

Câbir Bin Hayyân Metafizikinde “Oluş” Düşüncesi

The Idea of “Existence” in Jâbir b. Ḥayyân’s Metaphysics

Cihat İzci Mehmet Demirtaş

Doktora Öğrencisi, Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Din Felsefesi Ana Bilim Dalı
Ankara | Türkiye
cihadizci@gmail.com
orcid.org/0000-0003-0203-3714

Doç. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi
Din Felsefesi Ana Bilim Dalı
Tokat | Türkiye
mehmetdem06@gmail.com
orcid.org/0000-0001-9537-3851

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi | 14 Ekim 2020
Kabul Tarihi | 16 Aralık 2020
Yayın Tarihi | 30 Aralık 2020

Article Types | Research Article
Received | 14 October 2020
Accepted | 16 December 2020
Published | 30 December 2020

Bu makale, 2020 yılında
tamamlanan *Câbir bin Hayyân*
Felsefesi adlı yüksek lisans tezinden
üretilmiştir.

This article, was produced from the mas-
ter thesis completed in 2020 entitled
Câbir bin Hayyân Felsefesi. (Tokat Gazios-
manpaşa University, Masters Thesis, 2020)

Atıf | Cite as

İzci, Cihat – Demirtaş, Mehmet. “Câbir Bin Hayyân Metafizikinde “Oluş” Düşüncesi [The Idea of “Existence” in Jâbir b. Ḥayyân’s Metaphysics]”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2020), 795-818.
<https://doi.org/10.5281/zenodo.4399290>

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iTexticate aracılığıyla taranmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir.
| This article, has been scanned by iTexticate and no plagiarism has been detected.

Copyright ©

Published by Tokat Gaziosmanpaşa University Faculty of Islamic Sciences. Tokat | Turkey.
<https://dergipark.org.tr/ilmiyat>



Câbir Bin Hayyân Metafizikinde “Oluş” Düşüncesi

Öz: Varlığı bir tür izah girişimi olarak metafiziğin ilgilendiği temel konulardan birisi de hiç şüphesiz varoluş problemidir. Bu problem bir yönüyle İlk Çağ felsefesi çerçevesinde varlığın arkasında bulunan temel ilkeleri tespit çalışması, diğer yönüyle de varlık âleminde karşılaştığımız çeşitliliği ve değişimi anlama girişimidir. Bu anlam arayışına klasik dönem Müslüman felsefecileri de ilkesel anlamda yaklaşmış ve birtakım özgün fikirler ortaya koymuştur. İslam felsefe geleneğinin oluşumunun hemen başında karşılaştığımız düşünürlerden biri olan Câbir, metafizikçe dair görüşlerinde “oluş” problemine değinmiştir. O, İlkçağ felsefe geleneğinin düşüncelerine uyarak “arke” sorunu ile ilgilenmiş; cevher, heyûla, kuvve, fiil gibi Aristotelesçi kavramları kullanarak varoluş problemini İslam felsefesi geleneği içerisine dâhil etmiştir. Câbir, bunun yanı sıra nefis, akıl, ilk sebep gibi Yeni-Platoncu etkilere de farklı anlamlar ilave ederek “yaratma” temelli bir oluş fikri üzerinde durmuştur. Bu fikirleriyle de kendisinden sonraki İslam felsefe geleneğine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu bağlamda çalışmamızda Câbir’in “oluş” problemine dair görüşlerinin ortaya konması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Din Felsefesi, Metafizik, Oluş, Yaratma, Câbir bin Hayyân.

The Idea of “Existence” in Jâbir b. Ḥayyân’s Metaphysics

Abstract: One of the main issues that metaphysics deals with as a kind of explanation attempt is undoubtedly the problem of existence. This problem is, on the one hand, the study of determining the basic principles behind existence within the framework of the ancient philosophy and on the other hand, the attempt to understand the diversity and change we encounter in the realm of existence. Classical period Muslim philosophers also approached this search for meaning in a principled sense and put forward some original ideas. Jâbir, one of the thinkers we encountered at the beginning of the formation of the Islamic philosophical tradition, touched on the problem of “existence” in his views on metaphysics. He dealt with the problem of “archaea”, in keeping with the ideas of the ancient philosophical tradition, and included the problem of existence within the tradition of Islamic philosophy by using Aristotelian concepts such as substance, prime matter, potential-actual. In addition to this, Jâbir emphasized the idea of being based on “creation” by adding different meanings to neo-Platonic influences such as the soul, mind, and first reason. With these ideas, he made important contributions to the Islamic philosophical tradition after him. In this context, it is aimed to reveal Jâbir’s views on the problem of “existence” in our research.

Keywords: Philosophy of Religion, Metaphysics, Existence, Creation, Jâbir b. Ḥayyân.

Giriş

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. Burası aynı zamanda 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. Varlığa dair soruşturmanın diğer çeşidi ise var olmak ve varlık olmak bakımından varlığın soruşturulmasıdır ki bu kısım, Aristoteles'in *metafizik* olarak isimlendirdiği ilk felsefedir.¹

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. 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. Ayrıca şu husus unutulmamalıdır ki bir ya da çok olsun *arkhe*; varlığın temelini teşkil eden, bütün varlık teklerine dâhil olan en genel kapsamı oluşturmaktadır ve bu anlamda en tümel olandır.²

İslam felsefesinin teşekkülünde karşılaştığımız filozofumuz Câbir b. Hayyân'ın (ö. 200/815) da varlık felsefesinde *arkhe* merkezli bir tavır ortaya koyduğunu görmekteyiz. O, kendi felsefi sistemi içinde metafizik tahlillere geçmeden önce kendisinden önceki filozofların varlığın ilk ilkesi olan *arkhe*'yi nasıl izah ettiklerine dair çeşitli bilgiler vermektedir.³ Bu anlamda İbn Hayyân'ın *arkhe* soruşturmasına yabancı olmadığı görülmektedir.⁴

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

¹ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 2017), 1003a 20-35.

