

T.C.
MANİSA CELAL BAYAR ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ



YÜKSEK LİSANS TEZİ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
TEZLİ YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'NİN
KELÂM SİSTEMİ

Yunus ACAR

Danışman
Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN
MANİSA-2024

YEMİN METNİ

Yüksek Lisans tezi olarak sunduğum “**Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin Kelâm Sistemi**” adlı çalışmanın, tarafımdan bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın yazıldığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografyada gösterilen eserlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanmış olduğumu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

.../.../2024

Yunus ACAR

İmza

ÖZET

MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'NİN KELÂM SİSTEMİ

Yunus ACAR

**Manisa Celal Bayar Üniversitesi
Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı**

Danışman:

Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN

Bu çalışma Mu'tezile mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olmasına rağmen çeşitli sebeplerden dolayı kelâm ilminde, hakkında yeteri kadar çalışma yapılmamış bir kişi olan Muammer b. Abbâd es- Sülemî'nin kelâmî konulardaki görüşlerini ele almaktadır.

Çalışmamızda öncelikle Muammer'in içinde bulunduğu siyasi ve ilmi ortam kısaca değerlendirildi. Ayrıca kaynaklardan elde ettiğimiz kadarıyla Muammer'in kendi hayatına ilişkin bilgilerden bahsedildi. Muammer'in düşünce sisteminde en çok üzerinde durulması gereken konu mâna teorisi. Bu çalışmada mâna kelimesinin anlamını (anlamı) ve âlimlerin Muammer'in mâna kelimesiyle neyi kastettiğini açıkladıktan sonra mâna teorisi'nin üzerinde duruldu.

Kendine has görüşleri olan Muammer'in Allah ve insan hakkındaki tasavvurunun ardından cisim, cevher ve araz görüşlerine değinildi. Muammer'i konu edinen âlimlerin Muammer'in düşüncelerinin kaynağı konusundaki görüşleri ele alındı. Son olarak, Muammer'i ve onun görüşlerini eleştiren klasik dönem düşünürlerinin, Muammer hakkındaki değerlendirmeleri incelendi.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Muammer, Âlem, Mâna, insan.

ABSTRACT

MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'S

KALAM SYSTEM

This study is about Muammer b. Abbâd es-Sulemi's, one of the important representatives of the Mu'tazila Sect and a person who has not been studied enough in the Science of Kalam for various reasons. It is about Abbâd es-Sulemi's views on theological issues.

First of all, the political and scientific environment that Muammer was in was briefly evaluated. In addition, information about Muammer's own life was mentioned, as far as we could obtain from the sources. The most important issue in Muammer's thought system is the Theory of Meaning. In this study, after explaining the meaning of the word meaning and what scholars mean by Muammer's word mâna, the Theory of Mâna was emphasized.

After Muammer's vision of Allah and man, who had his own views unlike the general ones, his views on body, substance and accident were touched upon. The opinions of scholars who focus on Muammer regarding the source of Muammer's thoughts were discussed. Finally, the thoughts of classical period figures who criticized Muammer and his views about Muammer were examined.

Key Words: Kalam, Muammer, Cosmos, Meaning, human.

ÖNSÖZ

Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalında yüksek lisans seçmelerine başvurduğumda bana şöyle bir soru sorulmuştu. “İslam Âlemi içinde bulunduğu durumdan nasıl kurtulur ?” cevap olarak, bu sorunun kişiye bakan yönüyle, öncelikle herkes amatör bir ruhla profesyonelce bir çalışma göstermesi gerekmektedir. Örneğin; bir öğretmen anlatacağı dersi en iyi ve en güzel şekilde profesyonelce anlatmalı gerektiğinde de amatör bir ruhla bir hizmetli gibi sınıfını temizleyebilmeli, okulunun duvarlarını boyamalı ya da sırasını omuzlayıp bir yerden bir yere götürebilmelidir. Bu benim görevim değil ya da bir öğretmen hizmetli gibi çalışır mı dememelidir. Öte yandan kişi bütün olumsuzluklara rağmen yine de ben ne yapabilirim demeli. Bir öğrenci için öğretmen kötü, idare kötü, anne-baba kötü, eğitim sistemi kötü, arkadaş ortamı kötü olsa dahi bu kadar olumsuzlukların içinde yine de “BEN NE YAPABİLİRİM” demeli ve gerekeni yapmalıdır. Bir kişi şehrin lağımında yaşayan bir balık dahi olsa orada temiz bir fanus bulup o fanusun içinde kirlenmeden yaşamayı bilmelidir.

Vermiş olduğum bu cevap benim yüksek lisansa kabulümü sağlamıştır. Tez yazım aşamasında ise bu yazdıklarımı daha iyi bir şekilde tecrübe etmiş oldum. Hiç şüphesiz ki kelâm ilminin şekillenmesinde Mu'tezile âlimleri çalışmalarıyla öncülük etmiştir. Onların bu gayretleri sayesinde İslam'a itikadî konularda gelen saldırılara karşı cevaplar verilebilmiştir. Mu'tezile denince akla ilk gelenlerden biri de Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir. Biz bu çalışmamızda öncelikle Muammer'in hayatını, yaşadığı dönemin siyasi ve ilmi durumunu kısaca anlattık ve mâna teorisi'ni açıkladık. İkinci bölümde Muammer'in nev-i şahsına münhasır görüşleriyle Allah, insan ve tabiat (cisim, cevher, araz) hakkındaki düşüncelerini inceledik. Son bölümde bazı Batılı Müsteşriklerin Muammer'in görüşlerinin kaynağı hakkındaki düşüncelerine değindik ve klasik dönemde Muammer'e yöneltilen eleştirileri konu ettik.

Bu zorlu süreçte vaktini bana ayıran, bana rehberlik eden ve tecrübelerinden faydalandığım danışman hocam Prof. Dr. Abdülgaffar ASLAN'a sonsuz şükranlarımı sunarım. Aynı şekilde bana yardımcı olan Dr. Öğr. Üyesi Hasan Sefa TURAN ve Dr. Arş. Gör. Muhammed Cihat ORUÇ hocalarıma teşekkürlerimi bir borç bilirim. Bana kattığı perspektifle ufkumu açan fikirleriyle beni yönlendiren Dr. Öğr. Üyesi Mehmet ÖDEMİŞ hocama şükran ve minnetimi sunarım. Yine bu

süreçte bana yardımcı olan Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğr. Gör. Abdussamed SÖYLER hocama, Edebiyat öğretmeni arkadaşım Hüseyin Buğra KURCAN'a, özellikle grafikler ve tasarım konusunda yardımcı olan arkadaşım Oğuz Han OYAR'a çok teşekkür ederim. Bu süreçte benden desteğini hiç çekmeyen, umutsuzluğa düştüğümde dahi ümit veren, Allah'ımın bana en büyük lütuflarından biri olan babama teşekkürlerimi sunarım. Ayrıca bu kadar zorlu bir dönemde bana katlanan anneme, eşime ve biricik oğluma çok teşekkür ederim.

Yunus ACAR

Manisa 2024

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR	ix
GİRİŞ	10
1. Araştırmanın Önemi ve Amacı	10
2. Araştırmanın Metodu, Sınırlılıkları ve Kaynakları.....	3

BİRİNCİ BÖLÜM

MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'NİN HAYATI VE MÂNA TEORİSİ

1.1. Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Yaşadığı Dönemdeki Siyasi ve İlmi Hayat.....	5
1.1.1. Siyasi durum	5
1.1.2. İlmi ve Kültürel Hayat	21
1.2. Hayatı, Eserleri ve Öğrencileri.....	25
1.3. Mâna Teorisi	29
1.3.1. Mâna'nın anlamı	29
1.3.2. Mâna'dan Anlaşılan Anlamlar	31
1.3.3. Mâna Teorisine Genel Bakış.....	33

İKİNCİ BÖLÜM

MUAMMER B. ABBÂD ES- SÜLEMÎ'NİN ALLAH VE ÂLEM GÖRÜŞÜ

2.1. Allah Tasavvuru	38
2.2. İnsan Görüşü.....	43
2.3. Âlem Anlayışı.....	47
2.3.1 Atom	47
2.3.1.1 Cisim	48
2.3.1.2 Cevher	53
2.3.1.2.1 Linguistik (Somut) Atom Anlayışı	54
2.3.1.2.2 Matematiksel (Soyut) Atom Anlayışı	55
2.3.1.3 Araz	58

2.4. Nazzâm'ın Cisimlerin Tabiatı Görüşü İle Mâna Teorisi'nin Benzerlikleri Ve Farklılıkları	60
2.5. Nedensellik	66
2.6. Mu'cize	68
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	
MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'NİN KELÂM SİSTEMİNE DAİR BAZI ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRMELER	
3.1. Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Kelâm Sistemine Dair Bazı Eleştiriler	78
3.1.1. Abdülkahir el-Bağdadî.....	78
3.1.2. Muhammed b. Abdülkerim eş- Şehristânî	79
3.1.3. İbn Hazm.....	81
3.2. Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Kelâm Sistemine Dair Bazı Değerlendirmeler	83
3.2.1 Saul Horovitz	83
3.2.2. Ali Sami Neşşar	84
3.2.3. Max Horten - A.S. Tritton	85
3.2.4. H. Austryn Wolfson – Richard M. Frank	87
SONUÇ.....	91
KAYNAKÇA	95

KISALTMALAR

b.	: bin/İbn
bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
h.	: Hicri
Haz.	: Hazırlayan
m.	: Miladi
Nşr.	: Neşir
öl.	: Ölümü
tcr.	: Tercüme Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı- İslam Ansiklopedisi
thk.	:Tahkik
tsh.	: Tashih
t.s.	: Tarihsiz/ Tarih yok
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve diğerleri/ ve devamı
Y.y.	: Yayın yok

GİRİŞ

1. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Mu'tezile ekolü, İslam kelâmının ilk sistematik mezhebi olarak kabul edilir. İslam akaidini hem içerden hem de dışarıdan gelen eleştiri ve saldırılara karşı savunan ilk düşünürler Mu'tezile âlimleridir. Bu bağlamda, Mu'tezile mezhebi, İslam akaidinin şekillenmesinde ve savunulmasında önemli bir yere sahiptir. Aynı şekilde, Mu'tezile âlimleri de İslam akaidinin temel meselelerinin tartışılması ve geliştirilmesinde kilit bir rol oynamışlardır.

Bu çalışmaya başladığımızda Mu'tezile mezhebinin önemli bir temsilcisi olan ve kendine has bir ekol geliştirdiği için kendi adıyla (*Muammeriyye*) bir mezhep kuran Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin (öl. 215/830) kelâmî görüşlerini parça parça ele alan çalışmalar vardı. Ancak dilimizde onun hayatını, mâna teorisini, Allah-âlem arasındaki ilişkiyi açıklayan görüşlerini, atom anlayışını, Peygamberlerin mu'cizeleri hakkındaki düşüncelerini, ayrıca Muammer'in görüşlerini ve düşüncelerini açıklamak için modern düşünürlerin onun görüşleri nasıl açıkladıklarını ve Muammer'e getirilen eleştiri vb. konuları ele alan kapsamlı bir çalışmanın olmadığını fark ettik.

Muammer b. Abbâd es-Sülemî İslam kelâmında özellikle de Mu'tezile mezhebinde önemli bir köşe taşıdır. Onun görüşlerinin çeşitli kaynaklardan derlenip toplanıp kelâm literatürüne kazandırılması oldukça önemlidir.

Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin en başta mâna teorisi gibi bir teoriyi İslam kelâmına armağan etmiştir. Ayrıca gerek kendine has Allah tasavvuru, insan görüşü gerekse nedensellik ve tabiat anlayışıyla diğer kelâmcılardan ayrılmaktadır. Yine atomculuğu genel görüşün aksine kendine has bir şekilde yorumlayıp benimseyen ilk kelâmcılardandır.

Çalışmanın amacı; Mu'tezile'nin önemli âlimlerinden olan ve kendine özgü bir düşünce sistemi geliştiren Muammer'in hayatını, yaşadığı dönemdeki siyasi konjonktürü ve ilmi ortamı analiz ederek, onun kelâmî görüşlerini kapsamlı bir şekilde incelemektir. Bu doğrultuda, öncelikle mâna teorisi ele alınacak; ardından Allah tasavvuru, insan görüşü, atom anlayışına dair görüşleri açıklanacaktır. Ayrıca

Nazzâm'ın tabiat anlayışı ile Muammer'in tabiat görüşü arasındaki benzerlikler ve farklılıklara değerlendirilecektir. Devamında Muammer'in nedensellik düşüncesine ve mucizeye dair görüşlerine değinilecektir. Çalışma, klasik dönem İslam âlimlerinin Muamemr'e yönelttiği eleştirilere odaklanacak ve nihayetinde modern dönemde Muammer'in düşüncelerini açıklayan âlimlerin değerlendirmelerine yer verecektir.

Çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır:

Birinci bölümde, Muammer'in yaşadığı dönemin siyasi ortamı ve Abbâsiler dönemindeki siyasi gelişmeler özetlenmiştir. Ayrıca, dönemin ilmi ve kültürel hayatı ele alınarak, özellikle tercüme faaliyetleri hakkında bilgiler verilmiştir. Muammer'in yaşadığı dönem aktarıldıktan sonra, onun hayatına dair bilgiler sunulmuştur. Bölümün sonunda ise Muammer ile anılan ve İslam literatürüne kazandırdığı mâna teorisi incelenmiştir. Bu kapsamda, öncelikle “mâna” kelimesinin anlamı açıklanmış; klasik ve modern dönem âlimlerinin, Muammer'in bu kavramdan ne kastettiğine dair görüşleri ele alınmıştır. Bölüm, mâna teorisinin detaylı bir şekilde açıklanmasıyla tamamlanmıştır.

İkinci bölümde, Muammer'in kelâmî görüşlerine odaklanılmıştır. Bu bölümde onun Allah tasavvuru ve insan anlayışı ele alınmış; ayrıca cisim, cevher ve araz hakkındaki düşünceleri aktarılmıştır. Özellikle cevher anlayışı üzerinde durulmuş ve Nazzâm'ın tabiat anlayışıyla Muammer'in tabiat anlayışı arasındaki benzerlikler ve farklılıklar karşılaştırılmıştır. Bunun yanı sıra, Muammer'in nedensellik düşüncesi ve mucizelere bakış açısı da değerlendirilmiştir.

Üçüncü bölümde, klasik dönemde İslam âlimlerinin Muammer'e yönelttikleri eleştiriler incelenmiştir. Son olarak, modern dönemde Batılı müsteşriklerin, Muammer'in mâna teorisi ve diğer görüşlerine dair yorumlarına odaklanılmış; bu bağlamda Batılı araştırmacıların bakış açıları analiz edilmiştir.

Bu çalışma, Muammer'in düşünce dünyasını tarihî, felsefî ve teolojik boyutlarıyla analiz ederek, onun İslam düşüncesine katkılarını ve eleştirilere konu olan yönlerini kapsamlı bir şekilde ortaya koymayı amaçlamaktadır.

2. Araştırmanın Metodu, Sınırlılıkları ve Kaynakları

Çalışmamız da bilimsel araştırma yöntemlerinden literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Muammer'in görüşlerinden bahseden ve ulaşabildiğimiz bütün kitaplar, kitap bölümleri, sempozyumlar, makaleler vb. yayınlar toplanmıştır. Toplanan bütün kaynaklar incelenmiş ve ilgili bölümlerde ele alınmıştır.

Çalışmanın sınırlılıklarından en önemlisi, Muammer b. Abbâd'ın kendisinin yazdığı kitapların hiçbirisi günümüze ulaşmamıştır. Biz araştırmamızda onun görüşlerini kendi kitaplarından değil onun görüşlerini aktaran diğer âlimlerin kitaplarından aldık. Bu durumun Muammer'in görüşlerinin bizlere objektif bir şekilde ulaşmamış olma ihtimalini göz önünden bulundurduk.

Klasik kaynaklarda, Muammer'in görüşlerini bizlere sunan iki farklı bakış açısı bulunmaktadır. İlk bakış açısı, genellikle Eş'arî kelâmcıların öncülük ettiği ve Muammer'e muhalif olan âlimlerin eserlerinde görülür. Bu âlimler, Muammer'e karşı olumsuz bir tutum sergilemiş ve onun fikirlerini yanlı bir şekilde aktarıp eleştirirken sert bir yaklaşım benimsemiş olabilirler. İkinci bakış açısı ise bunun tam tersidir. Muammer'in görüşlerini aktaran diğer âlimler, Mu'tezile mezhebine mensuptur. Bu âlimler, Muammer'e karşı gereğinden fazla hoşgörülü davranmış ve fikirlerini aktarırken, eleştirilere karşı koruma amacıyla tarafsızlıklarını kaybetmiş olabilirler.

Daha önce değindiğimiz üzere Muammer'in eserleri günümüze ulaşmamıştır. Bu nedenle çalışmamızda Muammer'in hayatı ve görüşleri hakkında bilgi aktaran sonraki dönemlerde yazılmış gerek klasik gerek modern kaynaklara başvurduk.

Kaynak olarak müracaat ettiğimiz klasik kaynaklar arasında; Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 334/935-936) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Hayyât'ın (öl. 300/913) *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-red ale'bni'r-Râvendî el-mülhid*, Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* ve *Kitâbü Usûlü'd-dîn*, İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, İbnü'l-Nedîm'in (öl. 385/995) *el-Fihrist*, Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (öl. 319/931) *Kitâbü'l-makâlât ve meahû uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, Kâdî Abdülcebbar'ın (öl. 415//1025) *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-tevlid ve Fazlü'l-İ'tizâl* ve *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210)

Meâlimi Usûlü'd-din, Mehdî-Lidînillâh İbnü'l-Murtazâ'nın (öl. 840/1437) *Tabakâtü'l- Mu'tezile* vd. gibi eserlerini zikredebiliriz.

Modern kaynaklar olarak; H. Austryn Wolfson'un *Kelâm Felsefeleri*, Saul Horovitz'in *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, Max Horten'in *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*, A. S. Tritton'un *İslam Kelamı*, Ali Sâmi en-Neşşâr'ın *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm* kitaplarından; Richad M. Frank'ın "Al-Mâna: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer" makalesinden ve Mehmet Bulgen'nin *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, Ahmet Mekin Kandemir'in *Mu'tezile Kelâmında Tabîi Nedensellik Düşüncesi* tezleri vd. gibi çalışmalardan yararlanılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'NİN HAYATI VE MÂNA TEORİSİ

1.1. Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Yaşadığı Dönemdeki Siyasi ve İlmi Hayat

Mu'tezile kelâmının öncü isimlerinden olan Muammer b. Abbâd'ın (öl. 215/830)¹ Abbâsi döneminde hicri ikinci asrın ortası veya sonları ile üçüncü asrın başlarında yaşadığı anlaşılmaktadır. Dönem Mehdî-Billâh, Hâdî, Hârûnürreşîd, Emîn ve Me'mun'un halifeliğine denk gelmektedir.² Bu bölümde dönemin siyasi durumu ve ilmi hayatı incelenecektir.

1.1.1. Siyasi durum

Abbasi halifelerinin ikincisi olan Mansur (ö. 158/775), hacca gitmek üzere yola çıktığında yolculuk sırasında rahatsızlanmış ve vefat etmiştir. Onun yerine oğlu Mehdî-Billâh halife olmuştur.³

Mehdî halife olduktan sonra ileride veliaht tayin edeceği Hadî ve Hârûnürreşîd'in anneleri Hayrüzân'ı kölelikten azat etmiş ve onunla evlenmiştir.⁴ Mehdî, Hayzürân'a çok önem veriyordu ve onun sözünün Mehdî'nin yanında dikkate değer bir yeri vardı. Öyle ki bütün devlet ricali önce Hayzürân'ı selamlar ondan sonra Mehdî'nin huzuruna çıkarlardı. Halk problemlerini Halife Mehdî'den ziyade karısı Hayzürân'a iletirdi.⁵ Hayzürân hem kocası Mehdî hem de oğulları Hadi ve Hârûnürreşîd döneminde devlet yönetiminde söz sahibi olmuştur. Bu açıdan Mehdî'nin Hayzürân'ı azat etmesi ve onunla evlenmesi önemli bir dönüm noktasıdır.

¹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Mehnâ-Ali Hasen Fâûr, (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993), 80-81; Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014), 60.

² el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*, thk. Muhammed Cevâd Meşkûr, (Beyrut: Darü'n-Narâ, 1990), 173-174; el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-Emel)*, çev. Hüseyin Maraz, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 66-68.

³ Ebü'l- Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Abdülkerîm İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1987), 5/225-227; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi el-Kâmil fî't-Târih Tercümesi*, çev. Abdullah Köşe (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 6/36-38; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Âmulî et-Taberî el-Bağdâdî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, (Riyad: Beytü'l-Afakârî'd-Düveliyye, t.s.), 1606-1608.

⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fî't-târih*, 5/231.

⁵ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1646; Ebü Ca'fer Muhammed b. Cerîr'üt-Taberî, *Tarih-i Taberî*, çev. M. Faruk Gürtünca, (İstanbul: Sağlam Yayınevi, t.s.), 4/444.

Aynı yıl Mehdî cinayet, irtikâp, anarşi vb. suçları işleyenler hariç tutarak babasının çeşitli sebeplerle tutuklattığı mahkûmları serbest bırakmıştır.⁶ Mehdî'nin bu davranışı halifeliğini ve halifelik makamını güçlendirmek ve toplumda güven ortamını sağlamak adına yapmış, babasının siyasi sebeplerle tutuklattığı kişileri serbest bırakmıştır.

Mehdî döneminin belki de en önemli dönüm noktası İsa b. Musa'nın⁷ halifelik makamından vazgeçmesidir. Mehdî'den sonra halifelik sırası İsa b. Musa'ya aitti. Ancak Mehdî, onun bu haktan feragat etmesi için büyük bir çaba göstermiş, kendisine geniş topraklar ve bol miktarda mal varlığı teklif etmiştir. Uzun süren baskılar ve müzakereler sonucunda, İsa b. Musa hicri 26 Muharrem 160 (13 Kasım 776) tarihinde halifelikten çekilerek halkı Musa el-Hâdî'ye biat etmeye çağırmıştır.⁸

Mehdi'nin halifeliği döneminde farklı bölgelerde çeşitli sebeplerle isyanlar çıkmıştır. Bunların en önemlilerinden biri 775 (h.158-159) yılında Horasan'da reenkarnasyonu (tenasüh) savunan ve kendisinin tanrı olduğunu iddia eden Mukanna (Mukni) olayıdır. Mukanna'nın isyanı yaklaşık üç yıl sürmüş, sonunda kalesinde sıkıştırılarak öldürülmüş ve isyan bastırılmıştır.⁹ Dinî meselelerde farklı düşüncelere sahip olan ve bu farklılıkları sebebiyle isyan eden kişilerin varlığı, halifelerin kendi inanç ve düşüncelerine aykırı görüşlere sahip kişilere karşı önyargılı bir tutum sergilemelerine ve zaman zaman oldukça sert, hatta acımasız yöntemlere başvurmalarına yol açmıştır. Bu tür bir sosyal ve siyasi atmosferden özellikle Muammer gibi dönemin önde gelen âlimleri olumsuz şekilde etkilenmiş, fikirleri ve duruşları nedeniyle çeşitli baskılarla karşı karşıya kalmışlardır. Halifelerin otoritesini koruma ve toplumsal düzeni sağlama çabaları, farklı görüşlere hoşgörüsüz bir yaklaşımı beraberinde getirerek, Muammer gibi âlimlerin düşünsel faaliyetlerini sınırlandırmış ve onların tarihsel süreçte maruz kaldıkları zorlukları artırmıştır

Cezire bölgesinde, hicri 778-779 yılında, Abdüsselâm b. Hâşim el-Yeşkürî önderliğinde harici bir topluluk isyan etmiştir. Sonuç olarak isyan bastırılmıştır.

⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/231; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/423.

⁷ Abbâsilerin ilk halifesi Ebü'l-Abbâs es-Seffâh tarafından Mansûr'dan sonra veliaht tayin edilen kişidir. Bkz. Abdülmün'im Mâcid, "İsâ b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/482.

⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/233-234; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1612-1613.

⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/230,237; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 413-421.

İsyandan geriye kalanlar kaçarken bin tane atlı süvari ile takip edilip tek tek yakalanmışlardır. Abdüsselâm'da Kınnesrin'de öldürülmüştür.¹⁰

Mehdî dönemi, hem Hârûnürreşîd'in halifeliğinin hem de Abbâsî Devleti'nin kaderini değiştiren iki önemli olay gerçekleşmiştir. İlki; Hârûnürreşîd'in yanında danışman olarak bulunan Ebân b. Sadaka'nın yerine uzun süre Abbâsî devletinin yönetiminde söz sahibi olacak olan Yahya b. Halid b. Bermek'in atanmasıdır.¹¹ İleride değineceğimiz üzere Yahya b. Bermek uzun yıllar Abbâsî Devletinin yönetiminde etkili olmuştur.

İkinci önemli olay; Hârûnürreşîd'in yıldızının parlamasına yol açacak süreçle ilgilidir. Bu dönem de Abbâsî devleti iki sene içinde Bizans'a yönelik farklı seferler düzenlemiştir. Hicri 163 (m. 779/780) yılında Halife Mehdî kendinden sonra halifelik sırasında olan oğlu Hadî'yi Bağdat'ta vekil olarak bırakmış ve diğer oğlu Hârûnürreşîd ile beraber Bizans üzerine sefer düzenlemiştir.¹² Bu sefer esnasında Hârûn'un göstermiş olduğu başarılarından dolayı Mehdî; Armenia, Azerbaycan ve bütün mağrib bölgesinin idaresini Hârûnürreşîd'e vermiştir.¹³ Ertesi sene Hârûnürreşîd Bizans'ın üzerine ikinci kez sefer düzenlemiştir. Bu seferin sonucunda Bizans'tan vergi almaya başlanmış ve yüklü bir savaş ganimeti elde edilmiştir.¹⁴ Bizans'a karşı kazanmış olduğu bu başarılarından dolayı Mehdî, oğlu Hârûn'u Hadî'den sonraki veliaht tayin etmiş ve Harun için biat almıştır. Ayrıca Hârûn'a reşîd lakabını vermiş ve bundan sonra Hârûnürreşîd olarak anılmaya başlanmıştır.¹⁵

Bu dönem, Muammer'nin çocukluk ve gençlik yıllarına tekabül etmesi nedeniyle, onun entelektüel gelişimi, düşünce yapısı ve yaşam tarzı üzerinde derin ve kalıcı etkiler bırakmıştır. Dönemin siyasi, askeri ve kültürel dinamikleri Muammer'in yaşamına ve bakış açısına yön veren temel unsurlar arasında yer almış ve düşünce sisteminin şekillenmesinde belirleyici bir rol oynamıştır.

Hârûnürreşîd'in başarılarından etkilenen Mehdî, daha önce birinci veliaht olarak tayin ettiği Hadî'yi azlederek, yerine Hârûnürreşîd'i birinci veliaht olarak atamak istedi. Bu isteğini oğlu Hadî'ye bildirdi. Ancak Hadî bunu kabul etmedi.

¹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/242.

¹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/241.

¹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/244-245.

¹³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/245.

¹⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/247.

¹⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/250.

Hadî'yi ikna etmek amacıyla onun yanına gitmeye karar verdi. Çıktığı bu yolculukta amacına ulaşmadan yolda vefat etti.¹⁶

Musâ el-Hâdi, babası vefat ettiğinde Taberistanlılarla savaşmak için Cürcân'da bulunuyordu. Mehdî'nin vefatı esnasında yanında ikinci veliaht Hârûnürreşîd bulunmaktaydı. Hârûnürreşîd ülkede iç karışıklığa sebebiyet vermemek için çok dikkatli davrandı. Yanındaki önde gelen kumandanlara ve devlet adamlarına nasıl hareket edilmesi gerektiğini sordu. Hârûn'un yanında bulunanlar halifenin ölümünün saklanması, Bağdat'a geri dönülmesini ve Bağdat'a varıldığı zaman halifenin vefatının açıklanması gerektiğini söylediler.¹⁷

Hârûnürreşîd, diğer kişilerin görüşlerini aldıktan sonra Yahya b. Halid b. Bermek'i huzuruna çağırıp onun görüşünü sordu. Bermek; Halifenin ölümünün Bağdat'a kadar gizlenmesi çok zor olur. Askerler bir şekilde öğrenirler. Bağdat'a kadar halifenin öldüğünü öğrenmeseler bile Bağdat'ta halifenin naaşını bizim ücretlerimiz verilmeden vermeyiz, diyebilirler. Bunların hepsi birer iç karışıklığa sebep olabilir. Onun için herkese halifenin öldüğü söylenmeli, askerlere para dağıtılmalıdır. Gerçeği bilen ve paralarını alan askerler Bağdat'a ailesinin yanına gitmek isteyeceklerdir. Böylece onların kontrolü daha kolay olur. Ayrıca yeni halife Hâdî'ye babasının ölümünü bildirmek, halifelik mührünü ve kılıcını vermek, yeni halife olduğu içinde kendisini tebrik etmek üzere adam gönderilmesini tavsiye etti.¹⁸ Hârûn; Bermek'in tavsiyesini harfiyen yerine getirdi. Sonuç olarak sorunsuz bir şekilde yeni halife görevinin başına geçti. Yahya b. Bermek yeni Halife Hâdî'nin takdirlerini kazandı.¹⁹

Hâdî-İlelhak'a (m. 775-776/h.158-160) babasından miras olarak sadece hilafet makamı kalmamıştır. Ayrıca babasının başlattığı zındıklarla²⁰ mücadelede

¹⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/259; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1632.

¹⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/263-264; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1639-1640; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 437.

¹⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/263-264; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 437.

¹⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/264.

²⁰ Zındıklar, İslamiyet'in temel ibadetleri olan namaz, oruç, zekât, hac vb. ibadetlerle alay ediyorlardı. Kurban kesenleri görünce bu hayvanlara yazık onların canını neden yakıyorsunuz. Şeklinde konuşuyorlardı Ayrıca öz kızları ve kız kardeşleri ile cinsel münasebete girmekte hiçbir beis görmezlerdi. Öyle ki Ya'kub b. Fadl adlı zındık öldürüldükten sonra Halife Hâdî onun çocuklarını huzuruna çağırıp orada Ya'kub'un öz kızı olan Fatıma babası ile ilişkiye girdiğini ve ondan hamile kaldığını itiraf etmiştir. Bkz. İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/264-265.

miras olarak kaldı.²¹ Halife Mehdî hayatta iken zındıklara karşı sürdürdüğü mücadelesini oğlu Hadî de devam ettirmiş ve çok sayıda zındığı öldürmüştür.²²

Hadî döneminin dikkat çeken önemli olaylarından biri, Hz. Ali'nin oğlu Hz. Hasan'nın soyundan gelen torunu Hüseyin b. Ali'nin Medine de başlattığı isyandır. Halifenin Medine yöneticisi ile Hz. Ali'nin torunları arasında anlaşmazlıklardan ortaya çıkan sorun sonucunda Hüseyin b. Ali önderliğinde isyan başlamıştır. Hüseyin b. Ali ve onu takip eden isyancılar önce Medine'de Peygamber mescidinde kalmışlar sonra da Mekke'ye gitmiş ve isyanlarını orada devam ettirmişlerdir. Sonuç olarak bu isyan bastırılmış ve Hüseyin b. Ali'nin de aralarında bulunduğu çok sayıda isyancı hayatını kaybetmiştir.²³

Şüphesiz, Hâdî'nin hilafeti dönemindeki en önemli olaylardan biri, halifelik sırası kardeşi Hârûnürreşîd'de olmasına rağmen, Hâdî'nin onu halifelikten vazgeçirerek yerine küçük yaştaki oğlu Ca'fer'i halife olarak atamak istemesi ve bu doğrultuda Harun'a büyük baskı uygulamasıdır. Harun bu baskılara dayanamayıp halifelikten vazgeçmek üzereyken Yahya b. Hâlid b. Bermek onunla konuşarak ikna etmiş ve halifelik iddiasından vazgeçmemesini sağlamıştır. Bunu duyan Hadî; Bermek'i önce yanına çağırtmış, onunla konuşmuş, ikna edemeyince hapse attırmıştır. Bermek, hapisaneden Hâdi ile konuşmak istediğini iletti. Hadî'nin huzuruna çıktığında ise şunları dile getirmiştir; "Eğer ki siz Hârûn'u azledip çocuk yaştaki oğlunuzu halife sırasına koyarsanız. Allah korusun size bir şey olursa bütün bu komutanlar ve devlet adamları bir çocuğun sözünü dinlemezler. Onun için Ca'fer ergenlik çağına ulaşınca kadar Hârûn'u azletmeyin, Ca'fer ergenliğe gelince onu halifelik makamı için veliaht tayin edersiniz". Bermek'in bu sözleri Hadî'nin aklına yattı. Hâdî'nin bütün çabaları sonuçsuz kaldı ve Hârûnürreşîd'i halifelik makamından azledmeden vefat etti.²⁴

Hadî, Cuma gecesi²⁵ rebiyülevvel 170 (Ağustos 786) yılında vefat etmiştir. Hadî'nin vefatıyla ilgili iki farklı rivayet vardır. Birinci rivayet Hadî hastalanmış ve

²¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/264-265.

²² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/264-265; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 438-444.

²³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/265-269; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1640-1644.

²⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/270-272; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1646-1649.

²⁵ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1649.

ölmüştür. İkinci rivayet Hadî'nin daha önce öldürmeye kalktığı annesi Hayrüzân cariyeleri vasıtasıyla Hadî'yi öldürtmüştür.²⁶

Hadî-İlelhak'ın öldüğü gün Hârûnürreşîd halife ilan edilmiştir.²⁷ Hadî'nin halife yapmaya çalıştığı oğlu Ca'fer'de baskılar sonucunda hilafet isteğinden vazgeçtiğini söylemiş²⁸ ve böylece Harun'nun hilafetindeki meşruiyet sorunu da ortadan kalkmıştır.

Hârûn, halife olduğunda gerçekleştirdiği ilk icraatlar den biri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'yi vezir olarak atamak olmuştur. Bu atama ile birlikte Bermek'e geniş yetkiler tanımış, hatta halifelik mührünü dahi ona teslim ederek şu ifadeleri kullanmıştır: “Halkın işlerinden ve sorunlarından sen sorumlusun, istediğin gibi hareket et, istediğini istediğin yere tayin et ya da görevden al, sen bilirsin.” Bermek ise verdiği kararlarda Hayrüzân'ın fikirlerine göre hareket etmeyi tercih etmiştir.²⁹ Harun'un halife olmasıyla beraber Bermekî ailesi devlet yönetiminde etkili olmaya başlamıştır. Hayrüzân ise eski konumuna yeniden kavuşmuştur. Ancak çok geçmeden hicri 173. (m. 789-790) Yılda Hayrüzân vefat etmiştir.³⁰

Hârûnürreşîd'de diğer halifeler gibi kendinden sonra halife tayin etmiştir. İlk olarak Muhammed el-Emîn'i ilk veliaht olarak seçmiştir.³¹ İkinci veliaht olarak Abdullah el-Me'mun'u,³² Üçüncü veliaht olarak Hârûn'un diğer oğlu Kâsım'ı belirlemiştir. Kasımdan sonraki veliahttı ise Me'mun'un tayin etmesini istemiştir.³³

²⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/272-273; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1646.

²⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/277; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1654-1655.

²⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/278-279; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1655-1656.

²⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/278-279; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1656.

³⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/286; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1659.

³¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/288, 321-322; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1661.

³² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/317, 321-322; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1678.

³³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/321-322; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1678.

