

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE TEORİLER

METAFİZİK

Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar

2

hazırlayan

ÖMER TÜRKER

ISBN: 978-625-7303-45-3 (Tk) 978-625-7303-47-7 (2.c)
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

ketebe.com

Ketebe Yayınları: 395

İslam Düşüncesi

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE TEORİLER - 1 METAFİZİK

- 1. Cilt** Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar
- 2. Cilt** Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar
- 3. Cilt** Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Meâd

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Proje Koordinatörü ve Hazırlayan
Ömer Türker

Proje Asistanı
Hatice Bozkuş

İmla Okuması
İsa Kayaalp

Son Okuma
Elmin Aliyev

Kapak
Harun Tan

Bibliyografya Okuması
Abdülkadir Şenel

Tasarım
Muhammed Nur Anbarlı

Mizanpaj
Ender Boztürk

1. BASKI

Mayıs 2021
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No. 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi
Matbaacılar Sitesi 4. Cadde
No: 77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 212 629 06 15
Sertifika No: 44903

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.

KETEBE

İçindekiler

1. cilt

- 4-9 **Önsöz**
14-39 Orhan Şener Koloğlu, *Mu'tezile Ekolü*
40-72 Ömer Türker, *Meşşâlik Ekolü*
74-92 Murat Kaş, *Eş'arîlik Ekolü*
94-114 Hülya Alper, *Mâtürîdîlik Ekolü*
116-142 Ömer Türker, *İşrâkîlik Ekolü*
144-190 Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Vücûd Ekolü*
192-211 Ahmet Murat Özel, *Vahdet-i Mutlaka Ekolü*
212-229 Abuzer Dişkaya, *Hikmet-i Mûteâlîye Ekolü*
230-264 Zübeyir Bulut, *Selefyîye Ekolü*
268-289 Hayrettin Nebi Güdekli, *Kelamî Yöntem Teorisi*
290-313 Hacı Bayram Başer, *Riyazet Teorisi*
314-343 Mehmet Özturan – Ömer Türker, *Burhan Teorisi*
344-356 Fatma Turgay, *İşrâkî Müşahede Teorisi*
360-383 Ömer Türker, *Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)*
384-425 İbrahim Halil Üçer, *Sudur Teorisi*
426-456 Ekrem Demirli, *Vahdet-i Vücûd Teorisi*
458-480 Muhammed Bedirhan, *Vahdet-i Şühûd Teorisi*

2. cilt

- 494-513 Esat Burak Şaman, *Cevher-Araz Teorisi (İslam Öncesi)*
514-538 Esat Burak Şaman, *Cevher-Araz Teorisi (İslam Dönemi)*
540-586 Mehmet Bulğen, *Cevher-Araz Teorisi (Kelam Geleneği)*
588-610 Eşref Altaş, *Hudus Teorisi*
612-631 Muhammet Ali Koca, *Mâdûmun Şey'yyeti Teorisi*
632-649 Yasin Ramazan Başaran, *Mûcib Bizzat Teorisi*
650-670 Mehmet Cüneyt Kaya, *İmkân Teorisi*
672-694 Ömer Türker, *Mahiyet Teorisi*
696-716 Murat Kaş, *Zihnî Varlık Teorisi*
718-735 Hasan Akkanat, *Tümeller Teorisi*
736-756 Abuzer Dişkaya, *İkinci Makuller Teorisi*
758-774 Ercan Alkan, *A'yân-ı Sâbite Teorisi*
776-791 Ahmet Kamil Cihan, *Yatay Nurlar Teorisi*
792-808 Fatma Turgay, *Misal Âlemi Teorisi*
810-822 Fatma Turgay, *Misal Teorisi*

- 846-861 Abdurrezzak Tek, *Hakikat-ı Muhammedîyye Teorisi*
 862-883 Abuzer Dişkaya, *Cevherî Hareket Teorisi*
 884-910 Abuzer Dişkaya, *Asâlet-i Vücûd ve Mahiyetin İtibarılığı Teorisi*
 912-929 Abuzer Dişkaya, *Teşhik-i Vücûd Teorisi*
 930-953 Abuzer Dişkaya, *Malulün Râbit Varlığı Teorisi*
 956-978 Orhan Şener Koloğlu, *Sıfat Teorisi*
 980-994 Yunus Cengiz, *Ahval Teorisi*
 996-1008 Yunus Cengiz, *Mâna Teorisi*
 1010-1031 Mehmet Aktaş, *İlletsiz Haller veya Nefsî Sıfatlar Teorisi*
 1032-1054 Metin Özdemir, *İlahî Bilgi Teorileri*
 1056-1077 Hulusi Arslan, *İrade Teorileri*
 1078-1103 Seyithan Can, *Kudret Teorisi*
 1104-1118 Hatice Kelpetin Arpağuş, *Tekvin Teorisi*
 1120-1135 Orkhan Musakhanov, *İlahî İsimler Teorisi*

