kumeyr, a.g.e., s.124

⁵² Macit Fahri, a.g.e., s.27

⁵³ Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.77

⁵⁴ Seyyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., c.1, s.86; Dimitri Gutas, a.g.e., s.114; Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.60

⁵⁵ Fuat Sezgin, *Tarihü't-Tûrâsi'l-Arabî (GAS)*. Riyad: Câmi'a İmam Muhammed b. Suud, 1991. c.4, s.33 vd.

bütün Orta Doğu kültüründe bilinen bir karakterdir. Müslümanların İdris Peygamber, Mısırlıların Thoth, İbranilerin Enoh ve İranlıların Hûşeng olarak isimlendirdiği bu şahsiyet ya da sembol; hikmetin kaynağı olarak bilinmektedir. Platon; *Phaidros* ve *Philebos* diyaloglarında ondan aritmetiğin, cebirin, geometrinin, yazının ve diğer bazı ilimlerin kurucusu ve Mısır ilahi kişisi olan Theuth olarak bahsetmektedir.⁵⁶ Ayrıca konumuz bağlamında olduğu için Hermes, simyanın da kurucusu olarak kabul edilmektedir.⁵⁷ Ayrıca burada şunu da belirtmek gerekir ki hermetik felsefenin özü, hikemi gerçekliği araştırmaktır. Bunun için de öncelikle erdemli bir kişiliğe sahip olmak gerekmektedir. Bu düşüncede madde karanlığı temsil etmektedir. Logos ise tanrısal olmakla beraber bir hubut süreciyle maddeye bulaşp karanlığa karışmıştır.⁵⁸ Yüce Akıl olan Tanrısal iradede ikincil akıl ya da Tanrı olan *Demiurgus* çıkmaktadır⁵⁹ ve o, yeryüzündeki ateş, hava, su ve topraktan bu harmonik âlemi meydana getirmektedir.⁶⁰ Yine hermetik felsefede oluş dairevi bir şekilde cereyan etmektedir. Ay altı âlem; ateş üstte, hava onun altında, yer en altta ve su onun üzerinde dağılır bir şekilde yaratılmıştır. Kozmik yedi gezegenin ruhları ise eterden yapılmıştır.⁶¹ Hermetik düşüncenin bir diğer özelliği ise makrokozmos olan âlem ile mikrokosmos olan insan arasında benzeşim kurmasıdır. Bu, Hermes'in “*Aşağıda olan yukarıdaki gibidir, yukarıda olan aşağıdaki gibidir ve birlikte tek bir şeyin mucizesini gerçekleştirirler*”⁶² sözü etrafında şekillenmektedir. Nitekim bu düşünce hemen hemen bütün felsefelerde temel ilke olarak kabul edilmektedir ki bu düşünce filozofumuz İbn Hayyân'da da mevcuttur.

Hermetizmin bir diğer yönü, felsefede *Harran Okulu* olarak da bilinen Sabîîlik'te⁶³ de görülmektedir. Sâbiîlik aynı zamanda fetihler sonucu bölgeye giren

⁵⁶ Mahmud Erol Kılıç, *Hermesler Hermes*, İkinci Baskı. İstanbul: Sufi Kitap, 2017, s.20.

⁵⁷ Ayten Aydın, “*Câbir İbn Hayyân*”, I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006, s.323.

⁵⁸ Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, Hürrem Gür Türer (çev.). İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi, 2018, s.30 vd.

⁵⁹ Hermes Trismegistus, a.g.e., s.32. Demiurgus, aynı zamanda Platon tarafından da Tanrı olarak kabul edilir.

⁶⁰ Harmonia düşüncesi, aynı zamanda Pisagorcu bir düşüncedir. Nitekim bu düşüncüyü Câbir'de de görürüz.

⁶¹ Hermes Trismegistus, a.g.e., s.32-34. Dikkat edilirse bunlar, aynıyla Aristoteles fiziğinin de belirttiği şeylerdir.

⁶² A.g.e., s.23

⁶³ *Sabîîlik*: Milattan önceki devirlerde Suriye, Lübnan ve İran'da yaşamış olan dini bir topluluk. Bu topluluğun dili Nebatice idi. Gökyüzündeki yıldız gibi cisimleri kutsal kabul ederek bunlara tapmışlar, ayrıca bunların insanlar üzerinde etkili olabileceğini düşünmüşlerdir. Bunlar Tanrı, tümel (külli) nefis, heyûla, zaman ve mekânı ezeli ilke olarak kabul etmişlerdir. (Mehmet Vural, a.g.e., s.571)

Müslümanların karşılaştığı kadim kültürlerden birisidir.⁶⁴ Sabîlik, Harran Okulu yoluyla İslam felsefesinin Hermetizm ile karşılaşmasını temin etmektedir. Harran Sabîileri kendilerini Hermes ve Agathodaimon ile düşünsel olarak özdeşleştirmektedirler.⁶⁵ Bu ekol, tercümeler döneminde Yunanca ve Süryanice eserlerin Arapçaya çevrilmesinde önemli rol oynamıştır. Harran okulunun Müslümanlarca bilinen en önemli temsilcisi ise Sâbit b. Kurrâ'dır.⁶⁶ Onun Süryanice olarak *Hermes'in Talimatı* adlı bir eser yazarak Arapçaya çevirdiği bilinmektedir.⁶⁷ Yine bu düşünce etrafında şekillenmiş bir başka merkezin de Kûfe olduğu söylenmektedir. Buna göre Şia'nın hikmet ve gnostik merkezli temayüllerinde bu bölgede dolaşımda olan Hermetik öğretilerin büyük etkisi vardır ki Câbir'i besleyen hermetik arka planın bu şehir⁶⁸ ve bu şehirde yaşayan Ca'fer es-Sâdık⁶⁹ olması yüksek ihtimaldir.⁷⁰ Harran Sabîiliği için Tanrı her şeyi var kılan ilk sebeptir. Bu ilk sebepten onun kadar mükemmel olmasa da beş şey çıkmaktadır: Akıl, nefis, düzen, suret ve zorunluluk.⁷¹ Ayrıca Harran Sâbiiliğine göre varlık ilk sebepten taşarak yani sudûr yoluyla meydana gelmektedir.⁷² Dolayısıyla Harran Sâbiiliği Yeni-Platoncu fikirlerin İslam felsefesine intikalinde önemli merkezlerden birisini teşkil etmektedir.

Öte yandan Helenistik Yunan, Hint ve İran bölgesindeki bu zengin kültürel birikimin İslam dünyasına intikali; fetih hareketleri sonucu bu geniş coğrafyanın İslam topraklarına katılması ile olmuştur.⁷³ Başlangıçta daha çok aydın halifelerin ve devlet görevlilerin kişisel çabaları ön planda olsa da daha sonra bir nevi devlet politikası olarak ve programlı bir şekilde tercüme faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.⁷⁴ Nihayetinde Yunan, Hint, Mısır, İran kaynaklı kültürel ürünler Arapçaya kazandırılmıştır⁷⁵ Bunların sonucu olarak da İslam kültür evreni içerisinde bilim ve felsefe alanında yeni ve özgün

⁶⁴ Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.17 vd.

⁶⁵ Henri Corbin, a.g.e., s.233

⁶⁶ W.Montgomery Watt, a.g.e., s. 76.

⁶⁷ Henri Corbin, a.g.e., s.233

⁶⁸ Güncel Önkol, "Câbir b. Hayyân'da Din, Bilim ve Bilgi", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006, s.315.

⁶⁹ Câfer es-Sâdık'ın kimya çalışmaları için bkz: Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.191 vd.

⁷⁰ Yusuf Benli, "Câbir İbn Hayyân Külliyyâtının Kültürel Kaynakları", I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006, s.297.

⁷¹ Cahid Şenel, a.g.e., s.40 vd.

⁷² A.g.e., s.41.

⁷³ Dimitri Gutas, a.g.e., s.23 vd.

⁷⁴ A.g.e., s.16

⁷⁵ Seyid Hüseyin Nasr, Oliver Leaman, a.g.e., s.61

çalışmalar ortaya çıkmaya başlamıştır.⁷⁶ Müslüman dünya içerisindeki bu tarihsel fenomen, kalkış noktasını başlangıçtan itibaren mantıktan alan ve bilimsel temelde akli bir teoloji kurgulama yöneliminden almıştır. Müslüman felsefeciler kozmos, insan nefsi, ilk sebep, ruh ve doğa gibi konularla ilgilenen felsefi ve bilimsel arka planla aynı doğrultuda çalışma yürütmüşlerdir. En önemlisi de bu gibi çalışmalar; dini literatür ile uyumlu olsun ya da olmasın Aristoteles, İskender Afrodisî, Plotinus ve Proclus'un müşterek okunmasına⁷⁷ dayanmakta ve yepyeni bir bilimsel bakış açısı sunmaktadır.

Daha çok kişisel çabaya dayanan felsefi ve bilimsel eserlerin tercüme edilmesine ise Emevîler döneminden itibaren başlanmıştır. Öte yandan zaten devletin kurumsal dili ve tutulan kayıtları Yunancaydı.⁷⁸ Ayrıca resmi devlet görevlilerinin bir bölümünün Roma döneminden intikal eden kişiler olduğu da bilinmektedir. Örneğin Sergius (Sercûn) Roma döneminde maliyenin başındayken Muaviye döneminde bu görevini sürdürmeye devam etmektedir.⁷⁹ Yuhanna ed-Dımeşkî'nin (Şamlı İoannes) Hişam b. Abdülmelik'e başdanışmanlık yaptığı da bilinmektedir.⁸⁰ Diğer taraftan Emevîler döneminde daha ziyade dil çalışmalarına önem verilmiştir. Nitekim Farsça ve Yunanca tutulan divan kayıtları daha sonra Arapçaya çevrilmiştir.⁸¹ Felsefi ve bilimsel anlamda başka bir dilden Arapçaya ilk tercümelerin ise II. Emevî halifesi Yezîd'in oğlu Hâlid b. Yezîd (v.704) tarafından yaptırıldığı aktarılmaktadır.⁸² Nitekim ileride de değineceğimiz üzere Cabir'in Hâlid bin Yezîd ile olan ilişkisi de bu noktada başlamaktadır. Hâlid b. Yezîd ilmi kişiliği ve merakı neticesinde Mısır'dan getirttiği iki rahip olan Strafon ve Marianus'a tıp, simya ve astroloji ile ilişkili eserleri tercüme ettirmiştir.⁸³

⁷⁶ İslam felsefe geleneğinin oluşmasında etkili olduğu bilinen mütercimlerin ve felsefecilerin tam listesi için bkzn: Peter Adamson, Richart C. Taylor, a.g.e., s. XIX-XXII

⁷⁷ P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.24

⁷⁸ Dimitri Gutas, a.g.e., s.28 vd.

⁷⁹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, s.28; Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*, s.29

⁸⁰ Dimitri Gutas, a.g.e., s.29

⁸¹ İbn Nedim, a.g.e., s. 619

⁸² Corci Zeydân, a.g.e., c.2, s.66; Macit Fahri, a.g.e., s.29; Dimitri Gutas, a.g.e., s.34.

⁸³ İbn Nedim, a.g.e., s.618-619; Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.5; Cahid Şenel, a.g.e., s.39. Ayrıca Hâlid b. Yezîd'in Kimya çalışmaları için bkzn: Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.179 vd.; İbn Nedim, a.g.e., s.618-619.

Emevîler döneminde tercüme ile anılan bir diğer kişi ise Halife Mervân'dır.⁸⁴ İskenderiyeli Aaron'un tıp alanında kaleme aldığı *Pandects* ya da *Syntagma* eserinin Süryanice özeti olan *Kunnaş*'ı Maserceveyh'e Arapçaya tercüme ettirmiştir.⁸⁵ Nitekim bu eser, tıp ile ilgili Arapçaya yapılan ilk tercümelerden biridir. Emevîler erken dönem tercümelerinden biri de Aristoteles ile Büyük İskender arasındaki yazışmalardır. Bu yazışmalar hükümdarlar için tavsiye niteliğindedir ve Halife Hişâm'ın kâtibi Sâlim Ebu'l-A'lâ'nın desteğiyle çevrilmiştir.⁸⁶

Abbasîler dönemine gelindiğinde ise kültürel etkileşimin daha da arttığı görülmektedir. Nitekim kaynaklarda Ebû Ca'fer el-Mansûr'un (v. 763) hilafetiyle birlikte tercüme faaliyetlerinin (muhtemelen sistematik bir şekilde) başladığı rivayet edilmektedir.⁸⁷ El-Mansûr'un astrolojiye ilgi duyduğu bilinmektedir. O, eser temini için Bizans imparatoru ile iletişime geçmiş; Hint astrolojisi üzerine çalışmalar yaptırmış ve temin edilen eserleri ilk İslam astronomu olarak kabul edilen el-Ferâzî'ye tercüme ettirmiştir.⁸⁸ *Kelile ve Dimne*, *Sindhind*, *el-Macestî*, *el-Aritmâtîkî*, *Kitâb-ı Öklîdes*, *Tetrabiblos*, *İlm-i Nücûm* gibi birçok eserin çevirisi bu döneme denk gelmektedir.⁸⁹ Daha da önemlisi İbn Mukaffâ'nın el-Mansûr için Aristoteles'in *Kategoriler*, *Hermeneutica* ve *II. Analitikler*'i ile Porphyrius'un *İsagûci*'sini tercüme etmiş olmasıdır.⁹⁰ Yine tercüme faaliyetlerinde önemli roller üstlenmiş olan Nevbaht⁹¹ ve Bahtîşû aileleri⁹² bu dönemde sarayda etkinlik göstermeye başlamıştır. Öte yandan Halife el-Mehdî'nin (v.785) Aristoteles'in *Topika* isimli eserini cedel ilmine katkı için Nastûrî patriği I. Timotheos'a tercüme ettirdiği de bilinmektedir.⁹³ Halife el-Mehdî ya da halife Harun'un saltanatı gibi erken bir dönemde (750-803 arası bir dönemde) Aristoteles'in *Fizik*'i Sellâm el-Abraş tarafından çevrilmiştir. Hişâm b. Hakem'in (v.795) teolojik, en-Nazzâm'ın (v.845) da doğa felsefesi konularında Aristoteles'e

⁸⁴ Mehmet Dağ ve Hasan Aydın, a.g.e., s. 43

⁸⁵ Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.64; Macit Fahri, a.g.e., s.29; Dimitri Gutas, a.g.e., s.34; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.28

⁸⁶ Dimitri Gutas, a.g.e., s.34

⁸⁷ Ali Sami en-Neşşâr, a.g.e., c.1, s.141; Dimitri Gutas, a.g.e., s.39-41

⁸⁸ Macit Fahri, a.g.e., s.31

⁸⁹ Dimitri Gutas, a.g.e., s.40

⁹⁰ İbrahim Halil Üçer, *İslam Düşünce Atlası 1-3*. İstanbul: İlmi Etütler Derneği, 2017, c.1, s.107; Cahid Şenel, a.g.e., s.39; Macit Fahri, a.g.e., s.30

⁹¹ Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.67; Macit Fahri, a.g.e., s.30; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.59

⁹² Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.51; Macit Fahri, a.g.e., s.28; Dimitri Gutas, a.g.e., s.41; Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.69

⁹³ Dimitri Gutas, a.g.e., s.66,71

reddiye yazdığı göz önünde bulundurulduğunda bu erken tarihlendirmenin doğru olduğu anlaşılmaktadır.⁹⁴

Halife el-Me'mun (v.833) ve ondan sonraki dönemlere gelindiğinde ise çeviri faaliyetlerinin zirveye ulaştığı görülmektedir.⁹⁵ Bu yoğunluğun sebebi olarak da hem Me'mun'un Helenistik kültürün önemli merkezlerinden olan Merv'de yetişmiş olması hem de vezaret makamında bulunan Bermekî ailesinin Merv kökenli olması gösterilebilir.⁹⁶ Nitekim Me'mun, meşhur Aristoteles rüyası⁹⁷ akabinde çeşitli bilim eserleri yanı sıra felsefî eserlerin çevirisini de hızlandırmıştır. Devam eden süreçte Me'mun; Haccac b. Mattar, İbn el-Bitrîk⁹⁸, Yuhanna b. Mâseveyh⁹⁹ gibi devrin önde gelen tercümanlarını sistematik çeviri faaliyetleri için görevlendirmiştir.

Bu dönemde çevrilen birtakım eserlerin yanlışlıkla başka yazarlara atfedildiği de görülmektedir. Aristoteles'e yanlışlıkla atfedilen ve tabiat felsefesine dair bir eser olan *Sırr'ül-Esrar (Sırların Sırrı)*, İbn Batrîk tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir. Yine Aristoteles'e atfedilen ve aslında Plotinos'un *Enneadlarının* IV-VI. kitapları olan *Esûlûcyâ*, Yuhanna ed-Dîmeşkî (v.749) ve El-Hımsî (v.845)¹⁰⁰ tarafından bu dönemde çevrilmiştir. Bu iki çevirmen Aristoteles'in *Fizik IV-VIII.* kitaplarını da çevirmiştir. *Metafizik* çevirisi ise Nâ'imâ el-Hımsî ve Eustathius'a (Astât) aittir.¹⁰¹ Yuhanna el-Batrîk; Platon'un *Timaeus*'unu, Aristoteles'in *De Anima*'sını ve Themistius'un ona yazdığı şerhi, Aristoteles'in *De Animalibus*'unu ve *I. Analitikler*'ini çevirmiştir.¹⁰² Aristoteles'in *Organon (Mantık)* külliyyatını tamamı yine bu dönem çevirilerinin

⁹⁴ A.g.e., s.75-76

⁹⁵ Macit Fahri, a.g.e., s.31

⁹⁶ Dimitri Gutas, a.g.e., s.57 vd.

⁹⁷ Kaynaklarda geçtiği üzere Halife Me'mun bir gece rüyasında Aristoteles'i görmüş, bu rüyanın etkisiyle felsefe ve diğer başka bilimlerde yabancı dildeki eserlerin Arapçaya çevrilmesini emretmiştir. Yahyâ b. Âdî'nin anlatımıyla Me'mun'un Aristoteles rüyası şu şekildedir: “*Memun rüyasında hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş yüzlü, bitişik kaşlı, saçları dökülmüş, ela gözlü ve fiziği düzgün yaşlı bir adam gördü. Yaşlı adam Memun'un yatağının üzerinde oturuyordu. Memun şöyle der: Onun huzurundayken karşısında ezildiğimi hissettim ve 'Sen kimsin' diye sordum. O, 'Ben Aristo'yum' dedi. Buna çok sevindim ve şöyle dedim; 'Ey filozof sana bir soru sorabilir miyim', 'Sor' dedi. 'Hüsn (iyilik, güzellik) nedir' diye sordum. 'Akılda iyi ve güzel olandır' dedi. 'Sonra nedir' diye sordum. 'Şeriatla iyi ve güzel olandır' dedi. 'Sonra nedir' diye sorduğumda, 'Çoğunluğun nezdinde iyi ve güzel olandır' dedi. 'Sonra nedir' dediğimde, 'Sonra, sonra yoktur' dedi*” Rüyanın fikri ve siyasal arka planı ve ayrıntıları için bkz: Dimitri Gutas, a.g.e., s.99-105.

⁹⁸ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.53; Macit Fahri, a.g.e., s.32

⁹⁹ Macit Fahri, a.g.e., s.31; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.53

¹⁰⁰ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.53; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.33

¹⁰¹ Y. Kumeyr, a.g.e., s. 136; Macit Fahri, a.g.e., s.41-42

¹⁰² Macit Fahri, a.g.e., s.33

ürünüdür. Bunlar ilk dönem çevirileri olup halife Me'mun, Mu'tasım, Vâsık ve Mûtevekkil dönemlerinde verilen destek sayesinde Arapçanın bir bilim ve felsefe diline doğru evrilmesinde önemli katkılarda bulunmuştur.

Bağdat'ın kuruluşu ve Beyt'ül-Hikme'nin¹⁰³ tesisi ile Harun Reşid hilafeti döneminde Bermekî ailesinin¹⁰⁴ etkinliği sayesinde Süryanice ve Yunanca eserlerin Arapçaya intikali hız kazanmıştır. Diğer taraftan zaten Beyt'ül-Hikme'nin kuruluşunda Antik Yunan ve Helenistik dönem eserlerine gösterilen ilginin büyük bir rolü vardır.¹⁰⁵ Bu ilginin böyle bir kuruma dönüşmesi öncelikle Abbâsî sarayındaki küçük bir kütüphane olan Hizânetü'l-Hikme'nin süreç içerisinde geliştirilmesi sonucu vuku bulmuştur.¹⁰⁶ Bu dönemde kendisinden söz edilmesi gereken bir diğer mütercim ise tercümeler döneminin ünlü siması Huneyn b. İshak'tır (v. 873).¹⁰⁷ Özellikle tıp alanında önemli çalışmaları olan Huneyn'in, daha önce çevirisi yapılan eserleri de gözden geçirdiği ve çeşitli tashihler yaptığı bilinmektedir. O, bir müddet Beyt'ül-Hikme'nin de başında bulunmuş, burada kurduğu ekiple birlikte Hippokrates ve Galen tıbbına¹⁰⁸ dair çeviriler yapmıştır. Yine Platon'un *Sofist*, *Parmenides*, *Cratylus*, *Euthydemus*, *Devlet Adamı*, *Devlet* ve *Nevâmis (Kanunlar)* eserlerini; Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* dâhil bütün eserlerini; Porphyrius'un *İsagûci*'sini Arapçaya tercüme ettirmiştir. Kendisi de birçok Aristotelesçi eserler kaleme almış ve *es-Semâ ve Âlem* kitabına özet yazmıştır.

Tercümeler döneminin devam eden sürecinde ise Kusta b. Luka (v.912) Aristoteles'in *Fizik*'ini, *Oluş ve Bozuluş*'un ilk bölümünü, Plutarkhos'un *Placita Philosophorum (Arâ'u'l-Felsefe)* eserlerini Arapçaya tercüme etmiştir.¹⁰⁹ Diğer taraftan Ebû Bişr Matta b. Yunûs (v. 940)¹¹⁰ Aristoteles'in *Poetika*, *Organon* eserleri ile İskender Afrodisi'nin *Metafizik*, *Kitâb-ı Sem' el Kiyân*, *Kitâb-ı Kevn ve'l Fesâd* şerhlerini Arapçaya çevirmiştir.¹¹¹ Yahya bin Adî (v. 975) ise özellikle Aristoteles

¹⁰³ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.52; Macit Fahri, a.g.e., s.35; İbrahim Halil Üçer, a.g.e., c.1, s.331

¹⁰⁴ Dimitri Gutas, a.g.e., s.43. *Bermekîler*: Sâsânî devletinde kazandıkları siyasi tecrübeyi Abbâsîlere taşıyarak bu devirde vezirlik başta olmak üzere bir çok önemli mevkide görev yapmış, ilmi ve kültürel gelişmeyi desteklemiş İranlı aile. (Mehmet Vural, a.g.e., s.97). Ayrıca bkz: Dimitri Gutas, a.g.e, s.43 vd.

¹⁰⁵ Macit Fahri, a.g.e., s.27-28

¹⁰⁶ Dimitri Gutas, a.g.e., s.60-63.; Cahid Şenel, a.g.e., s.39

¹⁰⁷ Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.81-82; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.53; Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.32-33

¹⁰⁸ Macit Fahri, a.g.e., s.36-37

¹⁰⁹ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.53-54; Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.83; Macit Fahri, a.g.e., s.39

¹¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.33; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.54

¹¹¹ Macit Fahri, a.g.e., s.39

mantığına yaptığı katkılarıyla bilinmektedir.¹¹² Çeviriler döneminin bir diğer ünlü siması özellikle Süryaniceden yaptığı çevirileriyle tanınan Harranlı Sâbit b. Kurrâ'dır¹¹³ (v. 901). Benî Musa kardeşlerle¹¹⁴ beraber felsefe ve bilim eserlerine duyduğu ilgi ile birçok eser yazmış ve çevirmiştir. Batlamyus'un *el-Macesti*'sini, Euclides'in *Usûl-i Hendese*'sini çevirmiş; Aristoteles *Fizik*'ine, *I. Analitikler* ile *Peri Hermenias*'a şerhler yazmıştır.¹¹⁵

Tercümeler dönemine dair yapılan araştırmalar göstermektedir ki, dokuzuncu asrın ortalarında ve belki de daha öncesinde Platon'un bütün eserleri ile Aristoteles'in *Politika* adlı eseri dışındaki yapıtları ve şerhleri¹¹⁶, özellikle konumuz bağlamında olduğu için Aristoteles'in *Metafizik* ve *Fizik* kitabı Müslüman bilim adamları ve felsefeciler tarafından bilinmektedir.¹¹⁷ Ancak unutmamak gerekir ki İslam felsefe geleneğinin oluşmasında etkili olan bu iki filozof, din ile felsefe uzlaşısını temsil eden Yeni-Platonculuk üzerinden tanınmıştır. Kusta b. Luka'nın *el-Fark beyn'en-Nefs ve'r-Rûh*, Aristoteles'e atfedilen *Kitab'ut-Tuffâha* (*Elma kitabı*), *Kitâb-ı Esûlûcyâ* (*Theologia*), *Kitâb fî el-Hayr el-Mahz* (*Liber de Causis*) adlı eserler ilk Müslüman felsefecileri etkileyen Yeni-platoncu kaynaklardır.¹¹⁸

1.2. HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Tam adı Ebû Mûsâ Câbir bin Hayyân bin Abdillâh el-Ezdî el-Kûfî es-Sûfî'dir. (v. 200/815) Batı'da Latince *Geber* adı ile tanınmaktadır. Onun hayat hikâyesine dair bilgilerimiz oldukça kısıtlı ve yarı efsanevidir. Künyesinin Ebû Musa ve Ebû Abdullah olarak zikredilen iki şekli vardır. Bu onun iki çocuğuna ayrı ayrı nispetten kaynaklanmaktadır.¹¹⁹ Ebûbekir er-Râzî (v.925) ondan bahsederken "*Hocamız Ebû Mûsâ Câbir b. Hayyân der ki*"¹²⁰ ifadesini kullanmaktadır. Hatta Câbir'in bizzat

¹¹² Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.33; Macit Fahri, a.g.e., s.39

¹¹³ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.55; Macit Fahri, a.g.e., s.40; Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.84

¹¹⁴ Macit Fahri, a.g.e., s.34

¹¹⁵ A.g.e., s.40

¹¹⁶ Helenistik kültür dünyasında üretilip çeşitli dillerden Süryaniceye ve Arapçaya çevrilen eserlerin listesi için bkz: Corcî Zeydân, a.g.e., c.2, s.92-108; P. Adamson, R. Taylor, a.g.e., s.28-29;

¹¹⁷ Dimitri Gutas, a.g.e., s.15; Y. Kumeyr, a.g.e., s. 135; Macit Fahri, a.g.e., s.42

¹¹⁸ Cahid Şenel, a.g.e., s.41-49; Mehmet Dağ ve Hasan Aydın, a.g.e., s.58.

¹¹⁹ İsmâîl Mazhar, *Târîhu'l-Fikru'l-Arabî*. Windsor: Hindawi Foundation C.I.C, 2017, s.67; Zekî Necîb Mahmûd, *Câbir bin Hayyân*, İskenderiye: Mektebeti'l-Mısr, Tarihsiz, s.12.

¹²⁰ İbn Nedîm, a.g.e., s.891

kendisi *Ebû Mûsâ* künyesini zikretmektedir.¹²¹ İbn Nedim (v.995) ise *el-Fihrist* adlı eserinde İbn Hayyân'ın ismini *Ebû Abdillâh* künyesi ile birlikte kullanmakta ancak *Ebû Mûsâ* künyesini de kenar notu olarak ilave etmektedir.¹²² Çeşitli kaynaklar onun VIII. yüzyıl sonu ile IX. yüzyıl başlarında yaşadığını haber vermektedir.¹²³ İbn Nedim, onun Horasan'ın Tus şehrinden olduğunu söylemektedir. Babası Hayyân'ın aslen Yemen'in Ezd kabilesine mensup olduğu, Kûfe'de attarlık ve eczacılık yaptığı, Emevî saltanatını yıkan olaylarda Abbâsî taraftarı olduğu için propoganda maksadıyla Tus'a yerleştiği sırada 725 yılında Emevî valisi tarafından idam edildiği bilinmektedir. Bu bilgiler ışığında Câbir'in sekizinci yüzyılın ilk yarısında (muhtemelen 721 yılında)¹²⁴ doğmuş olduğu görülmektedir. Abbâsîlerin 750 yılında idareyi ele almalarından sonra Kûfe'ye yerleşmiştir.¹²⁵ El-Kûfî künyesinin sebebi de budur. İbn Nedîm onun Kûfe'de ikamet ettiği hususunda ilginç bilgiler vermektedir:

“San'atı (kimya) uygulamakla meşgul olan güvenilir bir zât bana onun Şam kapısı caddesinde Altın patikası adı verilen bir patikada oturduğunu haber vermiştir. Yine bu adam bana dedi ki: Câbir genelde Kûfe'de otururdu. Havasının güzelliği nedeniyle iksiri burada yönetirdi. Kûfe'de altın ocağı bulundu. Burada bir “Hâvun” yani yaklaşık iki yüz rital altının bulunduğu bir Ezc keşfedilince bu adam, altının bulunduğu ocağın yerinin Câbir b. Hayyân'ın evi olduğunu söyledi. Zira Ezc'de bu altın ocağından başka bir şeye rastlanmadı. Evinin kubbesinin yeri de sadece çözümleme ve ayar belirleme yeri olarak kullanılmıştır. Bu olay ‘İzzu'd-Devle b. Mu'izzud-Devle zamanında olmuştur. Bana Ebû Esbektekin Destardâr dedi ki: Bunu teslim almak için giden kişi bendim.”¹²⁶

Modern araştırmacılarından E. J. Holmyard da onun Horasan'ın Tus şehrinden olduğunu ifade etmektedir.¹²⁷ Ancak birçok kaynak onun bu şehirde vefat etmesinden dolayı, Tus'a nispet edildiğini söylemektedir.¹²⁸ D'Herbelot da Sâbit b. Kurra'nın da buradan olmasını gerekçe göstererek onun bir Harran Sabîîsi olduğunu iddia etmektedir.¹²⁹ Bu görüşü Ruhî Halidî¹³⁰ de dile getirir.¹³¹ Bir diğer görüş ise Afrikalı

¹²¹ P. Kraus, *Mecmûa min Resâil Câbir bin Hayyân*. Abdurrahman Bedevî (Tah.). Paris: Dâr Babillion, 2009, s.307.

¹²² İbn Nedîm, a.g.e., s.889

¹²³ Esin Kâhya, *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995, s.109.

¹²⁴ Güncel Önkâl, a.g.e., s.316.

¹²⁵ Mahmut Kaya, “*Câbir b. Hayyân*”, T.D.V İslam Ansiklopedisi. C.6. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992, s.534.

¹²⁶ İbn Nedîm, a.g.e., s.890

¹²⁷ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.13

¹²⁸ İsmâîl Mazhar, a.g.e., s.69; Mahmut Kaya, “*Câbir b. Hayyân*”, T.D.V İslam Ansiklopedisi. C.6. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992, s.534.

¹²⁹ Mahmut Kaya, a.g.e., s.534; Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.13

¹³⁰ Muhammed Rûhî b. Muhammed Yâsîn b. Muhammed Alî el-Hâlidî (1864-1913): Filistinli edip, araştırmacı ve siyasetçi.

Leo'ya¹³² aittir. O, Afrikalı kimyacıları ele alırken kimyacıların üstadının Câbir olduğunu söyler ve Câbir'in İşbiliyeli ve Yunan asıllı iken daha sonra İslam dinine girdiğini ifade eder. Ancak buradaki Câbir'den kastın Câbir b. Hayyân değil de İşbiliyeli olup astronomi ile ilgilen Câbir b. Eflah olduğu açıktır.¹³³

Kuşkusuz oryantalist araştırmacıların Câbir hakkındaki görüşleri büyük oranda çelişkilidir. Zira onlar bazen onu en büyük Arap âlimi ve felsefecisi olarak tanıtırken bazen Farisî olduğunu, hatta Arapların sultanı, Acem melîki, daha erken bazı çalışmalar da Hint melîki olduğunu ileri sürmektedir.¹³⁴ Öyle ki; Câbir ismi etrafında dönen tartışmalar onun tarihsel bir şahsiyet olarak gerçekten var olup olmadığı noktasına kadar sürdürülmüştür. Hatta Modern dönemde Carra de Vaux¹³⁵ gibi araştırmacılar Câbir gibi bir şahsiyetin hiçbir zaman var olmadığını iddia etmiştir.¹³⁶ Aslında bu sadece Modern döneme ait bir iddia değildir. Bilakis İbn Nedîm henüz kendi zamanında böyle bir iddianın dolaşımda olduğunu belirtmekte ve bu iddiaya karşı şu şekilde cevap vermektedir:

“İlim ehlinden ve varrâkların büyüklerinden bir topluluk, bu adamın hiçbir aslının ve gerçekliğinin olmadığını söylemişlerdir. Onlardan birileri ise her ne kadar onun yaşadığı doğru ise de o Kitâb er-Rahme adlı eseri dışında bir şey yazmamıştır. Diğer eserler ise insanlar tarafından ona nispet edilmiştir, derler. Ben de derim ki: Erdemli bir insan oturup emek çekiyor, yoruluyor ve kendi el emeğiyle iki bin varaklık bir kitap yazıyor, karîhâsını (kabiliyet, yetenek, sezgi) ve kafasını yoruyor, elini, kolunu ve bedenini yoruyor, sonra da tutup bunu –gerçek hayatta var olsun veya olmasın- başkasına nispet ediyor. Bu bir çeşit cehaletten başka bir şey değildir. Bu kimse için ilelebet devam etmez. İlimle sadece bir zaman diliminde ilgilenmiş bir kimse böyle bir işe girişemez. Bunun ne tür bir faydası olabilir ki? Ne gibi bir geri dönüşünden söz edilebilir ki? Aslında adamın (Câbir) bir gerçekliği vardır. Onun durumu apaçıktır. Kendisi de şöhret bulmuş bir konumdur. Onun eserleri de büyük bir hacim tutmaktadır ve üstelik de bu çok sayıdadır.”¹³⁷

Görüldüğü gibi İbn Nedîm, Câbir'in eserlerine ve şöhretine dayanarak bu iddiayı reddetmekte ve saçma bulmaktadır. Çünkü onun bizzat kendisinin ve eserlerinin varlığına dair elimizde bulunan malzeme, aleyhindeki iddialara nazaran daha kuvvetli

¹³¹ Esin Kâhya, a.g.e., s.110.

¹³² el-Hasen b. Muhammed el-Vezzân ez-Zeyyâtî el-Gırnâtî el-Fâsî (ö. 957/1550'den sonra): Batı'da Afrikalı Leon adıyla biline Arap seyyahı.

¹³³ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.13

¹³⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmâîl Mazhar, a.g.e., s.69-70

¹³⁵ Carra de Vaux, Bernard (1867-1953): İslam kültür ve medeniyeti üzerine yaptığı araştırmalarla tanınan Fransız şarkiyatçı.

¹³⁶ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.12

¹³⁷ İbn Nedîm, a.g.e., s.890

ve gerçekçidir. Öte yandan Ebû Bekir Râzî ve İbn Sînâ gibi filozoflar ve bilginler onu “Üstat” olarak vasıflandırmışlardır.¹³⁸

İbn Hayyân, Halife Harûn Reşîd ile yakın ilişki içerisinde olmuş ve vezarette olan Bermekî ailesinin himayesinde çalışmalar yapmıştır. Bu ilişkiye binaen o, bir müddet Bağdat’ta ikamet etmiştir. Özellikle Yahyâ el-Bermekî’nin oğlu Ca’fer el-Bermekî ile çok yakın bir ilişki kurmuştur.¹³⁹ Ancak Bermekî ailesinin gözden düşmesi sonucunda o da hayatından endişelenerek Bağdat’tan uzaklaşıp Kûfe’ye yerleşmiş, Hâlife el-Me’mun dönemine kadar burada kalmıştır.¹⁴⁰ O, bu dönemde özellikle astronomi alanında önemli çalışmalar yapmış ve tercüme faaliyetlerinde önemli roller üstlenmiş olan Ben-i Mûsâ kardeşler ile de yakın ilişkiler kurmuştur.¹⁴¹ Bütün bu ilişkilerden anlaşıldığı kadarıyla Câbir b. Hayyân; Abbâsî halifeleri Hârûn Reşîd, el-Emin ve el-Me’mun dönemlerine denk gelen sekizinci asrın ilk yarısı ile dokuzuncu yüzyılın ilk yarısı arasında yaşamını sürdürmüştür.

İbn Hayyân’ın yaşamıyla ilgili bir diğer ihtilaf noktası da onun hangi gruba dâhil olduğu noktasındadır. İbn Nedîm insanların onun hakkında ihtilafa düştüklerini belirtir ve der ki:

“Şia onun en iyi adamlarından biri olduğunu söyler ve onu Ebvâb’dan biri olarak görür. Onu Ca’fer es-Sâdık’ın dostu, arkadaşı olarak gösterirler. Kûfe’nin insanlarındandır. Bir grup felsefeci onu kendilerinden biri olarak görür. Zaten onun mantık ve felsefeyle ilgili birçok kitabı vardır. Altın ve Gümüş san’atına sahip olanlar ise (yani kimyacılar) onun zamanında liderliğin doruklara ulaştığını ancak bu statüsünün gizli tutulduğunu söylerler. (Bundan dolayı) ülkeden ülkeye dolaştığını, hükümdarın kendisine bir kötülük yapmasından endişe ettiğinden bir yerde karar kılamadığını savunurlar.”¹⁴²

Kuşkusuz Câbir’in çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu bilinmektedir. Öte yandan ulaştığımız risalelerinde tasavvufî ve Şîî yönelimleri görülebilmektedir. Nitekim o, Kûfe’de bulunduğu süreç içerisinde Ca’fer es-Sâdık’ın (v.765) öğrenciliğini yapmıştır.¹⁴³ Onun Şia temayülünü gösterecek en önemli kanıt ise yine kendi eseridir. O, *Kitabu’l-Havâsu’l-Kebîr* adlı eserinde ilim ve kaynağına dair bahiste şunları dillendirir: “...bütün bu kitaplarımızı korur ve ondan, Peygamberin, Ali’nin, Efendimin

¹³⁸ Mahmut Kaya, a.g.e., s.534

¹³⁹ Câbir b. Hayyân, “*Kitabu’l-Havâsu’l-Kebîr*”, Resâil Câbir bin Hayyân. Ahmed Ferîd Mezîdî (drl.). Lübnan: Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, 2006, s.153-154

¹⁴⁰ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.14-15

¹⁴¹ Câbir b. Hayyân, a.g.e., s.156; Esin Kâhya, a.g.e., s.109

¹⁴² İbn Nedîm, a.g.e., s.890

¹⁴³ Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.198.

ve efendime kadarki bütün evlatlarının (Ehl-i Beyt) ilmini onlardan naklen alırsın ki o bilgiler eskilerden kıyametin kopuşuna kadarkilerin hepsini içerir.”¹⁴⁴ Bunun yanında Câbir büyük bir kimyacıdır. “Yeniden düzenleyen, tertip eden” anlamına gelen Câbir ismine de bu şekilde nail olmuştur.¹⁴⁵ Çünkü o, bu ilmi yeni baştan tanzim etmiştir.¹⁴⁶ O, aynı zamanda –çalışmamız bağlamında da görüleceği üzere- sistematik düşünceye sahip bir filozoftur. O, felsefî bakış açısını bilimsel temeller üzere oturtmaktadır. Çağdaş İslam düşünürlerinden Zekî Necîb Mahmûd’un¹⁴⁷ ifade ettiği gibi o, bu üçünün hepsidir. “Siyasî bakımdan Şîî, cedel bakımından felsefeci, ilmî bakımdan ise kimyacıdır. Bütün bunların hepsinin üstünde de sûfî’dir. Bundan dolayı onun ismine bu lakap ilave edilir: Câbir b. Hayyân es-Sûfî.”¹⁴⁸

İbn Hayyân’ın eserlerinde iki ismi minnetle andığı görülür: Hâlid b. Yezîd b. Muaviye (v.704)¹⁴⁹ ve Ca’fer es-Sâdık (v.765). Bu ikisi bizim için aynı zamanda (Bermekîler ve Ben-i Mûsâ kardeşler ile olan dostluğu yanı sıra) Câbir’in bilgi bakımından beslendiği iki temel kaynağı da vermektedir. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Hâlid bin Yezîd, felsefî ve bilimsel anlamda tercüme faaliyetlerini kişisel merak olarak başlatan ilk kişi olarak kabul edilir.¹⁵⁰ Yaşadığı zaman dilimi göz önüne alındığında Câbir’in Hâlid b. Yezîd ile görüşmemiş olduğu anlaşıyor. İbn Nedîm’in anlatımından Hâlid’in felsefe ve kimya ilmine dair eserlerinin olduğu görülmektedir.¹⁵¹ Kanaatimizce İbn Hayyân, hem Hâlid’in kendi eserlerini hem de çevirttiği eserleri okumuş ve bu ilmi (kimya) ondan almış olmasından dolayı ona minnet duymuştur.

Câbir birçok yerde ilmini *hikmetin kaynağı* olarak vasıflandırdığı Ca’fer es-Sâdık’a borçlu olduğunu dillendirir. Yine hocaları arasında Harbî el-Himyerî’yi¹⁵²

¹⁴⁴ Câbir b. Hayyân, a.g.e., s.159

¹⁴⁵ E.J. Holmyard, “Chemistry to the Time of Dalton”dan aktaran Zeki Necip Mahmud, a.g.e., s.186-187.

¹⁴⁶ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.12

¹⁴⁷ Zekî Necîb Mahmûd (1905-1993): Mısırlı edebiyat eleştirmeni, çevirmen, yazar ve fikir adamı.

¹⁴⁸ A.g.e., s.16

¹⁴⁹ Câbir b. Hayyân, “Kitâbu’r-Râhib”, Resâil Câbir bin Hayyân. Ahmed Ferîd Mezîdî (drl.). Lübnan: Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, 2006, s.461; Hâlid b. Yezîd’in kimya çalışmaları için İskenderiye’den getirttiği Mariyânus’un öğrencisi olan bir rahiple Câbir arasında geçen konuşmayı içeren kitapta Câbir, Hâlid b. Yezîd’den minnetle bahseder. Bu onun çalışmalarından faydalandığından dolayıdır. Yoksa kronolojik olarak Câbir, Hâlid b. Yezîd’i görmüş değildir.

¹⁵⁰ İbn Nedîm, a.g.e., s.618.

¹⁵¹ İbn Nedîm, a.g.e., s.888; Kimya konusunda Hâlid b. Yezîd’in eserleri için bkz: a.g.e., s.888

¹⁵² Câbir b. Hayyân, a.g.e., s.460; Himyerî hakkında detaylı bilgi için bkz: Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.190 vd.

saymakta ve Himyerî dilini¹⁵³ ondan öğrendiğini dile getirmektedir. Hâlid b. Yezîd'in kimya eserlerini tercüme için getirttiği Marianus'un talebesi olan bir rahibi de kaynakları arasında saymaktadır.¹⁵⁴ Bir de lakabı Üzü'nü'l-Himâr el-Mantıkî olan bir hocasından bahsetmektedir.¹⁵⁵ Ayrıca kendisi de Irak ve Suriye'de bulunduğu, Mısır ve Hindistan'a seyahatler düzenlediğinden bahsetmektedir.¹⁵⁶ İbn Hayyân'ın bilinen öğrencileri ise Medine'li Sikkat el-Kirakî, İbn el-İyad el-Mısırî ve İkmîmî'dir.¹⁵⁷ Çalışmamız bağlamında da görüleceği üzere Câbir, çok yönlü bir ilmi kişiliğe sahiptir. Eserleri incelendiğinde birçok bilimsel alanda bilgi sahibi olduğu görülmektedir. Bu bakımdan filozofumuzun bilimsel kaynaklarının ilk tercümeler döneminde Arapçaya yapılan çeviriler olmakla beraber –kendisi Bağdat ve Kûfe'de yaşadığı için- başta bölgenin bilim dili olan Süryanîce olmak üzere birden fazla yabancı dil bildiği kanaatindeyiz. Zira İbn Hayyân da İbranîce'yi bildiğini ve Himyerî dilini sonradan öğrendiğini belirtmektedir.

Câbir'in kitaplarında sıklıkla *Efendim* diyerek minnet ve saygıyla andığı Ca'fer ismi ile kimi kastettiği tartışma konusudur. Bu kişinin bir müddet himayelerinde bulunduğu Bermekî ailesinden yakın dostu Ca'fer el-Bermekî olduğu söylenmektedir. İbn Nedîm bu konuyla ilgili şunları ifade eder: “*Diğer bir görüş ise onun Bermekîler çevresi içinde yer aldığını, her şeyiyle kendisini onlara hasrettiğini, Ca'fer b. Yahyâ sayesinde tüm işlerini gerçekleştirdiğini ileri sürer. Bu görüşü savunanlara göre o: Efendim derken Ca'fer'i -ki o, Bermekî'dir- kastetmiştir.*”¹⁵⁸ Nitekim İbn Hayyân da Ca'fer ve Hâlid el-Bermekî kardeşler ile olan yakın ilişkisinden söz etmektedir.¹⁵⁹ Bir diğer görüş ise bu kişinin Şia imamı olan Ca'fer es-Sadık olduğu yönündedir. Nitekim Şia, onu kendi aşına yüzlerinden biri olarak görür. Câbir'in Şia temayülleri olduğunu daha önce söylemiştik. Bu bakımdan Şia tarafından imam olarak zikredilen Ca'fer es-Sâdık'ı hürmetle anması ve onun için sıklıkla *Efendim* hitabında bulunması anlaşılabilir

¹⁵³ Himyerice ve Himyerî alfabesi: Güney Arabistan'da kullanılan ve Nebatîce ile birlikte Arap diline ve yazısına kökenlik yaptığı söylenen dillerden birisi. Bknz: Corcî Zeydan, a.g.e., c.1, s.38-41.

¹⁵⁴ Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî (Gas)* c.4, s.199.

¹⁵⁵ A.g.e., c.4, s.199; Mahmut Kaya, a.g.e., 534.

¹⁵⁶ Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.199.

¹⁵⁷ Esin Kahyâ, a.g.e., s.112.

¹⁵⁸ İbn Nedîm, a.g.e., s.890.

¹⁵⁹ P. Kraus, a.g.e., s.306

bir durumdur.¹⁶⁰ Hacı Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-Zünûn* adlı eserinde Câbir için “Ca’fer es-Sâdık’ın öğrencisidir” demektedir.¹⁶¹ Bunun yanı sıra Ca’fer es-Sâdık’ın kimya ilmi ile olan ilgisi bilinen bir durumdur.¹⁶² Nitekim İbn Hayyân’ın san’at ilmi konusunda bazı noktalarda Ca’fer es-Sâdık’a danıştığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Câbir’i bu ilme onun teşvik ettiği ve ehli olanlar hariç kimseye öğretmemesi gerektiği konusunda onu uyardığı da görülmektedir.¹⁶³ Hatta Câbir’in bizzat kendisi *Kitâb-ı Hâsıl*’ın mukaddimesinde önemli bir ipucu verir: “Onu (bu kitabı) *Kitâb-ı Hâsıl* olarak isimlendirdim. Şu sebeple ki bir gün efendim Ca’fer b. Muhammed (s.a) bana dedi ki: Peki bu kitaptan hâsıl olan nedir? Ne faydası vardır? ... Böylece bu kitabı tanzim ettim ve onu *Kitâb-ı Hâsıl* olarak isimlendirdim.”¹⁶⁴ Yine Câbir, *Kitâbu’l-Havâsu’l-Kebîr* adlı eserinde efendisi Ca’fer es-Sâdık’ı bir yılanın zehirlediğini, kendisinin ise bir cemaatin gözetiminde, bir iksirle onu nasıl iyileştirdiğini anlatmaktadır.¹⁶⁵ Görüldüğü üzere Câbir’in kendi kitabına isim verecek kadar önemseydiği, saygı ve minnet ifadeleriyle andığı Ca’fer; Şia imamlarından Ca’fer es-Sâdık’tır. Böyle bir ihtimam ve övgünün bir müddet sonra gözden düşüp vezaretten uzaklaştırılan Bermekî ailesinden bir şahsa atfedildiğinin söylenmesi doğru bir sonuç olmaz. Bununla beraber şunu da ilave etmek gerekir ki Ca’fer es-Sâdık ile Câbir arasındaki iletişim yeterince uzun süreli bir ilişkidir. Zira Ca’fer es-Sâdık 765 yılında vefat etmiştir. Bu da Câbir’in doğumundan sonra yaklaşık kırk yıllık bir zaman dilimine denk gelmektedir. Kimya alanındaki çalışmaları ile bilinen Cildekî’nin¹⁶⁶ *Nihayetü’l-Taleb* adlı eseri İbn Hayyân’ın, halife el-Me’mun döneminde de yaşadığını söylemektedir.¹⁶⁷ Yine Cildekî’den öğrendiğimiz kadarıyla Câbir b. Hayyân, 90 yıldan fazla yaşamış ve öldüğünde yastığının altında

¹⁶⁰ Câbir b. Hayyân, “*Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*”, Resâil Câbir bin Hayyân, Ahmed Ferîd Mezîdî (drl.). Lübnan: Dâru’l-Kütüb el-İlmiyye, 2006, s.37, 74, 78.; aynı eser de “*Kitâbu’l-Havâsu’l-Kebîr*” s.125; “*Kitâbu’l-Mâcid*” s.387; “*Kitâbu’l-Kadîm*” s.474; “*Kitâb Ustukus el-Âs*” s.549 ve daha nice yerde Ca’fer es-Sâdık’ı “Efendim” methiyle anar.

¹⁶¹ Hacı Halîfe, *Keşfü’z-Zünûn an Esmâi’l-Kütüb ve’l-Fünûn*. Beyrut: Dâr İhyai’t-Tûrâsi’l-Arabî, tarihsiz, s.343.

¹⁶² Ahmed Cabbâr, *İslam Bilim Tarihi*. Lütfi Feyzi Topaçoğlu (çev.). İstanbul: Küre Yay., 2018, s.257 vd.; M.G.S. Hodgson, *İslam’ın Serüveni* c.1. Senai Demirci (çev.). İstanbul: iz Yayıncılık, 1993, s.386.

¹⁶³ Câbir b. Hayyân, *Kitabu’l-Havâsu’l-Kebîr*, s.157

¹⁶⁴ P. Kraus, *Muhtâr-ı Resâil Câbir b. Hayyân*, s.533.

¹⁶⁵ Câbir b. Hayyân, a.g.e., s.154

¹⁶⁶ İzzüddîn Alî b. Aytemir b. Âli el-Cildekî: XIV. yüzyılda yaşayan Türk asıllı kimyacı.

¹⁶⁷ İsmâîl Mazhar, a.g.e., s.71

bulunan *Kitâbü'r-Rahme* 'ye ölüm tarihine dair bir not düşülmüştür. Bu nota göre Câbir, h.200/m.815 yılında Horasan Tûs'ta vefat etmiştir.¹⁶⁸

1.3. ESERLERİ

Kaynaklarda İbn Hayyân'a nisbet edilen kitap ve risalelerin sayısı bir hayli fazladır. Bu onun çok yönlü bir bilim adamı ve felsefeci olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim onun eserleri incelendiğinde kitaplarının ve risalelerinin birbirini tamamlar nitelikte olduğu görülmektedir. O, bir kitabında açtığı konuyu kısaca geçerken başka bir eserde aynı konuyu daha tafsilatlı bir şekilde işlemektedir. Bazen de bir konuyu sadece tek bir kitabına has kılar. Kitaplarında ve risalelerinde sürekli bir şekilde benzer konuların işlendiği diğer kitaplarına atıf vardır. Bu konuya Cildekî'nin, *Nihayetü't-Taleb* adlı eserinde şöyle bir açıklama getirdiği görülmektedir: “*Bütün bilgilerini farklı kitaplara bölüştürmek hekimlerin adetlerindendir. Bazı eserlerine de diğer kitaplarına mukaddime olacak şekilde daha çok bilgi sığdırır. Tıpkı Câbir'in el-Hamsümie adlı eserinde yaptığı gibi.*”¹⁶⁹ Kitaplarını telif ederken Câbir'in belli konuları farklı şekillerde kaleme aldığı da görülmektedir. Düşünürümüz bazı eserlerinde okuyanın kendisinden hiçbir şey anlamayacağı kadar kapalı ibareler kullanırken bazı eserlerinde de gayet açık ifadelerle konuyu izah etmektedir. O, ele aldığı maddeyi bazen kısaltmakta bazen de uzunca anlatmaktadır. İçerik aynı olmasına rağmen fark, ifade tarzından ve sunduğu metottan kaynaklanmaktadır.

İbn Hayyân'ın eserleri hakkında elimizde bulunan en önemli liste İbn Nedîm'in *el-Fihrist* adlı eserindedir. İbn Nedîm, Câbir'in bizzat kendisinin kitaplarıyla ilgili bir katalog tuttuğundan bahsetmekte ve *el-Fihrist* 'ine aldığı eserler hakkında şunları ifade etmektedir: “*Onun san'at ve diğer konularla alakalı yazdığı her eserinin adını içeren geniş bir fihristi vardır. Onun bundan ayrı olarak sadece san'at ile ilgili eserlerinin adlarını yazdığı küçük bir fihristi de mevcuttur. Biz burada onun sadece gördüğümüz kitaplarından ve güvenilir insanların görüp bize bildirdikleri kitaplarından bahsedeceğiz.*”¹⁷⁰ İbn Nedîm'in bu görüşünden farklı olarak Çağdaş İslam düşünürlerinden Zekî Necip Mahmûd bu listeyi iki açıdan kusurlu bulmaktadır. Birincisi, bu listede Câbir'in İbn Nedîm devrinde mevcut olmayan kitaplarının da adı

¹⁶⁸ Fuat Sezgin, a.g.e., c.4, s.198.; Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.242.

¹⁶⁹ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.26-27

¹⁷⁰ İbn Nedîm, a.g.e., s.891.

verilir. İkincisi ise Câbir'in mevcut olduğu halde listede olmayan kitapları da bulunmaktadır.¹⁷¹ Bunlar *Geber* adı ile Latin dünyasında Câbir b. Hayyân adına dolaşımda olup elimizde Arapçalarının bulunmadığı eserlerdir.

Câbir'in incelemeye aldığımız eserlerinde kendi eserlerinden sıklıkla ve eser adı vererek bahsettiği görülmektedir. Bunun yanı sıra Câbir'in;

1-) İbn Nedîm'in zikrettiği ve nüshası mevcut olan eserleri,

2-) Günümüz İslam dünyasında tanınmayan ancak Avrupa'da tanınan eserleri,

3-) *el-Fihrist*'te zikredilen ancak ya sadece ismen ya da ismi olmayıp da kendisi mevcut olan eserleri,

4-) Sadece isimlerinin bilindiği eserleri hakkında ayrıntılı çalışmalar da mevcuttur.¹⁷² İbn Nedîm, Câbir'in kendi katalogundan şu şekilde bir aktarımda bulunmaktadır:

“Ebû Musâ (Câbir) der ki: Felsefeyle ilgili üç yüz kitap telif ettim. Hilelerle ilgili Tekâtür Kitabı gibi üç yüz kitap telif ettim. San'atların derli toplu olanları ve savaş aletleri hakkında üç yüz kitap telif ettim. Tıp ile ilgili büyük bir kitap telif ettim. Ayrıca bunun yanı sıra (yine Tıp konusunda) büyük küçük birçok kitap telif ettim. Tıpla ilgili Kitâb el-Mecesse ve't-Teşrîh gibi yaklaşık yüz elli kitap telif ettim. Sonra Aristâtâlîs'in (Aristoteles) düşüncesine göre mantık kitapları telif ettim. Ardından Kitâb ez-Zîc el-Latîf adlı eserimi telif ettim. Bu yaklaşık üç yüz varaktır. Kitab Şerh Uklîdîs, Kitab Şerh Macistî, Kitab el Merâyâ, Kitab el-Cârûf'u. Sonra Zühed ve Mevâiz hakkında çok güzel kitaplar telif ettim. En-Neyrincât hakkında da kitaplar telif ettim. Sonra özelliklerine göre amel edilen şeyler ile ilgili kitaplar telif ettim. Bunun ardından Felsefecilerin görüşlerini çürütmek için beş yüz kitap telif ettim. Ardından San'at ile alakalı Kitâbu'l-Melik diye bilinen bir kitap, ayrıca er-Riyâd olarak bilinen başka bir kitap telif ettim.”¹⁷³

Bu noktada *Geber* adıyla Batı'da dolaşımda olan kitaplar konusuna değinmekte fayda var. Daha önce bu konuda Batı'nın bir kafa karışıklığı yaşadığını söylemiştik. Câbir külliyyatının Batı'ya ilk girişinin Gerard de Cremona'nın (1114-1187) yaptığı tercümeler yoluyla olduğu¹⁷⁴, XIII veya XIV. yüzyılda Avrupa'ya eserlerinin Arapçadan Latince tercümeler yoluyla aktarıldığı ve onun özellikle kimya konusunda

¹⁷¹ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.27

¹⁷² Câbir b. Hayyân külliyyatı hakkında ayrıntılı listeler ve açıklamalar için bkz: Fuat Sezgin, *Târihu't-Turâsi'l Arabî (GAS)* c.4, s.306 vd.; İsmâil Mazhar, *Târih'ul-Fikr'il-Arabî*; Zekî Necîb Mahmûd, *Câbir bin Hayyân*.

¹⁷³ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s.894.

¹⁷⁴ Yusuf Benli, a.g.e., s.291

Batı'yı son derece etkisi altında bıraktığı görülüyor.¹⁷⁵ Roger Bacon ondan *üstatların üstadı* şeklinde bahsetmektedir.¹⁷⁶ Modern dönemde Octave Houdas, Paul Kraus, Pierre Lory, Henry Corbin, Marcelin Berthelot, Edmund O. Lipmann, Eric J. Holmyard, J. Ruska gibi kimyacıların Câbir b. Hayyân kimyası üzerine önemli çalışmalar yaptıkları bilinmektedir.¹⁷⁷ Ancak Modern dönemde Berthelot ve Carra de Vaux gibi bazı kimyacı araştırmacılar, İslam dünyasında Câbir gibi bir adamın hiç yaşamadığını, Latin dünyasında *Geber* adıyla dolaşımda olan kitapların yazarı meçhul başka bir kimse tarafından yazıldığını, bu eserlerin Orta Çağ'da uydurulan Câbir ismine atfedildiğini iddia eder.¹⁷⁸ Onlara göre bir diğer ihtimal, Câbir'i gerçek bir şahsiyet olarak kabul etsek bile elimizde bulunan Latince eserler Orta Çağ dünyasında Avrupa'da yazılmış olup şöhretinden dolayı Câbir b. Hayyân'a atfedilmiş olmalıdır. Nitekim bu konuda Carra de Vaux şöyle der: "*Müellifi Geber olarak gösterilen eserin veya eserlerin Araplara atfı, bunlara (yani Müslüman âlimlerine) hiçbir zaman sahip olmadıkları müspet bilgileri izafe etmek demektir. Bu suretle ilim tarihi tamamıyla yanlış bir istikamete sürüklenmiş ve aldatılmıştır.*"¹⁷⁹ Onu bu iddiaya sevk eden şey, Latin dünyasında Geber adıyla dolaşımda olan eserler ile Arap âleminde Câbir adıyla var olan eserler arasında ele aldıkları konu ile işleniş şekil ve metotlarında farklıklar bulunduğu iddiasıdır.¹⁸⁰ Aynı iddia benzer şekillerde P.Kraus ve J.Ruska tarafından da dile getirilmektedir. Onlar da Câbir'in eserlerindeki içeriğin sekizinci yüzyıllarda yaşamış bir âlime ait olamayacağını dillendirirler. Nitekim Kraus'a göre bu eserlerin yazımı dokuzuncu yüzyıl hatta onuncu yüzyıldan gerilere götürülemez. Çağdaş dönem kimyacılarından Lipmann ve Holmyard ise yaptığı çalışmalar ile bu iddialara karşı çıkmaktadır. Ayrıca Hem Câbir'in kendisini hem de eserlerini uydurma olarak niteleyen bu görüşleri Fuat Sezgin de sert bir şekilde eleştirmekte ve bu gibi ithamların birer ön yargıdan ibaret olduğunu söylemektedir.¹⁸¹ Ona göre zaten Câbir'in önemi bu erken devirde (sekizinci yüzyılda) yapmış olduğu çalışmalarda yatmaktadır. Ancak konumuz kimya ilmi ve literatürü olmadığı için biz bu konu üzerinde daha fazla durmayacağız.

¹⁷⁵ Abdurrahman Bedevî, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*. Muharrem Tan (çev.). İstanbul: İz Yayınları, 2010, s.23.

¹⁷⁶ Celal Saraç, "*Câbir İbni Hayyân Üzerine*". İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi. Yıl.1, Sayı 1, 1963, s.6.

¹⁷⁷ A.g.e., s.5-6.

¹⁷⁸ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.240.

¹⁷⁹ Celal Saraç, a.g.e., s.5-6

¹⁸⁰ Zekî Necîb Mahmûd, a.g.e., s.21

¹⁸¹ Fuat Sezgin, a.g.e., s.200 vd.

Ebubekir er-Râzî'nin kimya ilmiyle alakalı ondan bahsederken “*Üstadımız Ebû Mûsâ Câbir b. Hayyân der ki*”¹⁸² şeklinde ifadeler kullandığı bilinmektedir. Yine er-Râzî onun hakkında şöyle demektedir: “*Onun felsefe ve tıptaki yeri çok iyi bilinir. Onun ben tıp konusundaki görüşlerini baştan aşağıya inceledim. Bu sanatta (kimya) ne kadar yetkin olduğunu yazdığı birçok eserinde gördüm...*”¹⁸³ Öte yandan İbn Sînâ da onu üstat olarak görmektedir.¹⁸⁴ Bunlarla beraber İbn Nedîm'in, Câbir'in veya eserlerinin varlığını sorgulayanlara yönelik alıntılardığımız metinde verdiği cevap yeterli olmakla birlikte İbn Nedîm, Ebûbekir Râzî, Kindî ve İbn Sînâ gibi İslam düşünürlerinin kendisinden bahsettiği üzere Câbir b. Hayyân yaşayan bir kişilik ve karakterdir. Bütün bunlar Avrupalı Çağdaş araştırmacıların dediği gibi olsaydı Râzî ve İbn Nedîm gibi şahsiyetlerin açıklamaları yanlış olurdu. Belirtmek gerekir ki Huneyn b. İshak gibi çevirmenlerden ve sistematik tercüme faaliyetlerinden önceye denk gelen ve Helenistik mirasın taşınmasında ve tanınmasında öncü rol üstlenen Câbir b. Hayyân'ın çalışmaları ve bu erken dönemde yapılan tercümelerdir.

Filozofumuzun günümüze ulaşabilmiş ve çalışmamızda kullandığımız dört seçkide neşr edilmiş eserlerinden daha önce söz etmiştik. Bu dört seçki içerisinde toplam 27 kitap ve 9 risale bulunmaktadır. Bu eserlerin Türkçe tercümeleri olmadığı için içeriklerine dair bilgi sunmanın faydalı olacağı kanaatindeyiz. Genel hatlarla bu seçkilerde bulunan Câbir b. Hayyân eserleri ve içerikleri şu şekildedir:

1. *Kitâbu'l Hudûd.*

Bu kitap “Tanımlar Kitabı” olarak Doç. Dr. Aygün Akyol ve Dr. İclal Arslan tarafından Türkçeye çevrilmiştir. İçerik olarak Câbir'in ilimleri tasnifini barındırmaktadır ve aynı zamanda bir terminoloji sözlüğüdür. Eser, kimya ilmi ve felsefe başta olmak üzere çeşitli ilimlerin kullandığı bazı kavramlar için çerçeve çizer. İbn Sînâ ve Kindî'den daha önce telif edildiği için, çeşitli ilimleri sınıflandıran elimizdeki en eski tasniflerden biri sayılır.

¹⁸² İbn Nedîm, a.g.e., s.891

¹⁸³ Esin Kahya, a.g.e., s.122

¹⁸⁴ Celal Saraç, a.g.e., s.6.

2. *Kitâbu 'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*

Ortaçağ'ın meşhur simyacı Apollionus'un çeşitli kimyasal işlemlere, bilinen madenlere ve basit-bileşik maddelere dair görüşlerine yer verilen eserde bu görüşler, Câbir tarafından şerh edilmektedir. Madenlerin özelliklerinin ve birbirine dönüştürülmesinde kullanılması gereken ölçülere, düzeneklere yer verilmekte ve varlığın mizanı fikri on yedi sayısı ile paralel olarak işlenmektedir. Şeyler ve onlara verilen isim arasında kurulan bağ, felsefi tarzda ele alınmakta isim ile eşyanın tabiatını belirleme fikri işlenmektedir. Te'lif-i adedî yani varlıktaki sayısal ahenk fikri üzerinde durulmakta, ilaçların ve iksirlerin belli ölçü birimleri ile vezne göre oluşturulması fikri işlenmektedir. Sanat ilminin mutlak surette gizli kalması ve ehlinden başka kimseye öğretilmemesi gerektiğine yönelik ısrarlı tembihleri içermektedir. Yine varlığa dair vâcip-mümkün-mümtenî ayrımını dillendirilmekte ve tanımlanmaktadır. Altın, gümüş, kurşun, kalay, demir ve cıva madenlerinin ilk tabiatlar bakımından vezinleri verilmektedir. Çeşitli geometrik terimler ile kimya ilmi arasında bir bağ kurulmaktadır. Yine filozofumuz bu kitabında çeşitli metafizik spekülasyonlara girmekte ve heyûlâ tartışması üzerinden Aristotelesçilik eleştirisi yapmaktadır.

3. *Kitâbu 'l-Hacer*

Bu kitapta temel olarak, simya alanında kullanılan kavramlardan biri olan taş konusu işlenmektedir. Burada taşın kasıt, Ortaçağ felsefesi etrafında simyacıların bir tür metafizik ilke olarak üzerinde durdukları "Felsefe Taşı"dır. Varlığın hakikatini izhar ve varlık çeşitliliğindeki metafizik/ontolojik ilkeleri tespit etmeyi temsilen filozofumuz da bu taşı tanımlamaya, hakkında Pisagor, Hermes Trismegistus, Aristoteles, Porphyrius, Empedokles gibi kendisinden önceki filozofların dillendirdikleri metafizik tanımları şerh etmeye ve bu yorumları birleştirmeye çalışmaktadır. Bunun yanı sıra o, kimya ilminin tecrübî yanlarını göstermekte, Aristotelesçi ilke olan kuvve-fiil ayrımını kimya ilmi içerisine dâhil ederek kullanmaktadır.

4. *Kitâb Nâru 'l-Hacer*

Kükürt, cıva gibi çeşitli kimyasal maddeler ve bunlarda bulunan dört tabiatın niteliklerinden, bunlara dair sayısal ölçümlerden bahsedilmektedir. Hayvan yağının

niteliksel ve niceliksel özellikleri, çeşitli tedbirler ve iksirler bakımından kullanımı hakkında bilgiler içermektedir.

5. *Kitâb Ard'ul-Hacer*

Magnezya ile türevi madenlerle ilgili bilgiler veren ve çeşitli kimyasal işlemlerden bahseden küçük bir kitaptır.

6. *Kitabu'l-Îzâh*

Bu kitapta kimyasal işlemler, tedbirler vs. hakkında bilgi verilmektedir. Terkip ve iksir metotları hakkında açıklamalar yapılmakta ve varlığa gelişin metafizik ilkesi olarak kabul edilen filozof taşı hakkında bilgiler verilmektedir. Kitapta varlık düalist bir tarzda ele alınmasına rağmen tek bir ilke olarak bu taş ön planda tutulmaktadır. Câbir kimyasının kendisiyle özdeşleştiği kükürt-cıva, birer arkhe olarak bu kitapta ele alınmaktadır. Yine tedbirin uygulanma aşamaları ve bunun hangi sıralama ile yapılması gerektiğine dair bilgiler bu kitabın konuları arasındadır.

7. *Kitabu'l-Havâsu'l Kebîr'den Seçkiler*

Filozofumuz bu kitabında mizanın ve felsefenin önemli bir unsuru olan “Hassiye/Havâs (varlıksal nitelikler)” konusunu ele almaktadır. Bir varlığı o varlık yapan öz niteliklerine çeşitli örnekler vermektedir. Yine bu kitapta onun ilmi metotlarına dair önemli ipuçları görülür. Kitapta yer alan bir diğer önemli husus, Câbir’in bu eserde felsefenin temel ilkelerini ele almış olmasıdır. Yer yer mevâzin konusu işleniyor olsa da eser felsefe ağırlıklıdır. Bu eserin en önemli bölümü ise Câbir’in, hocası Cafer es-Sıddık’ın teşviki ile kaleme aldığı felsefî tartışma makaleleridir. Bu makalelerde Câbir’in Seneviyye fırkası olarak isimlendirdiği, varlık âleminin ilkesi olarak ezeli ve ebedî olan iki cevheri görenlere yönelttiği sert eleştiriler ile felsefî argümanlar sergilenmektedir. Bu metafizik tartışmayı düşünürümüz, Aristoteles’in on kategorisi üzerinden yapmaktadır. Tartışma sonunda ezeli ve ebedi tek cevher fikrine ve varlığın sudûr ya da gizliden açığa çıkma şeklinde değil yaratma ile oluştuğu fikrine varmaktadır. Beş tümel, cisimlerin birbirine dönüşümünün Pisagorcu izahı, iksir, filozof taşı ve metafizik cıva-kükürt ikilisi, kitaplarının isimleri, yazılma usulleri, araştırma metotları bu kitapta ele alınan diğer konular arasındadır.

8. *Kitâbu 'z-Ze' baku 'ş-Şarkî*

Câbir'in elimizde bulunan bu küçük kitabında maalesef kopukluk bir hayli fazladır. Mevcut bulunan kısımların muhtevası ise cıva madeni ile ilgilidir. Düşünürümüzün nazarında cıvanın kükürtle birlikte diğer madenler için birer metafizik ilke/ruh olduğu görülmektedir ki bu kitapta da o, *en büyük erkân*, *babu'l-a'zam* olarak zikredilmektedir. Cıvayı konu alan bu eserde cıva, doğu ve batı şeklinde kısımlandırılır. Esere göre Doğu cıvası ruh iken, Batı cıvası nefstir. Bu cıvaların haricinde bir diğer cıva da metafizik boya olan cıvadır. Yine kitapta cıvaların ilk tabiatlar bakımından nitelikleri belirtilmektedir.