Hârûnürreşîd'in halifeliği döneminde Endülüs, Horasan, Afrika'nın kuzeyi, Mekke, Medine vb. bölgelerde çeşitli sebeplerden karışıklıklar ortaya çıksa da yönetim tarafından bastırılmıştır.³⁴

Hârûnürreşîd döneminde Hicri 181 yılında Bizans topraklarına sefer düzenlenmiş ve Safsâf kalesini ele geçirilmiştir. Aynı yıl Abdülmelik b. Sâlih de Bizans topraklarına sefere çıkmış, Ankara civarlarına kadar ilerlemiştir. Yine bu yıl içerisinde ilk defa Bizanslılarla Müslümanlar arasında fidye mübadelesi (esir mübadelesi) gerçekleşmiştir. Bu mübadeleden her iki tarafta memnun ayrılmıştır. Bizans'ta esir olarak bulunan bütün Müslümanlar kurtarılmıştır.³⁵ İlerleyen yıllarda da benzer anlaşmalar yapılmış ve bu yolla Bizans'ın esir olarak elinde tuttuğu bütün Müslümanlar kurtarılmıştır.³⁶

Hicri 187 (m. 802-803) yılının Şaban ayında (Temmuz 803) Hârûnürreşîd'in oğlu Kâsım Bizans üstüne sefere çıkmıştır. O esnada Bizans'ı Rinâ (İrene) isminde bir kraliçe yönetiyordu. Bu sefer sonucunda Bizanslılar üç yüz yirmi Müslüman esiri salıverdiler ve barış anlaşması yapıldı.³⁷

Bu olaydan sonra Bizanslılar, Kraliçe Rinâ'yı tahtan indirip yerine Nikfor (Nikephoros)'u kral yaptılar. Nikfor, Bizans'ın iç meselelerini hallettikten sonra Hârûnürreşîd'e kendinden önceki kraliçeyi aşağılayan ve daha önce Bizans'tan aldığı bütün malları geri vermesini aksi takdirde pişman olacağını ifade eden bir mektup gönderdi. Bu mektuba karşılık Hârûnürreşîd; "cevabım duyduklarınla değil gördüklerinle olacak" şeklinde bir cevap yazmış ve Bizans üzerine sefere çıkmıştır. Bu seferin sonucunda Nikfor dize gelmiş ve her sene Abbasi devletine fidye vermeyi kabul etmiştir.³⁸

Hârûnürreşîd, Rakka'ya geri geldiğinde Nikfor havanın soğuk oluşuna güvenip Hârûn'un soğuk havadan dolayı hareket edemeyeceğini düşünerek antlaşmayı bozmuştur.³⁹ Harun ise Nikfor'un düşündüğünün tam tersini yapmış, çok zor şartlara rağmen Bizans üzerine yürümüş ve istediğini alıncaya kadar seferini

³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/278-359; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1673.

³⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/315; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1687.

³⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/339-340.

³⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/333-334; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1690.

³⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/333; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1690.

³⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/334; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1690.

sürdürmüştür.⁴⁰ Ayrıca Nikfor'un antlaşmayı bozmasından dolayı Hicri 187 yılında Bizans üzerine yeniden sefere çıkan Hârûnürreşîd günümüzde Ereğli olarak bilinen Hirakle'yi fethetmiştir. Bu sefer sonucunda Bizans'tan ganimetler toplanmış ve ayrıca Bizans yeniden vergiye bağlanmıştır.⁴¹

Hârûnürreşîd döneminin tartışmasız en önemli olaylarından biri, Bermekî ailesi ile Hârûnürreşîd arasındaki ilişkilerin bozulmasıdır. Bu durumun sonucunda, Hârûnürreşîd, Bermekî ailesine mensup bazı kişileri idam ettirmiş, bazılarını ise hapse attırmıştır. Bermekî ailesinin önde gelen isimlerinden Yahyâ b. Hâlid el-Bermek, Halife Mehdî tarafından Hârûn'un danışmanlık görevine atanmış ve uzun yıllar boyunca Hârûn'un yanında yer almıştır. Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'in Fadl, Ca'fer, Musa ve Muhammed isimlerinde dört oğlu bulunmaktaydı. Bu oğullardan Fadl ve Ca'fer, babaları gibi vezirlik makamına yükselmiş, Musa ve Muhammed ise emirlik görevlerinde bulunmuştur. Bermekî ailesi içinde Hârûnürreşîd'in en çok sevdiği ve güvendiği kişi ise Ca'fer idi.⁴²

Hârûnürreşîd'in Ca'fer el-Bermek'i öldürmesi ve Bermekîlerle arasının açılması konusunda çeşitli sebepler ileri sürülmektedir. Bunlardan birincisi Hârûnürreşîd'in abisi Hadî'den büyük Abbâse isminde bir ablası vardı. Hadî halife iken ona karşı Hârûnürreşîd'i savunuyor ve Hadî'nin Hârûn'a zulmetmesini önlemeye çalışıyordu. Bu sebepten dolayı Harun onu çok severdi. Akşam meclislerinde onu da yanında görmek istiyordu.⁴³ Aynı zamanda Ca'fer'i de yanından ayırmıyordu. Ancak her ikisinin bir arada nikâhsız olması doğru olmayacağından yanında ikisinin de rahat hareket edebilmesi için ikisini nikâhlamak istedi. Ancak bu gerçek bir evlilik olmayacak sadece Harun'un yanında rahat hareket edebilmek için olacaktı. İlerleyen zamanda bu durum değişti. Ca'fer ve Abbâse Hârûn'dan gizli bir şekilde gerçekten evli insanlar gibi aynı yatağı paylaştılar ve bunun sonucunda da Abbâse bir erkek çocuk doğurdu. Hârûn'dan korkan Abbâse evladını Mekke'ye gönderdi. Daha sonra Hârûn bütün olup biteni öğrendi.⁴⁴

⁴⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/334; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1690-1691.

⁴¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/341-342.

⁴² Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1685.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/327; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1685.

⁴⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/327-328; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1685.

İkinci sebep; Hârûn'un hapsedmesi için Ca'fer'e teslim ettiği bir kişinin suçsuz olduğu düşüncesiyle serbest bırakmasıdır. Bundan haberdar olan Hârûn, Ca'fer'i yanına çağırarak hapsedtiği kişinin durumunu sormuştur. Ca'fer, başlangıçta söz konusu kişinin hâlâ hapiste olduğunu belirtmiş, ancak daha sonra onu serbest bıraktığını itiraf etmiştir.⁴⁵

Üçüncü sebep; Ca'fer'in kendisi için yaptırdığı eve israf derecesinde para harcamasıdır. Bunun üzerine biri Hârûn'a gelip durumu anlattığında, onun herkesçe bilinen bir işte bu kadar harcadığını, bilinmeyen diğer işlerde ise daha da müsrif olabileceğini söylemiştir. Bu durum, Hârûn'un zihninde soru işaretleri oluşturmuştur.⁴⁶

Dördüncü sebep; Rakka'da Ebü'r-Rebî Muhammed bin el-Leys adında, zâhid, âlim ve halkın sevdiği bir kişinin bulunmasıdır. Bir sebepten dolayı bu kişi Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'e kızmış ve Hârûn'a, Bermekîlere çok değer verdiğini, ancak onların dinsiz ve zındık olduklarını anlatan bir mektup yazmıştır. Yahyâ b. Hâlid el-Bermek, bu mektuptan haberdar olmuştur. Bir gün Hârûn, Yahyâ'yı yanına çağırarak Muhammed bin el-Leys hakkında ne düşündüğünü sormuştur. Yahyâ, onun güzel sözlerle halkı aldattığını, ancak aslında dilinin ve sözlerinin kötü olduğunu ve dinsiz gibi davrandığını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hârûn, Leys'i hapse attırmış ancak söylediklerini aklının bir köşesinde tutmuştur. Daha sonra Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'i hapse attırdığında, Muhammed bin el-Leys'i serbest bırakmıştır.⁴⁷

Beşinci sebep; Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'in duasıdır. Yahyâ b. Hâlid el-Bermek hacca gittiğinde Kâbe'nin örtüsüne sarılıp şöyle dua etmiştir; "Allah'ım! Eğer rızan bendeki nimetlerini almakla gerçekleşecekse, nimetlerini benden al. Allah'ım! Eğer rızan benim malımı, ailemi ve çocuklarımı --- Fadl hariç--- benden almakla gerçekleşecekse bunları da benden al." şeklinde dua etmiştir.⁴⁸ Ayrıca Yahyâ b. Hâlid el-Bermek Kâbe'nin kapısında şöyle bir dua daha etmiştir. "Allah'ım! Şüphesiz günahlarım hem çok ve hem de büyüktür, bunların sayısını senden başkası bilemez. Allah'ım! Eğer beni bu günahlarım yüzünden cezalandıracaksan, kulaklarım, gözlerim, çocuklarım ve mallarım pahasına da olsa

⁴⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/327-328; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1683.

⁴⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/328; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1684.

⁴⁷ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1655-1656.

⁴⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/328; İbnü'l-Esîr, *İslâm Tarihi*, 6/159.

senin rızana ulaşmak için benim cezamı dünyada ver, ahirete bırakma.” Bazı tarihçilere göre duaların kabul olmasından dolayı Bermekîlerin başına bu olaylar gelmiştir.⁴⁹

Bir gün Ali b. İsa b. Mâhân isminde bir kişi Hârûnürreşîd’in huzuruna çıkmıştır. Yahyâ b. Hâlid el-Bermek’in oğlu Musa b. Yahyâ’nın Horasanlılarla mektuplaşıp onlarla birlik olup halifeye isyan etmek arzusunda olduğunu söylemiştir. Bunun üzerine Hârûn Musa’yı hapse attırmış ancak daha sonra onu hapisten çıkarmıştır. Bu olay Hârûn ile Bermekîlerin aralarının açılmaya başladığını gösteren ilk olaydır.⁵⁰

Hârûn’un Bermekîlerle arasına mesafe koyduğunu gösteren bir diğer örnek, Yahyâ b. Hâlid el-Bermek Hârûn’un izni olmaksızın huzuruna girebilmesiydi. Ancak Hârûn’un bir gün bu durumdan rahatsızlığını dile getirmesi üzerine, Yahyâ b. Hâlid el-Bermek artık Harun’un yanına izinsiz girmemeye başlamıştır.⁵¹

Ayrıca Yahyâ b. Hâlid el-Bermek halifenin yanına girdiğinde genç uşaklar ayağa kalkardı. Hârûn uşaklarına bir daha Yahyâ b. Hâlid el-Bermek geldiğinde ayağa kalkmamalarını söyledi ve emri yerine getirildi. Bu durum Yahyâ b. Hâlid el-Bermek’i rahatsız etti. Devamında genç uşaklar Yahyâ b. Hâlid el-Bermek’i gördüklerinde ona eski hürmeti göstermemeye ve onu görmezden gelmeye başladılar. Bütün bunlar Yahyâ b. Hâlid el-Bermek’i dikkatinden kaçmadı.⁵² Bütün bu olaylar Hârûnürreşîd ile Bermekî ailesinin arasında bir soğukluğa sebep oldu.

30 Muharrem 187(30 Ocak 803) yılında Hârûnürreşîd hac dönüşünde emrinde çalışan Mesrur isminde ki bir kişiyi Ca’fer’i yanına getirmesi için gönderdi. Mesrur, Ca’fer’i saraya getirdiğini halifeye haber vermiştir. Bunun üzerine Harun, ona Ca’fer öldürüp kellesini getirmesini emretmiştir. Mesrur, halifenin emrin Ca’fer’e söyleyince Ca’fer, Halife’nin sarhoş olduğu için böyle bir istekte bulunduğunu, ayık kafa ile böyle bir şey ifade etmeyeceğini söylemiş ve Mesrur’u sabaha kadar beklemesi konusunda ikna etmiştir. Sabah olunca Mesrur’u halifenin yanına göndermiştir. Halife emrini yineleyince Mesrur geri gelmiş ve durumu

⁴⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 5/328; İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi*, 6/160; Taberî, *Târihü’t-taberî: Târihü’l-ümem ve’l-mülûk*, 1685.

⁵⁰ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 5/328; Taberî, *Târihü’t-taberî: Târihü’l-ümem ve’l-mülûk*, 1685.

⁵¹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 5/328; Taberî, *Târihü’t-taberî: Târihü’l-ümem ve’l-mülûk*, 1683.

⁵² İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târih*, 5/328-329; Taberî, *Târihü’t-taberî: Târihü’l-ümem ve’l-mülûk*, 1683.

Ca'fer'e anlatmıştır. Ca'fer Mesrur'u tekrar halifenin yanına gönderince Halife çok sinirlenmiş ve “ya Ca'fer'i öldür ya da ben seni öldüreceğim” demiştir. Bunun üzerine Mesrur, Ca'fer'in kellesini kesip Halifeye getirmiştir.⁵³

Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'e oğlu Ca'fer'i Halife'nin öldürdüğü haberi gelince Bermek; “Onun da oğlu böylece öldürülür” ve “ Onun da ocağı böylece sönecek” demiştir. Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'in hakkında söyledikleri Halifeye söylenince Harun, “ Onun söylediklerinin çıkmasından korkuyorum, çünkü söylediği her şeyin çıktığını gördüm.” demiştir.⁵⁴

İlk olarak Yahyâ b. Hâlid el-Bermek ve oğulları Fadl, Muhammed ve Musa hapse atılmıştır.⁵⁵ Daha sonrası için iki rivayet bulunmaktadır. Bir rivayete göre, Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'in gözü önünde çocukları Fadl, Muhammed ve Musa öldürülmüştür. Bermekî ailesinden sadece Muhammed bin Halid ile Fadl ve Ca'fer'in küçük çocukları hariç bütün Bermekî ailesi öldürülmüştür.⁵⁶ Diğer bir rivayete göre Yahyâ b. Hâlid el-Bermek ve oğulları Fadl, Muhammed ve Musa öldürülmemişler sadece hapse atılmışlardır. Hapse ilk atıldıklarında onlara kolaylık sağlanmış ama daha sonraları onlara sağlanan bu imtiyazlar ellerinden alınmıştır.⁵⁷ Yahyâ b. Hâlid el-Bermek Muharrem 190'da (Kasım-Aralık 805) hapiste vefat etmiştir. Öldüğünde yetmiş yaşındadır.⁵⁸ Fadl b. Yahyâ da Muharrem 193'te (Ekim-Kasım 808) hastalıktan dolayı vefat etmiştir.⁵⁹

Hârûn, hapiste dahi çeşitli konularda Yahyâ b. Hâlid el-Bermek'in görüşlerine başvurmuştur.⁶⁰ Bermekî ailesinin devlet yönetiminden ayrıldıktan sonra bütün işler Hârûnürreşîd'in omuzlarına kalmış, birçok sorunlar ortaya çıkmış ancak nasıl hareket etmesi gerektiğine karar verememiş, devlet yönetiminde sıkıntılar çekmiştir. Sonuç olarak Harun, Bermeki ailesine yaptıklarından pişman olmuştur.⁶¹

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/329; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1686-1687.

⁵⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/329-330; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1687.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/329-330; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 458.

⁵⁶ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 458.

⁵⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/329-330.

⁵⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/328.

⁵⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/352; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1704.

⁶⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/332-333.

⁶¹ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/458.

Halife Hârûnürreşîd 3 Cemâziyülâhir 193 (25 Mart 809) de Tûs şehrinde vefat etmiştir.⁶² Abbâsî halifelerinin içinde dünyada en çok bilinen isim Hârûnürreşîd'dir.⁶³ Hârûnürreşîd'in şiirlere ve şairlere büyük teveccühü vardı. Edipler ve fakihler meclisinden eksik olmazdı.⁶⁴ Buradan fıkhi konulara ilgili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca dinî konularda boş tartışmaya girilmesinden hoşlanmazdı.⁶⁵ İlerde bahsedeceğimiz üzere bizim de çalışmamızın konusunu teşkil eden Muammer'i hapsedirmesinin bir sebebi de Muammer'in dini konularda işe yaramaz meselelerle uğraştığını düşünmüş olması muhtemeldir.

Hârûnürreşîd öldüğünde hemen ardından Emîn halife ilan edildi.⁶⁶ Ancak Emîn halife olunca halifelik sırasında olan kardeşlerini azledip yerine konuşamayacak kadar küçük yaşta olan oğlu Musa'yı kendinden sonra halife yapmak amacıyla çalışmalara başladı. Öncelikle Me'mun'dan sonra halifelik sırasında olan kardeşi Müte'min'i halifelikten vazgeçirip onu kontrol altında tutabilmek için Bağdat'a getirdi.⁶⁷

Müte'min'i azlettikten sonra sıra Me'mun'a gelmişti. Hârûnürreşîd ölmeden önce yanındaki yüklü miktarda para ve malı Me'mun'a vermişti. Emîn, Me'mun'a elçi göndererek babası Hârûnürreşîd'in verdiği paraların ve malların kendisine verilmesini, Me'mun'un hâkimiyeti altındaki bazı bölgelerden çıkmasını ve Bağdat'a gelmesini istedi.⁶⁸ Bu isteklerin hiçbirini Me'mun kabul etmedi ve sonuç olarak Emîn ile Me'mun arasında bir iç savaş çıktı.⁶⁹

Savaşın başlarında Emîn'in ordusu Me'mun'un ordusundan çok daha güçlü idi. Ancak Me'mun'un yanında kendine siyasi olarak tavsiyelerde bulunan ve ümitsizliğe kapıldığında dahi ona moral veren Fadl b. Sehl (Zü'r-riyâseteyn) ve ordu kumandanı olarak Tâhir b. Hüseyin ve Herseme vardı. Halifelik için iki kardeşin orduları pek çok kez savaştı. Ancak Tâhir b. Hüseyin'in gerek savaş alanındaki

⁶² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/352-354; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1704.

⁶³ Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1997), 16/258-261.

⁶⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/356.

⁶⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/356.

⁶⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/359; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1712.

⁶⁷ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1712.

⁶⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/359,360,363,364,365,366; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1717-1761.

⁶⁹ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1717-1761.

manevraları gerekse Emîn'in ordusuna soktuğu adamlarının çıkardığı kargaşalar sayesinde Emîn'in ordusu zayıflamış sonuçta Emîn'in ordularını yenilmiştir. Emîn ise öldürülmüştür.⁷⁰

Emîn'in öldürülmesinden sonra halifelik makamına Me'mun geçmişti.⁷¹ Me'mun diğer halifelerden farklı bir tutum sergilemiştir. Öncelikle, kendisinden önceki halifeler Bağdat'ta ikamet etmekteydi ve devletin başkenti de Bağdat'tı. Ancak Me'mun, Horasan'a olan sevgisi nedeniyle Bağdat'a gelmek yerine Horasan'da kalmayı tercih etmiştir. Böylece Horasan bölgesinin merkezi olan Merv şehri, devletin siyasi başkenti olmuştur.⁷²

Me'mun, Merv şehrinde olduğu için Bağdat'ın idaresi Tahir b. Hüseyin'de idi. Me'mun, Tahir yerine Fadl'ın kardeşi olan Hasan b. Sehl'i Bağdat'a idareci olarak atadı.⁷³ Tam bu noktada Bağdat'ta, Fadl b. Sehl'in Me'mun'u yakınlarından ve kumandanlarından kaçırıp bir saraya kapattığı ve onu kukla gibi elinde oynattığı dedikodusu yayıldı. Bu dedikodunun sonucunda İbn Tabâtabâ'nın önderliğinde bir isyan başlatıldı.⁷⁴ Kûfe'de başlayan bu isyan büyüdü. İbn Tabâtabâ'dan sonra ikinci adam olan Ebu's-Serrâ isyanın ordu kumandanı oldu. İsyan kısa sürede büyüdü.⁷⁵ Ganimetlerin paylaşımı sırasında İbn Tabâtabâ ve Ebu's-Serrâ arasında bir anlaşmazlık ortaya çıktı ve Ebu's-Serrâ, İbn Tabâtabâ'yı zehirleyerek öldürdü. Onun yerine isyanın başına Muhammed b. Muhammed b. Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib isimli bir genci geçirdi. Böylece fiiliyatta isyanın lideri Ebu Serrâ oldu.⁷⁶ Müslümanların kendi içerisinde çeşitli çatışmalara ve ölümlere sebep olan bu isyan⁷⁷ toplam on ay sürdü ve Ebu Serrâ'nın öldürülmesi ile son buldu.⁷⁸

Me'mun'un diğer halifelerden farklı uygulamalarından biri de öncelikle kendinden sonra halife olması için kendi evlatlarından ya da Abbâsî soyundan gelen

⁷⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/363-406; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1712-1762.

⁷¹ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1772.

⁷² Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1779; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 492; Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*(Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/101-104.

⁷³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/416; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1773.

⁷⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/416; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1773.

⁷⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/416; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1773-1776.

⁷⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/417; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1773.

⁷⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/416-421; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1773-1776.

⁷⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/421; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1776.

birini değil de Hz. Ali'nin soyundan gelen Ali er- Rızâ'yı veliaht olarak tayin etmesiydi. Me'mun'un dikkat çeken bir diğer uygulaması, Abbâsî hanedanlığının sembolü haline gelen siyah elbise giyilmesini yasaklayarak, bunun yerine yeşil elbise giyilmesini emretmesiydi.⁷⁹

Bütün bu uygulamaların yanında Me'mun'nun Bağdat'ta idareci olarak gönderdiği Fadl'ın kardeşi Hasan b. Sehl ile Bağdat'ın halkı arasında sorunlar yaşanmıştır. O kadar ki Hasan b. Sehl Bağdat'ın içine giremiyor Bağdat'ın dışında bir yerde yaşıyordu. Kendi yerine bir başkasını Bağdat'ı yönetmesi için göndermişti.⁸⁰ Bütün bu sebeplerden dolayı Bağdat'ta halk, kendilerine Me'mun'un amcası, Harunreşid'in kardeşi⁸¹ olan İbrahim b. Mehdî'yi halife olarak seçmişlerdir.⁸² Bu iç karışıklıkları önlemek için Bağdat'a gitmeye karar veren Me'mun, yola çıktığı esnada bütün bu yaşananların sorumlusu olarak veziri Fadl b. Sehl sorumlu olarak görmüş ancak kendisi öldürtürse başka bir iç karışıklığa sebebiyet vermesinden korktuğu için dört kişi ile anlaşıp onu hamamda öldürtmüştür.⁸³ Öte yandan Me'mun'un kendinden sonra veliaht tayin ettiği Ali el- Rızâ ansızın vefat etmiştir.⁸⁴ Bağdat halkı tarafından halife olarak seçilen İbrahim b. el-Mehdî, şehrin önde gelen bir şahsiyetini tutuklatması nedeniyle halkın tepkisini çekmiş ve bu durum sonucunda halifelikten azledilmiştir. Yerine yeniden Me'mun halife olarak ilan edilmiştir⁸⁵ İbrahim b. el- Mehdi'nin bazı kumandanları ve adamları Me'mun'nun saflarına katılmış, İbrahim b. el- Mehdi son bir umut askerlerini Me'mun'un askerlerinin üzerine göndermiş ama yenilmiştir. Bunun üzerine İbrahim b. El- Mehdi gizlenmeye başlamıştır. Uzun zaman saklanan İbrahim b. El- Mehdi yakalanmış ve Me'mun onu affetmiştir.⁸⁶

Me'mun Hicri 214 yılında Bağdat'a gelmiştir. Geldikten sonra halkın rahatsız olduğu yeşil elbise giyme zorunluluğunu kaldırmış, siyah elbise giymeyi serbest bırakmıştır.⁸⁷ Halkın rahatsız olduğu Fadl b. Sehl⁸⁸ ve Me'mun'un kendisinden sonra

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/431-432; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/494.

⁸⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/432.

⁸¹ Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/492 – 493.

⁸² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/431,432,241; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1784.

⁸³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/444-446; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/499-502.

⁸⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/448; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1790.

⁸⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/449.

⁸⁶ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/475-478; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1806.

⁸⁷ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/452; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/504.

halife tayin ettiği Ali el-Rızâ da ölmüşlerdi.⁸⁹ Bütün bu gelişmelerden sonra halkı huzursuz eden durumlar ortadan kalkmış ve toplum sükûnete kavuşmuştu.

Me'mun halifeliği sırasında diğer halifeler gibi Bizanslılarla savaşmış, savaşların birçoğuna ordu göndermekle yetinmemiş bizzat kendi orduya kumandanlık yapmıştır.⁹⁰ Birçok yerleri fethetmiş, çok sayıda ganimetler elde etmiştir.⁹¹

Me'mun, Kur'an'ın mahlûk olduğunu savunuyordu. Herkesin kendisi gibi inanmasını istiyor, bu noktada da birçok âlimi imtihan etmişti. Âlimlerden birçoğu Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul ederken bazıları da inanmadıkları halde ölüm ve hapis hane korkusundan dolayı Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul ediyormuş gibi davranmıştı. Sadece Ahmed b. Hanbel, Seccâde, el-Kavârîri, Muhammed b. Nuh el-Madrub gibi bazı âlimler hariç bütün âlimler Kur'an'ın mahlûk olduğunu kabul etmiştir.⁹² Bu gelişme, İslam tarihi açısından önemli bir kırılma noktası olup Mihne olaylarının başlangıcı olarak kabul edilmektedir. Me'mun humma hastalığından 18 Recep 205 (28 Aralık 820)'de vefat etmiştir.⁹³

Muammer'in düşünce dünyasının şekillenmesinde, içinde bulunduğu siyasi atmosferin belirleyici bir etkiye sahip olduğu düşünülebilir. Toplumsal ve politik olayların bireylerin fikir dünyasını şekillendirme gücü göz önüne alındığında, Muammer'in düşünsel yapısının oluşumunda çevresindeki siyasi dinamiklerin önemli bir rol oynadığı sonucuna varmak mümkündür. Bu bağlamda, yaşadığı dönemin ideolojik çatışmaları, toplumsal hareketlilikleri ve politik söylemleri, onun düşünce dünyasının biçimlenmesine katkıda bulunmuş olabilir.

Muammer'in ergenlik ve gençlik yılları, Abbâsî halifelerinden Mehdî-Billâh ve Musâ el-Hâdî'nin hükümdarlık dönemlerine rastlamaktadır. Bu iki halife dönemi, Abbâsî Devleti'nin siyasi, sosyal ve dini açıdan çeşitli zorluklarla karşı karşıya olduğu bir zaman dilimidir. Bu süreçte meydana gelen olaylar, ideolojik çatışmalar

⁸⁸ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/444-446; Taberî, *Tarih-i Taberî*, 4/499-502.

⁸⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/448; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1790.

⁹⁰ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/494-495; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1816.

⁹¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/494-497; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1816.

⁹² İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 6/3-6; Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1820-1825.

⁹³ Taberî, *Târihü't-taberî: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*, 1805-1807.

ve politik mücadeleler, Muammer'in düşünsel gelişiminde etkili olmuş olabilir. Özellikle bu dönemlerdeki mezhep temelli tartışmalar, yönetimin farklı dini gruplara yaklaşımı ve toplumsal düzen, Muammer'in fikirlerinin temel taşlarını oluşturmuş olabilir. Dolayısıyla, bu iki halifenin iktidarındaki siyasi atmosferin, Muammer'in entelektüel hayatının şekillenmesini önemli ölçüde etkilediği sonucuna varmak mümkündür.

Hârûnürreşîd dönemi, Muammer'in düşünsel olgunluğa eriştiği ve ilmî faaliyetlerini sürdürdüğü önemli bir zaman dilimine denk gelmektedir. Bu dönemde Hârûnürreşîd, hadis ehli ve fakihlere özel bir önem atfederken, kelâmî konularla ilgilenenlere ve farklı düşünce yapısına sahip olanlara karşı mesafeli bir duruş sergilemiştir. Bu tutum, dönemin fikir atmosferini şekillendiren belirleyici bir unsur olmuş olabilir. Kelâmî tartışmaların ve alternatif düşüncelerin sınırlı bir alanla kısıtlanması, Muammer'in sosyal ve düşünsel yaşamını doğrudan etkilemiş olabilir. Dönemin ideolojik tercihleri, fikirlerin serbestçe ifade edilmesini engellemiş ve Muammer gibi düşünürleri çeşitli sosyal ve entelektüel baskılarla karşı karşıya bırakmış olabilir. Bu durum, onun ilmî çevrelerle ilişkilerinde kısıtlamalara ve düşüncelerini savunma noktasında zorluklara yol açmış olabilir. Ayrıca, Hârûnürreşîd dönemindeki bu ideolojik ve politik atmosfer, Muammer'in fikir dünyasında derin izler bırakarak, düşünsel olgunluğuna hem fırsatlar hem de engeller sunmuş olabilir.

Muammer'in ömrünün son dönemleri, Abbâsî halifesi Me'mun'un hükümdarlığına rastlamaktadır. Me'mun'un düşünce yapısının Hârûnürreşîd ve diğer seleflerinden belirgin şekilde farklı olması ve özellikle Mu'tezile mezhebine yakın bir yaklaşım sergilemesi, bu mezhebin âlimlerine verdiği değerle birleşerek dönemin düşünsel ortamını köklü bir şekilde etkilemiştir. Me'mun'un Mu'tezile'ye duyduğu bu yakınlık, Mu'tezili bir âlim olan Muammer için daha elverişli bir ortam yaratmış olabilir.

Özellikle Me'mun'un halifelik dönemi, Mu'tezile âlimlerinin devlet kademelerinde etkin roller üstlendiği, fikirlerini özgürce dile getirebildiği ve düşünsel tartışmaların desteklendiği bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu koşullar altında, Muammer'in hayatının bu döneminde, diğer halifelerin dönemlerine kıyasla daha rahat bir yaşam sürdüğü ve düşüncelerini özgürce ifade edebildiği

varsayılabilir. Me'mun'un himayesi altındaki bu özgür düşünsel ortam, Muammer'in eserlerine ve fikirlerine daha geniş bir etki alanı sağlamış olabilir. Bu nedenle, Me'mun'un hükümdarlık dönemi, Muammer'in akademik ve düşünsel üretkenliğini olumlu yönde etkileyen bir süreç olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, Muammer'in düşünce dünyasının şekillenmesinde yaşadığı dönemlerin siyasi ve düşünsel atmosferi belirleyici bir etkiye sahip olmuştur. Mehdî-Billâh, Musâ el-Hâdî, Hârûnürreşîd ve Me'mun gibi Abbâsî halifelerinin farklı yönetim tarzları ve düşünsel yaklaşımları, onun fikir dünyasının farklı yönlerini şekillendirmiştir. Özellikle Me'mun'un dönemi, Muammer için daha özgür bir düşünce ortamı sunarak, fikirlerini açıkça ifade etmesine imkân sağlamıştır

1.1.2. İlmî ve Kültürel Hayat

Muammer'in düşünce sisteminin oluşumunda etkili olan en büyük etmenlerden biri, içinde bulunduğu ilmi ortamdır. Bu bölümde Muammer'in yaşadığı dönemde etkili olan ilmi gelişmeleri ele alacağız.

Muammer'in yaşadığı dönemde halifeler tercüme faaliyetlerine önem vermiş, farklı kültür ve dillerden çeşitli konuları ele alan kitapları Arapçaya tercüme ettirtmişlerdir. Mansur ve Me'mun dönemleri arasında gerçekleştirilen tercüme faaliyetlerine katkıda bulunan mütercimlerin bir kısmı, birden fazla halifeye hizmet etmiş; bir kısmı ise mütercimlik mesleğini baba-oğul şeklinde nesilden nesile aktararak birden fazla halife ve devlet adamına destek sağlamıştır. Bu durum, tercüme faaliyetlerinin sürekliliğini ve İslam dünyasındaki geniş çaplı etkisini ortaya koyan önemli bir faktör olarak değerlendirilmektedir.

Halife Mansur'un geçirdiği mide rahatsızlığına saray hekimleri çare bulamayınca, Cündişâpûr'da bulunan tıp okulundaki Curcis b. Cebrâil Buhtîşu saraya getirilir.⁹⁴ Bu esnada birçok tıpla ilgili kitaplar Arapçaya tercüme edildiği düşünülmektedir.⁹⁵ Bazı tercüme faaliyetlerinin, tıp başta olmak üzere zorunlu ihtiyaçlar sebebiyle yapıldığı anlaşılmaktadır.

⁹⁴ Ebû'l-Abbâs Muvuffakuddîn Ahmed b. El- Kâsım b. Halife b. Yûnus es-Sa'dî el- Hazrecî İbn Ebû Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâti'l- etıbbâ'*, thk. Nizar Rızâ, (Beyrut: Dâru Mektebeti'l- Hayyat, t.s.), 183-186.

⁹⁵ Usaybia, *Uyûnü'l- enbâ'*, 183; Muhammed el-Hudarî Bek, *Muhâdarâtü târihi'l-ümemi'l-islâmiyye*, (Kahire: Metbaati'l- İskikame, 1354) 219.

Mansur zamanının en önemli mütercimlerinden biri şüphesiz İbn Mukaffa'dır. O, İslam felsefesi ve kelâmında önemli bir yere sahip olan, Porfiryus'un İsoğji'si ve Aristo'ya ait birçok mantık kitabını ayrıca Kelfle ve Dimne, Hudeynâme, Ayinnâme gibi İran edebiyatına ve tarihine ait çeşitli kitapları Arapçaya tercüme etmiştir.⁹⁶

Hârûnürreşîd Bizans üzerine (Anadolu'ya) seferler düzenlemiş ve fethettiği yerlerdeki felsefe, matematik ve tıp alanında yazılmış kitapları Bağdat'a getirtmiştir. Halife, Yuhanna b. Mâseveyh gibi mütercimlere bu kitapları Arapçaya tercüme ettirmiştir.⁹⁷ Hârûnürreşîd zamanında Beytülhikme de müdürlük yapan Ebû Sehl el-Fadl b. Nevbaht, Farsçadan Arapçaya çok sayıda tercümeler yapmıştır.⁹⁸ Haccâc b. Yusuf b. Matar, Öklides'in Usûlü'l-Hendese'sini birini Hârûnürreşîd birini de Me'mun döneminde olmak üzere iki defa tercüme etmiştir.⁹⁹

Me'mun Abbâsî halifeleri içerisinde kelâm, fıkıh, felsefe gibi ilimlere en çok ilgi duyan halife idi.¹⁰⁰ Onun döneminde felsefe ve diğer alanlarla ilgili kitaplar çeşitli dillerden Arapçaya tercüme edilmiş ve şerhler yazılmıştır. Me'mûn gördüğü bir rüya sonucunda tercüme faaliyetlerine hız vermiştir.¹⁰¹ “Halife Me'mûn rüyasında beyaz, kırmızıya çalan renkli, alnı geniş, kaşları çatık, başı saçsız, gözleri şehlâ, şemâili güzel, taht üzerine oturmuş bir adam gördü. Me'mûn şöyle der: “Sanki önümden içim heybetle doldu. Ona ‘Sen kimsin?’ dedim. O ‘Aristoteles.’ dedi. Sevindim. ‘Ey hâkim sana bir şeyler soracağım.’ dedim. O da ‘Sor.’ dedi. Ben ‘Güzel nedir?’ dedim. O ‘Akla güzel gelendir.’ dedi. ‘Sonra nedir?’ dedim. ‘Şeriatta güzel olandır.’ dedi. ‘Sonra nedir?’ dedim. ‘Cumhura güzel gelendir.’ dedi. ‘Sonra nedir?’ dedim. ‘Sonrası yok.’ dedi. Başka bir rivayete göre, ‘Daha söyle.’ dedim. O da ‘Sana altını tavsiye eden, nazarında

⁹⁶ Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 413.

⁹⁷ Usaybia, *Uyûnü'l-enbâ*, 246.

⁹⁸ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l- Ma'rife), 382-383; Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el- Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 878.

⁹⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l- Ma'rife, t.s.), 371.

¹⁰⁰ Ebû'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2009), 1/358.

¹⁰¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l- Ma'rife), 339.

altın gibi olsun. Sana tevhîdi (Allah'ın birliğini) tavsiye ederim.' dedi." Bu rüya felsefi ilimlere dair kitapların ortaya çıkarılmasının en büyük sebebiydi."¹⁰²

Bu rüya, Me'mûn'un felsefi ilimlere yönelik ilgisinin derinleşmesine vesile olmuş ve onun, felsefe başta olmak üzere çeşitli bilim dallarına ait eserlerin farklı dillerden Arapçaya çevrilmesini teşvik etmesinde belirleyici bir rol oynamıştır. Bu tercüme faaliyetleri, sadece dönemin entelektüel birikimine katkı sağlamakla kalmamış, aynı zamanda İslam dünyasında felsefi düşüncenin ve bilimsel çalışmaların gelişimini hızlandırarak sonraki dönemlere de yön veren önemli bir temel oluşturmuştur.

Bizans imparatoruyla savaşan Me'mun savaşı kazandıktan sonra istedikleri bazı kitapların İmparator'da olduğunu ve kendisine verilmesini istemiştir. İmparator önce bu isteği kabul etmemiş ancak kitapları vermemesinin sonuçlarından korktuğu için bu kitapları Bağdat'a göndermeye karar vermiştir. Bu kitapların toplanması için Me'mun bir heyet hazırlamıştır. Bu heyette Haccâc b. Matar, İbnü'l Bitrîk, Yuhanna b. Mâseveyh gibi mütercimler ve dönemin Beytülhikme müdürü Selim de vardı. Bu heyet seçtikleri kitapları Bağdat'a getirdiler. Me'mun bu kitapların tercüme ettirmiştir. Bizans'tan kitap getirten sadece Abbâsî halifeleri olmamıştır. Özel çaba göstererek ve çokça para harcayarak bazı özel şahsiyetler de Huneyn b. İshak, Kostâ b. Lûkâ gibi mütercimleri göndererek felsefe, geometri, tıp, aritmetik ve müzik alanındaki nadir kitapları getirtmişlerdir.¹⁰³

Abbasîler döneminde felsefe, matematik, tıp, müzik gibi çeşitli konuları içeren Yunanca, Farsça ve Hintçeden çok sayıda kitap tercüme edilmiştir.¹⁰⁴

Muammer'in ilmî kişiliğinin şekillenmesinde yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal olaylarının yanı sıra, dönemin entelektüel altyapısının katkısı da önemli bir rol oynamıştır. Abbasiler döneminde yoğunlaşan tercüme faaliyetleri ve ilmi çalışmalar, İslam dünyasında farklı medeniyetlere ait bilgi birikiminin aktarılmasını sağlamış ve bu süreç, Muammer'in düşünce dünyasının oluşumuna katkı sağlamıştır. Bu bağlamda, özellikle Hint, İran ve Yunan kültürlerinden yapılan tercümeler, onun

¹⁰² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, çev. Ramazan Şeşen, 790; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife), 339.