3. cilt

- 1150-1164 Osman Demir, *Âdet Teorisi*
 1166-1178 Osman Demir, *Tevlid Teorisi*
 1180-1199 Muhammet Fatih Kılıç, *İllyet Teorisi*
 1200-1216 Hulusi Aslan, *Gaye ve Hikmet Teorisi*
 1218-1237 Hulusi Aslan, *Salah-Aslah Teorisi*
 1238-1252 Hulusi Aslan, *Vücûb Alellah Teorisi*
 1256-1290 Muhammet Ali Koca, *Kelamda Ruh Teorileri*
 1292-1315 Mehmet Zahit Tiryaki, *Nefs Teorisi*
 1316-1331 Ömer Türker, *Tecerrüd Teorisi*
 1332-1344 Ömer Türker, *Özel Kabiliyetler Teorisi*
 1348-1372 Ulvi Murat Kılavuz, *İhtisas Teorisi*
 1374-1397 Halil İbrahim Bulut, *Mucize Teorisi*
 1398-1413 Halil İbrahim Bulut, *Tehaddî Teorisi*
 1414-1426 Muammer İskenderoğlu, *Felsefi Nübüvvet Teorisi*
 1428-1453 Muhammed Mustafa Çakmaklıoğlu, *Tasavvufta Nübüvvet Teorisi*
 1454-1477 Muhammet Nedim Tan, *Velayet Teorisi*
 1478-1496 Ali İhsan Kılıç, *Hatmü'l-Velâye Teorisi*
 1498-1507 Hacı Bayram Başer, *İlâh-ı Mu'tekad Teorisi (Öznel Tanrı İnancı)*
 1510-1536 Hüseyin Araz, *İstihkak Teorisi (Hak Etmenin Gerekliliği)*
 1538-1555 Orhan Şener Koloğlu, *Fenâ Teorileri*

1557-1592 **Dizin**

- Mahiyetlerin özdeşliği teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 Misal (mâna) teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 İzafet teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 Dönüşüm (inkılâb) teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 Asılı veya gölge formlar teorisi (bk. Misal âlemi teorisi)
 İmgeler âlemi teorisi (bk. Misal âlemi teorisi)
 Teşhik-i mahiyet teorisi (bk. Teşhik-i vücûd teorisi)
 Nominalist sıfat teorisi (bk. Sıfat teorileri)
 Realist sıfat teorisi (bk. Sıfat teorileri)
 Eş'arî gerçekçiliği (realizm) teorisi (bk. İlletsiz haller veya
 nefsî sıfatlar teorisi)
 Mu'tezile gerçekçiliği (realizm) teorisi (bk. İlletsiz haller veya
 nefsî sıfatlar teorisi)
 Eş'arî adıcılığı (nominalizmi) teorisi (bk. İlletsiz haller veya
 nefsî sıfatlar teorisi)
 Mahalsiz hâdis bilgi teorisi (bk. İlahî bilgi teorileri)
 Değişmez ilahî bilgi teorisi (bk. İlahî bilgi teorileri)
 Ezelî ve küllî ilahî bilgi teorisi (bk. İlahî bilgi teorileri)
 Zatî mürid teorisi (bk. irade teorileri)
 Kadim irade teorisi (bk. irade teorileri)
 Muhdes irade teorisi (bk. irade teorileri)
 Rıza veya bilgiye özdeş irade teorisi (bk. irade teorileri)
 Özel toplam (cümle mahsus) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Latif cisim teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Heyet (arazcılık) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Tek cevher (cevher-i ferd) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Mücerret nefis teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Aslî parçalar teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Tekallus (geri çekilme) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 İlâh-ı meşrû teorisi (bk. İlâh-ı mu'tekad teorisi)
 Kıyamet Teorileri (bk. Fenâ Teorileri)
 İdam Teorisi (bk. Fenâ Teorileri)
 Tefrik Teorisi (bk. Fenâ Teorileri)

Mâna

Evrende meydana gelen bütün hareketlerin cisimlere yüklenen bir ilkedен kaynaklandığını ifade eden teoridir. Bu teori bir taraftan hareketin gerçekleşme sebebine anlaşılabilir bir izah getirmek, diğer taraftan ise bu değişim bağlamında tanrı-evren ilişkisini açıklayabilmek için geliştirilmiştir. VIII. yüzyılın sonlarına doğru Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) tarafından ileri sürülen bu düşünce aynıysa olmasa da Basra ve Bağdat Mu'tezilesi'nin teorik fiziğinin oluşmasında etkileri olmuştur. Bununla birlikte bu teori sonsuz mânaların olduğunu savunduğu için birçok kelamcı tarafından da eleştirilmiştir.



