



# Kesit Akademi Dergisi

The Journal of Kesit Academy

ISSN: 2149 - 9225

Yıl: 4, Sayı:14, Haziran 2018, s. 153-161

**Dr. Öğr. Üyesi Hasan TÜRKMEN**

Niğde Ömer Halidemir Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri  
h\_turkmen1979@hotmail.com

## MUAMMER B. ABBÂD'IN TABİİ ZORUNLULUK NAZARİYESİNİN DEİZMİ ÇAĞRIŞTIRMASI

### Öz

İslâm dininin henüz yabancı din ve kültürlerden önemli ölçüde etkilenmediği hicrî ikinci asrın ortalarına kadar Müslüman âlimler, Allah ile âlem ve insan arasında kesin bir ayırım çizgisi belirlemişlerdir. Bu bağlamda Allah'ın tabiattaki nesne ve olguları doğrudan ve aracısız bir şekilde yarattığı ve onlara sürekli müdahale ettiği bir inanç olarak benimsenmiştir. Ne var ki miladi sekizinci asrın son yarısında Grek felsefesi eserlerinin tercüme edilmeye başlanmasıyla birlikte bu eserler aracılığıyla Müslüman toplumunda, filozoflar arasındaki zıt görüşler hakkında bilgi sahibi olunmuştur. Kuşkusuz onların görüş ayrılığına düştüğü konulardan biri de nedensellik ve onunla ilintili olarak tabii zorunluluk meselesidir. Nitekim tercüme faaliyetiyle birlikte Antik Yunan Atomculuğunu yansıtan iki yaklaşımdan biri olan bu mesele İslâm dünyasında var olan tartışmalara yeni bir boyut kazandırmıştır. Bu kapsamda başlangıçta insan hürriyeti ve sorumluluğu ekseninde ele alınan ve daha sonra tabiat alanına taşınan bu meseleye yönelik farklı nazariyeler geliştirilmiştir. Geliştirilen bu nazariyelerden biri de Mu'tezile'nin Basra okuluna mensup Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/835) tabii zorunluluk nazariyesidir. Bu çalışmada, bu nazariyenin teizm ile deizmi karşı karşıya getirerek çatışma oluşturup oluşturmadığı irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Allah-Âlem ilişkisi, Muammer b. Abbâd, Tabii Zorunluluk Nazariyesi, Tanrı Tasavvurları, Deizm.

## EVOKING OF MUAMMAR B. ABBAD'S THEORY OF THE NATURAL OBLIGATION ON THE DEISM

### Abstract

Until the middle of the second century of hegira when Islamic religion had not been significantly affected by foreign religions and cultures, Muslim scholars es-

established a definite line of separation between Allah, the World and the man. In this sense, it was adopted as a belief that Allah created the objects and phenomena in nature directly and without intermediaries and intervened with them steadily. However, with the beginning of the translation of the Greek philosophical works in the last half of the eighth century (A.D.), the Muslim had knowledge about the contrasting views amongst the philosophers through these works. Undoubtedly, one of the issues that they fell into disagreement was about causality and the natural obligation dealing with it. As a matter of fact, this issue, which is one of the two approaches that reflects the antiquity of the Greek atomism, has given a new dimension to the debate in the Islamic world. Within this context, different theories have been developed to address this issue, initially dealing with the context of human liberty and responsibility. One of these theories developed is the theory of Muammer b. Abbad as-Sulami's (d. 215/835), who was a member of the Mutazilite's Basra School, theory of the natural obligation. In this study, it will be examined whether this theory creates conflict, by bringing theism and deism to the opposite sides.

**Keywords:** Relationship Between Allah and The Universe, Muammer b. Abbad, Theory of The Natural Obligation, God Conceptions, Deism.

