



ARAŞTIRMA MAKALESİ / RESEARCH ARTICLE

EBÛ İŞHAK İBRÂHİM B. SEYYÂR EN-NAZZÂM'IN MÛCİZE ANLAYIŞI:
NAZZÂM'IN TABİAT TEORİSİ ÇERÇEVESİNDE BİR İNCELEME*

Meliha BİLGE

Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul
PhD Candidate, Marmara University, Institute of Social Sciences, İstanbul/TURKEY

melihabilge14@hotmail.com

orcid.org/0000-0003-2638-480X

ror.org/02kswqa67

Öz

Bu makalede ilk dönem Mu'tezilî düşünürlerinden olan Ebû İshâk İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm'ın (ö. 231/845) Allah-âlem anlayışı, tabiat teorisi ve Allah'ın âleme müdâhalesi anlamına gelen mucize görüşü ele alınacaktır. Mu'tezilî âlimler teklif halinde, Allah'ın peygamberini herkesin duyacağı şekilde ve doğrudan sözle tasdik etmesi mümkün olmadığı için, fiilî tasdik olan mucizenin meydana gelmesini zorunlu kabul ederler. Peygamberin sözlerinin doğruluğu ancak mucizeyle ispatlandığı için Mu'tezilî düşünürler, bu konuya çok büyük önem vermiş, hatta âleme dair tabiat teorilerini bile mucizenin meydana gelişine imkân sağlayacak tarzda düzenleyip oluşturmuşlardır. Mu'tezilî âlimlerin mucize tasnifinde kabul ettikleri Allah'ın gücü altında meydana gelen türde gerçekleşen mucizeyi Nazzâm, kümûn-zuhûr adı verilen tabiat teorisiyle açıklar.

Nazzâm, kümûn-zuhûr olarak bilinen tabiat teorisinde cismin sınırsız sayıda bölündüğünü, Müslüman kelâmcılar tarafından araz olarak kabul edilen bütün niteliklerin farklı birer cisim, sadece hareket ve sükûnun araz olduğunu savunur. Ona göre âlem, cisimler ve hareket arazından oluşur. Âlemde bulunan her bir nesnenin içinde, birbirine farklı etkide bulunan sınırsız sayıda karşıt cisimler, iç içe geçmiş bir halde (tedâhül) aynı mekânda bulunurlar. Kümûn, cismin içinde birbirinin içine geçmiş durumda ve birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle (i'timâd) denge halinde bulunan alt bileşenleri ifade eder. Zuhûr ise, nesneye dışarıdan gelen bir etkinin, nesnenin içinde bulunan alt bileşenlerden biriyle etkileşime geçtiğinde, alt bileşenin bulunduğu yerden dışarıya çıkış hareketidir. Nazzâm, cismin içinde bulunan ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi sayılamayacak kadar çok karşıt alt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle cismin içindeki dengeyi sağlayarak bir iç dinamik oluşturduklarını söyler. Cismin denge hali, ancak alt bileşenlerden birini etkileyen dış bir faktör tarafından bozulur. Cisme dışarıdan yaklaştırılan bir nesne, cismin içinde bulunan alt bileşenlerden birini etkiler. Etkilenen alt bileşen cismin dışına çıkar ve nesnenin denge hali bozulur. Nazzâm'ın savunduğu kümûn-zuhûr teorisine göre nesnelerdeki değişim, nesnenin içindeki dengenin bozulmasıyla gerçekleşir. Dengedeki bu değişim de Allah'ın doğrudan müdâhalesi ve arazları yaratmasıyla değil, cismin içindeki tabiatların dengesinin bozulmasıyla meydana gelir.

Nesnelerde tabiatın varlığını savunan Nazzâm, nesnelere arası ilişkilerde faal tanrı anlayışına ve mucizeye yer bırakmadığı öne sürülerek eleştirilmiştir. Bu eleştiri isabetli değildir. Çünkü Nazzâm, nesnelere bulunan tabiatın, fiillerinde tümüyle Allah'a bağlı olduğunu ve Allah'ın nesnelere her an müdahâlede bulunabileceğini söyler. Ona göre Allah zıt nesnelere tabiatlarında olmayan bir birleşmeye zorlayabilir. Tabiatlarında birleşme olanları güç

* Bu makale, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz danışmanlığında hazırlanmakta olan "Mu'tezile'de Mucize" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is extracted from my doctoral dissertation entitled "The Miracle in the Mu'tazila", supervised by Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz at Marmara University Institute of Social Sciences.

uygulayarak ayırabilir. Bu şekilde Nazzâm, nesnelere tabiatında mevcut olanın tam tersi bir durumun meydana gelmesinde Allah'ın müdahalesini mümkün görür.

Nazzâm'ın kümûn-zuhûr teorisinde, nesnenin içinde zayıf halde bulunan ve baskılandığı için normal şartlarda hiçbir şekilde dışarı çıkamayan zayıf tabiatlar ve cisimler vardır. Nesnede bulunan bu zayıf tabiatlardan biri, nesnenin tabiatından uzaklaştırılması suretiyle, peygamberin elinde mucize meydana geleceği esnada, Allah tarafından müdahaleyle dışarı çıkarılır. Bu durumda mucize, Allah'ın yeni bir şey yaratması değil, cisimde gizli olarak bulunan ve daha önce hiç ortaya çıkmayan gizli bir alt bileşenin Allah tarafından dışarı çıkarılmasıdır.

Mu'tezilî âlimlerin mucize tasnifinde kabul ettikleri yaratılmışların gücü altında meydana gelen türde gerçekleşen mucizeyi Nazzâm, sarfe teorisine açıklar. O, yaratılmışların gücü altında yer alan türde kabul ettiği Kur'an'ın te'lif ve nazımın mucize olmadığını, bu nedenle Arapların ona muâraza edebilecek güce sahip olduklarını, fakat Allah'ın onları muârazadan engellemesiyle (sarfe) Kur'an'ın mucize olduğunu öne sürer. Onun sarfe anlayışında mucizeler, Allah'ın insana doğrudan müdahalesiyle (sarfe) gerçekleşir.

Bu makalede Nazzâm'ın mucize görüşü, tabiat teorisi ve sarfe anlayışıyla birlikte ele alınmıştır.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Nazzâm, Tabiat teorisi, Mucize, Sarfe.

ABŪ İŞHÂQ EBRÂHİM B. SAYYÂR AL-NAZZÂM'S UNDERSTANDING OF THE MIRACLE: AN ANALYSIS WITHIN THE FRAMEWORK OF NAZZÂM'S THEORY OF NATURE

Abstract

This article discusses Abū Ishāq al-Nazzām's (d. 231/845) (one of the first Mu'tazilī thinkers); understanding of Allah-world relationship, his theory of nature (*tab'*) and his view on miracles.

In a proposal form, Mu'tazilī scholars accept that the miracle, which is the actual confirmation, must occur, since it is not possible for Allah to confirm His messenger (prophet) in a way that everyone can hear and in a direct word. Since the Prophet's message can be authenticated only by a miracle, Mu'tazilī thinkers paid great attention to this issue, organized and formed natural theories about the universe in a way that miracles can occur. Nazzām explains a kind of miracle that occurs under the power of Allah, by his theory of nature called latency and occurrence (*kumûn-zuhûr*). His view of miracles is rooted in the Mu'tazilī classification of miracles.

Nazzām argues that in the theory of nature, things are infinitely divided. He also argues that all qualities considered accident (*a'rād*) by other Muslim theologians are different objects as only motion and rest are the only accidents. According to him, the universe consists of objects and accidents of motion only. In each object in the universe, an unlimited number of opposing objects (sub-components) that have different effects on each other is located in the same space. Those objects in the same space are intervened (*tadākhu*) with each other. *Kumûn* refers to sub-components that are located inside the object in a state of passing into each other, and a state of balancing each other through the push-pull motion (*i'timād*). *Zuhûr* is an outward movement of the sub-component from where it is located when an impact imposed outside the object interacts with one of the sub-components contained in it. Nazzām says that too many opposing sub-components, such as heaviness-lightness, heat-coldness contained in the object, form an internal dynamic by providing balancing each other through inside the object with the push-pull motion. The state of balance inside the object is disrupted by an external factor affecting one of the sub-components. An external thing approaching the object interacts with one of the sub-components contained in the object. Then, the affected sub-component moves out of the object and thus the state of balance inside the object is disrupted. According to the theory of *kumûn-zuhûr*, change in objects occurs when the balance within the object is disturbed. The change in the balance also occurs not by the direct intervention of Allah and the creation of accidents, but by the disruption in the balance of natures within the object.

Nazzām, who advocates the intrinsic natures in things, has been criticized for not leaving any room for Allah's influence on objects at least through miracles. This criticism is not correct. Nazzām says that the nature of objects depends on God, and it is possible for God to intervene in them at any time. According to him, Allah can force opposing objects into a union that is not in their natures. In their natures, unification can separate those by applying pull and push. In this way, Nazzām sees the intervention of Allah as possible in the occurrence of a situation that is the opposite of what is present in the nature of objects.

In Nazzām's theory of *kumûn-zuhûr*, there are suppressed natures and sub-components that are in a weak state inside the actual object. Furthermore, they cannot go out in any way from the actual object. One of these

suppressed natures found in the object is removed from the nature of the object by the intervention of Allah when a miracle occurs in the hands of the Prophet. In this case, the miracle is not something new that Allah has created, but that Allah has disclosed a hidden sub-component that is hidden in that thing that has never appeared before. Nazzâm's view of miracle is something occurring under the power of the created, which Mu'tazili scholars accept in the classification of miracles in relation to, the theory of *sarfa*. He suggests that the Qur'an, which he accepts under the power of the created, would not be a miracle, if the Arabs could dispute it. However, according to him, the Qur'an is a miracle because Allah prevents them from the dispute. In his understanding of *sarfa*, the miracles occur directly as an act of God's divine intervention with human beings.

This study investigates Nazzâm's view of miracles along with his theory of nature and his understanding of *sarfa*.

Keywords: Mu'tazila, Nazzâm, The theory of nature, Miracle, Sarfa.

Atf / Cite as: Bilge, Meliha. "Ebû İshak İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm'ın Mûcize Anlayışı: Nazzâm'ın Tabiat Teorisi Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 18/2 (Aralık 2020): 587-616. <https://doi.org/10.18317/kaderdergi.805022>

Giriş

Mûcize konusu, Mu'tezile'nin beş prensibinden biri olan "Adl" başlığı altında peygamberlikle ilişkili olarak ele alınır. Mu'tezilî âlimler peygamberliğin ispatında tek delilin mûcize olduğunu ve mûcizenin de peygamberi Allah'ın sözle veya fiille tasdik etmesi anlamına geleceğini ifade ederler. Onlara göre teklîf halinde Allah'ın, peygamberini herkesin duyacağı şekilde ve doğrudan sözle tasdik etmesi mümkün olmadığı için fiilî tasdik olan mûcizenin meydana gelmesi gereklidir. Peygamberin doğru söylediği ancak mûcizeyle ispatlandığı için Mu'tezile, bu konuya çok büyük önem vermiş, hatta âleme dair tabiat teorilerini bile mûcizenin meydana gelişine imkân sağlayacak şekilde oluşturmuştur. Nesnede tabiatın varlığını kabul eden Mu'tezilî âlimlerin de bu genel anlayışa bağlı olduklarının ihmal edilmemesi gerekir.

Mu'tezile'nin mozaik bir yapıya sahip olması, beş temel ilke haricinde ortak düşünceye sahip olamamaları farklı tabiat teorileriyle ortaya çıkmalarını sağlamıştır. Bu nedenle mûcizenin tabiatta meydana geliş şeklini izah etmede de farklılık göstermişlerdir. Mu'tezilî âlimlerin kabul ettikleri tabiat teorileri temelde kümûn-zuhûr ve cevher-i ferdi kabul edenler üzere iki kısma ayrılır: Nazzâm ve Ebû Amr b. Bahr el-Câhîz (ö. 255/869) tarafından kabul edilen kümûn-zuhûr teorisinde cisimler sınırsız sayıda bölünür, bölünemeyen parça yoktur ve her bir cisimde tabiat bulunur. Âlem, cisimler ve hareket arazından oluşur. Cevher-i ferdi anlayışına tabi olanlar, nesnede tabiatın bulunduğunu öne sürerler ve tabiatı reddedenler şeklinde ikiye ayrılır: Bölünemeyen parçayı kabul ederek nesnede tabiatın bulunduğunu söyleyenler, Mu'ammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) ve Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî el-Belhî'dir (ö. 319/931). Onlar bölünemeyen cüzü kabul ederek âlemin cüz, cisim ve arazlardan oluştuğunu ve her bir cismin niteliğini belirleyen bir tabiatla sahip olduğunu öne sürerler. ¹ Özelliğini belirleyen bir tabiatın nesnede bulunmadığını, bölünemeyen cüzler ve cüzlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisimlerin birbirlerine

¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980), 302-303, 307, 314; H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelâmı*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001), 120.

benzediğini, farklılığın cisimlere yüklenen arazlarla oluştuğunu kabul edenler², anti-tabiatçı atomcu nitelemesiyle Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50), Ebû Alî el-Cübbâî (ö. 303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) ve Kâdî Abdülcebbâr'dır (ö. 415/1025).

Mu'tezile'de tabiatçı olarak kabul edilen düşünürlerin her birinin farklı teorileri olsa da ortak noktaları, cisimlerin bir tabiata sahip olduğunu söylemeleri ve nesnelereki oluşum ve değişimi tabiatla açıklamalarıdır. Bu âlimlerden Nazzâm, Câhız ve Mu'ammer, cismin fiilinin mahallin tabiatı gereği meydana geldiğini savunmaları nedeniyle Kâdî Abdülcebbâr tarafından eleştirilirler. Cismin fiilini arazlar olarak niteleyen Kâdî Abdülcebbâr, nesnede tabiatı kabul eden bu âlimlerin Allah'ı, arazlardan hiçbir şeyin fâili yapmadıklarını, bu nedenle meydana gelen fiillerin fâil-i muhtârla ilişkisinin sağlanamayacağını söyler. Bu durumun yani cismin fiilini tabiatı gereği meydana getirmesinin mûcizenin gerçekleşmesine imkân bırakmayacağını, mûcizenin de cismin fiili olduğu için diğer fiillerden farkı kalmayacağını ve bu şekilde meydana gelen fiilin peygamberliğe delil olmayacağını savunur.³ O, *el-Muhît* isimli eserinde Mu'ammer, Nazzâm ve Câhız'ı tabiatçı (ashâbü't-tabâi) olarak konumlandırmakta ve onları Dehriyye ile aynı düzlemde değerlendirmektedir.⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın yaptığı bu sınıflama, nesnede tabiatın varlığını kabul eden Mu'tezilî düşünürler hakkında onların "ashâbü't-tabâi"den oldukları ve Dehriyye ile aynı düşünceleri paylaştıkları izlenimini oluşturmuştur. Fakat Kâdî Abdülcebbâr'ın bu yorumu isabetli değildir. Çünkü diğer kelâmcıların bu konuda yaptıkları sınıflama durumun farklı olduğunu göstermektedir.

