



Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Eşyanın Doğasına Yaklaşımı

Muammar b. Abbâd al-Sulamî's Approach to the Nature of Things

Demet AYDIN

Dr, Milli Eğitim Bakanlığı, Sakarya/Türkiye
PhD, Ministry of National Education, Sakarya/Türkiye
demet.dutlu@hotmail.com | orcid.org/0000-0001-9883-6372 | ror.org/00jga9g46

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü	Article Type
Araştırma Makalesi	Research Article
Geliş Tarihi	Date Received
10 Ekim 2023	10 October 2023
Kabul Tarihi	Date Accepted
14 Aralık 2023	14 December 2023
Yayın Tarihi	Date Published
31 Aralık 2023	31 December 2023

İntihal | Plagiarism

Bu makale, iThenticate yazılımı ile taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. This article has been scanned with iThenticate software. No plagiarism detected.

Etik Beyan | Ethical Statement

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur (Demet Aydın). It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Demet Aydın).

CC BY-NC-ND 4.0 lisansı ile lisanslanmıştır. Licensed under CC BY-NC-ND 4.0 license.

Atıf | Cite As

“ Aydın, Demet. “Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Eşyanın Doğasına Yaklaşımı”. *Kader* 21/2 (Aralık 2023), 744-762. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.1374079> ”

Öz

İslam Düşüncesinde önemli bir yer işgal eden eşyayı tanıma ve evrendeki değişimlere anlam verebilme adına dönemin en etkili isimlerinden birisi Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir (ö.215/830). Kendisi Basra Mu'tezilesinden olan Muammer özellikle tabiatçı fikirleriyle karşımıza çıkmaktadır. Onu ön plana çıkaran asıl özelliği kendisinin aynı zamanda atomculuk anlayışını da benimsemesidir. Atomcu anlayış her ne kadar yabancı menşeli olsa da kelamcılar bu anlayışı kelamî görüşlerine göre revize etmişlerdir. Onlar bu görüşü Allah'ın âlemde sürekli etkin olduğunun da bir ispatı olarak sunmuşlardır. Kelam kozmolojisinin temel kavramları olan cevher, cisim ve araz tanımları da yapan Muammer özellikle cisim tanımlarıyla diğer kelamcıları da etkilemiştir. Muammer için eşyanın bir tabiatı vardır. Cisim kendi tabiatı neticesinde arazlarını meydana getirmektedir. Onun düşüncesinde cisme bu tabiatı veren Allah'tır. Dolayısıyla o, evrendeki işleyişin Allah'ın evrene koymuş olduğu yasalar çerçevesinde meydana geldiğini kabul etmektedir. Allah evrene birtakım ilkeler yerleştirmiş, tüm değişimler bu yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Aslında Allah'ın cisimlere yerleştirdiği bu tabiat evrendeki bu işleyişin de bir garantörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Muammer'in cisimlerin tabiatı hakkındaki bu düşüncesinin amacı evrenin bu sayede muazzam bir şekilde işlediğini ortaya koymaktır. Muammer'in bu düşüncesine dayanan mâna kavramı da bu noktada önemli bir yer işgal etmektedir. Tabiat anlayışı ile özdeşleşen bu kavram aracılığıyla Allah'ın zâtını da varlıkların dışında tutmayı amaçlamıştır. Yani mâna aslında Allah'ın hem kusursuz yaratıcılığının bir göstergesi hem de O'nu yarattıklarından münezzehe kılan bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kavram ona göre Allah'ın sıfatları söz konusu olduğunda da aktiftir. Çünkü o, Allah'ın mâna ile kendisinde var olan ilim ve kudret ile âlim ve kâdir olduğunu kabul etmektedir. Mâna Muammer'e göre illet anlamına gelmektedir. O, hareketli bir eşyanın hareketsiz bir eşyadan ayrılmasının bir mâna neticesinde olduğunu ileri sürmektedir. Dolayısıyla cisimler de birbirlerinden bir mâna sayesinde farklılaşmaktadır. Bir mâna bir mâna ile var olabilmektedir ki bu durum beraberinde mânaların sonsuzluğu fikrini ortaya çıkarmakta fakat mânaların sonsuzluğu da eşyanın sonsuzluğu anlamına gelmemektedir. Muammer'in en çok eleştirildiği nokta cisimlerin sahip olduğu tabiat ve bu tabiatın neticesinde değişime uğramaları yani arazlarını oluşturmalarıdır. Bu durumda da kelamda genel bir kabul olarak karşımıza çıkan sürekli yeniden yaratma anlayışı Muammer'in sistemine uygun düşmemektedir. Muammer için neden sonuç ilişkisine dayalı bir sistem söz konusudur. Onun savunduğu bu ilişkinin katı bir determinist yaklaşıma ait olduğu yönünde eleştiriler olsa da aslında onun hareket ve değişim gibi zaman ve mekân düzleminde gerçekleşen durumlardan Allah'ı tenzih etme kaygısı olduğu söylenebilir. Kendisi gibi tabiatçı görüşleri olan çağdaşı diğer kelamcılara nazaran Muammer'in özellikle mâna üzerinden tabiatı temellendirmesi onu diğerlerinden farklı bir yere koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Muammer, Tabiat, Mâna, Nedensellik, Cisim, Cevher, Araz.

Abstract

Muammar b. Abbâd al-Sulamî (d.215/830) was one of the most influential figures of his time in terms of recognizing things and making sense of the changes in the universe, which occupies an important place in Islamic thought. Muammar, who was a Basra Mu'tazilite, appears especially with his naturalistic ideas. What makes him stand out is that he also embraced atomism. Although the atomist conception was of foreign origin, the theologians revised it according to their theological views. This view was also presented as a proof of God's constant activity in the universe. Muammar, who also defined substance, body and accident, which are the basic concepts of kalam cosmology, influenced other theologians, especially with his definition of body. For Muammar, things have a nature. The body creates its accidents as a result of its own nature. Ultimately, in his thought, it is God who gives this nature to the body. Therefore, he accepts that the functioning of the universe takes place within the framework of the laws that God has set in the universe. This idea of Muammar's about the nature of bodies is actually to demonstrate that the universe functions in a tremendous way in this way. The concept of mâna, which is based on Muammar's thought, occupies an important place at this point. With this concept, which is identified with the understanding of nature, he aimed to exclude the essence of God from the beings. In his view, this concept is also active when it comes to God's attributes. For him, that's why God is the wise and the powerful by means of the knowledge and the power that He possesses through the mâna. According to Muammar, mâna means cause. He argues that the separation of a moving object from an immobile object is the result of a mâna. Therefore, objects are also differentiated from each other through a mâna. A mâna can exist with a mâna, which brings forth the idea of the infinity of mâna. However, the infinity of mâna does not mean the infinity of things. Muammar's most criticized point is the nature of objects and the fact that they undergo change as a result of this nature, that is, they create their accidents. In this case, the concept of continuous re-creation, which is generally accepted in theology, does not fit Muammar's system. For

Muammar, there is a system based on cause and effect. Although there are criticisms that this relationship he defended belongs to a strict determinist approach, in fact, it can be said that he was concerned with excluding God from situations that take place on the plane of time and space, such as movement and change. Compared to other contemporary theologians who held naturalistic views like him, Muammar's justification of nature on the basis of māna sets him apart from the others.

Keywords: Kalam, Muammar, Nature, Māna, Causality, Body, Substance, Accident.

Giriş*

Kelam ilminde ele alınan hemen hemen tüm meseleler ulûhiyet, nübüvvet, mebde ve meâd konuları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Mütekellimler, diğer meselelerle bu üç ana alanda ortaya çıkan problemleri çözmek ya da bu alanlar ile ilgili iddialarını temellendirmek amacıyla ilgilendirirler. Bu meselelerin en önemlilerinden biri de hiç şüphesiz eşyanın doğasına ilişkin sorunlardır. Eşyanın değişimi, evrendeki oluş ve bozuluş, evrende bir neden sonuç ilişkisi olup olmadığı ve eşyanın fiillerinde etkin olan failin kim ya da ne olduğu gibi sorular bunların başında gelmektedir. Müslüman kelamcılar, eşyanın doğasına yönelik kavrayışlarında ve bu alandaki sorunlara yönelik çözüm önerilerinde en temelde Allah'ın tevhit ve kudretini göz önünde bulundurmışlardır. Mütekellimler arasında ortaya çıkan anlaşmazlıkların geri planında da Allah'ın birliği, kudret, ilim ve irade sıfatları açısından herhangi bir sorun olup olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Yapılan tartışmalarda Allah'ın yüceliği ve kudreti ön planda tutulmaya çalışılmıştır. Eğer yapılan bir yorum Allah'ın her şeyi bilmesi, her şeyi görmesi ve irade etmesine zarar veriyorsa yani Allah'a bu sıfatlarına ortak bir varlık gösteriliyorsa şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Bu çalışmada 9.yy. Mu'tezilî âlimi Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin eşyanın doğasına ilişkin yaklaşımını konu edineceğiz. Onun cevher, cisim ve araz kavramlarına nasıl bir anlam yüklediğini ve varsa diğer kelamcılarla benzerliklerini ve farklılıklarını belirteceğiz. Kendine ait kaynakların sınırlılıkları nedeniyle klasik kaynaklar aracılığıyla fikirleri hakkında genel bir çerçeve çizmeye çalışacağız. Onu diğer kelamcılardan ayıran mâna kavramı ve bu çerçevede şekillendirdiği tabiat anlayışı çalışmamızın konusunu oluşturmaktadır. Ayrıca onun düşünce sistemine yöneltilen eleştirilerin ne kadar isabetli olup olmadığını da ortaya koymayı amaçlamaktayız. Muammer, Basra Mu'tezilesi âlimlerindedir. Hârûn Reşîd döneminde Bağdat'a gitmiş olduğu kaydedilir. Burada önemli kelam âlimleri ile bir araya gelen Muammer'in Nazzâm (ö.231/845) ve Dırâr (ö.2002/815) ile iletişimde bulunduğu, ayrıca onun Bişr b.Mu'temir (ö.210/825), Hişâm b. Amr (ö.218/833'ten önce) ve Medâinî'ye hocalık yaptığı ve Bağdat'ta bulunduğu sırada Hintli hekimlerle görüştüğü bilinmektedir.¹

