

ERKEN DÖNEM İSLÂM'IN ATOM ÖĞRETİSİ*

Erken Dönem Kelâm İlmi ve Yunan Felsefesi Arasındaki İlişkiler Üzerine Bir Makale

Otto PRETZL**

çev. Bilal KIR***

Erken Dönem Kelâmcıları'nın benimsedikleri felsefî görüşlerin şimdiye kadarki anlatımları esasen İbn Hâzım'ın, Şehristânî'nin, İcî'nin veya daha sonrakilerin makâlât türü* kaynak eserlerine dayanmaktadır. Bütün bu zikredilen müellifler Yunan Felsefesi'ne az veya çok vakıftılar ve hepsi Akâid İlmi'nin** Aristotelesci-skolastik kavramlarını öyle benimsedikleri bir döneme aittiler ki içeriklerinin kendisi Yunan Felsefesi'yle ilişki bulunmaksızın – ayrıntılarda bu ilişki ister alma ister ret olarak görünsün*** – düşünülemezdi. Bu ilişkilerin sonraki

-
- Otto Pretzl, “Die frühislamische Atomenlehre”, *Der Islam*, XIX (1931): 117-130. Bu makaleyi Muhammed ‘Abdu’l-Hādî Ebū Rīde “el-Mezhebu’l-cevheri’l-ferd ‘inde’l-mütekellimîne’l-evvelîn fi’l-İslâm” adı altında Arapça’ya çevirmiş ve çevirdiği başka bir kitabın içinde yayımlamıştır; bk. S. Pines, *Mezhebu’z-zerre ‘inde’l-Muslimîn*, çev. ‘Abdu’l-Hādî Ebū Rīde, (Kahire, 1946), ss. 131-147.
 - ** Alman müsteşrik, 1893-1941.
 - *** Marmara Üniversitesi, Kelâm AD. Orijinal metinde yazı içinde yer alan açıklamalar ve atıflar mümkün oldukça dipnot şeklinde verilmeye çalışıldı. Bunlar, asıl dipnotlardan ayırt edilebilmesi için ^{a)}, ^{b)}, vs. şeklinde gösterildi. * işaretiyle verilen dipnotlar da açıklama mahiyetinde tarafımızca eklenmiştir. Türkçe metnin oluşmasında yardımlarını esirgemeyen Yrd. Doç. Mehmet Bulğen Hocam’a şükranlarımı sunuyorum.
 - * dogmengeschichtlich. Dogma kelimesi, bizim literatürümüzdeki akâid kelimesine tekabül etmektedir. Ancak Dogmengeschichte (=Dogma Tarihi) olgusu, akâid tarihini ifade etmekten daha ziyade bu “akîdelerin” oluşum, değişim ve gelişim sürecini inceleyen bir disiplindir. Bu bağlamda bizim literatürümüzdeki Makâlât / Mezhepler Tarihi olgusuna tekabül etmektedir. Nitekim Hellmut Ritter’in, Eş‘arî’nin Makâlât’ının Almanca karşılığını “İslâm Mensuplarının Dogmatik Öğretileri (=Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam)” olarak vermiş olması söylediklerimizi destekler niteliktedir.
 - ** Islamische Dogmatik. Müsteşrikler, İslâm Dogmatîği ifadesini İslâm Akâidi ve daha geniş kapsamda Kelâm İlmi için kullanmaktadırlar; msl. krş. Fuat Sezgin eserlerin tasnifinde Kelâm alanına dair eserleri “Dogmatik” başlığı altında toplamıştır; Fuat Sezgin, *Geschichte des Arabischen Schrifttums*, (Leiden: Brill, 1967), I, s. 587 vd. Aynı şekilde İslam Teologları ifadesi de Kelâmcılar / Mütekellimler sözcüğüne, İslam Teolojisi ise Kelâm İlmi’ne karşılık olarak kullanılmaktadır; ayr. yuk. bk.
 - *** Burada alma ve ret kelimeleri, bir düşünceyi, bir görüşü başka bir kültürden alma ve o kültürden alınan fikirleri ret etme anlamında kullanılmıştır. Alma olarak çevirdiğimiz

Kelâm'da var olduğu inkâr edilemez bir durumdur, ancak bunların Kelâm İlmi'nin erken döneminde de iddia edilmesi sebebini, Erken Dönem Kelâmcıları'nın benimsedikleri görüşlerinin şimdiye kadar sadece sonrakiler tarafından kaleme alınan eserler aracılığıyla inşa edilebilmesinde buluyor. Böylece Kelâm İlmi'nin bu devri bir anlamda, son döneme kadar az çok Aristoteles'in düşünce tarzında hareket eden kaynaklar vasıtasıyla değerlendirilmeleri mümkün olan Sokrat öncesi düşünürlerin kaderini paylaşıyordu. Eş'arî'nin *Maḳālāt*'ının^{a)} yayımlanmasıyla İslâm Bilimi, araştırmalarını bazı hususlarda tekrar gözden geçirme vazifesiyle karşı karşıya kalıyor.¹ Daha önceden yayımlanan iki eser, Abdülkâhîr'in (ö. h. 429) *Kitābu'l-Farḳ beyne'l-Fırak*'ı^{b)} ve Ebū'l-Huseyn Abdurrahîm el-Ḥayyāt'ın *Kitābu'l-İntişār*'i^{c)}, – artık Eş'arî'yi tamamlamak için değerli olsalar da – polemik ve savunmacı karakterleri sebebiyle Erken Dönem Kelâm İlmi ve Yunan Felsefesi arasındaki ilişkinin değerlendirilmesi için Eş'arî kadar uygun değillerdi. O, *ehlu'l-ḥadīs*'e mensubiyetini apaçık bildirmiş [297, 7]², ancak genellikle kendisi tarafından aktarılan fikirler hakkında bir hüküm vermekten kaçınmış ve bütün fırkaları İslâm cemiyeti altında mahfuz bilmek istemiştir [2, 2].

Eş'arî, *Maḳālāt*'ının ikinci bölümünün başında, cisim, atom, cevher, âraz, insan vs. kavramlarıyla başlayarak felsefî temel mefhumların bizce bilinen ilk sistematik tanıtımını getiriyor. Biz, Erken Dönem Kelâmcılar'ın felsefe alanına dair münferid beyanlarından hareketle mesela Nazzâm'ın – kitap başlığından sonuç çıkararak – atom hakkında bir eser yazdığını [316, 1] biliyoruz. Ancak sistematik bir tanıtım bizlere mâlum değildir ve büyük bir ihtimalle Eş'arî burada dayanabileceği ve üzerine inşa edebileceği bir selefe sahip değildi. Çünkü teolojik meselelerin anlatımında – kuşkusuz burada da bazen gereksiz tekrarlar ve başarısız tertiplerle – fikir ve görüşlere en azından belirli bir düzen sağlarken, felsefî görüşlerin sistematik anlatımında çok net olarak bu sağlam üslûbunu koruyamamaktadır. Buralarda tekrarlar daha çok düşüyor. Ve Bölüm başlıkları çoğu kez isabetsizdir. Mesela [304, 9]'de başlık içerik ile karşılaştırılabilir. *Veḥtelefū hel yecūzu...* [313] bölümünde sadece üç satır başlığa uygun olup onu izleyen altısı öncesinde söylenilenin devamıdır. Birinci bölümde [301 vd.] cismin tanımının yanı sıra aynı

kelimenin aslı “Entlehnung” sözcüğüdür; Türkçe sözlüklerde karşılığı, iktibas, alıntı olarak da verilmektedir.