Nesnede tabiatın varlığını savunan birden fazla grup olduğunu ve görüşlerinin farklı olabileceğini dile getiren kelâmcılardan biri İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî'dir (ö. 478/1085). O, *eş-Şâmil* adlı eserinde tabiat teorisini benimseyenlerin iki gruba ayrıldığını⁵, bunlardan birincisinin âlemin Allah tarafından yaratıldığını ve hâdis olduğunu kabul eden Mu'tezilî tabiatçılar olduğunu belirtir. O, Mu'tezilî tabiatçıların Allah'ın nesnelere özelliklerini belirleyen tabiatlar bulduğunu ve bu tabiatlara göre nesnelere fiillerinin meydana geldiğini savunduklarını söyler. İkinci grubun ise, dört tabiatın ezeliliğini kabul eden ve "ashâbü't-tabâi" olarak anılan filozoflardan oluştuğunu belirtir.⁶

² Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bi, *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî (İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018), 451, 463-463; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 302-303, 307, 314.

³ Ebû'l-Hasan Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdülcebbâr el-Hemedânî, *el-Muhît bi't-teklîf li'l-Kâdî Abdülcebbâr cemea el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh*, thk. Ömer Seyyid Azmî (Kâhîre: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.), 101-103, 380-389. Kâdî Abdülcebbâr, Nazzâm, Mu'ammer ve Câhız'ın mahallin tabiatıyla cismin fiilin meydana gelişini kabul ettiklerini söyler. Bu durumda peygamberin elinde gerçekleşen mûcizenin de cismin tabiatıyla gerçekleşen bir fiil olacağını ve cismin diğer fiillerinden farkı kalmayacağını savunur. Ayrıca cismin tabiatıyla meydana gelen fiilin, Allah tarafından doğrudan yaratıldığının söylenmesinin tabiat görüşüyle uygun olmadığını öne sürer. Bk. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 386; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî ebvâbi't-tevhid ve'l-adl IX (et-tevlid)*, thk. Tefik Tavi'l-Sâid Zayid (Kâhîre: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1383/1963), 9/23.

⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muhît*, 385-388.

⁵ Gazzâlî de Dehriyyün, tabiiyyün ve ilâhiyyün olmak üzere akımları üçe ayırmış ve sadece birinci grubu ateist-materyalist olarak tanımlamıştır. Gazzâlî'nin gözünde Dehriiler, tabiatçı filozoflardan peygamberleri inkâr yanında peygamber gönderen Allah'ı da inkâr etmeleri bakımından ayrılırlar. Bk. Hayrani Altıntaş, "Dehriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/107.

⁶ İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûlid-dîn*, thk. Ali Sâmi en-Neşşâr (İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1389/1969), 237-238.

Cüveynî'nin bu söyleminden yola çıkarak tabiat görüşünü savunan iki temel grubun varlığından söz edebilmek mümkündür. Bunlardan birincisi “ashâbü't-tabâi” olarak anılanlar; diğeri ise, Mu'tezilî tabiatçı kelâmcılardır. Bu ayrıma Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî'de (ö. 333/944) de rastlanır ve o “ashâbü't-tabâi”nin dört tabiatın ezeliğini kabul edenlere denildiğini söyler.⁷ Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî de *Makâlât*'ında, nesnelere tabiatın varlığını savunan Mu'tezilî kelâmcıların nesneye tabiatını verenin ve fiilini yapacak şekilde onu düzenleyenin Allah olduğunu söylemeleri nedeniyle diğeri tabiatçılardan ayrıldığını ifade eder.⁸ Kâdî Abdülcebbâr'ın söylemlerinin hilâfına, bu görüşlere göre nesnede tabiatı kabul eden Mu'tezilî kelâmcılar, tabiatın aslî fâil olduğunu savunan, dört tabiatın ezeliğini ve zorunlu nedenselliği kabul eden “ashâbü't-tabâi”den ayrılırlar. Çünkü onlar, nesnelere ve tabiatları yaratanın Allah olduğunu, tabiatların Allah'tan bağımsız, aslî fâil olmadıklarını, tüm hareket ve işlevlerini Allah'ın gözetiminde gerçekleştirdiklerini savunurlar.

Nazzâm'ın düşüncelerini konu edinen⁹ modern dönem literatüründe kümûn-zuhûr teorisine ilişkin görüşlerine yer verilmesine rağmen mûcize anlayışına hasredilmiş müstakil bir çalışma bulunmamaktadır. Nazzâm'la ilgili çalışmalarıyla tanınan Josef Van Ess onun tabiat teorisi hakkında detaya girer. Fakat o, bu teorinin daha çok bilimsel ve fiziksel tarafıyla ilgilenmiştir.¹⁰ H. Austryn Wolfson, onun tabiat anlayışında mûcizenin mümkün olduğunu söylemiş, fakat meydana geliş şekli hakkında bilgi vermemiştir.¹¹ Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye* adlı eserinde onun tabiat ve felsefî görüşlerine değinmiş, mûcizenin meydana geliş şeklinden bahsetmemiştir.¹² Nazzâm'ın mûcize anlayışını gösteren müstakil bir çalışma bulunmaması nedeniyle bu makalede onun mûcize anlayışı detaylı bir şekilde ele alınmış ve Kâdî Abdülcebbâr tarafından ona yöneltilen eleştirilerin doğru olup olmadığı değerlendirilmiştir. Nazzâm, genel Mu'tezilî görüşte yer alan Allah'ın ve yaratılmışların gücü altında meydana gelen mûcize ayrımını¹³ kabul ettiği için çalışmada Allah'ın kudreti

⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: İSAM Yayınları, 2002), 216.

⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164, 476.

⁹ Ülkemizde yakın dönemde Osman Demir, *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), Yunus Cengiz'in *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), Mehmet Bulgen'in *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2017) kitaplarında ve Yunus Cengiz'in “Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan”, “Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İtimâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi” çalışmalarında Nazzâm'ın tabiatla dair düşüncelerine yer verilmiş, fakat mûcize anlayışına değinilmemiştir. Ahmet Mekin Kandemir'in *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019) kitabında ve “Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mûcize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme” (*Kader* 18/1 (Haziran 2020:31-60) isimli makalesinde Nazzâm'ın tabiat görüşü ele alınmış, mûcize anlayışına kısmen temas edilmiştir.

¹⁰ Josef Van Ess, “Abû Eshâq al-Nazzâm”, *Encyclopedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater (London: Routledge and Kegan Paul, 1985), 1/ 277-278.

¹¹ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 429-442.

¹² Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde, *Min Şüyühi'l-Mûtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye* (Kâhire: Dâru'n-Nedîm li's-sahâfeti ve'n-neşr ve't-tevzi', 1989), 165-166.

¹³ Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetü Mustafa el-Babî el-Halebî ve Evlâduhu, 1385/1965), 3/373; Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Bâkîllânî, *Kitâbu'l-Beyân anî'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-narencât*, thk. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1377/1958), 14.

altında bulunan mücizeler tabiat teorisiyle, yaratılmışların gücü altında yer alanlar sarfe anlayışıyla birlikte ele alınmıştır.

1. Nazzâm'ın Tabiat Anlayışı

Tam adı, İbrahim b. Seyyâr b. Hani el-Basrî en-Nazzâm'dır. Mu'tezile'nin önde gelen isimleri arasında yer alır. Nesnede tabiatın varlığını savunan ilk Mu'tezilî âlimlerden biri olan Nazzâm, kendine has görüşleriyle dikkatleri üzerine toplayan bir düşünürdür. Basra'da geçirdiği gençlik yıllarında dayısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50) öğrencisi olmuş, ondan kelâm ve felsefe öğrenmiştir. Bağdat'ta Deysâniyye ve Dehriyye gibi dinî ve felsefî akımların yanı sıra Mürcie ve Cebriyye kelâmcılarıyla, Ehl-i Hadîs ve fukâha ile ilmî tartışmalara girmiştir. Nazzâm, hocalarının görüşlerine uymayan özgün fikirlere sahip olması nedeniyle hem kendi mezhep mensupları hem de diğerleri tarafından eleştiriyeye uğramıştır.¹⁴

Nazzâm'ın tabiata dair düşünceleri, öğrencisi olmasına rağmen Ebü'l-Hüzeyl'in öne sürdüğü cevher-araz teorisinden oldukça farklıdır. Cismin en küçük biriminin bölünemeyeceğini öne süren hocası Ebü'l-Hüzeyl'den, bölünemeyen cüzün olmadığını ve her cismin sınırsız sayıda bölünebileceğini söyleyerek ayrılır. Ebü'l-Hüzeyl âlemin cisimlerden, cisimlerince bölünemeyen cüzlerden meydana geldiğini savunur. O, sonradan oluşu ispat amacıyla cevher ve araz teorisini oluşturarak Allah-âlem ilişkisini bu teori ile açıklar. Nazzâm ise, bölünemeyen cüzlerin tamamının cisim olduğunu, cisimlerin her birinin sınırsız sayıda cisimden oluştuğunu ve her bir cismin niteliğini belirleyen bir tabiatı bulunduğunu öne sürer. Ona göre âlem, cisim ve hareket arazından oluşur.

Nazzâm'ın tabiat düşüncesinde cisim, kümûn, zuhûr ve tedâhül (iç içe girme) kavramları önemli bir yer tutar. O, parçalarında belli bir sayı olmayan, üç boyut ile uzunluğu, genişliği ve derinliği olana cisim adını verir.¹⁵ Cisim ve cevher arasında fark gözetmeyerek kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından araz olarak nitelenen renk, tat ve kokunun da cevher veya latîf cisimler olduğunu belirtir.¹⁶ Atomcuların araz olarak kabul ettiği bütün niteliklerin de farklı birer cisim olduğunu öne süren Nazzâm, sadece hareket ve sükûnun araz olduğunu söyler.¹⁷

Nazzâm'a göre Allah'ın yaratmış olduğu âlem, cisimlerden ve hareket arazından oluşur. O, boyutsuz cevherlerin yan yana gelerek boyutlu bir cisim oluşturmalarının mümkün olmadığını gerekçe göstererek Ebü'l-Hüzeyl'in savunduğu cevher-araz görüşünü kabul etmemiş, âlemde mevcut olan cisimlerin sınırsız sayıda bölüneceğini ve her bölünen

¹⁴ Ebü Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 1-45; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2006), 32/467.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 304; Ebü Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115.

¹⁶ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 107.

¹⁷ Ona göre sükûn, cismin bir mekâna iki vakitte yaslanma hareketi (i'timâd) anlamına gelir. Sükûnun bundan başka bir anlamı yoktur. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Müel ve'n-Nihal: Dinler Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 64; Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*, ed. Abdullah Kahraman (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 5/ 587.

parçanın da cisim olduğunu söylemiştir.¹⁸ Nazzâm, cismin sınırsız sayıda bölünmesini savunması nedeniyle eleştiriye uğramıştır. Onu bu konuda İbn Metteveyh (ö. V/XI. yüzyılın ortaları), sınırsız sayıda bölünen cismin sonsuza kadar gideceğini ve bu durumun nesnenin kademini yani ezeli olmasını gerektireceğini öne sürerek eleştirir. O, Nazzâm'ın sınırsız sayıda bölünen cisim görüşüyle dört ezeli tabiatı kabul edenler gibi cismin de ezeli olmasını kabul etmesi gerektiğini söyler. Bu durumda cismin hem sonsuz parçalardan oluştuğunu savunmanın hem de yaratılmış olduğunu iddia etmenin çelişkiyi barındırdığını ileri sürerek Nazzâm'ın görüşünün tutarsız olduğunu belirtir.¹⁹ Fakat bu eleştiri, isabetli değildir. Çünkü Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî *Makâlât*'ında Nazzâm'ın sınırsız sayıda bölünen cisimle aslında fiilî bir durumu değil, akılla bilinen bir mefhumu kastettiğini ifade eder.²⁰ Ayrıca Nazzâm, miktar ve ölçü bakımından cisimlerin bir sonunun olmadığını iddia eden Dehriyye'ye karşı cisimlerin katedilebilmesini delil olarak gösterir. Cismin miktar ve ölçü bakımından sonlu olduğunu²¹, fakat cismin parçalarının sayısı belli olmadığı için²² cihet yani yön olarak bir sona sahip olmadığını savunur.²³ O, Allah'ın yaratmış olduğu âlemin fiziksel yapısı itibariyle sınırlı, hareketleri açısından da sonlu olduğunu söyleyerek bu konudaki düşüncesini de net bir şekilde ifade eder.²⁴

Nazzâm, sınırsız sayıda bölünen cismin her bir cüzünün yine cisim olduğunu belirtir. Cisimlerin her biri, birbirlerine farklı etkide bulunan sayıca sınırsız alt bileşenlerden (cisimler) oluşur. O, cismin içinde yer alan bu alt bileşenlerin tümünün birbirinin içine yerleşmesinin tedâhül (iç içe geçme) yoluyla olduğunu²⁵ ve bu şekilde cisim olarak nitelediği ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi sayılamayacak kadar çok karşıt niteliğin aynı mekânda bulunduğunu belirtir. Tüm unsurların cisim olarak kabul edildiği bu düşüncede her bir unsurun kendi içinde alt bileşenlerinin mevcut olduğunu savunan Nazzâm, ateşte sıcaklık ve ışık; dumanda tat, renk ve koku; suda ses, külden tat, renk ve kuruluşun bulunduğunu söyler.²⁶ Ona göre bir odun parçası da dört temel unsurdan ateş, su, duman ve külden oluşur. Bunların yanı sıra odunda sıcaklık-soğukluk, acılık-durağanlık, yakıcılık-yanıcılık ve yükselme-düşme gibi karşıt hareketler de bir arada bulunur. O, sıcaklık, soğukluk, hayat, koku, renk, ses vb. cisimlerin bir nesnedeki zâti bileşenler olduğunu, her birinin birer cisim olup diğer bileşenlerin içinde gizlendiklerini ve duyular tarafından algılanamadıklarını da belirtir. Ayrıca cismin içinden bir alt bileşenin ortaya çıkmasıyla diğerinin yok olması gibi bir durumun söz konusu olmadığını vurgulayan

¹⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327; Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 80-83.

