

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

NAZZAM'IN ALLAH VE ÂLEM TASAVVURU

-Yüksek Lisans Tezi-

Hazırlayan
Kamile AKBAL

Ankara-2015

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ (KELAM)
ANABİLİM DALI

NAZZAM'IN ALLAH VE ÂLEM TASAVVURU

-Yüksek Lisans Tezi-

Hazırlayan
Kamile AKBAL

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Ankara-2015

**T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ BÖLÜMÜ
KELAM ANABİLİM DALI**

NAZZAM'IN ALLAH VE ALEM TASAVVURU

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı : Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

Prof. Dr. Şaban Ali DÜZGÜN

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Yrd. Doç. Dr. İbrahim ASLAN

İmzası

.....

.....

.....

Tez Sınavı Tarihi

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Bu belge ile, tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim.(...../...../.....)

Tezi Hazırlayan Öğrencinin

Adı ve Soyadı

Kamile AKBAL

İmzası

.....

İÇİNDEKİLER

ONAY SAYFASI.....	I
BEYAN SAYFASI.....	II
İÇİNDEKİLER	III
ÖNSÖZ.....	V
KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
1. HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ.....	3
1.1. HAYATI.....	3
1.1.1. Doğumu, Nesebi ve Lakabı	3
1.1.2. Öğrencilik Yılları	5
1.1.3. Bağdat'taki Hayatı ve Sarayla Münasebeti	6
1.1.4. Vefatı	7
1.2. İLMİ ŞAHSİYETİ	7
1.2.1. Hocaları	10
1.2.2. Eserleri.....	11
1.2.3. Tesirleri	12
2. YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ SİYASİ, SOSYAL, İLMİ VE TEOLOJİK ORTAM	13
2.1. Siyasi Ortam	14
2.2. Sosyal Ortam	18
2.3. İlmî Ve Teolojik Ortam	19

1. BÖLÜM

<u>ALLAH TASAVVURU</u>	<u>26</u>
1. Allah'ın Varlığı'na Orijinal Bir Delil	27
2. Allah'ın Birliği: Tevhid Ve Sıfatlar Problemi	30
2.1. İlim ve Kudret.....	35
2.2. İrade	36
2.3. Kelamullah ve Kur'an	37
2.3.1. Kur'an'ın İ'cazı ve Hz. Peygamber'in Mucizeleri.....	38
3. Adalet	41
3.1. Husun-Kubuh.....	43
3.2. Salah-Aslah.....	43
3.3. İstitaat ve Tevellud	46

2. BÖLÜM

<u>ALEM TASAVVURU.....</u>	<u>Hata! Yer işareti tanımlanmamış.</u>
1. Alem Tasavvurunu Oluşturan Temel Unsurlar	50
1.1. Cisim ve Araz	51
1.2. Cismin Sonsuzca Bölünebilir Oluşu.....	54
1.3. Tafrâ Teorisi	57
1.4. Hareket: İtimad ve İtikâl	61
1.5. Kumûn - Zuhûr	62
1.6. Tedahul	74
<u>SONUÇ</u>	<u>75</u>
<u>ABSTRACT</u>	<u>78</u>
<u>KAYNAKÇA</u>	<u>79</u>

ÖNSÖZ

İslam inanç sisteminin bugün sahip olduğu yapıyı anlamak için vahiyle beraber İslam düşüncesinin geçmişini de bilmek gerekir. Genel kabul gören görüşlerin ne zaman ortaya çıktığını, neden ve nasıl kabul gördüklerini ve nasıl dogma haline geldiklerini bilmek sağlam ve sarsılmaz bir inanca ulaşabilmek açısından önemlidir.

Genel kabul gören düşünceleri bilmek kadar, İslam düşüncesine renk katmış, Kelam ilim sistematiğine yeni açılımlar getirmiş, felsefî birikimi Kelam ilmine taşımış fakat mezhepleri günümüze ulaşamamış alimleri tanımak da önemlidir. Ümmetin ihtilafını rahmet olarak gören bir Peygamber'in izinde, düşünce geleneğimize yeni eklerle gelen Kelamcıların fikirlerini ve çalışmalarını tanımak kıymetli bir uğraş olmalıdır. Bu minvalde Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam, ilk dönem Mu'tezile Kelamının bir incisi gibi parlamaktadır. Nazzam'ın Mutezile için, Mu'tezile'nin İslam ekolleri için ve Kelamcıların insanlık için önemini mübalağalı fakat müessir bir şekilde ifade eden, sadık öğrencisi Cahız'dan öğrenelim:

"Kelamcılar olmasaydı, bütün kavimleri oluşturan halklar yok olurdu; Mu'tezile olmasaydı, bütün İslam fırkalarına mensup kimseler yok olurdu ; her ne kadar İbrahim (en-Nazzâm) ve öğrencileri olmasaydı, tüm Mu'tezile yok olurdu diyemezsem de, onun Mu'tezililer için yeni yollar açtığını, büyük yararı olan şeyleri 'ortaya koyduğunu söyleyebilirim".¹

¹ Tritton, A.S., İslam Kelamı, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1983, s. 82 (Cahız, Hayevân, cilt IV, s. 69. 'dan aktarımla)

Bu alışma süresince fikirlerinden istifade ettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. şaban Ali Düzgün'e, benden desteğini esirgemeyen değerli hocam Prof. Dr. Metin zdemir'e ve tezimin düzeltmelerine yardımcı olan sevgili arkadaşım Nurten Bayram'a teşekkürü bir borç bilirim.

Kamile AKBAL

Ankara - 2015

KISALTMALAR

A.g.e. : Adı Geçen Eser

A.e. : Aynı Eser

A.Ü.İ.F.D. : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Bkz. : Bakınız

c. : Cilt

Çev.: Çeviren

D.İ.B : Diyanet İşleri Başkanlığı

Ed.: Editör

Krş. : Karşılaştırınız

M.Ü.İ.F.D. : Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

nşr: Neşreden

s. : Sayfa

ss. : Sayfalar

S.B.E.: Sosyal Bilimler Enstitüsü

trc. : Tercüme

trz: Tarihsiz

vb. : Ve Benzeri

vd.: Ve Diğerleri

vs. : Ve Saire

GİRİŞ

Dilimizde hakkında müstakil bir tez çalışması bulunmayan Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (ö.231)'ın Allah ve Alem tasavvurunu değerlendirmeye çalıştığımız bu yüksek lisans tezinde temel gayemiz Kelam ilminin sistemleştiği, İslam tarihinin bu erken döneminde savunulmuş fikirleri ve tartışmaları Nazzam örneği etrafında ortaya çıkarmaktır.

Bir mütekellim ve bir filozof olarak Nazzam'ın görüşleri farklı kaynaklardan beslenen bir nehir gibi zengindir. Onun düşünsel altyapısında Yunan Felsefesi'nden İran geleneğine, Yahudi metinlerinden, Kelam ilmi verilerine kadar birçok kaynak yer etmiştir. Nazzam kendi zamanında ve sonrasında kısa bir süre popüler bir Kelamcı olmuştur. Kendi adıyla anılan *Nazzamiyye* ekolünün varlığı da bunu kanıtlar mahiyettedir.

Çalışmamız tarihi ortamın anlatıldığı giriş ve sonrasında iki bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında Nazzam'ın yaşadığı dönemde Abbasi iktidarında yaşanan siyasi olaylara kısaca değinilmiş, sosyal, ilmi ve teolojik ortam ele alınmaya çalışılmıştır.

Birinci bölüm Nazzam'ın hayatı ve ilmi şahsiyetini tanıtmayı hedefler. Doğum ve ölüm tarihleri bile tam net olmayan mütekellimimizin hayat hikayesi hakkında ele geçen veriler kısıtlı ve taraflıdır.

İkinci bölümde ise Nazzam'ın Allah ve Alem tasavvurunu inceledik. Düşmanca yorumlara yer vermemeye gayret ederek görüşlerin daha iyi anlaşılması için tarafsızca değerlendirmeye çalıştık.

Çalışmada bilimsel araştırma yöntemlerinden literatür taramayı benimsedik.

Eserleri günümüze ulaşamamış olan Nazzam'ın görüşlerini Eş'ari'nin *Makalatu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn* adlı eserinden, Abdulkahir Bağdadi'nin *El- Fark Beyne'l-Firak*'ından, Hayyat'ın *Kitabu'l-İntisar Ve'r-Redd Ala İbnir'-Ravendi el-Mulhid*'inden, Ebu Ride'nin Nazzam'a hasredilmiş doktora tezinden ve Wolfson, Ess vd. oryantalistlerin çalışmalarından toparlamaya çalıştık. Kuşkusuz Türkçe'de müstakil bir eser bulunmaması, kitap bölümü olarak bile sınırlı sayıda malzeme olması işimizi oldukça zorlaştırdı. Bu nedenle, sınırlı sayıdaki Türkçe kaynakların yanında İngilizce ve Arapça kaynaklardan ve sınırlı da olsa Almanca kaynaklardan da faydalandık. Adı geçen müellifler arasında Abdulkahir Bağdadi'nin eseri son derece taraflı ve bilimsel etikten yoksun olduğundan dolayı bu eseri kullanmakta isteksiz davrandık. Bağdadi'nin yanlılığının son derece ileri bir düzeye vardığını görmede yalnız da değiliz: "Karşıtlarının görüşlerini aktarmaya gelince genellikle yalancı" ² olduğu ayyuka çıkmıştır. Ancak erken dönem eserler kullanmanın daha sağlıklı olması hasebiyle yine de bu eseri temel kaynaklarımız arasından çıkaramayıp, yalnızca oradan aldığımız verilere büyük bir dikkatle yaklaşmaya özen gösterdik.

Nazzam'ı tartışmalarından tanımaya çalıştık. Bu sebeple diğer inanç grupları ve diğer Kelamcılarla yaptığı tartışmalara sıklıkla atıf yaptık. Bu bağlamda özellikle

² Bkz. Heemsker, M.T., *Suffering In The Mu'tazilite Theology*, Boston, 2000, s.18

hocası ve dayısı Ebu'l-Huzeyl el-Allaf'ın görüşlerini ve ikisinin ihtilaf ettiği noktaları ele aldık.

1. HAYATI VE İLMİ ŞAHSİYETİ

1.1. HAYATI

Tam adı Ebu İshak İbrahim b. Seyyar b. Hâni' el-Basrî'dir. Nazzam lakabıyla tanınır.³ İbn-i Hallikan'dan rivayetle dedeleri Belh'ten geldiği için Belhî nisbesiyle anıldığı da söylenir.⁴ H. 231'de vefat ettiği kabul edilir.⁵

1.1.1. Doğumu, Nesebi ve Lakabı

Doğum ve ölüm tarihleri ihtilaflıdır. Doğum tarihi Horten'e göre m. 775'tir (h. 160 civarı). Fakat Horten bu bilgiye ilişkin kaynağını belirtmez.⁶

Basra'da doğmuş ve yetişmiştir.⁷ Halife Me'mûn'un daveti üzerine Bağdat'a gittiği 202 (m.818) yılına kadar burada yaşamıştır.⁸ Sarayla münasebetinden evvelki hayatı maddi imkansızlıklarla geçmiştir.⁹

Nazzam Arap toplum sisteminde, mevkice aşağı sayılan bir ailenin çocuğuydu, mevâlîdendi. Rivayete göre babası Beni Buceyr b. El-Haret'in veya Ziyadiyyun'un

³ Eşari, Makalatu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn , çev. M. Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, 2005, s.161

⁴ Ebu Ride, A.g.e., ss. 8-9

⁵ Horten, M., Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam, Bonn, 1912, s. 189

⁶ Ebu Ride, A.g.e., s.6, Horten, A.g.e., s.197

⁷ Frank, R.M., Al-Nazzam, Encyclopedia of Religion, New York, 1987, c.10, s. 342; Thomas, D., (2007), Al-Nazzam, D.Thomas ve B.Roggema (Ed.), Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History içinde, Leiden, 2009, s.618

⁸ Thomas, A.g.e., s.618; Çelebi, A.g.e., s.466

⁹ Ebu Ride, A.g.e., s.7

azatlı kölesiydi.¹⁰ Nazzam'ın mevlâ olduğu sabit olmakla beraber kimin mevlâsı olduğu hakkında çeşitli rivayetler vardır. Kimi kaynaklar Ziyadiyyun'un mevlâsı olduğunu¹¹, kimileri Beni Buceyr b. Haris b. Abbad'ın mevlâsı olduğunu¹², kimileriye Yahya b. Haris el-Basri'nin mevlâsı olduğunu¹³ ifade eder. Mutezile'nin büyüklerinden Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Nazzam'ın dayısıdır.¹⁴

Arap olmayan alimler meslekleriyle anılmışlardır.¹⁵ Bu nedenle o da daha çok Nazzam lakabıyla anılır. Lakabının anlamı konusunda ihtilaf edilmiştir. Bağdadi'nin görüşü şöyledir: "Mutezile onun gerek nesir gerek vezinli şiir yazan bir kişi yani "nazzam" olduğunu ileri sürmektedir. Oysa o, ancak Basra çarşısında boncuk yapan biri idi; bu yüzden de ona boncukçu (nazzam) denmişti."¹⁶ Ebu Ride ise Cahız'ın Kitabu'l Hayevan'ında geçen "Nazzam önceleri çok fakirdi, o kadar ki açlıktan çamur yedi, karnını doyurabilmek için gömleğini satmaya mecbur kaldı, fakirlik kendisini sonradan terk etti" rivayetinden dolayı Bağdadi'nin tercihini doğru bulur.¹⁷

Gençliği yokluk içerisinde geçmiş birinin böyle bir meslekle ilgilenip "boncukçu" olarak adlandırılmasında bir tenakuz yoktur. Fakat Nazzam aynı zamanda meşhur bir şairdi de. Şiirleri çok sayıda olmamakla beraber yüksek kaliteli, perspektif ve biçim yönüyle göze çarpan şiirlerdi.¹⁸ Üstelik erken yaşlarda Halil b. Ahmed'le arasında geçen bir diyalog onun bilineni güzel yollardan ifade etmede ne

¹⁰ Ess, A.g.e., s.275 ; Çelebi, A.g.e., s.469

¹¹ Ebu Ride, A.g.e., s.1'de Ahmed b. Murtaza, el-Emali, Haydarabad, h.1316, cilt:1, s.132'den aktarır.

¹² Ebu Ride, A.g.e., s.1'de İbni Hazm, Fasl cilt:4 s.147'den aktarır.

¹³ Ebu Ride, A.g.e., s.2'de Ebu'l Fazl Abbas b. Mansur es-Subki, Kitabu'l-Burhan Fi Akaidi Ehli'l-İman, s. 29'dan aktarır.

¹⁴ Ebu Ride, A.g.e., s.1

¹⁵ En-Neşşar, A.S., İslamda Felsefi Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999, c.2, s.274

¹⁶ Bağdadi, A.g.e., s.117

¹⁷ Ebu Ride, A.g.e., s.7

¹⁸ Ess, A.g.e., s.276

kadar usta olduğunu kanıtlamaktadır.¹⁹ Kanaatimizce Nazzam'ın bu şekilde isimlendirilmesinde iki amilin de etkisi vardır, yani bir nevi tevriye yapıldığını söylemek yanlış olmasa gerektir.

1.1.2. Öğrencilik Yılları

Babası onu küçük bir yaşta eğitim alması için ünlü dilci Halil b. Ahmed'e (175) getirdi. Halil onu bardağın nitelikleriyle ilgili olarak imtihan etti. Nazzam bardağı önce methetti, sonra yedi. Sonra Halil onu hurma ağacından imtihan etti. Nazzam onu da önce methedip sonra yedi. Bunları yapmadaki yeteneğini gören Halil: “Yavrucuğum! Biz öğrenmeye senden daha muhtacız.” diyerek onun kendisine ihtiyacı olmadığını dile getirdi.²⁰

O, her türden asalak entelektüeller için açık bir ev kurmuş Emevi valisi Ziyâd b. Ebîh'in soyundan gelen etkili bir şahıs olan Ziyâdîyûn için çalışmış görünüyor. Fakat Ziyâdîyûn yaşamını “deve sırtında” geçiren türden tüccarlardan değildi. Onlar entelektüel eğlenceleri seven zengin burjuvazi insanlarıydı ve Nazzâm onların çevresinde bilgili ve aydın olma idealini geliştirdi. Teoloji burada onun tek ilgi duyduğu şey değildi. Nazzâm'ın asıl başarısı daha ziyade bir şair ve nükteli sözlerin yazarı olmasındadır.²¹ Şiirdeki başarısının yanı sıra dönemin Mutezile şeyhi ve Mutezile'nin ilk filozofu Ebu'l-Huzeyl'in kelam derslerini de almıştır.²²

¹⁹ Ebu Ride, A.g.e., s.4

²⁰ Ebu Ride, A.g.e., s.3

²¹ Ess, J.V., Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelam-Bilim İlişkisi, çev. Mehmet Bulğen, M.Ü.İ.F.D., cilt-sayı: 46, İstanbul, 2014, s.270

²² en-Neşşar, A.g.e., s.273

1.1.3. Bağdat'taki Hayatı ve Sarayla Münasebeti

Bağdat'a gelişinden itibaren ölümüne kadar Abbasi halifelerinin desteğini aldı. Maddi imkansızlıklardan sonra sarayla münasebet, Nazzam'ın cömert karakterini ortaya çıkarmasına imkan tanıdı. Çocukluğunu ve gençliğini sıkıntı içerisinde geçiren Nazzam, yetenekleri ve kendisine verilen fırsatlar sayesinde büyük maddi rahatlığa kavuştu. O kadar ki talebelerinden Ali el-Esvari'ye bin dinar verdiği rivayet edilir.²³

İlmi şahsiyetini burada geliştirmeye devam eden Nazzam burada da birçok ilim meclisinde bulundu, münazaralar yaptı. Yaşadığı dönemde mevâlî politikası ve Mutezile'nin siyasi konumu lehine olmasından dolayı fikirlerini duyurma imkanı buldu. Zındıklarla yaptığı tartışmalar göz önüne alınırsa, devletin zındıklarla mücadele politikasında aktif rol almış olduğu söylenmelidir.

Hayatı hakkında sansasyonel rivayetler de vardır. İçki ve eğlenceye düşkün olduğu ve homoseksüel olduğu iddia edilir. Bu konuda onunla ilgili düşmanca rivayetler o kadar ileri gider ki İbn Hazm İbn Ravendi'den aktarımla onun Hristiyan bir delikanlıya aşık olup teslisin tevhide üstünlüğünü anlatan bir eser kaleme aldığını bile dile getirir.²⁴ İbn Ravendi'nin fanatikçe Mutezile aleyhtarlığı malumdur. Ehl-i Sünnetten bu görüşü benimseyenlerse Nazzam'ın aşırı görüşlerinden dolayı kendisini karalayan ifadeleri desteklemiş olmalılar.

²³ Ümit, M., (2003), Zeydiyye-Mutezile etkileşimi ve Kasım er-Ressi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, S.B.E., s. 188

²⁴ İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, çev. S.Hacıoğlu, İstanbul, 2006, s. 263

1.1.4. Vefatı

Vefatının 847'den önce olmuş olması gerekir çünkü bu tarih Cahız'ın *Kitabu'l-Hayevan*'ı bitirdiği tarihtir ve Cahız burada Nazzam'ı merhum olarak anar.²⁵

Ölürken "Allah'ım, biliyorsun ki ben tevhidine yardım etmeyi ihmal etmedim, tevhidden başkasına dayanan bir mezhebe inanmadım. Benim günahlarımı bağışla ve ölüm anında işimi kolaylaştır" dediği rivayet edilir.²⁶ Kadı Abdulcebbar bu rivayeti benimser. Bir diğer rivayete göre ise sarhoşken evinin üst katından düşerek ölmüştür.²⁷ İki rivayet de tarafsızlıktan uzak görünmemektedir.

1.2. İLMİ ŞAHSİYETİ

Nazzam gözde bir şair, iyi bir dilci, ve son derece zeki ve ince bir cedelci, büyük bir Mutezili kelimciydi. Mutezile'nin Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Muammer b. Abbad, Bişr b. Mutemir gibi orijinal kelimcilerinin yer aldığı altıncı tabakasındandır. Bununla beraber onun ikinci tabakadan olduğunu söyleyenler de vardır.²⁸

²⁵ Thomas, A.g.e., s.618

²⁶ Hayyat, *Kitabu'l-İntisar Ve'r-Redd Ala İbnir'-Ravendi el-Mulhid*, thk. H.S. Nyberg, Beyrut, 1993, s.41

²⁷ Çelebi, İlyas, Nazzam, *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*, İstanbul, 2006, cilt:32, s. 466

²⁸ Işık, K. "Nazzam ve Düşünceleri", *AÜİFD*, 1977, ss. 101-113; Koloğlu, O.Ş., *Cübbailer'in Kelam Sistemi*, İstanbul, 2011, s.37

Ne var ki Mutezile'nin ilk üç tabakası olarak kabul edilen isimleri Mutezili olarak adlandırmak güçtür. Mutezililer kendi tarihlerini sonradan yazdıkları için kendi görüşlerine meşruiyet sağlamak amacıyla ekollerini Hz. Peygamber'e kadar dayandırdılar. Bu sebeple fırkanın ilk tabakaları Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerle, sahabe ve tabiinin önde gelen şahsiyetlerine ayrılmıştır. Dört halife, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Ömer, Abdullah b. Abbas gibi şahsiyetler birinci tabakada yer alır. İkinci tabakada Hz. Ali'nin çocukları Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Muhammed b. Hanefiyye yer alır. Üçüncü tabakada Hz. Hasan'ın oğlu Hasan b. Hasan, onun oğlu Abdullah el-Hasan ve torunu Muhammed en-Nefsüzzekiye, Muhammed b. Hanefiyye'nin oğlu Ebu Haşim Abdullah, Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Abdullah b. Abbas'ın torunu Muhammed b. Ali yer alır. Hakiki anlamda Mutezili olarak adlandırılmayı hak edenler dördüncü tabakadadır. Vasıl b. Ata, amr b. Ubeyd ve Gaylan ed-Dimeşki bu tabakadadır. Beşinci tabakada ise Vasıl'ın ve Amr'ın ashâbı bulunur. Bunlar arasında en meşhuru

Nazzam ehl-i nazar ve kelamın kahramanlarından'dır.²⁹ Bağdadi onu Kaderiyye'nin reisi olarak anar.³⁰ Ali Sami en-Neşşar, Nazzam'ın Mutezile'nin büyük bir şeyhi olduğunu ve felsefesinin *dünya filozofları arasında birinci sıraya* konacak derecede esaslı bir felsefe olduğunu ifade eder.³¹ Tritton Nazzam hakkında Cahız'dan nakledilen şu övgü dolu cümleleri aktarır: "Kelamcılar olmasaydı, bütün kavimleri oluşturan halklar yok olurdu; Mu'tezile olmasaydı, bütün İslam fırkalarına mensup kimseler yok olurdu ; her ne kadar İbrahim (en-Nazzâm) ve öğrencileri olmasaydı, tüm Mu'tezile yok olurdu diyemezsem de, onun Mu'tezililer için yeni yollar açtığını, büyük yararı olan şeyleri ortaya koyduğunu söyleyebilirim."³²

Farklı inanç gruplarıyla sürekli tartışmalar yapan, enerjisini İslam'ı çevredeki diğer dinlere karşı savunmakla harcayan ve bu tartışmalardaki başarısıyla iyi bilinen bir düşündürdü. Bu minvalde Şii Şeytanu't-Tak ile, Hristiyan, Yahudi ve Dualistlerle yaptığı tartışmalar kayıt altına alınmıştır.³³

İlmi konularda istikrarlı bir karakteri vardı. Atoma ilişkin savunduğu teoriye neredeyse herkesten itiraz ve hatta tekfir gelmiş olmasına rağmen, çoğunluğun kendisini yönlendirmesine izin vermedi. Örneğin: "Cahız her ne kadar onun öğrencisi olsa da bunu (tafra görüşünü) onun kavranılamaz kaprisleri arasına koyar."³⁴

Vasıl ile Ebu'l-Huzeyl arasında köprü vazifesi gören Osman b. Halid et-Tavil'dir. (Koloğlu, a.g.e., İstanbul, 2011, s.37)

²⁹ Ebu Ride, A.g.e., s.1

³⁰ Bağdadi, A., Mezhepler Arasındaki Farklar, çev. Fırlalı, E.R., İstanbul, 1979, s.293

³¹ en-Neşşar, A.g.e., c.1, s13

³² Tritton, A.S., İslam Kelamı, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1983, s. 82 (Cahız, Hayevân, cilt IV, s. 69. 'dan aktarımla)

³³ Ess, A.g.e., s.277

³⁴ Ess, J.V., Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelam-Bilim İlişkisi, çev. M. Bulgen, M.Ü.İ.F.D., cilt-sayı: 46, İstanbul, 2014, s.274

Düşüncesini doğrulamada deneyci bir metot kullanmaya çalışmıştır. Bu onun diğer Kelamcılara nazaran öne çıkmasına, İslam kelamının öncüsü ve çığır açıcısı olmasına neden olmuştur.