Mâna Teorisi



YUNUS CENGİZ

Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe

Giriş — Bu teoriyi ilk defa ortaya atan Muammer b. Abbâd'a (ö. 215/830) göre bir cismin hareketli diğerinin sakin olduğunu ya da cisimlerin farklı türden hareketler gösterdiğini dikkate aldığımızda her birinin farklı olan bu durumlarının, farklı bir mânadan (*ma'nâ*) kaynaklandığı sonucunun çıkarılması gerekmektedir. Arız olması mümkün olan mânalar arasında diğerlerinin değil de birinin cisimlere yüklenmesi ise başka bir mânadan kaynaklamakta olup bu süreç sonsuza değin devam etmektedir (Eş'arî, s. 210). Bu teoriye göre cisimlerde gerçekleşen bütün hareketlerin fâili cisimlerin kendisidir (Eş'arî, s. 315; Hayyât, s. 54; Şehristânî, I, 49). Dolayısıyla ister cisimlerin doğal hareketi olsun isterse de zorlamalı veya tercihe bağlı hareketler olsun araz kategorisine giren bütün bu oluşlar cisimlerin eserleridir. İnsan söz konusu olduğunda ise ona nispet edilecek eylemler irade, bilgi, kaçınma, akıl yürütme, imge oluşturma gibi hallerdir (Eş'arî, s. 190, 210). Bu durumda irade ve diğer haller insanın kendi yaratımyken iradeye bağlı olarak gerçekleşen her tür eylem bedenden, daha dikkatli bir ifadeyle bedendeki mânadan kaynaklanmaktadır. İradeyse bir mâna olarak kabul edilen nefsten neşet etmektedir. Mâna teorisinin sadece teorik fizik ve irade sorunuyla ilgili olmadığına bunların yanı sıra tanrının sıfatlarıyla da ilgili olduğuna dikkat etmek gerekir. Çünkü Muammer'in düşüncesinde ilim ve kudret gibi tanrının sıfatlarının bir mânadan dolayı olduğu kabul edilmektedir. Gerçi cisimlerin hareketi bağlamında dile getirilen mâna tasavvuruyla tanrının sıfatları izah edilirken söylenen mâna tasavvuru arasındaki ilişki açıkça dile getirilmemiştir. Fakat Muammer'in fizik ve teoloji düşüncesini birlikte düşündüğümüzde mânaların niçin sonsuz olarak görüldüğü de anlaşılabilir ve mâna teorisinde cisimlerin hareketini sağlayan mânaların

tanrının ilim, kudret ve diğer sıfatlarıyla ilişkili olduğu sonucuna varılabilmektedir.

Mâna teorisini biri temel, diğerleri buna bağlı olan üç temel sorun alanını çözmeye çalışmıştır. Tanrı-evren ilişkisiyle ilgili olan bu teori, ilahiyatın temel bir prensibi olarak kabul edilen tanrının hareket etmesinin mümkün görülemeyeceği aksi takdirde O'nun cisim olarak düşünülmesi gerektiği esasına dayanır. Bu esas üzerinden hareket edildiğinde ise oluş ve bozulmuş dünyasında var olan hareketin tanrıya bağlanmasının nasıl mümkün olabileceği bir sorun olarak ortaya çıkar. Antik Yunan'da ilk nüvelerini görebildiğimiz ancak İslam düşüncesinde daha da ayrıntılı olarak tartışılan bu meselenin müslümanlar açısından çözümlenmesinin ilk çabalarından biri olarak mâna teorisini görülebilir. Bu teori bir taraftan evrendeki hareketi izah edilebilmenin diğer taraftan ise tanrının zatının ve sıfatlarının cisimlerin hareketiyle ilişkisini açıklamanın bir yolu olarak görülmüştür. Bu soruna bağlı olarak üç alt sorunu çözmek için mâna teorisini kavramsallaştırılmıştır. Birincisi, cisimlerin hareketini sağlayan ilkenin tespit edilmesidir. İkincisi, insanın iradesinin ve davranışlarının özgürlük bağlamında nasıl değerlendirilebileceği sorusunun cevaplanmasıdır. Üçüncüsü ise tanrının zatına ilave nitelikler ve birleşenler katmadan evrenle ilişkisinin izah edilmesidir.

Teorinin Çözmeye Çalıştığı Sorun

Mâna teorisine göre hareketi cisimlere nispet etmek gerekmektedir. Cisimlerde bulunan mânalar onların buna uygun bir harekette bulunmasını sağlamakta böylece her birisinin diğerlerinden farklı olmasını sağlamaktadır. Mânaların belirli bir cisme yüklenmesini sağlayan ise daha da üstteki başka bir mâna olup bu süreç sonsuza kadar devam etmektedir. Mânaların sonsuz olmasının sebebi ise tanrının zatıyla aynı anlama gelen ve zatının dışında bir varlıkları olmayan bilgi ve kudret gibi sıfatlarının sonsuz olmasıdır.

