

## Ebû İshâk en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi \*

Prof. Dr. Josef van ESS \*\*

Çev. Yrd. Doç. Dr. Mehmet BULĞEN \*\*\*

Rönesans'tan önce yaşayan bilim adamlarının deney yapmanın ilkelerini gerçekten bilip bilmediklerinden kuşku duymayı haklı kılacak bazı nedenler vardır. Fakat onların birçoğu –ve özellikle de Ortaçağ Müslüman medeniyetindekiler– bilgilerini tecrübe-ye dayandırmaya özen gösterdiler. Unutmamamız gerekir ki modern Batı dünyasının en az bir dili –yani Fransızca– tecrübe ile deney arasında bir ayrım yapmaz: tecrübe (expérience) her iki anlama birden gelir.<sup>1</sup> Bu tecrübe bazen ezici bir aksiyomatik sistemin ağırlığı altında ezilmiş olabilir; örneğin İbnü'n-Nefs'in [ö. 687/1288] akciğerlerdeki sirkülasyonu keşfetmesinin hak ettiği itibarı asla görememiş olmasının sebebi budur.<sup>2</sup> Fakat tecrübe aynı zamanda doğanın henüz keşfedilmemiş gizemlerinin içine nüfuz eden bir tür içten gelen merakla birlikte gidebildi.

III. (IX.) yüzyılın meşhur edibi Câhız [ö. 255/869], bize hoş bir örnek anlatır. Bu, zooloji sahasıyla, bir deve kuşunun fizyolojisiyle ilgilidir. Deve kuşları sağlam midelere sahiptir. Araplar, en azından çölden gelenleri, bunu zaten bilmekteydiler. Fakat hemen yanı başında Mezopotamya'dan Hindistan'a hatta Çin'e kadar, bütün bir körfez ticaretinin birlikte aktığı Basra'daki şehir sakinleri, bizim gibi şüpheliydiler. Onlar bizzat kendileri görmemiş oldukları bir şeye inanmıyorlardı ve deve kuşları da burjuva tabakalarının görmeye alışkın oldukları türden evcil hayvanlardan değildi. Öyle ki onlardan

\* Theology and Science: The Case of Abû İshâq al-Nazzâm, Ann Arbor: Center for Near Eastern and North African Studies, University of Michigan, 1978.

\*\* Tübingen Üniversitesi, İslâm Araştırmaları Bölümü Emekli Öğretim Üyesi.

\*\*\* Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

<sup>1</sup> Krş, örneğin, S. Sambursky, The Physical World of the Greeks, Paperback London 1963, s. 222 vd.: "Limits of Creek Science," özellikle s. 231 vd.; W. Hartner, Erfahrung, Experiment und Autoritat, Frankfurter Universitätsreden, Heft 25, Frankfurt 1960 = Oriens-Occidens, Hildesheim 1968, s. 1 vd. Müslüman teologları tarafından yapılan deneyler (özellikle de boşluk teorisiyle bağlantılı) Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî'nin, el-Mesâil fi'l-hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn kitabında tasvir edilmiştir (krş. A. Biram, Die atomistische Substanzenlehre aus dem Buch der Streitfragen zwischen Basrensern und Bagdadensern, Diss. Berlin 1902, s. 36 vd.).

<sup>2</sup> krş., şimdi M. Ullmann, Islamic Medicine, Edinburgh 1978, s. 68 vd.

biri kendisini, bu türün üyelerinden birine ateşte ısıtmış olduğu kömürü yutturarak eğlendireyordu. O iyi bir gruptaydı, zira arkadaşları testini nasıl yürütebileceği konusunda kendisine tavsiyelerde bulunuyorlardı. Onlar arasında özellikle biri vardı ki, bir deneyi başarılı bir şekilde yapmaya yetecek derecede sadistçe bir hayal gücüne sahipti. O aynı zamanda bu hikâye için bizim şahidimiz olarak hizmet edecektir. O, arkadaşına canlı kömürü ısıyı daha iyi tutan ve böylelikle sindirimi daha zor hale getiren sıcak taşlarla değiştirmesi tavsiyesinde bulundu. Bu taşların her biri, onu şaşırtan bir şekilde, herhangi bir dâhili bozulma emaresi olmaksızın deve kuşu tarafından tüketildiği için o, arkadaşını sıcak demir parçalarıyla deneyi sürdürmeyi teşvik etti. Bir kişi hayvanın bu türden şeylerimidesinadesadece depolamayıpaynızamandaasidiyleçözdüğünübaşka nasılanlayabilir? Obirkaçgünbeklemeyivesonrasındakesipgerçeği keşfetmeyi istedi. Fakat ne yazık ki onun niyeti, arkadaşlarından biri tarafından bozuldu. Onlardan biri önceden ısıtmış olduğu bıçağı deve kuşuna doğru fırlattı ve itaatkâr kuş bunu bile yuttu. Halbuki aşırı açgözlülük, hayatta kalmak anlamına gelmiyordu. Bıçak asla mideye ulaşamadı; hayvanın boğazını kesti. “(Arkadaşımızın) aptallığı yüzünden” der rivayet sonunda, “konuyu istediğimiz gibi derinlemesine incelemekten mahrum kaldık.”<sup>3</sup>

Bu şekilde konuşan ve az ya da çok deneyin bir sistematik halinde yürütülmesinden sorumlu olan kişi, Ebû İshâk en-Nazzâm [ö. 230/845] isminde bir teologdur. İslâm araştırmacıları onu iyi bilirler: O bir Mu'tezilî idi. Bir başka deyişle kendi zamanının (yani hicri takvime göre II. yüzyılın sonu III. yüzyılın başlangıcı veya milâdî takvime göre IX. yüzyılın ilk on yılları) entelektüel manzarasında egemen olan, belirgin bir akılcı görünüşe sahip bir okula mensup düşünürler grubunun üyesiydi. Abbasi halifesi politik gücünü yitirmeye başlamıştı; Doğu'da İran'ın yanında Batı'da Mağrip nispeten kabul edilmiş bir bağımsızlığı kazanmada başarıya ulaşmış ilk vilayetlerdi. Fakat gerilemenin emareleri hâlâ fark edilemiyordu; onlar eşi görülmemiş bir medeniyet lüksünün ve kültürel debdebenin altında şimdilik gözden kaybolmuştu. Başta Aristo, Platon ve Galen olmak üzere bizim için bugün bilinmeyen fakat o gün Nazzâm için malum olan daha birçok Helenistik düşünür Arapça'ya tercüme edildi. Kabaca yarım yüzyıldan daha az bir süre önce Araplar, Çinlilerden bez, keten ya da kenevirden nasıl kağıt üretebileceklerini öğrenmişlerdi. Yeni teknik, kağıt fabrikasının ilk kurulduğu yer olan Orta Asya'daki Semerkant civarındaki bölgeden Irak'a geçiş yolunu hemen bulmuştu. Bu, kitap yazıcılığının artık parşömenlerin veya papirüslerin erişimine dayalı olmadığı anlamına geliyordu; böylelikle fikirlerin yayılması daha ucuz oldu ve bir sponsora veya bir hükümdara bağımlı olmaktan kurtuldu. Öncekinden çok daha yaygın bir şekilde, teologlar diğer ilim adamları gibi kendi doktrinlerini yazmaya başladılar; artık onları sadece şifahi şekilde tartışmadılar.

Tartışmak onların aslı vazifeleriydi. Erken dönem İslâm dünyası çoğulcu bir dün-

<sup>3</sup> krş., Câhız, Kitâbü'l-Hayevân (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), Kahire 1356/1937, IV 320, s. 7 vd. Hikaye zaten daha önce R. Paret'in "an-Nazzam als Experimental", makalesinde gün yüzüne çıkarılmıştır, Der Islam 25/1939, s. 228 vd.

yardı. Yahudiler ve Hristiyanlar, Zoroastrianlar ve Maniheiztler, Budistler ve hatta geç dönem Hellenizminin yıldız kültürlerinin taraftarları olan bütününü paganları yeni ve muzafer dinin iddialarına itiraz ediyorlardı. Onlar arkalarında yoğun bir diyalektik geleneğe sahiptiler ve uzun koşuda İslâm, her ne kadar politik yönden daha üstün konumda olsada, onların argümanlarını basitçe görmezlikten gelerek hâkimiyetini pekiştiremedi. Müslüman teologlar muhaliflerini azarlamak zorundaydılar ve bunu doktrinlerini tartışmak amacıyla onları davet ederek yapıyorlardı. Onların, Kilise Babalarının bir zamanlar διαλεκτικοί demesi gibi, başkalarıyla “konuşanlar” anlamında “mütakellimin” diye isimlendirilmesinin sebebi budur. Bu διάλεξις sanatı, yani kelâm, şimdi yazma sanatıyla takviye edilmektedir ve yüzyıllar geçse de kitapların çoğu onların tarzlarındaki şifahi geçmişin izlerini taşımaktadır: onlar normalde işledikleri konu hakkında bir tartışma için bir tür kılavuz olarak teşkil olunmuştur.<sup>4</sup>

Maalesef Nazzâm ve arkadaşları tarafından yazılan bütün kitapların –biz ona ait en az 39 tanesinin ismini biliyoruz- hemen hemen hiçbiri korunamamıştır. Erken dönem Mu'tezile'sine ait bütün literatür kayıptır. Entelektüel düşmanlarına karşı İslâm'ı ilk savunan Mu'tezile olmasına rağmen sonraki nesillerin perspektifinde onların kendileri sapkın addedilmiştir. Sonuç olarak onların kitapları kopyalanmaya değer görülmedi; böylelikle kitapları eskidi veya unutuldu. Yemen gibi Mu'tezilî geleneğin uzun bir müddet hayatta kaldığı yerde bile insanlar kadim kaynaklardan daha ziyade sonraki skolastik derlemeleri okudular. Dahası Mu'tezile hiçbir zaman homojen bir yapıda olmamıştır; özellikle ilk nesillerde her düşünür kendisi bir sistem geliştirmiştir. Bu, orada birçok dâhili fikir ayrılığı olduğu ve farklı kavramların mücadele ederek birbirlerini geçersiz kılmaya çalıştığı anlamına geliyordu. Nazzâm'ın sistemi en başarılarından biriydi: en az iki nesil az veya çok rakipsiz durumdaydı ve bazı bölgelerde neredeyse iki asır boyunca hayatta kaldı. Bu, çoğu modern felsefelerdeki kabuledebileceğimizden daha fazlasıdır, fakat gelecek kuşaklar için korunmasında yeterli değildir. Geniş bir yelpazeye dağılmış heresiyografik ve edebi literatürün yanında, fikhî ve sırf teolojik kaynaklara dağılmış özet ve fragmanları bir araya getirmemiz gerekir. Biz neredeyse Sokrat öncesi filozoflarıyla aynı durumdayız, aradaki tek fark henüz Klasikçiler kadar ilerlememiş olmamızdır. Şimdiye kadar erişilebilen materyalleri toplayan bir çalışma yapılmamıştır; herkes kendi kartlarıyla çalışmaktadır. Fragmanların kendileri normalde hayal kırıklığı yaratacak derecede kısa ve belirsizdir. Sadece Nazzâm belirgin bir istisna oluşturur; onun öğretisinin bazı yönlerini ayrıntılı bir şekilde gün yüzüne çıkaran büyük miktarda doğrudan iktibasa sahibiz. Anlaşılmaları zordur ve daha henüz çözümlenemeyen birçok filolojik problem içermektedir. Fakat onlar, onun teolojisinin doğa bilimi konusunda hangi ölçüde son derece orijinal bir kapsam içinde yer aldığını anlamamıza imkân sağlar; deve kuşu ile deney bir anlık hevesten daha fazlasıdır. Onun düşüncesini yeniden inşa etmek riskli bir iştir; buna daha önce, nadiren ciddi bir şekilde girişilmiştir.<sup>5</sup> Fakat bu, gayrete

<sup>4</sup> Benim makalemle karşılaştığım, “Disputationspraxis in der islamischen Theologie”, REI 44/1976 s. 23 vd.