### Giriş

İslâm dünyasındaki yaygın inanışa göre Allah, Zorunlu Varlık kabul edilmekte ve O'nun dışında her şey mümkün varlıklar kategorisi içerisinde değerlendirilmektedir. Bu anlamda Allah ile âlem arasında kesin bir ayırım çizgisi belirlenmiş ve O'nun âlemde her bakımdan farklı olduğu yerleşik bir inanç olarak ortaya konmuştur. Buna bağlı olarak Allah'ın her şeyi doğrudan ve aracısız bir şekilde yarattığı ve dilemesi üzerine an be an müdahale ettiği anlayışı, genel kabul görmüştür. Zira O, sorgulanamaz ve sınırlanamaz mutlak güç ve kudrete sahiptir. Doğrusu Kur'an'da O'nun aracısız ve doğrudan yarattığını bildiren ya da çağrıştıran âyetler oldukça fazladır (Kazanç, 2014, s. 48). Nitekim birçok âyette (A'râf, 7/191-192; Ra'd, 13/16; İbrâhim, 14/32; Mü'minûn, 23/80; Hadid, 57/2; Abese, 80/25-32) âlemde meydana gelen hâdiselerin yaratıcısının Allah olduğu ifade edilmektedir. Bilhassa Allah ile müşrikler tarafından kendilerine tanrılık atfedilen nesnelere karşılaştırıldığı kimi âyetler, bizlere Allah'ın aracısız ve doğrudan yarattığı fikrini açıkça vermektedir. Sözelimi "Fakat Allah onlara iyi ve sağlıklı bir çocuk verince de, Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortak koşarlar. Allah, onların ortak koştukları şeylerden yücedir. Hiçbir şeyi yaratamayan, kendileri yaratılan şeyleri Allah'a ortak koşuyorlar" âyeti (A'râf, 7/191-192), bu fikri teyit etmektedir. Bu da Müslümanların zihninde dış dünyada olup biten her şeyin yaratıcısının Allah olduğu algısının yer edinmesine neden olmuştur (Kazanç, 2014, s. 48-49; Bulut, 2003, s. 277).

Bu kapsamda Allah'ın fâil-i muhtar olduğu ilkesi doğrultusunda O'nun yaratma fiilinin kesintiye uğramaksızın devam ettiği ve böylece evrene sürekli müdahale ettiği fikri hâkim kılınmıştır. Ne var ki sekizinci asrın son yarısında Grek felsefesi eserlerinin tercüme edilmeye başlanmasıyla beraber bu eserler aracılığıyla Müslüman toplumunda, felsefeciler arasındaki zıt görüşler hakkında malumat sahibi olundu (Wolfson, 2001, s. 112). Kuşkusuz onların görüş ayrılığına düştüğü konulardan biri de nedensellik sorunudur. Bu sorunla ilgili olarak o dönemde, iki farklı yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Birincisi, evrendeki olayların zorunlu uzak sebebi olarak Allah'ın varlığını kabule yönelik yaklaşımdır. Felsefe tarihinde Miletli Leucippus'un öğrencisi olan Abderalî Demokritos (M.Ö. 460-370) ile Aristoteles (M.Ö. 384-322) tarafından

sistemize bir şekilde tartışılmaya başlanan (Bulğen, 2015, s. 87) bu yaklaşıma göre ilk ve temel sebep olması hasebiyle Allah, aracı sebeplerle evrendeki tüm olayların ortaya çıkmasını sağlamaktadır. İkincisi ise, âlemde vuku bulan olay ve değişmelerin tesadüfen kendiliğinden meydana geldiği yönündeki yaklaşımdır. Samoslu Epiküros'un (M.Ö. 341-270) başını çektiği bu yaklaşıma göre de, madde yaratılmadığı gibi aynı zamanda yok edilmeyecektir. Diğer bir deyişle evreni yaratan bir Tanrı'dan söz edilemeyeceği gibi, O'nun varlıklara müdahale etmesinden de söz edilemez. Şu halde bu iki yaklaşımdan ilki, Allah'ı ilk ve zorunlu sebep kabul etmekle birlikte var olan her şeyin bir sebebinin olduğu ve bu sebebin de sonuç üzerinde tesir gücü olduğu iddiasını savunurken; ikincisi ise, ne Allah'ı ne de olay ve gelişmelerin sebep-sonuç ilişkisi içinde meydana geldiğini kabul etmektedir (Kazanç, 2014, s. 49, 50; Bulut, 2003, s. 277).

Açıkçası Antik Yunan Atomculuğunu yansıtan bu iki yaklaşım, bilinir ve tanınır hâle gelmesinin ardından İslâm dünyasında yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Öyle ki başta Mu'tezile ve filozoflar olmak üzere diğer Ehl-i Sünnet âlimleri arasında cereyan eden ihtilaf ve çekişmelere yeni bir boyut kazandırmıştır. Nitekim ilk olarak insan hürriyeti ve sorumluluğu ekseninde ele alınan ve daha sonra tabiat alanına taşınan bu meseleye yönelik kelâm ilminde farklı nazariyeler öne sürülmüştür. Öne sürülen bu nazariyelerden biri de Mu'tezile'nin Basra okuluna mensup Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (ö. 215/835) tabii zorunluluk nazariyesidir. Esasında bu nazariye, varlıkların nedensel güce ve etkileşime sahip olduğu düşüncesini öncelemektedir. Mana teorisi olarak da isimlendirilen bu nazariyeye göre, tabiatta sebep ile sonuç arasında değişmez, zorunlu ve birbirinden ayrılamaz bir ilişkinin varlığı söz konusudur. Aynı zamanda bu ilişki, meydana gelen olayların peş peşe birbirini izleyerek âlemin işleyişinde düzen, uyum ve bütünlük teşkil ettiği kabulüne dayanır. Çünkü Allah, ilk yaratılış esnasında evrene ve içindeki varlıklara tabiat ve yasalar koymuştur. Dolayısıyla bu tabiat ve yasalar, ilahî bir müdahaleye maruz kalmaksızın sekteye uğramadan mekanik işleyişini sürdürmektedir.