Teorinin Temel İddiası

Teorinin Ana Kavramı ve Önermeleri

Mu'tezile ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren tanrının sıfatları konusunda tenzih edici bir yaklaşımla ilim ve kudret gibi sıfatların zatın dışında bulunmalarına olumsuzlayıcı bir yaklaşım göstermiştir. VIII. yüzyılın sonlarına doğru ise tartışmalar ilahiyat ve insanın özgürlüğü alanıyla sınırlı olmaktan çıkarak teorik fizik alanına doğru genişlemiştir. Tanrının zati ve sıfatları sadece ilahiyat sorunları ile değil atom, araz, hareket ve sükûn gibi teorik fiziğin kavramlarıyla birlikte ele alınmıştır.

Tanrının zati ve sıfatlarıyla ilgili olarak Mu'tezile, tenzih edici bir dil kullanmakta ısrarcı olsa da bu dil iki farklı yaklaşımla kendisini dışa vurmuştur. Bunlardan birincisi, tanrıyı mutlak anlamda muhtar ve kadir olarak gören yaklaşımdır. Diğeri ise bu tavırdan uzak bir şekilde tanrının bilmesini ve kudretini fiilî olarak gören ve bunun gereğinin zorunluluk içinde meydana geldiğini savunan düşüncedir. Bunun anlamı şudur ki, tanrının iki muhtemel seçimi arasında bir ihtiyarı söz konusu değildir. Maslahata en uygun olanın bilfiil bilinmesi, irade edilmesi ve yaratılması anlamına gelmektedir.

Yukarıdaki ilk tavrın III. (IX.) yüzyıldaki temsilcisi olarak Ebü'l-Hüzeyl'i (ö. 235/849-50 [?]), ikinci tavrın temsilcisi olarak Nazzâm'ı (ö. 231/845) söyleyebiliriz. Bu iki yaklaşım, ilahiyatlarına uygun olan teorik bir fizik de geliştirmişlerdir. Nitekim birincisi, atomculuğu ve tabiatın reddini temel önerme olarak ortaya koyarken; ikincisi, tam aksine atomculuğun reddini ve nesnelerin tabiatlarının varlığını esas almışlardır. Kelamcılar söz konusu olduğunda ilahiyat ve fiziği birlikte düşünmek gerekir. Atomculuğun yanı sıra cisimlerde tabiatın varlığını reddetmek, tanrının mutlak bir ihtiyara sahip olduğunu söylemekle paralel bir anlama gelmektedir. Diğer taraftan tabiatın varlığı ise cisimlerin kendinde bir harekete sahip olduğunu ifade etmekle tanrının iradesini olumlayan ama ihtiyarını nefyeden bir izahtır.

Mâna teorisinin kurucusu olan Muammer'in düşüncelerini böyle bir bağlam içinde değerlendirmek gerekir. Onun gösterdiği tavır daha çok ikincisine yakın olmakla beraber, tam

olarak bu çerçeveye içinde kaldığı sonucuna varmak da doğru değildir. Daha doğru bir konumlandırılmayla onu üçüncü bir tavrın temsilcisi olarak görmek gerekir. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl gibi Muammer de cisimlerin parçalanması durumunda bu ayrımın parçalanmayan bir parçacıkta son bulacağını, tek başına olan bir parçacığın (atom) herhangi bir niteliğinin olamayacağını ama başka atomlarla bir araya gelmesi durumunda niteliklerinin de meydana geleceğini düşünüyordu (Eş'ârî, s. 176). Bu yönüyle Muammer'in atomcu yaklaşım içerisinde görülmesi gerekir. Diğer taraftan tıpkı Nazzâm gibi cisimlerin bir tabiatın varlığını da savunmaktadır. Bu da cisimlerin tabiatın gereği olarak hareketler gösterdiğine işaret etmektedir.

Fizik alanını düşünürsek tabiat ve mâna kavramlarının birbirleriyle oldukça ilişkili oldukları sonucuna varılabilir. Çünkü bu düşüncede bir cismin soğutması kendisindeki soğukluk, ısıtması kendisindeki sıcaklık tabiatından ve diğer etki ve edilgi hareketleri de onlardaki buna uygun tabiatlardan ileri gelmektedir (Eş'ârî, s. 215, 228, 232, 240, 315). Muammer açık bir şekilde cisimlere tabiat nispet etti. Düşünce tarihçileri de buna uygun olarak ona da Sümâme (ö. 213/828), Nazzâm ve Câhiz (ö. 255/869) gibi tabiat ehli içerisinde yer verdiler (Kâdî Abdülcebâr, I, 92, 102, 380-389). Bu sebeple Muammer ile Nazzâm arasındaki yakınlık güçlü olarak görülebilir. Kabul edelim ki "mâna" ve "tabiat"ın cisimlerin hareketi için birbirine yakın bir işlevi vardır. Önerme düzleminde ifade edecek olursak, "Bir cisim kendisindeki bir mânadan dolayı hareket etmektedir" önermesi Muammer'in düşüncesi için geçerli olduğu kadar, "Bir cisim kendisindeki tabiatından dolayı hareket etmektedir" önermesi de onun fizik tasavvuru için geçerlidir. Haliyle bu paralellik "mâna ve "tabiat" kavramlarının birbirlerine olan yakınlığını göstermekte hatta modern dönem düşünce tarihçilerinin "mâna"yı tabiatla eşitlemelerine yol açmaktadır. Ancak daha dikkatli bir okuma Muammer'in Nazzâm'dan farkını ortaya koyabileceği gibi "mâna"nın tabiatından farklı olduğunu da gösterecektir.