<sup>5</sup> Muhammed Abdül-Hâdî Ebû Rîde tarafından yapılan monografi halâ değerlidir. Bununla birlikte bilim üzerine olan bölümleri yeni kaynak materyalleri tarafından kısmen yürürlükten kalkmıştır. İbrâhîm b.

değergörünmektedir; zirahernekadaronununutulmuş şahsiyetinin bir gölgesi olsada, entelektüel tarihin alışılmamış bir anını yeniden canlandırmayı umabiliriz.

Düşüncesini ele almadan önce bu kişiye birkaç dakikamızı harcamamız gerekir. O zamanlar bu toplumda bir teolog kimdi? Bu soruya cevap vermek kolay değildir. İslâm, Kilise ile karşılaştırılabilecek bir kurumu bilmez; orada başka bir işle değil de sadece teologluk işiyle (veya mesleğiyle) meşgul olan insanlar zümresi de yoktur. Sonraki asırlar için durum nispeten daha açıktır: teologlar çoğunlukla fakihler ve onlara prestijlerini sağlayan, meşguliyetlerinin yoğunluğunu oluşturan da teoloji değil fıkıh ilmi idi. Fakat erken dönem Mu'tezilîleri için bu farklıdır. İlk nesillerde biz birçok tüccarla karşılaşırız; sonrakilerde ise okulun bazı üyeleri halifenin ahbabı olmayı ve saraydan maaş almayı başardılar. Diğerleri ise –açıktır ki arkadaşlarının artan derecede dünyevileşmesini protesto etmek için– züht hareketlerine katıldılar. Nazzâm saray adamı tipindeydi; o sûfilerin dilencililiğinden hoşlanmadığı gibi ticareti de sevmedi. “Kutsal savaş” yerin bazı çilecilerin anladığı şekliyle onları dünyevi işlerden uzaklaştırmayı mümkün kılan kendi dilenme turları anlamındaki “Allah yolu” tabirinin özel bir yorumunu ima ederek o, “bir kişinin hayatını kazanırken deve (veya karavan) sırtında ölmesi, Allah yolunda ölmesinden daha iyidir” demişti.<sup>6</sup> Nazzâm’ın kendi yaşam tarzında çilecilik dışında her şey vardı: o şarap içti (kendisini âlem yapmakla suçlayan yaşlı çağdaşı Ebû Nuvâs, bundan dolayı şiirlerinden birinde ona sataşır<sup>7</sup>) ve eşcinsel olmakla suçlandı.<sup>8</sup>

Onun tüccarlara karşı tavrı daha karmaşıktı. Belli bir bağlamda o, kariyerini onlara borçlu görünmektedir. Gençliği esnasında Basra’da büyük bir yoksulluk içinde yaşadı. O, her türden asalak entelektüeller için açık bir ev kurmuş Emevi valisi Ziyâd b. Abîh’in soyundan gelen etkili bir şahıs olan Ziyâdîyûn için çalışıyormuş görünmektedir.<sup>9</sup> Fakat Ziyâdîyûn yaşamını “deve sırtında” geçiren türden tüccarlardan değildi; onlar ellerini kirlletmedi. Onlar entelektüel eğlenceleri seven zengin burjuvazi insanlarıydılar ve işin doğrusu Nazzâm onların çevresinde bilgili ve aydın olma idealini geliştirdi. Açıktır ki teoloji burada onun ana –en azından tek- ilgi duyduğu şey değildi. Fakat onun, kalbinin tüm bağlarıyla bir teolog olan, o zamanlar Mu'tezile okulunun Basra kolunun şeyhi dayısı Ebû'l-Hüzeyl'in Basra’da derslerini takip ettiği doğrudur. Fakat Nazzâm’ın asıl başarısı daha ziyade bir şair ve nükteli sözlerin yazarı olmadaki yeteneği görünür.

Onun şiirleri çok sayıda değildi ve daha sonraki edebi kaynaklarda sadece 50 civarında dizesi muhafaza edilmiştir. Fakat onlar, hayranı olduğu Ebû Nuvâs’ın nazmına benzer şekilde modern konu ve biçimi ile vurucu, muhteşem bir kaliteye sahiptir.<sup>10</sup>

Seyyâr en-Nazzâm we ârâ’ü'l-kelâmiye el-felsefiye, Kahire 1365/1946.

<sup>6</sup> krş. İbnü'l-Mu'tez, Tabakâtü's-şu'arâ, (thk. Abdüssettâr Ahmed Ferrâc), Kahire 1375/1956, s. 440, 8 vd.

<sup>7</sup> krş. onun Divan'ı, (ed. E. Wagner), Wiesbaden 1958 vd., II 60, 4 vd.

<sup>8</sup> krş. İbn Hazm, Tavkü'l-hamâme, (ed. Hasan Kamil es-Sairafi), Kahire 1369/1950, s. 130, 14 vd., İbnü'r-Râvendî'nin K. al-Lafz ve'l-İslâh'ından alıntı.

<sup>9</sup> krş. Câhız, el-Beyân ve't-tebyîn, (thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn), 2Kahire 1380/1960, II 330, 10 vd.; III 214, 13 vd.

<sup>10</sup> krş. el-Enbârî, Nüzhetü'l-elibbâ, (thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhim), Kahire 1386/1967, s. 78, 7 vd.

Onunuzmanlıkkespettiğikonularşarabıövmevegeçdilberlerinefsunlugüzelliğigibi anakronik türdendi –onu sarhoşluk ve eşcinsellikle suçlayanların iddialarını dayandırları yer bizce bu şiiirlerdir. Fakat o aynı zamanda halifelere, vezirlere ve diğer etkili kişiliklere de methiyeler düzdü, ancak bu şekildeki şiiirleri gelenek tarafından korunmaya değer görülmedi.<sup>11</sup> Kendi sitilinde o, mecazın hayali kullanımını belirgin bir entelektüel dokunuş ile birleştirdi; teolojik terminolojiden alınmış soyut fikirleri derç etmeyi sevdi. Zarif nesirlerinden dolayı eşit derecede saygı gördü. O, durumları karakterize ederken veyanesnelitasvirederken atasözleri ile vecizelere başvurdu; kafiye ve eşanlamlılığın retoriksel gösterişinden hoşlandı.<sup>12</sup> Yunan felsefesinin yanı sıra Antik İran'ın dini geleneğine de ilgi gösterdi.<sup>13</sup> O Farsça biliyormuş görünmektedir, fakat Basra toplumunun kültürel ve linguistik çoğulculuğu içinde biçimlenmiş, Arap kökenli olmayan birisi için bu şaşırtıcı değildir.

Fakat onun nazarında Basra, Bağdat için sadece bir atlama taşıdır. Hint yarım adasına doğru geçit olarak ticari ilişkileriyle Basra fazla tahrik edici bir entelektüel iklim sahipti, fakat şehir zaten çok eskiydi ve sosyal yönden yükselmek isteyen birine bütün imkânları teklif edebilmek için çok katı bir şekilde yapılanmıştı. Bağdat ise farklıydı: Başkent gençti ve hâlâ genişliyordu. Başlangıçta Nazzâm'ın beklentileri belki de tam olarak gerçekleşmedi. Biz onun bir kaç mürit edindiğini ve "felsefesi" ile biraz sansasyona neden olduğunu iştiriz. Fakat, sonrasında Harûn er-Reşîd'in iki oğlu Emîn ve Me'mûn arasında yaşanan iç savaş, atmosferi bozmuş olmalıdır. O, Saray'da iyi bir mevki ancak Me'mûn'un ikametini Maveraünnehir'den Bağdat'a taşıdığında, yani Hicri 204'ten sonra edinebilmiştir. O günden itibaren hükümetten yüksek bir maaş almış görünmektedir. Onun amcası ve öğretmeni Ebü'l-Hüzeyl de aynı kariyeri yapmıştı. Maalesef her ikisi ne zaman karşılaşırsalar –ve onlar bunu son derece sık yapıyorlardı– sorunsuz bir Mu'tezilî uyumu her zaman göstermediler; onların ilişkisi artan derecede sertlikle karakterize ediliyor görünmektedir.<sup>14</sup>

Bunu anlamak zor değildir. Onların sistemlerindeki ayırım Aristo ve Platon arasındaki kadar temel ve muazzamdı. Ebü'l-Hüzeyl doğayı atomculuğa istinat ederek yorumladı; Nazzâm ise bu modeli herhangi bir kısıtlama olmaksızın reddetti. Onun tavrını Kilise Babaları'nınkiyle karşılaştırmaya meylettiğimizi hissettik; onlar da şiddetli bir şekilde atomculuktan nefret etmiştiler. Fakat her iki durum birbirinden tamamıyla farklıdır. Kilise babaları antipatilerini teolojik nedenlere bağlamışlardı: Onların bildiği kadarıyla atomculuk, yani Demokrit veya Epikür tarafından ayrıntılandırılan sistem,

<sup>11</sup> krş. İbnü'l-Mu'tez, Tabakât, s. 440, 8.

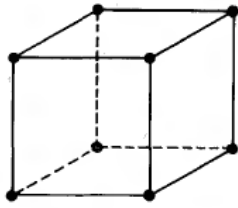
<sup>12</sup> Örnekler en çok Câhız ve Ebû Hayyân et-Tevhidî tarafından korunmuştur.