² Ahmet Cevizci, *Metafiziğe Giriş* (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 27.

³ Câbir b. Hayyân, "Kitabü'l-Hacer", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 87-90.

⁴ Câbir b. Hayyân'ın metafiziğe dair görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Cihat İzci, *Câbir bin Hayyân Felsefesi* (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020).

evin binasız, çatısız ve sıfatsız vb. olmadan ev olamaması gibi bunların hepsi onun formunun esaslarıdır.”⁵

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.

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 İbn Hayyân, Aristocu geleneğe bu yolla önemli eleştirilerde bulunmaktadır. Zira *arkhenin* tespitinde çözümlenme durumu en az birleşme durumu kadar önem arz etmektedir.

1. Niteliksel Çoklu Arkhe

İbn Hayyân, *arkhe* olarak dört tabii niteliksel unsur olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemliliği görmektedir.⁶ Onun 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 anlayışları (prensip ve cisimsel) birleştirdiği görülmektedir. 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 ikiye bölünmüş bir şekilde birleşerek ilk basit unsurlar olan ateş,

⁵ Câbir b. Hayyân, “Tefsîrü'l-Kitâbi'l-ustukus”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 556.

⁶ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-İhrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 96, 297.

hava, su ve toprağı oluşturmaktadır.⁷ Bu bakımdan bu şekilde cisimleşen niteliksel *arkheler* bu sayede varlığa doğru adım atabilmektedirler.⁸

Ancak şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki bu, gelişigüzel bir şekilde olan birliktelik değildir. Câbir, mezc oluş (karışma-birleşme) sürecini temelde iki farklı grup şeklinde tahayyül etmektedir. Bu dört niteliksel *ustukustan* ikisi etkin (fâil), diğer ikisi de edilgindir (munfail).⁹ Etkin olan unsurlar, sıcaklık ve soğukluk; edilgin olanlarsa kuruluk ve nemlilik.¹⁰ Birleşme sürecini de bu etkin olan unsurlar yönetmekte ve birleşik oluşturulan cisme göre de edilginler ona eşlik etmektedir.

Hareket ve sükûn sonucu gerçekleşen karışım (mezc) işlemi filozofumuz için varlıktaki temel ilkelerden birisidir. Diğer yandan her bir niteliksel tabiatın kendisine göre bir konumu bulunmaktadır. Karışımındaki 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.¹¹

Câbir'in açıklamalarından anlaşılmalıdır 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 ikişerli 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 biri asıl, diğeri de onun yokluğu olmaz mı? Kuşkusuz bütüncül açıdan bakıldığında her ne kadar niteliksel tabiatların konumlanmasında merkez-çevre diyalektiği bulunsada ve bu diyalektik iki etkinden birinin zıddını merkeze gömmesini, kendisinin de çevreye yerleşmesini sağlamaktaysa da aslında iki etkinden biri olan sı-

⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn es-sağîr", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 188, 202.

⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 270-272.

⁹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 201.

¹⁰ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü's-Seb'în", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 426.

¹¹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-İhrâc", 384.

caklık ilkesel anlamda bütün canlılığın kaynağını oluşturmaktadır.¹² Zira sıcaklık demek hareket demektir. Hareketin varlığı ise oluşu meydana getirmekteyken yokluğu, sükûn ve bozuluş anlamına gelmektedir.

Sıcaklık ve soğukluk diyalektiğine dayanan bu izah, varlıktaki çeşitlilik göz önüne alındığında, varlıkların bazısının zahiri soğuk, bazısının da 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 kuvvefiil ayrımı bakımından bu, varlıktaki değişimi izah için öne sürülmektedir. Nitekim âlemdeki çeşitlilik sürekli gözlemllediğimiz bir durumdur. Ayrıca filozofumuzun bakış açısında niteliksel tabiatlar varlıkta sadece niceliksel olarak değil, aynı zamanda nitelik olarak da farklılaşmaktadırlar. Bu anlamda her sıcaklık ve soğukluk aynı nitelikte değildir.¹³ Varlığın temel line yönelik bu metafizik izahın yanında Câbir, ilk niteliksel tabiatların ve unsurların varlığa çıkışını başka bir temel unsur ile görür ki o da cevher unsurudur.

2. Cevher

Cevher (Ousia, Substance, Töz); kendi başına bulunan, değişmeyen, daima bir yüklem konusu olup kendisi yüklem olmayan öz varlık anlamında bir felsefe terimidir.¹⁴ Cevher'e 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 boyayan dır/dölleyendir (Sâbiğatunlehû). Bunlar şüphesiz basitlerdir: kuruluksuz ateşin sıcaklığı, soğuksuz toprağın kuruluğu, nemsiz suyun soğuğu ve sıcağı havanın nemliliği. Bu unsurlar da bu cevherde terkîp olan ve ilk

¹² Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-Habîb”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 394; “Kitâbü'l-Hacer”, 95.

¹³ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü't-Tecmî”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 228; Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'r-Rahme”, *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 585-586.