^{a)} Bibl. Isl. I, nşr. Hellmut Ritter, 1929/30.

¹ krş. H. S. Nyberg, “Zum Kampf zwischen Islam und Manichäismus”, OLZ, XXXII/6 (1929), ayrıca H. H. Schaeder, “Der Orient und das griechische Erbe”, Die Antike, IV (1928): 261.

^{b)} nşr. Muḥammed Bedr, Kahire 1910.

^{c)} nşr. H. S. Nynberg, Kahire 1925.

² Parantez içindeki sayılar eğer daha detaylı bilgi verilmediyse Eş'arî'nin *Maḳālāt*'ının sayfa ve satırlarını kastetmektedir.

anda atom hakkındaki muhtelif fikirlere yer veriyor ki bunlar asıl itibariyle [314] tekrar edilip genişletilmiştir. Cisim hakkındaki bölümde [301] insanlar hakkında [329 vd.] tekrar ettiğinden daha fazla bir şey söyleyemiyor. Bu da bedenın anlatımının, genel cismin anlatımına örnek teşkil etmiş olabileceğı izlenimini veriyor. Eserinde bu denli telif eksiklikleri kendisini her fırsatta gösteriyor. Ancak bu eksikliklerin felsefı görüşlerin “sistem”inde çokça meydana gelmesi, kanaatimce burada şimdiye kadar gidilmemiş bir yola girmiş olmasına işaret etmektedir.

İçerik bakımından muhtelif felsefı görüşlerin derlenmesi, şimdiye kadar tanıdığımız kaynaklara nazaran çok yeni bilgiler kazandırmıyor. Ancak Erken Dönem Kelâmcılar’ın Yunan Felsefesi’yle olan ilişkisini farklı bir perspektiften göstermek için yeterli şeyler sunuyor. Bu husus gelecek satırlarda bir problem üzerinde, yani İslâm atom öğretisi üzerinde, denenecektir.

Cisim hakkında Eş’arî’de çokta tatmin edici olmayan biçimde düzenlenmiş olan görüşler yedi grupta tasnif edilebilmektedir:

1. Cisim cevherdir, ârazların taşıyıcısıdır. Cevher ve cisim muadil kavramlardır (eş-Şâlihî [301] gibi Râfîdîler’den bir grup da [60,3]).

2. Bazı Bağdadlılar^{a)} cismin varlığını en az iki atomun veya sadece iki atomun^{aa)} bir araya gelmesinde ve birleşmesinde görüyorlar.

3. Ebu’l-Huzeyl’e göre cisim, sağ ve solu, ön ve arkası, yukarı ve aşağısı olan şeydir. İki atom uzunluğu, iki atom genişliğı, iki atom derinliğı oluşturuyor [302, 16].

4. Kelâmcılar’ın daha büyük çoğunluğu cismi, uzun, geniş ve derin olan şey olarak tanımlıyorlar. Ayrıntıda görüşleri yine birbirlerinden ayrılıyor:

a) Mu’ammer’e göre uzunluk ve genişlik, ikişer atom tarafından meydana geliyor; derinlik ise, bu dört atoma diğeri bir dört atomun eklenmesiyle oluşuyor [309, 9].

b) Hişâm b. ‘Amr el-Fuvaî’ye göre cisim, altı unsurdan (*rukni*) oluşuyor. Bu unsurların her biri, 3.’de tarif ettiğimiz görüş çerçevesinde altı atomdan bir araya geliyor. Bu sisteme göre altı unsur tekrar cismi oluşturuyor ki yani cisim için en az otuz altı atoma ihtiyaç duyuluyor [304, 1].

5. Hişâm b. el-Hakem’e göre cisim, uzun, geniş ve derin olandır.^{b)} Cisim, mevcûd ve şey muadil kavramlardır. Böylece Tanrı da, var olduğundan, cisimdir ve ârazlar da cisimdir. Benzer bir öğretiyi Nazzâm da benimsiyor [304, 13].

^{a)} Müellifin tahminine göre ‘İsâ eş-Şüfî [302, 4], ve de el-İskâfî [302, 9], [303, 2]’ye göre Cübbâ’î, ayrıca [60, 1]’e göre Râfîdîler’den bir grup buraya dâhil edilmelidir.

^{aa)} Ebû Bişr Şâlih b. Ebî Şâlih’e göre [302, 10].

^{b)} [304, 11]’de bu tanım eksik ve yanıltıcıdır, ama [59, 12] vasıtasıyla tamamlanabilmektedir.

6. ‘Abbād b. Süleymān’a göre cisim, cevher ve ondan ayrılamayan ârazilardan oluşuyor. Cisim mekândır [304, 16].

7. Dırār b. ‘Amr’a göre cisim, bir sürü âraziların bir araya gelmesiyle oluşuyor. Bu ârazilar kümesinin kendisi yine yeni dâhil olan âraziların taşıyıcısı olabiliyor [305, 6 (oku: ize hulle)]. [317, 13]’e göre Hâfş el-Ferd ve Huseyn en-Neccār da bu görüşü temsil ediyorlar.

Zikredilen kelâmcıların cismin son prensipleri, yani atomlar, hakkındaki görüşleri üç grupta tasnif edilebilmektedir:

1. eş-Şâlihî’ye göre [301, 5] atom, cisim ve âraziların taşıyıcısıdır. Yani onun atom öğretisi parçacık nazariyesidir.*

2. Diğer hepsi atomun uzama** sahip olduğunu kabul etmiyorlar, yani noktasal veya matematiksel atom öğretisini temsil ediyorlar. Tafsilatta:

Ebu’l-Huzeyl Tanrı’nın cisimi, atom olabilecek şekilde eksiltebileceğini ve birleşmeyi izole edebileceğini söylüyor. Atomun uzamı yoktur, ama kendisini başkalarının yanına katma veya başkalarından ayrılma kabiliyetine sahiptir.^{c)} Bunun yanı sıra atom, hareket ve sükûnet ve de muhtelif durumlar (*akvân*)³ alabilir, ve ayrıca münferid olma ve altı kendisine denk şeyle temas etme imkânına sahiptir. Tanrı’nın kudretiyle görünür ve algılanır olabilirler. Renk, tat, koku, hayat, kudret ve bilgi ona değil cisme aittir.

Cübbā’î atomun, cisim olmadığını ve uzamının bulunmadığını söylüyor. Bir atomun âraziları olarak hareket ve sükûnet, renk, muhtelif haller, dokunma, tat ve kokuyu kabul ediyor, ama buna karşı uzunluk ve birleşmeyi, ve de bilgi, kudret ve hayatı kabul etmiyor.^{ca)}

Fuvaṭī’ye göre atom, cisim değildir. O, dokunma ârazına sahip değildir.

