



İSLAM DÜŞÜNCESİNDE ERKEN DÖNEM KAVRAM ÇALIŞMALARI: CÂBİR B. HAYYAN VE KİNDÎ ÖRNEĞİ

Enver Uysal¹

¹ Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, Bursa, Türkiye
İleti: euysal@uludag.edu.tr

Özet

Bütün bilimlerde kavramlar son derece önemlidir. Kavramlar da adeta insanlar gibidir. Oluşum ve gelişim süreçleri vardır. Bazı kavramların belli dönemlerde anlam genişlemesi yaşadığına, ama zamanla tedavülden kalktığına da şahit oluruz. İslam düşüncesinin felsefi kültür ile tanıştığı erken dönemlerde (8 ve 9. yüzyıllar) Yunan felsefesinden intikal eden kavramların Arapçalaştırılıp tanımlanması önemli bir sorun idi. İslam felsefesinde bu görevi *Hudûd* risalelerinin üstlendiğini, hatta sonraları bir *Hudûd* risalesi yazmanın gelenek haline geldiğini söylemek mümkündür. Bu risâleler, bir yandan filozofun sisteminin temel kavramlarını ele verirken, diğer yandan da yazıldığı dönemin tedavülde olan kavramları hakkında fikir vermektedir. Bir kavramdaki anlam değişikliğini ya da onun zamanla kazandığı anlam genişliğini bu risaleler üzerinden takip etmek mümkün görünmektedir. Ve bu, felsefi literatür adına önemli bir kazanımdır. *Hudûd* risaleleri bu açıdan büyük önem arz etmektedir. Bu makalede İslam düşüncesinin erken döneminde yazılan ilk iki *Hudûd* risalesi; Câbir b. Hayyan ile Kindî'nin *Hudûd* risaleleri üzerinde durulmuştur. Öyle görünüyör ki Câbir'in *Hudûd*'unda "bilim adamı" ve "kimyacı" kimliği öne çıktığından, bilimsel kavramlar ve tanımları ağırlık kazanırken, "filozof" kimliği ile Kindî'de felsefi kavramlar ekseriyeti oluşturmaktadır. Bu niteliğiyle özellikle Kindî'nin *Hudûd*'unun felsefi kavramların İslâm dünyasında yerleşmesinde ve kullanımının yaygınlaşmasında önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler; Cabir b. Hayyan, Kindî, Kavram, Tanım, Hudûd Risaleleri

EARLY CONCEPT STUDIES IN THE ISLAMIC THOUGHT: THE SAMPLES OF JĀBİR IBN ḤAYYĀN AND AL-KINDĪ

Abstract

The concepts are very essential in all sciences. So to say, they like human beings. They go through a formation and development process. Even some concepts undergo an extension of meaning, and then fall into disuse. In the early periods of the encounter of Islamic thought with the philosophical tradition (namely, eighth and ninth century), the translation of concepts from Greek to Arabic was an important problem. It is possible to say that in Islamic philosophy, the books on *Hudûd* carried out this task, and writing a book on *Hudûd* became a tradition. On the one hand, these books reveal the basic concepts of philosopher's system, and on the other hand, give an idea of the concepts of that period. It seems possible to follow the semantic change or semantic extension of a concept on these books. And this is a significant gain for the philosophical literature. In this respect, books on *Hudûd* are of capital importance. In this article, it will be discoursed books on *Hudûd* of Jābir ibn Ḥayyān and al-Kindī, the first two books which were written in the early period of Islamic thought. It seems that in Jābir's *Hudûd*, scientific concepts and definitions are prevailing because his identities as a "scholar" and "chemist" come to for in it. However, in that of al-Kindī, because of his identity as a "philosopher", philosophical concepts constitute majority. By virtue of this feature, especially Kindī's *Hudûd* has a significant role in the process of appropriating and becoming widespread of philosophical concepts in the Muslim world.

Keywords; Jabir ibn Hayyan, al-Kindi, Concept, Definition, Books of Definition (*Risālat al-Ḥudūd*)

Giriş; Kavramlar ve Tanım Üzerine

Farklı birçok tanımlarına ilaveten, felsefeyi “kavramlarla konuşmak” şeklinde tanımlayanlar da var. Kavramları dikkatle, yerinde ve titizlikle kullanmak. Kavramlar, derin ve geniş anlamları tek kelime ile dile getirmenin kestirme yolu. Kestirme olmasına rağmen, titizlik ve dikkat gerektiren bir çaba. Düşündüğümüzü ya da anlatmak istediğimizi doğru anlatabilmemiz için, doğru kavramları kullanmamız gerekir. Aksi halde merakımızı anlatmış olamayız ya da yanlış anlaşılmalara neden olabiliriz.

“Dil” dediğimiz şey, bir bakıma bir kültürün taşıyıcısıdır. Bundan dolayı biz bir dili öğrenirken, aslında o dilin taşıdığı “kültür”ü de öğreniyoruz. Her kültürün kendine özgü kavramları vardır. O kültür, ancak o kavramlarla dile getirilir. Bu, kültürün en geniş anlamında böyle olduğu gibi, kültürü daha dar anlamda; bir kelimeye tamlama yaptığımızda da böyledir; İslâm kültürünün, Batı kültürünün kendine özgü kavramları olduğu gibi, felsefi kültürün, hatta tek tek bilimlerin de kendine özgü kavramları vardır. O kavramlar, taşıdığı kültür ile özdeşleşmiştir adeta.

Felsefi kültürün “kendine özgü” dediğimiz kavramları, bu kavramların doğduğu ve kullanılmaya başlandığı ilk dönemde sahip oldukları içerikleri belki öz olarak korumalarına rağmen, sonraki yüzyıllarda taşındıkları coğrafyalarda bölgesel inanç ve kültürün de etkisiyle bazen yeni içerikler kazanmışlardır. O coğrafya, o kavramlara belli bir oranda kendi rengini aksettirmiştir. Bunun, teknik kavramlarda da böyle olduğunu söylemek zordur belki, ama kültür ve inancın içinde etkili olduğu metafizik kavramlarda böyle olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz.

Hilmi Ziya Ülken kültür ve medeniyetleri göçmen kuşlara benzetir; ancak yaşayabilecekleri yerde konaklarlar. Ortam, yaşamlarını tehdit eder bir duruma geldiğinde, kendilerine konaklayabilecekleri başka bir coğrafya ararlar. Felsefe tarihinde de bu böyle olmuştur: Siyasî, sosyal, kültürel birtakım faktörlerin etkisiyle, hatta geldiği noktada kendinden kaynaklanan bazı nedenlerle Yunanistan’da ilgi görmemeye başlayan felsefe, başka bir ifadeyle şüpheliğin de etkisiyle kendine güvenini yitirmiş olan Yunan aklı, sığınacak liman olarak doğu imanını bulur. Büyük İskender’in doğu seferi bu göç için iyi bir fırsattır. Yunan aklı ile doğu imanının izdivacından yeni bir kültür ve felsefe doğar; Helenistik felsefe. İskenderiye merkez olmak üzere Akdeniz havzasında yerleşip gelişen bu felsefe; Yunan felsefesinin dinî içerik kazanmış, Peygamberler kültürünün kalıntılarına da bünyesinde barındıran Orta

Doğu rengine bürünmüş şeklidir. Bin yıla yakın uzun bir süre bu bölgede oyalanan felsefi kültür, İslâm dininin bölgeye yerleşmesiyle yeni bir açılım kazanmıştır. Bu, hem felsefe tarihi, hem de İslâm kültürü açısından önemlidir. Felsefe ile İslâm dininin bu coğrafyadaki buluşması, hem Doğuda hem de Batıda, önce coğrafi ve siyasî, sonra da kültürel açılımlara vesile olmuştur. Felsefenin İslâm dünyasında kazandığı yeni renk ve motivasyon, bu karşılaşmanın üzerinden iki yüzyıl geçmeden ürünlerini vermeye başlamıştır. Kindî ve sonra da Fârâbî ile İbn Sinâ bu ürünleri verenlerin başında gelen isimlerdir.

Felsefi kültürün, yerleştiği yeni bölgenin sosyal, kültürel ve dinî coğrafyasına uyum sağlama aşamasında özünü muhafaza etmesine rağmen, bu yeni coğrafyada gömlek değiştirirken kavramsal bazı sorunlarla karşılaşmış ifade etmek gerekir. Bu sorunlar, bir yandan yeni coğrafyanın o kültürü tanıma sürecinin, öte yandan da felsefi kültürün yeni coğrafyada kazandığı yeni rengeyle kendine ait eserleri verme çabasının sorunlarıdır. Bunlar bir bakıma felsefi kültürün yerleştiği yeni coğrafyadaki doğum sancılarıdır. Bu, genel anlamda bir kültür için böyle olduğu gibi, özel anlamda bir filozof için de böyledir. Bir filozofun, kavramsal sorunlarını çözmeden, felsefi sistemini oturtması mümkün değildir.

Kültürler kavramlarla yaşadığı ve kavramlarıyla tanındığı için, kavramlara ilişkin çalışmalar, bir kültür ya da felsefenin anlaşılmasında ve kültürel etkileşimlerde önemli rol üstlenegelmiştir. İslâm felsefesi tarihinde bu rolü *Hudûd* risâlelerinin üstlendiğini söylemek mümkündür. Çeşitli kavramların tanımlarının yapıldığı bu risâlelerde, hem geçmişin kavramsal birikimi bize aktarılmak istenmiş, hem de filozof, tanımlarını yaptığı kavramlarla bir yandan felsefi sistemi için zemin hazırlarken, öte yandan da bu kavramlar aracılığıyla felsefesini tanıtmayı hedeflemiştir. *Hudûd* risâleleri, yazarlarının sistemine kapı aralayan kavramları içermesi açısından, bir bakıma anahtar çalışmalardır. Ayrıca bu çalışmalar, içerdiği kavramlarla döneminin felsefi ve bilimsel düzeyine ışık tutmakta, dönemin kültürel problemleri hakkında ipuçları vermektedir.

Hudûd; tanım, sınır anlamına gelen *had* kelimesinin çoğuludur. Kavramların ifade ettiği anlamların sınırlarını belirlediği için, *Hudûd* teknik anlamda *tanımlar* demektir. *Hudûd* risâlelerinin kavramların anlaşılmasındaki önemine binaen, önce *tanım* üzerinde durmayı gerekli görüyoruz.