¹⁹ Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fî ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'râz*, nşr. Sâmî Nasr Latîf-Faysal Büdeyr Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1975), 171; Bulğen, *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 99.

²⁰ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451.

²¹ Ebû'l-Hüseyn Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red âla İbn Râvendî el-mülhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitab, 1993), 34.

²² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 304; Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115.

²³ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451.

²⁴ Çelebi, "Nazzâm", 32/ 467.

²⁵ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11, 81-82; Bazı cisimler bazı cisimlerin içine tedâhül (müdâhale) yoluyla gizlenir. Tedâhül, iki cisimden birinin diğerinin içine girmesine denir. Böylece o iki cismin tuttuğu yer, tek olur. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481. Eş'arî, iki cisimden birinin mekânının ya da mahallinin diğer cismin de mekânı olmasını tedâhül olarak nitelemiştir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327.

²⁶ Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

Nazzâm, bunların tümünün bir cisimde aynı anda mevcut olan ve zıtları ile bir arada bulunan cisimler olduğunu ifade eder.²⁷ O, cismin içinde iç içe bulunan bu zıt alt bileşenlerin yerleşim biçiminin, ölçüsü az kuvveti çok olanın, ölçüsü çok kuvveti ağır olanı işgal etmesi şeklinde olduğunu belirtir.²⁸

Nazzâm, cismi oluşturan cisimlerin, alt bileşenlere (cisim) ve bu bileşenlerin de yine alt bileşenlere ayrılacağını söyler. Bu nedenle cismin içindeki bileşenler sınırsız sayıdadır.²⁹ O, cismin içindeki her bir bileşenin (cismin) bir tabiatı olduğunu belirtir.³⁰ Nazzâm'a göre cismi mahallinde tabiatıyla birlikte yaratan Allah'tır. O, cisimden tabiatı icabı meydana gelen her bir fiilin yaratılış gereği cisimde bulunduğunu söyler.³¹ Bir mahalle sahip olan cisimlerin her bir fiili, yaratılıp ortaya çıkarılması sebebiyle Allah'ın fiilidir. Evrendeki tüm fiziksel hareketlerin Allah'ın yaratmasıyla cismin tabiatına (doğasına) uygun olarak meydana geldiğini kabul eden³² Nazzâm, Allah'ın taşta taş olma tabiatını verdiğini ve bu tabiatla onu yarattığını ifade eder. Bu nedenle taş atıldığı zaman gider, ama atılma kuvveti son noktaya ulaştığında tabiatı gereği yere düşer.³³ Kâdî Abdülcebbar da Nazzâm'ın, cismin mahallinde bulunmasını sağlayanın ve ona tabiatını verenin Allah olduğu görüşüne sahip olduğuna işaret eder.³⁴

Nazzâm, cismin ve alt bileşenlerinin tek bir mekân/yer işgal ederek bu şekilde iç içe bulunmalarına kümûn adını verir. Nazzâm'ın kümûn düşüncesine göre insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız nesnelere bir anda (tek seferde) var olmuş ve Allah, eşyanın büyük bir kısmını bazısının içine gizlemiştir. Zaman bakımından öncelik ve sonralık eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışındadır.³⁵ Bu nedenle Nazzâm, eşyanın içinde gizli olarak bulunan eşyaların ortaya çıkışını yaratma olarak değil, "zuhûr" olarak adlandırır. Bu durumda Nazzâm'a göre kümûn, cismin içindeki nesnelere iç içe geçerek tek bir mekânı işgal etmeleri; zuhûr ise, cismin içinde gizli olarak bulunan bu nesnelere gizlendikleri yerden tabiatlarına uygun olarak cismin dışına çıkışlarını ifade eder.

Kümûn teorisine göre cisimler, cismin içinde zıddıyla iç içe geçmiş bir halde, birbirlerine kuvvet uygulayarak bir arada bulunur. Nazzâm, hafifin ağırla, rengin, tat ve kokuyla iç içe geçtiğini ve bunların her birinin cisim olduğunu söyler.³⁶ Cismin içindeki cisimlerin

²⁷ Josef Van Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", çev. Mehmet Bulgen, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 278.

²⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 327.

²⁹ "Hiçbir bileşen yoktur ki onun bir cüzü olmasın. Hiçbir kısım yoktur ki onun bir kısmı olmasın. Hiçbir bölme yoktur ki onun da bir yarısı olmasın. Bir cüzün sonsuza kadar parçalanması mümkündür. Bölünme açısından bir sonu yoktur." Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 304; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586.

³⁰ "Allah cismi, içinde yaratılış gereği bu (tabiatın) fiilini bulunduracak şekilde yaratır. Bu tabiatın fiilinin çıkmasını gerektiren bir sebebin ihdâs edilmesiyle fiil, cisimden zorunlu olarak meydana gelir." Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 476.

³¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 476.

³² Hayyât, *el-İntisâr*, 46-47; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591-592.

³³ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 360; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64-65.

³⁴ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muhit*, 386.

³⁵ Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında İbnü'r-Râvendî'nin Nazzâm'a ait olarak verdiği görüşe göre Allah, insanları, bitkileri, hayvanları ve cansızları bir vakitte yaratmış, Âdem'in ve annelerin yaratılması çocuklarının yaratılmasından önce olmamıştır. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65.

³⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 327.

birbirleriyle olan etkileşimini, araz olan hareket ve sükûnla açıklar.³⁷ O, hareketi, cismin içinde var olan i'timâd hareketi ve cismin yerini değiştirme (intikal veya nukle) hareketi olmak üzere iki kısma ayırır.³⁸ Ona göre i'timâd hareketi, cismin içinde bulunan ve cismin içindeki karşıtların birbirlerine uygulamış olduğu itme-çekme hareketidir.³⁹ Bu hareket, aslî bir hareket olup arızî bir hareket değildir.⁴⁰ O, bu söylemiyle i'timâd hareketini, cismin yaratıldığı andan itibaren karşıt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları bir hareket olarak görür.⁴¹ Bu nedenle ağırlık-hafiflik, beyazlık-siyahlık, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-ekşilik, yaşlık ve kuruluk gibi birbirinin karşıtı olan alt bileşenler (unsurlar), aynı şekilde birbirinin karşıtı olmayan kırmızılık, sarılık, yeşillik, tatlar ve kokuların her biri birer cisimdir ve bunların tümü bir cismi oluşturarak sürekli bir şekilde birbirleri üzerinde etkide bulunur.⁴² O, Allah'ın cismi yaratması esnasında cismin sakin olduğunu⁴³ ve sükûnun kaybolan bir hareketi değil, i'timâdî bir hareketi gösterdiğini⁴⁴ savunur.⁴⁵ Ona göre her cismin içinde yer alan tüm alt bileşenler hareket halindedir ve bu hareket sayesinde nesnenin iç dinamiği sağlanarak denge oluşur. Cismin içindeki bu hareketlilik, karşıt bileşenlerin birbirlerine karşı gösterdiği dirence bağlı olması nedeniyle o, bileşenlerin çiftlerden oluştuğunu öne sürer.⁴⁶ Cismin yer değiştirme veya mekândan intikal hareketi⁴⁷ ise, cisme dışarıdan gelen bir etkiyle içeride bulunan cismin yerini değiştirme hareketi olarak kabul edilebildiği gibi⁴⁸ bir bütün olarak bir cismin bir mekândan başka bir mekâna taşınması olarak da ifade edilebilir.⁴⁹

Nazzâm, cismin içinde bulunan ağırlık-hafiflik, sıcaklık-soğukluk gibi sayılamayacak kadar çok karşıt alt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle cismin

³⁷ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64.

³⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347.

³⁹ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/ 585.

⁴⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/12; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586, 588.

⁴¹ Nazzâm'ın bu düşüncesi Aristoteles'in her bir varlığın kendi içinde bir hareket ve durağanlık taşıdığını söylemesiyle benzerlik gösterir. Nesnede hareketin ve tabiatın (doğa) bulunduğunu belirten Aristoteles, nesnenin doğası gereği içinde hareketi bulundurduğunu ve bu hareketin bir amaca yönelik olduğunu belirtir. Bk. Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001), 193a-194a.

⁴² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 309; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65; Nazzâm, sıcak ve soğukun birbirine zıt olduğunu ve onların kendi kendilerine bir yerde birleşemeyeceklerini söyler. "Cisimleri birbirinin içine geçmiş bir halde bulan kimsenin, onları bir araya getiren ve tabiatlarının aksine onları birleşmeye zorlayan biri olduğunu bilir. Zorlama ve engel altında olan şey, zayıftır. Onun zayıf olması ve zorlayanın idaresi altına girmesi, cismin hâdis olduğuna yani sonradan yaratılan olduğuna delildir. Zorlanan şeyin zayıf olması ve o zayıf olduğundan zorlayanın onu yönetmesi, onun muhdes olduğunu ve birinin onu ihdas ettiğini ve yarattığını ispat eder." Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 46.

⁴³ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 445.

⁴⁴ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 164. O, bu durumu Allah'ın cismi yaratması esnasında cismin, ancak i'timâd hareketi ile müteharrik olduğunu söyleyerek ifade eder. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 445.

⁴⁵ Nazzâm aslında hareketle birlikte sükûnun da araz olduğunu söylemiş, fakat lügatte harekete sükûn da denilebileceğini söyleyerek aslında tek araz olan hareketi kabul etmiştir. Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 163-164.

⁴⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/12; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/586, 588.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 346-347.

⁴⁸ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 324-325. Diğer kelâmcılar hareketten yer değiştirmeyi anlarken, Nazzâm her türlü değişimi hareketin kapsamı altına alır. Bk. Yunus Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak-Haziran, 2014), 160.

⁴⁹ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/585.

içindeki dengeyi sağladıklarını, bu şekilde bir iç dinamik oluşturduklarını⁵⁰ ve birbirlerine kuvvet uygulayarak bir arada bulduklarını söyler. Ona göre cismin içinde gizlenerek iç içe geçen alt bileşenler cismin veya nesnenin tabiatını oluşturur.⁵¹ O, cisimde bulunan her bir alt bileşenin de gücü oranında cismin içindeki harekete katılacağını, bu hareketin sonunda her bir cismin doğal kaynağına varmaya çalışacağını belirtir. Ona göre bütün nesnelere, kaynağına yani geldiği yere varma hedefindedir.⁵² Bu nedenle odundaki küller, su ve toprağa doğru; ateş ise, yukarı doğru bir hareket halindedir.⁵³ Hafifin özelliğinin yükselmek; ağırın özelliğinin ise, aşağıya düşmek olduğunu söyleyen Nazzâm'a göre, hafif serbest kaldığında Allah'ın ona verdiği tabiat gereği yükselir, ağır serbest kaldığında da Allah'ın ona verdiği tabiat gereği aşağı iner.⁵⁴ Bir taşın salıverildiğinde düşmesi, suyun serbest bırakıldığında aşağı doğru inmesi ve alevin yukarı doğru yükselmesinin sebebi de budur.⁵⁵

Nazzâm, her nesnenin ilk kaynağına yönelme hedefi içinde olmasını evrende kurulu dengenin devam etmesinin sebebi olarak görür. Sıcaklığın güneşe doğru gitme hedefinde olması, suyun buharlaşmasını; suyun buharlaşması ise, yerdeki ve denizdeki hayvanların tuza dönüşmelerini sağlar. Böylece tuz da toprağa yani kaynağına dönme fırsatını bulmuş olur.⁵⁶ Suyun buharlaşmasıyla bulutların oluşması ve bulutlardaki suyun kaynağına dönme hedefinde olması ise, evrende mevcut olan su miktarının her zaman belli bir ölçüde kalmasını sağlar.⁵⁷

Nazzâm, nesnelere hareket halinde olduğunu söylerken nesnelere mevcut olan hareketin aynı türde olmadığına ve her birinin farklı bir hareket içinde olduklarına dikkat çeker. O, farklı nesnelere farklı şekilde hareket etmelerinin nedeninin nesnenin tabiatı, bulunduğu ortam ve nesnenin içindeki karşıt (zıt) alt bileşenlerin birbiriyle olan ilişkilerinden kaynaklandığını savunur. Bu üçünün bir arada bulunması, nesnenin hareketinin diğer nesnelere farklı olmasını sağlar. O, her nesnenin tabiatında bulunana göre harekete geçmesini kaynağına yönelme olarak ifade eder, fakat bunun tek başına yeterli olmadığını, ortamın da burada belirleyici bir role sahip olduğunu belirtir. Ona göre su altına konulmuş içi hava dolu su tulumunun yukarı çıkma eğiliminde olması bu duruma örnek gösterilebilir. Tulumun yukarı çıkma eğiliminde olmasının iki sebebi vardır: Tulumun içindeki havanın ilk kaynağına yani tabiatına varma hedefinde olması ve sıkıştırmanın içeride meydana getirdiği tepkime hareketi.⁵⁸

⁵⁰ Cengiz, *Doğa ve Öznellik*, 42.

⁵¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/11-12.

⁵² Burada Câhız, Nazzâm'ın bu konuyla ilgili görüşünü verirken "ilk tabiat"ına dönüş kavramını kullanır ve "Hava çok hızlı bir şekilde ateşe dönüşür, daha sonra hava ilk tabiatına hızlıca dönüş yapar." der. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/15.

⁵³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/589.

⁵⁴ Hayyât, *el-Intisâr*, 40.

⁵⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/39; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan" 5/584.

⁵⁶ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/584.

⁵⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/39; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591.

⁵⁸ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan" 5/584-585. Hava ve su gibi doğal ortamın etkisiyle hareketin sürekli olduğunu ve hareketin itme anlamına geldiğini söyleyen Nazzâm'ın, Aristoteles'in hareket görüşüne benzer bir düşünceye sahip olduğu öne sürülebilir. Çünkü Nazzâm'a göre tüm cisimler, hava içerisinde ya aşağı ya da yukarıya doğru bir hareketindedir. Hareket ise, nesnenin bir itme hareketine maruz

Nazzâm, cismin içinde bulunan alt bileşenlerin birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketi ile oluşan denge halinin, cismin dışından gelen bir etkiyle bozulacağını söyler. Ona göre cismin içindeki denge hali devam ettiği sürece cisim aynı kalır. Cisme ancak dışarıdan bir etki gerçekleştiğinde, yani dışarıdan yaklaşan veya yaklaştırılan bir cismin içerde denge halinde bulunan alt bileşenlerden birini etkilemesi ve alt bileşenin kendisini etkileyen bu dış cisimle birleşmesiyle cismin denge hali bozulur.⁵⁹ O, cismin içinde kümûn halindeyken dışarıdan gelenin etkisiyle dengenin bozulup içerdeki alt bileşenin veya bileşenlerin dışarı çıkışına zuhûr adını verir.

