

MU'TEZİLE ATOMCULUĞU*

Prof. Dr. Josef van Ess

Tübingen Üniversitesi, İslâm Araştırmaları Bölümü
Emekli Öğretim Üyesi.

Çev.: Mehmet Bulğen

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Kelâm Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi.

“Atomculuk” tabirinde oldukça modern çağrışıma neden olan bir şey vardır.¹ Fakat görünüşler aldatıcı olabilir. Burada tartışmak istediğim Müslüman teologlar atomcuydular, fakat onların atomculukları bizimkinden farklıydı. Onlar, Grekler gibi bu konuyla sırf spekülatif bir şekilde meşgul oldular, fakat yaratıcı hayal gücünün etkisiyle asla atomun varlığını test etme ihtiyacını hissetmediler; aksine basitçe bunu teorik bir zorunluluk varsaydılar. Greklerdeki gibi onlar için de atom, kelimenin literal anlamıyla: “bölünemeyen bir varlığı” (cüz lâ yetecezza) işaret eden şeydi. Onu parçalamak ya da bölmek mümkün değildi. Onlar öncüler değil, varistiler. Fakat mirasçılar olarak orijinallik sergilediler, yaklaşımları benzersizdi. Bu hususta hem kendi toplumlarında hem de düşünce tarihindeki yerleri açısından modernler.

Onları karmaşık bir mirastı. Bundan birden fazla bakış açısı ve model çıkarılabilirdi. Yunan geçmişi uzak, fakat tamamen unutulmuş değildi. İnsanların zihinleri hâlâ antik fikir ve problemlerle doluydu. İslâm’ın (ve ondan önce de Hristiyanlığın) ortaya çıkmış olmasına rağmen, araştırma programı – bununla insan zihin programını, bilgisayar kodlarını, düşünce kategorilerini kastediyorum, yoksa eğitim sistemini değil – büyük bir değişiklik geçirmemişti. Bu gerçek Doğu için olduğu kadar Roma ve Bizans için de böyleydi. Fakat yer ve zaman söz konusu olduğunda Abbasilerin Irak’ında Antikitenin izleri; Sâsânî İran’ı ve hatta Hindistan (örneğin tıp alanında, fakat aynı zamanda, çok iyi bir şekilde, aritmetik alanında) gibi diğer etkilerle karışmış haldeydi. Çok fazla seçme özgürlüğü beraberinde

* Bu makale müellifin *The Flowering of Muslim Theology* (İngilizce’ye çeviren Jane Marie Todd), England 2006, kitabındaki “Mu’tezilite Atomism” başlıklı bölümünün tercümesidir, s.79-115.

¹ Bu makaleye genel bir referans olarak bkz. Josef Van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert Hidschra*, 6 vols. Berlin 1991-1997, IV, 459-477.

güçlük de getirir. Bu nedenle ilk sorumuzu soralım: Niçin Müslüman teologlar, daha doğrusu kelâmcılar (mütekellimûn), atomculuğu tercih ettiler?

Aslında atomculuk oldukça modası geçmiş bir hipotezdi. Sokrat öncesi dönemde birkaç filozof tarafından kullanılmış olan model, Epikür tarafından yeniden yorumlanıp canlandırılmıştı. Atomculuğa karşı en büyük direnç *Fizik*'inde Aristo, Stoacılar ve Yeni Eflatuncular tarafından gösterilmişti. David Furley bundan, "klasik Antikitedeki kozmolojik kriz" bağlamında bahseder; bununla kastettiği şey, evrenin ve eşyanın kökenine yönelik fikirlerdeki derin bir farklılaşmadır.² Bu farklılaşma yeni aksiyomatik pozisyonlarla tekrar alevlendi. Ancak bu sefer filozofların yerini teologlar almıştı. Bu yüzden sadece evren değil, Tanrı da oyuna dâhil edildi. Atomculuğun içinde Tanrı'ya gerçekten bir yer olup olmadığını merak etsek bile; en azından Rene Descartes ve Pierre Gassendi arasındaki meşhur tartışmaya kadar bu sistem materyalizmin simgesi olarak görüldü. Bununla birlikte Stoacıların eserleri **Peri theon** yani "Tanrılar Üzerine" adını verdikleri fizik üzerine bir bölüm içeriyordu; kozmoloji ve teoloji asla sistematik bir şekilde birbirinden ayrılmıyordu. Aristo'nun *Metafizik*'i veya Arap filozoflarının **ilâhiyat**ında bile başlangıçta, bizim düşündüğümüz anlamdaki gibi fiziğin "ötesine" (meta) gidilmeyordu. Peripetatik lisenin müfredatında *Fizik* "sonrası"na dair bir konu, henüz aşkın bir şey olarak tasavvur edilmiyordu. Fakat bir teoloğun, Aristo'nun "Hareket Etmez Hareket Ettirici"sinde veya Yeni Eflatuncuların Bir'inde (hen) bir ima bulması daha kolay olabilirdi. Kilise Babaları da bu doğrultuda hareket etmeye karar verdiler. Atomculuğu küçümsediler. Çünkü onlara göre atomculuk evreni bir yaratıcı ve Tanrı gibi metafiziksel ilkelere başvurmaksızın tümüyle mekanistik bir şekilde, tesadüf eseri oluştuğuna yönelik bir açıklama çabasıydı. Ayrıca onlar Epikürçülere karşı ihtiyatlıydılar, çünkü onları yaşam sitleleriyle materyalistliklerini ortaya koyan bayağı insanlar olarak görüyorlardı.

Çoğu kadim Müslüman teolog da aynı fikre sahip olmuş olabilir. Bazı araştırmacılar Emeviler dönemindeki düşünürlerin, örneğin İran'da Cehm b. Saffân veya Mezopotamya'da Ca'd b. Dirhem'in derin bir apophatik teolojiye, yani evrenle çok az bir ilgisi olan **tenzîh** teolojisine götüren Yeni Eflatuncu bir modeli takip ettikleri hipotezini öne sürmektedirler. Bu, kelimenin gerçek anlamıyla bir "teoloji"ydi, yani bir fizik veya kozmolojiye dalmaksızın sırf Tanrı hakkında logos/sözdü (theologia).³ Maalesef bu konuda bize intikal eden bir kaç parça bilgi,

² David Furley, *Proceeding of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, vol. 2, (ed. J.-J. Cleary) Lanham 1986, 1-2.

³ *Theologie und Gesellschaft*, II, 499-500, 454-455.

onlar hakkında açık ve anlaşılır bir fikir için yeterli değildir. Fakat bu hipotez doğruysa, son Emevi halifesinin baş şehri, aynı zamanda Yeni Eflatuncu okulun ikametgâhı ve astral pagan dininin kalesi olan yukarı Mezopotamya'daki Harran'ın, bu fikirlerin aktarılmasında bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Ca'd b. Dirhem Harran'da yaşadı. Cehm b. Saffan da orada okumuş olabilir.⁴ Her durumda da atomculuk Müslüman kültürünün başlangıcında hazır bulunmuyordu. Daha ziyade bu, Abbâsî hanedanlığının hegemonyası altında, halife Hârûn Reşîd ve el-Me'mûn'un hilafetleri esnasında eğitimlik yapan Mu'ammer ve Ebû'l-Hüzeyl'in bulunduğu bir kuşak tarafından keşfedilip geliştirildi. Onların yeni yaklaşımlarını oluşturmasından hemen sonra anti-atomcu direniş bir kez daha bir araya geldi. Yeni Eflatuncu form Kindî tarafından savunuldu ve onun Hristiyan tercüme ekibi, Plotinus ve Proclus'un eserlerini açıkça "Aristoteles'in yaptığı gibi teoloji", yani **metafizik** etiketi altında dolaşıma soktular.⁵ Arapça yazan Ammâr el-Basrî, Ebû Râ'ita, Theodore Ebû Kurra gibi zamanın Hristiyan teologları da düşüncelerini Yeni Eflatuncu bir vizyon üzerine dayandırdılar. Böylece Mütercimler kendilerini, kendi dini geleneklerine göre doğru bir şey yapmış hissediyorlardı. Kelâmcıların tuttuğu yol ise aksine kavranılması çok daha zordu. Mu'ammer ve Ebû'l-Hüzeyl güvenecekleri tercümelere sahip değillerdi. Demokrit ve Epikür'ün herhangi bir metni henüz Arapça'ya çevrilmemişti. Beytü'l-Hikme'nin veya "Hikmet Evi"nin (Abbasilerin meşhur kütüphanesi) başlangıç noktası, halife Harun Reşîd'e kadar geriye gitse de, yapılan tercümelemler arasında atomculuğun büyük figürlerinin eserlerinin de bulunduğuna dair bir işaret yoktur. Ebû'l-Hüzeyl ve Mu'ammer Bağdat'da değil, Basra'da eğitim gördüler ve Me'mûn'un hükümdarlığına kadar başkente ayak basmadılar.