İhvân-ı Safâ varlığın hakikatine dair bilgimizin, onun tanımlarını bilme ile yakından ilişkili olduğunu söyler. İhvân'a göre varlığı basit ve bileşik olmak üzere iki grupta incelemek mümkündür. Bileşik varlıkların

hakikatleri, ancak meydana geldiği şeylerin bilinmesiyle bilinebilir. Örneğin çamur; toprak ile suyun, söz; lafızlarla anlamların bileşiminden, canlı ise; nefis ile beden bileşiminden ibarettir. Madde, sûret ve cevher gibi basit varlıkların hakikatleri ise, kendilerine özgü niteliklerin bilinmesiyle bilinebilir. Örneğin madde (heyûlâ), sûret kabul eden basit bir cevher; sûret, (kendine özgü bir) adı, etkinliği ve varlığını sürdürme yeteneği olan bir şeyin mahiyeti; cevher ise kendi başına var olan ve birtakım nitelikler kabul eden şeydir.¹ Öyleyse varlık hakkında doğru bilgi sahibi olmanın yolu, onun doğru biçimde tanımlanmasından geçer. Yanlış ya da eksik tanımların, bizi varlık hakkında doğru bilgiye ulaştırması mümkün değildir.

Aristoteles tanımı; "bir şeyin ne olduğunu açıklayan söz" şeklinde tanımlamaktadır.² İslâm mantıkçıları da tanımı "kavl-i şârih" yani "kavramın anlamını açıklayıcı söz" olarak nitelemişlerdir.³

Tanım, bir kavramın anlamını belirleme, o kavrama yüklenebilecek özellikleri dil yoluyla ifade etme işlemidir. Tanım bir şeyin, bir düşünce ya da kavramın özsel özelliklerinin, nitelik ve yüklemelerinin ifade edilmesi ya da betimlenmesi suretiyle gerçekleşir. Tanımın en önemli işlevi, anlamı açık olarak bilinmeyen sözcüklerin anlamını, anlamı açık olarak bilinen kelimelerle ifade etmektir. Tanım bir kavramdaki anlam belirsizliği ve kapalılıkla beraber, ondaki anlaşılma ve çok anlamlılığı da gidermeye yarar.⁴

Tanım, konusu itibarıyla bir bilgi olup, Aristoteles'in dediği gibi bir şeyin ne olduğunu ortaya koyar. Bunu yaparken de tasavvurların/kavramların araştırılmasına başvurur. Nitekim mantıkta "tasavvurlar"ın hedefi, tanımlara ulaşmaktır. Tanımda hüküm verilse de bu işlem kavramı tanımak için yapılır.⁵

İbn Sînâ'ya göre her bilgi ve marifet ya tasavvur/kavram ya da tasdikten ibarettir. Kavram ilk bilgidir, o da tanım (had) ile elde edilir. Örneğin insanın mahiyetine ilişkin tasavvurumuz böyledir. Tasdik ise kıyas ile elde edilir. Örneğin her şeyin bir ilkesi olduğuna ilişkin tasdikimiz böyledir. Bu durumda İbn Sînâ'ya göre tanım ve kıyas, önceden bizim için meçhul

olan bilgilere, kendileriyle ulaştığımız iki alettir.⁶ Tasavvurda bir şeyin sadece adı vardır, onun üzerine düşünülür ve zihinde ona ilişkin bir anlam belirir. Düşünülen şey hakkında doğru ya da yanlış herhangi bir yargıda bulunulmaz. Örneğin insan kavramı üzerine düşündüğümüzde zihnimizde birtakım anlamlar belirir. İşte bu sadece bir tasavvurdur. Tasdikte ise kavramlar arasında "böyledir" ya da "böyle değildir" türünden bir yargı söz konusudur. Yani tasavvurla beraber olumlu veya olumsuz bir tasdik de mevcuttur. Örneğin "her beyazlık arazdır" ifadesi sadece bir tasavvur değil, tasdik de içerir. Bu durumda tasavvurda herhangi bir yargı söz konusu olmazken, tasdikte en azından iki tasavvur arasında olumlu ya da olumsuz bir yargının bulunması gerekir.⁷

Tanım, "bu nedir?" sorusuna cevap teşkil eder. Bu soru ya adın ne ifade ettiğine, ya da özün ne olduğunun cevabını vermeye yöneliktir. Örneğin "atom kelimesinin anlamı nedir?" sorusu, atom adının ne ifade ettiğini araştırmaya, "insanın hakikati nedir?" sorusu ise, insanın özünü araştırmaya yönelik sorulardır.⁸

İslâm mantıkçıların ve filozofların tanım için kullandıkları kavram daha çok *had* (*definition*) kavramıdır. *Resm* (*description*) de tanım demektir. Ancak *had* bir şeyin özünü açıklamaya yönelik iken, *resm* onun niteliklerine yönelik açıklama verir. Bundan dolayı *haddh* "tanım", *resmî* de "betim" şeklinde ifade etmek mümkündür. *Had* ve *resm* kavramlarının anlamından hareketle diyebiliriz ki, *had* türünden tanım, bir şeyin mahiyetinin ne olduğunu belirler, onun sınırını ya da sınırlarını çizer. Nitekim *hadde* sınır anlamı da vardır. *Resm* türünden tanım ise onun arazlarını ve niteliklerini dile getirir, onu betimler. Nitekim İslâm filozofları da, çeşitli felsefi kavramları inceledikleri risâlelerine isim olarak *had* ve *resm* kavramlarının çoğulu olan *Hudûd* ve *Rusûm* adını vermişlerdir. Kindî'nin bu konudaki risâlesinin adı "*fî Hudûdi'l-Eşyâ ve Rusûmihâ*", İhvân-ı Safâ'nın "*fî'l-Hudûd ve'r-Rusûm*", İbn Sînâ'nınki ise "*fî'l-Hudûd*"tur.

Câbir b. Hayyan *Hudûd* risâlesinin başında "tanım" üzerinde durmuş, onun mahiyetini, çeşitlerini ve ondaki fazlalık ve eksikliğin doğurabileceği sonuçları ifade etmiştir. Ona göre had türünden tanım, cins ve özsel ayırım (fasıl)lardan meydana gelir. Tanımdan amaç ise, gerçekte tanımlananın özünü, kendisinde bulunan hiçbir şeyi dışarıda bırakmayacak, kendisinde bulun-

¹ İhvânü's-Safâ, *Resâli İhvânî's-Safâ*, Beyrut Tsz., c.III, s.384-385; İbn Sînâ'da basit ve bileşiklerin tanımına ilişkin bkz. İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlâhiyat I* (Nşr. G. C. Anawati, Said Zâyid), Kahire 1960, s.244-245.

² Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler* (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989, s.106.

³ Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999, s.90.

⁴ Bkz. Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996, s.486.

⁵ Emiroğlu, İ., age., s.90.

⁶ İbn Sînâ, *en-Necât* (Nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî), Kahire 1938, s.3. Bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942, s.83; Aynı yazar, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946, s.252.

⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Mantık I, Medhal* (Nşr. C. Anawati, Mahmud Hudaýrî, Fuad el-Ehvânî), Kahire 1952, s.17; Peker, Hidayet, *İbn Sînâ'nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000, s.93-94.

⁸ Emiroğlu, İ., age., s.91.

mayanı ise içine almayacak şekilde kuşatmasıdır. Bundan dolayı tanımın eksiklik ve fazlalığa tahammülü yoktur. Çünkü fazlalık ya da eksiklik, cins ve türün ayrımlarıyla ilgilidir. Tanımlananda eksiklik hangi yönden olursa olsun, aynı zamanda ondaki fazlalığın ifadesidir. Bunun nedeni, tanımın; cins ve onun türe eklenen ayrımlarından meydana gelmesidir. Ayrım eksik olursa, her ikisini de bünyesinde barındıran cinsten ortaklıklarından dolayı, ayrım ile dile getirilen ya da getirilmeyen şey türe dâhil olur. Böylece tanımlanan türde fazlalık meydana gelir. Örneğin atı tanımlarken “o dört ayaklı bir hayvandır” dediğimizde, onun türünün tamamlayıcısı olan ayrımını eksik söylemiş oluruz ki bu ayrım kişnedir. Bu durumda, tanımlananda bir fazlalık olur. Çünkü dört ayaklılık atı kapsadığı gibi, koyun, katır, deve vb. yürüyen diğer dört ayaklı hayvanları da kapsar.

İbn Sînâ da *bad* türünden tanımları tanımlarken, Aristoteles’in yaptığı tanımları nakleder ve tanımın bir şeyin yakın cinsi ile faslından elde edildiğini söyler. Ona göre *bad*; “bir şeyin mahiyetine, yani onun özsel varlığının yetkinliğine delâlet eden söz”dür.

İbn Sînâ’ya göre *resm* türünden eksiksiz tanım (*resm-i tam*), bir şeyin cinsi ve kendisiyle özdeşleşecek derecede ondan ayrılmaz olan arazlarından mürekkeptir.

Genel anlamda *resm*; bir şeyin, kendisiyle bilindiği, özsel olmayan, fakat ona özgü olan ya da bir şeyi başkalarından ayıran, ama onda özsel olmayan ifadedir.⁹

İslâm Felsefesinde *Hudûd* Risâleleri

Hudûd risâlelerinin İslâm felsefesinde önemli bir yeri vardır. İslâm felsefesine ilişkin özgün çalışmaların ortaya çıkmaya başlamasıyla, bir *Hudûd* geleneğinin de oluşmaya başladığı söylenebilir. Bu geleneğin kim ile başladığı konusu tartışmalı olmakla beraber, böyle bir çalışmanın ilham kaynağının Aristo’nun *Metafizik*’inde çeşitli kavram tanımlarını içeren Delta kitabı (beşinci bölüm) olduğunu söylemek mümkündür. *Hudûd* risâleleri, bir yandan bir filozofun sisteminin temel kavramlarını ele vermesi bakımından önem arz ederken, diğer yandan da o filozofun yaşadığı dönemde tedavülde olan kavramlar hakkında fikir vermektedir. Kiki Kennedy-Day’in dediği gibi, bir filozofun sisteminde önemseddiği, ısrarla ve özenle kullandığı kavramlar, aslında onun dünyaya bakışının

ipuçlarını da ele veren anahtar kelimeler olarak görülebilir.¹⁰ *Hudûd* risâleleri bu çerçevede değerlendirildiğinde, bir filozofun *Hudûd*’unda yer verdiği kavramlar bir bakıma onun sisteminin anahtar kavramları olarak değerlendirilebilir. Çoğumuz bu risâlelerin önemini idrakinde olmasak da, onlar İslâm felsefesinde önemli bir yer işgal eder. Felsefi kavramlardaki anlam genişlemesi, bu risâleler üzerine yapılacak titiz çalışmalarla ancak ortaya çıkabilir. Bir kavramın, kullanımının tarihsel sürecinde kazandığı anlam genişlemesinin ya da -varsa- anlam değişikliklerinin idrakine varmak ise, felsefi literatür adına önemli bir kazanımdır.