Nazzâm tarafından savunulan kümûn, cismin içinde gizlenerek ve birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketiyle ya da i'timâd hareketiyle denge halinde bulunan cisimleri ve alt bileşenlerini ifade ederken; zuhûr, cisme dışarıdan gelen bir etkinin cismin içinde bulunan alt bileşenlerden birini veya bir kaçını etkilemesiyle alt bileşenlerin bulunduğu yerden cismin dışına çıkışını yani nukle (intikâl) hareketini ifade eder.

Nazzâm'ın savunduğu kümûn-zuhûr teorisine göre nesnelereki değişim, nesnenin içindeki dengenin bozulmasıyla gerçekleşir. Bu dengenin bozulması, Allah'ın doğrudan müdâhalesi ve arazları yaratmasıyla değil⁶⁰, bileşik ve zıt halde bulunan cismin içindeki tabiatların dengesinin bozulmasıyla yani cismin içinde gizlenmiş halde bulunan alt bileşenlerden birinin veya birkaçının cismin dışına çıkışlarıyla (zuhûr) gerçekleşir.⁶¹ Denge halinde bulunan cismin tabiatı, cisimde gizli olarak bulunan bu özelliklerden birinin veya birkaçının zuhûr edişiyile değişime uğrar. Buna alt bileşenleri denge halinde olan pamuk, elbise ve odunu örnek veren Nazzâm, onlardaki değişimin de mevcut dengenin bozulmasıyla gerçekleştiğini öne sürer. Bu durumda pamuk, elbise ve oduna ateş yaklaştırıldığında onların yanması, dışarıdan gelen bir ateşle değil, onlarda mevcut ve denge halinde bulunan gizli ateşin nesnenin dışına çıkması sebebiyledir. Normal şartlarda cismin içinde gizlenmiş olarak bulunan ateşe, yine cismin içinde gizlenmiş olarak bulunan soğukluk tarafından itme-çekme hareketi uygulanması nedeniyle -cisim denge halinde bulunduğu için- ateşin cismin dışına çıkması mümkün değildir. Cismin içinde soğukluk tarafından baskılanan veya engellenen bu ateş, cismin dışından gelen bir ateşle birleşip ondan destek aldığı anda, cismin dışına çıkmasına engel olan ve kendisine kuvvet uygulayan

kalmasıdır. Aristoteles ise, cisme dışarıdan bir kuvvetin uygulanmasıyla sağlanan zorlamalı hareketlerde kuvvetin uygulanmasından sonra cismin hareketinin bir süre daha devam ettiğini söyler. Ona göre cismin hareketini sürekli kılan, ortam yani kendi ifadesiyle hava ve su gibi doğal unsurlardır. O, fırlatma hareketinin de bir itme hareketi olduğunu ve ilkesini başka bir nesneden aldığı belirir. Bk. Cengiz, "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi", 164-165.

⁵⁹ Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/282-283.

⁶⁰ Cevher-araz teorisini savunan Ebû'l-Hüzeyl, kendi kendine hareket ve sükûn kabiliyeti bulunmayan cevherleri yaratanın, cevherleri bir araya toplayıp cismi oluşturmanın Allah olduğunu söyler. Ona göre Allah tarafından her an yaratılıp yok edilen âlemde tüm hareket ve değişim, Allah'ın fiilidir. Nesnelereki değişim ise ya Allah'ın doğrudan yaratması ya da nesnede var olanın ziddini yaratmasıyla gerçekleşir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 313, 568; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451.

⁶¹ Bu konuda onu eleştirenlerden biri de İbn Sînâ'dır. İbn Sînâ'ya göre maddenin yapısında ve özelliğinde geçerli olan kümûn değil, değişim ve dönüşümdür (istihâle). Maddeye dışarıdan bir özellik karışmadığı gibi madde içinde saklı bulunan bir cisim veya nitelikten de söz edilmesi mümkün değildir. Madde, ancak değişime uğrayarak farklı bir cisme dönüşür veya değişik bir nitelik kazanır. Bk. Yusuf Şevki Yavuz, "Kümûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002), 26/552.

soğukluğa baskın gelerek zuhûr eder yani cismin dışına çıkar.⁶² Bu durumda odunun yanması oduna yaklaştırılan ateş nedeniyle değil, odunun içinde gizlenen ateşin engelden kurtulup dışarı çıkması sebebiyledir.⁶³ Ateş oduna yaklaştırıldığında gerçekleşen olay, içerdeki soğukluğun azaltılması değil, dışarıdaki sıcaklığın içerdeki sıcaklığa eklenmesidir.⁶⁴ Bu olayda cismin dışına çıkanlar yani zuhûr edenler, ateş, su, duman ve küldür. Bunlar tek başına değil, hepsi bir arada bulunurlar. Ayrıca her biri nitelik değil, cisimdirler.⁶⁵ Nazzâm, bu görüşü nedeniyle sürtünmeyle ateşin ortaya çıktığını kabul etmemiştir. Çünkü o, ateşin odunda diğer karışımlarla birlikte gizli bir şekilde bulunduğunu ve hareket halinde olduğunu söyler.⁶⁶

Nazzâm, sıcak olan bir cismin soğumasını da benzer bir şekilde açıklar. Cismin içinde birbiriyle etkileşim ve denge halinde sıcaklık ve soğukluk bulunur. Dışarıdan gelen soğukluk, içeride sıcaklık tarafından baskılanmış durumda bulunan soğuklukla birleşerek soğukluğun baskıdan kurtulmasını ve gizlendiği yerden çıkmasını sağlar. Bu durumda cismin içinde kalan sıcaklık soğuğa dönüşmemiş, sadece cismin içinde bastırılmış bir şekilde gizlenmiş olur.⁶⁷ İçerde gizli halde bulunan sıcaklık, sadece soğukluk tarafından değil, aynı zamanda odunun içinde yer alan bütün cisimler tarafından da baskı altında tutulur. Çünkü cismin içinde bulunan diğer cisimler, kısıtlı da olsa bu çabanın içinde yer alır.⁶⁸ Bazen bu değişim, yağda fitille yanan bir lambanın durumunda olduğu gibi yavaş ve belli belirsiz; bazen de gözle görünür biçimde (odunun yanması örneğinde olduğu gibi) hızlı bir şekilde gerçekleşebilir.⁶⁹

Nazzâm, tabiatları farklı olan cisimlerin kendiliğinden bir araya gelemeyeceklerini, onları bu şekilde birleşmeye zorlayan bir varlığın olması gerektiğini savunarak karşıt cisimlerin (zıt alt bileşenlerin) bir araya gelerek cisimleri oluşturmasını, Allah'ın varlığının kanıtı olarak ileri sürer.⁷⁰ Ona göre onların tabiatlarının zıtlığına rağmen bir arada bulunmaları zayıf olduklarını; zayıf olmaları ise, hâdis olduklarını gösterir. Bu nedenle cisim gibi zayıf ve hâdis olan bir varlığın cismi oluşturması mümkün değildir. Nazzâm'a göre sıcak ve soğunun birbirine zıt olmalarına rağmen tek bir cismin içinde yer aldığını gören kişi,

⁶² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/20-21; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

⁶³ Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁶⁴ Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591. Nazzâm bu teoriye uygun olarak yılan zehirini örnek verir. Ona göre zehirlenme sırasında ölüme neden olan yılanın bedeninde bulunan zehir veya onun içinde zehir olmayan bir bedenle karşılaşması değildir. Yılanda mevcut olan zehir, ancak içinde zehir olan bir vücudu etkileyebilir. Zehir, insanın vücuduna temas ettiğinde zıddı tarafından engellenmiş olan zehirle birleşerek engelleyene üstün gelir ve vücudun zarar görmesine neden olur. Bu nedenle yılan tarafından sokulan insanlar yılanın zehrinden değil, vücutlarındaki zehir sebebiyle (vücuttaki zehirin dışarıdan gelen zehirle birleşmesi neticesinde) ölürlür. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/21; Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 166.

⁶⁵ Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁶⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/81-82; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/589.

⁶⁷ Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 278.

⁶⁸ Ess, "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi", 282-283.

⁶⁹ Lambadaki değişim, sadece sabah yağ bittiğinde ve fitil karardığında anlaşılabilir. Bk. Ess, "Abû Eshâq al-Nazzâm", 1/277-278.

⁷⁰ Bu konuyu Nazzâm şu şekilde ifade eder: "İkisi arasında zıtlık ve uyumsuzluk bulunan sıcak ve soğunun tek bir bedende toplanmış olduğunu gördüm. Böylece her ikisinin aynı olduğu için bir araya gelmediklerini anladım. Zira her ikisinin cevherindeki farklılığa rağmen onların hakkından gelen, özellikleri birbirine karşıt olmasına rağmen o ikisini bir araya getiren, onları yoktan var edendir. Bu durum zıtlıklarına rağmen onları bir arada tutan ve toplayan bir yaratıcısının olduğuna işaret eder." Bk. Hayyât, *el-Intisâr*, 46.

onların kendi kendilerine bir yerde birleşemeyeceklerini, onları birleştiren birinin olması gerektiğini ve tabiatlarının aksine onların birleşmeye zorlandığını fark eder.⁷¹ Bu nedenle Nazzâm, Allah tarafından içinde tüm zıtlıkları barındıracak şekilde yaratılan cisimlerin, insanlar tarafından üretilmelerinin mümkün olmadığını ifade eder.⁷²

1.1. Yaratma

Nazzâm cisimlerin tek bir mekânda iç içe geçmiş bir halde birbirlerini etki-tepki hareketi göstererek dengede kalmalarını ve dengenin bozulmasıyla birlikte nesnedeki değişimleri Allah'ın fiili olarak kabul eder. Çünkü o, tabiatın Allah'ın emrinde ve gözetiminde hareket eden bir âlet olduğunu ve cismin her bir fiilinin, o cisimdeki tabii istidata uygun bir biçimde Allah'ın fiili olarak gerçekleştiğini öne sürer.⁷³

Cisimlerin dengede olduklarını ve dengenin bozulmasıyla birlikte değişime uğradıklarını öne süren Nazzâm'a göre cismin denge hali ve dengenin bozulması, "Allah'ın sürekli yeniden yaratmasıyla mı, yoksa tabii sebepliliğe bağlı olarak mı gerçekleşir?" sorusu, Nazzâm'ın değişimi nasıl açıkladığını bilmemize yardımcı olur. Bu konuda Nazzâm'a ait olduğu öne sürülen iki çelişkili görüş mevcuttur. Bunlardan birincisinde Nazzâm'ın, cisimlerdeki denge halinin ve değişimin sürekli yeniden yaratmayla gerçekleştiğini kabul ettiği öne sürülür. Onun bu görüşe sahip olduğu kabul edildiği takdirde hocası Ebü'l-Hüzeyl'le benzer düşünceyi paylaştığı ortaya çıkar. Çünkü Ebü'l-Hüzeyl, cisimlerdeki değişimin cisme yüklenen arazlarla gerçekleştiğini, bu arazların sürekli yeniden yaratıldığını ve değişimin ya Allah'ın doğrudan yaratması ya da nesnede var olanın ziddını yaratmasıyla gerçekleştiğini savunur.⁷⁴ Diğerinde, insanın dışındaki varlıklarda meydana gelen her türlü değişimi, tabiatı gereği Allah'ın fiili olarak kabul etmesi nedeniyle tabii sebepliliği savunur gibi görünür. Birinci görüşle ilgili aktarım Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî tarafından yapılmıştır. O, Nazzâm'ın Allah'ın gökleri ve diğer yaratılmışları kâim kılmaksızın ve sonra iâde etmeksizin her vakitte yarattığı düşüncesini Câhız'ın ona atfettiğini söyler.⁷⁵ Câhız'dan geldiği söylenen bu bilgiye göre Nazzâm, Allah'ın âlemi ve

⁷¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 46.

⁷² Ess, "Abü Eshâq al-Nazzâm", 1/ 277-278.

⁷³ Takıyyüddin Muhtar b. Mahmûd el-Ucâli en-Necrânî, *el-Kâmil fi'l-istiksa fi mâ belegana min kelâmi'l-kudema*, thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid (Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999), 377; Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

⁷⁴ Ebü'l-Hüzeyl, Allah tarafından her an yaratılıp yok edilen âlemde tüm hareket ve değişimlerin Allah'ın fiili olduğunu savunur. O, tüm âlemin Allah tarafından yaratıldığını, cevherlerde cevherin özelliğini belirleyen bir tabiatın bulunmadığını ve bazı arazlar hariç, diğer arazların her an yeniden Allah tarafından yaratıldığını kabul eder. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin*, 313, 358-359, 366, 568; Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 451, 455, 464; Ebü Mansûr Abdu'l-Kâhîr b. Tahir et-Temîmî el-Bağdâdî, *Kitâbu Usûli'd-dîn* (İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1346/1928), 50.