Muammer'in atomcu olduğunu ve cisimlerin ve onlara ait etki ve edilgi niteliklerinin, yani ağırlık, hafiflik, soğukluk ve sıcaklık gibi sıfatların atomların bir araya gelmesiyle oluştuğunu dikkate almak gerekir. Bu, cisimlerdeki tabiatların sonradan atomlarla ve oluşturdukları cisimlerle ilgili oldukları anlamına gelmektedir. Haliyle bu düşüncenin Nazzâm'ından farklı olduğu açıkça görülmektedir. Çünkü bir tarafta cisimlerin ve onları oluşturan bileşenlerin zatlara gereği etki ve edilgilere sahip niteliklere sahip olduğu tasavvuruyla diğer tarafta ise bunların sonradan oluştuğunu söyleyen bir düşünceyle karşı karşıya bulunmaktayız. Başka bir ifadeyle bu şekildeki tasavvur Muammer'i Nazzâm'dan ayırmaktadır. Çünkü Nazzâm açısından bütün cisimler karşıt olan nitelikleri mündemiç bir şekilde yaratılmış ve buna uygun olarak hareket etmekteyken Muammer açısından cisimlerin doğalarına uygun hareket etmesi kendilerine hulul eden bir ilkedden kaynaklanmaktadır.

Tek başlarına bulunan atomların tabiatları/nitelikleri olmadığına göre onları tabiat sahibi yapan ilkenin ne olduğu gündeme gelmektedir. Muammer'in tab' teorisiyle mânâ teorisini birlikte düşündüğümüzde tab'ın bir ilke olarak kabul edilen "mâna" ile birlikte oluştuğunu söylememiz gerekmektedir. Bu durumda bir ilke olan mânanın nereden kaynaklandığı ayrı bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Muammer'in ilk önermesi hatırlanacak olursa "Belirli bir şekilde hareket etmek ve sakin kalmak imkânı içindeki her cisim, kendisine hulul eden bir mânadan dolayı belirli bir şekilde hareket etmektedir ya da sakin kalmaktadır" (Eş'arî, s. 210; Hayyât, s. 54; İbn Hazm, V, 161; Şehristânî, I, 50). Buradan anlaşılıyor ki mânâ cismin dışından kendisine hulul etmektedir. Her tür hareketin ilkesi olarak mânanın dışarıdan kaynaklandığı kabul edildiğine göre mânanın cisimlerde sürekli ve kalıcı olması ya da bunun cisme bağlı bir ilke olduğu Muammer açısından düşünülemez için cisimlerdeki tabiatın da kendinde bir etkiye sahip olduğu kabul edilemez. Bu durumda tabiat ve mânâ kavramları birbirlerini çağrıştıırıyorsa da birincisinin etki göstermesinin de ikinciye bağlı olduğu sonucuna varılır.

Mânâ teorisinin ikinci önermesi ise şu şekildedir: "İki (ya da daha fazla mümkün) mânâ arasında bir mânanın bir cisme hulul etmesi için belirlenmiş olması başka bir mânadan dolayıdır ve bu süreç sonsuza değin devam eder" (Eş'arî, s. 210; Kâ'bî, s. 13). Bu önerme bir taraftan mânaların sonsuz olduğunu haber verirken diğer taraftan gittikçe hareketin kaynağının maddi olmadığını hissettirmektedir. Bu önermenin anlaşılabilmesi, Muammer'in ilahiyatı ile ilgili önermelerine dikkat çekmekten geçmektedir. Çünkü ona göre "Allah, ilim ile âlîmdir. Allah'ın ilmi ise bir mânadan dolayı ilimdir. Bu mânâ da başka bir mânadan dolayı olup sonsuza kadar mânâ silsilesi devam etmektedir. Allah, sonsuz mânalardan dolayı âlim ve kadirdir" (Eş'arî, s. 106). Bu önermede geçen ve Allah'ın mânalardan dolayı âlim olması izah edilebilirse mânâ teorisinde de bir nebze daha açıklığa kavuşur.