Abdül-emîr el-A’sem, İslâm felsefi düşüncesinde kavramların ortaya çıkışından anlamlarının netleştiği döneme kadar geçirdiği süreci -bu süreçteki aşamaları birbirinden kesin çizgilerle ayırmak mümkün olmakla beraber- üç aşamada dile getirir:

a. Yunan felsefesi ve Helenistik kültürden yapılan çevirilere ve oradan intikal eden tanımlara dayanarak kavramlara, kullanıldıkları genel anlamlara özel anlamlar eklemek suretiyle felsefi kavramların yeni oluşmaya başladığı aşama. Câbir b. Hayyan ve Kindî bu aşamanın temsilcileri olarak kabul edilebilir.

b. Kavramların belirli tanımlarının yapılarak kullanımının h.4/m.10. yüzyılda gelişen felsefi mahfillerde yaygınlaşmaya başladığı dönem. Hârizmî (ö.997) bu aşamanın temsilcisidir.

c. Felsefi kavramların anlamlarının netleşip kesinleştiği, h.5/m.11. yüzyılda filozofların eserlerinde ve bilimsel mahfillerde tedavülde olan lügatlerde istikrarlı biçimde kullanıldığı aşama. İbn Sînâ ve Gazâlî bu aşamanın temsilcileri olarak kabul edilebilir.¹¹

Bir kültürün başka bir kültür tarafından tanınmasında ya da kültürler arası etkileşimde tercümelemlerin önemli rol oynadığı, bilinen bir gerçektir.¹² İslâm felsefesinin oluşumu arifesindeki tercümelemler döneminde, mütercimler Grek felsefesine ait felsefi metinleri çevirmeye başladıklarında, Arapçadaki felsefi kavramların yetersizliği gerçeği ile yüz yüze gelmişlerdi. Aslında bu, yüzyıllar önce Yunanlıların da karşılaştığı bir problemdi. Bu problemin, bir kültürün tercümelemler aracılığıyla başka bir kültüre aktarılma sürecinde, doğal

⁹ İbn Sînâ, *Hudûd (Mustalabu'l-Felsefi inde'l-Arab içinde)*, Neşr: Abdül-emîr el-A’sem, Kahire 1989, s.239. İbn Sînâ’nın tanıma ilişkin düşünceleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. *En-Necât*, s.78, 82-83; *eş-Şifâ, İläbiyat I*, s.243-247; *İşârât ve't-Tenbîhât I, Mantık* (Nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1992, s.204 vd.

¹⁰ Kennedy-Day, Kiki, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge, London 2003, s.1.

¹¹ Bkz. el-A’sem, Abdül-emîr, *el-Mustalabu'l-Felsefi inde'l-Arab*, Kahire 1989, s.89-90.

¹² Kültür ve medeniyetlerin birbirini etkilemesinde önceki kültürlerden yapılan tercümelemlerin rolü hakkında bkz. Ülken, Hilmi Ziya, *Uyams Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.

olarak yaşanması bir bakıma kaçınılmazdır. Yunan felsefesinin oluşumu aşamasında da filozoflar, özellikle de Aristoteles günlük dilde kullanılan bazı sıradan kelimelere felsefi bir içerik yükleyerek kavram oluşturmayı denemiştir. Örneğin *hyle* kelimesi başlangıçta “orman, odun, kereste ve fundalık” anlamında, sonra da “işlenmiş madde” anlamında kullanılmıştır. Aristo ise, ifade edilen bu anlamları aşarak onu teknik bir terim olarak “şekillenmemiş madde” anlamında kullanmıştır. Benzer durum Arapçada da olmuştur. Mütercimler ve filozoflar o dönem kavram arayışında düşündükleri anlamı Arapça olarak dile getirebilmek için adeta bulabildikleri yerden ödünç terminoloji almışlardır. Örneğin Farsça bir kelime olan ve “mücevher” anlamına gelen *cevher*, İngilizcedeki *substance*, Türkçedeki *öz, töz* karşılığında kullanılmıştır. Kindî Arapçada “balçık” ve “çamur” anlamında kullanılan *et-tîn* ve *et-tîne* kelimesine, *Hudûd*’unda felsefi bir içerik kazandırarak “şekillenmemiş madde” anlamını da yüklemeye çalışmıştır. Mamafih *tîn* ve *tîne* kelimesinin bu anlamda kullanımı fazla yaygınlaşmamıştır. Grekçedeki *hyle*’nin Arapça ifadesi olan *beyûlâ*, “şekillenmemiş madde” anlamı için tercih edilen kavram olmuş, İslâm felsefesinde bu anlam için yaygın olarak kullanılır hale gelmiştir. Kindî *Hudûd*’unda sadece *beyûlâ* kavramına yer verip *madde* kavramını pek kullanmamasına rağmen, İbn Sînâ *Hudûd*’unda hem *beyûlâ*’ya hem de Arapça kökenli *madde*’ye yer vererek ikisinin de tanımlarını yapmıştır. Onun, *madde* tanımındaki ilk değerlendirmesi, “*beyûlâ* ile eş anlamlı olduğu” şeklindedir. Ama genel anlamda İbn Sînâ’nın eserlerinde *madde*, her zaman *beyûlâ* ile eş anlamlı kullanılmamıştır.¹³

İşte İslâm dünyasının Yunan felsefesine ait metinleri tercüme aracılığıyla tanıyıp, bu doğrultuda oluşan birikimle bu mirasın tanıtımına ve sonra da kendine özgü eserler verme aşamasına gelindiğinde, *Hudûd* risâlelerinin önemli bir fonksiyon icra ettiğini görürüz. Birçok filozof, eserlerini okuyacak ortalama bir okurun, hatta o dönem Müslüman aydınının, Yunan felsefi mirasından intikal eden ve kendisinin de eserlerinde kullandığı birtakım kavramlara yabancı olduğunu düşünerek, bu kavramların kısa tanımlarının yapıldığı sözlük mahiyetinde küçük risâleler yazmayı gerekli görmüştür. Bu risâleler hem o mirasın yeni felsefe okurları tarafından tanınmasına katkı sağlamakta, hem de onları kaleme alan filozofların kullandığı kavramları toplu olarak ihtiva etmesi bakımından felsefelerinin daha doğru anlaşılmasına yardımcı olmakta, ayrıca yazıldıkları dönemdeki felsefi literatür düzeyine ve kavram kapasitesine ışık tutmaktadır.

İslâm felsefesinde ilk *Hudûd* risâlesinin kime ait olduğu konusunda araştırmacılar arasında bazı tereddütler olmakla beraber, yaygın kanaat Câbir b. Hayyan’ın *Hudûd*’unun, “günümüze ulaşmış ilk *Hudûd* risâlesi olduğu” doğrultusundadır. Bazı kaynaklar *Hudûd* literatürünün Arapça ilk örneğinin, gramerci el-Ferrâ (Ebû Zekeriyâ Yahya b. Ziyad el-Ferrâ, ö.822) tarafından yazılan *Kitâbu’l-Hudûd* olduğunu, ancak bu eserin günümüze ulaşmadığını kaydeder.¹⁴ Günümüze ulaşmamış bir eser hakkında bir şey söylemenin doğru olmayacağını biliyoruz. Ancak şu kadarını söylemekte bir sakınca olmasa gerekir: el-Ferrâ’nın bir gramerci olduğu düşünüldüğünde, risâlesi günümüze ulaşmış olsaydı bile, mahiyet ve içerik bakımından filozofların yazdığı *Hudûd*’tan farklı olacaktı. O, kavramları bir gramerci yaklaşımıyla ele alacak ve ilgi alanı itibarıyla önemsedığı kavramlara eserinde yer verecekti.

Fârâbî’ye gelince; onun bir sistem filozofu olduğunu söylemek gerekir. Şüphesiz onun önünde kullanabileceği daha geniş bir literatür vardı. Çeviriler dönemi kapanmış, özgün eserler İslâm dünyasında yayılma trendine girmişti. Fârâbî, verdiği eserlerle bu trende önemli katkı sağlamıştır. O, eserlerinde felsefi terminolojiyi daha dikkatli kullanmıştır. el-A’sem’in dediği gibi Kindî’nin *Hudûd* risâlesi tercüme asrına ışık tutan bir felsefi dili temsil ederken, Fârâbî’nin kullandığı dil, artık tam anlamıyla oturmuş bir felsefe dilidir.¹⁵ C. Cihâmî, Kindî’den sonra gelen filozofların, onun *Hudûd*’unda kullandığı birçok kavramı eserlerinde kullandıklarını, Fârâbî’nin özellikle *Kitâbu’l-Hurûf* ve *el-Elfâzu’l-Müsta’mele fi’l-Mantik*’ta bunları biraz daha geliştirdiğini ifade eder. Arapça felsefi bir terminoloji oluşturmanın güçlüğü göz önüne getirildiğinde, bu kavramların Fârâbî’ye ulaşmasında Kindî’nin ve onun çağdaşı olan mütercimlerin önemli bir rol üstlendiğini belirtir.¹⁶ Fârâbî *Hudûd* Risâlesi adıyla bir risâle yazmamıştır. Ama o, *Risâle fi Mesâli Müteferrika* ve *Fusûlü’l-Medenî* adlı risâlelerinde felsefi kavramları incelemiş, ayrıca *Kitâbu’l-Hurûf*’un özellikle birinci bölümünde Aristoteles’in *Metafizik*’inin Delta kitabına benzer bir yaklaşımla bazı terimlerin tanımlarını vermiş, uzun açıklamalar yapmıştır. Kısacası Fârâbî her ne kadar *Hudûd* adını verdiği bir risâle yazmamış olsa da, yazdığı başka risâleleriyle felsefi terminolojinin İslâm düşünce dünyasında yerleşip yaygınlaşmasında üzerine düşen görevi yerine getirmiştir. Tarihî süreçteki bu genel rolüne ilaveten Fârâbî, kavramsal düzeyde özellikle

¹⁴ Bkz. Blachere, R., “*al-Farrâ*” mad., The Encyclopaedia of Islam, E. J. Brill, Leiden 1965, c.II, s.807; Brockelman, GAL, E. J. Brill, Leiden 1943, c.I, s.118; Sezgin, Fuat, GAS, Leiden 1979, c.VII, s.343, c.VIII, 123-125; Kennedy-Day, K., age., s.19.

¹⁵ Bkz. el-A’sem, A., age., s.41.

¹⁶ Cihâmî, Cîrar, *Mevsûa Mustalahât el-Kindî ve’l-Fârâbî* (Mevsûiyûn ve Mevsûât fi’s -Sekâfeti’l-Arabiyye ve’l- İslâmiyye içinde), Beyrut 2000, s.94.

¹³ Bkz. Kennedy-Day, K., age., s.116.

