

İbn Hazm'ın Atomculuğu Reddi*

Orhan Ş. Koloğlu

Dr., U. Ü. İlahiyat Fakültesi

Özet

İslâm kelâmının tabiat anlayışı atomculuk düşüncesine dayanır. Sistemli bir şekilde ilk olarak Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından ortaya atılan atomculuk düşüncesi kelâm ilminde yaygın bir şekilde kabul görmüştür. Bu düşüncenin en temel unsuru bölünemeyen cevher kavramıdır. İslâm Düşüncesi'nde filozofları (özellikle Meşşâiler'i) istisna edersek atomculuğu reddeden nadir düşünürlerden biri de İbn Hazm'dır. İbn Hazm'ın atomculuğu reddedişinin temel sebebi, söz konusu düşüncenin nassa ve görünür olgulara aykırı oluşudur. O, bu sebeple bölünemeyen atom kavramını hedef alır ve hem atomcuların bölünemeyen cüzün varlığını kanıtlamak için ileri sürdükleri delilleri çürütmeye çalışır, hem de bölünemeyen cüzün olmadığına yönelik deliller ileri sürer.

Abstract

Ibn Hazm's Refusal of Atomism

The cosmology of Islamic theology depends on atomism. The atomism, which was systematically put forward first by Mutazili

* Bu çalışma 26-28 Ekim 2007 tarihlerinde Bursa'da düzenlenen Uluslararası katılımlı İbn Hazm Sempozyumunda tebliğ olarak sunulmuştur.

theologian Abū'l-Huzayl al-Allāf, was adopted by most of Muslim theologians. The basic element of this theory is the notion "indivisible part". Apart from the philosophers (especially Aristotelians), Ibn Hazm is one of the exceptional Muslim thinkers who refuse atomism. The main reason of Ibn Hazm's refusal of this theory is its being incompatible with scripture and natural phenomena. Refusing this theory, he particularly focuses on the notion of indivisible part, and because of this he tries to refute the proofs for the existence of indivisible part on one hand, and presents the proofs for the non-existence of indivisible part.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Kozmoloji, Atomculuk, İbn Hazm

Key Words: Islamic Theology, Cosmology, Atomism, Ibn Hazm.

Bilindiği üzere kelâmın âlem anlayışı cevher¹ ve araz düalizmini esas alan atomculuk düşüncesine dayanır.² Cevher ve araz problemi üzerindeki tartışmalar 8. yy.'ın başlarından itibaren görülmeye başlamış ve 9. yy.'da kelâmdaki atomcu teori belirgin şeklini almıştır.³ Kelâmcılar, İslâm filozoflarının (özellikle Meşşâiler) cevher anlayışına tamamen zıt bir atomcu teoriye ulaşmışlardır. Onlar hem hareket noktası hem de nazari sonuçlar bakımından Antikçağ Grek atomculuğundan bambaşka bir cevher anlayışı ortaya koymuşlar, böylece kendi geleneklerini gerek materyalist atomculuktan, gerekse Aristocu cevher anlayışından tamamen farklı bir mecrada geliştirmişlerdir.⁴ Birkaç istisna dışında Mutezile ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin büyük çoğunluğunun kabul ettiği bu teorinin temel tezi, cismin "atom" (*cevher-i ferd, cüz-i lâ yetecezzâ*) denilen maddî unsurlarla "araz" denilen niteliklerden oluştuğu şeklindedir.⁵ Ancak buradaki en önemli unsurun, söz konusu cevherlerin bölünmezliği olduğunu belirtilmelidir.

¹ Bu çalışmada aksi belirtilmediği müddetçe, "cevher", "cüz", "atom" kavramları aynı anlamda kullanılmakta ve bunlarla maddenin bölünemeyen son yapıtaşı kastedilmektedir.

² Kelâmcıların atomculuğu benimsemeleri tamamen dini nedenlerden kaynaklanıyordu ve bu teoriyle amaçladıkları husus Allah'ın varlığını kanıtlamaktı. Geniş bilgi için bk. U. M. Kılavuz, *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, 50-58.

³ M. Fakhry, *Islamic Occasionalism*, 34.

⁴ İ. Kutluer, "Cevher", 452. Kezâ bk. M. Fakhry, *a.g.e.*, 33. Burada İslâm kelâmında ortaya çıkan atomculuk, Aristoculuğun bir antitezi olarak nitelendirilir.

⁵ H. B. Karlığa, "Cisim", 29. Kezâ bk. R. M. Frank, "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", 39.

İslâm dünyasında bölünemez cevher anlayışına dayalı atomculuk fikrini ilk olarak ortaya atan Mutezile kelâmcısı Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849 [?]) olmuştur.⁶ Mutezile kelâmcılarının atomcu geleneğini Eşariyye ve Maturidiyye kelâmcıları da büyük ölçüde takip etmişlerdir.⁷

Ancak İslâm kelâmında atomcu teoriye muhalif görüşler de ortaya atılmıştır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan önce yaşayan Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), daha sonraları cevher ve araz düalizmi olarak kabul edilecek düşünceye karşı meydan okuyan ilk şahsiyetlerden biri olarak görülmektedir.⁸ Dırâr, cevher fikrini reddederek cismi bir arazlar toplamından ibaret görmüştür. Ona göre cisimde hiçbir sabit unsur olmayıp, arazların taşıyıcısı yine arazlardır.⁹ Kezâ bu bağlamda öne çıkan bir diğer şahsiyet de, yine Ebû'l-Hüzeyl'den önce yaşamış olan Şii kelâmcı Hişâm b. el-Hakem'dir (ö. 179/795). Hişâm da benzer şekilde bu düalizme karşı çıkmış ve her şeyi sonsuza kadar bölünebilen bir cisim fikrine indirgemıştır.¹⁰ Mamafih kelâmında bölünemeyen atom fikrinin reddedilmesiyle meşhur en önemli düşünür Mutezilî kelâmcı Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'dır (ö. 220-230/835-844 arası).¹¹ Neredeyse bütün Mutezile'nin kabul ettiği bölünemeyen cüzü reddeden Nazzâm,¹² bu düşünceyi

⁶ İ. Kutluer, "a.g.md.", 452; M. A. Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, 236.

⁷ İ. Kutluer, "a.g.md.", 454. Bu bağlamda Bâküllânî'yi (ö. 403/1013) özellikle zikretmeliyiz. Zira Bâküllânî atomculuğun Sünnilik içerisinde meşruiyet ve başarı kazanmasında önemli rol oynayan ilk otorite olarak görülebilir. Bk. C. Karadaş, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", 69.

⁸ M. Fakhry, *a.g.e.*, 33.

⁹ H. B. Karlığa, "a.g.md.", 29; İ. Kutluer, "a.g.md.", 453. Kezâ bk. Neseî, *Tebsiratü'l-Edille*, I, 51. Burada Dırâr'la birlikte Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr (ö. 220/835) da zikredilir. Eşari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 7. Burada ise Dırâr ve en-Neccâr'la birlikte Hafs el-Ferd (ö. 204/820 [?]) de zikredilir.

¹⁰ M. Fakhry, *a.g.e.*, 33. Ayrıca bk. H. B. Karlığa, "a.g.md.", 29. Burada Hişâm b. el-Hakem'in yanı sıra, Ebû Bekir el-Esamm'ın (ö. 200/816) da benzer şekilde düşündüğü kaydedilir.

¹¹ Bk. Eşari, *a.g.e.*, II, 6, 17; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-Fırak*, 139; a. mlf., *Usûlü'd-Dîn*, 36; Cüveynî, *eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn*, 143; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 55. Hemen hemen bütün kaynakların bu hususta ittifak etmesine rağmen onun cevherin sonsuzca parçalanmasını hem bi'l-fiil (eylemsel) hem de bi'l-kuvve (potansiyel) kabul ettiği mi, yoksa sadece bi'l-kuvve kabul edip bi'l-fiil kabul etmediği tartışma konusudur. Bk. M. A. Ebû Ride, *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı*, 55; M. Dağ, "Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı", 222-223.

¹² Ancak Mutezile içerisinde Nazzâm'ın dışında Câhız (ö. 255/869) ve Hayyât'ın (ö. 300/913) da bölünemeyen cüzü reddettiği de söylenmektedir. Bk. M. A. Ebû Zeyd, *et-Tasavvurü'z-Zerrî*, 16.

reddetmekle birlikte bunu gelişigüzel yapmamış, bütünüyle kendine özgü farklı bir âlem anlayışı ortaya koymuştur.¹³

İslâm düşüncesinde, İslâm filozoflarını (özellikle Meşşâiler'i) istisna tutarsak, bölünemeyen cevher kavramına dayanan atomculuğu reddeden ender şahsiyetlerden biri de İbn Hazm'dır (ö. 456/1064).¹⁴ İbn Hazm'ın bu reddedişi, oldukça sert olmasının yanı sıra,¹⁵ özellikle teorinin artık gelişip Kelâm ilminin kurumsal bir ögesi halini almasından sonra olması sebebiyle daha da anlamlıdır.

Öncelikle belirtmeliyiz ki İbn Hazm, gerek Dırâr'ın cismin varlığını inkâr edip onu bir arazlar toplamına indirgeyen görüşünü, gerekse Hişâm b. el-Hakem'in arazların varlığını inkâr edip görünen her şeyin cisim olduğunu ileri süren anlayışını reddetmektedir. O bu görüşleri reddederken arazların varlığını ve arazların cisimlerden farklılığını ortaya koymaya çalışır.¹⁶ Böylelikle İbn Hazm âlemin yapısını tek bir ögeye indirgeyen anlayışları kabul etmemektedir.

Buna mukabil klâsik kelâmın âlemi 'cevher' ve 'araz' şeklinde ikili bir yapı içerisinde tanımlayan anlayışı, İbn Hazm tarafından da kısmen kabul görmüştür. Nitekim o da âlemdaki varlıkları ikiye ayırır: i) Kendi başına kâim olup, bir başkasını taşıyan şey; ii) Kendi

¹³ Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın atomcu âlem tasavvuruyla Nazzâm'ın anti-atomcu âlem tasavvuru arasında özlü bir kıyaslama için bk. J. van Ess, *The Flowering of Muslim Theology*, 84–113.

¹⁴ Msl. bk. D. B. Macdonald, "Continuous re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology", 338; Y. Ş. Yavuz, "İbn Hazm; İtikadi Görüşleri", 53.

¹⁵ W. J. Courtenay, kelâmcıların atom nazariyesi hakkındaki kaynakları dört grupta toplar ve ilk sıraya kelâmcılara düşmanca (antagonistic) yaklaşanları yerleştirir. O bu grubu oluşturan kaynakların teoriiyi deskriptif bir şekilde ortaya koymaktan ziyade, mümkün olduğunca karikatürize etmeye, gülünçleştirmeye çalıştıklarını kaydeder ve bu gruba dahil olan eserler olarak İbn Rüşd'ün Aristo üzerine şerhlerini, Mûsâ b. Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn*'ini ve İbn Hazm'ın *el-Fasl*'ını zikreder. Bk. W. J. Courtenay, "The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism", 82, dp. 9.