Bununla birlikte atomculuk yokluktan gelmedi, formasyon ve biçimlenmesi izlenebilir. Ebû'l-Hüzeyl ve Mu'ammer'in öncesinde, Bermekiler iktidardayken Bağdat'ı ziyaret etmiş bulunan Kûfeli düşünür Dırâr b. Amr, fizik hakkında tutarlı fikir setleri geliştiren ilk Mu'tezile âlimiydi. Onun yaklaşımı gerçekliğin, cismi oluşturmak için birleşen parçalardan oluştuğu hipotezi üzerine kuruluydu. Bu atomcu bir ilkeydi, fakat kelime olarak normalde onunla ilişkilendirilmemektedir, çünkü Dırâr'ın parçaları işaret etmek için kullandığı "ba'd" (parçalar) kelimesi,

⁴ *A.g.e.*, II, 442-449, 450-452, 495,500.

⁵ Ben meşhur "Aristo Teolojisi"ni, fakat aynı zamanda *Liber de Causis* gibi sonraki metinleri düşünüyorum; bkz. F. Zimmermann, *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages* (ed. Jill Kraye et al), London 1986, s. 110-111.

“atom” için tayin edilen kelimedenden (cüz) farklıdır. Onun “parça”lardan söz ederken kastettiği anlam da temelden değişiktir, zira o, bununla maddenin küçük parçaları veya minik zerrelerini düşünmüyor, algılandığı her şekliyle cisim fenomenini kastediyordu. O söz konusu parçaları “arazlar” (a’râz) olarak adlandırdı ve onları renk, sıcaklık, ağırlık, bir yüzeye sahip olma durumu, canlılık, atalet şeklinde sıraladı: Bunlar cismin kendisini sunduğu sıfat-parçalardı ve biz onları sadece bu türden “arazlar” formunda algılayabiliriz. Nitelikler ancak birleşme içinde vardır, yoksa sırf kendi başına renk ya da sıcaklık yoktur. Dolayısıyla cevher diye bir şey de yoktur. Cisim sadece resmin parçalarını oluşturan veya cismi oluşturduğumuzda şahitlik eden bir fenomen yığındır. Bu teorinin amacı gerçekliği açıklamaktan daha ziyade, bizim onun hakkındaki fikrimizi izah etmektir. Algıladığımız şekliyle gerçeklik, tamamı niteliklerden oluşan bir detaylar manzûmesidir, fakat bunlar kendilerini bize birleşimler vasıtasıyla, tutarlı objeler formunda sunar. Richard Sorabji bundan “bohça teorisi” bağlamında bahseder ve bunun birçok örneğine geç dönem Antikitesinde rastlandığını kaydeder.⁶

Ebü'l-Hüzeyl bu modelden ilham almış görünmektedir. O, bunun teolojik avantajını fark etti: “Bohçalar” bir araya toparlanmak için birine ihtiyaç duyar ve insanoğlu bu rolü sadece epistemolojik açıdan, bilgi objeleri olarak oynayabilir. Bununla birlikte, eğer birisi gerçekliği bunlardan ibaret görürse –yani bunları sadece algılanan bohçalar olarak değil de, aynı zamanda yaratılanlar olarak düşünürse- cevap sadece Tanrı olabilir. Parçaları bir araya getiren Tanrı’dır ve şimdi gerçek parçalar söz konusu olduğu için, maddi parçalar demek yerine, “atom” terimini kullanmak daha doğrudur. Ebü'l-Hüzeyl için, fenomenolojik yön ikinci derecede oldu, Dırâr’ın sırf arazlar olarak bahsettiği “parçalar” bu gerçekten sonra sadece genel olarak görünen sıfatlar haline geldi. Atom ise tersine aynı zamanda bir cevherdir. Tanrı cisimleri oluşturmak için atom-cevherler irade eder; bu yaratma olarak adlandırılır. Onun görüşüne göre Tanrı bu sonucu gerçekleştirmek için yani, bir miktar atomu bir araya getirmek için birleşme (te’lif) arazını ilave eder; böylelikle O boyutu ve cesediyeti yaratır. Doğal olarak O, bir süre sonra birleşme arazını da kaldırabilir; bu ise dağılma, bozulma ya da ölüm olarak adlandırılır. Hatta birleşme arazını ikinci bir zamanda tekrar ekleyebilir. Tanrı ahirette insanı hayata geri döndürmeyi ve yeni bir dünya yaratmayı irade ettiği zaman, olacak şey budur. O konuşması için kemikleri yeniden toplayacaktır. Fakat bu imajın metaforik yönü

⁶ *Theologie und Gesellschaft*, III, 37-44.

şimdi açığa çıkmaktadır; bu fikrin ilk defa Eski Ahit'te ortaya çıktığı yer olan Ezeziel'in vizyonu, bilimsel bir yapıyla yer değiştirmektedir.⁷

Tanrı'nın iradesine bağlı yardımcı teoloji (ancilla theologie) olarak atomculuk, Ebü'l-Hüzeyl'in başarmayı istediği şeydir. O, materyalist bir modeli ilkin bütünüyle spekülatif bir yolla, fakat Kur'anî vahiyle mükemmel derecede uyuşan bir tarzda monoteizmin enstrümanı haline getirdi. O, bir olmayı (**tevhîd**) postulat olarak kabul etmekten hoşnut olmuştu: İnsanın özgür iradesi dışında yapılan her şey, en nihayetinde Tanrı'ya dayanmaktadır. Eşyaya nezaret eden herhangi bir tabiat yoktur ve varlığın parçaları olarak atomlar, kendi kendilerine ya da tesadüf eseri hareket edemezler. Onlar en temelde, sadece ilâhî kudretin sembolüdür. Gerçekte ise Tanrı, onları yapı blokları olarak bile kullanmaz. O eşyayı daha ziyade Kur'an'da **kün**, (ol!) şeklinde kaydedilen, yaratıcı emri vasıtasıyla var olmaya çağırır ve bunların hepsini bir kerede, fiziksel bir köken olmaksızın yapar.⁸ Bu mesele hakkında Dırâr da aynı görüşü savundu. Fakat onun yaklaşımı fazlasıyla duyuncuydu (sensüalist); onun epistemolojisi Allah'ın varlığını kanıtlamada güçlüğe yol açacak bir varlık tasavvuru ima ediyordu. Gerçekte ise Ebü'l-Hüzeyl, İşlâm'da Allah'ın varlığını kanıtlamadaki ilk delili formüle eden kişiydi.⁹ Aslen materyalist bir modelle, materyalizmin hakkından geldi. O, zamanının ihtiyaçlarını tatmin edebilmişti.

Bu gelişmedeki iki belirgin unsur, epistemolojik sensüalizm ile atom hipotezi, Müslümanların bu geleneği yeniden canlandırabildikleri muhtemel yeri belirtmektedir: İnan kozmolojisi. Arap kaynakları yaşayan ve çağdaş bir şey olarak bu iki unsurdan, sadece bu kozmoloji ile ilişkili olarak zikreder. Hristiyan teolojisi, ister Arapça ister Süryanice olsun, onlar hakkında bir kelime fısıldamamaktadır; Yunan felsefesi sadece edebi imalar ve kesin olmayan bir şekilde biliniyordu. Aristoteles'in *Fizik*'i henüz tercüme edilmemişti, Sokrat öncesi filozofların doktrinleri hâlâ bilinmiyordu.¹⁰ Biz, İnan kozmolojisi hakkında çok az veriye sahip olsak da Müslümanların, özellikle de halkın çoğunluğunun Farsça konuştuğu Basra'da yaşayanların buna aşına olduğundan kuşku yoktur. Doksografıçılar bunu

⁷ *A.g.e.*, III, 224-25; karşılaştır 280-82.

⁸ *Theologie und Gesellschaft*, III, 229-30, 280-82.

⁹ *A.g.e.*, III, 231-232, IV, 446-47.