* Alm. Korpuskulartheorie, İng. corpuscular theory. Korpuskel kelimesi Latince corpusculum kelimesinden türemiştir. Corpusculum, corpus (= cisim / beden) kelimesinin tasğîr kalıbına girmiş şeklidir ve en “küçük parça, parçacık” anlamına gelmektedir. Türkçe’ye tanecik kuramı şeklinde çevrildiğine de rastladık.

** Bu kelimeden kastedilen atomun uzunluğa, genişliğe ve derinliğe sahip olmadığıdır.

c) Eş’arī, 307, 10; 311, 11; 314, 12.

³ “kevn” terimi Eş’arī’de iki anlamda kullanılmaktadır: 1. kâna’nın mastarı olarak, yani olmak, oluşmak ile aynı manada, 2. mekansal belirli bir konum anlamında (bunun için msl. krş. [237, 2 ve 3] kevnun yumneten ve kevnun yesraten). Atomun ârazı olarak kevn, sadece ikinci anlamda anlaşılabilir, yani Yunan atomcuların τροπή ve Aristotelesci θέσις kavramlarıyla paralelliğe koyulmalıdır; krş. Arist. H. Diels, Vors. 34 A 6 ve Metaph., 4 A, 985b 15. [çev. notu: τροπή (tropé; dönme, dönüşme); θέσις (thésis; koyma, yerleştirme)].

ca) Eş’arī, 307, 10; 312, 3; 315, 7.

Ârazlar doğrudan altı atomda oluşan unsurlar (*ruk̄n*) tarafından taşınırlar.^{cb)}

Mu‘ammer Ebu’l-Huzeyl’in görüşüne benzer şekilde atomun, cisim olmadığını, ama her atomun kendi ârazını üretmek sûretiyle atomların ârazları ortaya çıkardığı öğretisini benimsiyor.^{cc)}

3. Gelecek olan fikirler, atom için bilfiil** var olma imkânını açıkça kabul etmeleri bakımından eşittirler. Ama bunun yanı sıra biz üçüncü grup olarak atomun bilfiil münferid oluşunu (*infirād*) açıkça kabul etmeyen iki farklı görüş de buluyoruz. Yani bunlar bir manada atomu sadece bir zihnî varlık*** olarak kabul ediyorlar ([316, 15], *lākinnehu yu ‘lemu*). Bunlar:

‘Abbād b. Süleymān [316, 1]: Atom uzunluğu, genişliği ve derinliği olmayan, yönleri bulunmayan, yer kaplamayan şeydir; atom, münferid olarak var olamayandır.

Nazzām tarafından [316, 13] aktarılan anonim bir alıntı şunu iddia ediyor: “Atom kâim olan bir şeydir, ancak kendisiyle* değil en az sekiz atomdan oluşan bir şeyle kâimdir. Sekiz atomdan tek birisini sormak, onun var olmayan münferid oluşunu sormayı da içine alıyor. Yani bu sadece zihnî bir şeydir.

Bağdadlılar’ın^{cd)}, “iki atomdan hepsi birleşik oldukları müddetçe cisimdir” görüşü de bu kabildendir; eğer birbirlerinden ayrılmışlarsa ikisinden hiç biri cisim değildir. Bir anlamda parçacık nazariyesinin (1.’nin altında) ve iki numara altına zikredilen öğretinin bir kombinasyonunu anlatan bir görüştür.

Cisim ve atom hakkında yukarıda verilen görüşlerin içerik bakımından anlamlarını incelemeden önce Erken Dönem Kelâmcıları’nın dilindeki dikkate değer tezahüre işaret edilmesi gerekiyor. Gerçi Eş‘arî’nin onların terminolojik metnini hangi dereceye kadar kayıt ettiği tam net olmasa da *İntişār* ve *Maqālāt*’ın ıstılahlarının büyük ölçüde örtüşmesi şu tespite büyük kesinlik veriyor: Bu dil pekâlâ somut ve çok az bir soyutlama kabiliyeti gösteriyor. Mesela, *Maqālāt*’ta ve de *İntişār*’da bir ağırlığın iptali gibi basit bir düşünce için kullanılan *el-cem‘u beyne’l-ħaceri’s-sekili ve’l-cevvi evkâten keşīraten min ğayri en yeħluħa enħidāren ve ħubūħan*^{d)} şeklindeki çokça geçen karmaşık ifade karşılaştırılabilir. Ama yine de yeni oluşturulan teolojik ve felsefî terimlerin yanı sıra Yunan Felsefesi’nden bilinen

cb) Eş‘arî, 304, 3; 311, 5; 315, 4.

cc) Eş‘arî, 303, 9; 307, 10.

** aktüel

*** ens rationis

* bizâtiħi

cd) ‘İsā eş-Şūfî ?, Eş‘arî 302, 1

d) Eş‘arî, 312, 10 vb. [çev. notu: Allah’ın düşme ve alçalma yaratmaksızın ağır bir taş ile havayı uzun süre bir araya getirmesi]

terimleri de buluyoruz: atom, cevher, âraz vd. Bu husus şimdiye kadar Yunan Felsefesi'nin tahmin edilen etkisi vasıtasıyla yeterince açıklanmış görüldüğünden önemsenmeyerek dikkatte alınmayabilirdi. Ancak *İntişâr* ve *Maḳālât*'ın diğer gayri felsefî dili – bu iki kaynakta sunulan ve Erken Dönem Kelâmcıları tarafından benimsenen fikrî mülkiyetin Yunan Felsefesi'ne bir bağlılığı çok daha az mümkün göstermesi vakıası bağlamıyla da – Erken Dönem Kelâmcıları'nın terminolojik durumuna⁴ daha büyük bir ilgi gerektiriyor. Bu kavramların Yunan Felsefesi'nden tanınanlar ile görünüşteki benzerliğine rağmen, daha yakından araştırıldığında geniş kapsamlı farklar elde ediliyor.

Zikredilen kavramlar, Erken Dönem Kelâm İlmi'nde bizim onlarla irtibatlandırmaya alışkın olduğumuzdan daha büyük kapsamlara sahiptirler. Bu da tabii ki içeriklerinin son derece sığlaştırmaya, zayıflatmaya mâl olması ile mümkün olmaktadır. Onlara, H. DIELS tarafından başka bir bağlamda kullanılan “yıpranmış sikke” tasviri^{e)} isabet etmektedir. Böylelikle sonradan kanıtlanması gereken bir hüküm önceden verilmiş olmaktadır.