¹⁴ İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993), 7/450.

olarak ona yüklenen dört rükûndür. 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.”¹⁵

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere filozofumuz için cevher, birden fazla anlama gelmektedir. İlk anlam olarak Câbir, cevherin bir heyûlâ olduğunu ve şeylerin aslını oluşturduğunu söylemektedir. Cevherin bir de kozmik bakımdan varlığa geliş ilkesi anlamı vardır ki bunu o, *ruhanî cevher* olarak nitelemektedir. Cabir’e göre cevherin anlamının bir diğer yönü, cevherin hiçbir karaktere konu olmamış saf madde olmasıdır. Bu demektir ki her şey ondan terkip olunduğu gibi yine ona doğru çözülmektedir. Başka bir açıdan bakıldığında bu, bir diğer anlam alanını daha önümüze 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. Açığıdır 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.¹⁶ Câbir’in burada Kur ‘anî bir kavram olan *hebâ* kavramını, Antik Yunan felsefesinin bir kavramına karşılık olarak kullanması dikkat çekicidir.

Bir bütün olarak Câbir’in cevher konusundaki görüşlerine baktığımızda onun cevher kavramından üç farklı anlamı kastettiği görülmektedir. Buna göre ilk anlamda cevher, hiçbir yükleme konu olmamış salt madde (*hebâ*) anlamındadır. Düşünürümüz, madde anlamındaki bu ilk anlama (*hebâ*) ezellik 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

¹⁵ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’s-Seb’in”, 436.

¹⁶ *Hebâ* kavramını filozofumuz Kur’an-ı Kerim’den almıştır. Câbir, Furkan sûresi 23. ayette geçen “*Hebâen mensûrâ*” (dağılmış toz parçacıkları) ifadesinden maddi cevher anlamı çıkarmaktadır.

Arapça ifade etmeye çalışan ilk düşünür olmasıdır.¹⁷ Nitekim *metafizik* terimini de o, “*mâ verâe’t-tabîa*” şeklinde arapçalaştırmaktadır.¹⁸

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.¹⁹

Kategoriler; ana yüklem, ulamlar, varlığa yüklenen en genel öz nitelikler veya vasıflar anlamında kullanılan bir kavramdır. 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.²⁰

Câbir b. Hayyân, varlık kategorilerini Aristocu geleneğe uyararak onlarla aynı şekilde sıralamaktadır. Bu sıralamada ilk rol doğal olarak maddi cevhere aittir ve diğer kategoriler birer araz olarak ona yüklenmektedir. İşte bundan dolayı o, ilk olarak maddi cevhere, daha sonra da geriye kalan dokuz kategoriye dair bilgiler vermektedir.²¹

Öte yandan filozofumuz cevheri madde anlamında kullandığında ona düzensizlik anlamı da katmaktadır.²² 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 uçan toz parçacıklarına (*hebâ*) benzetmektedir.²³ Bu anlamda her iki filozof için de atomlar

¹⁷ Enver Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 30.

¹⁸ Uysal, *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, 30.

¹⁹ Mehmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 384.

²⁰ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’t-Tecmî”, 258.

²¹ Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’t-Tecmî”, 258.

²² Câbir b. Hayyân, “Kitâbü’l-Mevâzîn”, 204.

²³ Arda Denkel, *İlk Çağ’da Doğa Felsefeleri* (İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011), 77.

ya da maddi cevherler boşlukta yüzen temel parçacıklardır. Bununla birlikte Câbir'den sonraki dönemde, kelimelerin terminolojisinde atom kelimesinin cevher kelimesi ile karşılandığı da bilinmektedir.²⁴ Bu anlamda İbn Hayyân'ın kelimelerin atomculuğuna madde anlamında böyle bir terminoloji bıraktığı kanaatini taşımaktayız.²⁵

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. Basit ve Bileşik Cisimleşme

Câbir b. 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.

Filozofumuz için cisimleşmenin bir kategori ve boyut kazanmak anlamına geldiğini belirtmiştik. Öte yandan cisim olan bir şey de ilk başta basit bir unsur olarak meydana çıkmaktadır.²⁶ 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."²⁷ 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 olabilirler.²⁸

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

²⁴ Shlomo Pines, *İslam Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 13-14.

²⁵ İzci, *Câbir bin Hayyân Felsefesi*, 99.

²⁶ Süleyman H. Bolay, "Bir Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân", *Felsefe Dünyası Dergisi* 19 (1995), 22.

²⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-İhrâc", 360.

²⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Ahcâr", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferid Mezîdî (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006), 70-71.

diğer ifadeyle bu üç türün temel bileşenlerini oluşturan basitler, geometrik şekilleri bakımından da birbirinden farklılaşmaktadır. Burada şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki düşünürümüz, cevherin şekillenmesinde maddeye atıf yapmamakta, cevherlerin şekillenmelerini daire, düz, üçgen, nokta gibi geometrik şekillerle aklî bir şey olarak ortaya koymaktadır. 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- Leukippos ve Demokritos'un atomlar için zikrettiği görüşe benzemektedir.²⁹

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.³⁰ 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 kütlelenin bu sayısız parçalanmalarından meydana geldiğine dair iddiaları yanlıştır. Onların —cüz'ün lâ yetecezzâ- (parçalamaz en küçük parça,

²⁹ Denk, *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*, 81.

³⁰ Kadir Çüçen vd., *Varlık Felsefesi* (Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017), 74.

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 korusun, Bağdat gibi bir şehri yok edebilir.”³¹

Anlaşıldığı üzere Câbir b. Hayyân için metafizik ilkeler olan dört niteliksel *arkhe*, maddi cevherle birleşmek suretiyle cisimleşmektedir. Ancak mutlak surette bu durum kategorilerin iştirakiyle meydana gelmek durumundadır.³² 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 felsefesini ortaya koymak bu noktada makul görünecektir.