<sup>13</sup> krş, örneğin Câhız'ın, el-Bursân ve'l-urcân'daki açıklamaları (thk. Muhammed Mürsî el-Hûlî), Kahire 1392/1972, s. 255, 5 vd.

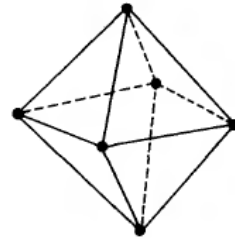
<sup>14</sup> İbn Nübate'nin Serhü'l-uyûn'undaki anekdotla krş. (thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrahim), Kahire 1383/1964, s. 227, 13 vd.; ayrıca bk. İbn Abdîrahîh, el-'İkd, (thk. Ahmed Emîn), Kahire 1367/1948, II 412, 13 vd. Ebü'l-Hüzeyl kuzenine karşı en az yedi ve sekiz kitap yazdı. Onlar İbn Nedîm'in el-Fihrist'inde ve Abdülkahir el-Bağdadî'nin el-Fark beyne'l-Firak'ında zikredilmektedir.

doğayı herhangi bir ilahi müdahale olmaksızın anlamaya çalışır.<sup>15</sup> Bu Ebü'l-Hüzeyl için doğru değildir. O atomculuğu Tanrı'nın kadir-i mutlaklığına bir delil olarak kullandı: atomların boyut ve uzanımına sahip olabilmesi Tanrı'nın iradesine bağlıdır; biri diğeriyle bir araya gelmedikçe onlar herhangi bir boyuta sahip olamaz ve bu ise sadece yaratma fiili tarafından gerçekleştirilebilir. Bitişiklik "arazsal"dır; bir atom kümesinin yapışmasını Tanrı iptal ettiği anda, onların kendileri biçimlendirdiği nesneyle birlikte yok olur.<sup>16</sup>

Bu sistem Epikür'ünki gibi "pagan" değildi; teolojik ciddiyetten yoksun görülerek basitçe reddedilemezdi. Nazzâm buna dahaziyade kendi aksiyomlarına dayanarak sالدırdı. Atom kendisi gibi bir uzama sahip olmayan bir başkasıyla birleşince bir uzama nasıl sahip olabilir?<sup>17</sup> Eğer bir uzamı yoksa bir veya daha fazla atomla nasıl bir araya gelebilir? Buna diğer atomlar sadece farklı yönlerden [cihet] birleşebilecektir ve halbuki uzama sahip olmayan bir varlık ise farklı cihetlere sahip değildir.<sup>18</sup> Son ifade Nazzâm'ın uzamı olmayan bir tür matematiksel nokta anlamındaki atom gibi kuramsal varlıkla fiziksel realitede bulunan formlar arasındaki geçişi açıklamak için kullanılan geometrik modelleri kabul etmeyi normalde reddettiğini ima etmektedir. Bu modellere göre çizgi olarak isimlendirilen şey yan yana duran en az iki atomdan oluşur ve bir uzunluğa sahiptir. Düzlem [sath] en az dört atomdan oluşur ve uzunluk ve genişliğe sahiptir. Uzunluk, genişlik ve derinliğe sahip olan cisim ise ya sekiz atomdan oluşur, yani bir küptür (şekil 1) veya Ebü'l-Hüzeyl'in kendisinin inandığına göre altı atomdan oluşur yani açıkça iki piramit içeren 'octahedron'dur (şekil 2).<sup>19</sup>



Şekil 1



Şekil 2

Gerçek şu ki atomcular, bir atomun diğer atoma her bir tarafıyla temas etmediği

<sup>15</sup> Krş., Kurd Lasswitz, Geschichte der Atomistik, Hamburg/Leipzig 1890, s. 11 vd.

<sup>16</sup> Ebü'l-Hüzeyl'in sisteminin iyi bir özeti için karşılaştır R. M. Frank, The Metaphysics of Created Being according to Abu'l-Hudhayl al-'Allaf, Istanbul 1966, özellikle s. 37 vd.

<sup>17</sup> Krş., İbn Metteveyh, et-Tezkire, (thk. Sami Nasr Latif, Faysal Büdeyr Avn), Kahire 1975, s. 189, 4 vd. Argüman daha önce Aristo tarafında formüle edilmiştir (krş. Met. M. 8.1083b 8 vd., Pisagorculara karşı).

<sup>18</sup> Krş., Cüveynî, eş-Şâmil fi usûli'd-dîn (thk. Ali Sami en-Neşşâr), Alexandria 1969, I 487, 5.

<sup>19</sup> Krş. S. Pines, Beitrage zur islamischen Atomenlehre, Berlin 1936, s. 5. Ebü'l-Hüzeyl sadece her birinin iki atom tarafından gerçekleştirilen üç boyut hakkındaki konuşur. Pines bunun nasıl tasvure edilmes gerektiği konusunda herhangi bir açıklama vermemektedir. Elbette ki octahedron [sekiz yüzlü] en küçük bölünemeyen cisim olamaz; bu daha ziyade bir piramittir (tetrahedron/dört yüzlü). Ancak Ebü'l-Hüzeyl'in varsayımına göre sadece octahedron bir yukarı ve aşağı atoma sahiptir.

aksiyomundan yola çıkmışlardır. “Fakat niçin?” diye sorar Nazzâm: Bir atomun altındaki diğer iki atomun birleşmeyerinde durduğunu varsayalım; bu bir kerede her ikisine birden temas ettiğini “iddia” etmekten başka bir şey değildir.<sup>20</sup> Bu sonraki argüman mantıksal bir hatayı imâ etti: atomlar tanımı itibarıyla bölünemezdi; onlar herhangi bir parçaya sahip değillerdi. Bu takdirde ikisinin tepesinde duran atomun birincinin ve ikincinin parçası olduğu “iddia” edilmesi düşünülemezdi. Fakat bunun haricinde, Nazzâm matematiksel bir ünite olan atom ve yapılanmış bir [fiziksel] gerçekliğin nihai cisimciği (corpuscle) olan atom arasındaki çözümsüz zıtlıkları net bir şekilde anlamış görünmektedir; bu nedenle o, bu iki kavramı bir araya getirmeyi Tanrı'nın kudretine bırakma konusunda açıkça isteksizdir. Bilim ile teolojinin alanları kesin bir şekilde ayrı olmak zorundaydı. Onun kendisinin cisimlerin sonsuza kadar bölünmesini savunmasının nedeni de budur.

Atomculukla uyuşmayan bu pozisyonda sorunsuz değildi. Elealılar böylesine bir hipotezin hareketin varlığının reddedilmesini gerektireceğini zaten bilmişlerdi. Okullarının bir üyesi Zeno, bunu meşhur paradokslarıyla ortaya koymuştu. Onlar için bu, evrendeki hiçbir şeyindeğişmediği ve hareket etmez, süreklilik olarak sadece tek gerçekliğin olduğu aksiyomlarının temellendirmelerini sağlayan başlangıç delili olmaktan başka bir şey değildi. Fakat görünen dünyayı bu şekilde bir sıkıntıya sokmak istemeyen herkes, böyle bir sonuçla daha ziyade skandala düşüldüğünü hissetti ve argümanı bir saçmalığa indirgeme olarak kullanmaya meyletti. Ebû'l-Hüzeyl'in Nazzâm'a karşı çıkarken başlangıç noktası da budur: Eğer bir kişi cisimlerin sonsuza kadar bölünmesini kabul ederse, bir sandalı bir uçtan diğer uca kat etmek isteyen bir karınca diğer tarafa asla ulaşamayacaktır, çünkü yolunun üzerindeki her parçada ilkin geçmesi gereken bir yarım vardır ve bu şekilde sonsuza kadar sürer gider.<sup>21</sup> Aşil ve kaplumbağanın Müslümancası olarak karınca örnek alınmıştır, çünkü karınca kelimesi, yani zerre, aynı zamanda atom terimi için de kullanılır. Araplar atomu şekil ve büyüklük açısından bir haşerat türü gibi tahayyül ettiler. Bununla birlikte hareket burada atomcuların tasavvur ettikleri gibi, hareket eden objedeki her atomun, her anda, üzerinde hareket ettiği zeminin yüzeyindeki bir atoma “paralel” veya “karşıt” şekilde gerçekleşen bir tür intikal şeklinde anlaşıldı.

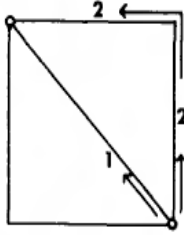
Nazzâm başka yönden örnek vererek tartışmaya yeniden katıldı: eğer iki karınca bir karenin aynı açısından karşıt açı için ayrılırlarsa, onlardan biri köşegeni diğeri de iki küçük kenarı takip etse (şekil 3), ilki ikinciden daha önce ulaşacaktır, çünkü mesafeyi sıçrayarak (tafra) geçmiştir.<sup>22</sup> Ebû'l-Hüzeyl'in ikilemi karşısında onun bulunduğu çözüm budur: biz hareketi bir atomdan diğerine ilerleme şeklinde değil, bütün aralıklar üzerinden zıplama şeklinde düşünmeliyiz. Böyle olunca, Zenon paradoksunun şart koştuğu

<sup>20</sup> krş. Cüveynî, eş-Şâmil, 438, 3 vd.; bu konu hakkında daha sonraki tartışmalarla ilgili ayrıca bk. Pines, *Atomenlehre*, s. 8 vd.

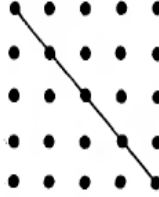
<sup>21</sup> krş. İbn Metteveyh, *Tezkire*, s. 169, 2 vd.; herhangi bir sistematik ayrıntılandırma olmaksızın çok kısa bir anekdot için bk. Kâdî Abdülcebbar, *Fazlül-l'itizâl*, (thk. Fu'ad Seyid), Tunus 1974, s. 263, 11 vd. Yunan kaynakları Diels-Kranz tarafından verilmekte, *Fragmente der Vorsokratiker* 29 A 25.

<sup>22</sup> krş. Cüveynî, eş-Şâmil, I 439, 2 vd.