Muammer açık bir şekilde tanrının ilminin konusunun ne zatı ne de zâtının gayrı olduğunu söyler. Bilen ve bilinenin aynı olamayacağını düşünerek bilmenin konusunun zat olamayacağını ısrarla belirtir. Tanrının zatı dışındakinin bilmeye konu yapılması durumunda ise zatı dışındaki varlıkların ilim sıfatı üzerinde müessir olduğu anlamına gelir. Bu sebeple her iki izah da Muammer tarafından reddedilir. Şehristânî'nin yorumuna hak verirsek, Muammer açısından tanrının bilmesi maluma tâbi olan bir ilim değildir, fiilî bir ilimdir (*el-Milel*, I, 51). Başka bir ifadeyle bilmesine binaen bilinenler ihdas olmaktadır. Bu durumda tanrının sonsuz mânalardan dolayı âlim olması, bilmesinin sonsuz mânaları ve bu mânaların da başka mânaları üretmesi ve cisimlere hulul etmeleri anlamına gelmektedir. Böylece tanrının bilmesi, zatın dışındaki bilme nesnelere göre değil, bizzat bilmesinin fiili görünümüleri olan sonsuz mânalarından ileri geldiği anlaşılmaktadır. Bilme ve mânalar arasındaki ilişkiyi ardışık tarzda bir sebep ve sonuç olarak düşünmek doğru değildir. Aralarındaki ilişkiyi zatın gerektirdiği sebep ve sebepli olarak kabul etmek gerekir.

Tanrının kudreti, işitmesi ve görmesi için de benzer bir sonuca varılabilir. Bu durumda tanrının, mânalardan dolayı

kudret sahibi olması, kudretin zatın dışındaki bir şeye güç yetirmesi olarak değil, kudret sahibi olmanın gereği olarak ve kudretinin fiili olarak, uygun düşen mânanın uygun mânalar oluşturması ve bunların da cevherlerde onlara ve koşullarına uygun tabiatlar meydana getirmesi anlamına gelmektedir.

Muammer'in cisimlerdeki hareketi tanrıya değil de cisimlere nispet etmesinin sebebi mânâ teorisinden kaynaklanmaktadır. Çünkü bu düşüncede sonsuz mânaların varlığı tanrının ilim, kudret ve diğer sıfatlarından kaynaklanmaktadır. O açıdan evrendeki oluş ve bozuluşa kaynaklık eden mânalar, zamansızlık düzleminde varlık bulurken mânaların eseri olan cisimlerdeki hareket, değişim ve zaman düzleminde meydana gelmektedir. Tanrı değişim ve dönüşümden münezzehtir olduğu için de cisimlerin hareketinin O'na nispet edilmesi imkânsız hale gelmektedir. Muammer'in ısrarla haddi zatında tanrıya kadim denilemeyeceğini muhdes varlıklar söz konusu olduğunda ancak bu sıfatın tanrıya nispet edilebileceğini söylemesi (Eş'arî, s. 288; Şehristânî, I, 51), böylece tanrıyı zamansızlıktan uzak görmesi değişim ve dönüşümü O'ndan tenzih etmesinden dolayıdır.

Muammer'e nispet edilen ifadelerde "illet" kavramının "mâna" ile aynı bağlamda geçtiğine dikkat etmek gerekir. Muammer tanrının mahlukatı bir illet sebebiyle yarattığını, illetlerin bir sonunun olmadığını söylemektedir. Bu önermede geçen illet ile mâna aynı anlamdadır (Eş'arî, s. 150). Mu'tezilî literatürde mâna ve illet eş anlamlı kavramlar olarak kullanılmaktadır. Ayrıca sözü edilen önermede görüldüğü üzere tıpkı mânalar gibi illetlerin de sonsuz olduğu belirtilmektedir. Çünkü bu düşüncede tanrının zatı ve zatıyla aynı olan sıfatlar bütün illetlerin kaynağı olarak, hatta daha geniş bir yorumla illeti olarak görülmektedir. Tanrının ilmi ve kudreti sonsuz olduğu için sebeplisi olan illetler yani mânalar da sonsuz olmaktadır.

Görüldüğü gibi Muammer bir taraftan tanrıyı her tür değişimden tenzih etmeye çalışırken diğer bir taraftan oluş ve bozuluş evrenindeki bütün değişimlerin tanrının ilim, kudret

ve diğer zatî sıfatlarından kaynaklandığını izah etmeye çalışmaktadır. Dahası, tabiat düşüncesiyle de oluş ve bozuluşun düzenli bir işleyiş içerisinde cereyan ettiğini ve bu işleyişin sebebinin cisimlerin kendileri değil de tanrının zatından/sıfatlarından kaynaklanan mânalar olduğunu söylemektedir. Mânaların sonsuz olarak görülmesi ise evreni ve içindeki cisimlerin hareketini sadece kendilerinde oluşan tabiatların belirlemesinden uzaklaştırmakta ve her an yeni bir tabiatın ve ona binaen farklı bir değişimin imkânının da dikkate alınmasını sağlamaktadır.