Rudi Paret ve Josef Van Ess, Nazzam'ın düşünme biçimini ve araştırmacı zihniyetini ortaya koyan şöyle bir anekdot anlatırlar: Nazzam ve birkaç arkadaşı devekuşu midisinin soğutabileceği maddelerin sınırını görmek için bir deney yaparlar. Öncelikle hayvana sıcak kömür yuttururlar. Devekuşu kömürü sorunsuzca yutar, söndürür. İkinci aşamada Nazzam, kömürün zayıf ve rutubetle temasında sönen bir madde olduğunu, taşın ise içine nüfuz eden sıcaklığı daha kuvvetli olarak tutacağını söyler. Bu defa da taşı ateşte kömür haline gelecek kadar ısıtıp devekuşunun önüne atarlar. Hayvan üç taş parçasını da yutar. Nazzam bu defa demir ağırlıklar, mesela bir parça çeyrek ya da yarım lira atmayı teklif eder. Devekuşu bunu da yutar. Dördüncü ve son aşamada Nazzam hayvanın demiri de taş gibi hazmedip edemediğini denemek ister. Hayvanı birkaç gün sonra boğazlayacak; midesinde demir olduğu gibi duruyor mu, yoksa hazmedilip gitmiş mi, buna bakacaktır. Ancak arkadaşlarından bir tanesi eline bir bıçak alarak ısıtır, devekuşunun önüne koyar. Hayvan onu da yutmaya çalışır ve bıçak boğazını keserek dışarı çıkar, hayvan da ölür. Böylelikle deney yarım kalmış olur.³⁵

O bir tabiat filozofu ve kelam nazariyatçısı olarak tanınmaktadır. Onun devekuşu deneyi nihai kertede bu çerçevede anlaşılabilir. Önünde gerçekten neler

³⁵ Deneyi Rudi Paret ve Josef Van Ess'ten karşılaştırmalı olarak aldık. Paret makalesinde Batı'da da ilerleyen yüzyıllarda benzer merakların olduğunu ve Nazzam'ın deneyi yapmadaki maksadını; deneyci kişiliğini ele alırken, Ess daha çok onun alem görüşünü incelemiştir. İki makalenin ortak yönü Nazzam'ın deney yapmadaki maksadının deneysel verilerden elde ettiği sonuçları teolojide kullanmayı hedeflediğini göstermektir.

Bkz. Paret, R., Deneyci Olarak Nazzam, çev. M. Suat Mertoğlu, (Ed.) R. Alpyağıl, Mu'tezile Gelen-Ek-i II, İstanbul, 2014, ss.915-919 ve Ess, J.V., Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelam-Bilim İlişkisi, çev. Mehmet Bulgen, M.Ü.İ.F.D., cilt-sayı: 46, İstanbul, 2014 ss. 267-286

olup bittiğini anlamak için son derece dikkatli davranır. Onun nazarında tabiat süreçleri bir dünya görüşü bağlamı içinde birbirine geçmiştir. Devekuşu midesinin taş ve benzerlerini hazmetme şeklindeki ilginç özelliği onu aslında biyolojik fonksiyonu açısından ilgilendirmemektedir. O bunu daha ziyade maddi dünyanın yapısı hakkında sarahat etmenin bir imkanı olarak kullanmaktadır. O şeylerin tabiatı hakkında spekülasyon yapmakta ve bu spekülasyondan hareketle canlı bir obje - bizim örneğimizde devekuşu- hakkında bir tecrübeye ulaşmaktadır. Burada onu aynı unsurlar, onların birbirleriyle münasebeti, özgül yoğunlukları, sıcaklık ve ateşin mahiyeti ilgilendirmektedir. Sadece sıcaklığın taşa daha ziyade "nüfuz ettiği" (*yetedâhal*) yolundaki formülasyonundan, onun nüfuz teorisini (*mudâhale*) işitebiliyoruz. Nazzam'ın talebesi ve üstadının fikir silsilesini yakından tanıyan biri olarak Cahız'ın devekuşu hakkındaki hacimli bir babın sonunda "devekuşu midesinin harareti taşın hararetinden farklıdır" şeklinde bir cümle sarf etmesi de, hemen akabinde tafsilatlı bir şekilde Nazzam'ın "kumûn" teorisinden söz ederek hararet hakkında uzun bir istitrat serdetmesi de tesadüf olamaz.³⁶

Ömrünün bir kısmı Basra bir kısmı Bağdat'ta geçmiş olduğu gibi, görüşlerinin de bir kısmı Basra Mutezilesi'ne bir kısmı Bağdat Mutezilesi'ne yakındır. Bağdat Mutezilesini etkilemiştir ancak fikirlerinin çoğu ve siyasi duruşu hasebiyle Basra Mutezilesinden kabul edilmelidir.

1.2.1. Hocaları

Mutezili alim silsilesi anlamına gelen tabakalar Kadı Abdulcebbar tarafından hoca - talebe bağlantısı olarak işlenmiş; alimlerin hangi tabakaya dahil edileceği,

³⁶ Paret, A.g.e., s.919

kimlerin öğrencisi olduğuna göre belirlenmiştir. Bu sebepten, bir Mutezili alimin hoca ve talebe silsilesini bilmek yalnızca onun kimlerden etkilenip kimleri etkilediğini görmek için değil; aynı zamanda onun ilim tarihindeki yerini de tespit etmek için önemlidir.³⁷

Nazzam'ın Basra'da Hişam b. Hakem, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf ve Dırar b. Amr'dan ders aldığı rivayet edilir.³⁸ Mutezile ekolünü sistemleşmesine en büyük katkıyı yapan, Basra ekolünün kurucusu kabul edilen Ebu'l-Huzeyl'in Nazzam'ın eğitiminde büyük bir rolü vardır. Ebu'l-Huzeyl'le genellikle karşıt görüşler ileri sürmekle beraber o, Kelam ilmini bu Mutezile şeyhinden almıştır.³⁹

Hiçbir hocaya karşı direk alıcı konumunda olmayan Nazzam'ın Kelamda etkilendiği iddia edilen Hişam b. Hakem'le de tartışmaları olmuştur. Onunla Hacc yolculuğu esnasında Kûfe'de karşılaşır. Bu karşılaşmada Nazzam, ileri sürdüğü fikirlerle Hişam'ın grubunu ikiye böler.⁴⁰

1.2.3. Eserleri

Nazzam'ın 39 tane eseri olduğu söylenir. Bunlardan yalnızca birkaç tanesinin adı bilinmektedir.

1. *El-Cüz*: Bu kitabı Eş'ari, Makalatü'l-İslamiyyin adlı eserinde zikretmiş, kitaptan bazı alıntılar yaparak, cüz'ü layetecezza konusunda Müslümanların görüşlerini aktarmıştır. Bu kitap muhtemelen cüz'-ü la yetecezayı savunanların görüşlerinin bir özetini ihtiva etmektedir. Ortada açık bir kanıt

³⁷ Bkz. Kadı Abdulcebbar, Fazlû'l-itizâl ve Tabakâtü'l-Mutezile, nşr., Fuâd Seyyid, Tunus, 1984

³⁸ Thomas, A.g.e., s.618

³⁹ Aydın, O., İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara, 2013, s.10

⁴⁰ Ebu Ride, A.g.e., s.6

olmamakla birlikte, Nazzam'ın bu görüşleri aktardıktan sonra bunları eleştiriye tabi tuttuğu anlaşıyor.

2. *El-Hareke* yahut *Hareketu'l-Ecsam*: Cisimlerin hareket halinde mi sükun halinde mi oldukları üzerine bir eser.
3. *Kitabu's-Seneviyye*: Bağdadi Nazzam'ın Seneviyye mezhebiyle ilgili bu eseri yazdığını ifade eder.
4. *Tevhid* konusundaki kitabını da Hayyat zikretmiştir. Kitap öyle görülüyor ki, Allah'ın varlığının hareket deliliyle ispatını ihtiva etmektedir.
5. *Kitabu'l-Alem*
6. *Nakdu Kitab-i Aristo*: Bu kitabı el-Münye ve'l-Emel müellifi (İbn Murtaza) zikretmiştir. Aristo'nun hangi kitabını eleştirdiği konusunda kesin bir bilgi yoktur. Fakat bu kitabın, daha önceki kitaplarının bölümlerinden biri olduğu ihtimali daha yüksektir.⁴¹

1.2.3. Tesirleri

Nazzam'ın düşünceleri İslam düşünürlerinin birçoğunu etkilemiştir. Nazzam'ın sistemi kimse tarafından tamamen benimsenmedi fakat Bağdat Mutezilesi ve onların vasıtasıyla Maturidi üzerinde kayda değer bir etkisi oldu.⁴² Frank, Nazzam'ın görüşlerinin hiç kabul görmediğini savunsa da kendisine ait *Nazzamiyye* adlı bir fırkadan bahsedilmesi⁴³ ve Cahız'ın onun devrindeki popüleritesi hakkındaki aktarımları bunu yanlışlar niteliktedir.

⁴¹ En-Neşşar, A.g.e., s.336

⁴² Frank, A.g.e., s. 343

⁴³ Şehristânî, A.g.e., s. 65; Bağdadi, El-Fark Beyne'l-Firak çev. Ethem Ruhi Fırlı, İstanbul, 1979, s. 116

Öğrencisi Cahız, onun fikirlerinin yaşadığı dönemde bütün Müslüman Kelamcılardan çok daha iyi bilindiğini belirtir. Kendi zamanında böylesine popüler olan Nazzam'ın fikirleri ilerleyen dönemlerde yazarlar tarafından çokça alıntılanmıştır.⁴⁴

Cafer b. Mübeşşir ve Cafer b. Harb düşüncelerinde Nazzam'a tabi olmuştur. Muhammed b. Şebib, Ebu Şemir, Musa b. İmran, Fazl el-Hadsî ve Ahmed b. Hâbit de Nazzam'ın taraftarlarındandır.⁴⁵ İbn Hazm ve Davud ez-Zahiri gibi hasımları da görüşlerinden etkilenmişlerdir. Düşünceleri günümüze kadar Şia kitaplarında yaşayagelmiştir.⁴⁶

2. YAŞADIĞI DÖNEMDEKİ SİYASİ, SOSYAL, İLMİ VE TEOLOJİK ORTAM

Nazzam'ın doğum tarihi tam olarak kestirilememekle birlikte rivayetler 143 ila 195 yılları arasında çeşitlenir. Dönemin sosyal değişim hızının günümüze göre çok yavaş olması gerektiği düşünüldüğünde, onun içinde yaşadığı siyasi, sosyal, ilmi ve teolojik ortamı tanıma açısından birkaç yılın çok büyük bir önemi bulunmamaktadır. Ölüm tarihi 221-231 yılları arasında, kuvvetle muhtemel 231 yılındadır.⁴⁷ Fakat biz onun kişiliğini ve ilmi kimliğini şekillendiren ortamı değerlendirirken en geniş tarih aralığı olan 143 - 231 arasını göz önünde bulunduracağız.

⁴⁴ Frank, A.g.e., s.342

⁴⁵ Şehristani, A.g.e., s.67

⁴⁶ En-Neşşar, A.g.e., s. 357

⁴⁷ Ebu Ride, M. A. İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyete'l-Felsefiyye, Kahire, 1946, s. 4

2.1. Siyasi Ortam

Nazzam Abbasiler'in yükselme sürecine tekabül eden bir devirde yaşamıştır. Kendisi Bağdat'a yerleştikten sonra sarayla sıkı bağlantıları ve iyi ilişkileri olan bir isim olmasına rağmen siyasetle fazla ilgilenmemiş, aktif rol almamıştır.

Abbasi hareketi, çoğu ihtilallerde olduğu gibi, yerleşmiş düzeni yıkmak isteyen müşterek arzunun birleştiği çeşitli menfaatlerin bir koalisyonudur.⁴⁸ Abbasiler 132 yılından Nazzam'ın vefatından bir yıl sonrası olan 232'ye kadar kuruluş, ihtişam ve yükselme devrindeydi. O sırasıyla Mansur, Mehdi, Musa el-Hadi, Harunürreşid, Emin, Me'mun, Mu'tasım ve Vasık dahil sekiz halifenin iktidarını görmüştür.⁴⁹ Onun yaşadığı dönemin tamamı İslam tarihinin altın devri sayılmaktadır.⁵⁰ Philip K. Hitti: "Abbasiler siyasi ve düşünsel alanda ulaştığı en yüksek ve parlak mertebeye kuruluşundan hemen sonra erişmiş, en yüksek zirvesine de Mehdi ve Vasık dönemleri arasında ulaşmıştır" demektedir.⁵¹

Devletin esas kurucusu sayılan ikinci halife Mansûr (hilafeti h. 136'da başlar), içteki ve dıştaki ciddi sorunları çözüme kavuşturmuş, devletin birliğini sağlamış, zamanla bir ilim merkezi haline gelen Bağdat şehrini kurarak başkent yapmıştır.⁵² En önemli icraatlarından birisi bu sayılmaktadır.⁵³ Abbasiler'in ilk iki halifesi rejimi

⁴⁸ Lewis, B., The Arabs in History, New York, 2002, s. 84

⁴⁹ Yıldız, H. D., Abbasiler, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1988, cilt: 1, s: 37

⁵⁰ Güzel, A., (2002). Abbasi Halifesi Mehdi b. Mansur ve Siyasi Yönü, Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi SBE. s. 12

⁵¹ A.e., s. 16

⁵² A.e., s. 14

⁵³ Bozkurt, N., (1991), Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE., s. 6

oturtmak maksadıyla devleti despotik bir yönetim anlayışıyla idare etmişler, vezirlik makamına bile söz hakkı tanımamışlardır.⁵⁴

Mehdi döneminde devlet görevlileriyle -örneğin vezirleriyle-, halkla hatta gayrimüslimlerle ilişkilerinde büyük ölçüde yumuşamalar olmuş, ılımlı bir politika izlenmiştir.⁵⁵ Bunun nedenlerinden biri Mansur'un oğlu Mehdi'ye halka şefkatle, adaletle muamele etmesini tavsiye etmesidir.⁵⁶

Harun Reşid dönemi, Abbasiler'in en parlak dönemidir. Muhammed Bedî Şerif, başlangıçtan Harun Reşid döneminin sonuna kadar "Mevâlî" denilince Abbasiler nezdinde Bermekîler, Horasanlılar ve Türklerin anlaşıldığını, bundan sonra Mevâlî kelimesinin Farsları da içine alacak şekilde genişlediğini ifade eder.⁵⁷

Harun Reşid, İran asıllı Bermekî ailesinden Yahya b. Halid'i vezir edinmişti. 17 yıl kadar bu görevde kalan Yahya ve iki oğlu Fazl ve Cafer ile beraber devletin idaresinde söz sahibi olmuşlardı. Harun Reşid'in büyük değer verdiği Bermek ailesinden Cafer'i 1 Safer 187'de öldürtüp, Yahya ve Fazl'ı hapsettirmesi bu dönemin en önemli siyasi olaylarından biridir.⁵⁸

Me'mun çekirdeğini Türk kölelerin oluşturduğu profesyonel bir orduya geçilmiştir. Hilafet mücadelesinde annesi Fars asıllı bir cariye olan Me'mun'un galip gelmesi Arapları devlet idaresinden tamamen uzaklaştırdı.⁵⁹ Yönetimin önemli kademelerinde İran unsuruna yer vermesi Araplar'ın tepkisine ve ülkede iç

⁵⁴ Güzel, A.g.e., s. 62

⁵⁵ Güzel, A.g.e., s. 62

⁵⁶ Özdemir, M.N., (2004), Abbasiler'in İlk Döneminde Kölelik, Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi SBE, s. 64

⁵⁷ A.e., ss. 66-67

⁵⁸ Bozkurt, A.g.e., ss. 8-9

⁵⁹ A.e., ss. 69-70

karışıklıklara neden oldu. Alioğullarından Ali b. Musa'yı veliaht tayin etti. Bu, İslam siyasi tarihinde resmi olarak bir halifenin Şiilik ile kısmi bağlanma politikası gütmesinin ilk örneğidir. O, bu düşüncesini "Hz. Ali'nin efdaliyetini" ilan ederek pekiştirmişti.⁶⁰ Me'mun 202'de Nazzam'ı Bağdat'a çağırmıştır. Nazzam burada hem yöneticiler hem Bağdat Mutezilileri üzerinde etkili oldu.⁶¹

Mu'tasım Samarra şehrini kurarak Türk birlikleriyle beraber hilafet merkezini oraya nakletti. Türk kumandanları yavaş yavaş idari kadrolara da hakim olarak devletin yönetiminde büyük ölçüde söz sahibi oldular.⁶²

Vasık döneminde Me'mun ve Mu'tasım zamanında daha çok askeri alanda devletin hizmetinde bulunan Türkler siyasi hayatta da etkili olmuşlardır. İç isyanlar ve dış ilişkiler bakımından en sakin dönemlerden biridir. Dış ilişkiler ve fetihler alanında da daha önceki dönemlerin aksine sakin ve barış yanlısı bir dönem yaşanmıştır.⁶³

Abbasi propagandası üç hedefi ısrarla vurguluyordu. Birincisi, yönetimde Kitap ve Sünnet'e uygun hareket etmektir.⁶⁴ Kur'an ve Sünnet'e bağlılığın, hareketleri için temel bir esas olduğunu her aşamada dile getirmişlerdi. Kitap ve Sünnet'e aykırı fikirlerinden dolayı dışladıkları üst düzey görevlileri olmuştur.⁶⁵ İkincisi, Müslümanlar arasında eşitliğin vurgulanmasıydı. Daha açık olarak, devlet idaresinde ve hükümet etmede eşitliğin sağlanması ya da mevâlînin iktidara ortak olmasıydı.

⁶⁰ Bozkurt, A.g.e., s. 164

⁶¹ Çelebi, İ. Nazzam, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul , 2006, cilt: 32, s.466

⁶² Yıldız, A.g.e., s.35

⁶³ Han K., (2003). Abbasi Halifesi Vasık ve Dönemi, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi SBE. ss. 133-134

⁶⁴ Güzel, A.g.e., s. 10

⁶⁵ Bozkurt, N. (2013). Abbasiler. E Baş (Ed.). İslam Tarihi içinde. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013, s.472

Mevâlîye verilen bu hak ve özgürlükler kendisi de bir mevlâ olan Nazzam'ın fakir bir hayattan varlıklı bir hayata, saray ve ilim çevresine girmesine olanak tanımıştır. Üçüncüsü Al-i Beyt'in en iyisi adına propaganda yapılması ve propagandistlerin bilmesine rağmen Abbasi soyundan bir imam için alenen çağrıda bulunulmasıydı.⁶⁶

Abbasiler hilafeti ele geçirdiklerinde Emeviler'in benimsediği devlet anlayışının aksine, halifelik fikir ve idealini temsil eden kişiler olarak karşılandılar. Halife, Cuma namazlarında Hz. Peygamber'in bürdesini giyiyor, çevresinde devlet işlerinde görüşlerini aldığı din alimleri bulunuyordu. Kitap ve Sünnet'e uygun bir davranış sergilemeye gayret eden halife, dinle siyaseti birleştirmeye çalışarak, halifeliğin Allah'a dayandığını söylüyordu. Abbasi halifelerinin, yerlerine geçtikleri Emevi halifeleri gibi dünyevi zihniyet ve temayülde oldukları halde etrafa karşı dindar görünmeleri, emellerine ulaşmak için kullandıkları bir vasıtaydı. Alimlere, haksız uygulamalarını onaylatacak kişiler nazarıyla baktılar. Hakikatte halife yine bir hükümdar, hilafet de verasete dayalı bir hükümdarlık şeklinde devam etti. Nazari olarak halife dinin hükümlerine uymak zorunda idi. Tatbikatta ise halifenin otoritesi üzerindeki bu kontrolün tesiri sınırlı olup ancak ihtilalle sağlanabilirdi. Halifelerin tutumlarının yansımaları toplum yapısında da görülmektedir. Toplumda soytarılık, zındıklık, züht hayatı, çılgınlık, ölçülülük gibi yaşam tarzlarının bir arada bulunduğu Abbasiler'in ilk asrını, "*zıtlıklar asrı*" olarak isimlendirmek mümkündür.⁶⁷

⁶⁶ Güzel, A.g.e., s. 10

⁶⁷ Güzel, A.g.e., ss. 10-11

2.2. Sosyal Ortam

Halk; havas ve avam olmak üzere iki büyük sınıfa ayrılmıştı. Havas sınıfı; halife, halifenin akrabaları, devlet adamları, eşraf ve bir kısım bilginlerden meydana geliyordu. Avam sınıfı ise havasın dışında olan halktı. Doğuştan bir Arap kabilesine mensup olmayan herhangi bir Müslüman mevlâ olabiliyordu. Abbasiler Mevâlîye çok önem vermiş ve onları devletin önemli makamlarına getirmişlerdi. Abbasi toplumunda dini gruplar Müslümanların yanı sıra zimmî denilen Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler(Zerdüşti)'den oluşan kesimdi. Harran'da yerleşik Sabiîler de zimmî kabul ediliyordu. Zimmîler cizye vermek karşılığında devletin koruması altında idiler ve ibadetlerini serbestçe yapabilmekteydiler.⁶⁸

İlk dönem Abbasi halifelerinin İslam dini dışındaki dinlere yönelik politikasında en dikkati çeken hususlardan biri Zındıklara karşı yürüttükleri kovuşturmacadır. *Zındık*, İslam toplumu içinde ortaya çıkan, Sasani döneminde düalist bir inanç sistemi geliştiren ve yayan Zerdüş ve Mani'ye meyleden kişilere verilen isimdi. *Zendeka* da bu tür görüşlerin temsil edildiği inanç ve fikirlerin adı idi. *Zendeka* zaman içerisinde her türlü heretik düşüncüyü kapsayan bir kavram haline dönüştü. *Zındık*, giderek İslami görünüşleri altında gizli bir takım sapık inançlar taşıdığına inanılan kişilere verilen ada dönüştü. Mansur tarafından başlatılan zındık karşıtı politika Mehdi döneminde kurumsallaştı ve zındıkların kovuşturulması bir devlet politikası haline geldi. Bu bağlamda Mehdi, "*Divanu'z-Zenadika*" adlı bir kurum kurmuştur. Bu kurumun görevi zındıkların tespit edilmesi, kovuşturulması ve faaliyetlerinin engellenmesine çalışmaktı. Mehdi aynı zamanda bilginlerden