9. *Kitâbu 'z-Ze' baku 'l-Garbî*

Bu kitapta da Batı cıvası olarak ele alınan ve kimyasal işlemlerde kullanılan bir tür cıvadan bahsedilmektedir. Cıva için nefis ve ruh metaforu burada da kullanılmaktadır. *Cesetlere can veren ilahî su* nitelemesiyle madenlere bu cıva ile kimyasal müdahalelerden bahsedilmekte, bu cıvanın ilksel dört tabiat bağlamında özellikleri hakkında bilgiler verilmektedir.

10. *Kitâbu 's-Sırru 'l-Meknûn 'un Birinci Bölümü*

Eser isminin hakkını verecek şekilde aşırı derecede kapalı ifadeler kullanılarak yazılmıştır. Çeşitli kimyasal işlemler, bir takım tılsımlar, dört tabiat ve madenler alegorik bir tarzda ele alınmaktadır.

11. *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*

Eserde insana verilmiş en büyük lütuf olarak aklın insan bedenindeki konumu problematize edilmiş, bu konu hakkında Sokrates, Aristoteles, Platon, Pisagor gibi felsefecilerin görüşleri ele alınmıştır. Hipokrat ve Galen tıbbı etrafında insan beyninin bölümleri ile işlevleri, insan bedenindeki sıvılar, ahlât-ı erbaa, insanın yaratılışındaki dört unsur, dinî ve felsefî argümanlar birlikte kullanılarak işlenmektedir. Kitap Aristoteles eserleri hakkında da bilgiler sunmaktadır. Yine Aristoteles mantığı, kıyas ve öncüllerine dair bilgileri bu kitapta bulmak mümkündür. Kitapta ele alınan bir diğer konu varlık âleminin kendisinden türediği arkheler olarak dört niteliktir. Yine filozofumuz bu eserde ulvî âlemler olarak isimlendirdiği bazı gök küreleri hakkında

tabiat analizi yapmaktadır. Filozofumuzun hemen hemen bütün eserlerinde olduğu gibi burada da mizan fikri, mevâzîn konusu, cisimlerin isimlerinden yola çıkarak onların tabiatlarını belirleme, madenler, cisimlerin yapısal özellikleri/havâs gibi konular işlenmektedir.

Bu kitabın devamına eklenen “*Kitâb-ı Mizân es-Sağîr’den Seçkiler*” kısmında da benzer konular işlenmektedir. Ancak bu kısım daha ziyade cevher, boşluk, on kategori, ilksel tabiatlar ile ilgilidir. Câbir bu kitapta yaratılış bakımından cevherlerin oluşumu, nitelik ve nicelikleri, tabiatların cevhere yüklenmesi ve bu durumlarda ortaya çıkan mizan konusuna tablo ve şekiller vererek eğilmektedir.

12. *Kitâbu’t-Tecmî’*

Birçok kitabında teorik olarak verilen şeylerin birbirine dönüşümü fikri, Câbir tarafında bu kitapta pratik bir tarza bürünerek önümüze sunulmaktadır. Madenlerle ilgili kimyasal işlemlerin yanı sıra hayvanlar, bitkiler ve taşların tabii özellikleri gözetilerek bir derecelendirme yapılmakta, bu cinslerin hangi şartlarda ve nasıl birbirine dönüştürülebileceğı anlatılmaktadır. Sokrates ve Porphyrius üzerinden bilginin kaynağı ve bilginin nasıl edinilebileceğine yönelik epistemolojik bir tartışma yapılmaktadır. Yine bu kitapta Câbir’in varlık türlerini kendi aralarında bir ayırım yaparak bir tür içerisindeki varlıkları “ilkel-belîd(bilinçsiz)-zeki” olarak üç kategoriye soktuğı görülmektedir. Filozofumuzun belki de en ilginç fikri olan insan yapımı fikri; bunun hangi maddelerden, nereden, ne zaman ve nasıl yapılacağı yine bu kitapta karşılaştığımız konulardandır. İnsan beyninin bölümleri ve işlevleri, cisim, cevher, araz, kategoriler, ilksel dört tabiat, insan da dâhil hayvan rahimlerinin durumu gibi içerikler, bu kitapta ele alınan diğer konulardır.

13. *Kitâbu’t-Tasrîf’ten Seçkiler*

Dil ve varlık arasındaki ilişkiyi, dilin yapısından örneklem ile varlığa taşıyan Câbir, bu eserinde varlıkların tasrifini, oluşum aşamalarını ele almaktadır. Bu kitapta filozofumuz oluş felsefesini çeşitli şekiller ve çizimler ile ele almaktadır. İlksel dört tabiatın oluşum şekilleri, ilk sebep, kozmik daireler, felekler, nefis, cevher, boşluk, gezegenler, hareket ve hareket ettirme kitapta ele alınan konular arasındadır. Yine o, kitapta varlık çeşitliliğini çok sistematik bir tarzda ele almakta üç varlık türünün

yapıları, çeşitleri hakkında bilgiler vermektedir. Bu kitapta ele alınan belki de en önemli konu, epistemolojik anlamda nedensellik ve zorunlu bağıntı fikri eleştirisidir. Bilgi edinme yollarından olan bağıntı ve çıkarımın türleri olan mücânese (tek örneklik), mecra el-âde (tabiatın doğal akışı) ve âsar (neden-sonuç) konuları teker teker incelenmekte ve eleştiriye tabi tutulmaktadır.

14. *Kitâb İhrâc ma fî'l-Kuvve ile'l-Fi'l*

Câbir'in elimizde bulunan kitaplarından en hacimli ve içerik olarak bütünlük arz eden eseri bu kitaptır. Aristoteles'in varlığın özellikleri ve varlığa geliş konusunda ortaya koyduğu kuvve-fiil ayrımı, bu eserin başlığından da anlaşılacağı gibi Câbir b. Hayyân felsefesi içinde merkezi bir rol üstlenmektedir. Öte yandan burada Câbir'i diğer felsefecilerden ayıran şey, onun bu ayrımı kimya ilminin içerisine dâhil edip bu suretle simyadan kimyaya geçişi sağlaması, kimya ilmini bu anlamda tam bir bilimsel mantıkla yeniden dizayn etmiş olmasıdır. Bu yeni dil ve yöntemde maddenin dönüşümü fikri kuvve-fiil perspektifinden okunmaktadır. Kuvveden fiile geçişin zaman bakımından izahı, basit ve bileşik cisimlerin kuvve ve fiil bakımından durumu, heyûlâ, ilk tabiatlar hep bu ikili ayrım üzerinden ele alınmaktadır.

İbn Hayyân'ın epistemolojik izahlarına bu eserinde de rastlamaktayız. O, dil ve varlık üzerindeki analizlerini bu eserinde de sürdürmektedir. İlginç bir şekilde burada kuvve-fiil ayrımını dil açısından da yapmakta; dilin doğuşu, düzeni, tasrif kabiliyeti, harf üretiminin doğası üzerine bu ikili ayrımı temel alarak açıklamalarda bulunmaktadır.

Bu eserde ele alınan bir diğer konu kozmolojik düzenin kuvve-fiil bakımından ele alınmasıdır. Eserde gök kürelerinin, yedi gezegenin, yıldızların, burçların ilksel dört tabiat bakımından düzenleri ve yeryüzüne olan etkileri konu edinilmiştir. Yine eserde bölgelerin tabiatları, günler, mevsimler, bulutlar, rüzgârlar, şimşekler, gök gürültüsü, deprem, toprak çökmesi, gibi kozmik düzen ve olayların bilimsel açıklamaları yapılmaktadır.

Filozofumuz bu eserde başka bir ilimler tasnifi daha yapmaktadır. Bu bölümün dikkat çekici yönlerinden bir kaç; düşünürümüzün tıp konusunda Galen'i takip ettiğini belirtmesi, havas ve tılsım ayrımı yapması, varlığa dair özelliklerden olan benzerlik

(mümasile)-zıtlık (mukabile) ayrımının kuvve-fiil bakımından izah etmesi ve varlığın dörtlü taksimatını yapmasıdır.

15. *Kitâbu'l-Mâcid*

Câbir'in kapalı ifadelerle kaleme alınmış bu eseri, Sîn ve Ayn olarak ayırdığı iki farklı insan kategorisinden bahsetmektedir. Bu iki farklı grup bilgi edinme yolları ve bilgiyi özümseme bakımından iki farklı tipolojiyi temsil etmektedir. Bizim açımızdan bu kitabın önemi, kitabın hemen başında algı ile akıl arasındaki ilişkiyi tahlil etmesi ve Platon'un mağara alegorisini kullanarak epistemolojik yöntem bakımından tedriciliği önermesidir.

16. *Kitâbu'l-Habîb*

Bir vasiyet olarak (kimin vasiyeti olduğu belirtilmemiş, Mariyânus olması muhtemeldir) kaleme alınmış bu eserde kükürt-cıva metafizik ilkeleri eril ve dişil olarak vasıflandırılmaktadır. Cisim, ruh, ceset gibi Ortaçağ simya tabirleri eşliğinde çeşitli kimyasal işlemlerden, madenlerin doğumundan, etkin ve edilgin ilkelerden bahsedilmektedir.

17. *Kitâbu's-Seb'in*

Câbir'in bu eserinde arkhe olarak belirlediği basit ve bileşik dört unsur konu olarak ön plandadır. Bu tabiatların varlık bakımından oluşumu ve diğer mevcutlar için ne gibi ontolojik temeller sunduğu diyalektiği çağrıştıracak tarzda ele alınmaktadır. Kimya ilminin kökenine dair bilgi verilmekte ve çeşitli kimyasal işlemlerden bahsedilmektedir. Maden türlerinin basit unsurlar bakımından özellikleri zikredilmekte ve şeylerin birbirine dönüşümü fikri etraflıca ele alınmaktadır.

18. *Kitâbu'l-Hamsîn'den Seçkiler*

Şia doktrini etrafında yazılmış bu eserde Câbir'in şîî ve sûfî kimliğini görülmektedir. Düşünürümüz; nübüvvet, imamet ve imamlar bahsi etrafında elli beş isim zikreder ki bu isimler Nebî, İmam, Hüccâc, Basît, Sâbık, Tâlî... gibi sembolik isimlerdir. Zahir ilmi ile batın ilmi ayrımı bu eserde yine göze çarpan önemli bir ayrımdır. Ancak eserin büyük bir kısmı Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed

b. Hanefiyye gibi Şia imam ve önderlerinin meziyetlerinin sembolik bir şekilde anlatılmasına dayanmaktadır.

19. *Kitâbu'l-Bahs'ten Seçkiler*

Kitabın ilk bölümü, eğitim-öğretim faaliyetleri içerisindeki eğitimciler ve öğrenciler için Aristoteles'ten alıntılar yapmak suretiyle tavsiyeler içermektedir. Her iki grubun birbirine karşı sorumlulukları ve görevleri anlatılmaktadır. Yine bu kitapta Câbir'in felsefe-din birlikteliği kurduğu ve bunu “Philosophia Perennis/Hâlidî Hikmet” düşüncesi çerçevesinde peygamber-filozof eş-kişiliği ile sağlamaya çalıştığı görülmektedir. Ancak kitabın ağırlıklı konusu Batlamyus kozmolojisi üzere Câbir'in düşünceleridir. Düşünürümüz ruhani şahıslar olarak tanımladığı kozmik sistem unsurları hakkında bilgiler vermektedir. O, bu kitapta tam bir Aristotelesçidir ve Aristo'nun “hareket etmeyen hareket ettirici” düşüncesini benimsemekte ve bu düşüncüyü kozmolojik sistemin merkezine oturtmaktadır. Filozofumuz bu görüşleri savunmak için geometrinin merkez, çevre, daire, doğru, kavis gibi öncüllerini kullanarak Galen'e ağır eleştirilerde bulunmaktadır. Felekler, gezegenler ve gök kürelerinin hareketleri, bu hareketlerinin kaynakları üzerine mantık ve teorik fiziğin imkânlarını kullanarak görüş geliştirmektedir.

20. *Kitâbu'r-Râhib*

Kitap, Câbir'in kendisinden kimya ilmine dair bilgiler öğrendiği bir rahip ile olan ilmi içerikli diyaloglar içermektedir. Câbir'in anlattığına göre bu rahip, İslam bilim geleneğinin tercümeler yoluyla ortaya çıkmaya başladığı dönemin hemen başında Emevi hanedanının ilmi kişiliği ile tanınmış üyesi Hâlid b. Yezîd'in Mısır'dan tercümelemleri ile beraber getirttiği meşhur kimyacı ve bilim adamı Mariyânus'un (Marianos Romenus) öğrencisidir. Nitekim Câbir'in aktardığı bilgiye göre Mariyânus ölünce onun yerine bu rahip geçirilmiştir. Eser, bilimsel bakımdan kullandığı terminoloji ve içerdiği bilgiler açısından simyadan kimyaya geçiş döneminin özelliklerini barındırmaktadır. Nitekim Hermes Trismegistus, Oğlu Tât ve bu geleneğin külliyatı olan “Corpus Hermeticum”la Câbir'in bu eserinde sıklıkla karşılaşmaktadır. Kitap kimya ilmi ile alakalı bilgiler vermekte çeşitli kimyasal işlemlerden, saflaştırma, damıtma, çürütme gibi kimyasal metotlardan bahsetmektedir.

21. *Kitâbu 'l-Hâsıl'dan Seçkiler*

Günümüze bu kitaptan çok az bir bölüm ulaşmıştır. Bu küçük kısımlardan anlaşıldığı kadarıyla kitabın konusu mevâzîndir. Bu konu dil ile tabiatlar arasındaki ilişkiyi ele almaktadır.

22. *Kitâbu 'l-İştîmâl'den Seçkiler*

Günümüze ulaşan bu seçki, bir başkası tarafından kaleme alınmış ve “Kâle Câbir fî Kitâb-ı İştîmâl (Cabir İştimal kitabında diyor ki)” ibareleriyle filozofumuzun zikredilen kitabındaki fikirleri aktarılmaktadır. Bu seçkinin en ilginç yönü -yazarının da ifade ettiği gibi- Câbir'in bu kitapta Platon'un tenasüh fikrini sembolik ifadelerle işlemesi ve Platon'a göndermelerde bulunmasıdır. Bir diğer ilginç yönü ise Câbir'in yine bu kitapta Platon'un tenâsüh fikrini, Aristoteles'in teorik fiziği ve metafiziği ile birleştirmesidir. Nitekim metnin dili ve kullanılan kavramlar tamamen Aristoteles'ten mülhem kavramlardır. Yine kitapta maddenin ve ruhun dönüşümü, yeniden bedenlenmesi, Yeni-Platonculuk kaynaklı maddeye bulaşıp kirlenme ve düşüş fikri gibi içerikler göze çarpmaktadır.

23. *Kitâbu 'l-Kadîm'den Seçkiler*

Kitaptan günümüze gelmiş olan bu küçük hacimli seçki, kelimî terminolojiler kullanılarak yazılmış bir tür metafizik ilk sebep tanıtılmasıdır. Câbir'in burada yazdıklarından anladığımız kadarıyla o, mütakellimîn olarak adlandırdığı kelimî ekolü ile kadîm-hâdis problematiğinde anlaşılamamasıdır. Ancak biz bu anlaşmazlıkların hangi noktalarda olduğunu tespit edemiyoruz. Zira elimizdeki küçük çaplı seçki, sadece Câbir'in ilk sebep, kadîm, muhdes, tabiat, heyûlâ gibi metafizik kavramların tanım bakımından birbiriyle olan ilişkisine değinmektedir.

24. *Kitâbu 'l-Meydâni 'l-Akl'den Seçkiler*

Elimizde bulunan bu kısım varlığın tanıtılması bakımından umum-husus (genel-özel) konusuna eğilmektedir. Kitabın devamında ise ilksel tabiatların (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik) ontolojik özelliklerinin sirayet ettiği cisme, üç boyutta form bakımından ne gibi özellikler yüklediği değerlendirilmektedir. Burada filozofumuzun –diğer kitaplarındakinden farklı olarak- tabiatları hem boyutlar ve

kuvvet bakımından hem de merkez-çevre konumlanması bakımından diyalektik bir tarzda sunduğu görülmektedir. Yine nefis ve cevher birlikteliği, heyûlâ ve boşluk bu kısa seçkinin ele aldığı diğer konular arasındadır.

25. *Kitâbu 'l-Mülk*

Kitabın ilk bölümü Câbir'in *bâbu'l-a'zam* olarak isimlendirdiği cıva ile uygulanan bir kısım kimyasal işlemlerden, düzeneklerden bahsetmektedir. İkinci bölümde ise o, tılsım konusunu ele almaktadır. Kendisinin *hassiyé* olarak isimlendirdiği ve bir varlığın öz nitelikleri anlamına gelen şeyler ile tılsım arasında ayrım noktalarına işaret etmektedir. Filozofumuzun kullandığı anlamda tılsım, tamamen tabiat ile ilgili bir durumdur. Yine bu kitapta düşünürümüzün ahlât-ı erbaa konusuna değindiği ve bu konunun tılsım ile bağıni kurmaya çalıştığı görülmektedir.

26. *Kitâb-ı Krâtîs el-Hekîm*

Kitaptan elimizde bulunan nüsha, anlaşıldığı kadarıyla Mariyânus'un anlatımıyla Thebes'li filozof Crates (m.ö 285) ile Hermes Trismegistus arasında geçen diyaloglar şeklinde kaleme alınmıştır. Mariyânus, Hâlid b. Yezîd'in emri ile birçok eser topladığını ve çevirdiğini ifade ettikten sonra bu kitabın içeriğine geçmektedir. Kitap, madenler ile çeşitli kimyasal işlemler hakkında bilgiler vermektedir.

27. *Risale fî'l-İksîr*

Küçük çaplı bir eser olan bu risale, kimyasal işlemler ve bu işlemlerde kullanılan bir takım bileşim ve karışımlar hakkında bilgiler içermektedir.

28. *Kitâb Ustukusu 'l-Âs*

Bu kitap dört ayrı bölümden oluşmaktadır: *Alâ Ra'yi'l-Felâsife* (Felsefeciler Açısından), *Alâ Ra'yi'd-Diyâne* (Dinî ilimler Açısından), *Alâ Ra'y-i Ehl-i Sînâ'a* (Kimyacılar Açısından) ve *Tefsîr*. Câbir'in kullandığı anlamda ustukus, herhangi bir şeyin yapı taşı demektir. Bu kitapta o; felsefe, din ve kimya olan üç ilmî sahanın gözünden varlığın temelini ontolojik açıdan tahlile çalışmaktadır. Kendisinden önceki filozofların çeşitli görüşlerini zikretmekte; madde, form, büyük âlem-küçük âlem, akıl ve çeşitli kimyasal terim ve işlemler hakkında bilgiler vermektedir.

29. *Kitâbu't-Tecrîd ve Kitâbu'l-Menfaa*

Simya dilinin ağırlıkta olduğu bu kitaplarda çeşitli madenler ve onlarla yapılan izdivaç, teşmi', taskiye, teşbîb, takrir, te'lif gibi kimyasal işlem metotları hakkında bilgiler verilmektedir.

30. *Kitâbu'r-Rahme es-Sağîr*

Eser çeşitli kimyasal işlemlerden bahsetmektedir.

31. *Kitâbu'n-Nûr*

Günümüze bu kitaptan sadece bir sayfa kadarı ulaşmıştır ve simya ilminden bahsetmektedir.

32. *Kitâbu'r-Rahme*

Ebû Abdillâh Muhammed b. Yahyâ'nın rivayetiyle elimizde bulunan kitap, fasıllardan oluşmakta ve içerisinde farklı konularda Câbir'in görüşleri bulunmaktadır. Bilgi çeşitleri ve bilgi edinme yolları, ilksel dört tabiat, ahlât-ı erbaa, dörtlü ve yedili varlık mizanı, ruh, cisim, cesed ve kimyasal tanımlar eserin içerdiği konulardır.

33. *Kitâbu'l-Beyân*

Eser, İbn Hayyân'ın dil ve mana konularını işlediği elimizde bulunan bütüncül tek eserdir ve epistemoloji ağırlıklıdır. İnsanın bilgi edinme yolları, lafız, cümle, lafzın taşıdığı mananın açıklanması, belağat vb. konuları içermektedir.

34. *Kitâbu'l-Ma'rife*

Küçük hacimli bir eserdir. Câbir bu eserde ilim ve marifet arasındaki farkları ortaya koymaya çalışmakta ve algılanır-akledilir arasına bir çizgi çekmektedir. Yine eserde Câbir metafiziğinin unsurlarından birisi olan akıl üzerine görüşler yer almaktadır.

35. *Kitâbu'n-Nefs*

Metafizik ilkelerden birisi olan nefis konusunda bilgiler verilmektedir. Câbir bu küçük çaplı kitapta Aristoteles'in *Ruh Üzerine* adlı eserindeki nefis tanımını vermekte ve

şerh etmektedir. Porfiryus, Pisagor ve Empedokles'in bu konudaki görüşlerini vermekte ve aslında hepsinin aynı doğrultuda anlamlar olduğunu söylemektedir.

36. *Kitâbu'l-Kısme*

Câbir'in epistemoloji temelli küçük çaplı eseridir. Burada Câbir, akıl ile algı arasında bir mukayeseye girişmektedir. Platon'un "pay alma" ilkesi üzere kurulu bilgi anlayışında tabiatın doğal akışı, tümevarım gibi algıyla elde edilmiş bilgilerin aklı burhan olmayıp hakikatten pay alamayacağını söylemektedir.

1.4. İLMİ METODU

Şüphesiz her düşünür ve bilim adamı kendi zamanının düşüncesini, değerlerini ve felsefi bakış açısını yansıtır. Câbir b. Hayyân da bundan azade değildir. Öte yandan her bilimin nihayetinde belli bir zihniyet ile yapıldığı göz önünde bulundurulacak olursa bu zihniyet, felsefi bakış açısını da ortaya koymaktadır. Bilindiği üzere filozoflar varlığa yaklaşım tarzı/mantığı bakımından felsefi bir bakışa sahiptir. Diğer taraftan kendilerine uğraş alanı olarak belirledikleri alanlarda sergiledikleri bilim adamı kimlikleri de bu felsefi bakış açılarından uzak değildir. Öyle ki filozoflar teorik olarak kurguladığı sistemlerini pratik olarak bilimsel çalışmalarıyla ortaya koyarlar. Nitekim biz bunu Aristoteles'in biyolojide, İbn Sina'nın tıpta yapmış oldukları çalışmalarda görmekteyiz. İşte çalışmamıza konu olan Câbir için bu alan kimyadır. O, simyadan kimyaya geçişi sağlayan kişidir. Bu durumun bizi ilgilendiren kısmı bu geçişi sağlayan zihniyet, felsefe, yöntem ve metottur. Câbir b. Hayyân için Fuat Sezgin şöyle demektedir:

"Aynı yüzyıl tüm bilimler tarihinin en büyük şahsiyetlerinden birinin ortaya çıkışına şahit oldu. Bu Câbir b. Hayyân idi. O, Yunanlılarla daha sonraları Doğu Akdeniz çevresi kültür merkezlerindeki gelişmeleri değerlendirerek kimyayı nicel ve nitel prensiplere dayanan bir bilim olarak kurdu. Bu bilim –İslam dünyasındaki bazı küçük katkılar bir tarafa- daha yeni bir düzeye kavuşmak için 900 ilâ 1000 yıl bekledi. Kimya ile başlayan bu büyük bilgin, zamanla hemen hemen bütün doğa bilimleriyle uğraştı. Câbir büyük bir doğa bilgini olarak gelişti. O, Allah'ın insana verdiği kabiliyetin adeta sınırsız olduğuna inanıyordu. İnsanın kainatın en son sır perdesini yırtmaya muktedir olduğuna, canlı ve cansız varlıklar yaratabileceğine inanıyor; hiç olmazsa teorik olarak bunun mümkün olduğunu savunuyordu. Her şeyden önemlisi bu problemin Milâd'ın 8. Yüzyılında İslam dünyasında korkusuzca yazılabilesiydi. O aynı zamanda 700 hayvansal ve diğer doğal sesleri kapsayan bir alfabe yazmaya çalıştı. Fizik onda doğada saklı olanı açığa çıkartma kanunu olarak ifadesini buluyor, doğadaki her zerrenin, zerrelere birbirine olan etkisinin, hatta bütün insani duyguların matematiksel olarak ölçülebileceğine inanıyordu. Bunu 'ilm al-mîzân (ölçü ilmi) diye adlandırıyordu... O, bütün evrenin matematiksel oranlar esasına

göre kurulduğunu, matematiksel oranlara dayanmayan herhangi bir şeyin bilimin konusu olamayacağını söylüyordu.”¹⁸⁵

Fuat Sezgin’in de ifade ettiği üzere Câbir’in çalışmaları elbette sadece kimya ile sınırlı değildir. Eserlerinden günümüze kalanlardan anlaşıldığı üzere o; en başta felsefe olmak üzere tıp, coğrafya, astronomi, dil, edebiyat, biyoloji, matematik ve geometri gibi birçok alanda ürün ortaya koymuştur.¹⁸⁶ Nitekim eserlerinde verdiği isimler bu bilimsel çeşitliği göstermesinin yanı sıra felsefe ile olan bağıını da gözler önüne sermektedir. Bu isimler arasında sıklıkla andığı Aristoteles’in yanı sıra Thales¹⁸⁷, Sokrates¹⁸⁸, Pisagor¹⁸⁹, Demokritos, Herakleitos, Empedokles, Stoa, Raşaynalı Sergius, Porphyrius, Homeros, Hipokrat, Galen, Ares, Apollionus, Simplicus, Zosimos, Archillas, İskenderius, Hermes Trismegistus, Askalides, Simyas, Archigenes, Kıpti Mariye, Rismos, Agathodaimon, Gregoryus, Mariyanus gibi isimler vardır. Bu isimleri zikretmesinin bir diğer yönü de kanaatimizce Câbir’in bilim etiğine verdiği ihtimamdan kaynaklanmaktadır. Örneğin o, *Kitabu’r-Rahib* adlı kitabından bahsederken “*Bil ki kardeşim, bu kitabı “Rahip” olarak isimlendirmemin sebebi; eğer ona mahsus ise ilmi sahibine mensup kılmamdır*”¹⁹⁰ demek suretiyle bu özeni gösterir. Câbir’in bu özeni diğer başka kitaplarında da gösterdiği görülmektedir. Nitekim onun “*Kitâb-ı Krâtîs el-Hekîm (Cratius)*” ve “*Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs (Apollionus)*” isimlerini taşıyan kitapları elimizde mevcuttur.

Zikredilen bu isimlerden ve içerisinde bulunduğu eserlerden de anlaşılacağı üzere Câbir, sadece bir kimyacı değil aynı zamanda bir filozoftur. Üstelik o, bir sistem filozofudur ve hangi alanda olursa olsun problemlere farklı oluşumları tek bir bakış açısında derleyip toplayan filozofça bir bakış açısıyla yaklaşır ve İlkelerden yola çıkarak konuları çeşitlendirir.¹⁹¹

İbn Hayyân’ın felsefî metodu mantığın temel ilkelerine dayanan bir metottur. O, bir konuyu ele alırken mantığın temel ilkeleri (özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü halin imkânsızlığı) çerçevesinde konuyu incelemekte ve meseleye derinlemesine

¹⁸⁵ Fuat Sezgin, *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*, İstanbul: Timaş Yay., 2018, s.14 ve 46.

¹⁸⁶ Fuat Sezgin, *Tarihu’t-Turâsi’l-Arabî (Gas)* c.4, s.202.

¹⁸⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Havasü’l-Kebîr* s.133

¹⁸⁸ A.g.e., s.133

¹⁸⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*, s.73; *Kitab-ı Hacer*, s.88,89.

¹⁹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’r-Râhib*, s.460.

¹⁹¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Havasü’l-Kebîr* s.127; Fuat Sezgin, *Tanınmayan Büyük Çağ*, İstanbul: Timaş Yay., 2019, s.26.

eğilmektedir. Bunula birlikte düşünürümüz sıklıkla kavram tahlil ve analizi yapmakta, anlam alanlarını belirlemektedir. O, herhangi bir konuya da kavramın tanımsal çerçevesi etrafında yaklaşmaktadır. Zira onun için tanım her türlü felsefi etkinliğin ilk koşuludur. Bundan dolayı o, ilimlerin tasnifi ve tanımları konusunda yazdığı *Kitabu'l-Hudud* adlı eserini kastederek “Ona (her gün) sadece bir saatini ayır. Eğer onda ne olduğunu bilirsen felsefe ilminin büyük bir kısmına hâkim olursun. Onda senin için büyük fayda vardır. Özellikle san’at, felsefe ve tabiatlar ilminde”¹⁹² demek suretiyle konunun önemini ortaya koymaktadır.

Câbir’in felsefesine ileride değineceğiz. Ancak öncelikle onun felsefesinin nasıl bir yöntem ve metot ile kurulduğuna bakmak yerinde olacaktır. Çünkü bir sistemin yöntemini belirlemek demek aynı zamanda o sistemin unsurlarına ve bilimsel köklerine ulaşmak demektir.¹⁹³ Filozofumuzun ilkelerden yola çıkarak çeşitlendirdiği problematik alanları öncelikle derinlemesine analiz ettiği, tahlillerde bulunduğu görülmektedir. Onun metodu tam anlamıyla bilimsel bir metottur. Zira filozofumuzun “Öncelikle hangi şeyde çalışacağını, sonra nasıl çalışacağını, sonra da öğrendiğini çalış (tekrarla). Bölersen kolaylaşır”¹⁹⁴ ifadelerinden de anlaşılacağı üzere o, öncelikle alan seçimi yapmakta daha sonra da problem olarak tespit ettiği alanla ilgili kendisinden önceki felsefecilerin birikiminden faydalanmaktadır. Bu konuda o, “...bu konuda önce hukemanın görüşlerini verecek, sonra kendi görüşümüzü beyan edeceğiz.”¹⁹⁵ Demek suretiyle tutumunu ortaya koymaktadır. Bu ilke, düşünürümüz için vazgeçilemez bir şekilde önemlidir. Zira düşünürümüz bir işe başlarken, öncelikle ilgili alanla alakalı materyallerin toplanması ve bir metot çerçevesinde çalışma disiplinine girilmesi taraftarıdır.¹⁹⁶ “öncelikle çok çalışıyorum, (ilgili materyalleri) topluyorum, bakıyorum ve öğreniyorum, sonra yapıyorum (işlem aşamasına geçiyorum). Çünkü ilim ancak böyle yapılır.”¹⁹⁷

¹⁹² A.g.e., s.162.

¹⁹³ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, Ankara: BB101 Yay., 2017, s.31 vd.

¹⁹⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Habîb*, s.395

¹⁹⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.88

¹⁹⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr* s.164, 166; *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.214.

¹⁹⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr* s.163

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılıyor ki Câbir'in böyle bir tavsiyede bulunmasının sebebi, ifade ettiğimiz gibi bilimsel araştırmada öncelikle mevzubahis edilecek alanla ilgili literatür taramasının gerekli olduğudur. Bu tavsiyenin bir başka nedeni ise düşünürlerin genellikle bir konuyu kitaplarında farklı şekillerde işlemesidir. Nitekim filozofumuz, bu durumun kendi eserleri için geçerli bir durum olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: “*Bu kitapların kaideleri şunlardır ki, bir konuyu sadece bir kitapta değil; bütün kitaplarımızda bütün hassalardan bahsediyoruz. Böylece bazıları bazılarını açıklar niteliktedir.*”¹⁹⁸ Kendi kitaplarındaki bu özelliklerden dolayı Câbir, gerek kimya ilminde gerekse de diğer ilimlerde derinleşmek isteyen bir kimsenin öncelikle materyalleri toplamasını, sonra da bunları en az üç defa okumasını tavsiye etmektedir.¹⁹⁹

Literatür taraması ve birikiminden sonra filozofumuz için artık bilimsel ikinci aşamaya girişilebilir. Bu aşama hipotez (öncül) ortaya koyma ve onu sınama aşamasıdır.²⁰⁰ Hipotez aşaması henüz doğruluğu kesinleşmemiş öncül bilgilerdir ve bu anlam da “*Bütün mukaddimeler (öncüller) yalancıdır. Neticeleri doğru olmaz.*”²⁰¹ Bu durumda ona göre bir neticenin doğru bir sonuç vermesi için en önemli aşama hipotezlerle ilgili yapabildiğimiz kadar deney yapmak ve sınamaktır. Bu konuda o şunları ifade etmektedir: “*Tahkik budur, insan bundan sonra ilim için deneye ve zamana ihtiyaç duyar. Bu usullerden her birinden kendisi için hakikat ortaya çıkıncaya kadar buna (deneye) devam eder.*”²⁰² Yine o, bu konuda şöyle der: “*İlimler akıl yoluyla meydana gelir. Kıyas ise ilmin kuvvetiyle olur. İlmin kuvvetiyse bu san'attaki (kimya) bol temrin ve alıştırma ile oluşur.*”²⁰³

¹⁹⁸ A.g.e., s.160.

¹⁹⁹ ” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.165. Bu konuda Câbir şunları söylemektedir: “*kitaplarımızla meşgul olmak istiyorsan kaidemiz, ilk önce onları toplaman, sonra da onları üç defa okumandır. Bu benzeri olmayan, seçkinlerin özelliğidir ki, kurallarını ve hükümlerini, müşterek ve müferrit manalara dalalet eden parçaları, ilimlerin her birinde kıyasî ve kıyasî olmayan manaları toplar. Kitapların hepsini, manalarını birbirine ilave ederek okur. Ta ki her birini tam anlamıyla elde edebilsin. Bazı kitaplarda iki, üç, daha az ya da daha fazla manaların/konuların verilmiş olması mümkündür. Ortak konular olmadan tek bir konu üzere inşa edilmiş olması da mümkündür. Bu durumda sen, ne kastettiğimiz sana belli oluncaya dek her bir kitabı bir diğerine ilave ederek oku... (çünkü) kitaplarımız birbirini keşf ettirir ve açıklar*” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.167.

²⁰⁰ A.g.e., s.162.

²⁰¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağır*, s.205.

²⁰² Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.374.

²⁰³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.161.

Öyle anlaşıyor ki Câbir b. Hayyân bu anlamda tam bir tecrübecidir. Zira ona göre doğru bilgiye ancak tahlilî, izaha dayalı ve Platon'un dediği üzere özellikleri göz önüne alınarak²⁰⁴ deneysel bir yöntemle ulaşılabilir. Bu konuda da kendisine bilgi her nereden gelirse gelsin filozofumuzun kendi bilimsel araştırmasının sonucu, onun için kati surette nihai anlamda kesinlik taşımaktadır.²⁰⁵ O, gerek okuyarak gerekse de duyarak, kendisinden önceki çalışmalara ve bilgi birikimine değer vermektedir. Ancak böyle bir bilgi gerçek anlamda bilimsel bir bilgi sayılamaz. Örneğin o, ileride değineceğimiz mevazîn ilmi²⁰⁶ ile ilgili kendisine gelen bir bilgi ile ulaştığı sonuç arasında bir fark gördüğü için Sokrates ve Apollionus'a itiraz etmektedir.²⁰⁷ Filozofumuz bilgiyi kendi tecrübesiyle teyit etmediği sürece bilimsel olarak yeterli görmez. Ancak bu bütün bilimsel bilgilerin bu şekilde olduğu anlamına gelmez. Nitekim o, "...şimdiye kadar görmediklerimiz ve bize ulaşmayanlardan bizi mazur görün"²⁰⁸ demek suretiyle kendisi tarafından görülmemiş olsa bile başkasının bilimsel metotlar ile elde ettiği bilgiler hususunda temkinli davranmak gerektiğine inanır. Düşünürümüzün *Kitabu'r-Rahme* adlı eserinde gördüğümüz bir örnek, onun gözlemini nasıl dakik bir şekilde yaptığını göstermesi açısından önem arz eder:

"Bende bir mıknaş vardı ve vezni yüz dirhem olan bir demiri kaldırırdı. Sonra üzerinden zaman geçtikten sonra başka bir demir ile denedim ama onu kaldırmadı. Zannettim ki bu ikinci demir ilkinden daha çok vezne sahip. (Oysa) ölçtüğümde vezninin seksen dirhem olduğunu gördüm. Anladım ki kuvveti eksilmiş ve sadece ilk halde olan gibi cirmi kalmış."²⁰⁹

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere İbn Hayyân'ın bilimsel metodu sistematiklik arz eder. Bu sistematik yapı, tedrici tanımlamalarla ilerlemeye ve yine bilimsel bir sonucu ortaya koymaya yöneliktir. Bu konuda bilimsel bakış açısı hangi ilim dalı olursa olsun aynı sistematik yapıyı kullanmayı zorunlu kılar. Örneğin o, kimyasal işlemlerin nasıl yapılacağını beyan ederken bunların aşamalarını ve öncül düzeneklerini

²⁰⁴ Câbir b. Hayyân *Kitâbu'l-Bahs*, s.459.

²⁰⁵ O bu konuda şunları ifade etmektedir: "*Bilmelisin ki, biz bu havâs kitaplarımızda işittiklerimizi, bize söylenenleri ve okuduklarımızı, deneyden geçirip sınadıktan sonra sadece gördüklerimizi zikrediyoruz. Eğer doğru ise onu alıyor, yanlış ise onu reddediyoruz. Belirlediğimiz sonuçları da aynı zaman da bu topluluğun (felsefecilerin) sözleri ile kıyaslıyoruz*" Bknz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.118.

²⁰⁶ *Mevazîn ilmi*: Tikellerin kendisinden oluştuğu tabiatlarını, onlara verilmiş olan isimlerden yola çıkarak belirleme ilmi.

²⁰⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s52-53.

²⁰⁸ A.g.e., s.30.

²⁰⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.585-586.

sistematize ederek vermektedir.²¹⁰ Ona göre ancak doğru işlem aşamalarıyla yapılmış olan bir şey doğru sonuçları verebilir. Zira onun bu konuyla ilgili düşünceleri şöyledir: *“Terkibi doğru olan her şeyin tahlili de doğru olur. İlim ve amel dediğimiz, ya terkiptir ya da tahlil. Tahlil ölçmek gibidir. Terkip ise inşa etmek gibidir. Böylece şeyleri üzerinden atarsın ve cevhere ulaşırsın terkip de böyledir.”*²¹¹ Yine bu sistematik bütünlüğü göstermesi açısından verilmesi gereken bir diğer örnek, onun bütün bilim dalları için çizdiği şu bilimsel tedrici yöntemdir:

“Bu sanatın (kimya) kullandığı öncüller geometri’nin kullandığı öncüllerle aynıdır. Bunlar da yedi öncüdür: Haber, misal, halef, nazm, fasl, burhan ve tamam.

Haber, yakından önceki doğru ya da yanlış ön-sözdür. Yakın ise işin sonucunda çıkan son-sözdür.

Misal, bu san’atta iş görürken şekillerin ve haberin kendisine sunduğu sair konuların suretlerini resmetmektir.

Halef ise tedbir/deney yapanın hatasından dolayı oluşan bozukluğu ifade eder.

Nazm ise haberin burhanî olmasını sağlamada sözün tertibidir.

Fasl ise mümkün söz ile mümkün olmayan söz arasındaki farktır.

Burhan’a gelince o, bu san’at konusunda ön-söz olarak verilen haberin tahkiki sadedinde kurulan delildir.

Tamam ise araştırma sonucunda doğru ya da yanlış olarak çıkan sonuçtur.”²¹²

Filozofumuzun bu düşüncelerinde de anlaşılacağı üzere bir metodu bilimsel kılan hususlar, uygulama aşamalarının tespit edilmesi ve kademeli bir şekilde sonuca doğru çizilen tanımlar çerçevesinde haritalandırma yapmak ve sürekli bir şekilde deney yapmaktır. Bunlar Câbir b. Hayyân’ın İslam bilim çalışmalarının teşekkülünün hemen başında tecrübî ve deneye dayalı bilim düşüncesi açısından ortaya koyduğu esaslardır.²¹³

Şu halde Câbir’in yedi öncül olarak verdiği bilgilerden yola çıkarak bilimsel araştırma metotlarını dört ana aşamaya indirgeyebiliriz:²¹⁴ İlki, açıklanmak istenen şeyle ilk temasta ortaya atılan ve bir tür ilksel değerlendirme olan varsayım aşaması. İkincisi, bu varsayımların her birinin ayrı ayrı empirik delillendirilmeye çalışılması. Üçüncüsü, çıkan sonuçların şeylerin tabiatı ile karşılaştırılması ve ortaya çıkan sonucun yeni durum

²¹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitabu’l-İzah* s.113.

²¹¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’t-Tecmî*, s.261.

²¹² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*, s.77-78.

²¹³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’in*, s.427.

²¹⁴ Zeki Necip Mahmut, a.g.e., s.58.

ile uygun olup olmadığının gözlenmesi. Dördüncü aşama ise şayet uyumluysa faraziyenin kanuna dönüşmesi, yanlış ise yeni hipotezlere dönülmesi.

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere Câbir için bilgi ve bilim bütüncül bir yapı arz etmektedir. Bu bütünlüklü yapı kavramlar üzerine kurulu olan, felsefî bir mantık ve bilimsel bir metotla cereyan eden ilmin kendisidir. Bu durumda bilginin, içerisinde kendisini açığa çıkardığı çeşitli alanla ilgisi bulunduğu görülmektedir. Bu alanlar ilimlerin tanım ve tasnifinde açığa çıkmaktadır. Daha da önemlisi, tanım ve tasnif yapan kişinin zihin dünyası ile ilgili ipuçları sunmaktadır. O halde şimdi Câbir'in ilimleri nasıl tanımlayıp tasnif ettiğine bakalım.

1.5. İLİMLERİ TASNİFİ

Her türlü felsefî ve bilimsel etkinlik insanların bütünüyle üzerinde ittifak ettiği kavramlar üzerinden yapılır. Bundan dolayı felsefe için *kavramların bilimi* ifadesi kullanılır.²¹⁵ Ortak kavramlar, üzerinde fikir alışverişinde bulunulabilecek zeminler hazırlar. Bundan dolayı İslam filozofları ortak kavram dünyasını inşa edebilmek amacıyla tanıma ve tasnife büyük önem vermişlerdir. Nitekim Kindî'nin *Aristoteles'in Kitaplarının Sayısı Üzerine* adlı eseri, Fârâbî'nin *İhsâu'l-Ulûm* adlı eseri, İbn Sînâ'nın *Fî Aksâmi'l-Ulûmi'l-Aklîyye* adlı eseri, bu ihtiyacı karşılamak için yapılmış çalışmalardır. Ancak Câbir b. Hayyân'ın *Kitâbu'l-Hudûd* adlı çalışması kronolojik bakımdan hepsinden önce yapılmış bir tanım ve tasnif çalışması olması hasebiyle zannedilenin aksine Kindî öncesinde de felsefî çalışmaların sistematik bir şekilde yapıldığının en önemli kanıtıdır. Nitekim bu çalışmasında o, tanım konusunu ve tasnif işini son derece dakik ve bir filozofa yaraşır şekilde aklî, bütüncül ve derinlemesine işlemektedir.

İlimler tasnif edilirken tanımlar ve aralarında var olan ilişkiler göz önünde bulundurularak yapılır. Bunun için de öncelikle insanın sahip olduğu veya olabileceği bilginin yapısı hakkında kapsamlı bir bakış açısı gereklidir. Çünkü bir ilme dair tanım yapmak demek onun geniş çerçevesine bir sınırlama getirmek, diğer ilimlerle olan yakın-uzak ilişkilerini belirlemek demektir.²¹⁶ Burada bir diğer faktör de ilimlere dair tasnif yapan kişinin kendisidir. Zira felsefî bakış açısını ortaya koyan kişi ve bu bakış

²¹⁵ Ahmet Arslan, *Felsefeye Giriş*, s.28 vd.

²¹⁶ Enver Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Bursa: Emin Yay., 2008, s.18.

açısının kendisi, daima zamanın düşünce biçimini beraberinde taşımaktadır. Bundan dolayı ilimlerin tanımında zaman bakımından bir değişiklik olmasa bile herhangi bir ilim dalını özelleştirme ya da genelleştirme, öne çıkartma ya da geri plana itme gibi durumlar mümkün olabilmektedir. Nitekim bir ilim tek bir konu ile ilgili olabilirken felsefe ve felsefeci bu ilmi derinden bir bağlantı ile bütün bilimlerin kendisinde ortak olduğu ve kendisinden sonra dallandığı esas ilim kılabilir. Bundan dolayı farklı filozofların ilimleri farklı şekilde tanımlaması ve tasnif etmesi anlaşılabilir bir durumdur. O halde öncelikle filozofumuzun ilimden ne kastettiğine bakmak yerinde olacaktır.

1.5.1. İlim, Akıl ve Nur

Câbir'in ilmi nasıl tanımladığına dair elimizde çok kuvvetli bir veri bulunmaktadır. Ona göre: *“İlim nurdur. Akıl nurdur. İlim akıldır ve nur, akıldır. Bunlardan her bir terimi, hem ilk terim hem orta terim olarak kullanabilirsin. Bütün ilimler akıldır. Bütün akıllar nurdur. Sonuç, bütün ilimler nurdur. Bunların hepsi doğrudur.”*²¹⁷ Pasajdan da anlaşıldığı gibi Câbir; aklı, ilimi ve nuru eş görmektedir. Kanaatimizce burada *en-Nur* kelimesinden bu kelimeye kendi ilmi atmosferinde verildiği gibi aklî işrak manası anlaşılmalıdır. İşrak ise insanın akli ayanları ile şeylerin hakikatini direkt olarak anlamasını sağlayan sezgidir.²¹⁸ Yani insan doğru sezgi yolu ile varlığa dair bilgi elde edebilir. Bu durumda nurun idrak edilen şeyin hakikatine doğru kurulmuş direkt bir sezgi yolu olduğunu söylersek filozofumuz için ilim, akıl ve sezgi eş anlamlı sözcükler olmuş olur. Bu tarz bir okumanın getirmiş olduğu sonuç ise varlığın olduğu şekliyle keşfedilmesi gerektiğine yönelik irfani tutumu ortaya çıkartır. Bu da varlığın zaten ezeli olarak bulunduğu hal üzere olduğu ön kabulüne dayalıdır. O halde ilmin amacı bir şeyleri değiştirmek değildir. Çünkü varlık bu ezeliliği içerisinde tanınmalı ve tanımlanmalıdır. Bu manada ilim, kendisi ile varlığın bizim için karanlık olan noktalarını aydınlatmaktan ibarettir. Bu aydınlanmadan sonra ise ilim, ya pragmatist bir yaklaşımla eylemsel ve tatbiki bir zihniyeti ortaya çıkartmayı ya da irfani anlamda eylemsizliği ve salt bilgiyle yetinmeyi getirir. Câbir'in ilimleri tasnif ederken bu iki ilim anlayışını da ortaya koyduğunu görmekteyiz. O, ilimden (şeylerin birbirine

²¹⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l* s.317.

²¹⁸ Zeki Necip Mahmud, a.g.e., s.88

dönüşümünü savunmasından da görüleceği üzere) hem tatbiki bir manayı hem de şeylerin iç yüzünü aydınlatabilen kuvveyi anlamaktadır.²¹⁹

Bundan dolayı Câbir ilimleri tasnif ederken ikili bir tarif vermektedir. Her ilme iki farklı pencereden bakmayı tercih etmektedir. İlk tarif ve tasnif, bir ilmin kendisiyle öğrenildiği usul ve metot göz önünde bulundurularak yapılırken ikincisi o ilmin kendisi ve kendisini oluşturan esasları bakımından yapılır. Başka bir ifadeyle, ilk tanım ve tasnifte ilmi öğrenen insan göz önünde bulundurulurken ikinci tasnifte insandan bağımsız müstakil bir tasnif vardır.

1.5.2. Tanım ve Tasnif

Tanım, bir kavramın anlamını belirleme, o kavrama yüklenecek özellikleri dil yoluyla ifade etme işlemidir.²²⁰ Tasnif ise bir filozofun aralarındaki ilişkileri gözeterek ilimler arasında bir sınıflandırmaya gitmesi olarak tanımlanabilir.²²¹ Tanım yapmak bir ilimde kullanılan müşterek kavramların anlam alanlarını belirlemek için vazgeçilmez bir durumdur. Aynı şekilde tasnif işi de her şeyden önce sınıflamayı yapan düşünürün ilim anlayışını ortaya koymaktadır. Bu önemli durumdan dolayı İbn Hayyân ilimlerin ve herhangi bir bilimde kullanılacak herhangi bir kavramın tanımına son derece önem vermektedir. Hatta o, bu konudaki eseri “*Kitâbu'l-Hudûd*”a diğer bütün eserlerinden daha çok değer atfetmektedir:

“Kitaplarımızdan Kitabu'l-Hudud'u okumayan kişinin çalışmaları nasıl tam olabilir ki! Ey kardeşim, bu kitabı okuman diğer kitapları okuman gibi olmamalıdır. (Diğer kitapları) ayda bir kez okuyabilirsin, ancak Hudûd'a her saat bakman gerekir. Çünkü tanım yapmak (çalışmalarda) en önemli kısımdır.”²²²

Câbir için tanım bir çerçeve çizmektir. Bu konuda o, şunları ifade eder:

“Bil ki tanımdan amaç; kendisinde olanın tanımın dışında kalmaması, kendisinde olmayanın da tanıma dâhil olmaması için hakikat üzere tanımlanmış cevheri kuşatmaktır. Bundan dolayı tanım insan için çok gülen, iki ayaklı ve buna benzer şeyler denilmesi gibi, cinsten ve türü ortaya çıkaran fasıllardan alındığından tanım; ne bir eksiltme ne de arttırma ihtimali içermez olur. Bu nedenle tanım hakkında arttırma ve eksiltme ihtimalinin olmadığı söylenir. Tanımda arttırma, tanımlanandan bir şeyi eksiltmektir ve yine ondan eksiltme de tanımlananda bir şeyi arttırmaktır. Bu sana önceden defalarca zikrettiklerimizdendir.”²²³

²¹⁹ Enver Uysal, a.g.e., s.29.

²²⁰ Enver Uysal, a.g.e., s.18

²²¹ Mehmet Vural, a.g.e., s.630 vd.

²²² Câbir bin Hayyân, “*Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*”, s.34.

²²³ Câbir bin Hayyân, *Tanımlar Kitabı*. Aygün Akyol, İclal Arslan (çev.). Ankara: Elis Yayınları, 2015, s.34; Câbir bin Hayyân, “*Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*”, s.35.

Böylece tanım, herhangi bir şeye dair yapılan en kuşatıcı açıklamadır. Burada dikkat edilmesi gereken husus tanımlanan şeyin cevherinin ön planda tutulması gerektiğidir. Tanım için durum budur. Tasnife gelecek olursak o, ilmi öncelikle *din ilmi* ve *dünya ilmi* olarak iki kısma ayırmaktadır. Yukarıda da değindiğimiz üzere Câbir her bir ilmi iki farklı pencereden tanımlamaktadır. İlki, onu öğrenecek olan insanı ve öğretim metotlarını göz önünde bulundurması bakımından, ikincisi ise ilmin kendisi bakımından. Bunu da o, *ilimlerin tanımları* ve *eşyaların tanımları* olarak iki şekilde isimlendirmektedir. Örneğin filozofumuz din ilmi için şu tanımları vermektedir:

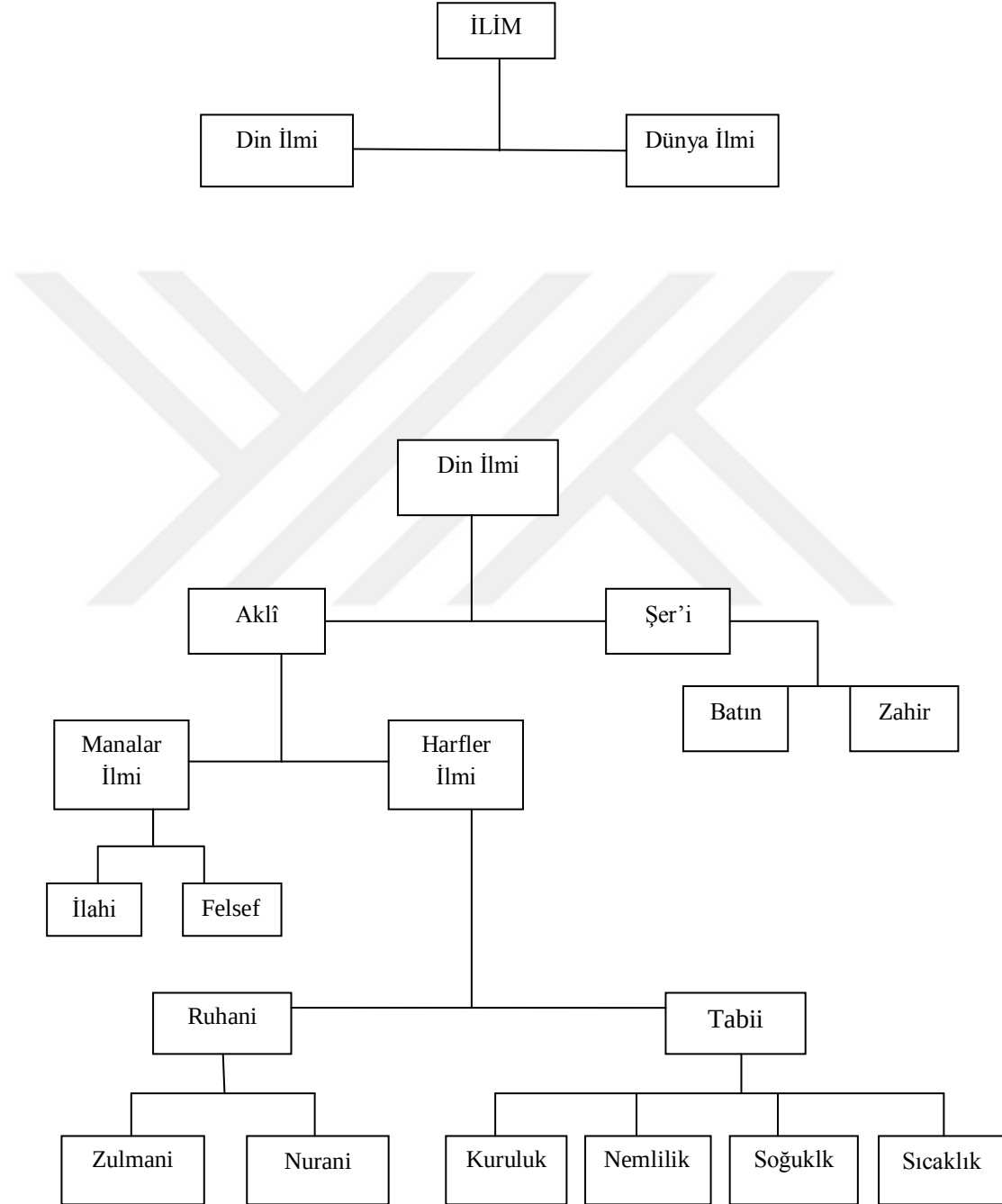
“(ilimlerin tanımları bakımından) derim ki: Din ilminin tanımı; ölümden sonra kendisinden fayda umulan şeylerde kullanmak için aklın kendisiyle süslediği suretlerdir. Ne bu suretlerden dolayı insanları yüceltmek, ne bu suretleri ortaya çıkarmada onlara ait bir çözüm yolu olmak, ne de dünyayı idare etme isteği bu tanıma muarız olmaz. Çünkü bunların hepsi bizzat değil, araz yoluyla suretlere ait olur.”, “(Eşyaların tanımları bakımından ise) ölümden sonraki hayatta düzgünlüğün kendisiyle elde edilmesi için emredilen fiillerdir.”²²⁴

Câbir’in bu eseri dilimize kazandırıldığı için biz onun her bir ilim için teker teker nasıl tanımlar yaptığını değinmeyeceğiz. Ancak konumuz bağlamında yeri geldiğinde onun tanımlarına başvuracağız.

Câbir’in ilimleri tasnif ederken evvela kendisinden fayda beklenen zamana bağlı bir şekilde ilimleri, din ilmi ve dünya ilmi olarak ayırdığı görülmektedir. Eğer kendisinden beklenen fayda ölümden önce ise o ilim, dünyevî ilimlerden. Şayet kendisinden beklenen fayda ölümden sonra ise de dinî ilimler kapsamına girer. Öte yandan o, dini ilimleri de kendisi hakkında nassın yani dini kaynağın verdiği direkt bilgiye göre oluşan ile akli hükümlere göre oluşan olarak ikiye ayırır. Taksimattaki bir diğer dikkat çekici nokta ise Câbir’in sanat ilmini (kimya) dünyevi ilimlerden ruhani kısma koymasıdır. Bunu da nazari ve ameli olarak iki kısma ayırır. Nazari kısma sanat ilmi, ameli kısma ise sanatlar ilmi adını vermektedir. Sanatlar ilmiyle de sanat ilminde²²⁵ bulunması zorunlu olan deneysel yolları kasteder. Taksimattan da anlaşılacağı gibi sanat ilminde işin esas noktasının gümüşü altın gibi ya da bakırı gümüş gibi gösterecek renklendirici maddeye ulaşmak olduğu görülmektedir. Câbir’in ilimleri tasnifini şu şekilde gösterilebilir:

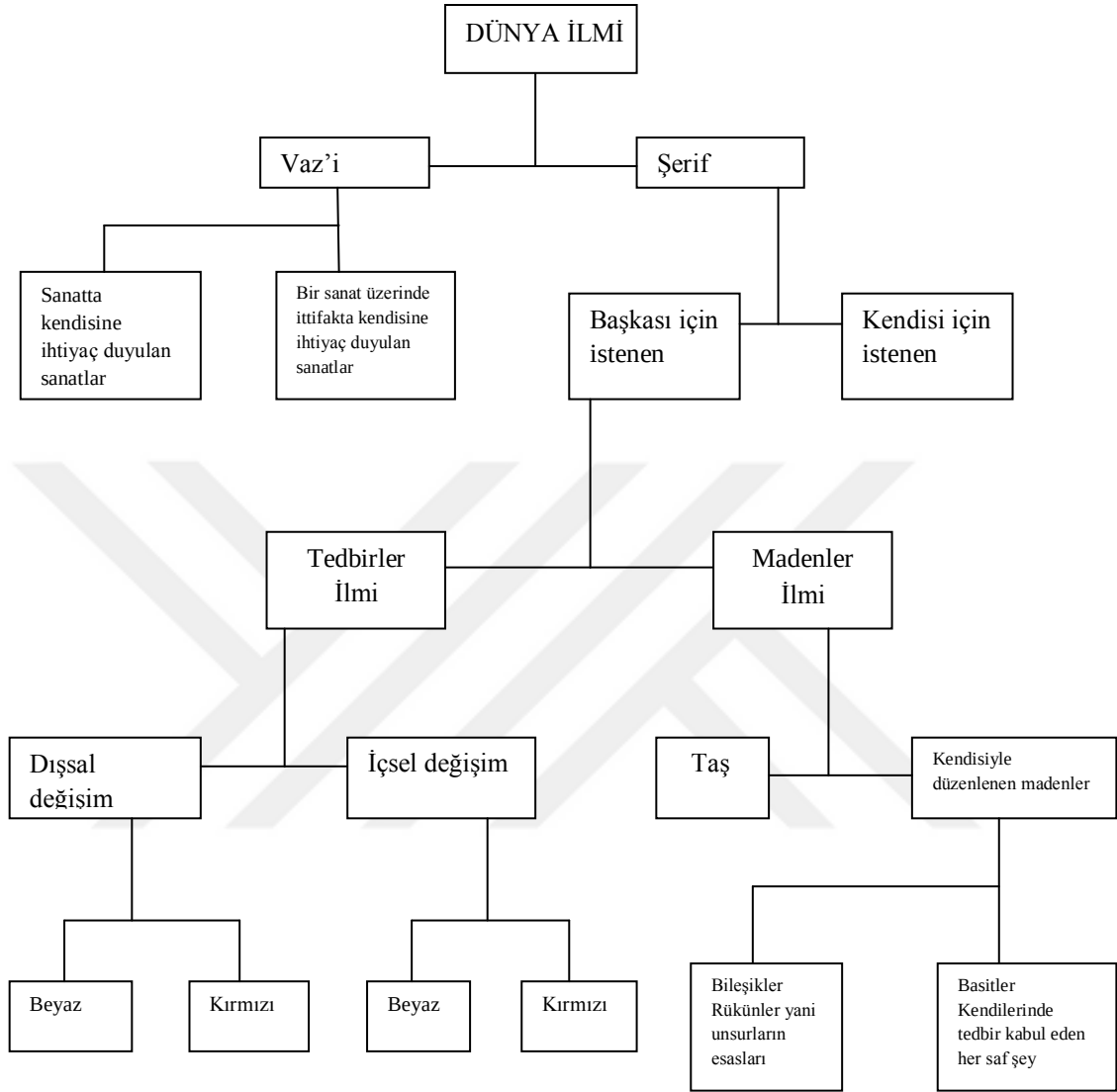
²²⁴ Câbir bin Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, s. 42, 54

²²⁵ Sanat ya da sanatlar ilmi: Bu iki kavramla filozofumuz kimya ilmini ve kimyasal metotları kastetmektedir. Bknz: Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.50.

Tablo 1.1: İlimlerin Tasnifi²²⁶

²²⁶ Câbir'in ilimleri tasnif tablosu Aygün Akyol ve İclal Arslan'ın hazırladığı “*Tanımlar Kitabı*” s. 23-25’ten alınmıştır.

Tablo 1.1.'in Devamı



Câbir'in "*Kitab İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*" adlı eserinde başka bir ilimler tasnifi daha yaptığını görüyoruz. Burada da o, ilimleri yedi kısma ayırmaktadır:

"Sebâiyye kendisinden daha önce bahsedeceğimizi vaat ettiğimiz ilimlerdir. Şimdi bu yedi ilmi açıklayalım:

1. Tıp ilmi ve bunda olanların hakikati.
2. Sanat ilmi (kimya) ve onda olanların açığa çıkartılması.
3. Havâs (özellikler) ilmi ve onda olanlar
4. Zamanımızda ehli ve uğraşanı olmayan en büyük ilim olan tılsımlar ilmi.

5. Kendisi gibi hiçbir ilmin olmadığı, anlaşılamaz, akılla idrak edilemez ve hakkında eser telif edilmemiş olan en yüce ilim: Ulvî gezegenlerin (muhtemelen yıldızların) kullanılması, bunun ne ve nasıl olduğu.

6. Doğa ilmi ki o mizan ilmidir.

7. Suretler (şekiller) ilmi. Bu ilim yaratma, kuvvede olanı fiile çıkartma ilmidir.”²²⁷

Câbir böyle bir taksimden sonra burada geçen her bir ilmi teker teker açıklamakta; her bir ilmin kısımlarını, kullandığı araçları ve hedeflerini zikretmektedir.²²⁸

1.6. CÂBİR BİN HAYYÂN İÇİN FELSEFENİN KAİDELERİ

Câbir b. Hayyân’ın gerek ele aldığı bir konuda gerekse de bir bütün olarak fikir dünyasında metot olarak müşahade ve deneye dayalı bilimsel bir yöntemi benimsediğini görmüştük. Buna ilaveten belirtmek gerekir ki o; kullandığı dili, problematiği ele alış tarzı, müzakere ve tartışma üslubu bakımından da filozofça bir yaklaşım sergilemektedir. Felsefeye ilgi duymakta kendisinden önceki filozofları minnetle ve saygıyla yâd etmektedir. Özellikle Sokrates’in ve Aristoteles’in onun nazarında önemli bir yeri vardır. Onun Sokrates’e rahmet okuduğuna bile şahit oluyoruz.²²⁹ Yine o, Sokrates’i “*Bütün filozofların babası ve efendisi*”²³⁰ olarak görmektedir. İbn Hayyân’ın gözünde Sokrates, “*Mutedil insan gibidir*”²³¹ ki İbn Hayyân’a göre mutedil kişi - epistemoloji kısmında değineceğimiz üzere- tabiatıyla şeyleri belirleyebilen ve kendisinde bilginin ilk bakışta bedaheten (doğuştan) kurulduğu kişidir (Maiotik).

Câbir için felsefe, bir yönüyle doğa içerisinde karşılaştığımız sebeplerin bilgisidir.²³² Bu bakımdan o, felsefenin tanımını da şu şekilde yapmaktadır: “*Tabiatla ilgili durumları ve en yüksek olanın yakın illetlerini, en aşağı olanın da yakın ve uzak illetlerini bilmektir.*”²³³ Bunun yanı sıra o, felsefeyi kişinin aklını doğru bir şekilde kullanabilmesinin zorunlu bir gerekçesi olarak görmektedir. Bu bakımdan doğru bir düşünsel eylem ancak felsefî bir bakış ile mümkündür. Ancak bir düşüncüyü felsefî kılan da onun belli başlı özellikleridir. Bu bakımdan düşünürümüz, *Kitâbu’l Havâsu’l-Kebîr*

²²⁷ Câbir bin Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.314-317.

²²⁸ Câbir bin Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.319-320. Ayrıca İbn Hayyân’ın bu taksimi için bkz: Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s. 49 vd.

²²⁹ Câbir bin Hayyân, *Kitâbu’t-Tecrid* s.562.

²³⁰ P. Kraus, a.g.e., s.389

²³¹ A.g.e., s.377

²³² Enver Uysal, a.g.e., s.29.

²³³ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, s. 56.

adlı eserinde felsefî düşüncenin birtakım usullerini sıralamaktadır. Bu usuller ona göre şunlardır:

“Felsefenin kaideleri mizânın da kaideleridir. O halde biz de önce felsefenin bu kaideleri ile başlayacağız. Ancak öncelikle akıldaki ilksel (evâil) ve ikincil konuları ve onların nasıl olduklarını öğrenmen gerek. Ta ki bu konuda bir şey hakkında şüpheyne düşmeyesin ve ilkseller için delil talep etmeyesin. İlkellerin delilliği ile de ikincilleri tam olarak kurarsın. Geriye kalan bütün şeyleri de bunlarla temellendirirsin. İlminde bir kusur olmaması için bunu öğren. Böylece deriz ki:

- a) Bir şey ya kadîmdir ya da hâdistir.
- b) Kadîm ve hâdis de ya şahıstır ya da değildir.
- c) Şahıs olan ve olmayan da ya basittir ya da bileşiktir.
- d) Bileşiğin parçası, bileşiğin kendisi gibi değildir ve o parça ile bileşiğin bütünü hakkında hüküm verilemez. Ancak basit için durum böyle değildir. Onun bir parçası ile bütünü hakkında hüküm verilebilir.
- e) Bütün büyüklükler, kendisine bölünür.
- f) Bir terkip en az iki parçadan oluşur. Bu iki parçanın terkip halinde birleşmesi de ancak bir birleştirici (ilke) ile mümkündür.
- g) Bütün bileşikler farklı kiplere sahiptir.
- h) Bir büyüklüğün sonu olmaması düşünülemez. Akılda tasavvuru mümkün değildir. Bu tartışma gerektirmeyen bir aptallıktır.
- ı) Sonu olmayan mesafeyi, sonlu bir zaman dilimi içerisinde katetmek mümkün değildir.
- i) Sonsuz olan bir şeyin cirm, fiil ya da kuvve olması mümkün değildir. Akılda da bu şekilde tasavvur edilmelidir.
- j) Sonsuz olan bir cirmin sonlu bir kuvveye sahip olması da imkânsızdır. Bu bir kişinin aynı anda hem oturuyor hem de ayakta olmasına benzer. Bu ise muhaldir.
- k) Sonsuz olan cirmin bütünüyle ya da bir parçasıyla hareket etmesi de imkânsızdır.
- l) Zorunlu olarak bilinir ki sebep, bizzat sebepliden öncedir.
- m) Var olmayan bir zatın sebep ya da sebepli olması mümkün değildir.
- n) Bileşik bir cirmden bir sıfatın ve zıddının (aynı anda) kaybolması, yitip gitmesi mümkün değildir. (Bu konuda) aralarında bir vasıta yoktur ve bu tasavvur edilemez.
- o) Bir şeydeki bir fiilin sonsuza dek kuvve halinde kalması mümkün değildir. Bu tasavvur edilemez.
- ö) Ezeli olanın yok olması, yitip gitmesi mümkün değildir. (Yani aynı zamanda ebedîdir.)
- p) Nefs olmadan cirm için hayat söz konusu değildir.
- r) Canlı olmayan bilfiil nefis ile cirmin bir araya getirilmesi olanaksızdır.
- s) Toplam mekânları tek tek her birinin mekânlarından büyük olmadıkça bir cirmin başka bir cirme dâhil olması imkânsızdır.

ş) Cirmden bağımsız bir boşluk mümkün değildir.

t) Cirmelerin birbiri içerisinde gizli bulunması mümkün değildir. Nitekim cirmelerin bazılarının bazılarında bulunması gizli olmayan bir nedenselliktir.²³⁴

Câbir'in zikrettiği bu maddelerden birkaçını izah etmekte fayda vardır. Bütün büyüklüklerin yine kendisine bölünebileceğinden kasıt, boyutların kendi cinsine dairdir. Yani üç boyuta sahip olan herhangi bir cisim bölünürken yine üç boyutlu bir şekle bölünebilir. Keza doğru yine doğruya, yüzey yine yüzeye bölünebilir. Her biri ancak kendi cinsine göre bölünebilir. Yine o, terkinin en az iki parçadan oluşabileceğini ifade etmekte ve bir terkinin olabilmesi de bir mürekkebe bağlamaktadır. Bundan kasıt ise birleşecek olan şeylerin birbiri ile zorunlu bir alakası olmasının gerektiğidir. Bir diğer husus ise hangi türden olursa olsun bir büyüklüğün sonsuz olamayacağı tespiti kanaatimizce kritik bir tespittir. Nitekim o, bunu anlama yetisinin bir yasası olarak ortaya koymakta, buna muhalif olan bir düşünce tarzını (mutlak kudret sahibi olan tanrı isterse yapar, tanrının kudreti yasaların üstündedir gibi demagojik ve retorik ifadeleri) selim akla aykırı görmekte ve üzerinde tartışmaya değmeyecek bir aptallık olarak nitelendirmektedir.²³⁵

Öyle anlaşıyor ki sonu olmayan bir mesafenin sonlu bir zaman dilimi içerisinde kat edilemeyeceği düşüncesi açık bir şekilde Zenon'u çağrıştırmaktadır. Nitekim Zenon; uzay ve zamanda herhangi bir çizgisel yayılımın sonsuz ölçüde küçük birimlerin art arda gelmesinden oluştuğu kabulünden yola çıkarak uzayda olsun zamanda olsun bir mesafeyi kat etmenin önce onun yarısını, sonra onun yarısını, sonra onun da yarısını (sonsuz dek) kat etmeyi gerektirdiğinden bu mesafenin hiçbir zaman kat edilemeyeceğini öne sürmektedir.²³⁶ Bu bakımdan zamanda hareket mümkün değildir ve her şey Parmenidesci anlamda mutlak birdir.²³⁷ Farklı bir şekilde de olsa Aristoteles'in de süreklilik öğretisiyle uzay, hareket ve zamanın sonsuz bölünebileceği ilkesini benimsediği bilinmektedir çünkü Aristoteles için bu, hareket etmeyen hareket ettiricinin varlığını zorunlu kılmak için vazgeçilmez bir durumdur.²³⁸ Biz, bir Aristotelesçi olan Câbir'in de aynı saikle bu ilkeyi benimsediğini görüyoruz. Zaten filozofumuzun zikrettiği diğer felsefe kaidelerinde de Aristoteles etkisini görmek

²³⁴ Câbir bin Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr* s.119-120.