Muammer'in mânâ teorisini Bağdâdî (ö. 429/1037) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) tarafından sert bir şekilde eleştirilmiştir. Bu teorisinin en çok eleştirilen tarafı mânaların sonsuz olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır. Bağdâdî, mânâ teorisini eleştirmeden önce bu teorisinin bir betimini yapar. Buna göre hareket, kendisi dışındaki bir mânadan dolayı sükûndan, sükûn ise yine kendisi dışındaki bir mânadan dolayı hareketten ayrılmaktadır. Bu iki mânâ ise başka mânalardan dolayı ayrılmakta ve bu silsile sonsuza kadar devam etmektedir. Abdülkâhir el-Bağdâdî'ye göre bu teoriyi kabul ettiğimizde, hâdislerin bir sonu olmayacağından onların kadim kabul edilmesi gerekecektir. Ayrıca bu düşünce sürdürüldüğünde, cisimler sonsuz sayıda araz ihdas etme kudretine sahipken Allah sadece cisimlerin yaratıcısı olarak kabul edilmiştir. Bu teorisinin kabul edilmesi durumunda cisimlerin Allah'tan daha kadir kabul edilmesi gerekir (*el-Fark*, s. 136-138).

Teorisinin Tarihsel Süreci, Taraftarları, Eleştirmenleri ve Yaygınlığı

Dikkat çekici izah ve eleştirilerde bulunan İbn Hazm, sadece eleştirileriyle değil özgün yorumuyla da bu teorisinin anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır. İbn Hazm'a göre bu teorisinin sahipleri her bir cismin ve arazın, kendisi dışındaki bir mânadan dolayı, bu mânanın da yine başka bir mânadan dolayı farklılaştığını söylemekle bu âlemde sonsuz şeylerin olduğunu ifade etmiş oldular. İbn Hazm'ın tam da eleştirmek istediği husus sonsuzluk durumudur. Çünkü mânâ teorisinde bir hareket, cisim ya da arazın meydana gelmesi sonsuz fiilin

oluşmasına bağlıdır. Cisim ve arazların başkası olmaktan (*gayriyet*) dolayı birbirlerinden ayrıştığını kabul eden İbn Hazm, can alıcı bir soruyu sorar: “Size göre bir harekette mi daha çok mâna vardır, yoksa iki harekette mi?” Bu eleştiriye göre hangisinin daha az ya da daha çok olduğu söylenebileceği varsayarak azlık ya da çokluk olmayacağından bu teori geçersiz olacağı gibi azlığın veya çokluğun olmayacağı söylenildiğinde de aynı sorun oluşmaktadır. Çünkü mantıksal analizin başında bir hareketin bir mâna ile iki hareketin ise iki mânayla ayrıştığı kabul edilmişti (İbn Hazm, V, 161).

Ashında, Muammer’in mânaları oluş ve bozuluş evreni içerisinde var olan “şeyler” ya da “arazlar” olarak gördüğüne dair bir ifadesi bulunmamaktadır. Muhtemelen bu düşünürleri bu şekilde düşünmeye sevkeden ilk makalat sahiplerinin “mâna”nın hareket olduğunu söylemiş olmalarıdır. Ancak şunu söyleyelim ki farklı bağlamlarda mâna için kullanılan nitelermeler değişmektedir. Cisimlerin hareketi söz konusu olduğunda mâna bir hareket iken nefis, irade ve tanrının sıfatları ifade edilirken değişimi ve dönüşümü çağrıştıran bir ifade kullanılmamaktadır. Bu da mânanın illet olarak kabul edilmesinden kaynaklanmakta olup illetin farklı bağlamlarda farklı unsurlar olarak görülebileceğini göstermektedir.

Mânalar, birer maddi şey olarak kabul edildiğinde İbn Hazm’ın itirazı geçerliliğini sürdürür. Neşşâr’ın vurguladığı gibi mânaları maddi birer araz olarak kabul etmek zorunlu değildir. Onları, arazları meydana getiren sebep, sebebi ise kudret ya da kudretin tahakkuku olarak da kabul edebiliriz (*İslam’da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, s. 366-371). Muammer’in sadece fiziksel değişim bağlamında değil, Allah’ın kudretini, bilgisini ve diğer sıfatlarını da “mâna” olarak ve birbirleriyle ilişkisini sonsuzlukla ifade etmiş olması bu yorumu güçlendirmektedir.