Mefââtübu'l-Ulûm sahibi Harizmî (ö.997) ile *Mukâbesât*'ında onlarca felsefî kavrama yer veren Tevhîdî (ö.1010) üzerinde de etkili olmuştur.¹⁷

Câbir b. Hayyan ve Kindî'den sonra İslam Felsefesinde Harizmî (ö.997), İbn Sînâ (ö.1037), Gazâlî (ö.1111) ve Âmidî (ö.1233)'nin de birer *Hudûd* risalesi yazdıklarını belirtelim.¹⁸ Gazâlî'nin *Hudûd*'u adeta İbn Sînâ'nın *Hudûd*'unun tekrarıdır. İhvân-ı Safâ risalelerinde de felsefî ve bilimsel kavramların tanımlarının yapıldığı *fi'l-Hudûd ve'r-Rusûm* adlı bir risale mevcuttur.¹⁹ İbn Rüşd (ö.1198)'ün *Metafizik Şerhi* ile Seyyid Şerif Cürçânî'nin *Ta'rifât*'ını da kavram çalışmalarına güzel birer örnek olarak zikretmek gerekir.

Şimdi Câbir b. Hayyan ile Kindî'nin *Hudûd*'larını daha yakından inceleyebiliriz:

Câbir b. Hayyan'ın Hudûd Risâlesi

Hayatı hakkında çok fazla şey bilinmeyen, ancak hayat hikâyesine efsanevî birtakım unsurlar da karıştırılmış olan Câbir b. Hayyan'ın (ö.815) çalışmaları genel olarak tıp, astronomi, matematik, felsefe ve dönemin diğer bilim alanlarına yayılmışsa da, o birinci derecede bir kimyacı olarak bilinmektedir. Câbir tabiat bilimlerinde deneysel metodun önemini tam olarak kavramış ve bu metodu bütün çalışmalarında uygulamıştır. Madenleri yalnızca oluşumları değil, dönüşümleri açısından da önemseyip incelemiş olması, onun kimyacılığının temel özelliğidir. Çokça yaptığı deneylerle mevcut madenlerden yeni alaşımlar elde etmeye çalışmıştır. Ona göre madenler arasındaki farklılıklar, içerdikleri cıva-kükürt oranı ile oluşumu gerçekleştiren semavî etkilerdeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Binlerce yıl toprak altında çeşitli etkilerle

evrimleşen madenlerin en mükemmeli altındır. Simyacı'nın yaptığı iş, asırlar alan bu oluşma sürecini çabuklaştırmaktan ibarettir. Dolayısıyla kimyacı, değersiz madenleri altına dönüştürmeye çalışırken, söz konusu semavî etkileri kontrol edebilir olmalıdır. Bu yaklaşımın doğal bir sonucu olarak madenlerin fizikî özelliklerinin yanı sıra, ruhî özelliklerinin de bulunduğunu düşünen Câbir, bu görüşünü iksir kavramıyla temellendirmeye çalışmıştır. Madenlerin dönüştürülmesi işleminde uygulanması gereken iksir, yalnızca madenî bir cevher özelliği taşımaz. Aynı zamanda bitkisel ve hayvanî özellikler de taşır. Bu sebeple fizikî bir varlığı dönüştürme işleminde, semavî etkiler ve kimyacı'nın manevî yoğunlaşmasının yanı sıra, madende var sayılan canlılık boyutu da sürece katılmakta ve kimyasal dönüşüm basit anlamda fizikî bir süreç olmaktan çıkmaktadır.²⁰

Bazı araştırmacılar, İslâm bilim ve felsefe tarihinde hazırlanmış ilk terminolojik sözlük olarak Kindî'nin *Hudûd*'unu zikretmelerine rağmen, ondan önce Câbir b. Hayyan'ın bu konuda çalışmalar yaptığı ve *el-Hudûd* adlı risâlesinin günümüze kadar ulaşarak Paul Kraus tarafından *el-Muhtâr min Resâlii Câbir b. Hayyan* içinde yayımlandığı bilinmektedir (Kahire 1354/1935, s.98-114). Abdülemir el-A'sem de bu risâlenin edisyon kritiğini yapmış ve *el-Mustalahü'l-Felsefî Inde'l-Arab* içinde neşretmiştir.²¹ Kavram içeren bu risâle daha ziyade bilimlerin tanımlarını öne çıkarmakla beraber, çeşitli felsefî kavramlara da yer vermiştir. Câbir b. Hayyan'ın yaşadığı dönem düşünüldüğünde, İslâm düşünce tarihinde tercüme hareketinin ne kadar gerilere gittiği, hatta 8. yüzyıl gibi erken bir dönemde kendi klasiklerini meydana getirmeye başladığı anlaşılmaktadır.²²

Yukarıda Câbir b. Hayyan'ın kısaca bilim adamlığı kişiliğini ve özel uzmanlık alanını özellikle ifade etmemizin nedeni, onun bu yönünün *Hudûd*'una da yansımış olmasıdır. Gerçekte o bir filozof olmaktan çok, bir tabiat bilimcisi, özellikle de bir kimyacıdır. "Bir *Hudûd*'ta ele alınan kavramlar, o *Hudûd* yazarının sistemini ve düşünce dünyasını ele verir" şeklindeki

¹⁷ Harizmî'nin *Mefââtübu'l-Ulûm*'unda "Felsefede ve Felsefe Kitaplarında Çokça kullanılan Kavramlar" adını verdiği bir bölüm mevcuttur. el-A'sem bu bölümün önüne *Mefââtübu'l-Ulûm*'daki "felsefenin bölümleri" ile metafizik birkaç kavramın yer aldığı bölümü, sonuna da "mantığın bölümleri ve bazı mantık kavramları"ni ekleyerek Harizmî'nin *Hudûd*'u olarak neşretmiştir. Bkz. Harizmî, *el-Hudûdü'l-Felsefiyye* (el-Mustalahü'l-Felsefî inde'l-Arab içinde), Nşr. Abdü'l-Emir el-A'sem, Kahire 1989, s.206-228. el-A'sem'in bu neşri *Mefââtübu'l-Ulûm*'un 151-178. sayfalarına tekabül etmektedir. Krş. Harizmî, Muhammed b. Ahmed, *Mefââtübu'l-Ulûm*, Beyrut 1989, s.151-178; el-A'sem, A., age., s.91.

¹⁸ Abdülemir el-A'sem bu risaleleri *el-Mustalahü'l-Felsefî inde'l-Arab* (Kahire 1989) içinde yayınlamıştır. Bu risaleler hakkında daha geniş bilgi için bkz. el-A'sem, A., age., s.11 vd.; Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008, s.23 vd.

¹⁹ Bkz. İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ*, Beyrut Tsz., c.III, s.384-392. Bu risâlenin Türkçe çevirisi ve hakkında bazı değerlendirmeler için bkz. Uysal, Enver, *İhvân-ı Safâ'nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Dünyasına Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.VI, sayı:2, Sivas 2002, s.93-106.

²⁰ Kaya, Mahmut, "*Câbir b. Hayyan*", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992, c.6, s.534-535. Bkz. Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden 1974, c.III, s.211 vd., 358; c.V, s.219; Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli Ümlerin Tarihi ve Esasları* (Çev. İlhan Kutluçer), İstanbul 1989, s.194-197; Aynı yazar, *İslâm'da Bilim ve Medeniyet* (Çev. Nabi Avcı vd.), İstanbul 1991, s.260-270; Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yay., İstanbul1986, s.134-138; Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yay., İstanbul 1983, s.30 vd.; Bayraktar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yay., Ankara 1988, s.101-102.

²¹ Bkz. el-A'sem, A., age., s.164-185.

²² Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risâleler*, Giriş, Klasik Yayınlar, İstanbul 2002, s.123.

kanaatimizi teyit edercesine, Câbir'in *Hudûd*'unda da "bilim adamı" ve "kimyacı" kimliği ilk bakışta dikkati çekmektedir. Bilimlerin sınıflanmasına ve bilim tanımlarına geniş yer vermesi, özellikle madenlerin birbirine dönüşümü üzerinde ısrarla ve geniş olarak durması bunun göstergesidir. *Hudûd*'unda yer alan akâkîr, hacer, tedbîr, cevânî, berrânî, iksîr, el-iksîru'l-ahmer, el-iksîru'l-ebyard, es-sıbg, es-sıbgü'l-ahmer, es-sıbgü'l-ebyard... gibi kelimeler hep kimya bilimine ait kelimelerdir. Hatta onun *Hudûd*'undaki felsefe tanımının bile, tabiat bilimcisi kimliğini çağrıştıracak bir özellik taşıdığı ifade edilebilir. O, felsefeyi; "tabii şeyleri, onların tabiata dair üstün kabilden yakın nedenlerini ve aşağı türden uzak nedenlerini bilmek" şeklinde tanımlar.²³ Câbir b. Hayyan'ın bu tanımla felsefeyi tabiat bilimlerine ve onun konularına indirgediği, felsefeye "tabiatta olup biten şeylerin nedenlerini araştırma", belki "tabiatta meydana gelen olaylardaki neden-sonuç ilişkisini araştırma" gibi, bugünkü anlamda bir pozitif bilim misyonu yüklediği anlaşılmaktadır.²⁴

Kindî'nin *Hudûd*'u için Ebû Rîde'nin; "felsefi tanımlara ilişkin Arapların yazdığı ilk kitap ve Araplar nezdinde kavramlara dair bize ulaşan ilk sözlük"²⁵ ifadesi ile K. Kennedy-Day'in; "Kindî Arapça *Tanımlar Risâlesi* yazan ve yazdığı bu risâlesi günümüze kadar ulaşan ilk filozoftur"²⁶ şeklindeki değerlendirmesinden, Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd*'undan ya haberdar olmadıkları ya da onu göz ardı ettikleri anlaşılmaktadır. Hem Ebû Rîde'nin hem de K. Kennedy-Day'in, Câbir b. Hayyan'ı bir *filozof* olarak değil de, daha çok bir *bilim adamı* olarak gördüklerini, *Hudûd*'unu da bu doğrultuda, felsefi kavramlardan ziyade, bilimsel kavramları ele aldığını düşündüklerini varsayarak onun *Hudûd*'unu göz ardı ettiklerini, Kindî'ninkini ise *filozof* kimliği ile "Arapça yazılmış ve bize kadar ulaşan ilk *Hudûd* risâlesi" olarak nitelediklerini söylemek mümkün görünmektedir.

Câbir'in *Hudûd*'unda önce tanım üzerinde durulur, sonra bilimlerin sınıflaması (taksîmu'l-ulûm) yapılır ve bilimlerin tanımları (hudûdu'l-ulûm) verilir.

²³ Câbir b. Hayyan, *el-Hudûd*, s.179.