⁷⁵ "Allah gökleri ve diğer yaratılmışları kaim kılmaksızın ve sonra iade etmeksizin her vakitte yaratır." Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 513. Atomcu kelâmcılar hareketi bir mekândan diğerine önceki mekânda tamamen yok olma (adem), sonrakinde aniden ortaya çıkma (iâde) şeklinde açıklarlar. Bk. Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 87. Bu durumda Nazzâm, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'de geçen ifadesiyle nesnenin bekâ halinde bulunmasını kabul etmediği gibi yok oluşunu da kabul etmemiş olur. Burada Nazzâm'ın sürekli yaratılma ile kastı, cismin içindeki hareketliliğin Allah tarafından bekâ hali olmaksızın ve yok oluş gerçekleşmeksizin devamlı olduğunu ifade etmek olarak anlaşılabilir. Benzer bir ifadeyi Bağdâdî de Câhız'ın rivayeti olarak verir: "Nazzâm, cevher ve cisimlerin sürekli olarak yenilendiği görüşündedir. Allah dünyayı ve içindekileri her durumda yok etmeksizin ve iade olmaksızın yaratır." Bk. Abdülkâhîr b. Tâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995), 141.

içindeki nesnelere her an ve sürekli olarak yarattığını kabul etmiş gibi görünmektedir. Bu aktarımın bir benzeri Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) *Makâlât*'ında da mevcuttur.⁷⁶ Fakat Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, diğer Mu'tezilî düşünürlerin bu tarz bir söylemin Nazzâm'a ait olma ihtimalini zayıf bulduklarını ve kendisinin de bu görüşü benimsediğini belirtir. Bu konuyla ilgili yaptığı açıklamada, Nazzâm'ın yaşadığı dönemde Allah'ın yaratmasıyla ilgili âyetleri Kur'an'dan işitip bu tarz görüşe sahip olan bir topluluğun bulunduğunu ve bu topluluktan bir kişinin buna yakın bir durumu onun sözü gibi aktarmış olabileceğini ifade eder.⁷⁷ Çünkü böyle bir söylemin kabulü, Nazzâm'ın sürekli yeniden yaratmayı kabul ettiği ve değişimleri yeni yaratılışlar olarak gördüğü anlamına gelir. Fakat bu durum onun Allah'ın insanları, bitkileri, hayvanları ve cansızları bir vakitte yarattığı, eşyanın büyük bir kısmını bazısının içine gizlediği, zaman bakımından öncelik ve sonralığın eşyanın yaratılışında değil, gizlendikleri yerden ortaya çıkışında gerçekleştiğini savunduğu kümûn ve zuhûr teorisiyle çelişmektedir. Ayrıca o, eşyanın gizlendikleri yerden ortaya çıkışını da yaratma olarak değil, zuhûr olarak isimlendirir.⁷⁸

Diğer görüş ise, Takiyyuddîn en-Necrânî'nin⁷⁹ (ö. VII/XIII. yüzyıl) *el-Kâmil* adlı eserinde yer alır. O, Nazzâm'ın sürekli yeniden yaratma görüşüne sahip olmadığını şu sözleriyle ifade eder: “Nazzâm, cismin sürekli olarak hüdüls bulacağını iddia etti. Eğer bu şekilde olmasaydı, ses gibi cisimlerin varlığından sonra mâdûm olarak kalması gerekirdi. Halbuki onun buradaki muradı (kastettiği) felsefecilerin görüşü olan cisimlerin bekâ hali için bir müessire muhtaç olmalarıdır. Oysaki bunu ondan aktaran kişi onun Allah'ın sürekli olarak cisimlerin meydana gelişini yenilediği (cisimlerin sürekli olarak yeniden yaratıldığı) görüşünde olduğunu zannetmiştir.”⁸⁰ Görüldüğü üzere bu aktarımda Nazzâm'ın söyleminin yanlış yorumlandığı ve onun sürekli yeniden yaratmayı savunmadığı anlaşılmaktadır. Bu durumda onun görüşü sürekli yeniden yaratma değil, varlıkların sürekliliğini/devamlılığını sağlama yani Allah'ın varlıkların bekâ halinde kalmalarını sağlaması şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁸¹ Bu nedenle Nazzâm'ın görüşüne, Allah'ın varlıkları gözetim altında tutarak devamlılığı sağlaması anlamında “sürekli yaratma” denilebilmesi mümkündür. Takiyyuddîn en-Necrânî'den gelen bu

⁷⁶ “Nazzâm, cevher ve cisimlerin her an yenilendiğini savunur. Ona göre Allah dünyayı ve içindekileri yok etmeden ve yoktan var etmeden her an yaratır.” Bk. Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 513; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 404.

⁷⁷ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 513.

⁷⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 51-52; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 65.

⁷⁹ Takiyyüddîn en-Necrânî, Mu'tezile'nin Kâdî Abdülcebbar ve öğrencilerinden Ebü'l-Hüseyn el-Basrî çizgisinde Basra ekolüne bağlıdır. Kaynaklarda İbnü'l-Melâhimî'nin öğrencisi olduğu zikredilir. Ölüm tarihi kesin belli değildir. İlk dönem Mu'tezilî kelâmcıların tabiat felsefesini önceleyen yaklaşımlarına karşılık o, Ebü Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerini benimsemiştir. O, *el-Kâmil* adlı eserinde Mu'tezilî âlimler arasındaki ihtilafı konulara değinmiş ve farklı görüşlere yer vermiştir. Bk. Özcan Taşçı, “Necrânî, Takiyyüddîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/508-509.

⁸⁰ فظن الحاكى أنه يذهب إلى تجدد حدوث الجسم حالاً بعد حال (Bu durumu aktaran kişi, Nazzâm'ın cismin sürekli olarak meydana gelip yenilendiği görüşünde olduğunu zannetti.) Bk. Necrânî, *el-Kâmil*, 377.

⁸¹ İbn Sînâ, evreni yaratan neden, evren nedenli ise yaratan kâinatı yarattıktan sonra kâinatın kendisine ihtiyacı kalmadığını öne sürenlere, tanrının varlığının zorunlu ve sürekli olduğunu ve kâinatın daima tanrıya muhtaç olduğunu söyleyerek cevap verir. Gerçek nedenli ile neden ayrılmaz. Nedenli daima gerçek nedenine muhtaçtır. Neden daima yaratansa nedenli de daima yaratılmış olarak varlığını devam ettirir. Bu durumda sürekli yeniden yaratma değil, tek yaratmanın devamı vardır. Bk. Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974), 151.

aktarım aynı zamanda onun tabiat teorisinde yer alan kümûn ve zuhûr görüşüne de uygundur.

Bu ikinci görüş esas alındığında Nazzâm'ın sürekli yeniden yaratmayı reddetmesi ve sürekli yaratmayı kabul etmesi⁸² öncelikle değişimleri yeni yaratılışlar olarak değil, bi'l-kuvve olanın bi'l-fiil hale geçmesi olarak görmesi anlamına gelir. Bu durumda potansiyel varlıkların meydana gelişi doğrudan Allah tarafından değil, yaratılış anında Allah'ın eşyaya koymuş olduğu tabiat tarafından gerçekleştirilir.⁸³ O, bu görüşüyle tabiatı aslî bir fâil olarak değil, Allah'ın gözetiminde fiilin meydana geldiği bir vasıta olarak görür. Ona göre tabiatta düzenli olarak meydana gelen değişim ve olgular, Allah'tan bağımsız fiiller değil, Allah'ın gözetimi altında genel işleyişe göre oluşan genel kurallardır. Bu nedenle Nazzâm'ın, tamamen Allah'tan bağımsız olarak nesnenin tabiatından kaynaklanan zorunluluğu savunduğunun söylenmesi mümkün değildir. Çünkü nesnedeki tabiat, Kâdî Abdülcebâr'ın yukarıda öne sürdüğü şekilde tam anlamıyla bağımsız değil, Allah'ın gözetiminde faaliyetini sürdüren bir aracı konumundadır.

Nazzâm'ın sınırsız sayıda bölünen ve tek bir mahalde iç içe bulunan cisimler görüşü, birbirlerini etkilediğinden ve bu etkileşimin sebepliliği çağrıştırması nedeniyle⁸⁴ atomcu görüşü savunanlar tarafından zorunlu nedenselliğe sebep olduğu gerekçesiyle eleştirilmiştir. Atomcu görüşü savunanlar etkileşime engel olması amacıyla cevherlerin bir cisimde birleşmelerinin tedâhül (iç içe geçip kaynaşma) ile değil, mücâvere (yan yana gelme) ile olması gerektiğini öne sürerler.⁸⁵ Cisimlerin tek bir mekânda tedâhül (iç içe geçme) yoluyla bulunduğunu kabul eden Nazzâm'a karşı Ebü'l-Huzeyl, Bişr b. Mûtemir (ö. 210/825) ve Bağdat Mu'tezilesi'nin tümü zeytinyağının zeytinde, susam yağının susamda bulunmasının tedâhül yoluyla değil, mücâvere (yan yana gelme) yoluyla olduğunu savunurlar. Bu nedenle Nazzâm'ın savunduğu kümûn teorisi ile onların savunmuş

⁸² Allah'ın varlıkların bekâ halinde kalmalarını yani sürekliliklerini sağlaması anlamında sürekli yaratma, Nazzâm'a göre karşıt ve farklı cisimlerin bir araya gelmiş olması, onların hareket içerisinde ve dengede kalmaları demektir. Nazzâm'ın cisimlerin içinde var ve devamlı olarak kabul ettiği bu i'timâd hareketini, sürekli yaratma veya Allah'ın gözetim altında tutması olarak değerlendirmek mümkündür. Bk. Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591.

⁸³ Demir, *Kelâmda Nedensellik*, 108-110.

⁸⁴ Wolfson, o dönemde maddenin sonsuzca bölünebilirliğine inananların sebepliliği kabul ettiklerini söylerken Nazzâm'a işaret eder. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 359.

⁸⁵ İbn Metteveyh tedâhülün kabul edilmesi durumunda ortaya çıkabilecek sorunları görünür olgulardan açıklamaya çalışır. Ona göre eğer cisimlerin iç içe girdiği kabul edilirse, o zaman kayalık bir dağın içine girip arkasından çıkmak mümkün olduğu gibi, aynı şekilde ışığın duvara tedâhülünden dolayı duvarın arkasındaki şeylerin görünür olması da gerekecektir. Bk. İbn Metteveyh, *et-Tezkire*, 49-50; Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, 102. Onların görüşüne göre bu parçaların birbirlerinden ayrı ve müstakil olmaları yan yana gelen cevherlerin birbirlerini etkilemeksizin cisimleri oluşturmasını sağlamaktadır. Bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Koroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000), 254; İbn Hazm müdâhale ve mücâverenin üç şekilde olacağını söyler: Birincisi, cisimlerden birinin kendi niteliklerinden sıyrılmaması ve diğerinin niteliğine bürünmesidir. Bir parçayı sirkenin içine, et suyuna veya süte atmak gibi. İkincisi, iki cisimden her biri, zâti ve farklı olma niteliklerinden sıyrılar ve birlikte başka niteliklere bürünürler. Nitekim acı suyun yeşil yaprağın suyuna birleştirilmesi gibi. Üçüncüsü, cisimlerden birisi ne zâti özelliklerinden ne de gayri yani farklı kılan özelliklerinden herhangi birisinden ayrılmaz. Bilakis bu niteliklerinin her biri onda devam eder. Nitekim suya ilave edilen zeytinyağı, bir taşın diğer bir taşa bir elbisenin diğer bir elbiseye eklenmesi böyledir. İbn Hazm'a göre müdâhale ve mücâverenin aslı budur. Bk. Ebü Muhammed b. Ali b. Said ez-Zâhiri b. Hazm el-Endelûsî, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 3/790.

oldukları teorideki en önemli fark, cisimlerin gizlenme şeklindedir. Bu konuyla ilgili olarak Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî *Makâlât*'ında Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât'ın (ö. 300/913), "Eğer bunlar mücâvere yoluyla bir araya gelmemiş olsaydı, birbirinin içine geçerek tek bir mahalde meydana gelenleri ayırmak mümkün olmazdı." dediğini ve Nazzâm'a itiraz ettiğini aktarır.⁸⁶

Nazzâm'ın kümûn teorisinde, nesnelerin iç içe geçmiş bir halde olması birbirleriyle etkileşim halinde bulunmasını sağlar, fakat bu etkileşim nesnenin içinde gerçekleşir ve denge bozulana kadar nesnenin olduğu haliyle kalmasını sağlar. Dengenin bozulması ise, nesnenin içindeki bir etkenden değil, nesneye etkileyen dış bir neden sebebiyledir. O, bir mahalle sahip olan cisimlerin her bir fiilinin yaratılıp ortaya çıkarılması sebebiyle Allah'ın fiili olduğunu; evrendeki tüm fiziksel hareketlerin de Allah'ın yaratmasıyla cismin tabiatına (doğasına) uygun olarak meydana geldiğini söyler.⁸⁷ Onun anlayışına göre sebep-sonuç veya neden-sonuç şeklinde meydana gelen tüm değişimler, Allah'ın gözetiminde gerçekleşir. Bu nedenle tabiat, ilâhî müdâhaleye her zaman açık bir konumdadır.

1.2. Faal Tanrı Anlayışı

Nazzâm'ın mûcize anlayışına geçmeden önce onun hakkında İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14) tarafından ortaya atılan Allah'ın kudretini sınırladığı ve Allah'ı matbû ilah kabul ettiğine dair söylemlere de bakılması gerekir. Çünkü onun bu sözleri, Nazzâm'ın tabiatıyla zorunlu hareket eden bir tanrı anlayışına sahip olduğu düşüncesini uyandırmıştır.

İbnü'r-Râvendî Nazzâm'ın, Allah'ın insanlar için en faydalı olanı yaratacağı düşüncesinden hareketle insanlara faydalı olmadığı sürece bir fiil yaratması mümkün olmayan, biri aslah diğeri aslah olmayan iki fiil bulunduğu sadece aslah olanı yapan bir Tanrı anlayışına sahip olduğunu iddia eder. O, bu söyleminden yola çıkarak Nazzâm'ın Tanrı'sının, tabiatıyla zorunlu hareket eden, fiilleri arasında seçme imkânı bulunmayan⁸⁸, fiilini öne alması ve geciktirmesi mümkün olmayan, tek bir tabiatından sadece tek bir fiil meydana getirebilen matbû bir fâil gibi görüldüğünü öne sürer.⁸⁹ Fakat İbnü'r-Râvendî'nin öne sürdüğü bu iddia, doğru değildir. Çünkü Nazzâm, İbnü'r-Râvendî'nin söylediklerinin hilafına âlemin yaratıcısı olan Allah'ın kâdir ve muhtar bir fâil olup bir şeyi yapıp yapmama konusunda tercih/seçim sahibi olduğunu açık bir şekilde ifade eder.⁹⁰ Fakat burada Allah'ın tercih sahibi olmasını Nazzâm, Allah'ın irade etmesi anlamında kullanmıştır. Çünkü o, Allah'ın yaratılmışlar için en faydalı ve en uygun durumu yaratacağı bilgisinin Allah'ın kendisinde mevcut olduğunu ve Allah'ın iradesinin yaratmasıyla aynı anlama geldiğini savunur. Allah'ın iradesini ilmine bağlayarak Allah'ın yaratmayı istemesinin, yaratmasıyla aynı

⁸⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 481.

⁸⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 46-47; Cengiz, "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan", 5/591-592.

⁸⁸ Alî Sâmî Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, trc. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 1999), 2/340.

⁸⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 23.