Mâna kavramının etkilerini Muammer’den sonra Mu‘tezilî literatürde açık olarak görmek mümkündür. Nitekim Kādî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve öğrencilerinin eserlerinde “mâna”, “illet” yerine kullanılmakta ve onun dışarıdan

cisimlere hulul ederek cisimlerin sahip olduğu farklı imkânları tahsis ettiği vurgulanmaktadır. Böylece cisimlerin içinde bulunduğu haller (*ahval*) onların farklı imkânlarını ortaya çıkarırken mâna ise bunları belirli bir yönde harekete geçirmektedir. Yine de Muammer’in düşüncesinde hareket, tabiat ve mâna ile izah edilirken Kādî Abdülcebbâr’da bu işleyiş ahval ve mâna ile izah edilmektedir (*el-Muhît*, I, 50, 59).

Tanrıyı her tür değişimden tenzih eden Muammer, bir yandan tanrıyı cisimlerdeki değişimin gerçekleştiği düzlemden berî kılmak, diğer yandan evrendeki her tür oluşa tanrının sebep olduğunu ortaya koymak için mânâ teorisini ileri sürmüştür. Bu teoriyle tanrının zatından ayrı olmayan ilim ve kudret gibi sıfatların fiilî tezahürleri olarak bütün devinimleri sağlayan mânalar silsilesi içerdikleri alt mânalarıyla birlikte cisimlerde varlık bulmakta; böylece cisimlerdeki tabiatlar ve onların sonuçları olan değişimler ve durağanlıklar meydana gelmektedir. Tanrının zati/sıfatları sonsuz olduğundan mânalar da sonsuz olmaktadır.

Bu teorinin en güçlü ve özgün tarafı, değişimlerin ilkesi ile tanrının sıfatları arasında güçlü bir ilişkinin kurulmuş olması ve bu sebeple tanrının sıfatlarından hareketle mânaların sonsuz görülmesidir. Bu düşüncede tanrı ve evren bir taraftan açık bir başkalık diğer taraftan ise sebeplilik ilişkisi içerisinde. Çünkü her ne kadar mânaların tanrının sıfatlarının görünümüleri olması ve bu görünümlerin bir ilke olarak cisimlere hulul etmesi bu düşünceden çıkıyorsa ve akla panteistik bir yaklaşımı getiriyorsa da maddenin hareket ve durağanlığının açık bir şekilde tanrıya değil de cisimlere nispet edilmiş olması bu teoriyi panteizmden uzaklaştırmaktadır. Tabiat ve mâna bu teoride aynı anlamda değildir. Teorinin özgünlüğü ikisinin ayrı görülmesinden kaynaklanmaktadır. Buna göre tabiat evrenin düzenli bir şekilde işlenmesini sağlarken “mâna” bütün işleyişinin tanrının zatına bağlı olduğunu izah etmektedir.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

Bu teorinin diğer özgün bir tarafı ise cevher, araz ve olayların öz ve aynılık üzerinden değil, “başkalık” üzerinden konumlandırılmış olmasıdır. Neticede bu teoride bir olayın diğerinden ayrışması kendisinden değil, başkası olmaktan kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan İbn Hazm’ın eleştirileri, Alain Badiou’nun “sonsuzluk” ve “küme teorisi” bağlamındaki düşüncelerini akla getirmektedir. Dolayısıyla Muammer’in bu teorisi i‘mâl-i fikre uğrattırılıp geliştirilirse “sonsuzluk” ve “fark” bağlamındaki postmodern dönem tartışmalarına katkı sağlayabilir.



Kaynakça

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhammed Osman el-Huş, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988, s. 136-138.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*, nşr. Nevâf el-Cerrâh, Beyrut: Dâru Sâdır, 2008, s. 176, 190, 215, 228, 232, ayrıca bk tür. yer.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyn, *el-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî*, nşr. H. S. Niberg, Kahire: Dâru'l-kütübi'l-Misriyye, 1344/1925, s. 54-55.
- İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâ' ve'n-nihal*, nşr. Muhammed İbrâhim Nasr - Abdurrahman Umeyre, Beyrut: Dâru'l-cil, 1996, V, 161-165.
- Kâ'bî, Ebü'l-Kâsım, *Bâbü zikri'l-Mu'tezile min Makâlâti'l-İslâmiyyîn, Fazlü'l-i'tizâl ve tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuad Seyyid, Beyrut: Dâru'l-Fârâbî, 2017, 13-14.
- Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhît bi't-teklîf*, nşr. Ömer Seyyid Azmî, Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye li't-te'lif ve't-terceme, t.y., s. 50, 59, 92, 102, 380-389.
- Neşşâr, Ali Sâmî, *İslam'da Felsefi Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç, İstanbul: İnsan Yayınları, 1999, s. 362-368.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ebû Abdullah Saîd el-Mendûh, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, 1994, I, 49-51.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri: Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 112-127.