Diğer taraftan Abbâd'ın bu nazariyesi, Allah'ın evrene müdahalesi ve sürekli yaratma fikrini dışladığı için gerek mensubu olduğu Basra Mu'tezilesi gerekse özellikle Eş'ârî âlimler tarafından acımasızca eleştiriye muhatap olunmuş ve şiddetle reddedilmiştir. Nitekim bu nazariyenin kabulü, tevhid inancıyla çelişmekle birlikte deizmi de çağrıştırdığı iddia edilmiştir. Bu çalışmada, bu tür iddialara yanıtlar aranacak ve böyle bir kabulün ister istemez teizm ile deizmi karşı karşıya getirerek çatışma meydana getirip getirmediği ortaya konacaktır.

### 1. Tabii Zorunluluk Nazariyesi

Muammer b. Abbâd'ın tabii zorunluluk nazariyesine zemin oluşturması açısından öncelikle onun âlem ve onun unsurları hakkındaki görüşlerine yer verilmesinde fayda görülmektedir. Açıkçası Allah'ın dışındaki her şeyi âlem kategorisi içerisinde değerlendiren Muammer, diğer klasik dönem kelâmcılar gibi âlemin cevher ve arazdan oluştuğu inancını taşımaktadır (Bulğen, 2015, s. 235). Ona göre cismin, uzunluk, genişlik ve derinlik olmak üzere üç boyutu vardır. Bu anlamda cisimler, en az sekiz atomdan/cevherden oluşur. Kendi kendine varlığını devam ettiren bu atomlar bir araya gelince arazları bulundurması zorunludur. Nitekim cisimler, bizzat mevcut olmayıp, başkasıyla var olan arazları tabiatları gereği meydana getirir. Bu bakımdan her atom, kendisinde bulunması gereken arazları oluşturur. Buna göre bir atom başka bir atoma eklendiğinde uzunluk, bu iki atoma iki atom daha eklenmesiyle genişlik ve bu dört atomun üzerine dört atom daha eklenmesiyle de derinlik meydana gelir. Böylece sekiz atom, derinliğe, uzunluğa ve genişliğe sahip bir cisim olur ve ancak bu şekilde cisim, arazları taşıyabilir (el-Eş'ârî, 2005, s. 247; Bulğen, 2015, s. 244).

Diğer bir ifadeyle bölünmeyen bir atomun cisim olması imkânsızdır. Zira cisim, uzunluğu, eni ve derinliği olan bir yapıdır; atom ise, böyle değildir (el-Eş'ârî, 2005, s. 249). Bu noktada Muammer'e göre, her ne kadar cisimler lügat bakımından hareketli olsa da, esasında gerçekte hareketsizdir. Yani cisimler, Allah'ın yarattığı esnada durağandır, hareketsizdir. Öte yandan arazlar, kevn/oluştan başka bir şey değildir. Bu yönüyle onlar, sükûn/durağanlıktan ibaret olup, kendilerinde yoktan var olma ve kuvveden fiile çıkma gibi hareket tarzları vuku bulmaz. Dolayısıyla yokluktan varlığa çıkış hareketle değil, yalnızca Allah'ın yaratmasıyla mümkündür (el-Eş'ârî, 2005, s. 258; Öz, 2005, 30:323).

Varlıkları birbirine bağlı bir şekilde illetler vasıtasıyla yaratan Allah, yalnızca atomları ve cisimleri yaratmıştır. Bunun dışında cisimlerin görünümünü ve biçimini yansıtan hayat, ölüm, sağlık, hastalık, kuvvet, acziyet, renk, tat ve koku gibi arazları yaratmamıştır. Bunları ancak tabiatları gereği atomlar meydana getirir ve atomlar bir araya gelip cismi oluşturduğunda da zorunlu olarak arazlar onları takip eder. Dolayısıyla atomlar kendisine hulûl eden arazları barındırır veya arazlar tabiatları gereği atomların fiilidir veyahut bir cismin arazi tabiatıyla cismin fiilindedir (el-Eş'ârî, 2005, s. 299, 380; el-Hayyât, 1988, s. 100; Wolfson, 2001, s. 120). Bu da demektir ki, her atomda ona hulûl eden bir tabiat vardır ve atomlar bir araya gelip cisimleri oluşturduğunda arazları meydana getiren bu tabiatdır (Wolfson, 2001, s. 120). Nitekim Muammer, bu durumu şu şekilde gerekçelendirir: Harekete kâdir olan, hareket etmeye de kâdirdir. Sükûna kâdir olan, hareketsiz kalmaya da kâdirdir. Benzer tarzda iradeye kâdir olan kimse, irade etmeye de kâdir olur. Doğrusu Allah da ya irade eder ya da kerih görür. Bu, O'nunla bir mekânda kâim değildir. Yine hareket etmesi ya da hareketsiz olması da O'nunla kâimdir ki, bu da O'nun iradesidir (el-Eş'ârî, 2005, s. 380; en-Neşşâr, 1999, 2: 376).