¹⁰ O zamanlar, Ammonius Saccas'a atfedilen doğruluğu şüpheli bir metinde; Sokrat-öncesi filozofları Neoplatonistler olarak şekil değiştirmişti bkz. U. Rudolph, *Die Doxographie des Pseudo-Ammonios: Ein Beitrag zur neoplatonischen Überlieferung im İşlam*, Stuttgart 1989.

özetlediler ve teologlar kuvvetli bir şekilde buna saldırdılar. Eleştirilerini yönelttikleri kimseler hayaletler değillerdi; onların bölgesinde yaşadılar ve iki taraf birbirleriyle şehrin orta-sınıf sâkinlerinin evlerinde karşılaştı.¹¹ İnsanlar Maniheistleri, duyumculuklarından dolayı hatalı buluyorlardı, çünkü onlar gerçekte var olanların sadece duyularla algılanabilen şeyler olduğuna inanıyorlardı. Eleştiri hatalıydı ve sıklıkla bu Müslümanların Maniheistlerin ruhânî soyundan gelenler – Zenâdika ismini verdikleri İran kozmolojisinin ilkelerini doğrudan reddetmeyen eğitilmiş ve entelektüeller– olduğunu göstermek için kullanılıyordu. Onlar sadece sapkın değil, aynı zamanda serbest düşünürlerdi. Bununla birlikte maddî âlemlerle ilgili olarak bu görüş muhtemelen doğruduydu. Zamanın Maniheistleri – ve bunlara daha başka birçok düalist de ilave edebiliriz – dinlerini herhangi bir irrasyonel inanca başvurmaksızın, bilimsel bir formda sundular. Onlar evreni açıklamak istiyorlardı ve bu itibarla onların duyumculukları veya deneyimcilikleri bütün bir Müslüman teologları nesli tarafından paylaşıldı. Orada Dırâr'a ilave olarak, örneğin Basralı çağdaşı el-Esam da vardı.¹² Kâide, Tanrı mefhumu katı tenzihî olduğu sürece geçerli kaldı; eğer Tanrı üstünlük yönünden “Diğeri” ise, tıpkı duyularımızın ötesinde olduğu gibi, akılsal kavrayışımızın da ötesindedir. Evren olgular vasıtasıyla analiz edilebilir, ancak Tanrı'ya sadece vahiyle ulaşılabilir. Hâlâ Dırâr tarafından ifade edilen bu görüş, artık Ebü'l-Hüzeyl tarafından terkedildi.

Ebü'l-Hüzeyl tarafından savunulan atomculuk İran geleneğine göre daha az duyumcu karakteristiğe sahipti. Burada atomcu model sadece bir seçenek olarak ortaya çıktı ve ilk tercih bile değildi. Anahtar kavram daha ziyade karışım idi. O zamanın bilinen bütün düalist sistemlerinde ilk iki ilke olan ışık ve karanlık, evreni oluşturmak için birbirine karışmak zorundaydı. Bu süreci mitolojiden ayırmak isteyen bir kişi, Demokrit ve Epikür'ün atomculuğundan ziyade, Stoacıların geleneksel felsefî kategorisi **krasis di' holou**'ya başvurmak zorundaydı. Ancak bu, yüzde yüz doğru değildi; doksografik kaynakların bize söylediğine göre **zenâdika** arasında da atomcular vardı.¹³ Onların bu yaklaşımla açıklamaya çalıştıkları öncelikli fenomen “hareket” idi.

Hareketin mekaniği her zaman dikkatleri üzerine çekmiştir. Aristo için hareket, altı tür değişimden birisiydi – yani nakil (locomotion) sonucunda meydana gelen yerle ilişkili değişim. Orada başka tür değişimler de vardı – cevherle ilişkili olarak, örneğin, kendini fenomeninde kevn ve fesad olarak gösteren değişim veya

¹¹ *Theologie und Gesellschaft*, I, 418-43.

¹² *Theologie und Gesellschaft*, II, 398-400

¹³ *A.g.e.*, I, 418-443.

sıfatlar ile ilişkili olarak değişim: bir cismin soğuduktan sonra ısınması vb. gibi. Dalistler için, her iki değişim türü de karışımla açıklanıyordu. Fakat hareket farklıydı, kısa sreliydi ve tespiti zordu. Maddi değişimlerin tersine, hareket halindeki cisim her zaman aynı kalyordu; hareketin sonucu kendini sadece nakil sona erdikten sonra yer değiştirmede gösteriyordu. Aristo hareketi, muttasıl bir süreç olarak yorumlamıştı; o, bizim de bugün yaptığımız gibi, “süreklilik” terimleriyle düşündü. Fakat bu, sadece bir hipotez, bir aksiyomdu ki, o zamanda ziyadesiyle anlaşılmaz ve ispatlanması zordu. Hareket esnasında ne olur? Problemi daha açık hale getirmek için birisi her zaman şunu tahayyül edebilir: Hareketin başlangıcından sonuna ayrılma aralığı öyle bir noktada kısılanır ki, verilen bir vakitte herhangi bir yerde bulunan hipotetiksel bir cisim “ikinci bir zamanda” (fi’l-hl es’sni) aniden başka bir yerde bulunur. Sadece en küçük zaman birimi geçtiği için, ikinci yer ilkiyle bitişik [komşu/sınırdaş] olmalıdır. Ve eğer, tekrar daha büyük bir açıklama ilgisiyle birisi, hareket eden bir cismin minimum boyuta düşürülebileceğini de tahayyül ederse, atomik ünitelerin tamamen bu ünitelerle işgal olunan kompartımanlardan oluşan bir yüzey üzerinde hareket ettiği bir modele ulaşır. Doğal olarak bilfiil var olan cisimler bu atomların bir miktarından oluşmaktadır ve onların hareketleri daha çok bir kırkayağın yürüyüş şeklini andırmaktadır. Fakat biri bunun yerine bir karınca veya bir kurtçuk düşünebilir. Hareketinin her anında ayrıık bir uzayda bitişik/komşu bir kompartımanla karşı karşıya kalacaktır. Gerçekte modern Arapça’da “atom” kelimesi için kullanılan “zerre” kelimesi de aslen küçük, tanımsız böcek – eğer isterseniz kurtçuk deyin- anlamına gelmektedir.

Biz dalistlerin – veya daha kesin bir ifade ile onlar arasında atomcu hipotezlerle çalışanların – modeli bu şekilde anlayıp anlamadıklarını bilmiyoruz, çünkü dokümanlar kayıp durumdadır. Fakat Eb’l-Hüzeyl’in eşyayı bu terimlerle tasarladığından eminiz.¹⁴ Bununla birlikte onun durumunda bile kaynaklar seyrek: biz doksografıların rivayetleri dışında orijinal metinlere sahip değiliz. Ancak Eb’l-Hüzeyl’in şeylere dair görüşü büyük bir heyecan uyandırdı. Onun geliştirdiği teori yüzyıllar boyunca tekrarlanıp tartışıldı. Hicretin dördüncü ve beşinci yüzyıllarında, ölümünden bir asırdan daha uzun bir zaman sonra, teoriden sağlam bir skolastik sistem inşa edildi. Bu periyod için konuşursak, metinler nispeten boldur. şu anki güçlük bu metinlerin çok yakın zamanda erişilebilir olmasından kaynaklanmaktadır; öyle ki, bazıları henüz yayımlanmamıştır ve var olan edisyonlar da güvenilir olmaktan uzaktır. Biz sonraki bir dönemi böylesine bir temel üzerine inşa etme

¹⁴ *Theologie und Gesellschaft, III, 233-34, 314-16.*

konusunda her zaman dikkatli olmalıyız. Şimdiye kadar hiç kimse Ebü'l-Hüzeyl'in haleflerinden ayrılma aşamasındaki safhada ne olduğu konusu üzerinde düşünmedi.