4. Oluş ya da Tabiatların Maddi Cevherlere Yüklenmesi

Câbir b. Hayyân varlık ve âlem hakkında çeşitli araştırmalar yapmış ve bu araştırmalar neticesinde ezelî bir şekilde cereyan eden ve varlığa gelişte ilk rolü üstlenenin ilksel ve niteliksel olan unsurlar olduğuna dikkat çekerek bunların sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilik olduğuna hükmetmiştir. Ona göre bu özellikler daha sonra dışsal faktör olan kozmik ve ezelî nitelikteki hareket ve sükûnun etkisiyle mezc olmakta ve çeşitli ürünleri meydana getirmektedir. Ancak şunu belirtmek gerekir ki burası, ilkesel anlamda önemlidir. Zira hareket ve sükûn olmasaydı bu niteliksel unsurlar kendi başlarına, birbirinden bağımsız bir şekilde kalırdı ve varlık âlemi oluşmazdı. Maddi cevher ve niteliksel *arkhelerin* birleşmelerine müteakip nitelik ve nicelik bu mezc sürecine dâhil olurlar. Çünkü her ne kadar niteliksel unsurlar hareket ve sükûn ile karışsalar da henüz varlık âlemindeki çeşitliliği izaha yetecek derecede farklılığı ortaya koyamazlar. Bu anlamda böyle bir âlemde karşılaştığımız türden bir çeşitlilik ancak ilksel niteliklerin farklı cins ve türlerde, farklı nitelikte ve nicelikte olması temin edildiğinde mümkündür. Örneğin birinde kuruluk fazlayken diğesinde azdır. Yine birinde sıcaklık nicelik anlamında baskınken, diğesinde

³¹ Süleyman H. Bolay, “Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefî Görüşleri”, *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, ed. Ali Bakkal (Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006), 1/313.

³² Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-Mevâzîn”, 204- 211.

de soğukluk baskındır. Bundan dolayı bu ilksel niteliksel unsurlar, farklı varlık türlerinde farklı ölçülerde ve farklı niteliklerde bulunmaktadır. Bu demektir ki ilk aşamada oluşum süreci niteliksel unsurlar; hareket-sükûn, nitelik ve nicelik olmak üzere dört elemandan oluşmaktadır.³³

Düşünürümüz Câbir, 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.³⁴

Diğer taraftan birinci aşamadan gelen niteliksel tabiatlar maddi cevhere yüklenerek kendilerine ait çeşitli özelliklerle maddi cevhere etki etmektedir. Kuşkusuz Câbir, 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 düşünürümüz, farklı varlık türlerine ait maddi cevherlerin şekil bakımından da farklılaştığı konusunda kesinlik bildirmemektedir. Sadece bunu mümkün görmektedir. Şu hâlde 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.³⁵ 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 büzülme, kuruluk incelikli olmayı, 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.³⁶

³³ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-İhrâc", 297.

³⁴ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tecmî", 260-262.

³⁵ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 221.

³⁶ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Meydâni'l-'akl", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî

5. Nefs ile Birleşme

Câbir'in varlık anlayışında bir şeyin yokluktan varlığa çıkması için geriye kalan son aşama, maddi cevherin şahıslaşma aşamasıdır ki o da nefis ile birleşmedir. Nefis; vücudun kendisi ile canlı hale geldiği kuvvet, iradeye bağlı olarak yapılan hareket, duyu ve hayal gücünü taşıyan ruh olarak tanımlanmaktadır.³⁷ Filozofumuz nefis ile ilgili düşüncelerini şu şekilde açıklar:

"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. Aristo'ya göre nefis, tabii cismin bil kuvve 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 derecelerin 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!"³⁸

Her ne kadar Câbir'in Aristoteles'e nefis konusunda yazdığını söylediği reddiye elimizde bulunmasa da tanımdan da anlaşılacağı üzere Câbir ile Aristoteles, nefsin ruhani bir cevher olduğu noktasında aynı görüşü paylaşmaktadır. 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 oluşum süreci şahıslaşma ereğine doğru bir süreç halinde cereyan etmektedir. Son aşama olarak da maddi cevher, nefsin kendisine teşebbüs etmesiyle de varlık alanına çıkmaktadır.³⁹ 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 boşlu-

(Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006), 475.

³⁷ Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 521.

³⁸ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, çev. Aygün Akyol-İclal Aydın (Ankara: Elis Yayınları, 2015), 62-64.

³⁹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbu'l-Meydân", 478-480.

ğu devinim için gerekli gören atomcuların görüşünü hem de doluluk olsa da devinimin mümkün olduğunu söyleyen görüşü zikretmektedir. Burada şunu dikkatten uzak tutmamak gerekir ki tabiatlar arası geçiş ister boşluk sayesinde olsun, isterse de dolulukların birbiriyle yer değiştirmesi şeklinde olsun, Câbir 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, 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.⁴⁰ 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 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? Câbir'e göre maddi cevherde bulunan nefis, kemale ermek ve maddi cevheri de kemale erdirmek için onu bir tabiatın başka bir tabiata doğru boşluk ya da doluluk yardımıyla gezdirmektedir⁴¹ Bu sayede de maddi cevher şahıslanmaktadır. İşte bu düşünce Aristocu nefis öğretisiyle Câbir'in nefis öğretisi arasındaki farklardan biridir. Nitekim Cabir, *Kitâbü'n-Nefs* adlı eserinde, nefse dair felsefe tarihi içerisinde verilmiş tanımları zikrederken Aristoteles'in de nefis ile ilgili görüşünü

⁴⁰ Süleyman H. Bolay, *Aristo ve Gazali Metafizikleri* (Ankara: Nobel Yayınları, 2013), 43.