¹⁶ İbn Hazm'ın bu konuda en fazla çabayı sarf ettiği husus arazların varlığıdır. Bu yönüyle o daha çok Hişâm'ın görüşünü hedef alır. Arazların varlığını kanıtlarken cisimlerdeki değişiklikleri örnek verir. Sözelimi çiçekler önce beyazken, sonra yeşil, sonra kırmızı, sonra sarı olmaktadır, yani sürekli değişmektedir. İşte bu değişen, önce varken sonra yok olan şeyler arazlardır. Bu değişmeler arazların varlığını ortaya koyar. Onun müteakiben yaptığı şey ise varlığı ortaya koyulan arazların, cisim denen şeyden farklı olduğunu kanıtlamaktır. Arazların cisimlerden ayrı şeyler olduğu ortaya koyulduğunda zaten cismin varlığı ortaya çıkacaktır. Bu sebeple İbn Hazm, Dırâr'ın cismin varlığını inkâr eden görüşünü pek fazla ciddiye alıp, üzerinde mesai harcamaz. Kısaca "cisme gelince, onun var olduğu üzerinde ittifak vardır" der. Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fî'l-Mîlel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, V, 66–68 (Bu eser bundan sonra sadece *Fasl* olarak zikredilecektir).

başına kâim olmayıp bir başka şeyle kâim olan ve bir başkasında taşınan şey. Kendi başına kâim olan şey mekanda yer tutarken, kendi başına kâim olmayıp bir başkasında taşınan şey ise bir mekan işgal etmeyip, onu taşıyan kendi başına kâim varlığın mekanında bulunur.¹⁷ Âlemi oluşturan bu iki varlık türü birbirinden farklı şeyler olduğundan, her birinin diğerinden farklı bir ismi olması gerekir. İbn Hazm kendi başına kâim, mekan işgal eden şeye “*cisim*”, kendi başına kâim olmayanı ise “*araz*” ismini verir.¹⁸

Bu yönüyle İbn Hazm ilk aşamada klâsik kelâmın ikili çözümlemesini kabul etmiş gözükmekteyse de, aslında onun ‘cisim’ olarak adlandırdığı şey, klâsik kelâmın ‘cevher’inden farklı bir şeydir. Nitekim onun “mütekellimlerden bazıları”na atfettiği birtakım tanımlara yönelik eleştirileri bu hususu ortaya koymaktadır:

“Mütekellimlerden bazıları cisim ve araz olmayan ‘cevher’ şeklinde isimlendirdikleri bir şeyi kabul etmişlerdir. Bu görüş önceki alimlerden (*evâil*) bazılarında da nispet edilmektedir. Bu cevherin tanımı, onu kabul edenlere göre, şöyledir: ‘Zâtı itibariyle bir (*vâhid bi’z-zât*), zıtları kabul eden, kendi başına kâim, hareket etmeyen, mekânı olmayan, uzunluğu, eni ve derinliği olmayan, cüzlere ayrılmayan şeydir’. Bazı kelâmcılar ise şöyle tarif etmiştir: ‘Bizâtihi tek olan (*vâhid bizâtihi*), uzunluğu, eni ve derinliği olmayan, bölünemeyen şeydir’. Bu kimseler onun (cevher) hareket etmeyen, mekanda yer tutan, kendi başına kâim olan, her araz [cinsin]dan sadece bir arazi taşıdığını da söylemişlerdir. . . . Bu her iki tanım ve onların üzerinde ittifak ettikleri görüş son derece yanlıştır. Öncelikle bunlar ne burhâni, ne de iknâi her hangi bir delilin doğrulamadığı boş iddialardır. Aksine aklî ve hissî deliller bunların yanlışlığını ortaya koymaktadır. . . . Oysa biz şunu söylemekteyiz: Varlıkta Yaraticı ve O’nun yarattıklarından başka bir şey yoktur. Yaratılanlar ise arazlarını taşıyan cevher ve cevherde taşınan arazlardan başka bir şey değildir. . . . Her cevher cisimdir, her cisim de cevherdir. Bu ikisi manaları aynı iki isimdir.”¹⁹

Bu satırlardan açıkça anlaşıldığı üzere İbn Hazm bazı kelâmcıların, cisimden farklı bir kategori olarak kabul ettikleri ve bölünemediğini söyledikleri varlığı kabul etmemekte, böyle bir görüşü delilsiz bir iddia olarak nitelendirmektedir. Ancak bu satırlardan İbn Hazm’ın “cevher” kavramını kabul ettiği ve kullandığı ortaya

¹⁷ *Fasl*, V, 66, 100, 106.

¹⁸ *Fasl*, V, 67. Kezâ bk. İbn Hazm, *el-Usûl ve’l-Furû*, I, 146–147 (Bu eser bundan sonra sadece *Usûl* olarak zikredilecektir); a.mlf., *Resâil*, IV, 111.

¹⁹ *Fasl*, V, 69. Kezâ bk. İbn Hazm, *Resâil*, IV, 123. Burada ayrıca cisim olmayan bir cevher kabul etmenin yanlış bir düşünce olduğu belirtilir.

çıkılmaktadır. Fakat onun kullandığı cevher kavramı, klâsik atomcu kelâmcıların bölünemediğini ve maddenin temel yapıtaşı olduğunu iddia ettikleri cevher değil, âlemde gördüğümüz cisimlerdir.²⁰

İbn Hazm âlemi oluşturan yapıtaşlarını bu şekilde belirledikten sonra atomculuğun temeli olan *cüz-i lâ yetecezzânın* varlığını reddetmeye başlar. O bunu yaparken mesaisinin önemli kısmını atomculuk lehine getirilen delillerin reddi üzerinde harcar. Bu bağlamda o, beş temel delili ele almaktadır.²¹ Bu delillerden ilki şudur: “Yürüyen bir kimse yürüdüğü mesafeyi kat ettiğinde, sonlu bir şeyi mi (*zâ nihâye*) yoksa sonu olmayan bir şeyi mi kat etmiştir? Eğer sonu olmayan bir şeyi kat etmiştir diyorsanız, bu imkânsızdır. Şayet sonlu bir şeyi kat etmiştir diyorsanız, işte bu bizim görüşümüzdür”.²²

Klâsik atomculuğun en temel ve en çok kullanılan delillerinden biri olan bu delil,²³ görüldüğü üzere, hareketin mümkün olabilmesinin varlıkların sonlu olmasına bağlı olduğu ilkesini temel almaktadır. Yani, ancak sonlu olan bir şeyin kat edilebileceği görüşüne dayanmaktadır. Varlığın sonlu olması demek ise, onun sonu olan parçalardan oluşmasını gerektirir. Kısaca bu delildeki temel fikir, sınırlılık ya da sonluluk kavramının ancak atomlar/cüzler sayesinde olduğudur.

Nitekim atomların varlığını kabul etmeyen ve cismin sonsuzca bölünebileceğini söyleyen Mutezili kelâmcı Nazzâm’a karşı yöneltilen en büyük eleştiri, sonsuza kadar bölünen bir cisimde hareketin imkânsız olacağı hususudur.²⁴ Sonsuza kadar bölünen cevher

²⁰ İbn Hazm’ın nezdinde cevher sonsuza kadar bölünebilen şey olduğu için, onun cevher anlayışı yine cevherlerin sonsuzca bölünebileceğini söyleyen Aristo’nun cevher anlayışına benzetilmiştir. Nitekim böyle bir benzetmede bulunan Macdonald, tek farkın İbn Hazm’ın bu cevher kavramını tüm cisimlere teşmil etmesi olduğunu söyler. Bk. Macdonald, “a.g.m.”, 338.

²¹ *Fasl*, V, 92–99. Bu deliller için ayrıca bk. S. Pines, *Mezhebü’z-Zerre ‘inde’l-Müslimîn*, 11–15; S. Yefût, *İbn Hazm ve’l-Fikrül-Felsefî bi’l-Mağrib ve’l-Endelüs*, 330–335.

²² *Fasl*, V, 93.

²³ Hatta bu konudaki tartışmalar ilk başladığında bu delil ortaya atılmıştır. Nitekim atomculuğu ilk olarak sistemleştiren Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ile bu düşüncüyü ilk defa sistemli olarak reddeden Nazzâm arasındaki tartışmalarda bu delil yer alır. İbnü’l-Murtazâ’nın (ö. 840/1437) aktardığına göre Ebû’l-Hüzeyl, Nazzâm ile “cüz” konusunda tartışmış ve ona karşı karınca ve zerre (küçük parça) meselesini ileri sürmüştür. Nitekim İbnü’l-Murtazâ bu hususu dile getiren ilk kişinin Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf olduğunu da kaydeder. Bu örneğiyle Ebû’l-Hüzeyl, atomların sonsuzca bölünmesi kabul edildiğinde, karıncanın üzerinde yürüdüğü küçük parçayı teorik olarak hiçbir zaman kat edemeyeceğini vurgulamıştır. Bk. İbnü’l-Murtazâ, *Kitâbü’l-Münye ve’l-Emel fi Şerhi’l-Milel ve’n-Nihal*, 152.

²⁴ M. Dağ, “a.g.m.”, 223.

düşüncesinin teorik olarak hareketi imkânsız kılacağına farkında olan Nazzâm bu zorluğu “*tafra*” teorisine aşmayı dener. Bu teoriye göre hareket eden bir cisim, kat ettiği şeyi, onun bütün cüzlerine temas etmeden aşar. Buna göre cisim birinci mekândayken, ikinciye uğramaksızın sıçrayarak üçüncüye geçer. Böylelikle mesafeyi kat etmiş olur.²⁵ Böylelikle Nazzâm hareketin imkânı probleminde kendince bir çözüm geliştirmiş olmaktadır.

Şüphesiz atomculuğu reddeden bir kelâmcının hareketin imkânı problemini çözmek için *tafra* anlayışını kabullenmesi beklenebilir. Ancak İbn Hazm, Nazzâm’ın *tafra* anlayışını da reddeder ve bu görüşü imkânsız bulur.²⁶ Peki, bu durumda İbn Hazm bu delile ve onun vurguladığı çıkmaza nasıl karşılık verir?

İbn Hazm buna cisimlerin sonluluğunu reddetmediğini söyleyerek cevap verir. Ona göre cisimlerin tamamı sonlu olup, hepsi sınırlı bir alana/yüzeğe (*mesâha*) sahiptir.²⁷ Dolayısıyla bu durum hareketin, bir mesafeyi kat etmenin imkânını sağladığı gibi, ortada atomcuların iddia ettiği şekliyle hareketi imkânsız kılacak bir durum da yoktur. Çünkü bir mesafeyi kat eden kimse, kat ettiği mesafeyi parçalara bölmek ve cüzlere ayırmakla yükümlü değildir, O sadece mil, arşın, karış ya da parmak hesabı açısından sınırlı bir alanı yürümekle mükelleftir. Tüm bunlar ise açıkça sonu olan şeylerdir.²⁸ Nitekim İbn Hazm bir genel ilke olarak fiil alanına gelen her şeyin sayısal açıdan sonlu olduğunu söyler.²⁹

Görüldüğü üzere İbn Hazm, atomcuların ortaya koyduğu, ‘hareketin mümkün olması ancak bölünemeyen cüzlerin varlığına bağlıdır’ şeklinde özetleyebileceğimiz düşüncüyü reddetmektedir. O, atomcuların teorik ve soyut olarak ulaştıkları bu düşünceye karşı, pratik ve somut temellere dayalı olarak tepki verir. Çevremizde hareket eden, bir mesafeyi kat eden varlıklar, bu eylemi yaparken kat ettikleri mesafeyi atomlara ayırmak gibi bir düşünce ya da eylem içerisinde değildirler. Onlar sadece kelimenin en basit anlamıyla

²⁵ Nazzâm’ın *tafra* anlayışı hakkında bk. Eşarî, *a.g.e.*, II, 19; Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-Fırak*, 140; Şehristânî, *a.g.e.*, I, 55–56.