⁶⁸ Bozkurt, (2013), s.501

zındıklara karşı reddiyeler yazmalarını da istemişti. Zındıklara karşı yürütülen bu mücadele, Hâdî, Harun Reşid, ve Me'mun tarafından da devam ettirilmiştir.⁶⁹

2.3. İlmî Ve Teolojik Ortam

Bu dönemde okutulan ilimlerin çeşidi çoğalmış ve camiler de ilmin yapıldığı önemli merkezler haline gelmişti. Mesela Basra camiinde bir taraftan çeşitli teolojik konuları sesli bir şekilde münazara eden bir grup, diğer tarafta ise şiir ve edebiyat konularını tartışan bir diğer grup olurdu. Bu tartışmalarda yer alan kişiler çeşitli mezhep ve etnik gruplara mensuptu. Camilerin dışında Abbasiler'in kuruluş devrinde ortaya çıkan kitap satış evleri de zamanla kültür ve ilim alışverişi yapılan yerler haline gelmiştir.⁷⁰

Bu dönemde kağıt sanayii ilerlemiş, ilmi tartışmalar için bilgin ve edebiyatçıların toplanacağı geniş yerler yapılmış, tercüme ve telif hareketleri gelişmiş, dini, ilmi ve edebi kitapları toplayan kütüphaneler çoğalmıştır. Çeşitli düşünce akımlarına mensup ilim insanlarının bir araya gelerek halifenin huzurunda tartışmalar yaptığı *ilim meclisleri* düzenlenmiştir. Bu tür toplantılar kendisi de son derece bilgili ve kültürlü olan Harun Reşid döneminden itibaren gelişme göstermiştir. Aynı zamanda kendisi de bir tartışmacı olan vezir Yahya b. Halid, İslam Kelamcıları ve diğer mezhep ve fırka mensuplarını bir araya getiren toplantılar düzenlemiştir. Çeşitli ilimleri içine alan bu toplantıların son derece verimli geçtiği bilinmektedir. Nazzam'ın da katıldığı bir toplantıda Yahya toplantıya katılanlara: "Şimdiye kadar

⁶⁹ Bozkurt, (2013). Ss.473-474

⁷⁰ Bozkurt, (2013). s.508

kainat, zuhur, kıdem, hudus, isbat, nefy, hareket, sukun vb. konuları tartıştık. Haydi şimdi de aşk hakkında konuşun." demiştir.⁷¹

Me'mun'un hilafeti ise İslam tarihinde felsefi ve kelami düşüncenin gelişmesi açısından bir dönüm noktasıdır. O, hilafet makamına entelektüel bir anlam katmış, mükemmel bir şekilde yönetilen felsefe ve kelam tartışmalarında bilginler topluluğuna başkanlık etmiş, aynı zamanda bu toplantılarda kendisi de tartışmacı olmuştur. Me'mun fakih, kelamcı ve diğer ilim adamlarından oluşan bir alim grubu oluşturmuş, bunların ilim meclisinde tartışma yapmak üzere huzuruna getirilmesini emretmiş, içlerinden on tanesini danışman olarak atamıştır. Bu toplantılar sayesinde çeşitli dini grupları uzlaştırmayı, tarafların birbirine düşman olmasını engellemeyi hedeflemiştir.⁷²

Muhtemelen Harun Reşid devrinde kurulmuş olan *Beytülhikme*'nin faaliyeti Me'mun döneminde zirveye ulaşmıştır. Bu kurum hem bir tercüme merkezi olarak faaliyet yapmış hem bir akademi olarak hem de halka açık bir kütüphane olarak kullanılmıştır. Yunanca, Süryanice, Farsça, Hintçe, Koptça gibi yabancı dillerden eserler burada muhafaza edilmiştir. Burada tercüme, istinsah, okuma ve telif de yapılıyordu. Müstensihler, mütercimler, yazarlar ve okuyucuların ayrı ayrı yerleri vardı. Ayrıca seminer ve konferanslar da düzenlenir, haftalık düzenli ilmi toplantılar yapılır, çeşitli din ve mezheplerle ilgili münazaralar tertip edilirdi. Mu'tasım döneminde Beytülhikme'de zayıflama eğilimi görülmüş ancak Vasık zamanında tekrar canlanmaya başlamıştır.⁷³

⁷¹ Bozkurt, (2013). s.509

⁷² Bozkurt, (2013). s.509

⁷³ Bozkurt, (2013). ss.510-511

Abbasiler dönemi ilmi disiplinlerin gelişimi açısından özellikle h. II. yüzyılın sonundan h. V. Yüzyılın başına kadar "Müslümanların altın çağı" ve "Müslümanların bilimsel rönesans dönemi" olarak kabul edilir. Bu dönem, hem İslam din ilimleri hem de felsefe, doğa bilimleri, coğrafya ve edebiyat gibi alanlarda gelişmelere sahne olmuştur. Özellikle Bağdat şehri, kurulduktan kısa bir süre sonra ilim ve kültür merkezi olmuş, her taraftan bilginler buraya akın etmeye başlamıştı. Abbasiler fethettikleri ülkelerin entelektüel birikimine ilgi duymuşlardır. Bu ilgi, devletin resmi yönlendirmesini de içeriyordu. Özellikle Harun Reşid ve Me'mun'un düzenlediği bilimsel toplantılar ve bilginleri himaye etmesi, resmi yönlendirmenin en çarpıcı örneklerini teşkil eder.⁷⁴

Mevâlî ile Arap olanlar arasındaki ayrımın kaldırılması ve İranlı unsurların devlet mekanizmasında görevlendirilmesi İran kültürünün Abbasi Devleti'ne taşınmasına katkı sağladı. Zındıklığın büyük suç kabul edilmesiyle birlikte kelimciler onlar hakkında reddiye yazmaya başladılar. Şuubiye Hareketi'nin başlamasıyla bu harekete mensup kişiler Araplara yönelik tenkit eserleri ve Arap olmayan halkları özellikle de İranlıları öven eserler yazmaya başladılar. Şuubiye'nin İslam düşünce tarihindeki önemi: Abbasiler'in ilk döneminde hakim olan "kültür dilinin Arapça olması gerekir" fikrinin olumsuz yönünü ortaya koymasındır. Şuubiye'nin bu tavrı, karşı bir meydan okumayla mukabele buldu. Bu minvalde Farsça eserler Arapçada yeniden ortaya kondu ve filoloji çalışmaları ile Arapça büyük bir kültür aracı kılınmaya gayret edildi. Mesela Cahız'ın (255) *el-Beyan ve't-*

⁷⁴ Bozkurt, (2013). s.511

Tebyin adlı kitabı, Şuubiler'in Arapları tenkit eden fikirlerini, karşı argümanlarla çürütmeye çalışan bilgiler ihtiva eder.⁷⁵

Abbasiler döneminde Mutezile önemli bir fikri hareket olarak kendini göstermişti. Mutezile inançla ilgili meselelerin yorumunda akla öncelik veren tavrı ile kelam ilminde bir ekol oluşturdu. Yine bu dönem, Sünniliğin tam anlamıyla şekillendiği dönem olarak kabul edilir. Şiilik ise, İmamiyye, Zeydiyye ve İsmailiyye ana kollarıyla tam teşekkül sürecini bu dönemde tamamlayarak İslam düşünce tarihinde yerini aldı.⁷⁶

Bilimlerin sınıflandırılması (tasnif) dönemi de Abbasiler döneminde olmuştur. Bilimler "Dini İlimler" ve "Yabancı İlimler" olarak ikiye ayrılıyordu. Dini ilimler tefsir, hadis, kelam, fıkıh, dil bilimi ve tarih yazıcılığı idi. Yabancı ilimler ise tıp, doğa ilimleri, matematik, astronomi, astroloji, coğrafya, kimya ve fizik idi. Tasavvuf ve İslam Felsefesi bazı Sünni alimler tarafından din ilimi olarak kabul edilmedi. Bu dönemde ilim dallarında kaydedilen gelişmelere göz atacak olursak, Tefsir'in bir ilim haline gelişi bu döneme rastlar. Kur'an'ın tamamının ayetlerin sırasına göre tefsiri ilk defa bu dönemde el-Ferra (207) tarafından yapılmıştır. İmam Malik (179), Muhammed b. İsmail el-Buhari (256), Müslim b. Haccac el-Kuşeyri (261) gibi büyük hadis imamları yetişmiştir. Bu dönemde hukuk ilmi gelişmiş ve bundan da bağımsız bir sistem olan fıkıh ilmi ortaya çıkmıştır. Dört büyük fıkıh imamı Ebu Hanife (150), İmam Malik, Şafii (204), Ahmed b. Hanbel (241) Abbasiler döneminde yaşamıştır. Kıyas ve icma bu dönemde esas olarak belirlenmiştir.⁷⁷ Tasavvufun kurucuları sayılan Ma'ruf el-Kerhî (200), Zünnûn el-Mısrî (245), Cüneyd-i Bağdâdî

⁷⁵ Bozkurt, (2013). s.512

⁷⁶ Bozkurt, (2013). s.512

⁷⁷ Bozkurt, (2013). s.513

(297), Bayezid el-Bistami (234) gibi sufilerin birçoğu bu dönemde yaşamıştır. Kelam ilmi bu dönemde sistematikleşmiş, kelam münazaraları halifelerin sarayında, mescidlerde ve Beytülhikme'de yapılagelmiştir. Me'mun, Mu'tasım ve Vasık, Mutezili kelamı benimsemiş ve Mutezili alimlere büyük önem vermişlerdi. Mutezile kelimcileri bu dönemde Bağdat hilafet sarayında büyük nüfuz sahibi oldular. Bu dönemde Mutezile büyük başarı kazandı. Cahız, Nazzam, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf, Bişr el-Merisi, Bişr b. Mutemir, Ahmed b. Ebi Duad gibi büyük kelimciler bu dönemde yetişti.⁷⁸

Me'mun'a kadar olan süreçte Sünniliğin o dönemdeki temsilcileri olan Ehl-i Hadis bilginler korunmaktaydı. Me'mun hilafetinin on dördüncü yılında Mutezililiği resmen mezhep edinerek "Kur'an'ın yaratılmış olduğu" yolundaki Mutezili görüşü devletin resmi politikası haline getirmiş ve ilim adamlarını buna inanmaya zorlamıştır.⁷⁹ Me'mun kendisini halkının doğru inanç sahibi olması konusunda sorumlu görüyordu. Bu sebeple Kur'an'ı ezeli kabul eden alimler için Mihne'ye karar verirken diğer din mensuplarının dini inançlarının gereğini serbestçe yerine getirme hürriyetine dokunulmamıştır.⁸⁰ Vâsık döneminde alimlerin üstüne sıradan insanlar da halku'l-Kur'an konusunda imtihana çekilmiştir.⁸¹

Fen bilimlerinde ise Kimya ilminde meşhur olan Cabir b. Hayyan (200), Matematikte Muhammed b. Musa el-Harezmi (232'den sonra) bu dönemde yaşamıştır. Astronomi alanında Hindistan kaynaklı Sinddhanta tercüme edilmiş, ayrıca Bağdat'ta Me'mun tarafından bir rasathane kurulmuştur. Bu dönemde tarih,

⁷⁸ Bozkurt, (2013). s.514

⁷⁹ Bozkurt, (1991), s. 165, Bozkurt, (2013), s.473

⁸⁰ Bozkurt, (2013). ss.473-474

⁸¹ Han K., (2003). A.g.e., ss. 133-134

coğrafya, edebiyat gibi alanlarda da önemli gelişmeler kaydedilmiştir. Arapça yazılmış en eski tarih eserlerinin çoğu Abbasiler döneminde kaleme alınmıştır. İbn Hişam (218)'ın es-Siretu'n-Nebeviyye'si bu kabildendir. Nakiller, hadisler, biyografiler, soy şecereleri ve rivayetler üzerine kurulu formel tarihi derlemeler bu dönemde ortaya çıkmıştır.⁸²

İslam tarihinin ilk yazarları, ilk kültür ve ilim tarihçilerinin hepsi Abbasiler döneminde yaşamış ve İslam tarihçiliğine yön vermişlerdir. Medaini (228) ve Cahız (255) Nazzam'ın dönemine tekabül edenlerdendir. Bu dönemde ticaretin gelişmesi, Bağdat'ın uzak ülkelerle kara ve deniz bağlantısı sağlaması gibi nedenler seyyah ve kaşiflerin önünün açılmasına, bu da coğrafya ilminin gelişmesine neden oldu.⁸³

Bu dönemde edebiyat alanında şiir üslupları, vezinleri ve anlamları konusunda yeni prensip ve kurallar koymuş olan birçok şair yetişmiştir. Bunların en meşhurlarından biri Ebu Nuvas (198)'tır. İçki, kadın, av ve bunlardan başka Abbasiler devrindeki medeniyet ve lüks hayat ile ortaya çıkan şiir konularını yaygınlaştıranlardan biridir.⁸⁴ Ebu Nuvas ve Nazzam arasında bir husumet vardır. Ebu Nuvas buna şiirinde işaret eder. Ayrıca Nazzam da lakabını ve namını şairliğine borçludur.⁸⁵

Emevilerde tıp, kimya ve astronomi alanına münhasır olan tercümeler Mansur döneminde matematik, mantık ve metafizik alanını da içine almıştır.⁸⁶ Harun Reşid döneminde tercüme iyice önem kazanmış, Me'mun döneminde ise zirveye çıkmıştır.

⁸² Bozkurt, (2013). s.516;

⁸³ Bozkurt, (2013). s.517

⁸⁴ Bozkurt, (2013). s.517

⁸⁵ Ebu Ride, A.g.e., s. 4; Ess, J.V., (1983) Abū Eshāq Nazzām Famous Adīb And Mu'tazilite Theologian., Encyclopedia Iranica. London, 1983, s.276

⁸⁶ Sarıçam, İ. ve Erşahin S., İslam Medeniyeti Tarihi, Ankara, 2007, s.37

Me'mun Yunan düşüncesine ait kitapları önce Süryaniceye, Süryaniceden de genelde Hristiyan mütercimler aracılığıyla Arapça'ya kazandırdı.⁸⁷

Böyle verimli bir dönemde yaşayan Nazzam, ilim meclislerinde, tartışmalarda ve münazaralarda bulunmuş, felsefi birikimden faydalanmış ve felsefeyi İslam inanç esaslarıyla mezc etmiştir.

⁸⁷ Bozkurt, (2013). s.518

1. BÖLÜM: ALLAH TASAVVURU

İslam inanç esaslarını akli bir temelde açıklamayı maksat edinmiş Kelam alimleri için, Allah ve alem tasavvuru büyük önem taşır. Kelamcıların zihninde alem, kainat kitabı, Allah'ın ayetleridir. Kökenini Kur'an'da arayalım:

"Allah, gökleri gördüğünüz herhangi bir direk olmadan yükselten, sonra Arş'a kurulan, güneşi ve ayı buyruğu altına alandır. Bunların hepsi belli bir zamana kadar akıp gitmektedir. O, her işi (hakkıyla) düzenler, yürütür, ayetleri ayrı ayrı açıklar ki Rabbinize kavuşacağınıza kesin olarak inanasınız.

O, yeri yayıp döşeyen, orada dağlar, nehirler meydana getiren, orada her türlü meyveden (erkekli-dişili) iki eş yaratandır. O geceyi gündüze bürüyor. Şüphesiz bunlarda, düşünen bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren) deliller vardır.

Yeryüzünde birbirine komşu kara parçaları, üzüm bağları, ekinler; bir kökten çıkan çok gövdeli ve tek gövdeli hurma ağaçları vardır ki hepsi aynı su ile sulanır. Ama biz ürünleri konusunda bir kısmını bir kısmına üstün kılıyoruz. Şüphesiz bunda aklını kullanan bir kavim için (Allah'ın varlığını gösteren) deliller vardır." (13 Ra'd Suresi / 2-4. ayetler)

Kelamcılar alemle Allah'ın arasına bir set çekmek yerine ikisini hakikatte birleştirirler. Şöyle ki: "Allah Hakk, O'nun dışındaki her şey de O'na işaret eden birer hakikattir. Evrenin yaratıcısı olan Allah'ın kendi dışındaki varlıklarla ilişkisini Hakk kavramı üzerinden kuruyor olması ve hakikatin yaratmış olduğu bütün varlıklara sinmiş bulunması, Allah'ın dışındaki varlıkların da hakikat/gerçeklik zemini üzerinde bulunmalarını sağlar. Kur'an'ın dilini kullanırsak, Allah, bütün varlıkları yarattıktan sonra onlara hidayet etmiştir yani yönlerini görmelerini sağlayacak ışığı içlerine yerleştirmiştir. Bu ışığın kaynağı şüphesiz Mutlak Alim ve

Mutlak Kadir olan Allah'tır.”⁸⁸ İşte bu sebepten Mutezile'nin ileri gelenlerinden biri olan Nazzam'ın bu iki mesele hakkındaki görüşlerini kaynaklar ve imkanlar elverdiği ölçüde ayrıntılı olarak anlatmaya çalışacağız.

Mutezile İslam'ın temel inanç esası olan tevhidi korumayı kendisine gaye edinmişti. O kadar ki kendilerine "*ehl-i adl ve't-tevhid*" adı verilmiştir.⁸⁹

Mutezili olmanın ön şartı kabul edilen,⁹⁰ Usul-i Hamse olarak adlandırdıkları beş temel ilkedен birincisi *tevhiddir*. Diğerleriye: *adalet, va'd ve va'id, el'menziletu beyne'l-menzileteyn ve emr bi'l-ma'ruf ve nehy ani'l-münkerdir*.

Mutezile kendi içerisinde yirmi kadar fırkaya ayrılmış fakat beş temel ilkede hepsi ittifak etmişlerdir.⁹¹ Basra Mu'tezilesi'nin önde gelen Kelamcılarında olan Nazzam da tevhid ve adalet konusundaki Mutezilî hassasiyetleri ekolüyle paylaşmaktadır.

Nazzam Allah'ın varlığını delillendirmek için kendisine has bir hudûs delilini kullanır. Allah'ın birliği meselesinde ise o, zat-ı ilahiyeyi mutlak manada tenzih eder. Allah'tan başka kadim bir varlık kabul etmediğinden, sıfatları reddeder. Allah'ın alim, kadir, hayy oluşunu ancak onun cehalet, acziyet ve ölümden münezze olması anlamında kabul eder.

1. Allah'ın Varlığı'na Orijinal Bir Delil

Kelam İlmi'nin gayesi gereği, Kelamcılar eserlerinde Allah'ın varlığını ispata özel bir önem vermişlerdir. Allah'ın varlığını ispatlamada Kelamcılar kozmolojik

⁸⁸ Düzgün, Ş.A., Varlık ve Bilgi, Ankara, 2008, s.7

⁸⁹ Altıntaş, R., Sistematiк Dönem Kelam Okulları Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler Ve Ana Eserler, Ş.A.Düzgün (Ed.), Kelam El Kitabı içinde, Ankara, 2012, s. 66

⁹⁰ Neşşar, A.g.e., s.234

⁹¹ A.e., s. 233

delili özellikle de hudûs delilini kullanmışlardır. Hudûs delili alemin kadîm olmayıp sonradan var olduğu gerçeğinden hareketle bu sonradan var olmanın bir yaratıcıyı gerekli kıldığı fikrine dayanır.

Çeşitli inanç gruplarıyla sürekli tartışma halinde olmalarından dolayı genel olarak Kelamcıların özelde ise Nazzam'ın hudûs delili savunmacı bir karakter taşımaktadır.⁹² Nazzam'ın hudûs savunması bir taraftan diğer inanç gruplarına ve Mutezile dışında kalan Kelamcılara; diğer taraftansa Mutezile Kelamcılarına karşıydı. Çünkü onun alem görüşü Kelamcılar'ın neredeyse tamamından farklıydı. Alem görüşünü ikinci bölümde anlatacağımızdan burada gerekli olduğu kadarıyla, kısaca değineceğiz.

Nazzam'a göre cüzlerin sonsuza kadar bölünmesi mümkündür. Her cüzün bir cüzü, her parçanın bir parçası, her yarımın bir yarısı vardır. Cüzün parçalanma bakımından bir sonu yoktur, sonsuza dek bölünmesi caizdir.⁹³ Nazzam bu görüşüyle hem Mutezile hem de Ehl-i Sünnet kelamcıları tarafından tenkit edilmiştir.

Ebu'l-Huzeyl ve Cafer b. Harb (236) onu bu konuda tekfir eden kitaplar yazmışlardır.⁹⁴ Ayrıca İskafî (240) de cevher-i ferdin varlığını reddetmesi sebebiyle Nazzam'ı tekfir etmiştir.⁹⁵

Nazzam'ın cevherin varlığını reddetmesi sebebiyle tekfire varacak derecede şiddetle eleştirilmesi, alemin hudusunu ispat etmenin ancak cevher teorisi vasıtasıyla mümkün olabileceği şeklindeki yerleşik kanaatten kaynaklanmaktadır.⁹⁶ Halbuki Nazzam bu görüşünü alemin hudusunu ispatlamada bir araç olarak kullanacaktır.

