

Evrende Hareket*

Albert Nasrî NÂDER

Çev. Hasan TÜRKMEN**

Mu'tezile mezhebinde yaratma, yokluktan varlığa geçiştir. Daha önce belirttiğimiz üzere fani varlıkların bir kısım özellikleri vardır.¹ Fakat hareket, evrenin nitelediği en önemli sıfattır. Bu sıfat, varlıktan mı kazanılmıştır yoksa yok olan şeylerin bir gereği midir?

1. Cisimler Yaratıldığında Hareketli midir?

Bir kısım Mu'tezile bir taraftan cismin diğer taraftan da hareket ve sükûnun arasını ayırarak şunu söylerler: Muhakkak Allah'ın cismi yarattığı anda cisim ne hareketli ne de sakindi. Ancak cisme hareketin hulul etmesiyle cisim hareket eder ve sükûnun ona hulul etmesiyle de sakin olur. Bu, Ebu'l-Hüseyin el-Hayyat'ın görüşüdür.² Bu da hareket ve sükûnun var olan şeyden kazanılmış olduğu anlamına gelir. Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Muammer b. Abbad es-Sülemi, Bısr b. Mu'temir ve Ebu Ali el-Cübbai gibi diğer bir kısım Mu'tezile ise, cismin Allah'ın yarattığı anda sakin olduğunu ifade ederler.³ Onlar bu ifadeleriyle şunu kastetmektedirler: Hareket, yokluk anında yok olan şeylerin bir gereği değildir; aksine varlıktan kazanılmıştır ve yok olan şeyler sükûn durumundadır. Bu hususta İbrahim en-Nazzam'ın görüşü esas itibariyle diğer Mu'tezililerin görüşünden farklı değildir. O, her var olan şeyin hareketli olduğunu ve tüm cisimlerin sözde sakin, aslında ise hareketli olduğunu belirtir.⁴ Ona göre cisim, var olan şeydir. Burada Nazzam, hareketi, hareket-i nakl (mekanik/intikal hareketi) ve hareket-i i'timad (dayanma hareketi)⁵ olmak üzere ikiye ayırır. O, cisimlerin Allah'ın yarattığı anda dayanma hareketi ile hareketli olduğunu ileri sürer.⁶ Onun bu sözünden şu anlaşılmaktadır: Kuşkusuz hareket varlığa bağlıdır ve yokluk sıfatlarından bir sıfat değildir. Aksine yok olanın hareketi varlıktan kazanır.

* Albert Nasrî Nâder'in, Felsefetu'l-Mu'tezile, Matbaatu Dâru Neşri's-Sekafiyye, İskenderiyye, 1951 isimli eserinin "Tevhid" isimli Birinci Cüzün İkinci Babının s. 186-204 içerisinde yer alan "Hareket" isimli Dördüncü Faslından çeviri yapılmıştır.

** Dr., Çevre ve Şehircilik Bakanlığı, hasantu@csb.gov.tr

Mu'tezililer'in tamamı, hareketin yok olanların sıfatlarından biri olmadığı; aksine onun yok olanların var olduğunda kazandığı bir sıfat olduğu hususunda görüş birliği halindedirler.

2. Hareket ve Sükûnun Tanımı

Ebu'l-Huzeyl, hareketler ile sükûnun ve oluşlar ile birbirlerine dokunan şeylerin moleküllerin arasını ayırarak şunu dile getirir: Kuşkusuz cismin hareketi, birinci mekândan ikinci mekâna intikaldir. Bilindiği üzere aynı şekilde hareket, ikinci mekânda birinci oluştur.⁷ Sükûn ise, cismin bir yerde peş peşe iki zaman beklemesidir.⁸ Her hareket, iki zaman ve iki mekân gerektirir; sükûn ise, bir mekân ve iki zaman gerektirir. Ona göre hareket, ya intikal ya da oluştur; sükûn ise, tek bir mekânda sabit kalmaktadır.

Ebu'l-Huzeyl'in "hareket, ikinci mekânda oluştur" şeklindeki tanımı, Nazzam'ın "hareket, herhangi bir değişikliğin başlangıcıdır" ve sükûn da "cismin, bir yerde iki vakit kalmasıdır; yani orada iki vakit hareket etmesidir"¹⁰ şeklindeki sözüne zemin hazırlamıştır. Aynı şekilde Ebu'l-Huzeyl'in bu tanımı, Nazzam'ın "hareket ve sükûn, oluşlardır"¹¹ sözüne de zemin hazırlamıştır. Nitekim Cübbai'ye göre hareket, "yok oluş" anlamındadır. Dolayısıyla hareket, "intikal" anlamında değildir.¹² Ebu'l-Huzeyl, Nazzam ve Cübbai, hareketi, ikinci mekânda oluş olarak benimserler. Muammer ise, sükûnun, "oluş" olduğunu ifade eder.¹³

Bu tanımlardan açığa çıkan şudur ki, şüphesiz Mu'tezile'ye göre hareket, sadece nakil hareketi değildir; aynı zamanda Aristoteles'in kastettiği anlamda bir oluştur. Aristoteles'e göre oluş, en alt cevherin en üst cevhere dönüşümüdür. Zira oluş, cevherin bulunduğu yerden en yüksek kemale ulaştığında ortaya çıkar. Bir başka deyişle oluş, bir şeyin değişiminin ikinci durumunda ortaya çıkar. Bu yüzden Ebu'l-Huzeyl, hareketin ikinci mekânda olduğunu belirtir. Nazzam'a göre hareketin ya da oluşun başladığı birinci mekân, sükûn halidir; ama aynı zamanda hareketin dayandığı bir haldir. Bu yüzden o, sükûnun bir itimad hareketi olduğunu söylemiştir. Muammer, sükûnun "oluş" olduğunu söylediğinde, bu söz, Ebu'l-Huzeyl'in, "hareket, ikinci mekândadır, yani hareketli cismin ulaştığı ve bulunduğu yerdedir" sözünden aslında pek farklı değildir. Nazzam ise, bu duruma "dayanma hareketi" ismini vermektedir.