²⁶ *Fasl*, V, 64. Atomun sonsuzca bölünebileceğini söyleyen Meşşâilerin de *tafra* teorisine bakışı İbn Hazm’inkiyle aynıdır. Onlar da *tafra* teorisini kabul etmezler. Msl. bk. İbn Sînâ, *eş-Şifâ et-Tabî’iyyât, I: es-Semâü’t-Tabî’î*, 188.

²⁷ *Fasl*, V, 93; *Usûl*, I, 150.

²⁸ *Fasl*, V, 93. Keza İbn Hazm atomcuların dördüncü delili bağlamında da, onların yine buna yönelik ithamlarına cevap verir. Burada yürümenin yanında herhangi bir şeyi makas vb. şeyle kesme de tartışma konusudur. Muhalifler anti atomculuk düşüncesinin bir şeyi yürüyerek kat etmeye ya da her hangi bir şeyi kesmeye imkân tanımayacağını ileri sürerler. İbn Hazm kısaca benzer şekilde söz konusu şeylerin sonlu olduğunu tekrar vurgular. Bk. *Fasl*, V, 96.

²⁹ *Fasl*, V, 96–97.

tamamen sonlu bir mesafeyi 'yürümektedirler'. Dolayısıyla İbn Hazm'ın hareketin imkânının teorik temeli üzerinde durmadığını, pratikte varlıkların bir takım mesafeleri kat etmelerinin de onun nezdinde zaten buna gerek olmadığı şeklinde anlaşıldığını söyleyebiliriz.³⁰

Ancak cisimlerin sonlu olması, ya da diğer bir deyişle fiil alanına gelen her şeyin sonlu olması demek, onların bölünemeyen yapıtaşlarından oluştuğu anlamına gelmemektedir. Çünkü Allah cisimleri sonsuza dek bölebilir. O'nun bu yöndeki kudreti sınırlandırılmaz. Allah'ın cisimleri sonsuza dek bölmeye kudretinin olması ve dolayısıyla cisimlerin bir şekilde sonsuza dek bölünebilmesi, sınırlı bir alana (*mesâha*) sahip olmaktan farklı bir şeydir.³¹ Bu yönüyle İbn Hazm, cismin sonlu olmasıyla, onun bölünemeyen cüzlerden oluştuğu ilkeleri arasında zorunlu bir ilişki kurulamayacağını ifade etmektedir.

Eleştiri konusu olan ikinci delil ise şudur: Bir objenin (*cirm*) yanında mutlaka başka bir obje (*cirm*) olmalıdır. Bu *cirmi* de mutlaka bir cüz takip etmelidir. Nitekim bu *cirm* bu cüzde son bulur. Yani söz konusu cüz, *cirm*'in son sınırlandırılır. İşte bu durum bölünemeyen cüzün varlığını ortaya koyar.³² Oldukça kısa ve kısa olduğu kadar da kapalı olan bu delilde muhaliflerin kastetmeye çalıştığı husus şudur: Her bir maddenin/objenin yanında mutlaka başka bir madde/obje bulunmalıdır. Bu iki madde/obje birbirinin yanında olduğuna göre, bunların bir son sınırı mutlaka olmalıdır. İşte bu son sınır, o maddenin nihaî bir parçası olduğunu gösterir. Bu nihaî parça ise bölünemeyen cüzdür.

Aslında bu delil de ilk delille aynı mantığa dayanır. İlk delilde bir mesafeyi kat etmenin yani hareketin mümkün olabilmesi için sınırlı bir yüzeyin var olması şart koşularken, bu delilde ise "sınır" kavramının mümkün olmasının şartı sınırlı ve sonlu bir yüzeye, alana bağlanmaktadır. Dolayısıyla her iki delil de sınırlılık kavramının ancak atomlar sayesinde geçerli olabileceği ilkesine dayanmaktadır.

İbn Hazm bu delile öncelikle kendilerine, yani anti-atomculara atfedilen düşünceyi reddederek cevap verir. Ona göre atomların varlığını reddetmek, alan (*mesâha*) açısından sonluluğu inkâr etmek değildir. Bilakis her bir objenin (*cirm*) sonu ve sınırlı bir yüzeyi (*sath*)

³⁰ Nitekim İbn Hazm eserlerinde hareket konusunu ele alır. Ancak o buralarda hareketin teorik temelinden ziyâde, hareketin varlığı, hareket ve sükûnun farklılığı, hareketin çeşitleri vs. üzerinde durur. Bk. *Fasl*, V, 55-59.

³¹ *Fasl*, V, 93, 97.

³² *Fasl*, V, 94.

bulunmaktadır.³³ Ancak objenin sınırlı bir yüzeyinin ya da alanının olması onun mutlaka bölünemeyen cüzlerden oluştuğu anlamına gelmez. Şöyle ki; Bir objeyi sona erdiren şey, diğer bir deyişle onun son sınırı kabul ettiğimiz şey, şüphesiz sonlu ve sınırlıdır. Fakat aynı zamanda o bölünme ihtimali de taşımaktadır. Yani, bölünmeye devam edebilir. Dolayısıyla kendi yüzeyiyle bir başka objeye yapışan ya da bitişen cüz şayet parçalara ayrılırsa, bu durumda parçalanmış ve ortaya çıkan yeni cüz, kendi yüzeyiyle objeye bitişmiş olur. Bu durum sonsuza kadar gidebilir.³⁴

Kısaca İbn Hazm şöyle demeye çalışmaktadır: Şüphesiz birbirine bitişik objelerin son sınırları vardır ve bu son sınırlarıyla objeler birbirine bitişmektedirler. Bu bitişikliğin sınırı aynı zamanda onların sonudur. Yani gerçekten de bu sınırda son bir cüz vardır. Mamafih biz bu son cüzü tekrar bölebiliriz ve böyle bir durumda ortaya çıkan yeni cüz sınır olur. Sınırı oluşturan bu yeni cüzü de bölebiliriz. O zaman sınırı başka bir cüz oluşturur ve bu durum sonsuza kadar gidebilir. Dolayısıyla objelerin/cisimlerin bir sınırının olması fikrinden hareketle, onların bölünemeyen cüzlerden oluştuğu ilkesine ulaşamayız.

İbn Hazm'ın eleştirdiği üçüncü delil ise Allah'ın yaratma ve kudret sıfatlarını temel almaktadır. Bu delilin ilk önermesi Allah'ın cisimlerin cüzlerini telif edip etmediğine yönelik bir soru şeklindedir. Şüphesiz bu sorunun cevabı "evet" olacaktır. İşte söz konusu delil bu cevaptan sonra ortaya konulur. Allah, telif ettiği bu cüzleri bunlarda telif kalmayacak ve bu cüzler artık parçalara ayrılma (*tecezzî*) ihtimali taşımayacak hale getirmeye kâdir midir, değil midir? Şayet kâdir olmadığı söylenirse, bu durumda Allah'ın kudreti sınırlandırılmış olacaktır. Yani Allah âciz bir varlık seviyesine indirilmiş olacaktır. Buna mukabil, Allah'ın buna kâdir olduğu söylenirse, bu durumda bölünemeyen cüzün varlığı kabul edilmiş olacaktır.³⁵

Görüldüğü üzere bu delil, Allah'ın âlemi birbirinden ayrı olan cüzleri telif ederek, yani bir araya getirerek yarattığı ön kabulüne dayanmaktadır.³⁶ Akabinde ise Allah'ın âlemi tekrar bu yarattığı hale getirmeye kudreti olup olmadığı sorusunu gündeme getirmektedir. Şüphesiz hiçbir teistin Allah'ın kudretini sınırlandırması düşünülme-yeceği için, mâkul tek seçenek Allah'ın âlemi tekrar ilk yarattığı hale getirebileceğini kabul eden seçenektir. İlk yarattığı hale tekrar

³³ *Fasl*, V, 94.

³⁴ *Fasl*, V, 94.

³⁵ *Fasl*, V, 94. Bu delilin kökenini de Ebû'l-Hüzeyl el-Allâfa götürebiliriz. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl şöyle der: "Allah'ın cismi parçalara ayırması ve bölünemeyen bir cüz haline gelinceye kadar ondaki birleşmeyi (*ictimâ*) ortadan kaldırması câizdir". Bk. Eşari, *a.g.e.*, II, 14.

³⁶ Krş. S. Yefüt, *a.g.e.*, 332.

getirebilmesi ise, âlemin cüzlerden oluştuğunu kabul etmek demektir. Ancak şu noktaya dikkat edilmelidir ki, delil bölünemeyen cüzün varlığını kanıtlamak için, yine bölünemeyen cüzden hareket etmektedir. Yani, âlemin temelinin bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu söylemekte, sonra var olan âlemden tekrar bölünemeyen cüze hareket etmektedir. Bu yönüyle delil bir kısır döngü olmaktadır.³⁷

Delil ilk etapta yaratma şeklini vurguladığı için İbn Hazm da delilin eleştirisine bu noktadan başlar. Ona göre en başta muhaliflerin sorduğu soru yanlış bir sorudur. Çünkü “âlemin cüzleri ayrıydı, Allah onları bir araya getirdi” ya da “âlemin cüzleri bitişikti, Allah onları ayırdı” denilemez. Dolayısıyla İbn Hazm öncelikle muhaliflerin yaratma nazariyesini reddeder. Ona göre Allah âlemi ve âlemde var olan her şeyi, ona “ol (*kün*)” diyerek yaratmış ve böylelikle âlem olmuştur. Benzer şekilde âlemdeki her bir parçayı (*cirm*) da ona “ol” diyerek yaratmış ve o parça da olmuştur. Bilahare Allah birbirinden ayrı olarak yarattığı, sonra da bir araya getirdiği parçaların bir arada olmasını ve bir arada/birleşik yaratıp sonra da parçalara ayırdığı parçaların her birinin de ayrı ayrı olmasını (*tefrîk*) yaratmıştır.³⁸ Bu yönüyle İbn Hazm, atomcuların vurguladığı âlemin cüzlerin bir araya getirilerek yaratıldığı şeklindeki görüşü reddeder. Ona göre âlemdeki var olan her şey, bu haliyle, oldukları gibi Allah tarafından sadece “ol” diyerek yaratılmıştır. Bir arada olan parçalar, Allah’ın onları bir arada yaratmayı istemesiyle, o şekilde meydana gelmişlerdir. Keza ayrı olan parçalar da Allah’ın onları ayrı yaratmayı istemesiyle ayrı olarak yaratılmışlardır.

Buradan İbn Hazm’ın, delilde vurgulandığı şekliyle, atomcuların yaratma anlayışlarını nasrlara da aykırı bulduğunu anlamaktayız. Nitekim o, yukarıda aktardığımız kendi görüşlerinin ‘gerçek’ olduğunu söyleyip, muhaliflerin “Allah âlemi parça parça yarattığı cüzlerden telif etmiştir” şeklindeki görüşlerini ‘delili olmayan iddialar’ şeklinde vasıflandırdıktan sonra şöyle der:

“Allah âlemin cüzlerini bir araya getirmiştir/telif etmiştir, bu cüzler parça parçaydı’ diyenle, ‘aksine Allah âlemin cüzlerini ayırmıştır/tefrîk etmiştir, âlem tek bir cüzdü’ diyen arasında hiçbir fark yoktur. Her iki görüş de, ne nassî ne de aklî bir delili olan bir iddiadır. Aksine Kur’ân bizim dediğimiz şekilde nasla varit olmuştur: ‘Bir şeyi irade ettiğimizde ona ol deriz ve o da

³⁷ İlginç olan nokta şudur: Delil esasında hayli zayıf görülmesine karşın İbn Hazm bu delili atomcuların ileri sürdüğü en büyük delillerden biri olarak nitelendirir. Bk. *Fasl*, V, 94. Onun böyle bir yargıda bulunmasının nedeni, delilin atomcuların yaratma nazariyesini ortaya koyması ve Ebû’l-Hüzeyl’den itibaren kullanılması olabilir.