⁹² Kılavuz, U. M., Kelamda Kozmolojik Delil, İstanbul, 2009, s.107

⁹³ Eşari, A.g.e., s. 254

⁹⁴ Bağdadi, A.g.e., s.117

⁹⁵ Kılavuz, A.g.e., s.85

⁹⁶ Kılavuz, A.g.e., s.86

Onun hudus deliliyle bağlantılı bir diğer teori de *Kumûn ve zuhûr* teorisidir. O Allah'ın alemin içindeki bütün değişim potansiyelleriyle birlikte tek seferde yarattığını savunur. Alemdeki bütün değişimler bir sürekli yaratılışın sonucu değil, bir *bilkuvvelikten bilfiillîğe* geçiş sürecidir. Yüce Allah yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve yaratmada (*hudus*) değil, gizlenen yerden çıkma konusundadır.⁹⁷

Bağdadi Nazzam'ı kumûn teorisinden dolayı tekfir etmektedir. Ona göre bu görüş Dehriyye'nin aynı konudaki görüşünden bile daha kötüdür ve küfürdür.⁹⁸ Halbuki Nazzam'ın kozmolojik delilinin dayandığı esas nokta bu Kumûn ve Zuhûr teorisidir. Onun hudus delili bu yaratma görüşüne dayanır. Şöyle ki:

Su ve toprak, ateş ve su gibi basit varlıklarla, bunların sıcaklık ve soğukluk gibi temel nitelikleri birbirine zıttır. Bununla birlikte -sıcaklık ve soğukluğun insan bedeninde bir arada bulunması gibi-, bunların bir araya gelmiş biçimde var olması, kendi tabiatları gereği olamaz; zira tabiatlarının gereği zıt ve birbirinden ayrı olmalarıdır. Şu halde bunları bir araya getiren, bir araya gelmiş biçimde yaratan ve tabiatlarına aykırı bulunan bu duruma zorlayan bir Yaratıcı olmalıdır. Zorlamaya maruz kalan varlık zayıf bir varlıktır. Zayıflığı ve kendisini zorlayan bir başkasının iradesine boyun eğmesi, bu varlığın hâdis olduğuna ve ayrıca yaratıcısının kendisine benzemediğine delalet eder. Zira yaratıcı ona benzer olsa, hâdis olma hükmünde de müşterek olmaları gerekir.⁹⁹ Bu delile ayrıca *terkib delili* adı verilir.¹⁰⁰

Görülüyor ki Nazzam, diğer Kelamcıların yaptığı gibi Allah'ın varlığını delillendirmede hudûs delilini kullanmakta fakat kendi tabiat anlayışı çerçevesinde

⁹⁷ Şehristânî, (2011), s. 65; Bağdadi, A.g.e., s.126

⁹⁸ Bağdadi, A.g.e., ss.126-127

⁹⁹ Kılavuz, A.g.e., ss.89-90

¹⁰⁰ Ümit, M., A.g.e., s. 194

bu delile bambaşka bir yorum getirmektedir. Daha sonra Nazzam'ın bu delilini İmam Maturidi (333) *Kitabu't-Tevhid*'inde ve *Te'vilat*'ında kullanacaktır.¹⁰¹

2. Allah'ın Birliği: Tevhid ve Sıfatlar Problemi

Allah'ın sıfatlarının savunuculuğunu yapan, Sıfatiye adıyla da bilinen Ehl-i Sünnet'in tam aksine Mutezile, Allah'ın sıfatları olduğunu kabul etmemiştir. Eğer sıfatların var olduğu iddia edilmiş olsa bunlar ya kadim olacaktır ya da hâdis. Allah'a sonradan bir şey eklenmesi düşünülemeyeceğinden sıfatların hadis olması ihtimali bulunmaz. Sıfatların kadim olduğu kabul edildiğinde ise teaddüd-i kudema problemi ortaya çıkmaktadır. Mutezile'ye göre ezeli olan herhangi bir şeyin Tanrı olması gerekir. Tanrı'nın birliği Tanrı'da herhangi bir dahili çokluğu, hatta bu çoğul parçalar ezelden beri ayrılmaz bir şekilde birleşik olsalar bile kabul etmez.¹⁰² Mutezile ilahi sıfatların gerçekliğine inanmayı Hristiyanlığın teslis akidesine benzetir.¹⁰³

O tıpkı Mutezile'nin geri kalanı gibi ilim, kudret, hayat, sem, basar ve zati sıfatları inkar eder. O, Allah'ın ilim, kudret, hayat, sem, basar ve kîdem ile değil, ezelde zatıyla (kendisinden ötürü) alim, hayy, kadir, semi, basir ve kadim olduğunu söyler. Diğer zati sıfatlar konusunda da böyle düşünür.¹⁰⁴

Nazzam sadece Allah'a mahsus kılarak değil, ilkesel olarak sıfat mevsuf ilişkisinde sıfatın mevsuftan ayrı bir varlığı olduğunu kabul etmez. Örneğin Hişam b.

¹⁰¹ Kılavuz, A.g.e., s.102

¹⁰² Wolfson, H. A., *Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı*, çev. K. Turhan, İstanbul, 2001, s.101

¹⁰³ Wolfson, A.g.e., s.86

¹⁰⁴ Eşari, A.g.e., s.346

Hakem'e uyarak baki olanın bekasız baki, fani olanın fenasız fani olduğunu söylemiştir.¹⁰⁵

"Kendisinden ötürü" alim, kadir vb. fikrinin İslam düşüncesinde ilk savunucuları Dırâr b. Amr (200?) ve Hüseyin en-Neccârdır (230?).¹⁰⁶ Nazzam tenzih ve taaddüd-ü kudemadan kaçma hedefini Neccar ve Dırar'ın açtıkları yoldan giderek gerçekleştirmiştir. Bilgiyi, kudreti, hayatı, işitmeyi, görmeyi ve Allahın öteki zati sıfatlarını inkar etmiş ve Allah'ın ezeli olarak bir bilgiden, kudretten, hayattan, işitmeden, görmeden ve ezellikten ötürü değil kendisinden ötürü alim, hayy, kadir, semi, basir, ezeli vs. olduğunu söylemiştir. Bu görüş kimi ihtilaflarla Mutezile'nin tamamına etki etmiştir. Bu kısmi ihtilaflardan bir tanesi hocası Ebu'l-Huzeyl'den gelmiştir. Ebu'l-Huzeyl izzeti, azameti, celali, kibriyayı tasdik eder ve Allah'ın kendisinden ötürü tavsif edildiği öteki sıfatlar konusunda da böyle yapar. Ebu'l-Huzeyl'e göre, Allah, bir bilgiden ötürü alimdir, bu bilgi Allah'ın kendisidir. Bir kudretten ötürü kadirdir; bu kudret Allah'ın kendisidir, bir hayattan ötürü hayydır bu hayat Allah'ın kendisidir. Allah'ın işitmesi, görmesi, ezelliliği, izzeti, azameti, celali, kibriyası ve O'nun zatından ötürü olan öteki sıfatları hakkında da böyle söyler. "Allah'ın kendisi olan bir bilgisi vardır", "Yaratıcının bilgisi Onun kendisidir".¹⁰⁷

Aralarındaki ihtilaf ilahi zata zaid sıfatlar kabul edip etmeme meselesinde değildir. Nazzam, Allah'ın alim olmasının "bir bilgiden ötürü olmadığını" ifade ederken Ebu'l-Huzeyl Allah'ın "bir bilgiden ötürü" alim olduğu ifadesini kullanır. Nazzam da Ebu'l-Huzeyl de Allah'ın kendisinden ötürü (linefsihi-binefsihi) alim olduğunu ifade eder. Aralarındaki farklılığın "kendisinden ötürü" ifadesiyle farklı

¹⁰⁵ Bkz. Eşari, A.g.e., s. 278

¹⁰⁶ Wolfson, A.g.e., s.170

¹⁰⁷ Wolfson, A.g.e., s.171

şeyler kast etmelerinden, başka bir deyişle konu-yüklem ilişkisine farklı yaklaşımdan kaynaklandığını söyler. Ebu'l-Huzeyl'e göre bir konunun yüklemi bir bakımdan konudan başka, bir bakımdansa aynıdır. Nazzam içinse bir özelliğin konusu Allah olduğunda, ki O mutlak varlıktır ve başka bir varlığa benzemez, yalnızca O'na ait olarak O'na yüklem yapılan özelliğin her bakımdan O'nunla aynı olması gerekir.¹⁰⁸ Ebu'l-Huzeyl sıfatların varlığını tamamen inkar etmez, bunları zatın aynı olarak kabul eder. Önce sıfatları kabul eder, sonra bunları zatla aynîleştirir. Nazzam ise önce kabul edip sonra reddedici bir açıklama yapmak yerine, zatı sıfatlardan tamamen tecrit eder ve sıfatların varlığını başlangıçta reddeder.¹⁰⁹

Nazzam'ın sıfatları izah ediş metodu *selbi metot* olarak bilinir. Sıfatların selbi manalarla izah edilmesi demek onların ifade ettikleri müsbet manalar alınmadan, zıtları olan selbi manalarının Allah'tan nefy edilmesi demektir. Selbi metodu kullananlar arasında Ebu'l-Huzeyl ve Nazzam'ın görüşleri meşhurdur.¹¹⁰ Bu konuda Nazzam'ın ifadeleri şöyledir: "'Alim' sözümün anlamı, O'nun zatını ispat ve O'nun için cehaletin geçerli olmadığını söylemektir. 'Kadir' sözümün anlamı, O'nun zatını ispat ve O'ndan aczi nefyetmektir, 'Hayy' sözümün anlamı O'nun zatını ispat ve O'ndan ölümü nefyetmektir." Diğer sıfatlar hakkındaki görüşü de bu tertibe göredir.¹¹¹ "Sıfatlar zata aittir. Onlar, zatta meydana gelen farklılıktan değil, ancak, acz, ölüm, körlük ve sağırlık gibi diğer zıtların farklı olmasıyla farklı olmuşlardır."¹¹² Görüldüğü gibi Nazzam sıfatları zatla özdeşleştirmiştir. Yani Nazzam'a göre Allah alimdir fakat bir bilgiyle değil, kadirdir fakat bir kudret ile değil, hayydır fakat bir

¹⁰⁸ Wolfson, A.g.e., s.171 vd

¹⁰⁹ Özler, A.g.e., s.152

¹¹⁰ Özler, M., İslam Düşüncesinde Tevhid, İstanbul, 2005, s.151

¹¹¹ Eşari, A.g.e., s. 346

¹¹² Eşari, A.g.e., ss.161-162

hayat ile değil. Allah kendisinden ötürü Alim, kendisinden ötürü Kadir, kendisinden ötürü Hayy'dır. Başka bir deyişle Allah'ta zattan başka bir şey yoktur. Basra ve Bağdat Mutezilesi'nin çoğu da böyle düşünür.¹¹³

Hayyat'a göre Nazzam'ın formülü ile Ebu'l-Huzeyl'inki arasında hiçbir fark yoktur. Onların arasındaki fark sadece sözeldir. Ebu'l-Huzeyl önce "Allah bir bilgiden ötürü alimdir" ve "O bir kudretten ötürü kadirdir" dediği zaman o sadece Allah'ın gerçekten alim olduğunu ve onun gerçekten kadir olduğunu kasteder. Sonra o "Onun bilgisi kendisidir" ve "Onun kudreti kendisidir" dediğinde, sadece Onun kendisinden ötürü alim ve kadir olduğunu ve gerçek ezeli yahut yaratılmış bir sıfat olarak kendisine ilave zaid olan bir şeyden ötürü olmadığını kasteder. İbnü'r-Ravendi'ye göre Nazzam ve Ebu'l-Huzeyl'in görüşleri birbirine tam zıddır. Ebu'l-Huzeyl'in görüşü için "ondan önce yeryüzünde bu görüşü ifade etme cüreti gösteren hiçbir kimse bilmiyorum" der. Hayyat'ın iktibasına göre İbnü'r-Ravendi, Ebu'l-Huzeyl'in bilgi ve kudret hakkındaki ifadelerini "Allah'ın bilgisi Allah'tır (kendisidir) ve Onun kudreti de kendisidir" diye anladı ve bu nedenle o bunun bilgi ve kudreti aynı yapacağını ileri sürdü.¹¹⁴ Hayyat'ın İntisar'ı yazma gayesi İbnü'r-Ravendi'yi nakzetmek olduğundan bu üstünkörü yorumu üstadlarını savunma saikiyle yaptığını söyleyebiliriz.

Ebu'l-Huzeyl sıfatların aynileşmesini mesela ilmin kudret olmasını kabul etmediği gibi, kudretten başka bir şey olmasını da kabul etmez. Sıfatları zatla özdeşleştirmenin sıfatları birbiriyle aynileştirmek olacağı itirazına Nazzam'la Ebu'l-Huzeyl'in cevapları farklıdır. Ebu'l-Huzeyl'e göre sıfatlar aynileşemez çünkü onların

¹¹³ Fahri, M., İslam Felsefesi Tarihi, İstanbul, 1987, s.51

¹¹⁴ Wolfson, A.g.e., s.175 vd.

taalluk ettikleri alanlar farklıdır. Örneğin ilmin taalluk ettiği malumat ile kudretin taalluk ettiği makdurat farklı olduklarından ayrı ayrı ilim ve kudretten söz edilmektedir. Nazzam'a göre ise sıfatların teaddüdünün sebebi Allah'tan nefy edilen şeylerin farklılığıdır. Mesela Allah'tan nefyedilen cehalet, acz ve ölüm farklı şeyler oldukları için farklı sıfatlardan bahsedilmektedir. Zira alimin manası ile kadir veya hayyın manalarının farklı olması gerekir.¹¹⁵ "Ona 'sen Zattan başkasını ispat etmediğin halde niçin Alim, Kadir, Hayy sözleri değişiktir? Sen Alimin Kadir ve Hayy anlamında olduğunu inkar eder misin' denildiği zaman 'Allah'tan nefyedilen cehalet acz ve ölüm gibi zıt şeyler farklı olduğu için değişiktir. Alimin kadir ve hayy anlamında olması gerekmez' demiştir. O,'benim alim, kadir ve hayy sözüm isimlendirme (tesmiye) ve zıtları giderme gereğidir' der. Ona 'Allah için bir ilim olduğunu söyler misin?' denildiğinde 'Bunu mecazi olarak söylerim ve O'nun Alim olduğunu ispata çalışırım. Aynı şekilde kudreti olduğunu söylerim ve kadir olduğunu ispata çalışırım' demiştir."¹¹⁶

Nazzam Allah'ın ilmi ve kudreti olduğunu mecazi olarak kabul etmiştir. Bunun sebebi de Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın ilmi ve kudretini açıkça zikretmiş olmasıdır.¹¹⁷

Eşari Nazzam'ın aynı mecazi isimlendirmeyi hayat, sem ve basar gibi diğer sıfatlar için yapmadığını söylüyor. "O (Nazzam), O'nun hayatı, semi ve basarı olduğunu söylemiyordu. Çünkü Allah ilmi mutlak olarak kullanmış ve 'Onu ilmiyle indirdi' (Nisa 4/166) demiştir. Yine kudreti mutlak olarak zikretmiş ve '...onlardan daha kuvvetli...' (Fussilet 41/15) demiştir. Fakat hayat sem ve basarı mutlak olarak

¹¹⁵ Özler, A.g.e., s.153

¹¹⁶ Eşari, A.g.e., s. 347

¹¹⁷ Eşari, A.g.e., s. 174

zikretmemiştir."¹¹⁸ Kur'an'da geçen *Allah'ın yüzü* ifadesi içinse; "biz yüzü mecazi olarak söyleriz ve Allah'ı ispata geçeriz. Çünkü biz, vechi Allah olarak ispat ediyoruz. Çünkü Araplar, vechi bir şeyin yerine kullanırlar. 'Senin yüzün olmasaydı, bunu yapmazdım' denilir. Yani 'Sen olmasaydın bunu yapmazdım' demektir. Bu, Nazzam, Basra Mutezilesi'nin çoğunun ve Bağdat Mutezilesi'nin görüşüdür".¹¹⁹

Nazzam ve Ebu'l-Huzeyl sıfat tartışmasında Cübbai ve Ebu Haşim'in habercisidir. Cübbai, Allah'ın özünde (lizatihi¹²⁰) alim ve diri olduğunu söylemiş, lizatihi sözünün O'nun alim olmasının bir sıfat olan ilmi veya alim olmasını icap ettiren bir hali gerektirmediği manasında olduğunu açıklamıştır.¹²¹ Şehristani lizatihi (linefsihiyle eşanlamlı olarak) ifadesini Ebu Ali ve Ebu Haşim'in farklı yorumladıklarını belirtir. Cübbai onu *ahval* anlamında bile sıfatların inkarı olarak anlarken Ebu Haşim *ahval* anlamında değil fakat yalnızca gerçek sıfatlar anlamında sıfatların inkarı olarak anlamakta, dolayısıyla Cübbai Nazzamla hemfikir olurken Ebu Haşim Ebu'l-Huzeyl'in yanında yer almaktadır.¹²²

2.1. İlim ve Kudret

Nazzam Allah'ın ilmi ve kudreti olduğunu mecazi olarak kabul etmiştir. Bunun sebebi de Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın ilmi ve kudretini açıkça zikretmiş olmasıdır.¹²³ İlmî için " Fakat Allah sana indirdiğine şahitlik eder; onu kendi ilmi ile

¹¹⁸ Eşari, A.g.e., s. 346-347

¹¹⁹ Eşari, A.g.e., s. 175

¹²⁰ Tercümede parantez içinde bizatihi ibaresi geçiyor fakat metnin aslında lizatihi olarak kullanılmış. (Şehristani, Mîl ve Nihal, Ahmed Fehmi Muhammed tashihi, Beyrut, 1992, s.69)

¹²¹ Şehristani, (2011), s.80

¹²² Wolfson, A.g.e., s.174

¹²³ Eşari, A.g.e., s. 174

indirdi."¹²⁴ kudreti içinse " Onlar kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görmediler mi?"¹²⁵ demiştir. Nazzam'ın Kur'an'a sıkı sıkıya bağlı olduğu bu görüşlerinden açığa çıkmaktadır. Nazzam aynı şeyi diğer sıfatlar için yapmamakta, Kur'an'ın ifade ettiği bu iki sıfatla sınırlı kalmaktadır. Basra ve Bağdat Mutezilesi'nin çoğu da bu şekilde düşünür.¹²⁶

2.2. İrade

Nazzam, Allah'ın gerçekten irade sıfatı ile nitelendirilmesini kabul etmez. Allah ile ilişkilendirildiğinde iradenin iki farklı şekilde anlaşılabilceğini söyler. Biri Allah'ın kendi fiillerindeki iradesi, diğeri de kullarının fiilleriyle ilgili iradesidir.

Fiillerinde din bakımından irade ile nitelendirildiğinde bundan anlaşılan ilmine göre iradenin yaratıcısı ve ortaya koyucusu olmasıdır. Kulların fiillerini irade etmesi ile nitelendirildiğinde bu, fiilleri emretmesi veya yasaklamasıdır.¹²⁷

Allah'ın "Mürît" vasfı, bazen "Bir şeyi yarattı" anlamındadır. Bir şeyi yaratmayı irade, o şeydir. Allah'ın bir şeyi irade eden (Mürît) vasfı, bazen "O şeyi emretti" anlamına gelir. "O'nun bir şeye hakim olması ve ondan haber vermesi" anlamında Mürît olarak vasıflanması gibi. O'nun kıyametin kopacağı saati iradesi gibi. Bunun anlamı, O'nun buna hakim olması ve bunu haber vermesidir. Bağdat Mutezilesi de bu görüşe meylediyordu.¹²⁸

¹²⁴ 4 / Nisa - 166

¹²⁵ 41 / Fussilet - 15

¹²⁶ Eşari, A.g.e., s. 174

¹²⁷ Şehristani, s. 64

¹²⁸ Eşari, ss.176, 358

2.3. Kelamullah ve Kur'an

Kelam ilminin özellikle ilk dönemlerinde hararetli tartışmaların etrafında döndüğü, İslam alimlerini uzun bir süre meşgul eden ve Mihne¹²⁹ olaylarının göbeğinde yer alan Kelamullah meselesi, bir diğer adıyla halk'ul-kur'an meselesidir. Bu konu Mihne olayının başladığı yıllarda hayatta olan Nazzam'ı da meşgul etmiştir. Bilindiği gibi Mutezile Allah'ın zatından ayrı ezeli sıfatlar kabul etmediğinden, Kur'an'ın yaratılmış olduğunu savunmuştur. Bu konuda Nazzam da ekolüyle görüş birliği içerisindeydi.

Mutezile'den birçoğuna göre insanın kelamı harflerdir. Allah'ın kelamı da böyledir. Nazzam'a göre ise Allah'ın kelamı parça parça sestir, harflerdir. İnsanın kelamı harfler değildir.¹³⁰ Yaratıkların kelamı araz ve harekettir. Çünkü hareketten başka araz yoktur. Halık'ın kelamı ise cisimdir. Bu cisim, hecelenen, birleşik ve işitilen bir sestir. Bu, Allah'ın fiili ve yaratığıdır. İnsanın yaptığı ise kıraattir. Kıraat ise harekettir ve kıraat Kurandan başkadır. Allah'ın kelamının bir vakitte birden fazla mekanda bulunması imkansızdır. Kelam Allah'ın yarattığı her mekandadır.¹³¹

Nazzam'a göre sestten başkası işitilemez. Allah'ın kelamı işitilir çünkü o sestir. İnsanın kelamı işitilmez çünkü o ses değildir. Ancak parça parça seslerin delilleri anlamında işitilir.¹³²

¹²⁹ Halife Me'mûn, 218 yılı baharında Bağdat Valisi İshak b. İbrâhim'e yazdığı ilk mektubunda kadıları ve Abdurrahman b. Yûnus, Yahyâ b. Maîn, Züheyr b. Harb gibi önde gelen hadis âlimlerini, ilk defa Dımaşk'ta Ca'd b. Dirhem tarafından ortaya atılan Kur'an'ın yaratılmışlığı (halku'l-Kur'ân) konusunda sorguya çekmesini, beyan ettikleri görüşleri kendisine bildirmesini, ayrıca Kur'an'ın mahlûk olduğunu benimsemeyenlere resmî görev verilmemesini ve şahitliklerinin kabul edilmemesini istemiştir. Mihne uygulaması Halife Vâsik-Billâh'ın ölümünden sonra gevşemekle birlikte Mütevekkil döneminde birkaç yıl devam etmiş, ardından 234'te (849) halku'l-Kur'ân tartışmalarının yasaklanmasıyla sona ermiştir. Ancak mihne devrinin tam anlamıyla son bulması ve izlerinin silinmesi, Başkadı İbn Ebû Duâd'ın görevinden azledilmesi ve mihne mağdurlarının serbest bırakılmasıyla 237 (851-52) yılında gerçekleşmiştir. (Yücesoy, H., Mihne, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2005, cilt:30, ss.26-27)

¹³⁰ Eşari, A.g.e., s. 410

¹³¹ Eşari, A.g.e., s. 176

¹³² Eşari, A.g.e., s. 402

Ses, harf ve cisim konusundaki bu görüşlerinin temelinde yaratmanın kime ait olduğuyla ilgili görüşleri yatar. İleride göreceğimiz gibi o, kulun kendi fiilinin faili olduğuna inanır. Ancak kullar cisim yaratamaz. İnsan kelamını cisim olarak kabul ederse, kul cisim yaratmış olacak; dolayısıyla Nazzam kendisiyle çelişkiye düşmüş olacaktır.