Ebü'l-Hüzeyl'in kendisine göre, ister bir cisim ister basit bir atom olsun her “cevherin” bir yerde bulunduğu; yani somut bir mekân işgal ettiği açıktır. Onun **kevn**, “konum” (location) dediği şey budur.¹⁵ ‘Kevn’in yanında, bir obje tarafından doldurulabilen yer anlamında **mekân** ve bir arazın dayanağı **mahal** vardır. Hareket esnasında bir nesne kevnini değiştirir, fakat yeni konumuna ulaşmadan önce, bir kaç mekânda (emkine: mekânın çoğulu) veya uzaysal noktalarda bulunabilir. Öyle ki bunlar kendisinde duraksanmayan ve sürekli hazır bulunmayan noktalarlardır. Ebü'l-Hüzeyl'in aksiyomlar seti ezeli hareketi sağlamamaktadır. Bir teologdan gelen bu şekilde önleyici bir kararı anlamak kolaydır. Ebü'l-Hüzeyl'e göre kutsal irade cenneteki hareketi bile en nihayetinde durduracaktır; aynı şekilde yıldızların ve kürelerin hareketleri de evrenin sonunda duracaktır.¹⁶ İlave olarak, hareket etmekte olan bir nesnenin dokunduğu noktaların – veya daha ziyade kompartımanların- hepsi eşit değerdedir. Aristo'nun “idios topos” şeklinde ifade ettiği gibi, hiçbir şey kendisine uygun bir yere veya meyilli olduğu bir yöne sahip değildir. Bununla birlikte bir atom tarafından işgal edilen bir kompartıman, **kevn** sayesinde onun için tutulmuştur; hiçbir durumda iki atom aynı yeri aynı anda paylaşamaz. Bu karakteristik daha sonra “**tehayyüz**”, yani bir yer doldurma niteliği olarak isimlendirilecektir.

Müteakip kuşaklar için bu **tehayyüz** bir arazdı – sadece bir araz, dahası, atomdan ayrılmayıp.¹⁷ Tersine, bu terimle tanışık olmayan Ebü'l-Hüzeyl kendisinde tehayyüzün gerçekleştiği **kevn**i tasavvur etti; bu bir bakıma tanımlanamaz fakat ferdî ve algılanabilir bir şey gibiydi – o zamanda bu bir “**ma'nâ**” olarak adlandırılmıştı. Onu en çok ilgilendiren şey basit ve saf atom değil, kendisi vasıtasıyla atomların bir araya gelerek yapışık bir şey meydana getirmelerini sağlayan, yani iki ya da daha fazla komşu kompartımanı aynı anda dolduran **te'lif** arazıydı. Sonuç olarak hareket problemi, farklı bir biçimde ortaya konuldu. Kompleks bir cisim için hareket, üzerinde cereyan ettiği alt yapı bölünebilir bir arazdı ve bu durumda da bu arazın altyapıdaki bütün atomlar tarafından ödünç alınıp alınmadığı veya onlardan sadece birkaçı tarafından işgal edilip edilmediği sorusu ortaya çıkıyordu. Bu soru yakın gelecekte büyük bir öneme sahip olacaktır. Fakat

¹⁵ *A.g.e.*, 234-35.

¹⁶ *A.g.e.*, 255-63.

¹⁷ Bu sonraki aşama için bkz. A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space and Void in Basrian Mu'tezilî Cosmology*, Leiden 1994.

Ebü'l-Hüzeyl kendisini meselenin kalbine giden bir eleştiri ile karşı karşıya bulduğu için, o an için hiç kimse sistemin gelişme şansı olup olmayacağını bilemiyordu. Bu eleştiri kuzeni Nazzâm'dan geldi ve bir süreliğine bu tartışmanın sadece ilke üzerine – yani, saf ve basit atomcu hipotezleri kanıtlamanın imkânı üzerine – yoğunlaşmasının sebebi budur.

Nazzâm İslâm'ın antikiteden miras aldığı kozmolojik iki yönlülüğün, diğer panelini temsil eder. Onun aksiyomlar ağı anti atomcudur ve daha ziyade, önceden bilinen ve Stoacılar tarafından kabul edilen kavramlara dayanır. Fakat bir kez daha sonuçta oluşan felsefe İran geleneği vasıtasıyla filtrelendi. Buna ilave olarak onun düalistlerden aldığı kategori kümeleri, Ebü'l-Hüzeyl'inkilere nazaran daha açık ve kapsam yönünden daha geniştir. Bu terimi çok sık kullanmaktan kaınsa da onun baş fikri “karışım” idi. Onun için cisimler, kendisinde zıt nitelikleri arazlar forumunda değişimli olarak taşıyan atomların bileşimi değildir. Daha ziyade bu niteliklerin kendileri birbirine karışmış cisimlerdir. Örneğin bir elma, renk, koku ve tat gibi tamamen iç içe geçmiş, –Nazzâm'ın söylediğine göre “birbirine nüfuz etmiş” cisimlerden oluşuyordu. Basit cisimler ve mürekkep cisimler vardır ve basit cisimler (renkler, tatlar vb.) mürekkep cisimlerin (elma) kendilerini sunduğu yönleridir. Bir bakıma eski duyumculuk (sensüalizm) henüz unutulmamıştı ve Dırâr'ın teorisi bir kere daha yükselişteydi. Önceden “arazlar” olarak isimlendirilmiş şeyler şimdi basitçe “cisimlerle” yer değiştirmişti. Fakat mürekkep cisim bilfiil gerçekleşmiş ve görünür niteliklerin yanında, algılanamayan bil kuvve nitelikleri de içeriyordu. Bununla birlikte sıcak bir obje her zaman peşi sıra belli bir miktar soğuğun içinde olmalıydı; aksi takdirde yanardı. Mürekkep bir cisimdeki farklı niteliklerin değişebilmesinin tek nedeni içinde karşıtlıkları gizlemesidir. Bu karşıtlardan birisi yüzeye gelir gelmez, cisim görünüşünü değiştirir. Bununla birlikte bileşik bir şekildeki varlığını karşıt niteliklerin dengesi sayesinde devam ettirir. Eğer onlardan birisi diğerini tamamen bertaraf ederse (örneğin ateş tarafından yakılmak suretiyle), bileşik cisim dağılacaktır. Bu nedenle bütün nitelikler aynı anda ve bir bakıma aynı yerde vardır. Benzer şekilde bütün nitelikler aynı anda yaratılmıştır. Onları bileşik bir cisim içinde bir araya getiren ve karşıt olmalarına rağmen dengesinin sürmesini sağlayan Tanrı'dır. Bütün bu bileşikteki tek araz harekettir, fakat hareket kelimenin en geniş mânasıyla, değişim ilkesi olarak anlaşılmalıdır.¹⁸

Nazzâm için dar anlamdaki hareket– yani nakil (lokomosyon) olarak anlaşılan hareket- sürekli ve sonsuza kadar bölünebilir bir uzayda gerçekleşir. Bu nedenle ona

¹⁸ *Theologie und Gesellschaft*, III, 331-52.

göre hareket eden obje bir kompartmandan diğerine ilerlemez ve her zaman belirli bir **mekân** ile ilişkilendirilmez. Daha doğrusu sonsuzluğu geçebilmek için zaman zaman “sıçrar”. Teori hem orijinal hem de detaylarını burada veremeyeceğim derecede karmaşıktı.¹⁹ Fakat bizim modeller arasındaki farkı akılda tutmamız gerekir. Nazzâm’ın sürekli uzayı Öklid ve Aristo’nunkiyle aynıydı; halbuki tam aksine atomcular uzayın süreksiz/ayrık (discrete) olduğunu ilan etmişlerdi. Ebü’l-Hüzeyl’in iki kavram arasındaki uyumsuzluğu henüz açıkça fark etmemiş olması da muhtemeldir; belki de o, atomcu bir madde tasavvurunun atomcu bir uzay tasavvurunu gerektireceğini tam olarak anlamamıştı. Kendisinden bir asırdan daha fazla sonra yaşayan Ebû Hâşim gibi bir teolog bile, bu sonucu kabul etmedi. Her durumda da Nazzâm’ın üstünlüğü parmağını problem bölgesine koymasındır. Bunlar tamamen bilinmiyor değildi: Ebü’l-Hüzeyl ve Nazzâm her ikisi birlikte, miras alınan felsefi bir söylemin klişelerini bazen tekrarladılar. Örneğin her ikisi de Zeno’nun paradokslarını veya onlardan olmuş şeyi kullanmaya çalıştılar. Fakat bütün bunlar, sadece Müslüman teolojisinde tartışılmaya başlandığı anda, bu tartışmadaki birçok unsurun yeni olduğu gerçeğini gölgelemeye yetmeyecektir. Eğer bir atom bir kompartmanı doldurursa ve diğerlerine dokunursa, yanlara sahip olmalıdır. O taktirde niçin atomun uzantı, uzunluk ve sonrasında genişlik, derinlik boyutlarını sadece diğeriyle temas, birleşme (te’lif) vasıtasıyla elde ettiği söyleniyor? Yanlara sahip olan bir varlık aynı zamanda boyutlara da sahip olacaktır.²⁰ Ve niçin bir atomun altta yatan diğer iki atomun bağlantı yerinde durması mümkün olmasın? O taktirde bu üst üste gelen atomun her ikisi de bir kerede fakat sadece yarı yolla, ikisinin de bölünebileceği bir miktarda olduğu iddia edilecektir.²¹ Argümanlar sorunlu hatta hatalıydı, onlar Nazzâm’ın duyulardan gelen veriyi soyutlarken ve sürekli olmayan geometrinin aksiyomlarını kabul ederken sıkıntıya düştüğünü gösteriyor. Bu nedenle o, bazen belirli bir sonuca varmayı durdurdu. Örneğin bir karenin köşegenine dair ilginç bir argüman inşa etti, fakat bir karedeki köşegen uzunluğunun asla süreksiz atomik ünitelerle temsil edilemeyen irrasyonel bir sayı olduğunu da söylemedi (18, 32, 50 vb. sayılarının kara kökü).²² O matematikçi değildi ve onun soyutlama yeteneği genelde amcasına göre daha az gelişmişti. Fakat o, atomcuları teorilerini daha da açık hale getirmeleri için zorladı.