³⁸ *Fasl*, V, 94, st. 21; “*cemî*” yerine “*cem*” okunacak.

olur'.³⁹ Şey lafzı cisimleri ve arazları içine alır. Dolayısıyla büyük olsun küçük olsun her cismi ve cisimdeki her arazi, Allah onları yaratmak istediğinde, ona 'ol' demiş ve o da olmuştur. Allah asla 'ayrı ayrı cüzlerden, her bir parçayı telif etti' dememiştir. Böyle bir şey Allah adına söylenen bir yalandır".⁴⁰

Böylelikle İbn Hazm, muhaliflerin cüzler vasıtasıyla ya da cüzlerin bir araya getirilmesiyle meydana gelen bir yaratmayı nass temelinde reddederek delile itiraz etmiş olur.

Öte yandan delilin Allah'ın kudretiyle ilişkilendirilmiş kısmı aslında atomculara karşı da kullanılabilir bir mahiyet arz etmektedir. Nitekim İbn Hazm bunun farkındadır ve delili eleştirdikten sonra aynı temele dayanarak delili atomculara karşı kullanır ve şöyle sorar: "Allah her cismi parçalara ayırmaya, cismin parçalarından her birini sonsuz bir şekilde parçalara ayırmaya kâdir midir, değil midir?". Burada iki seçenek bulunmaktadır. Ya "kâdir değildir" diyeceklerdir, ki bu küfürdür.⁴¹ Ya da "kâdirdir" diyeceklerdir, ki bu ifade bölünemeyen atomun var olmadığını söylemektir.⁴²

³⁹ Metinde âyet "*innemâ emrûnâ li-şey'in izâ eradnâhû en-neküle lehû kün fe-yekûn*" şeklinde verilmiştir. Bk. *Fasl*, V, 95, str. 3-4. Aslında Kur'an'da meâlen bu şekilde pek çok âyet olmasına rağmen, lafzen bu şekilde bir âyet yoktur. Bu ifadeye en yakın âyet "*innemâ kavlinâ li-şey'in izâ eradnâhû en-neküle lehû kün fe-yekûn*" şeklindeki (en-Nahl 16/40) âyettir.

⁴⁰ *Fasl*, V, 94-95.

⁴¹ Zaten İbn Hazm tartıştığı atomcuların gerçek görüşlerinin de bu olduğunu, yani gerçekte Allah'ın kudretini sınırlandırmayı amaçladıklarını, fakat 'ehl-i İslâm'dan korktukları için bu sapıklıklarını "*cüz-i lâ yetecezâ*" görüşüyle perdelemeye çalıştıkları kanaatindedir. Bk. *Fasl*, V, 95.

Şüphesiz İbn Hazm bu yargısında biraz sert davranmış olabilir fakat ilginç olan nokta şudur ki, atomcu kelâmcuların çoğu onun dile getirdiği bu hususu görmezlikten gelirler. Onlar Allah'ın cevheri bölüp-bölemeyeceği hususunu hiç tartışmazlar. Bunun sebebi öyle görünüyor ki bir ikilem içerisinde kalmalarıdır. Çünkü Allah'ın cevheri bölebileceğini söylemeler kurdukları sistemin önemli bir dayanağı çökecektir. Öte yandan bölemeyeceğini söylemeler bu durumda gerçekten de Allah'ın kudretini sınırlandırmış olacaklardır ki bu, bir "müteteklim" için ilk seçenektekinden daha affedilmez bir kusurdur. Dolayısıyla bu noktayı hiç tartışma alanına çekmemişlerdir.

Bununla birlikte konuya değinenler de vardır. Bu ender şahıslardan biri Mutezili-Zeydî İbn Metteveyh'tir (ö. 469/1076). O Allah'ın cisimlerdeki parçaları sonsuz dereceye arttırmaya kâdir olmasıyla, bu parçaları sonsuz dereceye bölmeye kâdir olması farklı hususlar olduğunu söyler. Ona göre şayet deliller cüzden daha küçük parçacığın olmadığına delâlet ediyorsa, Allah'ı bunu daha da küçültmeye kâdir olmakla vasıflandırmak doğru değildir. Çünkü muhâl olana kudret muhâldir. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmî'l-Cevâhîr ve'l-A'râz*, 189-190.

⁴² *Fasl*, V, 95.

Ancak İbn Hazm'ın bu delil hakkındaki mülâhazalarının en önemli unsuru, onun âlemin meydana gelişi hakkındaki düşünceleridir. Ona göre atomcuların âlemin cevherler ve onlara ilişen arazlar vasıtasıyla yaratıldığı şeklinde bir anlayış yanlış olduğu gibi gereksizdir de. Çünkü Allah Kur'ân'da yaratmanın nasıl olduğunu belirtmiştir. O bir şeye "ol" der ve o şey de olur. Durum böyleyken nassın "zâhir"inin ötesine geçmenin bir anlamı yoktur. Şüphesiz bir kelâmcı, hatta filozof bu âyetin farkındadır ve bu âyete iman etmektedir. Ancak onların zihnini kurcalayan şey bu "ol"uşun nasılığıdır. İşte İbn Hazm için bunun bir önemi yoktur. Zira nass bize bir veri vermektedir ve bu bize yeterlidir. Bu veri üzerinde yapılacak her türlü açıklama, tartışma vs. ise delilsiz spekülasyondur. Dolayısıyla İbn Hazm'ın bu delil üzerindeki mülâhazaları onun nassı temel alan "zâhiri" bakış açısını mükemmel bir şekilde yansıtmaktadır.

İbn Hazm'ın eleştirdiği atomculara ait dördüncü delil ise, esas itibariyle görünür olguların büyüklük ve küçüklüğüne dayanmaktadır. Bu delilin dayandığı klâsik soru şudur: "Hangisi daha çoktur? Dağın cüzleri mi, yoksa hardal tanesinin cüzleri mi? Ya da iki hardal tanesinin cüzleri mi?" Delil, bu soruya verilecek iki mümkün cevabın atomcu görüş lehinde devşirilmesine yönelik olarak devam eder: "Şayet iki hardal tanesinin cüzleri veya dağın cüzleri, tek bir hardal tanesinin cüzlerinden daha çok dersiniz doğru söylemiş ve bölünmenin sonluluğunu ikrar etmiş olursunuz ki, bu "cüz-i lâ yetecezza" görüşüdür. Şayet dağın cüzleri hardal tanesinin cüzlerinden veya iki hardal tanesinin cüzleri tek bir hardal tanesinin cüzlerinden çok değildir dersiniz, görünür olgulara inatla karşı gelmiş olursunuz. Zira tek bir hardal tanesinde bir cüz bulunuyorsa, iki hardal tanesinde iki cüz, dağda ise cüzler bulunmaktadır".⁴³

Görüldüğü üzere muhaliflerin bu delili, muhataba iki seçenek bırakmaktadır: Ya, atomların varlığı kabul edilecektir, ya da âlemdeki görünür olguların "gerçekliği" inatla reddedilerek bir saçmalığa düşülecektir. Şüphesiz bölünemeyen son bir noktanın varlığını kabul etmek, böyle bir saçmalığa düşmekten daha sağlıklıdır. Yani muhatap, saçmalıktan kurtulmak için atomcu düşünceyi kabul etmeye zorlanmaktadır. Ancak şunu da muhakkak eklemek gerekmektedir ki, bu delil âlemdeki varlıkların kesinlikle

⁴³ *Fasl*, V, 96. Klâsik atomculuğun en gözde delilinin bu kanıt olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, zira hemen her kaynakta bu delil zikredilmektedir. Msl. bk. Bâkîllânî, *Temhîd*, 37 (fil ve zerre örneği üzerinden); Bağdâdî, *Usûlü'd-Dîn*, 36; Cüveynî, *a.g.e.*, 146; Nesefî, *a.g.e.*, I, 50. Öyle görünüyor ki bu delilin kökeni de kelâm atomculuğu kadar eskidir. Nitekim Endress sonsuza kadar bölünebilen cisimlerin sebep olduğu çıkmazların kelâmi tartışmalarda Nazzâm'la birlikte görülmeye başladığını kaydeder. Bk. G. Endress, "Yahyâ ibn 'Adî's Critique of Atomism", 162.

cüzlerden oluştuğu ön kabulüne dayanmaktadır. Nitekim delilin “. . . dağın cüzleri mi, yoksa hardal tanesinin cüzleri mi . . .” şeklindeki ifadesi bunu ortaya koymaktadır. Yani, delil kanıtlamaya çalıştığı şeyi bizlere bir öncül olarak sunmaktadır.

Nitekim İbn Hazm delilin içinde barındırdığı bu ön kabulü reddederek yola çıkar. Ona göre böyle bir delil zayıftır, çünkü dağ cüzlere ayrılmadığında, hardal tanesi cüzlere ayrılmadığında ve iki hardal tanesi de cüzlere ayrılmadığında, söz konusu şeylerin cüzleri zaten yoktur. Aksine dağ tek bir cüzdür, hardal tanesi tek bir cüzdür ve iki hardal tanesinin her biri de tek bir cüzdürler.⁴⁴ Bu yönüyle İbn Hazm, muhaliflerin kendisini sıkıştırmak istediği görünür olguları kendi lehine yorumlamaktadır. Onun temel düşüncesi şu şekildedir: Karşımızda tek bir parça halinde duran şeylerin, parçalardan oluştuğunu söylemenin mantıkî bir temeli olmadığı gibi, aslında gereği de yoktur. Çünkü o, karşımızda zaten tek parça halinde durmaktadır. Onun gerçek görünüşü budur. Bunun ötesine geçerek onun parçalardan oluştuğunu söylemek ise, gerçekte görünür olgulara ters olan husustur.

İbn Hazm'a göre bir şeyin parçalarının diğer bir şeyin parçalarından çok olduğunu söylemek, hatta böyle bir söylemin bile mümkün olmasının tek yolu, ancak o şeyleri böldüğümüzde mümkündür. Onun deyimiyle, şayet hardal tanesi yedi cüze parçalansa, bunun karşılığında ise dağ iki cüze, iki hardal tanesinin her biri de ikişer cüze parçalansa, bu durumda tek bir hardalın, dağdan ve iki hardal tanesinden daha fazla cüze sahip olduğu ortaya çıkar. Çünkü tek bir hardal tanesi yedi cüz iken, dağ ve iki hardal tanesi toplam altı cüz olmaktadır. Şayet hardal tanesi altı cüze ayrılrsa bu durumda tek bir hardal tanesiyle, dağ ve iki hardal tanesinin cüzleri eşit olacaktır. Eğer hardal tanesi beş cüze ayrılırsa, bu durumda da dağ ve iki hardal tanesinin cüzleri daha fazla olacaktır. Böylelikle o, şu sonuca ulaşmaktadır: Bir şeyin cüzlere ayrılması, ancak o şey parçalara ayrıldığında gerçekleşir. Yani, bir şey parçalara ayrılmadıkça onun cüzleri vardır diyemeyiz.⁴⁵ Nitekim o şöyle der:

“Bir şey cüzlere ayrılmadan önce *mütecezze'* (parçalara/cüzlere ayrılmış) değildir. Şayet (o şey) iki parçaya ya da iki cüze bölünürse, o sadece iki cüzdür. Eğer sadece üç cüze bölünürse, o üç cüzdür. Bu durum ebedi olarak böyledir. Bir şeyin kısımlara yahut cüzlere ayrılmadan önce, onun birbirinden ayrı parçalardan (*münkasam*) veya cüzlerden mürekkep (*mütecezze'*)

⁴⁴ *Fasl*, V, 97.