Mu'tezile, "hareketi geçiş değil oluştur" diye tanımladığında, burada karşımıza çıkan şudur: Niçin onlar hareketi, bir şeyin ortaya çıktığı ikinci mekânda var olduğunu söylemişlerdir? Oysa onlardan bir kısmı hareketi, birinci mekân ile ikinci mekân arasında bir yerde bulunduğunu söylemişlerdir. Bış b. Mu'temir'in dediği gibi yaratma esnasında "şey" bu ara mekândan geçer.

3. Hareketin Yeri

Her hareketin bir başlangıç noktası vardır ki, biz buna “birinci mekân” deriz ve yine bir bitiş noktası vardır ki, buna da “ikinci mekân” deriz. Yine bu iki nokta arasında hareketin uğradığı ve devam ettiği üçüncü bir mekân vardır. Biz, Mu'tezile'nin “yok olan şeyler sakindir, hareket ise varlık ile kazanılmıştır” sözüne dönecek olursak, onların hareketin yerini iki farklı noktada sınırlandıklarını görürüz. Sözgelimi Ebu'l-Huzeyl, Ebu Ali el-Cübbai ve oğlu Ebu Haşim el-Cübbai, hareketin ikinci mekânda bulunan cisimde meydana geldiğini belirtirler. Zira hareket, ikinci mekânda ilk oluşur.¹⁴ Ayrıca Ebu'l-Huzeyl buna şunu ilave eder: Hareketin iki mekânı ve iki zamanı olması gerekir. Sükûnun ise, iki zamanı olması gerekir. Burada Ebu'l-Huzeyl'in bu sözü şu şekilde yorumlanabilir: Yok olan şeyler sükûn halindedir; hareket ise, sükûn halinde başlamaz. Aksine hareket, varlık halinde başlar (ortaya çıkar). Varlık da yok olan şeylerin bir halden başka bir hale geçiş hareketidir. Fakat cisim, yaratılma anında hareketli değildir; aksine hareket kabiliyetine sahiptir. Halbuki o, yokluk halinde hareket kabiliyetine sahip değildir.

Cismin, varlığı anında bulunduğu sükûn hali, imkânı içerisinde eylemde bulunmayı barındıran bir hareket konumudur. Ebu'l-Huzeyl'in, “hareket, ikinci mekânda bulunur” sözü, bu şekilde yorumlanmaktadır. Zira varlıktan önce sükûn vardır ve sükûnun varlığında cisim sakindir. Fakat hareket cisimde, bu (sükûn) mekânında toplanır. Hareketin onun imkânı dâhilinde bulunduğu açıktır.

Kuşkusuz Ebu'l-Huzeyl'in hareket hakkındaki bu görüşü, Nazzam'ın “sükûnu, dayanma hareketi” olarak tanımladığı sözüne zemin hazırlamıştır. Ebu'l-Huzeyl, hareketi sükûnun yeri olan ikinci mekânda dondurmuştur. Nazzam da bu sükûne, dayanma hareketi ismini vermiş ve şöyle demiştir: Eğer cisim bir yerden başka bir yere hareket ederse, hareket ikincisinde değil de birincisinde meydana gelir ve bu da cismin oluşu gerektiren dayanmalardır. İkinci mekândaki oluş, cismin ikinci mekândaki hareketi demektir.¹⁵ Burada Nazzam, sükûne herkes tarafından bilinen anlamı vermiyor. Zira bizim sükûn olarak isimlendirdiğimiz şeye Nazzam, dayanma hareketi ismini vermektedir ve bu hareketi de intikal hareketinden ayırmaktadır.

Bişr b. Mu'temir'in hareketin mekânını tanımlamak için tecrübeye başvurduğu anlaşılıyor. O diyor ki, hareket ne birinci ne de ikinci mekânda meydana gelir; ancak cisim, hareket ile birinciden ikinciye geçer.¹⁶ O halde hareket birinci ve ikinci mekân arasında bulunur. Başka bir deyişle hareket, uğradığı ve devam ettiği üçüncü mekânda bulunur. Bunun nedeni ise, cisim birinci mekânda hala sakindir; sükûn ise hareketin zıttıdır. Hareket sakin olan cisme hulul edince, artık bu cisim birinci durumda değildir. Zira hareket ve sükûnun aynı anda tek yerde bulunmaları muhaldir. Daha sonra cisim hareket et-

tikçe hareketin sonu olan ikinci mekâna henüz ulaşmamış demektir. Öyleyse hareket birinci ve ikinci mekân arasında var olan bir mekânda bulunur. Cisim hareketten ayrılan geometrik bir nokta mesabesinde. Cisim harekete başladığında, daha önce sakin olarak bulunduğu yeri terk eder.¹⁷