Kur'an Levh-i Mahfuz'da değil havada yaratılmıştır, okuyan okuyuşuyla onun engelini kaldırır ve böylece ilahi kelam işitilebilir hale gelir.¹³³ Bu Kelamın havada ne zaman yaratıldığı belirtilmemiştir fakat muhtemelen o, Kelamın onun tarafından işitildiği ve onun onu yazılı bir kitap, Kur'an formunda insanlara tebliğ ettiği vakit, Kur'an'ın Hz. Muhammed'e vahyedilişi anında yaratılmıştır. Fakat her ne kadar Kur'an vasıtasıyla insanlara tebliğ edilen Allah'ın bu yaratılmış Kelamı ise de o Kur'an'da kitaplaşmış değildir çünkü Allah'ın Kelamı yaratıldığı yerde baki kalır. Ancak onun muhtevası Kur'an vasıtasıyla insanlara iletilir ve onlar Hz. Muhammed'in kendi tercihinin dilinde iletilirler. Kur'an'ın yazıldığı dil sadece Allah'ın yaratılmış Kelamının bir dış kabuğu ve onun işitilebilirliğine bir engeldir. Bununla birlikte, o kabuk, tabir caizse, biri Kur'an'ı okuduğunda kırılır, o zaman engel kalkar ve Allah'ın yaratılmış Kelamı, Hz. Muhammed'e olduğu gibi okuyan tarafından işitilebilir hale gelir ve okuyan ona, Hz. Muhammed'in yaptığı gibi, kendi tercihinin kelimelerini giydirebilir.¹³⁴

2.3.1. Kur'an'ın İ'cazı ve Hz. Peygamber'in Mucizeleri

Nazzam'ın Kur'an'ın icazı ile ilgili görüşleri Sünni ve Mutezili Kelamcılardan tepki toplamıştır. Fakat aynı zamanda onunla hemfikir olan Sünni ve Mutezili çok

¹³³ Eşari İbnü'r-Ravendi'den aktardığı bu fikrin Nazzam'a ait olduğuna hükmetmiştir. Eşari, A.g.e., s.403

¹³⁴ Wolfson, A.g.e., s.210

sayıda isim de bulunmaktadır. Ona göre Kur'an'ın icazı belagati itibariyle değil, geçmiş ve gelecek şeylerden haber vermesi, insanların ona karşı çıkabilme (muaraza) gücünün ortadan kaldırılması ve Arapların onun benzerini getirme konusunda engellenmesi ve aciz bırakılmaları sebebiyledir. Böyle bir durum olmasaydı Araplar retorik (belagat), açıklık (fesahat) ve düzen (nazm) itibariyle onun benzeri bir sure meydana getirmeye güç yetirirlerdi.¹³⁵

Bu *icazu'l-Kur'an* görüşü *sarfe* adıyla kavramsallaştırılmıştır. Sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belagat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkarcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanır. Bazı müellifler, sarfe teorisinin ilk temsilcisi olarak Vasıl b. Ata veya İsa b. Sabih el-Murdar'ı gösterirse de kaynakların çoğunluğu bu teorisinin ilk defa Nazzam tarafından ortaya konduğunu kaydeder. Bu telakkiye göre Kur'an, içerdiği edebi özellikler bakımından Hz. Peygamber'in nübüvvetini kanıtlayan bir mucize olmayıp geçmiş ilahi kitaplar gibi Allah'ın insanlara bildirdiği emirleri ve gayba dair haberleri ihtiva eder. Fesahat ve belagat itibariyle Kur'an'ın benzerini, hatta ondan daha üstün olan bir kitabı Arap ediplerinin meydana getirmesi aklen mümkündür. Ancak Allah, inkarcılardan Kur'an'la yarışma cesaret ve bilgisini alarak bu işi gerçekleştirmelerini engellemiştir. Bu sebeple Kur'an'ın mucize oluşu, Allah'ın aslında yapma gücüne sahip oldukları bu işten inkarcıları geri çevirmesi (sarf) fiiliyle irtibatlıdır.¹³⁶

Sarfe teorisi başta Vasıl b. Ata ve Nazzam olmak üzere İsa b. Sabih el-Murdar, Hişam b. Amr el-Fuvatî, Abbad b. Süleyman es-Saymeri, Cahız ve Rummanî gibi umumiyetle Mu'tezile'ye mensup kelamcılar tarafından

¹³⁵ Şehristani, s. 65, Eşari s.197

¹³⁶ Yavuz, Y.Ş., Sarfe, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2009, cilt: 36, s.140

benimsenmekle birlikte Ebu Mansur el-Eyyubi, İbn Hazm, İmamü'l-Haremeyn el-Cüveyni, Gazzali, Fahreddin er-Razi gibi Sünni ve İbn Sinan el-Hafâcî, Şerif el-Murtaza, Yahya b. Hamza el-Alevi gibi Şii alimlerin de kabul görmüştür.¹³⁷

Hz. Muhammed'in peygamberlik iddiasının doğruluğunun delili Kur'an'ın nazmı yani dış edebi formu değil, onun bilinmeyen şeyleri açığa çıkaran muhtevasıdır. Bağdadi bunu peygamberliği reddetmekle eş olarak görmüş ve bunun İsra Suresi 88. ayete aykırı olduğunu savunmuştur.¹³⁸

Nazzam Hz. Muhammed'e geldiği düşünülen ayın yarılması, elindeki taşın Allah'ı tesbih etmesi ve parmaklarının arasından suyun akması gibi hissi mucizeleri kabul etmemiştir. Bağdadi, bu konuda Nazzam'ın nübüvvete inanmayan Brahmanların görüşlerinden etkilendiğini fakat kılıç korkusundan bunu açığa vurmaya cesaret edemediğini iddia eder.¹³⁹ “Kur'an'ın nazmı ve kelimelerinin edebî bakımdan güzelliği, salât ve selâm ona olsun Nebî'nin mucizesi değildir ve onun peygamberlik davasındaki doğruluğuna delâlet etmez. Onun doğruluğuna delâlet eden husus, ancak Kur'an'ın içindeki gayba ait haberlerdir. Kur'an'ın nazmı, âyetlerinin edebî ve üslûb güzelliğine gelince., insanlar, onun bir benzerini ve hatta nazım ve üslûb bakımından ondan daha güzelini ortaya koymaya muktedirdir.”¹⁴⁰

Nazzam Hz. Muhammed'in hissi mucizeleriyle ilgili bu yaklaşımında ne tarihte ne de günümüzde yalnız değildir. Örneğin Hasan-ı Basri (II0), Ata b. Ebi Rebah (114), Ebu Bekir el-Esam (200), (Ehl-i Sünnet'ten) Halîmî (403), Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî (482), Ahmed Zeki Paşa, Reşid Rıza, İzzet Derveze ve

¹³⁷ Yavuz, A.g.e., s.141

¹³⁸ De ki: 'İnsanlar ve cinler, birbirine yardımcı olarak bu Kuran'ın bir benzerini ortaya koymak için bir araya gelseler, and olsun ki, yine de benzerini ortaya koyamazlar.' (17/ İsra- 88) Bağdadi, A.g.e., s. 127

¹³⁹ Bağdadi, A.g.e., s. 116

¹⁴⁰ Bağdadi, A.g.e., s. 127

Süleyman Ateş gibi düşünörlere göre ayın yarılması, geçmişte olmuş bir mucize değil, kıyametin kopması sürecinde yaşanacak olan tabiat olayları serisindendir.¹⁴¹

3. Adalet

Mutezile'nin temel prensiplerinden adalet, Allah'ı her türlü çirkinlikten, yararlı olan şeyleri terk etmekten, maslahata aykırı ya da çirkin olana kulluğa çağırmaktan soyutlama ile bütün eylemlerinde hikmet ve isabetin bulunduğunu kabullenmek demektir. Allah âdil ve hakîmdir. O'ndan çirkin iş sadır olmaz. O'nun bütün fiilleri güzeldir. Zulüm ve diğer kötü olan şeyler Allah'ın değil, insanın fiillerindendir. Kim Allah'a zulüm ve sefeh nispet ederse, o kimse, adalet sözünün dışına çıkmış olur. Bundan dolayı Kur'an-ı Kerim'de zulmün faili olarak insan gösterilir: "Rabbin kullara zulmedici değildir" (41 Fussilet 46). "Biz (bununla) onlara zulmetmedik. Fakat onlar, kendilerine zulmediyorlardı" (16 Nahl 118). Eğer Allah, insanın fiillerinin yaratıcısı olsaydı, bu takdirde O'nun zalim olması gerekirdi. Oysa Allah, her türlü zulüm eyleminden münezzehtir.¹⁴²

Mutezile genel olarak, Allah'ın haksızlık yapmayacağı ve yalan söylemeyeceği görüşünde olmakla birlikte, onların arasında Allah'ın niçin haksızlık yapmayacağı ve yalan söylemeyeceği konusunda görüş ayrılığı vardır. Nazzam'a göre, Allah bu tür fiillere kudreti olmaması nedeniyle haksızlık yapmaz ve yalan söylemez. Ebu'l-Huzeyl'e ve Mutezile'nin çoğunluğuna göre ise Allah'ın haksızlık yapma ve yalan söyleme kudreti vardır fakat Allah "hikmetinden ve rahmeti"nden

¹⁴¹ Bebek, A., Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nisbet Edilen Hissi Mucizelerin Değerlendirilmesi, M.Ü.İ.F.D., sayı 18 (2000), ss. 121-148

¹⁴² Altıntaş, A.g.e., s.91

dolayı bu kudreti kullanamaz, aksi taktirde onun kullanılması Allah hakkında çirkinlik ve noksanlık ifade eder.¹⁴³

Nazzam, kader kelimesinin sonuna 'hayrı ve şerri bizdendir' ilavesini yaparak Allah'ın kötülük ve günahı yaratmaya kudreti bulunmadığını, bunların Allah'ın gücü dahilinde olmadığını ileri sürerek Mutezile'nin kahir ekseriyetinden ayrı düşmüştür. Mutezile ekolü Allah'ın kabihi yaratmayacağında hemfikirdir ama bunları yaratmaya kudretinin olduğunu kabul ederler. Nazzam'a göre kubuh kabihin zata mahsus sıfatı olduğundan fiilen Allah'a izafe edilmesi mümkün değildir. Allah'tan kötülüğün ortaya çıkabileceğini mümkün görmek, engellenmesi gereken bir kötülük meydana getirir. Buna göre adaletin faili zulüm işlemeye güç yetirmekle nitelendirilemez. Allah kulların yararına (salah) olan fiilleri yaratmaya kadirdir, kullar için dünyada ferahlama ve iyilik bulunmayan fiilleri yaratmaya ise gücü yetmez.¹⁴⁴

Günümüzde Din Felsefesi içerisinde "*kötülük problemi*" adıyla ele alınan ilahi adalet (teodise) meselesi Kelam literatüründe husun-kubuh, salah-aslah, istitaat gibi kavramlarla işlenmiştir.¹⁴⁵ Bu kavramlar ekseninde, adaletle ilgili tartışması yapılan sorular kısaca şunlardır: "Bir şey zatından dolayı mı iyi veya kötüdür, yoksa Allah'ın onu emretmesi-yasaklamasından dolayı mı iyi veya kötüdür? Allah kulları için daha iyisi dururken daha az iyi olanı yaratabilir mi? Kul fiillerinde özgür müdür?" Kelamcılar bu sorulara verdikleri cevaplara bağlı olarak kudret-i ilahiyle ilgili problemlerle de baş etmek zorunda kalmışlardır.

¹⁴³ Wolfson, A.g.e., s.443- 444

¹⁴⁴ Şehristani, Milel ve Nihal çev. Mustafa Öz, İstanbul 2011, s. 63-64

¹⁴⁵ Bkz. Özdemir, M., (1998), İslam Kelamında Kötülük Problemi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE., s.IV

3.1. Husun-Kubuh

Adalet esasının temel meselelerinden biri, bir şeyin kötülüğünün nereden kaynaklandığı sorunudur. Eşyanın ahlaki değerinin kaynağı zatı mıdır, vahiy midir ayrımında Mu'tezile birincinin yanında yer alır. Onlara göre eşyanın ahlaki değeri kendisindedir. Vahiy gelmeden de insan, aklıyla bu değeri bilebilir.

Kelamcılar bir şeyin zatından dolayı mı bir illetten dolayı mı vasıflandığı ve taatin zatından dolayı mı yoksa bir illetten dolayı mı güzel olduğu konusunda ihtilaf etmiştir. Bazıları şöyle der: Allah'ın nehiyden dolayı kabih (çirkin) olan her günahı emretmesi caizdir. Allah'ın zatından dolayı kabih olan günahları mubah kılması caiz değildir. O'nu bilmemek ve hilafına inanmak gibi. Aynı şekilde, Allah'ın emretmemesi caiz olan her şeyi emirden dolayı hasendir(iyi). Allah'ın emretmemesi caiz olmayan her şey zatından dolayı hasendir. Bu Nazzam'ın görüşüdür.¹⁴⁶ Görülüyor ki Nazzam emirleri emredilmiş olmasından dolayı hasen, nehiyleri ise zatında kabih olmasından dolayı kabih kabul ediyor.

3.2. Salah – Aslah

Nazzam'a göre Allah'ın görme, sağlık ve zenginliğin, kullarının yararına olduğunu bildiği takdirde, gören bir kimseyi kör, sağlıklı birini hasta ve zengin bir kişiyi de fakir kılmaya gücü yetmez. Aynı şekilde O'nun, hastalık, belâ ve fakirliğin onların faydasına (*aslah*) olduğunu bildiği takdirde, fakir bir kimseyi zengin veya hastalıklı bir kimseyi sağlıklı kılmaya gücü yetmez. Allah, başkasını yaratmanın

¹⁴⁶ Eşari, A.g.e., s. 273

yarattığından daha faydalı olacağını bilse bile, bir yılan veya bir akrep ya da bir cisim yaratmaya muktedir olamaz.¹⁴⁷

Ona göre Allah'ın sahip olduğu iyiliğin bir sonu ve toplamı yoktur. Allah'ın yapmış olduğu lutuftan daha iyi bir şey yoktur. Ancak O'nun katında bunun benzerleri vardır. Her benzerin bir benzeri vardır. "O yapmış olduğundan daha iyi (*aslah*) olanı yapmaya kadirdir" denilemez. "O yapmış olduğundan daha düşük olanı yapmaya kadirdir" denilemez. Çünkü düşük olanı yapmak eksikliklidir. Allah'ın eksik yapması caiz değildir. "O daha iyi olana kadirdir" denilemez. Çünkü O buna kadir olup da yapmazsa, bu bir cimrilik olur.¹⁴⁸

Nazzam ve taraftarları, Ali el-Esvari, Cahız ve başkaları şöyle demiştir: Allah zulme, yalana ve iyi olmayan fiillere karşılık, en iyi olanı terk etmeye kudreti vardır şeklinde nitelenemez. Ancak O, onun yerine geçecek sınırsız benzerlerine karşılık en iyi olanı terke kadirdir.¹⁴⁹

O dünya işleri için Allah'ın kudretinin ilintisini kabul etmez. Ahirette de Allah cehennemliklerin azabını arttırmaya veya eksiltmeye kadir değildir. Yüce Allah'ın cennet halkından birini cennetten çıkarmaya gücü yetmez; cehennemlik olmayan birini de cehenneme sokamaz. Eğer bir çocuk cehennemin kapısında duruyor olsa, Allah'ın onu oraya atmaya gücü yetmez; ama çocuk kendini oraya atabilir; zebânîlerin de onu oraya atmaya güçleri yeter.¹⁵⁰ Başka bir deyişle Allah

¹⁴⁷ Bağdadi, A.g.e., s. 118

¹⁴⁸ Eşari, A.g.e., s. 395

¹⁴⁹ Eşari, A.g.e., s. 383

¹⁵⁰ Bağdadi, A.g.e., s. 118

müminlere ve çocuklara azaba ve onları cehenneme atmaya kudretle vasıflanmasını imkansızdır.¹⁵¹

Düşünceleri Allah'ın sadece kudretini değil özgürlüğünü de sınırlandırmakla eleştirilmiştir. Bu konuda Mutezile tarafından eleştirildiğinde Nazzam, onların Allah'ın gücü yettiği halde yapması imkansız (*mümteni*) olan fiillerin varlığını kabul ettiklerini, ikisi arasında bir fark bulunmadığını savunmuştur. Nazzam, bu düşünceyi, "Nasıl ki cömert olanın bağışlayacağı şeyi biriktirmemesi gerekirse Allah da gücü dahilinde olanı yapar. Eğer Allah'ın ilminde ve gücü dahilinde yarattığından daha güzel ve daha mükemmeli olsaydı bunu ortaya koyardı" şeklinde düşünen kadim filozoflardan almıştır.¹⁵²

Basra Mutezilesi kelamcıları, onu bu görüşünden dolayı tekfir etmiş ve demişlerdir ki: "Çirkinliğinden, onlara ihtiyaç duymamasından ve onlara ihtiyacı olmadığını bilmesinden zulm etmese ve yalan söylemese bile, adâletle gücü yeten birinin zulme de gücü yetmesi, doğru söylemeye kadir olan birinin de yalan söylemeye muktedir olması icâb eder; çünkü bir şeyi yapabilme gücü, o şeyin zıddını da yapabilme gücünün bulunmasını gerektirir Eğer Nazzâm, Yüce Allah zulme ve yalana muktedir değildir' derse O'nun doğruluk ve adaletle de gücü yetmediğini söylemek zorundadır. Oysa O'nun adaletle gücü yetmediği şeklindeki söz küfürdür ve küfre götüren şey de küfürdür. Nazzâm'ın Yüce Allah'ın zıddına ve terkine güç yetiremediği şeyler olur' şeklindeki görüşü ile, 'Allah hilafının doğru olmadığı bir

¹⁵¹ Eşari, A.g.e., s. 383

¹⁵² Şehristani, Milel ve Nihal çev. Mustafa Öz, İstanbul 2011, s. 63-64; Wolfson, A.g.e., s.444

fiili işlemeye mecburdur' diyenlerin görüşü arasında bir fark yoktur. Bu ise küfürdür; küfre götüren şey de küfürdür.”¹⁵³

Eşari kelamcı Bağdadi onu şu şekilde tenkit eder: "O, Seneviyye üzerine bir kitap yazmış ve bu kitabında, Maniheiztlerin (Mâneviyye) Nur'un muhtelif şekilleri içinde hayır fiillerini yücelttiği, Nûr'un kötülüğe gücü yetmediği ve ondan kötü fiillerin doğmadığı hakkındaki görüşlerine hayret etmiştir. Aynı şekilde o, Senevilerin, “Zulmet, hayır fiil işleyemez ve şerden başka bir şeye gücü yetmez” diyerek Zulmet'i, yalnız kötü fiili işlediğinden dolayı kınamalarına da şaşmıştır. Ama biri ona şöyle diyebilir: 'Madem ki sana göre Allah, adalet ve doğruluğu işlediğinden dolayı şükredilmelidir ve O, zulüm ve yalana muktedir değildir, o halde senin, onlara göre başka türlü davranmasına imkân olmayan Zulmet'i şer işlediğinden dolayı kınayan Seneviyye'ye karşı çıkmaya ne demeli?" ¹⁵⁴ Anlaşıyor ki Bağdadi Nazzam'ın Allah'ın kötülüğe kudreti olmaması fikrinde; Seneviyye'nin yani alemde iyi ve kötüyü iki farklı tanrısal varlığa nisbet edenlerin bir fikrinden, Nur'un kötülük işleyememesi fikrinden etkilendiğini düşünmektedir.¹⁵⁵

3.3. İstitaat ve Tevellud

İstitaat sözlükte “boyun eğmek, itaat etmek” mânasına gelen tav‘ kökünden türemiş olup “muktedir olmak, güç yetirmek” demektir. Terim olarak “kulun fiil gerçekleştirmesini sağlayan vasıtalarla bunları kullanarak ihtiyarî fiilleri meydana getirmesini mümkün kılan güç” olarak tanımlanabilir.¹⁵⁶

¹⁵³ Bağdadi, A.g.e., s. 119

¹⁵⁴ Bağdadi, A.g.e., s. 119

¹⁵⁵ Bağdadi, A.g.e., s. 119; ayrıca bkz. Wolfson, 444

¹⁵⁶ Yavuz, Y.Ş., İstitaat, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, cilt: 23, s: 399

Kulun fiilleriyle ilgili bir başka kavram olan *tevellüt*, diğer kullanımıyla *tevlîd* sözlükte ve ıstılahta şu anlamlara gelir: “Doğurmak” anlamındaki *vilâd* (*vilâdet*) kökünden türeyen *tevlîd* “meydana getirmek, bir şeyi başka bir şeyden elde etmek” mânasına gelir. Terim olarak “kulun, ihtiyarî fiillerini Allah’ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi” şeklinde tanımlanır. Bu yolla bir fiilin meydana gelmesine veya bir neticenin doğmasına *tevellüd* denilir.¹⁵⁷

Görüldüğü gibi Allah'tan kötülük tamamen nefyedilirken insanların fiilleriyle Allah'ın fiillerinin arasına bir sınır çizme gereği doğmuştur. Bu sınırın çizilmesinin iki temel nedeni vardır. Birincisi, Allah kullarını imtihana tabi tutmuş ve fiillerinin sonuçlarına göre Cennet veya Cehennem vaat etmiştir. Eğer Allah kulunun fiillerinin yaratıcısı olsa, özgür bırakmadığı kuluna birtakım icbarî fiiller yaptırmış ve sonunda haksız yere ödül yahut ceza vermiş olacaktır. Bu durum Allah'ın adaletine ters düşer. İkinci sebep, kabih fiiller işlediği ortada olan insanın fiillerinin Allah'a izafe edilmesi, Allah'a kötülük izafe edilmesi anlamına gelecektir. Allah'ın kötülükten mutlak manada tenzihini savunan Mutezile, böyle bir fikre tenezzül etmez.

Mutezile, Allah'ın insan fiilleri üzerinde kudreti bulunmadığını, kulun kendi fiillerinin yaratıcısı olduğunu kabul eder. Nazzam da bir Mutezilî olarak hürriyetçilerdendir. Allah’ın üzerinde insanlara kudret verdiği bir şey hakkında kudretle tavsif edilemeyeceğini savunur.¹⁵⁸

Peki kulun yaratıcılığının sınırı nereye kadardır? Allah herhangi bir kimseyi cisimler yapmaya kadir kılmaya kadir midir yoksa buna kudretle vasıflanamaz mı? Allah herhangi bir kimseyi hayat ve ölüm yapmaya kadir kılmaya kadir midir yoksa bunu kudretle vasıflanamaz mı? Allah, herhangi bir kimse bir şeye kudret yaratmaya

¹⁵⁷ Demir, O., *Tevlîd*, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, cilt: 41, s.37

¹⁵⁸ Wolfson, A.g.e., s.520

kadir midir yoksa buna kudretle vasıflanamaz mı? "Nazzam ve el-Esamm şöyle demiştir: Allah kadir olmayana kudret, hayy olmayana hayat yaratmaya kudretle vasıflanamaz. Onlar bunu imkansız görmüştür. Ehl-i İslam'ın geneli şöyle demiştir: Allah kullarını kudretli kılmış ve onlara hayat vermiştir. Hiç kimse Allah'ın kendisi için yarattığı kudret olmadan kadir ve Allah'ın kendisi için yarattığı hayat olmadan hayy olamaz."¹⁵⁹

Nazzam'ın böyle düşünmesinin sebebi onun cisim-araz ayırımından gelmektedir. Ona göre hareketten başka araz yoktur. Tek araz harekettir, bunun dışında kalanları yani cisimleri sadece Allah yaratabilir. Kullar cisim yaratamazlar. Şöyle söylemiştir: "Allah'ın hiçbir kimseyi hareketlerden başkasına kudretli kılması caiz değildir. Çünkü hareketten başka araz yoktur. Bunlar bir cinstir. Allah'ın cevherlere ve insanın başkasında hayat yaratmaya kadir kılması caiz değildir."¹⁶⁰

Kendi fiilini kendisi yaratan kulun bu fiili neyle yarattığı sorusuna Nazzam'ın cevabı *ruhtur* çünkü ona göre insan ruhtur.

Nazzam'a göre ruhun kuvveti, istitâatı, hayatı ve iradesi bulunmaktadır, ruh bizatihi fiilden önce mevcut bir istitâata sahiptir.¹⁶¹

Ruh cisimdir. Ruh nefstir. O, ruhun zatıyla canlı olduğunu iddia etmiştir. O, hayat ve kuvvetin, canlı ve kuvvetli dışında bir anlamının olmasını inkar etmiştir. Ruhun bu bedende bulunma durumu, bedeninin onun afeti olması ve onun için ihtiyara (seçime) sebep olması yönüyledir. Ruh bedenden kurtulmuş olsaydı, bedeninin fiilleri tevellüt ve zorunluluk yoluyla olacaktı.¹⁶²

¹⁵⁹ Eşari, A.g.e., s. 389

¹⁶⁰ Eşari, A.g.e., s. 390

¹⁶¹ Mîlel ve Nihal s. 63

¹⁶² Eşari, A.g.e., s. 262

2. BÖLÜM: ALEM TASAVVURU

Alemde hareketle Allah'a, şahidden hareketle gaibe ulaşmaya gayret eden Kelamcılar için alem tasavvuru son derece önemlidir. Nazzam'ın alem tasavvuru hem Mutezile içerisinde hem de Kelam ilminde orijinal özellikler taşır. Nazzam'ın Mu'tezile içerisindeki bu farklılığı onun Mutezile'nin feylesofu olduğu yorumunu ortaya çıkarmıştır.¹⁶³ Hem Ehl-i Sünnet alimleri hem de Mutezile alimleri onun ekolün ileri gelenlerinden ve zeki bir kelamcı olduğunu kabul etmek durumunda kalmışlardır.