²⁴ Şunu da ifade edelim ki, Câbir'in, yaptığı bu felsefe tanımında "yakın" ve "uzak neden" kavramlarını Kindî'den farklı anladığı anlaşılmaktadır. Kindî'de örneğin okçunun okunu atıp bir hayvanı öldürmesi olayında okçu uzak neden, ok ise yakın nedendir. Keza bugün havanın sıcak olmasının yakın ve mecâzî fâilî güneş; gerçek ve uzak nedeni ise Tanrı'dır. (Bkz. Kindî, *f'l-İbâne ani'l-İlletî'l-Fâle el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye* içinde), Neşr; M. A. Ebû Rîde, Mısır 1950, s.219, 225. (Bundan sonra bu kaynak "*İllet*" şeklinde verilecektir.) Bu niteleme Câbir'in yaklaşımıyla ifade edilirse; Tanrı "üstün kabilden uzak neden"dir. Oysa Câbir bu ifadeyi, Kindî gibi metafizik alan için değil de, "tabiata dair üstün kabilden yakın nedenlerini bilmek" derken, tabiat alanı için kullanmaktadır.

²⁵ Bkz. Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950, s.164.

²⁶ Kennedy-Day, K., age., s.19.

Sonra da çeşitli kavramların tanımları yapılır. Bilim tanımları dâhil, *Hudûd*'ta yer alan toplam tanım sayısı 92'dir. Bunların 44'ünü kavram tanımları oluşturur. Başlıklar ve tekrarlar dâhil edildiğinde bu rakam 47 olur.

Câbir'in, *Hudûd*'unda yer verdiği bazı kavramlarda Aristo etkisini açık olarak görmek mümkündür. Örneğin o, "nefs"i tanımlarken adını ve nefse dair kitabını da anarak Aristo'nun *nefs* tanımını nakleder: "Nefs; bilkuvve canlı organik doğal cismin yetkinliğidir." Sonra da kendi nefis tanımını ifade eder: "İlişki kurduğu (nüfûz ettiği) cisimlere canlılık veren ve cisimlere nüfûz etme özelliğine sahip (bunun için var edilmiş) olan ilâhî bir cevher."²⁷

Câbir'in, İslâm dünyasında tercümelemlerin henüz fazla yaygınlaşmadığı bir dönemde bu bilimsel ve felsefi birikime nasıl sahip olduğu, *Hudûd*'undaki kavramları nasıl ve nereden derlediği, onları Yunanca metinlerden mi okuduğu, yoksa Süryanî mütercimler aracılığıyla mı öğrendiği, onların bazılarını nasıl Arapçalaştırdığı... henüz cevapları netleşmemiş önemli sorulardır. O, Yunan felsefesine ait, ama Arapçada karşılığı bulunmayan kavramları Arapça ifade etmeye çalışan ilk düşünürdür. Aristoteles'in "hyle"sini "madde" anlamında *beyûlâ* ile karşılması, "metafizik"i *mâ verâü't-tabîa* şeklinde Arapçalaştırması buna örnek olarak anılabilir.²⁸

Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd* risâlesinde tanımı yapılan kavramlar:

el-Hadd (Tanım)

Taksîmu'l-Ulûm (Bu başlık altında bilimlerin sınıflaması yapılır.)

Hudûdu'l-Ulûm (Bu başlık altında da 46 bilimin tanımı yapılır.)

ed-Dîn (Din)

ed-Dünya (Dünya)

eş-Şer' (Şeriat)

el-Akl (Akıl)

el-Hurûf (Harfler)

el-Meânî (Anlamlar)

et-Tabîa (Tabiat)

er-Rûh (Ruh)

en-Nûr (Nur, Işık)

ez-Zulme (Karanlık)

el-Harâre (Sıcaklık)

el-Burûde (Soğukluk)

er-Rutûbe (Nemlilik)

el-Yubûse (Kuruluk)

el-Felsefe (Felsefe)

²⁷ Bkz. Câbir b. Hayyan, age., s.183.

²⁸ Bkz. el-A'sem, A., age., s.22, 27.

el-Ulûmu'l-Îlâhiyye (Îlâhî Bilimler, Metafizik)
ez-Zâhir (Zâhir, Açık)
eş-Şerîf (Şerefli, Üstün)
el-Vadî (Aşağı, Başkasına Muhtaç)
es-San'a (Sanat, Bilim, Beceri)
es-Sanâî' (Sanatlar, Beceri ve Maharetler)
Mâ Yurâd mine's-San'atî Linefsihi (Bizzat Kendisi İçin Arzulanan Sanat)
Mâ Yurâd mine's-San'atî Ligayrihi (Başkası İçin, Başka Bir Şeyden Dolayı Arzulanan Sanat)
el-Akâkîr (Değişime Açık Madenler)
et-Tedbîr (Madenleri Birbirine Dönüştürme Yöntemi)
el-Hacer (Madenî Cevher)
el-Cevvânî (Bir Şeyin İç Bünyesinden Kaynaklanan Değişim)
el-Berrânî (Dış Etki İle Gerçekleşen Değişim)
es-Sıbgü'l-Ahmer (Kırmızı Boya)
es-Sıbgü'l-Ebyad (Beyaz Boya)
el-Basîtu'l-Gabîr (Basit, Saf)
el-Mürekkeb (Bileşik)
er-Rukn (Rükün, Unsur)
el-İksîru't-Tâm (Tam İksir)
el-İksîru'l-Ahmer et-Tâm (Kırmızı Tam İksir)
el-İksîru'l-Ebyad et-Tâm (Beyaz Tam İksir)
en-Nefs (Nefs)
et-Tabîa (Tabiat)
el-Hareke (Hareket)
el-Müteharrîk (Hareket Eden, Hareketli)
el-Hiss (His, Duyu)
el-Mahsûs (Duyulur Olan)
el-Fâil (Fâil, Etkin)
el-Münfal (Edilgin)

Kindî'nin Hudûd Risâlesi

Kindî'nin (ö. 866 ya da 870) *Hudûd*'unda ise karşımıza çıkan, Câbir b. Hayyan'ınki gibi *bilim adamı* kimliği değil, *filozof* kimliğidir. Zaten o, hem Doğulu hem de Batılı İslâm felsefesi araştırmacılarınca ittifakla *ilk İslâm filozofu*, ayrıca "Arapların yetiştirdiği ilk filozof" anlamında *ilk Arap filozofu* olarak kabul edilmektedir. İşte bu *filozof* kimliği ağır bastığı için felsefi kavramlar, *Hudûd*'unun kahir ekseriyetini oluşturmaktadır. Onun *Hudûd*'unda felsefe dışında diğer bilimlere ait bazı kavramlar da yer alır. Felsefi kavramları sayısal açıdan tabiat bilimleri takip eder. Ahlâk, matematik ve astronomiye ilişkin ise sadece birkaç kavrama yer verilir. Risâlede bulunan kavramların sıralamasının neye göre yapıldığını tespit etmek mümkün değildir. Ebû Rîde'nin dediği gibi sıralama konusunda Kindî'nin ilkel davranışını ve belirli bir kural gözetmediğini söylemek zor görünmektedir.²⁹ Ancak *Hudûd*'un *el-İlletü'l-Ülâ* kavramı

ile başlayıp *Akıl*, *Tabiat* ve *Nefs* kavramlarıyla devam etmesi, Plotinus'un sudûr öğretisindeki varoluş aşamalarını hatırlatmaktadır. Kindî'nin bu sıralama ile sudur ya da feyz öğretisine bilinçli bir vurgu yapmayı hedefleyip hedeflemediğini bilemiyoruz. Çünkü buna ilişkin net bir ifadesi mevcut değildir. Ama bu kavramların hemen devamında *İbdâ'* kavramına yer vermesi ve onu "bir şeyi yoktan açığa çıkarmak, var etmek (izhâru's-şey' an leys)" olarak tanımlaması, dinî düşünceye verdiği önemin bir sonucu olarak "yaratma"yı benimsediğinin açık göstergesidir. Nitekim o, âlemin yaratılmışlığını ve sonluluğunu risâlelerinde açık bir dille ifade etmektedir.

Kindî'nin, Abdülemîr el-A'sem neşrinde yer alan ifadelerinden, bu risâleyi öğrencilerinden birinin "filozofların kitaplarında çokça kullandıkları kavramları ele alan bir risale" yazmasını istemesi üzerine kaleme aldığı anlaşılmaktadır. Ancak Kindî bu talepte bulunan öğrencisinin kim olduğunu belirtmez. Ayrıca Kindî'nin aynı yerdeki: "Değerli Kardeş! Bilesin ki senin isteğini tam olarak yerine getirme konusunda gayretimi esirgeyecek değilim. Fakat eşyanın (var olanların) tanımlarını bütünüyle kuşatmak hem oldukça zor bir iş, hem de alışılmamış bir şeydir" ifadesinden, felsefi terminoloji konusunda kendisinden önce yapılan çalışmalardan haberdar olmadığı, dolayısıyla Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd*'una muttalî olmadığı sonucunu çıkarmak mümkündür.³⁰

Ebû Rîde'nin bu risâleye ilişkin yazdığı kısa girişi, önemine binaen özet olarak aktarmak istiyoruz:

Kindî'nin hayatına ve eserlerine yer veren düşünce tarihçileri, onun bu risâlesini *fî Hudûdi'l-Eşya ve Rusûmibâ* adıyla zikretmezler. Zaten düşünce tarihlerinde risâlelerin adlarına ilişkin zaman zaman gözlemlenen farklılık üç ihtimali akla getirmektedir:

a) Başka bazı risâlelerde olduğu gibi, düşünce tarihçilerinin dayandığı ilk kaynakta bu risâlenin adı verilmemiş olabilir.

b) İlk kaynaklar bu risâleye ulaşamamış olabilir.

c) Ya da bu risâle ilk kaynaklarda farklı bir adla geçmektedir. Nitekim Kindî'nin söz konusu risâlesini İbn Ebî Usaybia *Mesâilü Kesîra fî'l-Mantık ve Gayrihi ve Hudûdu'l-Felsefe* adıyla zikretmektedir.

Hudûd risâlesindeki üslup, Kindî'nin diğer risâlelerindeki üslubundan farklıdır. Örneğin onda diğer

²⁹ Bkz. Ebû Rîde, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, s.163.

³⁰ Bkz. Kindî, *el-Hudûd ve'r-Rusûm (Mustalabu'l-Felsefî Inde'l-Arab içinde)*, Neşr; Abdülemîr el-A'sem), Kahire 1989, s.189; M. Kaya, *Giriş*, s.123.

risâlelerinde genelde gördüğümüz bir önsöz ve sonsöz yoktur. (Ebû Rîde neşrinde bir önsöz ve sonsöz olmamasına rağmen, el-A'sem neşrinde kısa bir önsöz ile iki satırlık bir sonsöz mevcuttur.) Gerçi Kindî'nin her risâlesinde bir önsöz bulunduğunu kesin olarak söylemek de zordur. Bu, risâlenin Kindî'ye aidiyeti konusunda çok küçük de olsa, bir tereddüt oluşturmaya rağmen, içeriğinin ona ait olduğunda herhangi bir şüphe yoktur. Çünkü *Hudûd*'ta yer alan bazı tanımların, Kindî'nin diğer risâlelerinde de münasebet düştükçe aynen yer aldığı dikkati çeken bir husustur.