⁹⁰ Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

anlama geleceğini belirtir.⁹¹ Ona göre Allah, yaptığı her fiilin terkine kâdir olduğu gibi yerine başkasını yapmaya da kâdirdir ve Allah, matbû bir ilah değildir.⁹²

Nazzâm, matbû fâilin yani tabiatıyla zorunlu iş yapanın Allah'tan farklı olduğunu belirtir. O, gücü ve kudreti elinden alınmış olana matbû fâil deneceğini, onun ateşten sıcaklık, kardan soğukluğun oluşması tarzında tek bir fiil türünü yapabildiğini, bunun dışında başka bir fiil yapamadığını ve fiilini terk edemediğini söyler. Matbû fâil, seçim sahibi olmadığı için tercihte bulunamaz ve fiilini de değiştiremez.⁹³ Nazzâm'ın, Allah'ı matbû değil, muhtar bir fâil olarak kabul ettiğine dair görüş, Hayyât *el-İntisâr*'ında şu şekilde ifade edilir: “Nazzâm'a göre Allah bir şeyi yapmaya ve yapmamaya kâdirdir. Bu konuda tercih sahibidir. Sıcak, soğuk, siyah, beyaz, kuru ve yaş gibi yaratmış olduğu bütün şeyler, onları halkın (yaratılmışların) yararına yarattığının işaretidir.”⁹⁴

Allah'ın her şeyi bir amaca bağlı olarak yarattığını kabul eden Nazzâm, âlemi de menfaat (fayda) hedefine yönelik olarak meydana getirdiğini savunur.⁹⁵ O, peygamber göndermenin insanlara faydalı olacağı zamanı bilmesi nedeniyle Allah'ın, başka bir zamanda değil, buna uygun bir zamanda peygamber veya şeriat gönderdiğini söyler. Allah, yaratılmışlar için iyi ve faydalı olanı içinde buldukları durum ve zamana göre belirleyerek her zaman yaratılmışların faydasına olan durumları meydana getirir veya terk eder.⁹⁶

2. Nazzâm'a Göre İlâhî Müdâhale: Mûcize

Mu'tezili âlimler mûcizeyi, Allah'ın ve yaratılmışların gücü altında meydana gelenler şeklinde ikiye ayırırlar.⁹⁷ Nazzâm da Mu'tezile'nin mûcizeler konusunda bu yaklaşımını benimseyerek sadece Kur'an'ın yaratılmışların gücü altında yer aldığını; diğer mûcizelerin ise, Allah'ın kudreti altında yer alan fiil türünde olduğunu belirtir. Nazzâm'ın eserlerinin bize ulaşmaması ve onun düşüncelerinin çoğunun öğrencisi Câhız tarafından aktarılması, Câhız'ın Allah'ın ve yaratılmışların gücü altında yer alan ikili mûcize ayrımını sistematik hale getirmesinde ve örneklendirmesinde Nazzâm'ın etkisi olduğunu düşündürmektedir. Bu nedenle mûcize konusundaki genel yaklaşımlarda Câhız'ın ortaya koyduğu verilerin aynı zamanda Nazzâm'a ait olduğunu söyleyebilmek mümkündür.

Câhız, Mu'tezilî görüşte yer alan ikili mûcize ayrımını sistematikleştirerek âlemde meydana gelen bütün olguları, mümkün ve mümtenî (engellenmiş) olmak üzere iki kategoriye ayırır: O, yaratılmışların gücü altında bulunan, onlardan sürekli olarak meydana gelebilen ve

⁹¹ Nazzâm'a göre Allah'ın eşyayı yaratmayı isteyen yani irade eden olması demek yaratmanın bizzat kendisidir. Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 190.

⁹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64; Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, 64; Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

⁹⁴ Hayyât, *el-İntisâr*, 23-24.

⁹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 252; Çelebi, “Nazzâm”, 32/467.

⁹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 190; Hayyât, *el-İntisâr*, 23. Nazzâm, Allah'ın her zaman yaratılmışların faydasına ve kullarının iyiliğine olan durumları yaptığını savunur. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 25.

⁹⁷ Bâkîllânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 14; Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374; 4/88-90; 6/268-269. İdrak edilme şekline göre mûcizeler ise, duyuyla idrak edilenler (hissî), akılla idrak edilenler (aklî) ve haber verilerek bilinenler (haberî) olmak üzere üç kısımda ele alınır. Bk. Ebû Amr b. Bahr el-Câhız, “Huvecü'n-nubuvve”, *Resâilü'l-Câhız*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beirut: Dâru'l-Ceyl, 1411/1991), 3/266-267, 273; Câhız, *Resâilü'l-Câhız: er-Resâilü'l-kelebiyye*, thk. Alî Bu Mulhim (Beirut: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 2002), 150.

kendilerini dışı vurup tecrübe edilen olgulara “mümkün” adını verir. Yarattılmışların gücü altında yer almayan ve sadece Allah’ın kudreti altında bulunan olgulara ise “mümtenî” olarak isimlendirir. O, mümtenîyi imkânsız anlamında değil, bir illetten dolayı engellenmiş anlamında kullandığını ve mûcizelerin mümtenî kategorisinde meydana geldiğini söyler. Ona göre mümtenî kategorisi de iki kısma ayrılır: Bunlardan birincisi, giderilmesi mümkün olan yani geçici bir illetle engellenenlerdir. O, yarattılmışların gücü altında meydana gelen fiil türündeki mûcizeleri bu grubun altında değerlendirir. Çünkü ona göre bu türde meydana gelen mûcizelerde Allah’ın illeti veya engeli kaldırmasıyla durum, yarattılmışlar için mümkün konumuna girer. Câhız, bu duruma Araplardan evhamın (düşüncenin) alınarak Kur’an’a muâraza etmekten alıkonulmalarını örnek verir. Allah’ın engeli kaldırmasıyla yani Arapların düşüncelerine müdahâle etmemesiyle onların normal yaşamlarındaki hallerine döneceklerini ifade eder. Ona göre bu türde meydana gelen mûcizeler, sarfenin uygulandığı yani Allah tarafından yarattılmışların engellendiği durumlarda söz konusudur. İkincisi ise, giderilmesi mümkün olmayan (kalıcı) bir illetle bulunanlardır. Bu kategorideki mûcizeler, asânın yılanı dönüşmesi gibi Allah’ın kudreti altında bulunup yarattılmışların gücü altında yer almayan türdendir. Câhız, mümtenî kategorisinde engeli barındıran her iki durumun da insanların gücünü aştığı ve Allah’ın kudreti altında yer aldığını belirtir.⁹⁸ Mu‘tezile’nin geneli Câhız’ın sistematik hale getirdiği Allah’ın ve yarattılmışların gücü altında yer alan türde meydana gelen mûcize ayrımını kabul eder. Bâkılânî, Mu‘tezile’nin tamamının ve Eş‘arî âlimlerden bazılarının da bu görüşte olduğunu beyân eder.⁹⁹

Kur’an’ın, yarattılmışların gücü altında yer alan fiil türünde meydana gelen bir mûcize olduğunu kabul eden Mu‘tezile, Kur’an dışındaki tüm mûcizelerin Allah’ın kudreti altındaki fiil türünde gerçekleştiği konusunda ittifak halindedir.¹⁰⁰ Nazzâm da Mu‘tezile’nin genel yaklaşımını benimseyerek Allah’ın âleme ve yarattılmışlara müdâhalede bulunduğunu kabul eder. Ona göre âleme veya nesnelere müdâhale, Allah’ın kudreti altında yer alan fiil türündeki mûcizelerde meydana gelir. Asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi gibi. O, yarattılmışların gücü altında yer alan fiil türündeki mûcizelerin ise, yarattılmışlara yapılan ilâhî müdâhaleyle yani sarfeyle gerçekleştiğini savunur. Nazzâm sarfenin, yarattılmışların Allah tarafından potansiyel güçlerinden engellenmeleri (menedilme), dâîlerinden alıkonulmaları ve mevcut ilimlerini kaybetmeleri anlamına geleceğini belirtir.¹⁰¹

2.1. Allah’ın Âleme Müdâhalesi

Nazzâm, Allah’ın âleme müdâhalesinin mümkün oluşunu, tabiat teorisine dayalı olarak nesnelere üzerinden açıklar. O, nesnelere denge halinin bozulmasıyla birlikte cismin içinde

⁹⁸ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 3/373-374; 4/88-90; 6/268-269.

⁹⁹ Bâkılânî, *Kitâbü'l-Beyân*, 14.

¹⁰⁰ Câhız, “Huvecü’-n-nubuvve”, 3/260, 277.

¹⁰¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 285; Eş‘arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 225; Said b. Muhammed b. Said Ebu Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü's-şerh (A Mu‘tezilite Treatise on Prophethood and Miracles: Being Probably the Bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyadat al-Sharh by Abû Rashid al-Nisâbüri (Died First Half of the Fifth Century A. H. içinde)*, nşr. Richard C. Martin (Michigan: New York University, 1975), 36.

gizlenmiş olanın dışarı çıkmasının ya da dağılıp bozulma sürecinin mümkün olduğunu ve devam ettiğini belirtir. Fakat kimi zaman cismin tabiatına göre gerçekleşenlerin, ancak dışarıdan bir engelle durdurulması söz konusu olabilir.¹⁰² Nazzam, bu duruma bozulma sürecine girmiş yanmakta olan odunun üzerine suyun atılmasıyla yanmanın söndürülmesini örnek verir. Bu şekilde odun, tamamen yanmadan içinde biraz ateşin mevcut olduğu odun kömürü haline dönüşür.¹⁰³ O, bu fizikî örnekten yola çıkarak nesnelere ve karakterlerini bir araya getirenin Allah olduğunu ve onları karakterlerinin dışında bir duruma ancak Allah'ın yönlendireceğini ifade eder.¹⁰⁴ Hayyât, onun Allah'ın cisimlere güç uygulayarak veya engeli kaldırarak müdâhale etmesini mümkün gördüğünü *el-İntisâr*'ında şu şekilde aktarır: “Nazzâm şunu iddia ediyordu: Allah zıt nesnelere buldukları durumdan kurtulmalarını sağlayarak birleşmeye zorlar. Zıt olanın zıtlığına engel olunmasına ve birleşmeye zorlanmasına gelince, cevherinde veya tabiatında birleşme olan cisimler zorlandığında (güç kullanıldığında); cevherinde ve tabiatında itme olan (birleşme engeli olan) cisimler ise bu durumdan hali olup engelleri ortadan kalktığında birleşebilirler. Suyun özelliği veya tabiatı akıcı olmak, ağır taşın özelliği yuvarlanmak ve ateşin özelliği alev saçmak ve yükselmektir. Tüm bu sayılanların özellikleri (denilen şekilde) engellendiğinde tabiatlarında olanın gerçekleşmesi mümkün değildir.”¹⁰⁵

Nazzâm'a göre Allah, zıt nesnelere tabiatlarında olmayan birleşmeye zorlayabilir. Allah bunu, birleşmelerine engel olan durumu kaldırmak suretiyle yapar. Tabiatlarında birleşme olanları Allah güç uygulayarak ve zorlamayla ayırır. Bu durumda tabiatlarında birleşme bulunanlar güç ve zorlamayla ayrılırken tabiatlarında zıtlık olanlar aralarındaki engelin kaldırılmasıyla birleşirler. Bu şekilde Nazzâm, nesnenin tabiatında mevcut olanın tam tersi bir durumun Allah'ın müdâhalesiyle meydana gelişinin mümkün olduğunu ifade eder. O, suyun özelliğinin (tabiatının) akıcı olma ve odun ateşinin özelliğinin yukarı doğru yükselme olduğunu, fakat onların bu özelliklerini kaybederek veya engellenerek zorlama yoluyla bu durumun tam tersinin gerçekleşebileceğini öne sürer. Böylece evrendeki işleyişinde Allah'a bağlı olan bu tabiatın, ancak Allah'ın müdâhalesi ile değişime maruz kalabileceğini belirten¹⁰⁶ Nazzâm, mûcizenin meydana gelişini de Allah'ın o anda nesneye yaptığı doğrudan müdâhaleyle açıklar.¹⁰⁷

Allah'ın nesneye veya nesnenin tabiatına müdâhalesini mümkün gören Nazzâm'ın, mûcizenin meydana gelişine ilgili olarak Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında şu görüşüne yer verilir: “...Muhakkak ki Allah dünyayı tek bir defada (cümleten) yaratmıştır. O, peygamberlerin (aleyhisselâm) mûcizelerini ise, peygamberlerin elinde mûcizeler meydana geldiği anda Allah'ın yarattığını iddia etmiştir.”¹⁰⁸ Bu ifadeye göre Nazzâm, Allah'ın dünyayı ve içindeki nesnelere

¹⁰² Taşın yuvarlanmaktan, suyun akmaktan, ateşin alev saçmaktan ve yükselmekten engellenmesi de buna örnektir. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 45. Odun tamamen yanmadan önce ateşin söndürülmesiyle birlikte dağılıp bozulma sürecine engel olduğunda, içinde az miktarda ateş taşıyan kömürün üretilmesi de bu şekildedir. Bk. Ess, “Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi”, 282-283.

¹⁰³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 5/83.

¹⁰⁴ Ebû Rîde, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, 115-116.

¹⁰⁵ Hayyât, *el-İntisâr*, 48.

¹⁰⁶ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

¹⁰⁷ Hayyât, *el-İntisâr*, 52.

¹⁰⁸ Hayyât, *el-İntisâr*, 52.

tek bir defada yarattığını öne sürmüş, Allah'ın yaratılmışlar için en uygun ve faydalı olan mûcizeyi ise, peygamberin elinde o anda meydana getirdiği görüşünü benimsemiştir. Bu görüş, "Nazzâm'a göre mûcizenin, yeni bir yaratılış mı, yoksa bi'l-kuvve halinde bulunan cismin bi'l-fiil hale gelmesi mi?" olduğu sorusunu akla getirir. Bu sorunun cevabı da Hayyât'ın *el-İntisâr*'ında geçen Nazzâm'a ait şu ifadede mevcuttur: "Allah bu dünyada zıtların arasını ayırmış ve onların cevherlerini tekrar yaratmaksızın o zıtları bir araya toplamıştır... Eşyayı tabiatında olandan uzaklaştırmak, eşyanın zayıf olduğuna ya da zayıf olan tabiatın ortaya çıkışına delil olur. Eşyadan çıkan bu zayıf tabiat ise nesnede mevcuttur. Bu durum onun orda bulunmasını sağlayan bir muhdise ihtiyaç hissettirdiği gibi onun meydana gelişi de ancak bir muhdise gerçekleşir. Bir muhdis olmaksızın onun meydana gelişi imkânsızdır."¹⁰⁹

Nazzâm'ın tabiat teorisinde nesnede zayıf ve kuvvetli olmak üzere karşıt niteliklerin bir arada olduğu, bunların birbirlerine uyguladıkları itme-çekme hareketi ile cismin içinde denge halinde buldukları ve bu dengenin dışarıdan bir müdâhaleyle bozulduğu yukarıda ifade edilmişti. Bu teoriye göre normal şartlarda nesnenin tabiatında kuvvetli olarak bulunan baskın olması nedeniyle nesnenin dışına çıkarken, zayıf halde bulunan baskılanması sebebiyle hiçbir şekilde dışarı çıkamaz. Nesnenin içinde bulunan bu zayıf tabiat, nesneyi tabiatında olandan uzaklaştırmak suretiyle ancak Allah tarafından peygamberin elinde mûcize meydana geleceği esnada doğrudan müdâhaleyle nesnenin dışına çıkarılır. Bu durum, eşyanın tabiatında mevcut olmayan bir tabiatın ortaya çıkmayacağına delil teşkil ettiği gibi, bir muhdis (Allah) olmaksızın bu zayıf tabiatın açığa çıkamayacağına (zuhûr) da delil oluşturur. Bu durumda mûcize, nesneye Allah tarafından yerleştirilen, daha önce hiç rastlanılmayan ve Allah'ın müdâhalesi olmaksızın dışarı çıkamayan zayıf tabiatın nesnenin dışına çıkışı anlamına gelir. Bu şekilde peygamberin elinde gerçekleşen mûcize, nesnede mevcut olmayan bir tabiatın nesneye konulması veya mevcut tabiatın değiştirilmesi değil, daha önce hiç görülmeyen ve ortaya çıkmayan bu zayıf tabiatın ilâhî müdâhaleyle nesnenin normal tabiatına aykırı bir biçimde ortaya çıkışı anlamına gelir.