Nazzam'ın özgünlüğü yaşadığı dönemde Yunan felsefesinden yapılan tercümelerle birlikte Kelam ilminin önem kazandığı bir süreçte bu ilimden payını almasıyla açıklanabilir. O dönemde felsefe tercümelemleri İslam ilim çevrelerinde okunmaya ve ilim dünyasını etkisi altına almaya başlamıştı. Alimler bir taraftan Yunan filozoflarının birtakım görüşlerini kabul ediyor, sistemlerine dayanak olarak kullanıyor, bir taraftan da Yunan felsefesindeki İslam'a aykırı gördükleri fikirleri çürütmek maksadıyla reddiyeler kaleme alıyorlardı. Bu etkiden payını alan en büyük akım olarak Mutezile, Mutezile içerisinde de özellikle Nazzam ve hocası Ebu'l-Huzeyl öne çıkmaktadır. Bu dönemde özellikle Sokrat öncesi filozofların etkisi yaygındı. Ebu'l-Huzeyl Demokritos'tan, Nazzam ise Anaksagoras'tan özellikle etkilenmişlerdir. Bu alimler yaptıkları çalışmalarla kelamın felsefileşmesine, felsefenin din ve iman meseleleriyle meşgul olmasına sebep olmuşlardır.¹⁶⁴

¹⁶³ Mutezile'nin feylesofu olduğu yorumu için bkz. Bağdadi, A.g.e., s.116

¹⁶⁴ Ülken, H.Z., Uyanış Devirlerinde Tercümenin Rolü, İstanbul 2011, s.66

1. Alem Tasavvurunu Oluşturan Temel Unsurlar

Konunun ayrıntılarına girmeden önce Nazzam'ın alem tasavvurunun genel çerçevesini vermemiz yerinde olacaktır. O Kelamcıların kahir ekseriyeti ve Aristo'yla birlikte alemin sınırlı olduğunu kabul eder. Alemi oluşturan cisimler de bu cisimlerin yegane arazi olan hareketler de sınırlıdır. Alemde bizim hareketsiz sandığımız şeyler dahil her şey hareketlidir. Sükun da aslında bir harekettir. Sükun *dayanma hareketi* olarak tabir edilir. Alem cisimlerden ve birbirine zıt cevherlerden oluşur. Alemi oluşturan bu cisimler sonsuz parçaya bölünebilir.

Alem tamamıyla hadistir. Daha ileri dönemlerde ortaya çıkan filozofların düşündüğünün aksine Allah'tan başka kadim varlık yoktur. Allah alemin yaratıcısı ve hareket vericisidir. Bütün fiiller yaratma yönüyle Allah'ın fiilidir, hatta idrak de duyuları yaratan Allah olduğundan dolayı Allah'ın fiilidir.

Nazzam, enerjisinin çoğunu İslam'ı diğer inanç mensuplarına karşı savunmaya harcamış, görüşlerini bu bağlamda geliştirmiş, bunu yaparken de Yunan felsefesinden ve İran geleneğinden yararlanmıştır. "Onun aksiyomlar ağı, anti-atomcu olup evvelce bilinen ve Stoacılar tarafından kabul edilen kavramlar üzerine kuruluydu. Ancak sonuçta ortaya çıkan felsefesi İran geleneği süzgecinden geçiyordu."¹⁶⁵ Ancak Nazzam Yunan felsefesinde de tek bir ekolü taklit etmemiş, çeşitli ekollerden faydalanmıştır. Temel fikirlerine, mezhebine ve İslam'a aykırı bulduğu görüşlere ise meyletmemiştir.

Çeşitli felsefelerle ilgilenme gayesi tevhidi kanıtlamak, İslam'a yöneltilen taarruzlara karşı argümanları güçlendirmek, İslam inancını daha sağlam akli

¹⁶⁵ Ess, J.V., The Flowering of Muslim Theology, Harvard University Press, 2006, s.142

temellerle delillendirmektir. Aleme yaklaşımı entelektüel merakıyla tevhidi kanıtlama arzusunun ortak sonucudur. Beslendiği bu kaynaklar sonucu elde ettiği birikim ve eleştirel zekasıyla popüler bir Kelamcı ve Nazzamiyye ekolünün kurucusu olmuştur.

1.1. Cisim ve Araz

Nazzam'ın cisim ve arazlarla ilgili düşüncelerine geçmeden önce sırayla bu iki kelimenin sözlükteki anlamına ve kavramsal anlamına değinmemiz gerekir.

Sözlükte 'ceset, beden, gövde' anlamlarına gelen cism (çoğulu ecsam, cusum), terim olarak genellikle 'boyu, eni ve derinliği olan şey' diye tarif edilmiştir.¹⁶⁶

Bilindiği gibi İslam düşüncesinde kavramlar kimi zaman Kur'an'dan esinlenilerek kimi zaman da doğrudan Kur'an'da geçen kavramlara yeni anlamlar yüklenerek oluşturulmuştur. Cisim Kur'an-ı Kerim'de ikisi de insan hakkında olmak üzere, biri 'beden' anlamında tekil (el-Bakara 2/247); diğeri 'şekil, dış görünüş, cüsse' anlamında çoğul (ecsam) olarak (el-Münafıkün 63/ 4) iki ayette geçer. Ayrıca bir ayette beden (Yunus 10/92), dört ayette de cesed (el-A'raf 7/ 148; Taha 20/88; el-Enbiya 21/8; Sad 38/34) kelimeleri kullanılmıştır. Aynı kelimeler hadislerde de geçmektedir.¹⁶⁷

Nazzam'ın cisim konusundaki görüşlerine gelecek olursak, o, cisimlerin atomlardan oluştuğunu kabul eder. Bu atomlar sonsuza kadar bölünebilir. "Her cüzün

¹⁶⁶ Karlığa, H.B., Cisim, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, trz., cilt: 8, s.28

¹⁶⁷ Karlığa, A.g.e., s.28

bir cüzü, her parçanın bir parçası, her yarımın bir yarısı vardır. Cüzün sonsuza dek bölünmesi caizdir. Onun parçalanma bakımından bir sonu yoktur."¹⁶⁸

"Hişam b. Hakem, cismin parçalarının sonlu olmadıklarını ileri sürüyordu. Nazzam *daha küçük parçalara ayrılmayan cismin (cuz'un la yetecezza)* bulunmadığı görüşünü ondan almıştır. Nazzam iki latif cismin aynı yer ve zamanda bir arada bulunabileceklerini uygun görmüştür."¹⁶⁹ Görülüyor ki Nazzam'ın cisim tanımı kelamcılardan oldukça farklıdır.

Araz sözlükte, “sonradan ve tesadüfen ortaya çıkan, ansızın baş gösteren, varlığı devamlı ve zorunlu olmayan durum; hastalık, felâket” gibi anlamlara gelir. Kelime Kur’ân-ı Kerîm’de dört âyette geçmekte (bk. en-Nisâ 4/94; el-A‘râf 7/169; el-Enfâl 8/67; en-Nûr 24/33), bu âyetlerin hepsinde de onunla, geçiciliği ve değersizliği dolayısıyla dünya malı kastedilmekte, ayrıca aynı kökten gelen âriz kelimesi de “beklenmedik bir anda ortaya çıkan bulut” karşılığı olarak zikredilmektedir (bk. el-Ahkaf 46/24). Araz hadislerde de dünya malı anlamında kullanılmıştır.¹⁷⁰

Bir kelam terimi olarak araz bizzat mevcut olamayan, başkasıyla var olan sıfat şeklinde tanımlanmaktadır.¹⁷¹ Cisimlerde bulunan manaların araz olarak isimlendirilmesinin sebebi, bu manaların cisimlerde belirmesi (*itiraz*) ve cisimlerle kaim olmasıdır.¹⁷²

¹⁶⁸ Eşari, A.g.e., s. 254

¹⁶⁹ Bağdadi, A.g.e., s. 62

¹⁷⁰ Yavuz, Y.Ş., Araz, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, cilt:3, s.337

¹⁷¹ Düzgün, Ş.A., Varlık, Ş.A.Düzgün (Ed.), Kelam El Kitabı içinde, Ankara, 2012, s.201

¹⁷² Eşari, A.g.e., s. 280

Kelamcılarının çoğunun araz olarak kabul ettiği renkler, tatlar, kokular, sesler vb. Nazzam'a göre cisme eklenen ve varlığı bir anlık olup ikinci anda ya tekrar yaratılan yahut yok edilen birer araz değildir. Bunlar Allah tarafından yaratılan birer cisimdir. Nazzam bunları “latif cisim” olarak niteler. İnsan cisim yaratamadığı gibi latif cisim de yaratamaz çünkü insan herhangi bir şekilde cisim yaratamaz, yalnızca araz yaratabilir.

İnsan kelimini ses olarak kabul etmez. Yalnızca Allah’ın kelimini ses olarak kabul eder. Elbette bunu yaparken gayesi insanın cisim yarattığı iddiasından kaçınmaktır. “Ses latif bir cisimdir. İnsanın keliması sesin parçalanmasıdır. Kelam bir arazdır ve sestten başkadır.”¹⁷³

"Arazlar birbirine zıt değildir. Zıtlık ancak sıcaklık, soğukluk siyah beyaz tatlı ve ekşi gibi cisimlerde olur. Bunların hepsi birbirini fesada uğratan cisimlerdir. Birbirini ifsad eden her iki cisim de birbirine zıttır."¹⁷⁴

"Nazzam'a göre arazların görülmesi imkansızdır. Hareketten başka araz yoktur. İnsanın renklerden başkasını görmesi imkansızdır. Renkler cisimdir. Bir kimse renkten başka cisim göremez."¹⁷⁵

Nazzam da diğer kelamcılar gibi "arazların geçici olduğunu"¹⁷⁶ ve arazların "mekanının cisimler olduğunu"¹⁷⁷ kabul eder. Ancak hareketten başka araz kabul etmemesi onu diğer kelamcılardan ayıran en önemli noktalardan biridir.

¹⁷³ Eşari, A.g.e., s. 310

¹⁷⁴ Eşari, A.g.e., s. 283

¹⁷⁵ Eşari, A.g.e., s. 276

¹⁷⁶ Bkz. Eşari, A.g.e., s. 274

¹⁷⁷ Eşari, A.g.e., s. 280

1.2. Cismin Sonsuzca Bölünebilir Oluşu

Nazzam'ın yaşadığı dönemde Kelamcılar arasında geçerli görülen madde görüşü atomculuktu. Luecippus ve Demokritus tarafından ortaya atılan, Epicurus tarafından farklı bir boyut kazandırılan bu görüş maddenin taneciklerden oluştuğunu öngörür. Bu tanecikler belli bir aşamaya kadar bölünür ve bölünemeyen en küçük parçada bölünme durur. Bölünemeyen bu en küçük parçaya atom denir.

Nazzam'ın düşüncesi ise, tıpkı Aristo'da olduğu gibi, atomun bilkuvve olarak sonsuz sayıda bölünebileceği yönündeydi.

Atom, kelime olarak (eski Grekçe'de atomos) "bölünmeyen" anlamına gelir.¹⁷⁸ Atom kavramı İslâm kelâmcıları tarafından el-cüz'ü'l-vâhid, elcüz' ellezî lâ-yetecezze' (cüz-i lâ-yetecezzâ) gibi terkiplerle ifade edilmiştir.¹⁷⁹ Esasen atom kelimesinin anlamıyla Nazzam'ın ona ilişkin açıklaması yan yana getirildiğinde oksimoron bir ifade ortaya çıktığı görülecektir. Bu yüzden Nazzam'a nisbetle atom ifadesini kullanırken, ona has bir atom kavramından bahsettiğimiz hatırd tutulmalıdır.

Grek felsefe okullarının çoğu tarafından reddedilmiş olan atomculuk, aralarında Nazzam, Rafizi Hişam b. Hakem ve bazı başka Rafiziler ve geç bir rivayete göre Sünni İbn Küllab'ın da bulunduğu pek azı dışında ilk kelamcılarının hemen tamamı tarafından kabul edilmiştir. Grek felsefesinde Luecippus ve Demokritus'un daha erken atomculuğu hem Platon ve hem de Aristo tarafından ve Epicurus'un daha sonraki atomculuğu ise Aristo sonrası dönemde ortaya çıkan Grek

¹⁷⁸ Özemre, A.Y., Modern Fizikte Madde, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2003, cilt:27 s.304

¹⁷⁹ Kutluer, İ., Cevher, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 1993, cilt:7, s.452

felsefesinin bütün okulları tarafından reddedildi. Kelama tekaddüm eden Yahudi ve Hristiyan filozoflar da atomculuğa itibar etmediler.¹⁸⁰

O sonsuz olan bir şeyin "*ölçü ve uzanım*" (*misaha ve zer'*) bakımından tamamen geçilemeyeceğini ancak yine de "*cismin sonu olması ve ölçü ve uzanım bakımından sınırı olması anlamında sınırlı olduğunu*" kabul eder.¹⁸¹ Bu kargaşaya sebep, cisimlerin bölünmeyen atomlardan müteşekkil olmasını inkar edip vehmin ikiye bölemeyeceği bir cisim parçasının bulunmadığını iddia etmesidir.

Bazı Rafiziler ve Nazzam'a göre "hiçbir parça (cüz) yoktur ki onun da parçası olmasın ve hiçbir kısım (ba'd') yoktur ki onun da kısmı olmasın ve hiçbir yarım yoktur ki onun da yarısı olmasın, parçanın daima parçalanması mümkündür çünkü bölünebilirlik bakımından o sonsuzdur". Son işaretin tazammun ettiği mana cismin uzanım bakımından sonsuz olmadığıdır.¹⁸²

Cismin sonsuz uzanımının imkansızlığı ile onun sonsuz bölünmesinin imkansızlığı arasındaki ayırım ve sonsuz uzanımın geçilemeyeceği nedeniyle birincisi hakkında yapılan açıklama Aristo'nun Fizik ve De Caelo'sundaki cümlelerini yansıtır. Bundan dolayı biz Nazzam tarafından iddia edilen sonsuz bölünebilirliğin Aristo tarafından iddia olunan sonsuz bölünebilirlik gibi, ancak bilkuve sonsuz olduğunu fakat bilfiil öyle olmadığını tahmin edebiliriz.¹⁸³

Görüldüğü gibi Nazzam maddenin sınırsız olduğunu iddia etmiyor ancak teoride atomun sonsuza kadar bölünebileceğini savunuyordu. Dolayısıyla maddenin sonsuz olduğu kanısında değildi.

¹⁸⁰ Wolfson, A.g.e., s.358

¹⁸¹ Wolfson, A.g.e., s.379

¹⁸² Eşari, A.g.e, s.79, 248; Wolfson, A.g.e., s.379

¹⁸³ Wolfson, A.g.e., s.379

Hem atomculuk hem de Nazzam'ın sonsuz parçaya bölünebilir cisimler teorisi kendilerini ilahi kudretle ilişkilendirmiştir. Atomcu Ebu'l-Huzeyl, Allah'ın maddeyi son bölünmeyen parçaya kadar bölebileceğini; Nazzam ise Allah'ın maddeyi sonsuza kadar bölebileceğini savunuyordu.

Nazzam'ın ilahi kudrete atomun sonsuz bölünmesinde yaptığı vurguyu Ebu'l-Huzeyl atomun boyut ve uzanımında yapmıştır denilebilir. Ebu'l-Huzeyl'in anlayışında atomlar uzamsızdır.

Ebu'l-Huzeyl'e göre atomların boyut ve uzanımına sahip olabilmesi Tanrı'nın iradesine bağlıdır; biri diğeriyle bir araya gelmedikçe onlar herhangi bir boyuta sahip olamaz ve bu ise sadece yaratma fiili tarafından gerçekleştirilebilir. Bitişiklik “arazsal”dır; bir atom kümesinin yapışmasını Tanrı iptal ettiği anda, onların kendileri biçimlendirdiği nesneyle birlikte yok olur.¹⁸⁴ Nazzam buna şu sorularla karşı çıkar: Atom kendisi gibi bir uzama sahip olmayan bir başkasıyla birleşince bir uzama nasıl sahip olabilir? Eğer bir uzamı yoksa bir veya daha fazla atomla nasıl bir araya gelebilir? Buna diğer atomlar sadece farklı yönlerden [cihet] birleşebilecektir ve halbuki uzama sahip olmayan bir varlık ise farklı cihetlere sahip değildir.¹⁸⁵

O atomla ilgili görüşünden dolayı çok eleştiri ve tekfire maruz kaldı. "Ebû'l-Huzeyl, “*er-Reddu 'ale'n-Nazzâm*” diye bilinen kitabında, ve arazlar, insan ve bölünemeyen parça (cuz'un lâyeteccezzâ') hakkında ona karşı yazmış olduğu kitabında, onun tekfirini söylemiştir. Ayrıca Cafer b. Harb de Nazzam'ı tekfir eden bir kitap yazarak bölünemeyen parçanın iptalini ileri sürdü.”¹⁸⁶ Yukarıda belirtildiği

¹⁸⁴ Ess, 2014, s.272

¹⁸⁵ Ess, A.g.e., 2014, s.272

¹⁸⁶ Bağdadî, A.g.e., s. 117-118

gibi Nazzam, maddenin sonsuz olduğunu iddia etmiyordu. Dolayısıyla bu fikirlerinden ötürü onu tekfir edenlerin haksız olduğu ortadadır.

Kelamın atomculuğu kabulü hicri II.yüzyıla rastlar. Kelamda bu teoriyi ilk ortaya koyan kişinin, Ebu'l-Huzeyl el-Allaf olduğu yaygın kanaattir.¹⁸⁷ Atomculuk tezini Kelam'a uyarlayanın Ebu'l-Huzeyl kabul olduğu edilirse, anti-tezini üreten Nazzam olduğuna göre, hem atomculuk hem de değillemesi aynı tarihlerde ortaya çıkmış demektir. Fikir hürriyetinin sağlandığı böyle bir dönemde böyle bir renkliliğin olması şaşırtıcı olmasa gerektir. Belki başka bir dönemde yaşasa tekfiri takip eden bir idamla karşılaşacak düşünürler, bu dönemde İslam düşüncesini renklendirme ve İslam inancını savunma görevini yürütebilmişlerdir.

1.3. Taфра Teorisi

Taфра kelimesi sözlükte atlamak, aniden sıçramak anlamlarına gelir.¹⁸⁸ Teknik olarak ise, bir varlığın bir cismin sonsuza kadar bölünebilen parçaları üzerinde hareket ederken, cismin bütün parçalarını kat etmesi mümkün olmadığından, parçaların bir kısmına değerek, kalan kısımlarınınınsa üzerinden sıçrayarak geçeceğini ifade eden hareket teorisi. Sonsuzca bölünen atomlar fikrinin açıklarını gidermek maksadıyla ortaya atılmıştır. İlk ve tek savunucusu Nazzam'dır.

O atomik uzay ve zaman anlayışını reddediyordu. Ona göre tıpkı cisim olduğu gibi uzay ve zaman da sonsuzca bölünebilmekteydi. Uzayın sonsuzca bölünebilirliği Zenon tarafından dört delilden oluşan bir tenkide tabi tutulmuştu.

¹⁸⁷ Karadaş, C., Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu, Kelam Araştırmaları Dergisi 2:1 (2004), s. 68

¹⁸⁸ Köroğlu, B., Taфра, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2010, cilt 39, s.371

Zenon bu dört delille hareketin olmadığını kanıtlamaya çalışmıştı. Nazzam ise Zenon'un bu dört delilinden birincisini kullanmak suretiyle hareketin varlığını ispatlamaya ve nasıllığını göstermeye girişmiştir.¹⁸⁹

Aristo tarafından yeniden ifade edildiği şekliyle Zenon'un birinci delili şöyledir: "Bir şeyin, sonlu bir zamanda, sonsuz şeyleri birer birer geçmesi veya sonsuz şeylere temas etmesi mümkün değildir." Onun söylemek istediği şey şudur: Mesafenin sonsuz bölünebilirliği varsayımına göre bir nesnenin sonlu bir zamanda sonlu bir mesafeyi geçmesi imkansız olurdu, çünkü sonlu bir mesafenin sonsuzca bölünebilir olması sebebiyle, onun üzerinde hareket eden nesnenin sonlu bir zamanda sonsuz sayıda mesafe parçalarını geçmesi yahut temas etmesi gerekecektir ki, bizzat Aristo bunun imkansız olduğunu kabul etmek zorunda kalacaktır.¹⁹⁰

Aristo'nun Fizik'inde geçen bu dört delile cevabı uzayın ve mesafenin sonsuz bölünebilirliği yanında hareket ve zamanın da sonsuz bölünebilir olduğu şeklindedir. Nazzam bu meseleye Aristo'nun getirdiği çözümden tatmin olmamış, "hareketi vakte bağlayarak"¹⁹¹ farklı bir çözüm üretmeye çalışmıştır.

Eşari *Makalatül İslamiyyin*'de meseleyi Nazzam'ın verdiği bir örnekle şu şekilde ortaya koyar:

Bir cismin bir mekanda bulunması sonra tafra yoluyla ikinci mekana uğramadan üçüncü mekana geçmesi caizdir. O (Nazzam) buna çeşitli deliller getirmiştir. Üst tarafı alt tarafından daha fazla hareket eden ve alt tarafının ve ekseninin kastettiğinden daha fazla zaman kasteden "topaç"(fırıldak) bunlardandır.

¹⁸⁹ Wolfson, A.g.e., s.394

¹⁹⁰ Wolfson, A.g.e., s.394

¹⁹¹ En-Neşşar, A.g.e., s.348

Dedi ki: bunun sebebi varlıklara temas eden üst tarafın önüyle aynı hizada olmamasıdır.¹⁹²

Teoriyi daha anlaşılır kılmak adına, Şehristani'de geçen başka bir örnek üzerinden gidelim:

Tafra (sıçrama) düşüncesini, karıncanın bir kaya üzerinde bir taraftan diğer tarafa yürüyerek sonsuza ulaştığı, sonlu olanın sonsuza nasıl ulaşacağı konusunda sıkıştırıldığında bir kısmını yürüyerek diğer kısmını da sıçrayarak gideceğini söylemiştir. Bunu şöyle bir benzetme ile açıkladı: Bir kuyunun ortasına uzatılmış bir ağaca bağlı, elli zira¹⁹³ uzunluğunda ucuna bir kova asılmış bir ipe paralel olarak sarkıtılan, ucunda bir çengel bağlı, uzunluğu yine elli zira olan bir ip, kovaya takılıp kuyunun başına kadar çekildiğinde, aynı anda elli ziralık bir uzunluk ile yüz zira gitmiş olur. Bu, ancak bazı mesafelerin sıçrama suretiyle geçilmesiyle mümkündür.¹⁹⁴

Teorinin döneminde topladığı tepkiye, Ebu'l-Huzeyl'in tepkisine bakalım: Nazzam "karınca belli bir yeri zıplar belli bir yeri yürür" çözümünü bulur bulmaz o esnada evine gelmiş olan Ebu'l-Huzeyl'e anlattığında onun cevabı "karıncanın sıçrayışı esnasında doğru noktaya ulaşması gerektiği ve onun bunu ayarlayamayacağı"¹⁹⁵ olur.