Ebû Rîde'ye göre bu risâle ile ilgili dile getirilebilecek son, fakat en uzak ihtimal ise, Kindî'nin öğrencilerinden birinin, üstadının risâleleri üzerinde çalışıp onlardaki tanımları derlemesi ve *Hudûd* gibi özel bir ad altında bu kavramları toplamış olmasıdır. Ancak Ebû Rîde bunun çok zayıf bir ihtimal olduğunu da ifade eder.³¹

Kindî'nin Felsefi Terminolojinin Oluşmasındaki Rolü

Kindî'nin *Hudûd*'u felsefi terminolojinin İslâm dünyasında doğru biçimde yerleşmesine ve doğru kullanılmasına filozofların verdiği önemi gösterir. Kindî Arapça yazan ilk filozof olduğu için teknik bazı kavramların ifade edilişi ile ilgili, doğal olarak haleflerinin karşılaşmadığı bazı problemlerle karşılaşmıştır. Müslümanlar Grekçe metinleri çevirmeye başladıklarında felsefi kavramları ifade etmek için, Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd*'u dışında önceden oluşmuş bir teknik deyimler sözlüğü mevcut değildi. Filozoflar ve ilk mütercimler Yunan felsefesinden intikal eden kavramları Arapça ifade etmek için bir vokabüler geliştirmek zorunda olduklarının farkında idiler. Onlar bunu gerçekleştirmeye çalışırken üç yöntem kullanmışlardır:

- a) Grekçe kelimeleri değiştirmeden Arapça telaffuzu ile çevirmek,
- b) Yabancı kelimeleri Arapçaya adapte etmek,
- c) Günlük dilde kullanılan kelimeleri teknik felsefi bir kullanıma ya da kavrama tahsis etmek.

Aslında bu sorun, felsefi düşünceyi yeni tanıma aşamasındaki her kültürün karşılaştığı bir sorundur. Nitekim ilk dönem Grek filozofları da aynı terminoloji problemiyle karşılaşmışlardı. Onlar örneğin cevher, madde ve neden kavramları için günlük dilde önceden

bilinmeyen özel anlamlı kelimeler kullanmak suretiyle teknik felsefi bir dil geliştirmeye çalışmışlardır. Günlük dilde önceleri “orman, ağaçlık arazi” anlamında kullanılan, sonraları “odun, kereste” anlamı yüklenen “hyle” kelimesinin, daha sonra “madde” anlamında kullanılması buna örnek teşkil eder.³²

Kindî *ilk İslâm filozofu* olması hasebiyle yüz yüze geldiği düşünceleri tartışmak için birtakım kavramlar geliştirmeye mecbur kalmıştı. Kadim Yunan felsefesinden yapılan çeviriler ve onların anlaşılma sorunu bir yandan filozofu buna zorlarken, bir yandan da bu çeviriler ona yardımcı olmuştur. Onun *Hudûd*'u felsefi kavramların İslâm dünyasında yerleşmesinde ve kullanımının yaygınlaşmasında önemli bir rol üstlenmiştir. “*Hudûd* risâlesi, Yunanca kaynaklara dayanan tanımlarıyla, yeni Arapça felsefe terminolojisine dair bir resim sunmaktadır.”³³ Söz konusu risâle, o dönem İslâm dünyası için yeni bir bilim sayılan felsefede açıklanma ihtiyacı hissedilen kavramların teknik anlamlarını veren bir sözlük çalışması idi. Risale metafizik, fizik, psikoloji, ahlâk ve tabiat bilimlerine dair kavramları içeriyordu.

Ancak *Hudûd* çerçevesini aşıp genel anlamda söylemek gerekirse, Kindî'nin kullandığı felsefi dil, halefleri ile kıyaslandığında daha sınırlı bir dildir. Bu da onun felsefede ilk isim olmasına atfedilebilir. Ancak şunu da ifade etmek gerekir ki Kindî, yapabileceği dinî çağrışımları önlemek için, kullandığı kavramları bilinçli bir şekilde seçmiş, felsefeyi kelâm ve Kur'an çalışmalarından ayırt etmek istemiştir.³⁴

Mâcîc Fahri de *İslâm Felsefesi Tarihi*'nde Kindî'ye ayırdığı bölümde filozofun İslâm dünyasında felsefi terminolojinin oluşması ve gelişmesindeki rolüne değinirken, onun *Hudûd* risâlesinin önemine dikkat çeker. O, “benzer risâleler zincirinin ilk halkası” olarak nitelediği bu risâleye ve filozofun felsefi kavramların İslâm dünyasında yerleşmesi ile gelişmesindeki katkısına ilişkin şu değerlendirmeyi yapar: *Hudûd* risâlesi bir teknik terimler listesi vermesi ve onları açıklaması bakımından, *Metafizik*'in Delta Kitabı'ndaki Aristo örneğini taklit etmeye çalışmaktadır. Filozofların açık ve kesin bir kavram bulmaya çalıştıkları bir dönemde, maksatlarını nasıl ifade ettiklerini ve sonraki felsefi vokabülerin öncekini nasıl değiştirdiğini, ıslah ettiğini ya da yalnızca teyit ettiğini görmek ilginç olmalıdır.

³² Kennedy-Day, K., age., s.19

³³ Adamson, Peter, “*Kindî ve Yunan Felsefe Geleneginin Kabulü*” (*İslâm Felsefesine Giriş* içinde, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007, s.36. Bkz. Cihâmi, Cirar, *Mevsûa Mustalabât el-Kindî ve'l-Fârâbî (Mevsûiyân ve Mevshât fi's-Sekâfeti'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye* içinde), Beyrut 2000, s.93-94.

³⁴ Kennedy-Day, K., age., s.12.

³¹ Bkz. Ebû Rîde, age., s.163-164.

Kindî'nin kullandığı birçok terimin Grekçe ya da Süryaniceden tercüme edildiği anlaşılmaktadır. Zamanla bu tür kelimelerin kullanımının terkedilip yerine başkalarının ikame edilmesi ve zamanı gelince klasik hüviyet kazanması gayet normaldir. Meselâ *cirm*, *tînet*, *tevebhüm*, *tamâmiyye*, *galebiyye*, *kunye* ve *câima* kavramlarının yerini zamanla sırasıyla, 10 ve 11. yüzyıl yazarlarınca kullanılan şu terimler almıştır: *cism*, *madde*, *tabayyül*, *gaye*, *gadabiyye*, *meleke* ve *kıyas*. Bazı durumlarda Kindî *vücüd* ve *adem* (varlık ve yokluk) gibi birbirine zıt kavramları ifade etmek için *eys* ve *leys* gibi garip ve kullanımdan kalkmış kelimelere başvurur ve bu tür kelimelerden fiiller, sıfatlar ve isimler ihdas eder. Hatta Kindî yoktan yaratma kavramını açıklayabilmek amacıyla Arapçada üçüncü tekil şahıs zamiri olan "hüve"den hiç ihtimal olmadığı halde *bevâ* ve *tebevî* gibi kelimeler türetir.³⁵ Kindî, kendi döneminde Arapça felsefî kavramların oluşması konusunda bir bakıma bir deneme yapmıştır. Onun kullandığı bazı kavramların sonraki yüzyıllarda kullanılmaması dikkati çeken bir husustur. Sonraki filozoflar tarafından kullanılmayan bu kavramlar, bir ölçüde Kindî'nin kullanımına özgü terimler olarak kalmışlardır. *Eys*, *leys*, *tînet*, *tevebhüm*, *cirm*, *naviyye*, *mülâzeka*, *zabl*, *nece*, *cerbeze* vb. bunlara örnek olarak verilebilir.³⁶ *Eys* kavramını genel olarak Arapçada, özel olarak da felsefede ilk kullanan düşünürün Kindî olduğu ifade edilir. *Eys* "varlık", *leys* (lâ eys = leys) ise "yokluk" anlamında kullanılmıştır. Meşhur dilci Halil b. Ahmed *eys* kelimesinin Arapça olduğunu, ancak kısa bir kullanım döneminden sonra tedavülden kalktığını söyler. Dilecilerden hiçbiri bu kavramı kullanım alanına yeniden kimin taşıdığını zikretmez, Kindî'nin adını da anmazlar. Kindî bu kavramı Câhız'ın *el-Beyân ve't-Tebyîn*'inden 20 yıl önce, gençlik döneminde yazdığı *fi'l-Felsefeti'l-Ülâ*'da kullanır. A. Seyf, bu metnin *eys* kavramının geçtiği en eski Arapça metin olduğunu söyler.³⁷ *Eys* kavramının kullanıldığı ilk Arapça metnin, Astat'ın Kindî için Arapçaya çevirdiği Aristoteles'in *Metafizik*'i olduğu, Kindî'nin bu çeviriden yararlanarak bu kelimeyi kullandığı da ifade edilmektedir.³⁸

Kindî'nin, *eys*, *leys*, *bevâ* vb. kavramları kullanırken Grekçe eserlerin Süryânice çevirilerine dayandığını söylemek mümkündür. Zaten 9. yüzyılda Grekçeden çevrilen eserlerin çoğunun mütercimleri Suriyeli Süryânilerdi. Ki bunların Arapçaları yeterli düzeyde değildi. Doğal olarak bu mütercimlerin yaptığı çevirilere Araplaşmış birçok Süryânice terim girmiştir.³⁹

Kindî'nin hayatını anlatan kaynaklardan hiçbirinde onun Grekçe, Süryânice ya da Farsça bildiğinden söz edilmemiş, bu yönde bir işarette dahi bulunulmamıştır. Kendisi de yazdığı sayısız risâlelerden hiçbirinde böyle bir bilgi aktarmamıştır. Eğer o, Grekçe veya Süryâniceyi bilmiş olsaydı, buna doğrudan veya dolaylı olarak hem kendisi işaret eder, hem de orijinal Grekçe metinlerden ya da onların Süryânice çevirilerinden alıntılar yapabirdi. Ancak o bunu yapmamıştır. Kindî'nin çalışmalarından bahseden kaynakların hiçbirinde onun söz konusu dillerden kitap tercüme ettiğine dair somut bir bilgi yoktur.⁴⁰ Aristoteles'in *Metafizik*'ini kendisi için tercüme etmesini Astat'tan istemesi de onun Grekçe bilmediğinin ifadesi olarak algılanmalıdır. Tercüme edecek düzeyde bir Grekçesi olsaydı, şüphesiz o çeviriyi kendisi yapar, Astat'tan öyle bir istekte bulunmazdı. Ancak Kindî'nin, yapılan tercüme kontrol ettiği, kötü çevirileri ıslah etme konusunda mütercimlerle yardımlaşarak bunların asıllarını anlama çabasına girdiği rahatlıkla söylenebilir. Kavramların aslı anlamlarını yitirmemesi ve aktarımında hataya düşmemesi için böyle yapması gerekirdi. Onun dil ile ilgili anlamların tahlilinde ve felsefî kavramların tespitinde gösterdiği titizlik, bu konudaki duyarlılığının göstergesidir. Tercüme faaliyetlerinin henüz ilk devresinde yaşadığı için kavramların sağlıklı biçimde aktarılmasında çok titiz davranmış, felsefî ve bilimsel terimlere yanlış karşılıklar verilmemesi için azamî çaba sarf etmiştir.⁴¹ Bugün yapılan da aslında bundan farklı değildir. Yabancı teknik kavramlarla karşılaştığımızda, bunlara kendi dilimizde doğru karşılıklar verebilmek için öncelikle onları sağlıklı biçimde anlamaya çalışırız.