⁴⁵ *Fasl*, V, 97. Aynı düşünceyi İbn Sinâ (ö. 428/1037) da ileri sürer. Ona göre dağ ve hardal tanesi kısımlara ayrılmadıkça onların kısımları olduğu söylenemez. Onlar birlikte kısımlara ayrıldığında ise sayı bakımından eşit kısımlara ayrılmış olurlar. Bk. İbn Sinâ, *a.g.e.*, 199.

olduğunu söyleyen kimsenin bu söylediği sadece vesvesedir, zandır ve yalandır”.⁴⁶

Buradan hareketle İbn Hazm muhaliflerin ileri sürdüğü bu delilin ancak bir şekilde mantıklılık arz edeceğini söyler. O da söz konusu öğelerin hangisinin daha çok parçaya bölünme ihtimali taşıdığıdır. Eğer bunu kastediyorlarsa şüphesiz dağda bu imkân daha fazladır. Yani dağ, tek bir hardal tanesinden daha fazla parçaya ayrılma potansiyeline sahiptir.⁴⁷ Pek tabii dağın daha çok parçaya ayrılma ihtimalini taşıması, onun daha fazla cüzden oluştuğu anlamına gelmemektedir. Çünkü yukarıda da zikrettiğimiz üzere, bir şeyin cüzlerden oluştuğunu söylemek, ancak onu parçalara ayırdığımızda mümkündür. Böylelikle İbn Hazm cisimlerdeki görünür büyüklük ve küçüklüğü kabul etmekle birlikte, bu büyüklük ve küçüklüğün söz konusu cisimlerin cüzlerden oluştuğu anlamına gelmeyeceğini, sadece onların birbirlerine oranla daha az ya da daha çok parçaya bölünebileceğini ifade ettiğini söyler.⁴⁸ Bu meydana gelen parçalar fiili anlamda sonlu olsa da, bu durum onların mutlak anlamda sonlu olduğu anlamına da gelmemektedir. Çünkü Allah bunları sonsuz şekilde bölmeye kâdirdir.⁴⁹

Atomcuların beşinci delili ise Allah'ın ilminin kapsamı tartışmalarını gündeme getirir. Buradaki temel soru şudur: “Hardal tanesinin cüzleri için ‘tüm/hepsi (*küll*)’ olgusu var mıdır, yok mudur ve Allah hardalın cüzlerinin sayısını biliyor mudur yoksa bilmiyor mudur?” Şayet bir *küll* olgusu yoktur denilirse, yaratılmış varlıklardan sonluluk nefyedilmiş olacaktır ki, bu küfürdür. Bunun yanında Allah, hardalın cüzlerinin sayısını bilmez denilirse yine küfre düşülecektir. Buna mukabil hardal için *küll* geçerlidir ve Allah bu cüzlerin sayısını bilir denilirse, o zaman bölünemeyen cüz kabul edilmiş olacaktır.⁵⁰

Öncelikle şunu söylemeliyiz ki, bu delilde de varlıkların cüzlerden oluştuğu ön kabulü bulunmaktadır. Varlıklar cüzlerden oluştuğuna göre, bu cüzlerin sayısının tam olarak bilinebilmesi için bu cüzlerin sınırlı bir sayıda olması gerekmektedir. Şayet bunlar sınırlı bir sayıda olmazsa ki bunun tek yolu cüzlerin sonsuza kadar bölünebilmesidir, tam sayıları hiçbir zaman bilinemeyecektir.

⁴⁶ *Fasl*, V, 97.

⁴⁷ *Fasl*, V, 97.

⁴⁸ Ayrıca bk. *Usûl*, I, 160. Burada İbn Hazm küçük olanın büyük olanla aynı şey olmadığını söyler. Ona göre bunlar bilinen hususlardır. Ancak bu büyüklük ve küçüklük mesafe, yani cisimlerin hacmi ve alanı açısından geçerlidir. Büyüklük ve küçüklüğü görünen bu hususun ötesinde bir şeye (bölünemeyen cüz) bağlamak ise mümkün değildir.

⁴⁹ *Fasl*, V, 98.

⁵⁰ *Fasl*, V, 98.

Dolayısıyla burada sınırlılık ile bilme arasında zorunlu bir ilişki kurulmaktadır. Pek tabii bilmesi gereken varlığın Allah olması ise, atomculuk karşıtlarını, varlıkların sonluluğunu, diğer bir deyişle cisimlerin bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu kabul etmeye zorlayan bir unsur olarak durmaktadır. Çünkü hiçbir teist, Allah'ın ilmini sınırlandırmaya cüret edemeyecektir.⁵¹

Delilin taşıdığı Allah'ın ilmini sınırlandırma tehlikesinin bilincinde olan İbn Hazm, delili "bilme" ile "sınırlılık" arasında kurulmaya çalışılan zorunlu ilişkiyi reddederek ele alır. Ona göre Allah eşyayı, olduğu şey üzere (*alā mā hiye aleyhi*) bilir, olduğu şeyden farklı olarak bilmez. Çünkü bir şeyi olduğu gibi bilen kimse onu doğru olarak bilmekteyken, bir şeyi olduğunun hilâfına bilen kimse ise onu bilmemektedir. Allah ise böyle bir bilişten münezzehtir. Dolayısıyla Allah 'küll'ü olmayan ve adedi olmayan bir şeyi, 'küll'ü ve adedi olmaksızın bilir. Allah ancak adedi ve 'küll'ü olan şeyi, adet ve 'küll' olarak bilir.⁵²

Böylelikle İbn Hazm delilin dayandığı varlıkların cüzlerden oluştuğu yönündeki ön kabulü reddeder. Varlıklar cüzlerden oluşmadığına göre, onlar için bir 'küll' kavramı yoktur. Varlık tek bir şeydir. Varlığın cüzleri olmadığına ve dolayısıyla hakkında 'küll' kavramı olmadığına göre, Allah'ın bunların cüzlerini bilip bilmediği sorusu gereksiz bir soru olarak kalmaktadır. Allah eşyayı, eşya nasılsa öyle bilir. Nitekim İbn Hazm şöyle der:

“. . . Allah dağın ve hardalın cüzlerini bunlar cüzlere ayrılmadan önce bilmez. Çünkü bölünmeden önce bunların cüzleri yoktur. Allah onları cüzlere ayrılmamış (*gayr-i mütecezze*) olarak ve cüzlere ayrılma ihtimali taşıyan şeyler olarak bilir. Bunlar cüzlere ayrılırsa, bu durumda onları cüzlere ayrılmış olarak bilir ve böyle bir durumda onların cüzlerinin sayısını da bilir. Allah cüzlere ayrılmamış her bir şeyi cüzlere ayıracağına ezelde bilir.

⁵¹ Bu delilin kökenini de Ebû'l-Hüzeyl'e götürebiliriz. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl bazı âyetlerden hareketle eşya hakkında "küll" kavramı bulunduğunu ve Allah'ın da bu eşyayı bildiği ve kuşattığını söyler. Ona göre bilme ve kuşatma ise ancak sonlu ve sınırlı şeyler üzerinde geçerlidir. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 17. Öte yandan bu delilin temelinde dinî endişelerin ve nasların yattığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Nitekim atom düşüncesinin Allah'ın ilim ve kudreti hakkındaki kelâmî tartışmalar bağlamında ortaya çıktığını söyleyen Câbirî, nasların bu düşünceye nasıl işaret ettiğinin örneklerini vermektedir: "Şöyle ki, Kurân'ın belirttiği üzere Allah'ın ilmi her şeyi kuşattığına göre 'her şeyin' yani bütün bu kâinatın ilimle kuşatılabilir ve dolayısıyla sonlu olması gerekir. Diğer yandan Allah Kurân'da kendisi hakkında: 'O her şeyi bir bir sayar' (el-Cin 72/28) buyurduğu için evrendeki nesnelere sayılabilir olmalı, yani sınırlı sayıda parçadan oluşmalı yani sınırlı sayıda parçalara bölünememelidir". Bk. M. A. Câbirî, *a.g.e.*, 236.

⁵² *Fasl*, V, 98-99.

Henüz fiil alanına çıkmamış cüzlerin sayısını ezeli olarak bilir. İleride kendi yaratmasıyla fiil alanına çıkacak olan varlıkların (*eşhās*) sayısını, bu sayıdan daha fazlasının olmayacağını, asla bölünmemiş bir şeyin cüzlerinin olmadığını ezelde bilir. Benzer şekilde ne hardal tanesinin ne de dağın, onlar cüzlere ayrılmadan önce asla cüzleri yoktur. Durum böyle olduğuna göre burada ne *'küll'*, ne de *'ba'z'* söz konusudur".⁵³

Görüldüğü üzere İbn Hazm varlıkların cüzlerinin, onlar bölündükleri esnada meydana geldiğini, böyle bir bölünme olmadığına onlar hakkında cüzlerinin olduğu şeklinde bir yargıya varılamayacağını net bir şekilde ileri sürmektedir. Bu yönüyle o, varlığın bütünlüğünün cüzler vasıtasıyla oluştuğu, diğer bir deyişle varlık hakkında bütünlükten bahsetmenin yolunun onun cüzlerden meydana geldiği şeklindeki bir söylemden geçtiğini reddetmektedir. Böylelikle delilin temel ilkesini reddederek muhalifleri amaçsız kılmaktadır. Dolayısıyla konuyu Allah'ın ilmi bağlamında tartışmak da anlamsız kalmaktadır. Çünkü Allah, varlığı zaten olduğu gibi bilmekte olup ortada O'nun bilgisini zedeleyecek hiçbir durum bulunmamaktadır.

Mamafih İbn Hazm muhaliflerini varlıkların onları bizler bölmeden önce cüzleri olmadığını kabullenmeye zorlamak için aynı delili yine Allah'ın ilmi bağlamında onlara karşı kullanır. Onlara şöyle sorar: Bir hardal tanesi ya da tek bir saç telini iki ya da daha fazla cüze böldüğümüzde, bu cüzler ne zaman varlık kazanmışlardır: Bunlar bölündükleri anda mı, yoksa bölünmeden önce mi? İmdi, şayet bölünmeden önce varlık kazandıkları söylenirse çelişkiye düşülmüş olunur, çünkü cüzler daha *hüdüs* bulmadan onların *hüdüs*ları söylenmiş olur. Öyleyse mümkün tek cevap bunların bölündükleri anda varlık kazandıklarını söylemektir. Ancak bu durumda da önümüze iki seçenek çıkar: Allah onların bölünmüşlüğünü ne zaman bilmektedir? Onlarda bölünme gerçekleştiğinde mi, yoksa bölünme gerçekleşmeden önce mi? Şayet 'bölünme gerçekleştiği anda Allah bilir' derlerse doğruyu söylemiş olacaklardır, ancak bu durumda cüz konusundaki görüşlerini de terk etmiş olacaklardır. Çünkü böyle bir durumda hardalın ve diğer şeylerin cüzlerinin bölünme gerçekleştiği anda meydana geldiğini kabullenmiş olmaktadırlar. Şayet 'Allah onları bölünmüş olarak ve bölünme gerçekleşmeden önce onların cüzleri olduğunu bilir' derlerse bu durumda Allah'ı cehaletle vasıflandırmış olacaklardır. Zira böyle bir cevap, Allah'ın bir şeyi olduğunun hilâfına bildiğini ve cüzleri olmayan şeyi cüzleri olduğu şeklinde bildiğini söylemek demektir.⁵⁴

⁵³ *Fasl*, V, 99.