¹⁰³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife), 339-340.

¹⁰⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, (Beyrut: Darü'l-Ma'rife).

düşünce sistemine derin etkiler bırakmış ve çok yönlü bir düşünce yapısı geliştirmesine zemin hazırlamış olabilir.

Hint kültürüne ait eserlerin Arapçaya çevrilmesi, Muammer'in bu kültüre özgü bilgi ve düşünce sistemlerinden etkilenmesine sebep olmuş olabilir. Hint felsefesi ve bilimi, özellikle ahlak, matematik ve astronomi gibi alanlarda İslam dünyasına önemli katkılar sağlamıştır. Hint matematiği ve kozmolojisi, onun evrenin düzeni ve insanın bu düzende oynadığı rol üzerine düşüncelerini derinleştirmiş olabilir.

Benzer şekilde, Yunan felsefesine ait eserlerin Arapçaya tercüme edilmesi, İslam düşüncesi üzerinde yeni tartışma alanlarının doğmasına zemin hazırlamıştır. Aristo'nun mantık eserleri, özellikle kelimelerin ilminin yöntemsel temellerini güçlendirmiş ve akıl yürütme süreçlerine bilimsel bir disiplin kazandırmıştır. Bu durum, Muammer'in düşünce sisteminde akılcı yöntemlerin benimsenmesine katkı sağlamış olabilir. Eflatun'un metafizik görüşleri ve idealar teorisi, onun başta mâna teorisi olmak üzere geliştirdiği düşüncelerine ilham vermiş olabilir. Özellikle Platon'un eserlerini okuması, mağara alegorisi gibi fikirlerden etkilenmesine ve düşünce dünyasına felsefi bir derinlik kazandırmasına yol açmış olabilir.

İran kültüründen yapılan tercümeler de Muammer'in düşünce dünyasını şekillendiren önemli unsurlar arasında yer almış olabilir. İran edebiyatı, ahlak anlayışı ve tarih yazımı, onun soyut kavramlara dayalı düşünceler geliştirmesinde etkili olmuş olabilir. İran kaynaklarından tercüme edilen *Kelile ve Dimne* gibi eserler, toplumsal ahlak ve siyaset felsefesi konularında Muammer'in düşünce dünyasına katkı sağlamış olabilir. İran'ın eski felsefi birikimi ve pratik hayatla entegre olmuş ahlak anlayışı, onun bireysel ve toplumsal sorunlara çözüm arayan bir düşünce yapısı geliştirmesine olanak sağlamış olabilir.

Sonuç olarak, Muammer'in düşünce dünyası, yaşadığı dönemdeki siyasi olaylarla birlikte Hint, Yunan, İran ve diğer kültürlerden yapılan tercümelerle şekillenmiş çok yönlü bir yapıya sahip olmuş olabilir. Bu farklı kültürlerden gelen bilgi birikimi, onun özgün bir düşünce sistemi geliştirmesine zemin hazırlamış olabilir. Dönemin entelektüel altyapısı ve yoğun tercüme faaliyetleri, Muammer'in akılcı ve sentezci bir yaklaşımı benimsemesini mümkün kılmış olabilir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde ele alınacağı üzere, modern düşünürler,

Muammer'in düşüncelerinin kaynağı konusunda, onun fikir dünyasının Hint, İran ve Yunan kültürleri tarafından şekillendirildiğini savunmaktadır. Bu durum, Muammer'in söz konusu kültürlerden etkilenmiş olabileceği sonucuna varmamıza olanak tanımaktadır.

1.2. Hayatı, Eserleri ve Öğrencileri

Muammer, Mu'tezile'nin altıncı tabakasına mensuptur.¹⁰⁵ Onun kurduğu mezhebin adı kendi ismiyle anılan Muammeriyye mezhebidir.¹⁰⁶ Ayrıca mâna teorisini savunduğu için onun mezhebine *Ashab-ı Meânî* (*Meânî mezhebi*) de denmiştir.¹⁰⁷ Muammer'in doğum tarihi bilinmemektedir ancak vefat tarihi Hicri 215 Miladi 830'dur.¹⁰⁸ Tam adının ne olduğu konusunda üç farklı rivayet vardır. Birincisi, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir.¹⁰⁹ İkincisi, Ebû Amr Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir. Ayrıca Ebû'l- Mu'temir adıyla da bilinmektedir.¹¹⁰ Üçüncüsü de Muammer b. Amr el-Attar el-Basridir.¹¹¹ Ebû Amr künyesiyle bilinmektedir.¹¹²

Basra'da dünyaya gelmiştir. Muammer'in mensubiyeti konusunda iki farklı rivayet bulunmaktadır. Birincisi, Basra'da yaşayan Süleym kabilesinin bir üyesi olduğudur.¹¹³ İkincisi de Benî Süleym diye bir kişinin azat ettiği bir kölesidir.¹¹⁴ Muammer ilerleyen yıllarda Bağdat'a gitmiştir.¹¹⁵ Künyesinden anlaşıldığı üzere Muammer evlenmiş ve en az bir erkek çocuğu vardır.¹¹⁶ Muammer için âlim, adil ve diğer kelâmcılardan farklı kendine has bir kişilik olduğu söylenmektedir.¹¹⁷ Belagati güçlü bir hatiptir.¹¹⁸

¹⁰⁵ el-Mehdî-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ b. Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, thk. Kemal Avidâ, (el-Mektebetü'l- Ezheriyye li't-Türas, 2017-2018), 145; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/574; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80-81.

¹⁰⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80-81.

¹⁰⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80-81; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/574.

¹⁰⁸ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/575.

¹⁰⁹ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 172; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 145.

¹¹⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/574.

¹¹¹ Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd b. Hazm El-Endelüsî el-Kurtubî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, thk. Muhammed İbrâhim Nasır-Abdurrahman Umeyre, (Beyrut:Dârü'l-Cil, t.s.), 5/60; İbn Hazm, *El-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, Çev. Halil İbrahim Bulut, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 830.

¹¹² İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173.

¹¹³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/572.

¹¹⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

¹¹⁵ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/574.

¹¹⁶ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 172.

¹¹⁷ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 172.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebbar, Ebû'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*, nşr. Eyyüp Fuad Seyyid, (Beyrut: Dârü'l-Farabi, 2017), 247.

Muammer, eğitim hayatını Basra'da tamamlamış, Osman et-Tavîl'den ve Mu'tezile mezhebinin ünlü âlimlerinden ders almıştır.¹¹⁹ Dırar b Amr (öl. 200/815 [?]),¹²⁰ Nazzâm (öl. 231/845) vb. âlimlerle karşılıklı münazaralarda bulunmuştur.¹²¹ Ayrıca Bişr el-Mu'temir'le (öl. 210/825)¹²² alay eden bir tane şiir yazmıştır;

وَأَبْرَصَ قَيْاضَ لَوَجْهِهِ رَبَّاضُ

يَرَى السَّيَّاتِيَّةَ دَيْبًا وَقَلْبَهُ مُمْرَاضُ

“Abraş yüzünden hastalık fıskırır.

Koğuculuğu din sayar, kalbi hastadır.”¹²³

Bu şiirden de anlaşılacağı üzere Muammer'in şair bir tarafı da vardır.¹²⁴

Muammer'in içinde olduğu bir hikâye anlatılmaktadır. Bu hikâyeye göre; Abbâsî Halifesi Hârûnürreşîd dini konularda tartışmalardan çok rahatsız olmuş ve dini konularda tartışmayı yasaklamıştır. Özellikle de kelâm âlimlerini hapsedirmiştir. Tam bu esnada Sind Kralı Hârûnürreşîd'e hitaben bir mektup göndermiştir.¹²⁵

Mektupta, Sind Kralı; “ Sen, hakkı gözetmeyen, şahısları taklit eden, kılıçla baskı kuran bir topluluğun liderisin. Şayet dinine güven duyuyorsan, tartışacağım birini gönder. Hakikat senin tarafında olursa ben sana tabi olurum. Eğer benim yanımda olursa sen bana uyarsın,” dedi. Bu mektubun üzerine Hârûnürreşîd fikhî

¹¹⁹ Mustafa Öz, “Muammer b. Abbâd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/321-323.

¹²⁰ Öz, “Muammer b. Abbâd”, 30/321-323.

¹²¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/574-575.

¹²² Bişr b. Mu'temir'in adı konusunda kaynaklarda farklılıklar vardır. Ancak tam adını Ebu Sehl b. El-Mu'temir el-Hilâl el-Bağdâdî şeklindedir. Mu'tezilenin altıncı tabakasındandır. Memleketinin neresi olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Onun küfeli olduğunu da Bağdatlı olduğunu da söyleyen olmuştur. Bir diğer rivayette o küfe'de yaşarken Bağdat'a göç etmiştir. Bir dönem Meslek olarak köle tüccarlığı yapmıştır. Bişr b. Mu'temir şair bir kişiliğe sahipti. Kelâm, fıkıh vb. konulardaki yazdığı kitapları nazım şeklinde yazmıştır ve savunduğu konularda öne sürdüğü delilleri üç yüz sayfaya yakın bir kaside şeklinde yazmıştır. Bir tür deri hastalığından muztarıptır. Miladi 825 yılında vefat etmiştir. Yazdığı kitapların bazıları şunlardı; Kitâbü'r-Redd alâ men âbe'l-keleme, Kitâbü'r-Redd ale'l-Havâric, Kitâbü'l-Küfr ve'l-İmân, Kitâbü'l-Va'id ale'l-Mücbire, Kitâbü'n alâ Kulsûm ve Ashâbihi, Kitâbü Te'vili Müteşâbihi'l-Kur'an, Kitâbü'n ale'n-Nazzâm, Kitâbü'n alâ Dırar fi'l- Mahlûk, Kitâbü'r-Redd ale'l- Mülhidîn, Kitâbü'r- Redd ale'l- Cühhâl, Kitâbü'r- Redd alâ Ebi'l- Hüzeyl, Kitâbü'l-İmâme, Kitâbü'l- İstîtâ'a Hişâm b. El- Hakem, Kitâbü'l-Adl, Kitâbü'n ale'l-Esam fi'l- Mahlûk, Kitâbü't- Tevellüd ale'n- Nazzâm, Kitâbü'n alâ Ashâbi'l- Kader, Kitâbü'n alâ Firind fi'l- İstîtâ'a, Kitâbü'n Fi'l- Menzile beyne'l- Menzileteyn, Kitâbü'n fi'l- Etfâl ale'l- Mücbire. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/568-569.

¹²³ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/575.

¹²⁴ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/575.

¹²⁵ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbar, *Fazlü'l- i'tizâl ve tabakâtü'l-mu'tezile*, 245.

konularda uzman bir kadı gönderdi. Kadı Sind Kral'ının yanına gittiğinde, Kral'ın yanında, Kral'a mektup yazması konusunda baskı kuran, Sümeniyye 'den bir adam bulunmaktaydı.¹²⁶ Kadı Kral'ın huzuruna çıktığında Sind Kral'ı ona herhangi bir saygısızlık yapmadı. Aksine ona ikramlarda bulundu ve gayet saygılı davrandı.¹²⁷

Sümeniyye yanlısı şahıs söze girdi:

-Bana sizin taptığınız tanrıyı anlat, O kâdir midir?

Kadı: -Evet.

Sümeniyye: -O kendi gibi birini yaratmaya da kâdir midir?

Kadı: -Bu konu kelâm ilminin konusudur. Kelâm ilmi de bidattir. Bizler o ilmi reddediyoruz.

Sümeniyye: -Bu konuda senin gibi düşünenler kimler?

Bu soru üzerine Kadı fukahadan bazılarının ismini söyledi. Sümeniyye Kral'a dönerek ben sana bunların dinini bilirim demedim mi? Bunlar cahil, taklitçidir. Fikri anlamda hiçbir üstünlükleri yoktur. Bunlar kılıç zoruyla üstün gelirler.¹²⁸

Bu gelişmelerin ardından Kral Kadı'nın huzurundan ayrılmasını söyledi ve Kral, Hârûnürreşîd'e bütün olanları anlatan ikinci bir mektup yazdı. Mektubun sonunda "Ben sizin hakkınızda tam bir malumata sahip değildim. Onun için dininizi öğrenmek ve sorular sormak için senden bir kişi istedim. Sen de bana bu Kadı'yı gönderdin. Şimdi sizin dininiz hakkında bilgilendim." şeklinde Hârûnürreşîd'i küçümseyen ifadeler kullandı.¹²⁹

Mektup Hârûnürreşîd'in eline geçince rahatsız oldu ruhu sıkıldı, göğsü daraldı. "Bu din için mücadele edecek hiç kimse yok mu?" diye sordu.¹³⁰ Halife'nin huzurunda bulunanlar; "Ey Müminlerin Emiri! Var ama siz onları din konusunda

¹²⁶ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 245.

¹²⁷ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-u'tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 245.

¹²⁸ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 245.

¹²⁹ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 246.

¹³⁰ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 246.

tartışmaktan nehyettiniz, üstelik onlardan bir grup da hapiste” dediler. Hârûnürreşîd onların huzuruna getirilmesini söyledi.¹³¹

Huzura gelenlere yaşananları anlatan Halife bu konuda ne düşündüklerini sordu. Huzurda bulunanlardan bir çocuk cevaben şöyle dedi: “Bu soru muhaldir. Çünkü yaratılan yalnızca muhdesdir. Muhdes olan da kadim gibi olamaz. Dolayısıyla ‘kendi gibi birini yaratmaya güç yetirebilir veya güç yetiremez’ cümlesi cahil veya aciz olmaya güç yetirebilir denilmesi gibi müstehildir (Olması, gerçekleşmesi mümkün olmayan, imkânsız şey).” Çocuğun cevabını beğenen halife onu tartışması için Sind Kral’ına göndermek istedi. Yanındakiler “eğer başka bir soru sorarlarsa çocuk cevap veremeyebilir. Onun için her ilimi bilen liyakatli birinin gitmesi gerektiğini” söylediler. Halife im olabilir? dedi. Huzurunda bulunanların geneli Muammer üzerinde mutabık kaldılar.¹³²

Halife, Muammer’in yanına üç bin dinar para verdi¹³³ ve Sümeniyye ile tartışmak üzere Sind diyarına gönderdi. Muammer’in geldiğini öğrenen Sümeniyye endişelendi. Önceden gelenin nasıl biri olduğunu biliyordu. Ancak bu gelen hakkında bilgi sahibi değildi. Yeni gelen kişinin ilmi derecesini bilmiyordu. Onun için Muammer’i yoldayken zehirletip öldürttü.¹³⁴

Zira Hârûnürreşîd, Miladi 809 yılında Muammer ise Miladi 830 yılında vefat etmiştir. Bu hikaye Hârûnürreşîd ile Muammer’in ölüm tarihleri açısından kritik edildiğinde tutarsızdır. Eğer bu olayda Muammer kahraman olsaydı, en iyi tarih olarak 809 yılında ölmüş olması gerekirdi. Bütün bu bilgiler ışığında bu hikâyenin bilimsel değil, asılsız bir bilgi niteliği taşıdığını söylememiz gerekir.

Muammer bazı farklı düşünceleri sebebiyle diğer Mu’tezile âlimlerinden ayrılmaktadır.¹³⁵ İbn Hazm’a göre Muammer’in görüşleri İslam’a o kadar aykırıdır ki Dehriiler gibi varlıkların sonsuz olduğunu savunmaktadır. Onun bu düşünceleri Mu’tezile âlimlerini bile rahatsız etmiştir. Muammer’in bu düşüncelerinden rahatsız olan âlimler, Basra valisini etkilemişler ve Vali, Muammer’i kendi yanına

¹³¹ İbnü’l-Murtazâ, *Mu’tezile’nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve’l-Emel)*, 67; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-mu’tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile*, 246.

¹³² İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, 173; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-mu’tezile*, 147; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile*, 246.

¹³³ Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile*, 246.

¹³⁴ İbnü’l-Murtazâ, *el-Münye ve’l-emel*, 174; İbnü’l-Murtazâ, *Tabakâtü’l-mu’tezile*, 146; Kâdî Abdülcebbâr, *Fazlû’l-i’tizâl ve tabakâtü’l-Mu’tezile*, 246.

¹³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 80-81.

çağırıştır. Ancak bu çağırının kendisi için bir tuzak olduğunu fark eden Muammer, Basra'ya Vali'nin yanına gitmek yerine Bağdat'a İbrahim b. Sendî b. Şahit'in yanına gitmiş ve ölünceye kadar orada kalmıştır.¹³⁶

Birçok kaynağa göre Muammer, Mu'tezile ekolünün önde gelen imamları ve liderleri arasında yer almaktadır.¹³⁷ Ancak, kendisine muhalif olanlar ise Allah'ın sıfatlarını kabul etmemesi nedeniyle onun, Kaderiyye mezhebinin önemli temsilcilerinden biri olduğunu iddia etmektedir.¹³⁸

Muammer'in birçok kitap yazdığı bilinmektedir.¹³⁹ Ancak onun yazdığı kitaplar günümüze kadar ulaşmamıştır. Kaynaklardan anlaşıldığına göre Muammer'in yazdığı kitaplar: *Kitâbü'l-Me'ânî*, *Kitâbü'l-İstîtâ'a*, *Kitâbü İlleti'l-Karastûn ve'l-Mir'ât*, *Kitâbü'l-Cüz'üllezi lâ Yetecezzâ ve'l ve'l-kavli bi'l-a'râ-zı ve'l-cevâhir*, *Kitâbü'l-Leyl ve'n-Nehârî ve'l-Emvâl adlı eserlerdir.*¹⁴⁰

Öğrencileri arasında Bişr b. El- Mu'temir, Ebu'l-Huseyn el-Medâinî¹⁴¹ ve Hişam b. Ömer vardır.¹⁴² Takipçileri arasında Ebu Amr Ahmed b. Halis de vardı.¹⁴³ Ayrıca İbrahim b. Sündî, Ebu Abdullah Sayrafî, Ebu Yakup Şehham ve Ebu Abdurrahman Şafî,¹⁴⁴ Ca'fer b. Harb¹⁴⁵ Muammer'den nakillerde bulunmuşlardır. Bu kişilerin de Muammer'in öğrencilerinden olma ihtimali yüksektir.

1.3. Mâna Teorisi

1.3.1. Mâna'nın anlamı

Mâna (معنى) kelimesi *a-n-y* (عنى) fiilinden türemiştir. *A-n-y* (عنى) fiili “boyun eğmek, esir olmak, hapsolmek, hapse atılmak, hapis yatırmak, sıkıntı çekmek,¹⁴⁶ zelil olmak, şiddet ve zelillik içinde hapsolmek, bir şeye galip gelerek almak, bir şeyi

¹³⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

¹³⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

¹³⁸ Ebü Muhammed (Ebü'l-Abbâs) Takıyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-Makrîzî, *el-Mevâiz ve'l-İ'tibâr bi-hikri'l-hitat ve'l-âsâr*, (Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, h.1418), 929.

¹³⁹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/575,618.

¹⁴⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, thk. Eymen Fuad Seyyid, 1/575.

¹⁴¹ İbnü'l-Murtazâ, *el-Münve ve'l-emel*, 173; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-mu'tezile*, 145-146.

¹⁴² İbnü'l-Murtazâ, *el-Münve ve'l-emel*, 172.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebâr, *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile*, 247.

¹⁴⁴ Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el- Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr ve'r-red 'ale'bnî'r-râvendî el-mülhid*, thk. Hyberg, (Kâhire:Dârü'l-Kitâbü'l-Mısriyye, 1965), 53-55; Ebu'l Huseyn el-Hayyât, *el-Intisâr*, çev. Yüksel Macit, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018), 84.

¹⁴⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 82.

¹⁴⁶ Celaleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l- 'Arab*, (Kahire: Dârü'l- Meârif, t.s.), “anâ”, 3144-3147; Ebü'l- Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l- Luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Beyrut: Dârü'l- Cil, t.s.), “anâ” 4/146-149.

zorla almak, köle olmak, sesi kısmak, sesi gizlemek, sesi kısarak hapsedmek, bir şeyi sulh yoluyla yumuşaklıkla almak, teslim olmak itaat etmek, savaşarak veya savaşmadan bir yeri teslim almak, beddua etmek, bir kimseye hapsolması ve yaralanması için beddua etmek, (yağmurun yağdıktan sonra bitkiyi bitirmesi, ortaya çıkarması gibi) bir şeyi ortaya çıkarmak, bir şeyi bitirmek, bir kabın su vb. sıvı sızdırması, ilgilendirmek, alakadar etmek,¹⁴⁷ ihtiyaç gidermek, yardım etmek”¹⁴⁸ gibi anlamlara gelmektedir. Bizi ilgilendiren anlamı ise “kast etmek, demek istemektir.”¹⁴⁹

Mâna (مَعْنَى) kelimesi ya a-n-y (عنى) filinin mef’ul mânasında mimli mastar ya da ma’niyyun (مَعْنِي) kelimesinin tahfifletilmiş (kelimenin sonundaki şedde atılarak hafifletilmiş) şekilde ism-i mefulüdür.¹⁵⁰ Mâna (مَعْنَى) sözlükte, anlam,¹⁵¹ tefsir, tevîl, sözün kast ettiği şey, bir şeyin en son vardığı hal veya durum, söylenmesiyle kastedilen şey,¹⁵² araştırmanın ve incelemenin sonucunda ulaşılan nokta, sözün konuşmanın özü, lafzın gizlediği şey, ortaya çıkma,¹⁵³ zihinde oluşan sûret (kavram, şekil, varlık vb.) zihinde oluşan suretlerin maddi dünyada karşılığı sözcükler, lafızla(sözlükle) kastedilen şey, vazî’(başlangıçta dili ilk konuşanların bir kelimenin hangi manaya geldiğini söylemesiyle oluşan kelimenin anlamı) yoluyla oluşan şey,¹⁵⁴ “dış âlemdeki varlıkların beynimizde meydana getirdiği biçimler,”¹⁵⁵ “bir şeyle kastedilen anlam,”¹⁵⁶ “mana, lafızların gösterdiği ya da lafızlarla kastedilen, onlarla anlaşılan şey”¹⁵⁷ gibi anlamlara gelmektedir. Mâna’nın (مَعْنَى) çoğulu meânî (مَعَانِي)dir.¹⁵⁸

¹⁴⁷ İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, “anâ”, 3144-3147.

¹⁴⁸ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l- Luga*, “anâ”, 4/146-149.

¹⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, “anâ”, 3146-3147.

¹⁵⁰ Muhammed A’lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-Tehânevî, *Mevsuatu keşşâfî istulâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, thk. Ali Dahruc, (Beyrut: Mektebetu Lübnan, 1996), “Ma’nâ”, 2/1600-1601.

¹⁵¹ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l- Luga*, “anâ”, 4/146-149.

¹⁵² İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, “anâ”, 3146-3147.

¹⁵³ İbn Fâris, *Mu’cemü Mekâyîsi’l- Luga*, “anâ”, 4/146-149.

¹⁵⁴ Tehânevî, *Mevsuatu keşşâfî istulâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, 2/1600-1601.

¹⁵⁵ Ebu’l-Hasen Hâzîm el-Kartâcennî, *Minhâ,cu’l-bulegâ ve sirâcu’l-udebâ* (Beyrût: Dâru’l-Garbi’l-İslâmî, 1981), 18.

¹⁵⁶ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *et-Ta’rifat*, thk. Muhammed Sıddîk el-Mînşâvî (Kahire: Dâru’l-Fazîla, t.s.), “Ma’nâ”, 185.

¹⁵⁷ Sedat Şensoy, “Mâna”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2003), 27/555-557.

¹⁵⁸ Tehânevî, *Mevsuatu keşşâfî istulâhâtî’l-fünûn ve’l-ulûm*, 2/1600-1601.

Mâna (مَعْنَى) kelimesinin Türkçe karşılığı anlamdır. Anlam kelimesi, “bir sözcüğün belirttiği, düşündüğü (şey)”¹⁵⁹; “Anlam, dildeki bir birimin aktardığı ya da uyandırdığı kavram ya da düşüncedir. Diğer açıdan anlam, gösteren ile gösterilen arasındaki ilişkiden doğar”¹⁶⁰ vb. anlamlara gelmektedir. Genel olarak mâna kelimesini “lafızlarla gösterildikten sonra zihnimize oluşan kavram”¹⁶¹ şeklinde tanımlamak mümkündür.

1.3.2. Mâna’dan Anlaşılan Anlamlar

Kanaatimizce mâna teorisini anlayabilmemiz için Muammer’in mânadan neyi kastettiğini anlamamız gerekiyor. Ancak daha önce belirttiğimiz gibi Muammer’in yazmış olduğu eserler, bizlere kadar ulaşmadığı için Muammer’in görüşlerinin asıl kaynağına ulaşamıyoruz. Bu bağlamda, Muammer’in "mâna" kavramıyla tam olarak neyi ifade etmek istediğini anlamakta güçlük çekmekteyiz. Muammer’in “mâna” kelimesinden kastının ne olduğunu anlamak için Muammer’in görüşlerini aktaran klasik dönem âlimlerine başvurup onların kendileri açısından mânanın ne anlama geldiğini açıklayacağız. Ayrıca günümüzde Muammer’in görüşleri üzerinde çalışmalar yapmış âlimlerin mânadan ne anladıklarını da irdelemeye çalışacağız.

Hayyât, hareketsiz iki cismin birine, bir mânanın yani bir “illetin” ilişmesiyle hareketsiz cismin harekete geçtiğini söylemiştir. Buradan Hayyât’ın mânadan kastının “illet” olduğu anlaşılmaktadır.¹⁶²

Eş’arî’nin eserleri incelendiğinde genel olarak mâna kelimesine iki anlam verilmiştir. Birincisi cisimlerin nitelikleri,¹⁶³ ikincisi “illet” şeklindedir.¹⁶⁴ Ayrıca Ali Sami en-Neşşâr kitabında konuyu ele alırken Eş’arî’nin mânaları arazların bizzat kendisi değil ama “arazlara sebep olan şey” olarak tanımladığını söylemiştir.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975), “Anlam”, 18.

¹⁶⁰ V. Doğan Günay, *Dil ve İletişim* (İstanbul: Multilingual, 2004), 193.

¹⁶¹ Veli Gizir, *İbn Şeref el-Kayrevânî’nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği* (Kahramanmaraş: Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024), 98.

¹⁶² Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr*, 57; Hayyât, *el-İntisâr: Mu’tezile Müdafası*, 86.

¹⁶³ Ebü’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el- Eş’arî el-Basrî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn ve’htilâfû’l-musallîn*, tsh. Hellmut Ritter, (Wiesbaden: en-Neşratü’l-İslâmiyye, Franz Steiner Verlag, 1980), 41; Ebü’l-Hasan el-Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, çev. Ömer AYDIN – Mehmet DALKILIÇ, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 88.

¹⁶⁴ Eş’arî, *Makâlât*.

¹⁶⁵ Ali Samî en-Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, (Dârü’l-Meârif, t.s.), 506-507.

Şehristânî, “Her türdeki araz sonsuz sayıdadır.”¹⁶⁶ cümlesinden hareketle mânânın “arazlar” olduğu belirtmiştir. Ancak devam eden cümlede arazların meydana gelebilmesi için mânaya ihtiyaç olduğunu belirtmiş, hareketin sükûnun karşısı olmasının sebebiyle hareketle sükûn arasında zatlari gereği bir zıtlık olduğundan değil, harekete sebep olan bir mânadan dolayı hareketin sükûnun zıttı olduğunu söylemiştir. Buradan da anlaşılacağı üzere Şehristânî, mânayı arazın ortaya çıkmasını sağlayan “sebep” olarak tanımlamaktadır.¹⁶⁷

“Cisimlerde bulunan her çeşit arazın, sayı bakımından sonu yoktur.” ifadesiyle “Mânalar sayılamaz ve sonu yoktur.” cümlesinin paralellik göstermesinden dolayı Bağdadî'nin mânadan arazları anladığı anlaşılmaktadır. Ancak devamında gelen cümlede “ Eğer bir cisim, kendisinden doğan bir hareketle hareket ederse bu hareket, kendi dışındaki bir özellik için cismin yerine aittir.” demiştir. Yine bu özellik de kendi dışındaki bir özellik için o özelliğın yerine aittir. Aynı şekilde her uygun özelliğın, kendi dışındaki bir özelliğe ait olduğu hakkındaki görüşün sonu yoktur. Böylece renk, tat, koku ve her araz, kendi dışındaki bir özellik için kendi yerine aittir ve bu özelliğın de, kendi dışındaki bir anlam için yerine ait oluşunun sonu yoktur.¹⁶⁸

Yukarıdaki ifadeden hareketle, Bağdadî'nin mâna kavramını, cisimlerin hareket ve benzeri arazlarını, cismin kendisi dışından gelen bir 'özellik' olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda, mânaların, arazları meydana getiren ve hem arazların hem de arazların ortaya çıktığı cismin dışında konumlanan bir özellik olduğu sonucuna varılabilir.¹⁶⁹

İbn Hazm “Çünkü bu mânalar, farklı olan *mevcut şeyler*dir. Onlar bu mânalarla âlemde sınırlı bir zamanda sınırsız *şeylerin* varlığın zorunlu kıldılar.”¹⁷⁰ sözıyla mânayı mevcut olan şeyler yada şeyler olarak tanımladığı anlaşılmaktadır.¹⁷¹

¹⁶⁶ Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, (Beyrut-london: Dâru Hazm, 2005), 90; Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020), 112.

¹⁶⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, s. 81; eş-Şehristânî, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 60-61.

¹⁶⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 112.

¹⁶⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90; Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 112.

¹⁷⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 160; İbn Hazm, *Dinler ve Mezhepler Tarihi*, 742.

¹⁷¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 160.

H. Austryn Wolfson, mânayı açıklarken “tabiat” kelimesi ile açıklamıştır. Ona göre Allah yaratırken sadece cisimleri yaratmış ve cisimlerin içine de daha sonradan arazları ortaya çıkartmaya uygun bir “tabiat” yerleştirmiştir. Mâna dediğimiz olgu aslında bu tabiatın kendisidir.¹⁷²

Ali Sâmî en-Neşşâr, “Allah’ın sıfatları mânalardan ibarettir.” sözünden hareketle ayrıca mânaların Allah’ın sıfatları gibi basittir, mânalar sonsuzdur, Allah’ın sıfatları da sonsuzdur gibi argümanlar ortaya koymuş ve mânalardan kastın aslında “Allah’ın Sıfatları” olduğunu söylemiştir.¹⁷³

Richad M. Frank, mânayı cisimlerin tabiatını belirleyen içsel belirleyicisi olarak tanımlamıştır. Ona göre cisimlerin tabiatını mânalar belirlemektedir. Mânalar dışsal bir etki olmaktan çok cisimlerin tabiatlarına yön veren içsel etkilerdir.¹⁷⁴

1.3.3. Mâna Teorisine Genel Bakış

Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin özelde Mu’tezile kelâmında genelde de İslam kelâmında adından söz ettirmesinin en büyük nedeni mâna teorisini ortaya koymasıdır. Geliştirdiği bu teoriden dolayı Muammer b. Abbâd ve takipçileri “*Ashâbü’l-me’ânî*” diye anılmıştır.¹⁷⁵

Muammer mâna teorisini şöyle açıklamaktadır: Hareketsiz iki cisim yan yana ya da art arda duruyor ve bu iki cisimden birisi bir süre sonra hareket etmeye başlarsa elimizde hareketli ve durağan iki cisim bulunmaktadır. Bu iki cisimden hareketli cismin durağan cisimden bir farkı ortaya çıkmaktadır. O fark da harekettir. Bu hareketin sebebi yani hareketli cismi hareketsiz cisimden ayıran olay; hareketli olan cismin hareket etmesini sağlayan bir sebebin veya bir illetin, söz konusu cisimle temas ederek cismin hareket etmesini sağlamıştır. Yani hareketli cisim, durağan cisimden bir mâna sebebiyle ayrışıp hareket etmektedir. İşte bu yüzden cismin hareket etmesini sağlayan şey mânadır (illet veya sebep).¹⁷⁶

¹⁷² H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, Ekim 2001), 125.

¹⁷³ Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 507.

¹⁷⁴ Richad M. Frank, “Al-Ma’nâ: Some Reflections on the Technical Meaning 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, 257-258; Demet Aydın, *Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 64, 109.

¹⁷⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 80-81; Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh el-Bahrânî, *et-Tezkire fi ahkâmi’l-cevâhir ve’l-a’râz*, thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr’Avn, (Kahire: Dârü’s-Sekâfe, 1975), 155.

¹⁷⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 372-373; Hayyât, *Kitâbü’l-intisâr*, 56-57; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/161-162.

İlk anda hareketsiz iki cisimden hareket etme noktasında birinin diğerinden hiçbir önceliği, üstünlüğü ya da ayrıcalığı da yoktur. Hareketli cismi hareket etme noktasında hareketsiz cisimden ayıran şey, hareketli cisme mânânın ilişmesidir. Aksi takdirde hareketli cismin sadece diğer hareketsiz cisimden değil, bütün hareketsiz cisimlerden daha öncelikli olduğu söylenemezdi. Hareketli cismi harekete lâîyk kılan şey mânâdır.¹⁷⁷

Burada “Peki durağan cismi harekete geçmesini sağlayarak o cismi harekete geçiren mânânın sebebi nedir?” ya da “Duran cismi harekete geçirmeye ilgili mânalar yerine ağırlık, boy, renk vb. arazlar ile ilgili mânalar değil de sadece hareket ile ilgili mânayı meydana getiren nedir?” şeklinde sorular akla gelmektedir. Bu soruya Muammer, şöyle cevap vermiştir: Kendi dışında başka bir mânâ sebebiyledir ve o mânâ da yine aynı şekilde başka bir mânâdan dolayıdır. Bu durum sonsuza kadar gitmektedir. Mânaların bir kesintiye uğraması ya da sayısal olarak bir toplamı, bütünü veya sonu yoktur. Başka bir ifadeyle, cismin hareket etmesi ile sonuçlanan olayını, sonsuz sayıdaki (sayılamayan) mânalar oluşturmaktadır.¹⁷⁸

Muammer cisimlerin hareketlerini açıklamak için mânâ kavramını kullanmıştır. Mânâ, hareketli cismin hareketini meydana getirendir. Şayet bu mânâ olmasaydı ya da hareketsiz cisme mânâ (illet) hulûl etmemiş olsaydı hareketli cisim hareketsiz ve durağan başka bir cisimden hareket etmeye daha layîk olmazdı. Bu mânâ sayesinde hareketli cisim harekete lâîyk olmuş ve hareket etmiştir.¹⁷⁹

Burada şu soru da akla gelmektedir. Hareket eden ve durağan cisimler arasında bir fark ortaya çıkmaktadır. İki cisim arasındaki bu fark sadece hareket eden cisimdeki bir mânâdan dolayı mı ortaya çıkmaktadır yoksa durağan cisimde de durağan olması için bir mânâ var mıdır? Yani bu iki zıt durumda bir mânâ silsilesi mi var veyahut ikisi için de ayrı ayrı birer mânâ silsilesi mi var? Bu soruya cevaben burada hareketli cismin hareketli olabilmesi için bir mânaya ihtiyacı olduğu gibi durağan cismin de durağan olması için bir mânaya ihtiyacı vardır. Bu iki zıt durumda sonsuza kadar devam eden iki mânâ dizisi bulunmaktadır.¹⁸⁰ Muammer b. Abbâd es-

¹⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 372-373; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 56-57; İbn Hazm, *el-Fasl*, 160.

¹⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 372-373; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 54-55; İbn Hazm, *el-Fasl*, 160.

¹⁷⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 372-373; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 56-57.

¹⁸⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 372-373; İbn Hazm, *el-Fasl*, 160.