Muammer İslam kelamında ortaya koyduğu mâna kavramı ile tanınmaktadır ve cevher, cisim, araz gibi birçok kozmolojik kavramı düşünce sistemine dâhil etmiştir. Kendisi evrende bir nedensellik

* Bu makale Prof. Dr. Şaban Ali Düzgün danışmanlığında hazırladığımız *Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023) adlı tezden üretilmiştir.

¹ Mustafa Öz, "Muammer b. Abbâd" (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020); İbnü'l Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*, çev. Hüseyin Maraz (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 66-68.

fikrine sahip olmakla birlikte atomcu bir evren anlayışını da savunur ve onun atomculuk anlayışı klasik atomculuktan nedenselliği ön plana çıkarmasıyla ayrılmaktadır. Onun öne çıkan en çarpıcı ve eleştirileri en çok aldığı görüşü ise arazların yaratılması konusundadır. Muammer'e göre Allah cisimleri yaratmış ancak arazları yaratmamıştır. Arazlar ya ateşin yakmayı, güneşin sıcaklığı ve ayın renkliliği var etmesi (*iḥdâs*) örneklerinde olduğu gibi bu cisimlerin tabiatı gereği ya da bir canlının hareket, sükûn, birleşme ve ayrılmayı var etmesi gibi ihtiyarî olarak meydana gelmektedir.²

Bu bağlamda öne çıkan en önemli düşüncesi Allah'ın cisimlerin niteliklerini meydana getirecek tabiatı onlara vermiş olmasıdır.³ Onun bu anlayışı sürekli yaratma fikrine de yer vermemektedir. Çünkü o cismin tabiatının artık Allah'tan bağımsız olduğunu düşünmektedir. Muammer için değişen hadiselerin sebebi, cisimlerdeki bu tabiattır. Onun için cisim tabiatına uygun davranmak zorundadır. Tabiat düşüncesi söz konusu olunca onun mâna kavramı hakkındaki düşünceleri de önemlidir. Onun sisteminde mâna ile var olan bir araz yine bir mâna ile yok olmaktadır. Eşyanın fenâ ve bekâsı, Allah'ın sıfatları onun sisteminde mâna kavramı çerçevesinde şekillenmiştir.

Onun en çok eleştirildiği nokta savunduğu düşüncesinin sürekli yaratma anlayışına yer vermemesi ve arazların Allah tarafından yaratılmadığını kabul etmesi nedeniyle Muammer'in mâna teorisi Allah'ın kudretine zarar verdiği eleştirilerine maruz kalmıştır.⁴ Şehristânî, Muammer'in Allah'ın arazları yaratmadığını düşünmesinin buna bağlı olarak cisimlerin ve onların yok olmalarının da Allah'ın yaratmasıyla olmadığını kabul edilmesi anlamına geldiğini ifade eder.⁵ Bağdadi de Şehristânî gibi düşünmektedir. Ona göre de Allah'ın her şeyin yaratıcısı olduğu gerçeği ile Muammer'in bu düşüncesi ters düşmektedir.⁶ Bu ve benzeri gerekçelerle Muammer'in Allah'ın kudretine zarar veren fikirleri sürdürdüğü kanısına varılmıştır. Bununla birlikte Muammer'in görüşlerinin yanlış anlaşıldığı, onun amacının Allah'ın kudretini reddetmek olmadığını iddia eden mütekellimler de vardır. Mesela, Hayyât, Muammer'in Allah'ın kudretini göz ardı etmediğini, hakkında söylenenlerin iftira olduğunu ifade eder. Ayrıca onun Allah'ın cisimlere verdiği tabiat sayesinde kendi şekillerini oluşturacak yeteneğe sahip olduklarını savunduğunu belirtmektedir.⁷ Buna paralel olarak o, tabiatla olağanüstü tabii olaylar şeklinde gerçekleşen klasik bir mucize anlayışını da kabul etmemektedir. Onun tabiat anlayışı ve nedensellik düşüncesi doğa yasalarının ihlal edilmesi ya da Eş'arî anlayışın kabul ettiği gibi âdetin bir kırılması olarak ifade edilen mucize anlayışına ters düşmektedir.

Makaledeki amacımız, Muammer'in kozmolojik görüşlerini ortaya koymaktır. Bu bağlamda makalemiz iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde, Muammer'in cevher, cisim, araz ve tabiat gibi kozmolojik kavramlara ait görüşleri betimsel tarzda ele alınacaktır. İkinci bölümde, Muammer'in düşünce sisteminin temelini oluşturan tabiat anlayışına, mâna kavramına aynı zamanda mâna

² Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. Helmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 303; Ebü'l-Feth eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed (Beirut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992), 58.

³ Eş'arî, *Maḳâlât*, 405,548.

⁴ Eş'arî, *Maḳâlât*, 404-405.

⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 58.

⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farḳ beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hişt (Kahire: Mektebâtü İbn Sînâ, ts.), 136.

⁷ Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bnî'r-Râvendî el-mülhid*, thk. H.S. Nyberg (Beirut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957), 45-46.

kavramının nedensellik anlayışı ve sürekli yaratma teorisiyle olan ilişkisine ve Allah'ın âlemle ilişkisini belirleyen sıfatları ile ilgili bağlantısına değinilecektir. Çalışmamızla alakalı en temel sorun, Muammer'in eserlerinin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Bu durumda onun görüşlerini ikincil kaynaklar üzerinden ele alınması zorunluluğunu ortaya çıkarmaktadır. Bu sınırlılığın farkında olarak, objektif bir Muammer algısı ortaya koyabilmek için onun düşünce sistemi hakkındaki bilgileri gerek kendisine muhalif gerekse de kendi mensubu olduğu ekolün kelimcilerinin eserlerine müracaat ederek açıklamaya çalıştık. Hayyât'ın (ö. 300/913[?]) *Kitabu'l-intisar* adlı eseri, Kādî Abdülcebbâr'ın (ö.415/1025) *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse* adlı eseri, İbn Metteveyh'in (ö.V/XI. yüzyılın ortaları) *et-Tezkire fi aḥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz* ve İbn Meymûn'un (ö.601/1204) *Delâletü'l-ḥâ'irîn* adlı eserleri ayrıca Eş'arî'ye ait (ö.324/935-36) *Maḳâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Farḳ beyne'l-fıraḳ* adlı eseri, Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihâl*'i de yararlandığımız kaynaklar arasındadır. Muammer'in mâna teorisini konu edinen modern dönem literatüründe bazı çalışmalar mevcuttur. Richard M. Frank'ın *Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer* adlı makalesi, Hans Daiber'a ait *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammer Ibn 'Abbâd As-Sulamî* adlı eser, Ali Sâmi en-Neşşâr'ın *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu* adlı eseri, Ahmet Mekin Kandemir'e ait *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* adlı eser, Yunus Cengiz'in *Metafizik* adlı eserde ele aldığı *Mâna Teorisi* başlıklı kitap bölümü, Meliha Bilge'nin *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize* adlı makalesi ve *Mu'tezile'de Mûcize* adlı doktora tezi bu çalışmalar arasında sayılabilir.

Makalemiz Muammer'i tek başına ele alarak onun tabiat anlayışı ve mâna teorisini farklı kelami argümanlarla birlikte ortaya koyması bakımından orijinaldir. Onun sisteminin önemli bir parçası olan mâna teorisinin özellikle Allah'ın sıfatları bağlamında ele alınması makalemizi diğer çalışmalardan farklılaştırmaktadır. Onun sürekli eleştirilere konu olan cisimlerde var olan tabiatın arazları meydana getirdiği düşüncesi, mânanın Allah'ın sıfatları açısından önemli bir yer teşkil ettiğinin ortaya konması ile daha net bir şekilde anlaşılmıştır. Makaledeki amacımız Muammer'in sistemi hakkında bilinenlerden yola çıkarak onun kelama olan katkılarını ortaya koymak ve kendisine yöneltilen eleştirilere cevap vermektir.