Burada Muammer'in, Allah'ın arazlar üzerindeki kudretini reddetmesinin altında yatan neden olarak Mısırlı fikir adamı Ali Sâmi en-Neşşâr (1917-1980), Allah'ı mekândan tenzih etme gayesi güdüldüğünü belirtir. Zira ona göre mekân, hareket ettirmeyi ve sükûnu gerektirir. Allah ise, hareket ve sükûndan münezzehtir. Şayet Allah'ın, sözgelimi hareket arazi üzerinde kudreti olduğu öne sürülecek olunursa, o takdirde O'na bu araz eklenmiş olur. Çünkü hareket ettiren aynı zamanda hareket ediyor ve durduran da sükûn ediyor/duruyor demektir. Lakin Allah ise, bundan münezzehtir. Öyleyse Allah için kudret, yalnızca yokluktan varlığa çıkarma hususunda caizdir. Bunun dışında varlıkta hâdis olan şeye hâdis olması nedeniyle Allah'ın kudreti taalluk etmez. Aksi hâlde hâdis olana/sonradan yaratılmışa taalluk etmiş olur (en-Neşşâr, 1999, 2: 376).

Buna göre arazlar, cisimlerin tabiatındaki manaların birleşme ve ayrılmaları sonucu ortaya çıkar. Nesnelerde gerçek varlığı bulunan bir şey olarak bu manalar, arazların oluşumu ya da yok olmasında belirleyici sebeptir. Mesela; biri diğerini takip eden iki durağan cisimden birinin hareket ettiği görüldüğünde, o cismin hareket etmesinin sebebi olarak diğerinde olmayan bir mananın yani sebebin ona hulûl etmiş olmasıdır. Yoksa o cismin hareketi, diğerinden evla olmazdı. Şayet bu doğru bir hüküm olduğunda, elbette onun için bir mananın bulunması gerekir. Zaten o mana sebebiyle bu iki cisimden birinde hareket meydana gelmiştir (el-Hayyât, 1988, s. 101). Başka bir deyişle ortaya çıkan bu değişiklik, hareketli cisme bir mananın arız olmasından kaynaklanmaktadır.

Görülen o ki Muammer, cisimlerdeki farklılığı ve arazların oluşumu sorununu, yüklenilen mana düşüncesiyle aşmaya çalışmaktadır. Ona göre başlangıç aşamasında cisimlere bu manayı diğer bir adıyla tabiatı yerleştiren Allah'tır. O, cisimlere tabii olarak kendi arazlarını yapacak bir nitelik hazırlamıştır (el-Hayyât, 1988, s. 100; Bulut, 2003, s. 286). Bu nedenle O'nun cisim-

lere yerleştirdiği mana sebebiyle cisimler, arazlarını vücûda getir. Kısacası onlar, arazlarını zorunlu olarak ortaya çıkarır. Esasında cisimlerin tabiatına yerleştirilen ve aynı zamanda yaratılmış olan manalar, değişmez, sabit ve cisimlere özgü nitelik taşırlar. Dolayısıyla manalar, yaratmanın aracı bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır (Demir, 2015, s. 103).

Bu minvalde Allah, yaratmış olduğu varlıkları bir sebebe binaen, o sebebi de başka bir sebebe binaen yaratmıştır. Daha yerinde bir söylemle âlemde yaşanan hâdiseler ve değişimler, birbirini izleyen sebepler zinciri formatında meydana gelmektedir. Bu yönüyle yaratmanın manası, sebeplerin sebebi/ilkesi kabul edilen Allah'a dayanmaktadır (en-Neşşâr, 1999, 2: 373). Zira sebeplere, belli sonuçları doğuracak etki gücünü ve tabiatını veren Allah'tır. Bu da O'nun, tüm varlıkların asıl yaratıcısı olduğunu gösterir (Yavuz, 2000, 22: 122). Neticede atom ve cisimleri yaratan ve onlarda nedensellik yasalarının ilkesi olan bir tabiat ve mana yaratan Allah, hiçbir müdahalede bulunmaksızın gözetimi altında bu yasaları kendi işleyişine bırakmıştır (Demir, 2015, s. 103). Öyle ki âlemin yapısı ve işleyişinde belli sebepler belli sonuçları doğuracak biçimde şuurlu, iradeli ve yetkin bir varlık olan Allah'ın bilgisi dâhilinde düzenlenmekte ve her varlık, O'nun çizdiği plana ve kendilerine yüklenen gayeye göre hareket etmektedir.