Sülemî'ye göre mâna olmasa hareketsiz cismin harekete geçmesini veya hareketsiz cismin hareketsiz kalması açıklanamazdı.¹⁸¹

Bu bağlamda, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'ye göre mâna teorisi, yalnızca hareket ve sükûn gibi cisimlerin farklı türden fiillerini açıklamakla sınırlı kalmayıp aynı zamanda siyahlık ve beyazlık gibi cisimlerin farklı sıfatlarını da anlamlandırmaktadır. Siyah bir cismin siyahlığı, bir mânadan kaynaklandığı gibi, beyaz bir cismin beyazlığı da diğer bir mânadan ileri gelmektedir.¹⁸²

Mâna teorisi yalnızca hareket ve sükûn gibi cisimlerin fiilleriyle sınırlı değildir. Aynı zamanda siyah ve beyaz gibi cisimlerin sıfatları için de geçerlidir. Siyah bir cisim, bir mâna nedeniyle siyah olmuştur; aynı şekilde beyaz bir cisim de başka bir mâna nedeniyle beyaz olmuştur. Bu örnekten de anlaşılacağı gibi, mâna teorisi sadece cisimlerin hareketliliği veya durağanlığı ile değil, onların sahip oldukları tüm sıfatlar ve arazlarla da ilgilidir. Koku, renk, tat gibi bütün sıfatlar ve eşyanın nitelikleri de mânaların sonucudur.¹⁸³ Bütün arazlar ister farklılaşsınlar isterse benzeşsinler hiç fark etmemektedir. Her durumda tüm arazlar için sınırsız mânalar meydana gelmektedir.¹⁸⁴

Sükûn ile hareket arasındaki fark gibi arazlar arasındaki zıtlıklar ve benzerliklerin sebebi, cisimlerin kendi özlerinde var olan farklılıktan ya da benzerliklerden değil; onlara kendileri dışında hulûl eden mânalardan kaynaklanmaktadır.¹⁸⁵

Mânalar belirsiz bir vakitte değil, ortaya çıkması gereken hareketin gerçekleşeceği anda ortaya çıkarlar. Hareketin meydana geldiği zaman, mânaların gerçekleşmesi gereken en uygun zamandır. Aksi takdirde muayyen bilinmeyen bir zamanda ya da birden çok zamanda meydana gelebilirdi. Mânalar hareketi

¹⁸¹ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 55.

¹⁸² Eş'arî, *Makâlât*, 373; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/160.

¹⁸³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90.

¹⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 373.

¹⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80; Ebü'l-Kasım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud El-Belhî, *Kitâbü'l-makâlât ve meahû uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî, Abdülhamid Kürdî, (İstanbul – Amman: Ku'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) – Darü'l-Feth, 2018), 182.

sağladıkları ân ortaya çıkmaya en lâyık oldukları ân olduğu için o ânda ortaya çıkmışlardır. Başka bir vakitte değil.¹⁸⁶

Aynı şekilde, mânalar yer açısından da belirsiz ya da rastgele bir mekânda ortaya çıkmazlar. Mânalar, belirli ve kendilerine özgü bir mahâlde meydana gelir. Her bir mâna, kendine özgü bir bağlamda, yani o mânanın sonucunda ortaya çıkacak olan arazın gerçekleşeceği belirli bir mekânda vuku bulur.¹⁸⁷

Muammer'ın, mâna teorisini ortaya atmasının en büyük sebebi İslam akîdesinin bel kemiğini oluşturan ve bu akîdenin vazgeçilmez bir unsuru olan tevhid inancını güçlendirmek ve sağlam temellere oturtmaktır.¹⁸⁸

Bu bağlamda Muammer, mâna teorisiyle cisimlerin hareketini ispatlamaya çalışıp cisimlerin hareketini ispatlamaktan yola çıkarak devamında da hudûs¹⁸⁹ delilini ispatlamaya çalışmıştır. Yani âlemin sonradan yaratılmasını (hudûs delili) ispatlamak için hareket ve benzeri arazları ispatlamanın gerekli olduğunu düşünmüş ve bunun sonucu olarak da Mu'tezile'nin beş esasından biri olan tevhide vurgu yapmıştır.¹⁹⁰

Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin âlem anlayışında daha detaylı olarak ele alacağımız bir konuda şudur ki:

Mâna teorisine göre mânalarla gerçekleşen bütün fiillerin fâili cisimlerin kendisidir. Bu fiiller ister yürümek, yemek yemek, su içmek vb. gibi tercih edilebilen fiiller olsun; isterse kalbin atması, ciğerlerin ya da böbreklerin çalışması, kanın

¹⁸⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 372-373.

¹⁸⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 373; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80-81.

¹⁸⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 56-57.

¹⁸⁹ “Yaratılmışlık delili” anlamında Allah'ın varlığını kanıtlamak amacıyla başvurulmuş kozmolojik delillerden biridir. Bunun için nesne ve olayların bir yokluğun ardından yaratıldığı öncülüne dayanılarak bir var edici (muhtdis) ve yaratıcının bulunmasının aklî zorunluluk taşıdığı şeklinde istidlâl yürütülür. İslam düşünce tarihinde ilk defa, maddenin aslını teşkil eden cevher ile onun vasıflarını oluşturan arazların yaratılmışlığına dayanarak âlemin hudûsunu kanıtlayan, bununla da Allah'ın varlığını ispat eden âlimler II. (VIII.) yüzyılın ilk yarısında yaşayan Mu'tezile kelâmcılarıdır. Sonraki asırlarda bir taraftan Ehl-i sünnet kelâmcıları bu ispatlama yöntemini zenginleştirerek sürdürürken diğer yandan islâm filozofları yaratılmışlıkla bağlantısı bulunan **imkân** delilini gündeme getirmişlerdir. Hudûs delili şu şekilde ifade edilmektedir: Âlem hâdistir(yaratılmıştır)./ Her hâdisin bir muhtdisi (yaratıcısı) vardır./ Şu halde bu âlemin de bir muhtdisi ihtiyacı vardır ki O, vâcibü'l-vücud olan Allah'tır. Bkz. Topaloğlu-İlyas, “hudûs”, 143.

¹⁹⁰ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 57.

damarlarda akması gibi zorunlu fiiller olsun. Cisimlerin arazları dediğimiz bütün bu fiillerin fâili cisimlerin kendisinden başka bir şey değildir.¹⁹¹

Üzerinde durulması gereken başka bir konu ise Allah tasavvuru konusunda ele alacak olduğumuz mâna teorisinin kapsamıdır. Mânalar, sadece sonradan yaratılmış cisimlerin her türlü arazının ortaya çıkmasını mı sağlar Yoksa canlı cansız bütün varlıkların yaratıcısı olan Allah'ı ve sıfatlarını da kapsayıp onları konu edinir mi? Mânaların kapsamının sadece cisimlerin arazlarıyla sınırlı kalmayıp Allah ve sıfatlarını da içerdiği anlaşılmaktadır.¹⁹²

Eş'arî, Makâlât adlı eserinde, Ebû Ömer el-Furâtî'nin, Muhammed b. Îsâ es-Seyrâfî'den, onun da Muammer'den aktardığı şu bilgiyi nakletmiştir:

Allah bir ilim ile Âlim'dir. O ilmin sebebi de diğer konularda olduğu gibi mânadır. Allah'ın ilmi bir mânadan dolayı ilim olmuştur. O mânanın olma sebebi de başka bir mânadır. Bu durum daha önceki mânalar gibi sonsuza kadar sürüp gitmektedir. Allah'ın diğer sıfatları için de aynı durum geçerlidir. Allah'ın her bir sıfatı bir mânadan dolayıdır.¹⁹³

¹⁹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 383; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 56-57; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80-81.

¹⁹² Eş'arî, *Makâlât*, 68.

¹⁹³ Eş'arî, *Makâlât*, 168.

İKİNCİ BÖLÜM

MUAMMER B. ABBÂD ES- SÜLEMÎ'NİN ALLAH VE ÂLEM GÖRÜŞÜ

2.1. Allah Tasavvuru

Muammer'in hemen hemen diğer bütün görüşlerinde olduğu gibi, Allah tasavvurunda da mâna teorisi büyük rol oynamıştır ve mâna ekseninde bir Allah tasavvuru oluşmuştur.

Muammer'e göre Allah, cevherleri ve onların birleşiminden oluşan cisimleri yaratmıştır. Ancak cisimlerdeki hareketi, sükûnu, rengi, tadı, güzelliği, yumuşaklığı, tazeliği, ısıyı, ışığı, fotosentezi gibi arazların yaratılması, ait oldukları cisimlerin tabiatlarının eseridir.¹⁹⁴ Ayrıca Allah, arazları yaratmadığı gibi bunları yaratmaya da kudreti yoktur.¹⁹⁵ Benzer şekilde, uyku sırasında gördüğümüz rüyaları da meydana getiren Allah değildir; bular bedeninin tabiatı gereği meydana gelen fiildir.¹⁹⁶

Muammer, Allah'ın sıfatları konusunda diğer Mu'tezile âlimleri gibi düşünmektedir. Ona göre, tevhid anlayışına zarar vereceğinden dolayı Allah'ın zâtı ile birlikte ezeli bir sıfatı yoktur.¹⁹⁷ Daha önce de belirttiğimiz üzere, Muammer'in mâna teorisi Allah'ın sıfatları da kapsamaktadır. Onun teorisi, Allah'ın sıfatlarının da mânaları olduğunu göstermektedir. Allah ilmi ile âlimdir. Ancak bu ilmin kaynağı Allah'ın kendi değil diğer cisimlerin arazlarında olduğu gibi bir mâna iledir. O mânanın sebebi de bir başka mânadır. Bu durum sonsuza kadar gitmektedir. Bu durum gerek Allah'ın zâtı sıfatları gerekse diğer sıfatları için de geçerlidir. Allah sonu ve sayısı belli olmayan mânalar sayesinde âlim, kâdir, hayy, semî ve basîrdir.¹⁹⁸

Allah'ın kelâm sıfatı ve Kur'an-ı Kerim ile ilgi Muammer'in iki farklı görüşü rivayet edilmektedir:

Birinci rivayete göre, daha önce belirttiğimiz gibi, arazlar cisimlerin tabiatından kaynaklanmaktadır. Kelâm da bir arazdır. Bu bağlamda, Ehl-i Sünnet âlimlerinin savunduğu gibi Allah'ın ezeli bir sıfatı olarak kelâmın varlığı söz konusu

¹⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 93; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

¹⁹⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 93.

¹⁹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 433.

¹⁹⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 93.

¹⁹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 168, 488.

değildir. Ayrıca, Allah'ın zatı dışında her şey sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla Allah, herhangi bir beşerle konuşmaz ve yanlış bir durumu düzeltmek ya da birini uyarmak amacıyla kelâm yaratmaz.¹⁹⁹

Kur'an-ı Kerim de bir kelâmdır. Ancak Allah'tan hariç her şey sonradan yaratıldığına göre Kur'an-ı Kerim de sonradan yaratılmış bir arazdır. Kur'an-ı Kerim Allah'ın ezeli bir sıfatı değildir. Ayrıca Allah'ın Kur'an-ı Kerim'i yaratması mümkün değildir. Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim hâlik olmadığı gibi Allah'ın sonradan yarattığı anlamında bir mahlûk da değildir.²⁰⁰

“O zaman Kur'an-ı Kerim kimin fiilidir?” diye bir soru sorulduğunda aynı kaynaktan aldığımız iki farklı cevap vardır: Birinci cevap; cisimlerin tabiatları gereği meydana gelmiş bir muhdestir (sonradan meydana gelen).²⁰¹ Kur'an-ı Kerim işitildiği mekânın ya da duyulduğu cismin fiilidir. Örneğin bir ağaçtan işitilirse onun fiilidir.²⁰²

İkinci cevap ise Kur'an-ı Kerim tabiatının gereği olarak kendisine hulul etmiş olan bir şeyden dolayı muhdestir. Buradaki şey muhtemelen mânâdır. Yani Kur'an-ı Kerim özünde bulunan cevherin fiilidir.²⁰³

Burada şunu da belirtmeliyiz ki Allah kelâmı yaratmamıştır. Ancak sadece yapılmasını veya meydana getirilmesini şart kıldığı (vacip) bir şeyi yarattığı gibi yaratmıştır.²⁰⁴

İkinci rivayet; Allah insanlarla ve diğer mahlûklarla Kur'an-ı Kerim aracılığıyla iletişime geçip onlarla konuşmaktadır. Kur'an-ı Kerim Allah'tan başkasının konuşması değildir. Kur'an-ı Kerim Allah'ın kelâmı ve sözüdür. Ayrıca Kur'an-ı Kerim Allah tarafından gönderilmiştir. Allah'ın diğer tüm sıfatları gibi kelâm sıfat da ezeli değil sonradan yaratılmıştır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim de sonradan yaratılmış bir mahlûktur.²⁰⁵

¹⁹⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 516-517.

²⁰⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 584.

²⁰¹ Eş'arî, *Makâlât*, 92.

²⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 192.

²⁰³ Eş'arî, *Makâlât*, 584.

²⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 516-517.

²⁰⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 56-57.

Bu iki rivayet değerlendirildiğinde, Muammer'in tabiat anlayışı ve nedensellik anlayışını şekillendiren “Allah arazları yaratmaz.” cümlesi çerçevesinde birinci rivayetin onun fikir dünyasına daha uygun düştüğü görülmektedir. Çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde göreceğimiz üzere Muammer'in, Allah'ın arazları yaratmadığını ve bunların cisimlerin tabiatından kaynaklandığını savunan yaklaşımı, Kur'an-ı Kerim hakkındaki birinci rivayette ifade edilen görüşlerle tam bir uyum içindedir.

Muammer'in görüşlerinden biri, canlıların hastalık, bitkinlik, güçsüzlük gibi sıkıntılarının Allah tarafından yaratıldığıdır. Ona göre, bir kimsenin ya da bir canlının kendi iradesiyle kendini hâlsiz veya hasta duruma getirmesi mümkün değildir. Ayrıca, insanların toprağa ektiği tarımsal ürünler ya da insan müdahalesi olmaksızın doğada yetişen bitkiler dahil, bu ürünlere isabet eden tüm doğal afetlerin yaratıcısı da Allah'tır. Ancak, bu ürünlere insan eliyle bilerek ya da bilmeyerek zarar verilmesi durumunda, bu fiilin faili Allah değil, zararı gerçekleştiren insanlardır.²⁰⁶

Burada “Allah arazları yaratmaz.” diyen Muammer'in kendisi ile çeliştiği görülmektedir. Allah hiçbir arazı yaratmıyor ya da yaratamıyorsa hastalık ve afetler de bir arazıdır. Bu durumda “Allah, onları nasıl yaratmıştır?” sorusu cevapsız kalmaktadır.

Muammer'in rüyalar hakkındaki görüşüne göre, diğer tüm arazlarda olduğu gibi, rüyaların faili de cisimlerin kendi tabiatlarıdır. Bu nedenle, rüyaların Allah tarafından yaratılmadığını, aksine cisimlerin tabiatları tarafından meydana getirildiğini savunmaktadır.²⁰⁷

Allah'ın kendini bilmesi konusunda Muammer'e ait üç farklı rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetleri, güçlüden zayıfa doğru bir sıralama ile sizlere sunacağız.

İlk rivayet, Allah'ın kendini bilmesi mümkün değildir. Şayet Allah kendi nefisini bilir dersek iki durum ortaya çıkar.²⁰⁸

²⁰⁶ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 56-57.

²⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 433.

²⁰⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 93.

Yaratma (halk) ile yaratılmış şey (mahlûk) ve yoktan meydana getirmekle (ihdas) yoktan meydana gelmiş şey (mudes) aynı olmayıp birbirlerinden farklıdır.²⁰⁹ Bilme konusunda da bir bilen yani bir özne birde bilinen yani bir nesne gerekmektedir. Özne ve nesne birbirinden farklıdır. Dolayısıyla bilen ile bilinenin farklı olması gerekir. Şayet Allah kendi zatıyla bilir denirse o zaman; Allah hem özne (bilen) hem de nesne (bilinen) olur ki burada tezat bir durum oluşmaktadır.²¹⁰ Şayet Allah zatından hariç bir ilim ile bilir dersek Allah'ın kendi zatından başka bir İlâh daha var anlamına gelir ki burada taaddüd-i kudema (birden çok ilah) ihtimalini ortaya koyar ki bu da Allah için söz konusu olamaz.²¹¹

İkinci rivayet, Muammer'e atfedilen "Allah kendini bilemez" şeklindeki rivayetlerin doğru olmadığıdır. Muammerden İbrahim b. Sündî, Ebu Abdullah Sayrafi, Ebu Yakup Şeham ve Ebu Abdurrahman Şafiî gibi birçok kişi rivayette bulunmuştur ancak bunların hiçbirisi böyle bir rivayetten bahsetmemiştir. Ayrıca Muammer "insan kendini bilebilir." demiştir. Yani insanın kendisi için de bir bilen ve bir bilinen yani özne ve nesne kavramları geçerlidir. İnsanın kendi varlığını bilmesi mümkünken, yüce ve ulu Allah'ın kendisini bilememesi nasıl düşünülebilir? Böyle bir durum, akıl ve mantık açısından imkânsızdır. Onun için Allah kendi nefisini bilir.²¹²

Üçüncü rivayet, Allah kendi nefisini ne bilebilir ne de bilemez. Çünkü bilmek için bir bilene bir de bilinene ihtiyaç vardır. Bilen bilinenden ayrılır. Bu sebeple varlık âleminde olan her şeyi yönetmesi mümkün değildir. Ayrıca varlık âlemindekileri bilmesi ya da bilmemesi mümkün gözükmemektedir.²¹³

Bu üç rivayetten gerek rivayetlerin kaynaklarına gerekse Mu'tezile âlimlerinin ve Muammer'in düşünce dünyasının arka planına bakıldığında ilk rivayetin daha doğru olabileceği anlaşılmaktadır.

Muammer'in bu konudaki görüşüne göre, Allah'a "kadim" sıfatını atfetmek doğru değildir. Çünkü bir varlığı kıdem ile nitelemek, onu bir zaman kavramı içine hapsetmek anlamına gelir ki bu, Allah'ın zatına uygun değildir. Allah'ın varlığı zamanın ötesinde ve zaman kavramından bağımsızdır. Ona kıdem sıfatını

²⁰⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 93.

²¹⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 93.

²¹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 82; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 93; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

²¹² Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 53-54.

²¹³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/61.

yakıştırmak, tevhid anlayışını zedeleyen bir yaklaşımdır. Bu nedenle, Allah'a "kadim" denemez;²¹⁴ ancak "ezelden beri var" ifadesi kullanılabilir.²¹⁵

Muammer ayrıca, bir şeyin ancak zıddıyla bilinebileceğini belirtir. Örneğin, aydınlık karanlıkla, siyah beyazla, iyilik kötülükle tanımlanabilir. Bu bağlamda, Allah'ın kadim olduğunu söyleyebilmek için, Allah'ın sonradan yarattıklarını varlık sahasına getirmiş olması gerekir. Eğer muhdesler (sonradan yaratılanlar) meydana gelmemişse, Allah'a kadim sıfatı atfetmek anlamsız olur.²¹⁶

Allah'ın zatı haricinde her şey sonradan yaratılmıştır. Sonradan yaratılan her şeyin bir sonu vardır. Her sonu olan da bir fânidir. Her fâninin bir fenası (yok olması) vardır. Ama bu fenanın yok olması söz konusu değildir.

Allah bütün varlıkları aynı anda yok edemez.²¹⁷ Allah yerine başka bir şey yaratmadan her şeyi aynı anda yok edemez. Yani varlık sahasında muhakkak bir şey var olmak zorundadır. Her şey aynı anda varlık sahasından yok olamaz.²¹⁸

"Her şey aynı anda yok olamaz." fikrine kudret, irade ve yaratma açısından değil de "Allah verdiği sözden geri dönmez, Allah yalan söylemez." şeklinde bir bakış açısıyla bakılabilir. Örneğin Allah cennetin ve cehennemin olacağını söylemiştir. Bütün her şey aynı anda yok olursa cennet, cehennem ve onların içindekiler de yok olacaktır. Bu da Allah'ın yalan söylediği ya da sözünden caydığı anlamına gelir ki bu durum Allah için düşünülemez.²¹⁹

Ayrıca şunu da belirtelim ki fenâ faniliğin dışında kendi başına kadim bir sıfattır.²²⁰

"Allah ölümü ve hayatı yarattı." sözü aslında Allah'ın öldürme ve yaşatma fiillerini yarattığı anlamındadır. Ama öldürmek ve yaşatmak araz olduğu için bizatihi Allah öldürmez ve yaşatmaz.²²¹

Allah evreni koymuş olduğu tabiat kanunlarına göre yönetmektedir. Bu bağlamda tabiat kanununa göre iki zıt şey aynı anda aynı yerde olamaz. O zaman

²¹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80.

²¹⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 93.

²¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 180, 517.

²¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 367; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 19-20.

²¹⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 19-20.

²¹⁹ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 19-20.

²²⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/153.

²²¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/88; Eş'arî, *Makâlât*, 548.

hayat ve ölüm gibi iki zıt olguyu da Allah'ın bir araya getirmesi imkânsızdır.²²² Aynı şekilde ilim, irade ve kudret ile ölümü bir araya getirmesi de mümkün değildir.²²³

Bir bayan hamile bırakmaya güç yetiremez ancak hamile kalabilir, güçsüz zayıf bir insan da birine zulmedemez ancak birileri ona zulmedebilir. Aynı şekilde Allah hareket etme fiilini yaratmaya kadir ancak bir şeyi hareket ettirmeye kadir değildir, kendisi de hareket etmeye kadirdir.²²⁴

Kadir olan, yani Allah, doğruluk gibi bir fiil yaratmaya muktedirse, aynı şekilde birilerini veya bir şeyleri doğrulamaya da gücü yeter. Örneğin, cennete gidenlerin yaptıkları amellerin doğru olduğunu tasdik etmesi gerekir ki cennet ehlinin cennete girmesinin gerekçesi net bir şekilde ortaya çıksın. Aksi durumda, cennet ehli ile cehennem ehli arasındaki fark belirginleşmez.²²⁵

Allah yarattığı hiçbir şeyi sebepsiz (illetsiz) yaratmamıştır. Her şeyi bir sebebe binaen meydana getirmiştir. “Peki, bu sebebin de bir sebebi var mıdır?” denilse bile sebepler başka bir sebepten dolayı meydana gelir. Bu durum devam edip gider. Sebeplere nihai bir sınır çizilemez ya da sayısal anlamda bir rakam atfedilemez.²²⁶

2.2. İnsan Görüşü

Muammer; insanı farklı bir konuma koymaktadır. Birçok görüşünde olduğu gibi Muammer'in mâna teorisi insan görüşünde de kendini göstermiştir. İnsan bölünmeyen ve parçalanmayan bir mânadır.²²⁷ Bedenin insan üzerinde herhangi bir şekilde hâkimiyeti yoktur. İnsan bedenden bağımsız bir mânadır.²²⁸

İnsan hayat sahibidir ve istitâat²²⁹ sahibidir. Ancak “Hem hayat hem de istitâat insandan başka bir şeydir.”²³⁰ İnsan bölünemez ve parçalara ayrılmaz.²³¹ O

²²² Eş'arî, *Makâlât*, 568.

²²³ Eş'arî, *Makâlât*, 568.

²²⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 548, 762.

²²⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 762.

²²⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 253.

²²⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 405.

²²⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

²²⁹ Kişinin seçimine bağlı fiililerde fiilin gerçekleşmesi için ihtiyaç duyulan araçların, ihtiyaç duyulan ortamın, vd. gereksinimlerin sağlanmasıyla kişinin ihtiyari fiilinin vuku bulmasını sağlayan güce ve kudrete denir. Bkz. Ebu'l- Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufadal er- Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garibi'l- kur'an*, thk. Nizâr Mustafa el-Bâz Kütüphanesi Araştırma Merkezi (Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.s.), “tva”, 1/404-406.

²³⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 229; Belhî, *Kitâbü'l-makâlât*, 183.

hiçbir şekilde herhangi bir mekânla ilişki içinde değildir. Yeryüzünde, yerin altında veya içinde bulunduğumuz evrenin herhangi bir yerindeki bir mekânda değildir, herhangi bir mekânın içinde bulunması söz konusu olamaz. O herhangi bir varlığa dokunamaz ya da herhangi bir varlık ona temas edemez.²³² İnsan hiçbir şekilde bir zamanla ilişki içinde değildir. Ona bir zaman izafe edilemez çünkü aynı mekânda olduğu gibi zamanla da bir ilişkisi yoktur.²³³

İnsan uyumak, koşmak, yüzmek, durmak gibi bedenle ilgili fiili durumları ya da tat, renk, koku vb. arzuları yani fizik âlemlle ilgili aktiviteleri gerçekleştiremez. İnsan hayat sahibidir. Bir konuda neyi seçip neyi terk edeceğine karar verebilir. Herhangi bir konuda neyin iyi neyin kötü olduğuna karar verip bilgi sahibi olabilir. İnsan iç dünyasında yaşayacağı soyut fiilleri gerçekleştirebilir buna karşılık dış dünya ile ilgili somut fiilleri gerçekleştiremez.²³⁴ İnsan; acı çeken, yorulan, üzülen, sevinen, acıkan, yürüyen, hasta olan gördüğümüz bedenden başka bir şeydir.²³⁵

Günümüzde insan, bilgisayar teknolojilerini kullanarak bilgiye erişim konusunda büyük ilerlemeler kaydetmiştir. Uzayın derinliklerine hem insansız araçlarla hem de doğrudan insan varlığıyla ulaşabilmektedir. Ayrıca, mühendislik ve mimarlık alanında büyük ölçekli yapılar inşa edebilme kapasitesine sahiptir. Bu örnekleri çoğaltabiliriz ve bu örneklerden de anlaşılabileceği üzere Muammer'e göre insan içinde bulunduğumuz evreni biçimlendirebilir, yanlış bulduğu bir durumu düzeltebilir veya bir mekânı bulunduğu hâlden istediği başka bir şekilde düzenleyebilir.²³⁶

Bu noktada insanın aklına ister istemez şöyle bir soru gelmektedir: “Öncelikle insan somut ve maddi âleme müdahale edemiyorsa, etki edemiyorsa; onu nasıl şekillendirmektedir, düzenlemektedir ya da düzeltmektedir?” Bu soru haklı bir sorudur.

²³¹ Eş'arî, *Makâlât*, 318, 329; Belhî, *Kitâbü'l-makâlât*, 183; Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-teklif*, thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdülhalim en-Neccâr (Y.y., t.s.), 11/311.

²³² Eş'arî, *Makâlât*, 318, 329, 405; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81; *Kitâbü'l-makâlât*, 183; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-teklif*, 11/311.

²³³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

²³⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 318, 329, 405; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-teklif*, 11/311.

²³⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 93; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-teklif*, 11/311.

²³⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 331.

Öncelikle insanın tek bir fiili vardır: O da iradedir. İnsanın irade dışında hiçbir fiili yoktur. İster doğrudan müdahale ettiği fiiller olsun ister dolaylı yoldan etkilediği fiiller olsun hepsi için bu durum geçerlidir.²³⁷ İnsanın fiziki bedeni onun kontrolünde ve emrinde olan bir mekanizmadır. İnsan, bedenini kontrol etmeyi irade fiiliyle gerçekleştirebilmektedir.²³⁸

İnsan, kendi kontrolünde olan bedene, tabiatının izin verdiği ölçüde, iradesini kullanarak çeşitli fiiller yaptırabilir. Dış dünyada gözlemlediğimiz beden, insan için dış dünyadaki işleri gerçekleştiren bir araçtan ibarettir. Ancak insan, doğrudan bedene temas etmez; beden, insanın iradesi doğrultusunda hareket eden bir vasıta niteliğindedir.²³⁹

Muammer, insanın nefis ve bedenden oluştuğunu, insan denildiğinde asıl anlaşılması gerekenin nefis olduğunu söylemektedir. Bedense nefsin emrinde olan nefsin içinde bulunduğu bir kap veya kullandığı bir araç gibidir.²⁴⁰ Beden insanın ikincil ya da yardımcı elemanıdır.²⁴¹

Nefis için maddi dünyadaki cisimlerde olduğu gibi bir bölünmeden söz edemeyiz. Nefis parçalanmayan veya bölünmeyen bir cüzdür. Nefis cisimleştirilemeyen bir şeydir.²⁴²

Nefsin sürtünme, dokunma gibi fiilleri icra etmesi söz konusu değildir. Nefis bedene temas etmez ya da Hristiyanlıktaki Tanrının İsa'nın bedenine hulûl ettiği gibi nefis bedene hulûl etmez.²⁴³ Nefis emrinde bulunan bedeni yönetir, istediği şeyleri ona yaptırır, istemediklerini de ondan menedip onu engeller. Beden nefis için dış dünya ile arasındaki iletişimi sağlayan ve isteklerini yerine getiren bir araçtan farkı yoktur.²⁴⁴

Nefis; irade edebilir, bir konu hakkında bilgi sahibi olabilir, ilim sahibidir. Bir şeyi kötü görebilir tam tersine başka bir şeyinde iyi olduğuna da karar verebilir. Bir

²³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, 81; Belhî, *Kitâbü 'l-makâlât*, 183.

²³⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 331.

²³⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 331.

²⁴⁰ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, 81.

²⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, 81.

²⁴² Eş'arî, *Makâlât*, 318, 405.

²⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 405.

²⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 405.

kişi, konu vb. durumlar hakkında düşünce sahibidir. Ayrıca tasvir ve betimleme gücüne de sahiptir.²⁴⁵

Nefis; düşünme, iyiyi kötünden ayırt etme, bilgi sahibi olma gibi zihni ve soyut işleri yapabilir. Nefsin hareket etmek, yürümek, durmak, oturmak, yemek yemek gibi fiiller veya tatlı, acı, uzunluk, genişlik gibi sıfatlar vb. daha çok dış dünya ile ilgili ve somut olan arzuları meydana getirmesi düşünülemez.²⁴⁶ O üç boyutlu somut nesnelerin ve eylemlerin olduğu dış dünyaya doğrudan müdahale edemez.²⁴⁷

Nefis, dış dünya ile olan iletişimini yalnızca irade fiili aracılığıyla kurar ve irade dışında herhangi bir fiile sahip değildir. İradesi ile emrinde bulunan bedeni kontrol eder ve ona bir nevi uzaktan kumanda ile isteklerini yaptırır.²⁴⁸

Muammer insan konusunda hem nefse hem de bedene vurgu yapmıştır. İkisinin birbirinden farklı olduğunu söylemiş, ikisinin de birbirinden farklı özelliklerinin ve görevlerinin olduğunu vurgulamıştır.²⁴⁹

Muammer'ın insan tasavvurunda beden ikincil konumdadır. Fizik âlemdeki gerek hareket, sükûn, yürüme, koşma, gülme, ağlama gibi fiiller gerek uzunluk, genişlik, ağırlık veya tatlı, acı vb. gibi sıfatlar bedenin kapsam alanına giren bedenin tabiatı gereği yerine getirdiği olgulardır.²⁵⁰

Beden nefsin istek ve kontrolünde olup nefis ile fiziki âlem arasında iletişimi sağlamaktadır. Nefsin emirlerini somut âlemde yerine getirmektedir.²⁵¹

Özellikle vurgulanması gereken bir nokta vardır. Muammer insan dediğinde nefsi, nefis dediğinde de insanı kastetmektedir.²⁵²

Muammer'ın insan görüşüne ilişkin değerlendirmemizde, öncelikli olarak onun insan kavramına yaklaşımını ve bu kavramı nasıl tanımladığını ortaya koyduk. Ardından, nefis kavramına dair görüşlerini ve bu kavramı hangi bağlamlarda ele

²⁴⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 405; Belhî, *Kitâbü'l-makâlât*, 183.

²⁴⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 405; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

²⁴⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 405.

²⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

²⁴⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

²⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fî ebvabî't-tevhid ve'l-adl: et-teklîf*, 11/311.

²⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

²⁵² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 81.

aldığını açıklamaya çalıştık. Bu iki kavram, Muammer'in düşünce sisteminde birbirinden ayrılmaz bir bütünlük oluşturduğu için, hem kavramların bireysel tanımlarını aktarmak hem de aralarındaki ilişkiyi açıklamak gerektiği kanaatine vardık.

Ayrıca, kaynaklara sadık kalma ve metni daha anlaşılır kılma amacı doğrultusunda, insan ve nefis kavramlarını daha açık ve detaylı bir şekilde analiz etmek, çalışmamızın bilimsel bütünlüğü açısından önemli görülmüştür. Bu nedenle, her iki kavramın tanımlarını hem ayrı ayrı hem de birbirleriyle bağlantılı olarak ortaya koyarak, Muammer'in düşünce dünyasındaki yerlerini daha kapsamlı bir biçimde açıklamayı uygun bulduk. Böylece, okuyucunun bu kavramların içeriğini daha net bir şekilde kavrayabilmesi ve Muammer'in insan görüşü ile nefis anlayışı arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılabilmesi amaçlanmıştır.

2.3. Âlem Anlayışı

Muammer'in evren hakkında düşüncelerini inceleyeceğimiz bu bölümde öncelikle evrenin yapı taşı olan atomlar hakkındaki görüşünün ne olduğunu öğrenmemizin isabetli olacağı kanaatindeyiz.

2.3.1 Atom

İslam kelâmcıları Allah'ın varlığını kanıtlamak ve âlemin sonradan yaratıldığını ispatlamak için çok farklı teoriler geliştirmişlerdir. Ancak bunların en çok rağbet göreni ve benimseneni atom teorisidir. Genellikle her konuda olduğu gibi atom teorisinde de çok farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu konuda birbirinden farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan biri atomların sonsuza kadar bölündüğü ve hiçbir zaman en küçük parça diye bir şeyin olmadığını²⁵³ savunmaktadır. Diğer atomların olmadığı ve cisimlerin arazlardan meydana geldiğini²⁵⁴ savunmuş olsa da genel kanaat evrenin oluşumunda en küçük parça olan atomun var olduğudur.²⁵⁵

²⁵³ Eş'arî, *Makâlât*, 318; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 77-78; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 69-70; Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *Kitâbü uslü'd-dîn*, (İstanbul: Dârülfunun İlähiyat Fakültesi Neşriyatı, 1928), 36; Ebû Mansur Abdülkâhîr b. Tâhîr b. Muhammed et-Temîmî el- Bağdâdî, *Ehl-i Sünnet Akâidi: Kitâbu Usûli'd-Dîn*, çev. Ömer Aydın, (İstanbul: İşaret Yayınları, 2016), 64; Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Muhassal efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-hükemâ' ve'l-mütekellimîn*, thk. Taha Abdu'r-Raûf Saad, (Kahire: Mektebetü'l-Kuleyâtü'l-Ezher, t.s.), 116.

²⁵⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 304-305.

²⁵⁵ Bağdâdî, *Uslü'd-dîn*, 36; Eş'arî, *Makâlât*, 302-308.

İslam kelâmcıları günümüzde bildiğimiz mânada atom kelimesinin karşılığı olarak cevher kelimesini kullanmıştır.²⁵⁶ Biz de öncelikle cisim, araz ve cevher kelimesini açıklayacağız.

2.3.1.1 Cisim

Cismin (جسم) sözlük anlamı “ceset, beden, gövde” dir, çoğulu ecsâm (أجسام) ya da cüsûmdür (جسوم).²⁵⁷ Cisim kelimesi “gövdesi büyümüş olmak, gövdeli ve cüsseli olmak” anlamlarına gelen cesâmet (جسامة) mastarından türemiştir.²⁵⁸ Cisim kelimesi Kur'an-ı Kerim’de biri “beden, vücut vb.”(Bakara 247/2) anlamında diğeri “endam, dış görünüş, fiziki görünüş, şekil, dış, cüsse vb.” (Münafikun 63/4) olmak üzere iki yerde geçmektedir. Cisim kelimesinin kelâm ilmindeki terim anlamı: “iki cevherin birleşmesinden oluşan veya üç boyutlu olup en az bir duyu ile algılanan maddî şeydir.”²⁵⁹

Cismi tanımlama noktasında İslam âlimleri ihtilafa düşmüşlerdir. Ancak genel olarak cismi şöyle tanımlayabiliriz: Cisim en az iki ve daha çok cevherin bir araya gelmesiyle oluşan²⁶⁰ ve hareket, sukün, renkli olmak, kuru veya yaş olmak vb. her türlü arazları taşıyandır.²⁶¹

Ehl-i Sünnet ve bazı Mu'tezile âlimleri ile ilk dönem Mu'tezile âlimleri cevheri birbirlerinden farklı tanımlamışlardır. Bunun neticesinde bu ihtilaf cismi tanımlamada da kendini göstermiştir.

Ehl-i Sünnet kelâmcıları cismi, “en az iki farklı cevherin bir araya gelmesiyle oluşan²⁶², yer kaplayan ve en az bir kere bölünebilen”²⁶³ olarak tanımlamıştır. Bazı Mu'tezile âlimleri de “iki cevherin bir araya gelmesi ile oluşandır”²⁶⁴ şeklinde

²⁵⁶ Alnoor Dhananî, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolajisinde Atomlar, Uzay ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 65-71.

²⁵⁷ H. Bekir Karlığa, “Cisim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/28-31.

²⁵⁸ Topaloğlu – İlyas, “Cisim”, 72-73.