Mahallî hareket hususuna gelince, bu hareket cismin değişik kısımlarında bulunur. Zira cisim, yerini değiştirmemiştir. Bu da cismin kısımlarının kendi içindeki yerlerini değiştirmemesini engellemez. Bîşr'in hareket hakkındaki sözü, Hayyat'ın "cisim, hareketin hululü ile harekete geçer ve sükûnun hululü ile sakin olur"¹⁸ iddiasından farklı değildir. Burada Hayyat'ın bu sözünden anlaşılan o ki, Hayyat, bir yönden cisimle hareket ve sükûnun, diğer yönden ise hareketle sükûnun arasını tamamen ayırmaktadır. Oysa bunlar peş peşe cisme hulul eden arazlardır. Zira hareket, henüz sakin olmayan cisme hulul eder; sükûn ise, henüz hareket etmeyen cisme hulul eder. Böylece Bîşr ve Hayyat'ın görüşü, hareketi ikinci mekânda yani hareketin bitiş noktasında donuklaştıran (işlevsiz kılan) Ebu'l-Huzeyl'in görüşünden bütünüyle farklı olmaktadır. Ayrıca sükûnu, dayanma hareketi olarak gören Nazzam'ın görüşünden de farklıdır. Bunun nedeni, Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam'ın hareketle ilgili görüşlerini yokluktan varlığa geçiş fikrine dayandırmalarıdır. Hâlbuki Bîşr ve Hayyat görüşlerini tecrübe ile gözlemlediğimiz şeyler üzerine bina ederler.

4. Hareket Cisme Nasıl Hulul Eder?

Mu'tezililerin, cisimlerin sayısı ve bu sayı hakkındaki görüşleri farklı olduğu halde onlar, cisimleri bölünme kabul etmeyen cüzlerden oluştuğunu nasıl söyleyebiliyor olduğunu, bu babın üçüncü faslında açıklamıştık. Burada ise, hareketin cismin tamamına mı ya da bir kısmına mı hulul ettiğini inceleyeceğiz.

Ebu'l-Huzeyl, birçok cüzden oluşan cismin hareketinin, o cismin bir kısmına hulul eden bir hareketle mümkün olduğunu söylemektedir. Zira cismin tüm cüzleri oluşta birbirleriyle dayanışma içindedir. Dolayısıyla cismin tamamı hareket edinceye kadar onun bir kısmına hululü yeterlidir. Cismin cüzleri arasındaki dayanışma gereği hareket, hareket eden cüzlerden doğrudan hareket ettirenin etkisinde olmaksızın diğer cüzlere intikal eder.

Fakat Ebu Ali el-Cübbai, cisim hareket ettiğinde hareket edenin cüzleri sayısınca her cüzde bir hareket olduğunu ileri sürmektedir.¹⁹ Bilinen o ki, Cübbai, parçalanma kabul etmeyen cüzün bir kısım niteliklerini kabul etmektedir.²⁰ Oysa Ebu'l-Huzeyl ve geri kalan diğer Mu'tezililer birbirine dokunmuş sıfatı hariç olmak üzere cüzü her sıfattan soyutlamıştır. Birbirine dokunmuş ise, cismin oluşması için cüzün diğer cüzlerle bir araya geldiği sıfattır. Cübbai, Ebu'l-Huzeyl ve diğer Mu'tezililer, cismin tanımını ve cüz hakkındaki görüşlerini koruyorlar. Hareketle ilgili her şeyi, cüz hakkındaki görüşle-

rine bağıyorlar. Yalnız Ebu'l-Huzeyl'e göre hareket, cismin cüzlerinden birisine hulul eder ve böylece cisim hareketli hale gelir. Bu da cismin tüm cüzlerinin temas etmesi sayesinde gerçekleşir.

5. İki Hareketin Aynı Anda Tek Cüze Hulul Etmesi Caiz midir?

Ebu'l-Huzeyl, iki hareketin tek cüze hululü caiz olmadığını söylerken; Cübbai ise, bunu caiz görüyor ve şöyle diyor: İki kişi bir taşı attığında, taşın her bir cüzüne iki hareket hulul eder. Başka bir söyleyişle her taş atanın hareketi, diğerinin hareketine ilave edilir ve böylece aynı cüzde iki hareket meydana gelir. Ancak Ebu'l-Huzeyl'e göre, aslında bu iki hareket iki faile ayrılan tek hareketten ibarettir.²¹ Fakat hareketin şiddeti farklıdır. Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl'in görüşüne göre cisme hulul eden hareket, tek bir harekettir. Cübbai'ye göre ise, hareketin şiddeti konusunda bu harekete ilaveten başka bir hareket vardır. Yani bir cisme hulul etmiş ve birinciden ikinciye yığılmış birçok hareket vardır. Şayet birçok hareket değişik yönlerden ya da birbirine karşı olan iki yönden tek cisme hulul ederse, bu hareketler tek hareket olarak mı yoksa pek çok hareket olarak mı görmek mümkündür?