'Araḍ, tözün karşıtı olan ilinekler için, ama eylemler, özellikler, duyu

⁴ Terminoloji hakkında söylenenlerin müstakil kanıtları Maḳālât'ta bir konu fihristine eklenmesi gerekir. Sadece iki kavram, cevher ve cüz' lâ yetecezza'u, gelecek olanın anlaşılması için daha ayrıntılı bir açıklamayı zaruri kılıyor. [306, 14]'deki bölümde Eş'arî, muhtelif cevher görüşlerini ele alıyor ve burada sadece cevher'i “töz” anlamında şart koşan görüşleri beyan ediyor. Onu takip eden bölümdeki [307, 8] kullanımı da genellikle töz anlamını veriyor, ancak [307, 10]'da el-cevher ellezi lâ yenkasimu ifadesi tamamen el-cüz' ellezi lâ yetecezza'u ifadesi ile eşanlamlı kullanılıyor. Bu son söylenen kullanımı, onu takip eden bölümde de [309, 9] buluyoruz. Buna karşı bölümün başlığında, [309, 14]'den de açıkça anlaşıldığı üzere, el-cevheru'l-vâhid'den sadece el-cüz' ellezi lâ yetecezza'u izâ kâna munferiden anlamında söz ediliyor ki böylelikle el-cevheru'l-vâhid müstakil atom anlamına geliyor (benzer şekilde Nazzam'da da lâ yetecezza'u'suz el-cüzü'l-vâhid her zaman, ama başka zamanda atom anlamına geliyor). Nitekim herhangi bir tavsif olmadan kullanılan el-cevher de, atom anlamında kullanılıyor [311, 4]. Cevher'in (lâ yenkasimu olmadan) atom olarak tespitini, “Tanrı, cevher'i ârazlardan ayırabilir mi” probleminin analizi de gösteriyor. Burada konu cismî tözün ilineklerinin kaldırılması değil atomun ilineğinin kaldırılmasıdır (msl. [311, 17] ile [312, 10-12] karşılaştırılmasında olduğu gibi). Atom için kullanılan cevher ifadesinin Hişâm [311, 8] ([315, 14]'den burada b. el-Hakem'in kastedildiği ortaya çıkıyor), Ebu'l-Huzeyl, Mu'ammer vb. gibi daha eski kelâmcılar için açıkça belgelenmiş olmasını takip etmek de enteresandır. Eş'arî'deki terminolojik durum yani, Fârisî cevher kelimesinin öncelikle atom anlamında Arapça'ya geçtiğini tahmin ettiriyor. Cevher, kendisinin töz anlamına ihtisaslaşmasıyla bir ellezi lâ yenkasimu tamamlamasını zorunlu kılmıştır.

^{e)} H. Diels, Elementum, Leipzig 1899, s. 41.

organları, bir taşıyıcıya ilişkisiz için de kullanılıyor. Ayrıca cismin zıddı olarak kullanıldığı gibi cismî parça-töz için de kullanılıyor. Aynı bunun gibi *cevher* kavramı da sadece töz anlamında değil, atom anlamında da kullanılıyor. Ancak garip bir biçimde bu ifade, büyük ölçüde kelâmcıların kullanımında çoğu kez özdeşleştiği cisim kavramına nazaran geri planda durmaktadır.

Aynı tezahürü atom için kullanılan Arapça ifade de buluyoruz: parçalanamayan parça (*cüz' lā yetecezza'u*). O, bütün kelâmcılarda ismine bağlı düşünce içeriğinden başka hiç bir ortak yönü olmayan bir kavramdır. Ama hiç bir biçimde ismi ile uzlaşmalı olarak belirlenmiş başka bir hüküm barındırmayan da bir kavramdır ki asıl itibarıyla "*işlāhāt*" içinde değerlendirilmemesi gerekir. Hatta kullanıldığı her durumda da "parça" anlamı içerilmemiştir veya her halükarda daha aşağıda araştırılacak ruh veya insan ile "parçalanamaz parça" eşitlemesine çok uzaktır.

Eş'arî'de zikredilen Erken Dönem Kelâmcıları'nın atomlar öğretisi içerik bakımından hiç bir şekilde kaynağı ile bağlantısını açığa çıkarmıyor. Eski ve yeni atomculara göre atom düşüncesi, ortak tabiat açıklamasını araştırmanın son noktasıdır. O, şeylerin oluş ve bozuluş altında kalıcı olanı anlamaya çalışan bir düşünme işleminin sonucudur. Bizce tanınan Erken Dönem İslâm kaynaklarında ilkin böyle bir düşünme işleminin izlerini bulamıyoruz. Hatta bu kaynaklar buna gereksinimi dışlıyor gözüküyor, çünkü yaratılış gerçeği* onları önceleri, tabiatın son şeylerini araştırmaktan muaf tutmuştu. Sonraki Kelâm İlmi'nin atomculuğu yaratılış düşüncesi içine taşınması ve onları "birleşim" (*te'lif*) olarak karakterize etmiş olması gayet açık bir biçimde atom fikrini sonradan haklı çıkarma denemesini içinde taşıyor ve onun ortaya çıkışını açıklamaktan ziyade mevcudiyetini şart koşuyor.

Aynı şekilde bizler atomun muhtelif tanımlarında da, kendilerini son şeyleri araştırmanın sonucu olarak açığa çıkaracak bir iz bulamıyoruz. Diğer büyük farklılıklarına rağmen bu tanımlar, atomu mahiyetine göre tarif etmemeleri (homojen veya nitel bakımdan farklı olarak) ve oluş ve bozuluşa etkisini veya ilişkisini (mekanik, kimyasal ve saf dinamik atomculuk olarak) kararlaştırmamaları

* Burada kullanılan asıl ifade "Offenbarungstatsache der Schöpfung" tertibidir. "Offenbarung" kelimesi vahiy anlamına gelmektedir ve bu tertip bire bir çevrildiğinde "yaratılışın vahiy gerçeği" ifadesine tekabül etmektedir. Ancak bizim burada bunu "yaratılış gerçekliği" olarak çevirmemiz sebebini Hristiyanlar'ın vahiy anlayışında buluyor: Hristiyan öğretilerine göre ilk "vahiy" Tanrı'nın yaratmasıdır, zira "Tanrı 'Işık ol!' dedi ve ışık oldu" (Tekvin 1: 3). Yani burada muhtemelen anlatılmak istenilen Müslümanlar'ın evrenin yaratıldığına inandıklarından dolayı başta ilk unsur, ilk prensip hakkında bir araştırmaya gerek görmemeleridir.

hususunda aynıdır. Fakat nasıl ki bir yargıda özne için yüklem gerekiyorsa** aynı şekilde bu iki tespit de atomculukta tabiat açıklamasının sistemi olarak zaruridir.

Erken Dönem Kelâm İlmi'nde atomların, oluş ve bozuluşun fiziksel prensibi olarak algılanmayışlarını Ebu'l-Huzeyl'in problemi adeta altüst eden öğretisi açığa çıkarıyor: “Tanrı (yani metafizik!) cismi ayırabilir ve birleşmeye sahip olduğunu ortadan kaldırabilir ki bundan da parçalanamayan parçalar meydana gelir”.^{f)} Buna karşılık Eş‘arî'nin “cisim kendisini ayırabilir mi?” sorusu önemli bir ilerleme anlamına geliyor; en azından atom kavramının fiziksel düzene dâhil edilmesi yönünden ki onu sonraki Kelâm İlmi'nde de bu düzlemde buluyoruz.