²⁵⁹ Topaloğlu – Çelebi, “Cisim”, 72-73.

²⁶⁰ Ebû Muhammed Nûreuddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr es-Sabûnî el-Buhârî, *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâye fi'l-hidâye fi usûli'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (Kahire: Darü'l-Maarif, 1969), 35; Nûreddin es-Sabbûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 101.

²⁶¹ Eş'arî, *Makâlât*, 301.

²⁶² Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî el-Hanefî, *Şerhu'l-mevâkıf*, thk. Mahmûd Ömer el-Ramayêfî (Beirut: Dâru'l-Kitâbü'l-İlmiyye, t.s.), 6/288; Seyyid Şerîf Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 2/742; Sabûnî, *Kitâbü'l-bidâyet*, 35.

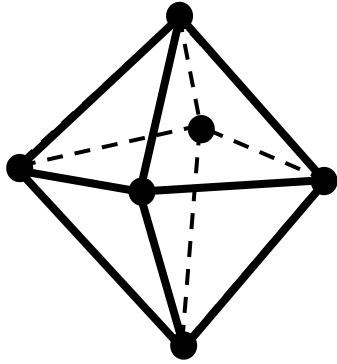
²⁶³ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 6/303.

²⁶⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 303.

tanımlamıştır. Kelâmcıların cismi bu şekil tanımlamalarının sebebi cevherin yer kaplayan ve maddi âlemde var olduğunu vurgulalarından dolayıdır.

İlk dönem Mu'tezile âlimleri ise ileride bahsedeceğimiz üzere cevheri farklı tanımladıklarından dolayı cismi Ehl-i Sünnet âlimlerinden farklı bir bakış açısıyla tanımlamıştır. Ayrıca İlk dönem Mu'tezile âlimleri cismi tanımlarken onun farklı yönlerine vurgu yapmışlardır.²⁶⁵

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf cismi, yönlerini ön plana çıkararak açıklamıştır. Ona göre bir cismin oluşabilmesi için sağda ve solda birer tane, yukarıda ve aşağıda birer tane ayrıca içte ve dışta birer tane olmak üzere altı adet cevherin bir araya gelmesiyle cismin oluştuğunu söylemiştir. Bu cisim her türlü arazi alabilir.²⁶⁶



Ebü'l Hüzely el-Allâf'ın cismi

267

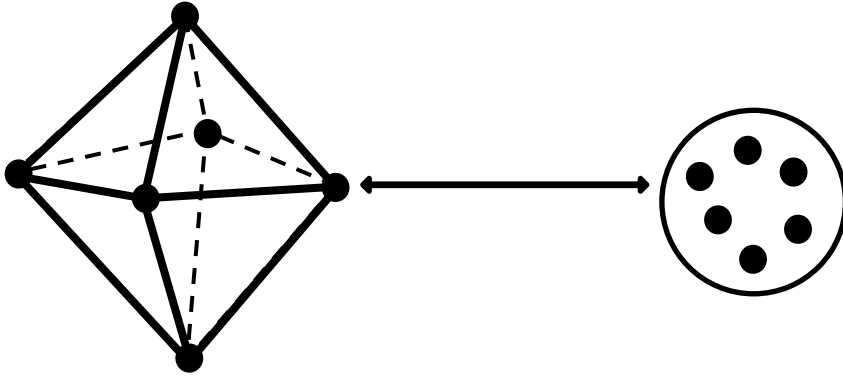
Hişâm b. Amr el-Fuvatî cismin otuz altı atomun bir araya gelmesiyle oluştuğunu söylemiştir. Otuz altı cevher altışarlı gruplar halinde bir araya gelip bir rüknü oluşturmaktadırlar ve bu rükünlerin toplamı altı tanedir. Bir başka deyişle altı cevher bir araya gelip bir rüknü oluşturmaktadır ve altı tane rükün bir araya gelip bir cismi oluşturmaktadır. Cevherlerin hiçbirine dokunulamaz ancak rükünlere dokunulabilir.²⁶⁸

²⁶⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 301-306.

²⁶⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 304.

²⁶⁷ Mehmet Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, (İstanbul: T.C Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 173.

²⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 304.



269

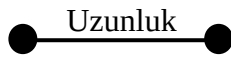
Hişam el-Fuvatî'nin cismi

Fuvatî sanki bu cisim tanımıyla cevherin yer kaplamadığını ve araz almayacağını söyleyen görüşle cevherin yer kapladığını ve araz aldığını söyleyen görüşün tam ortasında iki görüşü birleştirmeye ya da uzlaştırmaya çalışıyormuş gibi bir izlenim vermektedir.²⁷⁰

Muammer cismi uzunluğu, eni ve derinliği olan olarak tanımlamıştır. Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere o cismi matematiksel boyutlar üzerinden açıklamıştır ve cismi geometrik bir şekil olan küp gibi tasavvur etmiştir. Muammer'e göre bir cismin meydana gelebilmesi için en az sekiz cevherin bir araya gelmesi gerekmektedir.²⁷¹

Bir cismin oluşması için bir cevher diğer bir cevhere eklendiğinde uzunluk meydana gelir.²⁷²

Örnek:



Bu iki cevhere iki cevher daha eklenirse genişlik oluşur.²⁷³

Örnek:

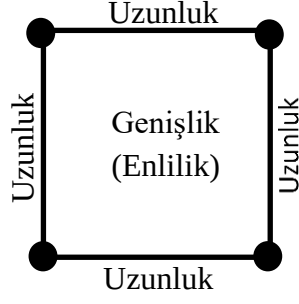
²⁶⁹ Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 173.

²⁷⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 304.

²⁷¹ Eş'arî, *Makâlât*, 303, 307.

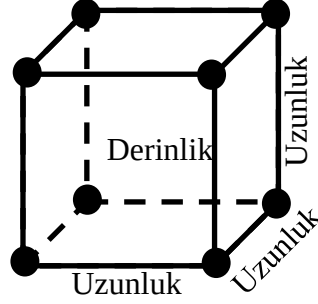
²⁷² Eş'arî, *Makâlât*, 304.

²⁷³ Eş'arî, *Makâlât*, 304.



Dört cevhere dört cevher daha eklendiğinde ise derinlik meydana gelir ve cisim oluşmuş olur.²⁷⁴

Örnek:



275

Sekiz cevherin bir araya gelmesiyle cisim meydana gelmektedir. Muammer' in cisim anlayışında cisim geometrik bir şekil olan küp gibi tasavvur edilmiştir.²⁷⁶

Aynı zamanda cismi oluşturan her bir cevher arazların kendinde bulunan özelliğini meydana getirir ve toplam sekiz cevher bir araya gelerek bir arazı ya da arazları varlık âlemine taşırlar. Cisim kendi tabiatı gereği tabiatının gerçekleştirdiği arazları da yaratmaktadır. Cismin ana iki etmeni cevherler ve arazlardır. Cisimler cevherlerin birleşmesiyle ve arazlardan meydana gelmektedir.²⁷⁷ Muammer'in âlem anlayışında cisimler birleşme ve ayrışmayı kabul etmektedir.²⁷⁸

Muammer ve Nazzâm aynı dönem Mu'tezile âlimlerindendirler. Cisim konusunda kim kimden etkilenmiştir, ikisi de aynı kaynaktan mı etkilenmişlerdir e-

²⁷⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 303.

²⁷⁵ Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 173.

²⁷⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 303.

²⁷⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 303.

²⁷⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 303.

Etkilendikleri kaynaklar konusunda bazı görüşler olsa da tam olarak bilinmemektedir. Ancak Nazzâm da cismi” uzunluğa, genişliğe (enliliğe) ve derinliğe sahip olandır.” şeklinde tanımlamıştır. Nazzâm da cismi Muammer gibi tanımlasa da aralarında büyük bir fikir ayrılığı vardır. Muammer’e göre cevher vardır. Nazzâm ise cevherin varlığını reddeder, bizim bildiğimiz anlamda cevher gibi bölünemeyen bir maddenin varlığını kabul etmez. Ona göre her bir cismin yarısı vardır ve yarısı olmayan herhangi bir cisim yoktur. Dolayısıyla bildiğimiz anlamda bir cevherin varlığını kabul etmemektedir.²⁷⁹

Muammer cisim konusunda Kâdî Abdülcebbâr’ı etkilemiştir. Kâdî Abdülcebbâr’a göre bir cismin oluşabilmesi için en, boy ve yüksekliği sağlayacak sekiz cevherin bir araya gelmesi ile gerçekleşmektedir. İki cevher yan yana olacak şekilde bir araya gelirse uzunluk oluşur, sonuç olarak da düz bir çizgi elde edilir; aynı şekilde bu çizgi şeklindeki cevherlerin sağına ve soluna iki cevher ilave edilmesiyle genişlik yani yüzey ya da en oluşur. Daha sonra dört cevhere dört cevher daha eklenmesiyle derinlik ve yükseklik oluşur böylelikle cisim tamamlanmış olur.²⁸⁰

Bazı dil bilimcilerde cismi Muammer gibi tanımlamışlardır. Onlara göre bir şeyin cisim olarak tanımlanabilmesi için o şeyde uzunluk, enlilik (genişlik) ve derinliğin bulunması gerekmektedir.²⁸¹

Muamamer’e göre cisimleri Allah yaratır. Cisimler ilk yaratıldığında hareketsizdirler ve cisimlerin tamamı gerçekte hareketsizdirler. Hareketli kevnler(oluşlar) sözlük açıındandır. Allah cisimleri ilk yarattığında cisimler hareketsiz sükûn haldedir.²⁸² Sükûnun tek bir anlamı vardır kevn(oluş)dur. Sükûn denildiğinde akla sadece kevn(oluş) gelir, kevn denildiğinde de akla sadece sükûn gelir.²⁸³

²⁷⁹ Eş’arî, *Makâlât*, 304.

²⁸⁰ Ebü’l-Hasan Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l Hamse*, thk. Abdülkerîm Osmân (Mektebetü Vehbeh, 1996), 317; Ebü’l-Hasan Kâdî’l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/350.

²⁸¹ Eş’arî, *Makâlât*, 304; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l Hamse*, 317.

²⁸² Eş’arî, *Makâlât*, 320, 347.

²⁸³ Eş’arî, *Makâlât*, 355.

Cisimle cevher aynı değildir, aynı şekilde cevher de cismin en küçük hali değildir. Cisimlerin eni, boyu ve derinliği varken cevherlerin böyle özellikleri yoktur. Ayrıca cevher de araz meydana gelmezken cisimde arazlar oluşur.²⁸⁴

2.3.1.2 Cevher

Cevher kelimesinin kökeni konusunda iki farklı rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerden ilki Farsçadaki “gevher” kelimesinden gelmektedir²⁸⁵ İkincisi ise Arapçada “Açığa çıktı, ortaya çıktı” anlamındaki “c-h-r” fiilinden türemiştir.²⁸⁶ İslam Kelâmında cevherden ilk bahseden kişi genel kanaate göre Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'tır.²⁸⁷ Muammer b. Abbâd es-Sülemî İslam kelâmında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, ve Hişâm el-Fuvâtî ile birlikte cevher-araz teorisinin ilk savunucularındandır.²⁸⁸

İslam kelâmında atom nazariyesi gündeme geldikten sonra cevher kelimesinin yerine “Ayn”,²⁸⁹ “Cüz”,²⁹⁰ “Cevher-i Fert”,²⁹¹ “el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ”,²⁹² “el-cüz'ül-vahid”, “el-cevherü'l-vahid ellezî lâ yenkasimu”²⁹³ gibi farklı kelimeler kullanılmıştır. Bu sebepten dolayı biz de müelliflerin bu kelimeleri tanımlamalarını cevher tanımı kapsamında değerlendireceğiz.

Cevher kelimesi İslam literatürüne girdiğinden itibaren her disiplin kendi içinde ona farklı farklı tanımlar yapmıştır. Hatta kelâm disiplinin içinde dahi çeşitli âlimler tarafından farklı tanımlar yapılmıştır.²⁹⁴ Cevherlerin cisimler gibi eni, boyu

²⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 307.

²⁸⁵ Ebü'l- Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, ‘c-h-r’, 6/712; Mütercim Âsım Efendi, *el- Okyânûsu'l- Basît fî Tercemeti'l- Kâmûsi'l- Muhît Kâmûsu'l- Muhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), “Cevher”, 2/1840; Topaloğlu – Çelebi, “Cevher”, 68; Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 179; Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019), 67.

²⁸⁶ Âsım Efendi, *Kâmûsu'l- Muhît Tercümesi*, “Cevher”, 2/1840; Topaloğlu – Çelebi, “Cevher”, 68; Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 179; İsfahânî, “c-h-r”, 132; Kandemir, *Mu'tezile Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*, 67.

²⁸⁷ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 7, 13, 15, 16; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, 95; Eş'arî, *Makâlât*, 307; İlhan Kutluer, “Cevher”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7/450-455; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 15.

²⁸⁸ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 15.

²⁸⁹ Sabûnî, *Kitâbü'l-bidâye*, 35.

²⁹⁰ Bağdâdî, *Uslû'd-dîn*, 35; Eş'arî, *Makâlât*, 124.

²⁹¹ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Meâlimi usûli'd-dîn*, thk. Tahâ Abdurraûf Saad, (Lübnan: Darü'l-Kitâbü'l- Arabî, 1984), 20; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 64.

²⁹² Cürçânî, “el-cüz'üllezî lâ yetecezzâ”, 67; Eş'arî, *Makâlât*, 59.

²⁹³ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 13.

²⁹⁴ Kutluer, “Cevher”, 7/450-455

ve derinliğinin olup olmadığına; mütehayyiz (yerkaplama) özelliği taşıyıp taşımadığına, bir hacminin bulunup bulunmadığına; araz alıp almadığına göre başka bir ifadeyle cisme benzeyip benzemediğine göre linguistik (somut) atom anlayışı ve matematiksel (soyut) atom anlayışı şeklinde iki farklı görüş ortaya çıkmıştır.²⁹⁵ Bu bölümde bu yaklaşımlar ayrıntılı şekilde ele alınacaktır.

2.3.1.2.1 Linguistik (Somut) Atom Anlayışı

Bu yaklaşımı daha çok ehl-i sünnet âlimleri benimsemiştir. Onlar diğer kelâmi konularda olduğu gibi cevhere de daha çok dil bilimsel açıdan yaklaşmış ve dilin gücünden yararlanmışlardır. Cevheri açıklarken cevher kelimesinin sözlük anlamına ve dildeki karşılığına dikkat çekmişlerdir ve daha çok dil bilimi ile uğraşan uzmanların cevher veya cevher anlamına gelecek diğer kelimeleri nasıl tanımladıklarına odaklanmışlardır.²⁹⁶

Cevher; hacmi olan,²⁹⁷ yer kaplayan²⁹⁸ ve arazları kabul edendir.²⁹⁹ Arazların zıttı olandır, özü itibariyle mütehayyizdir,³⁰⁰ var olmak için bir mekâna muhtaç olandır,³⁰¹ üzerlerinde arazları taşıyandır,³⁰² bölünemeyen en küçük parça,³⁰³ bölünemeyen parça(cüz'ün lâ yetecezzâ),³⁰⁴ hiçbir zaman bölünmeyen(cevher-i ferd),³⁰⁵ bir mekâna ihtiyacı olmadan tek başına bir alanı kaplayandır (aynlar)³⁰⁶ gibi ifadelerle tanımlanmıştır.

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere Linguistik (Somut) atom anlayışını savunan kelâmcılar, cevherleri cisimler gibi tasavvur etmişler ve cevherlerin cisimler gibi hacminin olduğunu, bir mekânda maddesel olarak var olduklarını ve onların

²⁹⁵ Eş'arî, *Makâlât*, 307; Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 179, 156-199.

²⁹⁶ Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 179, 181.

²⁹⁷ İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Lüma'u'l-edille fî kavâ'idî akâidî ehli's-sünneti ve'l cemâ'a*, thk. Fûkayt Hüseyin Mahmûd (Âlemü'l- Kütüb, 1987), 87.

²⁹⁸ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, 87; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*, thk. Ahmed Abdurrahman es-Sâyeh-Tevfik Alî Vehbê (Kahire: Mektebetü's- Sekâfeti'd- Diniyye, 2009), 50; Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd İnânc Esasları Kılavuzu*, çev. Adnan Bülent- vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2016), 58.

²⁹⁹ Cüveynî, *Lüma'u'l-edille*, 87; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 50.

³⁰⁰ Âsım Efendî, *Muhît Kâmûsu'l- Muhît Tercümesi*, "Cevher", 2/1840.

³⁰¹ Bağdâdî, *Kitâbü uslü'd-dîn*, 35.

³⁰² Eş'arî, *Makâlât*, 307.

³⁰³ Eş'arî, *Makâlât*, 307.

³⁰⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 301.

³⁰⁵ Râzî, *Meâlimi usûlü'd-dîn*, 64.

³⁰⁶ Sabûnî, *Kitâbü'l-Bidâye*, 35.

varlık âleminde soyutlanamayacağını söylemişler ayrıca cevherlerin cisimler gibi eni, boyu ve derinliği olduğunu savunmuşlardır. Cevherler cisimler gibi araz alabilirler.³⁰⁷

Görüldüğü gibi linguistik (somut) atom anlayışını savunan kelâmcılar cevheri cismin en küçük hali olarak tasavvur etmişlerdir. Maddenin en küçük hali olan atom gibi hayal etmişlerdir.

2.3.1.2.2 Matematiksel (Soyut) Atom Anlayışı

Matematiksel (soyut) atom anlayışının temsilcileri Ebu'l-Huzeyl el-Allâf, Muammer b. Abbâd es-Sülemî ve Ebû Alî el-Cübbâî'dir. Bu anlayış cevheri; uzunluğa, derinliğe ve genişliğe sahip olmayan, yer kaplamayan, hacmi olmayan, araz almayan,³⁰⁸ matematiksel bir nokta³⁰⁹ şeklinde tanımlamıştır.

Tanımdan da anlaşılacağı üzere bu yaklaşım linguistik (somut) atom anlayışının tam tersi bir yaklaşım sergilemektedir. Bu yaklaşıma göre öncelikle cevher yer kaplamayan bir şeydir, hiçbir şekilde bir hacme de sahip değildir ve bildiğimiz anlamda maddenin en küçük yapı taşı olan atom gibi değerlendirilemez. Bildiğimiz varlık âleminde somut bir varlık olarak nitelenemez. Cevher cisim gibi kuruluk yaşlılık, soğukluk sıcaklık vb. arazları da kabul etmez. Cevher cisim gibi değildir, cisimden tamamen farklı bir şeydir. Bölünmeyen bir cevherin bölünebilen bir cisim gibi nitelenmesi imkânsızdır.³¹⁰

Muammer'e göre varlık âleminin yapı taşı olan cisimleri oluşturan cevherlerin yaratıcısı Allah'tır. Çevremizde madde olarak gördüğümüz her şeyin var edeni Allah'tır.³¹¹

Muammer'e göre cevher bölünme kabul etmeyen en küçük şey olarak tanımlamıştır. Ancak bölünme kabul etmeyecek kadar küçük şeyin cisim gibi olamayacağını yani uzunluğu, eni ve derinliğinin olamayacağını, mütehayyiz olamayacağını söylemiştir.³¹² Cevheri daha çok matematiksel bir nokta gibi kabul

³⁰⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 307.

³⁰⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 303-307; Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 80.

³⁰⁹ Eş'arî, *Makâlât*, 303-307; Pines, *İslâm Atomculuğu*, 15-16; Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 179, 180.

³¹⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 307.

³¹¹ Eş'arî, *Makâlât*, 547.

³¹² Eş'arî, *Makâlât*, 307.

etmiştir.³¹³ Dolayısıyla cevherin bildiğimiz anlamda bir atom gibi değil de daha çok atom altı parçacıklar ya da enerji olarak tasavvur etmiştir.

Muammer'e göre cisim bir maddedir ve eni, boyu ve derinliği vardır ayrıca arazda kabul eder. Ancak bölünmeyen bir cevherin cisim gibi bir madde olması mümkün değildir. Bölünemeyen cevher, maddeden daha küçük ve maddeden daha farklı bir şey olmak zorundadır.³¹⁴ Sonuç olarak Muammer cevheri; matematiksel bir nokta³¹⁵ gibi tasavvur etmiştir. Ona göre cevher; yer kaplamayan, eni, boyu ve derinliği olmayan, hacmi olmayan,³¹⁶ araz kabul etmeyen soyut bir şeydir.³¹⁷

Muammer genel olarak cevher ve cisim tanımından cevherin herhangi bir araz alamayacağını sonucunu çıkarılsa da cisim tanımını incelediğimizde bir cevher herhangi bir araz alamaz ancak bir cevhere bir cevher daha eklenirse uzunluk arazı ortaya çıkmaktadır. Bu iki cevhere iki cevher daha eklenirse enlilik yani genişlik arazı ortaya çıkmaktadır. Dört cevher bir araya geldiğinde Muammer'in fikrine göre herhangi bir araz ortaya çıkmaması lazım ancak dört cevherden elimizde dört tane uzunluk bir tanede genişlik arazı ortaya çıkmaktadır. Ayrıca bu cevherlerin cismi oluşturabilmeleri için hareket, sükûn, birleşme vb. arazlara ihtiyacı vardır, aksi takdirde cisim meydana gelmez. Bu nokta Muammer'in düşüncesinde bir çıkmaz olarak görülmektedir.

Dört cevhere dört cevher daha eklenirse derinlik arazı elde edilir ve bundan sonra cisim tabiatına göre farklı arazları alabilmektedir. Burada önemli olan sekiz cevherin bir araya gelmesidir. Her sekiz cevher bir araya geldiğinde bir cisim oluşmakta ve cisimler tabiatlarına uygun her türlü arazı alabilmektedir.³¹⁸

Muammer'in cevher ve cisim anlayışına göre cisimler maddi âlemde var olan ve somut olarak dokunabildiğimiz, hacmi olan bir şeyken, cevher maddi âlemde var olmayan soyut bir kavramdır. Burada şu soru akla gelmektedir. Soyut olan ve hiçbir şekilde cisim gibi maddi âlemle bir alakası olmayan bir şey nasıl olur da sekiz tanesinin bir araya gelmesiyle cismi yani somut bir varlığı ortaya çıkarır. Bu soru Muammer'in cevher, cisim anlayışındaki cevap bulunamayan bir durumdur.

³¹³ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 15-16; Bulgen, *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*, 180.

³¹⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 307.

³¹⁵ Pines, *İslâm Atomculuğu*, 16.

³¹⁶ Eş'arî, *Makâlât*, 303, 307.

³¹⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 307.

³¹⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 303.

Verilen bilgilerden de anlaşılacağı üzere Linguistik (Somut) atom anlayışını savunanlara göre cismi cevherden ayıran tek durum cismin birleşmeyi kabul etmesi cevherin ise cevher olarak kalabilmesi için birleşmeyi kabul etmemesidir. Matematiksel atom anlayışını savunanlara göre ise cisimle cevher birbirinden o kadar farklıdır ki cevher soyut bir kavram olarak nitelendirilirken cisim ise tam tersi somut bir kavram olarak nitelenmektedir.

İslam kelâmında cevher ve cisim kavramlarının ele alınışı, linguistik (somut) ve matematiksel (soyut) atom anlayışlarının geliştirilmesiyle zengin bir düşünsel miras bırakmıştır. Bu yaklaşımlar, hem dönemin entelektüel atmosferini hem de bilimsel bilgiye ulaşma çabalarını yansıtmaktadır. Günümüzde bu iki anlayışı modern bilimle karşılaştırmak, onların hem kelâmî hem de bilimsel değerini anlamak açısından büyük önem taşımaktadır.

Linguistik (somut) atom anlayışı daha çok maddi dünyaya dayalı, gözlemlenebilir bir gerçeklik üzerinden şekillenmiştir. Bu anlayışta cevher, bir cismin en küçük yapı taşı olarak tanımlanmış ve cisimlerle benzer fiziksel özellikler taşıdığı varsayılmıştır. Bu yaklaşım, günümüz bilimindeki atom ve molekül kavramlarına benzer bir anlayışı ifade eder. Ancak modern fizik, atomların daha küçük yapı taşları olan proton, nötron ve elektron gibi parçacıklarla, hatta onların da ötesinde kuarklar gibi atom altı parçacıklarla inşa edildiğini göstermiştir. Linguistik atom anlayışı, bu anlamda modern bilimin sunduğu daha derin bir mikrokozmos tasavvuruna kıyasla yüzeysel kalmaktadır. Ancak yine de bu yaklaşım, dönemin bilimsel sınırları içinde, maddenin doğasını anlamaya yönelik önemli bir adımı temsil etmektedir.

Matematiksel (soyut) atom anlayışı, cevherin fiziksel bir varlık değil, tamamen soyut bir kavram olduğunu öne sürer. Bu anlayış, matematiksel bir nokta kavramıyla benzeşmekte ve cevheri fiziksel özelliklerden tamamen arındırılmış bir öz olarak ele almaktadır. Modern bilimde bu yaklaşım, kuantum mekaniğinde ele alınan soyut kavramlarla ilişkilendirilebilir. Örneğin, kuantum mekaniğinde parçacıklar yalnızca bir "konum olasılığı" olarak tanımlanabilir ve tam olarak belirlenmiş bir yer kaplama ya da fiziksel hacim özelliklerine sahip değildir. Matematiksel atom anlayışının bu yönü, günümüz bilimindeki enerji kavramları ve parçacık-foton dualitesi gibi fenomenlerle paralellik göstermektedir.

Bu iki yaklaşımı günümüz bilimsel anlayışıyla karşılaştırmak, dönemin ilmî çalışmalarını anlamak açısından önemlidir. Linguistik anlayış, daha çok klasik fizik ve maddenin gözlemlenebilir özelliklerine odaklanırken; matematiksel anlayış, soyut düşünceyi merkeze alarak günümüz teorik fiziğinde enerji, alan ve dalga fonksiyonu gibi kavramlarla örtüşen bir bakış açısı sunmaktadır. Bu bağlamda, İslam kelâmında yapılan bu teorik çalışmalar, yalnızca bir döneme ait düşünsel ürünler değil, aynı zamanda evrensel bilimin tarihsel bir parçası olarak değerlendirilebilir.

Sonuç olarak, linguistik ve matematiksel yaklaşımlar modern bilimle doğrudan eşdeğer olmasa da, maddenin doğasına ilişkin soruları derinlemesine tartışmalarıyla büyük bir entelektüel öneme sahiptir. Günümüzde bu yaklaşımlar, hem tarihsel bir zenginlik hem de bilimsel ve kelâmî bakış açılarının çeşitliliğini anlamak için değerli bir perspektif sunmaktadır. Böylece, maddenin yapı taşlarını anlama çabamızın kökenlerinin, insanlığın ortak bilgi mirasına dayandığını bir kez daha görmüş oluyoruz.

2.3.1.3 Araz

Araz kelimesi sözlük anlamı olarak “devamlılığı olmayan şey”³¹⁹, “varlığı için kendisiyle kâim olduğu bir yere muhtaç olan mevcûd”³²⁰, “sonradan veya tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan”³²¹ gibi anlamlara gelmektedir. Terim anlamı olarak, “cevher ve cismin geçici niteliği olup mevcudiyeti ancak kendisini taşıyacak başka bir varlıkla hissedilebilen, kendi başına boşlukta yer tutmayan şey”dir. "Araz" terimi, İslam kelâmında ilk kez Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından kullanılmıştır. Ancak bu kavramı sistematik bir hale getirip detaylandıran kişi, Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur.³²²

İslam kelâmcıları arazı: “Başkasına bağlı olarak yer tutabilen ve devamlı olmayan şey,³²³ kendi varlığını hissettirecek mahalden ayrılması düşünülemeyen şey”³²⁴, “cevher ile var olan şey; renkler tatlar, kokular bilgiler, hâdis takdir ve irâdeler ile bunların zıtları, ölüm ve yaşam gibi, cevhere sonradan ârız olan şey;

³¹⁹ Sabûnî, *Kitâbü'l-bidâye*, 35.

³²⁰ Cürcânî, “Araz”, 125.

³²¹ Topaloğlu – Çelebi, “Araz”, 34.

³²² Yusuf Şevki Yavuz, “Araz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 3/337-342; M. Şemsettin Günlaltay-İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 47.

³²³ Sabûnî, *Kitâbü'l-bidâye*, 35.

³²⁴ Sabûnî, *Kitâbü'l-bidâye*, 34.

bekâsı mümkün olmayan”³²⁵ olarak tanımlamışlardır. Arazlar tanımlarından da anlaşılacağı üzere cevher ve cisimlerle anılmakta olup cevher ve cisim olmazsa arazların varlığı düşünülemez.

Muammer’e göre siyahlık, beyazlık; kuruluk, yaşlık; sıcaklık, soğukluk vb. arazların hepsi cisimlerden farklıdır. Arazlar cismin kendi değil cisimden ayrı bir özelliğidir.³²⁶ Ona göre arazlar cisimlerden soyutlanamazlar. Arazlar bir cisim için olmazsa olmaz bir durumdur. Bir cisim varlığını ancak arazlarla ispatlayabilir, nasıl ki üşüdüğümüzde, titrediğimizde veya öksürdüğümüzde hasta olduğumuz anlaşılıyorsa aynı şekilde arazlarda kendini gösterdiğinde cisimlerin varlığını ortaya koymuş oluyor. Aksi halde cismin varlığını kanıtlayacak arazlardan başka bir işaret yoktur.

Cisimlerle dış dünya arasındaki iletişimi arazlar sağlamaktadır. Şayet arazlar olmasaydı dış dünyada cisimlerin varlığı algılanamazdı. Bir gülü gördüğümüzde onun gövdesinin yeşil ve dikenli, yapraklarının kırmızı olduğunu anlarız ya da kokladığımızda çok hoş bir kokusu olduğunu anlarız sonuçta gülün cisim olarak kendini değil dış dünyaya yansıyan renk, koku vb. arazlarını idrak edebiliriz. Bu örnekte olduğu gibi Muammer bir cismi, cismin kendisi değil arazları ile anlaşıldığını söylemiştir.³²⁷

Muammer arazları yaratanın Allah olmadığını ve Allah’ın arazları yaratmaya istitâatinin olmadığını söylemiştir.³²⁸ Ona göre koku, tat, renk, acizlik, kuvvet, hastalık, sıhhat, ölüm, yaşam vb. arazların kendisine var olan tabiatları gereği cevherlerin ve cismin fiilidir.³²⁹ Sekiz cevher bir araya gelerek cismi oluşturur. Cisim meydana geldikten sonra cisimde olması gereken herhangi bir arazın var olabilmesi için sekiz cevherden her biri kendisinde var olan tabiatla arazın bir kısmını meydana getirir ve sekiz cevher birleşerek bir arazi meydana getirirler.³³⁰

Muammer arazları varlık âlemine getirenler açısından ikiye ayırmıştır. Birincisi canlıların meydana getirdiği arazlar, ikincisi cansız varlıkların ve ölümlerin meydana getirdiği arazlardır. Cansız varlıkların meydana getirdiği arazları canlı

³²⁵ Cüveynî, *Lüma’u’l-edille*, 87.

³²⁶ Eş’arî, *Makâlât*, 347.

³²⁷ Eş’arî, *Makâlât*, 363.

³²⁸ Eş’arî, *Makâlât*, 199, 584.

³²⁹ Eş’arî, *Makâlât*, 303, 547, 584.

³³⁰ Eş’arî, *Makâlât*, 303.

varlıkların yaptığını söylemek imkânsızdır.³³¹ Ona göre, kelâm bir arazdır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim de bir kelâm olduğu için araz kategorisine dâhildir. Ancak Allah'ın arazları yaratamayacağı görüşü doğrultusunda, Kur'an-ı Kerim hangi mekânda işitiliyorsa, o mekânın oluşturduğu bir araz olarak değerlendirilir. Bu bağlamda, eğer Kur'an-ı Kerim bir ağaçtan işitilirse, bu durumda Kur'an-ı Kerim, ağacın fiili olarak kabul edilir.³³²

Muammer beş duyuyu (dokunma, tatma, işitme, görme ve koklama) beden dışında bir araz olarak kabul etmektedir. Ayrıca insan hakkındaki görüşleri bölümünde ifade ettiğimiz insan denildiğinde akla ilk gelen nefsin de beden ve beş duyudan hariç başka bir araz olduğunu söylemektedir.³³³

2.4. Nazzâm'ın Cisimlerin Tabiatı Görüşü İle Mâna Teorisi'nin Benzerlikleri Ve Farklılıkları

Tezimizin bu bölümünde çalışmamızın da konusunu teşkil eden Muammer b. Abbâd es-Sülemî ile tabiat anlayışının önde gelen isimlerinden olan Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr b. Hânî' en-Nazzâm'ın tabiat anlayışlarını inceleyip karşılaştıracaktır.

(طبع) t-b-a fiillinin mastarı olan (طبع) tab' kelimesi sözlükte “ inşa etmek, biçim vermek,³³⁴ şekil vermek, bir şekil üzere yapmak,³³⁵ mühürlemek”³³⁶ anlamlarına gelmektedir. (طبيعة) tabiat kelimesi ise tab' mastarının ismidir ve “yaratılış, seciyye(huy, karakter, mizaç, yaradılış, maya, doğa, özellik), yaratılıştan gelen cibiliyyet,³³⁷ bir varlığın tabi özelliklerinin hepsi, insan davranışlarına yön veren fitrat”³³⁸ anlamlarına gelmektedir.

Ayrıca tab' ve tabiat kelimelerine ayrı ayrı anlamlar verenlerde olmuştur. Tab' (طبع) kelimesi insanda iradesi olmaksızın var olan şey, insanın yaratılışından

³³¹ Eş'arî, *Makâlât*, 192.

³³² Eş'arî, *Makâlât*, 192.

³³³ Eş'arî, *Makâlât*, 339.

³³⁴ Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/325-327.

³³⁵ Topaloğlu-Çelebi, “Tab' ”, 320.

³³⁶ İsfahânî, “ t-b-a”, 393.

³³⁷ Manzûr, “tb'a”, 2634; Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcû'l-arûs min cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Abdülalim Tahavi (Matbaatü Hükûmetü'l- Küveyt, 1984), “tb'a”, 16/437.

³³⁸ Topaloğlu-Çelebi, “Tab' ”, 320.

gelen cibiliyyet³³⁹ anlamına gelmektedir. Tabiat (طبيعة) kelimesi ise cisimlerin içinde onun varlığıyla var olduğu, varlığının tamamlandığı, cisimlerin kendi içindeki bir kuvvettir.³⁴⁰ Tanımdan da anlaşılacağı üzere tab' daha çok insan ve insan varlığının tabiatını anlatmak için kullanılırken tabiat kelimesi ise insan dışındaki cisimlerin tabiatı için kullanılmıştır.

Nazzâm çatı kavram olarak cevher ve arazları kabul etmektedir. Ancak onun cevher ve araz kelimelerinden anladığı tamamen farklıdır. Öncelikle ona göre cevher, bildiğimiz anlamda cismin en küçük hali olan ve bölünme kabul etmeyen bir şey değildir. Ona göre her cismin bir yarısı vardır, her yarının da bir yarısı daha vardır. Cisimler sonsuza kadar bölünür.³⁴¹ Bu açıklamadan Nazzâm'ın anti-atomcu olduğu anlaşılmaktadır.

Nazzâm araz olarak sadece hareketi kabul etmektedir. Hareketin dışında hiçbir arazın varlığını kabul etmemektedir. O bütün cisimlerin hareketli olduğunu ve sükûnun ise sadece sözlük açısından hareketin zıddı olarak var olduğunu savunmuştur. O sükûnu i'timâd kelimesiyle açıklamaktadır. Ona göre sükûn cismin iki vakitte mekâna yaslanmasıdır, sükûn bildiğimiz anlamda durmak değil yaslanma hareketidir.³⁴² Burada ona cisimlerin sesleri; yiyecek ve içeceklerin acı, ekşi, tatlı, tuzlu vb. tatları; gördüğümüz eşyaların renkleri; güzel ya da çirkin kokuları ne olarak kabul ediyorsun şeklinde bir soru sorulduğunda O bütün bu tatlar, kokular, renkler, sesler vb. durumları latif cisimler olduğunu söylüyordu.³⁴³

Nazzâm her cismin bir tabiatı olduğunu ve o tabiata uygun bir şekilde hareket edip tabiatlarına özgü fiilleri gerçekleştirdiklerini söylemektedir. Her cisim tabiatının gereğini yerine getirmektedir. Örneğin bitkiler tabiatlarının gereği fotosentez yaparak oksijen üretmektedir, arılar tabiatları gereği çiçeklerden polenleri toplayıp bal yapmaktadır. Bu ve benzeri bütün işlemleri cisimlerin tabiatları gerçekleştirmektedir.³⁴⁴ Cisimlerin tabiatı sadece canlı varlıklar için değil aynı zamanda cansız varlıklar için de geçerlidir. Ateşte yakıcılık, suda serinlik, taşta

³³⁹ Cürcânî, "Tab' ", 119.