¹⁹ *A.g.e.*, III, 309-23.

²⁰ *Theologie und Gesellschaft*, III, 309.

²¹ *A.g.e.*, VI, 19-20 (n. 33)

²² *A.g.e.*, III, 316-317.

Ebü'l-Hüzeyl'in bütün atomları eşit ve homojen kabul ettiği görülüyor. Demokrit'in söylediğinin tersine onun atomları ne bir çengele ne de bir halkaya sahiptir ve Epikür'ün söylediği gibi onlar farklı formlarda ortaya çıkabilmektedir. Ebü'l-Hüzeyl'in çağdaşı ve arkadaşı olan Mu'ammer onların dördü altta dördü de üstte olmak üzere sekiz tanesinin bir küp formunu oluşturacağını tasavvur etmişti. Bu, ancak her müstakil atomun aynı zamanda kendisini bir küp, altı yüzeyi bulunan cisim (hexahedron) formunda sunduğu varsayıldığında kavranabilecek bir şeydir.²³ Bununla birlikte onların tam küpler olduğunu söylemek de, bir çarpıtma olacaktır, çünkü Mu'ammer'e göre boyutlu bir cisim sadece, bir araya gelen sekiz atomdan oluşmaktadır. İki atom sadece tek boyutu yani uzunluğu oluşturur ve diğer ikisi buna eklense bile sonuç sadece herhangi bir cismânî varlığı oluşturmak için gerekli derinlik olmaksızın uzunluk ve genişliktir. Benzer bir şekilde iki atomun bir çizgi oluşturduğunu, iki çizginin bir yüzey oluşturduğunu ve iki yüzeyin de bir cisim oluşturduğunu teklif etmek mantıksız olacaktır; çünkü söz konusu olan sadece boyutlardır. Bu akıl yürütme, bir cismi oluşturmak için altı atomun yeterli olduğunu söyleyen Ebü'l-Hüzeyl ile karşılaştırıldığında açık hale gelmektedir: sağ ve sol için iki, ön ve arka için iki ve nihayet alt ve üst için iki. Bu asla geometrik bir cisim sonucunu doğurmaz, hatta birisi düzenli bir şekli olmayan bitişik bir küme düşünse bile, ortaya yedinci bir atom gerekecektir. Altı atom sadece uzaysal yönleri belirler.²⁴ Ebü'l-Kâsım el-Belhî atomların sayısını düşürerek dört atomun yeterli olduğunu söyleyecektir; birisi sadece şunu hayal etme ihtiyacı duyar: merkezdeki değişmez bir atom ikinci bir tane ile çift olur, ikisi birlikte sağ ve solu belirlerler, sonra üçüncüsüyle ön - arkayı ve nihayet dördüncüsü ile üst ve altı belirler.²⁵

Bütün bu modellerde atomlar Epikür'ün nazarında anlaşıldığı şekliyle "minima" (elakhista) miktarındadır, fakat üç boyutlu bir ızgara yapısına sahip munfasıl [süresiz/ayrık] uzayda konuşlanmışlardır. Onlardan her biri bir kompartımanı doldurur ve insan bu kompartımanı bir satranç tahtası üzerindeki kare gibi gözünün önünde canlandırabilir. Fakat şekline gelince, karenin sadece bir metafor olduğunun akılda tutulması gerekir. Daha sonraki bir teoloğun da söylediği gibi atomlar küplere benzer. Hakiki küpler olmaları için cisim olmaları gerekir. Onlar noktalar şeklinde değildirler; "nokta" terimi, Öklid'in muttasıl/sürekli geometrisinin bir parçasıdır. Fakat biz hâlâ onların hacmi olup olmadığı meselesini

²³ *A.g.e.*, III, 67.

²⁴ Aynı eser, s. 225-227.

²⁵ *Theologie und Gesellschaft*, III, 227; Dhanani'nin diyagramına bkz. *Physical Theory of Kalâm*, 135.

çözme ihtiyacı hissederiz. Yarım asırdan daha fazla zaman önce yayımlanan öncü kitabında, Shlomo Pines bunu olumsuz şekilde cevapladı, gerçekte ise Ebü'l-Hüzeyl'in hangi görüşü savunduğuna dair bir cevap sağlayan metin biz bilmiyoruz.²⁶ Bununla birlikte, dördüncü yüzyıl teorisyenlerinin, **tehayyüz** kelimesine başvurarak bu soruyu olumlu bir şekilde cevapladıklarından şüphe yoktur. Ebü'l-Hüzeyl sadece **kevn**, "yer", kelimesine sahiptir ve henüz **kevnî** bir araz olarak anlamamaktadır. Fakat o, kategorilerini henüz açıklamamış olduğundan, sisteminin dahili dinamikleri, müteakipçilerini takip edecekleri yöne itti. Bu halefler, Nazzâm'ın muhalefetiyle karşı karşıya kalınca, bu dinamikleri açığa çıkarmak için acele ettiler.

Fakat teori gerçekliği açıklamak için yeterli midir? Örneğin bir poligondaki yarış atını düşünelim: Atomik ölçekte neler olur? Onlar farklı hızlarda koşarlar ve hızlanabilirler. Belki de örnek çok karmaşıktır; yaşayan bir şey tarafından gerçekleştirilen bir hareket aynı zamanda bir fiildir ve bu ise meseleye yeni bir boyut kazandırmaktadır. Bununla birlikte aynı olgu cansız bir objede de gözlemlenebilir –Örneğin bir "ok"ta, o atıldıktan sonra hareket ederken, hızı sürekli azalan bir konumdadır. Onun hareketini açıklamak için, bir kişi zaman faktörünü de göz önünde bulundurmak zorundadır. Ebü'l-Hüzeyl bu şekilde düşünüyormuş görünmüyor. Doksoğrafçılar onun zaman tanımını aktardılar. Kaynaklarda erişebildiğimiz nadir şeylerden birisi budur. O, sürekli zaman yerine andan (vakt) söz ederek, bunu bile atomik bir temelden geliştirdi. Fakat onun niyeti fiziksel olmaktan ziyade antropolojiktir; o insan davranışları ve zaman arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışıyordu.²⁷ O, hareketin ilk andan (el-vaktü'l-evvel) ikinci ana (el-vaktü's-sânî) ilerlemek suretiyle zamana yayıldığını biliyordu. Fakat ivmelenme fenomenini ve hız değişimini göz önünde bulundurduğunda, o kendisini bütünüyle materyal bir kontekstle sınırladı. O, bir araz olarak hareketin basitçe bütün bedenle değil de, onun özel atomlarıyla ilişkili olduğunu iddia etti. Cisimdeki (ok) her atomun bir ünite hareketle işgal olması gerekli değildir; sadece bazıları bu araz için altyapı hizmeti vermesi durumda bile kesif cisim hareket etmeye başlar veya hareketini tamamen durdurmaz. Diğer atomlar durağanlık (vukufât) üniteleri tarafından işgal olunurlar, Ebü'l-Hüzeyl'in ortaya koyduğu şekliyle; hareket üniteleriyle sükûn üniteleri arasındaki ilişki hızı belirlemektedir.²⁸

Ebü'l-Hüzeyl'in sistemi Epikürçülerinkinden detaylarında ayrılır. Epikür ivmelenme olgusunu, ilkin hareket eden bir cismin atomlarının hepsinin aynı yönde

²⁶ Schlomo Pines, *Beitrag zur islamischen Atomenlehre*, Berlin 1936.