Bu konuda Ebu'l-Huzeyl şöyle demektedir: Hareket cismin cüzlerinin tamamında tektir. Sözelimi, iki kişinin iki zıt yöne bir taşı ittiğini varsayalım. Eğer burada iki hareketin gücü eşitse taş yerinde kalır. Zira birinci kişiden meydana gelen hareket, cismin bir cüzüne hulul etmiştir. Bu da iki hareket tek bir noktada durup birbirlerine denk oldukları takdirde ikinci kişinin taşı itmesinden dolayı diğer cüze hulul eden harekete eşittir. Böylece cismin her bir cüzüne sadece tek bir hareket hulul etmiştir. Ancak taş iki yönden birine meylettğinde, bu durum hareketlerden birinin diğerini devre dışı bıraktığına delalet eder. Yani hareketlerden biri cismin en zayıf olan cüzüne hulul eder. Dolayısıyla cisme sadece tek bir hareket hulul etmiş olur. Ebu'l-Huzeyl'in bu hususta ulaştığı sonuç budur.

Cübbai'nin görüşü Ebu'l-Huzeyl'in görüşünden farklıdır. Cübbai'ye göre birinci durumda (taşın itilme olayında) taşın sabit kalması söz konusudur. Burada güçte eşit olan ve peş peşe gelen iki hareket aynı anda taşın tüm cüzlerine hulul etmiş olup, cismin içinde iki hareketin gücü denkliği gereğince bu cisim, hareket etmemiş yani sabit kalmıştır. İkinci duruma gelince, yani taşın itenlerden birinin yönüne meyletmesi durumunda, yeni bir hareket cismin tüm cüzlerine hulul etmiştir. Bu cüzlerde ötekenden daha az güçte başka bir hareket vardır ve bu hareket, yeni hareketin karşı yönündedir. Cübbai, her iki durumda aynı anda bir cisme iki hareketin hulul etmiş olduğunu söylemektedir. Cübbai'den önce İskafi, iki rengin bir cüze hulul edeceğine cevaz vermesi gibi, iki hareketin bir cüze hululünün de caiz olduğunu söylemekte-

dir.²² İskafî ve Cübbai'nin görüşüne göre hareket gücü, bir mekânda bir hareket üzerine başka bir hareketin yığılmasından ibarettir.

Daha sonra Ebu'l-Huzeyl, zaman ile hareket arasında bağlantı kurarak hareketin zaman içinde bölündüğünü ve dolayısıyla şimdiki zamanda var olan şeyin başka bir zamanda var olandan farklı olduğunu dile getirmektedir.²³ O, hareketi, akan şey olarak görmektedir. Zira hareket değişmese ve zamanla birlikte yenilenmese, yığılma meydana gelir ve tek cisimde aynı anda pek çok hareket meydana gelmiş olur. Bu da Ebu'l-Huzeyl'in hareket görüşüyle çelişir.

Ebu'l-Huzeyl, hareketin cisim içerisinde bölünmesini mümkün görmektedir. Başka bir söylemle hareketin, cisimlerin muhtelif cüzlerine hulul etmiş olması ve zamana nispetle bölünmesi gerekir. Zira hareket, zamanın en küçük birimlerinin (anların) yenilenmesiyle bölünür. Dolayısıyla Ebu'l-Huzeyl, hareketi sürekli bir akım olarak görmemekte, aksine kesik kesik olan bir akım olarak görmektedir. Cübbai ise, hareketteki bu bölünmeyi kabul etmemektedir.

6. Bütün Hareketler Sonludur

Hareket, varlık ile cismin kazandığı bir arazdır. Arazlar daimi olmadığına göre, hareketlerin de sonsuz olması mümkün değildir. Her hareketin akıbeti sükündür. Bu durum, Ebu'l-Huzeyl'i şu şekilde düşünmeye itmektedir: Ebedi olanların hareketleri kesilir ve onlar, sönük bir sükûne dönüşürler. Bu sükûnde cennet ehli için lezzetler bir araya getirilir; cehennem ehli için ise, acılar bir araya getirilir.²⁴ Çünkü sükûn hali kesinlikle hareketin yerine geçer ve sükûn da artık değişiklik söz konusu değildir. Aksine mutlak anlamda sabitlik söz konusudur.

Mu'tezile'nin tümü "muhakkak hareketler arazlardır" dediklerinde, onların bu sözünden şu sonuç çıkar: Bütün hareketlerin sonu sükündür yani sabit durumlardır. Bu da ebedi olan cennet ve cehennem ehlinin varacağı durumdur.

Aristoteles'in Etkisi:

Aristoteles "Tabiat" adlı kitabında gök cisimlerin hareketi hariç tabii hareketlerin tamamı yeryüzünün unsurlarının ve bunların bileşimlerinin intikalinden ve doğal olarak bir sınıra ulaşan ve orada sükûna kavuşan bitki ve hayvanların dönüşüm ve gelişimlerinden ibarettir. Evet, Aristo, oluş ve bozuluş âlemi olan Ay altındaki bu âlem'de hareketin son bulacağını söylemektedir. Mu'tezile ise, Aristoteles'in yaptığı gibi evreni ay altı ve ay üstü olmak üzere iki kısma ayırmamaktadır. Aksine âlemin tamamını hareketli bir mahlûk olarak kabul etmektedir. Onların görüşüne göre hareketin başlangıcı var ise, kesinlikle sonu da vardır.