1. Muammer'in Düşünce Sisteminde Kozmolojinin Temel Unsurları

Bilindiği gibi İslam kelamı sadece diğer inanç sistemlerine karşı İslam'ı savunmak değil aynı zamanda varlığa anlam katmak, evrende olan biteni açıklamak gibi bir amaca da sahiptir. Kelamcıların varlığı anlamlandırmak adına kozmolojik birtakım kavramlar üzerinde yoğunlaştıklarını görmekteyiz. Bu kavramlar cevher yani atom kavramı etrafında şekillenen cisim ve araz kavramlarıdır. Ayrıca kelamcılar bu kavramları teolojik delillerine dayanak olarak da kullanmışlardır. 8.yy. sonlarında Hişâm b. Hakem (ö.179/795) ve Dırâr b. Amr (ö.218/833) zamanında İslam düşüncesinde bir takım kozmolojik tartışmaların yaşandığı bilinmektedir. Bu tartışmaların başında atomun sonsuza dek bölünüp bölünmediği, bir cismin kaç cevherden oluştuğu, cisme nitelik kazandıran arazların nasıl ortaya çıktıkları ve sürekli yaratılıp yaratılmadıkları yer almaktadır. Özellikle kelam atomculuğunun ilk sistemli savunucusunun da Mu'tezilî âlimlerden Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/850) olduğu bilinmektedir. Bu atomculuk anlayışı âlemin hadisliğini ve Allah'ın kıdemini ispatlamaya yönelik bir amaca hizmet etmektedir. Özellikle âlemde katı bir nedensellik anlayışı kelam atomculuğunun reddettiği bir görüştür. Bu anlayışın ve

buna bağlı ortaya çıkan cisim, araz vb. kavramların kaynağı konusunda da farklı görüşler mevcuttur. Genellikle kozmolojiye dair ortaya çıkan terimler aslında farklı görüşlerle girilen tartışmalar neticesinde kelama dâhil olmaya başlamıştır. “Yakın Doğu”, “Yeni Eflatunculuk”, “Düalizm” gibi dini-felsefi görüşlerle olan mücadelelerde de bu kavramlara başvurmuşlardır.⁸

İslam düşüncesinde kabul edilen atomculuk anlayışı yabancı menşeli de olsa kelamcılar genel anlamda bu anlayışı evrende olan biteni açıklamak için kullandıklarından Allah'ın kudret ve iradesini hep ön planda tutacak şekilde yeniden uyarlamışlardır.⁹ Atomculuğun İslam kelamı tarafından benimsenmiş olması ve aynı zamanda farklı kozmolojik terimlerin de işin içine girmesiyle kelam âlimlerinin çoğunluğu eserlerinde bu kavramlara yer vermişlerdir. “Dakîku'l-Kelam” adı altında hem birçok kavramı açıklamışlar hem de karşıt oldukları fikirlere binaen yeni argümanlar üretmişlerdir. Her kavram tanımlanırken ilk önce bahse konu olan terimin hâdisliği üzerinde durulmuş, Allah'ın bu kozmolojik yapılar üzerindeki etkisi vurgulanmıştır. Muammer de sisteminde bu kavramlara yer vermiş ve atomculuğu benimseyen bir kelamcı sıfatıyla bu kavramları açıklamıştır. Muammer'in bu kavramlar hakkındaki görüşlerine yer verirken onun eşyanın doğasına ilişkin temele aldığı mâna kavramını ön plana çıkarmaya çalıştı. Bu kavram onun fizik teorisini ortaya koyan bir kavramdır. Ortaya koymuş olduğumuz iddialarda onun bu düşüncesini temel almaya dikkat ettik.

1.1. Cevher, Cisim ve Araz

Kozmolojinin temel kavramlarından biri olan cevher yani diğer deyişle atomun kelam ilmine dâhil olmasıyla birlikte onun ne ifade ettiği, nasıl bir yapıya sahip olduğu ve kelama nasıl uyarlanacağı konusunda farklı tartışmalar yaşanmıştır.

Kelam kozmolojisinde aklımıza ilk önce “cevher-i ferd” yani “atom” kavramı gelmektedir. “Cevher”, Farsça *gevher* kelimesinin Arapça halidir. Cevher kelimesi bir şeyin menşei, teşekkülü ve yapısı anlamında “*physis* (tabiat)” kelimesini çağrıştırır. Aristoteles felsefesinde bu terim hem bir mantık kategorisine hem de metafiziksel bir kavrama karşılık olarak kullanılmıştır.¹⁰ Tehânevî de *Keşşâf* adlı eserinde cevher kavramını, kadîm ya da hâdis olsun, kendi başına bulunabilen varlık olarak tanımlar.¹¹

Eş'arî, âlemin bölünemeyen cüzlerden oluştuğunu ifade etmektedir. Ona göre cisimlerin hudûsuna delalet eden şey, onların bölünüp parçalanma açısından sonluluğunu da ispat etmektedir. Yani cüz olarak ifade edilen cevher bölünmeyen bir şey olarak karşımıza çıkmaktadır.¹² Genel itibarıyla ise kelamcılar açısından cevher arazları taşıyan, yer kaplayan ve var olmak için herhangi bir mahale ihtiyaç duymayan bir şey olarak açıklanır.

⁸ Alnoor Dhanani, “İslam Düşüncesinde Atomculuk”, çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-394.

⁹ Bernard Pullman, *The Atom in the History of Human Thought* (USA: Oxford University Press, 1998), 107.

¹⁰ İlhan Kutluer, “Mekân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 450.

¹¹ Ali et-Tehânevî, “cevher”, *Keşşâfû ıtlâhâtî'l-fünûn ve'l-ülûm* (Kalküta, 1862).

¹² Ebû Bekr İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Ahmed Abdurrahim (Kahire: Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye, 2005), 211.

Bu kavram kelam düşüncesinde ilk olarak Ebü'l-Hüzeyl (ö.235/850) tarafından kullanılmıştır. Ayrıca o, Allah'ın varlığını cisimlerin hâdisliği üzerinden ispat etmeye çalışmıştır. Bu şekilde bir temellendirmeye giden ilk âlim olarak bilinir. O, cisimlerin cevherlerden oluştuğunu kabul etmektedir. Bu sebeple onun bu kavramı Allah'ın varlığını ispat etmek için kullandığı söylenebilir.¹³ Burada Ebü'l-Hüzeyl'in tanımından hareket edilmesi kendisinin atomcu anlayışı ilk olarak kelam sisteminde kullanan kişi olmasıdır. Muammer de bu anlayışı kabul ettiği için onunla cevher, cisim ya da arazlar konusunda benzerliklerinin olup olmadığını ortaya konması da kendi düşünce sisteminin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

Muammer cevher kavramı yerine cevherü'l-vâhid veya cüz kavramını kullanır.¹⁴ Onun düşünce sisteminde cevher asla bir cismin özelliklerini taşımaz. Ona göre bölünemeyen bir cevher bir cisim olarak kabul edilemez. Cevherler ancak bir araya gelerek bir cismi oluşturur. Ancak sekiz cevher bir cismi meydana getirmektedir.¹⁵ Yani onun sisteminde cevher, cismin özelliklerini taşımayan, bölünemeyen ve bir araya gelebilen bir şey olarak tanımlanmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl ile bu konuda aynı düşünen Muammer'in özellikle cevherlerin bir araya gelerek cismi meydana getirdiğini ifade etmesi ve yapmış olduğu cisim tanımı onun da daha önce ifade ettiğimiz gibi kelamcılarının cevher ile ilgili olan genel kabulüne paralel fikirlere sahip olduğu anlamına gelmektedir.

Kelam âlimleri tarafından bir cismin kaç cüzden oluştuğu, idrak edilip edilmediği, hareketli olup olmadıkları gibi konular da tartışılmıştır. Sözlük anlamı olarak gövde, ceset ve beden anlamına gelen cisim ise; terimsel olarak boyu, eni ve derinliği olan şey olarak tanımlanmaktadır.¹⁶ Muammer cismin altı yönü (sağ-sol, iç-dış ve alt -üst) olduğunu ifade eden Ebü'l-Hüzeyl¹⁷ ve yine cismi uzun, derin ve enli bir şey olarak tanımlayan Nazzâm'la aynı görüşü paylaşmaktadır. Muammer'e göre cismi oluşturan cüzlerden bir cüzün bir cüze eklenmesiyle uzunluk, var olan iki cüzün de iki cüzle birleşmesiyle en ve sonunda ise meydana gelen dört cüze dört cüz eklenince derinlik oluşmaktadır.¹⁸ Cevheri açıklarken ifade ettiğimiz gibi Muammer'e göre cisim sekiz cüzden meydana gelmektedir. O cismin boyutlu olması konusunda da bu kelamcılarla hem fikirdir. Ona göre cisim derinliği, uzunluğu ve eni olan şeydir. Cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimde arazlar da zorunlu olarak bulunur.