Eş'ari tafra teorisinin yine Ebu'l-Huzeyl'den ve başkalarından aldığı tepkiyi topaç örneği üzerinden şu şekilde aktarır:

¹⁹² Eş'ari, A.g.e., s. 256

¹⁹³ Zira: Dirsekten orta parmak ucuna kadar olan bir uzunluk ölçüsüdür. TDK Türkçe Sözlük, İstanbul, 1992

¹⁹⁴ Şehristani, A.g.e., s. 65

¹⁹⁵ Horten, A.g.e., s.195

Kelamcılarının çoğu onun bu görüşünü kabul etmemiştir. Ebu'l-Huzeyl ve başkası bunlardandır. Onlar cismin önceki mekana uğramadan başka mekana geçmesini imkansız gördüler. Bunun imkansız olduğunu ve gerçek olmadığını söylediler. Dediler ki: cismin bir kısmı hareketsiz iken çoğu hareketli olabilir. At yürürken ve hızlı koşarken ayağını indirip kaldırdığında gizli duraklamalar olur. Bunun için, iki attan biri diğerinden daha yavaştır. Aynı şekilde taş yuvarlanırken gizli duraklamalar olur. Bu yüzden bir taş kendisiyle birlikte yuvarlanmış daha ağır olan diğer taştan daha yavaş hareket eder. Ehl-i nazar birçok filozofun ve başkalarının, taşın yuvarlanırken duraklamalar yaptığı şeklindeki görüşünü kabul etmemiştir. Dediler ki: İki taş yuvarlandığı zaman ağır olanı öne geçer. Çünkü hafif olan ağır olandan daha çok engellere maruz kalır ve sağa sola öne ve geriye hareket eder. Bu taş yuvarlandığı yönde engellerle karşılaşırken diğeri yol kat eder ve böylece ondan daha hızlı olur.¹⁹⁶

Şehristani'nin kuyu örneğinde kendi itirazı devam etmektedir: "(Nazzam) tafranın, paralel bir uzunluk aşma olduğunu bilmediği için bilimsel anlamda sıkıştırılması ortadan kalkmış değildir. Zira yürümekle sıçrama arasındaki fark zamanın hızı ve yavaşlığıyla ilgilidir."¹⁹⁷

Teoriye getirilen itirazlardan birisi de İbn Hazm'dandır. Sonsuz bölünebilirlik konusunda onunla aynı görüşte olan İbn Hazm, tafrı teorisini reddeder.¹⁹⁸

Bir rivayete göre Nazzam'dan başka bu görüşü savunan bir kişi daha vardır: Hişam b. Hakem. Fakat Nazzam'dan sonra kimse tarafından savunulmamıştır.

¹⁹⁶ Eşari, A.g.e., s. 256

¹⁹⁷ Şehristani, A.g.e., s. 65

¹⁹⁸ Wolfson, A.g.e., s.395

En sadık öğrencisi Cahız, tafra teorisini onun anlaşılmaz kaprisleri arasında görmüştür. Tafra teorisi muğlak ve anlaşılmaz şeyler için zamanla darb-ı mesel olmuştur. "Üç şey vardır ki bilinemez. Kelamcılar bu üç şeye inananlardan bunların manalarını elde etmek için her türlü yola (hile) başvurmuşlar fakat manaları çelişen ibarelerden başka bir şey elde edememişlerdir: (Bunlar)... Nazzam'ın tafrası, Ebu Haşim'in ahvalı ve Eşari'nin kesbidir." ¹⁹⁹

1.4. Hareket: İtimad ve İntikal

Tafra teorisiyle hareketin nasıl gerçekleştiğini açıklamaya çalışan Nazzam'a göre, hareket iki çeşittir: itimad (yaslanma) hareketi ve intikal hareketi. Cisimlerin hepsi gerçekte hareketlidirler; yalnızca lügat bakımından hareketsizdirler. Hareketler oluştan (kevn) başka bir şey değildir. Kendisine izafe edilen bir kitapta şöyle demiştir: "Sükunun ne olduğunu bilmiyorum. Ancak onun var olduğunu biliyorum." Bu şekilde o, bir şeyin bir mekanda iki vakit bulunduğunu yani mekanda iki vakitte hareket ettiğini kastetmektedir. O, Allah'ın yarattığı esnada cisimlerin itimad hareketiyle hareketli olduklarını iddia etmiştir. ²⁰⁰

Görüldüğü gibi ona göre hareketle kevn aynı anlamı ifade eder. Cisim Allah'ın yarattığı andan itibaren hareketlidir. Bizim hareketsiz gibi gördüğümüz durumlar için Nazzam itimadın (dayanma hareketi) geçerli olduğunu düşünür.

Hareketin zıddı olarak görülen fakat kendisinin dayanma hareketi olarak gördüğü sükunu başka bir yerde şöyle tanımlıyor: "Bir cisim mekana iki vakitte

¹⁹⁹ Koloğlu, A.g.e., s.241 (Yazar bilgiyi şuradan aktarır: İbn Teymiyye, Minhac, I, 459:10)

²⁰⁰ Eşari, A.g.e., s.258

yaslandığı (itimad) zaman, 'mekanda sakin oldu' denilir. Sükûnun yaslanma dışında anlamı yoktur."²⁰¹

1.5. Kumûn - Zuhûr

Kumûn sözlükte “gizli olmak, gizlenmek” anlamına gelir. Terim olarak ise “bir cismin diğer bir cisimde veya maddeye ait bir özelliğin (arazın) cisimde bilkuvve var olması” şeklinde tanımlanabilir. Karşıtı zuhûr (veya burûz) “gizli iken ortaya çıkmak” demektir. Zuhûr da terim olarak “bir cisimde bilkuvve var olan bir şeyin açığa çıkıp bilfiil var olması” şeklinde tanımlanır.²⁰²

Atomculuğu reddetmek ve onun yerine Aristo'nun sonsuzca bölünebilir madde teorisini koymakla Nazzam, kendi zamanında atomculukla bağlantılı iki teoriyi yani Epicurus'un ateistik tesadüf teorisini ve Ehl-i Sünnet'in kesintisiz yaratma teorisini de reddetmiş oldu. Bu iki teorinin yerine, kesintisiz yaratma teorisine karşı olarak o, Aristocu nedensellik teorisini benimsedi.²⁰³ Bu görüş cisimlerdeki bütün değişmelerin bilkuvvelikten bilfiillığe geçiş olduğu sonucunu içerir. Nazzam bilkuvvelik-bilfiillik terimleri yerine kumûn ve zuhur terimlerini kullanır ve bu düşünce Nazzam'ın onu kullanmadaki keskinlik ve kabiliyetinden dolayı Nazzam'ın kumûn teorisi olarak temayüz etmiştir.²⁰⁴ Aristo'nun kavramlarını aynen kopyalamak yerine onlara karşılık olan yeni kavramlar kullanmıştır.

²⁰¹ Eşari, A.g.e., s.268

²⁰² Yavuz, Y.Ş., Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2002, cilt 26, s.552

²⁰³ Wolfson, A.g.e., s.380

²⁰⁴ Wolfson, A.g.e., s.557

Nazzam da dahil olmak üzere Kelamcılar Allah'tan başka kadim varlık kabul etmezler. Aristo kaynaklı bu sonsuzca bölünebilir cevher görüşü maddenin de kadim olduğu fikrini doğurmaktaydı fakat Nazzam bunu İslam inanç öğretisine uyarlayarak yaratma fikriyle sentezledi. Kabul ettiği evren teorisine uygun olan, yine Aristo kaynaklı bir varoluş teorisini İslam'a uyarladı. Kumûn ve zuhûr teorisi olarak adlandırılan bu görüş Aristo'da evrenin yaratıcısı olan ilk muharrikle birlikte ezeli olduğunu öngörür.

Nazzam'ın Aristo'nun teorisine yaptığı en büyük düzeltme, ezeli evren fikrini kaldırıp Tanrı'nın yaratmasını koymak olmuştur. Nazzam'ın devrine kadar da sonrasında da Kelamcıların en hassas olduğu konulardan biri taaddüd-ü kudemadır. Kelam nosyonuna sahip bir düşünür olarak Nazzam taaddüd-ü kudema anlamına gelecek bir görüşü, alemin Tanrı'yla beraber kadim olması fikrini kabul edemezdi. Nazzam'ın bu düzeltmeyi yapmadaki gayesi Aristo'yu düzeltmek değildir. Onun gayesi Müslümanlar arasında genel kabul olan sürekli yaratma fikrinden kurtulmak, Allah'ın yarattığı şeylerin içinde, yine Allah tarafından yaratılan bir şey, bir tabiat bulunduğunu ve onun bu şeylerin başka şeylere dönüşmesine yahut onlardan başka şeylerin meydana gelmesine sebebiyet verdiğini açıklamaktır.²⁰⁵ Bu tanrısal zamanla bizim zamanımızı ayırmaya da yarayabilir.

Nazzam'ın kumûn ve zuhur teorisi şöyle ifade edilebilir: Allah yaratılışı esnasında alemin içine bir tabiat koymuştur. Alemde, eşyada bulunan bu gizli tabiat (kumûn), zamanı geldiğinde açığa çıkar (zuhûr). Allah mevcudatı şu anda bulundukları hal üzere insanlar dört ayaklı hayvanlar, diğer canlılar, bitki ve maden cevherlerinin bütün çeşitleri olmak üzere bir anda, bir defada yaratmıştır. Adem'in

²⁰⁵ Wolfson, A.g.e., s.381

yaratılması evlatlarının yaratılmasından önce olmadığı gibi, annelerinin yaratılışı da çocuklarının yaratılışından önce olmamıştır. Yüce Allah yarattıklarının bir kısmını gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık, varlık ve yaratmada (hudus) değil, gizlenen yerden çıkma konusundadır.²⁰⁶ Kendisinden şöyle rivayet edilir: "Allah taş a bir tabiat basmıştır. Ve onu özel bir istidatla yaratmıştır, öyle ki, sen onu yukarıya doğru attığında o yukarı gider ve atma kuvveti tükendiğinde taş tabiatı gereği yerine geri döner."²⁰⁷ Yer çekimi kanununun henüz bilinmiyor olması, onun bu konuda gerçekte örtüşmeyen spekülâtif yorumlar yapmasına neden olmuş görünüyor. Nazzam Aristo'nun fikirlerinden etkilenmesine rağmen, onu kendisine bir üstad kabul etmiş değildi. Aristo'ya reddiye mahiyetinde yazdığı bir kitabının olması bunu kanıtlar mahiyettedir.

Müslümanlar arasında bu teörinin en keskin savunucusu Nazzam olsa da ilk savunucusu Cabir b. Hayyan'dır (ö.200/815). Onun kuvve halinde olanın fiile çıkışı ile ilgili bir eseri vardır.²⁰⁸

Zurkan, Dırar b. Amr'ın şöyle dediğini nakleder: varlıkların bazıısı gizlidir, bazıısı gizli değildir. Gizli olanlar zeytindeki yağ, susamdaki yağ ve üzümdeki şıra gibidir. Bunların hepsi, İbrahim'in (Nazzam) ortaya koyduğu "müdahale" yoluyla değildir. Gizli olmayanlar taşta ki ateş vb. gibidir. Yakıcı olmadıkça taşta ateşin olması imkansızdır. Onun yakıcı olmadığını gördüğümüz zaman onda ateş olmadığını anlarız. Ehl-i nazarın çoğu şöyle dedi: taşta ateş gizlidir. İskafi ve başkası ateşin odunda bile gizli olduğunu iddia etmiştir. Zurkan, Ebu Bekr el-Esamm'ın şöyle dediğini nakletti: alemde, onların sözünü ettikleri şeylerin hiçbirinde gizli bir şey

²⁰⁶ Şehristani, A.g.e., s. 65; Bağdadi, s.126

²⁰⁷ Şehristani, A.g.e., s. 64-65

²⁰⁸ Ebu Ride, A.g.e., s.152

yoktur. Ebu'l-Huzeyl, İbrahim (Nazzam), Muammer, Hişam b. Hakem ve Bişr b. Mutemir şöyle dedi: zeytinyağı zeytinde, susamyağı susamda ve ateş taşa gizlidir. Sonra intikal ve birbirine karışma yoluyla taze hurma ve başka meyvelerde ortaya çıkarlar. Bunu, su kovasına atılan, sonra suyun karışımıyla beslenip ortaya çıkan safran tohumuna benzetirler.²⁰⁹

Eş'ari'nin yukarıda bahsettiği kumûn - zuhur olayı Nazzam'ın savunduğu kumûn teorisinden farklıdır. Buna Wolfson sınırlı kumûn teorisi adını verir. Farklarını da şöyle açıklar: "Sınırlı teoride kümün kavramı gözlemlenen vakıanın bir açıklaması olarak kullanılır ki bu şudur: O başka şeylerden bir insan fiiliyle ortaya çıkışlarından önce bazı şeylerin başka bazı şeylerde bulunduğu. Kapsamlı yahut geniş teoride ise, kümün kavramı tabiatın şeylerde onların bilkuvvellikten bilfiillîğe geçişlerinin sebebi olarak mevcut olduğunu söyleyen Aristo'nun görüşünün popüler dilde bir açıklaması olarak kullanılır ve Nazzam'ın alemdeki bütün değişen olaylara ilişkin bu Aristotelyen açıklamayı takip etmesinin sebebi kendisinin Allah'ın kesintisiz yaratma konusunda genel Sünnî İslam'ın açıklamasını kabul etmeyişidir."²¹⁰

Wolfson Nazzam'ın teorisinin daha iyi anlaşılması için sınırlı teoride onunla hemfikir olduğu halde geniş teoriyi kabul etmeyen Muammer'le Nazzam'ı kıyaslar:"Muammer'in geniş teorinin yerine sınırlı teoriyi seçmesinin nedeni Nazzam'ın aksine Muammer'in atomculuğu reddetme konusunda Aristo'yu takip etmemesinde ve dolayısıyla alemdeki bütün değişen olayların iç sebebi olarak onun tabiat anlayışının Nazzam tarafından kullanıldığı şekliyle Aristo'nunkinden farklı

²⁰⁹ Eşari, A.g.e., s.260

²¹⁰ Wolfson, A.g.e., s.384

olmasında bulunabilir. Aristo'ya göre olduğu gibi Nazzam'a göre de tabiat onun bilkuvvelik hallerinden bilfiillik hallerine geçiş sürecinin iç sebebi olduğu anlamında alemdeki bütün değişen hadiselerin iç sebebidir, Muammer'e göre ise tabiat ki Muammer onun için mana terimini de kullanır, alemdeki bütün değişen olayların, ki o onlara genellikle arazlar diye işaret eder, iç sebebidir, şu anlamda ki, o, atomların toplanmasıyla cisimler teşekkül ettiğinde onlardaki arazları doğrudan meydana getirir. Böylece Nazzam'ın Sünni İslam'ın Allah'ın kesintisiz yaratma inancını reddetmesi iki şeyi ifade eder: Birincisi değişmeler yeni yaratılışlar değil fakat sadece bilkuvve olan şeylerin bilfiil hale gelmesidir; ikincisi bilkuvve olan şeylerin bilfiil hale gelmesi doğrudan Allah tarafından değil fakat tabiat tarafından gerçekleştirilir. Muammer'in Sünni İslam'ın Allah'ın kesintisiz yaratması inancını reddetmesi ise sadece bir şey ifade eder çünkü Sünni Müslümanlarla aynı görüşü paylaşarak o değişmeleri yahut arazları sadece bilkuvve olan şeylerin bilfiil haline geçmesi olarak değil fakat yeni yaratılışlar olarak mülahaza eder; o yalnızca onların Allah tarafından değil fakat atomların içinde mevcut bulunan tabiat veya bir mana tarafından meydana getirildiğini iddia eder. Ve böylece Nazzam'ın reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine kendisinin kapsamlı kumun teorisini koymasına karşılık, Muammer reddedilen Allah'ın kesintisiz yaratması inancının yerine kendisinin mana teorisini ikame eder.²¹¹

Nazzam'da kumûn fikrinin kaynağıyla ilgili olarak farklı görüşler ileri sürülmüştür. Şehristani onun kumûn ve zuhur ehli diye bilinen filozoflara (Aristo'nun kast edildiği görülüyor), özellikle de ilahiyatçı (ilahiyyun) denilen filozoflardan daha

²¹¹ Wolfson, A.g.e., s.384

çok tabiatçılara meylettiğini²¹² ifade ederken, Bağdadi teoriyi Aristo'dan aldığını ima eder.²¹³ Wolfson ise Philon ve onu takip eden Kilise Babalarının da etkisi altında kalmak suretiyle Aristo'ya meylettiğini düşünür.²¹⁴ Wolfson aslında neredeyse bütün Kelamcıların Yahudi ve Hristiyan ilahiyatından etkilendiğini düşünür.

Eş'ari'nin Nazzam'ın Aristo'ya meylettiği imasını şuradan anlıyoruz. Eş'ari "Dehriye'den Ezeliyetçiler" diye tavsif ettiği iki gruptan bahseder ve bu gruplardan birinin görüşünü ortaya koyduktan sonra o şunu söyler: "Onlar arasından ötekiler arazların cisimlerde ezeli olduğunu ancak onların cisimlerde gizlendiğini ve açığa çıktığını, öyle ki, bir cisimde hareket zuhur ettiğinde sükunun onda gizlendiğini ve sükun zuhur ettiğinde hareketin onda gizlendiğini ve her arazın da zıddının da taşıyıcısında sırasıyla zuhur ettiğini ve gizlendiğini söylediler." Bağdadi'nin "Ezeliyetçiler" diye tavsif ettiği bu iki Dehri grup Aristoculardır, zira Usul'ünün bir başka yerinde o "Ezeliyetçiler olarak bilinen Dehriler" ile "(ezeli) madde taraftarlarını" karşılaştırır ki buradaki karşılaştırma çok açık bir şekilde Aristocular ile Platoncular arasındadır. Bu sebeple, Bağdadi tarafından arazların "cisimlerde gizlendiğine ve açığa çıktığına" inananlar diye tavsif edilen Dehriler'den bu iki Aristocu gruptan biri arasındaki Aristoculardır.²¹⁵

El-Fark Beyne'l-Firak'taki pasajda, o önce Nazzam'ın kapsamlı kümun teorisini Hayyat'ın İntisar'ından hemen hemen harfi harfine yeniden ortaya koyar. Ondan sonra, kendisi tarafından yeniden ortaya konan Hayyat'ın rivayetinde Nazzam tarafından kümun'un "şeylere" ve "çocuklara" uygulandığı söylendiği ve bizzat

²¹² Şehristani, A.g.e., s. 65

²¹³ Wolfson, A.g.e., s.385

²¹⁴ Wolfson, A.g.e., s.381

²¹⁵ Wolfson, A.g.e., s.385

kendisi de Nazzam'ın "renk, tat ve sesin aynı yerde birbirine girmiş cisimler olduğuna" inandığını iktibas ettiği için bundan o Nazzam'a göre "cisimlerin birbirine girmiş (müdahil) olduğu neticesini çıkararak şunu ileri sürer: "Cisimlerin müdahalesi hakkındaki görüşü gibi, Nazzam'ın cisimlere uygulanan şekliyle zuhur ve kûmun hakkındaki görüşü de bütün arazların cisimlerde gizli olduğunu iddia eden Dehriler'in görüşünden daha yanlıştır," yani, onlar cisimlerin değil, yalnızca arazların cisimlerde gizlenmiş olduğunu iddia ettiler; çünkü onlara göre, Aristocular gibi, arazlar cisimler değildir. Öyleyse, burada ifade olunan bir ima vardır ki, Nazzam cisimler olarak arazlar ve cisimlerin müdahalesi hakkındaki Stoacı görüşü takip ederken bu iki konuda Aristocu Dehriler'in görüşlerinden ayrıldı, o bunu kendisinin kûmun teorisi versiyonunu ondan çıktığı onların asıl versiyonundan daha hatalı yaparak gerçekleştirdi, bununla birlikte Nazzam'ın kûmun teorisinin kaynağı bu Aristocu Dehriler'in kûmun teorisidir.²¹⁶

Bağdadi'nin aralarında "İslam öncesi müşrikler"i de dahil ettiği Dehriler aralarında Harran ve Cundişapur gibi, İslam'ın doğuşundan önce Grek felsefesinin doğu merkezlerinde parlayan Aristocuların da bulunduğu eklektik bir filozoflar grubundan ibaret olmalıdır. Aristo'nun bilkuvve ve bilfiil tabirinin adlandırılması olarak kûmun ve zuhur terimlerini kullananlar onlardır ve onun Nazzam'a ulaşması onlardandır.²¹⁷

²¹⁶ Wolfson, A.g.e., s.386

²¹⁷ Wolfson, A.g.e., s.386

Nazzam'ın kûmun teorisinin Aristo kaynaklı olduğuna dair daha doğrudan bir telkin Şehristani tarafından yapılır. Onun tarafından konu Milel'inde iki yerde ele alınır.²¹⁸

Bir yerde, Bağdadi gibi Hayyat'ın İntisar'ından -ki orada kûmun "arazlardan" çok "cisimlere" tatbik edilir- Nazzam'ın kûmun teorisini yeniden ürettikten sonra o şunu söyler: Bu teoriyi o filozoflar arasında kûmun ve zuhur taraftarlarından aldı ve onun eğilimi daima onlardan teistlerinkinden daha çok tabiatçıların görüşlerini kabul etmekte." Bu son cümle gayet açık bir şekilde Nazzam'ın genel olarak takip ettiği filozoflar arasında, kûmun teorisi konusunda "tabiatçılar" ile "teistler" arasında bir fark olduğunu ve Nazzam'ın tabiatçıları takip ettiğini ifade eder. Şehristani'de ve genel olarak İslam felsefesinde "teistler"in Platon ve Aristo gibi, cisim olmayan varlıkların bulunduğu inanan filozofları gösterdiğini ve "tabiatçılar"ın, Stoacılar gibi, cisimsiz varlıkların mevcudiyetini inkar edenleri gösterdiğini ve keza Nazzam'ın arazların cisimler olduğu ve cisimlerin birbirine girmiş olduğu (müdahil) şeklindeki görüşünün kaynağının Stoacılık olduğunu bildiğimize göre, Şehristani'nin Nazzam'ın görüşünün "teistler"inkinden çok "tabiatçılar"inkini takip ettiği şeklindeki cümlesinin şunu anlattığına hükmedebiliriz. Nazzam'ın kûmun teorisi, o arazların konularında bilfiil hale gelmeden önce bilkuvve olarak bulunduklarını savunduğu için Aristo'nun bilkuvvelik ve bilfiillik teorisine dayanır, fakat o arazların cisimler olduğunu ve cisimlerin de birbirlerine girmiş (müdahil) olduğunu savunduğu için Stoacıların öğretilerine dayanır. Başka bir yerde o aynı şekilde Nazzam hakkında onun "ruhun cisim olduğu şeklindeki öğretilerinde filozoflardan tabiatçılara meylettiğini" söyler ki, orada da, yine o "tabiatçılar"la Stoacıları kasteder. Bu kesinlikle

²¹⁸ Wolfson, A.g.e., s.387

Bağdadi'nin Nazzam'ın kûmun teorisi hakkındaki yorumlarında ifade edilenle aynıdır.²¹⁹

Aynı eserin bir başka yerinde, Porphyrius'un Anaksagoras'ın öğretisi hakkındaki haberini yeniden ortaya koyduktan sonra Şehristani şöyle demektedir: "O kûmun ve zuhur teorisini ileri süren ilk kişidir, öyle ki, o bütün varlıkları ilk cisimde gizlenmiş olarak düşündü, onların varlığa gelişi tür, cins, miktar, şekil, yoğunluk ve seyreklik olarak sadece bu cisimden zuhur etmeleridir; tıpkı bir başağın bir tek taneden, görkemli bir hurma ağacının küçük bir hurma çekirdeğinden, kamil bir insanın değersiz bir sperm damlasından ve bir kuşun bir yumurtadan zuhur etmesi gibi."²²⁰