7. Hareket Sükûnu mu Doğurur Yoksa Sükûn mu Hareketi Doğurur?

Cübbai, sükûnun bir şey doğurmasının caiz olmadığını, hareketin ise hem hareketi hem de sükûnu doğurduğunu ifade eder. O, taşın havada (yükselişi) durduğunda taşın (aşağıya) meyletmesini doğuran gizli hareketler olduğunu iddia eder. Yine gerilen kirişli yayda tel koptuğunda telde kopmayı doğuran gizli hareketler vardır. Yıkılmış duvarda da çöküşü doğuran gizli bir hareket vardır.²⁵ Duran taştaki ve çöküşten önce duvardaki sükûn, hareketten doğmuştur. Aynı zamanda sükûn dönüş/devir sırasında taşın meylî, yayın telinin kopması ve duvarın yıkılması kabilinden bir hareket doğurur. Sanki sükûn, hareketlerin bir araya gelmesidir. Bu da bi'l-kuvve olan harekettir.²⁶ Kendisinden önce hiçbir hareket bulunmayan sükûn hiçbir şeyi doğurmaz. Sözgelimi duvar, bir araya gelen hareketler vasıtasıyla yapılmıştır ve bu hareketler başka hareketleri meydana getirebileceği gibi, sükûna da meydana getirir.

Bu söz, Bişr b. Mu'temir'in şu sözüne yakındır: Hareketin sükûnu, sükûnun da hareketi doğurması caizdir. Aynı zamanda hareket hareketi, sükûn da sükûnu doğurur.²⁷ Yine bu söz, Ebu'l-Huzeyl'in hareketi "hareket edenin ikinci mekânda bulunuşuna indirgeyen görüşüne yakındır. Ayrıca bu söz, Nazzam'ın "sükûn, yaslanma (sürtünme) hareketidir" görüşüne de yakındır.

Fakat Bağdat Mu'tezilesi, sükûnun hareketi, hareketin de sükûnu doğurmasını kabul etmemektedir.²⁸ Bilinmemektedir ki, Bağdat Mu'tezilesinin kurucusu Bişr b. Mu'temir, i'tizal görüşünü yani Mu'tezili anlayışı Basra okulundan yani Huzeyliye ve Nazzamiye'den almıştır. Basra Mutezilesinden olan Cübbai ise, hareket ve sükûnu "oluş" olarak tanımlamıştır. Burada Bağdat Mu'tezilesinin bu tanımı kabul etmemesinin nedeni, meseleyi tabii cihetinden incelemekten ziyade ahlakî ve metafizik cihetinden incelemeleridir. Şayet onlar, "hareketin sükûnu doğuracağını ve sükûnun de hareketi doğuracağını" kabul etselerdi, şu şekilde söylemek zorunda kalırlardı: Her zıt zıttını doğurur. Onlar aynı zamanda bu kuralı ahlak konusunda da tatbik ederek şu şekilde demek zorunda kalırlardı: İsyana itaat doğurur.²⁹ Bu cümlelerin sonunda Eş'ari'nin burada Bağdat Mu'tezilesinden aktardığı kısmın önemli bir anlamı vardır. Ancak Bağdat Mu'tezilesi, isyanın itaat, itaatın de isyanı doğuracağı hususunu kabul etmemekte ve bu hususta şunu ifade etmektedir: Kuşkusuz isyan, itaat ve masiyet olmayan şeyi doğurur ama itaat doğurmaz.³⁰

Basra Mu'tezilesinin bu meseleyi sadece tabiat yönünden ele aldığını, Bağdat Mu'tezilesinin ise bu araştırmasında metafizik uygulamaları amaçladığını görüyoruz. Dolayısıyla araştırmanın neticesinin Basra Mu'tezilesinin görüşüne aykırı olduğu görünmektedir. Muammer ve Cübbai, Ebu'l-Huzeyl'in "hareket, hareket edenin ikinci mekânında yoğunlaşmaktadır" sözünden etkilenerek kendi bakış açılarına göre hareket ve sükûnu, iki oluşum olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda onlar, Nazzam'ın "sükûn, dayanma hareketidir" şeklindeki

tanımlamasından da etkilenmişlerdir. Öbür taraftan Bağdat Mu'tezilesinin, "hareket ve sükûn birbirlerinden ayrı olan iki durumdur ve onların birbirlerini doğurması mümkün değildir" şeklindeki sözlerini görüyoruz.

Biz, Basra Mu'tezilesinin hareket ve sükûn da güç dengesi ki, bu denge sayesinde cismin sabit kalacağı şeklinde (evet, henüz olgunlaşmamış olan) bir düşünce gözlemliyoruz. Ayrıca bu Mu'tezili okulda, herhangi bir cisim üzerindeki güç sonucu meydana gelen her türlü etkinin yok olması olan mutlak sükûnu gözlemliyoruz. Bize göre herhangi bir kuvvetin etkisi dışında kalan bir cisim bulunmamaktadır. Bizim, cismin sükûnu olarak isimlendirdiğimiz şey, gerçekte cismi kuşatan ve ona etki eden çeşitli kuvvetler arasındaki denge durumudur. Bu denge bozulduğunda, cisim hareket eder. Bu durum, cansız olan cisimlere aittir. Bize göre buradan hareketle Nazzam'ın "sükûn, itimad hareketidir" sözü ile Cübbai ve Muammer'in "hareket ve sükûn iki oluştur. Kuşkusuz hareketlerin dengesinden sükûn meydana gelmektedir ve onların dengesinin bozulmasından da hareket meydana gelmektedir" sözlerinin anlamı açıklığa kavuşmaktadır. Canlılara gelince, onlarda hareket bir oluştur. Başka bir deyişle cismin içinde bulunduğu halden daha iyi hale dönüşmesidir. Oluş ise, cismin içinde bulunduğu halden daha aşağı duruma dönüşmesi anlamına gelen bozuluşun aksidir.