Bu bilgi ve açıklamalar ışığında aracısız ve sürekli yaratma fikrini dışlayan bu bakışın, esasında âlemde şans ve tesadüfe yer vermemekle beraber tıkr tıkr çalışan kurulu bir saat gibi âlemdeki düzen, uyum ve mükemmel işleyişi temel aldığı rahatlıkla görülebilmektedir. Nitekim tabii zorunluluk nazariyesi olarak da ifade edilen bu bakış, aynı zamanda âlem ve içindekilerin doğa yasalarına göre herhangi bir duraksama, sapma ya da ayrılma olmaksızın düzen ve uyum içinde hareket etmeleri ve birbiri ardına gelmelerini içermektedir. Haddizatında böyle bir bakış, ister istemez felsefî açıdan Tanrı tasavvurlarından biri olan deizmi çağrıştırdığı iddia ve eleştirileriyle karşı karşıya kalmıştır. Bu aşamada soruna farklı bir açılım kazandırması bakımından deizm hakkında bilgi verilmesi yerinde olacaktır.

## 2. Deizm: Doğa Yasalarına Tâbi Evren Tasavvuru

Teolojik düşünüşte ezeli varlık olarak tanımlanan Allah'ın karşısında, âlem ve onun içindekiler yer almaktadır. Bu bağlamda bir taraftan cevher ve arazdan oluşan âlemin hâdis olduğu, onun yoktan yaratıldığı ve bir başlangıcının olduğu savunulurken; diğer taraftan onun bir başlangıcının olmadığı, hatta kendi kendine yeter olduğu ifade edilmektedir (İskenderoğlu, 2013, s. 491). Her ne kadar âlemin varlık yapısına ilişkin birbirinden farklı betimlemeler yapılmış olsa da, esasında Allah kavramının karşısında insan ve evrenin bulunduğu, yani bir nevi Allah-âlem ilişkisi kurgulanmaktadır. Tabiatıyla Allah-âlem ilişkisinde düşünce sistemlerini belirleyen ölçüt, evren ve insan algısını da belirlediğinden Allah'a atfedilen niteliklerden kaynaklanan farklı anlayışları ortaya çıkarmıştır. Kısacası bu ilişki, temelde Allah'ın varlığı kabul edildikten sonra O'nun nitelikleriyle ilgili olarak şekillenmiştir. Bilhassa Allah ile ilgili kavramlar genelde Yunanca "Theos" ya da Latince "Deus" terimlerinden türetilmiştir (Taylan, 2015, s. 216).

Nitekim tek Tanrı'nın varlığını kabul etme anlamında felsefî kabullerden biri olan deizm, ateizmin antitezi ve teizmin eşanlamlısı bir terimdir. Ancak teizme, yaratıcının âlem ve insanla sürekli ilişki içinde olan bir Tanrı, yani daha çok Monoteist dinlerin ulûhiyet inancını ifade eden bir anlam yüklendiği hâlde; deizm, giderek farklı anlayışlara neden olan felsefî ağırlıklı bir içerik kazanmıştır. Bu nedenle deizme yüklenen anlamları ve onun etrafındaki tartışmaları Batı felsefesiyle sınırlandırmak uygun olacaktır. Zira İslâm düşüncesinde bu kavramın ifade ettiği şeyin, bir akım olarak varlığından söz etmek mümkün görünmemektedir (Taylan, 2015, s. 220).

Öte yandan tartışıldığı asıl dönem olan 17. ve 18. yüzyıllarda İngiltere ve Fransa'da kendine yer bulan deizm, inanmak yerine bilmeyi öne çıkararak Aydınlanma düşünürlerinin de savunduğu bir doktrin olmuştur. Özellikle 18. yüzyıl Aydınlanma hareketiyle Voltaire ve Rousseau gibi düşünürlerin de katkılarıyla bu öğretiyi, tümüyle bir "doğal din" savunusu biçimine bürünmüştür. Doğrusu bu öğretinin arka planında Aydınlanma ruhu ile akıl ve bilime duyulan güçlü güven olduğu söylenmektedir. Bir yandan doğa bilimlerinde yaşanan gelişmeler, bir yandan deneyselci bilgi kuramı, bir yandan da dogmatik metafizik anlayışın yerini teleolojik yaklaşıma<sup>1</sup> bırakması, bu öğretinin neşvünema bulmasında etkili olmuştur (Güçlü ve dğr., s. 1576).