⁴¹ Bu konuyu Câbir şöyle dillendirir: “Nefis cevhere ya şehvetten dolayı teşebbüs eder ya da başka bir şekilde. Onda (Nefs) akıl ve cehl kuvvesi vardır ve cevherle birleşmeye bunlarla hazırdır. 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. Nefis ve cevherin 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 âlemden 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, nemlilikse nemlilik, kuruluksa kuruluk (ile birleşir).” Câbir b. Hayyân, “Kitâbü'l-Meydân”, 479-480.

belirtmektedir.⁴² Aristoteles'e göre nefis: "*Bilkuvve hayat sahibi olan tabii cismin kemalidir.*"⁴³

Öte yandan Câbir açısından Aristoteles'in bu tanımda *cism-i tabîden* kastı, nefsin *cism-i mutlak* olmadığını ifade etmek içindir. Bu noktadan bakıldığında Câbir'e göre bu tanım nefsin işlevine ve bileşik haldeki durumuna dair bir tanımdır.⁴⁴ Câbir, Aristoteles'in nefis tanımına getirdiği şerh üzerine nefse dair kendi tanımını şu şekilde ortaya koyar: "*Cevherin cisimleri kuşatmasıyla konumlanan, kuşattığı cisimleri dirilten ilahi bir cevherdir.*"⁴⁵ Bu iki görüş birlikte değerlendirildiğinde Aristoteles, formu maddeye hasretmek suretiyle nefis ile cisim birlikteliğine vurgu yaparken Câbir için nefis, ilahi bir cevherdir. Ancak kanaatimizce düşünürümüz yine de orta bir yol bulmuştur ki bu 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.

6. Oluş Çeşitleri

Câbir b. Hayyân şeylerin hepsinin asıllarının tek olduğunu ve bu sayede birbirine dönüşebildiğini dile getirmektedir. Bütün bu izahlarla beraber burada sorulması gereken bir diğer soru şudur: Varlığın oluşum süreci hep aynı ve tek şekilde mi cereyan etmektedir? Bu anlamda eğer oluşumda tek örneklik varsa varlığın birbirine dönüşümü nasıl temin edilebilir? Açıkça ifade etmek gerekir ki Câbir'e göre şeyler 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 şeklinden bahsetmektedir. Buna göre bu oluş şekilleri maddi cevher, nitelik, nicelik, zaman ve mekân durumlarında farklılaşmaktadır.⁴⁶

⁴² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'n-Nefs", *Selâsü Resâil-i felsefiyye li Câbir bin Hayyân*, nşr. Zekî Necîb Mahmûd - Muhammed Abdu'l-Hâdî Ebû Rîde (Paris: Dâru'l-Babillion, ts.), 193.

⁴³ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Lale Levin Basut - Saffet Babür (Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019), 412a20.

⁴⁴ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 62.

⁴⁵ Câbir b. Hayyân, *Tanımlar Kitabı*, 64.

⁴⁶ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 204- 211.

Câbir'in düşüncesine göre 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.⁴⁷

İkinci tür oluş şekli, bir şeyin niceliği ile niteliğinin birbirine uygun olmamasıdır.⁴⁸ 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 özelliklerindedir. Düşünürümüze göre bu tarz bir oluşla varlığa gelen şey, çabuk çözülmeye mahkûmdur. Zira canlı varlıktaki dağılma ve çözülmenin anlamı hastalık ya da kısa ömürlü olmasıdır. 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 çözülüp yok olmaktadır.⁴⁹

Üçüncü tür ise niceliğin niteliğe uygun olması ve maddi cevhere yüklenen tabiatların kendisine tek seferde yüklenmesi durumudur.⁵⁰ 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 süreksiz olmakta ve çabuk çözülmektedir.

Dördüncü türe geldiğinde şeyin cevherinin tabiatları tek bir defada taşınmasına ve zamanı ile mekânı muvafık olmasına rağmen niceliğinin niteliğiyle uygun olmaması durumudur.⁵¹ Bu durum, zaman ve mekânın oluş için kusursuz, ancak miktar ve özellik bakımından kusurlu olmasıdır.

Beşinci tür ise şeyin niceliğinin niteliğine uygun olmaması, maddi cevherinin tabiatları birden fazla defada yani farklı zamanlarda yüklenmesi

⁴⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 212.

⁴⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 213.

⁴⁹ Zeki Necîb Mahmûd, *Câbir b. Hayyan* (İskenderiye: Mektebetü'l-Mısır, ts.), 154.

⁵⁰ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 213.

⁵¹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 214.

durumudur.⁵² 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.