Muammer'in bu cisim tanımı hem mensubu olduğu Basra Mu'tezilesini hem de diğer Mu'tezilî âlimleri etkilemiştir. Ebû Ali (ö.303/916)¹⁹ ve Ebû Hâşim²⁰ (ö.321/933) Muammer'e ait olan bu tanımı kabul eden Basra ekolüne bağlı âlimlerden ikisidir. Bağdat ekolüne mensup ve aynı zamanda Muammer'in öğrencisi Bişr b. Mu'temir (ö.210/825) için de sekiz atom bir araya gelerek bir cismi oluşturmaktadır. İki atom bir hat, dört atom bir kare ve sekiz atom da bir küpü meydana

¹³ Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, thk. Abdu'l-Kerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), 95.

¹⁴ Eş'arî, *Maķâlât*, 303, 307.

¹⁵ Eş'arî, *Maķâlât*, 303.

¹⁶ H. Bekir Karlıĥa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 28.

¹⁷ Eş'arî, *Maķâlât*, 302.

¹⁸ Eş'arî, *Maķâlât*, 303.

¹⁹ İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmîl fi uşûli'd-dîn*, thk. Ali Sami en-Neşşar vd. (İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969), 407.

²⁰ Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi aĥkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, thk. Daniel Gimaret (Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009), 10.

getirmektedir.²¹ Kādî Abdülcebbâr (ö.415/1025) tarafından da Muammer'in yapmış olduğu bu cisim tanımı kabul edilmektedir. O da aynı şekilde cismi, uzunluğu, genişliği ve derinliği olan şey olarak ifade eder. Bir cisim en, boy ve yüksekliği oluşturacak biçimde sekiz cüzden meydana gelmektedir. İki cüz uzunluk ve çizgiyi oluştururken bunların sağına ve soluna iki cüz eklenince genişlik meydana gelmektedir. Bunların üzerine de dört cüz ilave olduğunda derinlik oluşur ve bu şekilde sekiz cüz bir cismi ortaya çıkarmış olmaktadır.²²

Muammer'e göre bir cismin arazları idrak edilebilir. Ona göre bir cismin idrak edilmesi imkânsızdır. Muammer'den farklı olarak Ebü'l-Hüzeyl hem cisimlerin hem de bazı arazların görülebileceğini savunur. Ebü'l-Hüzeyl'in bu noktada arazların da idrak edilebileceği düşüncesinin Muammer ile paralellik arz ettiği söylenebilir.

Cismin bir harekete sahip olmadığı tartışmalarında da Muammer hareket ve hareketli cisimlerin olmadığı düşüncesini savunmaktadır. Ona göre cisim ilk mekânında "sâkin" olduğu gibi ikinci mekânında da "sâkin" görülür. O, bir cismin yaratılmalarından itibaren sükûn halinde olduğunu kabul etmektedir. Oluşların tamamını hareketsizlik olarak tanımlamaktadır.²³

Cisimlerin birbirlerinden farklılığını sağlayan ve değişimlerine neden olan araz kavramına gelince, bu kavram kelime anlamı olarak "sonradan olan" ve "ansızın ortaya çıkan", "devamlı olmayan", "hastalık" ve "felaket" gibi anlamlara gelmektedir.²⁴ Araz kavramının kelimelerinden Ca'd b. Dirhem (ö.124/742) ve Cehm b. Safvân (ö.128/745-46) tarafından ortaya atıldığı ve Ebü'l-Hüzeyl'in ise bu kavramın özelliklerini sıraladığı ve bu kavramı kavramsallaştırdığı bilinmektedir. Araz genel hatlarıyla aslında kelimacılar tarafından gelip geçici ve cevherle var olan bir şey olarak tanımlanmaktadır.²⁵

Muammer'e göre arazlar cisimler tarafından meydana getirilir, cismin niteliklerini taşır ve arazlar cisimlerin tabiatıyla ortaya çıktığı için onların sürekli yaratılmaları söz konusu değildir. Ona göre arazlar canlıların meydana getirdiği ve ölümlerden meydana gelen arazlar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır.²⁶ Onun düşünce sisteminde Allah arazları yaratmaz. O; arazları yaratmadığı için ölüm, hayat, işitme ve görme arazlarını yaratmaya kadir olmakla da nitelenemez. Muammer'e göre işitmek işiten varlığın, görmek ise gören varlığın fiili olmaktadır. Arazın bir cismin kendisine ait bir özelliği temsil ettiği düşüncesinde diğer kelimâ âlimleri ile aynı fikirde olan Muammer, arazların cisme aidiyetlerinin ancak cismin tabiatıyla mümkün olabileceğini söylemesiyle onlardan ayrılmaktadır.²⁷

Sürekli yaratma teorisi ile arazların süreksizliğini savunan kelimacılar arazların Allah tarafından hiçbir aracı yani tabiatın etkisi olmadan bizzat yaratıldığını kabul etmektedirler.²⁸ Diğer

²¹ A.S. Tritton, *İslam Kelamı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 137.

²² Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 217.

²³ Eş'arî, *Maĥâlât*, 347.

²⁴ Seyyid eş-Şerîf el-Cürĥânî, *et-Ta'rifât* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985), "Araz".

²⁵ İbn Fûrek, *Mücerredü Maĥâlâti's-Şeyh Ebi'l-Ĥasan el-Eş'arî*, 265, 369.

²⁶ Eş'arî, *Maĥâlât*, 192-193.

²⁷ Eş'arî, *Maĥâlât*, 404-405.

²⁸ D.B. Macdonald, "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulğen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 284.

kelamcılara özellikle Eş'arî kelamcılara göre arazlar sürekli yaratılırlar. Allah her daim yaratma halindedir. Muammer'in görüşünü göz önüne alırsak onların sürekli yaratılmadığını iddia etmek bu anlayışa göre Allah'ın yaratıcılık sıfatının göz ardı edilmesi anlamına gelmektedir. İbn Meymûn bu düşüncenin eşyanın bir tabiatı olduğu ve bu tabiatı ile kendi arazlarını yarattığı fikrini reddetmek amacıyla ortaya çıktığını ifade eder.²⁹ İbn Meymûn'un bu görüşünü göz önüne alırsak Muammer'in arazların cisimlerin tabiatı neticesinde ortaya çıktığı fikrinin sürekli yaratma teorisinin de karşısında olduğu söylenebilir. Görüldüğü üzere Muammer kozmolojik kavramları tıpkı diğer kelamcılar gibi kendi sistemine uygun bir şekilde açıklamıştır. Atomculuk düşüncesine sahip olduğu için cevher tanımlaması diğer atomcu kelamcılarla örtüşmektedir. Aynı şekilde araz ona göre de cisme eklenen onun niteliklerini temsil eden şeylerdir. Cisim de cevherlerin bir araya gelmesi neticesinde oluşmaktadır. Bu tanımlar genel itibarıyla diğer kelam âlimlerinin tanımlarıyla paralelken arazların sürekliliği ve cisimde var olmaları onun açısından farklı yorumlanmaktadır. Ona göre cisimlerin tabiatları vardır ve arazlar bu tabiatlar neticesinde meydana gelir. Bu sebeple onların sürekliliği Allah'ın müdahalesine değil, cisimlerin tabiatına bağlı olmaktadır. Ayrıca cevher-araz teorisine bağlı bir âlem anlayışının olması yanında Muammer aynı zamanda âlemde bir neden sonuç ilişkisine dayalı sistem olduğunu da kabul etmektedir. Atomculuğu kabul eden diğer kelamcılardan kendisini özgün kılan bu anlayıştır.

2. Muammer'in Cevher-Araz Teorisine Bağlı Tabiatçı Yaklaşımı: Tab' Kavramı ve Mâna Teorisi

Muammer evreni açıklamada ve anlamlandırmada cevher-araz teorisine bağlı kalmıştır. Ancak onun en dikkat çeken yönü bu teoriye bağlı kalmanın yanında tabiatçı bir yaklaşımı da benimsemiş olmasıdır. Onun tabiat anlayışının ayrılmaz bir parçası olan mâna teriminin ve ortaya koyduğu mâna teorisinin ne anlama geldiği ve sisteminde nasıl bir yere sahip olduğu da önem arz etmektedir.

"Tab"; sözlükte "inşa etmek", "biçim vermek", "mühürlemek", "yaratmak" anlamlarına gelmekte³⁰ ve ayrıca bir şeyi biçimlendirmek ve mühürlemek manasını da taşımaktadır. Atomculuğu kabul eden Muammer'in tabiatçı fikirleriyle de öne çıkması ve nedenselliği savunması önem arz etmektedir. Atomculuk tevhidi ön plana çıkararak nedensellik fikrini reddetme amacı gütmektedir. Muammer'e göre Allah, cisimler dışında herhangi bir şey meydana getirmediği için, onun düşünce sistemine göre arazlar yanmanın ateşten, ısının da güneş nedeniyle ortaya çıkması gibi ya tabî bir şekilde oluşur ya da "hareket", "sükûn", "birleşme", "ayrılma" gibi canlılar aracılığıyla ortaya çıkarılan cansız varlıkların fiilleri olarak karşımızdadır. Bir tohumun filizlenmesi ya da yok olma durumu tamamıyla cismin tabiatı ile ilgili bir fiildir.³¹

Mâna terimi ise Muammer için cisimleri birbirinden farklılaştıran, hareketli cismi sâkin cisimden ayıran bir illettir. Frank, bu terimin Muammer'in düşünce sisteminde nesnelere oldukları şekilde var olmasını sağlayan içsel bir neden anlamına geldiğini ifade eder. Bu terimin bir arazın temel nedeni olarak ele alınmasının yanında aynı zamanda kendisinin de bir nedene dayanıp

²⁹ Musa İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974), 205.