⁵⁴ *Fasl*, V, 99.

İbn Hazm'ın bu delillere yönelik eleştirilerinden hareketle şu noktaları vurgulayabiliriz. O daima görünür olguları temel almıştır. Sözgelimi hareketin imkânı için cisimlerin sonlu olan atomlardan oluşması gerektiğini vurgulayan ilk delile karşı bütün cisimlerin zaten sonlu olduğunu söylemesi bunun bir göstergesidir. Kezâ hareket de varlığı zorunlu olarak bilinen bir husustur. Çünkü hepimiz mesafeleri kat etmekteyiz. Benzer şekilde o, cisimlerdeki büyüklük-küçüklük olgularını da kabul etmektedir. Çünkü bütün bu olgular gözlemlerimizin bizlere verdiği reddedilemeyecek hususlardır. Mamafih tüm bunlar cisimlerin bölünemeyen parçalardan oluştuğu anlamına gelmemektedir. Öte yandan onun üçüncü delile yönelik eleştirisi bağlamında âlemin meydana gelişi hakkında yaptığı yorum ise, onun nassların zâhirine olan vurgusunu belirgin bir şekilde yansıtmaktadır. İbn Hazm zaman zaman delillerin vurguladığı ve atomculuk karşıtlarını çıkmaza sürüklemeyi hedefleyen unsurları başarılı bir şekilde tekrar atomculara yönlendirebilmekte ve onları kendi silahlarıyla vurabilmektedir. Ayrıca onun bu delillere yönelik eleştirilerinin önemli bir kısmını ilâhi kudret kavramı çerçevesinde geliştiğini de belirtmeliyiz. Ona göre atomculuk ilâhi kudreti sınırlandırdığı için de ayrıca reddedilmelidir.⁵⁵

İbn Hazm'ın atomculuğu eleştirisinin ikinci aşamasını, onun bölünemeyen cüzün olmadığına dair getirdiği deliller oluşturur. Bölünemeyen atomun olmadığına dair İbn Hazm'ın ileri sürdüğü ilk delil cevherin yönleri üzerine odaklanır. İbn Hazm bu delili serdetmeye şu soruyla başlar: “Bölünemediği iddia edilen cevherin doğuya bakan yönü, batıya bakan yönüyle aynı mıdır, yoksa farklı mıdır?” Şayet cevherin bu iki yönü aynı kılınırsa bu, görünen olguları inkâr olacaktır. Dolayısıyla cevherin bu iki yönünün (hatta alt-üst vs. diğer yönlerinin) birbirinden ayrı kılınması gerekir. İşte bu durum, cevherin birbirinden farklı altı yönü olduğu anlamına gelir. Cevherin farklı yönleri olduğunu söylemek ise, onun da cüzlerden oluştuğunu kabul etmek demektir.⁵⁶

⁵⁵ Kezâ bk. O. A. Farrukh, “Zâhirism”, 283; Kutluer, “a.g.md.”, 454. Buralarda İbn Hazm'ın atomculuğu reddedişinin nedeni olarak, bölünemez cevher anlayışının Allah'ın kudretini sınırlandırması gösterilir.

⁵⁶ *Fasl*, V, 100. Delil oldukça kapalı olduğu için, müellifin ifadelerini buraya almayı uygun görüyorum: “. . . *ahbirûnâ 'ani'l-cüzi'llezi zekertüm ennehû lâ yetecezze ve huve 'alâ kavliküm fi mekânⁱⁿ li-ennehû ba'z^{un} min eb'âzi'l-cism heli'l-mülâki minhu li'l-maşrk hüve'l-mülâki li'l-mağrib em ğayruhû ve heli'l-muhâzi minhu li's-semâ hüve'l-muhâzi minhu li'l-arz em hüve ğayruhû fe in kâlû küllü zâlike vâhidⁱⁿ ve'l-mülâki minhu li'l-maşrk hüve'l-mülâki minhu li'l-mağrib ve'l-muhâzi minhu li's-semâ hüve'l-muhâzi minhu li'l-arz etev bi-ihdâ'l-'azâim ve ce'alû cihete'l-maşrk minhu hiye cihete'l-mağrib ve ce'alû's-semâ ve'l-arz minhu fi cihetⁱⁿ vâhidetⁱⁿ ve hâzâ humk^{un} lâ yebliġuhû illâ'l-müvesvis ve mükâberetⁱⁿ li'l-'iyân lâ yezâhâ li-nefsihâ sâlimü'l-bünye ve in kâlû beli'l-*

İbn Hazm bu delilinde atomcuların boyutsuz cevher anlayışlarını ve onların cevheri nokta şeklinde algılamalarını hedef almış gözükmektedir. Müteakip delil bağlamında daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı üzere o, boyutsuz cevherlerden boyutlu cisimlerin oluşmasını imkânsız görmekte ve boyutlu cisimlerin ancak boyutlu cevherlerden oluşabileceğini düşünmektedir. Ona göre bir şeyin boyutlu olması ise, onun cüzlere bölünebileceği anlamına gelmektedir.

İbn Hazm'ın bu konudaki ikinci delili ise, atomcuların “*cüz-i lâ yetecezzâ'nın eni, boyu ve uzunluğu yoktur*” görüşünün eleştirisine dayanmaktadır. Bu yönüyle bu delil, ilk delille aynı temel düşünceyi taşımaktadır. Bu deliliyle İbn Hazm atomculuğun dayandığı 'boyutsuz atom' fikrinin mantıksızlığını ve dolayısıyla geçersizliğini daha belirgin bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır. İbn Hazm bu mantıksızlığı ortaya koymak için şöyle bir soru sorar: “Bölünemeyen bu cüze, onun benzeri bölünemeyen başka bir cüzü eklediğimizde, o ikisinin uzunluğu oluşmuş mudur?” Bu soruya verilebilecek iki muhtemel cevap vardır. İlk ihtimal bu ikisinin uzunluğunun oluşmayacağı şeklindedir. Ancak böyle bir durumda bir üçüncü, dördüncü hatta daha fazla cüz eklendiğinde de aynı şeyin geçerli olması, yani ortaya bir uzunluğun çıkmaması gerekecektir. Bu da sonuçta devâsa cisimlerin uzunluğunun olmaması anlamına gelecektir. Böyle bir sonuç ise görünür olguları inatla inkâr etmekten başka bir anlam taşımayacaktır. Dolayısıyla bu soruya verilecek tek mantıklı cevap, bu iki cüzün birleştiğinde, bir uzunluğa sahip olacağının kabulüdür.⁵⁷

Ancak bu cevap da atomcular açısından çözümsüzlüğü giderememektedir. Çünkü ortada bu uzunluğun nereden geldiği sorusu durmaktadır. Bu aşamada İbn Hazm, uzunluğu olmayan bölünemeyen cüze yine kendisi gibi uzunluğu olmayan bölünemeyen başka bir cüz eklendiğinde ortaya çıkan uzunluğun kaynağını sorgular. Ona göre burada üç ihtimal vardır. Söz konusu uzunluk ya bunlardan birine aittir, ya hiçbirine ait değildir, ya da her ikisine birlikte aittir. Şayet bu uzunluğun cüzlerden hiçbirine ait olmadığı söylenirse, bu durumda uzun şeye ait olmayan uzunluk, kendi başına kâim bir uzunluk gibi mantıksız bir sonuç ortaya konulmuş olunacaktır. Çünkü uzunluk bir arazdır ve araz ise kendi başına kâim olamaz ve sıfat ancak onunla mevsuf olanda bulunur. Halbuki

mülâkî minhu li'l-maşrık hüve ğayrû'l-mülâkî minhu li'l-mağrib ve enne's-semâ ve'l-arz minhu fî ciheteyni mütekâbileyni fevka ve esfel sadakû ve hâkezâ cihetü'l-cünûb ve's-şimâl fe-iz zâlike kezâlike bilâ şekke fe-kad sahha ennehu zû cihâtin sittin müteğâyiretin ve hâzâ ikrâr^{ın} minhum bi-ennehü zû eczâin iz kata'ü bi-enne'l-mülâkî minhu li'l-mağrib ğayrû'l-mülâkî minhu li'l-maşrık”.

⁵⁷ FasI, V, 100-101.

uzun olana ait olmayan bir uzunluğu kabul etmek imkânsız olduğu gibi, böyle bir söylem sadece inatçılıktan ibarettir. Şayet bu uzunluğun söz konusu cüzlerden sadece birine ait olduğu söylenirse, yine benzer şekilde imkânsız olan, duyuların ve aklın zarurî ilkelerinin yanlışlığını kesin olarak ortaya koyduğu şey söylenmiş olur.⁵⁸ Üstelik böyle bir cevap cüzün uzunluğunu kabul etmek demektir.⁵⁹ Bu iki seçenek elendiğine göre geriye sadece tek bir seçenek kalır ki, o da uzunluğun her iki cüze de ait olduğudur. Aynı zamanda makul tek seçenek olan bu görüş, cüzlerin bölünebileceğinin de ikrarıdır. Çünkü cüzlerin uzunluğu olduğunu söylemek, onların bölünebileceğini kabul etmektir.⁶⁰

Görüldüğü üzere İbn Hazm ilk aşamada cevherin boyutsuzluğu fikrini geçersiz kılmayı ve bunu muhaliflere kabul ettirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için görünür olgulardan hareket ederek, boyutsuz cevher fikrinin beraberinde getirdiği mantıksızlıkları ortaya koyar. Şüphesiz bunun sonucunda boyutsuz cevher fikri reddedilerek, bunun yerine uzunluğu olan, yani üç boyutlu cevher kabul edilecektir. İşte İbn Hazm için bunun kabul edilmesi yeterlidir. Çünkü ona göre üç boyutlu cevheri kabul etmek onun bölünebileceğini kabul etmekle eşdeğerdir.

Öncelikle İbn Hazm'ın üç boyutlu bir cevherin mutlaka bölünebileceği yargısının, kesinliği kanıtlanmış bir yargı olmadığını söylemeliyiz. Öyle görünüyor ki İbn Hazm bu sonuca da görünür olgulardan hareketle ulaşmıştır: Nasıl ki çevremizdeki boyutlu objeler bölünebilmektedir, öyleyse boyutlu olan cevher de bölünebilir. Mamafih İbn Hazm'ın bu yargısı her ne kadar son derece tartışmalı olsa da, delilinin dayandığı boyutsuz cevherlerden boyutlu cisimlerin oluşamayacağı iddiası bu kadar güçsüz değildir. Şüphesiz atomcu teorinin geliştirildiği ilk dönemlerde kelâmcılar atomun boyutsuz olduğu görüşündeydiler.⁶¹ Ancak boyutsuz cevher fikrinin getirdiği

⁵⁸ İbn Hazm bu seçeneğin neden muhal olduğunu açıklamaz. Ancak öyle görünüyor ki bu görüşü mantıksız olarak nitelendirmesinin temelinde birbirinin aynı olan iki cüzün geçerli bir sebep olmaksızın birbirinden ayrılması yatmaktadır. Yani söz konusu cüzlerden biri uzunluk arazını taşıyorken, niçin onun aynısı olan diğer cüz bu arazi taşımamaktadır? Onun bu arazi taşımasına engel olan ne vardır? Öyle görünüyor ki bu soruların mantıklı bir cevabının olmaması İbn Hazm'ı bu görüşü muhal şeklinde nitelemeye sevk etmiştir.