Câbir'in verdiği bilgilerden anlaşılacağı üzere, bir şeyin oluş şeklinden yola çıkılarak onun oluşunun ne zaman tam ne zaman eksik olacağı, eksikliğin nerede bulunacağı tespit edilebilmektedir. Düşünümüzün bu konuda önemle altını çizdiği bir diğer husus, Allah'ın yaratması ile insanın yaratması arasında yapılması gereken ayırmadır. Bu bakımdan o, tanrısal irade ile tabii yolla yapılmış olan bir şeyin bekasından söz etmektedir.⁵³ 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. Açık 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 göre ebedilik; korunum bakımından süreklilik anlamına gelmektedir. Yani ona göre ebedi olan şey bozulmaya ve değişmeye uğramayan şeydir. Tanrısal anlamda ebediliği ve ezeliği ise kadîm kavramıyla ifade etmekte ve bu kavramdan da bir sebebe bağlı olmadan ezeli ve ebedi olmayı kastetmektedir. İbn Hayyân'ın tespitlerinden ortaya çıkan bir diğer önemli nokta ise insanın yaratma ediminin sanat ilmi yani (kimya) tanrısal yaratmayı (fitratullah) taklit ediyor olmasıdır. Nitekim o, oluş şekillerini temelde üç gruba ayırarak ve biraz daha detaya girerek bu konuyu izah eder. Buna göre var oldurma sürecinin ilki tanrısal yaratma, ikincisi insanın yaratması, üçüncüsü ise her ikisi için de müşterek olan yaratma şekilleridir.⁵⁴ 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 ikinci yaratma olan insan sanatı, birincil yaratma olan

⁵² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 214.

⁵³ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 216-217.

⁵⁴ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 216-220.

tanrısal sanatı taklit edebilmektedir. Câbir'in bu düşüncesinden anlaşıl-
maktadır ki insan; doğada taş, bitki ve hayvan türlerinden herhangi bir
tikeli keşfedip onun yaratılışını taklit edebilmektedir. Öte yandan o, asla
ilksel yaratma gibi bir şeyi yapamamakta ancak ona benzer bir şeyi mey-
dana getirebilmektedir. Bu anlamda örneğin altının cevheri niteliklerinin
belirlenebilme ve bu belirlenimle suni bir altın yapılabilme ya da her-
hangi türden bir metali altına boyayabilme imkânı bulunmaktadır. Yine
insan, bir bitkiyi tabiatlarına kadar ayrıştırılıp tekrardan birleştirebilir.
Hatta bir insan bile yapılabilir! Ancak bu yapılan insan, tanrısal sanatla
yaratılmış bir insan gibi olamamaktadır.⁵⁵

Câbir'in bu düşüncelerini özellikle içinde yaşadığı 8. Yüzyılı dikkate al-
dığımızda ve bilgi seviyesinin çok düşük olduğu bir dönemde günümüzün
klonlama sistemine ışık tutan düşüncelerinin olduğunu fark etmekteyiz.
Gerçekten de hayvanlar üzerinde denenen klonlama sisteminin ilerleyen
zamanlarda insanlar için de denenmesi ve sonuçlarının ne şekilde olacağı
hepimizin merak ettiği bir konudur.

7. Kozmik Oluş Sistemi: 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 yönü ise makro âlem bakımından şeylerin
nasıl bir yaratılışa ve düzene sahip olduğudur. Nitekim buna dair bir soruş-
turma bizi filozofumuzun nasıl bir kozmolojik düşünceye sahip olduğuna
götürmektedir. Zira onun yaşadığı dönem ve bütün bir Orta Çağ kozmo-
lojisi Batlamyus'un dünya merkezli kosmos ve Aristoteles'in teorik fiziği-
nin etrafında şekillenmektedir.⁵⁶ Doğal olarak bu kozmoloji Câbir için de ge-
çerlidir. Özellikle Aristoteles'in teorik fizik merkezli izahı Câbir'i derinden
etkilemiştir. Nitekim filozofumuz Galen'e yönelik eleştirilerinde Aristoteles
lehine çıkarımlar yapmakta, kürelerin dönüş yönleri bakımından Aristo-
teles ile aynı örnekleri vererek rasyonel izahlarda bulunmaktadır.⁵⁷ Diğer

⁵⁵ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Mevâzîn", 204- 220.

⁵⁶ Colin Ronan, *Bilim Tarihi*, çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergün (Ankara: Tübitak Yayın-
ları, 2005), 132.

⁵⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Bahs", *Resâil-ü Câbir b. Hayyân*, nşr. Ahmet Ferîd Mezîdî (Lübnan:
Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 447-457.

tarafından düşünürümüzün kozmolojisinde Yeni-Platoncu unsurlar da görülmekte ve akıl, nefis gibi kavramlar burada birer kozmik kavram olarak değerlendirilmektedir. Kozmik oluş sisteminin bu unsurları Câbir tarafından *ruhani cevherler* olarak isimlendirilmektedir. Bunlar maddeye konu olmadıkları gibi cisim ya da bu türden bir şey de değildir.⁵⁸

Kuşkusuz ruhani ya da şerefli cevherler düşünürümüzün sisteminde kozmik oluş sisteminin birer ilkesi olarak nitelenmektedir. Akıl ve nefis olan bu iki temel ilke Plotinos düşüncesindeki iki hipostazı çağırırsa da Câbir 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 sistemi ve kozmik oluşu tahlili Aristoteles sistemine daha yakındır.⁵⁹

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.⁶⁰ Bununla birlikte düşünürümüz için kozmos, iç içe geçmiş ve aynı merkezi paylaşan kürelerden meydana gelmektedir. Ayrıca o, ay-üstü âlem için *ulviyât* ifadesini de kullanmaktadır.⁶¹ Bütün bu benzerliklerin yanı sıra Câbir'in Aristoteles kozmolojisinden ayrılan bazı noktaları da bulunmaktadır. Öyle ki Cabir, kozmik bir ilke olan ilk sebep dairesinin hareket ettiğine dair herhangi bir şey söylememektedir. Yine o, sudûr ya da feyz gibi bir süreçten de bahsetmez. Diğer taraftan Cabir, ay-üstü âlemin ay-altı âlemden farklı bir şey olan el-Esîr'den yaratıldığını söylese de Aristoteles'ten farklı olarak "esir" in ilksel niteliksel unsurlar olan sıcaklık, soğukluk, kuruluk ve nemlilikten müteşekkil olduğuna inanır.⁶² Kanaatimizce onun bu düşüncesinin önemli bir anlamı olsa gerek. Zira bu bakış açısıyla Cabir, ister yüksek âlem, isterse aşağı âlem olsun, bütün evrenin bir bakıma türdeş olduğunu iddia etmiş olmaktadır.