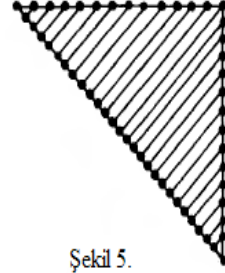
sonsuzu kadar bölünebilirlik, mesafenin kendisi hala sonlu bir varlık olduğu için problem olmaktan çıkacaktır. Heresiyografçılar bu teoriyi Nazzâm'ın sisteminin karakteristiği olarak zikretmeyi asla unutmaz. Fakat normalde onlar bunu tuhaflığı hususunda yorum yaptılar – ve bu şekilde yorumlayan sadece onlar olmadı. Câhız, her ne kadar onun öğrencisi olsa da, bunu onun kavranılamaz kaprisleri arasına koyar.<sup>23</sup> Onlar haklı görünürler: verilen örnek başlangıçta bütünüyle anlaşılmasın ve esrarengiz kalmaktadır.



Şekil 3.



Şekil 4.



Şekil 5.

“Hedefe ilk ulaşan köşegeni takip eden karıncadır” ifadesinde şaşırtıcı olan nedir? Her şekilde köşegen iki küçük kenarın birleşiminden daha kısadır ve Nazzâm herhangi bir şekilde hızların farklı oluşundan da bahsetmedi. Fakat uzaklıklar veya ara mesafelerle değil de atomlarla meşgul olduğumuzu unutmamamız gerekir. Sonraki kaynaklarda bazen, karenin bir köşegeninin bir kenarının sayısı kadar atomdan oluştuğu, dolayısıyla bir kenarla aynı uzunluğa sahip olması gerektiği teziyle karşılaşırız.<sup>24</sup> Bu, şekil 4'te gösterdiğimiz modelden hareket eder<sup>25</sup> ve teorisyenlerde bazı sıkıntılara yol açmaktadır. Fakat Nazzâm'ın teorisi için bu hiçbir şeyi açıklamamaktadır; biz bunun daha ziyade, Nazzâm'ın fikrinin artıkanlaşmadığı veya modası geçmiş düşünülmediği için geliştirildiği izlenimine sahip oluruz. O diğerinden yani, köşegen iki kenarın birlikte sahip olduğu kadar atoma sahiptir aksiyomundan hareket etmektedir: Bunun için o kendisini, köşegenin iki kenara karşılık gelir argümanı ile temellendirir ve böylesine bir eşleşme parçacıkların birbirine tam olarak örtüşeceğini de ima eder.<sup>26</sup> Bu tartışma, onun şekil 5'te gösterilen modelle çalıştığını göstermektedir. Sonuç olarak köşegen üzerindeki atomlar kenarlardakilere göre daha sık şekilde birbirine dokunmalıdır. Bu güçlüğü çözmek isteyen biri, köşegen üzerindeki atomların birbirlerine yan yüzleriyle dokundukları (şekil 6), bununla birlikte iki kenar üzerinde onların birbirlerine noktalarıyla dokunmaları gerektiğini farz edebilir (şekil 7).

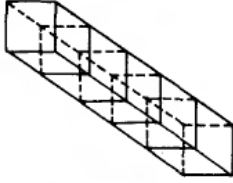
<sup>23</sup> krş. onun K. al-Futya'daki önsözü: Resâilü'l-Câhız, (thk. Abdassalam Muhammed Harûn), Kahire 1385/1965, I 319, 6 vd.

<sup>24</sup> krş. Ebû Reşid en-Nisâbüri, el-Mesâil fi'l-hilâf (thk. A. Biram), Das Buch der Streitfragen, bl. 18 = s. 80 vd.; Maimonides, Guide of the Perplexed, bl. 73 3. mukaddime. Varsayım daha önce Roger Bacon ve Duns Scotus tarafından Hristiyan Ortaçağ Felsefesi'nde tartışılmıştır (Karşılaştırmalı K. Lasswitz, Geschichte der Atomistik, s. 195 vd.).

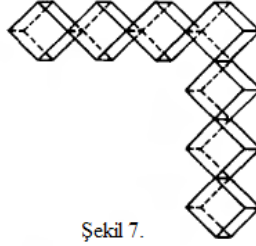
<sup>25</sup> krş. Lasswitz, s. 149

<sup>26</sup> krş. Cüveynî, eş-Şâmil, I 439, 14 vd.





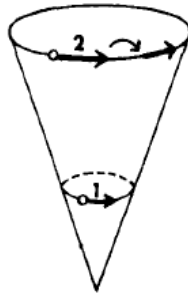
Şekil 6.



Şekil 7.

Nazzâm argümanını Ebü'l-Hüzeyl'i reddetmek niyetiyle diyalektik bir bağlamda dile getirdiğinden, onun sadece köşegen ile iki kenarı arasındaki özel ilişkiyi keşfetmek amacı taşımadığını, daha ziyade bunu Ebü'l-Hüzeyl'in kendisinden aldığını varsayabiliriz, çünkü ancak bu takdirde misillemesinin işe yaramasını bekleyebilirdi. Ebü'l-Hüzeyl'in, "sıçrama"nın var olduğunun farzedildiği durumda, köşegenin solundaki hat, öncesinde ayaklarımızle ıslatılmış karınca tarafında geçildiğinden süreklili olmayacaktır sözünden başka bir cevap bulmamasının sebebi budur.<sup>27</sup> Bu reddiye sonraki bütün kaynaklarımız tarafından kullanılır. Fakat biz bunun Nazzâm ve çağdaşlarını niçin etkilemediğini anlayabiliriz.

Nazzâm teorisini diğer örneklerle genişletti. Dönen bir değirmen taşının merkezine (axis) yakın atomlar, verilen bir zaman periyodunda, tıpkı bir topacın uç noktasındaki atomlarla daha yüksek pozisyonda konuşlananları arasında olduğu gibi (şekil 8), dışsınır çevresindekilerden daha küçük bir mesafe kat edeceklerdir. Aynı hareketin iki yönüyle uğraştığımız için, biz bu fenomeni sadece, çevredeki atomların diğerleriyle aynı zamanda ulaşabilmek için "sıçrama" yaptıklarını varsaydığımızda açıklayabiliriz.<sup>28</sup>



Şekil 8.

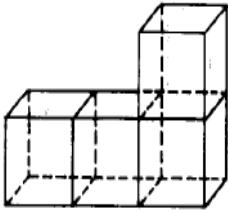
Sonraki atomcular kendilerini bu güçlükten uzay atomlarının yanında zaman atomları varsayarak kurtarmaya çalıştılar: buna göre her iki hareket de belirli sayıdaki za-

<sup>27</sup> krş. İbn Metteveyh, et-Tezkire, s. 169, 13 vd.

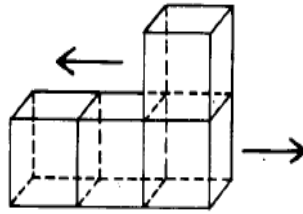
<sup>28</sup> krş. eş-Şâmil, I, 436, -4 vd.; Eş'arî, Makâlâtü'l-İslâmiyyin, (ed. H. Ritter), İstanbul 1927, s. 321, 7 vd. Maimonides bu argümanı yazarını belirtmeksizin kullanmaktadır (Guide, bl. 73, 3. mukaddime).

man atomları, yani anlar süresince geçer, bununla birlikte çevrede bu anlar bütünüyle hareketle doluyken, merkeze doğru ise artarak sükûnla dolar. Bu nedenle merkeze yakın hareketin sürekliliği, sadece bizim duyularımızın bir yanılsamasıdır; bu anların süresi bizim ayırtıyıcı algılayabileceğimizden çok kısadır. Nazzâm bu şekil de ayırız zaman atomculuğunu bilmemektedir. Bunun yanında o, süreklilik fikrini (continuum) getirmemektedir: onun halefleri zamanın süreksizliği (discontinuity) ile çalışacak oldukları halde, o uzayın süreksizliği ile ilgilenmektedir. “Sıçrama” zamandaki “deliklerle” örtüşmektedir. Sürekli bir fenomen olarak hareket yoktur. O, argümanlarını diyalektik bir duruşla ortaya koymaktadır; etkili bir reddiye uğruna ortak temelleri kısmen tutmaktadır.

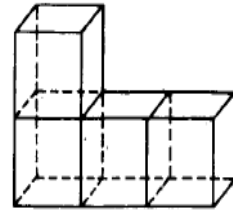
Bu mesele, onun teklif ettiği düşünce deneyiyle daha anlaşılır hale gelir: üç atomdan oluşan bir çizgi düşünelim, onun uçlarından biri, yani atom 1 veya 3, diğer atomla taçlansın (şekil 9). Eğer şimdi biz verilen bir zamanda, hattın ileri doğru hareket ettiğini aynı esnada da yukarıdaki atomun geriye doğru hareket ettiğini varsayarak (şekil 10), yeni anda biz şekil 11 de gösterilen pozisyonu elde ederiz.



Şekil 9.



Şekil 10.



Şekil 11.

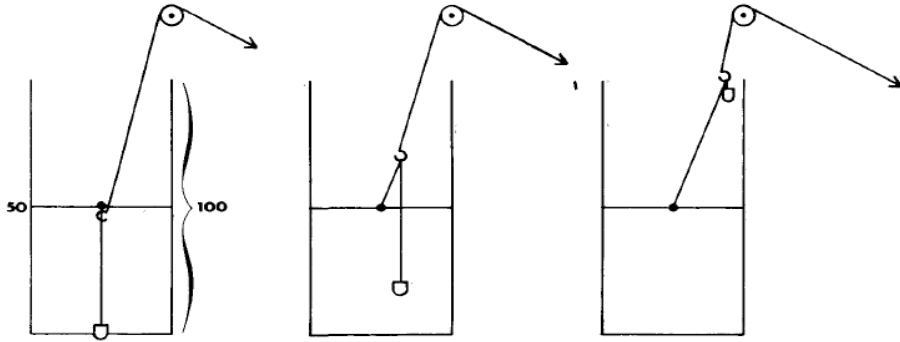
Böylelikle tepedeki atom, çizginin ortasındaki atomu hiçbir zaman birebir örtüşmediği için geçecek; yani onun üzerinden “atlayacaktır”.<sup>29</sup> Ebü'l-Hüzeyl tarafından kullanılan Helenistik gelenekten şimdi istifade eden Nazzâm'dır: onun argümanı, Aristo ve sonrasında Simplikios tarafından yeniden üretilen Zeno'nun hareket eden sütunlar paradokslarının bir ölçüde basitleştirilmiş versiyonundan başka bir şey değildir.<sup>30</sup> Zenon gibi o, muhaliflerinin fikrine göre hareketin, hareket eden objenin hareket ettiği yüzeydeki her parçacığın zıttına bir hareket olduğunu (Aristo'nun παρά κινήστων γίνεσθαι diye söylediği gibi<sup>31</sup>) ve onun deneyinde atomlar tarafından kat edilen uzayların, daha fazla bölünmeyi kabul etmeyen minima nispetinde olduğunu varsaymaktadır.