³⁰ İbn Manzûr, "Tab' Maddesi", *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dar-u Sadır, 1990).

³¹ el-Eş'arî, *Maqâlat*, 303; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 58.

dayanmadığı da önemlidir.³² Daiber de aynı şekilde bu tanıma katılarak, mânanın varlığın ne olduğunu belirleyen bir terim olduğunu ve onun sayesinde varlıkların birbirinden ayrıldığını ifade eder.³³

Muammer'e göre mâna herhangi bir kavram olmanın ötesinde onun sisteminin de temelini oluşturur. Bu kavramı sadece cisimler ya da evrendeki değişimler üzerinde değil, daha sonra değineceğimiz üzere Allah'ın sıfatları dolayısıyla Allah'ın evren üzerindeki etkisi söz konusu olunca da kullanılmaktadır. Kısacası Muammer'in mâna teorisi ile tabiat düşüncesini birbirinden ayırmak mümkün görünmemektedir. Çünkü cisimlerin tabiatları neticesinde arazlarını meydana getirdiklerini ifade etmesi, kendisinin tabiatı yaratıcılıkta Allah ile bir tuttuğu eleştirisi ile karşı karşıya bırakmıştır. Allah'ın sıfatlarını mâna teorisi bağlamında açıklaması aslında bu eleştirilere bir cevap niteliği de taşımaktadır.

Muammer'in mâna terimini tabiatla aynı anlamda kullanıp kullanmadığına bakıldığında her şeyden önce onun atomcu anlayışın tabiatçı olmayan yaklaşımlarını benimsemediğini göz ardı etmemek gerekir. Bilindiği gibi cisimler ve onlara ait nitelikler atomların birleşmesi neticesinde oluşmaktadır. Bu bağlamda tabiatların atom ve cisimlerle ilgili olduğu da malumdur. Muammer için cismin tabiatlarına uygun hareket etmeleri kendilerine sonradan ilişen bir ilke sonucunda gerçekleşmektedir. Bu ilke ona göre mâna kavramı ile ifade edilmektedir.³⁴ Frank'a göre mâna kavramı Muammer'in tab' teorisini Aristoteles'in tabiat anlayışından daha çok Stoacılık etkisinde olduğunu göstermektedir.³⁵ Frank Stoa felsefesinin doğaya uygunluk ilkesine dayanıyor olmasından dolayı bu terimi bu felsefi görüşe daha yakın bulmuş olabilir. Çünkü Muammer'in tabiat anlayışına göre cisim tabiatına uygun davranmak zorundadır. Cismin doğasında renklenmek varsa o cisim renklenir ve renklenme de cismin fiili olur.³⁶ Bu durumda mâna cisimdeki tabiatları harekete geçiren bir yeti olmaktadır. Tabiattan ayrı düşünülemez ama tabiatın da kendisi değildir. "Cisimlerin heyetleri/suretleri (yani arazları) bir mâna üzere cisimlerin tabii/tab'an fiilleridir. Allah, cisimleri arazlarını çıkaracak şekilde düzenlemiş ve tabii olarak cisimlerin arazlarını çıkaracak mânaları cisimlerin içine yerleştirmiştir."³⁷ Burada yer alan tabii/tab'an ifadeleri bizi cismin niteliğini belirleyen bir tabiata sahip olduğu ve mânaların bu tabiata göre işlevini yerine getirdiği sonucuna götürmektedir.

Muammer'e göre hareket sükûndan bir mâna ile ayrılmaktadır.³⁸ Farklılık cisimlerdeki arazlarda değil, bu arazların nedeni olan mânalar arasındadır.³⁹ Mânaların başka bir mânayı gerektirip gerektirmedikleri konusuna gelince iç belirleyici olarak ifade edilen bu kavram başka bir

³² Richard M. Frank, "Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 251-253.

³³ Hans Daiber, *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammer Ibn 'Abbâd As-Sulamî* (Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1975), 79.

³⁴ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", *Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1003-1004.

³⁵ Frank, "Al- Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 257.

³⁶ Eş'arî, *Maqâlât*, 404-405.

³⁷ Ebü'l-Kâsim Abdullâh el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018), 164.

³⁸ Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât*, s. 164.

³⁹ Meliha Bilge, *Mu'tezile'de Mûcize* (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021), 202.

belirleyicinin de etkisi altındadır. Bu durumda Muammer'in sonsuz bir mânalar zincirini kabul ettiği ortaya çıkmaktadır. Sonsuz mâna kavramı Muammer'in en çok eleştirildiği konulardan birini oluşturmaktadır.

Muammer'in mânaların sonsuzluğunu savunuyor olmasının onun bu konuda eleştirilere maruz kalmasına neden olduğunu ifade etmiştik. Bağdâdî (ö. 429/1037-38) ve Şehristânî (ö. 548/1153) Muammer'in "her bir araz sonsuz mânalar zincirinden meydana gelir" ifadesinden yola çıkarak eserlerinde arazların sayı bakımından sonsuz olduğu iddialarını da Muammer'e dayandırmaktadır.⁴⁰ Bu ifadeler aslında onların mânayı araz olarak anlamlandırdıklarını da göstermektedir. Hâlbuki Muammer'e göre mâna arazları ortaya çıkaran bir nedendir, illettir. Bu sebeple Muammer'in mânaların sınırsızlığı fikrinden yola çıkarak arazların ve cisimlerin de sonsuz olabileceği ve Muammer'in onların da sonsuzluğunu kabul ettiği ile ilgili iddiaları onun düşüncesini yansıtmaz. Çünkü mânaların sonsuzluğu asla eşyanın sonsuzluğu anlamına gelmemektedir. Muammer için her eşyada bir mâna bulunur ve bu mâna kesinlikle eşyanın kendisi olarak kabul edilemez.⁴¹ Eşyadaki tabiatı açığa çıkaran, cisimleri birbirinden ayıran mâna eşyanın kendisi olmadığı için onun sonsuzluğu eşyanın sonsuzluğunu gerektirmeyecektir.

2.1. Mâna Kavramının Nedensellik Anlayışı ve Sürekli Yaratma Teorisiyle İlişkisi

Eş'arî anlayışın genel kabulü Allah âlem ilişkisinin asla bir illet-malûl ilişkisi olmadığı şeklindedir. Yani nedenler sonuçlarını zorunlu olarak doğurmazlar. Allah âlemdeki tüm olaylarda aktif bir rol oynamaktadır. Bu prensip Allah ile âlem ilişkisini kurmak amacıyla ortaya atılmıştır. Kalam atomculuğunda âlemde var olan tüm atom ve nesnelere birbirinden bağımsızdır ve birbirlerini etkileyemezler. İki anda var olmayan bu atomlar süresizdirler ve onların sürekliliği ancak Allah tarafından tekrar yaratılmalarıyla mümkün olmaktadır. Araz yaratıldıktan hemen sonra kaybolur fakat Allah bu arazın devamlılığını irade ederse benzer bir araz yaratabilir.⁴² Bu teoride Allah her daim aktif olduğu için bu fikri benimseyenlerin eşyada bir tabiatın olabileceği fikrine sıcak bakmaları düşünülemez.

Eş'arîler için Muammer'in öne sürdüğü eşyanın tabiatına uygun fiil gerçekleştirilmesi fikri Allah'ın kudret ve iradesine zarar vermektedir. Mânayı da illet olarak ele alan Muammer için eğer eşyada bir arazi edinme tabiatı varsa eşyanın o arazi alması kaçınılmaz olmaktadır. Burada zorunlu bir ilişki söz konusu olduğu için Allah'ı eşyanın değişiminde âtil hale getirdiği gibi bir algı oluşmaktadır. Bu sebeple Eş'arî kelamcılar için Muammer'in tabiat anlayışı ve mâna teorisi tabî bir zorunluluğu da beraberinde getirmektedir. Bu algı da onun katı bir determinist olarak nitelendirilmesine neden olmuştur. Burada Eş'arî anlayışın göz önüne alınarak bir karşılaştırma yapılmasının nedeni Muammer'e onlar tarafından yöneltilen eleştirilerin bu minvâl üzerinden gelmesidir.

Eşyada herhangi bir değişimin gerçekleşmesi için Allah onların tabiatına ihtiyaç duymadığı gibi herhangi bir sebebe bağlı olmadan yaratabilir. Ancak âlemde sebepleri de içeren bir düzen

⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 58-59; el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 137.