Nitekim atom terimini, Kelâm İlmi içinde gelişen müstakil bir felsefî düşünce sürecinin sonucu olarak varsaymak kavram özelliklerinde arz edildiği üzere bulunan büyük farklılıklara rağmen, mütecanis soyut isim şeklinin kullanılmış olmasının açıklanamaz olacağı hususu da yasaklıyor. Çünkü biz Erken Dönem Yunan Felsefesi'nde atom için farklı atom sistemleriyle karşılaştığımız kadar, hatta daha çok muhtelif isimler bulurken^{g)}, Kelâm İlmi ekseriyetle sadece *el-cüz' ellezî lâ yetecezza'u*, *el-cüz'ü'l-vâhid* ve de Farsça *el-cevher* isimlerini tanıyor, yuk. bk. 4. dipnot. Bütün bu mülâhazalar Kelâm İlmi'nin bu kavramı, ilgi alanlarına girdiğinde verilmiş bir şey olarak bulduğuna işaret etmektedir. Kaynaklara göre bu durum ilk kez, Nazzâm'ın cismin sonsuza kadar bölünebilirliğini iddia etmesiyle söz konusuydu. *Ἀπειρον κατα διαίρεσιν* ile *ἄπειρον ἐσχάτοις* ayrımının^{h)} göz ardı

** Burada müellif mantık kurallarına atıfta bulunmaktadır. Mâlum olduğu üzere, özne (Alm. Subjekt; Arap. mevdu‘) üzerine bir şey söylenen, yüklem (Alm. Prädikat; Arap. maḥmûl) özne hakkında söylenilendir.

f) Eş‘arî, 314, 12.

g) H. Diels, *Elementum*, s. 16.

h) Aristo, *Phys.*, z. 2, 233a, 25. [çev. notu: *ἄπειρον* (apeiron; sonsuzluk); *κατα διαίρεσιν* (kata diairesin; bölünme yoluyla); *ἐσχάτοις* (eschatois; son noktalar); yani buna göre bir şey ya bölünme yoluyla ya da son noktaları itibariyle sonsuzdur. Bu kısmın daha iyi anlaşılması için Aristo'nun bu ifadeleri kullandığı pasajın tamamının verilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz: “Bunun için Zenon'un “sonsuz şeylere gitmenin ya da sonsuz şeylerin herbirinin sınırlı zaman içinde bitişmesinin olası olmadığı” yollu savı da bir yanlışlık taşıyor. Çünkü büyüklük ile zamana, genelde sürekli olan herşeye iki anlamda “sonsuz” denir: ya bölme açısından ya da uçları açısından. İmdi, nicelikce sonsuz olan nesnelerin sınırlı bir zaman içinde bitişmesi olası değil, oysa bölme açısından sonsuz olanlar için bu olası: nitekim zamanın kendisi bu biçimde sonsuz. Dolayısıyla sınırlı olan içinde değil, sonsuz olan içinde sonsuz olana gitmek sözkonusu; yine sonsuz olan nesnelerin sınırlı nesnelere değil, sonsuz nesnelere bitişmesi sözkonusu. Demek ki ne sınırlı bir zamanda sonsuz olana gidilebilir ne de sonsuz olan bir zamanda sınırlı olana. Zaman sonsuzsa büyüklük de sonsuz olacaktır; büyüklük sonsuzsa zaman da öyle. Diyelim ki, sınırlı büyüklük AB, sonsuz zaman ise

edilişiyle sonsuzluk dūřüncesiyle yaratılmış dūřüncesi bağdaşmaz kabul ediliyordu.ⁱ⁾ “O herşeyi sayı ile saydı”^o ve “O her řeyi kapsıyor”^{oo} gibi Kur’ân pasajlarından yola çıkarak özellikle Mu‘tezile ilahî bilginin nesnelere olarak sonsuz parçaların kabulüne karşı mücadele etti. Böylece Hiřâm ve Nazzâm’ın görüşlerine karşı olan (sayısal bakımdan sınırlı) atomların öğretisi teolojik dogmanın bir parçası haline geldi ve Nazzâm’ın öğretilerinde itici bir řey bulunmadığında bile kalmaya devam etti. Teolojik ilginin odak noktasına atomlara zorunlu olarak bağlı kozmolojik dünya görüşü değil de sadece atomların tespiti (*işbâr*) veya inkârı (*nefy*) girdi. Atom fikri ancak ikincil düzeyde ilahî bilginin ve kudretin nesnesi, insanî eylemler, duyular ve de cismin temel unsuru olarak ilgi uyandırdı.

Atom dūřüncesi ordaydı. Onu doğrudan Yunan Felsefesi’nden türetmek (makalenin 5. sayfasında söylenilenin dışında) İslâm ve Yunan atomculuğu arasındaki şimdi anlatılacak olan temel farklılıklar da engelliyor. Yunan atomculuğunda atomun şekli (krř. Platon) ve cismanî atomlara zorunlu olarak bağlı olan ağırlık (krř. Demokrit ve diğer parçacık nazariyesi temsilcileri) büyük bir rol oynamaktadır. Eř’arî iki hususa da – titizce tüm ârazilari atom öğretisinin bütün temsilcilerine göre zikretmeye emek vermesine rağmen – değinmemiştir. Aynı şekilde, atom dūřüncesine zihnî zorunluluk olarak yapışık olan boş mekân kavramına* da değinilmiyor; oysaki ele alınan temas, komşu oluř ve nüfuz kavramları** [327, 4] doğrudan boş mekân kavramına götürmesi gerekiyor. Buradan İslâm atom öğretisinin, birçok Yunan atomculuk sistemini devralarak oluşmadığının anlaşılması gerektiği sonucu çıkıyor. Bu sonuçlar, makâlât kaynaklarında atomlar

C. Zamanın sınırlı bir parçası olarak da CD alınmış olsun. Bu sınırlı zaman içinde bir nesne, büyüklüğün bir parçasını geçecektir, bu geçilen parça da BE olsun. Bu [BE] parçası ya AB ile aynı ölçüde ya ondan eksik ya da ondan fazla olacaktır, bu hiç önemli değil; çünkü büyüklük BE ile eşitse hep eşit zamanda geçilecektir; bu büyüklük bütünle aynı ölçüdeyse geçişin gerçekteşiği zamanın tümü sınırlı olacaktır, nitekim o, büyüklüğün de bölündüğü eşit parçalara ayrılmış olacaktır.”; Aristoteles, Fizik, çev. Saffet Babür, (İstanbul: YKY, 2. Baskı, 2001), s. 263].

ⁱ⁾ msl. İntişâr, 10; Fark, 123, aşağıdan 3; ama Nazzâm’ın görüşüne göre de, İntişâr, 34, 8!

^o el-Cin 72/28.

^{oo} Fussilet 41/58. [çev. notu: müellif ayet sayısını farklı bir tasnif kullandığından 58 olarak vermiştir, bizlerin kullandığı tasnife göre kastettiği 54. ayettir].

* ĥalâ’. Asıl metinde burada kavram yerine “Korrelat” terimini kullanılmaktadır. Bu kelime, “bir kavramı / dūřüncüyü tamamlayan veya onunla bir ilişki ve etkileşim içinde bulunan kavram / dūřünce” anlamına gelmektedir. Türkçe sözlüklerde bu sözcüğün karşılığı “bağlılaşık” olarak verilmektedir.