³⁴⁰ Cürcânî, "tabiat", 119.

³⁴¹ Eş'arî, *Makâlât*, 304, 318, 568; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 83; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 69-70.

³⁴² Eş'arî, *Makâlât*, 318; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 69.

³⁴³ Eş'arî, *Makâlât*, 347, 404, 405; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 81-82.

³⁴⁴ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 40; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 81-82; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 67-69.

ağırlık, dumanda göğe yükselme, bıçakta kesme, yiyecek ve içeceklerde yiyene güç verme tabiatları vardır ve âlemin işleyişi cisimlerin tabiatlarıyla devam etmektedir.³⁴⁵

Tam bu noktada akla şöyle bir soru gelmektedir. Peki, cisimlerde var olan ve âlemin işleyişini sağlayan bu tabiatların kaynağı nedir? Cevap olarak cisimlerin tabiatının kaynağı Allah'tır. Cisimlere bu tabiatları Allah yaratmış ve cisimlerin emrine vermiştir.³⁴⁶ Allah cisimleri yaratırken gerekli şartlar oluştuğunda cisimlerin tabiatının gerektirdiği fiilleri zorunlu olarak gerçekleştirecek şekilde yaratmıştır. Kış mevsiminde toprak kuru ve hiçbir şey yetişmezken ilkbahar mevsimi gelip de yağmur yağdığında Allah'ın toprağa verdiği tabiatla toprak yeşermekte ve bitkiler aynı şekilde Allah'ın onlara verdiği tabiatla uygun olarak çiçek açıp meyve vermektedir. Bütün bunların hepsi Allah'ın cisimleri ilk yaratırken onlara gerekli sebepler meydana geldiğinde cisimlerin zorunlu olarak tabiatlarının gereğini yapacak şekilde yaratmasından dolayıdır.³⁴⁷

Cisimlerdeki bu tabiat mutlak manada geçerliğini koruyabilir mi? Nazzâm bu sorunun cevabına “hayır” demiştir. Büyük bir taşın özelliği yuvarlanmaktır ancak dışsal bir etki ile taşın yuvarlanması engellenebilir. Aynı şekilde taşın özelliği ağırlıktır ve aşağı doğru hareket etmesidir. Dışsal bir etki ile taş yukarı doğru fırlatılırsa aşağı doğru düşmek yerine yukarı doğru havalanmaktadır. Dumanın özelliği hafif olması ve yukarı doğru havalanmasıdır ancak bir pervane yardımıyla ya da başka bir şekilde yukarıdan dumana doğru hava üflenirse duman yukarı doğru hareket etmek yerine aşağı doğru hareket edecektir. Aynı şekilde anne karnındaki çocuğun gelişimini etkileyen etmenler beslenme tarzı, hamile annenin yaşadıkları olaylar vb. durumlar çocuğun gelişimini etkilemektedir. Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere Nazzâm'ın tabiat anlayışında nedensellik vardır ancak katı ve mutlak bir nedensellik yoktur.³⁴⁸

³⁴⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 40; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 81-82; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 67-69; Ebû'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *el-Muğnî fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-tevlid*, thk. Doktor Tefvik Tüveyl – Saîd Zêyad, (Y.y, t.s.), 9/11; Ebû'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 18.

³⁴⁶ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 40; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/11.

³⁴⁷ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 496; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/11.

³⁴⁸ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 48; Ebû Osmân b. Bahr el-Câhiz, *Kitâbü'l-hayevân*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun, (Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evladuhu, 1943), 5/35-36.

Cisimlerin tabiatı olduğunu savunan diğer isim ise Muammer b. Abbâd es-Sülemî'dir.³⁴⁹ Çalışmamızda daha önce bahsettiğimiz üzere Muammer'e göre Allah sadece cevherleri ve onların birleşmeleri ile oluşan cisimleri yaratmıştır.³⁵⁰ Cisimlerin siyahlık beyazlık, kuruluk yaşlık, acılık tatlılık vb. sıfatlarını ya da cisimlerin yürümek, yemek, içmek, gülmek vb. fiiller gibi bütün arazları cisimler yaratmaktadır.³⁵¹ Allah cisimleri yaratmıştır. Âlemin işleyişi cisimlerin tabiatının inisiyatifindedir.

Muammer'e göre varlık âleminde araz olarak ne gerçekleşiyorsa hepsinin tek sebebi cisimlerin tabiatıdır. Nasıl ki bir araba, fabrikada yapılırken hareket edip bir yerden bir yere gitmek için tasarlanmışsa, yine bilgisayar tasarlanırken çok çeşitli ve karmaşık işlemleri yapacak şekilde tasarlanmışsa aynı şekilde cisimlerde meydana getirdikleri bütün arazları yapabilecek bir tabiata sahiptir. Bitkilerin yeşil olmasının sebebi onun tabiatından dolayıdır. Bir meyve çekirdeğinin içinde onu toprağa attığımızda önce toprakta patlayıp filizleneceğinin sonra ise fidan haline gelip büyüüp meyve vermesi vb. durumların hepsinin meydana gelişi o çekirdeğin ve o ağacın tabiatından kaynaklanmaktadır. Gök cisimlerinin hareketleri de kendi tabiatlarından kaynaklanmaktadır.³⁵²

İnsanın fiilleri için ise, insanın gücünün yettiği ve gerçekleştirdiği fiillerin sahibi insandır. Gücünün kapsamını aşan fiiller ise tabiatın fiilleridir. İnsanın yemek yemesi, su içmesi, konuşması vb. fiilleri insanın kendisinin fiilleridir. Ancak kalbinin vücuduna kan pompalaması, midesinin ve bağırsaklarının yediği yiyecekleri sindirmesi, böbreklerinin çalışması gibi durumlar ise bedeninin tabiatının ürünüdür. Diğer kelâm âlimlerinin Allah'a atfettiği bütün fiilleri de Muammer tabiata bağlamaktadır ve bütün fiilleri cisimlerin tabiatının yarattığını söylemektedir.³⁵³ Ona göre ister ihtiyari olsun ister tabiatlarının gereği olsun bütün arazlar cisimlerin fiilidir.³⁵⁴

³⁴⁹ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*, 396.

³⁵⁰ Eş'arî, *Makâlât*, 192, 199, 584; Bağdâdî, *Uslü'd-dîn*, 94, 135, 139, 177, 238-239, 335-336.

³⁵¹ Eş'arî, *Makâlât*, 192, 199, 584; Bağdâdî, *Uslü'd-dîn*, 94, 135, 139, 177, 238-239, 335-336; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 495; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/11; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 53-55; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 90-91; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

³⁵² Eş'arî, *Makâlât*, 192, 199, 584; Bağdâdî, *Uslü'd-dîn*, 135, 139, 177, 238-239, 335-336; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 495; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/11; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 53-55; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 90-91; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

³⁵³ Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât* I, 495; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/11.

³⁵⁴ Bağdâdî, *Uslü'd-dîn*, 135, 139, 177, 238-239, 335-336; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 495.

İslam da atom nazariyesi ile tabiat nazariyesi birbirlerine alternatif ve karşı olarak ortaya atılmış nazariyelerdir. Hem atom hem de tabiatçı görüşü benimseyen yok denecek kadar azdır. Muammer'in atom anlayışından da anlaşılacağına üzere hem atomların varlığını kanıtlamaya çalışarak atomcu nazariyeyi savunmuş hem de tabiat görüşü ile de tabiatçı nazariyeyi savunan ilk İslam âlimidir. Bu özelliğiyle, hem atomculuk hem de tabiatçılığı tek bir çerçevede birleştiren nadir İslam âlimlerinden biri olmuştur. Dolayısıyla, bir yanda atomcu nazariye, diğer yanda tabiatçı nazariye arasında üçüncü bir yaklaşım geliştirmiş bir âlim olarak dikkat çekmektedir.

Tam bu noktada şu soru akla gelmektedir. Muammer'in tabiat teorisi ile mâna teorisi arasında bir çelişki bulunmaktadır. Muammer mâna teorisinde her şeyin kaynağının mâna olduğunu söylerken insan görüşünü anlatırken insanın yaptığı bütün fiilleri nefsin irade ettiğini ve vücudun da yerine getirdiğini söylemektedir. Aynı şekilde cisimlerin tabiatları konusu geldiğinde de cisimlerin fiillerinin kaynağının cisimlerin tabiatı olduğunu söylemektedir. Ve burada bir çelişki görünmektedir. Arazları meydana getiren mânalar mı, yoksa cisimlerin tabiatı mı? Daha doğru soru mânaların kaynağı tabiat mı, yoksa cisimlerin tabiatının kaynağı mânalar mı? Ya da cisimlerin tabiatının kaynağı nedir?

Burada iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. Birinci yaklaşım cisimlerin tabiatının kaynağı Allah'tır. Allah cisimleri yaratırken cisimleri tabiatlarıyla beraber yaratmış yeri ve zamanı geldiğinde tabiatlarını ortaya çıkarabilecek bir potansiyelde yaratmıştır. Allah kuşu yaratırken uçabilecek şekilde yaratmış ve zamanı geldiğinde kuş ta tabiatı gereği uçmaktadır.³⁵⁵ Ayrıca hem Muammer hem de Nazzâm için; cansız varlıklarda meydana gelen değişimler içinde bulundukları mekândan kaynaklanmaktadır. Zira “cansız varlıklar içinde bulundukları mekânın tabiatından etkilenmektedirler.” şeklinde bir rivayet bulunmaktadır.³⁵⁶

İkinci yaklaşım ise cisimlerin tabiatının kaynağı mânalardır. Cisimlerin tabiatlarının dayandığı yer mânalardır. Mânaların varlığı ile cisimlerin tabiatları meydana gelmektedir. Cisimlerin tabiatlarına uygun olarak hareket etmesini sağlayan

³⁵⁵ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 53-55.

³⁵⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhü'l-Usulî'l-Hamse*, 187.

şey onlara hulûl eden mânalardır.³⁵⁷ Daha önce belirttiğimiz gibi iki cisimden biri tabiatlarını gereği olarak sakin diğeri hareketli ise o iki cisimde sakinliği ve hareketliliği sağlayan şey mânadır. Mânalar cisimlere hulûl etmekte ve cisimler de tabiatlarının gereğini yapmaktadırlar.³⁵⁸

Bu iki yaklaşımdan sanki şöyle bir orta yol anlaşılmaktadır. Allah cisimleri yaratırken potansiyel olarak tabiatlarını gerçekleştirebilecek bir şekilde yaratmıştır. Ayrıca mânalar cisimlere hulûl etmesiyle cisimler tabiatları gereği fiilleri meydana gelmektedir. Tam bu noktada çift başlılık ortaya çıkmaktadır. Cisimlerin fiillerinin kaynağı Allah mı? Mânalar mı? Bu sorunun cevabı verilememektedir.

Nazzâm'ın ve Muammer'in ikisi de cisimlerde tabiat olduğunu savunmaktadır. Ancak tabiat anlayışlarında farklılıklar bulunmaktadır. Öncelikle Nazzâm'ın anlayışına göre, cisimlerin tabiatları, Allah'ın yaratılış sırasında onlara yüklediği özelliklerden kaynaklanmaktadır. Bu durum, cisimlerin tabiatlarını dolaylı da olsa Allah'a dayandırdığı anlamına gelmektedir. Muammerde ise tam bir netlik yoktur. Bir görüşe göre tabiatın kaynağı Allah'tır. Diğer görüşe göre cisimlerin tabiatları hemen hemen her konuda olduğu gibi mânalara dayanmaktadır. Cisimlerin tabiatı, mânaların cisimlere hulûl etmesiyle ortaya çıkmaktadır.

Nazzâm'ın da Muammer'in de tabiat anlayışı nedensellik içermektedir. Ancak Nazzâm'ın tabiat düşüncesi esnek ve yumuşak bir nedenselliğe sahipken, Muammer'in tabiat düşüncesi katı ve mutlak bir nedensellik anlayışına sahiptir.

Nazzâm, cisimlerin sonsuza kadar bölünebileceğini ve bu bölünmenin bir sonu olmadığını savunarak anti-atomcu bir yaklaşım benimsemiş ve bu doğrultuda tabiat nazariyesi'ni geliştirmiştir. Öte yandan, Muammer ise hem atomculuğu hem de tabiatçılığı savunmuştur.

Nazzâm hareket harici hiçbir arazı kabul etmemektedir. Genel ulemanın araz olarak kabul ettiği her şeyi o latif cisim olarak kabul etmiş ve arazları kabul etmemiştir. Muammer arazları kabul etmiştir ve tabiat anlayışını bu doğrultuda düzenlemiştir.

³⁵⁷ Yunus Cengiz, "Mâna Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I Meta-Fizik 2*, haz. Ömer Türker, (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 2/1002.

³⁵⁸ Cengiz, "Mâna Teorisi", 2/1002.

Nazzâm cisimlerin tabiatının dış etkenlerin etkisiyle değişebileceğine vurgu yapmıştır. Ancak Muammer de cisimlerin tabiatını dıştan bir etki ile etkilenmesi konusunda herhangi bir bilgi bulunmamaktadır.

2.5. Nedensellik

Nedensellik, “nedenle sonuç arasındaki ilişki”;³⁵⁹ “neden ile etki arasındaki bağlantı”;³⁶⁰ “zaman dizini içinde, biri olmadan diğerinin de ortaya çıkmayacağı iki olay, fenomen ya da süreç arasındaki ilişki” gibi anlamlara gelmektedir. Sebeplilik nedensellikle aynı anlamda kullanılmaktadır.³⁶¹ Sebepliliğin Arapça karşılığı illiyettir.³⁶² İlliyet, “her hadisenin bir sebebi olduğu ve kâinatta olup biten şeylerin zorunlu bir sebep-sonuç ilkesine göre vuku bulduğu görüşünü ifade eder.”³⁶³

Nedensellik; yumuşak, ılımlı ve katı olmak üzere üçe ayrılmış ve şöyle bir tablo ile gösterilmiştir.³⁶⁴

Düzy	Neden	Sonuç	Belirlenim
(1) Yumuşak	Her olayın bir Nedeni (cause) Vardır.	Her olayın bir sonucu (effect) vardır.	Evrende önceki olaylar sonraki olayları belirler.
2) İlmlı	Her olayın <i>Belirli</i> bir nedeni vardır.	Her olayın <i>belirli</i> bir sonucu vardır	Evrende önceki <i>belli</i> olaylar sonraki <i>belli</i> olayları belirler.
(3) Katı	Her olayın <i>Zorunlu olan Belirli</i> bir nedeni Vardır.	Her olayın <i>zorunlu olan belirli bir</i> sonucu vardır.	Evrende önceki <i>belli</i> olaylar sonraki <i>belli</i> olayları <i>zorunlu olarak</i> belirler.

365

³⁵⁹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989), “Nedensellik”, 271.

³⁶⁰ Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, “Nedensellik”, 124.

³⁶¹ Orhan Hançerlioğlu, “Sebeplilik”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar* (İstanbul: Remzi Kitapevi, 1979), 6/51.

³⁶² İlhan Kutluer, “İlliyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 6 Mayıs 2024).

³⁶³ Topaloğlu-Çelebi, “İlliyet”, 164.

³⁶⁴ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 206.

³⁶⁵ Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi*, 206.

Nedenselliği savunan nadir İslam âlimlerinden biri Muammer'dir.³⁶⁶ Muammer'in nedensellik anlayışı çok katı ve kesin bir çerçeve oturtulmuştur.³⁶⁷ Daha önce belirttiğimiz gibi Muammer Allah'ın sadece cisimleri yarattığını, arazları yaratanın ise cisimler olduğunu söylemiştir.³⁶⁸ Bu durum Muammer'in âlemin işleyişi konusundaki düşüncesi hakkında bize fikir vermektedir. Muammer'e göre Allah cisimlerin varlık âlemine ilk çıkışında arazları yaratmak için onlara bir özellik vermiştir. Böylece cisimler kendi arazlarını yaratabilmektedir. Allah âlemin işleyişinde hiçbir müdahalede bulunamamaktadır. O sadece sistemi kurmuştur, sistemin işleyişine müdahil olmamaktadır. Bu nedenle, âlem tamamen sebep-sonuç ilişkisine dayalı bir nedensellik çerçevesinde işlemektedir.³⁶⁹ Bu nedensellik o kadar kesin ve katıdır ki Allah cisimlerin hareketlerine ya da ne yaptığına, ne yapmak istediğine karışamaz. Bu durum sadece insan gibi şuurlu ve yapmak istedikleri fiiller konusunda seçim yapabilen varlıklar için geçerli değil; ateş, taş, toprak, gök cisimleri gibi cansız ve seçim hakkı olmayan maddeler içinde geçerlidir. Muammer'in katı ve sert bir nedensellik anlayışının olduğu görülmektedir. Tabloya göre (2) ılımlı bir nedensellikten (3) katı bir nedenselliğe doğru evrilen bir nedensellik anlayışının olduğu anlaşılmaktadır.³⁷⁰

Muammer'in nedensellik anlayışına ilişkin iki farklı yaklaşım bulunmaktadır. İlk yaklaşım, Muammer'in görüşlerini destekleyerek onun bu düşünce sistemine nasıl ulaştığını savunur ve görüşlerinin dayandığı gerekçeleri açıklamaya odaklanır. İkinci yaklaşım ise, Muammer'in nedensellik anlayışını eleştirerek bu yaklaşımın hatalı olduğunu ileri sürmekte ve bu hatanın yol açabileceği sorunlara dikkat çekmektedir.

Muammer'in görüşlerini benimseyenlere göre, Muammer arazları Allah değil de cisimlerin yarattığını savunarak öncelikle varlık âlemindeki bütün kötülüklerden Allah'ı soyutlamıştır. Muammer'in tabiatı aktif hale getirmekle "Allah kötü bir iş, bir

³⁶⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usulî'l-hamse*, 396.

³⁶⁷ Ahmet Mekin Kandemir, *Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat(Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme*, *Kader* 18/1 (2020), 43; Halil İbrahim Bulut, "Din Bilim Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik ya da Hissî Mucizelerin İmkânı Meselesi", *Bir Kelâm Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi: İlahiyat Fakülteleri Kelâm Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu*, (Çorum: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, 202), 235.

³⁶⁸ Eş'arî, *Makâlât*, 192, 199, 584; Bağdâdî, *Uslû'd-dîn*, 135, 139, 177, 238-239, 335-336; Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 495; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, 9/11; Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 53-55; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 90-91; İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

³⁶⁹ Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi*, 198.

³⁷⁰ Kandemir, *Mu'tezile Kelâmında Tabii Nedensellik Düşüncesi*, 207.

fiil gerçekleştirmez” tezini kanıtlamaya çalışmış; Dünyadaki kötülüklerden Allah’ı tenzih etmeye çalışmıştır.³⁷¹ Aynı şekilde Muammer’in nedenselliği savunmasının diğer sebebi de eğer Allah arazları yaratmış olsaydı bütün arazlar için bir mekân şartı gerekliydi. Allah cisimleri hareket ettirebilirse kendisinin de hareket etmesi gerekmektedir. Ya da tam tersi bir cismi hareketsiz bırakabilirse kendisi de hareketsiz kalabilmelidir. Bu durum Allah’ın diğer yaratılmışlar gibi mekânla temas etme durumunu ortaya çıkarmaktadır ki bu da Allah için düşünülemez. Allah’ın mekândan münezzeh tutulabilmesi için, arazların yaratılmasını Allah’ın değil cisimlerin meydana getirmesi gerekmektedir. Bu durumun zorunlu sonucu olarak da nedensellik ortaya çıkmaktadır.³⁷²

Nedensellik görüşünden dolayı Muammer’i tenkit edenlerse Muammer’in “arazları cisimler yaratmıştır, Allah değil diyerek” Allah’ın bütün evrenin işleyişinden, gidişatından soyutladığını söylemekte. Allah’ı pasif hale getirdiğini savunmaktadırlar.³⁷³ Bunun sonucu olarak Muammer’in tanrı anlayışının deizmdeki gibi tanrı âlemi yarattı ve işleyişine karışmadı şeklinde etken bir tanrı anlayışından ziyade edilgen bir tanrı anlayışı olduğu anlamı çıktığını söylemişlerdir.³⁷⁴

2.6. Mu'cize

Arapça’da mu'cize معجزة kelimesi sözlükte “bir şeye güç yetirememek, başkasını aciz bırakmak, öne geçmek, engel olmak, hızını kesmek, kararsızlık, bir şeyin sonu ve arkası”³⁷⁵ gibi anlamlara gelen عَجَز fiilinin başına bir hemze (l) eklenerek if’al babından olan ve “aciz bırakmak, aciz kılmak”³⁷⁶ anlamına gelen اعجز fiilinden türeyen isimi faildir. Ayrıca “başkasını aciz bırakan” anlamındaki معجز kelimesi “başkasını güçlü kadir kılan” anlamındaki مُقَدِّر kelimesinin zıddıdır.³⁷⁷ Mu’cize معجزة kelimesinin sonundaki “te” müenneslik “te” si değil, mübalağa için getirilmiş “te” dir. Kelimenin aslı olan معجز kelimesine abartı katmak için kelimenin sonuna “te” getirilmiş ve معجزة olmuştur.³⁷⁸

³⁷¹ Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Şa-to yayınları, 2013), 76.

³⁷² Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefi fi’l-İslâm*, 1/514.

³⁷³ Hasan Türkmen, “Muammer b. Abbâd’ın Tabii Zorunluluk Nazariyesinin Deizmi Çağırıştırması”, *Kesit Akademi Dergisi*, 14 (Haziran 2018), 157.

³⁷⁴ Türkmen, “Muammer b. Abbâd’ın Tabii Zorunluluk Nazariyesinin Deizmi Çağırıştırması”, 153-161.

³⁷⁵ İbn Manzûr, *Lisânu’l- ‘Arab*, “acz” 2816-2818.

³⁷⁶ Almanny (Almy), (Erişim 21 Ekim 2024).

³⁷⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûlu’l Hamse*, 568.

³⁷⁸ Sabûnî, *Kitabü’l-bidâye*, 87-88.

Terim anlam olarak mu'cize nübüvvet iddiasında bulunan kişinin elinde meydana gelen, muhataplarını benzerini getirmek noktasında aciz bırakan ve olağanüstü olay şeklinde tanımlanır.³⁷⁹

Kelâmcılar gerçek bir peygamberle yalancı peygamber arasındaki farkı; mu'cize ile mu'cize olmayan ama olağanüstü olaylar olan keramet, irhâs (peygamberlerde nübüvvet öncesi meydana gelen olağanüstü olaylar), istidrâc (kâfir insanlarda meydana gelen olağanüstü olaylar) vb. durumlardan ayırt edebilmek için ve bir olağanüstü olayın mu'cize sayılabilmesi için bazı şartlar belirlemiştir.³⁸⁰ Mu'cizenin tanımında olduğu gibi bir olağanüstü olayın mu'cize olabilmesi için gereken şartlar konusunda da fikir birliği sağlanamamıştır. Genel olarak bu şartları şöyle sıralayabiliriz:

1. Mu'cizeyi meydana getiren Allah olmalıdır. Burada maksat şayet Allah nübüvvet iddia eden kişinin nübüvvetini onaylayacaksa onu bizzat kendi fiiliyle onaylamalıdır ki herkesin güç getiremeyeceği bir fiil olmalıdır. Bu da ancak bizzat Allah'ın faili olduğu bir fiil olmalıdır.³⁸¹

2. Mu'cize olağan dışı bir olay olmalıdır. İnsanlar arasında sıradan sayılacak bir durum olmamalıdır. Şayet sıradan şeyler mu'cize olarak sunulursa; güneşin doğudan doğmayı, baharda tabiatın canlanması gibi, bu mu'cize sayılmaz. Mu'cize sıra dışı bir olay olmalıdır.³⁸²

3. Mu'cize nübüvvet iddiasında bulunan kişinin söylediklerine uygun bir şekilde meydana gelmesi gerekir. Örneğin; benim peygamberliğimin ispatı şu olağanüstü olay dese ve onunla alakasız bir olağanüstü olay gerçekleşse bu mu'cize sayılmaz.³⁸³

4. Mu'cizenin nübüvvet iddiasından sonra meydana gelmesi gerekir. Peygamberlik olmadan meydana gelen olaylar keramet, irhas vb.

³⁷⁹ Topaloğlu-Çelebi, "Mu'cize", 239; Halil İbrahim Bulut "Mu'cize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/348-351.

³⁸⁰ Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 20.

³⁸¹ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 246; Ebû'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Kitâbü'l-minhâc fî isûlî'd-dîn*, thk. Sâbînê Şahid khan, (Beyrut; ed-Darü'l- Arabiyyetü'l-Ulûm, 2007), 65; Zemahşerî, *Mu'tezile Akâidi Kitâbü'l-Minhâc fî Usûli'd- Dîn*, çev. U. Murat Kılavuz-A. İskender Sarica, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 68; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, 568; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/246.

³⁸² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, 568-569; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/246-247; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 246.

³⁸³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, 569; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/246-247; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 246.

isimle isimlendirilir. Bir olağanüstü olayın mu'cize sayılması için peygamberlik iddiasından sonra meydana gelmesi gerekir. Örneğin; peygamberlik iddiasında bulunan bir kişi “Benim peygamberliğimin kanıtı geçmiş zamanda meydana gelen bir doğal afettir.” diyemez, o olay o kişinin peygamberliğine kanıt olamaz.³⁸⁴

5. Başkası tarafından aynısının, denginin veya bir benzerinin meydana getirilmesi mümkün olmayan olağanüstü bir olaydır.³⁸⁵

6. Nübüvvet iddia eden kişinin elinde vuku bulması gerekir ki o kişinin Allah tarafından nübüvvetinin onaylandığı anlamına gelsin.³⁸⁶

7. Mu'cizeyi gerçekleştiren kişinin mu'cizeyi bizzat kendisi tarafından yalanlanmaması gerekir.³⁸⁷

Konusu bakımından mu'cizeler aklî, hissî, haberi olmak üzere üçe ayrılır.³⁸⁸

Aklî mu'cizeler, insanların düşünmesine, akletmesine, irdelemesine, tefekkür etmesine, incelemesine, anlamasına ve idrak etmesine hitap eden mu'cizelerdir. İnsanların peygamberin ahlaki üstünlüğü, yaşam tarzlarındaki örnekliliği, davranışındaki samimiliği ve ismet, fetanet, emanet, sıdık, tebliğ gibi peygamberlik özellikleri bu tür mu'cizelere örnek olarak verilebilir. Aklî mu'cizelerin en önemlisi Kur'ân-ı Kerimdir. O belagati, fesahati ve gelecekle ilgili verdiği bilgilerle mu'ciz bir kitaptır. Kur'ân-ı Kerim birçok ayetinde insanlara bir benzerinin getirilmesi konusunda³⁸⁹ meydan okumuştur.³⁹⁰

Hissî mu'cizelere; evrenle, tabiatla alakaları sebebiyle “kevnî mu'cizeler”³⁹¹ ve beş duyu organıyla alakasından dolayı “maddi mu'cizeler”³⁹² denir. Bu tür mu'cizeler tabiat kanunlarına meydan okuyan, onları delen ve sınırları dışına çıkan mu'cizelerdir. Bu yönüyle Allah'ın yaratmasının, kudretinin, iradesinin bütün

³⁸⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l Hamse*, 569; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/246-247; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 246.

³⁸⁵ Sabûnî, *Kitabü'l-bidâye*, 88; Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/247.

³⁸⁶ Sabûnî, *Kitabü'l-bidâye*, 88.

³⁸⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkıf*, 8/247-248.

³⁸⁸ Sabûnî, *Kitabü'l-bidâye*, 89-94; Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, 35.

³⁸⁹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), El-Bakara 2/23. el-isrâ 17/88.

³⁹⁰ Sabûnî, *Mâtürîdiyye Akaidi*, 103.

³⁹¹ Bulut “Mu'cize” 30/348-351.

³⁹² Bilal Atik, *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mu'cize Olgusu*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018), 79; Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, 35-36.

yarattıklarına şâmil olduğunu göstermektedir.³⁹³ Aynı şekilde bu tür mu'cizeler meydana geldiği dönemde anlaşılabilen, daha sonraki dönemlere sadece kulaktan duyma yani haber yoluyla nakledilebilir.

Kur'ân-ı Kerim'in birçok yerinde hissi mu'cizenin varlığına dair ayetler vardır. Bu durum Kur'ân-ı Kerim'in hissî mu'cizelerin varlığını teyit ettiğini bize göstermektedir. Bunlardan; Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesi, çamurdan yaptığı kuşların canlanması, doğuştan kör ve alacalı hastalığına yakalanmış insanları tedavi etmesi;³⁹⁴ Hz. Musa'nın İsrâiloğullarının yemek ihtiyacı hissettiklerinde onlara kudret helvası ve bildircin eti yedirmesi,³⁹⁵ Hz. İbrahim'in ateşe atıldığında ateşin Hz. İbrahim'i yakmaması,³⁹⁶ gibi hissi mu'cizeler vardır.

Haberî mu'cizeler; isminden de anlaşıldığı üzere bu mu'cize türü gaybî bilgilerle ilgilidir. Bu mu'cize türünde vurgulanması gereken şey şudur ki; gaybdan haber verilen bilginin kâhinlik, falcılık vb. tür fenomenlerden uzak olması gerekmektedir.³⁹⁷ Ayrıca şans eseri ya da belirli bir araştırma yapılarak bilinebilecek tarzda bilgiler olmaması gerekmektedir.

Bu gaybî bilgi zamanına göre üçe ayrılabilir. Bunlar;

1) Sasanilerin savaşta Bizans'ı yenmesine rağmen gelecekte Bizans'ın Sasanileri yeneceğinin³⁹⁸ söylenmesi, Bedir Savaşı'nın zaferle sonuçlanacağına işaret edilmesi³⁹⁹ gibi geleceğe dair verilen gaybî bilgiler.

2) Hz. İsa'nın insanların evlerinde ne yediklerini ve gizli yerlerde neler sakladığından bahsetmesi,⁴⁰⁰ Peygamber efendimize münafıkların gizledikleri niyetlerinin bildirilmesi,⁴⁰¹ İslam düşmanlarının tuzaklarının bildirilmesi⁴⁰² gibi peygamberin yaşadığı döneme ait ama bilemeyeceği aşikâr gaybî bilgiler.

³⁹³ Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*, 35-36.

³⁹⁴ Âl-i İmrân 3/49. el-Mâide 5/110.

³⁹⁵ El-Bakara 2/57; el-A'râf 7/160

³⁹⁶ El-Enbiyâ 21/67-70; el-'Ankebût 29/24; es-Saffât 37/97-98.

³⁹⁷ Serpil Dayı, *Modern İslam Düşünürlerinin Hissî Mu'cizelere Yaklaşımı* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 38.

³⁹⁸ Er-Rûm 30/1-4.

³⁹⁹ Nûr 24/55; Kamer 54/44-45.

⁴⁰⁰ El-Mâide 5/110.

⁴⁰¹ Muhammed 47/16; Munafikûn 63/8.

⁴⁰² Enfâl 8/30.

3) Geçmiş ümmetlerin yaşam tarzları, yaşayışları vb. konularda, geçmiş peygamberlerin kıssalarının anlatılması⁴⁰³ gibi geçmişe ait gaybî bilgilerdir.

Mâtürîdî âlimlerine göre mu'cizenin varlığı hakikattir ve inkâr edilemez bir gerçektir. Ayrıca, mu'cize, peygamberliğin en önemli delillerinden biri olarak kabul edilmektedir.⁴⁰⁴ Zira mu'cize ile desteklenmeyen nübüvvet iddiası kabul görmez. Mu'cize peygamberliğin Allah tarafından onaylanmasıdır ve yalancı peygamberle gerçek peygamberi ayırt etmek için gereklidir.⁴⁰⁵

İmam Mâtürîdî'ye göre mu'cizenin varlığı, yalnızca nübüvvetin bir delili olarak değil, aynı zamanda Allah'ın varlığının açık bir kanıtı olarak değerlendirilir. Çünkü peygamberler, doğup büyüdüğü toplum tarafından birer insan olarak sahip oldukları sınırları ve yapabilecekleri eylemler iyi bilinen kimselerdir. Nübüvvet iddiasında bulunan bir kişinin beşerî kapasitesinin sınırlı olduğu açıkça bilinmektedir. Bu bağlamda, bir peygamber aracılığıyla insanın gücünü aşan olağanüstü bir olayın gerçekleşmesi, o peygamberi destekleyen ilahi bir gücün varlığına işaret eder. Bu güç ise her şeyin yaratıcısı ve mutlak sahibi olan Allah'tır.⁴⁰⁶

Eş'arî âlimleri peygamberlik iddia eden kişinin doğruluğunu kanıtlamak ve onun ileri sürdüğü iddiayı destelemek için Allah peygamber eli ile mu'cize gerçekleştirebileceğini⁴⁰⁷ ve ayrıca inanmayanlara karşı en kesin, en net cevabın mu'cize olduğunu söylemişlerdir.⁴⁰⁸ Genelde Ehl-i sünnet kelâmcılarının, özelde ise Eş'arî kelâmcılarının mu'cize konusundaki sihirli kelimesi “Allah'ın koyduğu kanun, nizam”⁴⁰⁹ anlamına gelen “sünnetullah” ya da “âdetullah” tır. Onlara göre Allah ile âlem arasında sarsılmaz bir determinizm yani bir sonucun mutlak manada bir sebebe bağlı olduğu ya da bir sebepten muhakkak bir sonuç ortaya çıkacağı fikri, Allah'ın

⁴⁰³ Sabûnî, *Kitabü'l-bidâye*, 92.

⁴⁰⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el- Mâtürîdî es-Semerkindî; *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûcî, (Beyrut: Dârü'l- Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l- İrşad. t.s.), 247; Ebu Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi, (İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım Yayınları, t.s.), 247.

⁴⁰⁵ Sa'düddîn Mes'ûd b.Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn el-Herevî el-Horâsânî et-Taftâzânî, *Şerhu'l-akâidi'n-neseftiyye*, thk. Ali Kemâl, (Beyrut: Dârü'l- İhyâi't- Tûrâsî'l- Arabiyye, t.s.), 125-126; Sa'düddîn et-Taftâzânî, *Şerhu'l Akâid*, çev. Talha Hakan Alp (İstanbul:Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018), 283.

⁴⁰⁶ Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, 267.

⁴⁰⁷ Râzî, *Meâlimi usûlü'd-dîn*, 84; Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 246.

⁴⁰⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd*, 247.

⁴⁰⁹ İlyas Çelebi, “Sünnetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2010), 38/159-160.

mutlak kudretini ve iradesi zedeleyeceği ve peygamberlerin en büyük kanıtı olan mu'cizenin imkansızlığı sonucuna götüreceğinden ötürü reddetmişlerdir.⁴¹⁰

Sebeup ile sonuç arasında zorunlu bir ilişki yoktur. Yani sebebin varlığı sonucun varlığını veya sonucun varlığı sebebin varlığı anlamına gelmediğı gibi bu durumun tam tersi yani sebebin yokluğu sonucun yokluğunu ya da sonucun yokluğu sebebin yokluğunu gerektirmez. Onlar arasındaki ilişkiyi Allah'ın o konuda takdiri ve yaratması belirler. Acıkmış bir kişinin yemek yiyince doyması, acı çeken bir insanın ilaç alınca ağrısının geçmesi, ateş ile pamuğun bir araya getirilince yanması gibi olaylar ise aralarında zorunlu ve değişmez bir illiyet olmasından değil Allah'ın ezeli takdiri gereğince bunları peş peşe yaratmasındandır. Buna da sünnetullah ya da adetullah denilmektedir.⁴¹¹

Eş'arîlerin mu'cize konusundaki görüşleri Allah-âlem arasındaki ilişkiye göre şekillenmektedir. Onlar âlemde mutlak güç sahibi, her şeyin yaratıcısı ve yöneticisi olan Allah'ın bilgisi, iradesi, kudreti dışında hiçbir şeyin olamayacağını söylemişlerdir.⁴¹² Ayrıca şunu da belirtmeliyiz ki; “Eş'arîlerin evren tasavvuru, onların Allah tasavvuruna dayalı olarak gelişmiştir. Bununla beraber mu'cize tasavvurunun, mutlak ilahi kudretin kapsamından bir an bile çıkması mümkün olmayan bir evren tasavvuru dikkate alınmadığı sürece anlaşılması ve izah edilmesi zordur.”⁴¹³

Mu'tezilî âlimlerinin mu'cize anlayışını tam anlamıyla anlayabilmek için onların Allah-âlem ve tabiat ilişkisini anlamak gerekmektedir.⁴¹⁴

Mu'tezile kelâmcılarının tabiat veya âleme dair düşünceleri tam olarak bilinmemektedir. Bunun sebebi olarak temelde üç unsur söyleyebiliriz. Birincisi Mu'tezile âlimlerinin yazdığı birinci el kaynaklara ulaşamadığı için, onların görüşlerini yansıtan ikinci el kaynaklara başvurulmuştur. “İkincisi nesnede tabiatın

⁴¹⁰ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b Muhammed b. Ahmed el- Gazzâlî et-Tûsî, *Tehâfütü'l felâsife*, thk. Sülelyman Dünya (Kahire; Dârü'l-Maârif, 2007), 239-251; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Tehâfütü'l Felâsife*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarioğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 166 -177.