⁴¹ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 105; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/368-369, 371.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-hâ'irîn*, 208.

kurması ve bu düzenin O'nun varlığına deliller oluşturmasının yanı sıra bu nedensel ilişkiler aracılığıyla insanların hayatlarını sürdürmeleri sağlanmaktadır.⁴³ Bu nedenle Muammer, Allah'ın eşyaya verdiği tabiatın eşyadaki devamlılığı ve değişimi sağladığını düşünmektedir. Allah evrene koymuş olduğu yasalar ile âlemdeki değişimlerden uzak değildir. Kendi koymuş olduğu yasalar çerçevesinde âleme dolaylı yollarla müdahale etmektedir. Muammer için Allah âlemde kendini yaratma gücüyle göstermekte ve âlemdeki tüm değişimler onun koyduğu yasalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. Muammer, Allah'ın kudretini yadsıyan bir sistemin savunucusu olmamıştır. Onun tabiatçı anlayışı dolayısıyla eleştirilmesinin sebebi evrende var olduğu kabul edilen nedensel ilişkilerin sebeplerin sonuçlarını zorunlu olarak doğurması fikrini çağrıştırdığı içindir.

Muammer'in katı bir determinist olduğunu söylemek için Allah'ın alemde hiç etkin olmaması gerekmektedir. Hâlbuki Muammer Allah'ın kudretini ve yaratma sıfatını göz ardı etmemiştir. O, mâna teorisi bağlamında arazları cisme nispet etmenin yanında bu teoriyi Allah'ın sıfatlarını açıklarken de kullanmaktadır. Bu tavrı aslında onun âlemdeki işleyişe Allah'ı da dâhil ettiğinin bir kanıtı olmaktadır. Allah'ın sıfatlarına nispetle mânalar sonsuzluk ve zamansızlık anlayışından uzaktır ve hareket, değişim-zaman ortamında gerçekleşir. Bu sebeple cisimlerin hareketli olmaları Allah'la bağdaştırılamaz.⁴⁴ Onun Allah'ın arazları yaratmadığına dair görüşleri üzerine Neşşâr, bunun Allah'ı mekândan tenzih etme amacıyla ileri sürüldüğünü ifade eder. Çünkü mekân hareket ve sükünu içermektedir. Ona göre Allah hareket üzerinde kudret sahibi olursa bu durumda Ona bu araz kendisine daha nispet edilmiş olacaktır. Ancak Allah bu durumdan münezzehtir. Hâdis bir varlıkta hâdisliği nedeniyle Allah'a ait bir kudret görülmez. Aksi takdirde Allah'ın hâdis olan varlığa taalluku kabul edilmiş olacaktır.⁴⁵

Nedensellik meselesinin arazların iki anda varlıklarını sürdürüp sürdürmemesi ile bağlantısı bulunmaktadır. Nedenselliği reddeden Eş'arî ekolünün ana argümanı özellikle arazların süresizliğinden yola çıkarak iki ardışık anda varlığını sürdürmemesinin nedenselliğe engel olduğu üzerinedir.⁴⁶ Bu nedenle onlar tüm değişimleri Allah'ın her an yaratmasına bağladıkları için varlıklar arasındaki ikincil nedenleri yok saymaktadırlar.⁴⁷ Muammer'in mensubu olduğu Basra ekolünden Kādî Abdülcebâr Allah'ın hem doğrudan hem de sebepli yarattığını kabul etmektedir.⁴⁸ Onun zorunlu olmasa da kısmi bir nedensellik fikrine sahip olduğu söylenebilir. Genel olarak Basra ekolüne tüm mensup olanların aynı fikre sahip olduklarını söyleyemsek de onların kısmi bir nedenselliği de içeren bir adet teorisini benimsedikleri ifade edilebilir. Kandemir, doğada var olan düzenin sadece âdetle ilişkilendirilmesinin yaşamın devamlılığını sağlayan gözlem ve deneye dayalı bilimi imkânsız kıldığını belirtir. Bu nedenle Basra ekolünün nedenselliği de barındıran adet anlayışı daha makul görünmektedir.⁴⁹

⁴³ Yusuf Şevki Yavuz, "Mâturîdî'nin Tabiat ve İlliyete Bakışı", *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdilik*, ed. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 60-61.

⁴⁴ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1004.

⁴⁵ Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2: 376.

⁴⁶ Muhammed Abid el-Câbirî, *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu vd. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 255.

⁴⁷ Dhanani, "İslam Düşüncesinde Atomculuk", 395.

⁴⁸ Kādî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015, 141-142.

⁴⁹ Kandemir, *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 260-262.

Muammer, mâna teorisi ve tabiat anlayışı ile farklı bir çizgide durmaktadır. Ancak onun nedensellik anlayışı Allah'ın koyduğu sisteme aykırılık teşkil etmez. Aksine nedensellik fikri insana doğa ile ilişkisinde güven verir. Gerçekleşen olayların aynı durumlarda aynı şekilde gerçekleşeceğini bilmek insana bedenen ve zihnen dinginlik de sağlamaktadır.⁵⁰

Bu bağlamda evrendeki değişimleri açıklamak, Allah'ın kudretini ve her an yaratma halinde olduğu fikrini ön plana çıkarmak için sürekli yaratma teorisi ortaya atılmıştır. İsminden de anlaşılacağı üzere bu teori varlıkların tabiatları ile araz ve fillerini meydana getireceği fikrine karşı çıkmaktadır.⁵¹ Bu teoriyi benimseyenler varlıkların sürekli yeniden yaratmaya tabi olmalarından dolayı varlıkların bir tabiatlarının olmayacağını savunmaktadırlar. Bilindiği üzere Mu'tezilî âlimler arasında arazların sürekliliği prensibini benimseyenlerin aslında bu prensiple cisimlerde bir tabiatın varlığını da kabul ettikleri söylenebilir. Bu durum onların belli seviyede nedensellik ilişkisini de sahip olduklarını göstermektedir. Bu nedenle tabiat teorisi sürekli yaratma teorisinin aksine sürekliliği ve nedensellik anlayışını savunduğu için eleştirilmiştir. Ancak Mu'tezilî âlimlerin tamamı için bu görüş doğru değildir. Ka'bî arazların sürekliliği fikrini kabul etmez.⁵² Aynı şekilde Ebü'l-Hüzeyl de bütün arazların sürekli olduğu fikrine karşıdır.⁵³ Burada tabiat anlayışına sahip atomcu görüşü benimseyenler ile tabiatçı olmayan atomcu görüşü benimseyenlerin farklı görüşleri kabul ettikleri görülmektedir. Tabiatçı bir atomculuk fikrine sahip olan Muammer ise arazların cisimler tarafından meydana getirildiğini savunduğu için onları sürekli bir müdahaleye maruz kalmalarını kabul etmemektedir. Ona göre Allah cisim ve cevherleri belli bir tabiatla yaratmıştır ve bu sebeple onlar birbirlerinden farklı özelliklere sahiptir. Onu düşüncesinde araz ve cevherler kendi içlerinde bir bekâ içermektedir. O, arazlarını meydana getiren cisim anlayışı üzerinden varlıkların sürekliliği anlayışını benimsemiştir. Çünkü mâna terimini açıklarken ifade ettiğimiz gibi cisimdeki arazlar bir mânayı gerektirir ki bu mâna da başka bir mânaya ihtiyaç duyar ve bu sonsuza kadar devam eder. Ancak Muammer âlem üzerinde Allah'ın etkisini ve kudretini sınırlandırmamıştır. Aslında varlıkların bir tabiatının olması Allah'ın evrene koyduğu yasaların işlevselliği bakımından önem arz etmektedir. Diğer durumda Tanrısal bir keyfilikle karşılaşmamak imkânsız olacaktır.⁵⁴

2.2. Mâna Kavramı ve Allah'ın Sıfatları

Muammer'in mâna kavramını illet olarak kullandığını daha önce ifade etmiştik. Onun tüm arazların sebebi olarak gördüğü mânaları Allah'ın sıfatlarıyla da ilişkili olarak kullandığı önemli iddialardandır.⁵⁵

Muammer'in Allah'ın sıfatları ile ilgili düşüncelerini bağımsız bir şekilde ortaya koymamız mümkün gözükmese de onun düşünce sistemi mâna teorisi çerçevesinde şekillendiği için Allah'ın sıfatlarını da onun bu terim bağlamında ele aldığımız söyleyebiliriz. O genel olarak Allah'a kadîm

⁵⁰ Mehmet Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine", *Eskiye Dergisi* 21 (2017), 22.

⁵¹ Macdonald, "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", 284.

⁵² Ka'bî, *Kitâbü'l-Makâlât*, s.464

⁵³ Eş'arî, *Maqâlât*, 358.

⁵⁴ Evkuran, "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine", 23.