²³⁵ A.g.e., s.120.

²³⁶ Arda Denkel, *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011, s.52.

²³⁷ Kadir Çüçen, *Varlık Felsefesi*, Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017, s.97.

²³⁸ David Ross, *Aristoteles*. Ahmet Arslan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014, s.152 vd.

mümkündür. Dikkat çekmemiz gereken bir diğer nokta ise filozofumuzun burada kaide olarak cirmden bağımsız bir boşluğun olmadığını söylemesidir. İleride bu konuya değinilecek ancak buradaki kastın mekân bakımından olduğunu söylemekte fayda var. Yoksa tabiatlar arası geçişte akli bir ilke olarak düşünürümüz, boşluğu kabul etmektedir. Câbir'in selim aklın ayanları ve öncülleri olarak zikrettiği felsefenin kaideleri bunlardır. O, kendi felsefesini de bu ölçüler çerçevesinde kurmaktadır.



BÖLÜM 2: BİLGİ FELSEFESİ

2.1. BİLGİNİN KAYNAĞI VE İMKÂNI

Bilgi edinme insanın en temel ve ayırt edici özelliklerinden biridir. Temelinde ister yaşamak için çevresini tanımak arzusu isterse pragmatist olmayan bir bilme eğilimi bulunsun, insanın tarih boyunca bilgi ile daima bir ilişkisi olmuştur. Öte yandan bu bilgi edinme sürecinin belli başlı nitelikleri taşıması, belli kalıplar etrafında şekillenmesi gerekmektedir. Nitekim felsefenin baktığı çerçeveden bilgiyi günlük hayatta karşılaşılan sıradan bilgi çeşitlerinden ayırt eden şey, bu belli başlı niteliklerdir. Bir başka ifadeyle felsefe aynı zamanda varlığa bilgi temelli yaklaşımı da bünyesinde barındırmaktadır ki bilgi felsefesi ya da epistemolojinin bir yönü de budur. Epistemoloji; felsefenin bilişsel süreçlerin oluşumlarından ziyade bilgiyi genel olarak ele alan, bilgiyle ilgili problemleri araştıran, bilginin kaynağını, doğasını, doğruluğunu, sınırlarını inceleyen dalıdır.²³⁹

Öte yandan epistemoloji çerçevesinde bilgiye ve bilgi edinme sürecine dair birtakım sorular sorulabilir: Bilgi edinme sürecinin sujesi olan insan ile objesi olan varlık âlemi arasında cereyan eden bu süreç nasıl bir karakter taşımaktadır? Bu süreçte insanın etkinliği nedir? Gerçek anlamda kendisine bilgi denilecek bir şey var mıdır? Varsa kaynağı nedir ya da nelerdir? İnsan, varlığın mahiyetini ve hakikatini kavrayabilir mi? Neyi bilebiliriz ve gerçek bilgiyi sanıdan nasıl ayırt edebiliriz? Bu ve bunun gibi sorular felsefe tarihi boyunca birçok filozof tarafından sorulmuş ve bilginin imkânına yönelik çeşitli teoriler öne sürülmüştür.

Bu konuda Parmenides, bilgi ile sanı arasında sistematik bir ayırım yapan ve bu suretle de epistemolojiyi kuran kişi olarak kabul edilmektedir.²⁴⁰ Diğer yandan onun doğru-sanı ayırımı aynı zamanda ontolojik bir temayı da barındırır. Parmenides duyularla elde edilen verilerin gerçek anlamda bilgi olarak nitelendirilemeyeceği kanaatindedir.²⁴¹ Aynı ayırım, farklı bir şekilde Demokritos için de geçerlidir. O da duyu verilerinin doğru bilgiyi sağlayamayacağını ifade eder²⁴² Sofistler ise doğru bilginin ne

²³⁹ Ahmet Cevizci, *Büyük Felsefe Sözlüğü*, s.701.

²⁴⁰ Kadir Çüçen, a.g.e., s.97.

²⁴¹ Arda Denkel, *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*, İstanbul: Doruk Yay., 2011, s.37.

²⁴² Aristoteles, *Metafizik*, 1009b 7.

duyular aracılığıyla ne de rasyonel olarak elde edilebileceğini iddia etmektedir.²⁴³ Platon'a gelince ona göre doğru bilgi duyularla değil akılla sağlanır.²⁴⁴ Aristoteles ise bilginin duyularla başladığının ancak bilgi için akla da ihtiyaç olduğunun bilincindedir.²⁴⁵

Öyle görünüyor ki bilginin kaynağına dair yapılan soruşturmalar epistemolojide tarihsel bakımdan yapılan en eski tartışmalar arasındadır. Buna göre insanın bilgiyi fitratından ya da dış âlemden edindiğine yönelik farklı bakış açıları mevcuttur. Bilginin insanın tabiatında gizil olarak mevcut olduğu ve kişinin uygun şartlar sağlandığında bu bilgilere ulaşabileceği düşüncesi, Sokrates'e aittir. Çünkü o, bilginin insanın tabiatında gizil bir şekilde bulunduğu inanıyordu ve ona göre tek yapılması gereken şey uygun sorularla bu bilginin dışarı çıkarılmasıydı. Sokrates tartışmalarında kullandığı bu maiotik metotta,²⁴⁶ eğitim sürecini ebelik ve doğurtma süreciyle eş görür. O halde Sokrates için öğrenme, zaten kişinin kendi tabiatında bulunan bir şeyin keşfinden ibarettir ve öğrenmenin gerçekleşebilmesi için dışarıdan gelecek herhangi bir bilgiye ihtiyaç yoktur. İbn Hayyân'ın ifadesiyle kişi, “*şeylere dair bilgiyi tabiatı gereği doğuştan bilir.*”²⁴⁷ Öte yandan Câbir'in bu konuda Sokrates'ten ayrıldığı çok önemli bir farklılık mevcuttur. Düşünürümüze göre bu durum bütün insanlar için değil, *mutedil şahıslar* için geçerlidir²⁴⁸ ve onun buradaki itidalden kastı ise bir şahsın yapısında bulunan unsurların dengeli bir şekilde kurulmuş olmasıdır.²⁴⁹

Bu konudaki bir diğer görüş – ki filozofumuz Câbir de bunu bilginin kaynağına dair ikinci görüş olarak ortaya koymaktadır- her türlü bilgi kaynağının insan dışında olduğuna ve bilginin çeşitli suretlerle dışarıdan alındığına dairdir. Bilindiği gibi bu görüş Aydınlanma dönemi filozofu John Locke'un şahsında belirginleşen bir görüştür. *Tabula Rasa* benzetmesi ile meşhur olan bu görüşe göre insan zihni; üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, hiçbir tasarıma sahip olmayan boş bir kâğıt ya da levhadır. Locke bilginin kaynağı konusunda şunları ifade etmektedir: “*İnsanın her zaman sınırsız ve*

²⁴³ Ahmet Cevizci, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*, Bursa: Asa Kitapevi, 2006, s.148.

²⁴⁴ Bertrant Russel, *Batı Felsefesi Tarihi 1-3*. Muammer Sencer (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2004, c.1, s.251-252.

²⁴⁵ Arda Denkel, a.g.e., s.124.

²⁴⁶ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007, s.45.

²⁴⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tecmî*, s.250.

²⁴⁸ A.g.e., s.250.

²⁴⁹ A.g.e., s.250.

*meşgul hayal gücünün kendisine hemen hemen sonsuz değişik biçimler verdiği bu geniş yığın zihne nereden gelir? Zihin, aklın ve bilginin bütün malzemelerini nereden alır? Buna tek kelime ile cevap veriyorum: Deneyden.*²⁵⁰ Öyle anlaşılmaktadır ki bu teoriye göre birey boş bir sayfa gibi doğar, sonra duyu yolu ile dışarıdan aldığı veriler onu şekillendirir ve bu sayede bilgi ortaya çıkar. Ayrıca burada şunu hemen belirtmek gerekir ki İbn Hayyân’a göre bu görüşü savunanlar için dış etkenlerin en önemlisi, başta anne-baba olmak üzere, onu eğitim ve öğretime tabi tutan kişilerdir. Bu kimseler bir çocuğu istedikleri gibi yetiştirip onu istedikleri gibi biri yapabilirler.²⁵¹

Câbir b. Hayyân için aklın bir ışık olarak varlığı ısıtması neticesinde ortaya çıkan ürünün yine akıl tarafından idrak edilmesi, bilgilenme ya da bilgi edinme süreci olarak nitelenmektedir. O, yukarıda belirtilen iki görüşü zikrettikten sonra, bilginin kaynağına dair bu iki görüşü de içeren başka bir bakış açısı geliştirmektedir. Buna göre kişinin tabiatı dış âlemde bulunan bilgiyi alabilme kabiliyetine (İstidât) sahiptir ve dışsal veriler yapılanma için bu fitrî kabiliyeti kullanmaktadır.²⁵² Öyle anlaşılmaktadır ki filozofumuza göre fitrat bir bilgi çeşidi değil, bilgiyi kabule hazırbulunuşluk halidir. Bu konuyla ilgili onun görüşü şu şekildedir:

“Üçüncü grup ise der ki: Bu ne bedahetendir, ne de küçüklükten beri talim yoluyla. Bu görüş bizim dediğimiz gibidir: “Bedahetin üstüne oluşturulur.” (Bu bakımdan) bedahetin ise şehvet olduğunu söylüyorlar, (bu şehvet ise) ilimlere duyulan şehvettir.”²⁵³

Buradan da anlaşıyor ki düşünürümüze göre bilginin kaynağı hem dış âlem hem de fitrattır. Bu görüş eğitim ve öğretim faaliyetlerinde hem bireyin kendisinin hem de çevrenin etkin olduğunu belirten görüş ile aynı doğrultudadır. Ancak Câbir, bilginin fitrat olarak ifade edebileceğimiz dışsal verileri kabul edebilecek şekilde hazırbulunuşluk sergileyen bir yapı üzerine inşa edilebileceği kanaatini taşımaktadır. Yani ilim doğuştan değildir, doğuştan gelen kabiliyetler üzerine kurulmaktadır. Çünkü yine İbn Hayyân’ın ifadesiyle söylersek “*nefs, zorunlu olarak ilksel anlamda bilgi sahibi (âlimetün) değildir.*”²⁵⁴ Bir başka ifadeyle insan bütünüyle bilgilerle donanmış bir şekilde doğmamaktadır. Ancak tabiatı itibarıyla bir kabiliyetle doğmaktadır, çünkü

²⁵⁰ Ahmet Aslan, *Felsefeye Giriş*. 25. Baskı. Ankara: BB101 Yayınları, 2017, s.55.

²⁵¹ Kraus, a.g.e., s.375.

²⁵² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî'*, s.249-250.

²⁵³ A.g.e., s.250.

²⁵⁴ Kraus, a.g.e., s.377

onun nefsi ilk etapta “*kâdir, fâil, câhildir.*”²⁵⁵ Sonra bu kabiliyetleri bilgiyi ile alır ve bilgi sahibi olur. Filozofumuzun burada temas ettiği bir diğer nokta bedaheten var olan bu kabiliyetin *şehvet* olarak da düşünülmesidir. Muhtemelen filozofumuz, bu ifadesiyle insanın tabiatı gereğince bir şeyleri öğrenme isteğini ve şevkini kastetmektedir. Açıktır ki bu görüş, tam anlamıyla Aristotelesçi bir görüştür. Nitekim Aristoteles *Metafizik* kitabının hemen girişinde şöyle demektedir: “*Bütün insanlar, doğal olarak bilmek isterler. Duyularımızdan aldığımız zevk bunun bir kanıtıdır. Çünkü onlar, özellikle de diğerlerinden fazla olarak görme duyusu, faydaları dışında bizzat kendileri bakımından da bize zevk verirler...*”²⁵⁶

Bu bağlamda bilmeyi istemenin ve bilginin kaynağının bu şekilde tarif edilmesi, bilginin oluştuğu yer bakımından da başka bir sorgulamayı beraberinde getirmektedir. İnsanın tabiatının bilgi edinmeye müsait olan yönü, bu bilgiyi sistematik hale getirip kullanan ve bundan yeni bilgiler çıkartan akıl konusunda da Câbir çeşitli bilgiler sunmaktadır. Aklın insana bahşedilmiş en yüce yeti olduğu konusunda onun da hiçbir itirazı yoktur.²⁵⁷

Denilebilir ki akıl, İbn Hayyân için ahlakın ve hatta dinin bile ötesinde bir öneme sahiptir. Çünkü irade ve sorumluluğa sahip olmak demek, kendisinden doğru yargıların çıkarıldığı selim akla sahip olmak demektir. Yukarıda bahsettiğimiz kaynaklardan gelen bilgileri işleyen akıl konusunda o, bir başka tarihsel tartışma olarak aklın konumu problemine de değinmektedir. Bu tartışma aklın kalpte mi yoksa beyinde mi olduğuna yönelik bir tartışmadır.²⁵⁸ Filozofumuza göre bu tartışmada en önemli konu mantık konusudur. Nitekim o, akıl yetisinin konumu ile ilgili her iki görüşü (kalp veya beyin) zikrettikten sonra bu konuda doğru olan görüşün hangisi olduğuna mantık kurallarının karar vereceğini söylemekte ve sözlerine şöyle devam etmektedir:

“Bu iki gruba (uzuvların sultanının kalp olduğunu iddia edenler ve beyin olduğunu iddia edenler) deriz ki: Aristoteles mantık hakkında tanınmış eserler vermişti. Bu alanda hüsnü telif ile dört kitap yazdı: Kategoriyas, Peri Hermias, Analitika, Topika. İsagoci’yi ise

²⁵⁵ A.g.e., s.378

²⁵⁶ Aristoteles, *Metafizik*, 980a21.

²⁵⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.181.

²⁵⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.181-182.

Mantık ilmine giriş için yazdı.²⁵⁹ Hatta o Kitâb-ı Burhân'ı (İkinci Analitikler) yazarak bunu daha da ileri taşıdı. Filozoflar onun için burhan zikretmemişlerdir. Bu felsefecilerin ona olan saygısından dolayıdır. Çünkü o, bu ilmi (mantık) icat eden kişidir. Bunda delil olarak verilebilecek şey, burhanın iki çeşit burhan olduğudur. Burhan kendisine de delildir. Daha doğrusu delile ihtiyaç duymaz. Gündüz ve onun aydınlığı gibidir ve delile ihtiyaç duymaz. Çünkü ışık onun burhanıdır. Güneş ışığının güneşin burhanı olması, hareket etmesinin insanın yaşadığının burhanı olması, soğukluğun kışa burhan olması ve benzerleri gibi. (Ancak) Burhan kendisinden olmayan bir burhana da ihtiyaç duyar/duyabilir. Bu durumda dört öncül şunlardır: Hatabî Mukaddime, Cedelî Mukaddime, Sofistik Mukaddime ve Burhanî Mukaddime. Her ne zaman burhanî olan diğer üçünden biriyle birleşirse mana en güzel iki mukaddimeye kavuşmuş olur.”²⁶⁰

İbn Hayyân'ın bu ifadelerinden anlaşılacağı gibi o, doğru bilgi için fitrî hazırbulunuşluk ve dış âlemden sonra bir üçüncü kaynağı daha gerekli görmektedir ki bu da onun sık sık öncüller ya da mukaddime olarak isimlendirdiği akıldır. Bu konuya bir sonraki bölümde değineceğiz. O, bu öncüllere uyan bilgiler için *Burhanî* nitelemesini de kullanmaktadır. Burhan, doğruluğunda şüphe bulunmayan ve zorunlu bilgi getiren kesin delil olarak mantık kavramlarından birisidir.²⁶¹ Nitekim İbn Hayyân, Aristoteles'in *Organon* mantık külliyatından²⁶² faydalananarak burhanî olan bu ilkeleri de varlık ile kıyaslamak suretiyle üç varlık kategorisi zikretmektedir: Vacip, mümkün ve mümteni.²⁶³ Bu konuda Câbir şunları ifade eder:

“Burhanî olan (akıl yürütme) diğer üçünden biriyle bağlantılı olarak ortaya konursa hangisiyle birlikteyse onda konu ile bağlantısı olmayan şeyleri bir tarafa iter. Böylece dördüncüsü olmayan üç mükemmel durum ortaya çıkar: Vâcib, mümkün, mümteni’.

Vâcib, burhanî olandır. Mümkîn, burhanî olanın diğer üçüyle (Hatabî, Cedelî, Sofistik) birleşmesi ile ortaya çıkandır ve bu durumda onun var olması da olmaması da imkân dâhilindedir. Mümteni’ ise burhanî imkânsız olandır ki felsefeciler onu, “Selbî/olumsuzlama” olarak isimlendirmiştir. Örnek verecek olursak suyun yanması mümtenidir. Ateşin nemlenmesi mümtenidir.

Hakkında burhan olmayan sözlerin doğru ya da yanlış bir yargı taşımaları gerekir. Bu durumda verdiği bir yargı hakkında kimin burhanı varsa ona deriz ki: aklın mahalli, durumu ve meskeni hakkında söylediğin doğrudur. Aklın kalpte olduğunu söyleyenler, ne derse desinler ortaya bir burhan koyamıyorlar. Ancak aklın beyinde olduğunu söyleyenlerde burhan bulabiliyoruz. Nitekim onlar diyorlar ki: beyine sirayet eden bütün hastalık çeşitlerinde etki olarak görüyoruz ki, aklî meleke de yok oluyor. Melankoli, kara-sıcak humma gibi. Bu burhanları ile aklın beyinde olduğunu kesin bir şekilde ispat etmiş

²⁵⁹ Câbir de bütün Orta Çağ felsefecileri gibi İsağoci'nin Aristoteles tarafından yazıldığını zannediyor.

²⁶⁰ Câbir b. Hayyân, a.g.e., s.183.

²⁶¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Burhan”, T.D.V İslam Ansiklopedisi. C.6. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1992, s.429.

²⁶² Aristoteles'in “imkan”, “imkansızlık”, “zorunlu” kavramlaştırmaları konusunda *Organon* külliyatındaki bilgiler için bkz: İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İstanbul: İz Yay., 2013, s. 23 vd.; Sibel Kaya, “Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslâm Felsefesindeki Konumu Ve Müteahhîr Dönem Kelâmına Yansımaları”, *Bilimname Dergisi*, c.35, s.1, 2018, s. 538.

²⁶³ Câbir b. Hayyân, “Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs”, s.67.

oluyorlar. Zira kalbinde verem ya da başka hastalıklarından dolayı gam çekenlerin aklını kaybettiğini görmüyoruz”²⁶⁴

Öyle anlaşılmaktadır ki Câbir, herhangi bir yargının ancak mantık kuralları çerçevesinde verilebileceği kanaatini taşımaktadır. Süregelen tartışmayı da akıl yürütmenin temel kaideleri olarak belirttiği zorunlu öncüller (mukaddemât) gereği beynin lehine olacak şekilde bitirmektedir.

Şimdiye kadar anlaşıldığı üzere İbn Hayyân bilgi için üç tür kaynak zikretmektedir. Peki, bu kaynakların bir sınırı var mıdır? Daha da önemlisi bu kaynakları besleyen ve onları da kuşatan, bu üç kaynak aracılığıyla ulaşamayacağımız bilgileri bize sağlayan başka bir kaynak daha var mıdır? Filozofumuza göre vahiy de bilgi sağlayan bir başka kaynaktır ki duyuların ve aklın ötesinde kalan konular ancak vahiy sayesinde bilinebilmektedir.²⁶⁵

Câbir gibi tecrübeci bir bilim adamı ve filozofun böyle bir yaklaşıma sahip olmasını nasıl değerlendirmek gerekir? Bize öyle geliyor ki bu durum, Câbir’in dini ve mezhebi temayüllerinin bir sonucu olmasının yanı sıra ilk dönem İslam felsefecilerinin hepsinde görülen *Philosophia Perennis/Hâlidî Hikmet* tasavvurunun bir sonucudur. Bu tasavvura göre “Kutsal bilgi olarak hikmetin menşei ilahîdir. Bu anlamda ilk bilge Hz. Âdem’dir. Zaman içerisinde unutulmaya yüz tutsa da kutsal-kadîm teoloji ve/veya felsefe sayesinde varlığını sürdüren bu bilgiye, çeşitli geleneklerdeki hikemî ifadelerle yahut aklî hads²⁶⁶ ve felsefî tefekkürle ulaşılabilir.”²⁶⁷ Diğer açıdan bakıldığında din-felsefe, filozof-peygamber eşdeğerliliğini savunan bu görüş İbn Hayyân için de geçerlidir ki o, bu manada şunları söylemektedir:

“Kitaplarımızda şeriat (Şer’) meselesine de değinmiştik. Çünkü ilk şeriat sadece felsefeye aittir. Nitekim felsefecilerin çoğu peygamberdir. Nuh, İdris, Pisagor, Thales-i Kadîm gibi İskender’e kadar olanlar buna örnektir. Sonra hâlidî şeriat Nasrânîlere indi ondan sonra da İslam zuhur etti.

Sabiîler ve Mecûsîler, son dönem felsefesinin dallarıdır. Tihame Sabiîleri gezegenlere taparlar diğer Tihameliler gibi değillerdir. Mecûsîler ise ateşe tapmak konusunda Eflatun’un (Platon) ledünnî öğretisinin peşinden giderler. Eflatun şöyle demek suretiyle

²⁶⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’l-Mevâzîn es-Sağır*, s.183.

²⁶⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’l-Havâsu ’l-Kebîr* s.159.

²⁶⁶ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yay., 1997, s.90 vd.

²⁶⁷ İlhan Kutluer, *İslam’ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. Dördüncü Baskı. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017, s.30

onlara bu yolu açmıştır: “Âlem ateş ve arzdan yaratılmıştır.” Zerdüş bunları almış ve hala yaşadıkları dinin aslı olarak belirlemiştir.²⁶⁸

Yahudiler ise, Tevrat’a tabi oldukları konusunda şüphe etmeseler de onlar, dini düşürdüler; dinden el çektiler. Hâlbuki onlar Tevrat’tan dönmüşler, Tevrat’a yüz çevirmişlerdir ve muhaliftirler. Bu dinler konusunda şerh ve açıklamalarla daha geniş bilgi için Kitâb-ı İştimal’i ve Kitâb-ı Suret’i yazdık.²⁶⁹ Ona bakabilirsiniz.”²⁷⁰

2.2. BİLGİ EDİNME YOLLARI

Câbir b. Hayyân’a göre bilgi kaynağının dört tür olduğunu söylemiştik. Bunlar; doğuştan var olan fitrat, dış âlem, akıl ve vahiydi. O halde bu dört kaynaktan temelde üç farklı şekilde bilgi alınabilir:

- 1) Duyu organları yoluyla gerçekleşen his/algi,
- 2) Kendisi hem bilgi kaynağı hem de bilgi edinme yolu olan akıl
- 3) Bu ikisinin dışında olup ikisini de aşan vahiy.

Bu farklı bilgi edinme yollarından çıkan bilgi türleri ise -Câbir’in kullandığı kavramlarla söylersek- algıya konu olan ve yine onun ürünü olarak *mahsus*, akla konu olan ve yine onun üretimi olan *ma’kuldür*.

Öte yandan düşünürümüz için algılanır olmak bir bakıma var olmanın önemli bir boyutunu teşkil etmektedir. Nitekim ileride göreceğimiz üzere o, varlık ve ötesi hakkında konuşurken algılanabilir olmaya sıklıkla atıfta bulunmaktadır. Zira var olmak büyük oranda algılanabilir olmaya bağlıdır. Kuşkusuz cisim olarak ifade edilen şey her ne kadar başlangıcı itibarıyla (yani heyûlâ ve cevher bakımından) akli bir şeyse de bu tümel bakımdan böyledir. Hâlbuki ona göre varlık alanına çıkmak demek algılanabilir olmak demektir.²⁷¹

Şunu da söyleyebiliriz ki mahsus, yani algıya dayalı olmak, *var olan* nitelenmesine kavuşmak için gerekli olan şartlardan biridir. Ancak algının filozofumuz için esas önemi bilgilenme sürecinin onunla başlıyor olmasıdır. Bilgilenme sürecinde aklın vazgeçilmez bir rolü olmasına rağmen şeylere dair bilgide sıralama yapmak

²⁶⁸ Câbir’in burada yanlış bir tarihlendirme yaptığı görülmektedir. Zira kronolojik olarak Zerdüş (m.ö. 6. y.y.), Platon’dan (m.ö. 427-347) önce yaşamıştır. Bu ibare kanaatimizce şu şekilde düzeltilmelidir: “*Mecusiler bunları almış ve hala yaşadıkları dinin aslı olarak belirlemişlerdir.*”

²⁶⁹ Bu iki kitaptan sadece Kitâb-ı İştimal’in küçük bir bölümü günümüze kadar gelebilmiştir.

²⁷⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Bahs*, s.449.

²⁷¹ Câbir b. Hayyân, “*Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*”, s.70.

gerekirse ilk rol hiç şüphesiz algıdır. Filozofumuz bu tedriciliği ifade etmek için sözlerini şöyle sürdürür:

“Algısal yolla elde edilenin bütün işlerde ona direnme ve ondan uzaklaşma gayesi taşıyan akli alana nakledilmesinin usulü, kademeli olmak durumundadır. Bu kavmin eğitim ve öğretimde yaptığı şekliyle, bütün akli ilimlerin öğretiminde olduğu gibi.

Şayet nakil; hayvanî ve karanlık olan hasis algıdan ise ondan uzaklaşmak ve şerrinden kurtulmak için Allah Teâlâ tarafından uzaklığı, yakınlığı, kuvveti ve zayıflığı ile kurtuluşu gerçekleştirmenin yolları tertip edilmiştir. Çünkü B ve C’ye uğramadan A’dan D’ye geçemezsin. Bu durumda naklin talep edene en yakın olanın algılanmasından başlaması kaçınılmaz bir zorunluluktur.”²⁷²

“Şeyler iki yönlüdür: Vücûd ve kıyas. Vücûd, beş duyunun idrak ettiğidir: İşitme, görme, tatma, koklama, dokunma. Kıyas ise akıl yolu ile idrak ettiğidir. Çünkü sen vehim ile değil duyuların ile elde ettiklerini misal suret ile kıyas ediyorsun. Bundan dolayı akıl, duyuların elde edemediği ruhani ve batını şeyleri idrak eder. Algı/duyu ise ilksel ve cismani olan şeyleri idrak eder. Duyular nefsin aletleridir. Nefs ve duyular ise aklın aletleridir.”²⁷³

Bu pasajdan da görüldüğü gibi bilgi edinme sürecinde ilk rol algıya düşmektedir. Algı yoluyla alınan veriler daha sonra akla havale edilir ve orada işleme tabi tutulur. Bu aslında açık bir şekilde Immanuel Kant’ın epistemolojisini çağrıştırmaktadır. Zira;

“Kant’a göre bütün bilgilerimiz deneyle başlar ve o, bu düşüncesinden hiçbir zaman kuşku duymamıştır. Çünkü filozofumuz Kant için zaman bakımından deneyden önce gelen hiçbir şey yoktur. Ancak bu bütün bilgilerimizin kaynağının deney olduğu anlamına da gelmemelidir. Öyle ki Kant; aklın deneyden almadığı, doğrudan doğruya kendisinden çıkardığı bilgilerin var olduğuna, bunların duyu verilerine temel olan bir takım deneyden önce gelen apriori (önsel) kavramlarımızın olduğuna ve deneyin içine bunları yerleştirmek suretiyle salt kavramlarla bir düzen kazanıp bilgi haline geldiklerinden hiç şüphesinin olmadığını ifade etmiştir. Böylece bilgi bir yönüyle deneye, duyular; öteki yönüyle de zihne dayanmış olmaktadır.”²⁷⁴

Öyle anlaşılmaktadır ki Kant’ın ifade ettiği algının akıldan önce geldiğine yönelik bu düşünce, aynıyla Câbir tarafından da ortaya konmuştur. A’dan D’ye, B ve C’ye uğramadan geçemezsin sözünden kastının da bu olduğunu düşüncesindeyiz. Üstelik Câbir, bu kademeliliğin fıtratın da bir gereği olduğu görüşünü benimsemektedir.²⁷⁵

Unutmamak gerekir ki fitrî olan bu durum, algıdan alınıp akla havale edilen bilgi için de geçerlidir. Açıktır ki aklın selim hale gelmesi, aklın *a priori* olarak belirlenen kuralları hakkında farkındalığı da içermektedir. Dolayısıyla algıdan alınan bir verinin ya

²⁷² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Mâcid*, s.387.

²⁷³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’r-Rahme* s.576.

²⁷⁴ Mehmet Demirtaş, “Kant’ın “İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim” Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, y.2013, c.17, s.1, ss.290.

²⁷⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Mâcid*, s.387.

da suretin akıl tarafından tam olarak işlenebilmesi için anlağın yasaları olan mantık biliminin iyi bilinmesi gerekir ki bu bilgilenme süreci de kademeli bir süreçtir ve algıya konu olan bilimlerden akla konu olan bilimlere geçişte ön şarttır. İbn Hayyân bu kademeli süreci ilginç bir şekilde Platon'un mağara alegorisine benzer bir anlatımla sunmakta ve sözlerini şu şekilde sürdürmektedir:

“Bu kademeli durum aklî ilimler için de böyledir. Yerin altında uzun süre hapis kalmış, hiç ışık görmemiş ve gece ile gündüzü ayırt edememiş bir kişiyi çıkarsak ilk iş olarak güneşin kendisine baktırsak onu göremez ve görme yetisini kaybeder, ışık ona bu konuda fayda sağlamaz. Hâlbuki (bu işlem) kademeli bir şekilde yaptırılsaydı faydalı olurdu ve gözleri işlevini yitirmezdi.”²⁷⁶

Demek oluyor ki akıl, algıdan sonra başlayan ve algı süreçleri sonucu elde edilen verileri işleyen bir yeti konumundadır. Câbir aklın tanımını şu şekilde vermektedir: “*Aynanın, karşısındaki renkleri, boyalı şekil ve suretleri kabul etmesi gibi; hakikatleri üzere suretlere ve manalara sahip eşyanın suretlerini kabul edebilen basit cevherdir.*”²⁷⁷ Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki bu iki sürecin (algılama ve işleme) beraber işlemesinden dolayı çoğunlukla akıl ve algı bir kabul edilmiştir.

Bütün bunlarla birlikte filozofumuz için akıl, birtakım kurallar ve kaidelerle birlikte vardır. Nitekim onun *felsefenin kaideleri* olarak verdiği maddeler, aklın kurallarına örnek olarak verilebilir ki düşünürümüz bazen bunları aklın önselleri (mukaddemât) bazen de aklın ayanları olarak isimlendirmektedir. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki biz Câbir'in bu ibarelerinden onun mantık ilminin genel kaidelerini ve akıldaki *a priori* bilgileri kastettiğini anlamakta ve bu noktada onun akılla algı arasına bir set çektiği sonucuna varmaktayız.²⁷⁸

O halde zaman bakımından duyu verileri, akıldan önce geliyorsa algının ve aklın çeliştiği durumda nasıl bir tutum takınılmalıdır? Algısal veriler her zaman doğruluk değeri taşımakta mıdır? Algı ve akıl birlikteliğini en sağlam şekilde nasıl sağlarız? Hangisine daha çok güvenilmelidir? Bu gibi sorular karşısında filozofumuz kesinlikle aklın tarafını tutmaktadır. Diğer taraftan zaman bakımından algının önce gelmesi onun eksikliğine de işaret etmektedir. Nitekim yukarıda da görüldüğü üzere o; algıyı hayvanî, karanlık, hasis, şerrinden uzaklaştırılması ve kurtulunması gereken bir şey olarak

²⁷⁶ A.g.e., s.388.

²⁷⁷ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, s.54.

²⁷⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.80; *Kitâbu't-Tecmî*, s.263.

görmektedir. Kuşkusuz bu Hermetik ve Yeni-Platoncu geleneğin maddi dünyaya ve bu dünyadan bize bulaşan bedeni kirlerden biri olan algıya yönelik kötümser bakışın bir tezahürüdür. Akıl ise bu oluş ve bozuluş âlemine ait olmadığından yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bir nur olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla akıl ve onun verileri bu dünyanın kirliliği olarak ifade edilen maddi ve hayvani algılar ile kıyas edilemez bile. Burada şunu da söyleyebilir ki İbn Hayyân için bilgilenme süreci duyu verilerine dayanmakla birlikte onu aşar bir mahiyettedir. Ona göre beden hata yapabilir bundan dolayı salt duyu verileriyle hareket edilirse doğruya ulaşılamaz. Doğal olarak aklın ortaya koyduğu bilgi, şaşma ve yanılgı ihtimali gösteren algıdan her zaman üstün görülmektedir. Câbir böyle bir duruma Batlamyus kozmolojisinden faydalanarak dünyadan bakıldığında güneşin hareketleri, doğuş ve batış istikametleri konusunu örnek olarak vermektedir. Bu örneğe göre Güneş'in hareketi yeryüzünden algılanandan farklıdır ve onun gerçek hareketi ancak akılsal çıkarımlarla tespit edilebilmektedir.²⁷⁹

Câbir, akla dayanan bir bilimsel bir bilgiye göre tamamen tabii olan duyu verilerinin vermiş olduğu bilgiyi reddetmektedir. Peki, bu durum aklın vermiş olduğu bilgiler için de geçerli olabilir mi? Yani akla dayalı bilginin algıya dayalı bilgiyi yanlışlaması gibi akla dayalı bilgiler de başka bir bilgi kaynağı tarafından yanlışlanabilir ya da geçersiz kılınabilir mi? Bu sorunun cevabı da düşünürümüz için evettir. Bu bilgi de hem algının hem de aklın ötesinde olan vahiy bilgisidir. Bu bilgi doğal olarak doğrulanıp yanlışlanamaz bir bilgi çeşididir. Ancak belirtmek gerekir ki bu tür bir bilgi de tıpkı aklî bilgi gibi “bütüne zarar vermeyen burhana” dayalıdır. Fakat böyle bir

²⁷⁹ Câbir'in verdiği örnek şu şekildedir: “Ancak bu söz seçkin kimselere göre ayandaki bir problemdir. Onların bu konuda bir bilgisi yoktur. Çünkü onlar hakkı elleri ve gözleri ile belirlemek istiyorlar. Bu konuda düşünmezler, akletmezler. Bu konuda mesela yüz bin insana “Güneş nereden doğar?” diye sorsak, derler ki: Doğudan doğar, batıdan batır. (Halbuki) doğu doğu olarak, batı da batı olarak isimlendirilmişse bu Güneş'e izafeten böyledir. Oysa cevap bunun aksi olmalıdır. Batının doğan taraf, doğunun da batan taraf olduğudur. Bunu açıklayalım inşallah.

Şöyle ki Batı, gece olarak isimlendirdiğimiz vakitte güneşin gözden kaybolduğu mekâna verilen addır. Çünkü bu, dilden bu şekilde alınmış bir ibaredir. Doğru ise, diğerinin tersi istikametinde doğuşun başladığı mekânın adıdır. Sebebi budur. Bunda eleştirilecek bir şey yoktur. Böylece, burçlar feleği gezegenler feleğinin mahallidir. Burçlar feleğinin hareketi, gezegenler feleğinin hareketinden yavaştır. Gezegenlerden biri burçlardan birinin haline indiğinde ikisinin de güzergâhı batıdan doğruya doğru birdir. Yüksekteki felek o ikisini kuşatır ve tersine yani doğudan batıya doğru hareket ettirir. Çünkü bu yüksek feleğin hareketi bu ikisinin hareketinden daha hızlıdır. Bir çarkın dönüşünün tersi istikametinde çarka bir dönüş vermek isteyen kişinin yükselmesi gibi. Bunun gibi, küll feleğinin dönüşünün hızı, zıddı olan gezegenlerinkini göstermez. Başka bir düzeltme daha yapmak gerekirse, bu gökküreleri tersine doğru dönmeyiz. İleri doğru seyrediz. Şayet cahillerin dediği gibi güzergâhı doğudan batıya doğru olsaydı, inişi önce Koç'a, oradan Balık'a, oradan da Kova'ya doğru olurdu. Bu durumda daima arkaya doğru dönmüş olurdu.” Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.307.

burhan ortaya koymak, insanın kudretini aşan bir niteliktedir. Bu konuda da Câbir şunları söylemektedir:

“Şüpheler aydınlatıldığında, nefislerde ve akıllarda bir şeyi talep (etmek) kalmaz. Bu ise (şüpheyi gidermek) ancak ayan ve bütüne zarar vermeyen burhanın ikamesi ile mümkündür. Burhanın ikamesi ise ancak ayan ile olur. Bu ise insanlardan hiçkimsenin fiili olamaz, ancak peygamberlerin fiilleri ile olur.”²⁸⁰

2.3. DİL, MANA VE VARLIK

Dil ve dilin tabiatı göz önüne alındığında varlık hakkında ne kadar ve hangi sınıra kadar çıkarımda bulunulabilir? Bu soru, bilgi felsefesinin imkân ve sınırlılıklarının yanı sıra, insan ile varlık arasındaki özel bir münasebet türü olması bakımından da filozofların üzerinde durdukları problematik bir alandır. Adına kelime denilen çeşitli sembol ve şekiller yardımıyla telaffuzda bulunulmakta ve yine bu simgesel ifadeler yardımıyla iletişim kurulmaktadır. Üstelik üzerinde ittifak edilen bu şekil ve ses sembolleri toplumdan topluma göre de değişiklik arz etmektedir. Anlam ve mana bu semboller üzerinden taşınmakta, üzerinde anlaşmaya varılan bir simge herhangi türden bir varlığa denk düşmektedir. Bu sembol ya da simge tarafımızca o varlık tekine işaret etse bile aslında varlığın kendisi o sembolden başka bir kendindeliği her daim üzerinde taşımaya devam etmektedir.²⁸¹ Dolayısıyla varlık ve dil probleminde ilk olarak tespit edilmesi gereken, varlığın bu *kendinde şey* durumudur. Yani hava kelimesi ile havanın kendisi aynı şeyi ifade etmez ki bu durumda varlık başka, dil başka şeydir. Ancak ikisi de varlığa denk düşen bir şey olduğu için kendisiyle âlemin tanımlandığı dil, bir tarafı; hakkında konuşulan varlık âlemi, diğer tarafı oluşturmaktadır. O halde dış âlemin tabiatı ile bu âlemin kendisiyle sembolleştiği dilin tabiatı arasında hangi sınıra kadar bir özdeşlik kurulabilir?

Felsefe tarihi bakımından çeşitli bilgi felsefeleri içerisinde dil sorunu farklı şekillerde ele alınmış ve kendisinden bu sorunun cevabını bulabileceğimiz görüşler ortaya atılmıştır. Örneğin sezgisel bir bilgi anlayışına sahip olan Bergson ve tasavvuf ehli, insanın şeylerin hakikatini kavraması için dile ihtiyaç duymadığını söylemektedir.²⁸² Çünkü dil şeylerin hakikatlerini ifade etmekten aciz olduğu için istese de insan dil vasıtasıyla varlığın hakikatini idrak edememekte ve aslında dil, insan ile

²⁸⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.167.

²⁸¹ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yay., 2017, s.286 vd.

²⁸² Ahmet Arslan, a.g.e., s.59.

hakikat arasında bir engel teşkil etmektedir. Dil probleminde bir diğer grup olarak da nominalistler (adçılık) sayılabilir. Ockhamlı William²⁸³, Berkeley ve Mantıkçı Pozitivistleri²⁸⁴ içine alabileceğimiz Nominalistlere göre ise bütün bilgilerimiz bir bakıma kelimelerimizin sunduğu bilgiye bağlı bulunmaktadır. Kabaca bir başka grupta yapılacak olursa dil ile varlık arasında tam bir mutabakat olduğunu savunan Parmenides, Platon, Spinoza, Leibniz, Hegel gibi filozoflar bu gruba dâhil edilebilir. Bu gruba göre varlık âleminin özellikleri ile dilin özellikleri benzerlik göstermekte ve dil kurulurken varlığın özellikleri göz önünde bulundurularak kurulmaktadır. Bu gruba göre örneğin varlık âlemindeki çeşitlilik, kelimelerdeki çeşitlilik olarak dile yansımaktadır. Yine örneğin varlık âleminin tümellik ve tikellik içermesi gibi dilin kendisinden oluştuğu kelimeler de bunun gibi tümellik ve tikellik içermektedir. Bu gruptan olan Parmenides'e göre düşünülebilen ve hakkında düşüncenin var olduğu şey aynıdır. Çünkü düşünce ve dil kendileri dışındaki bir varlığı gerektirir ve bu bakımdan dil ile varlık özdeşdir.²⁸⁵ Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki bu konunun bir diğer yönü, tam olarak Platon'un idealar âlemi ile fenomenler âlemi arasında var olduğunu söylediği eş güdümlülüğe dayanmaktadır.²⁸⁶ Buna göre varlık, idealara göre şekilleniyorsa aynı kaynak dil için de geçerli olmak durumundadır ve bu geçerlik doğal olarak dil ile varlık özdeşliğini beraber getirir. İşte filozofumuz Câbir b. Hayyân da dile dair görüşlerinde bu grupta yer almaktadır.

2.3.1. Dil ve Mana

Câbir için dil ile varlık arasındaki ilişkiye geçmeden önce, onun dil bilgisi bakımından düşüncelerine göz atmamız yararlı olacaktır. Zira onun dil bilgisine dair düşüncelerinde felsefi bir yaklaşım sergilediği görülmektedir. Belirtmek gerekir ki filozofumuz tarafından dil konusu da kuvve-fiil yönünden değerlendirmeye tabi tutulmaktadır. Bu anlamda onun bakış açısında bir dile dair bilgi ya da dil bilgisi; o dili konuşanların tabiatlarından neleri, hangi yolla ve ne kadar kuvveden fiile çıkartabildiği ile ilgili bir durum olarak görülmektedir.²⁸⁷

²⁸³ Bertrant Russell, *Batı Felsefesi Tarihi 1-3*. Muammer Sencer (çev.). İstanbul: Say Yayınları, 2004, c.2, s.213-214

²⁸⁴ Ahmet Arslan, a.g.e., s.61-62

²⁸⁵ Bertrant Russell, a.g.e., c.1, s.178

²⁸⁶ Kasım Küçükalp, Ahmet Cevizci. *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları, 2009, s.55

²⁸⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.296.

İbn Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l* adlı eserinde Arap dili üzerinden manayı ortaya çıkartan dil unsurlarına çeşitleriyle birlikte yer vermektedir.²⁸⁸ Yine burada harflere -kelime içerisindeki konumlarına ve hareketlerine göre- bütün çeşitleri ile birlikte değindikten sonra dil unsurlarını mana üzerinden, harfler, isimler ve fiiller olarak kısımlandırmaktadır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki düşünürümüze göre dilin asıl işlevi yüklem halinde olduğu zaman ortaya çıkmaktadır. Yüklemin felsefi bir karakter taşıyan yönünü Câbir şu ifadelerle dillendirmektedir:

“İsim ve kelimenin durumu budur. Söz de bunlardan oluşur. Söz; emir, nehiy, talep, temenni gibi kısımlara ayrılır. Bunun bizim felsefe ilmimiz için bir faydası yoktur.

Söz mübteda ve habere ayrılır. En büyük fayda haberdedir. Söz ya bir ismin fiili ile ya da iki ismin işirakiyle oluşur. “Zeyd yürüyor” ve “Zeyd Cafer’in çocuğudur” sözlerindeki gibi. İşte bu kendisinde bütün faydanın bulunduğu haberdir. Doğruyu ve yanlış, boş ve doğru sözü taşıyan odur. Kim haberin delildeki önemini fark edip güzel bir şekilde kullanmaz ise onun felsefe ilminde bir karşılığı yoktur.”²⁸⁹

Bu görüşler ışığında anlaşıyor ki dil, sadece harf bilgisi olarak değerlendirilmemelidir. Nitekim dili, bir araya gelen harfler kursa da filozofumuza göre -mantık ilminde olduğu gibi- dilin esas işlevi manayı aktaran yüklemin bir bilgi taşıyor olmasıdır. Ayrıca şunu da unutmamak gerekiyor ki dilin felsefi ve mantıki açıdan doğrulanıp yanlışlanabilen kısmı, yargı ve bilgi bildiren bu kısmıdır. Öte yandan İbn Hayyân’a göre dil, sadece manayı ya da bilgiyi yüklem olarak taşımakla kalmamaktadır. Dilin bu işlevinin yanı sıra taşınan bir mananın hangi tarz ve şekillerle karşı tarafa aktarılacağı konusu da bir o kadar önemlidir.²⁹⁰ Nitekim yüklemi de içerisinde barındıran söz, taşınan yargıların çeşitli ifade kalıplarıyla aktarılmasını da sağlamaktadır ki zaten işin aslında bu kısmı, dili toplumsal kılmaktadır.²⁹¹

2.3.2. Dil ve Varlık

Dilin kullanmış olduğu sembol ve simgeler bir taraftan manayı taşımaktayken diğer taraftan dilin, mananın kendisine denk düştüğü varlık ile de bir münasebeti bulunmaktadır. Zira dil ve mana arasında bir bağ kurulduğunda hem dilin hem de mananın kendisine işaret ettiği varlık âlemiyle nasıl bir ilişki içerisinde olduğu sorusu biraz daha önem kazanmaktadır. Daha önce de işaret edildiği gibi İbn Hayyân; harfleri,

²⁸⁸ A.g.e., s.296.

²⁸⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.295.

²⁹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.576.

²⁹¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Beyân*, s.603-605.

kelimeleri ve cümleleriyle birlikte dilin, şeylerin tabiatıyla özdeş olduğunu söyleyen grupta bulunmaktadır. Bu bakımdan o, dil ile varlık özdeşliği konusunda şöyle demektedir: “*Sözün terkibi; hayvan, taş ve bitkiden oluşan âlem ile denk (müsavi) olmalıdır.*”²⁹² Bu sözünden de anlaşılacağı gibi filozofumuz, dil ile varlık arasında mantıkî bir ilişki kurmaya çalışmaktadır. Yine bu söz tahlil edildiğinde Çağdaş düşünürlerden Zeki Necip Mahmûd’un da isabetle tespit ettiği üzere bu bakış açısının tam olarak Wittgenstein ve B. Russell gibi modern dönem analitik felsefe ve mantıkçı paradigma ekolünün bakış açısına benzediğini açıkça görmekteyiz.²⁹³ Nitekim analitik felsefe, dili varlığın tasviri olarak değerlendirmektedir.²⁹⁴ Ayrıca burada şunu da unutmamak gerekir ki dilin tarihsel gelişimi göz önüne alındığında yazının icadından önce dilin zaten tasvir şeklinde olduğu bilinmektedir. Daha sonra ise iletişimin pratik yönü göz önüne alınarak tek tek bütün varlığı içeren bu tasvir işi harflere dönüştürülmüştür. Ancak söz gelimi bir köpeği çizerek anlatmak ve harfler ile anlatmak arasında temelde bir fark bulunmamaktadır ve aslında ikisi de varlığın yerine geçen bir sembolü ifade etmektedir. Şu halde yazı, aslında olanın tasvir edilmesinden başka bir anlama gelmemektedir. Bundan dolayı herhangi bir varlık üzerine konuşulurken yapılacak olan tasvirin, o varlığa uygun bir şekilde yapılması beklenir. Buna göre yapılan tasvir; tutarlı, tutarsız, doğru ve yanlış gibi ifadelerle değerlendirmeye tabi tutulur. Bu bağlamda doğru tasvir edilmeyen şey, yani varlıkla düzgün bir tasvir ilişkisine girilmemiş olan şey, doğru ya da gerçek bir dil olarak değerlendirilemez.²⁹⁵ Netice olarak diyebiliriz ki Câbir, bu sebepten dolayı sözün kuruluş şekli ile âlem arasında denklik olduğu kanaatindedir.

İbn Hayyân dili tabîî âlemin hakikatini anlayabileceğimiz yollardan biri olarak görmektedir. Buna göre kelimeler ve harfler yoluyla varlığın özellikleri keşfedebilmektedir. Aslında bu yukarıda da değindiğimiz gibi sadece Câbir’e özgü bir fikir değildir. Sokrates, Platon, Apollionus, Porphyrius ve kadim Mısır geleneklerine dayanan bu fikrin tarihsel kökleri bulunmaktadır ki büyük oranda filozofumuz buralardan faydalanmıştır. Nitekim Câbir’in üzerine çalışma yaptığı ve eserini şerh edip geliştirdiği Balînas (Apollionus) bu köklerden birisi olarak değerlendirilebilir. İbn

²⁹² Kraus, a.g.e., s.449.

²⁹³ Zeki Necip Mahmûd, a.g.e., s.112.

²⁹⁴ Ahmet Arslan, a.g.e., s.62.

²⁹⁵ Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e., s.284 v.d.

Hayyân, onu besleyen kaynaklarından biri olan, Porphyrius'un da bu görüşü paylaştığını şu şekilde ifade etmektedir: “*Porphyrius der ki: ‘Şeylerin isimlerini hallerine yani manalarına göre verin*”²⁹⁶

Şunu da söyleyebiliriz ki bu görüşün dayandığı temel noktada dil, sadece insanların kullanımı üzerinde ittifak ettiği bir ıstılah olarak görülmemektedir. Diğer taraftan dilin sembolize ettiği varlıkla aynı tabiatı taşıdığı kabul edilmektedir. Nitekim bilindiği üzere Platon; *Cratylus*, *Timaios*, *Theaetetus* gibi diyaloglarında bu bakış açısını sergilemektedir.²⁹⁷ Öyle ki *Cratylus* diyalogunda Platon bir şeyin adının işlevi ile aynı tabiatla olması gerektiğini savunmaya, yine bir şeyin birden fazla kaç doğru adı olabileceği sorusunu cevaplamaya çalışmaktadır. Diyalogda *Cratylus*, her şeyin onu o şey yapan doğasıyla özdeş bir adı olduğu fikrini taşımaktadır. Bu Platon'un da diyalogdaki Sokrates karakteri aracılığıyla savunduğu görüştür.²⁹⁸ Öte yandan dil felsefesi üzerine yaptığı çalışmalarla Fârâbî'nin de bu gibi eserlerden faydalandığı bilinmektedir.²⁹⁹ Böylece İbn Hayyân da dil ve varlık noktasında *Cratylus* ile aynı şeyi ifade etmektedir ve dil ile varlığın denk, eş güdümlü olduğunu şu sözlerle savunmaktadır: “*Harflere bak nasıl da tabiatlar üzere kurulmuş! Tabiatlar da nasıl harfler üzere kurulmuş! Nasıl da harflerden tabiatlara, tabiatlardan da harflere (geçebilme imkânına sahipsin)!*”³⁰⁰

Bu bağlamda Câbir, dil ve varlığın özdeşliğini şekil bakımında da tesis etmekte ve şeyin işlevi ile ismi arasında bağ olması gerektiğini belirtmektedir.³⁰¹ Bu bakış açısına göre dil nasıl ki basit harflerin birbirine ilave edilmesi şeklinde kendisini ortaya koyuyorsa ve bu şekilde mananın taşıyıcısı olabiliyorsa aynı şey varlık için de geçerli olan bir durumdur. Öte yandan bu konu Aristoteles tarafından da bu şekilde görülmektedir. Dil ve varlık benzeşimi konusunda o şunları ifade eder:

²⁹⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tecmî*, s.256

²⁹⁷ Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1-4*. Serdar Uslu (çev.). İstanbul: Küre Yayınları, 2017, c.1, s.179 vd.

²⁹⁸ Levent Aysever, “*Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi*”, s.154 vd. Hacettepe Ün. Edebiyat Fak. Dergisi, y.2002, c.191, s.2, ss.153-166.

²⁹⁹ Zeki Necip Mahmûd, a.g.e., s.114.

³⁰⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf* s.269. Aynı konu için bkz: *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.199.

³⁰¹ “*her şey dillendirilmesindeki değil, işlevindeki mizanın hakikatine göre isimlendirilmelidir*” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.30.

“Bütünün bir olacağı bir tarzda, bir şeyden meydana gelen şey, salt bir kümeye değil heceye benzer. Şimdi hece, kendisini meydana getiren harfler değildir. Ne BA, B ve A’nın, ne de et, Ateş ve Toprak’ın var olmaya devam etmelerine karşılık, bütünler, yani et ve hece, artık var değildirler. O halde hece sadece sesli veya sessiz harflerinden ibaret olan bir şey değildir. O ayrıca, başka bir şeydir. Et de sadece Ateş ve Toprak veya Sıcak ve Soğuk olan değildir. Aynı zamanda başka bir şeydir...”³⁰²

Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere varlık en basit maddelerin anlamlı birer bütünlük oluşturabilecek şekilde bir araya gelmesinden oluşmaktadır.³⁰³ Nasıl ki dil kelimelerle kuruluyorsa varlık âleminde bulunan tikeller de bir şeylerin bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Yani her ikisi de bir şeylerin tasrifi ile var olmaktadır. Bu tasrifin dil için harf ve kelimeler olduğu bilinmektedir. Peki varlık âlemi için tasrif nedir? Tabiat nelerden tasrif olmaktadır? Hayvanlar, bitkiler ve madenler birer varlık türleri olarak vardır ve bunlar gözlemlenebilmektedir. Ancak bunlar birer tür olduklarından bileşik yapı sergilemektedirler. Tasrif ise en basit yapılardan meydana gelmektedir. Bundan dolayı varlığın kökeni için en basit unsurlar tespit edilmek zorundadır. Sonuç olarak denilebilir ki bu sorunun cevabı Câbir için ateş, hava, su ve toprak olan en basit cisimler; hatta o basit cisimlerin de kendisinden oluştuğu dört arkhedir: sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik.³⁰⁴

Çalışmamızın varlık felsefesini ele aldığımız bölümünde görüleceği üzere filozofumuza göre ilksel basitler (ateş, hava, su ve toprak) dört niteliksel unsurun (sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik) ikiyeşerli bir terkiibiyle meydana gelmektedir. Buna göre sıcaklık ve kuruluk, ateşi; sıcaklık ve nemlilik, havayı; soğukluk ve kuruluk, toprağı; soğukluk ve nemlilik de suyu oluşturmaktadır. Konumuz bağlamında hangi harflerin ilksel niteliklerden (sıcaklık, soğukluk, kuruluk, nemlilik) hangisine karşılık geldiği tespit edilebilirse tespit edilen bu harflerden yola çıkılarak ilk basitlerin (ateş, hava, su, toprak) tabiatına denk gelen harfler de tespit edilebilir. Bu tespitten yola çıkarak Câbir, harfleri dört niteliksel *arkhe* ile eşleştirmektedir.³⁰⁵

Şunu tekrardan ifade etmek gerekir ki bu nitelikler ikiyeşerli bir şekilde bir araya gelerek ilk basit unsurları oluşturmaktadır. Zira filozofumuz için bu ilksel dört arkhe olan niteliklerin doğada tek başlarına bulunması mümkün olmamaktadır. Bu sebeple

³⁰² Aristoteles, *Metafizik*, 1041b 12-20.

³⁰³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrif*, s.269.

³⁰⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağır* s.202.

³⁰⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrif* s.272. Burada dikkat çekici olan nokta, Arap alfabesine göre yapılan taksimi şu şekilde yapmış olmasıdır. Sıcak olan harfler 1., 5., 7., 13...; Soğuk olan harfler 2., 6., 10., 14...; Kuru olan harfler 3., 7., 11., 15...; Nemli olan harfler ise, 4., 8., 12., 16... harflerdir.

mutlak surette niteliklerin birleşip bir basit olarak varlığa çıkmaları gerekir ki bu, kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Nitekim İbn Hayyân'a göre tek başına harfler nasıl telaffuz edilemiyorsa bu nitelikler de tek başına var olamazlar.³⁰⁶ Bu niteliksel unsurlar için olduğu kadar aynı zamanda ilksel basitler için de geçerli olan bir durumdur. Örneğin ateşin var olabilmesi için mutlak surette sıcaklık ve kuruluk niteliklerinin birlikte olması gerekir ki bu birleşme olmazsa ateş meydana gelemez. İşte Câbir'in *tasrif* olarak ifade ettiği şey tam olarak budur.³⁰⁷ Yani harfler nasıl ki tek başlarına telaffuz edilemezlerse ilksel nitelikler de tek başlarına var olamazlar.³⁰⁸

Zeki Necip Mahmûd'a göre Câbir'in bu fikri B. Russell'in *Mantıksal Atomculuk* fikriyle aynı doğrultudadır. Buna göre nasıl ki tabiat en küçük yapı olan atomlarına kadar ayrışabiliyorsa ve her bir atom belirli bir enerji ile yüklüyse dil âleminde de mantığın karşılık geldiği şey budur. Bu durumda mantıksal atomculuğa göre yapılması gereken şey, dili en basit unsurlarına kadar çözümlemektir.³⁰⁹ Ancak hemen belirtmek gerekir ki bu çözümleme işlemi, akli bir süreç olarak düşünülmektedir. Bunu birkaç cümle ile özetlemek gerekirse dilin biçim ve oluşum sürecine bakıldığında ilk önce varlık âleminde bulunan bir varlık teki ele alınmakta, sonra o şey ve unsurları hakkında akli bir tahlil süreci başlamaktadır. Daha sonra bu akıldaki tahlil ve tasavvur dile dökülmekte, sonra da bu dile dökülen şey kâğıda alınmaktadır. Bütün bu işlemler aslında tek bir süreç olan birbirine bağlı dört aşamayı ifade etmektedir. Nitekim bu durumu İbn Hayyân şu şekilde dile getirmektedir: “*Şeylerin hepsinin dört yönü vardır: Evvela özleri, zatlari ve hakikatleri vardır. Zatında sıcak, zatında soğuk gibi. Ancak bunlar bizim için mevcut değildir. Sonra bunlar akılda tasavvur edilir... Sonra nutk edilir... Böylece harfe dökülür... Sonra yazılır.*”³¹⁰ Yine o bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle ifade eder: “*Filozoflar diyor ki, yazı telaffuz edilen şeye delalet eder. Lafız da düşüncede olana delalettir. Düşüncede olan ise şeylerin mahiyetine delalet eder.*”³¹¹

³⁰⁶ P. Kraus, a.g.e., s.393.

³⁰⁷ A.g.e., s.96.

³⁰⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr* s.162; P. Kraus, a.g.e., s. 95; *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.201-202.

³⁰⁹ Zeki Necip Mahmud, a.g.e., s.123.

³¹⁰ P. Kraus, a.g.e., s.140

³¹¹ A.g.e., s.134

Öte yandan buradan hareketle denilebilir ki mantıki açıdan dilin ulaştığı en olgun nokta, dış âlem ile dil arasında dengenin kurulmuş olduğu noktadır. Bu ise dil ve varlık özdeşliğinin tam anlamıyla kurulmasına bağlıdır. Açıktır ki bunun için dilde kurulmuş olan kelimelerde varlığa kıyasla ne eksik ne de fazlalıkların bulunması gerekmektedir. Filozofumuza göre böyle bir aşama ile birlikte şeylerin isimlerinde bulunan harflerden o şeyin ilksel tabiatlar bakımından nasıl bir tabîî ölçüde olduğunu öğrenebilme imkânına kavuşulabilmektedir. Bu ise İbn Hayyân'a göre herhangi bir isimde fazla harfler varsa atmak, eksik harfler varsa da eklemek suretiyle mümkündür.³¹² Bunun için de dildeki fazla harflerin tespit edilmesi gerekmektedir.

Câbir'e göre bu fazla harflerin durumu, şeylerin doğalarını belirlemede işe yaradığı gibi onun için bu işlemin esas amacı ilaç ve kimyasal terkip işlemlerinde kullanılan maddelerin isimleriyle ilgili bir durumdur.³¹³ Zira bu konuda miktar ve ölçü çok önemlidir ki, burada açığa çıkan ölçüye göre kimyasal işlem icra edilmektedir. Câbir'in *Mevâzîn (ölçüler)*'den kastı da işte budur.³¹⁴ Özetle İbn Hayyân'a göre şeylerin zahiri de batını da ona verilen ismin harflerinden öğrenilebilmektedir. Bu vezin yani ismin ölçümündeki karşılığı da yine o ismin harflerinden tespit edilebilmektedir.³¹⁵

Şunu hemen belirtmek gerekir ki böyle bir ayrımın (eksik-fazla harf) önemsenmesinin nedeni kimya için kelimelerin harflerindeki mizanın tutturulmasındaki hassasiyettir. Çünkü bu husus maddelerin dönüştürülmesinde, terkipte ve deneyde uygulanacak olan bir diğer mizan unsuru için önemlidir ki o da bir kelimedeki harflerin karşılık geldiği niteliksel ilk tabiatlardan nicelik yani sayısal ölçü bakımından bir maddede ne kadar bulunduğunun tespitidir. Buna göre İbn Hayyân harfleri ölçülerine göre derecelendirerek yedi grup oluşturmakta ve her bir gruba kelime içerisindeki konumuna göre isim vermektedir. Bunları şöyle bir tablo ile gösterebiliriz:

³¹² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.31.

³¹³ *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.30.

³¹⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.205; *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.47.

³¹⁵ A.g.e., s.29-30

Tablo 2.1: Haflerin Tabiatlar Bakımından Değerleri

CÂBİR B. HAYYÂN'NIN VERDİĞİ HARFLERİN TABİATLAR BAKIMIN DEĞERLERİ				
Nemlilik	Kuruluk	Soğukluk	Sıcaklık	
د	ج	ب	ا	Mertebe
ح	ز	و	ة	Derece
ل	ك	ى	ط	Dakika
ع	س	ن	م	Saniye
ر	ق	ص	ف	Salise
خ	ث	ت	ش	Rabia
غ	ظ	ض	ذ	Hamise

Tablodan da görüleceği üzere her bir harf bir altındakinin dört fazlasına denk gelmektedir.³¹⁶ Örneğin *elif* harfî, altındaki *hâ* harfinin dört katıdır, *hâ* harfi de *tı* harfinin dört katıdır. Bununla birlikte Câbir bu sıralamadaki harflerin nicelik cinsinden ölçümlerini de vermektedir. Buna göre her bir harf, bir altındakinin *sance*³¹⁷ cinsinden on katına eşittir.³¹⁸ Her bir harfin cümle içerisindeki konumuna göre bu yedi gruplu ölçüğe göre bir değeri ve *sance* cinsinden ölçümü vardır.³¹⁹ İbn Hayyân bu ölçümleri ve değerleri Apollionus ile Sokrates'in görüşlerini birleştirerek hazırladığını ifade etmektedir.³²⁰

Câbir'in vermiş olduğu tablodaki değerler bir varlıkta bulunan tabiatların miktarını ölçmeye yönelik çeşitli değerlerdir. Buna göre bir varlık tekinin ilk tabiatlar bakımından nicel olarak değeri şu şekilde bulunmaktadır: Bunun için daha önce dediğimiz gibi öncelikle o şeyin tabiatlarına uygun bir şekilde verilmiş olan ismine bakılır. Fazla harfler varsa atılır, eksik harfler varsa eksik olan tabiatın cinsinden olan harf ilave edilir. Daha sonra kelimenin içerisindeki harfler kelime içerisinde bulunduğu konumuna göre kaçınıcı sırada ise o tablodaki değerlerden bulunur. Kelime hangi tabiatla

³¹⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.121-122.

³¹⁷ *Sance* (çoğulu *Sanecât*): Bir ölçü birimi, Terazî, Terazî taşı.

³¹⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs.*, s.52; *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.202.

³¹⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.201, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs.*, 52-53.

³²⁰ A.g.e., s.54. Mevâzin tabloları için bkz: *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs.*, s.55-56

karşılık geliyorsa o tabiattan derecesi belirlenmiş olur. Buna ilaveten kelimenin karşısında bulunan *Dirhem*, *Danik*, *Karat*³²¹ cinsinden ölçümlerle onun için bir sayısal değer verilmiş olur. Herhangi bir kimyasal işlem, terkip ya da ilaç yapımında bu değerler kullanılır. Câbir'in verdiği bu ölçüm ve tablonun temel işlevi budur. Öte yandan bir başka görüşe göre bu harfler ilminin simya ve cifr³²² ilmine bakan bir yönü de bulunmaktadır. Buna göre alfabenin her harfî, yaratılışın temelinde var olan ilahi kelamın belirginleşmesinin bir ifadesidir ve bu öğretî filozofumuzu Şii-İsmailî geleneğe bağlayan düşüncelerden biridir.³²³ Ancak Hilmi Ziya Ülken, Şii-İsmailî öğretisi içeren (başta *Kitâbu'l-Mâcid* olmak üzere) bu tarz gnostik metinlerin daha sonra Câbir'e atfedilmesini mümkün görmektedir.³²⁴

Daha önce tabiat ile dil arasında böyle bir münasebetin kurulmasının manası ve amacını belirtmiştik. Ancak burada doğal olarak kendiliğinden başka bir sorun ortaya çıkmaktadır. Câbir'in yapmış olduğu tahlillerin hepsi Arapça üzerindendir. Ancak açıktır ki insanlar farklı ırk ve milletlerden oluşmakta, farklı diller kullanmaktadır. Bunun gibi güçlü bir problemi Câbir gibi bir filozofun tespit etmiş olmaması düşünülemez. Nitekim o bu problemi şöyle dillendirir: “*Biz şeylerin farklı dillere göre (isimde) farklılaştığını biliyoruz. Eğer bu ihtilaflı kitaplarda (yani bu Hâsıl adlı kitabımın haricinde) bulursan sana tabiatlara kıyasen verdiğimiz vezinlerde ihtilaf ve asli bozukluk ortada demektir.*”³²⁵

Buna ilaveten Câbir temel madenler olarak verdiği yedi madenin farklı dillerdeki isimlerini zikretmektedir.³²⁶ Ancak bir maden cinsine farklı dillerde farklı isimler verilebildiğine göre madenin ismine dayanarak kimyasal işlem için o madenin

³²¹ *Dirhem*: Eski Yunan devletiyle ticarî münasebetler sırasında “drahmi” kelimesinden Farsça’ya, daha sonra oradan Arapça’ya geçmiş bir ölçü birimi.

Dânik: Farsça “*dânek*” (tânecik) kelimesinin Arapçalaşmış şekli. Arapça’da dirhem’in altıda biri demektir. Dirhem’in dörtte biri miktârındaki eski bir ağırlık ölçüsü.

Karat, *Kırat* (ya da *Kayrât*): Arapça kökenlidir. Kelime Yunanca’ya, Latince’ye ve Avrupa dillerine de geçmiştir. Mücevher tartmakta kullanılan 0,20 gram ağırlığında bir ölçü. Dirhem’in (320 gr.) on altıda biri, miskalin yirmi dörtte biri, gramın beşte biridir.

³²² Cifr: Arap alfabesindeki harflerin sembolizminden hareketle oluşturulan bâtinî bir ilimdir. Bknz: Mehmet Vural, a.g.e., s. 130.

³²³ Henry Corbin, a.g.e., c.1., s.244.

³²⁴ Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.48.

³²⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hâsıl*, s.464.

³²⁶ A.g.e., s.464.

tabiatlarını nasıl belirlenebilecektir? İbn Hayyân bu problemin halline dair şu ifadelerle iki seçenek sunmaktadır:

“... ve ancak bununla ilgili ilim ve künhüne ulaşmak için Akakîr ve Edviyeleri (kimyasal karışımlar) önce Arapça, sonra Farsça ve sonra zikrettiğimiz diğer dillerde yaparak denersin. Hangisi doğru sonucu verirse sonraki tedbirlerini de onunla yaparsın.”³²⁷

Câbir’in zikrettiği ikinci hal yolu ise her bir kimyasal deneyi veya karışımı kişinin kendi lisanıyla yapmasıdır. Ancak Câbir bunu doğru bulmaz ve hakikatin birliği prensibinden yola çıkarak şunları ifade eder: “*Günümüzde bazı felsefeciler, her ameli kendi lisanı ile yapmak gerektiğini söylüyorlar. Oysa doğru olan bu adamların dediği değildir. Çünkü doğru iki farklı yönlü olamaz. Yine türler, cinsler ile muvafık, benzer olamaz.*”³²⁸ Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi Câbir için şeylerin tabiatına yönelik çıkarım arızî bir şey değil, isimlendirilen şeyin zatına dair cevheri bir çıkarımdır.³²⁹

2.4. NEDENSELLİK

Genel olarak felsefe tarihi Antik Yunan filozoflarının varlık âlemindeki ilk ilkenin (arkhe) peşine düşmesiyle başlatılmaktadır. Doğa felsefesi olarak da isimlendirilen bu dönemde ilk ilke, doğanın bizzat kendisinde aranmaya çalışılmıştır. İlk neden araştırmasının doğaya yönelmesi, doğada var olduğu gözlemlenen veya varsayılan düzenin kaynağının bulunmasını da amaçlamaktadır. Nitekim Anaksimandros, *apeiron* olarak nedensel bir ilkeden bahseden ilk filozof iken Aristoteles ile birlikte bu soruşturma arkhe merkezli yapısından uzaklaşıp metafizik bir yapıya bürünmüştür.³³⁰ Zaten Aristoteles için metafizik, ilk sebebin bilgisi ya da nedenlerin bilgisi anlamına gelmektedir.³³¹ Dolayısıyla Aristoteles’e göre bir şeyi bilmek, onun nedenini bilmekle eş anlamlıdır ve bu sebeple o, dört neden teorisini geliştirmiştir.³³² Bu bakımdan felsefî düşünce tarihinin başlarında nedensellik; olguların gözlemlenmesinden çıkarsanan ancak bu olguya ya da olguyu sezinleyen akla ait bir kategori olarak değil, bizzat varlıkta ve varlık âleminin kendisinde bulunan, varlığı açıklamak için kullanılan bir ilke olarak görülmüştür. Başka bir ifadeyle nedensellik, varlık ile ilişkili olarak görülmüş ve bu şekilde değerlendirilmiştir.