²⁷ *Theologie und Gesellschaft*, III, 241-243.

²⁸ *A.g.e.*, III, 233-236.

hareket etmediği gerçeğiyle açıklamıştı. Ancak belli bir süre sonra bu hareket tek biçimli olur. Yönlendi her hareket, bu suretle, atalet/eylemsizlik aşamasından geçer. Ebü'l-Hüzeyl ise sürecin miktarını belirlemeye çalıştı. Dahası öyle görölüyor ki, onun hareketler ile sükûnlar arasında yaptığı ayırım süreksiz geometri (discrete geometry) ile örtüşmektedir. Onun ortaya çıkan özel problemlere getirdiği çözümlerin hepsi aynıdır. Hareket arazının hareket eden objeye genelde harici bir kuvvet, sıklıkla insan tarafından verildiği gerçeğini de göz önünde bulundurmak gerekliydi. Ve bazen kuvvet, iki insan tarafından aynı anda sarf edilir – örneğin iki insan bir taşı hareket ettirmek isterse. Bu nedenle biz bu iki fiilden her birinin sadece atomların parçası üzerinde olduğunu düşünmemiz gerekir; insanlar bunları kendileri arasında, tabiri caizse her biri kendi bireysel kuvvetine göre bölmektedir. Fakat atomların sayı açısından tek olduğunu da varsaymalıyız; bu durumda iki insan güçlerini hiçbir zaman eşit bir şekilde kullanamayacaktır.²⁹

Biz Ebü'l-Hüzeyl'in bu şekildeki bir argümandan etkilenip etkilenmediğini bilmiyoruz. O hâlâ, yavaş hareket eden bir taş içinde her zaman henüz bir hareket arazi tarafından işgal edilmeyen atomların var olduğunu söylemiş olabilir. Biz, onların sayısını bilmediğimiz için, bu sayının tek mi yoksa çift mi olduğunu bilmemekteyiz. Gerçekte de zikredilen argüman Ebü'l-Hüzeyl'e karşı değil, çağdaşlarından birisi olan Biş b. Mu'temir'e karşı yöneltilmiştir. Atomcuların bu meselede en nihayetinde verecekleri taviz, arazların – hareket, aynı zamanda renk vb. gibi- bile bölünebilir olduğunu savunmak oldu. Arazsal atomların varlığı gibi bir şey, sistemin ruhu ile zayıf bir şekilde uyulaşan bir sonuçtur.³⁰ Fakat bu, bir detaydan daha fazlası değildir. En önemli şey ise bir kez daha Nazzâm'ın meselede dikkate alınmış olmasıdır. Farklılık basitçe, onun polemiğinde sıçrama teorisinin her zaman oyuna dâhil olması gerçeğinde yatar. Örneğin o, hareket eden bir geminin üzerinde yürüyen insan ikilemine işaret etti. Bu durumda insan gemiden daha hızlı hareket etmemektedir; bununla birlikte o daha büyük bir mesafe kat etmektedir, çünkü zaman içinde gemi yirmi arşın kat eder, ancak bu esnada insanın da geminin arkasından baş kısmına ilerleyebileceğini –yani diğer yirmi arşın- söylememiz gerekir. Böylece suyun yüzeyi ile ilişkisinde o kırk arşın kat ederken, gemi sadece yirmi arşın kat etmektedir. Burada gemiyi ve insanı oluşturan atomların sayısıyla ilgili yapacak hiçbir şey yoktur; bu nedenle o sıçramış olmalıdır. Biz, aynı güçlüklerle, üzerinde iki hareket gerçeğleşiği zaman suyun yüzeyiyle ilişkili süreci tahlil ederken de karşılaşırız. Eğer biz geminin her bir kompartımanı ile bu yüzeye

²⁹ *A.g.e.*, III, 236, 121 (düzeltilmeyle V, 307).

³⁰ *Theologie und Gesellschaft*, IV, 473-474, 479.

temas ettiğini varsayarsak – ki bu kompartımanlar doğası gereği atomik yapıdadır-yolcu iki kat mesafeyi kat ederken onların sadece yarısına dokunmuş olmalıdır.³¹ Bir diğer örneği, dönmekte olan değirmen taşını ele alalım. Atomlar eş merkezli dairelerde hareket eder ve onların sayısı dairenin dış kenarına doğru yaklaştıkça artar. Bununla birlikte tam bir dönüş esnasında dış merkezdeki atomlar tarafından kat edilen mesafe eksene yakın atomların kat ettiğinden çok daha fazladır; dolayısıyla onlar sıçramış olmalıdır.³²

Son teorem bize Aristo'nun Tekerı olarak bilinen ve ilk defa sahte-Aristoteles *Mekanik* 'inde tartışılan bir problem olan, diğer bir meşhur paradoksu hatırlatır. Bundan İskenderiyeli Heron da bahseder (Bu metnin sadece Arapça tercümesiyle günümüze ulaşması ilginçtir.). Kısacası biz, bütünüyle çok şekilli tartışmanın köklerinin antikiteye uzandığından neredeyse eminizdir. Benzer şekilde Nazzâm'ın "sıçrama"sı için Neo-Platoncu Damascius'un ve diğer geç dönem Yunan düşünürlerin yazılarında paralellikler buluruz.³³ Fakat argümanın detayları bizim için bilinmezdir, çünkü tartışmayı hemen takip eden nesiller, hicri üçüncü yüzyıl teologlarıdır. Bir kez daha kendimizi, var olan verilerden bilinmeyene ulaşmak için dördüncü ve beşinci yüzyıl metinlerine başvurmak zorunda hissediyoruz. Nazzâm'ın eleştirisine gelen ilk reaksiyonlar hakkında, Doksografıclar tarafından aktarılan birkaç rivayet dışında kesin bir bilgiye sahip değiliz. Bununla birlikte sonraki metinler bize, atomculuğun en nihayetinde teorik temellerinin düzeltildiğini ve zekice modifiye edildiğini göstermektedir. Hızdaki farklılık, artık bir hareket arazi tarafından işgal edilen atomların miktarıyla açıklanamamaktadır. Şimdi hareketin, hızın kesintiye uğramasına yol açan son derece küçük ve algılanamaz sükûn veya dinlenme anları (sükûnât) tarafında kesintiye uğratılabileceği söylenilmektedir.³⁴ Örneğin değirmen taşında dış çevredeki atomlar basitçe kendi yollarına devam ederlerken, merkeze yakın konuşlanmış atomlar belli aralıklarla sükûn halindedir. Bu durağanlık anları, bir dişli çark üzerinde bile gözlenebilir; az veya çok, modern tiren istasyonu üzerindeki saatler veya yavaşlatılmış bir filmdeki gibidirler. Nihayetinde model, bu ayarlama ile zamansal atomculukla bütünüyle birleştirilmişti; durağanlık anları sırf Epikürcü anlamdaki minima gibi düşünülür oldu. Hızlanma olgusu şimdi diğer herhangi bir hareket gibi alt tabanda yatan uzayla ilgili olarak açıklandı, yoksa hareket eden cisimle ilgili olarak değil. Böylece teori daha büyük

³¹ *A.g.e.*, VI, 23-38, III, 319.

³² *A.g.e.*, VI, 21-22, 22-36.

³³ *A.g.e.*, III, 320, 323-24.