Açıkçası deizmin ne olduğu ve onun tanımı hakkında desitler arasında bile konsensüs bulunmamaktadır. Zira bu öğretiye ilişkin tartışmalarda farklı unsurlar öne çıkarılmakta ve bu da deizme bakışta çeşitliliğe neden olmaktadır. Ne var ki evrenin yaratılışı ve işleyişi noktasında sanki tek tip bir yaklaşım varmış gibi bu öğretilerde, yaratılışın başlangıcında evrenin işleyişine uygun yasaları var ettikten sonra yaratıcının evrene müdahale etmediği düşüncesi hâkim kılınmaya çalışılmaktadır. Daha açık bir deyişle oluşturduğu doğal yasalarla uyum içinde işleyen evrene tam anlamıyla uzak ve ilgisiz bir Tanrı anlayışı karşımıza çıkmaktadır. Hâlbuki bu anlayış, tek tipleştirici totalci bakışın tezahüründen başka bir şey değildir. Bunun yerine deizmin mahiyeti ve dayandığı ilkeler hakkında öne sürülen farklı görüşler dikkate alınarak kapsayıcı ve kuşatıcı bir bakış ortaya konulabilmelidir. Nitekim Samuel Clarke'a (1675-1729) göre gerçek deist, mükemmel ve kusursuz bir yaratıcının varlığını kabul ettikten sonra O'nun yaratmış olduğu evreni doğal süreçlerle yani işleyişine uygun olarak planladığı doğal yasalarla kontrol ettiğine inanan kimsedir (Dorman, 2009, s. 12).

Benzer tarzda Alman filozof Leibniz'e (1646-1716) göre de evrenin yapısı ve sistemine yönelik incelemeler yapıldığında görülecektir ki evren, Tanrı tarafından başlangıçta oluşturulan düzen ve uyumun bir eseri olarak mekanik yasalar doğrultusunda işlemektedir. Tanrı, kendi dışındaki tüm varlıkların var oluş kaynağı olup tam bir yetkinliğe sahiptir. O'nun tüm oluşumu en başından ayarlaması sonucunda evrene her an müdahale etmiyor olması, kudreti mutlak bir Tanrı anlayışıyla çelişen bir durum değildir. Aksine O, sonradan müdahaleye gerek kalmayacak şekilde en baştan mükemmel bir müdahalede bulunmuştur. Yani doğal yasalar doğrultusunda işleyen evren, var oluşunda ve varlığını sürdürebilmesinde Tanrı'ya bağımlıdır ve evren öyle bir saattir ki, O'nun tarafından düzeltilmesi gerekmez (Dorman, 2009, s. 71-72).

Buna göre mutlak güç ve kudret sahibi Allah, yaratmış olduğu evrene sebep-sonuç zinciri ekseninde birbiriyle uyum içinde hareket eden doğa yasalarını değişikliğe ihtiyaç duymayacak biçimde düzenleyip işleyişe koymuştur. Bu sebepten O'nun evreni sürekli olarak koruyup gözettiği ve dilediği takdirde müdahalede bulunmaya kâdir olduğu hâlde yani âleme herhangi bir müdahalesi imkân dâhilinde olmasına rağmen O, buna gerek duymamıştır. Aksi takdirde herhangi doğaüstü bir müdahaleye duyulan ihtiyacın öne sürülmesi, yaratıcıyı gücü, kudreti ve bilgisi açısından yetersizlik ve noksanlıkla itham etmek anlamına gelecektir ki Tanrı, eksiklik ve kusurdan uzaktır (Dorman, 2009, s. 251). Nasıl ki Tanrı değişmez, mutlak ve sürekli ise, aynı şekilde evren de değişmez ve süreklidir. Dolayısıyla evrenin işleyişi ve korunması, bizatihi

<sup>1</sup> Diğer adıyla "erekbilgisi" olarak ifade edilen teleolojik delil, en genel anlamıyla doğadaki mükemmel düzen ve ahengi gözlemlemek suretiyle bunun arkasında bir gaye olduğu düşüncesinden hareketle bunun kaynağı olan iradeli ve şuurlu bir düzenleyici olan Allah'ın varlığını ispatlamaya çalışan bir delildir. Ayrintılı bilgi için bkz. Güçlü ve dğr., 2008, s. 482-484.