** Bu bağlamda Makâlât’ta bu üç ifade için kullanılan kelimeler sırasıyla şunlardır: mukâmene, mucâvere, mudâhele.

öğretisinin değil de (*işbāt el-cüz' ellezī lā yetecezza'u*) bunun karşısı olan atomların inkârının (*nefy* veya *ibtāl*), yani cismin sonsuza kadar bölünebilirliği fikrinin, felsefesinin etkisine bağlanıldığı vakıası ile uyum içindedir.

Şehristānī⁵ çünkü şunu iddia ediyor: “Nazzām, atomların inkârında filozofları tasdik edip *tafra* öğretisini meydana getirdi.”^{j)} Aynı şekilde Abdulkāhīr bildiriyor: “O (Nazzām) Hişām ve filozofların bidatinden atomların inkârı görüşünü aldı ve bunun üstüne *tafra* görüşünü inşa etti.”^{k)} Ama Abdulkāhīr başka bir yerde, Nazzām tarafından benimsenen atomların inkârını sadece Hişām’a bağlıyor.^{ka)} Ancak bu iki tanıklıkla daha eski olan iki kaynak, *İntişār* ve *Maḳālāt* (ve *Fark* 50, 15), zor uzlaşıyor. Çünkü ikisine göre Nazzām’ın Hişām’a bağlılığı aşıkârdır ve Nazzām’ın öğretisindeki görüşlerine, Hişām tarafından öğretilenin ötesinde felsefenin etkisini muhtemel yapabilecek bir an bile gün ışığına çıkmıyor. Hatta buna zıt olarak bu kaynakların daha yakın bilgileri, Nazzām’ın bunlarla alakalı olan felsefi görüşlere vakıf olmadığını beyan ediyorlar. *Maḳālāt*’ta, bir parçası olmayan bir parça olmayışı... bir yarısı olmayan yarı olmayışı Nazzām’ın açıklaması olarak gösteriliyor.^{l)} Delil olarak bu bir *petitio principii*’dir^{***}, çünkü bu ifade tarzı sadece her yarının tamamlayıcısı olarak başka bir yarının olduğu, her parçanın zorunlu olarak başka bir parçayı şart koştuğu anlayışına izin veriyor. Buna karşı (*İntişār*’a göre) Nazzām’ın düşüncesi, her yarının tekrar iki yarısının (potansiyel olarak), her parçanın tekrar birçok parçasının olduğudur. *İntişār*’da^{m)} Nazzām’ın delili olarak, bir yarısı olmayan bir şeyi bulamadığı gösteriliyor. Yani sonsuza kadar bölünebilirlik düşüncesi tecrübeden yola çıkarak tümevarım deliliyle elde edilmişti. Ancak felsefi bakımdan tek mümkün olan matematiksel süreklilik düşüncesinden yola çıkarak tümdengelim metodunu kullanmaktır. Daha da çok, Nazzām’ın, karşıtlarının “sonsuz” kavramının çift anlamlılığından türettikleri itirazlarıyla karşı karşıya kaldığı çaresizliği şaşırtıyor. Şehristānī’ye göre o, bir karıncanın bir kaya kenarından başka bir kaya kenarına gittiğinde sonsuz bir mekâm kat ettiği şeklinde

⁵ Burda ve sonrasında W. Cureton’un baskısına (London, 1842) göre iktibas edilecektir; ara sıra Th. Haarbrücker, *Religionsparteien und Philosophenschulen* (Halle, 1850) eseri kullanılmıştır.

j) Şehristānī, 38, aşağıdan 2.

k) *Fark*, 113, aşağıdan 3.

ka) *Fark*, 50, 15.

l) *Eş‘arī*, 318, 16.

*** Bir iddianın, ispatlanması gereken iddianın doğru olmasını gerektiren beyanlarla kanıtlanması anlamında kullanılan terimdir, yani sonucun nedenini sonucu kanıtlamak için kullanmaktır. Bir kitapta Kısır Döngü Safsatası olarak ifade bulmuştur; krş. Alev Alathı, *Safsata Kılavuzu*, (İstanbul: Boyut, 2001). İng. *Begging the question*; Arap. *el-muşāderetun ‘ale’l-matlūb*.

m) *İntişār*, 34, 4; 35,3.

eleştirilmişti;ⁿ⁾ *Farq*^{o)} ve *İntiřār*^{a)} göre dūalistler tarafından Nazzām'ın dikkatine, ruhun cismi terk etmesinde aynı Humāma * gibi sınırlı zamanda sınırsız mesafeler kat etmesi gerektiği neticesi sunulmuştu.^{q)} řehristānī ve Abdulkāhir'e göre Nazzām, bu zorluklardan aynı şekilde gayri felsefi ve tesirsiz bir çıkış yolu olan, "bir řey bir yerden başka bir yere arasında bulunan yerleri sıçrayarak (*tafra*) ulaşabilir" açıklamasıyla uzaklaşıyordu.⁶ *İntiřār*'ın mūellifinin – muhtemelen kendisinin de bunun tutarsızlığını anlamış olduğundan dolayı – Nazzām'ın savunmasında bu zayıf mūdafaaya değinmemiş olması çok zlidir. Һayyāť'ın kanıtlaması açıkça, bunun Nazzām'ın kendisinden neşet etmediğini ortaya çıkartıyor. Yani böylece *Farq*'ta sunulanın asıl kanıtlama olarak kabul edilmesi gerekiyor. Çünkü Һayyāť ilkin Nazzām'ın görüşünde hiç söz konusu olmayan ve karşıtları tarafından şahsa yönelik hamle delili** olarak kullanılmayan sonsuz genişlemiş düşüncesini eliyor. Ama o, "ancak Nazzām, cisimlerin bölünemeyen parçalardan bir araya geldiğini ve iki yarıya bölünme tasavvuru olmayan bir parçanın varlığını inkār etti" şeklinde devam ettiğinde sadece öğretisini tekrarlıyor, ancak kasten blnebilirliğin itici sonsuzluğunu es geçiyor; bunu, bir yandan onun gayri hakikatini vurgulayarak^{qa)}, diğer yandan iki yarının zikredilmesiyle anlaşılan Nazzām'ın öğretisini yumuşatmak veya güzel göstermek isteyerek yapıyor.

n) řehristānī, 39, 1.

o) *Farq*, 124, 6.

a) *İntiřār*, 32, 15.

* Humāma, zulmetin ruhudur. Abdulkāhir'in beyanına göre Nazzām, Māneviyye'nin "Humāma, Nur'u görmek için sınırsız beldeleri kat etti" şeklindeki görüşünü "bir şey sınırsız bir mesafeyi nasıl aşabilir" şeklinde eleştirmiştir; bk. Abdulkāhir el-Bađdādī, el-*Farq* beyne'l-Fıraķ, nşr. komisyon (Beyrut: Dāru'l-Āfāķi'l-Cedīd, 5. Baskı, 1982), s. 123.

q) zorluğun kendisi için krş: Aristo, Phys.; ayr. bölünemez çizgiler hakkındaki Sözde-Aristoteles yazısını, ev. O. Apelt, Beitrage zur Geschichte der gr. Philosophie, Leipzig 1891, 271-286. [ev. notu: orijinal metinde kullanılan "Pseudo-Aristoteles" kavramı, geçmişte aidiyeti Aristo'ya atfedilen, ancak sonraki araştırmalar vasıtasıyla Aristo'ya ait olmadığı anlaşılan yazılar için kullanılan bir terimdir].