³⁴ *Theologie und Gesellschaft*, III, 236-237.

tutarlılık kazanmış oldu. Yeni hipotez klasik modelin postulatını – (sadece bir tek hareket arazını taşıyabilen) izole bir atomun zamanın bir biriminde uzayda sadece bir kompartmanı kat ettiği – kabul etti. Halbuki Ebü'l-Hüzeyl'in yapmış olduğu açıklama sadece en az iki atomun bulunduğu durumlarda uygulanabileceğiydi. Dolayısıyla Nazzâm'ın, argümanın daha açık hale gelmesine yapmış olduğu katkı kesindir. Fakat özünde onun açığa çıkarmış olduğu çelişki çözümsüz kaldı; aksiyomlar düzeyinde karşıt hizipler aynı dili konuşmadılar. Bir değirmen taşının sadece atomların halkalarından oluştuğunu farz etmek gerçekten mümkün müdür? Bu yapışık bir objedir ve eğer farklı noktadaki belirli atomlar durur ve diğeri yoluna devam ederse, bu takdirde değirmen taşı parçalanır.³⁵

Elbette ki Ebü'l-Hüzeyl tarafından tasarlanan atomculuk fizikçilerin kullanımı için geliştirilmiş değildi. Gerçekte, hakkında çok az bilgi sahibi olduğumuz onun erken müteakipçilerinin yapmış olduğu tartışmalar, ilkin bunun aksiyomlar üzerine yoğunlaşmaya devam ettiğini gösteriyor. Ebü'l-Hüzeyl'in vârisleri büyük oranda atomla cisim arasındaki ilişki konusunda veya – ve bir teolog için çok şey ifade eden bir mesele olan – atomculuk gibi en temelde materyalist bir modelde, cansız âlemler ve canlı varlıkların arasını birbirinden ayırmanın mümkün olup olmadığı hususuyla meşgul oldular. Kelâmcıların zihni meşru kategoriler tarafından şekillendirilmişti ve onların bir problemi çözmeden önce bir tanım inşa etmede ısrar etmelerinin sebebi budur. Gördüğümüz gibi onlar bir cisim teşkil ettirmek için gerekli atomların sayısını sürekli düşürdüler: Mu'ammer'e göre sekiz, Ebü'l-Hüzeyl'e göre altı ve son olarak Ebü'l-Kâsım el-Belhî'ye göre dört atom. Ebü'l-Hüzeyl'in öğrencilerinden birisi olan Hişâm el-Füvâfî ise otuz altı atomlu bir molekül varsayarak tam karşıt bir yönden yola çıkmıştı, fakat onun fikri başarılı bulunmamıştır. Bazı insanlar daha sıkı limitler koymaya bile hazır: üç atom (Kalânîsî), iki veya hatta bir.³⁶ Gerçekte bir kişi, tanımlı doğrultusunda bir cisim tahayyül ederse, bu, atomları bir arada tutan birleşme veya yapışma anlamındaki **te'lif** tarafından biçimlenmiş bir bileşikten (el-mü'ellef) başka bir şey değildir. Dolayısıyla basit bir birleşme için iki atom yeterlidir. Fakat te'lif bir arazdır, o halde onun dayandığı mahal nerededir? Birisi, bir arazın bir zamanda iki mahalde birden bulunabileceğini gerçekten var sayabilir mi – yani iki atomun birleştiği bir durumda? Bilfiil ortaya çıkmasından hemen sonra, birleşme hakkında konuşmaya başlamak isteyen bir kişi varsaydığımızda, bütün sükunlar sadece bir lafız problemi iken niçin **te'lif**in her bir atomda bir potansiyel olarak konuşlandığı postulat olarak kabul edilmiyor? Bu takdirde atom ve

³⁵ Dhanani, *Physical Theory of Kalâm*, 177-180.

³⁶ *Theologie und Gesellschaft*, IV, 4-5, 467-68.

cisim sanal olarak özdeş hale gelecektir ve cevher (substance) kelimesinin farklı yan anlamlarına dair herhangi bir tartışmadan feragat etmek de mümkün olacaktır.³⁷ Sonuçlar teorisinin genel bağlamı için büyüktü. Bir cisim oluşturmak için sadece tek diğerine birleşen bir atom, artık yanlara ihtiyaç duymaz; eğer ikisi birbirine dokunursa onlar bütünüyle ayırt edilemez hale gelir. Bu tezi savunan belirgin kişi, Nazzâm'dan ders almış Sâlih Kubba idi; o, tarafları olduğu halde sınır boyutları olmayan bir atom fikrinin saçma olduğunu biliyordu.³⁸ Fakat o, iki atomun şimdi aynı mekanda bulunduğu gerçeğine rağmen, her atomun bir uzay işgal ettiği ve iki atomun birden daha fazla uzay işgal ettiği düşüncesini postulat olarak kabul ettiğinden dolayı atomcu olarak kaldı. Onun teorisi duyularla algılanan gerçeklikle çatışıyordu, fakat spekülâtif ölçekte tutarlılıktan yoksun değildi. Diğer insanlar bunun dahili çelişkilerine saldırsalar da temel yaklaşımını kucakladılar. Eş'arî'nin kendisi bir cisim oluşturmak için iki atomun yeterli olduğuna inandı ve çoğu Eş'arîyye de onun bu görüşünü kabul etti.

Başlangıçtan itibaren ortaya çıkan ikinci problem şimdi mikrobiyoloji olarak adlandırdığımız şeye aittir: canlı varlıkların atomik yapısı. Bununla birlikte birisinin bekleyebileceği üzere, üzerinde durulan nokta bir diğer boyutta oldu: antropoloji. Dirâr b.'Amr, insanoğlunun da algılanmaya açık başka bir varlıkta olduğuna gibi, hissedilir ve gözlemlenebilir arazsal fenomenlerden oluştuğunu var saymıştı. Başka bir deyişle biri, onun sıcaklığını, teninin rengini ve kokusunu algılayabilir. Fakat onun kişiliği, bu "bohça/yığın" (bundle) ile sınırlıdır; o ruha, en azından bendenden ayrı bir ruha sahip değildir. İnsanoğlu sırf fonksiyonlarına indirgenmektedir. Onun kişiliğinin göstergesi fiilleridir, öyle ki bunlar dini kanunla da uyumlu olarak iyi veya kötü şeklinde adlandırılabilir. Dirâr, bir yargıçtı ve onun kullandığı kategoriler filozoflarınki gibi değildi. Bununla birlikte, bu görüşün yetersiz olduğunu fark etmek az bir zaman aldı. Gerçekte Ebü'l-Hüzeyl insan oğlunu karakterize etmede her yerde karşımıza çıkan fenomen yığının ötesinde bir şeyin olduğunu anlamada gecikmedi: orada aynı zamanda hayat da vardı. O insan rûhu hakkında düşündü ve belki de problemi görmüş olabilir. Fakat kaynaklar bu konuda alışılmışın dışında daha belirsiz olmasına rağmen, onun, bedeninin ölümüyle ruhun da öldüğünü düşündüğünden kuşku yoktur. Ve o insanoğlunu tanımlama yükümlülüğü hissettiği zaman, kendisini şu ifadelerle sınırlı tuttu: "yiyip içerek yaşayan beden (ceset)" veya "iki kola ve iki ayağa sahip olan figür (şahıs)".

³⁷ *A.g.e.*, IV, 137-138.

³⁸ *A.g.e.*, III, 425-426.

Müslüman teolojisinde ölümsüz ruhun keşfi Nazzâm'a (bir bakıma da etkisi altına düştüğü Şii teoloğu Hişâm b. el-Hakem'e) atfedilebilir. Nazzâm insanoğlunu oluşturmak için birleşen “cisimler” arasındaki rabıtayı sağlamayı içeren rûh (pneuma) kavramını getirdi. Ve insanın ölümsüzlüğünü Plato'nun *Phaedrus*'unda geliştirmiş olduğu argümanlarla kanıtlamaya çalıştı. Ona göre hayat **pneumanın** sonuçlarıydı; insan ve pneuma kesin konuşmak gerekirse özdeşti. Beden artık bozulup yok olabilir bir et kılıfı, bir **heykel** (Gehäuse) olmaktan öte başka bir şey değildi. Atomcularsa tersine, insanın teklüğünü tarif etmeye yarayacak açık bir terimi hiçbir zaman bulamadılar. Onlar insan bedeninin farklı parçalarının bağımsız şekilde davranmadığına inanıyorlardı; daha ziyade, onların söylediğine göre, özel bir yapılanma seti (cümle) olan bu bütünlük formu kendisini hayat, ilim, fiil vb. ile ilişkili arazlarla veya durumlarla – Ebû Hâşim'in terminolojisini kullanmak gerekirse - hallerle (ahvâl) sunduğunu söylediler. Fakat en temelde kelime hazinesi yetersiz kaldı, çünkü sistem bu derecede bir karmaşıklığı kaldıramadı.³⁹

Bununla birlikte çoğu Mu'tezile teoloğu Nazzâm'ın fikirlerinden yüz çevirdi. Bu ret bir bakıma sürprizdir, çünkü modern perspektif açısından onlar faydadan yoksun değildi ve hatta daha gelişmiş oldukları bile düşünülebilir. Fakat tartışmalar bir kez daha farklı açıdan bir vurgu taşıyordu. Nazzâm yaratmayı açıklamak için tatmin edici bir konsept sağlamadı. Öyle görünüyor ki ona göre var olan objeleri birleştiren elementler, hepsi birlikte, bir defada yaratılmış ve tıpkı tren vagonları gibi gelişigüzel basitçe birbirine bağlanmıştı.⁴⁰ Onun hareket teorisi sadece bir orijinal fikir teklif ediyordu, “sıçrama”. Fakat sürekli bir şey olarak hareketin sahip olduğu temel aksiyom, ancak sonsuz küçük hesaplamaların Pascal ve Leibniz tarafından keşfinden sonra gösterilebilecekti.⁴¹ Pneuma hipotezi evrensel bir ruh doktrinini göze alma tehlikesini taşıyordu; gerçekte de Nazzâm'ın belirli talebeleri reenkarnasyona inandılar.⁴² Atomculuk kendisine has problemlerine rağmen, daha iyi bir alternatif olarak görüldü.