8. Tafra

Nazzam, "parçası olmayan hiçbir parça yoktur" dediğinde ve zihinde bölünemeyen ve kalpte yarısı düşünilemeyen parçanın (varlığını) imkânsız³¹ gördüğünde, harekete özgü aşağıdaki şu problem ortaya çıkmaktadır: "Sınırsız olan mesafelerin kat edilmesi nasıl mümkündür?" Zira Nazzam'a göre cisimler sonsuza dek bölünebilir. O, bu problemi kendince şu şekilde çözmektedir: Bir kısım mesafeler hareketle, diğer kısımları da tafra (sıçrama) ile kat edilir. Bu, bir cismin ikinci mekâna uğramadan birinci mekândan üçüncü mekâna geçmesi anlamına gelir.³² Böylelikle Nazzam, "tafra" görüşünü ilk kullanan kişi olmuştur.

Tafra Sözü'nün Kaynağı:

Bağdadi, Nazzam'ın bu görüşü dinsiz filozoflardan aldığını dile getirmektedir.³³ Fakat Hayyat, onun bu görüşü başka bir kaynak olan Mâneviyye'den (Maniheizm) aldığını açıklayarak şunu söylemektedir: Kuşkusuz Mâneviyye, nur ile zulmetin birbirinden farklı iki şey olduğunu ve her ikisinin de ülkelerinin sonsuz olduğunu ileri sürmektedir. Sonra onlar göre "Humame" (Zulmetin ruhu), kendi sonsuz ülkelerini kat ederek nurun ülkesine geçmiştir. Başka bir deyişle o, sonsuz olan ülkesini kat etmiş ve ülkesine geçmiştir. Bir

taraftan “bu geçişin ispatlanması nasıl mümkündür?” sorusu ortada durmaktadır. Diğer taraftan Nazzam, ruh, evreni kat eder ve sonsuz olan bir ülkeye yükselir demektir. Bu ise, sonlu yerden sonsuza geçiş anlamına gelmektedir. Daha sonra evrende sonlu olan tüm cüzlerin sonsuza dek bölünmesi mümkündür. O halde en yükseğe çıkması için ruhun bu sonsuz cüzleri kat etmesini nasıl ispat edebiliriz?³⁴

Hayyat bizim için meseleyi sadece tabiat açısından değil, aynı zamanda metafizik ve yaratılış açısından da ele almaktadır. Bu noktada Nazzam, Mâneviyye’ye şu şekilde itirazda bulunmaktadır: Şayet zulmet ve nur bazı yönlerden sonsuz ise, o zaman her yönden sonsuz olmaları gerekir. Zira bir yönden sonsuz olan tüm yönlerden de sonsuz olmalıdır. Bu durumda “Humame”nin zulmetten nura geçişi nasıl ispat edilebilir? Bu, normal bir hareket vasıtasıyla yapılamaz. Yani bir cüzden diğer bir cüze geçiş şeklinde mümkün değildir. Çünkü bu durumda, nur ve zulmetin yönleri sonlu olur. Mademki hareket yalnızca bir mekânın bir noktasından başka bir noktaya geçişten ibaretse, o takdirde tüm gökyüzünün sonlu olması ve bölünme kabul etmeyen sabit cüzlerden oluşması gerekir.

Fakat Nazzam, sonsuza dek bölünmeyen hiçbir cüzün bulunmadığını belirtmektedir. Şu halde bir noktadan başka bir noktaya ve zulmet ülkesinden nur ülkesine geçişi ispat etmek nasıl mümkün olabilir? O, bu sorunu “Tafra” görüşüyle çözmüştür. Benzer şekilde onun bu çözümünün, ruhun bir âlemden başka bir âleme geçişine de uygun olduğunu anlıyoruz. Nitekim Nazzam, ruh bizim âlemimizden başka bir âleme sıçrar demektir.

Zorluk:

Fakat burada bir soru var: Sınırlı ve sona eren cisimlerin sonsuza dek bölünen cüzlerden oluştuğunu nasıl ispat edebiliriz? Başka bir deyişle sonlu olan nasıl sonsuz olur? Burada Nazzam şu sonuca varmaktadır: Vehmin sonsuza dek bölmediği hiçbir cüz yoktur. Fakat cüz, sonsuzlukla başlamadı; aksine hissi bir gerçek olarak cisimlerle başladı. Zira o, sonlu olanla başlıyor ve sonsuzluğa ulaşıyor. İşte Nazzam’ın bu sözü, kendisini “Tafra” görüşünü ileri sürmeye mecbur etmiştir.