⁵⁵ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/367-368.

sıfatının verilmesini, zamansal anlamda önceliği gerektirmesinden dolayı kabul etmediğini ifade eder.⁵⁶ Halbûki onun bu düşüncesi ile Allah'ı zaman kavramı dışında tutmayı hedeflediği de bilinmektedir.⁵⁷ Neşşâr Muammer'in mânaların sonsuzluğunu kabul etmesinin nedeni olarak Allah'ın zâtı ve sıfatlarının sonsuzluğunu gösterir. Mâna ona göre zihni bir kavramdır. Dolayısıyla Allah'ın sıfatları da "zat"a rücû etmiş olan zihni bir itibardır.⁵⁸

Mâna teorisinin cisimlerin tabiatlarını açığa çıkarmalarına neden olan bir teori olduğunu belirttiğimizde ve bu teorinin Allah'ın sıfatları bağlamında da etkili olduğunu ifade etmemiz âlemdeki tüm işleyişlerde Allah'ın etkili olduğunu açık bir şekilde ortaya koyacaktır. Allah'ın sıfatları Muammer'in sistemi açısından cisimlere etki ederek onlardaki değişimlerin de nedeni olur. Allah irade, ilim ve kudret sıfatları ile cisimler üzerindeki etkisini de açığa çıkarmaktadır. Onun cisimlere verdiği tabiat sayesinde cisimler arazları üzerinde etkindir. Bu durum da bize âlemdeki tüm işleyişte Allah'ın zâtının etkisi olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁹

Muammer'in mânayı Allah'ın sıfatları ile ilgili olarak yorumlaması hem sonsuzluk problemine hem de eşyanın tabiatının etkin olmasına neden olan bir kavram olarak ele alınması nedeniyle Allah'ın mutlak yaratıcı olması fikrine zarar verdiği eleştirilerine bir cevap niteliğindedir. Fakat bu yorum başka tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Mesela bu durumda Allah'ın kötülüklerden tenzih edilmesinin imkânsız olabileceği yorumu yapılabilir. Ayrıca ilahi fiillerin her şeyin sebebi olması Muammer'i klasik atomculuğu savunanlardan farklı kılmamaktadır. Bu durumda da onun sürekliliği ve nedenselliği temellendirmesinin zor olacağını söz konusu olması muhtemeldir. İlahi fiillerin her şeyin sebebi olduğunu savunması Muammer'i klasik atomculuğu savunanlardan farklı kılmıyor gibi görünmese de cisimlerin sahip oldukları bu tabiatın Allah tarafından cisimlere verilmiş olması ve onların bu tabiatla kendi fiillerini gerçekleştirmeleri klasik atomculuğu benimseyenlerden ayrı bir çizgide olduğuna işaret eder. Muammer bir fiilden sonra oluşan fiiller için mecazî şekilde "tevlîd etti." ifadesinin kullanıldığını belirtir. Onun için okun atılma durumu ve bunun neticesinde gitmesi, hedefe ulaşması ve hedefini zarara uğratması cisme aittir.⁶⁰ Muammer'e göre "mütevellid" olarak adlandırılan ve cisimlere hulûl etmiş olan bütün fiiller bir tabiatla sahip olmaları dolayısıyla hulûl etmiş oldukları cismin fiili olmaktadır. Onun düşüncesine göre hayat canlı olanın, kudret kâdir olanın, ölüm de ölenin fiilidir.⁶¹ Muammer'e göre insanların fiilleriyle oluşan fiiller insanın ya da Allah'ın fiili olmamaktadır. Tam tersine bu fiiller kendisinde meydana gelen cisme ait olmaktadır. Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere Allah'ın sıfatlarının mâna ile ilgisi Muammer'in Allah'ın âlem üzerinde etkinliğini ortaya koyduğu gibi mânaların sonsuzluğunun Allah dışında kadîm varlıklar kabul edildiğine dair yapılan eleştirilere de cevap vermektedir. Ayrıca yukarıda Muammer'in fiillerin aidiyetleri hakkında sahip olduğu fikirler onun Allah'ın kötülüklerden tenzih edilmesi düşüncesiyle de paralel bir düşünceye sahip olduğunu göstermektedir.

⁵⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 59.

⁵⁷ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/371.

⁵⁸ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/362.

⁵⁹ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1007.

⁶⁰ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlü'd-dîn*, thk. Hans Peter Lins (Kahire: Dâru İhyâ'î'l -Kütübî'l-Arabiyye, 1963), 112.

⁶¹ Eş'arî, *Maḳâlât*, 405-406.

Eşyanın tabiatı çerçevesinde ele alacağımız ve Muammer'in bu bağlamda görüşlerine yer vereceğimiz Allah'ın sıfatları ise kudret, ilim ve iradedir. Allah'ın yaratıcılığını ön plana çıkaran ve kelimat âlimlerinin düşünce sistemlerinin temeli olan kudret sıfatı insan söz konusu olduğunda bir işi gerçekleştirmeye güç yetirebilmek manasına gelmektedir. Bu sıfat Allah'tan aczi nefy etmek anlamını taşımaktadır. Allah'tan başka hiçbir varlık için bu sıfat kullanılamaz.⁶²

Evrenin yaratılışı ve cevher-araz tartışmalarında ön planda olan sıfat kudret sıfatıdır. Bu sıfatın evren üzerinde doğrudan bir etkisi bulunmaktadır. Âlemin yaratılması, hâdis bir varlık olması Allah'ın kâdir olduğunu açığa çıkarmaktadır.⁶³

Eş'arî âlimlere göre kudret, zat ile "kâim" olan bir sıfat özelliği taşımaktadır. Yani Allah'ın zatından ayrı bir kudret sıfatının varlığından söz edilemez. Eş'arîler için bu sıfat Allah'ın âlemde sürekli gözetin olduğunun da bir kanıtıdır. Bu nedenle onlar tarafından âlemde ikincil nedenler olarak adlandırılan eşyada bir tabiatın olması fikri de kabul edilmemiştir.⁶⁴ Mu'tezilî kelamcılar ise başka sıfatlarda olduğu gibi Allah'ın "âlim", "kâdir", "mürîd" olarak nitelendirileceğini ancak müstakil bir biçimde O'nun ilim, kudret ve irade sıfatına sahip olduğunu söylemenin doğru olmadığını ifade etmişlerdir.⁶⁵

Muammer'e göre Allah arazların yaratıcısı değildir. Arazlar, cisimlerin tabiatları neticesinde meydana gelmektedir.⁶⁶ Mâna teorisini Allah'ın sıfatları bağlamında ele alan Muammer, Eş'arîlerin Allah'ın kudretini yok saydığı eleştirisinden kurtulamamıştır. "Harekete [hareketi yaratmaya] kâdir olanın hareket etmeye ve sükûna [sükûnu yaratmaya] kâdir olanın da sükûn hâlinde bulunmaya kâdir olduğunu" söylemesi bu eleştirilerin en önemli nedenlerindedir.⁶⁷ Görüldüğü üzere Muammer'in atomculuk fikrini benimsemesinin yanı sıra eşyada bir tabiatın olduğunu kabul etmesi çelişkili bir durum olarak gözüke de aslında Muammer Allah'ın kudret sıfatını göz ardı etmez. O sadece Allah'ın eşyanın özüne yerleştirdiği tabiatın da âlem üzerinde etkili olduğunu savunmakta, Allah'ın kudretinden, ilminden ve iradesinden ayrı bir tabii anlayışı benimsememektedir. Müstakil olarak sisteminde mâna kavramından hareketle âlemi ve âlemdeki değişimleri açıklaması, Allah'ın ikincil sebeplerin gölgesinde olduğu izlenimini verdiği yanılığını ortaya çıkarmıştır. Ancak yaratılan eşyanın bir tabiata sahip olarak yaratılması da Allah'ın kudretini apaçık ortaya koymaktadır. Düzenlemiş olduğu bu sistemle Allah, âlemdeki değişimlerde failliğini devam ettirmektedir.

İlim sıfatının Allah'ın zatı ile kâim olup olmadığı konusunda iki farklı görüş bulunmaktadır. Selef âlimleri ve Ehl-i Sünnet ilim sıfatının hem müstakil bir sıfat olduğunu hem de Allah'ın zatına ait

⁶² Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât: Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yayınları, 2010), "Kudret", 825-826.

⁶³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*, 151.

⁶⁴ Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1958), 56.

⁶⁵ Bekir Topaloğlu, "Kudret", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002).

⁶⁶ Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırağ*, 137.

⁶⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 548-549.

olduğunu kabul etmişlerdir. Mu'tezilî âlimler ise Allah'ın zatından ayrı bir ilim sıfatı kabul etmemişlerdir.⁶⁸

Muammer Allah'ın ilim sıfatı ile ilgili olarak düşüncelerini mâna teriminden yola çıkarak beyan eder. Mânalar "zihni" ve "itibârî" şey olarak ifade edildiğinde Allah'ın ilminin de bir mânası olduğu kabul edilir. İlmi zat, zatı da ilim olarak gördüğümüzde, ilimden ayrı düşünemediğimiz mânanın da sonsuz olduğu ortaya çıkmaktadır.⁶⁹

İlim sıfatı bahsinde dikkat çeken konu Muammer tarafından Allah'ın kendi nefsinin bilmesinin muhal olduğu iddiasının ortaya atılmasıdır. Şehristânî özellikle Muammer'in bu düşüncesiyle filozofların etkisinde olduğunu ifade etmektedir. Çünkü filozoflar için Allah'ın ilmi ancak varlığa gelme durumunda "taalluk" halinde olur. Bu durum kendisinin filozoflarla aynı görüşte olduğu fikrini doğurmuştur.⁷⁰ Hayyât ise bu görüşün Muammer'e ait olmadığını ifade eder.⁷¹ Çünkü Muammer için "zat" ilim, ilim de "zat"ın kendisi olarak kabul edilir. "Zat" kendisini bilmeye ve ilmini yarattıklarından almaya ihtiyaç duymaz.⁷² Burada Muammer'in Allah'ın zatından ayrı bir sıfatı kabul etmediği için bu durumun mevzu bahis olmadığı şeklinde bir anlayışa sahip olabileceği ifade edilebilir.