⁴¹¹ Gazzâlî, *Tehâfütü'l felâsife*, 239-251.

⁴¹² Gazzâlî, *Tehâfütü'l felâsife*, 239-251; Ali Mebrûk, *Min İlmi'l- Akâid ilâ Felsefeti't-Târih en-Nübüve*, (Beyrut: Darü't- Tenvîr, 1993), 202-203; Ali Mebrûk, *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*, çev. Muhammed Coşkun, (İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014), 208.

⁴¹³ Mebrûk, *en-Nübüvvet*, 202-203.

⁴¹⁴ Meliha Bilge, *Mu'tezile 'tezilî Düşüncede Mûcize* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021), 103.

varlığını kabul eden Mu'tezile âlimlerinin genel tabiat anlayışına sahip olan kimseler ile aynı fikirleri paylaştıklarının düşünülmesi ve görüşlerindeki ayrıntıların dikkate alınmamasıdır.”⁴¹⁵ Üçüncüsü Mu'tezile âlimlerinin kendi aralarındaki fikir ayrılıkları ve birbirlerine yaptıkları tenkitten kaynaklanan yanlış yönlendirme ve kanaatlere yol açmasıdır.

Mu'tezile âlimlerine göre Allah tabiatta öyle bir düzen kurmuştur ki bir sebebin bir sonucu olur. Sonucun ortaya çıkmasında sebebin kendi içinde var olan bir illet sebebiyle bir sonuç ortaya çıkmıştır. Örneğin; ateşin pamuğa değdiğinde pamuğun yanması ateşin içindeki yakma illetiyledir.⁴¹⁶ Sebep sonucu meydana getirendir. Ayrıca sebebi meydana getiren failin iradesidir. Fail irade ederse sebep meydana gelir. Buradan sebebin sonuca etki etmeyip sebebi ihtiyar eden güç sahibi failin sonucu etkilediği anlaşılmaktadır.⁴¹⁷ Ancak Allah dilerse insanların idrakinin anlayamayacağı bir şekilde bu sebep sonuç ilişkisine müdahale edip değiştirebilir.⁴¹⁸

Nazzâm'a göre; Allah canlı cansız, insan hayvan vb. bütün her şeyi bir anda yaratmıştır. Hz. Âdem'i çocuklarından önce yaratmamış onları aynı anda yaratmıştır. Ayrıca ona göre; “Kümûn, evrendeki tüm nesnelerin veya cisimlerin tek bir mekânda iç içe geçmiş bir halde birbirinin içinde gizlenerek bulunmasına”; zuhur ise “cismin içinde gizli olarak bulunan bu nesnelerin gizlendikleri yerden tabiatlarına uygun bir şekilde cismin dışına çıkmasıdır.” şeklinde tanımlamıştır. Kümûn ve zuhûr teorilerini Nazzâm'ın öğrencisi olan Cahız da hocası gibi savunmuştur.⁴¹⁹

Nazzâm'a göre mu'cize; “Nebilerin ayetlerini(mu'cize) Allah'ın resullerinin eliyle gösterdiği vakitte yaratmasıdır.”⁴²⁰ O Kur'an-ı Kerim'in mu'cize bir kitap olduğuna inanıyordu. Kur'an-ı Kerim'in mu'ciz oluşunun delilleri geçmiş ve gelecekte verildiği haberlerin yanında, Kur'an-ı Kerim'in belagat ve fesahat yönünden insanların onun bir benzerinin yazabileceklerini, ancak o dönem şairlerinin

⁴¹⁵ Bilge, *Mu'tezile'tezilî Düşüncede Mucize*, 105.

⁴¹⁶ Düzgün, “Tabiat”, 39/325-327.

⁴¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, *Nedensellik Kitabı*, 244.

⁴¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “İlliyyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 200), 22/121-123.

⁴¹⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Kümûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121-123; Bilge, *Mu'tezile'tezilî Düşüncede Mucize*, 118.

⁴²⁰ Hayyât, *Kitâbü'l-intisâr*, 51-52.

ve âlimlerinin Allah'ın kudreti ve iradesi ile bunu yapmalarını engellemesi sebebiyle bunu gerçekleştirememeleridir.⁴²¹ Bu güç yetirememe durumuna sarfe denir.⁴²²

Şunu da belirtelim ki Nazzâm; inşikâku-l kamer, peygamber efendimizin parmaklarının arasından suyun akması, elindeki taşın Allah'ı zikretmesi gibi hissi mu'cizelerin varlığını kabul etmemektedir.⁴²³

Cahız, mu'cize ile ilgili olarak; Allah gönderdiği peygamberler ile peygamberlerin içinde bulunduğu kavimde en popüler, en beğenilen ve en iyi oldukları alanda onlardan daha üstün bir mu'cize göndererek onlara gönderdiği kişinin gerçek bir peygamber olduğunu söylemektedir. Hz Musa'nın döneminde firavunun kavmi sihir ve büyü alanında çok ilerlemiş ve o dönemde de büyücüler ve sihirbazlar toplumun önde gelen insanlarındandı. Hz. Musa ile sihirbazların karşılaşmasında, sihirbazların iplerinin Hz. Musa'nın asası yılanı dönüşüp onları yutması üzerine, sihirbazlar Firavun'un yapacağı zulme rağmen Hz. Musa'nın peygamber olduğuna inanmışlardır. Benzer şekilde Hz. İsa'nın içinde yetiştiği toplumda tıp alanında ileri bir düzeyde bulunduğu görülmektedir. Allah Hz. İsa'ya ölüleri bile diriltme mu'cizesi verdi ki adeta Hz. İsa gerçek peygamberdir demek için. Zira onlar insanları tedavi edebiliyorlardı. Ancak ondan daha üstün bir durum ortaya koyarak Hz. İsa'nın peygamberliğinin kanıtı anlamına geliyordu. Peygamberlere daha farklı mu'cizeler verilse de peygamberlerin en büyük mu'cizeleri yaşadığı toplumun en iyi olduğu konuda olmuştur.⁴²⁴

Aynı şekilde Kureyş toplumu da şiirde ve belagatte döneminin zirvesinde idi. Buna karşılık Allah(c.c.) peygamber efendimiz Hz. Muhammed ile belagat yönünden döneminin en iyi şiir ve nazım örneklerinden kat kat üstün bir kitap göndermiştir. Bir benzerini getirmeyi ne şairler ne de hatipler başarabilmiştir. Hatta Kur'an-ı Kerim ile ilgilenmeme ve ondan uzak durmaya çalışmışlardır. Kur'an-ı Kerim çeşitli ayetlerle bir benzerinin getirilmesi konusunda onlara meydan okumuştur. Hatta eğer unuttular ise hatırlatmıştır.⁴²⁵

⁴²¹ Hayyât, *Kitâbü 'l-intisâr*, 26-27; Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihal*, 70-71.

⁴²² Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/140-141.

⁴²³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 77-78.

⁴²⁴ Ebû Osmân Amr b.Bahr el-Câhız, *Kitâbü Hüceci'n-Nübüvve Nübüvvetin Delilleri*, çev. Yasin Ulutaş – Abdulhamit Sinanoğlu (Ankara: Y.y. 2020), 90-91, 99-100.

⁴²⁵ Câhız, *Kitâbü Hüceci'n-Nübüvve*, 87, 105-106.

Cahız, peygamber efendimizin en büyük mu'cizesinin Kur'an-ı Kerim olduğunu söylemiştir. Bunun yanında Kur'an-ı Kerim'den başka mu'cizelerinin olduğunu da kabul etmektedir.⁴²⁶

Kâdî Abdülcebbâr Kur'an-ı Kerim'in mucizliğini; Kur'an-ı Kerim'in belagati ve fesahati, gaybî haber vermesi ve akli deliller olmak üzere üç tane olduğunu belirtmiştir. Ayrıca bu mu'cizeler birbirleri yerine birbirini tamamladıklarını ve birbirleri yerine kullanılabildiğini söylemiştir. Yani Kur'an-ı Kerim'in belagat ve fesahatine bakarak ya da sadece gayptan haber vermesi yönüne bakılarak onun doğruluğunu anlar. Kur'an-ı Kerim'in akla hitap eden delilleri göz önünde bulundurulduğunda belagat ve fesahat ve gaybî haber yönüne bakılmaksızın peygamberimizin peygamberliğinin kabul edilmesi gerektiğini vurgulamıştır.⁴²⁷

Şu ana kadar incelediğimiz kaynaklarda Muammer'in mu'cize konusunda herhangi bir görüşüne rastlamadık ancak onun cisimlerin tabiatı konusundaki ve mâna konusundaki görüşünü incelediğimizde bize mu'cize konusunda nasıl bir düşünceye sahip olduğunun izlerini görebilmekteyiz.

Muammer'in "arazları Allah yaratmaz" sözü ve dünyanın işleyişinde arazların etkisini göz önünde bulundurursak, Muammer'in, klasik anlamda mucizenin şartlarından biri olan "mucizeleri Allah yaratır" fikrine karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'in Allah'ın kelâmı olmadığını tabiatın fiili olduğunu söylemesi de bize bu konuda fikir vermektedir.⁴²⁸ Ayrıca, mu'cizenin bir diğer şartı, olağanüstü bir nitelik taşıması ve tabiat kanunlarının dışına çıkmasıdır. Ancak, Muammer'in düşünce sisteminde cisimlerin tabiatına bağlı olarak nedensellik o kadar merkezi ve katı bir prensip olarak görülür ki, tabiatın sınırlarının aşılması mümkün değildir. Bu katı nedensellik anlayışı, tabiat kanunlarını ihlal edecek herhangi bir durumun ortaya çıkmasına izin vermemektedir.

Bir diğer husus ise mu'cizenin sıradan bir başka kişi tarafından aynısı veya benzerinin meydana getirilememesi lazımdır, bu durum yine nedenselliğe aykırıdır. Çünkü eğer tabiat neden-sonuç ilişkisine göre hareket ediyorsa pekâlâ bir başkası da

⁴²⁶ Cāhız, *Kitābū Hüceci'n-Nübüvve*, 91, 99-100.

⁴²⁷ Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*, thk. Abdülkerim Osman, (Beyrut: Darü'l- Arab, t.s.), 509-511; Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Tesbîtu Delâili'n-Nübüvve*, çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 940.

⁴²⁸ Bağdâdî, *Uslü'd-dîn*, 177-178.

peygamberlik iddia eden kişinin yaptığını yaparak onun aldığı sonucu almalıdır aksi takdirde bu nedensellik ilkesinin olmadığı anlamına gelmektedir.⁴²⁹ Bütün bunların sonunda Allah hiçbir peygamberin peygamberliğini kanıtlamak için mu'cize gerçekleştirmemiştir, çıkarımı yapılabilir.⁴³⁰

Muammer'in mu'cize konusundaki düşüncesine dair ikinci bir görüş, nedenselliğe ve cisimlerin tabiatına uygun bir mu'cize anlayışının mümkün olabileceği yönündedir.⁴³¹ Ancak bu konuda yeteri kadar bilgimiz olmadığı gibi böyle bir düşünceye sahip olmamız için bir veri de yoktur.

⁴²⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 9/11; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Mecmû' fi'l-Muḥîṭ bi't-teklîf*, 11/386; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 437-438; Kandemir, Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat(Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme, 54.

⁴³⁰ Bağdâdî, *Uslû'd-dîn*, 177-178.

⁴³¹ Kandemir, Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat(Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme, 54.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MUAMMER B. ABBÂD ES-SÜLEMÎ'NİN KELÂM SİSTEMİNE DAİR BAZI ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRMELER

3.1. Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Kelâm Sistemine Dair Bazı Eleştiriler

Muammer görüşlerinden dolayı çokça eleştiriye maruz kalmıştır. Eleştirilerin seviyesi o kadar ileriye gitmiştir ki onu dinsizlikle suçlamışlardır. Bu bölümde Muammer b. Abbâd'ı eleştirenleri ve eleştirme sebeplerini ele alacağız.

3.1.1. Abdülkahir el-Bağdadî

Abdülkahir el-Bağdadî (öl. 429/1037-38), Muammer'i pek çok görüşünden dolayı eleştirmiş ve onun fikirlerini kepezilik ve rezillik olarak adlandırmıştır.⁴³²

Muammer'in Allah arazları yaratmamıştır sözü "... De ki: Her şeyi yaratan Allah'tır; o, her şeye üstün gelen tek İlah'tır"⁴³³ ayetine aykırıdır. Aynı şekilde Allah'ın zatı hakkındaki görüşlerinde "Göklerin ve yerin hükümranlılığı o'nundur; diriltir, öldürür; o, her şeye kadirdir"⁴³⁴ ayeti ile çelişmektedir.⁴³⁵ Ayrıca o Allah ezelden beri vardır şeklinde bir söz söylenebileceğini ancak Allah kadimdir denemeyeceğini söylemiştir. Eğer Allah ezelden beri varsa o kadimdir, Allah'a kadim diyemeyeceksek o zaman Allah ezelden beri vardır da diyemeyiz. Bu da bir çelişkidir.⁴³⁶

Muammer, Allah kendini bilemez. Çünkü bilmek işleminde bir bilen bir de bilinen gerekir, Allah'ın her ikisi de olması mümkün olmadığı için Allah kendini bilemez demiştir. Bu yanlış bir görüştür. Nasıl ki hatırlayan kişi kendini de hatırlayabiliyorsa aynı şekilde bilen kişi de kendini bilebilir.⁴³⁷

Bağdadî, arazların cisimlerin tabiatı gereği meydana geldiği fikrine de karşı çıkmaktadır.⁴³⁸ "Eğer arazları Allah'ın değil de cisimlerin yarattığını söylersek, cisimlerin tabiatının Allah'tan daha güçlü olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu durum ise

⁴³² Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90.

⁴³³ Ra'd 13/16

⁴³⁴ Hadid 57/2

⁴³⁵ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90.

⁴³⁶ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 93.

⁴³⁷ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 93.

⁴³⁸ Bağdadî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90

Allah için düşünülemez.”⁴³⁹ demiştir. Muammer Allah’ın ezelî sıfatlarını reddetmiştir. Kelâm sıfatının ezeliliğini de reddetmiştir. “Kur'an-ı Kerim’in Allah’ın fiili olmadığı”nı söylemiştir. Bunu söyleyerek Kur'an-ı Kerim’deki emirlerin, yasakların, yükümlülüklerin vb. durumların Allah tarafından gönderilmediği anlamı çıkmaktadır. Dolayısıyla bu düşünce İslam’ın tamamını ortadan kaldırmak anlamına gelmektedir.⁴⁴⁰

Mâna teorisindeki her bir araz için sonsuz sayıda mânaların ve arazların ortaya çıkması, cismin arazları yerine getirebilmek için dışsal bir etki olan mâna ile gerçekleşmesini eleştirmiştir.⁴⁴¹

Mâna teorisini iki açıdan eleştirmiştir: Öncelikle mânaların sonsuz sayıda olması Allah’ın da sayamayacağı anlamına gelir ki bu durum Allah’ın ilminin sonsuzluğunu zedeler. Ayrıca sonradan var olan arazların sonsuz olması da Allah’tan daha güçlü anlamına gelmektedir. Bu da Allah için düşünülemez.⁴⁴² Arazlar hakkındaki görüşü ile de arazların kıdemine vurgu vardır ki bu da insanı küfre götürmektedir.⁴⁴³

Muammer, insan herhangi bir mekânla sınırlandırılmaz; insanın uzunluk, genişlik, derinlik ve ağırlık gibi dünya ölçüleriyle tanımlanamayacağını söylemiştir. Ayrıca insanı; canlı, güçlü, bilici ve hakîm olarak vasıflandırmıştır. İnsanın cesedine hulûl ederek değil ancak içinden geçenleri bilmek anlamında kontrol etmesi ve insan hakkındaki diğer görüşlerini de düşündüğümüzde insanı Allah’ın sıfatları ile nitelemiştir. Âdeta insanı Allah yerine koymuştur.⁴⁴⁴

Bütün bu eleştirileriyle Bağdâdî, Muammer’i dinsizlerin başı ve kaderiyye mezhebi’nin bir üyesi olarak tanımlamıştır.⁴⁴⁵

3.1.2. Muhammed b. Abdülkerim eş- Şehristânî

Muammer, Allah’ın sıfatlarını ve kaderi reddetmiştir. Hayrın ve şerrin Allah’tan geldiğini de reddetmiştir. Ayrıca bunları benimseyen insanların tekfir edilemeyeceğini ve dalâlete düştüğünün de söylenemeyeceğini belirtmiştir.⁴⁴⁶

⁴³⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 91.

⁴⁴⁰ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 91.

⁴⁴¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 91-92.

⁴⁴² Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 92.

⁴⁴³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 92.

⁴⁴⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 92.

⁴⁴⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 90.

Şehristânî (öl. 548/1153), mâna teorisi'nin sonsuz sayıda arazları kabul etmekle sonuçlanacağını söylemiştir. Ayrıca her araz için sonsuz mânalar zincirinin içinden çıkılmaz bir tekrara sokacağını bildirmiştir. Hareket bizzat kendi zâtı itibariyle sükûnun zıttı değil ona ilişen bir mâna sebebiyle sükûnun karşıtıdır. Bu durumun bütün benzerlikler, farklılıklar için geçerli olduğunu ve her arazın ardında bir mânanın olmasını eleştirmiştir.⁴⁴⁷

Şehristânî, Muammer'in "Allah, cisimlerden başka bir şey yaratmamıştır; arazların ise ister ihtiyarî ister zorunlu olsun, tamamı cisimlerin doğal özelliklerinden kaynaklanır" şeklindeki görüşünü eleştirerek, cisimlerin ortaya çıkışı (hudûs) ve yok oluşunun (fenâ) da diğer arazlar gibi birer araz olduğu yönündeki iddiasını şaşırtıcı bulmuştur.

Şehristânî, Muammer'in "Allah yalnızca cisimleri yaratmıştır; ister ihtiyarî ister zorunlu olsun, tüm arazlar cisimlerin tabiatlarından kaynaklanmaktadır" şeklindeki görüşünü yadırgamış ve bu bağlamda, cisimlerin ortaya çıkışı (hudûs) ve yok oluşunun (fenâ) da diğer arazlar gibi birer araz olduğunu savunmasını tuhaf karşılamıştır. Ayrıca, bu iki arazın Allah tarafından değil, cisimlerin kendileri tarafından yaratıldığını iddia eden Muammer'i eleştirmiştir. Şehristânî'ye göre, "Arazları Allah yaratmamıştır, cisimlerin tabiatı yaratmıştır" ifadesi şu soruları gündeme getirmektedir: Cisimler henüz varlık sahasında bulunmazken nasıl kendilerini var edebilirler? Dahası, cisimler kendi yok oluşlarını nasıl meydana getirip buna nasıl razı olabilirler? Sonuç olarak, bu düşünce Allah'ın hiçbir şeyi yaratmadığını ve hiçbir fiilinin bulunmadığını öne sürmektedir ki, bu yaklaşım doğru ve tutarlı bir bakış açısı değildir.⁴⁴⁸

Muammer'in, "bütün arazları var eden Allah değil cisimlerin tabiatıdır." sözünden hareketle; Allah'ın kelâmı ya araz ya da cevher olmalıdır. Eğer Allah'ın kelâmı arazdır derse onun arazı yaratanın Allah olduğunu söylemesi gerekecek. Aksi takdirde mütekellimsiz bir kelâmın varlığından bahsetmesi gerekir ki böyle bir şey mümkün değildir. Eğer Allah'ın kelâmı cisimdir, derse bu kez de "Allah'ın onu bir mahalde yarattığı şeklindeki kendi sözlerini geçersiz kılmış olur. Çünkü cisim

⁴⁴⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80.

⁴⁴⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80.

⁴⁴⁸ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 80.

cisimle kâim olamaz.”⁴⁴⁹ görüşü ile çelişmektedir. Böylece Allah’ın ezeli sıfatlarını ve onun arazları yarattığı fikrine katılmadığı ortaya çıkmaktadır. Eğer Allah kullarına hitap etmek için bir kelâm sıfatının olmadığını savunursak herhangi bir emirden, yasaktan vb. hükümlerden bahsetmemiz mümkün değildir. Şeriaten ve dinden bahsetmemiz de mümkün değildir. Muammer’in bu görüşünden dolayı büyük bir çelişkide olduğunu ve onun bu durumunu bir utanç olarak nitelemektedir.⁴⁵⁰

Şehristânî’ye göre Muammer’in insanla ilgili olarak “İnsan, öyle bir mâna veya cevherdir ki bu bedenden bağımsızdır. İnsan âlim, kâdir, tercih ve hikmet sahibidir; ne hareketli, ne sakin, ne oluşmuş, ne bir yeri kaplamış, ne gören, ne dokunan, ne hissedenden veya belli bir mekâna hulûl eden değildir. Hiçbir mekân onu kuşatmadığı gibi, hiçbir zaman onu sınırlayamaz. O, içinde yaşadığı cesedin müdebbiridir. Bedenle ilişkisi tedbir ve tasarruftan ibarettir.” şeklindeki görüşü ile filozofları takip etmiştir. Filozofların insan hakkında benzer görüşlerinden etkilenmiştir.⁴⁵¹

Aynı şekilde Muammer’in bilme işlemi için bir bilen birde bilinenin olması gerekir. Bu nedenle Allah’ın kendini bilemeyeceğini savunmuştur. Ayrıca Allah kendinden başkasını da bilmesi mümkün değildir. Zira başkasını bilmesi demek bilginin o bildiği kişiden kaynaklanması demektir. Böyle bir şey Allah için söylenemez. Muammer’den gelen bu rivayetin doğru olmayacağını söylemiş ve hiçbir akıllı başında bir kişinin böyle bir “hezeyanda” bulunamayacağını belirtmiştir.⁴⁵²

Şehristânî de Bağdâdî gibi Muammer’i Allah düşüncesi ve insan görüşlerinden dolayı eleştirmiş ancak Bağdâdî kadar keskin olarak dinsizlikle suçlamamıştır.

3.1.3. İbn Hazm

İbn Hazm(öl. 456/1064), Muammer’e karşı yönelttiği eleştirilerini genel olarak mâna teorisi, Allah görüşü ve insan anlayışı konularında dile getirmektedir.

İbn Hazm; Muammer’in “insanın fiili ancak iradedir. İradenin dışındaki bütün fiiller cisimlerin tabiatının fiilleridir” şeklindeki sözünü eleştirmektedir. Ona göre bu

⁴⁴⁹ Kandemir, *Mu’tezile Kelâmında Tabiî Nedensellik Düşüncesi*, 82.

⁴⁵⁰ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 80;

⁴⁵¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 80.

⁴⁵² Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 80-81.

söz insanı cansız varlıkların, bitkilerin veya hayvanların yaptıklarıyla aynı kategoriye sokmaktadır. Ateş tabiatı gereği yakar, bitkiler tabiatı gereği fotosentez yaparlar ve oksijen üretirler, hayvanlar içgüdüleriyle hareket ederler vb. durumlarla insanların seçimleri (ihtiyarları) sonucu gerçekleşen fiilleri de aynı kategoride değerlendirilemez, demiştir.⁴⁵³

İnsanla ilgili olarak Muammer'in, "Nefs ne cisimdir ne de arazdır." şeklindeki düşüncesi, nefsin bir mekânla bağlantısının olmayışı, herhangi bir cisme vb. temas etmemesi, görünmemesi, hareketli veya durağan olmaması gibi düşüncelerini eleştirmiştir. Bunlara cevap bile verilmeye gerek olmadığını, bu görüşlerin nefsin kadimliğini savunanların görüşü olduğunu ve bu görüşü savunanların da mülhid olduğunu söylemiştir.⁴⁵⁴

Muammer'in "O, ölümü ve hayatı yarattı."⁴⁵⁵ ayetini " o, öldürmeyi ve diriltmeyi yarattı." şeklinde yorumlamasını eleştirmiş ve ayeti bu şekilde yorumlayabilmek için hiçbir emarenin olmadığını söylemiştir. Hiçbir delil olmadan ayeti kendi istediği gibi çarpıtmıştır. Ayrıca ölümü ve hayatı Allah yaratmıştır, ayetinin farklı bir yoruma gerek duyulmayacak kadar net bir ayet olduğunu ve bu konuda da Muammer'in hata yaptığını belirtmiş,⁴⁵⁶ onu fasıklıkla itham etmiştir.⁴⁵⁷

Muammer'in "Allah kendi zatını ne bilebilir ne de bilemez." şeklindeki görüşünü eleştirmiş ve yine Muammer'i bu görüşünden dolayı fasıklıkla suçlamıştır.⁴⁵⁸

Muammer, bütün arazların sebebinin Allah'ın değil de cisimlerin tabiatı olduğunu, söylemiştir. Bildiğimiz anlamda âlem cevherlerden ve arazlardan oluştuğunu belirtmiştir.⁴⁵⁹ Eğer bir kişi, arazları Allah yaratmamıştır derse âlemin yarısını Allah yaratmamış demektir.⁴⁶⁰ Bu bakış açısı Allah'ı güç yetiremeyen aciz bir konuma sokmuş ki, böyle bir şey şanı yüce Allah için düşünülemez.⁴⁶¹ İster isteğe bağlı olsun isterse istemsiz olarak gerçekleşsin bütün fiilleri Allah yaratmıştır. Bunun

⁴⁵³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/82-83.

⁴⁵⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

⁴⁵⁵ Mülk 67/2.

⁴⁵⁶ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/88.

⁴⁵⁷ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

⁴⁵⁸ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

⁴⁵⁹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/62-63.

⁴⁶⁰ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60.

⁴⁶¹ İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/117-118.

aksi bir şey düşünmek ya da söylemek insanı küfre götürecektir. Muammer de arazları Allah’a değil de cisimlerin tabiatına bağladığı için küfre düşmüştür.⁴⁶²

İbn Hazm’a göre Muammer’in “mânalar sonsuza kadar devam eder” düşüncesiyle Dehriler’in “varlıklar sonsuzdur” düşüncesi aynıdır.⁴⁶³ Ayrıca cevherlerde meydana gelen değişimlerin zatlari itibariyle meydana geldiğini ve dışsal bir etki olan mânalar sonucu ortaya çıkmadığını belirtmiştir.⁴⁶⁴

İbn Hazm’a göre bekanın baki ile fenanın fâni ile bir ilişkisi yoktur. “Fena ve beka kendi başına kaim sıfattır.” görüşü yanlış bir bakış açısidir. “Beka” bir şeyin varlığı ve onun belli bir zaman zarfında kaim ve sabit olması, “fena”da bir şeyin yokluğu ve genel olarak olmamasıdır. Asıl itibarıyla yok hükmündedir. Beka, bakide var olan bir sıfattır. Beka, baki olmadan bir anlam ifade etmemektedir ve aynı şey fena için de geçerlidir; fani olmadan fena bir anlam ifade etmemektedir.⁴⁶⁵

3.2. Muammer b. Abbâd es-Sülemî’nin Kelâm Sistemine Dair Bazı Değerlendirmeler

3.2.1 Saul Horovitz

Saul Horovitz’e göre Muammer, “Allah kendini bilemez” demiştir. Zira bilme işleminde bir bilen bir de bilinen olmak üzere bir nesne bir de özne gerekmektedir. Bu durum Allah’ın tevhid ilkesine sınır getirdiği için Allah kendini zatını bilemeyeceğini zikretmiştir. Muammer’in bu düşüncesi Platon’un “Tanrı’nın varlığı ve tasavvuruna ilişkin aşkınlığı” ifadesiyle benzerdir. Horovitz’e göre Bu ve benzeri durumları dikkatlice inceleyecek olursak, Muammer’in başta mâna teorisi olmak üzere bütün görüşleri Platon’un “İdealar Teorisi”ne dayandığı anlaşılmaktadır.⁴⁶⁶

Muammer’e göre Allah sadece cevherleri yaratmıştır. Onun dışında ister yemek, yürümek, konuşmak vb. ihtiyari olsun isterse ateşin yakması, bitkilerin oksijen üretmesi, canlıların nefes alması vb. gibi zorunlu arazlar olsun bütün arazların yaratıcısı cisimlerin kendisidir. Bu anlayışıyla Muammer muhtemelen

⁴⁶² İbn Hazm, *el-Fasl*, 3/114, 5/60.

⁴⁶³ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/60, 165.

⁴⁶⁴ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/162.

⁴⁶⁵ İbn Hazm, *el-Fasl*, 5/153.

⁴⁶⁶ Saul Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, çev. Özcan Taşcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, , 2021), 77-78.

“Yeni Eflatuncu” bir bakış açısıyla Allah’ın maddi âleme müdahale etmediğini söylemiştir. Yani cisimlerin Allah’ın yaratmasından çok Yeni Eflatuncu bir bakış açısıyla evrenin Tanrı’dan sudûr ettiğini söylemiştir.⁴⁶⁷

Muammer’in görüşlerinin temelini Platon’un İdealar Teorisi’ne dayanmasının üç nedeni vardır:

Birincisi Muammer’in kullandığı hareket, sükûn, benzerlik ve ayrılık kavramları Platon’un “Sofist” kitabında kullandığı “en üstün beş kategori” diye tarif ettiği “hareket, sükûnet, özdeşlik ve ayrılık” kavramlara benzemektedir.⁴⁶⁸

İkincisi, “Her türdeki araz sonsuz sayıdadır.”⁴⁶⁹ cümlesi mânânın sebebi kendinden önceki bir mânadır şeklinde sonsuza kadar bir teselsüle işaret etmektedir. Mânalardaki bu teselsülün aynısını Platon’da da, “İdeler öğretisinin götüreceği zorunlu sonuç, idelerin idelerden ortaya çıktığını kabul etmektir.” şeklinde hemen hemen aynısını görmekteyiz.⁴⁷⁰

Üçüncüsü ise Platon’un “Sofist” kitabının bir bölümünde bir grup için “ideler ehli” denmiştir. Biz bu tabirin benzerini Şehristânî’nin kitabında Muammer ve taraftarları için söylenen “Ashabu’l-me’ani” tabiri ile görmekteyiz. Bu tabir Platon’un “Sofist” kitabındaki “ideler ehli” nden esinlenerek Muammer ve taraftarlarına söylenmiştir.⁴⁷¹

3.2.2. Ali Sami enNeşşar

Ali Sâmî en-Neşşâr’a göre; mânalar karmaşık ve içinden çıkılmaz bir şey değildir. Aksine mânalar son derece sade, basit ve ilahi bir şeydir. Allah’ın sıfatları basit olduğu için mânalar da basittir. Allah’ın sıfatlarını Ehl-i sünnet âlimleri kabul etmektedir. Ancak taaddüd-i kudemâya sebep olacağından dolayı Muammer Allah’ın sıfatlarını reddetmiş ve onun yerine mânaları koymuştur. Ehl-i sünnet âlimlerinin Allah’ın sıfatları, Muammer’de mâna olarak karşılık bulmuştur. Mânalar aslında Allah’ın sıfatlarıdır. Neşşâr, bu görüşüne delil olarak “Allah’ın sıfatları mânalardan ibarettir” sözünü öne sürmektedir.⁴⁷²

⁴⁶⁷ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 79.

⁴⁶⁸ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 83.

⁴⁶⁹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 81.

⁴⁷⁰ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 86.

⁴⁷¹ Horovitz, *Yunan Felsefesinin Kelâma Etkisi*, 91.

⁴⁷² Neşşâr, *Neş’etü’l-fikri’l-felsefî fi’l-İslâm*, 1/506-507.

Mâna herhangi bir araz değildir, araza sebep olandır.⁴⁷³ Varlık âleminde her şeyin bir sonu vardır ancak mânalar hariç. Zira mânalar Allah'ın zatının (İlahi kudretinin) eşsiz bir şekilde yorumlanmasıdır. Allah'ın zatı sonsuzdur; onun sade, basit ve dakik bir yorumu olan mânalar da aynı şekilde sonsuzdur.⁴⁷⁴

Mânaların aslında Allah'ın sıfatları olduğuna bir diğer delil de şudur ki; varlık âleminde bizatihi mânaların kendini göremiyoruz ancak onların hulul etmesi sonucunda cisimlerdeki değişimi fark edebiliyoruz. Aynı şekilde Allah'ın sıfatlarının bizatihi kendisini göremiyoruz ancak onun sonucunda ortaya çıkan sonuçları görebiliyoruz. Hem mânalar hem de Allah'ın sıfatları zihndir. Bu da mânaların aslında Allah'ın sıfatları olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁵

Muammer, Allah'ı zaman olgusunun dışına çıkarabilmek için Allah'ın kıdem sıfatını kabul etmemiş ve sonradan yaratılanlar varlık âlemine gelmeden Allah kadimdir denilemeyeceğini söylemiştir. Ona göre Allah'ın zamanla kayıtlanmaması o kadar önemlidir ki, bu Allah'ın kadim oluşunu ve ezeli oluşunu etkilese bile kesinlikle onu zaman mefhumunun dışına çıkarmıştır.⁴⁷⁶

Muammer'i eleştirenler, mânaları ve Muammer'in diğer görüşlerini tam olarak anlayamadıkları için Muammer'i çeşitli gerekçelerle suçlamışlar ve Muammer'e haksızlık etmişlerdir.⁴⁷⁷ Muammer mâna teorisiyle iki sorunu birden çözüme kavuşturmuştur. Birincisi Allah'ın zatının sıfatları konusunu çözmüştür, ikincisi ise varlık âleminin işleyişini ve düzenini çözmüştür.⁴⁷⁸

3.2.3. Max Horten - A.S. Tritton

Max Horten'e göre Muammer'in mâna teorisi, Hint felsefesindeki Vaişeşika felsefesi ile farklı açılardan benzerlik göstermektedir. Bu da Muammer'in düşünce sistemini Vaişeşika felsefesinden aldığı anlamına gelmektedir.⁴⁷⁹

Vaişeşika felsefesi "Varlıklar arasındaki ayrılıkları, benzerlikleri bularak gerçeği tanımaya çalışan bir sistemdir."⁴⁸⁰ mâna teorisi de benzer ve zıt arazların

⁴⁷³ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/506-507.

⁴⁷⁴ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/508.

⁴⁷⁵ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/507.

⁴⁷⁶ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/510.

⁴⁷⁷ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/504, 510.

⁴⁷⁸ Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, 1/510.

⁴⁷⁹ Max Horten, *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*, (Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1912), 277.

⁴⁸⁰ H.J. Störig, *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yuanan*, çev. Ömer Cemal Güngören (Yol Yayınları, t.s.), 98.

sebeplerini mânalar olarak nitelemektedir. Bu açıdan bakıldığında Muammer'in Vaişeşika felsefesinden etkilendiği görülmektedir.⁴⁸¹

A.S. Tritton'a göre Muammer'in mânalardan kastettiği; cisimlerin her sıfatının ve arazlarının Allah'la irtibatı vardır, aynı şekilde arazların bir ucunda Allah varken diğer ucunda cisimler vardır. Bu irtibatı da zincirleme bir şekilde mânalar sağlamaktadır.⁴⁸²

Tritton, Muammer'in düşüncelerinin kaynağı olarak Max Horten ile aynı fikirdedir. Ona göre Muammer Hindistan'daki Nyaya sisteminden etkilenmiştir. Ona göre Nyaya sistemi "Herhangi bir şeyin yapma gücünün, meydana getirilen eser bilininceye kadar, bilinemeyeceğini ve eserler meydana getirme gücü varlık veya var olmak şeklinde görülürse, bu takdirde eserin var olmasının ya da varlığının başka bir eser yaratmadıkça ve bu eser bir başka eser vb. meydana getirmedikçe bilinemeyeceğidir."⁴⁸³ Bu düşünce ile Muammer'in "Sonradan olanları meydana getirmeden Allah'ın kadîm olduğunu söyleyemem."⁴⁸⁴ sözü paralellik arz etmektedir. Bu da Muammer'in görüşlerini Hint felsefesinden aldığını göstermektedir.⁴⁸⁵

Muammer'in diğer görüşleri dikkatli bir şekilde incelendiğinde onun üzerindeki Hint felsefesinin etkisi görülmektedir.⁴⁸⁶ Ancak, Muammer'in Hint felsefesinden etkilendiğini belirten Max Horten, onun görüşlerini açıklarken bazı hatalara düşmüştür. Özellikle, Horten'in bir arazın meydana gelmesi için fazladan bir subûti sıfatın gerekli olduğunu ileri sürmesi, yaratılıştaki nedenselliği yeterince açıklayamamaktadır. Muammer'in mânâ teorisi, cisimlerin tabiatları gereği arazların meydana geldiğini savunur. Bu teoriye göre, cisimlerin hareketi veya sükûnu gibi durumlar, onların tabiatlarında bulunan mânâlar aracılığıyla gerçekleşir. Dolayısıyla, fazladan bir subûti sıfatın varlığına gerek yoktur. Horten'in bu noktadaki yanılığı, Muammer'in teorisini tam olarak kavrayamamasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca, onun meseleyi ele alış biçimi aşırı felsefi ve soyuttur.⁴⁸⁷

⁴⁸¹ Horten, *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*, 277.