Kindî *Tanımlar Risâlesi*'nde kısa ve öz ifadeler içeren, sade bir dil kullanmıştır. Felsefe kavramıyla, ahlâkî erdemleri açıkladığı *el-fedâilü'l-insâniyye* kavramı istisna edilirse, uzun açıklamalara pek yer vermediğini, kısa tanımlarla yetindiğini söylemek mümkündür. Risâlede öncelikle *İlk Neden*, *akıl*, *tabiat*, *nefs*, *cirm*, *ibdâ*, *heyûlâ*, *sûret*, *unsur*... gibi metafizik kavramlara, daha sonra da özel ve karmaşık kelimelerin (*el-fedâilü'l-insâniyye* -insânî erdemler-, *ilmü'n-nücüm* -astroloji-, *beşeriyet*, *melekîyet* vb.) tanımlarına yer verilir.

Kindî *Hudûd*'unda olabildiğince kısa tanımlar yapar ve tanımladığı kavramlarda örneklere pek yer vermez. Örneğin *cevher* tanımlarken cevherin özelliklerini belirtir, ama pek açıklama yapmaz, Aristo'nun bahsettiği birinci ve ikinci cevher ayırımına değinmez.

³⁵ Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987, s.75-76.

³⁶ el-A'sem, A., age., s.41.

³⁷ Bkz. Seyf, A., age., s.127-128.

³⁸ Bkz. aynı eser, s.27-28, 129.

³⁹ Moosa, M. I., agm., s.16.

⁴⁰ Bedevî, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü* (Çev. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, İstanbul 2002, s.177. Bkz. Moosa, Matti I., "Al-Kindî's Role in The Transmission of Grek Knowledge to The Arabs", Journal of The Pakistan Historical Society, c.XV, sayı:1, Karachi 1967, s.3 vd.

⁴¹ Bedevî, A., age., s.177-178; Adamson, P., agm., s.36.

Genel anlamda Kindî'nin, felsefî kavramları, henüz felsefî altyapısı olmayan okurlarına anlatabilmek için sıradan bir dil kullandığını söylemek yanlış olmaz. Bundan dolayı onun okurlarının, K. Kennedy'nin dediği gibi felsefî bilgiye derinlemesine nüfûz etmiş, titiz ve nitelikli okurlar değil de, felsefeye yeni başlamış “müptediler” ve “felsefenin gönül dostları” olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Tanımların çoğu, ezberlenecek kadar kısa ya da metin içinde geçen felsefî kavramların kullanımını anlayamayan okuyucuya hitap edecek şekilde hazırlanmıştır.⁴² Risâlede zaman zaman tekrarlar ve anlamı kapalı ifadeler de karşımıza çıkmaktadır.

Kindî'nin *Hudûd*unun, felsefî kavramlara yeterince aşına olmamış okurlar için kısa tanımlar içeren bir sözlük niteliğinde oluşu, bu risâlenin İslâm dünyasında felsefe hareketinin başlangıcındaki tarihsel konumu ile de açıklanabilir. Orada yer alan tanımlara, filozofun düşünce sisteminin şifrelerini çözecek unsurlar gözüyle de bakılabilir. Muhtasar metodu nedeniyle, tanımları “mini tanımlar” olarak nitelendirilmek mümkündür. Risâlenin eğitim tekniği; bir öğrencinin bu kavramları ortalama bir Arapçadan öğrenip anlaması, sonra da planlı olarak anlayışının tedricen yükseltilmesi, gerekirse bunları ezberleyerek hafızasına alması şeklinde ifade edilebilir.⁴³

K. Kennedy –Day, *Books of Definition in Islamic Philosophy (İslâm Felsefesinde Tanım Risâleleri)* adlı çalışmasında Kindî'nin *Tanımlar Risâlesinin* baş tarafında yer verdiği kavramlarla Aristoteles'in *Metafizik*'inin Delta kitabının başında yer alan kavramları karşılaştırır. Ona göre Kindî *Hudûd*unu yazmaya başladığında Aristo'nun Delta kitabındaki kavram sıradüzeni onun zihninde mevcut idi. Kennedy-Day, Aristo'nun *Metafizik*'inin söz konusu bölümünün, Kindî'nin *Hudûd*u üzerindeki muhtemel etkisi hakkında fikir vermesi bakımından iki çalışmanın da baş tarafında yer alan kavramları sırasıyla zikreder ve biraz abartılı bir yaklaşımla da olsa sıralamadaki benzerliğe dikkat çeker.⁴⁴

Kindî'nin *Hudûd*unu kısaca Câbir b. Hayyan'ın *Hudûd*u ile kıyaslayacak olursak, Kindî'nin risâlesinin sayısal olarak daha fazla kavram içerdiğini ve felsefî kavramlara daha fazla yer verdiğini görürüz. Câbir'in *Hudûd*u bilim tanımları dışında 45 kavram tanımına yer vermesine rağmen, Kindî tekrarlarla beraber 100 kavram tanımı yapmıştır. Kavram sayısındaki bu fazlalığa, ayrıca felsefî kavram zenginliğine ek olarak ve bunlara binâen Kindî'nin *Hudûd*unun Câbir'inkinden daha etkili

olduğunu söylemek mümkündür. Abdülemîr el-A'sem, Kindî'nin, Câbir b. Hayyan'ın tanımlarını incelediğini, onun yer verdiği bazı kavramları ıslah ederek anlamlarını biraz daha geliştirdiğini, hatta *Hudûd*undaki sıralamayı da Câbir'in usûlüne yakın bir yöntemle düzenlediğini ifade eder. Bu kanaatini teyid için nefis, tabiat, hareket, müteharrik, his ve mahsûs kavramlarını örnek olarak anar.⁴⁵ Gerçekte her iki *Hudûd*'ta bu kavramlar için verilen anlamlar karşılaştırıldığında, Kindî'de kazandığı anlam genişlemesi hemen dikkati çeker. Hatta bu kavramlara ilişkin anlam genişlemesine ilâveten, Kindî'de onlardan türetilmiş yeni kavramlarla da karşılaşırız. Örneğin Câbir'deki his ve mahsûs kavramlarına ek olarak, Kindî'de onlardan türetilen hâs ve el-kuvve el-hassâse terimleri de karşımıza çıkar. Özellikle nefis ve felsefe kavramlarının iki *Hudûd*'taki tanımları karşılaştırıldığında, bu anlam genişlemesi daha net olarak kendini gösterir. Zaten İslâm düşünce tarihinde Câbir'in vefatından Kindî'nin vefatına kadar geçen sürede (m. 815-866 ya da 870) felsefî düşüncenin gerek nicelik gerekse nitelik bakımından kayda değer kavramsal gelişime sahne olduğu inkârı mümkün olmayan bir gerçektir. Burada sadece “felsefe” kavramındaki anlam açılımını zikretmek bile bir fikir vermesi bakımından yeterlidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Câbir daha çok bilim adamı kimliğini öne çıkararak felsefeyi; “tabî şeyleri, onların tabiata dair üstün kabilden yakın nedenlerini ve aşağı türden uzak nedenlerini bilmek” şeklinde tanımlarken,⁴⁶ Kindî önce bu kavramın etimolojik kökenine inerek ifade ettiği anlamı inceler, sonra da kendi ifadesiyle “kadîm filozoflar” a dayanarak bu kavrama ilişkin beş tanım daha zikreder. Bu, öyle erken bir dönemde felsefe kavramı için üzerinde durulması gereken önemli bir tahlil ve farkına varılan bir anlam genişlemesidir. Kadîm filozofların bu kavrama yükledikleri anlamları İslâm düşünce dünyası bu genişlikte ilk defa Kindî aracılığıyla öğrenmiştir. Bize intikal eden literatürde felsefe tanımlarına bu kadar geniş yer veren ilk düşünürün Kindî olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu da onun “ilk İslâm filozofu” kimliğini teyid eden önemli bir ayrıntıdır.

Kindî'nin *Hudûd*unda yer alan kavramlardan 45'i (ki bu yarısına yakını demektir), Ebû Hayyan et-Tevhîdî'nin *el-Mukâbesât*'ında (felsefî kavramların tanımlarına ayrılan 91. mukâbese), bu tanımların Kindî'ye ait olduğu belirtilmeden ve alındığı kaynak zikredilmeden hemen hemen aynı ifadelerle yer almaktadır. Tevhîdî'nin, kavram tanımlarına geçmeden önce, bu bölümün girişinde kullandığı ifade aynen şöyledir: “Şimdi de zamanla öğrendiğimiz tanımları sana aktarmak istiyorum. Bunların bir kısmı âlimlerin söz-

⁴² Kiki, age., s.21.

⁴³ Aynı eser, s.62.

⁴⁴ Bkz. Aynı eser, s.22.

⁴⁵ Bkz. el-A'sem, A., age., s.38-39.

⁴⁶ Câbir b. Hayyan, *el-Hudûd*, s.179.

lerinden alınmış, bir kısmı ise kitapların derinliklerinden devşirilmiştir.⁴⁷ S. M. Stern, Kindî'nin *Hudûd* risâlesi ile ilgili yazdığı makalede Tevhîdî'nin (ö.1010) *Mukâbesât*'ının sözünü ettiğimiz bölümüne de değinerek onda yer alan kavramların listesini verir, Kindî'den alınanları belirtir ve farklılıklara işaret eder.⁴⁸

Kaynaklar Kindî'nin *Hudûd*'unun, onuncu yüzyılın ilk yarısında yaşamış olan Yeni Platoncu Yahudi filozof İshak İsrailî üzerindeki etkisinden de bahseder. İsrailî felsefî kavramları incelediği *Tarifler* (*Ta'rifât*) kitabında birçok kavramı Kindî'den alarak tanımlamıştır.⁴⁹

Kindî'nin *Hudûd*'u 12 ve 13. yüzyıllarda da önemini muhafaza etmiş, 14. yüzyılda Cürçânî (ö.1413) de ondan yararlanmış. Ama bu yararlanma hiçbir zaman okuyucuya, Kindî'nin yaptığı tanımların *Ta'rifât*'ta yeniden üretildiğini düşündürecek nitelikte abartılı bir yararlanma değildir.⁵⁰ Zaten Kindî'den sonra Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesi İslâm dünyasında daha fazla tanınır hale geldiği için, onların eserlerinin öne çıkması ve kavram çalışmalarında onlardan da yararlanması, beklenen makul bir sonuç olacaktır.