9. Tafra İle İlgili Bazı Örnekler

Şehristani bize tafra ile ilgili bir kısım örnekler sunmaktadır. O, bu örneklerle Nazzam’ın görüşünü açıklama gayretine girerek ilk olarak şu örneği vermektedir: Kaya üzerindeki bir karınca bir taraftan başka bir tarafa yürümeye mecbur edildiğinde, bu karınca sınırsız mesafeyi kat etmiş olur. Bu durumda sonlu olan bir şey sonsuz olan mesafeyi nasıl kat eder? Nazzam’a göre karın-

ca, sonsuz mesafenin bir kısmını yürüyerek diğ er bir kısmını da tafra ile kat etmektedir.³⁵

Burada Nazzam'ın, sonlu ve sonsuz ile ilgili sözünde kapalı bir nokta vardır. Çünkü o, kimi zaman mesafenin sonlu ve sınırlı olduğunu, kimi zaman da onun sonsuz olduğunu ve sonsuza dek bölünme imkânına sahip olduğunu söylemektedir. Onun bu sözüne göre her cisim sonsuza dek bölünme imkânına sahiptir. O halde sonlu olan tam olarak nerede bulunur? Evet, kuşkusuz Nazzam somut cisimlerle konuya başlamaktadır. Ona göre somut cisimler zihinde sonsuza dek bölünmeye kâbildir. Onun bu sözüne göre karınca, sınırlı ve sonlu bir kısım noktaları yürüyerek kat etmekte; sonsuz olan mesafeleri ise tafra ile kat etmektedir. Burada Nazzam, (zihindeki) sonsuz olan boşluğu kat etmeyi ispat için "tafra" görüşüne başvurmaktadır.

İkinci örneğe gelince, üzerinde asılı bir kova olan 50 arşın (3400 cm) uzunluğunda kuyunun ortasına uzatılmış bir tahtanın üzerinde yine 50 arşın uzunluğunda bir halat ve halatın üzerinde de ipi çekmek için makara bulunmaktadır. Bu makaranın ipi çekmesiyle kova, tek bir zamanda 100 arşın (6800 cm) kat ederek kuyunun başına ulaşıyor. Bu mesafeyi kat etmenin bir kısmı sıçrama ile yapılıyor. Burada sıçrama ile yürüme arasındaki fark, zamanın hızı ve yavaşlığına bağlıdır.³⁶ Dolayısıyla Nazzam, 50 arşın uzunluğundaki halat vasıtasıyla 100 arşın mesafeye yükseleceğine ilişkin bir delil ortaya koyma uğraşındadır. Şu halde o, bununla şu sonuca varmaktadır: Kova, normal hareketle 50 arşın, sıçramayla da ikinci 50 arşını kat etmektedir. Oysa gerçekte her biri 50 arşın uzunluğunda iki halat bulunmaktadır.

Eşarî, tafra konusuna ilişkin başka bir örnek vermektedir. Topaç ile ilgili verilen bu örnekte, topacın üst tarafı alt tarafına nazaran daha fazla hareket eder. Topacın (ipin dolandığı) çentikli kısmı, alt tarafı ve ekseninden daha çok mesafe kat etmektedir. Zira topacın üst tarafı, önceden tahmin edilmeyen şeylere temas etmektedir.³⁷ Hâlbuki topacın orta tarafının, alt tarafından ve ekseninden daha geniş olduğu görünmektedir. Bu yüzden topacın üst tarafının hareketi, alt tarafının ve ekseninin hareketinden daha çok mesafe kat etmektedir. Ancak topacın tümünde tek bir hareket vardır.

10. Hareketin Hızı

Şehristanî, Nazzam'ın tafra teorisine şu şekilde yorum getirmektedir: Yürüme ile sıçrama arasındaki fark, zamanın hızı ve yavaşlığına bağlıdır. Şurası bilinmektedir ki, hareket, zaman ve mekânla ilişkilidir. Zamanın birimi ise andır. Tafra ise, hareket eden şeyin genellikle kendisi için kararlaştırılan zamanın en az diliminde bir yerden başka bir yere uğramasıdır. Biz mekânın her bir noktasına zamandan bir an tahsis edersek –ki hareket eden o noktayı

bu an içinde kat eder- o zaman sıçramanın anlamı, hareket edenin zamanın iki anında birinci noktadan üçüncü ya da onuncu noktaya uğraması (geçmesi) demektir. Böylece üç ya da on anda geçmesi gereken mesafeyi, sadece iki anda geçmiş olur. Elbette Aristoteles'in zaman, mekân ve hareket arasında bir bağ kurmak ve her hareket için belirli bir mekânda bir an tahsis etmek ile ilgili söylediği söze ters düşer. Fakat Nazzam, cüzün sonsuza dek bölünebileceğini düşündüğü için tafra teorisine başvurur.

Ebu'l-Hüzeyl, Nazzam'ın tafra teorisini reddetmekte ve hareketi, hareket edenin mekânın tüm noktalarından peş peşe geçişi olarak görerek şunu söylemektedir: Muhakkak her harekette sükûn ve hareket hızlılığının vakitleri bulunur. Dolayısıyla hareketin hızı, sükûn vakitlerinin uzun ya da kısalığına göre değişir. Ebu'l-Hüzeyl bu hususa ilişkin şu sözüyle örnek verir: At, yürürken ve hızlı koşarken ayağını kaldırıp indirdiğinde gizli duraklamalar olur. Bunun için iki attan biri diğerine göre daha yavaştır. Benzer şekilde taş yuvarlanırken gizli duraklamalar olur. Bu yüzden bir taşın hareketi kendisiyle birlikte yuvarlanmış daha ağır olan diğer taşın hareketinden daha yavaştır.³⁸ Burada Ebu'l-Hüzeyl, cismin iniş hareketini süreklilik anlamında görmemektedir. Aksine ona göre, her hareket sanki mekânın tüm noktalarını peş peşe kat etmiş ve her nokta arasında sükûn anları mevcuttur. Yine bu anların kısalığı ya da uzunluğunun farklı oluşu, hareket edenin hızının da farklı oluşu anlamına gelir. Hareket ile ilgili Ebu'l-Hüzeyl'in bu bakış açısı, cisimlerin bölünmeyen cüzlerden oluştuğu teorisine uygun düşmektedir. Bu da Nazzam'ın cisim hakkındaki görüşüne taban tabana zıttır.