Diğer taraftan Câbir için gök kürelerin bu tabiatlar bakımından

⁵⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü'l-Bahs", 447.

⁵⁹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278-283.

⁶⁰ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278.

⁶¹ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 279.

⁶² Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278

bir karşılığı vardır. Onun kozmolojik oluş sistemi incelendiğinde sisteminin sudûr üzerine değil, yaratma doktrini üzerine kurulu olduğu görülmektedir.⁶³ Bu yaratım sürecini ise o, Aristoteles'in iç içe geçmiş küreler ya da daireler terminolojisini devralarak yapmaktadır.⁶⁴ Filozofumuz için kozmik düzende ilk sıra, kozmik bir ilke olan *ilk sebep dairesine* aittir. Bu ilk sebep dairesi akıllı, etkin ve güç sahibidir. Daima doğru ve hayırlı olanı yapmaktadır. Bu bakımdan bir etkinlik içerisindedir, 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.⁶⁵ 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 ulaşılabileceğimiz bir diğer sonuç ise zamanın ve mekânın hâdis olarak görüldüğüdür.

Câbir'e göre en üst felekten aşağı doğru, daha doğrusu içe doğru indikçe başka dairelerde vardır. Nitekim dördüncül dairenin içerisinde olan beşincil daireler alanı, niteliksel unsurların daireleridir. O, bu dairelerin içerisinde niteliklerin nasıl bir şekilde bulunduğu dair çizimler vermektedir.⁶⁶ 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 olması gerektiğine işaret eder.⁶⁷

Kanaatimizce Câbir b. Hayyân'ın kozmik sistemi, bir bakıma maddi

⁶³ 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.

⁶⁴ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 278-283.

⁶⁵ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 280.

⁶⁶ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 280.

⁶⁷ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 281.

cevherin oluşum aşamalarının biraz büyütülmüş şeklini andırmaktadır. Özetle ifade etmek gerekirse maddi cevherin oluşum aşamalarına ilaveten kozmik ilk sebep ve akıl daireleri 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.

Belirlediği kozmik unsurlar bakımından Câbir'in çizdiği sistem sudûru çağrıştırırsa da onun metinlerinde ve genel olarak metafizik sisteminde sudûrdan, feyizden bahseden herhangi bir şey görülmemektedir. Öte yandan düşünürümüzün sistemi başlangıç olarak yeni-Platonculuğun kurucu filozofu olan Plotinos'un üç hipostazına benzese de bu üçüne yüklenen anlamlar bakımından Câbir ile Plotinos ayrılmaktadır. Ayrılan bir diğer nokta ise sudûr süreciyle ilgilidir ki sudûr da her bir feleğe üç unsur eşlik etmektedir: Feleğin kendisi, nefsi ve semavi akli. Bu şekilde de toplam otuz üç öğeden bahsedilmektedir. Oysa Câbir'in çizdiği kozmik sistemde böyle bir şey mevcut değildir. Onun 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 çok olan maddi cevherler âlemine yapışması ve onu şahıslştırması işlemiyle başlamaktadır. Bu bakımdan Câbir, küllî nefsten değil, nefis dairelerinden bahsetmektedir.

Bir diğer açıdan Cabir ile Plotinos'un sisteminin farklılığını şu şekilde ifade edebiliriz. Plotinos'da unsurlar ay-altı âleminden itibaren etkinlik gösterirken Câbir'de ise el-esîr dört niteliğin bir türünü temsil etmektedir. Bu anlamda Câbir'in hem Aristoteles'ten hem de Plotinos'tan ayrılan tarafları vardır. Mesela, 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 şahıslşırırlar. 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.⁶⁸ Bu sebeplerden dolayı düşü-

⁶⁸ Câbir b. Hayyân, "Kitâbü't-Tasrîf", 282.

nürümüzün 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 muhtemelen kendisinden sonra gelen Kindî üzerinde çok büyük etki yapmış olsa gerek. Zira Kindî'nin de bu temeller üzerinde bir yaratma ile varlığa gelme fikrini taşıdığı bilinmektedir.⁶⁹

Sonuç

Metafizik temalarla içerisinde bulunduğumuz varlık âlemini aktüelliği üzerinden izah etmek uğraşısı, varlık ile onu ortaya çıkaran ilkeler arasında bağlar kurmak suretiyle cereyan etmektedir. Bu bağlar birtakım spekülasyonları beraberinde getirmekle birlikte İlk Çağ doğa felsefelerinde karşımıza *arkhe* araştırması olarak çıkmaktadır. Bu felsefî geleneğin devamı olarak düşünebileceğimiz Orta Çağ felsefesi de bundan bağımsız değildir. Nitekim bir bilim adamı olmasının yanı sıra Ortaçağda yaşamış bir İslam filozofu olarak Câbir b. Hayyân'ın metafizik açıklamalarının da aynı doğrultuda olduğu görülmektedir.