³²⁷ A.g.e., s.466.

³²⁸ A.g.e., s.466.

³²⁹ P. Kraus, a.g.e., s.256-257.

³³⁰ İrmak Güngör, “Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi”, *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi*. A. Kadir Çüçen (Ed.). Bursa: Sentez Yayıncılık, 2018, s. 293.

³³¹ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a 20-35.

³³² Aristoteles, *Metafizik*, 1013a 23 vd.

Oysa Aydınlanma Dönemi ile birlikte nedensellik artık metafiziğin ya da doğa felsefesinin bir konusu olarak değil epistemolojinin bir konusu olarak değerlendirilmiştir. Böyle bir sonucun ortaya çıkmasında David Hume ve Immanuel Kant gibi aydınlanmacı filozofların büyük bir rolü vardır.³³³ Filozofumuz Câbir b. Hayyân da nedensellik konusunu epistemolojik açıdan ele almaktadır. Bu bakımdan Hume'un nedenselliğe dair açıklamaları büyük ölçüde onun yaklaşımıyla paralellik arz ettiği için biz, Filozofumuzun bu konudaki düşüncesini Hume ile karşılaştırmalı bir şekilde işlemenin çalışmamız bağlamında daha faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Câbir'in nedensellik fikrini problem olarak ele aldığı nokta, epistemolojik bir noktadır. Filozofumuza göre akılda bulunan ilksel bilgilerden ikincil tür bilgiler çıkartılırken ikisi arasında bir bağıntı kurulmaya çalışılır. Bu, henüz bilinmez olan bir bilginin ilksel bakımdan bilinen bilgiye kıyas edilerek, ona dayanılarak çıkartılan bir bilgi türüdür. Bu *kıyâs-ı şâhid alâ gayb* yani gaybın (bilinmeyenin) şahide (bilinene) kıyası ile yapılmaktadır. Birincil tür ve ikincil tür bilgi arasında ise Câbir'e göre üç tür bağıntı vardır: *Mücânese* (benzerlik/aynı cinsten olma), *mecrâ el-âde* (tabiatın doğal akışı) ve *âsar* (neden-sonuç).³³⁴

Denilebilir ki bu tarz bir düşünce tarzı Hume için de geçerlidir. Ona göre fikirler ne kadar karmaşık olursa olsun kavranabilir basit fikirlere indirgenebilir mahiyettedir ve bunlar da evrensel ilke ile birbirine bağlıdır. Fikirler arasındaki bağlar evrensel nitelikte tahlil edilirse üç tür bağıntıdan bahsedilebilir: Benzerlik, zaman ve mekânda bitişiklik, neden-etki bağı.³³⁵ Hume bu bağıntıları şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bir resim düşüncelerimizi doğal olarak aslına götürür (Benzerlik), bir binadaki bir daireden bahsedilmesi doğal olarak diğerlerine ilişkin bir soruşturma ya da konuşmaya kapı aralar (Bitişiklik), bir yarayı düşündüğümüzde yol açtığı acıyı düşünmekten kendimizi alamayız. (Neden-Etki)³³⁶

Hume'a göre insan aklının tüm nesneleri iki türe ayrılabilir: *Fikirsal ilişkiler* ve *olgusal durumlar*. Fikirsal ilişkiler, sezgiyle ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her türlü ifadeleri içermektedir ve bunlar salt düşüncenin işleyişiyle

³³³ Mehmet Demirtaş, “Her Değişmenin Bir Nedeni Vardır” *Sentetik Apriori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazali’de Nedensellik İlkesi*, C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi, Cilt 18, s.2, 2014, s. 368 vd.; Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 264 vd.

³³⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’t-Tasrif*, s.284-289.

³³⁵ David Hume, *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Ferit Burak Aydar (çev.). İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları, 2018, s.21-22

³³⁶ A.g.e., s.22.

keşfedilebilmektedir. Üç ile beş'in çarpımının otuzun yarısına eşit olması bu tarz bir fikirsel ilişkidir. Ancak çalışmamız bağlamında bizi ilgilendiren esas kısım olan olgusal durumlar ise Hume'a göre fikirsel ilişkiler türünden bir yolla doğrulanamaz niteliktedir. Ona göre olgusal durumların hakikatine dair kanıtlarımız ne kadar fazla olsa da fikirsel ilişkilerdeki gibi kesin yargı taşıyamamaktadır. Bu duruma örnek olarak denilebilir ki ne kadar fazla tekrar etmiş olursa olsun Güneş'in yarın doğacağına dair kesin bir hüküm verilememektedir.³³⁷

Öte yandan olgusal durumlara dair yapılan bu tarz çıkarımların neden-etki ilişkisine dayandığı gözlenmektedir. Ancak Hume için hiçbir nesne algılandığı şekliyle onu yaratan sebepleri ya da ondan doğacak sonuçları açığa çıkarmamaktadır. Bir başka ifadeyle neden ve etki ile bu ikisi arasındaki bağ akılla değil, deneyimle keşfedilebilmektedir.³³⁸

Daha önce de işaret edildiği gibi Câbir için bilgilenme, duylardan başlayarak akla doğru gelişen bir süreç olarak görülmektedir. Bu sürecin tedricilik bakımından önemini yanı sıra filozofumuz, aklın önsellerinin duyu verileri ile birlikte kurduğu bir misal şekilden şu şekilde bahsetmektedir:

“Şeyler iki yönlüdür: Vücûd ve kıyas. Vücûd, beş duyunun idrak ettiğidir: işitme, görme, tatma, koklama, dokunma. Kıyas ise akıl yolu ile idrak ettiğidir. Çünkü sen vehim ile değil duyların ile elde ettiklerini misal suret ile kıyas ediyorsun. Bundan dolayı akıl, duyların elde edemediği ruhani ve batını şeyleri idrak eder. Algı/duyu ise ilksel ve cismani olan şeyleri idrak eder. Duyular nefsin aletleridir. Nefs ve duylar ise aklın aletleridir.”³³⁹

Öyle zannediyoruz ki buradaki kritik terim, *misal suret* terimidir. Zira burada İbn Hayyân duyu verilerinin akla yansıyan yönüne işaret etmektedir. Nitekim bu şekil, aklın önselleri kadar kesinlik taşımasa da akla ait olan bir bilgi çeşidi olarak değerlendirilmektedir. İşte bilginin bu yönü Câbir ile Hume epistemolojileri arasında benzer bir noktayı oluşturmaktadır. Zira bilindiği üzere Hume için fikirlerimiz izlenimlerimizin silik birer kopyası olarak değerlendirilmektedir. Şöyle ki Hume'a göre, zihnin tüm algıları iki gruba ayrılmaktadır. Buradaki ayrımın ölçütü ise güç ve canlılık konusunda sergilenen nitel farklılıktır. Güçsüz ve cansız olan algılar *ide* ya da *fikir* olarak adlandırılırken ikinci algı türü olan *izlenim*den tecrübe esnasında oluşan daha

³³⁷ A.g.e., s.83.

³³⁸ A.g.e., s.23

³³⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.576.

canlı algılar kastedilmektedir.³⁴⁰ Bununla birlikte insanın düşüncesi algılardan oluşmaktadır ve Hume'un ifadesiyle “*tüm fikirlerimiz ya da güçsüz algılarımız izlenimlerimizin ya da daha canlı algılarımızın kopyalarıdır.*”³⁴¹ Diğer taraftan Hume’a göre ideler, izlenimlerimizin birer kopyasından ibaret oldukları için kökü izlenimde olmayan hiçbir fikrin gerçekliği de yok demektir. Bu anlamda o, insandaki “Tanrı fikrini” bile zihnin bu ideyi “bilgelik” ve “iyilik” gibi insani nitelikleri büyüterek oluşturduğu kanaatini taşımaktadır.³⁴²

Nedensellik konusuna dönersek bu bağıntıların ilk şekli olan *mücânese* ya da Hume'un isimlendirmesiyle *benzerlik* durumuna bakıldığında Câbir, bu tarz bir ilişkinin burhanî kesinlik içermediği konusunu şu şekilde ifade etmektedir:

“Mücânese birörneklik sergilemektir. Bir adamın bir şeyin bir parçasını gördüğünde bununla bu şeyin hepsinin onun gibi olduğu sonucuna varması, bu şekilde delillendirmesidir. Bu şekilde bir delillendirme, sabit ve sahih bir delil değeri taşımaz. Ancak bazı görüş sahipleri bu yolu zorunlu ve kesin bir şekilde doğru delillendirme olarak görürler. Yani onlar örnek olan bir parça şey üzerinden, kendisinden daha fazla olan şeyle aynı cinsten olarak zorunlu ve sabit addederler. (Hâlbuki) Bu delillik durumu bütün hallerde zorunlu ve kesin değildir. Mesela örnek (olarak elimizde bulunan parça), onun cinsinden başka bir şeyin varlığını, cevherine ve tabiatına dair hükmünü gerektirmez.”

İbn Hayyân'ın zikrettiği bu durum Hume için de bir problem teşkil etmektedir. Onun için de benzerliğe dayalı bir şekilde kurulmuş olan bağıntı zorunlu doğruluk içermemektedir.³⁴³ Daha önce belirtildiği gibi Câbir için de benzerlik, bir şeyin tek bir örneğinin görülmesiyle geriye kalan diğerlerinin de bu ilk örnekteki gibi olduğuna dair ön kabul ve peşin yargı olarak görülmektedir. Bir buğday tanesi görünce geriye kalan tanelerin de bu ilk buğday tanesi ile aynı çeşit ve yapıda olduğu hükmünü vermemiz düşüncümüz tarafından bu muhakemeye dair bir örnek olarak verilmektedir. Oysa çıkarımın benzerliğe dayanan bu türü filozofumuz için de doğru bir yöntem olarak kabul edilmemektedir. Öyle ki o, bunu bir düşünce yöntemi olarak kullananlara karşı çıkmakta ve tikel bir örnekten yola çıkarak tümel hakkında görüş geliştirmeyi yani tümevarımı doğru bir yöntem olarak görmemektedir. İbn Hayyân böyle bir yöntemle fikir yürüten Maniheizm'e şu ifadelerle eleştirilerde bulunmaktadır:

³⁴⁰ Hume, a.g.e., s.16

³⁴¹ A.g.e., s.17

³⁴² Mehmet Demirtaş, a.g.e., s.370.

³⁴³ Hume, a.g.e., s.36.

“Mennâniyye (Maniheizm), bu delillendirme metodu ile/istidlâlen der ki: Eğer bu âlemde aydınlık ve karanlık, hayır ve şer, iyilik ve kötülük varsa bu durumda bu âlemin dışında da aydınlık ve karanlık, hayır ve şer, iyilik ve kötülük vardır. Bunları demek suretiyle külliyatı bu şekilde ifade ediyorlar.”

Tekrardan belirtmek gerekir ki filozofumuza göre bu doğru bir düşünce yöntemi değildir. Çünkü bu çıkarımın doğru olabilmesi için öncelikle belirlenmesi gereken bazı durumlar bulunmaktadır. Bu durumları izah için Câbir şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bu delillendirme, bu âlemde olan şeylerin parçalardan ve bazılıklardan oluştuğu tespit edilmedikçe zorunlu doğruluk içermez. Bu tespit edilmedikçe zorunluluk hükmü verilemez. Nitekim bu âlemde bazılıkların olmaması ve onun kendi başına bir külliyat/bütün olması da mümkündür.”

Dolayısıyla düşünürümüze göre tek bir örnek bütüne dair bilgi verememektedir zira; *“Örnek, onu sunanın yanında onun cevherinden ne kadar bulunduğu konusunda onu görene bir şey sunmamaktadır. (Yine) ona gördüğünden başkasının varlığını kesin bir bilgi ile ispat etmemektedir.”*

Öte yandan tümevarıma (istikra) dayalı düşünce tarzı genel itibariyle Müslüman felsefecilerin ve kelamcılarının sistematik hale getirdiği bir akıl yürütme tarzı olsa da³⁴⁴ Câbir, tümevarımın benzerlikten yola çıkılarak yadsınmasının parça-bütün ilişkisine dayandırılması karşısında verilebilecek olası cevaplar hususunda bu konuyu biraz daha teferruatlandırmaktadır. Ona göre bütün ve parça olan şeyler birbirine ilave olan şeylerdir ve biri olmadan diğerinin var olması mümkün görülmemektedir. Câbir’e göre bu konuda söylenecek olan tek şey bütünün olduğu yerde parçanın da olduğudur. Yine parça için söylenebilecek tek şey de zorunlu olarak bütünün içinde bulunması gerektiğidir. Bu durum ise ilksel örnek olarak verilen şeyin bütünün bir parçası olduğu tespit edildiğinde ancak zorunlu doğruluk taşıyabilmesidir. Hâlbuki İbn Hayyân’a göre Maniheistlerin söylediği şey konusunda elimizde böyle kesin ve burhani bir bilgi bulunmamaktadır. Bu bakımdan ilk önce tespit edilmesi gereken şey bütün-parça ilişkisi değil, varlığın parça ve bazılıklardan oluşup oluşmadığıdır. Bu konuda Câbir şunları söylemektedir:

“Yine diyorlar ki: parça ve bütün birbirine izafet edilir. Bundan dolayı birinin bulunması, diğerinin de bulunmasını gerektirir. Çünkü bütün olmadan parçanın olması imkânsızdır. Parça olmadan da bütün var olamaz. Bunu kim bu anlamda söylemişse bu doğrudur. Lakin öncelikle tespit etmeleri gereken şey bir varlığın başka bir varlığı zorunlu kıldığı durum olarak bütün-parça ilişkisi değil, (âlemin) parça ve bazılıklardan oluşup oluşmadığıdır.

³⁴⁴ En-Neşşâr, a.g.e., c.1, s.35 vd.

Bunun için onlara bu konuda şunu demek lazım: Parça ve bütün sizin dediğiniz gibi ise öncelikle bunun (âlemin) parça ve bütünlüklerden oluştuğunu tespit etmeniz lazım. Kendisiyle ondan olan bir başkasının da olduğunu delillendirdiğin şeyin bütün ile aynı cinsten olduğunu delillendirmen gerek. Bunu ne zaman yaparlarsa bu doğru bir çıkarım olur. Bunu yapmaya güç yetirememişlerse (sonuç olarak söyledikleri şeyler) zorunlu bir doğruluk taşımaz. Ancak “olması mümkün olan” olur. Bu da onların söylediği şeyde yakîn/kesin bir bilgi olmadığı anlamına gelir. O halde (Maniheizmin) bu çıkarımı, yani tabiatla benzerlik (müşâbehe fi’t-tab’) bir zorunluluk barındırmaz.”

Fikirsel ilişkilerin ikinci şekli ise *mecrâ el-âde* yani tabiatın doğal akışı yoluyla alınan bağıntıdır ve Hume, bu bağıntı türünü *bitişiklik* olarak isimlendirmektedir. Özet olarak denilebilir ki Hume’a göre insan zihni, salt tek bir örnekteki tek bir olay diğerinden önce geldiği için birinin neden diğerinin de etki olduğu yargısına ulaşmaya meyillidir. Ancak daha önce görüldüğü gibi bu bağ zorunlu ve *a priori* değildir. İnsan zihninin bu şekilde işleminde genel kabul gören bir ilke vardır ve bu ilkeden hareketle bağıntı zorunlu görülür. Hume, gizil güç olarak nitelediği bu ilkeye *alışkanlık* ilkesi adını vermektedir.³⁴⁵ Başka bir ifadeyle ateş ile ısı örneğinde olduğu gibi iki nesnenin daima bir arada olmasından, bu bir aradalıktan dolayı insan zihninde nedensellik fikri uyanmaktadır. Onun bu konuyla ilişkisi şu şekildedir:

“Başka bir deyişle, iki tür nesnenin (ısı ile alev, kar ile soğuk) her zaman bir arada olduğunu birçok örnekte tespit ettikten sonra, eğer duyular aleve ya da kara yeniden maruz kalırsa zihin alışkanlık gereği sıcaklık ya da soğukluk bekler ve böyle bir niteliğin gerçekten var olduğuna ve daha yakından bakıldığında ortaya çıkacağına inanır. Bu inanç zihnin bu tür koşullara sokulmasının zorunlu sonucudur. Tüm bu işlemler doğal içgüdülerin bir türüdür ve hiçbir muhakeme, düşünme ya da anlama süreci bunu üretmez ya da engelleyemez.”³⁴⁶

Hume’un bu ifadelerinden şöyle bir sonuç çıkarmak mümkündür: zorunlu bağıntı ya da kuvvet konusunda tecrübe olmadığından (izlenim) dolayı bunun idesinin oluşması da imkânsızdır. Yani o, bir aradalıktan yola çıkarak iki şey arasında *a priori*-zorunlu bir bağ kurulması fikrine karşı çıkmaktadır. Ona göre böyle bir peşi sıralıktan yola çıkılarak bir bağıntının olduğuna ancak inanılabilir. Başka bir ifade ile Hume’a göre peşi sıra gelen olaylar veya nesneler arasında zorunlu bağlantı vardır denilemez, ancak bir aradadırlar denilebilir.³⁴⁷

Câbir ve Hume’un meseleyi ele alış tarzına baktığımızda konuyu aynı bakış açısından ele aldıkları görülür. Nitekim Güneş’in hareketleri, gündüz ve gecenin birbirini takip etmeleri gibi verilen örnekler bile aynıdır. İbn Hayyân’a göre de

³⁴⁵ Hume, a.g.e., s.42.

³⁴⁶ A.g.e., s.45

³⁴⁷ A.g.e., s.81

alışkanlığa dayalı çıkarım olan tümevarımın bu çeşidi gözlemlerimizin genellenmesi yolu ile yapılmaktadır. Bu ise zorunlu bir şekilde doğru olan burhanî bir kıyas çeşidi değildir. Bu hususu İbn Hayyân şu şekilde ifade eder:

“Mecrâ el-âde (tabiatın doğal akışı) yoluyla alınan bağıntıya gelince bu zorunlu bir bilgi, vacip ve burhanî değildir. Bilakis iknaîdir (retorik). Sadece (sözün) daha düzgün ve güçlü olmasını sağlar. Lakin insanların bunu kullanırken çoğunlukla şu bağıntılar ile kullandıklarını görüyoruz: Kıyas, istikra (tümevarım) ve şahitlik.

Bu kısım burhan ile uyuşmaz. Çoğunlukla burhan ile delillendirdiğimizin tersini delillendirir. Aralarındaki benzerlikten dolayı (burhanda) zaafa sebep olur. Hatta bazıları bu yolla burhanî-kesin bilgi elde edilebileceğini sanıyorlar. Bu çıkarımın nasıl yapıldığına dair ihtiyacımız çoktur.

Deriz ki: kıyastaki en zayıf durum, tek bir örnek üzerinden yapılan kıyastır. Örneğin, Bu kadın bir erkek çocuk doğuracak diyen bir kişiden delil istendiğinde şöyle cevap vermesi gibidir: “Çünkü geçen sene erkek çocuk doğurmuştu ve bu kadın tek bir çocuk doğurmuştur.”

Kıyasın en güçlüsü ise varlık âleminde misali çok olandır. Mutlak olarak olmuş ve aksinin olmasına kimsenin şahitlik etmediği durumlardır. Şöyle diyen adam gibi: “Bu gecemiz kendisini takip eden güne çıkacak ve akabinde olacak.” Buna dair delilini sorduğumuzda der ki: “Bu güne kadar ben güne çıkmayan gece görmedim. Sadece benim gördüğüm gibi oldu.”

Bu ikisi arasında şahitliğin çokluğu ve azlığına göre delilin kuvveti ve zayıflığı gider gelir. Bu bölümde de kesin ve zorunlu bilgi yoktur. Burada olan bağıntı şahitlik durumudur (istişhâd-ı şâhid alâ'l-gayb/ bilinmeyeni bilinene kıyas). Bu hesapçılık ve zandan kaynaklanır. Muhakkak ki işler; nizam, benzerlik ve tekörneklik üzerine akması gerekir. Sen insanların birçoğunun işlerini bu hesap ve zan ile yaptığını görüyorsun. Yakinen bunu yapıyorlar. Hatta senenin bir gününde bir olay olsa, bu olayın diğer sene de bu aynı günde gerçekleşmesini beklerler. Şayet o sene de o aynı günde, aynı olay meydana gelse o olayın üçüncü sene de olacağı tekit edilir. Bir sonraki sene de meydana gelse artık insanların nazarında bu, her sene olacağından şüphe edilmeyecek bir gerçeklik olur.”

Câbir’in bu ifadelerinden de anlaşılacağı üzere şahitlik ve alışkanlıktan kaynaklı tümevarıma dayanan kıyas onun için zorunlu doğruluk içermemektedir. Bu tarz bir kıyas için ne kadar çok örnek ve alışılmış durum olsa da onun için bu, doğru bir akıl yürütme tarzı değildir. Bu tarz bir kıyastaki örnekliğin çokluğu ancak retorik olarak işe yarayabilir. Bu ise aklın önsel bilgileri olan mantığa dayalı burhan gibi değerlendirilmemelidir. Bu sebeple İbn Hayyân için tümevarım ve burhanî istidlal karşı cephelerde yer almaktadır. Tümevarım ihtimali bir bilgi değeri taşıırken burhan, yakîn bir bilgi değeri taşımaktadır. Nitekim başka bir yerde Câbir aklın öncüllerine bu anlamda atıfla şu ifadeleri kullanmaktadır: *“İlimler akıl yoluyla meydana gelir. Kıyas ise ilmin kuvvetiyle olur. İlmin kuvvetiyse bu san’attaki (kimya) bol temrin ve alıştırma*

ile oluşur.”³⁴⁸ Başka bir yerde ise kelam ilmi ile uğraşan kimselerin kullandığı kıyas metodunu doğru bulmadığını ve bunun ilim ile bir alakasının olmadığını şöyle dillendirir: “*Kadim ile hâdis hakkında söz, gaibi şahit ile delillendiren bu cahil mütekellimîn’in dediği gibi değildir. Biz Kitâb-ı İmame’de*³⁴⁹ *şahit ve gaibin hangi durumlarda birbirine izafe olabileceğini açıkladık.*”³⁵⁰

Diğer taraftan burada şunu da belirtmek gerekir ki Câbir b. Hayyân’ın bilgisel akt ve nedensellik konusundaki görüşleri, kendisinden yaklaşık üç yüzyıl sonra yaşamış olan İslam düşünürü Gazali’nin bu konudaki görüşleri ile de benzerlik taşımaktadır. Gazali, birbirinin peşi sıra meydana gelen iki şeyden birinin sebep diğerinin de sonuç olarak değerlendirilmesini doğru bulmamaktadır. Ona göre alışkın olduğumuz bu bir aradalıktan yola çıkarak bunların daima bu şekilde oldukları ve olacakları iddia edilemez. Bilakis bir arada olan iki şey Allah’ın takdiri ve O’nun yaratması ile bir aradadır.³⁵¹ Örneğin ateş ve pamuk bir araya geldiklerinde ateşin pamuğu yakacağına dair nedensellik temelli bir izah, Gazali tarafından kabul edilmemektedir. Nitekim ona göre bu örnekte yanma filini yapan ateş değil yüce Allah’tır ki O, bunu ya melekler ya da vasıtasız bir şekilde yapmaktadır.³⁵² Görüldüğü üzere neden-sonuç ilişkisi ile ilgili olarak Gazali de İbn Hayyân’a benzer görüşler ortaya koymuştur. Bununla beraber Gazali’nin nedenselliği ele alma amacı, İbn Sîna ve Fârâbî tarafından zorunlu bir bağıntı olarak görülen neden-sonuç ilişkisinin zorunlu olmadığını ortaya koyarak “mucizeye” kapı açmaktır.³⁵³ İbn Hayyân ise böyle bir amaçla değil, epistemolojik gerekçelerle konuya yaklaşmaktadır.

Burada kanaatimizce dikkatimizi çekmesi gereken en önemli durum, Câbir’in ilgilendiği problem ve problemi ele alış metodunda hem Gazali ile hem de Aydınlanma ve Modern dönem felsefecileriyle ne kadar benzerlik gösterdiği. Câbir’in insanların daha önce meydana gelmiş olan hadiselerin tekrardan gerçekleşmesi beklentisine dair meylini tümevarımsal bir çıkarım olarak insan fitratıyla ilişkilendirmesi ve olayın cereyanının sıklığı artıkça buna dair kanaatinde paralel olarak artması gibi tahlilleri;

³⁴⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l Havâsu’l-Kebîr*, s.161.

³⁴⁹ Câbir’in bu eseri günümüze ulaşmamıştır.

³⁵⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Kadîm*, s.472.

³⁵¹ İmam Gazâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Sekizinci baskı, İstanbul: Klasik Yay., 2018, s. 166.

³⁵² A.g.e., s.166-167.

³⁵³ Mehmet Demirtaş, a.g.e., s.383.

Hume, Kant gibi Aydınlanma ve Modern dönem filozoflarının bilgi felsefeleriyle çok büyük benzerlikler taşımaktadır. Özellikle de Gazali'nin İbn Hayyân'dan nedensellik konusunda etkilenmiş olduğu muhtemeldir. Zira Gazali'nin verdiği örnek ve açıklamaların Câbir'in düşünceleriyle örtüştüğü görülmektedir.

Nedensellik konusuna dönersek filozofumuz tek örneğe benzerlik ve bitişiklikten kaynaklı iki tümevarımsal çıkarımın bir arada kullanıldığı önemli bir tartışmaya girmektedir. Bu tartışmada Galen'i hedef almakta ve şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Eğer ölçü buysa bundan insan için ne mana çıkar? Bu gecenin yarına çıkacağındaki delil ile delil getirmesi gibi, sadece tek bir yönün olduğu mu? Hiç görülmemiş olanın olmayacağı mı? Ne mana çıkar? Galen, ilmindeki bütün temkinliliği ile bunun aklın öncüllerinden/ilkelerinden (apriori) biri olduğunu Kitâbu'l-Burhan adlı eserinde şöyle zikrediyor: “Akılda bulunan ilksel öncüllerdir ki, yazı kesinlikle sonbahar takip ediyorsa bu ancak ilkbaharın çıkmasından sonra olur.” Kanaatimce, mevsimlerin ezeli bir şekilde ‘oldukları gibi olduğu’ doğrulanmadıkça Galen'in bu öncülü de doğru olmaz. Eğer bu doğru değilse ne ilkbaharın önce oluşuna, yazın oluşuna ne de sonbaharın ondan sonra geleceğine güvenilmez. Bunu *Keyfiyyetu'd-Delal* adlı kitabımda³⁵⁴ mantıkçıları ve mantığı açıklamak için yazdım.

Galen bunu kitabında kullanıyor ve mugalata yaparak diyor ki: “Bilmeliyiz ki bu şerefli parça –yani semavi âlem- yaratılmış değildir. Babalarımız ve eski ulemaların hepsi onu tek bir örnek olarak görmüşler ve hala görmeye devam ediyorlar. Müneccimler onu bin yıllardır gözlemliyor ve onun yapısının, hareketlerinin tekörneklik sergilediğini görüyorlar.” Sözü bu şekilde uzatıyor ve çıkarımını buna bağlıyor. Dehrîler de ona itimat ediyorlar,(söyledikleri şeyleri) kesin ve zorunlu olarak görüyorlar ve diyorlar ki: ‘Biz sadece kadından çıkan bir erkek çocuk görüyoruz. Yine gün ancak gecenin akabinde olur, gece de ancak günün akabinde olur.’ Gördükleri her şeyi tersi aleyhinde burhan olarak addediyorlar.”

Pasajda anlaşıldığı üzere Galen, olayların zaman bakımından birbirini takip etmesinin, o olayların esasına yönelik verilecek zorunlu bir hüküm olduğunu kastetmektedir. Nitekim Galen'e göre bu, zamana bağlı bir hüküm de değildir ve değişmez bir nitelik sergilemektedir. Ancak her şeyden önce Câbir metot bakımından Galen'e itiraz etmekte ve onun vermiş olduğu hükmün şarta bağlı bir hüküm olduğunu ifade etmektedir. Filozofumuza göre bu şart doğru olmadığı takdirde Galen'in vereceği hükmün de bir anlamı olmayacaktır. Câbir'e göre bu şart ise zamanın ve mevsimlerin ezeli bir şekilde her zaman bulundukları hal üzere olduklarının tespit edilmesidir. Filozofumuza göre; sadece müşahedeye dayalı olarak verilen mevsimlerin dönüşümü fikri, bu dönüşümün sürekli vuku bulacağına dair güvenilir bir tümevarımsal çıkarım

³⁵⁴ Câbir'in bu eseri günümüze ulaşmamıştır.

yapmamıza olanak tanımamaktadır. Öte yandan bizde önsel olarak zorunlu bir şekilde zamanın ezeli ve ebedi olduğu fikri bulunmaktadır ancak bu, müşahedeye dayalı bir fikir değildir. Bu fikir aklın *a priori* yargılarından birisidir. Dolayısıyla bu zorunlu ve ilksel olan bilgi dışında, yazdan sonra sonbaharın geleceği fikri gibi zorunlu-yakîn bir sonuç elde edilemez. Nitekim bir başka ihtimal olarak bu yaz, zamanın sonu da olabilir. Yine yazdan önce ilkbaharın olduğu da mutlak manada söylenemez. Çünkü yaz, zamanın başlangıcı da olmuş olabilir.

Aslında burada en kritik cümle “*gördükleri her şeyi tersi aleyhinde burhan olarak addediyorlar*” cümlesidir. Zira bu söylenenler düşünürümüze göre burhan olarak nitelendirilemez. Nitekim mevsimler için var olan durum aynıyla gök küreleri içinde geçerli bir durumdur: Gök kürelerinin belli bir şekilde ve belli bir harekette olduğu görülmektedir. Peki, bu durum onların her zaman bu şekil ve harekette olduklarına delil olarak verilebilir mi? Filozofumuza göre böyle bir hüküm verilemez. Bütün bu tartışmadan sonra Câbir genel bir kaide olarak şunları dillendirir:

“Deriz ki: eğer doğumun sadece idrak ettiğimiz, şahit olduğumuz şekilde olduğunu mümkün görüyorsak bu ancak bütün mevcudatı idrak etmemiz ve bütün mevcudatın ilmimizin dâhilinde olması şartıyla mümkündür. Ancak biz buna sahip değiliz. Bizim şahit olduğumuz ve bildiğimiz şeylere dair verdiğimiz hükümden farklı hükümler de olabilir. Bütün mevcudata yönelik bilgi sahibi olmak demek, tek tek hepsine dair bilgimizin olması demektir.

Bir cümle ile söylersek ne biz ne de başkası, gaibin de şahit olduğumuz gibi olacağını iddia edemez. Şayet algı organları ve madde ile sınırlı ise geleceğin de şimdiki gibi olacağını iddia edemez. Bunun gibi, hiç kimsenin âlemin başlangıcını idrak etmemiş olmasından yola çıkarak âlemin ezeli olduğunu iddia etmek gereksizdir. Yine başka türlüüne şahit olmadığı için bir insanın yalnızca bir erkek ve kadından doğabileceğini iddia edemez. Nitekim insanın yaratılması âlemin yaratılmasından çok sonra vuku bulmuş olabilir. Yine ilk insanın yaratılışı da sonraki insanların yaratılışından farklı olabilir.”

Herşeyden önce İbn Hayyân bu sözleriyle bir bakıma tecrübî ve deneysel metodu da tasvir etmektedir: Algılardan ve gözlemlerden yola çıkılarak gözlemlenemeyen şeyler hakkında ancak ihtimalî bilgiler verilebilir, kesin bilgiler değil. Ancak bu, henüz şahit olunmayan ve algılara konu olmamış şeylerin inkâr edilmesi sonucunu da doğurmamalıdır. Bu durumda insanın bilgisini sadece duyu organlarıyla veya tecrübeleriyle kısıtlamanın da bir anlamı yoktur. Çünkü bu aslında var olup da henüz algılara konu olmamış birçok şeyin inkâr edilmesi sonucunu da doğurabilmektedir. Bu konuyu Câbir şu şekilde ifade eder:

“Ayrıca bunu iddia edenlerin algılamadığı şeyleri kabul etmemeleri gerekir ya da hakkında bilgisi olmadığı ve fakat mevcut olan birçok şeyi de inkâr etmeleri gerekir. Nitekim âlemde birçok ülke ve topluluk vardır ki timsah hakkında hiçbir bilgisi yoktur. O halde bu insanların bunu inkâr etmeleri gerekir. Hâlbuki kim bunları derse hata yapmış olur. O halde hiç kimse, şahit olmadığı şeyin var olmadığını inkâr edemez. Bilakis, bu konuda onun varlığı veya yokluğuna dair delil bulana kadar durmak gerekir.

Böylece eğer Dehrî, onu görmediği için âlemin yapılmış ve üretilmiş olduğunu inkâr ederse, insanlardan hiç kimsenin onun başlangıcını ve doğumunu görmediğini delil getirirse ona denir ki: insanların âlemin başlangıcından uzun bir süre sonra meydana geldiğini inkâr etmiyorsun, hem de diyorsun ki insanların başlangıcına şahit olmadıkları bir şehir ya da saray olabilir! (Hâlbuki) âlemin ezeliğini ispatladığın delil ile bunun ezeliğini de iddia etmen gerekir. Eğer derse ki: evet yapılışına şahit olmadığım şehir ya da saray biliyorum. Ancak onun ezeli olmadığını söylememin nedeni, onun misali olan bir şeyi bina edilirken görmemdir. Hâlbuki bina edilen bir âlem hiç görmedim!

Ona denir ki: işte bu aynıyla bizim dediğimiz şeydir. Onun yaratılmış olduğunu çıkarım yolu ile biliriz. Sana göre görmediğimiz şeylerin örneği ve benzeri olması gerekir ki mevcut olmuş olsun. (Yine sana göre) şahit olmadığımız her ne varsa benzeri ve örneği yoksa mevcut da olmamış oluyor. İnkâr ettiğin, âlemin yaratılmış olduğuydu. Senin onun bina edilmesini görmemiş olmanın nedeni, senin ve senin gibilerin bütün mevcudata dair bilgisinin azlığından kaynaklanır. Nitekim senin gördüklerinden daha çoğunun mevcudatta olması mümkündür.”

Filozofumuz epistemolojik açıdan nedenselliği temellendirmeye çalışırken görüldüğü üzere konu âlemin ezeliği tartışmasına kadar dayanmaktadır. Pasajda da görüldüğü üzere Câbir *dehrî* olarak isimlendirilen ve âlemin yaratılmış olmadığını ve ezeli olduğunu savunan bir düşünce tarzına karşı çıkmaktadır. İbn Hayyân’a göre dehrîler âlemin ezeli olduğu fikrini onun yaratılışının başlangıcını kimsenin görmemiş olmasına dayandırıyorsa yukarıda açıklandığı şekliyle çıkarımsal metot bakımından onlara birtakım sorular sorulabilir: İnsanın âlemin yaratılmasının başlangıcına şahitlik etmemiş olmasının sebebi, insanın yaratılmasının âlemin yaratılmasından uzun bir müddet sonra vuku bulmuş olması olamaz mı? Ya da farz edelim ki, şurada bir şehir ya da saray var ve şu anda mevcut olan insanlardan hiç kimse onun ne zaman yapıldığını bilmiyor. Şimdi biz bu şehir ya da saraya dehrîlerin âlem hakkında söyledikleri gibi ezeli mi diyeceğiz? Eğer buna cevaben dehrî, şehir ya da sarayın benzerlerinin inşa edildiğini gördüğünü ama âlemin inşa edilmesinin benzerini görmediğini söylerse şu an inşa edilenin daha önce inşa edilene benzediğine dair hükmü neye göre verdiği sorulur. Bu durumda dehrînin yaptığı da gaibi şahit ile açıklamak değil midir? Nitekim onun inşası dehrînin şuan gördüğü inşa gibi olmayabilir. Özetle ifade etmek gerekirse, Câbir âlemin ezeliği fikrinin zorunlu bir şekilde doğruluk ifade etmediğini savunmaktadır.

Bütün bu anlatılanlardan şöyle bir sonuç çıkartmak mümkündür: Filozofumuza göre tümevarımsal müşahede tek başına yakîn bilgi ifade etmemektedir. Câbir için bu

çıkarımın başka bir kaynak tarafından daha desteklenmesi gerekmektedir. İşte bu kaynak düşünürümüz için aklî olan önsel bilgilerdir. Nitekim bu durum aynı zamanda Câbir'in varlık âlemindeki nedenselliği temellendirdiği yerdir. Nedensellik fikrinin aklın önsel bilgilerinden biri olduğu fikrini o, şu şekilde ifade eder: “*Bunu sana daha önce açıklamıştık, ezeli olan hiçbir zaman yok olmaz ve sebep ile sebepli hiçbir zaman ayrılmaz.*”³⁵⁵

Fikirsal bağıntıların üçüncüsü olan *el-asâr* (neden-sonuç) ile ilgili müstakil olarak İbn Hayyân'ın ne düşündüğüne dair elimizde bir pasaj bulunmamaktadır. Ancak onun yukarıda alıntılanan pasajın son kısmından bir tür çıkarımı, doğru bir düşünme biçimi olarak gördüğünü anlaşılmaktadır. Bu bakımdan epistemolojik olarak Câbir, nedenselliği akla dair bilgilere referansla doğru olarak kabul etmektedir. Açıkça ki aklî olan bu önsel bilgiler için burhana gerek yoktur. Çünkü bu bilgilerin hakikati apaçık ortadadır. Câbir bu konuda şunları dillendirmektedir: “*İlk olarak aklın önsel ve ikincil tür bilgilerini öğrenmen gerekir. Bunlar kendisinde şüphe olmayan bilgilerdir. Bu ilksel bilgiler için delillendirmeye ihtiyaç yoktur. İkincil olanlar da bu önsellere dayanır...*”³⁵⁶

Daha önce ifade ettiğimiz gibi İbn Hayyân, ilksel bilgilerden (evâîl) yaratılıştan kaynaklanan aklın ilksel bilgilerini kastetmektedir ki bunlar için herhangi bir çıkarıma gerek yoktur. İkincil tür bilgiler ise bu önsel bilgilerden çıkarım yolu ile bulunabilmektedir ve bu tür bilgiler için delil gerekmektedir. Bu delil ise matematik gibi önsel bilgilere referansla yapılabilmektedir. Dikkat edilirse bu, aynı zaman da Hume'un anlama yetisinin fikirsal ilişkileri dediği şeye karşılık gelmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi fikirsal ilişkiler, sezgiyle ya da tanıtlama yoluyla kesin olan her türlü ifadeleri kapsamaktadır ve salt düşüncenin işleyişiyle keşfedilebilmektedir. Üç ile beş'in çarpımının otuzun yarısına eşit olması bu tarz bir tanıtlamaya örnek olarak verilebilir. Bir başka açıdan bakıldığında Câbir'in nedenselliğe yönelik aklın mukaddimelerine vurgu yapması, Kant'ın nedenselliği saf aklın a priori ilkelerinden biri³⁵⁷ olarak görmesine de benzemektedir. Zira burhan akılla ikame olan ve ona ait yasalardan çıkarsanan bir bilgidir. Bütün bunlardan anlaşılacağı üzere İbn Hayyân, metot olarak hem çıkarımı hem de tümevarımı birlikte kabul etmektedir ve yine ona

³⁵⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu 'l-Kebîr*, s.124.

³⁵⁶ Kraus, a.g.e., s.234.

³⁵⁷ İrmak Güngör, a.g.e., s.303.

göre tümevarımsal bilgi mutlak surette burhan olarak isimlendirilen akli çıkarım ile desteklenmek durumundadır.

İbn Hayyân'ın hermetizm ile simya üzerinden kurduğu bağ günümüz düşünürlerince pek çok anlamda eleştiri konusu yapılabilmekte ve M. Âbid el-Câbirî'nin yaptığı gibi bu hermetik etkiden dolayı *âtıl akıl* nitelemesine tabi tutulabilmektedir.³⁵⁸ Bu gibi çıkarımlar, hermetizm bağlamında değerlendirildiğinde haklılık payı taşısa da Câbir hakkında yapılması gereken bütüncül bir bakış, onun bilimsel bakış açısının berraklığını ortaya koyacak niteliktedir. Nitekim Câbirî, atıl olmayan ve kurucu olan akıl için gaibi şahit ile kıyaslamamak gibi bir temel kurmaktadır. Bu aslında tam olarak Câbir'in ifade ettiği şeydir. Çünkü Câbir için de geleceğin geçmişe ya da bilinmeyeninin bilinene kıyası yanlış bir yaklaşımdır.

³⁵⁸ M. Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. İbrahim Akbaba (çev.). İstanbul: Kitabevi Yay. 2001, s.222 vd.

BÖLÜM 3: VARLIK FELSEFESİ

3.1. ÇOKLU ARKHE YA DA DÖRT TABİAT

Varlığa dair bir soruşturmaya girişmek onu iki ana ekseninde incelemeyi gerektirmektedir. Bunlardan biri, var olanların incelenmesidir ki tabiat ya da doğa felsefesi denilen kısım burasıdır. Öte yandan burası Aristoteles’in *fizik* olarak ele aldığı ikinci felsefedir. Var olanlar bu felsefede birbiriyle ve bütün olarak tabiat ile ilişkisi açısından ele alınmakta, taksim edilmekte ve var olanların özellikleri sıralanmaktadır. Bununla birlikte varlığa dair soruşturmanın bir diğer çeşidi ise var olmak ve varlık olmak bakımından varlığın soruşturulmasıdır ki bu kısım, Aristoteles’in *metafizik* olarak isimlendirdiği ilk felsefedir.³⁵⁹

Varlığı soruşturmanın bu yönü, meseleye ilkesel anlamda yaklaşmanın bir türüdür. Bir başka ifadeyle ilk felsefe; bir filozofun gözlemlediği doğada karşılaştığı çeşitliliğin birleştiği, bütüncül bir hal aldığı durumun bir tür izahını yapma zorunluluğunun sonucudur. Zira şahit olunan âlem, farklılıklarına rağmen bir bütün olarak değerlendirildiğinde arka planda kalan birtakım hakikatleri insanın anlama yetisine gizil bir şekilde dikte ettirmektedir. Bu durum insana, varlığın birtakım ilke ve prensiplerini keşfetme olanağı sunmaktadır. Diğer yandan varlık felsefesi olarak ontoloji; şeylerin arka planında kalan nedenlerin bilgisi olmasının yanında İlk Çağ doğa felsefeleri bakımından varlığın kendisine dayandığı ilke, şeylerin hepsinde bulunan ortak prensipler olarak arkhe arayışıdır. Thales için “su”, Anaksimandros için “apeiron”, Anaksimenes için “hava”, Pisagor için “monas”, Herakleitos için “ateş” ve Parmenides için “bir”, varlığın tek arkhesidir. Ayrıca Empedokles “hava, ateş, toprak ve suyu”, Anaksagoras sonsuz sayıda “tohumu”, Demokritos ise “atomları” benimseyerek çoğulcu bir arkhe anlayışına gitmektedir. Sistematik felsefe döneminde ise Platon idealar öğretisiyle, Aristoteles ise hyle (heyûlâ)³⁶⁰ ve töz-ilinek öğretileriyle ön plana çıkmaktadır. Ayrıca şu husus unutulmamalıdır ki bir ya da çok olsun arkhe; varlığın

³⁵⁹ Aristoteles, *Metafizik*, 1003a 20-35.

³⁶⁰ *Hyle (Heyûlâ)*: Bir güç ve yetenek halindeki madde. Âlemin ilk maddesini ifade etmektedir. Kelime anlamıyla yapı malzemesi ya da hammadde manalarında felsefe terimi olarak metafizik ilk ve saf maddeyi ifade etmek için kullanılmaktadır. (Mehmet Vural, a.g.e., s.261; Osman Karadeniz, “*Heyûlâ*”, T.D.V İslam Ansiklopedisi. Cilt 17. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998, s.295)

temelini teşkil eden, bütün varlık teklerine dâhil olan en genel kapsamı oluşturmaktadır ve bu anlamda en tümel olandır.³⁶¹

Bütün bunlarla beraber Aristoteles'in metafiziğe dair yaptığı analizler, bir bakıma kendisine kadar zikredilen bütün metafizik ilkelerin bir hâsılası durumundadır. Zira felsefe kümülatif karakteri ile ilerleyen bir kurumdur. Nitekim aynı durum Yeni-Platonculuk için olduğu kadar İslam felsefesi için de geçerli olan bir durumdur ki Aristoteles ve Platon felsefelerinin uzlaştırılması çabalarının sebebi de budur. Zira metafizik, her ne şart altında olursa olsun tek olan hakikati izhar etme çabasıdır. Bundan dolayı birbiriyle çelişki taşıdığı görülen açıklamalar, bu tek olan hakikati ifade etmek için bütünleştirme ve birleştirme işlemlerini zorunlu kılmaktadır. İslam felsefesinin teşekkülünün hemen başında karşılaştığımız filozofumuz Câbir b. Hayyân'ın da aynı doğrultuda bir tavır ortaya koyduğu görülmektedir. O, her zamanki metodu olduğu üzere, metafizik tahlillerine geçmeden önce kendisinden önceki filozofların varlığın ilk ilkesi olan arkhe'yi nasıl izah ettiklerine dair çeşitli bilgiler vermektedir.³⁶² Bu anlamda İbn Hayyân'ın arkhe soruşturmasına yabancı olmadığı görülmektedir.

Câbir, arkhe için çoğunlukla *ustukus* (*stoichea*) kelimesini kullanmaktadır. O, bu kelimeyi şu ifadelerle açıklamaktadır: “*Ustukus kelimesi, Yunancadır ve ‘binanın kendisinden yapıldığı esaslar’ anlamına gelir. Bir evin binasız, çatısız ve sıfatsız vb. olmadan ev olamaması gibi, bunların hepsi onun formunun esaslarıdır.*”³⁶³

Şunu hemen belirtmek gerekir ki düşünürümüzün arkhe araştırması konusunda belki de en özgün yanı, varlığın kökenini tespitinde sadece bileşik şeylere bakarak hüküm vermemesidir. Zira şeylerin nelerden bileşik olduğunun tespiti, onların asıllarını da gösterebilmektedir. Öte yandan bunun tespit edilebilme olanağı aynı zamanda tikellerin nereye kadar çözülebildiklerine de bağlı bulunmaktadır. Bu durum matematikte sağlama yapma işlemi gibi düşünülebilir. O halde filozofumuz için arkheyi tespit sürecinde varlık tekinin nereye kadar çözüldüğü önem arz etmektedir. Nitekim heyûlâ tartışmasında görüleceği üzere İbn Hayyân, Aristocu geleneğe bu yolla önemli eleştirilerde bulunmaktadır. Zira arkhenin tespitinde çözülme durumu en az birleşme

³⁶¹ Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2016, s.27.

³⁶² Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.87-90.

³⁶³ Câbir b. Hayyân, *Tefsîru Kitâb Ustukus*, s.556.

durumu kadar önem arz etmektedir. Bu bakımdan Câbir, ustukus (stoichea) konusunda şu ifadeleri kullanır:

“Ustukus’un manası, bütün şeylerin kendisine kadar çözüldüğü şeydir. Aynı zamanda her şey ondan terkiptir. Bir şey parçalarına kadar çözülyorsa onlardan mürekkep demektir. Her ne ki parçalardan ve bazılıklardan mürekkep ise o; onun için asıldır, kaynaktır ve ona döner.”³⁶⁴

Tanımdan da anlaşılacağı üzere ustukus (stoichea), şeylerin üzerine bina edildiği ve tekrar ona kadar çözüldüğü temeli ifade etmektedir ki bu, arkhe terimi ile aynı anlama gelmektedir. Bu bakımdan ustukus üzerine yapılacak bir araştırma, şeylerin en temel yapı taşı olan arkhe üzerine yapılacak bir araştırma ile aynı niteliği arz etmektedir.

Filozofumuz, varlığın arkasında yatan temel gerçeklik olarak arkhenin felsefeciler nazarında nasıl bir görünüşe sahip olduğu konusuna son derece hâkimdir. Öyle ki o, bu meselenin kimyacılar, simyacılar, kelam ehli ve din âlimleri açısından farklı anlamlara geldiği hakkında da bilgiler vermektedir.³⁶⁵ Daha sonra Câbir yukarıda ifade ettiğimiz gibi hakikatin birliği ilkesinden yola çıkarak bu görüşlerin birleştiği tek hakikat noktası ortaya koymaktadır.³⁶⁶

Her şeyden önce İbn Hayyân, arkhe olarak dört tabîî niteliksel unsur olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemliliği görmektedir.³⁶⁷ Hemen belirtmek gerekir ki Câbir’in ifade ettiği bu ustukuslar; maddi değil, niteliksel ve kanaatimizce konunun bu kısmı, düşünürümüzün en özgün yanını oluşturmaktadır. Nitekim İlk Çağ doğa felsefelerinden İbn Hayyân dönemine kadar ya *apeiron* ve *monas* gibi bir prensip ya da ateş, hava, su, toprak gibi cisimsel olan bir şey ya da şeyler arkhe olarak kabul edilmektedir. Öte yandan Aristoteles’in heyûlâ görüşü ile bu iki anlayışı (prensip ve cisimsel) birleştirdiği görünmektedir. Câbir ise bütün bu arkhe anlayışlarının ötesinde niteliksel bir arkhe kabul etmektedir. Her şeyden önce bu niteliksel unsurlar filozofumuz için hem heyûlâdan hem de bütün bu dört basit cisimden önce gelmektedir. Zira bu dört niteliksel kök Câbir’e göre ikişerli bir şekilde birleşerek ilk basit unsurlar

³⁶⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs alâ Ra'yi'l-Felâsife*, s.535.

³⁶⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs alâ Ra'yi'd-Diyâne*, s.539-542.

³⁶⁶ A.g.e., s.100.

³⁶⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.96, 297.

olan ateş, hava, su ve toprağı oluşturmaktadır.³⁶⁸ Bu bakımdan bu şekilde cisimleşen niteliksel arkheler aynı zamanda bu sayede varlığa doğru adım atabilmektedirler. Buna ilaveten düşünürümüz cisimlerdeki bazı özelliklerin bu niteliksel tabiatlar bakımından birtakım özelliklerini şu şekilde zikretmektedir:

“Malumdur ki imtilâ/doluluk nemliliktendir. Bu nemliliğin özel bir konumda bulunmamasından kaynaklanır ve nemlilik her yere dağılım sergiler. Bundan dolayı letafeti olan her şey, nemlilikten dolayıdır. Kaba olan da kuruluştan kaynaklıdır. Aristoteles bunu “*el-Kevn ve l-Fesâd* (Oluş ve Bozuluş)” adlı eserinde vermişti. Ancak biz bu kitabımızda onun söylediklerini basitleştirip vermekteyiz. Eğer insanın hayvan kapsamında olduğu gibi letafet de nemliliğin kapsamındaysa bu latif olanın doldurucu (bir özelliğe sahip) olmasından kaynaklıdır. Eğer durum buysa zıt olan nitelik de diğeri içindir ve kabalık da kuruluştan kaynaklıdır.

Lüzûcet/yapışmak da nemliliğin kapsamında, zıddı ise kuruluştun kapsamındadır. Zaten yapışmak nemin tesiridir. Bundan dolayı nemli olan şeyler kolay ayrılmazlar. Aynı zamanda yumuşaklık da nemlilikten dolayıdır. Zıddı olan katılık da kuruluştun kapsamına girer, katı olanlar taşlaşmış olan şeyler vb. Aristoteles, Oluş ve Bozuluş kitabında: “Nemlilik ve kuruluk, bu ikisi için birçok mahalde bulunur denir” demektedir. Bu sözün açıklamasına gelirsek birden çok mahalde bulunma sözü ancak birbirine zıt olan şeyler için geçerli olabilir.”³⁶⁹

3.1.1. Etkinlik-Edilginlik

Daha önce de işaret edildiği gibi filozofumuz için ilksel olan dört nitelik, bütün mevcudatın temelinde bulunmaktadır ve bu niteliksel arkheler ikiyeşerli bir şekilde birleşip var olanların kendisinden terkip olunduğu anâsır-ı erbaayı (ateş, hava, su, toprak) oluşturmaktadırlar. Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki bu, gelişigüzel bir şekilde olan biraradalık değildir. Câbir, bu mezc oluş (karışma-birleşme) sürecini temelde iki farklı grup şeklinde tahayyül etmektedir. Bu dört niteliksel ustukustan ikisi etkin (fâil), diğeri ikisi de edilgindir (munfail).³⁷⁰ Etkin olan unsurlar, sıcaklık ve soğukluk; edilgin olanlarsa kuruluk ve nemliliktir.³⁷¹ Diğeri yandan birleşme sürecini de bu etkin olan unsurlar yönetmekte ve birleşik oluşturulan cisme göre de edilginler ona eşlik etmektedir.

Bütün bunlarla birlikte iki etkin ve iki edilgin olarak yapılan böyle bir taksim, doğal olarak birleşme işleminde tabiatların birbirine olan zıtlığını da gündeme getirmektedir. Şüphesiz düşünürümüz de bu unsurların zıtlığını kabul etmekte ve bu zıtlığın mizac işleminde birlikte tabiattaki oluş ilkesinin kaynağı olduğuna şu sözlerle

³⁶⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu l-Mevâzîn es-Sağır*, s.188, 202.

³⁶⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu t-Tasrîf*, s.270-272.

³⁷⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu l-Mevâzîn es-Sağır*, s.201.

³⁷¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu s-Seb'in*, s.426.

atıf yapmaktadır: “*Oluş ve bozuluş âlemindeki bütün tabii zevattan olan mürekkebât, dört tabiatı bağımsız değildir. Sadece zahiri ebedidir. İdrak ve algı için iki tabiat vardır ve zıtlarını kendi içlerinde taşır.*”³⁷² Kaldı ki birleşme işlemi, bir sonraki konuda işleneceği gibi maddi cevher olarak varlığa geliş zemin hazırlarken nicelik, nitelik, hareket ve sükûnu da işe koşturmaktadır. Bu konuyu izah için Câbir şöyle demektedir:

“Tabiat, hareket ve sükûn içerisinde niteliklerin içeriğinden yapılmıştır. Bu içeriğin başlangıcı ise niceliğin onunla mezc olması iledir. O halde tabiatın başlangıcı dört şey iledir: Nicelik, nitelik, hareket ve sükûn. İşte tabiatın cevheri budur. Durum buysa bundan dört şey çıkar: Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik. Bu dördü basitlerin annelerinin öncülleri. Sonra bu öncüllerin nicelikle birleşmesini; nitelik, hareket ve sükûn sağlar. Bunlardan da felek âlemi ve üç cins oluşur: Hayvanlar, bitkiler ve taşlar. Her biri bedî’ ve özgündür. Böylece felek ve burçlar, unsurlara tabiatlarını ve maddelerini verir. Bu sayede onu tamamlar ve onda ziyade ve noksan hâsıl olur.”³⁷³

3.1.2. Merkez-Çevre Diyalektiği

Hareket ve sükûn sonucu gerçekleşen karışım (mezc) işlemi görüldüğü üzere filozofumuz için varlıktaki temel ilkelerden birisidir. Diğer yandan her bir niteliksel tabiatın kendisine göre bir konumu bulunmaktadır. Öte yandan karışımdaki oranlama bu unsurların niceliksel bakımdan farklı oranlarda katılımlarına bağlıyken bu karışımın tahrik anlamında iki temel faktörü vardır. Bunlardan birisi dışsal faktör olarak kozmik düzeyde hareket ve sükûn’un bu unsurlara etki etmesi iken içsel anlamda devinimin sağlanması ise sıcaklık-soğukluk ve merkez-çevre diyalektiği içerisinde cereyan etmektedir.³⁷⁴

İbn Hayyân’ın şimdiye kadar ki açıklamalarından anlaşılmaktadır ki o, dört niteliksel tabiatın farklı varlıklarda farklı niceliksel ve niteliksel oranda bulunduğunu söylemektedir. Yine bu ilksel niteliklerin bir kısmı etkin, bir kısmı ise edilgin olarak görülmektedir. Ancak burada şöyle bir soru kendiliğinden ortaya çıkmaktadır: Her bir ikiyeşerli grup birbirinin zıtları olduğuna göre aslından bunlar tek bir şey değil midir? Söz gelimi kuruluk ve nemlilik birbirinin zıddı olarak düşünülünce aslında birinin asıl diğerinin de onun yokluğu olarak düşünülmesi gerekmez mi? Ya da sıcaklık ve soğukluk birbirinin zıddı olan etkinler ise bunlardan birinin asıl yine diğerinin de onun yokluğu olması gerekmez mi? Kuşkusuz bütüncül açıdan bakıldığında her ne kadar niteliksel tabiatların konumlanmasında merkez-çevre diyalektiği bulunsa da ve bu

³⁷² Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.95; *Kitâbu’r-Rahme*, s.583-584

³⁷³ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.297.

³⁷⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.384.

diyalektik iki etkinden birinin zıddını merkeze gömmesini, kendisinin de çevreye yerleşmesini sağlamaktaysa da aslında iki etkinden biri olan sıcaklık ilkesel anlamda bütün canlılığın kaynağını oluşturmaktadır.³⁷⁵ Zira sıcaklık demek hareket demektir. Hareketin varlığı ise oluşu meydana getirmektedirken yokluğu, sükûn ve bozuluş anlamına gelmektedir.

Şunu da söyleyebiliriz ki sıcaklık ve soğukluk diyalektiğine dayanan bu izah, varlıktaki çeşitlilik göz önüne alındığında, varlıkların kimisinin zahiri soğuk, kimisinin de zahiri sıcak olarak görünmesinden ileri gelen bir şeydir. Buradaki esas nokta; varlıkların birbirine dönüşümü ya da bir halden bir hale geçişteki durumu izah için açık bırakılan bir kapı olarak görülmelidir. Zira ileride kuvve-fil ayrımı konusunda inceleyeceğimiz üzere bu bir bakıma varlıktaki değişimi izah için öne sürülmektedir. Nitekim âlemdeki çeşitlilik sürekli gözlemlediğimiz bir durumdur. Ayrıca filozofumuzun bakış açısında niteliksel tabiatlar varlıkta nicelik olarak farklılaştıkları gibi nitelik olarak da farklılaşmaktadırlar. Bu anlamda her sıcaklık aynı nitelikte değildir, keza her soğukluk da. Câbir bu durumun ilk tabiatlar bakımından izahını şu şekilde yapmaktadır:

“Tabiatlar, türlerdeki şahıslara göre farklılaşır. İnsandaki sıcaklıkla nergis bitkisindeki sıcaklık aynı değildir. Ancak hayvanların hepsindeki ve türlerindeki türün bütün şahıslarındaki sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik; taşların türlerinde, türlerin şahıslarının hepsinde; bitki ve türlerinde, türlerin ve şahısların hepsinde birdir.”³⁷⁶

Bütün bunlarla birlikte çoklu arkhe Empedokles gibi cisimsel unsur olan ateş, hava, su ve toprak; Demokritos gibi maddi atom, Aristoteles gibi şekilsiz ve belirsiz heyûlâ olarak düşünülmekteydi. İbn Hayyân tarafından ise arkhenin niteliksel olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik olarak belirlenmesi temelde bir özelliğin ancak onu kuvve olarak barındıran bir şeyden çıkabileceği görüşüne dayanmaktadır. Kaldı ki bu konuda düşünürümüz –ileride görüleceği üzere- Aristoteles’e eleştiriler yöneltmektedir. Bununla birlikte ilksel unsurların niteliksel olarak düşünülmesinin günümüz modern fiziğine bakan yönüne Zeki Necib Mahmûd şöyle değinmektedir:

“Görüldüğü gibi Câbir için çeşitli madenlerin, hatta bütün kâinatın aslı dört niteliktir: sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik. (Bu bakış açısına göre) eğer elde etmek istediğin şeyin aslını bilirsen elindeki maddeyi istediğin şeyde bulunan niteliklere çevirebilirsin. Bu söz bugün için bizim kulaklarımıza garip ve uzak bir söz gibi geliyor. Ancak (gelin) bu

³⁷⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Habîb*, s.394; *Kitab-ı Hacer*, s.95.

³⁷⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî'*, s.228; *Kitâbu 'r-Rahme*, s.585-586.

görüşü bugünkü bilimsel kavramlarımıza yakın bir renge bürüyelim, Câbir'in nazariyesini bugünkü bağlama oturtalım. Asrımızda cari olan doğa felsefesinin esaslarını göz önüne alırsak tabiatı oluşturan her şeyin atomlardan meydana geldiği söylenmektedir. Bu atomlar her ne kadar ölçülerinde farklılık gösteriyorsa da esas kökenleri üç unsurdur: Elektronlar, protonlar ve nötronlar. Bunların ilki negatif elektrik yüklü, ikincisi pozitif elektrik yüklü, üçüncüsü ise nötrdür. Bu üç asıl ile her şey birleşmektedir. Buradan bakınca unsurların birbirine dönüşmesi, bu ilksel unsurların burada nasıl arttığını ve orada nasıl azaldığını bilirsek mümkündür. Bunu İbn Hayyân sıcaklık ve soğukluk ile ifade etmektedir. Günümüz bilim adamları ise bunu pozitif ve negatif enerji ile ifade etmektedir. Aradaki fark sandığımızdan daha azdır. Şayet sıcaklığı hakiki anlamına tercüme edersek "hareket" anlamına gelmektedir. Sıcaklık ise atomların hızlı hareketi ile oluşmaktadır. Soğukluk ise yavaş harekettir. O halde sıcaklık ve soğukluk –ya da sıcaklığın farklı dereceleri-hareketlerin farklı derecelerinden kaynaklanmaktadır. Sonra, hareket bütün dereceleriyle enerjidir ve bunu elektrik enerjisine çevirmek mümkündür. O halde tabiatıyla iki bakış açısı benzeşmekte: İlk bakış açısına göre şeylerin ilk asılları birbirinden bağımsız hareketlerdir. İkinci bakış açısı da ilk aslın elektrik olduğu söylenmektedir. İkisi de aslında aynıdır. Burada Câbir'in diğer iki unsuru olan kuruluk ve nemlilik hesaba katılmamaktadır. Çünkü Câbir'e göre bunlar iki edilgin nitelikler ve iki etkin olan sıcaklık ve soğukluğun yan mamulleridir.³⁷⁷

Şimdiye kadar anlatılanlar, niteliksel olan kökler ve bunlardan oluşan ilk cisimlerin özelliğine dair filozofumuzun verdiği temel bilgilerdir. Varlığın temeline yönelik bu metafizik izahın yanında Câbir, ilk niteliksel tabiatların ve unsurların varlığa çıkışını başka bir temel unsur ile birlikte görür ki o da cevher unsurudur.

3.2. CEVHER VE MAHİYETİ

Cevher (Ousia, Substance, Töz); kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında bir felsefe terimidir.³⁷⁸ Başka bir ifadeyle cevher; görünüşün arkasında kalan, şeylerin temelinde olup onun var olmasını sağlayan ve değişimlere konu olmayan bir varlık kategorisidir. Daha öncede ifade edildiği gibi İlk Çağ doğa felsefelerinde töz anlayışı arkhe merkezlidir. Aristoteles ise tözü varlığın bir kategorisi olarak ele alır.³⁷⁹ Ancak bütün kategorilerin kendisine bağlı olduğu ve kendisiyle ilişkili bir şekilde varlık kazandığı temel kategori yine töz kategorisidir. Çünkü Aristoteles için varlığın ne olduğu sorusu aslında tözün yani cevherin ne olduğu sorusudur.³⁸⁰ Diğer yandan Aristoteles bu konuda ikili bir ayrıma gitmekte ve iki tür tözden bahsetmektedir. Birincil tür tözler şu ya bu

³⁷⁷ Zeki Necip Mahmûd, a.g.e., s.204-205.

³⁷⁸ İlhan Kutluher, "Cevher", T.D.V İslam Ansiklopedisi. Cilt 7. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993, s.450.

³⁷⁹ Aristoteles, a.g.e., 1028a 15.

³⁸⁰ A.g.e., 1028b.

olarak işaret edilebilecek tikelleri gösterirken ikincil tür tözler tikellerin genelleştirilmesinden oluşan, cins ve türleri içeren bütünlüğü ifade etmektedir.³⁸¹

Şunu hemen belirtmek gerekir ki Aristoteles metafiziğinde töz anlayışın bir diğer boyutu tikellikten aşağıya doğru inildikçe belirginleşen başka bir analizi beraberinde getirmektedir. Buna göre tözün bir de madde-form anlayışı çerçevesinde değerlendirilmesi yapılmaktadır.³⁸² Bu anlamda töz, hiçbir karakteristik özelliği olmayan madde ve ona karakter kazandıran form ile birliktedir. Yine ateş, hava, su ve toprak gibi basit cisimler de birer cevher olarak isimlendirilmektedir. Diğer yandan cevherle bağlantılı olan bir diğer kavram da araz (ilinek) kavramıdır. Bu kavramla bir şeyin özüne yani cevherine ait olmayan geçici özellikleri kastedilmektedir. Cevher ve arazlara dair böyle bir tanımlamanın Câbir tarafından da yapıldığını görülmektedir. O bu konuda şunları zikreder:

“Şeylerin aslı dört tabiattır. Buna beşinci bir tabiat daha ilave edilir. O da ‘heyûlâ/hyle’ olarak isimlendirilen basit cevherdir. O ‘hebâ’dır ve varlıktaki her şey onunla doludur. Güneş ona vurunca görünür olur.

Denir ki, o nefstir. Şekiller ve suretler onda toplanır. Her şey ona kadar çözünür ve o, bütün bileşiklerin aslıdır. O, küllün de aslıdır ve belirlenen vakte kadar bakidir. Ancak dört şey bu cevhere etki eden ve onu boyayandır (Sâbiğatun lehû). Bunlar şüphesiz basitlerdir: kuruluksuz ateşin sıcaklığı, soğuksuz toprağın kuruluğu, nemsiz suyun soğuğu ve sıcağı havanın nemliliği. Bu unsurlar da bu cevherde terkip olan ve ilk olarak ona yüklenen dört rükündür. Bunlar ikincil ilk unsurlardır ve kirli değil, temizdirler. Bunlar: Ateş, hava, su, topraktır.

Ateş; sadece sıcaklık, kuruluk ve cevherden oluşur. Hava; sadece sıcaklık, nemlilik ve cevherden oluşur. Su; sadece soğukluk, nemlilik ve cevherden oluşur. Toprak; sadece soğukluk, kuruluk ve cevherden oluşur. Bunların her birine başka bir şey girmez. Bunu böyle bil ve iksirini öyle yap.”³⁸³

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere filozofumuz için cevher, birden fazla anlama gelmektedir. İlk anlam olarak Câbir, cevherin bir heyûlâ olduğunu ve şeylerin aslını oluşturduğunu söylemektedir. Öte yandan düşünürümüz için cevherin bir de kozmik bakımdan varlığa geliş ilkesi anlamı vardır ki bunu o, *ruhanî cevher* olarak nitelemektedir ki biz buna daha sonra değineceğiz. Diğer açıdan bakıldığında İbn Hayyân için cevherin anlamının bir diğer yönü, cevherin hiçbir karaktere konu olmamış saf madde olmasıdır. Bu demektir ki her şey ondan terkip olunduğu gibi yine ona çözülmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında bu, bir diğer anlam alanını daha önümüze

³⁸¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi*, İstanbul: Say Yayınları, 2018, s.62 vd.

³⁸² A.g.e., 1017b 23-26.

³⁸³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’in*, s.436.

sermektedir ki o da niteliksel unsurların kendisine yüklenip ilk basit cisimleri oluşturduğu yüklem anlamıdır. Bu anlamda mesela ilk basit cisim olarak ateş; sıcaklık, kuruluk ve cevherin birlikteliğinden oluşmaktadır. Açıktır ki burada Câbir'in cevherden kastı maddedir. Zira onu *hebâ* olarak isimlendirmesinin sebebi de budur. Burada hebâ, bütün varlık tekleri için eşit derecede geçerli olan en genel kategorilerden bir tanesidir ve her şeyin temelini teşkil eden toz parçacığı anlamındadır.³⁸⁴ İbn Hayyân'ın burada Kur'ânî bir kavram olan *hebâ* kavramını, Antik Yunan felsefesinin bir kavramına karşılık olarak kullanması dikkat çekicidir. Nitekim o, bütün kâinatın ondan yapılmış olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir:

“Cevhere gelince o, düzensizlik/dengesizlik ile dolu olan şeydir. Bütün suretler ile şekillenmiştir. Bütün her şey ondadır. Her şey onda terkip olunur ve yine ona çözünür. Eğer bu sözden onun ne olduğunu anlamadıysan (daha açık ifadeyle) o, hebâdır. Duman gibi küçük toz parçasıdır. Beyaz renk olarak görünür. Normalde görünmez ancak onu güneşe doğru havada uçuştığında görürsün.

Bil ki o (cevher), en büyük, aydınlatan felek cirminin nefsidir. Yine hayvanlar, bitkiler ve taşlardan müteşekkil üç mevcudatın da cismidir. Hiç kimse ona temas edemez, dokunmaya çalışan da dokunacak bir şey bulamaz. Ondan bir şeyi kimse eline alamaz. Ancak Bârî Teâlâ, faziletli kişiler ve peygamberler hariç. İşte bu aynıyle cevherin tanımıdır.

...Bil ki, hakkında açıklamada bulunduğumuz cevherin rengi, (aslında) onun rengi değildir. Bu renk güneş ile aralarındaki ilişkiden kaynaklanan bir renktir. Yoksa dediğimiz gibi kimse cevheri açığa çıkartamaz.”³⁸⁵

İbn Hayyân, cevheri madde anlamında kullandığında ona düzensizlik anlamı da katmaktadır. Onun boşluk düşüncesini kabul ettiği göz önüne alındığında cevher, madde olarak düzensizlik haliyle boşlukta yüzmektedir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki filozofumuzun bu açıklamaları Demokritos'un atom düşüncesine çok benzemektedir. Nitekim Demokritos gibi Câbir için de maddi cevher ya da atom algıyla değil akılla kavranılan bir şeydir. Diğer taraftan Demokritos da atomlar için aynı benzetmeyi yapmakta ve onları Güneş ışığının içinde uçuşan toz parçacıklarına (*hebâ*) benzetmektedir.³⁸⁶ Bu anlamda her iki filozof için de atomlar ya da maddi cevherler boşlukta yüzen temel parçacıklardır. Bununla birlikte Câbir'den sonraki dönemde, kelam terminolojisinde atom kelimesinin cevher kelimesi ile karşılandığı da

³⁸⁴ İleride de görüleceği gibi “Hebâ” kavramın filozofumuz Kur'an-ı Kerim'den almıştır. Zira Furkan sûresi 23. Ayet şu şekildedir: “Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik”. Câbir, bu ayette geçen “*Hebâen mensûrâ*” (dağılmış toz parçacıkları) ifadesinden maddi cevher anlamı çıkarmaktadır.