Prophyrius'dan aktarılan ve onun üzerine Şehristani'nin Anaksagoras'ın kûmun ve zuhur teorisini ileri süren ilk kişi olduğu hakkındaki gözlemini yaptığı pasajda "kûmun" ve "zuhur" terimleri zikredilmez. Porphyrius'tan yapılan iktibasın tamamı onun "şeylerin aslının bir tek cisim olduğu" ve "bütün cisimlerin, cismani güçlerin, tür ve cinslerin ondan çıktığı" sözünden ibarettir. Şu halde "kûmun ve zuhur" teorisi vasfı ona, Müslümanlar arasında yaygın olarak bilinen Nazzam'ın teorisine benzerliği nedeniyle, bizzat Şehristani tarafından verilmiştir. Ayrıca, onun Anaksagoras'ın Nazzam'ın kûmun ve zuhur teorisine benzeyen, bir teori ortaya atan "ilk" kişi olduğu şeklindeki cümlesi dahi gerçek olarak anlaşılamaz, çünkü Anaksagoras'ın kûmun teorisini ortaya atan "ilk kişi olduğu şeklindeki cümlesinden biraz sonra Şehristani'nin kendisi Thales ve Anaksagoras'ın "ilk maddenin onun içindeki mütemessil suretlerin yahut cismin ve onda gizlenmiş varlıkların kabul

²¹⁹ Wolfson, A.g.e., s.388

²²⁰ Wolfson, A.g.e., s.388

edilmesi konusunda" bir olduklarını söyler. Bundan başka, onun "ilk madde" ve "suretler" terimlerini kullanması ve yukarıda aktarılmış pasajda Anaksagoras'ın kûmun teorisini Aristo'nun karakteristik terimleri olan "kuvveden fiilin yahut maddenin istidadından suretin çıkışını" talim eden bir teori olarak tanıtmayı, Thales ve Anaksagoras'ın yanında, Aristo'nun da bir kûmun teorisine sahip olduğunu telkin etmektedir.²²¹

Gerçekten bu pasajda sahip olduğumuz şey Şehristani'nin Hayyat'ın İntisar'ından iktibas ettiği pasajda Nazzam'a nisbet edilen kûmun teorisinin gerçekte Thales ve Anaksagoras gibi, onun deyişiyle "ilk maddeye ve onda gizlenmiş varlıklara" inanan bazı Grek filozofları tarafından inanılan bir teori olduğudur, zira bütün bu filozoflar "kûmundan zuhura çıkışa" inanıyorlardı, ki bu yalnızca Aristo'nun "ilk madde ve ondaki mütemessil suretlere" yahut "kuvveden fiile çıkışa" inancının yeniden ifade edilişinin başka bir şeklidir.²²²

Şu halde "kûmun ve "zuhur" terimleri, genellikle Dehriyye olarak işaret olunan fakat bu özel meselede kendilerine mülhidler olarak da işaret edilen Müslüman olmayan eklektik bir filozoflar grubundan alınan Aristo'nun teknik "bilkuvve" ve "bilfiil" terimlerinin teknik olmayan eşdeğerleridir.²²³

Hayyat'ın Nazzam'ın kûmun teorisine ilişkin açıklamasında biz, Kutsal Kitab'ın yaratılış hikayesinin Kur'ani versiyonunun bir yorumu olarak bu teoriyi kullanmasına ilave olarak Nazzam'ın nasıl onların hepsinin "bir anda" yaratıldığı anlamında yaratılışın vuku bulduğu "altı gün"ü de yorumladığını gördük. İmdi "altı gün" ibaresinin bu ibareye bağlı olmayan yorumu hiçbir şekilde onun onu Aristo'nun

²²¹ Wolfson, A.g.e., s.389

²²² Wolfson, A.g.e., s.389

²²³ Wolfson, A.g.e., s.389

kuvve ve fiil teorisiyle bağdaştırma arzusuyla gerekli olmamıştır, çünkü bu ibarenin orijinal manasını muhafaza ederek de o, altı günde yaratılmış olan şeylerde gelecekte zuhur edecek her şeyin bilkuvve gizlenmiş olarak bulunduğunu söyleyebilirdi. Bu yorumun sebebi dış tesirde bulunabilir. Nazzam'ın zamanında kutsal kitabın altı günde yaratılış hikayesinin yaratılışın aynı zamanda olduğu anlamında yorumu hem Yahudilikte hem Hristiyanlıkta egemendi.²²⁴

Yahudilikte altı günün zaman dizisi olarak anlaşılmamasını fakat daha çok onun alemin mükemmel bir nizama göre yaratıldığını ve onun bu mükemmel nizama tabi olduğunu gösterdiğini söyleyen Philon vardı, çünkü gerçekte, diyor o, "her şey aynı zamanda" yahut "bir anda" şekil aldı. Ona benzer bir şey de rabbilerin bir cümlesinde vardır ki, buna göre altı günde yaratılmış olduğu söylenen her şey gerçekte göklerin ve yerin yaratılışıyla eş zamanlı olarak bir günde yaratılmıştır fakat onlardan her biri altı günden birinde zuhur edinceye kadar gizli kalmıştır. Hristiyanlıkta, İskenderiyeli Clement'le başlayan altı günde yaratılışın aynı zamanda yaratılış anlamında yorumu çeşitli Kilise Babaları tarafından tartışıldı ve onların arasında onu kabul edenler de vardı. Aynı zamanda yaratılış anlayışının bütün bu kaynaklardan Nazzam'a ulaşmış olması muhtemeldir.²²⁵

Horovitz'e göre, Nazzam'ın kûmun teorisi, bir tür gizli doğurucu güç olan Stoacı "tohumu hâvi Kelam" (Seminal Logos) teorisinden çıkarılmıştır. Kûmunun Stoacı menşeyini desteklemek üzere o Nazzam'ın "Adem'in yaratılışı çocuklarının yaratılışından önce olmadı" cümlesi ile ilk ateşin Sokrates, Xanthippe, Anytus ve Meletes gibi tamamen alemin gelecekteki devirlerinde yeniden zuhur edecek bütün

²²⁴ Wolfson, A.g.e., s.390

²²⁵ Wolfson, A.g.e., s. 391

insan teklerinin tohumu olduğunu söyleyen Stoacı öğreti arasında bir benzerlik olduğunu düşündüğü şeye işaret eder. Ayrıca o kûmun teorisinin Stoacı menşeyini desteklemek maksadıyla Şehristani'nin yukarıda iktibas olunan cümlesine işaret eder, ki orada Nazzam'ın kûmun teorisi hakkındaki tenkitçi yorumunda o Nazzam'ın "ilahiyatçılar"ınkinden çok "tabiatçılar"ın görüşüne meylettiğini söyler, buradaki "tabiatçılar" teriminin Stoacılara işaret ettiğine kani olan Horovitz, Şehristani'ye göre, Nazzam'ın kûmun teorisini ortaya atan ilk kişi olduğu şeklindeki cümlesine gelince, o bunun, ikisi arasında hiçbir bağlantı olmadığı halde Anaksagoras'ın "tohumlar" terimi ile Stoacıların "tohum" terimini karıştırmamasından dolayı Şehristani adına bir hata olduğunu düşünür.²²⁶

Horten ise Anaksagoras'ı, Nazzam'ın kûmun teorisinin doğrudan kaynağı yapar, bununla birlikte, o bu tür bir teorinin Leucippus, Demokritus ve Empedocles gibi Sokrates öncesi filozoflarda da bulunabileceğini ve Nazzam'ın teorisine ilişkin haberlerde bazı Stoacı unsurların da bulunabileceğini kabul eder. Keza o Şehristani'nin kûmun teorisini Aristo'nun kuvve ve fiil ve madde ve suret teorisine imalı tatbikinin de farkındadır, fakat, bu konuya gelince, o bunun Şehristani'nin ona yabancı bir görüşü Aristo'ya yanlışlıkla yüklemesi olduğunu düşünür. Kendisinin izahını desteklemek maksadıyla Horten, Şehristani'nin Anaksagoras'ın kûmun teorisini ileri süren ilk kişi olarak nitelediği pasajı iktibas eder ve Horovitz'in Stoacı olarak açıkladığı Nazzam'ın bütün felsefesinin nasıl Anaksagoras'a dayandığını göstermeye çalışır.²²⁷

²²⁶ Wolfson, s.392

²²⁷ Wolfson, s.392

1.6. Tedahul

İç içe geçmek anlamına gelen müdahale yahut tedahül, Nazzam'ın savunduğu cisim görüşü ve kumûn teorisinin tabi sonucudur. Nazzam'ın renk, ses, tat gibi şeyleri araz değil latif cisim olarak kabul ettiğini yukarıda açıklamıştık. Atomcu teoride cevherlerle birlikte bulunan arazlar olarak kabul edilen bu varlıklar araz değil latif cisim olarak kabul edildiğinde cisimler ve latif cisimler aynı anda aynı mekanda bulunmak durumunda kalır. Dolayısıyla bu teorinin sınırları içerisinde kalabilmek için cisimlerin iç içe geçebileceğini savunmak gerekir.

Ona göre idrak de tedahulledir. İdrak edenin bir şeyi gözüyle idrak etmesi ancak gözün idrak edilene sıçraması ve onunla iç içe geçmesi (*tedahul*) yoluyla olur. İnsan hissedilene ancak müdahale, *ittisal* (birleşme) ve *mücavere* (çerçeveleme) yoluyla hissedebilir. Zurkan Nazzam'ın şöyle dediğini nakletmiştir: varlıklar, sesler ve renkler ancak müdahale yoluyla idrak edilir. İnsan sesi ancak kulağına çarpması ve intikal etmesi suretiyle işitmesi sonucu idrak edebilir. Koklanan ve tadılan şeyler konusundaki görüşü de böyledir.²²⁸

Kısacası o, cisimlerin arazlarla iç içe geçtiğini savunan düşünürlerden bir adım daha öteye giderek cisimlerin cisimlerle de iç içe olduğunu savunmuştur. Bunun iki sebebi vardır. Birincisi, değişimlerin eşyanın tabiatına yaratılışı anında konulmuş olmasıdır. İkincisi ise Nazzam'ın hareket hariç bütün arazları latif cisim kabul etmesidir.

²²⁸ Eşari, A.g.e., s.288

SONUÇ

Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam (231) Mutezile'nin altıncı tabakasından ve önde gelen düşünürlerindendir. O Mu'tezilî düşüncenin sistematikleştiği, Yunan felsefesinden tercümelerin yapıldığı bir dönemde Kelam ilmini tahsil etmiş, felsefenin argümanlarıyla Kelamı zenginleştirmiştir. Tabiata olan ilgisi onu araştırmaya ve deneye itmiş, tabiatta gözlemlediklerini teorisinde kullanmaktan çekinmemiştir. İnandığı bu sistemi farklı kabulleri olan Müslümanlara ve özellikle de farklı inanç gruplarına karşı savunmuş, tevhidin kabul edilmesi için mücadele vermiştir.

Arap asıllı olmayan bir düşünür olarak Abbasi iktidarı zamanında dünyaya gelen Nazzam, Mevâlî'nin Araplardan aşağı görülmediği bu dönemin imkanlarından büyük ölçüde yararlanmıştır. Mevâlî'nin saraya yaklaştığı bu dönemde Nazzam da Abbasi sarayıyla yakın ilişkiler kurmuş, halife tarafından Bağdat'a davet edilmiştir.

Basra'da kendileri için çalıştığı Ziyadiyyun'un ilim meclislerinden istifade etmiş, kendisini Kelam, felsefe ve edebiyatta geliştirmiş; Bağdat'a yerleştiği 202 yılından sonra ilim meclislerinde aktivitesi zirveye ulaşmıştır. Birçok münazaranın ve önemli tartışmanın ortasında yer almış ve girdiği tartışmaların çoğunda muhaliflerini sessiz bırakmayı başarmıştır.

Fikirleri benimsenmeyen birçok alim gibi Nazzam'ın da ahlaksızlık ithamlarıyla adı kirletilmeye çalışılmış, Peygamber'i reddettiği ancak kılıç korkusundan bunu söylemeye cesaret edemediği bile iddia edilmiştir. Ancak o bütün

ömrünü tevhidi yüceltmek için geçirmiş, enerjisini tevhidi kanıtlama uğruna yaptığı tartışmalarla harcamıştır. Vefatı esnasında tevhidden başka yol tutmadığını ifade ettiği kayıtlara geçmiştir.

Nazzam tevhidi açıklarken diğer Kelamcılardan farklı fikirler ileri sürmüştür. Allah'ın varlığını kendisine özgü bir hudus deliliyle ispatlamaya gayret etmiştir. Onun hudûs delilinde cisimlerde daima zıtlıkların bir arada bulunduğu, eşyanın tabiatına bırakılsa zıtların bir arada değil ayrı durması gerekeceği, dolayısıyla onları bir araya getiren bir varlığa ihtiyaç olduğu savunularak Allah'ın varlığına ulaşılır.

Allah'tan başka kadim varlık kabul etmez. Bu sebeple Allah'a atfedilen bütün sıfatları reddeder. Allah'ın sıfatlarını selbi metotla ele alır. Yalnızca Kur'an'da adı geçen sıfatları, mecazi olarak kabul eder. Allah'ın alim, kadir, hayy olduğunu; ancak bunun ilim, kudret, hayat gibi sıfatlardan ötürü değil zatından ötürü olduğunu söyler. Ve esas maksadı Allah'tan cehli, aczi ve ölümü yani eksik sıfatları nefyetmektir.

Allah'ın mutlak adil olduğunu kabul eder. Ona göre Allah yalnızca iyilik yapabilir, kötülüğe gücü yetmekle vasıflanamaz. Bu bağlamda Allah'ın emrettiği şeyler, emredilmiş olmasından dolayı hasen; nehyettikleri ise o fiiller zatında kabih olmasından dolayı kabihtir. Allah en iyi olanı terk etmeye kudreti vardır şeklinde nitelenemez. Kulların fiilleri kulların yaratmasıdır. İnsanlara kudret verdiği bir konuda Allah, kudrete sahip olmakla nitelenemez. Husun ve kubuhu birbirinden ayrı olarak nitelendiren bu görüş, Mutezile'nin genel kanaatinden farklı, Nazzam'a has, özgün bir görüştür.

Nazzam alemin sonsuza dek bölünebilen parçalardan oluştuğunu savunur. Bu sonsuz madde görüşünün hareketle bağlantısını Aristo'nun aksine sonsuz zaman ve

hareket görüşüyle değil tafrâ teorisiyle kurmaya çalışır. Sonsuz bir mekânı sonlu bir zamanda aşmışımıza göre bu sonsuz mekânın parçalarının bazılarını temas ederek bazılarının ise üzerinden sıçrayarak geçtiğimizi savunur. Hareketten başka araz kabul etmez. Araz olarak görülen renk, tat, ses, koku gibi şeyleri latif cisimler olarak tanımlar. Ona göre bütün cisimler yaratıldıkları andan itibaren hareketlidir. Sükûn olarak gördüğümüz ise dayanma hareketinden başkası değildir.

Kesintisiz yaratma teorisi yerine Allah'ın alemi tek seferde yarattığını, bu yaratışı esnasında cisimlere yerleştirdiği tabiat sayesinde değişimlerin, gereken zamanda meydana geldiğini kabul eder. Kumûn ve zuhûr teorisi olarak adlandırılan bu görüş Aristo'nun bilkuvve bilfiil terimlerinin yeniden yorumlanmış şeklidir. Bu teoriye bağlı olarak cisimlerin birbirine tedahül ettiğini savunur.

Nazzam bu fikirlerini ortaya atarken kimi zaman anlaşılmaz ve kabul edilmez olmuştur. Ancak fikirlerini etkileyici argümanlarla kıyasıya savunmuş ve bu sayede zamanının en popüler ve fikirleri en çok bilinen alimlerinden olmuştur. Kitapları yok olmasına rağmen fikirlerinin yaşaması hikmetini buna borçludur.

Kısacası Nazzam'ın Mutezile'ye ve Kelâm ilmine en büyük katkısı, savunduğu orjinal fikirler, sebep olduğu hararetli tartışmalar ve onun felsefeyi Kelâm ile bütünleştirmesi olmuştur denebilir.

ABSTRACT

Ebu İshak İbrahim b. Seyyar en-Nazzam was one of the greatest Mu'tazilite theologians. He lived in Basra and Baghdad when Abbasids had their golden age. Kalam was rising in his time. He and his teacher Ebu'l-Hudhayl lead the rising.

He was interested in Greek philosophy and theology both. This made his work out of line. Using philosophy for reasoning better, he managed to build an original system within Mutazilite school.

He was the father of two important theories: *tafra* and *kumûn*. He simply believed in endlessly divideable bodies. His theory of *tafra* tries to explain movement depending on the idea of endless bodies.

He thought that the creation happened at only once. God created everything at once and put a *tabiat* (nature) in them. When it is time, that nature comes alive.

For most of his ideas, he was rejected and criticized.

His works didn't survive until our time but since he was a very efficient theologian in his time, his ideas spread much and reported in many books.

KAYNAKÇA

Altıntaş, Ramazan, Sistemantik Dönem Kelam Okulları Mutezile: Önemli İsimler, Temel İlkeler ve Ana Eserler, Şaban Ali Düzgün (Ed.), Kelam El Kitabı içinde, Ankara, 2012

Aydınlı, Osman, İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci, Ankara, 2013

Bağdadi, Abdulkahir b. Tahir b. Muhammed, El- Fark Beyne'l- Firak (Mezhepler Arasındaki Farklar), çev. Ethem Ruhi Fıglalı, İstanbul, 1979

Bebek, Adil, Kelam Literatürü Işığında Mucize ve Hz. Muhammed' e Nisbet Edilen Hissi Mûcizelerin Değerlendirilmesi, M.Ü.İ.F.D., Cilt 18, 2000

Bozkurt, Nahide (2013), Abbasiler, Eyüp Baş (Ed.), İslam Tarihi içinde, Ankara, Grafiker Yayınları, 2013

Bozkurt, Nahide, (1991), Halife Me'mun Dönemi ve İslam Kültür Tarihindeki Yeri, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi SBE.

Çelebi, İlyas, Nazzam, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2006, cilt:32

Çelebi, Muharrem, Kutrub, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2002, cilt: 26

Demir, Osman, Tevlîd, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2012, cilt: 41

Düzgün, Şaban Ali, Varlık, Ş.A.Düzgün (Ed.), Kelam El Kitabı içinde, Ankara, 2012

Düzgün, Ş.A., Varlık ve Bilgi, Ankara, 2008

- Ebu Ride, Muhammed Abdülhâdî. İbrahim b. Seyyar en-Nazzam ve Arauhu'l-Kelamiyyete'l-Felsefiyye, Kahire, 1946
- en-Neşşar, Ali Sami, İslamda Felsefî Düşüncenin Doğuşu, çev. Osman Tunç, İstanbul 1999
- Ess, Josef Van, Abū Eshāq NaẒẒām Famous Adīb And Mu'tazilite Theologian, Encyclopedia Iranica, London, 1983
- Ess, J.V., Ebu İshak en-Nazzam Örneği Üzerinden Kelam-Bilim İlişkisi, çev. Mehmet Bulğen, M.Ü.İ.F.D., cilt-sayı: 46, İstanbul, 2014
- Ess, J.V., The Flowering Of Muslim Theology, Harvard University Press, 2006
- Eşari, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl, Makalatu'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn , çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, İstanbul, 2005
- Fahri, Macit, İslam Felsefesi Tarihi, İstanbul, 1987
- Frank, R.M., Al-Nazzam, Encyclopedia of Religion, New York, 1987
- Güzel, Ahmet, (2002). Abbasi Halifesi Mehdi b. Mansur ve Siyasi Yönü, Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi SBE.
- Han Kadir, (2003). Abbasi Halifesi Vasık ve Dönemi, Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi S.B.E.
- Hayyat, Ebu'l-Huseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman, Kitabu'l-İntisar Ve'r-Redd Ala İbnir'-Ravendi el-Mulhid, thk. H.S. Nyberg, Beyrut, 1993
- Heemskerk, M.T., Suffering In The Mu'tazilite Theology, Boston, 2000

Horten, Max, Die philosophischen Systeme der spekulativen Theologen im Islam,
Bonn, 1912

Işık, Kemal, “Nazzam ve Düşünceleri”, AÜİFD, 1977

İbn Hazm, Güvercin Gerdanlığı, çev. S.Hacıoğlu, İstanbul, 2006

Kadı Abdulcebbar, Fazlû'l-itizâl ve Tabakâtî'l-Mutezile, nşr., Fuâd Seyyid, Tunus,
1984

Karadaş, Çağfer, Atomcu Düşünceler Ve Kelâm Atomculuğu, Kelam Araştırmaları
Dergisi 2:1 (2004)

Karlığa, H.B., Cisim, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, trz., cilt:8

Kılavuz, Ulvi Murat, Kelamda Kozmolojik Delil, İstanbul, 2009

Koloğlu, Orhan Şener, Cübbailer'in Kelam Sistemi, İstanbul, 2011

Köroğlu, Burhan, Tafrâ, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2010, cilt 39

Kutluer, İ., Cevher, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1993, cilt:7

Lewis, B., The Arabs in History, New York, 2002

Özdemir, M. Nadir, (2004), Abbasiler'in İlk Döneminde Kölelik, Doktora Tezi,
Selçuk Üniversitesi S.B.E.

Özdemir, M., (1998), İslam Kelamında Kötülük Problemi, Doktora Tezi, Ankara
Üniversitesi SBE.

Özemre, Ahmet.Yüksel., Modern Fizikte Madde, Diyanet İslam Ansiklopedisi, 2003,
cilt:27

Özler, Mevlüt, İslam Düşüncesinde Tevhid, İstanbul, 2005

Paret, Rudi, Deneyci Olarak Nazzam, çev. M. Suat Mertoğlu, (Ed.) R. Alpyağıl, Mu'tezile Gelen-Ek-i II, İstanbul, 2014

Sarıçam İbrahim, Erşahin Seyfettin, İslam Medeniyeti Tarihi, Ankara, 2007

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed, Milel ve Nihal Dinler Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi, çev. Mustafa Öz, İstanbul, 2011

Şehristani, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed , Milel ve Nihal, Ahmed Fehmi Muhammed tashihi, Beyrut, 1992

TDK Türkçe Sözlük, İstanbul, 1992

Thomas, David, (2007), Al-Nazzam, D.Thomas ve B.Roggema (Ed.), Christian-Muslim Relations: A Bibliographical History içinde, Leiden, 2009

Tritton, A.S., İslam Kelamı, çev. Mehmet Dağ, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1983

Ümit, M., (2003), Zeydiyye-Mutezile etkileşimi ve Kasım er-Ressi, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, S.B.E.

Wolfson, H. Austryn, Kelam Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelamı, çev. K. Turhan, İstanbul, 2001

Yavuz, Yusuf Şevki, Araz, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 1991, cilt:3

Yavuz, Y.Ş., İbn Küllâb, Diyanet İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1999, cilt: 20

Yavuz, Y.Ş., İstitaat, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2001, cilt: 23

Yavuz, Y.Ş., Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2002, cilt 26

Yavuz, Y.Ş., Sarfe, Diyanet İslam Ansiklopedisi, İstanbul, 2009, cilt: 36

Yıldız, Hakkı Dursun, Abbasiler, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 1988,
cilt: 1

Yücesoy, Hayrettin, Mihne, Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, 2005,
cilt:30