Nazzâm'ın cisimlerin birbirinin içine geçmiş bir halde bulunduğu ve zamanı geldiğinde zuhûr ile nesnenin dışına çıkacağını savunması, mûcizenin oluşumuna zemin bırakmadığı gerekçesiyle eleştirilmiş ve mûcizeyi kabul etmediğine dair bir ön yargının oluşmasına neden olmuştur. Fakat yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Nazzâm, mûcizenin meydana gelişine zemin hazırlamış ve bunun doğrudan ilâhî müdâhaleyle gerçekleştiğini savunmuştur. Bu durumda Nazzâm'a göre âlemdeki faaliyetinde tabiat, bağımsız bir fâil değil, Allah'ın gözetiminde Allah'a bağlı olan ve Allah'ın mûcizevî gücüyle değişime uğrayan bir konumdur.¹¹⁰ Onun nedensellik anlayışında nesnenin tabiatında olanı gerçekleştirmesi de bağımsız değil, tamamen Allah'ın gözetiminde gerçekleşmekte ve Allah, nesnenin tabiatında olana gerektiğinde müdâhale edebilmektedir. O, tabiatı aslî bir fail olarak değil, sadece Allah'ın fiilini gerçekleştiren bir vasıta olarak görmesi nedeniyle

¹⁰⁹ Hayyât, *el-İntisâr*, 47.

¹¹⁰ Wolfson bunun, "Cismin her fiili, o cisimdeki tabii istidata uygun olarak Allah'ın fülidir." cümlesinden çıkarılabileceğini söyler. Bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 435.

onun tabiat-fiil (tab'-matbû fâil) veya illet-malûl ilişkisi gibi zorunlu nedensellik düşüncesine sahip olduğunun söylenilmesi de mümkün değildir. Onun nedensellik anlayışı, Allah'ın gözetiminde işleyen tabiatta sebep ve sonuç ilişkisine dayalı kuralların veya kanunların düzenli bir şekilde bozulmaksızın devam etmesi şeklindedir. Ona göre bu düzeni oluşturan Allah olduğu için düzene müdâhale de sadece Allah tarafından gerçekleştirilir.

2.2. Allah'ın Yaratılmışlara Müdâhalesi: Sarfe

Mu'tezilî âlimlerin mûcize tasnifinde ikinci tür olarak kabul ettikleri yaratılmışların gücü altında yer alan fiil türünde Hz. Peygamber'in mûcizesi olan Kur'an yer alır. Nazzâm da Kur'an'ın, içinde yer alan gayb haberleriyle mûcize olduğunu söyler.¹¹¹ O, Kur'an'ın bir benzerinin yaratılmışlardan meydana gelememesini ise, Allah'ın yaratılmışlara doğrudan müdâhalesi anlamına gelen sarfeyle açıklar.

Ebü'l-Hasan Ali el-Mâverdî (ö. 450/1058) *en-Nüket ve'l-uyûn* adlı eserinde Kur'an'ın i'câz yönlerinden biri olan sarfeyi savunanların iki gruba ayrıldıklarını belirtir: Birincisi, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri konusunda inanmayanlara meydan okuduğunda, tehâddiye (meydan okuma) muhatap olanların Kur'an'a muâraza etmekten Allah tarafından engellendiklerini öne sürenlerin görüşüdür. Bu gruba göre onlar, Kur'an'a muâraza etseler bile ondan âciz kalırlardı. İkincisi ise, Kur'an'a muâraza etmeye yetecek güçleri bulunmasına rağmen onların Kur'an'a muâraza etmekten Allah tarafından engellendiklerini savunanların görüşüdür. Bu düşünceye göre onlar, eğer Kur'an'a muâraza edebilselerdi, onun bir benzerini yaparlar ve buna güç yetirirlerdi.¹¹² Mâverdî'nin yapmış olduğu bu tasnife göre birinci gruba Câhız ve onu takip edenler; ikinci gruba ise, Nazzâm ve bu düşünceye sahip olanlar girer. Nazzâm'ın ikinci grupta yer alan türde sarfeyi savunduğunu Allâme Hillî (ö. 726/1325) *Menâhic* adlı eserinde de belirtir. İnsanların mûtad yani normalde yaptıklarından engellenmesiyle Kur'an'ın mûcize olduğunu ve Nazzâm'ın da bu görüşte olduğunu söyleyen Allâme Hillî, Arapların Kur'an'a muâraza etmeye dâileri/güdüleri uygun ve fesâhatte de üstün olmalarına rağmen alışkın oldukları muârazayı yapmaktan âciz kalmalarıyla sarfenin oluştuğunu ifade eder.¹¹³

Nazzâm'ın sarfe anlayışına geçmeden önce tabiatçı Mu'tezilî âlimlerin yaratılmışların gücü altında yer alan Kur'an mûcizesine iki türlü yaklaşım içinde olduklarını söylememiz gerekir: Onlar, birinci yaklaşımda Kur'an'ın, yaratılmışların gücü altına girmeyen türüyle yani Allah'ın kudreti altında bulunup yaratılmışların âciz kaldığı şekliyle mûcize olduğunu savunurlar. Nazzâm'ın Kur'an'ın gayb haberleriyle, Câhız ve Ka'bî'nin Kur'an'ın te'lif ve nazmıyla mûcize olduğunu söylemesi bu durumu ifade eder.¹¹⁴ İkincisinde ise, Kur'an'ın yaratılmışların gücü altına giren türüyle mûcize olduğunun üzerinde dururlar. Buradaki genel anlayış, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın bir benzerini yapmaları konusunda

¹¹¹ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 284-285; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihâl*, 56-57; Cemâleddîn Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme el-Hillî, *Menâhîcu'l-yakîn fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummi (Kum: Yârân, 1416/1995), 276.

¹¹² Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Maverdî*, thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1412/1992), 1/ 33.

¹¹³ Hillî, *Menâhic*, 276.

¹¹⁴ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü'l-Makâlât*, 285; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 225.

inanmayanlara meydan okuduğunda, tehadđîye muhatap olanların neden muâraza edemedikleri konusunun ele alınması şeklindedir.¹¹⁵

Nazzâm, yukarıda ifade ettiğimiz genel yaklaşıma bağlı kalarak Kur'an'ın, yaratılmışların gücü altına girmeyen ve yaratılmışların gücü altında yer alan yönüyle iki şekilde mucize olduğunu öne sürer. O, Kur'an'ın yaratılmışların gücü altına girmeyen mucize yönünün, Kur'an'da yer alan gayb haberleri, geçmiş ve gelecek olayları haber vermesi olduğunu belirtir. O, yaratılmışların tıpkı diğer hissi mucizelerde olduğu gibi bunların bir benzerini yapmalarının imkânsız olduğunu ve bunlardan âciz kaldıklarını söyler.¹¹⁶ Ebû Reşîd en-Nîsâbü'rî de (ö. V/XI. yüzyıl ortaları) yaratılmışların gelecekle ilgili haberlere ulaşamayacağını ve bu haberlerin bir benzerini yapmalarının imkânsız olduğunu savunan Nazzâm'ın, Kur'an'ın gayb haberleriyle mucize olduğunu kabul ettiğini belirtir.¹¹⁷

Nazzâm, Kur'an'ın yaratılmışların gücü altında yer alan yani Hz. Peygamber'in tehadđisine konu olan yönünün ise, Kur'an'ın te'lif ve nazmı olduğunu ifade eder. O, Kur'an'ın te'lif ve nazımının mucize olmadığını, bu nedenle Arapların ona muâraza edebilecek güce sahip olduklarını belirtir. Ona göre Hz. Peygamber, Kur'an'ın bir benzerini getirmeleri hususunda inanmayanlara meydan okuduğunda tehadđîye muhatap olanlar, Kur'an'ın te'lif ve nazmında bir benzerini yapmaktan yani Kur'an'a muâraza etmekten Allah'ın müdâhalesiyle yani sarfeyle engellenmişlerdir. O, bu durumu şu sözleriyle ifade eder: "Eğer Allah, Kur'an'a muâraza etmekten onları engellememiş ve içlerinde ihdas ettiği acziyetle onları âciz bırakmamış olsaydı, Kur'an'ın nazm ve te'lifinin bir benzerini yapmaya güç yetirirlerdi."¹¹⁸ Hz. Peygamber'in peygamber olarak seçilmesine kadar Arapların fesâhat ve belâgat konusunda Kur'an benzeri bir kelâmı konuşma imkânlarının bulunduğunu kabul eden Nazzâm'a göre sarfe, yani yaratılmışlara ilâhî müdâhale, Hz. Peygamber'in seçilmesiyle birlikte Arapların sahip oldukları fesâhat ilminin onlardan alınması veya onu kaybetmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Bu nedenle onlar, Kur'an'ın benzeri bir kelâm oluşturmaya güç yetirememişler ve bu durum Kur'an'ın sarfeyle mucize olmasını sağlamıştır.¹¹⁹

¹¹⁵ Mu'tezile tehadđinin (meydan okuma) yaratılmışların gücü altında yer almayan fiil türünde meydana gelen mucizelerde mümkün olmadığını; tehadđinin, sadece yaratılmışların gücü altında yer alan Kur'an mucizesine has olduğunu savunur. Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi 'l-tevhîd ve 'l-adl XVI (l'câzû 'l-Kur'an)*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım, ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin (Kahire. t.y.), 16/319. Mu'tezilî âlimler, tehadđîyi sadece yaratılmışların gücü altında yer alan türde mucizeler için kabul etmeleri nedeniyle Ehl-i Sünnet âlimlerinden ayrılırlar. Ehl-i Sünnet âlimleri ise tehadđîyi, genel şart olarak kabul ederek herhangi bir mucize ayırımına girmeksizin bütün mucizeler için gerekli görürler. Ehl-i Sünnet âlimlerinden olan İbn Fûrek mucizenin şartlarına tehadđîyi ekleyerek peygamberin iddiası esnasında elinde meydana gelen mucizenin bir benzerini yapmaları hususunda kavmine meydan okuduğunu söyler. Hatta velînin kerâmeti ile nebînin mucizesinin ancak meydan okuma şartıyla ayrılacağını vurgular. Bk. Ebû Bekr Muhammed b. Hasan b. Fûrek el-Ensârî, *Mücerred makâlâtü 'ş-şeyh Ebi 'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 177.

¹¹⁶ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü 'l-Makâlât*, 285; Bağdâdî, *Usûlu 'd-dîn*, 183-184.

¹¹⁷ Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-şerh*, 30-31.

¹¹⁸ Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Kitâbü 'l-Makâlât*, 285; Eş'arî, *Makâlâtü 'l-İslâmiyyîn*, 225; Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-şerh*, 36.

¹¹⁹ Nisâbü'rî, *Ziyâdâtü 'ş-şerh*, 36; Fahreddin er-Râzî de Nazzâm'a göre bu engelleme meydan okunan kimselerden Kur'an'a dair ilimlerinin alınması ve dâîlerinin/güdülerinin muâraza etmekten ahkonulmasıyla gerçekleştiğini ifade eder. Bk. Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Nihâyetü 'l-i'câz fi rivâyeti 'l-i'câz*, thk. Nasreddin Hacimüftüoğlu (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 26-27.

Nazzâm'ın öğrencisi Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde Allah'ın yaratılmışlara müdâhalede bulunduğuna dair Kur'an'dan bazı örnekler verir. Richard C. Martin, Câhız'ın sarfeye dair zikrettiği bu örneklerin aynı zamanda Nazzâm'a ait olma ihtimaline vurgu yapmıştır.¹²⁰ Nazzâm ve Câhız, Allah'ın yaratılmışlara veya toplumlara ilâhî müdâhalesinin mümkün olduğunu bu örnekler üzerinden açıklarlar. Hz. Süleyman'ın Sebe Melikesi Belkis'tan haberdar olamamasını¹²¹, vezir olmasına rağmen Hz. Yusuf'ta babasını arama isteğinin oluşmamasını¹²², Tîh çölünde buldukları esnada Benî İsrail'in çıkış yolunu bir türlü bulamamasını¹²³, Bedir savaşında Hz. Peygamber ve ashaba Allah tarafından yapılan yardımın diğer savaşlarda da olacağı beklentisinin ashaptan alınmasını, Hz. Süleyman'ın esasına dayalı bir haldeyken öldüğünü etrafındaki cinlerin ve insanların anlayamamalarını, Kur'an'a muâraza etme arzu ve isteğinin Araplardan alınmasını¹²⁴ sarfeye dair örnekler olarak sunarlar.