³⁸⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.204 vd.

³⁸⁶ Arda Denkel, a.g.e., s.77.

bilinmektedir.³⁸⁷ Bu anlamda İbn Hayyân'ın kelim atomculuğuna madde anlamında böyle bir terminoloji bıraktığı kanaatini taşımaktayız.

Câbir'in maddi cevheri bu kadar genel bir kategori olarak belirtmesinin sebebi nedir? Niçin bütün varlık çeşitlerini tek bir maddi cevher çeşidine indirgemektedir? Kanaatimizce bu tutum onun kimyager kimliğinden ileri gelmektedir. Zira bir bakıma kimya varlık çeşitlerini birleştirme veya ayrıştırma olarak düşünülebilir. Bunun yanı sıra şeylerin asıllarını tespit için filozofumuzun çözülüm konusunu birleşim kadar önemseydiğini söylemiştik. Bu bir bakıma sağlama işlemi olarak düşünülmektedir. Zira kimyager, bir şeyleri birleştirmekte ve çözmektedir. Bundan dolayı da şeylerin birleşebilir ve çözülebilir nitelikte olması gerekmektedir ki dönüşebilsin (istihâle). Öte yandan şeylerin birbirine dönüşebilmesi ise en temelde bütün şeylerin aynı cinsten olduğu kabulüne dayandığı takdirde mümkün olmaktadır. Bundan dolayı filozofumuz için şeylerin birbirine dönüşümünü mümkün kılan husus, bütün varlık türlerinin hebâ denilen cevherde yani maddede aynı aslı paylaşıyor olmalarıdır. Bu sebeple İbn Hayyân'a göre bütün varlık tekleri boşlukta uçuşan toz tanelerine benzer renksiz ve boyutsuz maddi cevherlerden müteşekkildir.

Ancak bütün bunların ayrı ayrı birer tahlilî sonuç olduğu unutulmamalıdır. Zira saf madde, ustukuslar, cevher gibi metafiziksel ilkeler doğada bulunabilecek şeyler değildir. Bunların mevcudiyeti ancak varlığa gelişleri yani cisimleşmeleri ile mümkündür.

3.2.1. Basit ve Bileşik Cisimleşme

İbn Hayyân'a göre varlığa geliş, metafiziksel ilkelerin birbiriyle mezc olmaları neticesinde cisimleşmeleri ile mümkün olmaktadır. Cisimleşmek ise ancak maddi cevhere on kategori ve boyutların yüklenmesi ile meydana gelmektedir. O halde öncelikle Câbir'in kategoriler ve boyutlar konusundaki görüşlerini ele almak daha faydalı olacaktır.

Filozofumuz için cisimleşmenin bir kategori ve boyut kazanmak anlamına geldiğini belirtmiştik. Öte yandan cisim olan bir şey de ilk başta basit bir unsur olarak

³⁸⁷ Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*. Osman Demir (çev.). İstanbul: Klasik Yay., 2017, s.13-14

meydana çıkmaktadır.³⁸⁸ Daha sonra içsel ve dışsal hareket cisimlere etki ettikçe basitler mezc olmaya devam etmektedir. Câbir birleşim ve kaynaşım konusundaki görüşlerini şu şekilde ifade eder: “Mizaç, farklı iki şeyin tek bir nitelik tanımı ile tanımlanmasını sağlamaktır. İki şeyi tek bir nitelikte eşit kılar. İki şey tek bir tanım ile bir kılınmadıkça, tek bir parça ile parçalanmadıkça ve iki şeyin nitelikleri bir olmadıkça da kaynaşma olmaz.”³⁸⁹ Nitekim bileşik yapıda olan ve tek bir tanım ile tanımlanan ateş, hava, su, toprak gibi unsurlar bu mizaç sayesinde meydana gelmektedir. Ancak yine de asıl olan basit cisimlerdir. Basit cisimlerin ise ilk boyutları kuşanarak var olabildiklerini düşünürümüz şu ifadelerle dile getirmektedir:

“Bilmelisin ki basit ve onun tanımı şu şekildedir: Genişliği ve uzunluğu vardır ancak derinliği yoktur. Yine basitlerin sınırı yoktur. Sadece şekil bakımından sınırlıdır. Küre şeklindeki basitleri kastediyorum. Bu basitlerin ne kendi çizgilerine ne de başkasına doğru sonu yoktur. Ancak onda bulunan cirmin sonu vardır ki (bu cirm) kürenin sathı ile sınırlıdır. Küre şeklinde olan basitlerin hükmü budur.

Küre şeklinde olmayan basitler ise mutedil yüzeyli alanlardır. Bunlar bütün türleriyle düz hatlardan oluşur. Hem kavisli hem de düz kısımları da olan şekiller, tek kavisli dairevi şekiller, doğru hatlı üçgen şekiller...

O halde bütün mevcudat –yani bitkiler, hayvanlar ve taşlar- bu üç şekilden birisi ile şekillenmiştir. Her birisi bunlardan birisine denk gelir. Doğru hatlı olanlar hayvanların, kavisli olanlar taşların, kavisli ve düz olanlar da bitkilerinkidir.

Ancak bu konuda tek hüküm bu değildir. Kimilerine göre hem kavisli hem de düz hatlı olan hem hayvanlar hem de bitkiler içindir. Bu daha doğrudur. Ya da doğruya daha yakındır. Çünkü bu konu henüz sonuçlanmış değildir.”³⁹⁰

Basitlerin boyut kuşanmış maddi cevherler olduğu göz önünde bulundurulduğunda Câbir’in bu ilk basitlerin şekillerine dair verdiği açıklamalar ilginç bir farklılık taşımaktadır. Şöyle ki; filozofumuz varlık âlemindeki üç temel tür olan hayvan, bitki ve taşların kendisinden oluştukları basit cisimlerin şekil bakımından da farklı olduklarına vurgu yapmaktadır. Bir diğer ifadeyle bu üç türün temel bileşenlerini oluşturan basitler, geometrik şekilleri bakımından da birbirinden farklılaşmaktadır. Burada şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki düşünürümüz, cevherin şekillenişinde maddeye atıf yapmamakta, cevherlerin şekillenmelerini daire, düz, üçgen, nokta gibi geometrik şekillerle aklî bir şey olarak vermektedir. Bir yönüyle bu görüş Platon’un unsurları çeşitli geometrik şekillerden oluşan temel parçacıklar olarak ifade etmesine benzemektedir. Yine Câbir’in bu görüşü -maddî bir yapı üzere tahayyül etseler de-

³⁸⁸ S. H. Bolay, *Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân*, s.22.

³⁸⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile ’l-Fi’l*, s.360.

³⁹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*, s.70-71.

Leukippos ve Demokritos'un atomlar için zikrettiği görüşe benzemektedir. Nitekim Demokritos atomların farklı şekillere sahip olduklarını şu şekilde izah etmektedir:

“Atomların bir süre bir arada kalmalarının gerekçesi, birincil cisimlerin karşılıklı kenetlenme ve tutuşmalarıdır. Çünkü bunların kimileri sivri, kimi kancalı, kimi içe bükük, kimi dışa bükük ve sayısız başka farklılıklardır. Ona göre atomlar birbirine yapışır ve çevreden gelen daha güçlü bir zorunluluk onları sarsıp dağıtana değin öylece kalırlar.”³⁹¹

Bu şekilsel farklılıklar -gerek kozmik düzen bakımından gerekse de maddi cevherin içsel yapısı bakımından- niteliksel tabiatlarla bütünleşmiş olan maddi cevherin, bir boyut kazanmak suretiyle cisimleşmiş halini ifade etmektedir. Ancak hemen belirtmek gerekir ki şey, henüz varlık sahasına çıkmış değildir. Şimdiye kadarki süreç algıya değil akla konu olan bir şey konumundadır. Şeyin algıya konu olabilmesi için boyutlanma ile eş güdümlü bir şekilde ilerleyen on kategori ya da cevher-araz bütünleşmesinin gerçekleşmesi gerekmektedir.

Ayrıca burada şunu da ifade etmek gerekir ki Câbir ile Demokritosçu atom teorisinin ayrıştığı en önemli nokta bölünebilme konusudur. Demokritos varlığın bir bütün olmadığını, arada bulunan boşluklar sayesinde bölünebildiğini ve değişimin de bu sayede meydana geldiğini savunmaktaydı.³⁹² Ancak bu bölünme mutlak anlamda sonsuz değildir. Bundan dolayı da Demokritos atomların maddenin artık bölünemeyecek en temel yapı taşları olduğunu söylemekteydi. İbn Hayyân ise maddi cevherin ilksel-niteliksel unsurlarına kadar bölünebildiğini, hatta bu ilksel tabiatlar maddi cevherden çözüldükten sonra maddi cevherin kendisinin bile bölünebileceğini söylemektedir. Zira ona göre bu, dönüşümün mümkün olabilmesi için zorunlu bir durumdur. Üstelik o, bu bölünme neticesinde ortaya çıkacak bir enerji veya güçten de şu ifadelerle bahsetmektedir:

“Madde yoğun enerjidir. Bu sebeple Yunan fizikçilerinin maddenin bölüne bölüne parçalanamaz en küçük bir parçayla son bulduğuna ve kütlenin bu sayısız parçalanmalarından meydana geldiğine dair iddiaları yanlıştır. Onların —cüz'ün lâ yetecezzâ- (parçalamaz en küçük parça, atom) adını verdikleri bu nesne parçalanabilir ve bundan enerji (kudret) hâsıl olur. Bu öyle bir kudrettir ki, benzetmek gibi olmasın ama Allah kudreti gibidir ve bir habbeciğin (taneciğin) bir şekilde parçalanması, Allah saklasın, Bağdat gibi bir şehri yok edebilir.”³⁹³

³⁹¹ Arda Denkel, a.g.e., s.81.

³⁹² Kadir Çüçen, a.g.e., s.74.

³⁹³ Süleyman Hayri Bolay, “Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefî Görüşleri”, I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006, s.313.

Bir bütün olarak İbn Hayyân'ın cevher konusundaki görüşlerine baktığımızda onun cevher kavramından üç farklı anlamı kastettiği görülmektedir. Buna göre ilk anlamda cevher, hiçbir yükleme konu olmamış salt madde anlamındadır. Câbir, madde anlamındaki bu ilk anlama ezelilik nitelemesi kattığında da başka bir kavram olan *heyûlâ* kavramını kullanmaktadır ki bu Aristotelesçi *hyle* kavramının Arapçalaştırılmış şeklidir. Burada tespit edilmesi gereken en önemli durum, Câbir'in Yunan felsefesine ait ama Arapçada karşılığı bulunmayan kavramları Arapça ifade etmeye çalışan ilk düşünür olmasıdır.³⁹⁴ Nitekim *metafizik* terimini de o, “*ma verâ et-tabîa*” şeklinde Arapçalaştırmaktadır.³⁹⁵

Filozofumuzun kullandığı şekliyle cevher kavramının ikinci anlamı ise salt formdur. Bunu o, ruhanî cevher olarak da kavramlaştırmaktadır ki bu anlam alanında cevher, maddeden bağımsızdır. Cevher kavramının üçüncü anlam alanı ise ortaklık sergiler. Buna göre cevher aynı zamanda madde ile formun birleşmiş bir şekilde oluşturduğu töz anlamındadır. Bu anlamda cevher, ilksel-niteliksel tabiatların maddi cevhere yüklendikten sonraki cisimleşmiş –ancak henüz şahıslaşmamış- aşamayı ifade etmektedir. Maddi cevhere niteliklerin yüklenmesi ise kategoriler çerçevesinde mümkün olmaktadır. Bu sebeple filozofumuzun kategoriler kavramına bakmakta fayda görüyoruz.

3.3. KATEGORİLER

Kategoriler; ana yüklemeler, ulamlar, varlığa yüklenen en genel öz nitelikler veya vasıflar anlamında kullanılan bir kavramdır.³⁹⁶ Bir başka ifadeyle kategoriler metafizik birer ilke olarak varlık teklerinin kendilerine ait birer yüklemidir. Aristoteles'in töz-ilinek ayrıştırmasının bir sonucu olan kategoriler anlayışının, eleştirileri olmakla beraber Aristocu geleneğe dayanan bir filozof olan Câbir için de geçerli görülmektedir. Düşünürümüz kategoriler hakkındaki görüşünü şu sözlerle ifade etmektedir:

“Bil ki âlemin aslı onda bulunan on şeydir. Onlar da bir cevher ve dokuz arazdır. Bunlar bazen nitelikler bazen de arazlar olarak bilinir. İkisi de aynı şeydir. İsmi vermekte sakınca yoktur, bunlar “Kategoriya”da geçer. Bu on şey; cevher, nitelik, nicelik, görelilik, zaman,

³⁹⁴ Enver Uysal, a.g.e., s.30.

³⁹⁵ A.g.e., s.30.

³⁹⁶ Mehmet Vural, İslam Felsefesi Sözlüğü. Ankara: Elis Yayınları, 2016, s.384.

mekân, etkin, edilgin, durum ve sahip olmadır. Cevher bu arazları taşıyan, onları kaim kılan asıldır.”³⁹⁷

İbn Hayyân, Aristocu geleneğe uyarak varlık kategorilerini bu şekilde sıralamaktadır. Görüldüğü gibi ilk sıra doğal olarak maddi cevhere aittir ve diğer kategoriler birer araz olarak ona yüklenmektedir. İşte bundan dolayı filozofumuz da ilk olarak maddi cevhere dair bilgiler vermektedir.³⁹⁸ Daha önce ilk kategori ve aslında varlık tikellerinin temelini teşkil eden maddi cevher hakkında filozofumuz tarafından çeşitli bilgiler verilmişti. Ancak *Kitâb Mîzân es-Sâğîr* adlı eserinde o, cevhere dair tanım verirken bir başka konuya daha girmekte ve maddi cevher ile ona yüklenenlerin vezne yani bir ölçüye sahip olduğunu iddia etmektedir.³⁹⁹ Öte yandan niteliksel unsur olan dört tabiatın bir vezni olmadığı zaten düşünürümüzün de kabul ettiği bir durumdur. Ancak ona göre maddi cevher ona yüklenenlerle beraber bir vezne kavuşmaktadır. Bu konuda İbn Hayyân özetle şunları ifade etmektedir: Şayet biz ilk tabiatlar ve maddi cevher hakkında onların yok olduğunu dillendiriyorsak bunların tek başına var olamayacağı, tek başına görülemeyeceği anlamındadır. Yine onun bir vezni yoktur diyorsak da bu onun latifliği ve dakikliği sebebiyledir. Bu durumda görünmeyen şeyleri yok saymak gerekmez. On kategoriye gelindiğinde ise o, maddi cevherden sonra geriye kalan dokuz kategoriye şu şekilde açıklamaktadır:

“Deriz ki, zaman tek bir cevherdir ve şu an gibi tek bir cüzdür. Üstünde bir şey olmayan cinstir. Zaman ile zamanlandırılmış olan, zaman olmayan bir parçalandırılmışlıktır. O başı ve sonu olmaya ebedi cevherdir. Zamanlandırılmış olan ise üçe ayrılır: Mazi, gidendir ve güneşin deveranı ile bölünür, parçalanır. Daim, içinde bulunulan vakit ile vakıf olunandır. Gelecek; müstakbel, olması beklenen, dilenendir.

Gelecek zamanda, müstakbelde ancak bilkuvve olan şeyin var olabilmesi mümkündür. Oturanın kalkması, ayakta olanın oturması gibi. Bilfiil olan şey de, bütün yaratılmış şeylerden hâlihazırda mevcut olandır. Oturanın oturması, ayakta olanın da ayakta oluşu gibi. Burası biraz daha açıklanmaya muhtaçtır.”⁴⁰⁰

“Zaman ise şeylerin üzerinde nakledildiğidir. O da üçtür: Mazi, geçmiş olandır. Şimdi ki sen şu anda o haldesin. Gelecek ki müstakbel olandır.

Mekân ise içinde bulunmana nispetledir ki cisimler orada bulunurlar. Böylece mevcut (var olan) ancak bir zaman ve mekânda vardır. Mekân, nicelik ve niteliğe göre kısımlara ayrılır. Mekânı bunlarla tanımlarız. Soğuk yer, sıcak yer gibi.

Nitelik ise şeyin durumu ve ona şeylik alameti verendir. Beyaz, siyah, sıcak, soğuk sözümüz gibi. Bir diğer anlamı da değerlendirmedir. Daha fazla, az, daha şiddetli gibi.

³⁹⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî'*, s.258.

³⁹⁸ A.g.e., s.258.

³⁹⁹ P. Kraus, a.g.e., s.431 vd.

⁴⁰⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile 'l-Fi'l*, s.290.

Nicelik ise adet veya vezne delalet eden şeydir. Bir şeyden kaç ve ne kadar olduğunu belirtir.

Sahip olma ise şeye tabi olan bir sıfattır. Temlik anlamında “mal sahibi” sözümüz gibi. Aynı şekilde ateş yakıcılık (özellğine) sahiptir, su da soğutucu özelliğine. O (sahiplik) iki kısma ayrılır: Zorunlu ve ayrık.

Zorunlu sahiplik, arazlarla vasıflanandır. Örneğin mıknaṭis demiri çekme özelliğine sahiptir. Ayrık olan ise demirin mıknaṭistan uzaklaşması gibidir.

Durum ise bir şeyin şeklinin ve konumunun üzerine yüklenmesi durumudur. İnsan ve kuşun iki ayak, atın dört ayak üzerine yürümesi gibi. Bu da iki kısma ayrılır: İlki tabii durum, âleme çıktığı gibi olan durum. İkincisi, hazırlanmış olandır. Yani nasıl terkip olunmuş ise o şekilde olan durum.

İzafet/görelık ise bir şeyin başka bir şeye kıyasıdır. Karpuzun büyüklük olarak nar ile kıyaslanması gibi. Bu da dört kısma ayrılır: a) Mümasile, benzer olan şey. b) Mukabile, zıtlık durumu sıcaklık-soğukluk gibi. c) Olumluluk-olumsuzluk, falan ayakta filan ayakta değil durumu gibi. d) Sahip olma-olmama, mal sahibi-fakir sözümüz gibi.

Etkin ise vuran kimse, kâtip, hesaplaman vb. sözlerimizdeki gibidir. Bunda sadece bu yön vardır. Ancak ondan bir başka delil daha çıkar ki bu söz (yani etkin) bir nesnenin de var olduğunu bildirir. İşte o da edilgin dediğimiz şeydir. Vurulan, yazılan, hesaplanan gibi. İşte bu on kategori âlemin üzerine inşa edildikleri (asıllardır).⁴⁰¹

Şimdiye kadar anlaşıldığı üzere Câbir b. Hayyân için metafizik ilkeler olan dört niteliksel arke, maddi cevherle birleşmek suretiyle cisimleşmektedir. Ancak mutlak surette bu durum kategorilerin iştirakiyle meydana gelmek durumundadır.⁴⁰² Özellikle de nicelik ve nitelik kategorilerine filozofumuz tarafından özel bir ihtimam gösterilmektedir. Öte yandan varlık unsurları bunlar ise varlığa geliş anlamında oluş süreci nasıl cereyan etmektedir? Hangi aşamalar geçirerek bir şey yoktan varlığa gelmektedir? Düşünürümüz bu süreci tabiatların maddi cevhere yüklenme süreci olarak görmektedir. O halde İbn Hayyân’ın oluş felsefesine bakalım.

3.4. OLUŞ YA DA TABİATLARIN MADDİ CEVHERLERE YÜKLENMESİ

3.4.1. Maddi Cevherde Birleşme

Câbir için ezeli bir şekilde cereyan eden varlığa gelişte ilk rol ilksel ve niteliksel olan unsurlarıdır ki bunlar sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemliliklerdir. Daha sonra bu niteliksel unsurlar dışsal faktör olan kozmik ve ezeli nitelikteki hareket ve sükûnun etkisiyle mezc olmakta ve çeşitli ürünleri meydana getirmektedirler. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki burası, ilkesel anlamda önemlidir. Zira hareket ve

⁴⁰¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’t-Tecmî’*, s.258 vd.

⁴⁰² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu ’l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.204- 211.

sükûn olmasaydı bu niteliksel unsurlar kendi başlarına, birbirinden bağımsız bir şekilde kalırdı ve varlık âlemi oluşmazdı. Maddi cevher ve niteliksel arkhelerin birleşmelerinden sonraki adım ise filozofumuza göre niteliğin ve niceliğin bu mezc sürecine dâhil olmasıdır. Çünkü her ne kadar niteliksel unsurlar hareket ve sükûn ile karışsalar da henüz varlık âlemindeki çeşitliliği izaha yetecek derecede farklılık ortaya koymamaktadırlar. Şu halde böyle bir âlemde karşılaştığımız türden bir çeşitlilik ancak ilksel niteliklerin farklı cins ve türlerde, farklı nitelikte ve nicelikte olması temin edildiğinde mümkündür. Örneğin birisinde kuruluk fazlayken diğerinde azdır. Yine birinde sıcaklık nicelik anlamında baskınken diğerinde soğukluk baskındır. Bundan dolayı bu ilksel niteliksel unsurlar, farklı varlık türlerinde farklı ölçülerde ve farklı niteliklerde bulunmaktadır. Bu demektir ki ilk aşamada oluşum süreci dört elemandan oluşmaktadır: niteliksel unsurlar, hareket-sükûn, nitelik ve nicelik.⁴⁰³

Düşünürümüz sonraki aşamayı ise cisimleşme aşaması olarak görmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi cevher, ilk aşamadaki dört elemanın taşıyıcısı olan madde konumundadır ve onların cisimleşmesini temin etmektedir. Bu sayede herhangi bir şey, boyutlara ve diğer dokuz kategoriye sahip olmaktadır.⁴⁰⁴

Öte yandan birinci aşamadan gelen niteliksel tabiatlar maddi cevhere yüklenirken kendilerine ait çeşitli özelliklerle maddi cevhere etki etmektedir. Şunu hemen ifade etmek gerekir ki filozofumuz maddi cevherin tabiatlardan bağımsız olan şeklini dairevi olarak düşünmektedir. Devam eden oluş sürecinde ise maddi cevher şahıslaşarak Demokritosçu anlamda türünün özelliklerini gösteren şekillere girmektedir. Ancak unutulmamalıdır ki Câbir farklı varlık türlerine ait maddi cevherlerin şekil bakımından da farklılaştığı konusunda kesinlik bildirmemektedir. Sadece bunu mümkün görmektedir. Şu halde ilksel anlamda maddi cevher, Aristocu etkiyle basit ve mükemmel şekil olan dairevî şekilde düşünülmektedir. Daha sonra ise maddi cevher, türünün özelliklerini gösterir şekillerle boyutlanırken bu ilksel-nitelik unsurların özelliklerini kuşanmaktadır.⁴⁰⁵ Nitekim Câbir bu ilk niteliksel unsurların da hareket bakımından çeşitli özellikleri olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sıcaklık her zaman yukarı doğru hareketi, soğukluk içe kapanışı ya da büzülmeyi, kuruluk incelikli olmayı,

⁴⁰³ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fî'l-Kuvve ile 'l-Fi'l*, s.297.

⁴⁰⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî'*, s.260-262.

⁴⁰⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.221.

nemlilik ise kaba olmayı maddi cevhere dikte etmektedir. Öte yandan niteliksel unsurların bu özellikleri yüklendiği maddi cevhere de yansımaktadır. İkişerli olarak sıcaklık ve kuruluk -ki bunlar birleştiğinde ateşi meydana getirir- hafifliği özellik olarak taşırken soğukluk ve nemlilik -ki bunlar da birleşince suyu meydana getirirler- ağırlığı özellik olarak taşımaktadır.

Anlaşılabacağı üzere İbn Hayyân için boyut ve şekil kazanma maddi cevherde sonradan ortaya çıkan bir durumdur. Maddi cevherin şeklini, kabalık-incelik ve kısalık-uzunluk gibi niteliklerini ilksel tabiatlar belirlemektedir.⁴⁰⁶ Peki, bu şekillerin sonradan dönüşüp değişmesi mümkün müdür? Câbir için bu mümkündür ancak ilksel-niteliksel tabiatlardan dolayı var olan diyalektik burada da belirleyici gücünü ortaya koymaktadır.⁴⁰⁷

3.4.2. Boşluk

İbn Hayyân'a göre maddi cevherin bütünlüklü yapısı niteliksel unsurlardan dolayı yukarıda bahsettiğimiz süreçlerle oluşmaya devam etmektedir. Ancak burada bir noktayı açıklamakta fayda var. Niteliksel tabiatlar, boyutlar, kategoriler, hareket ve sükûn, nitelik, nicelik ve maddi cevher arasında cisimleşme ve şahsileşme süreci devam ederken bütün bu oluş süreci bir *hayz* (kozmetik mekan)'da cereyan etmektedir. Nitekim bu kozmik mekân, niteliksel tabiatlarla dolu bir mekândır. Ancak maddi cevherler için durum böyle değildir. Bu anlamda maddi cevherlerden bağımsız bir boşluk fikri düşünürümüz için kabul edilebilir bir fikirdir.⁴⁰⁸

Boşluk düşüncesi Câbir'i İlk Çağ doğa felsefelerine bağlayan düşüncelerinden birisidir. Düşünürümüzün kullandığı *halâ* kavramını tahlil ettiğimizde onun mutlak

⁴⁰⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Meydâni'l-Akl*, s. 475.

⁴⁰⁷ Bu konuda Câbir şöyle der: “Şayet ilk şekillenmeden sonra tekrardan unsurlardan birisi ile şekillenirse, daha önce *Kitabu's-Safve*'de dediğimiz gibi (cevher) zayıflar. Bu durumda ya nefsin seçmesinden, ya çokluktan ya da henüz tam olarak bir şekle girmediğindendir. Eğer âlemde unsurlardan biri diğeri ile çakışırsa kuvvetli olan alınır ve bu, dört tabiatın kuvvetini alıncaya kadar devam eder. Bunu aldığıda ikinci defa alınan tabiat, ilkinde aldığı tabiatın daha kuvvetlidir. Bu durumda ilki kutuba çekilirken zıt olan ikinci tabiat muhite yerleşir. Diğer ikisinde de durum böyledir. Ya kuvvetin başlangıcındadır, galiptir ve hüküm ondadır ya da bunun tersidir.” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Meydâni'l-Akl*, s. 476.

⁴⁰⁸ Boşluk Konusunda Câbir şöyle der: “...İşte burada “*Halâ/Boşluk*” ortaya çıkar ki, işlevi cevheri çevrelemektir. Tabiatlarda cevherin üzerine bina edilir. Deriz ki: işte bu durum kaçınılmazdır... *Halâ/Boşluk* hususunda bilmelisin ki, onun sadece üstü ve altı vardır. (iki boyutludur ve derinliği yoktur) Altında aslı olan vardır. Üstündeyse şüphesiz aslına yüklenen şeyler vardır...” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzin es-Sağır*, s.222.

manada yokluk anlamına gelmediği anlaşılmaktadır. Halâ teriminin zıddı olan *melâ* terimi doluluk anlamına gelmektedir ve bu kavram da Câbir tarafından kullanılmaktadır. Bilindiği gibi *melâ*, cisim ya da cisme benzer herhangi bir şey ya da şeyler ile dolu olmayı ifade etmektedir. O halde *melânın* zıddı olarak *halâ*; cisim ya da cisme benzer şeylerden, maddi cevherlerden bağımsız olan alanı ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁰⁹ Öte yandan boşluğun varlığı fikri iki temel gerekçeye dayanmaktadır. Bu gerekçelerden ilkinde göre hareket ve devinim, gerçekleşmek için bir mekâna ihtiyaç duymaktadır. Bir diğer gerekçe ise şeylerin bölünüp parçalanmasını izah içindir. Nitekim atomcu felsefe geleneği boşluk düşüncesini kabul ederken Aristocu akımlar ise madde-form düallitesi içerisinde bu fikre yanaşmamaktadır. Bilindiği gibi atomcu gelenek, bir şeyin hareket kabiliyetini ortaya dökmesi için buna uygun boş bir mekânın olması gerektiğini söylemektedir.⁴¹⁰ Yine atomcu geleneğe göre tamamıyla dolu olan bir cisim bölünemeyeceğinden bu işlemin gerçekleşmesi için boş alanların olması gerekmektedir. Hâlbuki Aristoteles, hareketi izah için boşluk gerekçesini doğru bulmamaktadır.⁴¹¹ Çünkü bu zorunlu bir gerekçe değildir. Zira niteliksel değişimler dolu mekânlarda da gerçekleşebilmektedir. Bir bakıma aynı durum hareket içinde geçerlidir. Tamamen dolu olan ortamlarda da şeyler birbirinin yerine geçerek hareketi gerçekleştirebilmektedirler. Câbir b. Hayyân'ın ise boşluk düşüncesinde iki fikri birleştirdiği görülmektedir. Buna göre âlem bütünüyle ilksel niteliklerle doluyken maddi cevher bazılıklar oluşturmaktadır. Bir başka ifadeyle maddi cevherden bağımsız boşluk, bir maddi cevherin nitelikler arasında dolaşıp onlarla yüklenmesini sağlamakta bu şekilde de maddi cevher cisimleşmekte ve niteliklere göre boyut ve şekil almaktadır. Diğer yandan maddi cevher cisimleşmeden şahıslaşma aşamasına geçtiğinde, yani üç türden birisi olarak şahıslaştığında (hayvan, bitki, taş) türe özgü Platoncu ya da Demokritosçu anlamda şekilleri alıp şahıslaşmaktadır. Yine burada şuna dikkat etmek gerekir ki Câbir maddi cevherin şekillenişinde cevherin maddi özelliğine atıf yapmamaktadır ve şekillenmeleri daire, düz, üçgen, nokta gibi geometrik şekilleri kullanarak aklî bir şey olarak vermektedir.⁴¹²

⁴⁰⁹ İlhan Kutluer, “*Halâ*”, T.D.V İslam Ansiklopedisi. Cilt 15. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1997, s.221.

⁴¹⁰ Arda Denkel, a.g.e., s.74.

⁴¹¹ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 327a 14.

⁴¹² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağır*, s.222-223.

3.4.3. Nefs ile Birleşme

Şimdiye kadar ilksel ve niteliksel unsurların hareket ve sükûn ilkeleri sayesinde nitelik ve nicelik tanımlamalarıyla maddi cevhere nasıl yüklendiğini ve bu yüklenim sonucunda maddi cevherin nasıl bir hal ve şekil aldığını, cisimleştiğini gördük. Filozofumuza göre şeyin yokluktan varlığa çıkması için geriye kalan son aşama, maddi cevherin şahıslaşma aşamasıdır ki o da nefis ile teşebbüstür (birleşme).

Nefis; vücudun kendisi ile canlı hale geldiği kuvvet, iradeye bağlı olarak yapılan hareket, duyu ve hayal gücünü taşıyan ruh olarak tanımlanmaktadır.⁴¹³ Filozofumuz Câbir ise nefsi şu şekilde tanımlamaktadır:

“Nefsin tanımı; kendisinden sadır olan fiilde ona ait bir alet olan cismin kemalidir. Nefse ait bu tanım terkip/birleşim yönündendir. Bunu zikrettik çünkü o, Aristoteles’in nefis konusunda zikrettiğiyle benzerdir. Çünkü o (yani Aristo’ya göre nefis), tabii cismin bilkuvve hayat sahibi olmaya yönelik kemalidir. Bu tanımdaki bozulmayı, çirkinliği ve kendisine inanılanın konumunun eksikliğini Aristoteles’in Nefs kitabına yönelik reddiyemizde açıklamıştık. Fakat biz, her bir zeki insanın aklının miktarı ve anlayışının sınırına göre bu ilimleri alması için talep edenlerin tamamına derecelerinin farklılığına göre bu kitapları ortaya koyuyoruz. Bundan dolayı nefis hakkındaki bu tanımı zikrettik. Bizim görüşümüze göre nefsin tanımına gelince nefis, cevherin cisimleri kuşatmasıyla konumlanan, kuşattığı cisimleri diriltten ilahi bir cevherdir. Bak kardeşim! Nefsin cevherine delalet etmesi bakımından, iki tanım arasında ne kadar da fark var!”⁴¹⁴

Tanımdan da anlaşılacağı üzere -her ne kadar Câbir’in Aristoteles’e nefis konusunda yazdığını söylediği reddiye elimizde bulunmasa da- Câbir ile Aristoteles’in nefsin ruhani bir cevher olduğu noktasında aynı görüşü paylaştıkları görülmektedir. Bu anlamda ruh ile nefis aynı anlamda kullanılmış gibi görülmektedir. Buna göre nefis maddi cevhere canlılığını veren ilkedir ve maddi cevher bu sayede kemale ermektedir.

Daha önce de ifade edildiği gibi düşünürümüz için maddi cevherlerin yüklenimi şahıslaşma ereğine doğru bir süreç halinde cereyan etmektedir. Son aşama olarak da maddi cevher, nefsin kendisine teşebbüs etmesiyle de varlık alanına çıkmaktadır.⁴¹⁵ Aslında bütün bu anlatılanlardan varlığa çıkışın kademeli bir aşama olduğu görülmektedir. Buna göre maddi cevher, nitelikler aşamasını sırası ile geçmektedir. Bir nitelikten diğerine geçişi ise boşluk sağlamaktadır. Yukarıda da değindiğimiz gibi Câbir, hem boşluğu devinim için gerekli gören atomcuların görüşünü hem de doluluk olsa da devinimin mümkün olduğunu söyleyen görüşü zikretmektedir. Burada şunu

⁴¹³ Mehmet Vural, a.g.e., s.521.

⁴¹⁴ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, s. 62-64.

⁴¹⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Meydâni 'l-Akl*, s. 478-480.

dikkatten uzak tutmamak gerekir ki tabiatlar arası geçiş ister boşluk sayesinde olsun, isterse de dolulukların birbiriyle yer değiştirmesi şeklinde olsun, İbn Hayyân için önemli olan devinim ve devinimin tamamlanmasıyla cisimleşmiş maddi cevhere nefsin teşebbüs etmesidir. Her şeyden önce maddi cevherin tabiatlar arasında devinimini onda bulunan nefis sağlamaktadır. Câbir'e göre bu ise nefsin mizaca yönelik şevk duymasından dolayıdır. Hemen belirtmek gerekir ki bu düşünce, Aristotelesçi gelenek tarafından ifade edilen ve herhangi bir varlığın yetkinliğe ulaşmak için gerekli niteliklere sahip olmaya derin arzu ve şevk duyduğu düşüncesine benzemektedir. Aristoteles maddenin forma şevk duyduğunu söylemektedir.⁴¹⁶ Nitekim bu izah Meşşâî filozoflar tarafından aynıyla devralınmıştır. Buna göre ay-altı âlemdeki en alt derece olan maddeden başlamak suretiyle bütün varlıklar yukarı ve bir üst forma doğru şevk duymaktadır. Bu açıklamanın filozofumuz Câbir b. Hayyân tarafından da yapıldığı görülmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında bu cevap aynı zamanda ereksel bir açıklamadır. Tabiatlar maddi cevhere niçin yüklenmektedir? Ya da maddi cevher neden bütün bu nitelikleri almak için gayret göstermektedir? Filozofumuza göre maddi cevherde bulunan nefis, kemale ermek ve maddi cevheri de kemale erdirmek için onu bir tabiattan başka bir tabiata doğru boşluk ya da doluluk yardımıyla gezdirmektedir.⁴¹⁷ Bu sayede de maddi cevher şahıslaşmaktadır. İşte bu düşünce Aristocu nefis öğretisiyle Câbir'in nefis öğretisi arasındaki farklardan biridir. Nitekim İbn Hayyân, *Kitâbu'n-Nefs* adlı eserinde, nefse dair felsefe tarihi içerisinde verilmiş tanımları zikrederken Aristoteles'in de nefis ile ilgili görüşünü belirtmektedir.⁴¹⁸ Aristoteles'e göre nefis: *"Bilkuvve hayat sahibi olan tabii cismin kemalidir."*⁴¹⁹ Öte yandan düşünürümüze göre

⁴¹⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, Ankara: Nobel Yayınları, 2013, s.43.

⁴¹⁷ Bu konuyu Câbir şöyle dillendirir: *"Nefs cevhere ya şehvetten dolayı teşebbüs eder ya da başka bir şekilde. Onda (Nefs) akıl ve cehl kuvvesi vardır ve cevherle birleşmeye bunlarla hazırır. Bundan sonra (birleşmeden) artık o (cevher) bir zat ve renk sahibidir. Ancak bu renk asıllardaki gibi bir renk değildir. Beyaza benzer, güneş renginde bir sarılıktır. Nefs ve Cevher'in birleşmesinden mütevellit olanlar bunlardaki arazlar değildir. Bilakis o artık bir zattır. Bunun için o, Cevherin ve Nefsin yok olmasıyla yok olur. Bundan sonra o nefis ve cevher âlemi olmayan başka bir âleme geçer. Geçtikten sonra da bu âlemdeki unsurları kazanır. Bir grubun demesine göre (geçtikleri) bu âlem Halâ (boşluk), bir başka gruba göre ise Melâ (doluluk) olan unsurlar âlemidir. Bu âlemde sadece unsurların özellikleri çıkar. Zıt unsurların bulunduğu (bu âleme geçince), nefsin şavkıyla ilk aşamada aldığı tabiatlardan dolayı (benzer olanı cezbe eder). Eğer sıcaklığa müştak ise sıcaklık, soğukluğa müştak ise soğukluk, namlilikse namlilik, kuruluksa kuruluk (ile birleşir)." Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Meydâni'l-Akl*, s. 479-480.*

⁴¹⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'n-Nefs*, "Selase Resail Felsefiye li Câbir b. Hayyân". Zekî Necîb Mahmûd ve Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde (drl.). Paris: Dârü'l-Babillion, Tarihsiz, s.193.

⁴¹⁹ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, Lale Levin Basut, Saffet Babür (çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019, 412a 20 vd.

Aristoteles'in bu tanımda *cism-i tabiî*den kastı, nefsin *cism-i mutlak* olmadığını ifade etmek içindir. Bu açıdan bakıldığında Câbir'e göre bu tanım nefsin işlevine ve bileşik haldeki durumuna dair bir tanımdır.⁴²⁰ İbn Hayyân, Aristoteles'in nefis tanımına getirdiği şerh üzerine nefse dair kendi tanımını şu şekilde kurmaktadır: “*Cevherin cisimleri kuşatmasıyla konumlanan, kuşattığı cisimleri diriltten ilahi bir cevherdir.*”⁴²¹ Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde Aristoteles, formu maddeye hasretmek suretiyle nefis ile cisim birlikteliğine vurgu yaparken Câbir için nefis, ilahi bir cevherdir. Ancak kanaatimizce İbn Hayyân, yine de orta bir yol bulmuştur. Bu orta yol da maddi cevher aşamasının sürece dâhil edilmesidir. Buna göre Câbir'in tanımlaması ilahi de olsa nefsin -Aristotelesçi anlamda- cisimle birlikteliğine vurgu yapmak istemesinden ileri gelen bir tanımlamadır.

Câbir b. Hayyân, *Kitâb Mevâzîn es-Sağîr* adlı eserinde varlığa çıkışı anlaşılır kılmak için konuyu felek ve onun cirmi (cisim) üzerinden sembolik bir şekilde anlatmaktadır.⁴²² Bu anlatımda felek bir küre ya da daire olarak dışsal çerçeveyi yani muhiti ifade ederken cirm bu kürenin içini dolduran şey ya da şeylerdir. Dış çerçeve Câbir'in anlatışına göre ilksel niteliksel unsurlar olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik. Bunlardan ikisi etkin, diğer ikisi edilgindir. Etkin olanlar sıcaklık ve soğukluk, edilgin olanlarsa, kuruluk ve nemlilik. Dış etki olarak hareket ve sükûn, içsel olarak da etkinlerin diyalektiği bu küreyi döndürdüğünde ilk mizac meydana gelmekte ve bu mizaçtan zikredilen felek çemberinin içini dolduran ilk basit unsurlar olan ateş, hava, su ve toprak meydana gelmektedir. Ancak daha önce de ifade ettiğimiz gibi bu oluşmuş olan ilk cisimler henüz maddi değildir ve nokta, doğru, daire, kavis gibi geometrik şekilleri olan, henüz algıya konu olmamış olan akledilirler düzeyindedir. Ayrıca henüz unsur düzeyinde olup boyut kazanmamışlardır ve algıya konu değildirler. Bundan dolayı da maddi cevhere yüklenmektedirler. Öte yandanda bu aşamada maddi cevher, dört niteliksel unsurun yanında beşinci bir ilksel unsur olarak işlev görmektedir. Maddi cevher şimdiye kadarki aşamaları yüklendikten sonra içerisindeki niteliksel tabiatlar çerçevesinde maddi cevheri olduğu türün ve şahsın şeklini almaktadır. Bu şahıslaşma aşaması da maddi cevhere teşebbüs etmiş nefsin şevkinden dolayıdır ve

⁴²⁰ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, s.62.

⁴²¹ A.g.e., s.64.

⁴²² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.204- 211.

maddi cevher geriye kalan dokuz kategori ile kuşandıktan sonra varlık sahasında bir yer işgal etmektedir.

3.4.4. Oluş Çeşitleri

Şimdiye kadar ifade edildiği üzere Câbir b. Hayyân'ın tabiatların maddi cevhere yüklenmesi ve bu sayede varlığa gelmeleri konusunda ana hatlarıyla düşünceleri bunlardır. Ancak bundan sonraki aşama için sorulması gereken bazı sorular bulunmaktadır: Varlığın oluşum süreci hep aynı ve tek şekilde mi cereyan etmektedir? Nitekim İbn Hayyân şeylerin hepsinin asıllarının tek olduğunu ve bu sayede birbirine dönüşebildiğini dile getirmektedir. Bu anlamda eğer oluşumda tekörneklik varsa varlığın birbirine dönüşümü nasıl temin edilebilir? Açıkça ifade etmek gerekir ki şeyler Câbir'in ifadesiyle en temel heyulasına kadar çözünüp tekrar birleştirilebiliyorsa ve hatta farklı şekillerde bile birleştirilebiliyorsa oluş çeşitliliğinin bir bakıma sağlanması gerekmektedir ki hem maddi cevherden hem de tür ve cinsten kaynaklı farklılıklar mümkün olabilsin. Bu bağlamda filozofumuz tabiatların maddi cevhere yüklenmesi konusunda -kendisi kimya ilmi ile uğraşan bir bilim adamı olduğu için- taş üzerinden beş tür oluş ya da terkip şekline bahsetmektedir. Buna göre bu oluş şekilleri maddi cevher, nitelik, nicelik, zaman ve mekân durumlarında farklılaşmaktadır. İbn Hayyân bu oluş çeşitlerini beş tür olarak şöyle dillendirir:

“Şimdi bu beş nitelik bağlamında vezinlerin çeşitlerini, durumlarını ele alalım. Buna dair örnek olarak:

- (1) Ölçülerinin nicelikleri, onda bulunan niteliklere uygun olan, cevherinde tabiatları tek bir defada terkip olmuş yani daha sonra cevherinde herhangi bir şey fazlaşmamış zamanı ve mekânı muadil olan taş.
- (2) Nitelikleriyle niceliği uygun olmayan, cevherinde tabiatları birden fazla defada ve artarak oluşmuş, oluşum bakımından zamanı ve mekânı birbirine muvafık olmayan taş.
- (3) Niceliği niteliğine uygun, cevheri tek bir defada oluşmuş ve artmamış ancak zamanı ve mekânı muhalif taş.
- (4) Niceliği niteliğine uygun olmayan, cevherine ait tabiatlar tekbir defada yüklenmiş, zamanı ve mekânı muhalif taş.
- (5) Niceliği niteliğine uygun olmayan, cevheri birden fazla zamanda artarak oluşmuş, zamanı ve mekânı muvafık taş.”⁴²³

⁴²³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.204- 211.

Düşünürümüzün bu konudaki görüşlerini özet olarak ifade etmek gerekirse oluştaki ilk tür, tanrısal yaratımın bir şeklidir. Ona göre böyle bir şey terkip edilebilirse onda çözülme ve çürüme olmaz ve onu bu şekilde yaratan hariç hiçbir şey ortadan kaldıramaz. Zira bu şekilde var olmuş olması onun suni değil tabii olduğunu göstermektedir. Bu aynı zamanda insan yapımı ile tanrısal yaratım arasındaki farktır ve Tanrısal yaratım; zaman, mekân, nicelik ve nitelik bakımından dengededir.⁴²⁴

İkinci tür oluş şekli, bir şeyin niceliği ile niteliğinin birbirine uygun olmamasıdır.⁴²⁵ Ayrıca bu oluş şeklinde maddi cevherler taşıdığı nitelikleri birden fazla defada süreç içerisinde edinmektedir. Oluşum zamanı ve mekânı arasında ise uyumsuzluk vardır. Bir şeyin bozulması, değişmesi ve renkten renge girmesi, miktarda değişim yaşaması bu tür oluşun özelliklerindendir. Düşünürümüze göre bu tarz bir oluşla varlığa gelen şey, çabuk çözülmeye mahkûmdur. Burada şunu hemen belirtmek gerekir ki bitki, taş ya da hayvan olsun, canlı varlıktaki dağılma ve çözülmenin anlamı hastalık ya da kısa ömürlü olmaktır. Böyle bir oluş yapısında olan şeye illet cenin aşamasından hemen sonra sirayet etmekte ve yavaş yavaş ilerlemektedir. Bu ilerleme ise ömür boyunca devam etmektedir. Nihayetinde unsurlar arasındaki uyumsuzluk had safhaya gelmekte ve şey çözülüp yok olmaktadır.⁴²⁶

Üçüncü tür, niceliğin niteliğe uygun olması ve maddi cevhere yüklenen tabiatların kendisine tek seferde yüklenmesi durumudur.⁴²⁷ Bu durumda nitelikler tabii bir şekilde oluşmuşken oluşun zamanı ve mekânı birbirine uygun değildir. Câbir'e göre bu uygunsuzluk mekânda ise onun mekânını tabiatlarına uygun bir mekânla değiştirmek gerekmektedir. Yine bu oluş çeşidiyle var olan şey, zaman bakımından uyumsuzsa süresiz olmakta ve çabuk çözülmektedir.

Dördüncü tür, şeyin cevherinin tabiatları tek bir defada taşımasına ve zamanı ile mekânı muvafık olmasına rağmen niceliğinin niteliğiyle uygun olmaması durumudur.⁴²⁸ Bu durum, zaman ve mekânın oluş için kusursuz ancak miktar ve özellik bakımından kusurlu olmasıdır.

⁴²⁴ A.g.e., s.212.

⁴²⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.213.

⁴²⁶ Zeki Necîb Mahmûd, *Câbir b. Hayyan*, s.154.

⁴²⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.213.

⁴²⁸ A.g.e., s.214.

Beşinci tür ise şeyin niceliğinin niteliğine uygun olmaması, maddi cevherinin tabiatları birden fazla defada yani farklı zamanlarda yüklenmesi durumudur.⁴²⁹ Ancak bu durumda zaman ve mekân birbiri ile muvafıktır. Çünkü bu sunî tabiat, yapı bakımından maddi cevherinde bir zorunluluk olmaksızın değişebilmektedir. Bu durumda da oluş şekli eksik, bozulması çabuktur. Oluş çeşitliliğini çizimleriyle verdikten sonra Câbir kimyacı kimliğiyle şunları söylemektedir:

“(O halde) söz şudur: Cevher tabiatları ya tek seferde taşır ki bunun ancak Bârî Teâlâ tarafından yapılabileceğini söylemiştik. Diğer şık ise bizim eylemlerimiz ile yapılabilen ve tabiatların birden fazla defada yüklenmesi durumudur. İlki saf şekildedir. Bunun veznine ulaşabiliriz ancak bunu işlemler ile saflaştıramayız. İkincisinin ise hem veznini öğrenebiliriz hem de saflaştırabiliriz. İkisi de cins ve türün altına dâhildir, bileşik ve ayrıktır. Şekillerde cins ve türden çıkar.

Tek bir seferde yüklenen tabiatların durumu dediğimiz gibidir. Allah bu tabiatlara, cevheri zaman ve mekân bakımından dilediği şekillerde kuşatabilme imkânı vermiştir. Bu durumu daha iyi anlamak için (deriz ki) eğer iki etkenden biri cevherin üst kısmını alırsa diğeri alt kısmına yerleşir. İki edilginden biri uzunluğu alırsa diğeri genişliği alır. İşte bu şey aynıyle rabbimizin fiili gibi olur. Rabbimin işine bak! Nasıl da nicelik, nitelik, zaman, mekân ve cevher bakımından tabiatlar ile istediğini yapma fırsatı vermiş, sonra da onları kendisinininki gibi yapamama durumuyla aciz bırakmıştır!

İkinci tür sanata gelince -ki bizim yaptığımız sanattır- bu konuda ilim sahibi olmalısın. Öncelikle terkip etmek istediğin şeyin zamanını belirle sonra mekânını. Ya da önce mekân sonra zaman bu sana kalmış. Sonra tabiatları cevhere yüklemek için niceliği ve niteliği belirle. Birini diğerinden eksik ya da fazla tutma. Sonra ilk önce baskın olacak olanlardan birini terkip et ki bu iç kısım (bâtın) olacak. Sakın ha önce dış kısmı (zahir) koyma! Bu büyük bir hata olur. Sonra onun yapacağı işleve uygun olan iki edilginden birini terkip et. Sonra dış kısım (zahir) olan cesedi terkip et ve ona tabi olanı ekle, tıpkı iç kısım için yaptığın gibi. Böylece şey yokluktan varlığa gelir.”⁴³⁰

İbn Hayyân’ın verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere, bir şeyin oluş şeklinden yola çıkılarak onun oluşunun ne zaman tam, ne zaman eksik olacağı, eksikliğin nerede bulunacağı tespit edilebilmektedir. Câbir’in burada önemle altını çizdiği bir diğer husus ise Allah’ın yaratması ile insanın yaratması arasında yapılan ayırmadır. Bu bakımdan o, tanrısal irade ile tabii yolla yapılmış olan bir şeyin bekasından söz etmektedir. Kanaatimizce burada en kritik tespit, ebedilik fikrinin tabiata atfedilmiş olmasıdır. Yani Câbir’e göre tabii yolla dengeli bir şekilde kurulmuş olan cevher ebedidir ve Allah onu yok edene kadar bu bekasını sürdürmektedir. Bu bakımdan bekanın temini, tanrısal gizil bir güce değil tabii olmaya indirgenmektedir. Açıktır ki Câbir ebedilik kavramından salt form olan ruhani şahısların (gök küreleri, yıldızlar ve felekler) yapısında ilksel-niteliksel tabiatların dengeli bir şekilde kurulmuş olmasını anlamaktadır. Böylece filozofumuza

⁴²⁹ A.g.e., s.214.

⁴³⁰ A.g.e., s.216-217.

göre ebedilik; korunum bakımından süreklilik anlamına gelmektedir. Yani ona göre ebedi olan şey bozulmaya ve değişmeye uğramayan şeydir. Tanrısal anlamda ebediliği ve ezeliliği ise -daha sonra göreceğimiz üzere- kadîm kavramıyla ifade etmekte ve bu kavramdan da bir sebebe bağlı olmadan ezeli ve ebedi olmayı kastetmektedir. İbn Hayyân'ın yukarıdaki tespitlerinden ortaya çıkan bir diğer önemli nokta ise insanın yaratma ediminin –Câbir'in ifadesiyle sanat ilmi yani kimya- tanrısal yaratmayı (fitratullah) taklit ediyor olmasıdır. Nitekim o, oluş şekillerini temelde üç gruba ayırarak ve biraz daha detaya girerek konuyu sürdürmektedir. Buna göre var oldurma sürecinin ilki tanrısal yaratma, ikincisi insanın yaratması, üçüncüsü ise her ikisi için de müşterek olan yaratma şekilleridir.⁴³¹ Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki yaratma kavramı burada tabiatların maddi cevherlere yüklenmesi anlamındadır.

Bütün bu anlatılanlardan sonra denilebilir ki bir kimyacı ve felsefeci olarak Câbir için önemli olan, tanrısal yaratım şekillerinin nasıl olduğunu keşfetmektir. Kuşkusuz filozofumuza göre bu yaratım bir mizan ile vardır ve bu mizan keşfedilebilir niteliktedir. Bu mizan keşfedildiği takdirde düşünürümüze göre ikincil yaratma olan insan sanatı, birincil yaratma olan tanrısal sanatı taklit edebilmektedir. Câbir'in bu düşüncesinden anlaşılmaktadır ki insan doğada taş, bitki ve hayvan türlerinden herhangi bir tikeli keşfedip onu yaratılışını taklit edebilmektedir. Öte yandan asla ilksel yaratma gibi bir şeyi yapamamakta ancak ona benzer bir şeyi meydana getirebilmektedir. Bu anlamda örneğin altının cevheri niteliklerinin belirlenebilme ve bu belirlenimle suni bir altın yapılabilme ya da herhangi türden bir metali altına boyayabilme imkânı bulunmaktadır. Yine bir bitki tabiatlarına kadar ayrıştırılıp tekrardan birleştirebilir. Hatta bir insan bile yapılabilir! Ancak bu yapılan insan, tanrısal sanatla yaratılmış bir insan gibi olamamaktadır.⁴³²

3.5. KOZMİK OLUŞ SİSTEMİ

3.5.1. Aristocu Kozmoloji ve Yeni-Platoncu Üç Hipostaz

Câbir b. Hayyân için niteliksel tabiatların maddi cevhere yüklenmesi sonucu bir şeyin yokluktan varlığa çıktığı ifade edilmişti. Aslında bütün bu süreç bir şeyin mikro ölçekte nasıl cisimleştiği ve varlığa geldiği ile ilgili bir durumdur. Konunun bir diğer

⁴³¹ A.g.e., s.216-220.

⁴³² A.g.e., s.204- 220.

yönü ise makro âlem bakımından şeylerin nasıl bir yaratılışa ve düzene sahip olduğudur. Nitekim buna dair soruşturma, bizi filozofumuzun nasıl bir kozmolojik düşünceye sahip olduğuna götürmektedir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki neredeyse bütün bir Orta Çağ kozmoloji öğretisi Batlamyus'un dünya merkezli kosmos ve Aristoteles teorik fiziğinin etrafında şekillenmektedir.⁴³³ Bu sebeple konunun daha iyi anlaşılması adına öncelikle Aristoteles'in kozmolojik sistemine daha sonra da Yeni-Platoncu Tanrı-âlem ilişkisi olan sudûr öğretilerine değinmekte fayda var.

Aristoteles sisteminde evren ay-altı ve ay-üstü olmak üzere iki şekilde tarif edilmektedir. Ay-üstü âlem bakımından hareket etmeyen hareket ettirici olarak Tanrı'nın etkinliği ezeli ve ebedi bir etkinliktir. Bundan dolayı ona yakın olan göksel cisimler de ezeli, ebedidir ve tanrısal hareket olan dairevi hareketle dönen küre şeklindedirler. Bu küre şeklindeki âlemin merkezi ise hareketsizdir. Evrenin merkezinde bulunan bu hareketsiz yeryüzü ise ateş, hava, su ve topraktan oluşmaktadır. Bu ilkel cisimler altı tür hareket ile boyutları ihtiva etmektedir. Taşıdığı zıtlıklardan dolayı da bu âlem oluş ve bozuluşa tabidir ki burası ay-altı âlem olarak isimlendirilir. Diğer taraftan ay-üstü âlem ise birbirinden farklı hareketler sergilemek zorundadır. Çünkü hepsi aynı kürenin üstünde yer almış olsaydı söz gelimi yer küre daima yaz, ya da daima kış mevsimini yaşamak zorunda kalırdı. Bununla beraber gök cisimleri, ay-altı âlem ile aynı tabiata sahip değildirler ve *eter (aither)* olarak isimlendirilen beşinci bir unsurdan yapılmışlardır.⁴³⁴ Bundan dolayı da oluş ve bozuluşa konu olmazlar, değişmezler, büyüyüp küçülmezler.⁴³⁵ Ay-altı âlemi gibi altı yönlü değil, dairesel şekilde hareket etmektedirler.⁴³⁶

Aristotelesçi kozmolojide âlem, iç içe geçmiş ve aynı merkezi kullanan küreler dizisinden müteşekkildir.⁴³⁷ Yer küre evrenin merkezinde hareketsiz duran bir küredir. Bu kozmik yapının en dış kısmı, ilk gök (felek) ya da sabit yıldızlar küresidir ve bu yıldızların hareketi yoktur. Ancak üzerinde bulundukları gök onlara yirmi dört saatlik bir dönüş yaptırır. Bundan sonra ise gezegenler, Güneş ve Ay gibi diğer küreler

⁴³³ Colin Ronan, a.g.e., s.132 vd.; Pietro Corsi, "Bilim ve Teknik", Orta Çağ-1. Umberto Eco (Ed.). Leyla Tonguç Basmacı (çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s.412 vd.

⁴³⁴ Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s.99.

⁴³⁵ Aristoteles, *Gökyüzü Üzerine*, Saffet Babür (çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2018, 298b 10.

⁴³⁶ Aristoteles, a.g.e., 291b 15.

⁴³⁷ David Ross, a.g.e., s.159.

sıralanır. Bunlar ilahi ve canlıdır. Bunların her birisi için de ilk hareket ettiriciye benzeyen ayrı birer hareket ettirici vardır. Bu hareket ettiriciler ezeli ve ebedi akıllar ya da manevi cevherlerdir. Bu çeşitliliğe rağmen Aristoteles için gök, bir bütündür ve tektir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta ay-üstü âlem değişmez bir düzen ve tekdüzelik içerisinde hareket ederken ay-altı âlem böyle bir belirlenim ile hareket etmez. Yine dikkat çekmemiz gereken bir diğer nokta, bu göksel kürelerin ve akılların ay-altı âleme direkt olarak tesirlerinin olduğudur ki Yeni-Platonculuğun Aristoteles kozmolojisine en çok bu anlamda önem vermektedir.

Yeni-Platoncu kozmoloji ise genel anlamda Aristoteles kozmolojisinin devamı niteliğindedir. Öte yandan başta Fârâbî (v.950) olmak üzere bir çok Müslüman filozofu bu Yeni-Platoncu kozmolojiyi benimsemektedir.⁴³⁸ İslam felsefecilerinin elinde bu âlem tasavvuru, Tanrı-âlem ilişkisi için verimli bir izaha dönüşmüştür. Plotinos'un üç hipostazı yani *Bir*, *Nous* ve *Ruh* üzere kurulu felsefesinde oluş ya da varlığa geliş, her şeyin mutlak birden feyz yolu ile taşmasına dayanmaktadır ve buna *Sudûr (Emanation) teorisi* denmektedir. Şunu hemen belirtmek gerekir ki Plotinos'un kozmik öğeleri Aristoteles kozmolojisiyle aynıdır. Dolayısıyla Plotinos kozmolojisinde başat rol mutlak bir olan Tanrı'nındır. Oluş açısından Tanrı; ilk sebep, sebeplerin sebebidir. Ondan çıkan ya da taşan nur önce akla, sonra külli nefse, nefis aracılığıyla tabiata, onun aracılığıyla da oluş ve bozuluş âlemine yayılmaktadır.⁴³⁹ Ancak bu taşma sürecinde Tanrı'da herhangi bir hareket meydana gelmemektedir. Bu anlamda Plotinos'da mutlak bir, hareket etmeyen hareket ettiriciyle *hareketsizlik bakımından* aynıdır. Bu ilk sebepten ilk taşan ilk varlık ve ilk akıldır. İlk aklın ilk varlığı idraki sebebiyle ikinci akıl, kendini akletmesi sebebiyle de en uzak gök (felek) olan birinci sema meydana gelmektedir. Yine ikinci aklın, ilk varlığı idrak etmesiyle üçüncü akıl, kendini düşünmesiyle de sabit yıldızlar göğü meydana gelmektedir. Bu sudûr süreci ardı ardına dördüncü, beşinci, altıncı, yedinci, sekizinci, dokuzuncu ve onuncu akıllar ve sırasıyla onlara karşılık gelen Zuhâl, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit ve Ay küreleri meydana gelinceye kadar devam etmektedir. Onuncu akılla beraber kozmik akıllar silsilesi ve semavi küreler (yani ay-üstü âlem) dizisi tamamlanmaktadır. Bu sistemde ay-altı âlem ise yer

⁴³⁸ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yay., 2019, s.107; Osman Bakar, *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yay., 2016, s.84 vd.

⁴³⁹ Cahid Şenel, a.g.e., s.101.

küremizdir. Yer küre zıtlıklardan oluştuğu için oluş ve bozuluşa tabidir. Ancak unutulmamalıdır ki ay-altı âlemden de bir hiyerarşi bulunmaktadır ve bu hiyerarşi de basit unsurlardan mükemmele doğrudur. En altta madde bulunmaktayken daha sonra sırasıyla dört unsur, taşlar, bitkiler, hayvanlar gelmektedir. Oadaki akıl ve nefsten dolayı bu âlemdeki en ekmel varlık ise insandır.⁴⁴⁰

3.5.2. Ruhanî Cevherler

Şunu hemen ifade etmek gerekir ki İlk ve Orta Çağ kozmolojisi Câbir için de geçerlidir. Aristoteles'in teorik fizik merkezli izahı Câbir'i derinden etkilemiş benzetmektedir. Nitekim filozofumuz Galen'e yönelik eleştirilerinde Aristoteles lehine çıkarımlar yapmakta, kürelerin dönüş yönleri bakımından Aristoteles ile aynı örnekleri vererek rasyonel izahlarda bulunmaktadır.⁴⁴¹ Öte yandan düşünürümüzün kozmolojisinde Yeni-Platoncu unsurlar da görülmekte ve akıl, nefis gibi unsurlar burada birer kozmik kavram olarak değerlendirilmektedir. Kozmik oluş sisteminin bu unsurları Câbir tarafından *ruhani cevherler* olarak isimlendirilmektedir. Bunların maddeye konu olmadıkları gibi, cisim ya da bu türden bir şey de olmadıklarını filozofumuz şu sözlerle ifade etmektedir: “*Şerefli cevherler, talebin gayesi ve bütün sebeplerin sonudur. O, cismani olanın zıddı olan ruhani kısımdır. Ruhani cevherler görüldüğü gibi üç kısma ayrılır: Akıl, nefis ve ruhani şahıslar. Bu sonuncusundan daha çok gezegenler olarak söz edilir.*”⁴⁴²

Pasajdan da anlaşılacağı üzere ruhani şahıslardan kasıt, gezegenler olduğu için bu konuya daha sonra değineceğiz. Öte yandan ruhani ya da şerefli cevherler ise düşünürümüzün sisteminde kozmik oluş sisteminin birer ilkesi olarak nitelenmektedir. Akıl ve nefis olan bu iki temel ilke Plotinos düşüncesindeki iki hipostazı çağrıştırırsa da İbn Hayyân asla bir sudûr sürecinden bahsetmemektedir. Bir diğer taraftan kanaatimizce o dönem için henüz maddenin çekim gücü bilinmediği için kozmik düzeyde cereyan eden düzenli hareket, nefis ve akıl gibi metafizik ilkelerle ifade edilmekteydi. Bu bağlamda bir taşma ya da feyizden bahsetmediği için Câbir'in kozmik sistemini ve kozmik oluşu tahlilini Aristoteles sistemine daha yakın bulmaktayız.⁴⁴³

⁴⁴⁰ Câhit Şenel, a.g.e., s.118 vd.

⁴⁴¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Bahs*, s.447-457.

⁴⁴² *Kitâbu'l-Bahs* s.447

⁴⁴³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf*, s.278-283.

Aristoteles gibi Câbir için de âlem, dört basit unsur ile bunların birleşmeleri sonucunda meydana gelen, oluş ve bozuluşa konu olan varlıkların oluşturduğu ay-altı âlem ile eterden (el-Esîr) meydana gelen ve dairevi şekilde hareket eden gök kürelerinden oluşan ay-üstü âlemden oluşmaktadır.⁴⁴⁴ Bununla birlikte düşünürümüz için de kozmos, iç içe geçmiş ve aynı merkezi paylaşan kürelerden meydana gelmektedir. Ayrıca İbn Hayyân ay-üstü âlem için *ulviyât* ifadesini de kullanmaktadır.⁴⁴⁵ Bütün bu benzerliklerin yanı sıra Câbir'in Aristoteles kozmolojisinden ayrılan bazı noktaları da bulunmaktadır. Hemen belirtmek gerekir ki filozofumuz kozmik bir ilke olan ilk sebep dairesinin hareket ettiğine dair herhangi bir şey söylememektedir. Yine o, sudûr ya da feyz gibi bir süreçten de bahsetmemektedir. Diğer taraftan İbn Hayyân, ay-üstü âlemin ay-altı âlemden farklı bir şey olan el-Esîr'den yaratıldığını söylese de Aristoteles'ten farklı olarak Câbir'e göre bu eter de ilksel niteliksel unsurlar olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilikten müteşekkildir.⁴⁴⁶ Kanaatimizce bunun büyük bir manası vardır. Zira bu bakış açısıyla İbn Hayyân, yüksek âlem olsun aşağı âlem olsun bütün evrenin bir bakıma türdeş olduğunu iddia etmiş olmaktadır. Nitekim yine Câbir için gök kürelerin bu tabiatlar bakımından bir karşılığı vardır. Filozofumuz kozmik oluş sistemini çizimlerle şu şekilde anlatmaktadır:

“Âlemde bulunan bütün şeyler için tasrif bakımından aynı şeyi söyleriz. Evvela deriz ki: ilk olarak bir daire düşünelim. Bu daire sonsuz olsun ve başı ile sonu bitişik olsun. Felsefeciler bu daireyi ilk sebep dairesi olarak isimlendirir. Bu daire, sonsuz fail daire –dolayısıyla bilendir- ve etkin ilk sebeptir. Bu dairenin akla sahip olduğu düşünülmelidir. Yine bu daire ancak doğruları, hayrı, adaleti, nefse mutluk vereni, rahatlık vereni düşünür. Sonra bunun içinde de bir daire düşünelim. (Bu daire) Akıllı ancak etkin ve kâdir değildir. Bu daire; gizli, açık, dakik, celil, genel ve özel bütün işleri tasavvur eder.

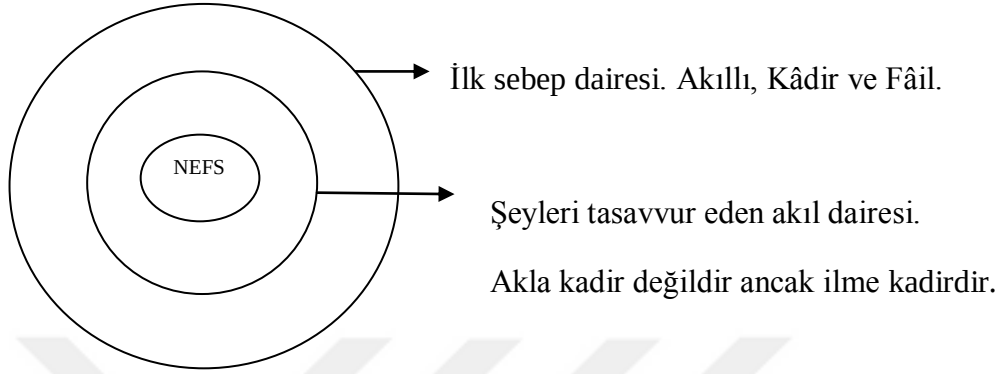
Sözümüzün manası şudur: daire, daire içindedir ve içi ondan küçüktür. Bilmelisin ki, filozofların hepsi, bu dairenin nispetine erişememiştir. İçeride kalan daireyi kastediyorum. Çünkü o, ne sezgiye ne de miktara gelir (belirlenemez)

⁴⁴⁴ A.g.e., s.278.

⁴⁴⁵ A.g.e., s.279.

⁴⁴⁶ A.g.e., s.278

Şekil 3.1: Oluş Daireleri-1



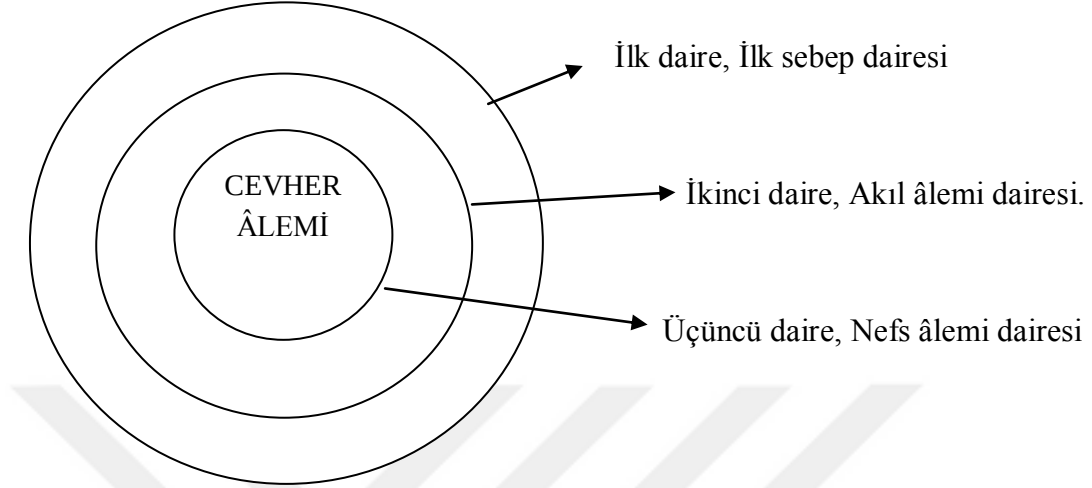
Bu ikinci dairenin içinde çok miktarda üçüncü bir daire daha vardır. Bilmelisin ki, filozofların büyükleri, bilakis hepsi ikinci dairenin içindeki bu üçüncü dairelerin miktarını bilmezler. Ancak sezgi yolu ile miktar bildirirler. Derler ki yüzün içindeki bir gibi, On'un On'udur. Felsefeci büyüklerimiz bunu sonsuza dek büyütürler. Böyle bir şey elbette elde edilir (binebilir) bir şey değildir. Çünkü sezgisel olarak elde edilmiştir.