Kindî'nin Hudûd Risâlesinde Yer Alan Kavramlar

el-İlletü'l-Ûlâ (İlk Neden)
el-Akl (Akıl)
et-Tabîa (Tabiat)
en-Nefs (Nefs)
el-Cirm (Cisim)
el-İbdâ' (Yaratma)
el-Heyûlâ (İlk Madde)
es-Sûre (Sûret, Form)
el-Unsur (Unsur, Öğe)
el-Fî'l (Fîl, Etki)
el-Amel (Amel)
el-Cevher (Cevher, Töz)
el-İhtiyar (Seçme, Ayırt Etme)
el-Kemmiyye (Kemiyet, Nicelik)
el-Keyfiyye (Keyfiyet, Nitelik)
el-Mudâf (İzâfe Edilen, Nispet Edilen)
el-Hareke (Hareket)
ez-Zaman (Zaman)
el-Mekân (Mekân)
el-İdâfe (İzafet, Nispet, İlişki)
et-Tevehhüm (Hayal, Fantezi)

el-Hâs (Duyum Gücü)
el-His (Duyu)
el-Kuvve el-Hassâse (Duyarlı Güç)
el-Mahsûs (Duyulur Nesne)
er-Raviyye (Zihindeki Tercih)
er-Re'y (Görüş, Kanaat)
el-Müellef (Birleşik)
el-İrade (İrade)
el-Mehabbe (Sevgi)
el-Îkâ (Usul, Ritm)
el-Ustukuss (Unsur, Öğe)
el-Vâhid (Bir)
el-İlim (İlim)
es-Sıdk (Doğruluk)
el-Kizb (Yalan)
el-Cıizr (Kök)
el-Garîze (Garîze)
el-Vehm (Vehim)
el-Kuvve (Güç)
el-Ezelî (Ezelî)
el-Ile et-Tabîyye (Doğal Nedenler)
el-Felek (Felek)
el-Muhâl (İmkânsız)
el-Fehm (Anlayış)
el-Vakt (Vakit)
el-Kitâb (Yazı)
el-İctimâ' (Toplanma, Birleşme)
el-Küll (Bütün)
el-Cemî' (Hep)
el-Cüz' (Cüz, Parça)
el-Ba'd (Kısım)
el-Mümâsse (Teğet)
es-Sadîk (Dost, Arkadaş)
ez-Zann (Zan)
el-Azm (Azim, Kararlılık)
el-Yakîn (Kesin Bilgi)
ed-Darb (Çarpma)
el-Kısme (Bölme)
et-Tıbb (Tıp)
el-Harâre (Sıcaklık)
el-Burûde (Soğukluk)
el-Yebs (ya da el-Yübs: Kuruluk)
er-Rutûbe (Yaşlık, Nemlilik)
el-İnsinâ (Bükülme, Katlanma)
el-Kesr (Kırmak)
ed-Dagd (Sıkışma)
el-İncizâb (Çekilme, Katlanabilir Olma)
er-Râiha (Koku)
el-Felsefe (Felsefe)
el-Hilâf (Başkalaştırma, Farklılaştırma)
el-Gayriyye (Başkalık)
eş-Şekk (Şüphe)
el-Hâtır (Hatıra Gelen Duygu, Düşünce)
el-İrade (İrade)
el-İsti'mâl (Kullanım, Eylem)
Îrâde el-Mahlûk (Yaratılanın İradesi)

⁴⁷ Bkz. et-Tevhîdî, Ebû Hayyan, *el-Mukâbesât* (Nşr. Hasan es-Sendûbî), Dârü'l-Meârif, Tunus 1991, s.200 vd.

⁴⁸ Bkz. Stern, S. M., "Notes on al-Kindî's Treatise on Definitions", *Journal of The Royal Asiatic Society*, London 1959, s.38-41.

⁴⁹ Stern, S. M., agm., s.42; A. Seyf, age., s.22.

⁵⁰ Stern, S. M., agm., s.43.

el-Mehabbe (Sevgi)
el-Işk (Aşk)
eş-Şehve (Şehvet, Arzu, İstek)
el-Ma'rife (Bilgi)
el-İttisâl (Birleşme, Bitişik Olma)
el-İnfisâl (Ayrılma)
el-Mülâzeka (Yapışma)
el-Gadab (Öfke)
el-Hıkd (Kin)
ez-Zahl (İntikam Duygusu)
ed-Dihk (Gülme)
er-Rıdâ (Razı Olma, Hoşnutluk)
el-Fedâil el-İnsâniyye (İnsanî Erdemler)
el-Hıkme (Hikmet, Bilgelik)
en-Necde (Yiğitlik)
el-Iffe (İffet)
el-Fedâil (Faziletler, Erdemler)
el-İ'tidâl (İtidal, Mutedil Olma, Dengeli Olma)
et-Tabîa (Tabiat)
İlm en-Nücûm (Astroloji)
el-Amel (Amel)
el-İnsâniyye (İnsanlık)
el-Melâikiyye (Meleklik)
el-Behîmiyye (Hayvanlık)

Kaynaklar

- Adamson, Peter, “*Kindî ve Yunan Felsefe Geleneginin Kabulü*” (*İslâm Felsefesine Giriş* içinde, Editör: Peter Adamson, Richard C. Taylor, Çev. M. Cüneyt Kaya), Küre Yayınları, İstanbul 2007.
- Aristoteles, *Organon IV İkinci Analitikler* (Çev. H. Ragıp Atademir), M.E.B. Yayınları, İstanbul 1989.
- el-A'sem, Abdülemîr, *el-Mustalabu'l-Felsefî inde'l-Arab*, Kahire 1989.
- Bayrakdar, Mehmet, *İslâm Felsefesine Giriş*, Ankara Ün. İlahiyat Fak. Yayınları, Ankara 1988.
- Bedevisi, Abdurrahman, *Batı Düşüncesinin Oluşumunda İslâm'ın Rolü* (Çev. Muharrem Tan), İz Yayıncılık, İstanbul 2002.
- Blachere, R., “*al-Farra*” mad., *The Encyclopaedia of Islam*, E. J. Brill, Leiden 1965.
- Brockelman, *GAL*, E. J. Brill, Leiden 1943.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1996.
- Cihâmî, Cirar, *Mevsûa Mustalahât el-Kindî ve'l-Fârâbî (Mevsûhiyyân ve Mevşûât fi's-Sekâfeti'l-Arabîyye ve'l-İslâmîyye içinde)*, Beyrut 2000.
- Corbin, Henry, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Hüseyin Hatemî), İletişim Yayınları, İstanbul 1986.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdî, *Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Mısır 1950.
- Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, İstanbul 1999.
- Fahri, Macit, *İslâm Felsefesi Tarihi* (Çev. Kasım Turhan), İklim Yayınları, İstanbul 1987.
- el-Hafnî, Abdül-Mün'im, *el-Mu'cemü'l-Felsefî*, Kahire 1990.
- Harizmî, Muhammed b. Ahmed, *Mefâtîhu'l-Ulûm*, Beyrut 1989.
- İbn Ebî Usaybia, *Uyûnü'l-Enbâ fî Tabakâti'l-Etbbâ*, Kahire 1882.
- İbn Sînâ, *Hudûd (Mustalabu'l-Felsefî inde'l-Arab içinde)*, Neşr: Abdülemîr el-A'sem, Kahire 1989.
- İbn Sînâ, *İşârât ve't-Tenbîhât I, Mantık* (Nşr. Süleyman Dünya), Beyrut 1992.
- İbn Sînâ, *en-Necât* (Nşr. Muhyiddin Sabri Kürdî), Kahire 1938.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ, İlahiyat I* (Nşr. G. C. Anawati, Saîd Zâyid), Kahire 1960.
- İbn Sînâ, *eş-Şifâ, Mantık I, Medhal* (Nşr. C. Anawati, Mahmud Hudayrî, Fuad el-Ehvânî), Kahire 1952.
- İhvânü's-Safâ, *Resâilü İhvânî's-Safâ*, Beyrut Tsz.
- Kaya, Mahmut, “*Câbir b. Hayyan*”, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1992.
- Kaya, Mahmut, *Kindî Felsefî Risâleler*, Giriş, Klasik Yayınlar, İstanbul 2002.
- Kennedy-Day, Kiki, *Books of Definition in Islamic Philosophy*, Routledge, London 2003.
- Kindî, *el-Hudûd ve'r-Rusûm (Mustalabu'l-Felsefî inde'l-Arab içinde)*, Neşr: Abdülemîr el-A'sem, Kahire 1989.
- Kindî, *fi'l-İbâne ani'l-İlleti'l-Fâile el-Karîbe li'l-Kevn ve'l-Fesâd (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye içinde)*, Neşr: M. A. Ebû Rîde, Mısır 1950.

- Moosa, Matti I., “*Al-Kindi’s Role in The Transmission of Grek Knowledge to The Arabs*”, Journal of The Pakistan Historical Society, c.XV, sayı:1, Karachi 1967.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm’da Bilim ve Medeniyet* (Çev. Nabi Avcı ve diğr.), İstanbul 1991.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslâm ve İlim: İslâm Medeniyetinde Akli İlimlerin Tarihi ve Esasları* (Çev. İlhan Kutluer), İstanbul 1989.
- Peker, Hidayet, *İbn Sina’nın Epistemolojisi*, Arasta Yayınları, Bursa 2000.
- Sezgin, Fuat, *GAS*, Leiden 1979.
- Stern, S. M., “*Notes on al-Kindi’s Treatise on Definitions*”, Journal of The Royal Asiatic Society, London 1959.
- et-Tevhîdî, Ebû Hayyan, *el-Mukâbesât* (Nşr. Hasan es-Sendûbî), Dâru’l-Meârif, Tunus 1991.
- Uysal, Enver, *Hudûd Risaleleri Çerçevesinde Kindî ve İbn Sînâ Felsefesinin Temel Kavramları*, Emin Yayınları, Bursa 2008.
- Uysal, Enver, *İbnâ-ı Safâ’nın, X. Yüzyıl İslâm Dünyasının Felsefe ve Bilim Düzeyine Işık Tutan Bir Sözlük Denemesi*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.VI, sayı:2, Sivas 2002.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Düşüncesi*, İstanbul 1946.
- Ülken, Hilmi Ziya, *İslâm Felsefesi*, Ülken Yayınları, İstanbul 1983.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Mantık Tarihi*, İstanbul 1942.
- Ülken, Hilmi Ziya, *Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü*, Ülken Yayınları, İstanbul 1997.