Hiç şüphesiz onun metafiziğinin en özgün yönü *arkheyi* niteliksel olarak tespit etmiş olmasıdır. Bu niteliksel unsurların maddi cevher ve ruhani cevher olan nefis ile kurduğu birliktelik bir tür oluş ya da varlığa geliş olarak değerlendirilmektedir. Maddi cevherin Kur'anî bir kavram olan "hebâ" kavramıyla ilişkilendirilmesi ve bu yolla İslam felsefesine intikali bu erken süreçte hayli önemli bir gelişme olarak değerlendirilmelidir.

Câbir'in metafizik görüşlerinin temelini varlık âleminin sayısal bir ahenkle var olduğu, bütün çeşitliliğiyle âlemin bir harmonia (düzen, ahenk) sergilediği görüşü oluşturmaktadır. Bu bakımdan Câbir'in oluş düşüncesinin aynı zamanda temeli kozmik düzeyde cereyan eden yaratılışa bağlanan bir yönü de bulunmaktadır. Bir başka açıdan değerlendirildiğinde tanrısal yaratım olarak âlem bir bütünlük oluşturmakta ve her bir varlık bu yaratım sürecinin ahenkli bir unsurunu teşkil etmektedir.

Bu değerlendirmelerle birlikte denilebilir ki Câbir'in oluş düşüncesi yaratma temelli bir varlığa geliş düşüncesidir. Tanrısal yaratım onun felsefesinde özgünlüğü ile korunmaktadır. Varlık türlerinin oluşumunda

⁶⁹ Ömer Türker, *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 106.

ilkelerin ve unsurların önemli bir rolü olmakla beraber bir bütün olarak âlem, Tanrının eseridir. İnsan ise bu sistemde müstesna bir yere sahiptir. Nitekim Câbir'e göre insan, varlık âleminde bulunan her bir varlığı (insan dâhil) baştan düzenleme, yok iken var etme yeteneğine ve gücüne sahiptir. Bunun için onun yapması gereken tek şey, varlık tekinin kendisinden terkip olunduğu unsurlarını ve bu yapının sayısal kodlarını tespit etmektir. Ancak insanın bu var edişi Câbir'e göre de tanrısal yaratımla kıyaslanamaz. Zira yaratıcı olarak Tanrı'nın bir şeyleri yaratması ile yaratılan bir varlık olarak insanın bir şeyleri yaratması aynı kategoride değerlendirilemez. Çünkü insan bu anlamda Tanrı ile eş değer bir varlık değildir. Onun cümleleri belki bize çok iddialı gibi gelebilir ancak onun daha çok anlatmak istediği şey, insanın gücü ve iradesi nispetinde aklını da kullanarak varlık âleminde yapabileceği en üst şeyleri yapabilme kapasitesini kullanmasıdır. Aksi takdirde insan, sonlu, sınırlı ve ölümlü bir varlıktır. Ondan gücü ve kapasitesini aşan şeyleri yapmasını beklemek ontolojik olarak mümkün değildir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Divan Kitap Yayıncılık, 2017.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Lale Levin Basut - Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayıncılık, 2019.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Bir Düşünür Olarak Câbir b. Hayyân". *Felsefe Dünyası* 19 (1995), 19-29.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Câbir İbn Hayyân'ın Bazı Felsefî Görüşleri". *I. Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*. ed. Ali Bakkal. 308-313. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2006.
- Bolay, Süleyman Hayri. *Aristo ve Gazali Metafizikleri*. Ankara: Nobel Yayınları, 2013.
- Cevizci, Ahmet. *Metafiziğe Giriş*. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Çüçen, Kadir vd. *Varlık Felsefesi*. Bursa: Ezgi Kitabevi, 2017.
- Denkel, Arda. *İlk Çağ'da Doğa Felsefeleri*. İstanbul: Doruk Yayıncılık, 2011.
- İbn Hayyân, Câbir. "Kitâbü'l-Hacer", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 87-111. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. "Tefsîrü'l-Kitâbi'l-Ustukus", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 556-560. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. "Kitâbü'l-İhrâc mâ fi'l-kuvve ile'l-fi'l", *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 290-386. Lübnan: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2006.

- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Mevâzîn es-Sağîr”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 181-226. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’t-Tasrîf”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 269-289. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’s-Seb’în”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 425-440. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Habîb”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 394-424. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’t-Tecmî’”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 227-268. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’r-Rahme”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 571-602. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Ahcâr”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 26-86. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Meydâni’l-‘akl”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 475-486. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’l-Bahs”, *Resâil-ü Câbir bin Hayyân*, nşr. Ahmed Ferîd Mezîdî. 444-459. Lübnan: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2006.
- İbn Hayyân, Câbir. “Kitâbü’n-Nefs”, *Selâsü resâil-i felsefiyye li Câbir bin Hayyân*. nşr. Zekî Necîb Mahmûd - Muhammed Abdü’l-Hâdî Ebû Rîde. 192-197. Paris: Dârü’l-Babillion, Tarihsiz.
- İbn Hayyân, Câbir. *Tanımlar Kitabı*. çev. Aygün Akyol - İclal Aydın. Ankara: Elis Yayınları, 2015.
- İzci, Cihat. *Câbir bin Hayyân Felsefesi*. Tokat: Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/450. İstanbul: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1993.
- Mahmûd, Zeki Necîb. *Câbir b. Hayyan*. İskenderiye: Mektebeti’l-Mısır, Tarihsiz.
- Pines, Shlomo. *İslam Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ronan, Colin. *Bilim Tarihi*. çev. Ekmeleddin İhsanoğlu - Feza Günergun. Ankara: Tübitak Yayınları, 2005.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? İslam Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Uysal, Enver. *Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 2016.