6 Zurķān'a göre (Maķālāt, 321, 5) Hiřām önceden tafra öğretisini temsil etmiştir, ancak krş. 321, 5.

** argumentum ad hominem. Bu terim karşıt görüşte olan birinin tezini, onun şahsına yöneltilen bir eleştiriyle rtme girişimi için kullanılmaktadır. Bir kitapta adam karalama safsatası olarak ifade bulmuştur; krş. Alev Alatlı, Safsata Kılavuzu, (İstanbul: Boyut, 2001).

qa) Ancak bu sonsuz bölünebilirlik öğretisi ve atomlar öğretisi arasındaki asıl farkı kanıtlamıyor, çünkü atomların kabul edilmesiyle de eskilerin benimsedikleri daimi cisimde sadece potansiyel olan, aktüel olmayan bir bölünmenin varsayılması gerekirdi.

Buna göre Nazzām'ın, “cisim sonsuza kadar bölünebilir” şeklindeki salt tezi dışında Yunan Felsefesi'yle alakası yoktur; bunun haricinde problemlere en küçük bir aşinalık bile göstermiyor. İşbu tezin ama önceden Hişām tarafından temsil edilmiş olmasından dolayı^{r)} Şehristānī ve Abdulkāhīr'in, Nazzām'ın filozoflardan etkilendiği iddiası şüpheli görünmesi gerekiyor.

Ancak S. HOROWITZ, Stoacılığın Araplar'daki felsefenin gelişimi üzerindeki etkisini ele alan çok dikkatli tutulmuş ve genelde gayet de fazla ileri gitmeyen araştırmasında^{s)} demin zikredilenlerin yanında Nazzām'ın ve Stoacılar'ın öğretisi arasında başka göze batan paraleller sundu. Şehristānī'nin felsefenin etkisi hakkında yukarıda değinilen açık şahitliği ve daha eski beyanların eksikliği HOROWITZ'i, Araplar'daki felsefenin gelişimi üzerine Stoacılığın doğrudan etkisi olduğu fikrine götürmesi gerekmiştir. Ancak yeni neşredilen kaynaklar, Yunan Felsefesi'yle uyum halinde olan bu öğretilerin eski temsilcisi olarak Hişām b. el-Hakem'e işaret ediyor ve böylelikle düalist grup olan Deysāniyye (İbn Deysān takipçileri) ile bir bağlantı bulunuyor. Deysāniyye bizi gnostiklerin diyârına, yani muhtemelen hiçbir dünya görüşünde olmadığı kadar Yunan Felsefesi'nden oluşan bir senkretizmin filizlendiği bir yere götürüyor. İbn Deysān'ın oğlu ve bu mezhebin ana kurucusu olan Harmonius'un Atina'da okuduğu (Stoacılığın son filizlenme dönemi zamanlarında) ve “babasının – o ne bariz gnostikçi, ne de saf Stoacı idi – yanlışlıklarına ruh, cismin doğumu ve yok oluşu ve tenâsüh ile alakalı Yunanlar'ınkini de eklediği” apaçık belgelenmiştir.^{t)} MITSCHHELL tarafından keşfedilen parşömen bu yönde özellikle faydalıdır.^{u)} O kitabının önsözünde şunu diyor: “*The discourses against Bardaisan are remarkable as showing the influence of the Platonists and the Stoics around Edessa.*”^{*} Yani böylelikle rahatça “Hişām, Stoacı görüşlerini doğrudan Yunan Felsefesi'nden almıştır” şeklinde bir telakkinin oluşmaması gerekiyor; bilakis Yunan Felsefesi ile senkretik bir yapı almış olan farklı eğilimlerdeki düalizmin de bu denli izlerin mevcut oluşu için bir faktör olarak yerleştirilmesi gerekiyor. Eğer BECKER^{v)} Hristiyan polemiğini İslâmî dogmanın oluşumuyla nedensel bir biçimde ilişkilendirdiyse böyle bir etkininin daha çok

^{r)} Eş'arī, 59, 4.

^{s)} S. Horowitz, “Über den Einfluss des Stoicismus auf die Entwicklung der Philosophie bei den Arabern”, ZDMG, 57 (1903): 177-196.

^{t)} Sozomenos, Hist. Eccl III, 16; Migne P.G, LXVIII, 1089.

^{u)} S. S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion and Bardaisan, I, London 1912. [çev. notu: asıl metinde yer alan kelime parşömen (=Pergament) sözcüğü değil “Palimpsest” kelimesidir. Palimpsest, önceden üzerinde bulunan yazının silinerek yeniden üzerine yazı yazılmış olan parşömendir.]

^{*} İbn Deysān'a karşı söylemler, Edessa (Urfâ) civarındaki Platoncular'ın ve Stoacılar'ın etkisini gösterme bakımından dikkat çekicidir.

^{v)} C. H. Becker, Islamstudien, I, Leipzig 1924, 432-449.

sebeple İslâm'ın düalistlere karşı gerçekleştirdiği polemiklerinden kabul edilmesi gerekiyor.^{w)} Çünkü sonuncusu en eski kaynaklardan yola çıkarak İslâm-Hristiyan polemiklerinden kıyaslanamaz ölçüde daha büyük bir öneme sahipti. Ancak kanaatimce bu araştırmanın şimdiye kadar takip edildiğinden başka bir yöne doğru götürülmesi gerekmektedir. BECKER'in "Polemik ve münakaşa yolundan daha doğal bir temas ve fikir alımı var mı?"^{x)} şeklindeki retorik sorusu kesinlikle "evet" ile cevaplanması gerekiyor. Özellikle kendisinin^{y)} ve SCHAEEDER'in düşünce dizgileri, kendilerinin buradaki bağlamda göz ardı ettikleri bir yolu işaret ediyor: Helenistik dünyanın fethiyle genç İslâm büyük olasılıkla halklara amentüsünü zorla kabul ettirdi, ancak helenistik dünya görüşünün çeşitli formları ile din arasındaki denge sığ bir teslimiyet ve yüzeysel bir dinden dönmeden çok daha uzun bir zaman dilimini gerektiriyordu. En erken dönemde düalizmin aşikâr inananlarına karşı şiddetli bir savaşın sürdürülmesine rağmen, dünyevî / kutsal olmayan** dünya görüşü ile dinî inanç arasında gözükmeyen bir dengesizlik devam edebilmişti. Başka bir ifadeyle, dinlerinden dönmüş olan düalistlerin fikirleri müslüman cemiyetinin ortasında koyun postu içindeki kurtlar gibi engellenmeden varlığını sürdürmeye devam etmişti, tâ ki giderek şekillenen ortodoksi* onları İslâm'la bağdaşmaz kabul edene ve Müslüman Teolojisi'nin fikir dünyasından çıkarana kadar. Yani bu nokta-i nazar altında İslâmî dogmanın oluşum süreci sadece farklı fikirlerin içeriye akması olarak değil, giderek Hristiyânlığa, Manehizm'e, Gnostisizm'e ve (buna bağlı olan) Yunan Felsefesi'ne dayanan fikirlerin dışlanması olarak da algılanması gerekiyor.