<sup>29</sup> Krş. Cüveynî, eş-Şâmil, I, 434, 9 vd.

<sup>30</sup> Krş. Aristotele, *Phys.* Z 9. 239b 33 vd.; D. Furley, *Two Studies in the Greek Atomists*, Princeton 1967, s. 72 vd.; ayrıca bk. Diels-Kranz, *Vorsokratiker*, 29 A 28. Yunan kaynaklarında bu argüman “stadyum” olarak adlandırılır.

<sup>31</sup> Krş. *a.g.e.*, 240a 15 vd.; ayrıca sahte Aristo tezi *De lineis insecabilibus* 968a 18 vd. H. J. Kramer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin 1971, s. 347.

Onun delilin en şaşırtıcı ve karmaşık tarafı, bileşik hareket fenomeninde görünmektedir. O bunu diğer birkaç örnekte daha kullanmıştır. Bir yolcu hareket eden bir geminin arka kısmından baş kısmına doğru yürümektedir. Kendisinden daha hızlı hareket eden gemi, ayaklarının altından neden kaçmamaktadır? Mutlak şekilde konuşmak gerekirse, niçin kat ettiği mesafe, gemi tarafından geçilen mesafeden daha büyüktür? Halbuki gemi daha yüksek bir hızda gitmektedir. Geminin çok daha hızlı hareket ettiğini, öyle ki hareketin bütün zaman-mekân ünitelerini hızlıca geçtiğini varsaysak bile, bu nasıl mümkün olmaktadır? Buna çözüm olarak teklif edilen tek şey "sıçrama"dır.<sup>32</sup>



Şekil 12.

Son olarak doksografları en fazla hayrete düşüren örnek şudur: yüz kulaç derinliğindeki bir su kuyusunda, derinliğin 50 kulaç olduğu orta yerde, ucunda bir kova olan halatın takılı olduğu giriş olsun (şekil 12). Şimdi başka biri yukarıdan, ucunda ilkini tutmak için bir kancaya sahip bir halat sarkıtsın. Böylece iki halat birlikte yüz kulaç büyüklüğe sahip olurlar; yani kovanın suya dokunması gerekir. Fakat biri kovayı ilkini tutan ikinci halat vasıtasıyla kaldırırsa, kova yüz kulaç yükselse bile o sadece 50 kulaçlık bir ip sarmış olur. Böylece kova 50 kulaç mesafeyi "sıçramış" olur.<sup>33</sup>

Fakat gerçekte Nazzâm kendi ilkesini hareket teorisiyle alakalı olarak geliştirmiş olabilir, bunu diğer fenomenleri açıklamak için de kullandığını görmek aynı ölçüde ilginçtir. Bir çatı penceresinden giren ışık, pencere kapatıldığında sıçrayarak kaybolur, yani geride herhangi bir iz bırakmaksızın hemen sonra aniden yok olur.<sup>34</sup> Ölüm anında ruh, kaynağına doğru sıçrar.<sup>35</sup> Göz tarafından salınan ışık ışınları onları görünür hale getirebilmekiçin, nesnelere doğru "sıçrar". Biz gökyüzüne doğru baktığımızda bunun an-

32 İbn Metteveyh tarafından verilen farklı versiyonlarla karşılaştır, *Tezkire*, s. 206, 9 vd. ve Cüveynî, *eş-Şâmil*, I, 441, 8 vd. (Son pasaj açıkça Nazzâm ile ilişkilendirilmemektedir ve argümanın sonraki bir gelişimini sunabilir)

33 krş. *eş-Şâmil*, I 145, 14 vd. ve *Tezkire*, s. 202, 6 vd.

34 krş. *Tezkire*, s. 203, 11 vd.; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, V 113, 4 vd.

35 krş. *Kitâbü'l-Hayevân*, V 113, 8 vd. ve 114, -4 vd.

larız, çünkü bir kişi pozisyonunu değiştirirse bile, onu her zaman bir defada, hemengörür. Benzer şekilde güneş ufukta gözüktüğünde, ışığını bütün bölgelere aynı anda fırlatır. Bu sadece “sıçrama” ile açıklanabilir, çünkü aksi takdirde ışığın güneşe uzaklıklarına göre (örneğin güneşin doğuşunda) farklı bölgelere farklı zamanlarda ulaşması gerekirdi. Hattasıçramayı doğrudan görebileceğimiz nadir örneklerden birine sahip olmamız bile mümkündür: güneşin batışında son ışıklar daha kısa olur ve yeryüzünden kaybolur.<sup>36</sup> Eğer bir objede gizlenen soğukluk, o obje açıldığında veya parçalandığında artık daha fazla hissedilmiyorsa, bunun sıçrama ile top rakta bulunansoğukluğakatıldığı hipoteziyle açıklamaya cesaret edebiliriz.<sup>37</sup>

Bu son örnek bizim bir probleme doğru sıçrama yapmamızı sağlamaktadır: Neredeyse zikredilen bütün durumlarda biz hâlâ kabaca, hareketin bir türüyle, ışık, ruh gibi maddi ya da cevher sel bir şeyin gözden kaybolmasıyla uğraşıyoruzdur. Fakat ya soğukluk? Bizim için soğukluk cismanî olmayan bir şeydir; o yok olabilen bir arazdır, yoksa kesinlikle, hareket eden bir şeyin “sıçraması” gibi değildir. Nazzâm için bu farklı görünmekteydi. O, sadece “hareket” olarak isimlendirilen tek bir araz bilir.<sup>38</sup> Bir objenin rengi ve kokusu, sıcaklığı veya soğukluğu,<sup>39</sup> hafifliği veya ağırlığı, yumuşaklığı veya kabalığı yani bilinen tüm özellikleri ise tıpkı uzunluğu, genişliği ve derinliği gibi cisimdir.<sup>40</sup> O, “sıcak” yerine “sıcaklık veya soğukluk” ve “ağır” yerine “ağırlık ve hafiflik” kelimelerini kullanır. Bununla o muhaliflerinin ve cevherlere zıt bir şey gibi bir karşıtı olabilen arazları anlayan seleflerinin söz dağarcığını kullanmaktadır –ve onlar için bütün nitelikler arazlardır-. O, atomcular gibi “uzunluk, derinlik ve genişlik” demektedir, yoksa “miktar” değil. Fakat onun için uzunluk, iki atomun birleşmesiyle arazsal şekilde sağlanan bir şey değildir ve sıcaklık karşıtıyla yani soğuklukla yer değiştiren bir şey değildir. Bütün bu nitelikler, daha ziyade bir maddedeki cismani bileşenlerdir ve bu şekilde yer değiştiremezler. Fakat onların hepsi bunda aynı anda vardır. Sadece soğukya da sadece sıcak görünen maddelerin de olduğu bir gerçektir; fakat bu karşıt niteliğin bu maddede gizli ve kuvve halinde olabileceği gerçeğiyle açıklanabilir. Bu nitelik burada bir “cisim” olarak bulunur, fakat bu diğer bileşenlerini içine o derece nüfuz eder ki duyularımız tarafından algılayamayacağımız hale gelir. Böylece biz, yanyana gelmeye yerine karışmasahip oluruz. “Cisimler” monatlar gibi davranmazlar; onlar daha ziyade tamamen ayrılmaz bir yolla, birbirlerine içine geçip nüfuz eder. Bu model, sıcaklık derecelerinin varlığı gerçeğine oldukça doğal bir açıklama teklif etmektedir: sıcaklık ve soğukluğun karışımları farklı niceliklerde anlaşılabilir. Muhaliflerse hangi seviyede sıcaklığın kaybolduğu ve soğuklukla yer değiştirdiğine karar vermede her zaman güçlüğü düşmüştür.<sup>41</sup>

36 krş. İbn Metteveyh, *Tezkire*, 204, 11 vd.

37 krş. *Kitâbü'l-Hayevan*, V 19, ult. Vd.

38 krş. Eş'arî, *Makalâtü'l-İslâmiyyin*, 378, 4 vd.

39 a.g.e., 404, 1 vd.

40 krş. *Kitâbü'l-hayevan*, V 9, 4 vd.

41 a.g.e., V 44, -4 vd. Farklılık objektif bir şekilde tanımlanmaktan daha ziyade subjektif olarak algılanmaktadır; Yunanlılar gibi; Araplar termometreyi bilmediler.

Bu, çağdaşlarının hemen dikkatini çeken meşhur kümûn “gizlenme” ve müdâhale “iç içe girme” teorisidir. Bunun etkisini gösterecek oldukça ilginç bir şahit vardır. Bağdat’ta yaşamış bir Nesturi olan Hristiyan teoloğu Urfalı Eyüp (Job of Edessa), Hazineler Kitabı’nda (Ktāba d-simātā) bu doktrinden bazı yeni filozofların öğretisi olarak zikreder ki onların lideriyle karşılaşmıştır. O, Nazzâm’ı ismiyle anmaz, fakat onu kastettiğinden şüphe yoktur.<sup>42</sup> Bir Aristocu olarak onunla anlaşmamaktadır, bir düzineden daha fazla sayfada onun doktrinini reddetmektedir.<sup>43</sup> Fakat o, bu türden düşünürlerin popülerlik dalgasına bindikleri gerçeğinin, saraya giriş hakları elde ettiklerinin<sup>44</sup> ve gece toplantılarında buluştuklarının da farkındadır.<sup>45</sup> Onun, Nazzâm’ı bir teolog olarak değil de filozof olarak zikretmesi de dikkate değerdir; bu Nazzâm’ın sistematik çaba iddiasını açığa çıkarmaktadır. Onun doktrinini teolojik köklere sahiptir ve bizim onlar hakkında konuşmamız gerekir; fakat zahirde bu, azyada çok bağımsız bir şekilde, fiziksel fenomenin tutarlı bir yorumu olarak gelişmektedir.