Bu üçüncü daire, ilk ve ikinci dairenin tersine etkin, kadir ancak bilgi sahibi değildir. Bu üçüncü daire, ilk daireye fiil ve kudret bakımından eşittir ancak bilgi sahibi olamama ve akıl bakımından ayrılır. Üçüncü daire ile ikinci daire arasındaki fark ise; fiil, kudret ve bilgi sahibi olamama bakımlarındandır. Bunlar ikinci daire için mümkün, birinci daire için mümkün değildir. İkinciden ayrıklığı akıl ve ilim bakımındandır. Bu üçüncü daire "Nefs"tir. Âlemi ise zikrettiğimiz miktarlar gibidir. İlkinde örneklendirdiğimiz gibi bilinemezdir.

Nefs dairesi olan üçüncü dairenin içinde de miktar bakımından bilinemeyecek kadar çok sayıda, (bu üçüncü daireden) daha küçük dördüncü daire vardır. Bu daire de bilgi sahibi değildir. Kâdir de değildir. Etkin ve edilgin de değildir. O, cevher âlemidir –dağınık halde bulunan toz parçacığı-. O bu âlemin üzerine inşa edildiği asıldır ve heyula/hyle denilen şey de budur. Furkan suresi 23. Ayet hakkındaki tefsirimiz budur.⁴⁴⁷

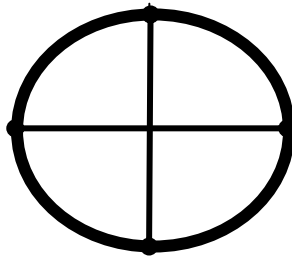
⁴⁴⁷ Furkan sûresi 23. Ayet şu şekildedir: "Onların yaptıkları bütün amellerine yöneldik ve onları dağılmış zerreciklere çevirdik". Câbir, bu ayette geçen "Hebâen mensûrâ" (dağılmış toz parçacıkları) ifadesinden maddi cevher anlamı çıkarmaktadır.

Şekil 3.2: Oluş Daireleri-2



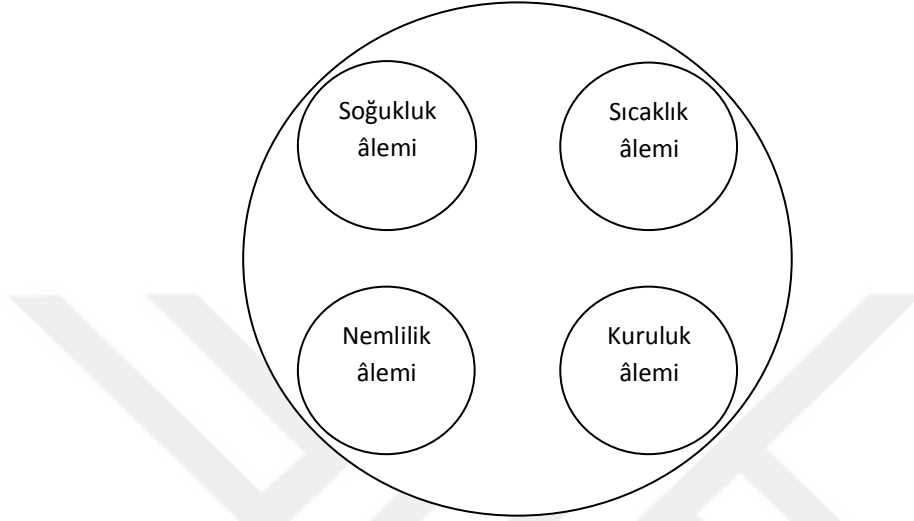
Sonra bu dairenin yanlarında, içinde ya da dışında, yanlarında ya da tabanlarında, sınırlarında ya da dışında, zaman ve mekân vardır. Sonra bu cevher dairesinin (dördüncü daire) içinde miktarı bilinemez kadar çok daire vardır. Bunlar basit unsurlar yani sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik daireseleridir. Bil ki bu konuda (bu dairenin ve içerisindekilerin şekli konusunda) felsefeciler arasında ihtilaf çoktur. Bir grup, düz olarak başından sonuna kadar bu daire iki hat ile ayrılmıştır. Böylece kutup noktaları ortaya çıkar. Bu onların bahsettiği şekildir:

Şekil 3.3: Cevher İçindeki Basit Unsurlar Dairesinin Birinci Şekli.



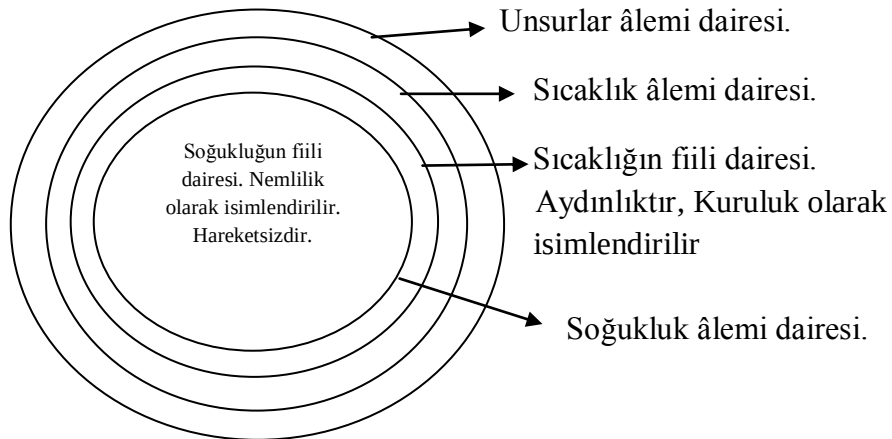
Başka bir grup ise der ki, bu âlemin üçgen ya da dörtgen olması mümkün değildir. Ancak daire şeklinde olabilir. Geriye kalan şeyler de bunun gibi daire şeklinde olmalıdır. Çünkü bunlar sebâî şeklidir ve bu şeklin nasıl bir şey olduğunu biz bilmiyoruz. Bu emsalde deriz ki, içinde dört tane daire olan bir büyük daire şeklindedir ve büyük dairenin her bir kenarını bu dört daireden birisi kaplar. Şekli de şöyledir:

Şekil 3.4: Cevher İçindeki Basit Unsurlar Dairesinin İkinci Şekli.



Başka bir grup da der ki: Bilakis bu daire (basit unsurlar dairesi) etkinler ile edilginlerin iç içe geçtiği daireler şeklinde olmalıdır. Böylece en büyük daire bütün diğer daireleri kapsar. Sonra bunun içinde bir daire daha bulunur ki ikisinden (etkin ve edilgin) birer parça taşır. Aslında büyük daireden başkası yoktur ancak, onun hepsine unsurlar dairesi denir, zıtların hepsini toplar ve ona âlemler denir. Sonra bu büyük dairenin içine sıcaklık dairesini çizersin, bunun içine de sıcaklığın fiili dairesini çizersin ki bu kuruluk dairesidir. Bunun içine de soğukluk dairesini çizersin, yine bunun içine de soğukluğun fiili dairesini çizersin ki bu da nemlilik âlemi dairesidir. Şekilleri şu şekildedir:

Şekil 3.5: Cevher İçindeki Basit Unsurlar Dairesinin Üçüncü Şekli.



İşte bu âlemler hakkında söylenenler bunlardır. Felsefecilerin ortaya çıkardığı bu ilksel ilimlerden (söylediklerimizin) çok azı taklit yoluyla, çoğu burhan yoluyla. Sonra öğrenci düşünmeli ki, en içteki nemlilik dairesinin içinde de bir daire vardır ki bir grup onun “Halâ/Boşluk” olduğunu söyler. Başka bir grup ise, onda boşluk olamaz, ancak boşluk olduğu düşünülür der. (Bizce de) bu görüş ilkinden daha doğrudur.

Akıl âlemi içinde bir şekilde zikrettiğimiz ilk nefis, ilk dairelerden üçüncü dairedir. O altında/içinde bulunduğu daireye yapıştır/teşebbüs eder. Bu daire cevher dairesidir. Bu ikisi böylece tek şey olurlar ve şahıslaşırlar. Böylece edilgin olan ilk şey olarak meydana çıkar. İçinde bulunduğumuz âlemin yaratılışı onunla başlar. Bu yaratılmış şey, ya kısımlara ayrılır ya da tek bir şey olarak kalır.

Bundan sonra ondan büyük bir daire oluşur. Çünkü eğer şeylerin parçaları ve bütünü bir ise –ki bu sadece basitlerin durumudur- neyin içindeyse görünüşü o şekildedir. Daire ise daire şeklindedir. Üçgen ise üçgen şeklindedir. Ancak bu söz bir şarta bağlıdır. Bu basitler için geçerlidir birleşikler için değil. Basitler ise, sıcaklık ve diğer kardeşleri ile nefis, akıl ve cevherdir. İlk terkipler ise ateş, hava, su, toprak ve altın, cam gibi bu mecrada olan şeylerdir.

Derim ki: İşte bu büyük daire, içinde bulunduğumuz âlem için kullanılan “Felekü’l-Hâvî/ Kuşatan Felek” ismi ile isimlendirilen, münir/aydınlatıcı felektir. Üstümüzde olan her şey onun eseridir. Basit parçalardan değil bileşiktir. Yine tek biçimli değil, değişikdir.

Derim ki: Bu daire olan âlem, bir kasıt/amaç ile döner. Malumdur ki daire şeklinde olan şeylerin kusuru azdır ve yok olmaz (Allah Teâlâ’nın dilemesi hariç). O (Allah Teala) ilk sebebin üstünden, içinde bulunduğumuz âlemdaki en küçük dairenin merkezinin altına kadar her yerde olandır. O, hem evvel hem ahirdir, her şeye kadirdir. Bunun içinde on bir daire ve daha nice daireler meydana getirmiştir (yükevvinu).

Şöyle düşünmeliyiz: ilk olarak cevher ve nefis birleştiğinde sıcaklık ve kuruluk âlemine iner. Onlardan kavî bir cüz, o dairenin “el-Esîr” olarak isimlendirilen cirmi olur. Feleklerle birlikte nefis sahibi bir ateş vardır. Ancak bu kendisinde sadece nefis kuvvesi bulunan ateş gibi değildir. Bu farkı iyi anla.

Bilmelisin ki, bu en büyük dairenin (içine doğru) ilk terkip olunmuş daire, yedi dairedir. Bu daireler “Kitâbu’l-Mizân” ve “Kitâbu’ş-Şems ve’l-Kamer”de dediklerimiz gibidir. Bunlardan en yukarıdaki daire Zuhâ/Satürn dairesi, onun altında Müşteri/Jüpiter, altında Merih/Mars, altında Güneş... böylece Ay âlemi gelir. Bundan sonra burçlar ve diğer gezegenler terkip olunur. Dairelerin peşi sıralığından sonra rükünler (basit unsurlar) ve ondan bileşik dört unsur yani Ateş, Hava, Su, Toprak gelir. Bu dairelerde hem hareket etme, hem de içindekileri hareket ettirme meylî vardır. Hareketli olan daireler sakin olanları da harekete cezp eder. Bundan dolayı ilk hareket başladığında bu hareketten hayvan, bitki ve taşlar meydana gelir. Hareketlerin başında hayvan, sonunda ise taşlar meydana gelir.”⁴⁴⁸

Bütün bu anlatılanlardan anlaşılacağı üzere Câbir b. Hayyân kozmolojisi sudûr üzerine değil, yaratma doktrini üzerine kuruludur.⁴⁴⁹ Bu yaratım sürecini ise o, Aristoteles’in iç içe geçmiş küreler ya da daireler terminolojisini devralarak yapmaktadır. Şunu da söyleyebiliriz ki filozofumuz için de kozmik düzende ilk sıra kozmik bir ilke olan *ilk sebep dairesi*ndir. Bu ilk sebep dairesi akıllı, etkin ve güç

⁴⁴⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Tasrîf*, s.278-283.

⁴⁴⁹ Zira Câbir, Allah’ın (c.c.) ilk sebep dairesinin üstünden en içteki dairenin altına kadar her yerde olduğunu, bu on bir dairenin (İlk sebep, akıl, nefis, sabit yıldızlar ve yedi gök küre felekleri) onun eseri olduğunu (yukevvinuhu) söylemektedir.

sahibidir. Daima doğru ve hayırlı olanı yapmaktadır. Bu bakımdan bir etkinlik içerisinde, pasif değildir. Bu dairenin içerisinde ise ikinci daire olarak *akıl dairesi* gelmektedir. Bu daire ise düşünme yeteneğine sahiptir ancak etkin ve kadir değildir. Daha sonra ise *nefs* olarak isimlendirilen üçüncül daireler alanı gelmektedir ki Câbir'e göre buranın daire ya da küre sayısı bilinemez. Bu üçüncül daireler ise düşünürümüze göre ikinci dairenin tam tersidir. Yani etkin ve kadir olmasına rağmen akıl sahibi değildir. Bir sonraki adımda ise dördüncül daireler olan *maddi cevher âlemi* gelir. Bu dairelerin sayısı da bilinemez kadar çoktur. Heyûlâ dairesi de denebilecek olan bu daire ne akıllı, ne etkin, ne de kadirdir.⁴⁵⁰ İlginç bir şekilde Câbir; yedi gezegen feleğini, zaman ve mekânı bu daire ile birlikte başlatmaktadır. Kanaatimizce bu, maddi cevhere yüklenen on kategori ile ilgili bir durumdur. Zira maddi cevher ancak kategorilerin yüklenmesinden sonra varlık alanına çıkabilmektedir. Buradan ulaşabileceğimiz bir diğer sonuç ise zamanın ve mekânın hâdis olarak görüldüğüdür.

İbn Hayyân, en üst felekten aşağı doğru, daha doğrusu içe doğru indikçe başka dairelerden de söz etmektedir. Nitekim dördüncül dairenin içerisinde olan beşincil daireler alanı, niteliksel unsurların daireleridir. O, bu dairelerin içerisinde niteliklerin nasıl bir şekilde bulunduğu dair çizimler vermektedir.⁴⁵¹ Bundan sonraki aşamada ise filozofumuz bir adım daha ileri gitmekte ve Aristoteles'ten ayrıldığı bir diğer noktayı daha ilave etmektedir. Buna göre beşincil daireler olan niteliksel unsur dairelerinin içerisinde de altıncı tür daireler bulunmaktadır ki Câbir bu dairelerin, boşluk daireleri olduğunu ya da olması düşünülebileceğini söylemektedir.⁴⁵²

Kanaatimizce İbn Hayyân'ın kozmik sistemi, bir bakıma maddi cevherin oluşum aşamalarının biraz büyütülmüş şeklini andırmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse maddi cevherin oluşum aşamalarına ilaveten kozmik ilk sebep ve akıl dairelerini eklenmektedir. Bu iki prensip (ilk sebep ve akıl) üçüncü prensip olan nefis vasıtasıyla niteliksel unsurlar ve maddi cevher âlemiyle birleşmektedir. Bu şekilde de bir kozmik bütünlük sağlanmış olmaktadır. Zeki Necîb Mahmûd, Câbir'in kozmik oluş sistemi ile Plotinos'un sudûr teorisinin aynı olduğunu ifade etmektedir. Ancak ifade etmek gerekir ki bu yanlış bir tespittir. Zira Câbir'in bu sisteminde sudûrdan, feyizden bahseden

⁴⁵⁰ A.g.e., s.280

⁴⁵¹ A.g.e., s.280.

⁴⁵² A.g.e., s.281

herhangi bir şey görülmemektedir. Öte yandan İbn Hayyân'ın sistemi başlangıç olarak Plotinos'un üç hipostazına benzese de bu üçüne yüklenen anlamlar bakımından Câbir ile Plotinos ayrılmaktadır. Ayrışılan bir diğer nokta ise sudûr süreciyle ilgilidir ki sudûr da her bir feleğe üç unsur eşlik etmektedir: Feleğin kendisi, nefsi ve semavi aklı. Bu şekilde de toplam otuz üç öğeden bahsedilmektedir. Oysa İbn Hayyân'ın çizdiği kozmik sistemde böyle bir şey mevcut değildir. İbn Hayyân'ın sisteminde her bir dairenin ya da kürenin kendisine ait halleri ve özellikleri vardır. Câbir ilk sebepten aklın ya da akıldan nefsin taşıdığını ya da çıktığını söylememektedir. Ayrıca sudûrda çoğalma ilk akıldan itibaren başlarken Câbir'in çizdiği tabloda çoğalma zaten çok olan nefsin yine zaten çok olan maddi cevherler âlemine yapışması ve onu şahıslştırması işlemiyle başlamaktadır. Bu bakımdan İbn Hayyân, küllî nefis değil nefis dairelerinden bahsetmektedir. Yine Plotinos sisteminde unsurlar ay-altı âleminden itibaren etkinlik gösterirken Câbir felsefesinde el-esîr bile dört niteliğin bir türünü temsil etmektedir. Bu anlamda Câbir'in hem Aristoteles'ten hem de Plotinos'tan ayrılan bir diğer yönü de şudur ki o, gezegenlerin semavi olsalar da ilksel-niteliksel unsurlardan oluştuğunu söylemektedir ve onun sisteminde bu kürelere herhangi bir akıl eşlik etmemektedir. Bu gök küreleri Câbir kozmolojisinde sudûru taşıyan birer unsur olmayıp, tıpkı maddi cevher âleminde bulunan diğer cisimler gibi nefsin teşebbüsü ile şahıslşırlar. Kanaatimizce Câbir kozmolojisindeki en önemli fark ise onun kozmik ilke olan ilk sebep ile Allah'ın zatı arasında ontolojik bir bütünlük görmemesidir. Câbir'in ifadesiyle Allah, hem ilk sebebin üstünde hem en küçük dairenin merkezinin (ki bu boşluktur) en altındadır. Hem evveldir, hem ahirdir.⁴⁵³ Bu sebeplerden dolayı Câbir b. Hayyân'ın sudûr şeklinde bir varlığa gelişten değil, tanrısal yaratmadan bahsettiği kanaatini taşımaktayız. O, Yeni-Platoncu kadîm vahdet ilkesi, Demokritosçu atom ve Aristotelesçi dairesel hareket ve iç içe felekler kavramını bir araya getirmekte; madde-form temelli bir teorik fizik üzerinden ilerlemektedir. Bu düşünceler kanaatimizce kendisinden sonra gelen Kindî üzerinde de etkide bulunmuştur. Zira onun da bu temeller üzerinde bir yaratma ile varlığa gelme fikrini taşıdığı bilinmektedir.⁴⁵⁴ Ancak bir farkla ki, Câbir düşüncesinde Demokritosçu atom fikrinin de etkili olduğunu görülmektedir.

⁴⁵³ A.g.e., s.282

⁴⁵⁴ Ömer Türker, a.g.e., s.106.

3.6. KUVVE-FİİL AYRIMI

Aristotelesçi madde-form ilişkisinde madde, her şeyin suretini almaya hazır halde olan bir imkân, formun ise maddeye yüklenmiş, onda kendisini gerçekleştirmiş bir suret olarak düşünülmektedir.⁴⁵⁵ Form aynı zamanda maddeye kendini, kendi gücünü gerçekleştirme imkânı da sağlamaktadır. Bu iki zıt kavram Aristoteles için oluşun ve olmuş olanın iki temel unsurudur. Aristoteles başka bir zıt ikiliden daha bahseder ki bu da varlık âlemindeki farklı formların neye göre çeşitlendiği, maddenin hangi formları neye göre kuşandığı ya da kuşanamadığı konusuna açıklık getirmektedir. Zira bu ayrım varlığa gelişi izah için yapıldığı gibi varlığa çıkamamayı ya da varlıktan yoksun olmayı da izah etmektedir. Potansiyel-aktüel ya da kuvve-fiil ayrımı olarak bilinen bu ayrım da kuvve, fiile nispetle hiçbir gerçekliği olmayan, şu ya da bu formu alabilme imkânıdır.⁴⁵⁶ Örneğin bir ağaç kütüğü hem masayı hem de kâğıdı kuvve olarak içerisinde barındırmaktadır. Aynı ağaç daha önce bir tohumda kuvve halinde mevcuttu. Şimdi ise o, ağaç olarak mevcuttur ki bu mevcut bulunma haline de fiil denmektedir. Filozofumuz Câbir b. Hayyân'ın felsefesinde de bu ikili ayrım aynı anlam çerçevesinde yerini almaktadır.

Şunu hemen belirtmek gerekir ki İbn Hayyân kuvve-fiil ayrımını maddeye yüklenmiş olan forma göre değil de bizzat maddeye dayalı bir şekilde yapmaktadır.⁴⁵⁷ Zira Câbir için suret ilineksel bir konumdur. Bu durum filozofumuzun aynı zamanda şeylerin dönüşümünü kabul ettiği gerçeği ile birleşince daha anlamlı bir hal almaktadır. Bu anlamda madde, suretleri kabule hazır olduğuna göre herhangi bir şeyde fiile çıkan durum, onda bulunan kuvvedir.⁴⁵⁸

Aslında bir kimyacı olarak konunun Câbir'i ilgilendiren kısmı şeylerin birbirine dönüşümünün temin edilebilip edilemeyeceğidir. Bundan dolayı o, “*Kuvve halinde olan her şey fiil durumuna geçer mi?*” sorusunu sormaktadır.⁴⁵⁹ Zira şeylerin hepsi tabiatlarında birse bunun mümkün olması gerekmektedir. Bundan dolayı filozofumuz, şeylerde bulunan kuvvelerin bir kısmının kendiliğinden fiile çıktığını, bir kısmının ise

⁴⁵⁵ Aristoteles, *Metafizik*, 1017b 23-26.

⁴⁵⁶ Süleyman Hayri Bolay, a.g.e., s. 46.

⁴⁵⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.92-93.

⁴⁵⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile 'l-Fi'l*, s.291.

⁴⁵⁹ Câbir b. Hayyân, a.g.e., s.290.

dış müdahale ile çıkartılmadıkça kendiliğinden fiile çıkmayacağını ifade etmektedir.⁴⁶⁰ Bu durumu da üç varlık türü ile izah etmektedir. Bunların ilki ilksel niteliksel unsurlar olan basitlerdir. Ona göre basit halde kaldıkça bunların fiile geçmeleri mümkün değildir. Ancak düşünürümüz bu basitlerin bileşiği olan ateş, hava, su ve toprağın, bunlar tümellik arzettiği için zatıyla değil de nitelikleriyle fiile çıkabileceğini söylemektedir. Üçüncül tür bileşik yani bileşiğin bileşiği olan üç tür (hayvanlar, bitkiler ve taşlar) ise kuvve olarak ne taşıyorlarsa bunları fiile çıkartabilmektedirler.⁴⁶¹ Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki şeylerin birbirine dönüşümünde kademelilik esastır.⁴⁶² Unutulmamalıdır ki kuvveden fiile geçiş konusunda Câbir, maddeye ya da surete bağlı bir imkânsızlık görmemektedir. Bu anlamda o, cevherî bir değişimi bile mümkün görmektedir. Çünkü şeyler en temel ustukuslarına kadar ayrıştırılabilmektedir. Bu tarz değişim ve dönüşümler içinse son bölümde görüleceği üzere gerekli tedbir aşamalarını bilmek ve şeyde bulunan tabiatların miktarına hâkim olmak gerekmektedir.

3.7. METAFİZİK TARTIŞMALAR

3.7.1. Heyûlâ Tartışması

Câbir b. Hayyân felsefesi; kullandığı felsefe kavramları, metodu ve mantığıyla Aristoteles geleneğinin bir devamı niteliğindedir. Bu durum, töz anlayışında olduğu kadar varlığa gelişi niteliksel tabiatların maddi cevhere yüklenmesi yani maddenin form kazanma süreci olarak değerlendirmesinde de görülebilmektedir. Örneğin filozofumuzun maddi cevherde bulunan nefsi şevk ile tabiatları kazandığına ve bu yolla surette kemale doğru ilerlediğine dair görüşü, Aristoteles'in maddenin formlara karşı arzu duyması düşüncesiyle aynı doğrultudadır. Ancak bu durum, Câbir'in metafiziğe dair görüşlerinin Aristoteles metafiziğinin kopyası olduğu anlamına da gelmemelidir.

⁴⁶⁰ Câbir b. Hayyân, *a.g.e.*, s.291.

⁴⁶¹ Bu konuda Câbir şunları ifade eder: “Muhakkak ki bütün şeylerde, bütün şeyler vardır. Lakin mesele ortaya çıkarılma yönleridir. Ateş taşa bilkuvve vardır, görülmez. Bunun gibi mum (bal mumu) da arıda gizlidir. Yüz bin tane arıyı alır onu pişirir, sıkar ve kendisinde mum bulunan bala uyguladığımız tedbirleri ona uygulasak da mum çıkartamaz. Ancak onu (arıyı) mutedil besinlerle beslersek onların yaptığı baldan mum çıkar. Demek ki, ancak doğru bir şekilde uygulanan tedbir ondaki kuvveyi fiile çıkartır. Bunlardan bir kısmı tabiatı gereği kuvveye çıkarken bir kısmı da çıkartılınca kadar fiile çıkmaz. Çünkü şeylerde müdebbir tarafından çıkartılmadıkça fiile çıkmayan kuvveler vardır. Ancak burada da tabiat ortaya çıkışın illetidir. Mesela Kara Reyhanları sulama ve aşılama gerektirmez. Ancak kendiliğinden ve zamanında fiile çıkar. Başka şeyler de ancak tedbir yolu ile kuvveden fiile çıkar” Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.292-293.

⁴⁶² Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.291

Bu bakımdan Câbir'in yer yer isim vererek Aristotelesçi geleneğe (Meşşâfiyye)⁴⁶³ ve metafiziklerine önemli bir takım sistematik eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Örneğin filozofumuz heyûlâ konusunda Aristotelesçi geleneğe temelden sert eleştiriler yöneltmektedir. Nitekim görüleceği üzere bu heyûla tartışması ilksel kadim unsur ya da unsurlar üzerine olduğu gibi doğrudan madde ve form ikilisi, maddenin form kazanma süreciyle de alakalı bir durumdur.

Heyûlâ (hyle, prime matter) bir güç ve yetenek halindeki maddeyi, yani âlemin ilk maddesini ifade etmektedir.⁴⁶⁴ Kelime anlamıyla yapı malzemesi ya da hammadde manalarındayken felsefe terimi olarak metafizik ilk ve saf maddeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁴⁶⁵ Kelimenin bu tarz bir kullanışı Aristoteles'in hilomorfist bir tarzda ele aldığı madde-form teorisiyle yaygınlık kazanmıştır.⁴⁶⁶ Aristoteles kendisinden önceki ontolojilerde oluşa imkân sağlaması bakımından varlık âleminde zıtlıklara atıf yapıldığını, oysa oluşu izah için böyle bir şeye gerek olmadığını, zira zıtlıkların temel bileşenlerde değil yüklem olarak var olan nitelikler yani ilinekler bakımından var olduğunu söylemektedir. Bundan dolayı da zıtlıkların üzerinde cereyan edeceği üçüncü bir şeyin gerekli olduğunu ifade etmektedir. Bu üçüncü şey de hiçbir zıtlık taşımayan, bilakis zıtların taşıyıcısı olan maddedir.⁴⁶⁷ Bu durumda üç şey zorunlu olarak var olmak durumundadır: madde ve iki zıtlık. Nitekim madde temeli oluştururken zıtlardan birisi maddede kendini gerçekleştiren formu, diğeri ise formdan mahrumiyeti (privation) ifade etmektedir.⁴⁶⁸ Burada unutulmaması gereken şey şudur ki madde ile form çelişik şeyler değildirler. Oysa maddede cereyan eden iki zıtlık, çelişme halindedir. Maddenin özelliği ise üzerinde konumlanacak olan ateş, su gibi zıtlıkların taşıyıcısı olmaktır. Aristoteles için madde belirsiz olduğundan dolayı varlığa çıkan töze (cevhere) yakındır ancak formsuzluğu da kabul edebilir niteliktedir. Bu bakımdan madde ile form asla özdeş değildir.

⁴⁶³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.73.

⁴⁶⁴ Mehmet Vural, a.g.e., s.261.

⁴⁶⁵ Osman Karadeniz, "Heyûlâ", T.D.V İslam Ansiklopedisi. Cilt 17. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1998, s.295.

⁴⁶⁶ Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Atlas Yay., 2018, s.116.

⁴⁶⁷ Aristoteles, *Oluş ve Bozuluş*, 314b13 26.

⁴⁶⁸ Süleyman Hayri Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri*, s.40-41.

Öte yandan Aristoteles maddeyi belirsiz olarak tanımlamakta ancak ona her şeye temel olabilecek bir kuvve de atfetmektedir. Bu da Aristoteles'i maddenin ezeliliği düşüncesine götürmektedir. Bu konuda Aristoteles şunları ifade etmektedir:

“Maddenin oluşması ve yok olması bir anlamda söz konusu bir anlamda da değildir. Nitekim içinde olduğu şeyle ilgili olarak kendinde yok oluyor (çünkü onun içinde yok olan şey yoksunluktur) ama olanak halinde olma ile ilgili olarak o kendinde ne oluşur ne yok olur, zorunlu olarak oluşmayan ve yok olmayan bir şey. Nitekim oluşsa onda içkin olduğu bir ilk nesnenin taşıyıcısı olması gerekir oysa maddenin doğası bu, dolayısıyla oluşmadan önce var olmuş olacaktır (nitekim her bir nesne için ilk taşıyıcıya madde adını veriyorum, bundan onda içkin olan bir nesne oluşur, ilineksel anlamda da değil). Öte yandan o yok olsa sürecin en sonunda kalan şey yine kendisi olur, dolayısıyla yok olmadan önce yok olmuş olur...”⁴⁶⁹

Bununla beraber aynı durum form için de geçerlidir. O da ezelidir. Dolayısıyla hem form hem de madde oluş sisteminin kaçınılmaz unsurlarıdır. Madde belirsiz ve potansiyel halde olduğu için her türlü formu meydana çıkartabilecek mahiyettedir ve formun bir nevi tohumudur. Bu bakımdan Aristoteles metafiziğinde madde eksikliği form ise yetkinleşmeyi ifade etmektedir. İşte henüz cevher (bileşik töz anlamında) olmamış böyle ilksel saf haldeki maddenin her türlü formu kabule yatkın bir şekilde düşünülmesi, özellikle de varlıkta oluşun başlangıcı olarak düşünülmesi Câbir tarafından eleştirilmektedir.⁴⁷⁰

İbn Hayyân'a göre Aristocu gelenek; ilk basit madde olan heyûlânın ilk önce üç boyut kazanarak cisimleştiğini, daha sonra bundan dört niteliğin çıktığını, bu bütünlükten de şeylerin tabiatı ve yaratışın esaslarını teşkil eden unsurların meydana geldiğini, bu unsurlardan da varlık âlemi olan hayvan, bitki ve madenlerin meydana geldiğini iddia etmektedir. Hemen belirtmek gerekir ki filozofumuz Câbir b. Hayyân böyle bir sıralamaya temelden itiraz etmektedir. Onun itirazının kalkış noktasını da kendisinde bulunmayan bir şeyin dört unsurdan önce meydana gelemeyeceği fikri oluşturmaktadır. Buna örnek olarak denilebilir ki kendisinden ateşin çıktığı bir şeyin aynı zamanda suya da kaynaklık teşkil etmesi düşünürümüz için kabul edilemez bir durumdur. Çünkü bir şeyin heyûlâsı -ya da Câbir'in ifadesiyle tiynet-⁴⁷¹ o şeyin

⁴⁶⁹ Aristoteles, *Fizik*, 192a 25-35.

⁴⁷⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.81-86.

⁴⁷¹ Filozofumuzun “hyle” kavramının Arapçalaşmış şeklini “heyûla” olarak verirken, bazen tamamen Arapça bir kavram olan “tiynet” sözcüğünü kullanması dikkat çekicidir. İslam felsefesinin bu erken döneminde kavram arayışı belirgin bir şekilde görülmektedir.

kendisinden terkip edildiği şey demektir. Bu durumda zıt olan su ve ateş gibi şeylerin aynı heyûlâdan terkip olunması mümkün değildir.⁴⁷²

İbn Hayyân, âlemin yaratılışında şekilsiz, niteliksiz ve akledilemez bir kadîm maddeyi görenlerin, bu maddeyi aynı zamanda bütün formları kabule yatkın bulmasını akıl dışı bulur. Çünkü ona göre şekilsiz, renksiz, dört niteliksiz bir şeyin ilk başta boyut kazanması ve cisimleşmesi mümkün değildir. Öte yandan filozofumuz dört niteliğin ikinci aşamada yüklenmesini ve bunlardan dört unsurun hepsinin çıkmasını da mümkün görmemektedir. Zira aynı heyûlânın hem suyun hem ateşin heyûlâsı olması imkânsızdır. Bu durum Câbir'e göre insan nutfesinden eşek formunun çıkmasını beklemeye benzer ve bu, akıl dışıdır. Bütün bu itirazlardan sonra denilebilir ki Câbir için bir şeyin kendisinden terkip olduğu şey, onun heyûlâsıdır. İnsan nutfesi insanın, eşek nutfesi de eşeğin heyûlâsıdır.⁴⁷³

Unutulmaması gerekir ki şeylerin birbirine dönüşümü İbn Hayyân tarafından kabul edilmektedir. Ancak o, ilksel ve tek heyûlânın bütün suretleri kabulünü değişime dayalı bir şekilde açıklamaya çalışan Aristocu tezi tenkit etmektedir. Çünkü bir şeyin tek bir defada farklı şeylerin taşıyıcısı olması mümkün değildir. Daha önce de söylendiği gibi bir şeyin hem suyun hem de ateşin heyûlâsı olması düşünülemez. Ancak bu ateşten suya ya da sudan ateşe doğru bir dönüşümün olmayacağı anlamına da gelmemektedir. Zira Câbir'e göre böyle bir dönüşüm ancak birden fazla zamanda tedrici olarak ve aracı haller dolayısıyla mümkündür. Ayrıca Câbir'e göre kadim heyûlâ; şekle ve tabiatlara girmeden önce aynı zamandan ateşin, suyun, havanın ve toprağın imkânını taşıyorsa onların (Aristocuların) dediklerinden çıkan şey, bu unsurların asılları olan dört niteliğin de kadim olduğudur ki bu durumda ezeli olan tek heyûlâ değil aynı zamanda birden fazla niteliksel tabiattır.⁴⁷⁴

Kanaatimizce Câbir'in bu eleştirisinin en özgün yönü, çözünme hususuna yapmış olduğu vurgudur ki daha önce ifade ettiğimiz gibi bu, bir sağlama metodudur. Bu anlamda bir şey ilksel yapılarına kadar çözülebilmelidir ve bütün yüklemeler çözüldükten sonra geriye kalan şey ise o şeyin kendisinden yapıldığı ana arkhelerini vermektedir. Buradan yola çıkarak filozofumuz, Aristocu geleneğe bir şeyin heyûlâya

⁴⁷² A.g.e., s.81.

⁴⁷³ A.g.e., s.82.

⁴⁷⁴ A.g.e., s.83

kadar çözümlenmesinin mümkün olup olmadığını sormaktadır.⁴⁷⁵ Aristocu görüşü savunanlarca bir şeyin henüz şey olmamış olan basit maddeye kadar çözünmesi mümkün değildir. Bundan dolayı Câbir de bu soruyu, yok olan bir şeyden varlık çıkmayacağına göre (ex nihilo nihil fit) âlem de varsın olmayıversin şeklinde istihza ile yanıtlamaktadır. Bu ve bunun gibi sorular ile İbn Hayyân ilk/kadîm basit madde olarak heyûlânın görülmesine karşı çıkmaktadır. Filozofumuza göre ise daha önce ifade ettiğimiz gibi şeylerin ilk aslı sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik olarak dört niteliktir. Varlık bakımından da –Bârî Teâlâ hariç- bunlardan önce gelen hiçbir şey yoktur. Bunlar da zaten Allah'ın (c.c.) yaratması ile vardırılar.⁴⁷⁶ Öte yandan Câbir'e göre ise heyûlâ denilebilecek şey kaynaklık etme bakımından türe özgü olan ve ona dayanak oluşturabilen en temel unsurdur.⁴⁷⁷ Bu bakımdan heyûlâ ancak şeyin kendisinden doğduğu asıl olarak değerlendirilmelidir.

3.7.2. Madde-Form Tartışması

Heyûla tartışmanın getirdiği bir başka konu da madde ile form arasındaki ilişkide öncelik konusudur. Yukarıda belirtildiği üzere madde temeli teşkil etmektedir ve her türden formun taşıyıcısı konumundadır. Bu bakımdan maddedeki durum heyûlâ ile aynı değildir. Filozofumuz ilksel-kadîm madde olarak heyûlânın bütün formları taşıdığını kabul etmemektedir. Ancak bu madde için geçerli değildir. Zira madde Câbir için de kendisine her türlü formun yüklenebileceği cevher konumundadır.⁴⁷⁸

Bilindiği gibi form, maddedeki kuvveyi fiile çıkartandır ve bu bakımdan madde forma ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan madde herhangi bir form ile şekillenmedikçe imkân halinde kalmaya devam etmektedir ve maddenin durumu neyse form da bir bakıma ona göredir. Ayrıca Câbir ay-altı, ay-üstü âlem taksimine göre iki farklı formdan bahsetmektedir.⁴⁷⁹

Bütün bunlarla birlikte madde formsuz fiile geçemediğine göre form da maddesiz kendisini izhar edemediğine göre iki tarafta da birbirine karşı bağıllık durumu söz konusudur. Zira madde ve form tabiatıta birbirinden ayrı şekilde zaten

⁴⁷⁵ A.g.e., s.83.

⁴⁷⁶ A.g.e., s.86.

⁴⁷⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.100; *Kitâbu'r-Rahme*, s.579.

⁴⁷⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.92.

⁴⁷⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mülk*, s.494-495.

bulunmamaktadır. Burada filozofumuz madde ile formdan hangisinin diğerinden önce geldiğine yönelik bir tartışmadan bahsetmektedir. Ancak hemen belirtelim ki Câbir'e göre bu tartışılacak bir şey değildir. Çünkü bir şeyin üzerine konuşulması için tam bir bütünlük kazanması gerekir ki madde ile form ancak birleştiklerinde bir bütünlüğü temsil etmektedir. Dolayısıyla düşünürümüze göre birisinin diğerinden önce gelmesi gibi bir durum söz konusu olamaz.⁴⁸⁰

3.8. KADÎM-HÂDİS AYRIMI

İslam düşünce sistemi içerisinde özellikle kelam ilmi dâhilinde bu iki kavram gerek ontolojik gerekse de epistemolojik gerekçelerle sıklıkla kullanılmaktadır. Terminolojik bakımdan Tanrı-âlem ilişkisi genellikle bu ikili ayrım üzerinden okunmaktadır. Kadîm; varlığı için başlangıcı olmayan, varlığı başkasından olmayan gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸¹ Hâdis ise kadîmin zıddıdır ve başlangıçta mevcut olmayıp sonradan var olan şey, zamanda olan, var olmak için başkasına muhtaç olan mevcut gibi anlamlara gelmektedir.⁴⁸² Kanaatimizce yaşadığı devir itibariyle kelam ilminin yerleşmeye başladığı bir devre denk geldiği için Câbir de bu kavramları bu anlamda kullanmaktadır. O, bu kavramı şu sözleriyle izah etmektedir:

“Derim ki: Kadim olan şeylerin en önemli özelliği, var olmak için bir faile ihtiyaç duymamasıdır. Eğer o hala mevcutsa ve onun faili varsa bu, ondan önce de bir mevcudun var olduğu anlamına gelir. Bu durumda o, kadim olmaz. Ancak var olmak onun en önemli havâsı (özelliliği) olur. Lakin muhdesler de zorunlu olarak mevcuttur. Çünkü müessirin eseri/etkisi de ona benzer. Zira o, havâsının benzerini en güzel şekilde, failinin (kadimin) farklılığını ve (kendi) eksikliğini kabul eder şekilde yapmıştır. Eğer durum böyle ise biz, kadimin varlığından, hâdisin varlığının da zorunlu olduğunu anlıyoruz demektir. Ancak kadimin varlığı failden ve başka birinden kaynaklanan sebeplilikten bağımsızdır. Bu şekilde kadimin hassiyyesi (özelliliği) kâmindir. Kadimin özelliklerinden birisi de bütün muhdesatın onun fiilinden olması, onun eseri olmasıdır. Çünkü bütün hepsi onda son bulur ve uzak olsun, yakın olsun sebepleri ona döner.

Kadim bu iki özelliğe sahiptir ve ikisi tektir. Bu bakımdan “Vücûd” onun sıfatıdır ve o, bu sıfatla eserlerine etki eder. Eserleri de en güzel şekilde olan müessire benzer. Bundan dolayı muhdesatı ona hasrettim ve sıfatlarını çoğalttım.”

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere İbn Hayyân'ın terminolojisinde kadîm, herhangi bir sebepten bağımsız bir şekilde var olan mevcudu ifade ederken hâdis bunun tersi anlamdadır. Dolayısıyla İkisi birbirinin zıddıdır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki Câbir'e göre aralarında ortak kullanılabilecek bazı noktalar vardır. Örneğin

⁴⁸⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs alâ Ra'yi'd-Diyâne*, s.542.

⁴⁸¹ Mehmet Vural, a.g.e., s.379.

⁴⁸² A.g.e., s.238.

var olmak gibi bir özellik her ikisinde de zorunludur. Bu anlamda filozofumuza göre hâdisin de varlığı zorunludur. Ancak kadim bu özelliği kendisinden kaynaklı olarak elde ederken hâdis bu özelliği kadîmden almaktadır. Diğer taraftan iş ve eylemlerinde, özelliklerinin birçoğunda hâdis; kadîme benzer çünkü onun eseridir.⁴⁸³ Filozofumuza göre kadîmin tek özelliği elbette sadece var olmak değildir. Aynı zamanda kadîm, varlığa gelişin sebebi, hayatın kaynağıdır.⁴⁸⁴

Burada şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki Câbir'in kadîm hususundaki yaklaşımında hâdis (buna heyûlâ ve madde de dâhil) değersiz olarak nitelendirilmektedir. Bu açıdan kadîmin hâdisle olan ilişkisi, hâdis ile birleşme sonucu kadîmin değerden düşmesi olarak tanımlanmaktadır.⁴⁸⁵ Bu düşüncelerinde Câbir'in Hermetik ve Yeni-Platoncu geleneğin etkisinde kaldığı aşıkardır.⁴⁸⁶ Öte yandan kadîmin hâdis ile olan münasebeti sonucu ortaya çıkan tabiatlar konusu da son derece önemlidir. Bu tabiatların bütün varlığın ilkesi olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik olduğu daha önce tespit edilmişti. Yine bu tabiatların ikişerli bir şekilde birleştiği ve merkez-çevre diyalektiği oluşturarak içsel bir hareket ve sükûna yol açtığı da tespit edilmişti. Bütün bunlardan ortaya çıkan sonuca göre de merkez-çevre diyalektiğinde hareket muhitte olanın sükûn ise merkezde olanın durumudur. Aslında bu düşünce yine Aristoteles'in her şeyin merkeze doğru hareket halinde olduğuna dair görüşüyle paralellik taşımaktadır. İbn Hayyân'ın da belirttiği gibi bu, tabii bir diyalektiğin neticesidir. Zira kemal halinde olan kadîm hareketsiz olduğu için hareket, hâdis varlıklar için geçerlidir. Buna göre daha önce ifade ettiğimiz gibi maddede bulunan şevk –Aristoteles'in ifadesiyle arzu- hâdis varlığa teşebbüs etmekte ve onu kemale doğru harekete geçirmektedir. Bu hareket ise yine Yeni-Platoncu anlamda maddenin karanlığından kurtulup safâ ve saflığa ulaşmak içindir. Peki, kadîm hakkında bilgi sahibi olmak mümkün müdür? İbn Hayyân kadîm hakkında bilgi elde etmek konusunda şunları dillendirmektedir:

⁴⁸³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Kadîm*, s.472 vd.

⁴⁸⁴ A.g.e., s. 473.

⁴⁸⁵ A.g.e., s. 474.

⁴⁸⁶ Hermetik külliyat olan *Corpus Hermeticum*'da bu anlayış, "Poimandres, İnsanların Çobanı" adlı bölümde Hermes'in gördüğü bir vizyon'da Kutsal Logos'un ikinci akıl Demiurgos ile birlikte maddeye bulanması ve ona şekil vermesi anlatılır. Bknz: Hermes Trismegistus, *Corpus Hermeticum*, s.29-40.

“Bil ki kadim ile muhdes hakkındaki söz büyük felsefecilerin ve kudemânın yanında en zor konudur. Bu ilmin erbabı ilme en çok hürmet gösterenlerdendir. Eğer bu ilmin tahsili kolay olsaydı ellerinde bu ilimden biraz bulunurdu. Çünkü onlar hakikati direk şahitlik ile (şuhûd) idrak ediyorlardı ve feyz alıyorlardı. İdrak ettikleri şeylerle ilgili delil ortaya koymak için fikir imal etmeye ihtiyaç duymuyorlardı. Yine idrak ettikleri şeyleri tabir için lafız kullanma ihtiyacı da duymuyorlardı. Bu kimselerin ilimleri ise konum olarak onlara yakın olanlarla paylaşılır.

(Bil ki) her heyûlâ (*hyle*) her suret için değildir. Bütün heyûlâ ve bütün suret eşit değildir. Vasıtaya ihtiyacı olanlar olduğu gibi vasıtaya ihtiyaç duymayanlar da vardır. Eğer kadim için durum buysa. Bu kaçınılmaz olarak muhdes için de geçerlidir. Çünkü o kadimin zıddı ve hilafıdır ve iki zıttan birine dair bilgi, sâdık ve rabbânîlerin görüşüne göre diğerine dair bilgiyi de beraberinde getirir.

Kadim ile hâdis hakkında söz, gaibi şahit ile delillendiren bu cahil mütekellimîn'in dediği gibi değildir. Biz Kitâb-ı İmame'nin başında şahit ve gaibin hangi durumlarda birbirine izafe olabileceğini açıkladık.”⁴⁸⁷

İşte burada Câbir'in sûfî kimliği ile karşılaşılacaktır. Daha önce onun birçok konuda tecrübeci bir ilmi metoda sahip olduğu, heyûlâ tartışmasında görüldüğü üzere cedel ve akıl yürütme bakımından nasıl bir felsefî mantığa ve dile sahip olduğu, nedensellik tartışmasında epistemolojik bakımdan nasıl da rasyonalist bir akıl yürütmeye sahip olduğu görülmüştü. Ancak kadîm konusuna gelindiğinde Câbir tamamen şahsi hads ve sezgisel bir bilgiden bahsetmektedir. Kelamcıların kıyas metodunu ve bu konuda rasyonalist akıl yürütme çeşitlerini kullanan felsefecileri ise doğru bulmamaktadır. Bu konuda İbn Hayyân'ın tasavvufî bir bakış açısına sahip olduğu anlaşılmaktadır Nitekim ona göre kadîm hakkında kıyas ya da burhan ile bir bilgi edinilememektedir. Böyle bir hakikatin bilgisi ancak içe doğan ve ifadeye gelemeyen sezgisel yolla edinilebilmektedir. Bu tarz bir bilgi edildiğinde de başkasına aktarılamamaktadır.

Kadîm konusunda İbn Hayyân *Kitabu'l-Havâsu'l-Kebîr* adlı eserinde başka bir tartışma daha yürütmektedir. Bu tartışma, kadîm (ezelî) olanın aynı zamanda tek olmak zorunda olduğuna dair bir akıl yürütmeye dayanmaktadır. Bu tartışmayı Câbir, *Mennâniyye* olarak adlandırdığı Maniheizm'in kadîm iki varlığın (iyi-kötü, karanlık-aydınlık vs.) bulunduğu tezini çürütmek gayesiyle yapmaktadır. Filozofumuzun burada bir diğer gayesi ise, Allah'ın (c.c.) aynı zamanda tek olduğunu –yani tevhidi-ispatlamaktır. Tartışmayı Câbir, Aristoteles'in on kategorisi üzerinden yürütmekte ancak sonra buna birkaç bölüm daha ilave etmektedir. Tartışmalarda her bir bölüm *eys* ve *leys* kavramlarına indirgenerek yapılmaktadır ki *eys*, varlık ve vücûd anlamında; *leys*

⁴⁸⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Kadîm*, s. 472.

ise yokluk anlamında kullanılmaktadır. Biz örnek olması bakımından sadece cevher konusunda Câbir'in nasıl bir akıl yürütme kullandığını vereceğiz. Câbir b. Hayyân kadîm olanın mutlak surette tek olması gerektiği konusunda cevher kavramı üzerinden şunları ifade etmektedir:

“On kategori bakımından havasın cinsi hakkında açıklama yapma ihtiyacı duyuyoruz. Ta ki bu söz, bu şeyleri doğru bir şekilde kapsasın ve doğru mizanın kaideleri hakkında şüpheye mahal vermeyecek şekilde bu sözlerden istifade edilsin. Malumdur ki, ilk kategori cevherdir. Dolayısıyla ilk konu da odur. (Bu konuyu ele alırken) Ona ‘zorunluluk’ açısından yaklaşacak ve sıhhatini (doğru olup olmadığını) tetkik edeceğiz.

CEVHER BAKIMINDAN

Bu iki varlık (kevn) –bu ikisiyle mizanın varlığından (kevnü’l-mîzân) ve o ikisinden çıkanları kastediyorum- ya ikisi de haktır veya ikisi de batıldır. O ma’kule (akledilir) olduğuna göre varlık’tır (kevn). Bu durumda onlar: a) iki cevher, b)iki araz, c) biri cevher diğeri araz, d) her biri ya da biri hem cevher hem arazdır. e) her biri ya da biri ne cevher ne de arazdır.

Şu taksime, vefasına ve kapsadığı anlamlarına bak! Bilmen gerekir ki bu sözlerde tevhidi delillendirme vardır. Söz her ikisini de kapsamaktadır. Bunu iyi öğren.

a) Arazsız iki cevher iseler var olmaları durumunda muhdes bir arazın olması gerekir. Eğer muhdes bir mevcut ise bu muhdeslik ya ikisinden birinden ya da gayrından (başka bir yerden) kaynaklıdır. Şayet gayrından kaynaklı ise (bu durumda) üç asıl var demektir. Mizanda ve tevhitte böyle bir mevcut yoktur. –O halde mizan ilmi birdir, doğru söz tevhitte.- eğer bu muhdeslik bu iki cevherde ise onlarda yokluk da var demektir. Bu ise onların iki ‘Cirm’ oldukları düşünüldüğünde muhaldir ve açık bir çelişkidir. Çünkü onlar istihale (değişim, dönüşüm) girse ezeliği batıl olur ve sebep ile sebepli’yi ayırmış oluruz. Bunu sana daha önce açıklamıştık, ezeli olan hiçbir zaman yok olmaz ve sebep ile sebepli hiçbir zaman ayrılmaz.

b) Eğer her ikisi de araz ise muhakkak ki her araz kendinden başkası üzerine inşa edilir. Kendisi üzerine kurulabileceği başkası yoksa o da yok demektir...

c) Eğer birisi cevher diğeri de araz ise biliyorsun ki araz tek başına var olamaz. Var olmak için başka bir şeye ihtiyaç duyar. Araz cevherde ve nitelik, nicelik, izafet, mekân, zaman, nispet, sahiplik, etkinlik ve edilginlik vasıfları bakımından cevher ile aynı şekilde vasıflandırılan tek bir zattır. Cüssede ise sonludur çünkü mekân onunla sınırlıdır. İhdas (sonradan olma) da lazım gelir çünkü zamanın birden fazla türleri vardır. Bu iki örnekteki gibi sonsuz olanın (kadîm) aynı zamanda muhdes olması, sonra da ona ait olan sıfatlarla bağlanması, büyük bir çelişkidir.

d) Eğer her biri hem cevher hem araz ise (bu durumda) araz her birine “nihayet (sonluluk)” ve “ihdas (sonradanlık)” olarak yapışır.

e) Ne cevher ne de araz ise malumdur ki bütün kategoriler ya cevher ya da arazdır. Yine eğer (sizin söylediğiniz şekilde ne cevher ne de araz ise) o algılanabilirlerden (mahsûs) ise (bu durumda) hiçbir kategori (makûlât) yok demektir. Yani o, yokluktur (Leys). Ancak mukaddime de onların “var” olduğunu söylenmişti. Bu durumda bu seçenek muhaldir.

Cevher ve araz yönünden iki asıl ve havâsın bulunmasının kabul etmemiz halinde ne gibi durumlarla karşılaşacağımızı açıkladım. Doğru ve yanlış olanın ne olduğunu gösterdim. Doğru olanla amel etmek, yanlış olandan kaçınmak gerekir.”⁴⁸⁸

Bir bütün olarak filozofumuzun görüşlerinden anlaşılacağı üzere o, varlık felsefesinin önemli alanlarında görüşler ortaya koymuştur. O, kurduğu varlık felsefesinin heyûla, madde-form, kuvve-fiil, hareket etmeyen hareket ettirici gibi kavramlarını Aristoteles metafiziğinden devralmış, bazı kavramları Arapçalaştırarak İslam felsefe geleneğine önemli katkılarda bulunmuştur. Bununla birlikte bazı noktalarda Aristotelesçi geleneğe önemli eleştiriler yöneltmiştir. Öte yandan onun kozmik oluş sisteminin unsurları bir takım Hermetik ve Yeni-Platoncu unsurlar barındırır da o, yaratma temelli bir varlığa gelişten söz etmektedir. Yine onun sisteminde cevher, üçlü bir anlam alanı sergilemekle birlikte o, ruhani cevherler (kozmetik ilke olarak ilk sebep, akıl ve nefis) konusunda özgün fikirler ortaya koymaktadır. Onun ruhani şahıslar (gök küreleri, yıldızlar ve felekler) konusunda tabiata atıf yapması, ebedilik fikri ve kadîm ile hâdisin ezeliliği konusundaki görüşleri ise dikkat çekicidir. Filozofumuzun varlık felsefesine dair görüşleri teorik bakımdan önemli düşünceler içerse de bu fikirlerinden yola çıkarak onun mevcutlara dair görüşlerinden de bahsedilmelidir. Bundan dolayı bir sonraki bölümde filozofumuzun metafizik görüşlerini tamamlar nitelikte olan tabiat felsefesine değineceğiz.

⁴⁸⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitabu'l-Havâsu'l-Kebîr* s.122

BÖLÜM 4: TABİAT FELSEFESİ

4.1. VAR OLANLARIN MİZANI OLARAK TABİAT

Var olanları içeren tabiat, genel hatlarıyla organik ve inorganik varlık türlerini barındırmaktadır. Bu bakımdan tabiat felsefesi, tabiatın içinde olanları inceleyen sistemli düşünceye verilen addır. Bir diğer ifadeyle tabiat felsefesi; tabii olan varlıkları canlı ve cansız olarak ayırarak her iki alanı da inceleme konusu yapmaktadır. Öte yandan tek bir alan içerisinde bulunanları da diğer başka gruplamalarla ayırmaktadır. Daha sonra ise bu grupların birbirinden farklı olduklarını göz önünde bulundurarak bu farklı varlık alanlarının özel ve ortak ilkelerini ayrı bir inceleme objesi yapmakta ve bu ilkeleri oluş, bağıntı, karşılıklı etki vb. ilişkiler çerçevesinde incelemektedir. Bu incelemeyi yaparken de adına doğa ya da tabiat⁴⁸⁹ denen bütünlüklü bir yapıyı göz önünde bulundurarak yapmaktadır.

Pre-sokratik dönemde doğa felsefeleri arkhe merkezli bir felsefedir.⁴⁹⁰ Aristoteles ve onun varlığın doğasını kavramsal bir şekilde açıklayan felsefi sistemi, kendisinden sonraki bilimsel düşünce tarzını derinden etkilemiştir. Nitekim bu etki, doğa araştırmalarına kendini adayan Müslüman bilim adamlarında da görülmektedir. Bu bakımdan nedensellik, tabiat felsefesi içerisinde arkhe anlayışıyla ve Aristotelesçi anlamda doğa kavramıyla beraber değerlendirilmektedir. Böylece neden, hareket, zaman ve mekân gibi kategoriler çerçevesinde nesne; bir bütünlük ile ifade edilmektedir. Görülüyor ki nedenselliğin kurduğu bu yapı, varlığın kategorileri ile birlikte ayırıştırma ya da birleştirme şeklinde var olanların rasyonel düzeyde anlamlandırılmasını sağlamaktadır. Bu, Aristoteles ve onun takipçileri tarafından var olanların doğa ya da tabiat olarak isimlendirildiği, nedensellik bağıyla birbirine bağlı, mekân, zaman ve on kategorik ilişkiyle ifade edilen anlayış ve kavrayıştır. Şu halde doğa ya da tabiat bir düzendir. Bu düzen, mekanik bir işleyişe sahip olmasının yanında metafizik bakımdan da ilk sebep ile olan bağıntı kendi içerisinde gizil olarak barındırmaktadır. Böylece varlık felsefesiyle tabiat felsefesi arasında kurulan ilişki de bu aşamadan itibaren anlamlı olmaya başlamaktadır. Mekanik âlem düşüncesinin önümüze serdiği nedenselliğin bir yönü tabiatla karşımıza çıkanlarla ilgilirken bir diğer

⁴⁸⁹ Seyyid Hüseyin Nasr, *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*, s.23.

⁴⁹⁰ Kadir Çüçen, a.g.e., s.36.

yönü metafiziğin yani ilk sebebin kendisine bağlıdır. Dolayısıyla bütüncül yaklaşım bakımından bir filozofun tabiat felsefesi, metafiziğinde kurduğu örgüye bağlı bir şekilde ifade edilmelidir. Söz gelimi sistemin metafiziğe bakan kısmı teorik fizikse tabiata bakan kısmı bu teorinin pratik kısmıdır. İki alanda da aynı akıl yürütme, aynı öğeler, aynı metotla farklı düzeyde meydana çıkmaktadır. Tabiidir ki böyle bir durum filozofumuz Câbir b. Hayyân için de geçerlidir.

İbn Hayyân, tabiat kelimesini bugünkü şekilde dış dünya anlamında kullanmamaktadır. Dış dünya bir bütün olarak âlemdir. Câbir, tabiat ifadesini ilksel-niteliksel unsurlar olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik için kullanmaktadır. Bu kullanım, bu tabiatların -ay-üstü olsun ay-altı olsun- bütün varlık teklerinin temelinde olan, hepsini kapsayan en tümel unsurlar olması sebebiyledir.⁴⁹¹ Bu bakımdan Câbir'in sisteminde fizik ile metafizik iç içe geçmiş bir bütünlük taşımaktadır. Bu bağlamda doğal olarak bir şeyin tabiatına dair konuşmak demek onda bulunan bu niteliksel unsurlara dair konuşmak demektir. En genel olan bu unsurlar, bütün âlem için geçerlidir. Bu bakımdan da bütün âlem birdir.⁴⁹²

Şu halde en genel olması bakımından böyle bir çerçeve çizildiğine göre varlık teklerinin hepsinin aynı şeylerin farklı birer çeşitleri olduğu anlamı ortaya çıkmaktadır. İşte bu bakımdan birlik ile çokluk arasındaki bu ilişki, Câbir felsefesinin özünü oluşturan *mizan* (*Balance*) düşüncesidir. Bu açıdan bugünkü anlamıyla doğa ve onun vehmimizde uyandırdığı mekanik düzenlilik, İbn Hayyân tarafından mizan kavramıyla izah edilmektedir.⁴⁹³ O, bu durumu Kur'anî olan "*el-Kıstâsu'l-Mustakîm*" kavramıyla da anlatmaktadır.⁴⁹⁴ Filozofumuza göre mizan, doğa demektir. Çünkü doğa bütün çeşitliliğine rağmen temel değerlerde ya da kanunlarda birleşmektedir.⁴⁹⁵ Bu kanunlar

⁴⁹¹ Aygün Akyol, Mevlüt Uyanık ve İclal Arslan, *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*, Ankara: Elis Yay., 2016, s.343.

⁴⁹² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.585-586.

⁴⁹³ Henry Corbin, a.g.e., c.1, s.242 vd.

⁴⁹⁴ S. H. Bolay, "*Düşünür Olarak Câbir bin Hayyân*", s.20. Bu kavram Kur'an-ı Kerim'de Şuarâ suresi 182. Ayette geçmektedir ve "Doğru ölçü, terazi" anlamına gelmektedir.

⁴⁹⁵ Bu tarz bir düşünce tarzı, Modern dönem düşünürlerinden Frederick Tennant'ta da görülmektedir. Tennant da âlemin bir düzen içerisinde bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre empirik yöntemin teolojiye taşınması, teleolojik bakımdan önemli veriler sunabilmektedir. Nitekim o, şimdiye kadar hep organik âlemdaki akıllı tasarım fikri üzerinde durulduğuna, hâlbuki inorganik âlemda bulunan düzenin de ayrıca değerlendirilmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır. Ona göre hem organik hem de inorganik âlem birlikte değerlendirildiğinde akıllı tasarım düşüncesi daha anlamlı olmaktadır. Bknz: Mehmet Demirtaş, *Tanrı-Âlem İlişkisi*, İstanbul: Otorite Kitap Yay., 2017, s.68 vd.

ise bir düzen etrafında var olmaktadır.⁴⁹⁶ Demek ki bu düzen mizanın bizzat kendisidir.⁴⁹⁷ Dikkat edilirse bu en temel bilimsel yargıdır. Aydınlanma dönemi ve modern düşüncenin bilimsel mantığının ta kendisidir: Mekanik âlem düşüncesi. Câbir'in tasavvurunda da âlem mekanik bir bütünlük taşımaktadır ve bu bütünlüğün sayısal anlamda değeri bulunmaktadır.⁴⁹⁸ Bu düşüncenin oluşmasında onun kimya ve tıp ilmine duyduğu merak etkilidir. Düşünürümüzün mizan kavramının bir yönü budur ve mizan, tabiat ya da doğa demektir. Mizan kavramının bir diğer yönü ise bütün bilimlere temel teşkil edecek şekilde varlığın aynı sayısal ahenk ile var olduğu düşüncesidir. Câbir buna *te'lif-i adedî* yani sayısal ahenk (harmonia) adını vermektedir.⁴⁹⁹

Öte yandan İbn Hayyân ruhun da sayısal bir ahenk olduğu görüşündedir. (Adâd zû Te'lif)⁵⁰⁰ Bu sayısal ahenk düşüncesini Câbir, müzikteki notaların ritmik bir şekilde biraradalığından almaktadır.⁵⁰¹ Nasıl ki müziğin aslı ritim, ritmin aslı da ses ve duraktan oluşuyorsa varlık âlemi de hareket ve sükûndan oluşmaktadır. Harmoni, ilksel niteliksel unsurların bir varlıkta oluşturduğu sayısal düzendir. Öyle anlaşılmaktadır ki onun bu düşüncesi açık bir şekilde Pisagor'un sayı mistisizmini ifade eden *harmonia* düşüncesini çağrıştırmaktadır.⁵⁰² Nitekim Pisagorcular varlığı izahta maddenin yerine sayısal değerleri koymaktaydılar.⁵⁰³ Evrende bulunan en temel gerçekliğin ise sayısal ahenk anlamında harmoni, yani ahenk ve uyum olduğunu ifade etmekteydiler.⁵⁰⁴ Pisagorcular, müzikteki ses aralıklarını ya da perde aralıklarını matematiksel oranlarla ifade edince sayının varlığın ilk ilkesi olduğu anlayışından da yola çıkarak bu sayısal değerleri bütün varlığa aktarmışlar ve buradan bir varlıksal ahenk düşüncesine

⁴⁹⁶ Kanaatimizce filozofumuzun varlık âlemindeki düzenlilik ve mizan düşüncesine, Kur'an-ı Kerîm'de varlığın bir düzen içerisinde bulunduğu dair ayetlerin ışık tutmuş olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda alemde bir düzenliliğin ve mizanın bulunduğu yönelik ayetler konu bağlamında örnek olarak gösterilebilir: “Biz her şeyi bir ölçüye göre yarattık.” 54/49; “... Herşeyi yaratmış, ona bir düzen vermiş, onu bir ölçüyle takdir etmiştir.” 25/3.

⁴⁹⁷ Güncel Önkal, a.g.e., s.315.

⁴⁹⁸ Abdurrahman Bedevî, “*Mecmûa min Resâil Câbir bin Hayyân*”, Paul Kraus (der.), s.9.

⁴⁹⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, 34 vd.

⁵⁰⁰ Süleyman Hayri Bolay, “*Bir Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân*”. Felsefe Dünyası. Sayı 19, 1995, s.20

⁵⁰¹ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Pınar Yay., 2019, s. 99 vd.

⁵⁰² Cahid Şenel, a.g.e., s.29.

⁵⁰³ Colin Ronan, a.g.e., s.77.

⁵⁰⁴ Ahmet Cevizci, Büyük Felsefe Sözlüğü, “*Pythagorasçılar*” maddesi, İstanbul: Say Yayınları, 2017, s.1578.

ulaşmışlardır. Câbir için de harmoni ya da onun ifadesiyle mizan, bu tarz bir sayısal kompozisyon taşımaktadır.⁵⁰⁵

Câbir b. Hayyân, bu mizan düşüncesini metafizik köken bakımından da ele almaktadır. Bu açıdan mizan düşüncesinin Tanrı'ya bakan bir yönü vardır ancak Câbir; Maniheizm'in mizan, akıl ve adaleti bizzat Tanrı'nın kendisi ile özdeşleştirmesini doğru bulmamaktadır. O, bu üç kavramın hiyerarşi içerisinde ele alınması ve Tanrı ile özdeşleştirilmemesi gerektiğini ifade etmektedir. Filozofumuza göre akıldan sonra adalet, ondan sonra da mizan gelmektedir.⁵⁰⁶

4.1.1. Mevâzîn İlmi

Tabiatın tabiatı olarak tanımlanan mizanın varlıktaki ahengin sayısal değerini ifade ettiğini söylemiştik. Câbir, tabiatın ise ilksel-niteliksel dört unsuru ifade ettiği kanaatindedir. Bu bakımdan İbn Hayyân, genel bir bakış ile sayısal ahenkten, varlık çeşitlerinin yapısında bulunan bu niteliksel unsurların sayısal bakımdan değerleri olarak bahsetmektedir. Başka bir ifadeyle sayısal ahenk, bir tikelin söz gelimi bir bitki ya da maden türünün yapısını oluşturan cevherinde özellik olarak bu ilksel-niteliksel unsurlardan ne oranda mevcut olduğunu tahlil etmektir. Aynı zamanda bu sayısal oranlama bize bu türlerin birbirinden farklılaşmasını da izah etmektedir. Çünkü farklılaşmak demek en temelde cevhere dair yapılan bir ayrımı içermektedir. Aynı şekilde birleşmek ise bu oranlamaların benzer olması anlamına gelir. O halde mizan, bu niteliksel unsurların oranlarının bütün mevcutta aynı şekilde var olduğu düşüncesine dayanmaktadır. Başka bir ifadeyle mizan, bütün varlıktaki niteliksel unsurların sayısal bakımdan aynı oranlamaları taşıdığı düşüncesidir. İşte düşünürümüz için bu oran *on yedi* sayısıdır.⁵⁰⁷

Bu sayısal ahenk, Câbir b. Hayyân'ın bilgi felsefesinde görüldüğü üzere şeylerin isimlerinden yola çıkılarak ulaşılabilecek bir şeydir. Câbir buna *ilm-i mevâzîn (ölçüler ilmi)* adını vermektedir. Bilindiği gibi İbn Hayyân şeylerin isimlerindeki harflerden yola çıkarak o şeyde niteliksel tabiatlardan ne kadar bulunabileceğini tespit edebileceğimiz

⁵⁰⁵ Abdurrahman Bedevî, a.g.e., s.10; Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.37-38.

⁵⁰⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.127-128.

⁵⁰⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tecmî'*, s.227, 263; *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.80.

görüşünü iddia etmektedir.⁵⁰⁸ Buna göre iki etkin, iki edilgin olan tabiatların bir, üç, beş, sekiz oranlamasına göre değerleri vardır. Başka bir ifadeyle bir tikelde etkin olan sıcaklık ve soğukluğun sayısal değeri mutlak surette biri üç, diğeri bir ile iki edilgininden biri beş, diğeri sekiz ile orantılı olmak zorundadır. Eğer şeyin ismindeki oranlama bu hesaplamalardan fazla çıkarsa şeyin oluşmuş olan tabiatı bozuk demektir ve bu konuda yeniden düzenlemeye gitmek gerekmektedir. Peki, bu tarz bir oranlama ölçütü mutlak mıdır? Yani bu oranlama ilk yaratılıştan beri bu şekilde midir?

Câbir yaratılıştan itibaren her şeyin ilksel bir mizanla var olduğunu dile getirmektedir. Bu ilk mizandır fakat bizim bunu tam olarak belirleyebilmemiz mümkün değildir. Ancak insan aynı zamanda şeylerin doğasını keşfedebilmektedir. O halde bu keşif bize bir oranlama, sayısal değer verme imkânı da sunmaktadır. Bu bakımdan bizim yaptığımız bu ölçümler ve ölçümlerin sonucunda ortaya çıkan ahenk veya mizan ikinci tür olan mizandır.⁵⁰⁹ Peki, bu mizanı ortaya çıkartma amacımız nedir? Ya da filozofumuz neden ısrarla şeylerin bir oranlamasının olduğunu ifade etmeye çalışmaktadır? Kanaatimizce buradaki amaç şudur: Kimyasal bir karışımı daha kolay bir şekilde hazırlayabilmek ve şeylerin eksik olan doğalarını tamamlamak suretiyle o şeylerin birbirine tebdilini, dönüşümünü (istihâle) temin edebilmek.⁵¹⁰

Şeylerin aynı köke sahip olmaları, onlar arasında karşılıklı bir değişim ve dönüşüm imkânı sunmaktadır. Nitekim İbn Hayyân'a göre biz bu benzerlikleri kozmik düzeyde de görebiliriz. Bu anlamda biz Taoizm, Hinduizm gibi dinlerden; Hermetizm, Platon, Stoa gibi felsefelerden günümüze dek süregelen kadim düşünce tarzına Câbir'de de şahit olmaktayız. Bu düşünceye göre insan küçük âlemdir.⁵¹¹ Bu konuda Câbir b. Hayyân şunları ifade etmektedir: “*Bunun için insana, ondaki akıl ve yüksek âlemden dolayı küçük âlem denir. Büyük âlem ise tabiatlar âlemidir.*”⁵¹² Ancak şunu dikkatten

⁵⁰⁸ Câbir bu mizan için örnek olarak, yılan ile bakınca onu kör ettiği söylenen zümrüt arasında bir bağ kuruyor. Buna göre yılan ismi ile bakmak kelimesinin ölçüsü yani vezni aynıdır. Diyor ki Câbir: “*Sana yılanın vezninin beş yüz rtil olduğunu söylemişim. Bu aynı zamanda “bakmak” kelimesinin de veznidir. Görüyor musun kardeşim nasıl birbirini çağrıştırıyor ve birbiriyle uyuyor.*” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Havâsu'l-Kebîr*, s.116.