Bunun için şu bir örnektir: *Maķâlâr*'ta şöyle deniliyor: "İlk Râfidî fırka, insanın⁷ iki kavram için, beden ve ruh için, bir isim olduğunu, ve bedenin ölü, ruhun fâil, idrak edebilir ve hissedebilirlik kabiliyetine sahip olup nurlardan bir nur olduğunu iddia ediyor. Zurķân'a göre Hişâm bu fikrin temsilcisidir."^{z)} Bu tanımın, Deyşâniyye'nin öğretisiyle bağlantısı aşikârdır: "Onlar, nurun canlı, bilgili, kudretli, hisseden ve idrak eden olduğuna, hareket ve hayatın ondan geldiğine, buna karşı zulmetin ölü, cahil, güçsüz, sabit ve ruhsuz olduğuna inanırlar."^{aa)}

Buna ilaveten Nazzâm'ın öğretisi karşılaştırılmalıdır: "İnsan ruhtur, bedene

w) krş. Schaeder, *Der Islam und das griechische Erbe*, 261.

x) Becker, I, 433.

y) Becker, "Zur Einl.", *Islamstudien*.

** profan

* Burada büyük olasılıkla Sünnilik kastediliyor.

7 Bu ve sonraki tanımlar için insan ifadesinin farklı kullanıldığı dikkate alınmalıdır: 1. sadece ruh için, 2. ruhsuz beden için, 3. ruhtan ve bedenden birleşmiş olan için; bk. İbn Hâzım, "el-Kelâm fi'l-insân", *Kitâbu'l-Fişal*, (Mısır baskısı 1320), V, 65.

z) Eş'arî, 60, 15.

aa) şehristânî, 194, 5; ve krş. Eş'arî, 338, 3.

nüfuz ederek ve onunla sarmaşık olarak, bütünde bütündür; beden bir engel, hapis ve darlıktır. Zurkân onun görüşü olarak ruhun, his ve idrak etme kabiliyetli, “*cüz’ vâhid*” ve ne nur ne zulmet olduğunu bildiriyor.^{ab)} Nazzâm’ın Hişam’a bağlılık ilişkisinde “ve ne nur ne zulmet olduğu” eki, Nazzâm’ın Hişam’dan aldığı düalist görüşten vazgeçtiği anlamına geldiği kuşku uyandıran bir durum değildir. Buna karşı ben *cüz’ vâhid*’de gnostik-düalist görüşün bir kalıntısını görmek istiyorum. Çünkü bu *cüz’ vâhid*, Eş’arî’nin [61, 3] Râfidîler’in ikinci isimsiz bir grubuna attığı insan tanımındaki *cüz’ lâ yetecezza’u* ile paralellige koyulmalıdır: çünkü biz bir kere Gnostisizm’in düşünce dünyasında bulunduğumuzda *cüz’ lâ yetecezza’u*’da bir Eon’u, yani ilahî sudûrun en küçük parçalarından birini görmek çokta zor olmuyor. Nazzâm’ın *el-cüz’ü’l-vâhid* ifadesinin kendisi sadece, Nazzâm’ın *cüz’ün* bölünebilirliği hakkındaki kanaatine aykırı olan atom anlamındaki *cüz’ lâ yetecezza’u* kavramının bir değişikliği veya uyguna düzenlemesidir. [60, 15] ve [61, 3]’deki iki zahirî olarak temelden farklı tanımların kendilerini dışlamadığı gibi Nazzâm’ın iki farklı tanımında da [331, 9] bir çelişki bulunmuyor. Bu iki paralellik Gnostisizm’deki ortak bir kaynağa işaret etmektedir.

Ama atom olarak ruhun (veya insanın) yukarıda açıklanan tanımı, Kelâm İlmi’nde şimdiye kadar tanınan kaynakların tahmin ettirdiğinden çok daha büyük bir öneme sahipti. Ve öte yandan, Erken Dönem Kelâmcıları’nın benimsedikleri gnostik fikrî mülkiyetin giderek dışarı atılmış olması ve sonraki kaynakların bilinçsiz tahrifleri hakkındaki tezimizin açıklanmasına da yardımcı oluyor. Şehristânî’ye göre Mu’ammer, insanın bir şey (*ma’nâ*) veya bir töz (*cevher*) olduğunu, ama beden olmadığını iddia ediyor.^{ac)} Ancak *Maqâlât*’a göre Mu’ammer’in öğretisi: “İnsan bir atomdur (*cüz’ lâ yetecezza’u*). Beden insan için aleti oluştururken, insan dünyada idare edendir.”^{ad)} *Maqâlât* ve Şehristânî’nin beyanlarındaki çelişki kendisini, töz için sonuncusu, yani Şehristânî tarafından kullanılan kelimenin Erken Dönem Kelâm İlmi’nde atom için de kullanıldığı ve sonra yanlış anlaşıldığı şeklinde açıklıyor. Ama buradan Şehristânî’nin kendisi tarafından tamamen yanlış anlaşılmış olan öğretiyi felsefeye dayandırması yine tipiktir: “Bu iddiayı ama o, insan ruhunun, töz olarak kendisiyle kâim olan bir şey olduğu görüşünü temsil eden filozoflardan aldı.”^{ae)}

Atom kavramı bizi psikoloji alanına da götürüyor. Eş’arî’nin insan ve ruh hakkında aktardığı teolojik görüşler, tanıdığımız hiçbir kaynak eserin gösteremediği şekilde özellikle bu alanın düalist psikolojiyle sıkı bir bağ içinde bulunduğu delalet ediyor. Atom düşüncesinin gnostik görüşün bir kalıntısı olarak psikolojide bulunması bana, tarafımızca tanınmayan, İslâm içi bir kozmolojinin onu

ab) Eş’arî, 331, 9.

ac) Şehristânî, 47, 5.

ad) Eş’arî, 331, 13.

ae) Şehristânî, 37, 6.

üretmediğine ve Kelâm İlmi'nin onu doğrudan Yunan Felsefesi'nden almadığına dair başka bir kanıt gibi geliyor. Aynı şekilde, belki başka tezlerde ve düşünme araçlarında, – fikirler çatışmasında yavaşça dökülmeye devam etmek veya kendisini yeni şekillendiren bir düşünce dünyası için dayanak oluşturmak için – gnostik-helenistik dünya görüşünden taşıp Erken Dönem Kelâm İlmi'nin içine uzanan ada uçları görebileceğimize işaret ediyor gibi de geliyor.⁸

⁸ Kendimi, Sayın Prof. Bergsträsser'in seminerinde Makâlât'ın anlaşılması için çok şey öğrendiğimi ve de önünüzde bulunan çalışmaya teşvik bulduğumu, minnettarca tasdik etmeye mecbur hissediyorum.