Nazzâm oldukça basit ve ikna edici örneklerden hareket eder. Yağ zeytinin içinde gizlenmektedir,<sup>46</sup> un buğdaydan, yağ süttten,<sup>47</sup> yeryüzündeki su bir kaynaktan,<sup>48</sup> ateşe çakmaktaşıdan zuhur etmektedir.<sup>49</sup> Fakat ateş sadece çakmaktaşıdan çıkmamaktadır; o aynı zamanda nemli odunun diğer odunla sürtünmesinden de üretilebilmektedir. Böylece kıyas yoluyla biz, odun da gizlenen şeyin taşa da gizlenen şey gibi olduğunu varsaymalıyız. Bu Aristocuların fikriyle uyuşmamaktadır, onlar ateşin ısıtılmış havadan başka bir şey olmadığını söylemektedirler.<sup>50</sup> Fakat Nazzâm odunun yakıldığında sadece ateşin değil, aynı zamanda duman, küller ve su veya bazen reçine olarak isimlendirilen daha başka gizli bileşenlerin de ortaya çıkacağı gerçeğine işaret etmektedir. O bu örneği birkaç defa ele almaktadır ve öyle görünüyor ki onun tercihi zikredilen dört bileşenin dört elementle örtüştüğü gerçeğinden hareket etmektedir: duman havaya, küller toprağa ve sonrasında ateş ve suya.<sup>51</sup> Bununla birlikte biz, onlar ilk madde veya ilkeler olmadıkları için kelimenin gerçek anlamıyla elementlerle de uğraşmıyoruz. Aristo’nun bu konuda bir şeyler söylemediği de doğrudur; ona göre her element iki birincil niteliği içerir ve bu niteliklerin değişmesiyle elementler de birbirlerine dönüşür. Örneğin hava, nem ve sıcaklıktan meydana gelir, eğer biri ısıtarak onun nemliliğini uzaklaştırırsa, o tutuşur ve ateşe dönüşür. Bununla birlikte Nazzâm’ın kafasında farklı şeyler bulunmaktadır:

42 krş. Job of Edessa, Book of Treasures, (thk. ve trc.. A. Mingana), Cambridge 1935, s. 388a, 13 vd. / çev. s. 153 vd. (= bl. 16).

43 a.g.e., bl. 16-20

44 a.g.e., trc. 166.

45 a.g.e., trc. 164.

46 krş. *Kitâbü'l-Hayevan*, V 7, vd.

47 a.g.e. s. 13, 3 vd.

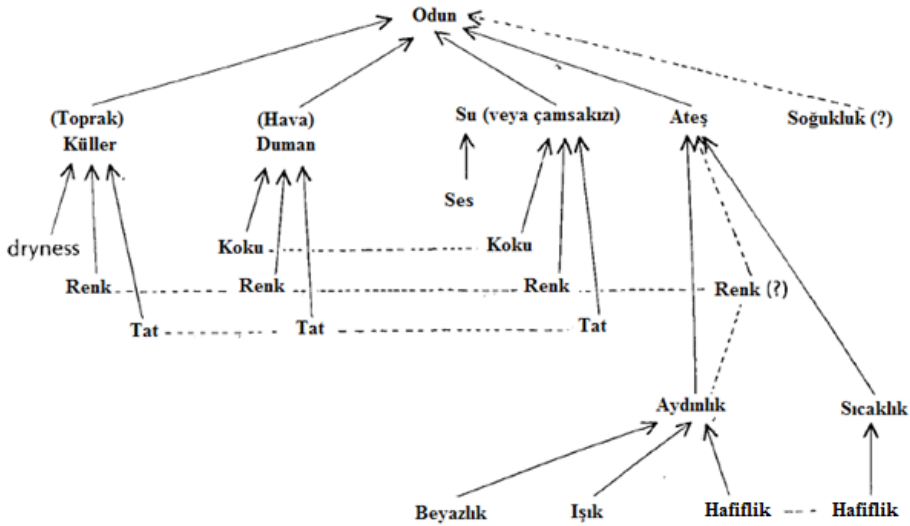
48 a.g.e. s. 84, 5 vd.

49 a.g.e. s. 86, 4 vd. ve 82, snç. vd.

50 a.g.e. s. 15, 2 vd.

51 a.g.e. s. 35, 3 vd.

odunda gizli olan elementler arasındaki duman; nem ve sıcaklık içermeyen fakat tat, renk ve koku içeren hava ile uyuşmaktadır. Bir odun kandil olduğunda kendini gösteren ateş, sıcaklık ve aydınlık (ziyâ) içermektedir. Ortak yükselme eğilimine sahip fakat semaya ulaştıklarında birbirinden ayrılan iki "cisim"de ziyâ en sonunda sıcaklığa üstün gelmektedir. Su bir ses yani, odun yakıldığında işitilen çıtırıtıyı içermektedir; şayet bu çam sakızından geliyorsa, aynı zamanda duman gibi koku, renk ve tat içermektedir. Benzer şekilde küller: tat, renk ve kuruluk içerir.<sup>52</sup> Nazzâm'ın söylediğine göre elementler "çift" halindedir (müzdevi), onların çoğunun bileşeninin ikiden fazla olduğu dikkate alındığında bu terim oldukça gariptir. Tahmin ederiz ki o bunu kendisinin olmayan bir sistemden adapte etmiştir.



Tahmin-çalışmamızı indirgediğimiz sadece bu detay değildir. Bizim Nazzâm konusundaki bilgimiz diğer bütün kelamcılardan daha zengindir, fakat yine de birçok açık kalmaktadır. Örneğin bunun tat ve renk vb. sahip odunun bileşenleri olduğunu görürüz. Fakat odunun kendisinin tat ve renge sahip olmasını nasıl açıklamamız gerekir? Bu, küllerin, dumanın vb. içine nüfuz etmiş tatların ve renklerin bir harmanlanması olan, karışmış bir tat ve karışmış bir renk olarak görünmektedir. Biz bu varsayımdan yeterince emin olamayız, çünkü bizim alıntı yaptığımız pasaj, odunun içindeki bütün bileşenleri açıkça saymamaktadır. Örneğin orada, ateş gibi gizlendiği yerden çıkan soğukluk bulunmaktadır, fakat aniden "sıçrayarak" toprakta yok olmaktadır; veya açıklandığı üzere hatırlarsak, ağırlık ayrı bir varlık olarak vardır, yoksa atomcuların dediği gibi az ya da çok bir cismin incelikli yapısının bir sonucu olarak değil.<sup>53</sup> Fakat bu iki durumda

52 a.g.e. s. 11, 8 vd.

53 a.g.e. s. 51, 5 vd. ve s. 53, 4 vd. Nazzâm teorisi Aristo'ya atfetmektedir; fakat Aristo bunu sadece reddetmek için özetlemiştir. (Karşılaştır *De caelo* IV 2. 308b 29 vd.). Aristo'nun kendi duruşu bütünüyle

bile nihai nitelik, muhtemelen birincil bileşenlerin bileşimlerinin bir sonucudur. Çünkü Nazzâm'dan kalan bir diğer fragman bize, ateşin iki bileşeni olarak aydınlığın ve sıcaklığın, hafifliğin yani ağırlığın farklı dereceleri olarak ayrıldığını söyler: aydınlık sıcaklıktan daha hafiftir. Biz bunu uzaktaki bir ateşe yaklaştığımızda anlayabiliriz: onun ziyasını görürüz fakat sıcaklığını hissetmeyiz – bunun anlamı sıcaklığın tersine olarak zıyanın mesafeyi sıçrayarak ilerlediğidir.<sup>54</sup> Bu aynı zamanda, semada zıyanın sıcaklığı geçmesinin açık nedenidir. Böylece ateşin, ziya ve sıcaklık olarak isimlendirilen iki "birincil" bileşenin kendilerinin de bileşik olduğu görülmektedir: onlar hafiflik veya ağırlık içermektedirler. Sadece bununla değil, diğer pasajda ziyâ beyazlık ve ışığın (nûr) bir karışımı olarak tanımlanmaktadır; bu kombinasyon sayesinde, renklerle karıştığında -ve tanımlandığı şekliyle bütün renklerin bir bileşeni olarak- onlara bireysel karakterini vermektedir.<sup>55</sup> Ateşin kendisi belirli bir renge sahip olduğu için, ziyâ ve sıcaklığın yanında onun renk de içerdiğini varsayabiliriz, öyle ki renk tam da içindeki ziyâ ve beyazlık tarafından değiştirilmektedir. Ziyâ ve sıcaklık gibi, beyazlık ve renk de bu şekilde odununun yapısındaki ateş ve dumangibi şeylerden daha alt düzeyde bileşenlerinde bileşenleri olarak yerleşmiş görünmektedir. Buyüzden belirli bağlamda Nazzâm'ın dört element için özel bir duruşu hâlâ korumuş olması da mümkündür.<sup>56</sup> Fakat nihayetinde onun için bu çok önemli değildir; elementler ayrı bir şey olsa bile, tıpkı bir Çin kutusu gibi onlar kendilerini çeşitli aşamalara bazen açabilecekleri bir kaç ikinci bileşene her zaman çözünebilirler. Urfalı Eyüp (Job of Edessa) şunu söylemede kesinlikle haklıdır: Nazzâm ve talebelerine göre "cisimler sadece dört elementten değil daha birçok elementten meydana gelirler: hafif, ağır, büzülmüş ve genişlemiş elementler ve sıcak, kuru elementlere benzer oldukları ifade edilen elementler ve geri kalanlar..."<sup>57</sup>

Hakkında şüphe olmayan hususlardan biri, bir karışımın yeni nitelikleri yaratmadığıdır. Eğer bir mürekkebi süte dökersek, bir çamur renkli "cisim" ortaya çıkar. Fakat bu, nitelikleri içine dökülen şey ile açıklanabilen bir cisimdir. Nazzâm bu örneği, fenomeni ışık ve karanlık olarak isimlendirilen tek bir karışıma indirgeyen belli düalistlere<sup>58</sup> karşı kullanır.<sup>59</sup> Hemen sonrasında bunu dört element doktrinine karşı da kullanır; dört element bile gerçekliği açıklamak için yeterli gelmemektedir. Onun söylediğine göre onlar, Aristoteryen teorideki birincil niteliklerle (sıcaklık ve soğukluk, kuruluk ve ıslaklık) tıpkı sadece görme duyusunu etkileyen ışık ve karanlıkla olduğu gibi ilgilidir<sup>60</sup> ve bu algılamının karmaşıklığını naşırı bir şekilde azaltılmasıdır. Nazzâm indirgemeciliğin ca-

farklıdır (a.g.e. IV 3. 310a 16 vd.).

54 krş. *Kitâbü'l-Hayevân*, V 46, 1 vd.

55 a.g.e. 56, 2 vd.

56 Şu açıklama ile karşılaştır a.g.e. s. 35, 5 vd.

57 krş. *Book of Treasures*, trc. s. 154

58 *The Daisaniya* (bk. s. 15, n. 84).

59 krş. Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, V 46, 6 vd.