evrenin yaratıcısı, yöneticisi, nedeni ve koruyucusu olan Tanrı tarafından sağlanmaktadır (Dorman, 2009, s. 252). Aynı zamanda bu durum, Tanrı'nın asla evrenin düzenli ve tabii işleyişini askıya almayacağı anlamına da gelmektedir. Bunu doğrular mahiyette Thomas Chubb, Tanrı'nın evren üzerindeki ilahî inayetini özel ve genel olmak üzere ikiye ayırarak O'nun yaratılıştaki rolünün, evrenin düzenli yapısını korumak olduğunu ve bunun da özel inayetin bir neticesi olduğunu, diğer taraftan da bu yapının ilahî yasalarla uyumunu sağlamak olarak devam etmesinin ise, O'nun genel inayetinin bir sonucu olarak gerçekleştiğini belirtir. Ona göre Tanrı, evreni bir kez meydana getirdiği için onu değiştirmez ya da onun eylemlerine müdahalede bulunmaz. Tanrı yaratılıştaki doğayı ve evreni kesin ve değişmez yasaların yönetimi altına koymuş ve evrenin bu kararlı hâlinin sürekliliğini sağlamıştır. Ayrıca ona göre bunun alternatifi olan görüş, Tanrı'nın sıklıkla neredeyse daima acilen araya girmesi gerektiği inancıdır ki bu, Tanrı'nın kudreti açısından doğru olmayan bir düşüncedir (Dorman, 2009, s. 251).

Görüldüğü üzere deizm, Allah'ın evrenle olan ilişkisini, tabii zorunluluk nazariyesi çerçevesinde ele almakta ve evrenin işleyişinin, yaratılış anında yerleştirilen yasalara göre devam ettiği ortaya konmaktadır. Yeri gelmişken burada şu hususu açıklığa kavuşturmak gerekir ki, doğada gözlemlenen bir amaca yönelik bu işleyiş, genellikle saat-saatçi örneği üzerinden kurgulanmaya çalışılmaktadır. Nitekim ilahiyatçı filozof William Paley'in (1743-1805) saat analogisi, yerde bulunduğu saatin kökenini sorgulamaktan ziyade saatin yapısından hareketle sonuca gitmeyi esas almaktadır (Dorman, 2009, s. 76). Her şeyden önce ister saatçi isterse de tasarımcı olsun bunların hepsi sonlu ve sınırlı varlıklar olmaları hasebiyle eksik ve kusurludurlar. Oysa sonsuz ve sınırsız olan Allah ise, her bakımdan mükemmel bir varlıktır. Neticede Allah dışında hiçbir varlık ortaya koyduğu ürüne ömür boyu garanti verme imkânına ve yetkinliğine sahip değildir. Yoksa Allah-âlem ilişkisini, bir saat-saatçi ya da makine-tasarımcı ilişkisine benzetilirse, o takdirde Allah, ontolojik olarak diğer varlıklarla aynı kategori içerisinde değerlendirilmiş ve O'nun mükemmelliğine hâle getirilmiş olur. Buradan da O'nun, yaratmış olduğu âleme sürekli müdahale etmesi ve düzeltmesi gerektiği sonucu çıkar ki, bu da O'nun zatına yakışmayacak eksik, kusurlu ve ihtiyaç sahibi gibi sıfatların O'na atfedilmesi anlamına gelir.

### Sonuç

Mu'tezile ricâlinden Muammer b. Abbâd, âlemin işleyişinde zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi olduğunu ve bu anlamda varlık zinciri arasında doğal ilişkilerin mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ona göre belli sebeplere, ona bağlı sonuçları doğuracak tesir gücünü ve tabiatını veren yegâne varlık Allah'tır. Bu nedenle her varlık, O'nun çizdiği plana ve kendilerine yüklenen amaçlara göre hareket etmektedir. Zira Allah, cisimlerde mevcut bir tabiat yaratmış ve bu sayede nesne ve olgular, tabii yasalar doğrultusunda işleyişini sürdürmektedir. Açıkçası böyle bir söylemin arka planına bakıldığında, Mu'tezile'nin Allah tasavvuru karşımıza çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin genel kabulüne göre, Allah'ın âlem ve insanla olan ilişkisinde nihai gaye, O'nu yaratılmışlara atfedilen her türlü isimlendirme ve nitelendirmelerden uzak kılmak, eşsizliği, benzersizliği, mükemmelliği ve kusursuzluğu yalnızca O'nun zatına özgü kılmaktır. Öyleyse Allah, her şeyi var eden, düzenleyen ve gözeten, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tüm eksikliklerden uzak olan eşsiz ve benzersiz bir varlıktır. Aynı zamanda teizmin Allah hakkındaki bakış açısını da yansıtan bu yaklaşım, tenzih fikrine dayalı tevhid ilkesinin ortak bir zeminde kabulünden başka bir şey değildir (Ay, 2015, s. 26). Bu eksende Muammer de, tenzih fikriyle Allah'ın yaratılmışlara asla mahal olamayacağı kaygısı taşıyarak O'nun sadece cisimleri ve onların tabiatını yarattığını vurgulamaktadır. Nitekim ona göre kendilerinde mevcut bir tabiatla birlikte varlığını sürdürmeleri ve işleyişini devam ettirmeleri için Allah, bir daha mü-

dahale etme ihtiyacı duymayacak şekilde nesne ve olguları mükemmel, uyumlu ve sistemli düzen içinde yaratmıştır.