⁵⁰⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.28.

⁵¹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Hâsıl*, s.463; *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.50, 66-67.

⁵¹¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs alâ Ra'y-i Ehl-i Sınâ'a*, s.549.

⁵¹² Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs alâ Ra'yi'd-Diyâne*, s.546.

uzak tutmamak gerekir ki Câbir burada, âlem ile Tanrının özdeş olduğu gibi panteist bir anlayışa karşı çıkmaktadır. Bu hususa özellikle dikkat çeker ve der ki:

“Sanatçıların (kimyacıların) bu sanattaki inancı şudur: Onlar âlemin büyük insan olduğuna, sanatın orta insan, insanın da küçük insan olduğuna inanırlar. (Eğer bu böyleyse) Küçük insanın sebebinin başka bir nesile doğru artıp çoğaldığını, böylece bu sebep ile bâkî büyük insan olduğunu, marifetinin siyaset ile güzelleştiğini iddia eden Tavkidiyye taifesini kınayamam. (Çünkü) Bu durumda büyük insanın sonu yoktur. (Onlar) şeylerin ilk olarak zayıf bir şekilde doğduğunu, sonra gayesine ulaşana kadar merteye merteye kuvvetlendiğini görüyoruz (derler). Hintliler ve onların görüşleri hakkında yazdığım bir kitapta bundan bahsetmiştim. Samiriyye ve Müslemiyeye’ye benzeyen Karmatî, Kaderî, Reziyye, Silsiliyye, Mâhiyye gibi ekoller de böyle düşünür. Din felsefecilerinin bir kısmı da ilk sebebin diğer bütün sebeplerin taalluku olduğu düşünürlere. Eğer bu doğru bir düşünce ise Firavun, Nemrut gibi iblisler sözlerinde haklıdır.”⁵¹³

Makrokozmos ile mikrokozmos arasında kurulan bu benzerliğe Câbir b. Hayyân, bir üçüncüsünü daha ekler o da orta âlem olan kimya ilmidir. O böylece kâinatın, insanın ve kimyanın varlık ilkeleri bakımından eşdeğer olduğunu ortaya koymaktadır. Bu düşünceden yola çıkarak Câbir’in zaten özdeş olan üç âlemin ya da şeylerin birbiriyle aynı doğayı taşıdığı düşüncesinde olduğu sonucuna varmaktayız. Bu da bir varlık türünün başka bir varlık türüne dönüşümüne olanak sağladığı anlamına gelmektedir. Lakin bu ancak ara formlar vasıtasıyla mümkün olmaktadır.⁵¹⁴ Tıpkı birden beşe geçmek için öncelikle iki, üç ve dörde uğramamız gerektiği gibi.⁵¹⁵

Öte yandan Câbir, *Kitâbu’t-Tecmî’* adlı eserinde çok ilginç tarifler vermektedir. Kırmızı renk bir öküzden çürütme metoduyla hangi canlının, nasıl var edilebileceğinden⁵¹⁶, hangi tür hayvanın hangi tür hayvan, bitki ya da taştan yapılabileceğinden bahsetmektedir.⁵¹⁷ Canlı bir varlığın, ilk cesedin ve bilinçsiz canlının

⁵¹³ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.372.

⁵¹⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’t-Tecmî’*, s.229.

⁵¹⁵ Câbir bunu yaşadığı bir tartışma vesilesiyle şöyle dillendiriyor: “Bir gün İshak b. Musa’nın yanındayken onun yanında mahir bir kimyacı vardı. Konu şeylerin tek bir seferde başka bir şeye dönüşmesine geldi. Bana dedi ki: Efendim, sen de bilirsin ki felsefecilere ve onların zahir sözlerine göre bakırdan veya başka bir şeyden olan bir şeyin altına dönüşmesi, önce gümüş olup sonra altına dönüşmesi olmaksızın tek seferde mümkün değildir. Dedim ki: Sen başka türlü mü düşünüyorsun? Dedi ki: Hayır vallahi. Dedim ki: Onlara göre bu durum her akıl için imkânsızdır. (Bu durum)’l’in 3’e intikali 2’ye uğramadan olamayacağı gibidir derler. Muhakkak ki cesetlerin (madenlerin) hepsi –altın hariç- evvela vezinlerle vardır. Sonra gümüş ile altın diğer bütün cesetlere nazaran birbirine daha yakındır. Onlar (felsefeciler) bir cesedin altına ulaşmasını önce gümüş olmadan imkânsız görürler. Çünkü örneğin altın 10 sayısı ise gümüş de 9’dur. Diğer cesetler de 1 ile 8 arasındadır. Bu hesabın dokuza uğramadan 10 olması imkânsızdır. Bunu iyi anla!” Câbir b. Hayyân, *Kitabu’l-Havâsu’l-Kebîr*, s.156.

⁵¹⁶ A.g.e., s.245.

⁵¹⁷ A.g.e., s.239- 240.

hangi maddelerden ne şekilde yapılabileceğinden⁵¹⁸, çürütme metoduyla bir canlıyı var etme yollarından, meni, kan, akakir, hava, çürütme, rutubet gibi yolların hangisi ile bir canlı varlığın terkip edilebileceğinden bahsetmektedir.⁵¹⁹ Yine ilkel veya zeki insanın hangi yollarla, hangi malzemelerle, ne zaman ve nasıl yapılabileceğinden bahsetmektedir.⁵²⁰

İbn Hayyân için fiziksel ya da metafiziksel bütün âlem; akıllı bir düzenlemenin, sayısal bakımdan da ölçülebilir olan hareket ve sükûnun ahenkli bir birlikteliğidir. Bu ahenk, bütün var olanların kendisine dâhil olduğu bir te'lîf-i adedînin konusudur. Bu ahenk neticesi oluşmuş olan ölçülebilir mizan, bize varlıkların kendisinden terkip olunduğu nitelikler hakkında sayısal bilgiler vermektedir. Biz bu bilgiler sayesinde eş-değer olan âlemlerdeki türleri birbirine dönüştürebiliriz. Kâinatın bu sayısal değerlerini doğru bir şekilde tahlil edebilirsek başka bir insan dahi yaratabiliriz.⁵²¹ Nitekim Hilmi Ziya Ülken, Câbir'in bu sunî insan fikrinin Orta Çağ Avrupasında Paracelsus'a kadar ulaştığını söylemekte, Goethe'nin Faust adlı eserinde talebesi Wagner'e Homunculus'u yaptırmasını bu teorinin bir örneği olarak görmektedir.⁵²²

4.2. DÖRTLÜ MİZAN

Câbir b. Hayyân için varlığın bir mizan dâhilinde olduğunu ifade etmiştik. Bu mizan, metafizik öğelerden fiziki âlem içerisindeki varlık teklerine kadar bütün varlık âlemini içerisine almaktadır. Câbir; nitekim başta kimya, tıp ve astronomi olmak üzere Orta Çağ biliminin verilerini kullanarak zikrettiği mizanın kozmik düzeyden yani gök kürelerinden başlayarak insanın bedenindeki yapılara kadar geniş bir perspektifte mizan düşüncesini ortaya koymaktadır. Bu mizan fikrinin bir yönü olan harmoni fikrinden ve ilm-i mevâzînden bahsetmiştik. Şimdi bu mizan düşüncesinin bir diğer yönü olan dörtlü mizan konusuna değinelim. İbn Hayyân hemen hemen her varlık düzeyi içerisinde bir dörtlü mizan önümüze sermektedir. Denilebilir ki bu mizan da ilk tabaka dört ilksel-niteliksel unsurlardır: Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik. Bu ilksel niteliklerin ikiyeşerli bir şekilde bir araya gelerek ilk cisimleri oluşturduğunu görmekteyiz. Bunlar da

⁵¹⁸ A.g.e., s.246

⁵¹⁹ A.g.e., s.229- 245.

⁵²⁰ A.g.e., 229-248.

⁵²¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî'*, s.229-248.

⁵²² Hilmi Ziya Ülken, a.g.e., s.51.

sayısı dört olan algıya konu olan ilk unsurlardır: Ateş, hava, su ve toprak.⁵²³ İlksel-niteliksel unsurların ikişerli birleşmelerinde ve cevhere yani maddeye yüklenmelerinde de biz dörtlü mizanın etkili olduğunu görmekteyiz. Nitelik, nicelik, hareket ve sükûn ilkeleri maddi cevhere yüklendiğinde şey, varlığa gelmiş olmaktadır.⁵²⁴

Bunlar Câbir'in metafizik ilkelerin dörtlü taksimatı konusundaki görüşleridir. Filozofumuz aynı taksimatı kozmik sistemde bulunan gök kürelerinin tabiatları bakımından da yapmaktadır. Daha önce feleklerin ve gök kürelerinin el-esîr'den (eter) yapıldığını, el-esîr'in ise yine ilksel-niteliksel unsurlardan meydana geldiğini belirtmiştik. Bundan dolayı gök kürelerinin de bu niteliksel unsurların ikişerli bir şekilde bir araya gelmesinden kaynaklı dörtlü mizanı söz konusudur.⁵²⁵

Gezegener bu şekilde bir tabiata sahip olduklarından dolayı gezegenlerin yer küreye etkisi de bu dörtlü taksimata göre oluşmuştur. Örneğin bundan dolayı mevsimler de dörtlü bir mizana dâhildir. Aynı şekilde bu mizanda ay-altı âlemde bulunan ateş, hava, su ve toprağın da bu ilksel-niteliksel unsurlar bakımından birtakım özellikleri vardır. Bu unsurlar, niteliklerinden dolayı dört farklı şekilde hareket göstermektedirler.⁵²⁶

Câbir b. Hayyân gök kürelerinin tabiatları aracılığıyla yer küreye etki etmesi neticesinde bölge taksimi konusunda yine dörtlü bir mizan ortaya koymaktadır. Bu bakımdan ona göre ister yedi gezegenden yola çıkılarak yedi taksim yapılsın ister burçların etkilerinden yola çıkılarak on iki taksim yapılsın. Sonuç olarak diyebiliriz ki gezegenler ve burçlar aynı niteliksel unsurları paylaştığı için gök kürenin yer küreye etkisi de dört bölge üzerinden olmaktadır.⁵²⁷

İbn Hayyân tıp ilminden de yararlanarak bu dörtlü mizanın insan bedeninde de izini sürmekte ve orada da dörtlü bir mizanın olduğunu ortaya koymaktadır. İnsanın ana azalarının beyin, kalp, karaciğer ve ünsiyândan oluşan dörtlü yapı olduğunu ifade etmektedir.⁵²⁸ Ayrıca insan bedeninde salgılanan dört tür sıvı olduğunu dile

⁵²³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.188; *Kitâbu's-Seb'in*, s.426.

⁵²⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fî'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.297.

⁵²⁵ A.g.e., s.304.

⁵²⁶ A.g.e., s.318.

⁵²⁷ A.g.e., s.310.

⁵²⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs alâ Ra'yi'd-Diyâne*, s.541-542.

getirmektedir. Bu dört sıvı kan, balgam, kara safra ve sarı safradır.⁵²⁹ Câbir'e göre bu sıvıların dengede olması kişinin sağlıklı olduğunu göstermektedir. Dengenin biri ya da birden fazlasının bozulması durumunda kişi hastalanmaktadır.⁵³⁰ Öte yandan düşünürümüz, ilk insanın yaratılmasında da bu dört niteliksel unsurun kullanıldığı görüşünü paylaşmaktadır.⁵³¹ Yine ona göre kişinin huy ve ahlakı da bu dört sıvının farklı şekillerde karışmasına bağlıdır.⁵³² Dörtlü mizan insan bedenindeki sıvılar ile ilksel-niteliksel unsurların özellikleriyle ilişkilendirilerek de verilmektedir. Bunlar hızlılık, yavaşlık, kabalık ve dakiklıktır.⁵³³ Câbir'in ortaya koyduğu dörtlü mizan şu şekilde bir tablo ile gösterilebilir:

Tablo 4.1: Dörtlü Mizan

İlksel Unsurlar	Unsurlar	Boyut	Mevsim	Tarihler	Bedendeki sıvılar	Organlar	Nitelikler	Konumlar
Sıcak-kuru	Ateş	Sıcaklık/ Uzunluk	Yaz	17 Haziran 17 Eylül	Sarı Safra	Kalp	Hızlılık ve Dakiklık	Doğu/Soğuk
Soğuk-Nemli	Su	Soğukluk / Kısalık	Kış	17 Aralık 17 Mart	Balgam	Beyin	Yavaşlık ve Kabalık	Batı/Sıcak
Sıcak-Nemli	Hava	Nemlilik/ Yayılım	İlkbahar	17 Mart 17 Haziran	Kan	Karaciğer	Hızlılık ve Kabalık	Kuzey/Kuru
Soğuk-Kuru	Toprak	Kuruluk/ Derinlik	Sonbahar	17 Eylül 17 Aralık	Kara Safra	Ünsiyân	Yavaşlık ve Dakiklık	Güney/Nemli

⁵²⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.584.

⁵³⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.339-356.

⁵³¹ İlk insanın yaratılışı içinse Câbir şöyle der: “İbranîlerin okuduğu dilde okuyup Tevrat’ı tefsir ettiğim kitabımda, Tevrat’ı, İncil’i ve Zebur’u okudum. Tevrat’ta ta’dil-i tabiat (tabiatı yeniden düzenleme) için bekayı temin eden, fesadı ortadan kaldıran ve ilk yaratılışı zikreden burhan buldum. (burada) ruhun soğukluğunun nefsin sıcaklığından ileri geldiğini görürsün. Yine orada ruhun sıcaklığının da nefsin, havanın ve toprağın soğukluğundan ileri geldiğini de görürsün. Tevrat’ta yaratılışa baktığımızda Âdem’in cesedinin dört şeyden terkip edildiğini görürüz. Bunlar dört unsuru taklit eder (simgeler): Sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik. Çünkü o, toprak, su, nefis ve ruhtan yaratılmıştır. Kuruluğu topraktan, nemliliği sudan, sıcaklığı nefsten, soğukluğu da ruhtan dolaydır. Ceset bu dördüündendir ki birbirinden ayrılmaz, biri var olmadan diğeri tek başına var olamaz.” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.189.

⁵³² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mülk*, s.499.

⁵³³ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.319-320.

4.3. VAR OLANLARIN TAKSİMATI

4.3.1. Organik ve İnorganik Varlıklar

Câbir b. Hayyân'a göre genel bir tanımla yer kürede bulunan varlıklar, ilksel-niteliksel dört tabiatın ve Hayyân'ın ulvi âlem olarak isimlendirdiği gök kürelerin etkisi altında oluşmaktadır. Burası oluş ve bozuluş âlemidir. Câbir'in kozmik oluş sisteminde maddi cevher âlemiyle beraber şeylere zaman ve mekânın da eşlik etmeye başladığını görmüştük. Bu bağlamda tikellerin zaman ve mekâna konu olmaları aynı zamanda onların oluş ve bozuluş ilkeleriyle birlikte olduğunu göstermektedir. Böylece oluş ve bozuluş, hem meydana gelmeyi hem de değişme ve dönüşmeyi içermektedir. Böylece biz bu âlemde yaşayan canlılar olarak etrafımızda sürekli cereyan eden oluşa ve bozuluşa şahitlik edebilmekteyiz.

Düşünürümüzün ifadelerinden yola çıkarak -ulvi olsun süfli olsun- kadim niteliksel unsurların ilk sebep, akıl ve nefis ilkelerinden itibaren (yani nefsin maddi cevhere teşebbüsünden itibaren) maddeyi takip eden süreçte nicelik, nitelik, hareket ve sükûn ilkeleri ile birleşerek şahıslaştığını görmüştük. Her şeyden önce İbn Hayyân, Aristocu bir yaklaşımla var olanları cins, tür ve fâsıl gibi gruplamalarla ele almaktadır.⁵³⁴ O, bu anlamda var olanları ulvi şahıslar olan kozmik gezegenler ve felekler, süflî şahıslar olan yer kürenin elemanları olarak ayırmaktadır. Ulvi şahısları daha sonra ele alacağız. Süflî şahısların elemanlarına baktığımızda Câbir'e göre ilksel niteliksel unsurlar ikişerli bir şekilde birleşerek yer kürenin yapı taşları olan anâsır-ı erbaayı yani ilk unsurları meydana getirmektedir. Bunlar ateş, hava, su ve topraktır. Sıcaklık ve kuruluk ateşi, soğukluk ve nemlilik suyu, sıcaklık ve nemlilik havayı, soğukluk ve kuruluk toprağı meydana getirmektedir. Yine aynı şekilde madenler, bitkiler ve hayvanlarda da bu dört unsur belirgin bir şekilde bulunmaktadır.⁵³⁵

İbn Hayyân'ın düşüncelerinden bunların üçünün birbirinden ayrı türler olduğu anlaşılmaktadır. Her türün de kendi içerisinde farklı gruplandırmaları vardır. Buna bir sonraki konuda değineceğiz. Tabiatların maddi cevhere yüklenmesi suretiyle varlığa geliş konusunda bahsettiğimiz gibi filozofumuz, hayvanların zaman ve mekân içerisinde

⁵³⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitabu'l-Havâsu'l-Kebîr*, s.148.

⁵³⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf*, s.273-274.

ilksel niteliksel tabiatlardan, cevherden (madde) ve nefsten oluştuğunu söylemektedir.⁵³⁶ Burada nefsten kastın ruh olduğunu da söylenebilir. Nitekim nefsin çözünmesi ruhun bedenden çıkması demektir.⁵³⁷

Hayvanları filozofumuz; yürüyenler, yüzenler, uçanlar ve sürünenler olarak dört gruba ayırmaktadır.⁵³⁸ Bununla beraber Câbir b. Hayyân, hayvan türünün bir cinsi olan insanın diğer hayvanlarla ortak yönlerini vermekte, onlardan ayrıştığı noktanın da akıl olduğunu belirtmektedir. İnsan akıl sahibi olmasından dolayı her ne kadar diğer cins ve türlerle aynı tabiatları paylaşırsa da diğer cins ve türlerden ayrılmaktadır. Bu aynı zamanda onun ulviyât ile olan ilişkisini de ortaya koymaktadır.⁵³⁹

Câbir, bitkiler için de onların mahiyetine dair bilgiler vermektedir. O, bitkilerin hayvanlarla aynı mahiyete sahip olduğunu öne sürmektedir. Bitkiler, hayvanlarla taşlar arasında ara bir form olarak düşünülmektedir.⁵⁴⁰ Nefs bakımından hayvanlar ve bitkiler aynıdır. Öte yandan başka bir yerde ise düşünürümüz, bitkilerin nefsinin olmadığını belirtmekte, aklın ise sadece hayvanlardan olan insana verildiğini belirtmektedir. Câbir b. Hayyân, hayvanlarla bitkiler arasında bir ilişki yürütmektedir. Uzuvar bakımından bitkilerde yaprak, kabuk ve meyve varken bunun gibi hayvanlarda da kemik, damar ve

⁵³⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mülk*, s.499. İlk ve ikinci hayvanın ve bitkilerin ilk tabiatlar bakımından Câbir'in verdiği vezinler için bkz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf*, s.273-274.

⁵³⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.584.

⁵³⁸ Bu konuda Filozofumuz şunları ifade etmektedir: “Mevcutlar; Ateş, Hava, Su, Toprak'tır. Bunlardan terkip olunanlar ise, Hayvanlar, Bitkiler ve Taşlardır. Dört karışım unsurundan terkip olmuş üç mevcudata gelirsek; bilmelisin ki: Hayvanlar üç kısıma ayrılır: ilk, ikinci ve üçüncü.

İlki, başlatıcının onun zatıyla başlatmasıdır (yani ilk olarak Allah'ın yaratmayı onunla başlatması). İkincisi, zatıyla başlatıcı olan ki bu aynı zamanda onun nefsinin sebebidir. Üçüncüsü ise ikincisinden varlığa gelmeye başlayandır. Bunların hepsi dört kısıma ayrılır: Yürüyenler, yüzenler, uçanlar ve sürünenler.”Bknz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf*, s.273-274.

⁵³⁹ İnsan ve akıl konusunda Câbir şunları söylemektedir: “Allah insanı farklı bir şekilde ve rütbesini yüksek bir yaratılıştaki kalmıştır. Kuvvetinin kemali ile ona faziletli gayeler bağışlamıştır. Ona konum olarak cisim, nefis ve hareketli zat (vermiş), akıllı ve zeki kalmıştır. Onunla gayrı latif ve kaba unsurlardan yaratılan diğer bütün hayvanlar arasındaki fark, Allah'ın onlara akıl vermemiş olmasıdır. Allah sadece insanı diğer bütün şeyler üzerine amir tayin etmiştir. Ona nefis bir akıl, başat bir cevher vermiştir. Bundan dolayı onu yüksek âlemlere mümeyyiz kılmıştır. O, ondan sonra istenecek bir şeyin olmadığı gayedir. Onu orta âlemde temeyyüz ettirmiştir ki o âlem, oluş ve bozuluş âlemidir. Bu âlem (oluş ve bozuluş âlemi) ateş, hava, su ve topraktan müteşekkil dört tabiatlardan oluşan ve yeryüzünden Ay'a kadar olan âlemidir. Allah insanın cismini bu dört unsurdan mizacen oluşan küçük âlem olarak yarattı ve ona akıl vererek büyük âlem kıldı. Böylece o, kendisinden yapıldığı dört unsurun künhünü kavrayabilir. Kendisinde olan ve ondan yapılan aklın sebeplerini idrak edebilir. Bundan dolayı şunları ayırt etme yeteneğine sahiptir: Kendisinde bulunan tabiatları, cevherlerini, arazlarını, cinslerini, türlerini, kendisi ile diğer şeyler arasındaki farkları, benzerlikleri. Böylece insan hakikati bilen hekimdir ve yaratıcı tedbirleri yapabildir.” Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu'l-Âs Alâ Ra'yi'l-Felâsife*, s.530.

⁵⁴⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf*, s.275.

et bulunmaktadır. Bununla birlikte İbn Hayyân uzuv bakımından hayvanda bulunan beyne karşılık gelecek bir uzvun bitkilerde olmadığını ifade etmektedir. Bu da gösteriyor ki hayvanların hususiyeti akıl ve nefis olarak bitkilerden ayrılmaktadır. Bu iki özelliği bitkilerde bulunmamaktadır.⁵⁴¹ Madenlere gelince filozofumuz, onları kimyasal işlem bakımından üç özellik üzerinden sekiz kısma ayırmakta ve şunları ifade etmektedir:

“Hayvan ve bitkileri olduğu gibi taşları da resmetmemiz gerekir. Bil ki taşlar sekiz türe ayrılır. Bu sekiz türün her birisi de üç kısımda farklılaşır:

1. Eriyemeyen ve toz haline gelebilen taşlaşmışlar.
2. Eriyemeyen ve toz haline gelemeyen taşlaşmışlar.
3. Eriyebilen ve toz haline gelemeyen taşlaşmışlar.
4. Eriyebilen ve toz haline gelebilen taşlaşmışlar.
5. Eriyemeyen ve toz haline gelemeyen taşlaşmamışlar.
6. Eriyebilen ve toz haline gelemeyen taşlaşmamışlar.
7. Eriyemeyen ve toz haline gelebilen taşlaşmamışlar.
8. Eriyebilen ve toz haline gelebilen taşlaşmamışlar.

Durum budur. Bu oluşmuşların en zorudur çünkü onlar üç devre halindedir. Bu bakımdan taşlarla çalışmak işlerin en zorudur. Bitkilerle çalışmak ortada oldukları için orta zorluktadır. Taşların kısımlarına baktığımızda görürüz ki onlar da üç kısma ayrılmıştır. İlk kısım, ilk yaratılış şeklindedir ve bu kısmın tek bir mizanı vardır. İkinci kısım taşlar ki bunlar da ilk kısım taşlardan yapılanlardır ve ona benzer, aynı mecradadırlar. Çözünmesi ilkinin zamanına yakındır ve bin yıllar boyunca devam eder. Üçüncü kısım ise bizim yaptığımız taşlardır.”⁵⁴²

Câbir bu üç türün oluşumları bakımından farklılık gösterdiğini ifade etmektedir. Buna göre tabîi ve sınaî bakımdan hayvanlar en kolay terkip olunanlar, bitkiler orta derece zorlukta terkip olunanlar, madenler ise en zor terkip olunanlardır. Bu aynı zamanda madenin tabii şartlarda bin yıllar içerisinde oluşması sürecinde de görülebilmektedir.

İbn Hayyân, varlık türlerine dair bu tarz bilgiler verdikten sonra -tıp ilmine hâkim olmasından dolayı- yer yer insanın bedeninin yapısına dair bilgiler de sunmaktadır. Gözün yapısından,⁵⁴³ hayvanların yediklerinin bedenlerinde dönüşümünden, çeşitli organlara dağılımından, yenilen şeylerin hangi kısmının beden

⁵⁴¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî'*, s.252.

⁵⁴² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tasrîf'*, s.275.

⁵⁴³ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile 'l-Fi'l'*, s.337.

hangi kısmında öğütüldüğünden, hangi kısma fayda verdiğinden, kan aracılığıyla vücuda nasıl pay edildiğinden bahsetmektedir.⁵⁴⁴ Ayrıca o, temel organların işlevlerinden şu şekilde bahsetmektedir: “*Beyin, insana his; kalp, hareket; ciğer, hazım kuvveti ve şehvet verir. Böbrekte ise atık maddeler oluşur.*”⁵⁴⁵ Beynin yapısını ve bu yapıdaki bölümlerin işlevini şu şekilde anlatmaktadır:

“Onu (trismegistus/müselles bi’l-hikme/üçlü hikmet) beyin olarak isimlendirdik. Onun beyin olduğu konusunda fikir birliği vardır. Çünkü o, insanın fazileti ve nefs-i nâtikânın kuvvesi olan fikir, hayal ve hatırlamadan oluşan üç konuma, mekâna sahiptir.”⁵⁴⁶

“Beyin üç kısma ayrılır. Bu kısımlardan ilki yüze yakın olan kısmıdır ve bu kısım tahayyül yeridir. Orta kısım hatırlama (depolama) yeri, arka ve son kısım ise düşünme yeridir. Bu kısımlardan hangisi hasar görürse o kısım ile ilgili yeti, bozulmaya uğrar.”⁵⁴⁷

Yine Câbir hayvanlarda bulunan rahme yönelik hem rahmin yapısı hem de niteliksel unsurları bakımından ilginç bilgiler vermektedir. Doğacak olan çocuğun cinsiyetine dair çıkarımlarda bulunmaktadır.⁵⁴⁸

Câbir b. Hayyân’ın âlem düşüncesinin birbiri üzerine terkip olunmuş çokluk görüntüsü olduğunu söylemiştik. Bu bakımdan burada yapılması gereken tek şey ilksel terkiplerin sırlarını çözmek, oluş ve bozuluş ile tertip olunmuş âlemin yapısına ve mahiyetine sahip olmaktır. Bu ise ancak varlığa tabii bir bakış ile mümkündür. Bu tabiatçı bakış, şeylerin doğasını keşfedebilmekte ve onları baştan yaratabilmektedir.⁵⁴⁹

4.3.2. İlkel-Belid (Bilinçsiz)-Zeki Hiyerarşisi

Varlığın tabakalar halinde düşünülmesinin Aristoteles ile beraber sistematik hale geldiği ifade edilmektedir.⁵⁵⁰ Genel olarak tabakalandırma işlemlerinde maddeden akla ya da ruha doğru bir sıralama yapılmaktadır.⁵⁵¹ Öte yandan varlık tabakalandırılması

⁵⁴⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’t-Tecmî*, s.264.

⁵⁴⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’t-Tecmî*, s.266.

⁵⁴⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.100.

⁵⁴⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.336.

⁵⁴⁸ Bu konuda filozofumuz şunları ifade etmektedir: “*Rahim; İki sağda, iki solda ve bir de yukarı-ortada olmak üzere beş bölümdür. Rahim, mutedil oranda sıcak-nemliliğe sahiptir. Ancak bunun oranı kişiye göre değişir. Sıcaklığı veya soğukluğu ne zaman artar ya da eksilirse, meni orada ya sıcaklıktan dolayı yanar ya da soğukluktan dolayı donar. Bu durumda bu rahimden bir canlı oluşmaz. Çünkü meniye hava temas ederse işlevini yitirir. Şayet meni, sağdaki ilk bölüme düşerse çocuk kız olur. Sağdaki ikinci bölüme düşerse erkek olur. Soldaki ilk bölüme düşerse erkek, ikinci bölüme düşerse çocuk kız olur. Yukarı-orta bölüme düşerse de çift cinsiyetli olur. Erkeklik tarafı azdır ve tenasül organı işlev görmez.*” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’t-Tecmî*, s.266; Ayrıca bkz: *Kitâb İhrâc ma fi’l-Kuvve ile’l-Fi’l*, s.338.

⁵⁴⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’s-Seb’în*, s.425. Bitkilerin yapımı için bkz: *Kitâbu’t-Tecmî*, s.253-255. İlksel, ikincil ve üçüncül madenlerin yapımı, unsurları ve ölçümleri için bkz: *Kitâbu’t-Tasrîf*, s.276-277.

⁵⁵⁰ David Ross, a.g.e., s.184.

⁵⁵¹ Hamdi Onay, *İhvân-ı Safâ’da Varlık Düşüncesi*, İstanbul: İnsan Yay., 1999, s.123.

günümüzde modern bilim için de geçerlidir. Nitekim bugün; organik, inorganik ve ruhsal (geist) olanlardan oluşan bir tertip söz konusudur.⁵⁵² Bu tertip varlık tabakalaşmasının bir yönünü oluşturmaktadır. Câbir için bunların geçerli olduğunu, süfli olandan ulvi olana doğru bir tabakalaşmanın var olduğunu görmüştük. Ancak Câbir türler arası olan bu tarz bir tabakalaşmanın yanı sıra bir başka hiyerarşiden daha bahsetmektedir: İlkel-bilinçsiz-zeki hiyerarşisi.

İbn Hayyân bu tabakalaştırmayı, aynı türün içerisinde bulunan varlık tekleri arasında yapmaktadır. Bunun yaratılıştan kaynaklanan bir yönü olduğu gibi yaratılmıştan yaratılan bir başka yönü daha vardır. Filozofumuzun düşüncelerinden onun bir türün içerisindeki bir varlık tekinin tabii âlem içerisindeki tanrısal ilk yaratılışına atıf yaptığı anlaşılmaktadır. Süreç içerisinde bu ilk yaratılıştan, ondan biraz daha gelişmiş başka bir şahsî formun meydana geldiği düşünülmekte ki burada onda bulunan nefis devreye girmektedir ve bu ikincil olandır. Üçüncül yaratılış ise yine aynı tür içerisinde ikincil türden meydana gelen ancak yine onun bir form daha gelişmiş şeklini ihtiva etmektedir.⁵⁵³ Câbir bu bakış açısını hayvan türü gibi taşlar için de başka şekilde kurmaktadır. Onlar da üçlü bir hiyerarşi taşımaktadır.⁵⁵⁴ Buna göre ilksel taşlar ilk yaratılış şeklini (cıva, kükürt), ikincil olanlar bunların terkiplerini (altın, gümüş vs.), üçüncül olanlar da terkiplerin terkiplerini (çelik, alüminyum vs.) ifade etmektedir. Bitkilerde de aynı durum söz konusudur.⁵⁵⁵

Câbir b. Hayyân bir türün içerisindeki tekileri gelişim durumlarına göre ilkel, belid ve zeki olmak üzere üç merhaleye ayırmaktadır. Burada ilk aşama olan ilkel aşama, gelişmemişlik aşamasıdır. Sonra bilinçsizlik ya da başlangıç düzeyinde bilinç

⁵⁵² Takiyettin Mengüşoğlu, a.g.e., s.190 vd.

⁵⁵³ Bu konuda filozofumuz şunları ifade etmektedir: “...üç mevcudata gelirsek; bilmelisin ki: Hayvanlar üç kısma ayrılır: ilk, ikinci ve üçüncü. İlki, başlatıcının onun zatiyla başlatmasıdır (yani ilk olarak Allah'ın yaratmayı onunla başlatması). İkincisi, zatiyla başlatıcı olan ki bu aynı zamanda onun nefsinin sebebidir. Üçüncüsü ise, ikincisinden varlığa gelmeye başlayandır.” Bknz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tasrîf*, s.273-274.

⁵⁵⁴ A.g.e., s.275.

⁵⁵⁵ Filozofumuz bitkiler için bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Hayvanların kemikler, damarlar ve etlere vs. ihtiyaç duyması gibi, Bitkiler de yaprak, meyve ve kabuğa ihtiyaç duyar. Ancak aralarında tabiatlar bakımından başka bir nisbet daha vardır. Bu ilk olarak benim bulduğum bir şeydir. Bitkilerde de üç yön/vich/kısım vardır: İlkel, Belid, Zeki. Bu hayvanlar da böyle olduğundan dolayı değildir. Bitkilerin ilkel de hayvanların ilkel gibidir. İkincisi ise belid durumudur. Manası ise, hayvanların bu türünde de görüldüğü gibi, bu türün çok kısa bir süre çözünmesidir. Son kısım ise zeki bitkilerin kısmıdır. Bil ki bunların çalışma usulleri birdir. Sadece bunlardan alınan ilaç vesairelerde farklılık gösterir.” Bknz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tecmî*, s.252.

aşaması gelir. Bu aşama belid (az gelişmişlik) aşamasıdır. Daha sonra ise zeki şahıslar aşaması gelmektedir. Bunlar her türde var olan tabakalardır. İlkel bitki, belid bitki, zeki bitki; ilkel hayvan, belid hayvan, zeki hayvan gibi.⁵⁵⁶

Bu tarz bir ayırım aslında aydınlanma ve modern dönemle başlayan bir ayrımı çağrıştırmaktadır. Nitekim Leibniz ve Spinoza'da da bir varlık taksimatı görmekteyiz.⁵⁵⁷ Zira bu filozoflara göre varlık türleri bilinçle taksim edilmiştir. Bu taksimatta ilkel olana bitkiler ve yarı-bilinçli hayvanlar, zeki ya da şuurlu olana da insan karşılık gelmektedir. Öte yandan gerek türler arası gerek tür-içi bir taksimatın İbn Miskeveyh (v.1030), İhvân-ı Safâ gibi İslam filozofları tarafından da yapıldığı bilinmektedir.⁵⁵⁸ Modern dönemde ise Darwin ile birlikte doğal seçilim temelli türler arası evrimci görüş, bir türden başka bir türe doğru evrimsel gelişim fikri bir teori olarak öne çıkmaktadır. Kanaatimizce Câbir'in bu taksiminden evrimci bir bakış açısına sahip olduğu çıkarılamaz. Çünkü İbn Hayyân bu gelişimi türler arasında değil tür-içi tekiller arasında görmektedir. Buradaki hâkim bakış da, üretilen şeyin zamansal bakımdan ne kadar sürede çözündüğüne yöneliktir. Bununla birlikte düşünürümüz, sınaî olarak yapılan ilkel bitkinin ve hayvanın bir müddet yaşasa da çabuk çözündüğünden bahsetmektedir. Diğer yandan filozofumuza göre belid (bilinçsiz) insan temel kabiliyetleri yapabilecek şekildeyken zeki insan gibi akli melekesini yeterince kullanamaz. Bundan dolayı ilkel hayvan, zeki hayvandan daha çabuk çözünmektedir.⁵⁵⁹

4.4. KOZMOLOJİK MİZAN YA DA RUHANİ ŞAHISLAR

4.4.1. Kozmik Sistem

Bütün bir Orta Çağ'da geçerli olan Aristoteles ve Batlamyus kozmolojisinin Câbir b. Hayyân için de geçerli olduğu görülmektedir. Aristoteles'in ay-altı ve ay-üstü âlem anlayışı etrafında şekillenmiş olan felekler sistemi, merkezinde sabit olan yer kürenin olduğu ve iç içe geçmiş dokuz felekten oluşmaktadır. Bu iç içe dokuz felek aynı merkezi paylaşmaktadır ve bu merkez yer küredir. Yer küreden sonra yedi gezegen felekleri gelmektedir. Bunlar da sırasıyla Ay, Merkür, Venüs, Güneş, Mars, Jüpiter, Satürn felekleridir. Gezegenlerden sonra da sabit yıldızlar feleği ya da diğer adıyla

⁵⁵⁶ A.g.e., s.252-253.

⁵⁵⁷ Kadir Çüçen, a.g.e., s.300-301.

⁵⁵⁸ Hamdi Onay, a.g.e., s.

⁵⁵⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tecmî'*, s.229-248.

burçlar feleği gelmektedir.⁵⁶⁰ Öyle görünüyor ki Câbir de âlem-i ulyâ, âlem-i ulvâ ya da ruhani şahıslar olarak isimlendirdiği gök elemanlarını aynı şekilde bir taksimata tabi tutmaktadır.⁵⁶¹

Kozmik sistemin inşası bakımından Aristotelesçi ay-altı ve ay-üstü âlem anlayışının temelini, bu iki âlem arasındaki tabiat farklılıkları oluşturmaktadır. Aristoteles okuluna göre ay-altı âlem ateş, hava, su ve toprak unsurlarından oluşmaktadır ve bu zıtlıklardan dolayı da oluş ve bozuluşa tabidir. Oysa ay-üstü âlem sakindir, oluş ve bozuluşa tabi değildir. Bunun sebebi ise ay-üstü âlemin *eterden* (aithera) oluşmuş yapısıdır. Câbir kozmolojisinin en özgün yanı, onun bu anlayışı kabul etmemiş olmasıdır. Câbir b. Hayyân'a göre ister ay-altı âlem olsun isterse ay-üstü âlem olsun bütün kozmik sistem ilksel-niteliksel dört tabiat olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilikten müteşekkildir. Filozofumuz ay-üstü âlemin yapı taşı olarak eterden *el-esîr* ifadesiyle bahsetmektedir. Ancak onun için el-esîr de bu unsurlardan yapılmıştır. Bu yapı taşı bütün gezegenler ve yıldızlar için geçerlidir. Bundan dolayı her birinin ayrı ayrı tabiatları vardır. Bu gezegenlerin oluş ve bozuluşa konu olmayıp ebedi olmalarının sebebi ise bu niteliksel unsurlardan oluşmuş tabiatlarının dengeli bir şekilde kurulmuş olmasıdır.⁵⁶²

İlksel-niteliksel unsurlar, gezegenlerin ve yıldızların yapısında dengeli ve bulutumsu bir şekilde bulunduğu ay-üstü âlem ebedidir. Diğer yandan bu gök cisimlerinin ruhani kabul edilmelerinin bir diğer sebebi de Platoncu ikili kozmoloji taksimatıdır. Platon varlığı idealar âlemi ve fenomenler âlemi olarak ayırmıştı. Bu ikili taksimatta fenomenler âlemi yer küremizi ifade ederken idealar âlemi maddesiz salt formlar olan yüksek kozmosu ifade etmektedir. Aristoteles bu ayrımı Ay feleğini esas alarak daha belirgin hale getirmiştir. Ayrıca teorik fizikten de faydalanarak diğer gök cisimlerini de işin içerisine katmak suretiyle yeni bir kozmik sistem inşa etmiştir. Aristoteles'in yüksek âlem elemanları Platon'u çağrıştırırcasına maddesiz olan salt formlardır. Salt form oldukları için de madde barındırmadıkları gibi oluş ve bozuluşa da

⁵⁶⁰ Aristoteles, *Metafizik*, 1073a 13-1074b 10.

⁵⁶¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile 'l-Fi'l*, s.306.

⁵⁶² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.188.

tabii olmazlar. Bu konuda Câbir, yüksek âlemlerin maddi yönü olduğu fikrini Aristoteles'e atfedenele itirazda bulunmaktadır.⁵⁶³

Yüksek âlemlerin salt form olması görüşüne Câbir b. Hayyân da katılmaktadır. Ayrıca Câbir'e göre onlar maddesiz salt form olmalarından dolayı kuvve halinde değillerdir. Salt fiildirler ve bu özellikleriyle bakidirler.⁵⁶⁴ Onun yüksek âlem elemanlarını ruhani olarak nitelendirmesinin sebebi dini ya da ezoterik bir sebeple değildir. Yüksek âlem elemanlarının felsefi bakımdan madde-form ve fiil-kuvve ilişkisinden azade maddesiz salt form ve salt fiil olmasından dolayıdır.⁵⁶⁵ Bu açıdan ruhani şahıs olan gezegen ya da felek, südürücü bakış açısından akıl veya nefis ile özdeşleştirilmemektedir. Ya da bunların yanına bir nefis bir de akıl ilave edilmemektedir. Çünkü bu felekler ve gezegenler basit yapıda olan cevherlerdir, akıl ya da nefis gibi yüklem değillerdir⁵⁶⁶ ve salt form oldukları için ebedîdirler.

Ruhani şahıslar olan bu gezegenlerin el-esîr denilen bir tabiatıtan yapıldığı, bu tabiatın ise yine sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilikten müteşekkil olduğunu belirtmiştik. Onların bu şekilde ilksel-niteliksel unsurlardan oluşması, aynı zamanda onları özellikleri itibariyle birbirinden ayırt etmemizi sağlar. Başka bir ifadeyle her bir gök kürenin kendisine ait, özel bir tabiatı vardır.⁵⁶⁷ Bu niteliksel ayrımında belirleyici olan etken, Güneş'tir. Güneş, dokuz felek var olduğu düşünüldüğünde ortada olandır ve gezegenler güneşe uzaklığı ve yakınlığı oranına göre tabiat alırlar. Bir başka ifadeyle sıcaklık belirleyicidir. Bu, Câbir'in de ay-altı âlem için belirgin kıldığı şeydir. Sıcaklık ve soğukluk iki etkin unsurdur. Soğukluğu, sıcaklığın olmaması olarak gördüğümüz takdirde, sıcaklık en temel niteliktir. Bu durumda Câbir için sıcaklık hem ay-altı hem de ay-üstü âlem için belirleyici, etkin sebeptir.⁵⁶⁸

Sabit yıldızlar feleği ya da burçlar feleği ise tek bir bütünlük halinde on iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan her bir bölüm de otuz parçaya ayrılmaktadır. Demek oluyor ki toplamda sabit yıldızlar küresi üç yüz altmış parçada kısımlandırılarak incelenmektedir. Bu felek gizil bir hareket şeklinde, yani dünyadan algılanması zor bir

⁵⁶³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Bahs*, s.449.

⁵⁶⁴ A.g.e., s.459.

⁵⁶⁵ A.g.e., s.447.

⁵⁶⁶ A.g.e., s.459.

⁵⁶⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile 'l-Fi'l*, s.304-305.

⁵⁶⁸ A.g.e., s.304-305.

hareketle dönmektedir. Bu on iki burcun da tabiatlar bakımından nitelik değerleri farklıdır.⁵⁶⁹

İbn Hayyân, bu burç gruplarının kendi aralarında da nitelikler bakımından zıtlık ve benzerlik oluşturdıklarını söylemektedir. Buna göre dörderli bir şekilde saydığımızda birbirine tabiatça benzer burçları, yedişerli şekilde saydığımızda da birbirine tabiatça zıt olan burçları bulmaktayız.⁵⁷⁰

Bu bakımdan Câbir b. Hayyân, ruhani şahıslar olan gök elemanları hakkında bilgi vermekte; bu burçlardan her bir burcun altında kalan gezegenler ile olan ilişkisini ele almakta ve bu ilişkilere örnekler vermektedir.⁵⁷¹ Hangi gezegenin hangi burçta ne kadar sürede kaldığını tahlil etmektedir. Filozofumuz gezegenler ile burçların beraber bir şekilde değerlendirilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadır. Çünkü bütün çeşitliliğiyle feleklerin hepsi tek bir merkezden, kutuptan hareket etmektedir. Câbir bu konudaki görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir: *“Bil ki gezegenler feleğinin kutbu tek bir kutuptur. İkisinin miktarı aynıdır, tektir. Bu hikmet sahibi birinin sanatı değil midir? Feleğin hareketi tek bir harekettir ve burçlar feleği, gök kürelerinin feleğine dayanır”*⁵⁷²

4.4.2. Kozmik Elemanların Etkileri

Câbir’in çizdiği kozmik sistem böyle bir bütünlük taşımaktadır. İç içe geçmiş feleklerden oluşan âlem, en dış felekten (Felekü’l-Hâvî) Ay’a kadar bir düzen taşımaktadır. İbn Hayyân, düzeni bu şekilde verdikten sonra kozmik sistemin bir mizân çerçevesinde olduğunu ve bu mizanın yer küreye de belli tarz ve şekillerde etki ettiğini savunmaktadır. Bir başka ifadeyle yer küredeki oluş ve bozuluş, bir taraftan kendi içerisinde barındırdığı tabii zıtlıklardan kaynaklı içsel dinamiklerle cereyan ederken bir diğer taraftan kozmik sistem de dışsal bir dinamik olarak yeryüzüne etki etmektedir. Bu içsel ve dışsal hareketler ay-altı âlemin oluşmasını ve bozulmasını sağlamaktadır. Bu etki, gezegenler ve sabit yıldızlar feleği olan burçlar feleğinin birlikte yapmış olduğu bir

⁵⁶⁹ A.g.e., s.305-306.

⁵⁷⁰ A.g.e., s.377-378.

⁵⁷¹ A.g.e., s.306.

⁵⁷² A.g.e., s.309.

etkidir.⁵⁷³ Bu etkide de kozmik düzeyde cereyan eden ilksel-niteliksel unsurların başat bir rolü vardır. Gezegenler ve yıldızlar niteliksel tabiatlarıyla dünyamıza etki ederler.⁵⁷⁴

Câbir b. Hayyân; Zuhâl, Müşteri, Merih, Güneş, Zühre, Utarit, Ay feleklerinin özellikleri, bu gök kürelerinin yeryüzünde hangi madene, bitkiye ve hayvana etki ettiği, dünya genelinde nasıl etki yaptıkları hakkında geniş bilgiler vermektedir.⁵⁷⁵ Bu, düşünürümüzün kozmik mizana dair görüşlerinin bir yönüdür. Onun kozmik mizana dair görüşlerinin diğer yönünü ise yer kürede cereyan eden tabiat olayları oluşturmaktadır. Câbir; rüzgârlar, gök gürültüsü, yıldırım, şimşek gibi tabiat olayları hakkında bugünkü bilimsel bilgiye çok yakın bilgiler vermektedir.⁵⁷⁶ Örneğin rüzgârların oluşumunu havalar arasındaki tabiat farklılıklarına bağlamaktadır.⁵⁷⁷ Bununla beraber depremler ile ilgili açıklaması da ilginçtir. Depremleri yer altında bulunan hava akımına bağlamaktadır ve İbn Hayyân bu konuda şunları söylemektedir:

“Depremlere gelince o da yer altındaki rüzgârların (hava akımının) sıkışmasıyla meydana gelir. Bu durum (deprem) rüzgârların açığa çıkması için kullanacakları menfezlerin azlığından kaynaklanır. Bunlar sıkışmadan dolayı birbirine baskı uygularlar ve çıkmak için bir yere ihtiyaç duyarlar. Kazının ve kuyu açılmasının zelzeleyi azaltması bunun delilidir. Bu da muhtemelen çıkış yeri bulmasından kaynaklanır.”⁵⁷⁸

Yine suların farklı tatlara sahip olması da kozmik mizanın bir sonucudur.⁵⁷⁹ Câbir’e göre bunların hepsi ilksel-niteliksel tabiatların sebepliliğinde cereyan etmektedir:

“Gök gürlemesi, şimşek, rüzgâr, deprem, yağmur ve buna benzer hadiselerin hepsi ikişerli olarak bu dört ilkel tabiatlara bağlıdır. Bulut ise buharın bir diğer adıdır. Buhar iki kısma ayrılır: Nemli buhar ve kuru buhar. Nemli ve sıcak buhar yukarı yükselince birleşir ve toplanır. Eğer nemi çoğalırsa tersine geri döner ve ondan yağmur oluşur. Eğer nem az ve hava soğuk ise su toplanır ve birleşir. Bu da havadaki soğukluk oranına ve dönüşüm sağlama durumuna göredir. Eğer sıcaklık, nemlilik ve hava dengede ise yağmur yağmaz; kesif bir bulut olarak kalır.”⁵⁸⁰

⁵⁷³ A.g.e., s.311.

⁵⁷⁴ A.g.e., s.298-299; 310-311; *Kitâbu's-Seb'in*, s.428.

⁵⁷⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.312-313. Örneğin Satürn gezegeninin yer küreye etkisi konusunda filozofumuz şunları ifade etmektedir: “Zuhâl'in (Satürn) tabiatı soğuk ve kurudur. (insan bedenindeki) kara safra onun etkisi altındadır. Bu gök küre, yeraltında bulunan eriyik haldeki Grafit gibi madenlere de etki eder. Bütün ağaçlar, taşlar, hayvanlar veya bunların ortaklığıyla kurulmuş olanlar, Kan, Balgam Sarı ve Kara Safra da onun (Zuhâl'in) şekilleri veya zıtlıklarına tabidirler.” Bknz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu's-Seb'in*, s.428.

⁵⁷⁶ A.g.e., s.300.

⁵⁷⁷ A.g.e., s.301.

⁵⁷⁸ A.g.e., s.302.

⁵⁷⁹ A.g.e., s.302-303.

⁵⁸⁰ A.g.e., s.300.

Bu konularda Câbir b. Hayyân'ın bilimsel anlayış bakımından oldukça dikkatli davrandığı görülmektedir. Bu bakış açısını göstermesi açısından verilebilecek en güzel örnek, kutlu bir şahsın doğumunda ya da bu şahısla ilgili kutlu bir olay cereyan ettiğinde gezegenlerin kaynayıp parçalandığına (İnkıdâd-ı Kevâkib) dair inanç hakkında Câbir'in şu sözüdür: *“İnkıdâd-ı kevâkib (gezegenlerin yıkılması)... Ancak gezegenler parçalanmazlar ve yerlerinden, merkezlerinden uzaklaşmazlar. Böyle görülmesinin nedeni havadaki buhar miktarının çokluğudur...”*⁵⁸¹

Ruhani şahıslar ya da felekler, gezegenler ve burçlar ile ilgili Câbir'in problematik olarak ilgilendiği bir diğer konu hareket konusudur. Bilindiği üzere Aristoteles için kozmik sistem 'hareket etmeyen hareket ettirici' ilke ile başlamaktadır. Peşi sıra gelen en yüksek feleğin, sabit yıldızlar feleğinin ve gezegenlerin birbirinden farklı hareket çeşitleri vardır. Bu hareket çeşitliliği düşüncesi yeryüzünden bakıldığında gök cisimlerinin gözlemlenen hareketleri ve teorik fizik çerçevesinde belirlenmektedir. Bu bakımdan bu hareketlerin gerçek mahiyetleri konusunda tartışmalar vardır. Bundan dolayı filozofumuz, yer küreden yapılan gözlemin her zaman yeterli olmadığını ifade etmektedir.⁵⁸²

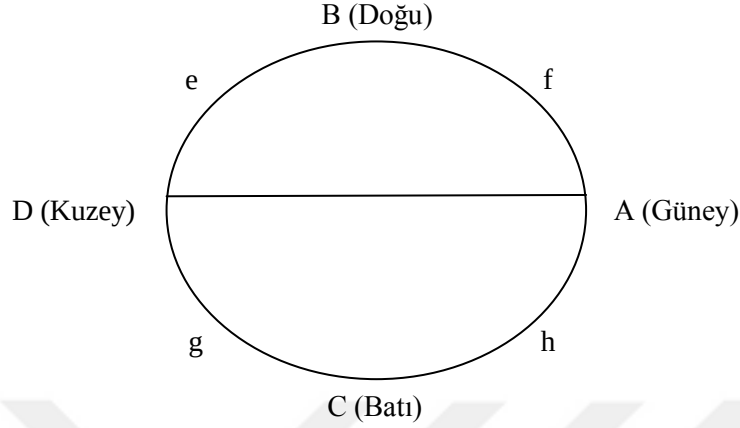
İbn Hayyân'ın gezegenlerin ve feleklerin hareketine dair teorik fiziğin ve Aristoteles metafiziğinin imkânlarını kullanarak verdiği bilgiler ilginçtir. Bu noktada Câbir, döngüsel ve doğrusal hareket kıyaslamaları yapmaktadır. Buna göre tıpkı Aristoteles gibi Câbir için de doğrusal hareket eksik hareket iken döngüsel hareket tam ve kusursuzdur. Ayrıca filozofumuz İlk hareket ettiricinin hareket etmediğini ancak diğer hareketli küreleri birbirine zıt yönlerde hareket ettirdiğini ifade etmektedir. O, ilk hareket ettirenin kendisinin hareketli olmadığı konusunda Galen ile tartışmaya girmektedir ve Aynı ekseninde birbirine zıt hareketlerin nasıl meydana geldiğini çizimle anlatmaktadır.⁵⁸³ Filozofumuzun Galen ile olan tartışmaları, aynı zamanda onun teorik fizik bakımından hareket ve gök küreleri hakkındaki fikirlerini öğrenmemize de olanak sağlamaktadır. Câbir'in hareket anlayışı, hareket etmeyen hareket ettirici hakkındaki görüşleri ve Galen ile tartışmaları şu şekildedir:

⁵⁸¹ A.g.e., s.301.

⁵⁸² A.g.e., s.307.

⁵⁸³ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Bahs*, s.447-457.

Şekil 4.1: Döngüsel hareket



“Şimdi bu şekilde A, B, C, D kutup noktaları; e, f, g, h ise kutup noktalarının tam ortası olsun.

Derim ki: A, B, C, D dairesi doğudan batıya yirmi dört saatte hareket eder ve başladığı yere geri döner. Derim ki: (Şayet müneccimlerin dediği gibi) bu daire aynı hareket ile doğudan batıya ve batıdan doğuya doğru (hareket ediyorsa) ya eşit sürede, ya daha fazla ya da daha az sürede hareket eder (etmesi gerekir.) Bu ise muhaldir. Çünkü (bu durumda) bu daire B noktasında harekete başladığında A noktasında hareketini bitirir. Lakin o, (yine müneccimlerin dediği gibi ikinci bir hareketle) B noktasından A noktasına doğru harekete başlarsa, C noktasından başlar ve A noktasında bitirir. Müneccimlerin bu söyledikleri ne kadar akıldan uzaktır.

Bu iki hareketin karşılıklı olduğu çünkü el-Esîr feleğinin de hareket ettiği söylenirse, bu büyük bir hata olur. Bunu söyleyen ve insanlarda şüphe uyandıran kişi Galen’dir. O, Aristoteles’in “İlk hareket” ve Kitab-ı Burhan’ına (İkinci Analitikler) cevaben bunu söylemişti. Ben Galen’in bu söylediklerinin kesinlikle ilim olduğunu düşünmüyorum.

Galen ilk hareket ettiricinin de mutlaka hareket ediyor olması gerektiğini düşünüyor ve bu konuda (Aristoteles’e) itiraz ediyordu. Ancak biz bunun defalarca kez “bilfiil sonsuz olan şey”e götüreceğini söylemiştik. Bu ise imkânsızdır ve birçok bakımdan hatalıdır. (Galen’in bu görüşüne) dair itirazlarımızdan biri, hareketli olanın sadece cisimler olabileceğiydi. Bir diğeri ise, hareket edenin ancak madde ve hareketten mürekkep olmasıydı. Zaten bundan dolayı “müteharrik zatından dolayı şüphelidir” dedik. Çünkü zatı ya tümünden hareketlidir ve nefsi ile kaim değildir ya da bir kısmı hareket bir kısmı da zattır. Çünkü bu ikisi de tek bir zat olamaz.

Hareket eden her şey, bir muharrikin hareketiyle hareket eder. Bu söz, her müteharrik, muharrikten dolayı hareket ediyor anlamındadır. Böylece bu ilk öncül olmadan diğeri de vuku bulmaz anlamına gelir. Bu cümle muhakkak ki şöyle tamamlanır: muharrik şeyleri hareket ettirendir ve o zatıyla hareket etmez. Bu mıknaş ve diğer şeylerde bulunan havâs’ın (özellik) fiilleri gibidir.

Derim ki, müteharrikin ancak cisim olabileceğine dair sözümüz, hareketin araz olması hasebiyle kendi başına kaim olamaması yönüyledir. O, üzerinde hareket edebileceği boyutları olmayan bir basit ise bu (hareket), yine basit cevherde bulunmaz. Dönüşüm ve değişim ise cisimlerde olur. Dönüş en faziletli ve şerefli hareket çeşididir. Bu durumda

şayet ilk hareket ettiricinin kendisi de hareketli ise bu durumda onun da cisim olması gerekir. Bu konu oldukça zor bir konudur. Onun için daha fazla açıklamaya girmeyeceğiz.

“Ancak mürekkeptir” sözümüze gelecek olursak, şüphesiz hareketli olan her şey mürekkep (bileşik) olmak durumundadır. Şu bakımdan ki mürekkep iki kısma ayrılır: Ya et, kemik vs. gibi benzer parçalardan mürekkeptir ya da farklı parçalardan mürekkeptir. Et, sinir, kemik gibi farklı parçalardan mürekkep olan insan gibi. Hareketli cisim, cisimden yapılmaz. Hareket bakımından da mürekkeptir. Bundan dolayı ilk muharrik için “o sadece surettir” denir. Bütün maddelerden bağımsızdır ve bundan dolayı tam anlamıyla basittir. Daha önce sana öğrettiğimiz gibi, ilk muharrikten başka her şey mürekkeptir. İster toplam zatlar bakımından olsun isterse de madde ve arazdan olsun. Sadece ilk muharrik tek bir şeydir, ona benzer başkası yoktur ve ebedi olarak hareketsizdir.

Sabit gezegenler feleğine gelirse o da mürekkeptir. Bu onun madde, form ve hareketten oluşmasından dolayıdır. Onun maddesi, şerif olan ilkin fiilinin cisimidir. Formu, zatının ve nefsinin formu olan küredir. Çünkü bu form ebedî surettir, daralma ve bozulmaya uğramaz. Daire hakkında söylenebilen, bunun için de söylenir. Hareketi ise, o bütün hareketlerde sakindir ancak kendiyile canlı kaldığı tam döngüsel hareketi vardır. Çekim ve itim bakımından içi dışından değildir denilmesi gibi o, zatıyla hareket ettirmez.

Felek bu nakil hareketinden başka bir hareket ile hareket etmez. Galen bunu reddediyor ve Burhan’a dair kitabında görüşünü şerh ederek, “Felek canlıdır. Bundan dolayı onda dönüş hareketi vardır” sözüne cevaben, diyor ki: “Felek altı yöne hareket eder: sağ, sol, ön, arka, yukarı, aşağı.”

Galen’e göre biz, feleğin zatıyla ve zatından döngüsel olarak hareket ettiğini kabul etsek bile bu onda canlılığın olduğu anlamına gelmez. Şayet döngüsel hareketten başka intikali yoksa bu demek oluyor ki o leystir. Çünkü cisimler ancak altı yönlü hareket kabiliyetine sahiptir. Bu canlılar için olduğu gibi ölümler için de mümkündür. Çünkü onlar da bu altı yönün hepsine hareket edebilir. Ancak canlılar zati ile bu yönlerin hepsine ya da bazılarına hareket edebilirler. (Görüldüğü üzere) bu adamın (Galen) hataları, saçmalıkları kitaplarında çoktur.

Bu konuyu açıklamıştık. Derim ki: Geriye sadece tek bir kısım (seçenek) kaldı ki o, doğru olandır. O da, bir muharrikin hareketi ile feleği hareketli kılmasıdır. O muharrik hareket etmez. (Felek de) zatıyla ilk muharrike göre müteharriktir. İlk muharrik de onu aksi yöne doğru döndürür. Bu ilk iki hareket konusunda insanların arasında tartışma çoktur. Her bir grup bildiği kadarıyla bir şeyler söylemektedir.

Bu hususta ilk olarak bilmelisin ki, gezegenler feleğinin hareketi tersidir. Batıdan doğuya doğru hareket eder. Onun içinde olan şerefli gezegenlerin hepsi batıdan doğuya doğru döner. İnsanlar bunda çoğu kez hata yapıyorlar... Derim ki: İnsanların çoğu bu iki hareketin (öyle gördükleri için) zıt olduğuna inanıyorlar tıpkı, ortadan kendisine doğru olan doğrusal harekette oluşan durumundaki gibi. Hâlbuki bu durum böyle değildir. Çünkü bu mekâna göre değişiklik gösterir ve bu iki durum bunu (zıtlığı) ortaya koymuyor. Aristoteles “Sema ve Âlem” adlı eserinin birinci ve ikinci makalelerinde bu konuyu uzunca ele alıyor. Yine burada gezegenlerin işlevlerini ve durumlarını anlatıyor. Eğer bu faslı anlamamışsan bu konuyu da kesinlikle anlayamazsın. Çünkü hareketler hakkında söz söylemek, gezegenlerin fiilleri ve etkileri hakkında konuşmak demektir...

Derim ki: İki hareket (aslında) tek bir harekettir ve aralarında zıtlık, karşıtlık yoktur. Onların ikisi de tek bir şeydir. Aslında her biri diğerinin fiilinden başka fiil yapmaz. Çünkü o ikisi ortada olan iki dairedir. Mekânlarında da biri diğeri ile çakışmaz. Örneğin bir dairenin üstünde bulunan A-B kavisi düşünelim bu doğudan batıya doğru dönsün. Bunun tam karşısında bulunan kısım da başka bir hareketle içinde dönen C-D kavsi olsun. Bu ikisinin üzerinde döndüğü bir merkez olsun. Derim ki: A-B dairesi ile C-D dairesinin ikisi de tek bir dairedir. Bunun delili ise, her ikisinin devri orta (merkez) üzerindedir. Merkezin ise hakikatte tek bir yönü vardır. İki hareketteki gibi biri yukarı doğru diğeri aşağı doğru değildir. Bundan dolayı zıt yönlü hareketleri (olduğu algısı) ya dururlarsa ya da biterlerse

ortaya çıkar. Mesela Ateş yukarıda sakin iken, aşağıya doğru kısa hareket ile hareketlidir. Bu yeryüzünün iki hareketi için de geçerlidir.

Ortada (merkezde) olan hareket ise tek bir harekettir. A-B kavısındaki hat merkezden çevreye doğru tırmanıyor ve hareketin çeşidi bakımından farklılaşıyor. Böylece o ebedi olarak merkez indinde hareket eder. Burada sözü geçen sonluluk (tan kasıtları) işte budur. Bu iki devri harekette de (zannettikleri sonluluk) mevcut değildir. Çünkü ikisi de hangi yönde olursa olsun hareketsiz değildir. İkisi de (merkezin tek bir hareketiyle) farklı yönlerde hareket eder. Oysa insan, iki kavisli hareketteki ihtilaf halini, doğrusal hareketteki hal gibi tahayyül ediyor

Bu pasajdan da anlaşılacağı üzere filozofumuz için hareket ancak cisimler için geçerli olan bir durumdur. Bundan dolayı filozofumuz, Aristotelesçi anlamda ilk hareket ettiricinin kendisinin hareket etmediği görüşünü savunmakta ve Galen'e eleştiriler yöneltmektedir. Öte yandan tek merkezi paylaştan ve döngüsel hareket sergileyen feleklerin nasıl farklı yönlerde doğru hareket edebildiğini de teorik fiziğin imkânlarından faydalanarak izah etmektedir. Filozofumuzun bu görüşlerinde ortaya çıkan bir diğer husus, onun hareket eden gök kürelerini de hareket, madde ve formdan bileşik bir yapıda görmesidir. Daha önce filozofumuz ruhani şahıslar olarak isimlendirdiği bu elemanları maddeden azade salt form olarak nitelemiş, hem bu sebepten hem de yapılarında ilksel-niteliksel unsurların dengeli şekilde kurulmasından dolayı ebedi olarak görmüştü. Bu pasajda ise filozofumuz, gök elemanlarının hareket, madde ve formdan bileşik bir yapıda olduğunu söylemektedir. Ancak bu elemanların formları şerefli form olan küre şeklinde olduğu, hareketleri dairevi, maddeleri de ilk hareket ettiriciden geldiği için ebedidirler. Yine filozofumuzun düşüncelerinden onun hareket etmeyen hareket ettiriciyi salt form olarak gördüğünü anlıyoruz.

4.5. HAVAS VE TILSIM

4.5.1. Mahiyet Olarak Havas

Tabii olsun sınaî olsun varlık türleri birtakım tanımlar yapılarak incelenir. Bu tanımlı yapılan şeyin özelliklerine göre yapılan bir şeydir. Gelişim tarihi boyunca insanlar etrafında bulunan şeyleri, cereyan eden hadiseleri birtakım inanç objeleri ya da ezoterik inançlarla ifade edegelmiştir. Kozmik düzene dair simgesel argümanlar elde edip bunu yaşamlarının bir parçası haline getirmişlerdir. Bugün çoğunlukla batıl inanç olarak baktığımız çoğu objeyi, bir zamanlar insanoğlu kutsal olarak görmüştür. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi felsefe, varlığı tutarlı, bütüncül ve akla dayalı bir şekilde

işleme edimidir. Sadece bu özelliğiyle bile felsefenin insanlık tarihine katkısı paha biçilemezdir. Önceleri yağmurun yağmasının sebebi olarak Zeus'un tükürüğü görülürken daha sonra bu sebebin nem oranına bağlanması elbette ki felsefi düşüncenin bir getirisiidir. Astronomi, coğrafya, tıp gibi birçok alanda bu tarz bir gelişmeyi gözlemlemek mümkündür. Aynı durum simyadan kimyaya geçiş için de söz konusudur. Câbir'in bilimler tarihi açısından büyük bir kimyacı olarak tanımlanmasının esas sebebi de budur. Ancak şunu hemen belirtmeliyiz ki İbn Hayyân bu geçiş döneminin bilim adamıdır. Onun ürünlerine bir de bu açıdan bakmak gerekmektedir. Bu anlamda Câbir b. Hayyân'ın metodunun sıkı sıkıya bir gözlem ve bol deneye dayalı tecrübeci metod olduğu ifade edilebilir. İşte düşünürümüzün bu metodu zamanı için hayli verimli olsa da onun yine de hurafe temelli simya ve tecrübeye dayalı kimya arasında gidip gelen düşünceleri karşımıza çıkar. Câbir kimyasına daha sonra değineceğiz. Öncelikle onun simya ilminden devren kalan birtakım fikirlerinden bahsetmek faydalı olacaktır. Filozofumuz şu şekilde birtakım sorularla başlamaktadır:

“Niçin loğusa bir kadın, erkeğin giydiği kıyafeti giyip çıkardıktan sonra erkek o kıyafeti giydiğinde humma hastalığına⁵⁸⁴ yakalanır? Bu hummanın bulaşıcı olmasından dolayı mıdır, yoksa başka bir sebepten dolayı mı? Kaplan niçin insan kafatasından kaçır? Niçin bir kurt bir köye gömüldüğünde oraya kurtlar yaklaşmaz? Niçin Galen, bir tür yılan cinsini öldüren kişinin koklama duyusunu kaybedeceğini söyler? Bitkilere gelince, kurtboğan, kamaşîr, rend (Akdeniz defnesi) ve buna benzeyenler, niçin hemencecik öldürür? Niçin kertenkele içinde zaferân bulunan bir eve girmez? ... Aristoteles der ki, Saykîl taşı ödem olan bölgeye bağlandığında oradaki suyu atar. Bu ismi Tevrat'ta da geçen bir taşıdır. Mıknatıs taşı tabiatınca uzaktaki demiri çeker...”⁵⁸⁵

Dikkat edilirse Câbir'in sorduğu sorular gözleme dayalı sorulardır. Zira o, birtakım yaşanmışlıklardan dolayı bu tür sonuçların çıkmasına neden olan gerekçelerle ilgilenmektedir. Yine bunlara iki farklı alan etrafında cevap bulmaya çalışmaktadır: Havas ve tılsım: “*Hassiye (çoğulu havas); şeylerin tabiatında bulunan, gizli ve hızlı bir şekilde iş gören, sebepleri kuşatan (tanımlamak için kullanılan) bir kelimedir. Bunun bir şekli de gecikme ile (zamana bağlı olarak daha sonra) iş görür.*”⁵⁸⁶

⁵⁸⁴ *Karahumma*: Günümüzde Tifo olarak bilinen hastalıktır.

Sarihumma: Grip benzeri tablodan, ağır karaciğer hastalığı ve kanamalı ateşe kadar geniş bir hastalık tablosuna yol açan akut viral bir hastalıktır.

⁵⁸⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Mevâzîn es-Sağîr*, s.193.

⁵⁸⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Havâsu 'l-Kebîr*, s.115, 116-118.