⁴⁸² A. S. Tritton, *İslam Kelâmı*, çev. Mehmet Dağ (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 139.

⁴⁸³ Tritton, *İslam Kelâmı*, 140.

⁴⁸⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 180, 517.

⁴⁸⁵ Tritton, *İslam Kelâmı*, 140.

⁴⁸⁶ Tritton, *İslam Kelâmı*, 140.

⁴⁸⁷ Tritton, *İslam Kelâmı*, 140.

3.2.4. H. Austryn Wolfson – Richard M. Frank

H. Austryn Wolfson'a göre; İslamiyet'teki Allah'ın sıfatları konusu Hristiyanlıktaki teslis inancının İslam dinine yansımış ve daha gelişmiş versiyonudur. Ayrıca Philon'un Logos Teorisi'ni bir araç olarak kullanarak gerçekte Eflâtun'un İdealar Teorisinin gelişmiş hâlidir.⁴⁸⁸ Ebû Hâşim'in Hâl Teorisi Muammer'in mânasının yeniden ele alınıp revize edilmiş halidir.⁴⁸⁹

Muammer, diğer kelâmcılar gibi evreni atomcu bir anlayışla açıklamaktadır. Ancak onun atom anlayışına göre, atomun kendisi cisim gibi değildir. Sekiz atomun bir araya gelmesiyle cisim oluşmaktadır. Cisimleri Allah yaratır. Ancak cisimlerin hareket, sükûn, renk, tat vb. arazlarını cisimleri oluşturan atomların tabiatları gereği cisimlerin kendi meydana getirir. Her atomda ona yüklenmiş bir mâna vardır ve atomlar kendilerine yüklenen mânaları meydana getirir. Yani cisimlerin yaratılıştan bir tabiatları vardır. Bu tabiat arazları yaratır. Mâna denen şey aslında bu tabiatın bizzat kendisidir.⁴⁹⁰

Muammer'in mâna teorisi aynı dönemde yaşayan diğer hiçbir kelâmcının bir benzerini getiremediği eşsiz bir teoridir.⁴⁹¹ Muammer'in mâna teorisi aslında Aristo'nun Tabiat Teorisi'nin Mu'tezile akidesine çevrilmiş halinden başka bir şey değildir.⁴⁹² Ancak Muammer, Aristo'nun "hareket" ve "tabiat" terimlerini kullanırken bu iki kelimenin neyi ifade ettiği konusunda Aristo'dan ayrılmaktadır. Aristo'ya göre hareket; düşünce ve fikir düzleminden fiil düzlemine geçiştir (bil-kuvveden bil-fiilleye), bu geçişin sebebi ise fiiliyata geçmemiş "sûretle" aynı gördüğü tabiattır. Aristo cismi madde ve suretle açıklarken, Muammer ise hareketi düşünce ve fikir düzleminden fiili düzleme geçiş olarak değil de bir fiilden başka bir fiile (bil-fiilden başka bir bil-fiilliye) geçiş olarak görmektedir ve cismi cevher ve arazla açıklamaktadır.⁴⁹³

Horten'in Muammer'in mâna teorisini Hint kökenli vaişişeka öğretisinden aldığını söylemiştir. Ancak Muammer'in teorisine bakıldığında kullanılan terimlerin hiçbirisi Hint felsefesine ait olmadığı görülmektedir. Aksine kullanılan terimler Grek

⁴⁸⁸ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 112.

⁴⁸⁹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 113.

⁴⁹⁰ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 120.

⁴⁹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 119-120.

⁴⁹² Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 125.

⁴⁹³ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 122.

felsefesinden alınmıştır. Bu durum bize Horten'in yanıldığını göstermektedir. Ayrıca mâna teorisinin kökeni konusunda yorum yapan Horovitz, Nader ve Trittion da bu görüşlerinde yanılmışlardır.⁴⁹⁴

Richard M. Frank'a göre, mâna kelimesi hem Süryanicede hem de Yunancada illet anlamında kullanılmıştır. Bu dillerde mâna kelimesi anlam, niyet, suçlama, bahane ve sorumluluk yükleme vb. anlamlarda da kullanılmıştır.⁴⁹⁵ Bunun yanında Mu'tezile'den bazı âlimler ve Eş'arî âlimler mânanın araz ya da cisimlerin sıfatları gibi anlamlara geldiğini de söylemişlerdir.⁴⁹⁶ Ancak mânalar cisimlerin tabiatlarını belirleyen cisimlerin içsel belirleyicisidir.⁴⁹⁷

Cisimlerin tabiatını mânalar belirlemektedir. Mânalar dışsal bir etki değil de daha çok cisimlerin tabiatlarına yön veren içsel bir etkidir.⁴⁹⁸ Muammer bu şekilde düşündüğü için cisimlerin ve arazların ve tabiatın işleyişlerini mânalar ile açıklamıştır.⁴⁹⁹ Mânalar cisimlere dışarıdan bir etki olarak algılanırsa Muammer'in mâna teorisi ile cisimlerin tabiatı düşüncesi birbiriyle çelişki oluşturmaktadır. Bir arazın oluşması için cismin tabiatı gereği mi yoksa mânanın cisme hulul etmesi sebebiyle mi gerçekleştiği konusunda çelişki meydana gelecektir. Ancak mânaları dışsal bir etki değil de cismin tabiatını etkileyen içsel bir etki olarak ele alırsak bu çelişki giderilmiş olacaktır.⁵⁰⁰

Muammer, cisimleri Allah'ın yarattığını, arazları ise cisimlerin tabiatlarının yarattığını söylemiştir. İlk bakışta arazları cisimlerin tabiatının varlık âlemine getirdiği anlaşılabilir da dikkatli bakıldığında ve cisimleri yaratanın Allah olduğu göz önüne alındığında dolaylı yoldan da olsa gerçekte bütün arazların ve cisimleri var edenin Allah olduğunu söylediği anlaşılmaktadır.⁵⁰¹

⁴⁹⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 127.

⁴⁹⁵ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning 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.

⁴⁹⁶ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 251.

⁴⁹⁷ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 251, 257-258.

⁴⁹⁸ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 251, 257-258.

⁴⁹⁹ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 257.

⁵⁰⁰ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 252-253.

⁵⁰¹ Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 255.

Frank'a göre Muammer'in mâna teorisi ile Yunan felsefesi arasında gözle görülür bir benzerlik bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Muammer Yunan felsefesinden etkilendiği görülmektedir, ancak Wolfson'un iddia ettiği gibi mâna teorisi ile Aristo'nun tabiat anlayışı arasında yakınlık bulunmamaktadır.⁵⁰²

Muammer'in mâna teorisi ve diğer görüşleri, farklı felsefî geleneklerden esinlenmiş olmakla birlikte, bu geleneklerin doğrudan bir taklidi veya kopyası olmaktan uzaktır. Horovitz, Neşşar, Max Horten, A.S. Tritton, H.A. Wolfson ve Richard M. Frank gibi düşünürlerin analizleri, Muammer'in görüşlerinin çeşitli etkilerle şekillendiğini ortaya koymaktadır. Ancak bu etkiler, teorinin özgün yapısını gölgede bırakmamakta, aksine onun çok yönlülüğünü ve entelektüel zenginliğini daha da belirgin hale getirmektedir.

Horovitz'in Platon'un İdealar Teorisi'ne yaptığı atıf, Muammer'in düşünce sisteminde Platoncu izlerin bulunduğunu göstermektedir. Örneğin, hareket, sükûn ve ayrılık gibi kavramlar Platon'un "en üstün kategoriler" ile benzerlik taşımaktadır. Ancak Muammer, bu kavramları birebir benimsemek yerine, İslam kelâmı ve teolojisi çerçevesinde yeniden yorumlamıştır. Benzer şekilde, Neşşar'ın mâna kavramını Allah'ın sıfatlarının bir yorumu olarak ele alması, Muammer'in kelâm geleneği içerisindeki özgün konumunu vurgulamaktadır. Muammer, Allah'ın sıfatlarını klasik anlamda kabul etmeyip bunları mânalarla ikame ederek, yeni bir yaklaşım ortaya koymuştur.

Max Horten ve A.S. Tritton'un, mâna teorisinin Hint felsefesindeki Vaişēṣika ve Nyaya sistemleriyle bağlantılı olduğu yönündeki görüşleri, Muammer'in teorisinin evrensel düşünce gelenekleriyle olan bağlarını anlamak açısından önemlidir. Ancak bu bağlar, Muammer'in teorisini Hint felsefesine indirgemek için yeterli değildir. Muammer, Hint düşüncesinden yalnızca belirli temaları almış, bu temaları kendi düşünce sistemine uygun şekilde yeniden işlemiştir. Horten ve Tritton'un görüşlerinin sınırlı bir çerçeve sunduğu, Muammer'in çok yönlü yaklaşımı göz önünde bulundurulduğunda daha açık hale gelmektedir.

Wolfson ve Frank, mâna teorisini Yunan felsefesiyle ilişkilendiren yaklaşımlar sunmuş olsalar da bu iki düşünürün görüşleri arasında belirgin bir

⁵⁰² Frank, "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning of the Term in the Kalam and Its Use in the Physics of Mu'ammer", 254.

farklılık bulunmaktadır. Wolfson, teoriyi Platon'un İdealar Teorisi'nin gelişmiş bir versiyonu olarak değerlendirirken, Frank, Yunan felsefesinin genel etkilerinden bahsetmekte, ancak teoriyi Platon'a dayandırmayı reddetmektedir. Bu durum, Muammer'in Yunan düşüncesinden etkilendiğini, ancak bu etkileri kendi özgün sisteminde dönüştürdüğünü göstermektedir.

Muammer'in teorisi, farklı düşünce geleneklerinden etkilenmiş olsa da bu etkileri basit bir alıntılama veya kopyalama şeklinde değil, yaratıcı bir yeniden inşa süreciyle kullanmıştır. Platoncu, Hintli ve Yunan etkileri, Muammer'in düşünce sisteminde birer yapı taşı olarak yer almış, ancak bu yapı taşları, İslam kelâmının meseleleriyle harmanlanarak kendine özgü bir teoriye dönüşmüştür. Muammer, bu geleneklerden ilham almış, ancak onların sınırları içinde kalmayarak yeni bir düşünce sistem kurmuştur.

Sonuç olarak, Muammer'in mâna teorisi, çoklu etkilerden doğan bir sentez olmasının ötesinde, bu etkilerin özgün bir yapı içinde yeniden yorumlanmasının ürünüdür. Muammer, farklı düşünce geleneklerinden aldığı unsurları kelâm geleneğinin dinamikleri doğrultusunda yeniden işleyerek, İslam düşüncesine özgün bir katkı sunmuştur. Bu teori, ne yalnızca Platon'un, Hint felsefesinin ya da Yunan düşüncesinin bir uzantısıdır, ne de bu geleneklerden tamamen bağımsızdır. Aksine, bu etkilerin kendisine ilham verdiği yönleri alıp kendi bağlamında yorumlayarak, tamamen orijinal bir düşünce sistemi ortaya koymuştur. Bu durum, Muammer'in kelam sistemini hem özgün hem de çok katmanlı bir entelektüel miras haline getirmiştir.

SONUÇ

Mu'tezile'nin önemli bir temsilcisi olan Muammer'in doğum tarihi bilinmemektedir. Ancak ölüm tarihine baktığımızda hicri sekizinci yüzyılın ikinci yarısından dokuzuncu yüzyılın başları arasında yaşadığı anlaşılmaktadır. Bu dönem Abbâsi Devleti'nin ilmî alanda gelişmelerinin başladığı döneme rastlamaktadır. Bu dönem tercüme faaliyetleri başta olmak üzere birçok ilmi gelişmenin olduğu bir zaman dilimidir. Mansur, Hârûnürreşîd, Me'mun gibi halifeler başta olmak üzere birçok halife; tıp, felsefe vb. alanlarda tercüme faaliyetlerini desteklemiş ve farklı ülkelere mütercimler gönderip birçok kitap tercüme ettirmiştir.

Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî'nin İslam kelâmına en önemli katkısı şüphesiz mâna teorisiidir. Mâna teorisini anlayabilmek için öncelikle mâna kelimesinin ne anlama geldiğini anlamak gerekmektedir. Muammer'in mâna teorisiyle ilgilenen âlimler mâna kelimesine farklı anlamlar vermişlerdir. Bunların bazıları: "illet", "arazlara sebep olan şey", "sebep", "özellik", "mevcut olan şeyler ya da şeyler", "tabiat", "Allah'ın sıfatları", "cisimlerin tabiatlarına yön veren içsel bir etki" şeklindedir. Bu verilen tanımların hepsi mâna kelimesinin anlamına karşılık gelmektedir. Bize göre "cisimlerin tabiatlarına yön veren dışsal bir etki" tanımı mâna kelimesini daha çok açıklayan bir tanımdır.

Hareketsiz iki cisimden birisi hareket ediyorsa bu hareket eden cisim bir mânadan dolayı hareket etmektedir. O mâna da başka bir mânadan dolayı hareket etmektedir. Bu durum sonsuza kadar devam etmektedir. Bu mânaların cisimlere etki etmesi bütün arazlar için geçerlidir. Cisimlerin arazlarının sebepleri mânalardır.

Muammer'in Allah tasavvuru klasik İslam kelâmcılarından farklıdır. Ona göre, Allah cisimleri yaratmıştır. Arazları ise cisimlerin tabiatları yaratmaktadır. Allah'ın zatı ile beraber ezeli bir sıfatı yoktur. Eğer Allah'ın ezeli sıfatı vardır dersek birden fazla ilah var anlamına gelir ki bu da Allah için düşünülemez. Kur'an'ı-Kerim Allah'ın kelâmı değildir. Allah kendini bilemez. Bilme işlemi için bir özne(bilen) bir de nesne(bilinen) gereklidir. Bir şey aynı anda hem özne hem de nesne olamayacağına göre Allah kendini bilemez.

İnsan bölünemeyen bir mânadır. İnsan nefis ve bedenden oluşmaktadır. Nefis, başta beden olmak üzere hiç bir cisimle temas halinde değildir. Nefis; düşünebilir, iyiyi kötünden ayırabilir ancak maddi dünyaya dair hiçbir fiili gerçekleştiremez. Dış

dünyaya ilişkin fiilleri beden vasıtasıyla gerçekleştirmektedir. Nefis irade eder ve beden de onun irade ettiği şeyleri yapar. Nefis, bedene hükmeden konumdadır. Beden insanın dış dünya ile bağlantısını kurar. Nefsin emirleri doğrultusunda, tabiatının gereği, yapabileceği arazları meydana getirir. Muammer'in insan düşüncesinde ana unsur nefis, yan unsur ise bedendir.

Muammer cismi; uzunluğu, eni ve derinliği olan şey olarak tanımlamıştır. Bir şey cisim olabilmesi ve soyut âlemden somut âleme cisim olarak çıkabilmesi için sekiz tane cevhere ihtiyacı vardır. İki cevher yan yana gelirse uzunluk oluşur. İki cevherin üstüne veya altına iki cevher daha eklenirse dört cevher olur ve genişlik meydana gelir. Dört cevhere dört cevher daha eklenirse derinlik oluşur ve cisim meydana gelir. Cisim oluştuktan sonra araz alabilirler. Bir cevher cismi meydana getirmeden araz kabul edemez. Burada Muammer sekiz cevher bir araya geldiğinde araz kabul eder. “Sekiz cevherden daha az cevher olduğunda hiçbir arazi almaz.” Görüşünü savunmaktadır. Ancak burada bir çelişki bulunmaktadır. İki cevher yan yana geldiği zaman uzunluk arazi ortaya çıkmaktadır. Dört cevher bir araya geldiğinde uzunluk ve genişlik arazları ortaya çıkmaktadır. Bu durum, Muammer'in sekiz cevherden daha az bir araya geldiğinde araz kabul edilmez düşüncesiyle çelişir. Çünkü az sayıda cevherin bir araya gelmesiyle de arazların ortaya çıktığı görülmektedir.

Cevher konusunda İslam kelâmcıları iki farklı gruba ayrılmışlardır. İlk grup cevherlerin, cisimler gibi hacminin olduğunu iddia etmektedir ve bunlar geneli teşkil etmektedir. Bunlar cevherleri, arazları kabul eden, yer kaplayan ve hacmi olan somut bir cisim gibi düşünmüşlerdir. Bu yaklaşıma sahip kelâmcılar dilin gücünden yararlanmışlardır. Bundan dolayı bu yaklaşıma linguistik (somut) atom anlayışı denilmektedir.

Muammer'in de aralarında bulunduğu ikinci grup cevheri; araz almayan, hacmi olmayan, matematiksel bir nokta gibi soyut bir varlık olarak tahayyül etmiştir. Burada şu soru akla gelmektedir. Cevheri soyut kabul edersek, Muammer'e göre sekiz soyut cevher bir tane somut cismi oluşturmaktadır. Nasıl olurda soyut varlıklar somut bir varlığı meydana getirebilir? Soyut varlıkların, fiziksel bir forma dönüşerek somut bir varlık meydana getirdiği fikri, mantıksal açıdan ciddi bir çelişki içermektedir. Çünkü soyut varlıklar, tanım gereği fiziksel dünyadan bağımsız ve

maddesel bir özellikten yoksundur. O hâlde, maddi dünyada yer kaplayan, hacim ve kütle gibi fiziksel özelliklere sahip bir cisim, soyut bir temel üzerine nasıl inşa edilebilir?

İslam kelâmında cevher ve cisim kavramlarının ele alınışı, linguistik (somut) ve matematiksel (soyut) atom anlayışları üzerinden maddenin doğasına yönelik önemli teorik katkılar sunmuştur. Linguistik atom anlayışı, maddenin gözlemlenebilir yapısına odaklanarak cevheri cismin en küçük yapı taşı olarak tanımlarken, modern bilimde atom ve moleküllerle ilişkilendirilebilir. Buna karşın, matematiksel atom anlayışı, cevheri soyut bir kavram olarak ele almakta ve günümüz kuantum mekaniğindeki olasılık ve enerji kavramlarıyla örtüşen bir perspektif sunmaktadır. Her iki yaklaşım da maddenin yapısını anlamaya yönelik tarihsel çabaların birer ürünü olarak, İslam kelâmının entelektüel mirasını ve bu mirasın modern bilimle ilişkisini anlamak için önemli bir kaynak teşkil etmektedir.

Muammer arazların varlığını kabul etmektedir. Ancak arazları var eden Allah değildir. Arazları mânaların etkisiyle Allah'ın yarattığı cisimlerin tabiatları meydana getirmektedir.

Nazzâm'a göre; canlı ya da cansız bütün cisimler tabiatlarına göre hareket etmektedir. Bu tabiatları Allah yaratmaktadır. Muammer de cisimlerde tabiatın olduğunu kabul etmektedir. Ancak ona göre cisimlerin tabiatının kaynağı cisimlerin kendidir. Nazzâm'ın tabiat anlayışı ile Muammerin tabiat anlayışında elbette benzerlikler ve farklılıklar bulunmaktadır.

Muammer'in "Allah sadece cisimleri yaratmıştır. Arazları ise cisimlerin tabiatları yaratmıştır." sözü katı bir nedensellik savunucusu olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde mu'cizeleri de kabul etmemektedir.

Muammer'i konu edinen her âlim onun görüşlerinin kaynağı hakkında fikir yürütmüştür. Horovitz'e göre Muammer'in görüşleri Platon'un İdeler Teorisi'ne göre şekillenmiştir. Neşşar'a göre Muammer'in mânalardan kastı Allah'ın sıfatlarıdır. Max Horten, mâna teorisinin kaynağının Hint felsefesindeki Vaişeşika felsefesi olduğunu söylemiştir. A. S. Tritton da küçük farkla Max Horten gibi düşünmektedir. Wolfson'a göre mâna teorisi Eflatun'un (Platon) İdealar Teorisi'nin gelişmiş halidir. Richard M. Frank'a göre Muammer, mâna teorisini Yunan Felsefesinden esinlenerek

inşa etmiştir. Ancak bu Wolfson'un iddia ettiği gibi Platon'dan etkilenmesi söz konusu değildir.

Muammer'in mâna teorisi ve diğer görüşleri, farklı felsefî geleneklerden ilham almış, ancak bu etkileri İslam kelâmının meseleleri çerçevesinde özgün bir şekilde yeniden yorumlamıştır. Platoncu, Hintli ve Yunan felsefî etkiler, onun teorisinde yapı taşı işlevi görmüş, ancak basit bir alıntılamanın ötesine geçerek entelektüel bir senteze dönüşmüştür. Platon'un İdealar Teorisi, Hint felsefesinin Vaişeşika ve Nyaya sistemleri ile Yunan düşüncesi, Muammer'in sistemine katkıda bulunmuş, ancak teorisini belirleyecek kadar baskın olmamıştır. Sonuç olarak, mâna teorisi, farklı düşünce sistemlerinden etkilenmekle birlikte, bu etkileri kendi özgün bağlamında yeniden yorumlayarak İslam düşüncesine önemli bir katkı sağlamıştır.

Muammer; Allah tasavvuru, insan hakkındaki düşünceleri vd. görüşlerinden dolayı eleştiriye uğramıştır. Eleştirilenlerin başında Abdülkâhir el-Bağdadî, Muhammed b. Abdülkerîm eş- Şehristânî ve İbn Hazm gelmektedir. Muammer'i eleştirenler onu dinsizlikle, Kaderiye mezhebi'nin bir üyesi olmakla ve mülhid olmakla suçlamıştır.

KAYNAKÇA

- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *Şerhü'l-usûli'l-hamse*. thk. Abdülkerim Osman. (Kahire: Mektebetu Vehbe,1996).
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *Tesbîtü delâili'n-nübüvve*. thk. Abdülkerim Osman. Beyrut: Darü'l- Arab, t.s.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *Tesbîtü Delâili'n-Nübüvve*. çev. M. Şerif Eroğlu – Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-tevlid*. 9. Cilt. thk. Tevfik Tevîl – Saîd Zêyad. Y.y., t.s.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *Nedensellik Kitabı Kitâbü't-Tevlîd min Kitâbi'l-Muğnî*, çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Kâdî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl: et-teklif*. 11. Cilt. thk. Muhammed Ali en-Neccar-Abdülhalim en-Neccâr. Y.y., t.s.
- Kâdî Abdülcebbâr, İmamü'd-dîn Ebi'l- Hasen b. Ahmed. *Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l- mu'tezile*. Nşr. Eyyüp Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü'l-Fârâbî. 2017.
- Akarsu, Bedia. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1975.

<https://www.almaany.com/tr/dict/arttr/%D8%A7%D8%B9%D8%AC%D8%B2/?c=T%C3%BCm>

Alnoor Dhanani, *Kelâmın Fizik Kuramı Basra Mu'tezilesi Kozmolajisinde Atomlar, Uzak ve Boşluk*, çev. Mehmet Bulgen (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 65-71.

Âsım Efendi, Mütercim. *el- Okyânûsu'l- Basît fî Tercemeti'l- Kâmûsi'l- Muhît Kâmûsu'l- Muhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç – Eyyüp Tanrıverdi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Atik, Bilal. *Kur'an'a Göre Nübüvvet Bağlamında Değişmeyen Sünnetullah Olarak Mu'cize Olgusu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2018.

Aydın, Demet. *Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Varlığın Doğasına İlişkin Yaklaşımları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Aydın, Demet. "Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin Eşyanın Doğasına Yaklaşımı". *Kader*. 21/2 (2023), 744-762.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-. *Kitâbü usûli'd-dîn*. İstanbul: Dârülfunun İlâhiyat Fakültesi Neşriyatı, 1. Basım, 1928.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el. *Ehl-i Sünnet Akâidi: Kitâbü usûli'd-dîn*. çev. Ömer Aydın. İstanbul: İşaret Yayınları, 2016.

Bağdâdî, Ebû Mansur Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut-london: Dâru İbn Hazm, 2005.

Bağdadî, Abdülkâhir el-. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. Çev. Ethem Ruhi FİĞLALİ. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020.

Belhî, Ebû'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd. *Kitâbü'l-makâlât ve meahû uyûnü'l-mêsail ve'l-cevâbât*. thk. Hüseyin Hansû, Râcih Kürdî - Abdülhamid Kürdî. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi Ku'an Araştırmaları Merkezi(KURAMER) – Darü'l-Feth, İstanbul – Amman, 2018.

- Bilge, Meliha. *Mu'tezile'tezilî Düşüncede Mûcize*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/258-261. Ankara: TDV Yayınları, 1997.
- Bozkurt, Nahide. "Me'mûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 29/101-104. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Bulgen, Mehmet. *Klasik Dönem Kelâm Atomculuğunun Günümüz Kozmolojisi Açısından Değerlendirilmesi*. İstanbul: T.C Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Bulut, Halil İbrahim. "Din Bilim Arasında Zuhur Eden Problemler: Nedensellik ya da Hissî Mûcizelerin İmkânı Meselesi". *Bir Kelam Problemi Olarak Din-Dünya İlişkisi: İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı VII. Eğitim-Öğretim Meseleleri Koordinasyonu Toplantısı ve Sempozyumu*. 225-244. Çorum: Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi, 202.
- Bulut, Halil İbrahim "Mu'cize", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/348-351. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Bulut, Halil İbrahim. *Nübüvvetin İspatında Mu'cize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b.Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbü Hüceci'n-Nübüvve Nübüvvetin Delilleri*. çev. Yasin Ulutaş – Abdulhamit Sinanoğlu Ankara: y.y. 2020.
- Câhız, Ebû Osmân Amr b.Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî. *Kitâbü'l-hayevân*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 5. Cilt. Mektebetu Mustafâ el-Bâbî'l-Halebî ve Evlâduhû, 1943.
- Cengiz, Yunus. "Manâ Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler I Meta-Fizik 2*. 996-1008. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Haneî el-. *et-Ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîla, t.s.

- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Haneî el-. *Şerhu'l-mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer el-Rameyâtî. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, t.s.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Haneî el-. *Şerhu'l-mevâkıf*. thk. Mahmûd Ömer el-Rameyâtî. 8. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabü'l-İlmiyye, t.s.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Lüma' u'l- edille fî kavâ'idi akâidi ehli's-sünneti ve'l cemâ'a*. thk. Fûkayt Hüseyin Mahmûd. Âlemü'l- Kütüb, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd İnanç Esasları Kılavuzu*. çev. Adnan Bülent- vd. Ankara: TDV Yayınları, 2016.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rükneddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf et-Tâî en-Nîsâbü'rî. *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâtü'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd*. thk. Ahmed Abdurrahman es- Sâveh-Tevfik Alî Vehbê. Kahire: Mektebetü's- Sekâfeti'd- Dîniyye, 2009.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 38/159-160. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Dayı, Serpil. *Modern İslam Düşünürlerinin Hissî Mu'cizelere Yaklaşımı*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Düzgün, Şaban Ali. "Tabiat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Neşşâr, Ali Sâmî en-. *Neş'etü'l-fikri'l-felsefî fî'l-İslâm*. 1 Cilt. Dâru'l-Maârif, t.s.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-. *el-Kâmil fî't-târih*. 5. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.

- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasan İzzeddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-. *el-Kâmil fi't-târih*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1. Basım, 1987.
- İbnü'l-Esîr, İbnü'l-. *İslâm Tarihi el-Kâmil fi't-târih Tercümesi*. çev. Abdullah Köşe. 6. Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî el-. *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. tsh. Hellmut Ritter. en-Neşratü'l-İslamiyye. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag. 1980.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. çev. Ömer AYDIN-Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Şa-to yayınları, 2013.
- Fâris, Ebü'l- Hüseyin Ahmed b. Fâris b. Zekerıyyâ. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. 4. Cilt. Beyrut: Dâru'l- Cil, t.s.
- Frank, Richad,M. "Al-Ma'nâ: Some Reflections on the Technical Meaning 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.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l Felâsife*. çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b Muhammed b. Ahmed et-Tûsî el-. *Tehâfütü'l felâsife*. thk. Sülelyman Dünya. Kahire; Dâru'l-Maârif, 2007.
- Gizir, Veli. *İbn Şeref el-Kayrevânî'nin Hayatı, Eserleri ve Edebî Kişiliği*. Kahramanmaraş: T.C. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2024.
- Güdekli, Hayrettin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*". İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

- Günaltay, M. Şemsettin - Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Günay, V. Doğan. *Dil ve İletişim*. İstanbul: Multilingual, 2004.
- H.J. Störig. *İlkçağ Felsefesi Hint Çin Yuanan*. çev. Ömer Cemal Güngören . Yol Yayınları, t.s.
- Hañcerlioğlu, Orhan. “Sebeplilik”, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*. İstanbul : Remzi Kitabevi, 1979.
- Hañcerlioğlu, Orhan. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi, 1989.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed b. Osmân el-. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red 'ale'bni'r-uâvendî el-mülhid*. thk. doktor Hyberg. Kâhire: Dârü'l-Kitâbü'l-Mısriyye, 1965.
- Hayyât, Ebu'l Huseyn. *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafaası*, çev. Yüksel MACİT. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. El-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*. thk. Muhammed İbrâhim Nasır-Abdurrahman Umeyre. Beyrut: Dârü'l-Cîl, t.s.
- İbn Hazm, İbn. *El-Fasl Fi'l-Milel ve'l-Ehvâ' ve'n-Nihal: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Horovitz, Saul. *Yunan Felsefesinin Kelama Etkisi*. çev. Özcan Taşcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Horten, Max. *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologen im Islam*. Bonn: Verlag von Friedrich Cohen, 1912.
- Hudarî Bek, Muhammed. *Muhâdarâtü Târîhi'l-ümemi'l-islâmiyye*. Kahire: Metbaatü'l- İskikame, 1354.
- İsfehânî, Ebu'l- Kâsım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufadal er- Râgıb el-. *el-Müfredât fi garîbi'l-kur'an*. thk. Nizâr Mustafa. el-Bâz Kütüphanesi Araştırma Merkezi. 1. Cilt. Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, t.s.

- Kandemir, Ahmet Mekin. Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat(Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme. *Kader*, 18/1. 2020.
- Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezile Kelâmında Tabî Nedensellik Düşüncesi*. Konya: T.C Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Karlığa, H. Bekir. "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/28-31. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kartâcennî, Ebu'l-Hasen Hâzim el-. *Minhâcu'l-bulegâ ve sirâcu'l-udebâ*. Beyrût: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1981.
- Kazanç, Fethi Kerim. "Muammer b. Abbâd es-Sülemî". *İslam Medeniyetinde Bilim Öncüleri-Felsef*-. Ed. Mehmet Azimli. 17-20. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2021.
- Korkmazgöz, Rıza. "Muammer b. Abbâd (830)". *İslam'ın Akılcıları Mu'tezilî Öncüler*". Ed. Mehmet AZİMLİ – Özden KANTER. 109-114. İstanbul: İlimyurdu Yayıncılık, 2021.
- Kur'an-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kutluer, İlhan "Cevher" . *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Kutluer, İlhan. "İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 200.
- Mâcid, Abdülmün'im. "İsâ b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/482. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Makrîzî, Ebû Muhammed (Ebû'l-Abbâs) Takıyüddîn Ahmed b. Alî b. Abdilkâdir b. Muhammed el-. *el-Mevâ'iz ve'l-i'tibâr bi-zikri'l-hıtat ve'l-âsâr*. Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye. h.1418.
- Manzûr, Ebû'l- Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn. *Lisânu'l-'arab*, Kahire: Dâru'l- Meârif, t.s.

- Mâturîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Kitâbü't-tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî. Beyrut: Dârü'l-Sâdir; İstanbul: Mektebetü'l-İrşad, t.s.
- Mâturîdî, Ebu Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçî. İstanbul: İrşad Kitap Yayın Dağıtım Yayınları, t.s.
- Mebrûk, Ali. *Min İlmi'l-akâid ilâ felsefeti't-târih en-nübüve*. Beyrut: Darü't- Tenvîr, 1993.
- Mebrûk, Ali. *Teolojiden Tarih Felsefesine Nübüvvet*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlim Yurdu Yayıncılık, 2014.
- Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed b. el-Bahrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*. thk. S. Nasr Lütf-F. Budeyr'Avn. Kahire: Dârü's-Sekâfe, 1975.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ el-. *Tabakâtü'l-mu'tezile*. thk. Kemal Avîdâ. el-Mektebetü'l- Ezheriyye li't-Tûras. 2017-2018.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdi-Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-. *Mu'tezile'nin Biyografik Tarihi (el-Münye ve'l-Emel)*. çev. Hüseyin Maraz. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- İbnü'l-Murtazâ, el-Mehdî- Lidînillâh Ahmed b. Yahyâ el-. *el-Münye ve'l-emel fî şerhi'l-milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Cevâd Meşkûr. Beyrut: Darü'n-Narâ. 1990.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist*, Beyrut: Darü'l- Ma'rife. t.s.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l- Ferec Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Muhammed b. İshâk en-. *el-Fihrist*. Thk. Eymen Fuad Seyyid. Cilt. 1. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî, 2009
- İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshak en-. *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- Öz, Mustafa. “Muammer b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/321-323. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Öz, Mustafa. “Muammer b. Abbâd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Özler, Mevlüt “Tevhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/18-20. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *Muhassal efkârî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-ulemâ' ve'l-Hükemâ' ve'l-Mütekellimîn*. thk. Taha Abdu'r-Raûf Saad. Kahire: Mektebetü'l-Kuleyâtü'l-Ezher, t.s.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahreddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî er-. *Meâlimi usûlü'd-din*. thk. Tahâ Abdurraûf Saad. Lübnan: Darü'l-Kitâbü'l - Arabî, 1984.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-Din*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yama Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sabûnî, Ebû Muhammed Nûreuddîn Ahmed b. Mahmûd b. Ebî Bekr el-Buhârî es-. *Kitâbü'l-bidâye mine'l-kifâye fî'l-hidâye fî usûli'd-dîn*. thk. Fethullah Huleyf. Kahire: Darü'l-Maarif, 1969.
- Sabûnî, Nûreddin. *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Mehnâ, Ali Hasen Fâûr. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1993.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2014.
- Şensoy, Sedat. “Mâna”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/555-557. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd Âmulî el-Bağdâdî et- *Tarihü't-taberi: Târihü'l-ümem ve'l-mülûk*. Riyad: Beytü'l- Afakârî'd- Düveliyye, t.s.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Tarih-i Taberî*. çev. M. Faruk Gürtünca. İstanbul: Sağlam Yayınevi, t.s.
- Taftâzânî, Sa'düddîn *Şerhu'l Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2018.
- Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b.Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn el-Herevî el-Horâsânî et-. *Şerhu'l-akâidi'n- nesefiyye*. thk. Ali Kemâl. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't- Tûrâsi'l- Arabiyye, t.s.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid el-Fârûkî et-. *Mevsûatu keşşâfî ıstılâhâtı'l-fünûn ve'l-ulûm*. thk. Ali Dahruc. 2. Cilt. Beyrut: Mektebetu Lübnan. 1996.
- Tritton, A. S. *İslam Kelamı*. çev. Mehmet Dağ. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Türkmen, Hasan. "Determinizm-Deizm İlişkisi-Muammer B. Abbâd Örneği-". 86-94. *Uluslararası Din Bilimleri Sempozyumu*, 3-4-5 Mayıs 2018.
- Türkmen, Hasan. "Muammer b. Abbâd'ın Tabii Zorunluluk Nazariyesinin Deizmi Çağrıştırması". *Kesit Akademi Dergisi*. 14/157. Haziran 2018.
- Usaybia, Ebü'l-Abbâs Muvuffaku'd-dîn Ahmed b. El- Kâsım b. Halîfe b. Yûnus es-Sa'dî el- Hazrecî İbn Ebû. *Uyûnü'l-enbâ' fî tabakâtı'l- etıbbâ'*, thk. Nizar Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l- Hayyat, t.s.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, Ekim 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 36/140 – 141. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlliyyet”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 200.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kümûn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22/121 - 123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. Matbaatü Hükûmetü'l- Küveyt, 1984.
- Zemahşerî, Ebû'l- Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *Kitâbü'l-minhâc fî usûlli'd-dîn*. thk. Sâbînê Şamîd khan. Beyrut; ed-Darü'l-Arabiyyetü'l- Ulûm, 2007.
- Zemahşerî. *Mu'tezile Akâidi Kitâbü'l-Minhâc fî Usûli'd- Dîn*. çev. U. Murat Kılavuz – A. İskender Sarica. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.