Esasında aracı ve sürekli yaratma fikrini dışlayan onun bu yaklaşımı, özellikle Eş'ârî kesim nezdinde ciddi manada rahatsızlık uyandırmış ve yoğun tepki almıştır. Zira mülkünde istediği gibi tasarrufta bulunan Allah'ın iradesi ve gücü sınırlandığı düşüncesiyle bu yaklaşımın teizmin aksine deizmi ifade ettiği öne sürülmüştür. Böyle bir iddia ve itham karşısında da deizmin ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı hususu önem arz etmektedir. İlk ortaya çıkışı dikkate alındığında Kilise dogmaları ve baskısına karşı duruşun bir temsili olarak deizm öğretisinin âlemin yaratılışı ve işleyişi hakkında bilinen yaygın olan yanlış bir inanış söz konusudur. Allah'ın kâinata aşkın, uzak ve ilgisiz oluşunu içeren bu inanışa göre, yaratılışın başlangıcında onun işleyişine uygun yasaları var ettikten sonra yaratıcının ona müdahale etmekten geri durduğu, koruyup gözetmekten uzak kaldığı ve herhangi bir müdahalede bulunma imkân ve kudretine sahip olmadığıdır.

Oysa bu hususta hâkim söylem, Allah'ın mutlak güç ve kudret sahibi olmasından mütevellid dilediğini yapabileceği, yaratılışın başlangıcından itibaren var ettiği doğa yasalarının değişikliğe ihtiyaç duymayacak formatta düzenleyip işleyişe koyduğu ve bu nedenle O'nun kâinata herhangi bir müdahalesinin bir zafiyet, kusur ve yetersizlik anlamına geleceği yönündedir (Dorman, 2009, s. 20, 26). Aksi takdirde Allah'ın istese de kâinata bir müdahalede bulunamayacağı iddiası, kendi içinde çelişki ve tutarsızlığı kaçınılmaz kılacaktır. Aynı zamanda böyle bir iddianın, her şeye kâdir olan Allah inancıyla da örtüşmeyeceği aşîkârdır. Dolayısıyla Allah'ın, evrenin işleyişine müdahale etmesine gerek olmadığı gibi onun kontrol ve denetimini tabii süreçlerle sağlamaktadır.

#### KAYNAKLAR

- Ay, M. (2015). "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", Eskiyei Anadolu İlahiyat Akademisi Araştırma Dergisi, Güz, (31), ss. 25-50.
- Bulğen, M. (2015). Kelâm atomculuğu ve modern kozmoloji, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Baskı.
- Bulut, H. İ. (2003). Mu'tezile mezhebinde nedensellik tartışmaları, Marife Dergisi, Y. 3, S. 3, Konya, ss. 275-292.
- Demir, O. (2015). Kelâmda nedensellik –ilk dönem kelâmcılarında tabiat ve insan-, İstanbul: Klasik Yayınları, 1. Basım.
- Dorman, M. E. (2009). Deizm ve Eleştirisi: Tarihsel ve Teolojik Bir Yaklaşım, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- el-Eş'ârî, Ebu'l-Hasen, (2005). Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn, çev. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1. Basım.
- Güçlü A. ve dğr. (2008), Felsefe sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 3. Basım, ss. 482-484.
- el-Hayyât, Ebu'l-Huseyn, (1988). el-İntisâr ve'r-reddü alâ ibn râvendî el-mülhid, nşr. Muhammed Hicâzî, Kahire: Mektebetü's-Sekâfe.
- İskenderoğlu, M. (2013). "Fahredden er-Râzî'de isbât-ı vâcib ve Tanrı-âlem ilişkisi", İslâm düşüncesinin dönüşüm çağında Fahreddin er-Râzî, edit. Ömer Türker-Osman Demir, İstanbul: İSAM Yayınları, 1. Basım, ss. 473-502.



- Kazanç, F. K. (2014). Kadı Abdülcebbar'da nedensellik kuramı, Ankara: Araştırma Yayınları.
- en-Neşşâr, A. S. (1999). İslâm'da felsefi düşüncenin doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, C. II.
- Öz, M. (2005). "Muammer b. Abbâd", Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, C. XXX, ss. 323-325.
- Taylan, N. (2015). Düşünce tarihinde tanrı sorunu, İstanbul: Mahya Yayıncılık, 3. Baskı.
- Wolfson, H. A. (2001). Kelâm felsefeleri, çev. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi.
- Yavuz, Y.Ş. (2000). "İlliyyet", Diyanet İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, C. XXII, ss. 121-123.