Câbir b. Hayyân havas ile bir varlık tekinin kendisine, özüne ya da cevherine ait olan ve onu diğer varlık teklerinden ayırt eden özellikleri kastetmektedir. Birtakım nesneler diğer şeylerden farklı olarak birtakım etkiler ortaya koymaktadırlar. Bunların bir kısmı insan idraki dâhilinde anlaşılabilir durumdadır. Filozofumuza göre bazı birtakım etkilerin özellikleri ise henüz izah edilebilmiş değildir. Ancak bu izah edilememiş şeyler, onların izah edilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Bundan dolayı o şeyin mahiyetine dair sorgulamaya girişildiği an felsefi ve bilimsel bir iş yapıyor demektir. Bu da şeylerin tabiatına dair araştırmayı beraberinde getirmektedir. Nitekim mıknaatıs taşının demiri çekmesi Câbir'e göre artık olağanüstü ya da metafizik bir şey değil, şeyin kendisinde bulunan özelliğinin bir neticesidir. Dikkat edilirse bu bakış açısı şeyin tabiatına dair araştırmayı yine şeyin kendisinden yola çıkarak yapmak gibi bir zihniyeti ortaya koymaktadır. Düşünürümüz havasa dair bir araştırmanın, şeylerin özelliklerine ve işlevlerine dair bir araştırma olduğu kanaatindedir. Ancak hassî şey bıraktığımızda taşın yere düşmesi türünden bir tabiat yasası değildir. Çok daha özel bir ilişkidir. O buna dair sekiz kategori vermektedir: Birtakım şeyler asmayla, birtakım şeyler içmeyle, birtakım şeyler koklamala diğer başka şeylerde göstermediği etkiyi gösterebilmektedir. Câbir bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle sürdürmektedir:

“Hassiyeye çeşitli kısımlara ayrılır: Ta’lik (asmak), içmek, bakmak, musâmete (karşılıklık), işitmek, koklamak, tatmak, dokunmak gibi suretlerle (etki gösterir). Bunların her biri için anlayabileceğimiz, tanımlayabileceğimiz örnekler vardır. Mesela, örümceğin hummalı bir kimsenin üstüne asılması onu yavaş yavaş iyileştirir ki bu ta’lik (asmak) kısmına örnektir. Scamonia (gündüz güzeli bitkisi) safra üretir, bu da içme kısmına örnektir. Yılan hâlis zümrüdü gördüğü zaman hızlı ve gizli bir şekilde etki eder ve yılan kör olur ki bu bakmaya örnektir. -Sana yılanın vezninin beş yüz rtil olduğunu söylemişim. Bu aynı zamanda “bakmak” kelimesinin de veznidir. Görüyor musun kardeşim nasıl birbirini çağırıştırıyor ve birbiriyle uyuyor?- Köpek ve çakal birbirleri ile karşılaştıklarında köpek hemen onun peşine düşer. Bu musâmeteye örnektir. İşitmek de böyledir ve ilginçtir. Mesela yılan baykuşun sesini duyduğu an hemen yerini terk eder. Koklamak suretiyle olana gelirse aslan, eşek ve aslında bütün hayvanlar, eğer dışisinin menisi alınır da bir şeye sürülürse o şeyi takip ederler. Tatmak suretiyle olana örnek ise zâc (demir sülfat) ve cıva dili felç eder, zehir gibi işlevi vardır. Mesela deniz tavaşanı eğer insana dokunursa derisini tahrip eder ki bu da dokunma suretiyle olana örnektir.”⁵⁸⁷

Görüldüğü gibi bunlar özel birtakım etkilerdir. Son örnekteki gibi deniz tavaşanının deriyi tahrip etmesi diğer birtakım deniz canlılarına değil de insana dokunduğunda ortaya çıkan bir durumdur. Yine mesela yılanın zümrüdü gördüğünde kör olması, zümrüte mi yoksa yılanın göz yapısına mı ait bir özelliktir? İbn Hayyân bu ve

⁵⁸⁷ A.g.e., s.115-116.

bunun gibi sorulardan yola çıkarak şeylerin tabiatındaki –genel değil- özel ilişkileri irdelemekte ve mahiyete dair cevaplar vermektedir.⁵⁸⁸

4.5.2. Mumâsile (Benzerlik) ve Mukabile (Karşıtlık)

Câbir havas olarak ortaya çıkan özellikleri bu şekilde ifade etmektedir. Havas şeylere dair birtakım özelliklerdir. Bu kavramın bir şeyin cevherinden kaynaklanan bir takım nedenleri olduğu gibi temelde tabiat farklılıklarından kaynaklanan bir nedeni de vardır. Filozofumuz için bu kısmını bir başka vesileyle açıklamaktadır: Tılsım.⁵⁸⁹ O hassiye ve tılsım arasındaki benzerlik ve karşıtlıklardan yola çıkarak şöyle demektedir:

“Tılsım etkisi ile hassiye farklı şeylerdir. Bunları ayırman gerekir. Birbirine çok benzerler bundan dolayı onu yalnızca mahir olanlar ayırabilir. Bir şeyi gördüğünde etkisi de onunla beraberse ve aynı zaman içerisinde onunla beraber yok oluyorsa ya da azalıyorsa bu ona has bir durum olur. Çünkü o, ona temas edersen etkisini gösterir. İşte hassiye, havâs olarak isimlendirilen budur. Onun oluşu diğerinin de oluşunu beraberinde getirir. Biri ne zaman varsa diğeri de vardır.

Var olması fevkalâde (olağanüstü) olan şey ise tılsımî olarak isimlendirilir. Mıknatısın demiri çekmesi, ancak yağa batırdıktan sonra çekmemesi hassîdir. Elmaştan yapılan bir heykel ile akreplerin uzaklaştırılması ise tılsimîdir. Tılsımlar ilmi Eflatun zamanından beri batıl olmuştur. Filozofların büyüklerinden olan bu adamı bu ilim dehşette bırakmış, şaşırtmıştı. Kitaplarını okuyan bunu bilir.”⁵⁹⁰

Yukarıdaki pasajdan da anlaşılacağı üzere filozofumuzun hassî şeye genel anlamda şeyin özelliği ve etkisi anlamı verildiği görülmektedir. Havas, bu özgü şeyler için kullanılan bir kavramdır. Kanaatimizce buradaki anlamda hassî şeyin anlamlandırılmasında bilimsel bakış açısı ve metot geçerli olmaktadır. Bir başka ifade ile şeyin doğasına dair akla ve tecrübeye dayalı bir izah yapılabiliriyorsa o, o şeyin hassi bir özelliği olmuş olmaktadır. Henüz bu yollarla izah edilemediği halde yine de bir ilişkiden faydalanılarak ilgi kurabiliyorsa bu, tılsım olarak isimlendirilmektedir. Câbir bu yönüyle tılsımı benzerlik ve karşıtlık olarak iki yönlü ele almakta ve şunları söylemektedir:

“(Tılsımlar konusu) cevheri tahkik ile ilgili bir bölümdür. Çünkü herhangi bir işlevi olan her şey, cevhere ait özelliğinden dolayı bu işlevi görür. Edevatı (on kategoriye ait) izafet babından dolayı kuvveden fiile çıkar. Böylece mümasile ve mukabile olarak adlandırılır.

⁵⁸⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.373-374.

⁵⁸⁹ Câbir ile hocası Ca'fer es-Sadık arasında “Tılsım” konusunda geçen ilgi çekici konuşmaya göre bu kelimenin manası ters okunduğunda ortaya çıkar. “Muslît” kelimesinin anlamı, tasallut eden anlamına geliyor. O halde diyor Câbir, “*tılsım, eyleminde mumasile ve mukabile ile muslît olandır (ağır basan, tasallut edendir.*” (Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.377)

⁵⁹⁰ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Mülk*, s.495 vd.

Mumasile, şeylerden bazısının bazısı ile benzer şekillere girmesidir. Onu çekmesi veya çoğaltmasıdır. Kükürt ile ateşin mumasilesi gibi. Mukabile ise bazı şeylerin bazı şeyler ile ayrık düşmesi, onu uzaklaştırması, azaltması ve ondan nefret etmesidir.

Mumasile ve mukabilede iki mertebe vardır. Mumasilede etkinlik durumu, edilginlik durumundan daha kuvvetlidir. Bu ikisini de (hem etkinlik hem de edilginlik) taşıyan, tek bir yönü taşıyandan daha kuvvetlidir.

Sıcak-kuru ile sıcak-nemli arasındaki bağ, sıcak-kuru ile soğuk-kuru arasındaki bağdan daha kuvvetlidir. Nitekim sıcak-kuru ile sıcak-kuru arasındaki bağ üstteki iki örnekten daha kuvvetli ve mümkündür.

Mukabilede de etkinlik durumu edilginlik durumundan daha kuvvetlidir. Her iki tarafı içeren burada da daha kuvvetlidir. Örnek verecek olursak biri sıcak-kuru, diğeri sadece kuru, bir diğeri ise soğuk-kuru'dan oluşan bu karşıtlık; biri sıcak-kuru diğeri sıcak-nemli olan karşıtlıktan daha kuvvetlidir. Sıcak-kuru olan şey ile soğuk-nemli olan şey arasındaki karşıtlık ise en kuvvetli olanıdır.”⁵⁹¹

Câbir'in havas ve tılsım konusunda Helenistik-Yunan felsefe ve kimyasından etkilendiği görülmektedir.⁵⁹² Nitekim bu düşünce daha erken bir dönemden beri var olan maddelerin doğasında bulunduğu varsayılan sevgi-nefret, çekim-itim gibi metafizik birtakım öğeleri çağrıştırmaktadır. Bunun bir örneğini, Empedokles'in oluşu izahta kullandığı sevgi-nefret ilkelerinde görmekteyiz.⁵⁹³ Empedokles çoklu arkhe düşüncesine sahipti ve varlığın kökeninin ateş, hava, su, toprak olduğunu düşünmekteydi.⁵⁹⁴ Bunların farklı şekillerde karışması neticesinde varlık âleminin oluştuğunu söylemekteydi. Bu ilksel çeşitliliği, birleşme ya da ayrışmayı (Aristocu dille söylersek oluş ve bozuluşu) sağlayan ilke ise Empedokles'e göre bu ilkelerin doğasında bulunan sevgi ve nefretti. Zira Empedokles bu konuda şunları söylemektedir:

“Önce her şeyin dört kökenini duy: Parlayan Zeus, canlılık veren Hera, Aidoneus ve ölümlü insanların kaynaklarını, gözyaşlarından oluşan suyla dolduran Nestis. (Burada Zeus ateşi, Hera toprağı, Aidoneus havayı, Nestis ise suyu simgeliyor). Bunlar sürekli bir şekilde yer değiştirmekten hiç vazgeçmezler. Kimi zaman sevgi yüzünden hepsi bir araya gelir, bir olur, kimi zaman da nefret yoluyla hepsi birbirinden ayrı kalır.”⁵⁹⁵

Empedokles'in sevgi-nefret ilkeleri şeylerin ilk doğalarından kaynaklanan bir durumdur. Câbir için de aynı durumun geçerli olduğu görülmektedir. İbn Hayyân da mumasile ya da mukabile şeylerin cevherinden kaynaklanan bir durum olduğunu savunmaktadır. Bu bakımdan filozofumuzun verdiği anlamla herhangi bir şeyin tanımlayamadığımız cevheri bir özelliğinden dolayı gizil bir etki göstermesi tılsım

⁵⁹¹ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fî'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.375-376.

⁵⁹² Abdurrahman Bedevî, a.g.e., s.8.

⁵⁹³ Arda Denkel, a.g.e., s.57.

⁵⁹⁴ Kadir Çüçen, a.g.e., s.108.

⁵⁹⁵ Simplicus, *Phys.*, 158, 6.'dan aktaran Arda Denkel, a.g.e., s.57.

olarak ifade edilmektedir. Tılsım, şeylerin cevherinden ve ona yüklenmiş olan ilksel-niteliksel tabiatlarından dolayı birbirbirine karşı gösterdiği bir tür gizil ilgi ya da itkidir. Örneğin burçların birbirine mumasile ve mukabilesi bu tarz bir şeydir,⁵⁹⁶ yine astrolojik açıdan da böyle görülmektedir.⁵⁹⁷

Tılsıma dair böyle bir tanımlama başka bir soruyu daha gündeme getirmektedir: Bu tılsımların insanlar tarafından yapılması ve kullanılması mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, insan mumasile ve mukabile kurabilir mi? Bu, bir bakıma gizil bilgilerden yola çıkarak onları kullanma yoludur. İşin bu kısmı simya, astroloji ve ezoterik ilimlerle ilgilidir. Filozofumuzun ifadesiyle tılsım; ulviyâtı, yani yeryüzüne etki eden gök cisimlerini kullanmaktır.⁵⁹⁸ Düşürümüz, temkinli bir şekilde de olsa bunun iki yolu olduğunu ifade etmektedir. İlk yol kimyasal düzenlemeler yardımıyla yapılır.⁵⁹⁹ İkinci yol ise ruhani şahıslar olan gök kürelerinin yeryüzüne yaptığı etkilerden faydalanmak suretiyledir. Bu şekilde Câbir, ulviyattan yola çıkarak mumasile ve mukabile yapma, bu mukabile ve mumasileyi rasat ve buhur ile yapma gibi bigiler vermektedir. O ayrıca her buhurun tabiatı kullanılmak istenen gezegen ile aynı tabiatta olması gerektiğini de ortaya koymaktadır.⁶⁰⁰

Öte yandan burada İbn Hayyân'ın tabiata atfı dikkat çekicidir. Kanaatimizce Câbir'in sözlerinden astrolojiden astronomiye doğru bir kopuş sezilenmektedir. Şeylerin hakikatine dair bilgiyi yine şeylerin tabiatına bağlamak suretiyle bu ilimleri metodik olarak gözlem ve deneye, bu yolla da bilime doğru götürmektedir.⁶⁰¹

4.6. SANAT İLMİ OLARAK KİMYA

İlimler belli tanım, kavram ve metotlar etrafında teşekkül etmektedir. Bu unsurlar bir ilmin tarihi boyunca oluşmuş literatür etrafında şekillenmektedir. Bir şeyi bilim kılan ve onu bilgi yığını olmaktan kurtaran ölçütler temelde bunlardır. Bilim; sistematik bir metoda, müşahedeye, rasyonel ve empirik çıkarıma dayanır. Bu bakımdan her ne kadar rasyonel izahlara bilimler tarihi içerisinde rastlanılsa da genel itibariyle

⁵⁹⁶ Muhammed Naîm, “*Kimyâ Câbir b. Hayyân: İlm fî Ahdâni'd-Dîn (Câbir b. Hayyân Kimyası: Dinin Kucağında İlim)*”, Rabat: Mu'minûn bilâ Hudûd, 2017, s.10.

⁵⁹⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fî'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.377-378.

⁵⁹⁸ A.g.e., s.379.

⁵⁹⁹ A.g.e., s.376.

⁶⁰⁰ A.g.e., s.381-383.

⁶⁰¹ A.g.e., s.381.

doğa bilimlerinde müşahade ve deneye dayalı rasyonel metodun Aristoteles tarafından kurulduğu bilinmektedir. İskenderiye başta olmak üzere Orta Çağ ilim havzalarında sihir, büyü ve birtakım ezoterik düşüncelerle iç içe geçmiş Aristoteles ve Platon felsefesinin birleşimi olan Yeni-Platonculuk ve bu paralelde dolaşımda olan astroloji ve simya gibi bilim anlayışları görülmektedir.

Orta Doğu'nun Müslümanlar tarafından fethiyle birlikte, bu bölgede –her ne kadar Yeni-Platonculuk yürürlükte kalmaya devam etse de- bilim anlayışının tekrardan Aristocu temellerle kurulduğu görülmektedir. Öyle ki Modern düşünürlerden E. J. Holmyard Câbir hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır:

“İlk Müslümanlar kendilerini İskenderiye okulunun ilme dâhil ettiği Sabîî gizemciliğinden kurtardığında aklı atmosferi arındırdılar Özellikle de Harun Reşid (786-809) ve Me'mun (v.813) dönemlerinde Yunancadan sayısız kitap tercüme ettiler. Kimya da bu dönüşümden nasibini aldı ve gelişti... Emevî emiri Halid b. Yezîd b. Muaviye, Müslümanlar arasında kimya ilmini yayan kişiydi. Ancak bu ilimde onun yıldızını söndüren kişi, öğrencisi Câbir b. Hayyân'dı. O, *kimyacı* lakabına layık olan ilk kişidir... Câbir ortalama bir Aristocuydu. Maddenin oluşumuna dair nazariyesi –bütün önemli yönleriyle- Aristo'nun görüşleriydi. Câbir'in zekâsı onu, gözlenen vaka ile bağı kopuk ve akim kalmış bir tefekkür biçimine razı kılmadı. Bunun yerine kendisinden sonrakilerinde tercih edeceği gibi hayal gücünü tercih etti. Böylece açık ve dakik görüşleri ortaya çıktı. Kimya alanında yapmış olduğu yenilikler ve gelişmeler ona *Câbir* ismini layık görmemizi sağladı. Çünkü bu ilmi (kimya) yeniden inşa eden, onu ana esaslar üzere oturtan odur.”⁶⁰²

Câbir, Arapça “جبر” kökünden gelmekte ve tedavi etmek, yerine oturtmak, onarmak gibi anlamları içermektedir.⁶⁰³ İsm-i fâil kalıbından “جابر/Câbir”, tedavi eden, onaran, eski düzenine geri döndüren, ıslah eden gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Câbir b. Hayyân'ın ismi işte buradan gelmektedir.⁶⁰⁴ Öte yandan Câbir bu ilme kendi adını verecek kadar büyük bir kimyacıdır. Bu sebeple İbn Haldûn kimyacıların bu ilme “İlm-i Câbir” dediklerini aktarmaktadır.⁶⁰⁵ Çünkü daha sonra bozulmaya uğramış olan ilim anlayışını Aristotelesçi temellere geri döndüren, bu vesileyle ilmi baştan kuran ve onaran odur. O, bu bilimi felsefi bir anlayış ve bilimsel temeller eşliğinde işlemektedir. Olağanüstülükleri dışlamakta; deneye dayalı, akli ve ilmi bir yöneliş sergilemektedir.⁶⁰⁶

⁶⁰² E.J. Holmyard, “*Chemistry to the Time of Dalton*” s.15-16'dan aktaran Zeki Necip Mahmud, “*Câbir b. Hayyân*” s.186-187.

⁶⁰³ Serdar Mutçalı, “*Dağarcık Arapça-Türkçe Sözlük*”, İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995, s.103.

⁶⁰⁴ Zeki Necip Mahmud, “*Câbir b. Hayyân*” s.186-187.

⁶⁰⁵ S. H. Bolay, “*Düşünür Olarak Câbir bin Hayyân*”, s.20.

⁶⁰⁶ Abdurrahman Bedevî, a.g.e., s.8.

Metot ortaya koymakta ve öyle ilerlemektedir.⁶⁰⁷ Kimya ilminin de diğer ilimler gibi bir metot üzere ilerlemesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁶⁰⁸

Câbir kimyası ya da onun ifadesiyle sanat ilmi ile birlikte kendinden önceki simya çalışmaları hakkında bilgi vermekte fayda görmekteyiz. Bilindiği üzere simya, maddelerin ve canlı organizmaların daha üstün bir mükemmellik derecesine ulaşması için onlara müdahale edilmesine dayanan teorik ve pratik yanları olan bir disiplindir.⁶⁰⁹ Bu disiplin; özünde doğal oluşum süreçlerine insan tarafından müdahale edilmesi sonucu bakır, kalay, kurşun gibi değersiz metallerin altın, gümüş gibi değerli madenlere dönüştürülmesi; birtakım ilaç ve karışımlarla (el-İksîr, felsefe taşı) başta insan olmak üzere canlı organizmaların çürümesini ve bozulmasını engelleme; bu vesileyle uzun bir yaşam temin etme düşüncesine dayanmaktadır. Ancak bunun insan kapasitesini aşan boyutu sonucunda simya, din ve birtakım gnostik düşüncelerle iç içe geçmektedir.⁶¹⁰ Bu anlamda simya, insan nefsinin arınmasını sağlayan manevi bir süreç olarak da görülmektedir.⁶¹¹ Simya kelimesinin kökenine dair Eski Mısır dili Koptça’da *khem*, *khema* olarak geçen kara toprak kelimesine atıf yapılmaktadır.⁶¹² Bu kelime Arapçaya *el-kimiya*⁶¹³, Latinceye de Arapçadan *alchymia* şeklinde geçmiştir.⁶¹⁴ Bir diğer izah ise İbranice köken üzerinedir. İbranice *kîm-yeh* kelimesinden gelmektedir ki bu anlamda kimya, Yehova’dan gelen bilgi anlamındadır.⁶¹⁵

Simya geleneğinin tarihi çok eskilere dayanmaktadır. Metallerin insan hayatında en erken çağlardan beri var olduğu düşünüldüğünde ilk kimyasal işlemler de bu tarihlere kadar geri götürülebilmektedir. Nitekim Hermes Trismegistus ve Antik Mısır’a kadar uzanan bir tarihten söz edilmektedir.⁶¹⁶ Yine Asya ve Babil medeniyetlerinde de simya bilinmekte ve günlük işlerde kullanılmaktadır. Zira bu tarihsel süreçler boyunca altın ve gümüş hep önemini korumuş ve en değerli madenlerden addedilmiştir. Simya, bir bakıma değersiz olan diğer madenlerin çeşitli işlemlerle altına dönüştürülmesine

⁶⁰⁷ Fuat Sezgin, *Bilim Tarihi Sohbetleri*, s.37.

⁶⁰⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.77-78; *Kitabu'l-İzah*, s.113.

⁶⁰⁹ Andrea Bernardoni “Simya ve Kimya”, Orta Çağ-1. Umberto Eco (Ed.). Leyla Tonguç Basmacı (çev.). İstanbul: Alfa Yayınları, 2017, s.506, 507.

⁶¹⁰ Mircea Eliade, *Asya Simyası*. Lale Arslan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yay., 2002, s.12-14.

⁶¹¹ Titus Burckhardt, *Astroloji ve Simya*. Mehmed Temelli (çev.). İstanbul: Verka Yay., 1999, s.32, 37.

⁶¹² Bernardoni, a.g.e., s.507.

⁶¹³ Ahmed Cebbâr, *İslam Bilim Tarihi*. Lütfi Feyzi Topaçoğlu (çev.). İstanbul: Küre Yay., 2018, s.239

⁶¹⁴ Nilüfer Öndin, *Rönesans ve Simya*. İstanbul: Hayalperest Yayınları, 2017, s.9.

⁶¹⁵ Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, c.4, s.33 vd.; Zeki Necib Mahmûd, a.g.e., s.47.

⁶¹⁶ Ayten Aydın, a.g.e., s.323 vd.

hasredilmiştir. Süreç içerisinde simya çalışmaları daha metodik bir hale getirilmiş, maden tahlilleri ve tasnifleri için çalışmalar yapılmıştır. Simya literatürüne bakıldığında bu konu arkhe araştırmalarına kadar geri götürülebilir. Hatta Câbir, bu kökeni daha eskilere Aryus'a kadar geri götürmekte ve bir tarihi perspektif sunmaktadır.⁶¹⁷

Hermes ile birlikte Orta Doğu'da simya literatürü incelendiğinde Bolus Demokritos, Panomolis'li Zosimos⁶¹⁸, Morienus (Câbir'in Mariyânus olarak andığı ve Halid b. Yezîd'in Mısır'dan getirttiği şahıs), İskenderiyeli Stephanos, Apollionus⁶¹⁹ gibi isimler anılabilir. Bu literatürün başlıca kaynakları arasında *Hermetik Külliyyat* (*Corpus Hermeticum*), *Zümrüt Tableti* (*Tabula Smaragdina*), Zosimos'un yirmi sekiz kitaplık *Kheirokmeta* isimli eseri⁶²⁰, Demokritos'a ait *Physika kai Mistika*, *Leiden Papirüsü*, *Stockholm Papirüsü* ve daha birçok eser sayılabilir.

İnsanın küçük âlem olduğu makrokozmos-mikrokozmos benzetmesi Hermes'ten beri var olan bir düşüncedir. Bu bakımdan bu anlayış etrafında kurulan kozmoloji, yeryüzü ile gökyüzü arasındaki tam benzeşim fikrine dayanmaktadır.⁶²¹ Eski uygarlıkların tabiat ve içerisindekilerini, tabiatüstü ve göksel kuvvetlerle açıklamaya çalıştıklarını daha önce belirtmiştik. Bu mantık çerçevesinde simya tarihine bakıldığında örneğin demirin göksel bir anlam kazandığı bilinmektedir. Nitekim Babil döneminde çeşitli metaller çeşitli gezegenlerle özdeşleştirilmiştir.⁶²² Güneş-altın,⁶²³ Ay-gümüş, Venüs-bakır, Satürn-kurşun, Jüpiter-elektrum ya da kalay, Merkür-kalay ya da cıva, Mars-demir eşleştirilmesi bunlardan bazılarıdır.⁶²⁴ Yine bu mantıkla kadim medeniyetlerde birtakım gezegenlerin aydınlık-karanlık, eril-dişil şeklinde

⁶¹⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu's-Seb'in*, s.435.

⁶¹⁸ Zosimos'un islam kimya-bilim çalışmaları yapan müslüman kimyacılar kaynaklığı etrafında dönen tartışmalar için bkz: Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, c.4, s.17 vd.

⁶¹⁹ “Câbir'in simyayı öğrendiği üstadı olarak kabul ettiği bir diğer kişi de Balinas'tır. Balinas, M.S. I. yüzyılda Kapadokya (Tyana)'da yaşayan bu nedenle de Tyanalı Apollonius olarak anılan, Pythagoras (M.Ö. 569-475) öğretilerini benimseyen, döneminin okült bilgisine hakim, Hermes Trismegistos'a atfedilen Zümrüt Tablet'in bilinen ilk metnini ortaya çıkaran kişidir. Apollonius'a atfedilen ve Halife Me'mun (813-833) döneminde, ismi bilinmeyen bir Müslüman âlim tarafından Arapça'ya kazandırılmış olduğu tahmin edilen Kitâb-ı Sırr el-Hâlîka, Câbir'in çalışmalarının hareket noktalarından biri olmuştur.” Ayten Aydın, a.g.e., 325. Apollionus etrafında dönen tartışmalar hakkında bkz: Fuat Sezgin, *Tarihu't-Turâsi'l-Arabî*, c.4, s.15 vd.

⁶²⁰ Ahmed Cebbar, a.g.e., 242.

⁶²¹ Mircea Eliade, *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. M. Emin Özcan (çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2002, s.22, 40-41.

⁶²² Esin Kahya, a.g.e., s.30.

⁶²³ Burckhardt, a.g.e., s.17.

⁶²⁴ Benzer bir maden-gezegen eşleştirmesini Hint Mitra geleneğinde de görürüz. Bknz: Mircea Eliade, *İmgeler ve Simgeler*. Mehmet Ali Kılıçbay (çev.). Ankara: Doğu Batı Yay., 2018, s.59.

tanrılaştırıldığı görülmektedir. Örneğin Güneş ve Ay birbirine daima zıt olarak düşünülmüştür. Güneş, aydın ve eril olarak tanrılaştırılırken Ay, karanlık ve dişil olarak düşünülmüştür. Yine hermetik külliyatta filozof taşının oluşumu konusundaki anlatımlar bu dualiteye bir örnektir: “*Gabrios (erkek) ve Beja (dişi) kardeşlerin evlenmesinden filozof taşı doğmaktadır. Burada erkek Güneş'e, kız Ay'a karşılık gelmektedir. Arapça'da Gabricus, kibrite (kükürt), Beja cıvaya karşılık gelmektedir. Bunların birleşmesiyle siyah cıva sülfür meydana gelmektedir.*”⁶²⁵ Diğer yandan gezegen ve maden eşleştirmesini Câbir b. Hayyân'ın da yaptığına şahit olmaktadır.⁶²⁶ İbn Hayyân bu konudaki düşüncelerini şu şekilde ifade etmektedir: “*Nasıl ki gökyüzünde yedi felek ve onların gezegenlerinden daha yüksek ve şerefli bir şey yoksa yeryüzünde de yedi maden ve bunlardan çıkan taşlardan daha yüksek ve şerefli bir şey yoktur.*”⁶²⁷

Bununla beraber kadim Orta Doğu'da birçok medeniyetin metal-Tanrı özdeşleştirmesine gittiği de bilinmektedir.⁶²⁸ Örneğin Babil'de Marduk, altın tanrısıdır. Yine ateş tanrısı Gibil, kutsal mabet işçisi olarak bilinmektedir.⁶²⁹ Lacivert taşı (lapis lazuli), yıldızlı göğün mavisidir ve kabartmalar üstünde ay tanrısı, yıldızlı gecenin tanrısı, Sin'in sakalı bu taştan yapılmıştır. Yine Güneş tanrısı Ra'nın saçları da Yehova'nın ayakları altında bulunan döşeme de bu taştır.⁶³⁰

Diğer yandan simyanın kendisine ait bir dili ve terminolojisi de vardır. Buna göre gökten düşen göktaşları ya da toprağın bağrından çıkarılan madenler büyü güçlerle yüklüdür. Bundan dolayı bu, herkesin yapacağı bir şey değildir. Bu kutlu madenlerle ilgilenenler özel bir zümre oluşturmaktadır.⁶³¹ Madenleri işleyen kişiler gizemli ve tehlikeli güçlerle temasa geçmektedirler. Maden ister gökten isterse yerden gelsin madenin büyü her zaman korkutucudur.⁶³² Bu sebeple genellikle bilgiler gizli ve şifreli bir şekilde yazılmakta ve bu ilimle uğraşanlardan başkasının öğrenmesi istenmemektedir.⁶³³ Câbir'in de sıklıkla gizliliğe atfı bu yüzdendir.⁶³⁴ Örneğin yeşil cam

⁶²⁵ Ayten Aydın a.g.e., s.323.

⁶²⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile 'l-Fi'l*, s.357.

⁶²⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu'r-Rahme*, s.581.

⁶²⁸ Mircea Eliade, *Babil Simyası*, s.38.

⁶²⁹ Esin Kahya, a.g.e., s.21.

⁶³⁰ Mircea Eliade, *Babil Simyası*, s.43.

⁶³¹ Burckhardt, a.g.e., s.18.

⁶³² Mircea Eliade, *Babil Simyası*, s.51.

⁶³³ Burckhardt, a.g.e., s.37.

yapımına dair Selecia’da bulunan bir Babil-Marduk tabletinde bilgiler kasıtlı olarak karmaşık bir çivi yazısı ile yazılmıştır. Bu yazının içeriği, daha sonra Asurbanipal’ın Kraliyet Kütüphanesi’ndeki kazıda bulunan daha açık bir yazıyla yazılmış tablet sayesinde çözülebilmektedir.⁶³⁵ Nitekim bu tabletlerin dili de tipik bir simya dilidir.

Öte yandan simya dilinde kozmik yaşam aynen insanoğlunun yaşamına benzetilmektedir. Bu anlamda madenlerin doğumu, cinselliği ve ölümü söz konusudur. Simyada madenler; *ceset*, *embriyo*, *yumurta* olarak isimlendirilmektedir. Yine maden ocağı da döl yatağı ya da rahim olarak tanımlanmaktadır. Bu anlamda herhangi bir madeni kimyasal işleme sokmak demek, madenleri birbirleriyle evlendirmek demektir.⁶³⁶ Yani onu hazırlanmış olan rahimde döllemek demektir. Şu halde bu mantıkla madenleri eril ve dişil olarak ayırmışlardır. Eril taşlar daha parlak olanlar, dişil taşlar ise daha donuk olanlardır.⁶³⁷ Câbir b. Hayyân’ın da kimya çalışmalarında sıklıkla bu dili kullandığı görülmektedir. Örneğin onun kimyasal işlem elemanlarını tepkimeye sokmak işlemine *tezvîc* (eş kılma, evlendirme suretiyle birleştirme) adını verdiği görülmektedir.⁶³⁸ Düşünürümüzün yine *sıbg* kelimesini sıklıkla kullandığına rastlanmaktadır.⁶³⁹ Genellikle bu kelime boya ya da boyama manasında alınmaktadır.⁶⁴⁰ Ancak bu kelime meni, kromozom çifti, ruh⁶⁴¹ gibi anlamlara da gelmektedir. Bu anlamda bir madene *sıbg* katmak demek onu döllemek ya da ruhlamak demektir. Öte yandan bu işlem, madenleri türlü kimyasal işlemler vasıtasıyla evlendirmek, onlara *sıbg* vermek (yani onları döllemek ya da ruh ile diriltmek) olan kimya ilminin de tanımıdır.⁶⁴²

Diğer taraftan Câbir’in verdiği tanımdan yola çıkarsak kimya ya da sanat ilmi, var olan herhangi bir varlık tekinden görünüşte onda olmayan bazı özellikleri yani yok

⁶³⁴ Bu konuda “Eğer cahilse oğluna bile öğretme” diyor Câbir. Bknz: Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*, s.46-47.

⁶³⁵ Esin Kahya, a.g.e., s.22-23.

⁶³⁶ Mircea Eliade, *Babil Simyası*, s.68 vd.

⁶³⁷ A.g.e., s.64.

⁶³⁸ Câbir b. Hayyân, *Kitabu’l-İzah*, s.113.

⁶³⁹ Câbir b. Hayyân, *Kitâb Ustukusu’l-Âs alâ Ra’yi’l-Felâsife*, s.536.

⁶⁴⁰ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, s.38; Esin Kahya, a.g.e., s.129.

⁶⁴¹ Mutçalı, a.g.e., s.469.

⁶⁴² Kimya ilminin tanımı konusunda Câbir şunları söylemektedir: “Kimyanın tanımı nedir sorusuna verdikleri cevap: Var olandan (*Eys*), yok olanı (*Leys*) çıkartmak. Ne güzel bir tanım. Onların tanımlarında *leys*, *adem* (yokluk); *eys* ise var olmak demektir. Bu durumda kimya, cisimlere onlarda olmayan boyalar (*Sıbg-Esbâğ*) katmaktır.” Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’l-Ahcâr alâ Ra’yi Balînâs*, s.36.

olanı ortaya çıkartma işidir.⁶⁴³ Filozofumuza göre kimyanın özü budur ve bu, madenlerin transmutasyonu yani cevherî dönüşümü (İstihâle) fikridir.⁶⁴⁴ Ancak kanaatimizce İbn Hayyân'ı kimya alanında önemli bir şahsiyet kılan husus, bu ilmi bilimsel ve felsefi temellere oturtmasıdır. Zira bu bilim dalına Câbir, kuvve-fiil ve madde-form anlayışı etrafında yaklaşmaktadır.⁶⁴⁵ Bir diğer yönüyle kimyasal işlem yapmak, artık büyü gibi gizemli birtakım düşüncelerle izah edilmemektedir. Bu yeni bakış açısına göre kimya, maddenin zaten kendisinde bulunan potansiyelin doğal yolla ortaya çıkmış suretinden farklı bir suretle ortaya çıkmasını sağlamak demektir. Bu bakımdan maddenin transmutasyonu yani istihâlesi cevheri özelliklerinde yapılmaya çalışılmaktadır. Yine unutulmamalıdır ki burada da kimya elemanları ilksel-niteliksel dört unsur ve yedi madendir.⁶⁴⁶

İstihale yani dönüşüm konusunda İbn Hayyân cevheri özelliklere atıf yapmakta ve cevheri özelliklerin de değişebileceğini söylemektedir. Oysa İbn Sînâ (v.1037), Câbir ve Ebubekir Râzî'nin isimlerini zikrederek şeylerin birbirine dönüşümünü kabul etmez. Ona göre şeyler arasındaki dönüşüm ancak araza ait kısımlarda olabilir ve cevhere ait özellikler değiştirilemez. Örneğin hakikatte altının cevheri özellikleri bilinemez. Bundan dolayı da atılacak ya da eklenecek şeyler belirlenemez.⁶⁴⁷ Aynı şekilde Kindî de şeylerin tabiatının biricikliğinden yola çıkarak bu fikri doğru bulmaz.⁶⁴⁸ Fârâbî de bu konuda biraz sakınlıdır. O, maddenin dönüşümünü atılacak ya da eklenecek olan özelliklere bağlamaktadır. Buna göre atılacak olan özellik zatî bir özellikse dönüşüm imkânsızdır, arazi bir özellikse mümkündür.⁶⁴⁹ Câbir'in maddenin dönüşüm fikri ise makro düzeyde bütün şeylerin ilksel-niteliksel unsurlardan müteşekkil olduğu düşüncesine dayanırken mikro düzeyde bütün madenlerin kükürt-cıva bileşimi ile

⁶⁴³ Kimyanın dini meşruiyetine dair ilginç bir aktarımda bulunur Câbir. Diyor ki: “Biz sana *Kitâb-ı İmame*’de İmam Ali b. Ebû Tâlib’in sözünü vermiştik. Ona kimya var mıdır? Diye soruldu. O da hutbede demişti ki: O vardır, vardı, var olacak ve o varlıktır. Dediler ki: onu bize açıkla ey Emîre’l-Mü’minîn. O da dedi ki: Kalay, kükürt, cıva, cam, demir, safran, bakır pası, yeşil bakır. Dediler ki: anlamadık ey emir bize açıkla. Dedi ki: bazısını toprak, bazısını su yapın. Toprağı su ile iflah edin. Sonra biraz daha bilgi istediler. O, bundan daha fazlasını söyleyemem. Felsefeciler bunun üzerine fazla söz söyleyince, insanlar bu fazlalık üzerinde tapındılar.” (Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.90-91); benzer rivayeti Fuat Sezgin de verir. Bknz: Fuat Sezgin, *Tarihu’t-Turâsi’l-Arabî* c.4, s.24 vd.

⁶⁴⁴ Ahmed Cabbâr, a.g.e., s.258.

⁶⁴⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.93.

⁶⁴⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu’r-Rahme*, s.579; *Kitabu’l-İzah*, s.112.

⁶⁴⁷ Fuat Sezgin, *Tarihu’t-Turâsi’l Arabî (Gas)*, c.4, s.8.

⁶⁴⁸ Zekî Necîb Mahmûd, *Selâse Resâil Felsefiye li Câbir b. Hayyân*, s.38-39

⁶⁴⁹ Zekî Necib Mahmûd, a.g.e., s.39.

oluştugu fikrine dayanmaktadır. Nitekim Zosimos da madenlerin oluşumunda cıva-kükürt ikilisini esas kabul etmekteydi.⁶⁵⁰ Buna göre yeryüzünün altında bin yıllar içerisinde oluşmuş ve hala oluşmaya devam eden madenler, gezegenlerin etkisine göre farklılık gösteren cıva-kükürt oranına göre farklılaşmaktadır. Yine bu farklılık genellikle maden içindeki kükürtlerin (ya da bir bakıma toprağın) farklı farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Ancak şunu hemen belirtmek gerekir ki filozofumuz İbn Hayyân'a göre bu farklılıklar, cevherî değil arazî bir farklılıktır.⁶⁵¹

Bu farklılaşmayla birlikte Câbir'e göre metaller makro düzeyde dört ilksel-niteliksel unsurla tanımlanmaktadır. Filozofumuza göre bunların bütün varlık âleminin yapı taşı olduğunu söylemiştik ki aynı zamanda bunlar etkin ve edilgin olarak ayrılmaktaydı. Yine hatırlanacağı üzere zahir olan unsurlar muhitte, batın olanlarsa merkezde toplanmaktaydı. İşte Câbir böyle bir taksimatı madenler için de yapmaktadır. Buna göre madenlerin bir iç yani maddede bulunan kuvvesi bir de dış yapısı yani fiile çıkmış formu bulunmaktadır. Unsurlardan bir etkin ve bir edilgin zahiri oluştururken, diğer etkin ve edilgin batınını oluşturmaktadır.⁶⁵² İbn Hayyân'ın anlatımına göre temel madenlerin iç ve dış özellikleri şöyle bir tablo ile gösterilebilir.⁶⁵³

Tablo 4.2: Madenlerin İç ve Dış Özellikleri

MADENLER	DİŞ ÖZELLİKLER	İÇ ÖZELLİKLER
Altın	Sıcak-Nemli	Soğuk-Kuru
Gümüş	Soğuk-Kuru	Sıcak-Nemli
Cıva	Soğuk-Nemli	Sıcak-Kuru
Demir	Sıcak-Kuru	Soğuk-Nemli
Kalay	Soğuk-Nemli	Sıcak-Kuru
Bakır	Sıcak-Kuru	Soğuk-Nemli
Kurşun	Soğuk-Kuru	Sıcak Nemli

⁶⁵⁰ Esin Kahya, a.g.e., s.104.

⁶⁵¹ Câbir b. Hayyân, *Kitabu'l-İzah*, s.112; *Kitâbu'l Havâsu'l-Kebîr*, s.166-167.

⁶⁵² Câbir b. Hayyân, *Kitâbu's-Seb'in*, s.428.

⁶⁵³ A.g.e., s.429; Esin Kahya, a.g.e., s.124.

Câbir b. Hayyân her bir metali içi dışına zıt olacak bir şekilde düşünmektedir. Buna göre her bir maden kuvve olarak diğer madenlerin özelliklerini içerisinde barındırmaktadır. Şayet bir maden başka bir madene dönüştürülmek isteniyorsa bu özellikler göz önüne alınıp ona göre bir kimyasal işlem uygulanmalıdır. Örneğin gümüşten altın elde edilmek isteniyorsa gümüşün dış özelliği olan soğukluk ve kuruluğun giderilmesi, daha doğru ifadeyle kuvve haline getirilip içe gömülmesi, kuvve halinde içte bulunan sıcaklık ve nemlilik özelliklerinin de fiile yani zahire çıkartılması gerekmektedir.⁶⁵⁴ Madenlerin bu dönüşümleri ile ilgili düşünürümüz şunları ifade etmektedir:

“Kişi eğer altını bakıra dönüştürmek isterse öncelikle bakırın ve altının veznini bilmeli. Sonra da hangisinin hangisine oranının fazla olduğunu belirlemeli. Eğer altın fazla ise bakır değerine gelinceye kadar azaltılmalı. Eğer bakır fazla ise altın, bakırın seviyesine gelinceye kadar çoğaltılmalı. Tıpkı bunun gibi eğer altını gümüşe veya gümüşü altına dönüştürmek istersen burada da dediğimiz metodu takip etmelisin. Cisimlerin birbirine dönüşümü böyledir.”⁶⁵⁵

İbn Hayyân eserlerinde bu tarz dönüştürme işlemlerine ve dönüştürülmek istenen altın⁶⁵⁶, grafit⁶⁵⁷, gümüş⁶⁵⁸, kalay⁶⁵⁹, demir⁶⁶⁰, cıva⁶⁶¹ gibi madenlerin ilk tabiatlar bakımından ölçülerine, neyin eksiltilip neyin arttırılacağına dair bilgiler vermektedir. Şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki Câbir için madenlerin birbirine dönüşümü, madenlerin temelinde bulunan özelliklerin değişimi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu konuda ölçüt alınması gereken tabii şey altın, teorik şey ise daha önce gördüğümüz üzere mevâzîn ilmidir. Zira İbn Hayyân’a göre altın, hem mevâzîn bakımından hem de tabiat bakımından en dengeli olan maden çeşididir. Öte yandan diğer madenlerin durumu da altına göre değerlendirilmektedir. Bu bakımdan düşünürümüzün nazarında diğer madenlerin altına nispeti, hasta olanın sağlıklıya nispeti

⁶⁵⁴ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 't-Tecmî*, s.227; *Kitâbu 'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.68.

⁶⁵⁵ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu 'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs*, s.68.

⁶⁵⁶ A.g.e., s.68.

⁶⁵⁷ A.g.e., s.70.

⁶⁵⁸ A.g.e., s.69-70.

⁶⁵⁹ A.g.e., s.72-74) Kalay konusunda şöyle bir bilgi veriyor Câbir: “insanlar kalayın vezni konusunda ihtilafa düştüler. Revak ashâbı (Stoa) ‘o kurşundur. Kardeşinin ismi ise usrub’dur’ dediler. Empedokles taifesi ise, zâvis olarak isimlendirir. Pisagor taifesi ise müşteri olarak isimlendirir. Sokrat ise zâvis der. Meşşâi’ler ise tabiatına ilişkin ismi yoktur der.” (A.g.e., s.72-73.)

⁶⁶⁰ A.g.e., s.75.

⁶⁶¹ A.g.e., s.75-76.

gibidir. Nasıl ki hasta olan kişi ilaca ihtiyaç duymaktaysa altın harici diğer metaller de edviyeye (ilaç) ihtiyaç duymaktadır.⁶⁶²

Edviye (ilaç), Câbir'in *el-iksir* olarak ifade ettiği ve simya ilminde genellikle *felsefe taşı* olarak isimlendirilen karışım türlerine verilen genel addır. Diğer yandan İbn Hayyân'ın bu konuda getirmiş olduğu yenilik, el-iksiri sadece minerallerden değil, aynı zamanda organik kimya olarak bitkisel (Akâkîr) ve hayvansal maddelerden de yapıyor olmasıdır.⁶⁶³

Câbir, *Kitâb-ı Seb'in*'de maden ve minerallerden elde edilen el-iksir terkiplerinden bahsetmektedir.⁶⁶⁴ Metal ve mineral kökenli el-iksir'in yanı sıra bitki kökenli iksirlerden de bahsetmekte ve yedi tür el-iksir zikretmektedir.⁶⁶⁵ Öte yandan İksirin elde edilmesi birtakım kimyasal işlemler neticesinde mümkündür. Kimyasal işlemlerin yapımını ise Câbir'in bütün varlık türlerinin ortak olduğu ilksel-niteliksel dört tabiata göre tertip edilmektedir.⁶⁶⁶

Simya terminolojisi de göz önüne alındığında düşünürümüzün de ruh, ceset, cisim gibi nitelemelerle maddeleri birtakım özelliklerine göre ayırdığı görülmektedir. Filozofumuz ceset ve cisim kavramlarıyla daha ziyade katı ve uçucu olmayan mineral ve madenleri ifade ederken ruh kavramıyla da daha ziyade uçucu olan bileşikleri kastetmektedir. Câbir'e göre bu hususa terkip yaparken de dikkat etmek gerekmektedir. Zira yapılacak olan kimyasal işlemde maddenin ceset-ruh dengesi göz önünde bulundurulmalıdır.⁶⁶⁷

Çalışmamızın konusu Câbir b. Hayyân kimyası olmadığı için biz konuyu daha fazla genişletmeyeceğiz.⁶⁶⁸ Kanaatimizce Câbir için kimya, felsefesini tatbik ettiği

⁶⁶² A.g.e., s.80; Câbir b. Hayyân, *Kitab-ı Hacer*, s.94-95.

⁶⁶³ Câbir b. Hayyân, *Kitabu'l-İzah*, s.111; Abdurrahman Bedevî, age., s.8; Fuat Sezgin, *Tarihi't-Turâsi'l-Arabî (Gas)* c.4, s.202.

⁶⁶⁴ Liste için bkz: Esin Kahya, a.g.e., s.125.

⁶⁶⁵ Zeki Necib Mahmûd, a.g.e., s.195-196.

⁶⁶⁶ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu's-Seb'in*, s.437.

⁶⁶⁷ Câbir b. Hayyân, *Kitâbu't-Tecrid*, s.561-562; *Kitâb İhrâc ma fi'l-Kuvve ile'l-Fi'l*, s.357.

⁶⁶⁸ Görüldüğü üzere Câbir kimyasal bakımdan hayli geniş bir çerçeve çizer. Bütün bunların yanı sıra Câbir için bunlar sadece kimyasal işlemler için kullanılan şeyler değildir. Ayrıca başka işlemler için de el-iksiri kullanılabilir. Nitekim iksir böylece kimya ile tıbbın iç içe geçtiği bir alanı da ifade eder. Örneğin Câbir hazırlamış olduğu bir iksir ile Yahya b. Halid el-Bermekî'nin bir cariyesini nasıl iyileştirdiğini şöyle anlatıyor: "Ben bu iksirle binden fazla kişiyi bu illetten (hangi hastalık olduğuna dair bilgi verilmemiş) kurtardım. Bu, tek bir günde bütün insanların gözünün önünde yaptığım bir şeydi. Günlerden bir gün ben bu ilimle uğraşırken efendim Yahya b. Hâlid'in yanında onun hizmetindeyken onun çok hoş

pratik alandır.⁶⁶⁹ Zira görüldüğü üzere Câbir b. Hayyân, devraldığı simya ilmini derinlemesine bir tahkik ile yeni baştan ele almış, felsefi ve kozmolojik görüşleri çerçevesinde onu kimya ilmi olarak yeni baştan tanzim etmiştir. Madde-form, fiil-kuvve ayrımlarını kimya ilmine dâhil etmiş ve bu şekilde tecrübî metoda dayalı bir bilim haline getirmiştir.



bir cariyesi vardır. Edep, güzellik, olgunluk, akıllılık bakımından onun gibisi yoktu. (Bu cariyeye) bir hastalıktan dolayı müshil ilacı içmiş ve ayağa kalkamayacak hale gelmiş. Efendim Yahya münadisi ile durumu bana bildirdi. Ben de ona zehirin şifasını bilmediğimi, -onu görmediğim için- ona soğuk su içirmesini ve onu soğuk su ile yıkanması gerektiğini söyledim. Ancak ne soğuk ne de sıcak şeyler ona fayda verdi. Ben de onun midesine humma tuzuyla kompres uygulamalarını ve ayağını bununla kaplamalarını söyledim. Ancak bu da işe yaramadı. Onu görmem için izin verdiklerinde güçten düşmüş bir şekilde ölü gibi yatıyordu. Benim yanımda bu iksirden biraz vardı. Bunu üç ayrı vakitte iki sekence miktarda verecek şekilde uyguladım. Sonra artık gözüümü o cariyeden sakınmaya başladım çünkü o, yarım saat sonra kendine, eski güzelliğine döndü.” Câbir b. Hayyân, Kitabu'l-Havâsu'l-Kebîr, s.153.

⁶⁶⁹ Câbir b. Hayyân ve Kimya bilimi için bkz.: Prof. Dr. Esin Kahya, “Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyân”, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

SONUÇ

Câbir b. Hayyân miladî sekizinci yüzyılın ilk yarısı ile dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreği arasında zamanın iki önemli ilim merkezi olan Bağdat ve Kûfe’de yaşamış; Bermekîler, Benî Mûsâ Kardeşler ve Ca’fer es-Sâdık gibi dönemin önemli siyasi ve ilmi şahsiyetleri ile ilişki içerisinde bulunmuş bir filozof ve bilim insanıdır. İçerisinde neşet ettiği zaman dilimi göz önünde bulundurulduğunda bu dönem, başta felsefe olmak üzere birçok Antik Dönem ve Orta Çağ bilimsel mirasının çeviriler yoluyla İslam düşünce dünyasına aktarıldığı bir dönemdir. Böyle bir atmosfer içerisinde yetişmiş olan Câbir b. Hayyân’ın kimya ilmi ile meşgul olurken felsefeye kayıtsız kalması düşünülemez. Nitekim Câbir’in Hâlit b. Yezîd dönemindeki erken tercümelerden faydalandığı görülmektedir. Öte yandan onun el-Me’mûn dönemi tercümelerine de yetiştiği, bu dönemde yapılan felsefe, tıp, astronomi, coğrafya ve kimya ile ilgili aktarılan eserler hakkında bilgi sahibi olduğu tespit edilebilmektedir.

İbn Hayyân’ın eserlerinden yola çıkarak görüşlerini tahkike giriştiğimiz çalışmamızda onun, felsefenin birçok alanında özgün görüşler geliştirdiğini tespit ettik. Böylece günümüzde onun sadece kimyacı kimliği ile tanınmasının bir eksiklik olduğu, aslında kimya bilimindeki yerinin de felsefî kişiliğinden yola çıkılarak tanımlanmasının gerekli olduğu neticesine vardık. Câbir’in eserleri Latin dünyasına on ikinci yüzyıldan itibaren *Geber* adı ile girmeye başlamıştır. Latinceye tercüme edilen eserleri daha ziyade kimya ilmi ile ilgili eserler olduğundan Batı’da Câbir bu kimliği ile tanınmaktadır. Kanaatimizce Câbir’in felsefî kişiliğinin geri planda kalmasının bir sebebi de budur. Zira Batı’da İslam felsefesi tanınmaya başladığında bu geç bir döneme denk geldiği için bu döneme kadar olgunlaşmış olan İslam felsefesi Fârâbî, İbn Sinâ ve İbn Rüşd üzerinden tanınmış, Câbir sadece kimyacı kimliği ile Batı’ya etki edebilmiştir. Modern dönemde ise Câbir gibi bir şahsiyetin hiç yaşamadığı, aslında bu eserlerin ona ait olamayacağı, daha sonraki bir dönemde Latin dünyasında kaleme alındığı gibi iddialar ortaya atılmaktadır.

Kanaatimizce eserlerin Câbir tarafından yazılmadığı iddiasının doğru olmadığının en önemli kanıtı, Latin dünyasında bilinmeyen Câbir felsefesi ile hem Latin dünyasında bilinen hem de bilinmeyen yönleriyle Câbir kimyası arasındaki

münasebettir. Câbir felsefesinin sistemli yapısı göz önünde bulundurulduğunda onun felsefesi ile kimyaya dair görüşleri arasında bütüncül bir ilişki olduğu görülmektedir. Bu bakımdan Câbir felsefesinden yola çıkılarak yapılacak bir okuma kimya eserlerinin de ona ait olduğunu gösterebilecek en önemli işarettir. Biz de çalışmamız bağlamında yaptığımız tetkiklerde mevâzin ve mîzan ilkesi etrafında bu tutarlığın bulunduğunu tespit ettik. Öte yandan Ebûbekir Râzî, Kindî, İbn Nedîm ve İbn Sînâ gibi Klasik dönem İslam filozoflarının Câbir b. Hayyân'dan bahsetmesi de Modern dönem araştırmacılarının böyle bir şahsın hiç yaşamadığı şeklindeki iddialarını çürütmektedir.

İbn Hayyân'ın felsefesi; sistemli, tutarlı, bütüncül ve aklın ilkelerine dayanan bir felsefedir. Bu bakımdan her sistemli filozof gibi Câbir'in de tanımlar vererek, kavram oluşturarak bilgiyi ve bilimi tasnif ettiği görülmektedir. Filozofumuzun ilimleri tanımlamaya ve tasnife dair “Kitâbu'l Hudûd” adlı eseri, İslam felsefesi bakımından elimizde bulunan en eski tanım ve tasnif eseridir. Bu bakımdan Câbir'in böyle bir eser ile tasnif merkezli bir problematik başlatarak kendinden sonra gelen İslam filozofları için bir tasnif geleneği armağan ettiği ve yine onun Yunanca felsefe kavramlarını Arapçalaştırmada kritik bir rol üstlendiği kanaatindeyiz.

Çalışmamız bağlamında bilgisel akt ve nedensellik konusunda Câbir'in Gazali, Hume ve Kant ile aynı düşünce tarzını taşıdığını tespit ettik. Nitekim biz, bu filozofların –özellikle de Gazali'nin- muhtemelen Câbir'den haberdar olduğu ve ondan etkilendiği kanaatindeyiz. Öte yandan Câbir b. Hayyân felsefesinin değiştiğini gördüğümüz bir diğer alan metafiziktir. Çalışmamız bağlamında tahkike aldığımız eserlerinde Câbir felsefesinin eleştirileri olmakla beraber büyük oranda Aristoteles metafiziğini benimsediğini, bu felsefî tutumuna birtakım Hermetik, Demokritosçu ve Yeni-Platoncu unsurların da eşlik ettiğini teşhis ettik.

Çalışmamızda ayrıca Câbir'in yaratma şeklinde bir varlığa gelişten söz ettiğini, Yeni-Platoncu kadîm vahdet ilkesi, Demokritosçu atom ve Aristocu dairesel hareket ve iç içe felekler kavramını bir araya getirdiğini, madde-form temelli bir teorik fizik üzerinden ilerlediğini tespit ettik. Kanaatimizce bu, aynı zamanda Câbir'in Kindî metafiziğine etkisini de göstermektedir. Diğer taraftan çalışmamızda İbn Hayyân'ın “varlık ve mahiyet” hakkında bir soruşturma geliştirdiğini de tespit ettik. Öyle görülüyor ki Câbir, havas konusu ile bu tartışmayı başlatmış, kendisinden sonraki

filozoflara –özellikle de İbn Sînâ’ya- bir gündem olarak bunun belirleyiciliğini üstlenmiştir.

Çalışmamızın en temel amacı, Câbir b. Hayyân’ın felsefî görüşlerinin neler olduğunu tespit etmek ve bu görüşlerin kimya ilmine etkisi olup olmadığını araştırmaktır. Çalışmamız sonucunda gördük ki o, sadece bir kimya âlimi değil aynı zamanda sistemli bir felsefenin de sahibidir. Öte yandan İslam dünyasında Meşşâî geleneğin kurucusu Kindî olarak bilinmekte, bu gelenek Ebu Bişr Matta’nın (v.940) Bağdat’taki okulu ile irtibatlandırılmakta ve en önemli temsilcisinin Fârâbî olduğu söylenmektedir. Çalışmamız bağlamında tespit ettiğimiz üzere İbn Hayyân, kronolojik olarak bu filozoflardan öncedir ve felsefesi, ilim anlayışı, deneysel metodu ve rasyonel düşünce tarzıyla o, Aristoteles’ten etkilenmiştir. Kanaatimizce bu durumda o, Meşşâî bir filozof olarak değerlendirilmelidir. Bütün bunlarla beraber Câbir b. Hayyân; felsefenin önemli alanlarında görüşler ortaya koymuş, bir bakıma kendisinden sonraki İslam filozoflarının çalışma alanlarını, ilgilenecekleri problematikleri belirlemiş ve sonraki İslam felsefecilerine bu problemleri devretmiştir. Bununla beraber çalışmamızda Câbir ile diğer İslam filozofları (Kindî, Fârâbî, İbn Sînâ ve Gazâlî) arasında nedensellik, tanım, tasnif, kıyas, tümevarım, oluş, cevher ve boşluk, varlık-mahiyet ayrımı gibi daha birçok konuda mukayeseli çalışmalara ihtiyaç duyulduğu sonucuna ulaştık.

Bu gibi soru ve sorunların birçoğu günümüz metafiziği için de hala birer uğraş alanıdır. Ancak kanaatimizce Câbir felsefesinin günümüze aktarabileceğimiz en önemli mirası mizan düşüncesidir. Çağımızda bilimlerinin her birinin kendi alanlarında büyük gelişmeler katettiği ortadadır. Bu birikimler, Câbir b. Hayyân’ın mizan felsefesinin güncellenmesi noktasında yepyeni ufuklar açabilir. Modern bilimin çıktılarının mizan fikri etrafında yeni baştan değerlendirilmesi günümüz din felsefesi açısından da yeni metafizik olanaklar yaratacaktır. Bu bakımdan Câbir felsefesinin günümüz din felsefesi tarafından yeniden değerlendirilmesi gerektiği kanaatini taşımaktayız.

KAYNAKÇA

- Adamson, P. ve Taylor, R. (2007). *İslam Felsefesine Giriş*. Çev. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Küre Yayınları.
- Akyol, A., Uyanık M. ve Arslan İ. (2016) *İslam Felsefesi Tanımlar Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayayınları.
- Aristoteles. (2005). *Fizik*. Çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- _____ (2017) *Metafizik*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık.
- _____ (2019) *Oluş ve Bozuluş*. Çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- _____ (2019) *Ruh Üzerine*. Çev. Lale Levin Basut ve Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- _____ (2018) *Gökyüzü Üzerine*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Arslan, A. (2019). *İlk Çağ Felsefe Tarihi 1-5*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- _____ (2017). *Felsefeye Giriş*. Ankara: BB101 Yayınları.
- Aydın, A. (2006). Câbir İbn Hayyân. *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Kitabı* (ss.322-329), Düzenleyen Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006.
- Aysever, L. (2002). Kratylos: Adların Doğruluğu ve Bilgi. *Hacettepe Ün. Edebiyat Fak. Dergisi*. Cilt 191(2): 153-166.
- Bakar, O. (2016). *İslam Bilim Tarihi ve Felsefesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Bedevî, A. (2010). *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslam'ın Rolü*. Çev. Muharrem Tan. İstanbul: İz Yayınları.
- Benli, Y. (2006). Câbir İbn Hayyân Külliyyâtının Kültürel Kaynakları, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Kitabı*

(ss.290-306), Düzenleyen Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006.

Bernardoni, A., Eco U. (2017). Simya ve Kimya. *Orta Çağ-1*. (ss.506-566) Çev. Leyla Tonguç Basmacı. İstanbul: Alfa Yayınları.

Bolay, S. H. (2013). *Aristo ve Gazali Metafizikleri*. Ankara: Nobel Yayınları.

_____ (1995). Bir Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân. *Felsefe Dünyası Dergisi*. 19: 19-29.

_____ (2018). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Atlas Yayınları.

_____ (2006). Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefî Görüşleri, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Kitabı* (ss.308-313), Düzenleyen Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006.

Burckhardt, T. (1999). *Astroloji ve Simya*. Çev. Mehmed Temelli. İstanbul: Verka Yayınları.

Câbirî, M. Â. (2001). *Arap-İslam Aklının Oluşumu*. Çev. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Cebbar, A. (2018). *İslam Bilim Tarihi*. Çev. Lütfi Feyzi Topaçoğlu. İstanbul: Küre Yayınları.

Cevizci, A. (2006). *İlk Çağ Felsefesi Tarihi*. Bursa: Asa Kitapevi.

_____ (2018). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Say Yayınları.

_____ (2017). *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları.

_____ (2016). *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları.

Corbin, H. (2017). *İslam Felsefesi Tarihi 1-2*. Çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çelebî, K. (tarihsiz). *Keşfü'z-Zünûn an Esmâi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*. Beyrut: Dâr İhyai't-Tûrâsi'l-Arabî.

- Çüçen, K., Zafer, M. R. ve Esenyel, A. (2017). *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Dağ, M. ve Aydın, H. (2017). *Orta Çağ İslam Kültüründe Felsefe*. İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.
- Mutçalı, S. (1995). *Dağarcık Arapça-Türkçe Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları.
- Demirtaş, M. (2017). *Tanrı-Âlem İlişkisi*. İstanbul: Otorite Kitap Yayınları.
- _____. (2013). Kant'ın "İnanca Yer Açmak İçin Bilgiyi İnkâr Ettim" Sözünün İman ve Bilgi Açısından Değerlendirilmesi. *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*. 17(1): 289-303.
- _____. (2014). "Her Değişmenin Bir Nedeni Vardır" Sentetik Apriori Önermesi Doğrultusunda Kant, Hume ve Gazali'de Nedensellik İlkesi. *C.Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*. 18(2): 367-390.
- Denkel, A. (2011). *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık.
- Eliade, M. (2002). *Babil Simyası ve Kozmolojisi*. Çev. M. Emin Özcan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- _____. (2018). *İmgeler ve Simgeler*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- _____. (2002). *Asya Simyası*. Çev. Lale Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- En-Neşşâr, A. S. (2016). *İslam'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu 1-2*. Çev. Osman Tunç. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Fahri, M. (2008). *İslam Felsefesi Tarihi*. Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to Yayınları.
- Gazzâlî, M. (2018). *Filozofların Tutarsızlığı*. Çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Gökberk, M. (2007). *Felsefe Tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Gutas, D. (2017). *Yunanca Düşünce Arapça Kültür*. Çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi.

Güngör, I., Çüçen, K. (2018). Neden Kavramı ve Nedensellik İlkesi. *Metafizik: Kavram ve Problemleriyle Varlık Felsefesi* (ss.290-307). Bursa: Sentez Yayıncılık.

Hodgson, M.G.S. (1993). *İslam'ın Serüveni 1*. Çev. Senai Demirci. İstanbul: İz Yayıncılık.

Hume, D. (2018). *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma*. Çev. Ferit Burak Aydar. İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

İbn Hayyân, C. (2015). *Tanımlar Kitabı*. Çev. Aygün Akyol ve İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Ahcâr alâ Ra'yi Balînâs. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.26-87). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Hacer. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.87-103). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâb Nâru'l-Hacer. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.103-108). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâb Ardu'l-Hacer. *Resâil Câbir bin Hayyân* (s.108-111). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitabu'l-Îzâh. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.111-115). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitabu'l-Havâsu'l Kebîr. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.115-168). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'z-Ze'baku's-Şarkî. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.168-173). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'z-Ze'baku'l-Garbî. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.173-177). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

_____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu's-Sırru'l-Meknûn'un Birinci Bölümü. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.177-181). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Mevâzîn es-Sağîr. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.181-127). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu't-Tecmî. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.227-269). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu't-Tasrîf. *Resâil Câbir bin Hayyân* Ahmed Ferîd MEZÎDÎ (drl.). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâb İhrâc ma fî'l-Kuvve ile'l-Fi'l. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.290-387). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Mâcid. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.387-394). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Habîb. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.394-425). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu's-Seb'în. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.425-440). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Hamsîn. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.440-444). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Bahs. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.444-460.). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'r-Râhib. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.460-463). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Hâsıl. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.463-468). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-İştîmâl. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.468-472). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Kadîm. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.472-475). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.

- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Meydâni'l-Akl. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.475-487). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Mülk. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.487-500). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâb-ı Krâtîs el-Hekîm. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.500-521). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâb-ı Ustânis el-Hekîm. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.521-528). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Risale fî'l-İksîr. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.528-530). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâb Ustukusu'l-Âs. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.530-561). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu't-Tecrîd ve Kitâbu'l-Menfaa. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.561-570). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'n-Nûr. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.570-571). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'r-Rahme es-Sağîr ve Kitâbu'r-Rahme. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.571-603). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mezîdî, A. F. (der.). (2006). Kitâbu'l-Beyân. *Resâil Câbir bin Hayyân* (ss.603-606). Lübnan: Dâru'l-Kütüb el-İlmiyye.
- _____ ve Mahmûd Z. N. ve Ebû Rîde M. A. (drl.). (Tarihsiz). Kitâbu'l-Ma'rife. *Selâse Resâil Felsefiyye li Câbir bin Hayyân* (ss.181-192). Paris: Dâru'l-Babillion.
- _____ ve Mahmûd Z. N. ve Ebû Rîde M. A. (drl.). (Tarihsiz). Kitâbu'n-Nefs. *Selâse Resâil Felsefiyye li Câbir bin Hayyân* (ss.192-198). Paris: Dâru'l-Babillion.

_____ ve Mahmûd Z. N. ve Ebû Rîde M. A. (drl.). (Tarihsiz). Kitâbu'l-Kısme. *Selâse Resâil Felsefiyye li Câbir bin Hayyân* (ss.192-202). Paris: Dâru'l-Babillion.

İbn Nedîm, M. (2017). *el-Fihrist*. Çev. Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları.

Kâhya, E. (1995). *Modern Kimyanın Kurucusu Câbir b. Hayyan*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karadeniz, O. (1998). Heyûlâ. *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 17. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Kaya, M. (1992). Câbir b. Hayyân. *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 6. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Kaya, S. (2018). Zorunlulukla İlişkilendirilen Mümkün Varlık Tasavvurunun İslâm Felsefesindeki Konumu Ve Müteahhîr Dönem Kelâmına Yansımaları. *Bilimname Dergisi*, 35(1): 535-570.

Kenny, A. (2017). *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi 1-4*. Çev. Serdar Uslu. İstanbul: Küre Yayınları.

Keskin, H. (1997). *İslam Düşüncesinde Bilgi Teorisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.

Kılıç, M. E. (2017). *Hermesler Hermes'i*. İstanbul: Sufi Kitap.

Kraus, P. (1354 h.). *Muhtâr Resâil Câbir bin Hayyân*. Kahire: Mektebetu'l- Hancî.

_____. (2009). *Mecmûa min Resâil Câbir bin Hayyân*. Ed. Abdurrahman Bedevî. Paris: Dâr Babillion.

Kumeyr, Y. (1992). *İslam Felsefesinin Kaynakları*. Çev. Fahrettin Olguner. İstanbul: Dergah Yayınları.

Kutluer, İ. (2017). *İslam'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık.

_____. (2013). *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık.

_____. (1993). Cevher. *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 7. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

- _____ (1997). Halâ, *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 15. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.
- Küçükalp, K. ve Cevizci, A. (2009). *Batı Düşüncesi Felsefi Temeller*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Mahmûd, Z N. (Tarihsiz). *Câbir b. Hayyân*. İskenderiye: Mektebeti'l-Mısr.
- _____ (Tarihsiz) *Selâse Resâil Felsefiyye li Câbir b. Hayyân*. Paris: Dâru'l-Babillion.
- Mazhar, İ. (2017). *Târîhu'l-Fikru'l-Arabî*. Windsor: Hindawi Foundation C.I.C.
- Mengüşoğlu T. (2017). *Felsefeye Giriş*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Na'im, M. (2017). *Kimyâ Câbir b. Hayyân: İlm fî Ahdâni'd-Dîn*. Rabat: Mu'minûn bilâ Hudûd.
- Nasr, S. H. ve Leaman O. (2017). *İslam Felsefesi Tarihi 1-3*. Çev. Şamil Öçal, Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Açılımkitap Yayınları.
- _____ (1985). *İslam Kozmoloji Öğretilerine Giriş*. Çev. Nazife Şişman. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Onay, H. (1999). *İhvân-ı Safâ'da Varlık Düşüncesi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öndin, N. (2017). *Rönesans ve Simya*. İstanbul: Hayalperest Yayınları.
- Önkâl, G. (2006). Câbir b. Hayyân'da Din, Bilim ve Bilgi, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu Kitabı* (ss.314-320), Düzenleyen Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Şanlıurfa, 28-30 Nisan 2006.
- Pines, S. (2017). *İslam Atomculuğu*. Çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Ronan, C. (2005). *Bilim Tarihi*. Çev. Ekmeleddin İhsanoğlu ve Feza Günergun. Ankara: Tübitak.
- Ross, W. D. (2014). *Aristoteles*. Çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık.

- Russell, B. (2004). *Batı Felsefesi Tarihi 1-3*. Çev. Muammer Sencer. İstanbul: Say Yayınları.
- Saraç, C. (1963). Câbir İbni Hayyân Üzerine. *İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi*. 1(1): 1-14.
- Sezgin, F. (1991). *Tarîhi't-Tûrâsi'l-Arabî (GAS)*. Riyad: Câmi'a İmam Muhammed b. Suud.
- _____ (2019). *Bilim Tarihi Sohbetleri*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- _____ (2018). *İslam Bilim Tarihi Üzerine Konferanslar*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- _____ (2019). *Tanınmayan Büyük Çağ*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şenel, C. (2017). *Yeni Eflâtunculuğun İslam Felsefesine Yansımaları*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Trismegistus, H. (2018). *Corpus Hermeticum*. Çev. Hürrem Gür Türer. İstanbul: Mavi Kalem Yayınevi.
- Türker, Ö. (2019). *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Uysal, E. (2008). *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları.
- Üçer, İ. H. (Ed.). (2017). *İslam Düşünce Atlası 1-3*. İstanbul: İlmi Etütler Derneği Yay.
- Ülken, H. Z. (2017). *İslam Felsefesi Kaynakları ve Etkileri*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Vural, M. (2016). *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları.
- Watt, W. M. (2004). *İslam Felsefesi ve Kelâmı*. Çev. Süleyman Ateş. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. Burhan. (1992). *T.D.V İslam Ansiklopedisi*. 6. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi.

Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2018). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayınları.

Zeydân, C. (2015). *İslam Uygarlıkları Tarihi 1-2*. Çev. Nejdet Gök. İstanbul: İletişim yayınları.



ÖZGEÇMİŞ

Adı Soyadı : Cihat İZCİ

Doğum Yılı ve Yeri : 1986 – ESKİŞEHİR

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Yüksek Lisans Öğrenimi : Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

Yabancı Dil : Arapça, İngilizce

İş Deneyimi : Milli Eğitim Bakanlığı – Öğretmen (2014’ten beri)

İletişim : (555) 360 6369

E-Posta Adresi : cihadizci@gmail.com