Bu açıklamalardan açığa çıkan şudur ki, Mu'tezile'nin hareket hakkındaki teorileri, onların cisimler hakkındaki teorileriyle bağlantılıdır. Her kim cisimlerin bölünmeyen cüzlerden oluştuğunu düşünürse, o zaman hareket, hareket edenin peş peşe bir noktadan diğer bir noktaya geçişidir. Diğer taraftan her kim parçalanmayan cüz yoktur derse -bu, Nazzam'ın görüşüdür- o takdirde sonsuza dek parçalanabilen cüzlerin mesafe kat etmesini açıklamak için tafra teorisine başvurma zorunluluğu doğar. Ancak cisimlerin ve hareketin meydana gelişindeki bu görüş farklılıkları, Mu'tezile nazarında tevhid esasına zarar vermez. Her Mu'tezilî kendi görüşüne nasıl uygun düşüyorsa, tabiat ile ilgili meselelerin tümünü irdeme hakkına sahiptir. Yine beş temel esastan uzaklaşmadığı sürece, o kişi hâlâ Mu'tezile mezhebine mensuptur.

Fakat Mu'tezile düşmanları, Mu'tezile'ye karşı esas itibariyle silah olarak görülmeyen meselelerin çelişkiden pay çıkararak şunu dile getirdiler: Mu'tezile'nin bir kısmı diğerlerini küfürle itham ediyor. Oysa gerçekte ne küfürle suçlama ne de küfre düşen vardır. Sadece fer'i meseleler hakkında görüş ayrılığı söz konusudur.

Notlar

- 1 Yokluk (Adem) konusunu işleyen İkinci Babın Birinci Faslına bakınız.
- 2 el-Hayyat, Ebu'l-Hüseyin, Kitabu'l-İntisar, s. 113.
- 3 el-Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, Kitabu Usuli'd-Din, s. 50; el-Eş'ari, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, Makalatu'l-İslamiyyin, s. 325.
- 4 el-Eş'ari, Makalat, s. 324.
- 5 Bu hareketin anlamına "Hareket ve Sükûnun Tanımı" isimli "2" numaralı alt başlığa bakınız.
- 6 el-Eş'ari, Makalat, s. 324.
- 7 el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 144.
- 8 el-Eş'ari, Makalat, s. 355.
- 9 eş-Şehristani, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerim, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 62.
- 10 el-Eş'ari, Makalat, s. 324.
- 11 el-Eş'ari, a.g.e., s. 355.
- 12 el-Eş'ari, a.g.e., s. 355.
- 13 Aristoteles, Oluş ve Yok oluş Kitabı.
- 14 el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 144; el-Eş'ari, Makalat, s. 354.
- 15 el-Eş'ari, Makalat, s. 354.
- 16 el-Eş'ari, a.g.e., s. 355; el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 144; İsferyînî, et-Tabsîr fi'd-Dîn, s. 45.
- 17 el-Hayyat, Kitabu'l-İntisar, s. 114-115.
- 18 el-Hayyat, a.g.e., s. 115.
- 19 el-Eş'ari, Makalat, s. 319.
- 20 Bu Babın Üçüncü Faslın "Bölünmeyi Kabul Etmeyen Cüz Ya da Zerre" isimli 4 Numaralı Başlığın "Atom İçin Bazı Sıfatlar Kabul Edenlerin Sözü" isimli 2 Numaralı Alt Başlığa bakınız.
- 21 el-Eş'ari, Makalat, s. 319.
- 22 el-Eş'ari, a.g.e., s. 320.
- 23 el-Eş'ari, a.g.e., s. 319; el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 112.
- 24 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 58.
- 25 el-Eş'ari, Makalat, s. 413.
- 26 Bu lafız için Aristocuların kastettiği mana.
- 27 el-Eş'ari, Makalat, s. 413.
- 28 el-Eş'ari, a.g.e., s. 413.
- 29 el-Eş'ari, a.g.e., s. 413.
- 30 el-Eş'ari, a.g.e., s. 413.
- 31 el-Hayyat, Kitabu'l-İntisar, s. 33, 55; Üçüncü Faslın "Cüz Hakkında Nazzam'ın Görüşü" isimli "6" numaralı başlığa bakınız.
- 32 el-Eş'ari, Makalat, s. 321; el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 122-123; eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 63; İbn Murtaza, Ahmed, Zikru'l-Mu'tezile, s. 29.
- 33 el-Bağdadî, el-Fark beyne'l-Fırak, s. 113; Üçüncü Faslın "Cüz Hakkında Nazzam'ın Görüşü" isimli "6" numaralı başlığa bakınız.
- 34 el-Hayyat, Kitabu'l-İntisar, s. 33, 35.
- 35 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 63.
- 36 eş-Şehristani, el-Milel ve'n-Nihal, c. I, s. 63.
- 37 el-Eş'ari, Makalat, s. 321.
- 38 el-Eş'ari, Makalat, s. 322.