Fakat en azından uzun bir koşuda, onu benimseyen kişiler felsefi ve doksografik bilginin büyüyeceğini de nazarı dikkate almak zorundaydı. İşhâk b. Huneyn (ö. H. 289) zamanından beridir, Aristo'nun *Fizik*'inin bir tercümesi erişilebilir olmuştu; Epikür'ün felsefesinin fragmanları Sahte-Plutarch'ın *Platica*

³⁹ *Theologie und Gesellschaft* III ile karşılaştır, IV, 479-80 ve 513-17, ilave olarak burada belirtilen referanslar.

⁴⁰ *A.g.e.*, III, 367-69.

⁴¹ *Theologie und Gesellschaft*, III, 317.

⁴² *A.g.e.*, III, 428-445.

philosophorum'un Arapça versiyonundan biliniyordu. Kültürel etkileşimin yeni bir patlaması sayılan bu ilave bilgi, tabiri caizse teolojinin yönünü teorinin gerçek cephesine, yani fiziğe doğru çevirmiş görünüyor. Bundan sadece çok az bir süre sonra insanlar, atomcu bir evrenin bir boşluğun varlığını gerekli kıldığını düşünmeye başladılar. Ne Ebü'l-Hüzeyl ne de Nazzâm onun varlığını zikretmemişti. Bu gariptir, çünkü Demokrit işin başından itibaren bu meseleyi ortaya koymuştu. Gerçekten atomların ayrı bir uzayda herhangi bir kompartıman işgal etmeksizin nasıl hareket edebileceğini anlamak zordur. Fakat teologların orijinallikleri kesinlikle atomculuğu ay altı evreninin işleyişinden ayırmada olmuştu. Yunanlıların fizikten yani doğadan bahsetmiş oldukları yerde, teologlar hep Tanrı hakkında konuştular. Onların Aristo'nun düşüncesi hakkında zaten bir bilgiye sahip oldukları göz önünde bulundurulduğunda –ki Nazzâm'ın ona bir reddiye yazdığı söylenmektedir- Aristo'nun boşluğa benzer bir şeyi postulat olarak kabul etmeye ihtiyaç duymadığı gerçeğini zikretmiş olmaları muhtemeldir. Stoalılar bir boşluğun varlığına inanmışlardı, fakat onu sadece evrenin dışında düşünmüşlerdi. Birkaç kelamcı da bu şekilde düşündü. Fakat evrenin dışındaki bir boşluğun hareket teorisi için bir anlamı yoktur. Evrenin içindeki bir boşluk çok daha ciddi bir meseledir; evrenin düzeni veya Tanrı'nın yaratışı için var olmayan ve ölçülemeyen bir şey niçin kabul edilsin? Lampsacus'lu Strato eğer bir taş suyla dolu bir kaba fırlatılırsa, taşın suyla yer değiştirdiğini zaten göstermişti. Boş bir yer işgal etmek yerine, taş farklı bir materyalin bulunduğu bir yere kendisini iter. Ebü'l-Hüzeyl bir objenin bulunmadığı bir yerde uzayın hava ile dolacağını varsaymış görünüyor. Bir odadaki duvarların birlikte hareket etmesini ve birleşmelerini engelleyen şey havadır. Ebü'l-Hüzeyl'in söylediği gibi, hava cisimler için yerdir (mekân). İlave olarak o, uzay hakkında belirli bir objenin konuşlandığı bir yer olarak konuşmamaktadır; onun bulunduğu ve sadece objenin kendisinin sahip olduğu bir araz olarak bahsetmektedir. Ebü'l-Kâsım el-Belhî'yi bin yıl önce Strato'nun yaptığına benzer fizik deneyleri yapmaya sevk eden ruh aynı ruhtu.

Bu deneylerin heyecan ve eleştiri uyandırdığı kesindir. Ebû Hâşim hayvanların derin bir kuyuda yaşayabilmesinin imkânsız olduğunu gözlemledi ve bu gerçeği havanın bulunmamasıyla yani bir boşlukla açıkladı. Diğerleri ise Aristo'nun *Fizik*'inde Anaxagoras'a atfederek zikrettiği benzer deneylerden etkilendi. İskenderiyeli Heron da bir etki bıraktı. Aşamalı olarak fikirler değişti. Hicri dördüncü yüzyılın (miladi XI. yüzyıl) sonundaki bir Mu'tezile üstadı Kâdî Abdü'l-Cebbâr, boşluğun varlığının zorunlu olduğunu düşündü ve onun öğrencisi Ebû Reşîd Bağdat "natüralistler"ine (ashâbû't-tabâ'i) – Ebû Reşîd'in daha önce ait olduğu Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin okulunu gizler gibi görünen belirsiz bir terimdir-

muhaletet ederek boşluğun varlığını kanıtladı.. Onun daha sonra dahil olduğu Basra okulu olarak adlandırılan ekol, etkisini Mu'tezile'nin ötesine bile yaymayı başardı ve boşluğun varlığı Eş'arîler'in çoğu tarafından kabul edildi.⁴³

Atomcu teori zirvesine ulaşmıştı. Takip eden periyotlarda onun çerçevesi git gide bulanıklaştı. Biz atomculuğun ne zaman ortadan kalktığını bilmiyoruz. Uzun koşuda, büyüyen antipati ile karşı karşıya kalan teologlar, fiziği öncül olarak kabul etmekten vazgeçmeye eğilim gösterdiler. Eş zamanlı olarak İbn Sînâ felsefesinin büyük başarısı, yeni bir alt yapı benimsemek için bir davet teklif etti. İbn Sînâ (Avicenna) atomculuğu sevmedi; o *Fizik*'indeki uzun bir bölümde bunu reddetti. Nihayetinde o kelâmcıları çok fazla önemsemedi. Bu vesileyle Nazzâm ve öğrencileri arasında ayırım gözetmedi. Bununla birlikte bu genel ret biraz abartıldı; kelâmcı olarak kalmak isteyenler Nazzâm'ın argümanlarını hatalı bulmaya devam ettiler. Fahreddîn er-Râzî, İbn Sînâ üzerine iyi bir yorumcu olmakla birlikte, onların hepsini tek tek saydı ve bunları sadece sonraki felsefi çalışmalarından birisi olan *Mebâhisü'l-meşrikiyye*'sinde reddetti. İbn Sînâ'nın bir çağdaşı olan el-Bîrûnî – ondan yedi yıl daha yaşlıydı- yeni dalgaya daha şüpheli yaklaştığını kanıtladı. O Hint atomculuğunu biliyordu ve genç meslektaşıyla meşhur mektuplaşmasında, biraz da ahlakî bir şekilde, niçin Aristo'nun atomculara karşı kendini beğenmiş bir şekilde davrandığını merak etti. Moğol periyodunda bile, belirli teologlar hâlâ eski sistemi takip ediyordu; bu konuda Şîh Meytem b. Alî el-Bahrânî iyi bir örnektir.⁴⁴ Eski fikirlerin farklı bir kılıkta hâlâ görülür olmasının sebebi budur. Celâle'd-dîn er-Rûmî'nin babası Bahâu'd-dîn Veled mistik psikolojisini aktarmak için atomcu kavramları kullandı.⁴⁵ Ebü'l-Hüzeyl tarafından geliştirilen modelin zamanın akışına bugün var olan sistemlerden daha fazla direndiği inkâr edilemez. Bununla birlikte onun bunu hak ettiğinden tam olarak emin değilim; fakat ne pahasına olursa olsun bu gerçek en azından işaret edilmeyi hak etmektedir.

⁴³ *Theologie und Gesellschaft*, IV, 468-470.

⁴⁴ *A.g.e.*, IV, 476-77, 558.

⁴⁵ F. Meier, *Bahâ-i Walad: Grundzüge seines Lebens und seiner Mystik*, Leiden 1989, s. 436-39.