60 Şununla da karşılaştır a.g.e., s. 40, 5 vd.

zibesine kurban gitmez; dünya ta başlangıçtan beri çokluğun evrenidir. Aynı nedenle o mutasyonların olmadığı bir dünyadır: sıcak soğuk değişmez, oyalnızca gizlenmeye yoluna gider; soğuksıcağı etkilemez, sadece daha önce gizlenmiş olansoğukluğailave olur. Her cins sadece eşitine göre hareket eder.<sup>61</sup> Bu şunu söylemekle eşdeğerdir: bütün bileşikler, Nazzâm'ın terminolojisiyle "cisimler", başlangıçtan itibaren var olmuş olmalıdır. Tanrı bütün cisimleri bir kerede yarattı.<sup>62</sup>

Odunun durumunda olduğu gibi Tanrı maddeleri oluşturan karışımdan aynı derecede sorumludur. Fakat insan O'nu taklit edebilir. Dolayısıyla eğer bir çömlekçi bir testi yapıyorsa su, toprak ve ateşi birbirine karıştırmaktan başka bir şey yapmıyordur ve her ne kadar görünen bileşik tamamen farklı olsa da o, sonuçtan başka bir şeyi gözlemleyemeyecektir. Sürahi artık tozlu toprak, su gibi sıvı veya ateş gibi sıcak şekilde bağlantısız unsurlardan olmayacaktır. Bu şimdi örneğin belirli bir katılık gibi diğer niteliklere de sahiptir, öyle ki birisi ona vurduğunda bunu anlar.<sup>63</sup> Odunla kıyaslayarak, bu sert katılığın zaten bileşenlerde hapsoldüğünü ve aynı şekilde çömlekte şimdi suyun sıvılığının ateşin sıcaklığının da gizli olduğunu varsaymalıyız. Maddeleri birbirine karıştırdıkları zaman Tanrı ve insan ortak bir şey yapmış olurlar: onlar güç uygularlar ve karışımı bir arada tutan da sadece bu güçtür.<sup>64</sup> Bu belirli bir denge yaratır.

Ancak güç altında bulunan her şey tekrar özgür olmayı arzular. Bu yüzden denge, bir şey ilave edildiği anda kararsız hale gelmektedir. Bu farklı olmayan bir şeye değil bileşenin içinde zaten bulunan ilave dozaja ihtiyaç duymaktadır, çünkü biz her cinsin sadece kendi dengine göre davranacağınızı zaten işittik. Örneğin odun yakıldığında olan şey budur: onun içinde gizli olan ateş dışardan gelen ateş tarafından takviye edilir; sonrasında eşitlik çöker ve odun dağılıp bozunmaya başlar. O ana kadar üstün olan ve birisi odunadokunduğuzaman aniden algılanansoğukluk, şimdi odunun çevresindeki yani havadaki veya topraktaki soğukluk tarafından çekilmektedir. Birinin daha önce hissetmediği gizli sıcaklık, ateşle birlikte özgür kalarak aşikâr hale gelmektedir.<sup>65</sup> Bu, ısının sadece soğukluk tarafında geriye itildiği anlamına gelmez. Bilakis odunun içinde bütünleşmiş diğer bütün "cisimler" kısmen de olsa bu çabanın içinde yer alır.<sup>66</sup> Şimdi bu, çamurda gizli olan sıcaklığa katılır; böylelikle ziyanın yaptığı gibi semaya doğru aniden yok olması önlenmektedir. Fırının artık ışıksal olmayacak derecede söndükten sonra belli bir süre sıcak kalmasının sebebi budur.<sup>67</sup> Elbette ki biz, dağılıp bozunma sürecini durdurabiliriz: örneğin odun tamamen yanmadan önce ateşini söndürebiliriz, böylece içinde hala biraz ateş rezerve eden odun kömürü üretebiliriz. Orada en küçük bir tetiklemede

61 a.g.e. 36, -5 vd.

62 krş. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404, 10.

63 krş. Câhız, *Kitâbü'l-hayevân*, V 13, 8 vd.

64 a.g.e. 39 vd.

65 a.g.e. s. 18, -4 vd.

66 a.g.e. s. 20, 9 vd.

67 a.g.e. s. 7, 3 vd.



eşitliğin bozulmasına sebep olacak çok fazla ateş içeren odun türleri de vardır. Örneğin Hindistan'dan ithal edilen ve bazen taşıma esnasında kendi kendine tutuşabilen Hint meşesi ağacında olan budur.<sup>68</sup>

Bozunup dağılma şiddet olmadan asla ilerlemez. Eğer ufak bir şişedeki suyu ısıtırsaksuyunkabarcıklar çıkardığını gözlemleriz. Busöylemeye alışkın olduğumuz şekliyle buhar değildir, suyun içinde gizli olan ateştir ve şimdi o dışardan ilave edilen bir ateşle aktif hale gelmekte ve serbest kalmaktadır. Bu ateş birkaç su parçacığıyla birlikte sürüklenir. Ateş ve su birlikte olabilir, fakat onların ayrılmaları karşıtlıklarından dolayı şiddetlidir. Buna ilave olarak suyun içinde toprak da vardır –kazanın dibinde birikmiş bir çözeltili şeklinde. Onun ateş tarafından kurutulduğunu söyleyemeyiz; bu dahaziyade suyun doğasında olan kuruluşun açığa çıkmasıyla gerçekleşmektedir.<sup>69</sup> Benzer şekilde bir kandilden yayılan ateş, ayrılırken her zaman küçük bir miktar yağ çeker. Sabahları yağın kaybolmasının sebebi budur.<sup>70</sup> Böğürmek sadece havaya sırayet etmez, metalenüfuzeden ateş edesirayet eder<sup>71</sup> ve tulum baborusu suyu hemen çekmez, aksine dışardan gelen hava suyun içindeki havayı çeker ve su sonrasında onunla birlikte gelir.<sup>72</sup>

Tüm bu örnekler, son kertede, Nazzâm'ın sistematik enerjisinden daha ziyade kuvvetli hayal gücüne şahitlik etmektedir. Orada belirli bir düzensizlik ve bir doğa bilimciden daha ziyade şairle uyuşan gevşeklik de bulunmaktadır. Fakat biz onun doğal fenomene yönelik etkileyici ilgisini inkâr edemeyiz. Muhaliflerinin şüpheciliğine karşı, Nazzâm volkanik süreçlerin varlığını savunmaktadır; ona göre bu durum toprakta ateşin bulunduğu görüşünü kanıtlamaktadır.<sup>73</sup> Meteorolojik fenomen de aynı kriter tarafından tasvir edilir. Toprakta yükselen buhar, bulutları oluşturur. Ancak bulutlar sadece sudan oluşmazlar; renginden anlaşılacağı üzere 'toprak', şimşekten hareketle 'ateş' ve gök gürlemesinden anlaşılacağı üzere 'hava' da içerirler.<sup>74</sup> O psikolojik süreçlere ve tıbbî deneyime de ilgi duydu ve tekrar onları kendi usulüyle yorumladı. Kimse bir engerek yılanının zehri ile ölmez, daha ziyade kendi zehri ile ölür, çünkü yılan zehri insanın zehrini tetiklemekten başka bir şey yapmaz ve fiziksel dengeyi bozar. Eğer bir kişi hammamda baygınlık geçirirse, bu oradaki sıcaklığın vücutta gizli olan sıcaklığı ajite etmesi nedeniyledir ve birisi elini yakarsa, dışardan ilave olunan sıcaklığı nötralize etmek için onun üzerinesoğuksudökmemiz gerekir ki böylelikle dengeyi yeniden sağlayabilelim.<sup>75</sup> Belli bir ölçüde, bu fikirler Yunan tıbbî tarafından geliştirilen dâhili denge, yani "itidâl" fikriyle uyum içindedir. Bununla birlikte Nazzâm'ın eleştirilerinden tabipler de hariç

68 a.g.e. s. 83, 4 vd.

69 a.g.e. s. 37, 2 vd.

70 a.g.e. s. 22, -5 vd.

71 a.g.e. s. 116, 11 vd.

72 a.g.e. s. 90, 6 vd.

73 a.g.e. s. 85, pu. vd.

74 a.g.e. s. 86, apu. vd. and 101, 8 vd.

75 a.g.e. s. 21, 8 vd.

kalmamaktadır. Onlar ihtiyar insanların doğası balgam tarafından karakterize edilir dediklerinde balgamın yumuşak, nemli ve beyaz olduğunu unutmışlardır. Halbuki biz ihtiyar adamı teninin siyahlaştığını ve cildinin kırıştığını görürüz. Dolayısıyla balgam baskın olamaz; gizli kalmış olması gerekirdi.<sup>76</sup>

Son, fakat önemsiz değil, [Nazzâm'ın yazılarında] psikoloji ve insan tasavvuru için de sonuçların bulunmasıdır. Burada bile Nazzâm, cismani veya tabiri caizse, materyalistik kategorilerini korumaktadır. O, rûhu insanın her yerine harmanlanan ince bir cisim olarak anlamaktadır. Sonuç olarak insan onunla özdeşleşmektedir. Ruh herhangi bir yerde, örneğin kalpte konuşlanamaz; ruh, hayatın kendisi, bütün uzuvlara nüfuz eden yaşamsal candır.<sup>77</sup> Bir uzuv kesildiği zaman, örneğin hırsızlık sonucunda el, ruh diğer uzva çekilir. Bu nedenle el Cehennem'e atılırken bununla birlikte geri kalan beden Cennete girmesi mümkün olabilecektir<sup>78</sup> – yani bir hırsız [eli kesildikten daha sonra] suçundan dolayı pişman olur ve Allah'ın emirlerine uygun bir şekilde yaşayarak ölürse-. Bir "cisim" olarak ruh diğer cisimleri kapsayabilir. Bu imkân duygu algısını açıklamak için kullanılmaktadır. Burada bile her şey maddeci bir şekilde ilerlemektedir. Bir konuşma sesi konuşanın ağzından ince bir cisim formunda ayrılır ve hava ile karışır. Hava onun tarafından bir kalıba dökülür ve bu karışım içinde dinleyicinin kulaklarına ulaşır. Ses buradan, derhal ruha nüfuz eder ve onun tarafından algılanır. Bizim işitme olaraklandığımız şey budur.<sup>79</sup> Benzer şekilde kötü nazar, bir kişinin gözünden ince cisimlerin çıkması ve başka birisine girmesi gerçeğinden kaynaklanır.<sup>80</sup> Farklı duygu algılarının bir karışımı olarak ruh sağduyu koltuğundadır. Bu dünyadaki üzüntü, dert ve ıstırapları hisseden de ruhtur. Ruh insanla özdeş olduğu için, Tanrı'nın buyruklarını gerçekleştirmekle yükümlü teklifin gerçek muhatabı da odur. Binaenaleyh insanın Cennet nimetlerinden zevk almasını sağlayacak olan organ da ruhtur.<sup>81</sup>

Sistemin heybetli zenginliği bütün bunların nereden kaynaklandığı sorusuna muhatap olmamıza yol açar. Sentezin büyük ölçüde Nazzâm'ın kendi çabası olduğundan şüphe yoktur. Fakat bu, onun yaşadığı çevrede bazı temel fikirlerin hazır bulunmuş olmasını dışarda tutmaz. Biz, Müslüman geleneğin benzer diğer sistemleri heterodoks veya pagan karakterlerinden dolayı bastırılmış veya bozmuş olma ihtimalini de dikkate almalıyız. Nazzâm'ın kümûn teorisi hakkında, talebesi Câhız'ın evrensel merakı olmasaydı fazla bilgi sahibi olamayacaktık. Kumûn terimi Nazzâm'dan bir nesil önce yaşayan

76 a.g.e. s. 48, 4 vd.