İrade sıfatına gelince bazı Mu'tezile âlimlerine göre bu sıfat Allah'a gerçek manada değil, mecâzen nispet edilebilir. Muammer'in sıfatlarla ilgili görüşleri Allah'ı zamanla kayıt altına almama amacını gütmektedir. Muammer'e göre kıdem, Allah tarafından hâdis olarak yaratıldığında zihinsel olarak açığa çıkan itibârî bir şeydir. Neşşâr'a göre bu tenzih anlayışı Muammer'i ihdâs etmek ihdâs olunan şeyden farklıdır, düşüncesine sevk etmiştir. İrade, tekvin, eşyanın yoktan var edilmesi ve eşya üzerinde etkili olan irade Allah'a ait değildir. Bu bağlamda Neşşâr tarafından iki iradeden bahsedilmektedir. Biri kadîm iradedir ki bu irade "zat"ın kendisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Diğer irade ise zat olmayan iradedir ki bu irade de tekvin, kün ve ihdâs kelimeleriyle örtüşür.⁷³

İrade ile murat arasındaki ilişki noktasında ise Muammer, Allah'ın iradesi ile muradının farklı olduğu kanısındadır. O, iradenin emir ve halktan (yaratma) da farklı olduğunu iddia eder. Ayrıca ona göre irade, muradının ne olduğunu açığa çıkarıp bu yönde fiile yönelmek demektir.⁷⁴

Muammer'in nedensellik anlayışının Allah'ın iradesi bağlamında nasıl değerlendirileceği de önemlidir. Allah'ın âlemi iradesini ortaya koyarak mı yarattığı yoksa bu yaratmanın bir zorunluluğa mı tabi olduğu konusu tartışmalıdır. Muammer'in tabiat anlayışı ve mâna kavramını ele alırken ifade ettiğimiz gibi cisimler ancak Allah'ın onlara verdiği tabiat neticesinde arazlarını oluşturur. Evrendeki neden sonuç ilişkisi bu doğrultuda gerçekleşir. Bu durumda Muammer'e göre Allah zorunluluğa tabi olarak değil, iradesinin etkisiyle yaratır. Tabîî nedensellik zincirinde ortaya

⁶⁸ Eş'arî, *Maḳâlât*, 165-174,484-497; Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-ḥamse*, 183.

⁶⁹ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/374.

⁷⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 59-60.

⁷¹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 45.

⁷² Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/375.

⁷³ Neşşâr, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, 2/372.

⁷⁴ Eş'arî, *Maḳâlât*, 514.

çıkan tüm olaylar O'nun iradesi ile meydana gelmektedir. Hayyât Muammer'in⁷⁵ ve çağdaşı Nazzâm'ın tabîî nedensellik düşüncesinin Allah'ın fâil-i muhtar olması ile çelişmediğini ifade etmektedir.⁷⁶

Sonuç

Muammer, atomculuk düşüncesini benimseyen tabiatçı bir kelamcıdır. Onun sisteminin en önemli parçası eşyada var olduğunu kabul ettiği tab' kavramı ve bu bağlamda ortaya attığı mâna teorisisidir. Âlemden bir nedensellik olduğunu kabul eden Muammer'i değerlendirirken tab' kavramı ve mâna teorisi göz önünde tutulmalıdır.

Bir cismin oluşması için sekiz cüzün bir araya gelmesi gerektiğini savunan Muammer'e göre cisimler kendi arazlarını oluşturmaktadır. Her cisim kendi tabiatına uygun şekilde kendi arazlarını meydana getirebilme potansiyeline de sahiptir. Sisteminin en önemli parçası olan mâna ise cisimdeki bu tabiatı harekete geçiren bir iç yeti olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun Allah'ın sıfatlarıyla bağlantılı olarak gördüğü bu kavram dolaylı olarak Allah'ın cisimler üzerindeki etkisini de göstermektedir. Ona göre Allah bir mânayla âlim, kadir ve mürîd olmaktadır. Onun bu düşüncesi mânaların sonsuzluğunu kabul ettiği şekilde bir algı oluştursa da teselsüle sebebiyet verdiği düşünülen bu anlayışının temelinde esasında her şeyin bir nedeni olduğu fikrine sahip olması yatar. Muammer kesinlikle Allah'ın yaratıcılığı fikrini göz ardı etmez. Arazların cisimler tarafından meydana getirildiğini savunması, atomculuk fikrini benimsemesi ve aynı zamanda nedensellik anlayışını da sahip olması onu tartışmalı bir figür haline getirmiştir. Özellikle Eş'arî kelamcılar sürekli yaratma teorilerine uygun düşmediği için Muammer'i katı nedensellik suçlamışlardır. Ancak mevcut kaynaklardan elde edilen bilgiler doğrultusunda Muammer'in Allah'ın evrenin işleyişine hâkim olduğu ve bunu da eşyaya yerleştirdiği tabiatlar sayesinde yaptığı düşüncesine sahip olduğu kanaatine varılmıştır. Muammer'e göre evrende süregelen bu işleyişin bir nedensellik sürecini içeriyor olması Allah'ın evrene bu sistemi yerleştirmiş olmasındandır. Evreni anlamak ve anlamlandırmak adına Muammer alt kozmolojik kavramlara gereken değeri verdiği gibi aynı zamanda bu kavramlar ile Allah'ın varlığını, birliğini ve âleme olan etkisini de ortaya koymaya çalışmıştır. Günümüze herhangi bir eseri ulaşmayan Muammer'in görüşleri mensubu olduğu Mu'tezilî, Eş'arî ve Matûrîdi kaynaklardan elde edilmektedir. Bu kaynaklarda haklı eleştirilerin yanı sıra haksız eleştiriler de bulunmaktadır. Bu sebeple tutarlı bir Muammer algısından bahsedebilmek zordur

⁷⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 45.

⁷⁶ Hayyât, *Kitâbü'l-İntişâr*, 40-41.

Kaynakça

- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Farq beyne'l-firaq*. thk. Muhammed Osman el-Hişt Kahire: Mektebâtü İbn Sînâ, ts.
- Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 18/2 (2020), 587-616.
- Bilge, Meliha. *Mu'tezile'de Mûcize*. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2021.
- Câbirî, Muhammed Abid. *Arap-İslam Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu vd. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.
- Cengiz, Yunus. "Mâna Teorisi". *Metafizik*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rîfât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *eş-Şâmil fi uşûli'd-dîn*. thk. Ali Sami en-Neşşar vd. İskenderiye: Münşeâtü'l-Maârif, 1969.
- Daiber, Hans. *Das Theologisch-Philosophische System Des Mu'ammer Ibn 'Abbâd As-Sulamî*. Beyrut: Franz Steiner Verlag, 1975.
- Dhanani, Alnoor. "İslam Düşüncesinde Atomculuk". çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 9/1 (2011), 393-400.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Mağâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Helmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Evkuran, Mehmet. "İslam Düşüncesinde Nedensellik Problemi Doğa ve Tarih Algımız Üzerine". *Eskiyeni Dergisi* 21 (2017), 11-27.
- Fakhry, Majid. *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958.
- Frank, Richard M. "Al- Ma'nâ :Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer". *Journal of the American Oriental Society* 87/3 (1967), 248-259.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn. *Kitâbü'l-İntişâr ve'r-red 'ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*. thk. H.S. Nyberg. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1957.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücceredü Mağâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim. Kahire: Mektebetüs-Sekafeti'd-Diniyye, 2005.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dar-u Sadır, 1990.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasen b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-a'râz*. Thk. Daniel Gimaret. Kahire: el-Ma'hedü'l-Fransi, 2009.
- İbn Meymûn, Musa. *Delâletü'l-hâ'irîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1974.

- İsfahâni, Râgıb. *Müfredât. Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Abdülbaki Güneş-Mehmet Yolcu. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Ka'бі, Ebü'l-Kâsım Abdullâh el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve ma'ahû 'Uyûni'l-mesâil ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.
- Kādî Abdülcebbâr, *Nedensellik Kitabı*, trc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015
- Kādî Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse*. thk. Abdu'l-Kerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezili Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Macdonald, D.B. "Klasik Dönem Kelamında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma". çev. Mehmet Bulğen. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 279-297.
- Murtazâ, İbnü'l. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "Muammer b. Abbâd". 321-323. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Uşûlü'd-dîn*. thk. Hans Peter Lins. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963.
- Pullman, Bernard. *The Atom in the History of Human Thought*. USA: Oxford University Press, 1998.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth. *el-Milel ve'n-nihâl*. thk. Ahmed Fehmi Muhammed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Kudret". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/316-317. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Tritton, A.S. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Mâturîdî'nin Tabiat ve İlliyyete Bakışı". *Büyük Türk Bilgini İmâm Mâturîdî ve Mâturîdîlik*. ed. İlyas Çelebi. 54-64. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012.