⁵⁹ Çünkü bir cüzün uzunluğa sahip olduğu kabul edildiğinde, ister istemez onunla aynı özelliklere sahip olan diğer cüzlerin de onun gibi olduğu, yani uzunluğa sahip olduğu kabul edilecektir.

⁶⁰ *Fasl*, V, 101.

⁶¹ Bk. S. Pines, *a.g.e.*, 6. Burada Ebû'l-Hüzeyl, Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Hişâm b. Amr el-Fuvatî (ö. 218/833'den önce) gibi ilk dönem mütekelimlerinin nezdinde cevherin nokta mesabesinde olduğu kaydedilir. Kezâ bk. O. Pretzl, "Mezhebü'l-Cevheri'l-Ferd 'inde'l-Mütেকellimine'l-Evvelin fi'l-İslâm",

zorlukların farkında olan sonraki kelâmcılar büyük oranda boyutsuz atom fikrini terk etmişlerdir. Sözelimi Basra Mutezilesi ile İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî (ö. 478/1085) ve Şehristânî (ö. 548/1153) gibi Eşarî kelâmcıları boyutlu atom fikrini kabul etmişlerdir.⁶² Öte yandan problemi boyutsuz atom fikri çerçevesinde çözüme teşebbüsleri görülmektedir. Nitekim İbn Metteveyh bu problemi “telif” arazıyla aşmaya çalışır. Ona göre her ne kadar cevherlerin tek başına boyutu olmasa da, iki cevher birleşince bu ikisine telif arazi yerleşir ve meydana gelen cisim boyut kazanır.⁶³ Dolayısıyla çözüm ne olursa olsun, atomcular bu eleştirinin karşısında suskun kalmamış, bu eleştiriyi savuşturacak değişikliklere yönelmişlerdir.

İbn Hazm cevherin boyutluluğu ile bölünebilirlik arasında o denli çok sıkı bir ilişki kurar ki, onun müteakip delili de yine cevherin boyutluluğunu kanıtlamaya yöneliktir. Bu delilin dayandığı temel soru şudur: “Hangisi daha uzundur; biri diğerine eklenmiş hiçbirisi de bölünemeyen iki cüz mü, yoksa bunlardan diğerine eklenmemiş bir tanesi mi?” Doğal olarak bir kimse bu soruya ancak ‘birbirine eklenmiş iki cüz, diğerine eklenmeyen tek cüzden daha uzundur’ cevabını verecektir. Pek tabii böyle bir cevap söz konusu iki şeyin uzunluklarının olmasını gerektirmektedir. İşte bu durum, her bir cüzün uzunluğu olduğunu ortaya koymaktadır. Cüzün uzunluğa sahip olduğunu söylemek ise, yukarıdaki delilde de geçtiği üzere, onun bölünebileceğini söylemekle eşdeğerdir.⁶⁴

İbn Hazm’ın cevherlerin renksiz olması gerektiği ön kabulüne dayanan dördüncü delili ise şöyledir: Obje (*cirm*) şayet kırmızıysa onun cüzlerinden her biri de kesinlikle kırmızıdır. Çünkü bütün (*küll*), kendini oluşturan kendi cüzlerinden başka bir şey değildir. Şayet onun rengi, kendi renginden başka olsaydı bu durumda onun rengi kendi rengi olmazdı. Böyle bir şey ise muhaldir. Dolayısıyla atomcuların bölünemeyeceğini iddia ettikleri cüz kesinlikle bir renge sahiptir. Renk sahibi olduğuna göre cisimdir ve dolayısıyla bölünür.⁶⁵

Görüldüğü üzere İbn Hazm bu delilde renk sahibi olan bir şeyin ancak cisim olabileceği iddiasını ileri sürmektedir. Ona göre

135–136. Burada ise söz konusu şahıslara Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) de eklenir ve bunların cevheri matematikteki noktaya benzettikleri kaydedilir.

⁶² Bk. İ. Kutluer, “a.g.md.”, 453.

⁶³ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 189. Kezâ bk. A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 169.

⁶⁴ Bu delil esas itibariyle bir önceki delille aynıdır. Yalnız İbn Hazm bu delilde uzunluğun yanında boyutluluğun diğer unsurları olan en ve derinliği de zikreder. Ona göre kıyaslama yapmanın getirdiği zorunluluk, her bir cüzün uzunluğu (boy), eni ve derinliği olduğu yönündedir. Boyu, eni ve derinliği olan her şey de zorunlu olarak bölünür. Bk. *Fasl*, V, 101–102.

⁶⁵ *Fasl*, V, 102.

cisimlerin yapıtaşları olduğu söylenen cevherler, mutlak anlamda bu cismin özelliklerini taşımalıdır. Şayet taşıyorlarsa ki bunu taşımaları zorunludur, bu durumda bunların cevher olmaları mümkün değildir, çünkü cevherlerin böyle bir özellikleri yoktur. Bu sebeple söz konusu şeylerin cisimler olduğunu kabullenmekten başka bir seçenek kalmayacaktır. Kısaca İbn Hazm, renk sahibi olan şey cisimdir, cisim ise bölünebilir demektedir.

Pek tabii, renk sahibi olan bir objenin, kendisini oluşturan parçalarının aynı rengi taşıması, daha geniş bir ifadeyle, renk sahibi olmasının niçin imkânsız olduğu tartışılabilir. Öyle görünüyor ki İbn Hazm cevherlerin renksiz olması gerektiği yönünde bir düşünceyi, atomcu düşüncenin bir ilkesi olarak düşünmekte ve delilini bu ilkenin ortaya koyduğu çıkmaza dayandırmaktadır. Bu yönüyle tartışma, cevherlerin tek başlarına arazlardan yoksun olup olamayacağı ile ilgilidir. Atomcu düşüncenin ortaya atıldığı ilk dönemlerde cevherlerin arazsız olabileceği kabul edilen bir düşünceydi.⁶⁶ Ancak sonraki dönemlerde, muhtemelen arazsız cevher düşüncesinin taşıdığı çıkmazları fark eden kelâmcılar, bu düşünceden vazgeçmişlerdir. Örneğin Mutezili düşüncenin iki büyük üstadı Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) cevherlerin hiçbir şekilde arazlardan yoksun olamayacağını kabul etmişlerdir.⁶⁷ Onlara göre cevher renk, tat, koku, sıcaklık ya da soğukluk, yaşlık ya da

⁶⁶ Mamafih şunu kuvvetle vurgulayalım ki, atomcuların bu yargısı “cevaz (imkân)” şeklindeydi. Yani, cevherin tek başınayken mutlaka arazlardan yoksun olması gerektiğini değil, yoksun olmasının mümkün olabileceğini söylemekteydiler. Şüphesiz cevherlerin tek başınayken bir takım arazları taşımalarının mümkün olmadığını kabul etmişlerdir, ancak bu, mutlak anlamda arazsız olmaları anlamına gelmemekteydi. Öyle görünüyor ki kelâmcıların çoğunluğu bu şekilde düşünüyordu. Nitekim İmam Eşari'nin aktardığı bilgilere göre ilk dönem kelâmcılarından sadece Hişâm b. Amr el-Fuvati ve Abbâd b. Süleyman (ö. 250/864) cevherlerin tek başınayken araz taşıyabileceğini reddediyorlardı. Bk. Eşari, *a.g.e.*, II, 11-12.

⁶⁷ Bu iki düşünürün arasındaki tek fark, cevherin ilk yaratılma anında arazsız olup olamayacağına yöneliktir. Ebû Hâşim'in cevherin sadece bu durumda, yani yaratılışının ilk anında arazlardan yoksun olabileceğini söylediği kaydedilir. Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 124. Hatta Abdülkâhir Bağdâdi (ö. 429/1037), Ebû Hâşim'in bu durumda bile cevherin “kevn” arazını taşıdığını söylediğini belirtir. Bk. Bağdâdi, *a.g.e.*, 56.

Öte yandan Ebû Reşid en-Nisâbüri (ö. 420/1029'dan sonra) konuyu biraz daha farklı aktarır. Onun aktardığına göre Ebû Ali el-Cübbâi (ve onunla birlikte Bağdat Mutezilesi'nin en büyük temsilcisi Ebû'l-Kâsım el-Belhî [ö. 319/931 -?-]) cevherin renk, tat, koku vs. arazları mutlaka taşıması gerektiğini düşünürken, Ebû Hâşim el-Cübbâi söz konusu arazları taşımamasının da câiz olduğunu söylemektedir. Yani ona göre cevherlerin bu arazları taşıması da, taşımaması da mümkündür. Bk. Ebû Reşid, *el-Mesâil fi'l-Hilaf*, 62.

kuruluk arazlarını taşımaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla onlara göre cevher renk taşıyabilir. Bu yönüyle İbn Hazm'ın ortaya koyduğu eleştirinin onlar için bir geçerliliği yoktur. Kısaca İbn Hazm'ın cevherlerin renksiz olması gerektiği söylemi mutlak doğru bir söylem olmayıp, renk taşıyan şey mutlaka cisimdir söyleminin de en azından atomcular nezdinde geçerliliği yoktur.

İbn Hazm'ın beşinci delili ise, cevher üzerine yapılan genel tanımlardaki ifadelerin teolojik sıkıntıya yol açacağı düşüncesine dayanır. İbn Hazm'a göre âlemde kendi başına kâim, cisim ve araz olmayan, bölünemeyen, uzunluğu, eni ve derinliği olmayan bir şeyin bulunması imkânsızdır. Zira bu şekilde vasıflanabilecek yegâne varlık, Allah'tan başkası değildir. Oysa âlemde O'nun bir benzeri olmayıp, O, mahlûkatından her bakımdan farklıdır.⁶⁹

Şüphesiz ilk bakışta İbn Hazm haklıdır. Çünkü onun cevher hakkında belirttiği tanımlamaları, Allah hakkında da söyleyebiliriz. Fakat cevher hakkında sadece bunları söyleyebiliriz. Oysa Allah hakkında “negatif teolojik dil”i kullanarak, dünyevî ve cismanî olan her şeyi O'ndan nefyederek tanımını ciltler dolusuna ulaştırabiliriz. Yani, Allah sadece cevher hakkında söylenenleri taşımaz. O, bu anlamda daha fazla özellik ve yücelikler taşımaktadır. Dolayısıyla cevher ile Allah'ın aynı şekilde tanımlanacağını söylemek üzerinde yeteri kadar düşünülmemiş bir iddia gibi gözükmektedir.⁷⁰

İbn Hazm'dan aktaracağımız son delil ise, pek çok cüzü olması muhtemel bir şeyin, bundan daha az parçaya bölünmesinin muhtemel olduğu fikrini öne çıkarır. Sözelimi, İbn Hazm'a göre, dört parçaya (*aksâm*) ayrılması muhtemel olan bir şeyin, üçe de, dörde de ayrılmasının muhtemel olduğu zorunlu olarak bilinir. İbn Hazm bu durumu daha net bir örnekle anlatır. Üç cüzden oluşan bir çizgi, iki noktadan kesilmek suretiyle üçe ayrılır. Dört cüzden oluşan ise üç yerinden kesilerek dörde ayrılır. Fakat akl-ı selim sahibi herkes, üç bölünen bir şeyin iki eşit parçaya da bölünebileceğini, ya da dörde bölünen bir şeyin üç eşit parçaya bölünebileceğini kesin olarak bilir. İşte böyle bir durumda bölünme hiç şüphesiz cüzün yarısında veya yarısından da daha az olan kısmında gerçekleşmektedir. Bu da her cismin bölünebildiğini ve dolayısıyla bölünemeyen cüz düşüncesinin yanlış olduğunu ortaya koyar.⁷¹

⁶⁸ A. Dhanani, *a.g.e.*, 47, dp. 87; O. Ş. Koloğlu, *Cübbâtiler'in Kelâm Sistemi*, 141-142.