77 krş. Kâdî Abdülcebâr, Muğni, XI 339 vd., uzun bir reddiye için; M. Bernand içinde: SI, 39/1974/40 vd.

78 krş. Makdîsî, el-Bed ve't-târih, (ed. C. Huart), Paris 1899 vd., I1124, -4 vd.; en-Nâşî el-Ekber, el-Kitâbü'l-evsât, (içinde: van Ess, Fruhe mu'tazilitische Haresiographie, Beirut 1971), s. 160 ve s. 135.

79 krş. Selman b. Nâşir el-Ensârî, Şerhu'l-irşâd, ms. Princeton, catalogue Mach, nr. 3023, fol. 86b, -7 vd.; daha kısası: Şehristânî, Nihâyetü'l-İkdâm, (ed. A. Guillaume), Oxford 1931, s. 318,3 vd. (G. Vajda tarafından tercüme edildi, içinde: REJ 106/1945/78); ayrıca bk. M. Bernand içinde: SI 39/1974/32 vd.

80 krş. R. Köbert içinde: Der Islam 28/1948/118 f.

81 krş. el-Hayyât, Kitâbü'l-Intisâr, s. 21.

Ebû Nuvâs'ın bir şiirinde zaten bulunmaktadır.<sup>82</sup> Dolayısıyla kelime ortak eğitimsel arka planın parçası olarak teşkil olmuştur. Aslında Nazzâm'ın karakteristik kelime hazinesi (kumûn, müdâhale) ve onun temel yapısal aksiyomları bellidir: atomculuğu reddetme ve geniş kapsamlı cisim tanımı, gençliğinde tanışmış olduğu Şii teoloğu Hişâm b. el-Hakem tarafından onun için önceden sağlanmıştı.<sup>83</sup> Kendi açısından Hişâm b. Hakem bunu, düalistlerle, özellikle de İslâm'a yeni girdiği açık olan Ebû Şâkir ed-Deysânî ile tartışırken benimsemişti. Ebû Şâkir, Deysânî nisbesini taşımaktadır çünkü Deysânîye ile ilişkisi söz konusudur. Hâli hazırda Nazzâm'ın kendisinin de saldırmaya devam ettiği Deysânîye, İslâm'ın yükselişi ile gücünü kaybeden Zoroastrianlar arasında biraz profil kazanan, düalistler arasındaki bağımsız bir gruptur.<sup>84</sup> Henüz daha kesin tanımlayamayacağımız bir şekilde, bu mezhep Ber Deysân'ın fikri mirasçısı olduğunu iddia etmektedir. Bizim Grek kaynaklarımızın Berdesan'ı yaklaşık altı yüzyıl öncesinde Harran'da Hristiyanlığın gnostik bir versiyonunu öğretmişti; o 216 yılında ölmüştü. Gerçekte, Berdesan'dan kalan, Reseinalı Sergius tarafından Süryanice yazılan Aristo'nun Kategorileri Şerhinde korunan nadir fragmanlardan biri, örneğin renkler ve balın tatlılığı gibi sıfatlar (znaiyâ) ile meşgul olmaktadır ve onları muzzâgê yani "karışımlar" olarak isimlendirmektedir.<sup>85</sup> Fragmanın editörü Giuseppe Furlani bu modelin kaynağını zaten üstü kapalı bir şekilde ima etmektedir: Stoacılık. Bu şekilde tanımlanan karışım, yani Nazzâm'ın müdahalesi, Stoalılar tarafından üzerine titrenen *κτάρει ορ, γγον* ifadesiyle örtüşmektedir. Buradan hareketle benzerlikler, uygulamanın belirli detaylarına, örneğin işitme teorisine<sup>86</sup> ve diğer merkezi fikirlere doğru genişlemektedir: "cisim" (σώμα) Stoalılar tarafından, çoğunlukla Nazzâm'ın da tamladığı gibi, bir etki kullanan veya başka bir şey tarafından etkilenen her şey olarak tanımlanmıştır.<sup>87</sup> Bu durum, niçin Nazzâm'ın Aristo'nun fikirlerinin oldukça dışında durduğunu izah etmektedir –bununla birlikte onun bunlardan istifade etmiş olabileceği de bir gerçektir: Aristo da atomculuğu reddetmişti.

Nazzâm'ın bir Stoalı olduğunu söylemek aceleyle yapılmış bir varsayım olacaktır. Göz ardı edemeyeceğimiz farklar vardır ve onun herhangi bir Stoalı metni bilmediğinden de şüphedir. Fakat o yüzyıllardan arda kalmış entelektüel bir gelenekten istifade eder. Bu fikirler İran muhitinde yeniden güncel hale gelmişti: Düalist inançlar evreni ışık ile karanlık arasında bir "karışım" (gumecisn) sahnesi olarak tasavvur ediyordu. Kumûn nazariyesi bize, gizemli bir kişilik olan Câbir b. Hayyân'ın yazılarından

82 krş. onun Divân'ı, (ed. E. Wagner), I 136, 6.

83 Hişâm 179/795-6 yılında öldü. (krş. Oriens 18-19/1965-6/115). Onun doktrini için krş. W. Madelung içinde:EL2 isimsiz.

84 Yukarıda 58. dipnota bk.

85 krş. G. Furlani içinde: Archiv Orientalm 9/1937/347 vd.

86 krş. C. H. M. Versteegh, Greet Elements in Arabic Linguistic Thinking, Leiden 1977, s. 30, Yunan referanslarını veriyor.

87 Meselenin daha detaylı tartışması için benim makalemle krş.: Der Islam 43/1967, s. 251 ve 257 vd.

birinde bir Maniheist doktrini olarak sunulur.<sup>88</sup> Bu zorunlu olarak, bütun bu spekülasyonların dini ilkelere konu olduğu anlamına gelmez. Ancak Müslüman heresiyografçıların bu izlenimi besledikleri de doğrudur.<sup>89</sup> Fakat orada simya da vardır: Meşhur Turba philosophorum'da konuşan filozoflar aynı muhitten kaynakladığı görülen elementler üzerine teorileri tercih ederler.<sup>90</sup> Ve orada özgün felsefe vardır: Nazzâm'ın "sıçrama"sına paralel tek Yunan tezi, Justinyan tarafından görevinden alınan ve sonrasında İran'a göç eden, burada 531 ve 532 yıllar arasında Khorsrau Anosirwan'ın sarayında yaşayan Atina akademisinin şefi Damascius'ta bulunur.<sup>91</sup>

Tarihçi etkilerden, filolog ise paralelliklerden hoşlanır. Fakat onlar asla her şeyi açıklamazlar, Nazzâm kendi orijinalliğine sahiptir. O Deysânîye ve Maniheistleri eleştirdi; onlara daha iyi saldırmak için onların kategorilerini ödünç aldı. Fakat o bir mono-teist idi ve eleştirisinin arkasındaki motivasyon da buydu. Onlar birbirine karışmış iki ilke [nur&zulmet] hakkında konuşular; o ise karşıtlıkları kudretiyle bir araya getiren Tanrı hakkında konuştu. Müdâhale teorisince varsayılan zıtlıkların rastlaşmasını sadece ilâhî müdahale açıklayabilir; Maniheistler benzer bir açıklamayı teklif edememektedirler. Böylece kumûn monoteizmin bir delili haline geldi.<sup>92</sup> Her halükârda biz teolojik bir doktrinle uğraşyoruz. Fakat teoloji Ebü'l-Hüzeyl'in sisteminde olduğu gibi fiziği boyunduruğu altına almaz. Cisimler bütünüyle Tanrı'nın iradesine dayanmaz; onlar bileşenlerinin doğasıyla özdeş kendi doğasına sahiptir. Bu doğa her ne kadar doğuştan olsa da onlara Tanrı tarafından verilmiştir. Nazzâm natüralistlerin ve tıpçıların yaptığı gibi sadece "tabî'a" (φύσις) kelimesini kullanmakla kalmaz, yaratma tarafından yerleştirilen bir şeyin özü ya da kendine özgü olduğu anlamındaki "hilkat" kelimesini de kullanır. Kozmos başlangıcından itibaren Tanrı'nın iradesinin izini taşır ve insan onun kanunlarını keşfetmeye çağırılır. Dolayısıyla teolog aynı zamanda fizikçidir ve doğa kutsal kitap kadar önemlidir. Doğâ sadece Tanrı'nın kadiri mutlaklığının bahanesi olarak hizmet etmekle kalmaz; kendi hayatını da yaşar. Nazzâm Tanrı'nın haklarını korudu, fakat o aynı zamanda fenomeni de korudu

88 krş. onun K. al-Havas el-kebir in: Takizâde-Şirâzî, Mâni ve dini, (Tahran 1335 5.), s. 76,11 vd.

89 krş., örneğin, düalist inançlarını uzun bir bölüm içinde, Kâdî Abdülcebbâr, Muğni, vol. V; trc. G. Monnot, Penseurs musulmans et religions iraniennes, Paris 1974.

90 krş. M. Plessner, Vorsokratische Philosophie und griechisThe Alchemie in arabischlateinischer Überlieferung (Wiesbaden 1975), s. 83 Xenophanes (?) için, s. 76 Pythagoras için, s. 53 Empedocles için.

91 krş. Damascius, Dubitationes et solutiones, ed. C. A. Ruelle, Paris 1889, III 105 s395 (sonra S. van den Bergh, Die Epitome zur Metaphysik des Averroes, Leiden 1924, s. 189, n. 1). Damascius'un kullandığı kelime ἄλμα.

92 krş., el-Hayyât, Kitâbü'l-intisâr, s. 28. Benzer bir delil daha önce Hristiyan teolojisinde John of Damascus ve Athanasius tarafından kullanılmıştır (Karşılaştır H. A. Davidson in IAOS 89/1969/373 vd.).