⁶⁹ *Fasl*, V, 102-103.

⁷⁰ Kezâ bk. İ. Kutluer, “a.g.md.”, 454. Müellif burada İbn Hazm'ın söz konusu eleştirisi hakkında: “Ancak Allah ile âlem arasında kesin bir tezat gören kelâm ilmindeki cevher anlayışının böyle spekülatif bir eleştiriye hak etmediği de meydandadır” yargısında bulunmaktadır.

⁷¹ *Fasl*, V, 103.

Burada dikkat edilmesi gereken husus, İbn Hazm'ın, bir cismin kendisini oluşturan parça sayısından daha fazlaya değil, daha azına bölünebileceğini kanıtlamaya çalışmasıdır. Gerçekten de, sözgelimi üç eşit parçadan oluşan doğrusal bir şeyi, iki eşit parçaya bölmek istediğimizde, ister istemez ortadaki parçayı bölmek zorunda kalırız. Böylelikle ortadaki parça bölünmüş olacaktır.

Onun atomun olmadığına dair getirdiği bu delilleri incelediğimizde⁷² bunların bir kısmının doğrudan atomun olmadığına yönelik bir delil mahiyeti arz etmeyip, atomculuğun taşıdığı zorluklardan hareketle atomculuğun çıkmazlarını ortaya koymayı hedefleyen akıl yürütmeleri olduğunu söyleyebiliriz. Sözgelimi boyutsuz ve arazsız cevher kavramlarının merkeze alındığı deliller bu kabildendir. Bu yönüyle İbn Hazm'ın atomculuk hakkındaki bilgisinin ya yeterli olmadığı, ya da yeterliyse de İbn Hazm'ın kendisini destekleyecek unsurları öne çıkardığı görülmektedir. Çünkü onun dile getirdiği zorlukları fark eden (İbn Hazm öncesi) atomcular, bu fikirlerden vazgeçerek boyutlu ve arazlı atom fikrini kabul etmişler ve sistemlerini bu kavramlar etrafında gözden geçirerek yenilemişlerdir. Bu sebeple bu tür deliller genel-geçer deliller değildir. Kezâ onun görünen olguları esas alma yönteminin örnekleri de aktardığımız son delilde görülmektedir. Öte yandan onun Allah ile cevherin özdeşleştirildiğini ileri sürdüğü delili ise, hakikaten spekülasyona yönelik ve ciddi bir epistemolojik arka plan içermeyen bir delildir. Dolayısıyla İbn Hazm'ın atomun olmadığına dair getirdiği delillerin, onun atomcu delillere yönelik eleştirilerinden daha zayıf olduğunu söyleyebiliriz.

Sonuç olarak şu hususları vurgulayabiliriz. İbn Hazm, kelâmcıların atomcu anlayışını reddetmektedir. Bunu yaparken onun temel aldığı hususlar, dış dünyaya yönelik gözlemlerimiz ve nasıttır. Dış dünyaya yönelik gözlemlerimiz ve nasıttın zâhiri bize âlemin bölünemez cevherlerden oluştuğu bilgisini vermemektedir. Aksine ona göre dinî umdeler, atomculuğun karşısındadır. Dolayısıyla onun atomculuğu reddedişi derin bir epistemolojik arka plan içermez. O hiçbir zaman, bu bağlamda, diğer kelâmcıların yaptığı gibi teorik ve soyut düşünmemiş, aksine pratik ve somut olguları temel almıştır. Diğer taraftan İbn Hazm, atomcu âlem tasavvurunu reddederken yerine başka bir anlayış koymamıştır. Yani o, bu husustaki reddiyelerini kendine özgü bir âlem tasavvuru uğruna yapmamıştır.⁷³

⁷² İbn Hazm burada nakledip tartıştıklarımızın dışında altı delil daha getirir. Bunların çoğu geometrik ve matematik çözümlenmeleri esas alır. Bk. *Fasl*, 103-105.

⁷³ Atomun varlığını kabul edenlerin bu düşünceye dayalı olarak geliştirdikleri cevher-araz düalizmine dayalı âlem tasavvurunun karşısında, atomu reddedenler tarafından da teoriler geliştirilmiştir. Bunların başında Meşşâî filozofların maddenin ezeliğini öngören madde-form (*heyûlâ-sûret*)

Zaten kendisi sistematik bir kelâmcı olmadığı için, bu hususta bir sistem koymaya da ihtiyaç duymamıştır. O, eleştirel yönü ağır basan bir düşündürdür ve meseleleri kendi genel sistemine, yani “Zâhirilik”ine uygun olarak ele almıştır. Dolayısıyla İbn Hazm atomculuğu nassların ve görünen olguların zâhiri tarafından desteklenmediği için reddetmiştir. Bu yönüyle İbn Hazm, kendi genel sistematığı açısından tutarlı olup, bu konudaki düşünceleri onun zâhiriliğini yansıtmaktadır.

Bibliyografya

- Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-; *Kitâbu Usûli'd-Dîn*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- ; *el-Fark beyne'l-Fırak* (nşr. M. M. Abdülhamid), Beyrut; el-Mektebetü'l-Asriyye, 1993.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-; *Kitâbü Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsi'd-Delâil* (nşr. İ. A. Haydar), Beyrut; Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1993.
- Câbirî, M. Âbid el-; *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı* (çev. B. Köroğlu, H. Hacak & E. Demirli), İstanbul; Kitabevi, 1999.
- Courtenay, William J.; “The Critique on Natural Causality in the Mutakallimun and Nominalism”, *Harvard Theological Review*, 66/1 (1973), ss. 77–94.
- Cüveynî, Ebû'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdullah el-; *eş-Şâmil fî Usûli'd-Dîn* (nşr. A. S. en-Neşşâr, F. B. Avn & S. M. Muhtâr), İskenderiye; Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Dağ, Mehmet; “Kelâm ve İslâm Felsefesinde Hareket Kuramı”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXIV (1981), ss. 221–248.
- Dhanani, Alnoor; *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden, New York & Köln; E.J. Brill, 1994.
- Ebû Reşîd, Saîd b. Muhammed en-Nisâbüri; *el-Mesâil fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. M. Ziyâde & R. es-Seyyid), Beyrut; Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

anlayışıyla, Nazzâm'ın *kümün* teorisini zikredebiliriz. İbn Hazm gibi bir düşününürün maddenin ezeliğini öngören bir anlayışı kabul etmesi zaten beklenemez. Öte yandan o, *kümün* teorisinin dile getirdiği bir takım önermeleri kabul eder gibi gözükse de, bu teoriyi bir âlem tasavvuru olarak kabul etmemiştir.

- Ebû Rîde, M. Abdülhâdi; *İbrahim en-Nazzâm'da Tabiat Anlayışı* (Takdim ve notlarla çev. Hüseyin Aydın), Malatya; Nehir Yayınevi, 2003.
- Ebû Zeyd, Münâ Ahmed; *et-Tasavvurü'z-Zerrî fî'l-Fikri'l-Felsefiyyi'l-İslâmî*, Beyrut; el-Müessesetü'l-Câmi'iyye, 1994.
- Endress, Gerhard; "Yahyâ ibn 'Adî's Critique of Atomism, Three Treatises on the Indivisible Part, Edited with an Introduction and Notes", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, 1 (1984), ss. 155–179.
- Eşarî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, I-II (nşr. M. M. Abdülhamid), Beyrut; el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.
- Fakhry, Majid; *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroës and Aquinas*, London; George Allen & Unwin Ltd., 1958.
- Farrukh, Omar A.; "Zâhirism", *A History of Muslim Philosophy, vol. I*, (ed. M. M. Sharif), Wiesbaden; Otto Harrassowitz, 1963, ss. 274–289.
- Frank, Richard M.; "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", *Islamic Theology and Philosophy: Studies in Honor of George F. Hourani*, (ed. Michael E. Marmura), Albany; State University of New York Press, 1984, ss. 39–53, 287–293.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed el-; *el-İntisâr ve'r-Redd 'alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid* (nşr.; S. Nyberg), Beyrut; el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, 1957.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed; *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I–V (3 mücellet halde), Beyrut; Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- ; *el-Usûl ve'l-Furû'*, I–II (nşr. M. A. el-İrâki, S. F. Ebû Vâfiye & İ. İ. Hilâl), Kahire; Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, 1978.
- ; *Resâilü İbn Hazm el-Endelüsî*, I–IV (nşr. İ. Abbâs), Beyrut; el-Müessesetü'l-Arabiyye, 1983.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî; *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. S. N. Lutf & F. B. Avn), Kahire; Dârü's-Sakâfe li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1975.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin b. Abdullah; *eş-Şifâ et-Tabi'iyât, I: es-Semâü't-Tabi'i* (nşr. S. Zâyed), Kahire; Merkezü Tahkiki't-Türâsi İbn Sînâ, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ; *Kitâbü'l-Münye ve'l-Emel fî Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. Cevâd Meşkûr), Beyrut; Dârü'l-Fikr, 1979.

- Karadaş, Cağfer; “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1 (2004), ss. 55–72.
- Karlığa, H. Bekir; “Cisim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VIII, ss. 28–31.
- Koloğlu, O. Şener; *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Kılavuz, U. Murat; *İslâm Kelâmında Kozmolojik Delil (Hudûs-İmkân)*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2007.
- Kutluer, İlhan; “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, VII, ss. 450–455.
- Macdonald, Duncan B.; “Continuous re-Creation and Atomic Time in Muslim Scholastic Theology”, *Isis*, 9 (1927), ss. 326–344.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-; *Tebsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I-II (nşr. C. Salamé), Dımaşk; Institut Français de Damas, 1990–1993.
- Pines, Shlomo; *Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn* (çev. M. A. Ebû Rîde), Kahire; Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1946.
- Pretzl, Otto; “Mezhebü'l-Cevheri'l-Ferd 'inde'l-Mütekellimîne'l-Evvelîn fî'l-İslâm”, (çev. M. A. Ebû Rîde), S. Pines'in *Mezhebü'z-Zerre 'inde'l-Müslimîn*'i ile birlikte, Kahire; Mektebetü'n-Nahdati'l-Mısriyye, 1946, ss. 131–147.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-; *el-Milel ve'n-Nihal*, I-II (nşr. M. S. Kilânî), Beyrut; Daru Sa'b, 1986.
- Van Ess, Josef; *The Flowering of Muslim Theology* (çev.; J. M. Todd), Cambridge, Massachusetts & London; Harvard University Press, 2006.
- Yavuz, Y. Şevki; “İbn Hazm (İtikadî Görüşleri)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, XX, ss. 52–56.
- Yefût, Sâlim, *İbn Hazm ve'l-Fikrû'l-Felsefî bi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*, Mağrib; ed-Dârü'l-Beyzâ, 1986.