Bu örneklerden ilki, Hz. Süleyman'ın Sebe halkından ve melikesi Belkis'tan haberdar olmamasıdır. Dehriyye, durumu kendileriyle kıyaslayarak bugünkü güçleriyle çevrelerinde bulunan devletlerden ve milletlerden haberdar olduklarını, Hz. Süleyman'ın kendisine engel olabilecek hiçbir durumun bulunmadığını, rüzgarın onun emrinde hareket ettiğini, kendisine itaat eden cinlerin ve insanların mevcudiyeti bilinmesine rağmen Hz. Süleyman'ın bu ülkeden haberi olmamasının imkânsız olduğunu öne sürer. Câhız ise, Hz. Süleyman'ın kendisine çok uzak olmayan ya da arasında aşılamayacak dağ veya deniz engeli bulunmayan bu yerden haberi olmamasının, Allah'ın düzen ve tedbiri olduğunu belirterek Dehriyye'ye şu cevabı verir: “*Biz deriz ki: Eğer Allah dünyayı insanların yönetmesine, işleri akışına ve mevcut âdete bıraksa yemin olsun ki iş sizin dediğiniz gibi olurdu.*”¹²⁵ Hz. Yusuf'un güç sahibi ve vezir olmasına rağmen babasını arama isteğinin kendisinde oluşmaması da, Allah'ın ilâhî müdahalesiyle (sarfe) açıklanmıştır.¹²⁶

Tîh çölünde Hz. Mûsâ ile birlikte olan İsrailoğulları'nın durumunda da sarfe söz konusudur.¹²⁷ Câhız, onların memleketleri Mısır'dan Hz. Mûsâ ile birlikte yer ve yurt edinmek üzere yola çıktıklarını ve Tîh Çölü'nde sadece mola vererek bir süreliğine konakladıklarını ifade eder.¹²⁸ İçlerinde kervanlara rehberlik edenler, ticaret yapan tüccarlar, ücretli çalışıp yol bulan izciler, hükümdarlara haber getirip götürülen ve bu yolları avucunun içi gibi bilen elçiler mevcut olduğu halde onların Tîh Çölü'nde yaklaşık 40 sene

¹²⁰ Richard Carleton Martin, *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracle: Being Probably the bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyâdat al-sharh by Ebû Rashid al-Nisâbüri (Died First Half of the Fifty Century A. H.)* (Michigan: New York University, Doktora Tezi/Ph. D. Dissertation, 1975), 88-89.

¹²¹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/85-86; 6/269.

¹²² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86.

¹²³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/268.

¹²⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/269.

¹²⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/85-86.

¹²⁶ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86.

¹²⁷ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/86.

¹²⁸ “*Dediler ki: ‘Ey Mûsa! Onlar orada buldukça, biz oraya asla girmeyeceğiz. Sen ve Rabbin gidin, onlarla savaşın. Biz burada oturacağız. Mûsa, ‘Ey Rabbin! Ben ancak kendime ve kardeşime söz geçirebilirim. Artık bizimle, o yoldan çıkmışların arasını ayır.’ dedi. Allah, şöyle dedi: ‘O hâlde, orası onlara kırk yıl haram kılınmıştır. Bu süre içinde yeryüzünde şaşkın şaşkın dönüp dolaşacaklar. Artık böyle yoldan çıkmış kavme üzülme!’”* Bk. el-Mâide, 5/23-26.

kaldıklarını ve bir türlü çıkış yolunu bulamadıklarını belirten Câhız, Allah'ın onlardan Tîh Çölü'ne dair bilgilerini aldığını ve yolu bu nedenle bulamadıklarını öne sürer.¹²⁹ Ona göre Allah, bu şekilde onları imtihan etmek istemiş, onlara doğrudan müdâhale ederek Tîh Çölü'ne dair mevcut bilgilerini almış ve yolu bulmamalarını sağlamıştır.¹³⁰

Asasına dayalı olarak vefat edip canlı gibi görünen Hz. Süleyman'ın ölmesine rağmen öldüğünün anlaşılabilmesi de sarfeye örnek oluşturur. Hz. Süleyman'ın asasının elinden düşmediğinin âyetlerle sabit olduğunu¹³¹ belirten Câhız, çok zor ve küçük düşürücü işlerde çalıştırılan cinler, şeytanlar ve insanların onun öldüğünü anlayamadıklarını ve ölen kişinin alacağı yüz şeklini dahi bilemediklerini ifade eder.¹³² Ona göre Allah doğrudan müdâhaleyle cinleri ve şeytanları kalplerine atılanlardan alıkoymuş, hatırlamalarına engel olmuş ve bu konudaki dâîlerini almıştır. O, bu tarz bir alıkonulma veya engellenmenin olmaması durumunda, Hz. Süleyman'ın hizmetinde çalışan cin ve şeytanların onun diri ve canlı olduğu konusunda mutâbık olmayacaklarını, olduğu hal üzere kaldığından dolayı şüpheye düşeceklerini ise şu şekilde belirtir: “Allah, onların vehimle meşgul olmalarına, diledikleri şeyleri hatırlamalarına müsaade etseydi ve bu konuda oluşan dâîlerini almasaydı, normalde onların halleri olan şüphe ve evhamı kalplerine düşürür ve onun ölü olduğundan şüphelenmelerini sağlardı.”¹³³ O, cin ve şeytanların Hz. Süleyman'ın öldüğünü anlayamamalarını, gaybî bilgilere muttâlî olamadıklarının ve vehimlerinden alıkonulduklarının bir göstergesi olduğunu söyler.¹³⁴ Câhız, bu şekilde Araplardan evhamın kaldırılışına veya şeytan ve cinlerden şüphenin ve vehmin alınışına benzer bir durumun, Kur'an'a muâraza etmekten yaratılmışların Allah tarafından engellenmeleriyle ortaya çıktığını ifade eder.¹³⁵ Sarfeye dair Câhız tarafından sunulan ve hocası Nazzâm'a ait olduğunu düşündüğümüz bu örneklerde Allah'ın yaratılmışlara müdâhalesi, unutturma, ilimlerini alma ve güdülerine engel olma şeklinde gerçekleşmiştir.

Sonuç olarak Nazzâm, mûcizenin Allah'ın âleme ve yaratılmışlara doğrudan müdâhalesiyle gerçekleştiğini kabul eder ve bu durumun mümkün olduğunu tabiat ve sarfe teorisiyle ortaya koymaya çalışır.

3. Nazzâm'a Mûcize Konusunda Yöneltilen Eleştiriler

Nazzâm Sünnî geleneğin kabul ettiği mûcizelerden bazılarını mümkün görmediği için eleştiriye uğramış ve bu durum onun mûcizeleri kabul etmediğine dair bir ön yargı oluşmasına neden olmuştur. Nazzâm'la ilgili bu ön yargının temelinde, Hz. Peygamber'den haberle gelen ayın yarılması mûcizesi hakkında yaptığı yorumlar ve Kur'an'ın nazm ve te'lifiyle değil, içinde yer alan gayb haberleri ile mûcize olduğunu iddia etmesi yer alır.

¹²⁹ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/ 87.

¹³⁰ “Çünkü Allah onları denemek ve imtihana çekmek istediğinde vehimlerine/düşüncelerine engel oldu.” Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 6/268.

¹³¹ *Kur'an-Kerim Meâli*, çev. Halil Altıntaş- Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011) el-Enbiyâ 21/82; Sebe' 34/12-15.

¹³² Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/91.

¹³³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/92.

¹³⁴ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/92.

¹³⁵ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/ 88-89.

Abdülkâhir el-Bağdâdî de (ö. 429/1037-8) Nazzâm'ın, Hz. Peygamber'in elindeki taşın Allah'ı tesbih etmesini, ayın yarılmasını ve parmaklarının arasından suyun akmasını mûcize olarak kabul etmediğini aktarır.¹³⁶

Nazzâm ayın yarılması ile ilgili durumu haberler bağlamında değerlendirdiği için “Eğer ay yarılmış olsaydı, bunu Doğu ve Batı halkları müşahede ettikleri için bilirlerdi.” diyerek olayın müşâhedeyle aktarılmaması nedeniyle gerçekleşmediği kanaatine sahip olduğunu söyler. Bu konuyla ilgili Kâdî Abdülcebbar, ayın yarılması mûcizesinin Hz. Peygamber'in en büyük mûcizelerinden biri olduğunu, fakat bu konuda Nazzâm'ın kendilerine muhalefet ettiğini, bu durumun zorunlu değil, delil ile bilindiğini belirtir. Bu konu, nazar ve istidlâlle bilinebilir. Olayın gece meydana gelmesi nedeniyle bazı insanlar tarafından müşâhede edilmesinin mümkün olmadığını ve bunun reddetme için uygun bir sebep olamayacağını öne sürer. Kâdî Abdülcebbar, insanların maslahatı için ayın yarılmasını Allah'ın başkalarının görmesine engel olabileceğini söyleyerek Nazzâm'ı eleştirir.¹³⁷

Bağdâdî, Nazzâm'ın Kur'an'ın nazmı ve kelimelerinin edebi güzelliğini Hz. Peygamber'in mûcizesi olarak kabul etmediğini ve peygamberlik davasının doğruluğuna delil saymadığını; Hz. Peygamber'in doğruluğuna delil olanın, ancak Kur'an'ın içindeki gayba dair haberler olduğunu söylediğini aktarır.¹³⁸ Nazzâm'ın mûcizelere karşı tutumunu Bağdâdî'nin bu şekilde sergilemesi, daha sonra Nazzâm'ın mûcizeyi kabul etmediği veya inkâr ettiği şeklinde yorumlanmıştır. Onun hakkında bu tarz bir düşüncenin oluşumunda Bağdâdî kadar İbnü'r-Râvendî'nin rolü de büyüktür.

Mûcize konusunda bu şekilde eleştirilere maruz kalan Nazzâm'ın Câhız'ın *Kitâbü'l-Hayevân* adlı eserinde İslâm düşüncesinde “mesh” olarak ifade edilen insanın hayvana dönüşmesi veya sadece yumurtadan bir hayvanın üreyebilmesi konusyla ilgili görüşlerinde mûcizeye yaklaşımına dair önemli veriler bulunmaktadır. Câhız, “mesh”¹³⁹ konusyla ilgili olarak çok sayıda insanın Beysan adı verilen bir köyde kuyruklu insanların olduğunu ve bu kuyruğun timsah, aslan, inek kuyruğuna benzemediğini maymunun kuyruğunu andırdığını ve bu anlatılan insanların kumral renkte, uzun saç şeklinde kuyruğu olan maymunlara çok benzediğini aktarır. Bunun kötü hava ve pis su ile oluşmasının da mümkün olduğunu ve bu

¹³⁶ Bağdâdî, *el-Fark*, 132.

¹³⁷ Çünkü başka beldede bulunan insanların “*Ay benim doğruluğuma şahitlik için ikiye ayrıldı.*” demesi de mümkündür. Bu nedenle Allah, insanların maslahatı için o topluluktan başkasının bunu görmesini engellemiş olabilir. Bk. Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Teshîtu Delâilil-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*, çev. M. Şerif Eroğlu- Ömer Aydın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017), 126-132.

¹³⁸ Bağdâdî, *el-Fark*, 132, 143; Hayyât, Nazzâm'ın Kur'an'ın içinde geçen geçmiş ve geleceğe dair haberlerin Hz. Peygamber'in en büyük mûcizesi olduğunu savunduğunu aktarır. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 27-28.

¹³⁹ Mesh, “bir şeyin şeklini çirkinleştirmek, bir yiyeceğin tadını bozmak” gibi anlamlara gelir. Kelimeyi müfessirler, “inanmayanları oldukları yerde hareketsiz oturtmak, helâk etmek”, “yaratılışlarını değiştirmek, taşa veya hayvana dönüştürmek” şeklinde açıklamışlardır. Bu âlimler Kur'an'da İsrailoğullarından cumartesi günü avlanma yasağını çiğneyen bir grubun maymuna (el-Bakara 2/65-66; el-A'râf 7/163-166) ve domuza (Mâide 5/60) dönüştüğünü bildiren ayetleri de mesh kapsamında değerlendirmiştir. Ayetlerde sözü edilen maymuna ve domuza dönüştürme olayı, Medyen ile Eyle arasında deniz kıyısında bulunan ve halkı balıkçılıkla geçinen bir yerleşim bölgesinde avlanma yasağına uymayanların başına gelmiştir. Bk. Ahmet Coşkun, “Mesh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/304. Câhız'ın tarif ettiği bölgenin özellikleri de burada anlatılanla uyum sağlamaktadır. Müslüman âlimlerin çoğu hayvana dönüştürme işinin fiziki olarak gerçekleştiği görüşündedirler.

insanlara benzeyen kimselere doğuda ve batıda rastlanabileceğini belirterek bunun kuzey rüzgârları, fırtına ve tufanın etkisiyle oluşabileceğini de söyler. Bu konuda insanların ihtilaf ettiklerini ve Dehriyye'nin ikiye ayrıldığını belirtir. Birinci grup, “mesh”i inkâr ederken bu durumun rüzgâr, tufan ve çevresel etkilerle meydana geldiğini savunurlar. İkinci grup ise, bir yerde havanın ve suyun bozulmasının mümkün olması nedeniyle zaman içinde o yerde yaşayan kişilerin bu durumdan etkilenip tabiatlarının değişmiş olacağını öne sürerler. Câhız, Yahûdîlerin, bu tarz bir olayı kabul etmediklerini ve o yerdeki insanların kuzey ve güney rüzgârlarının etkisiyle bu hale dönüştüklerini kabul ettikleri bilgisini verir. O, bu olayla ilgili Nazzâm'ın görüşüne de yer verir. Nazzâm, söylenen durumun imkânsız olmadığını ve âlemde kesin olarak meydana gelenlerin inkâr edilemeyeceğini ifade ederek bu değişimin ya da şeklin bozulmasının (mesh) mûcize mecrasında gerçekleşen bir delil ve âyet hükmünde olduğunu söyler. O, zikredilen bu değişimi peygamberin haber vermesi veya kendine delil olarak göstermesi halinde bu delilin, peygambere ait en büyük mûcize olacağını iddia eder.¹⁴⁰ Bu yaklaşım Nazzâm'ın mûcizeye bakış tarzını ortaya koyar niteliktedir. Eğer Nazzâm, mûcizeleri inkâr etmiş olsaydı, böyle bir olayı Dehriîlerin savunduğu gibi rüzgâr, tufan ve çevresel etkilere bağlar veya havanın ve suyun bozulmasıyla bunun meydana geldiğini kabul eder, mûcize olabileceği ihtimalini aklına bile getirmezdi. Câhız, Nazzâm'ın bu konuyla ilgili peygamberlerin sözlerini, değişim veya dönüşümün (kalb¹⁴¹ veya mesh) olduğuna dair¹⁴² Müslümanların icmâsını ve burhan olduğuna dair bilginin bulunmasını temel aldığı belirterek bu görüşü benimsediğini söyler. Tersi bir durumda Yahûdîlere ait görüşe meyletmesi gerektiğini ifade eder.¹⁴³

Sonuç

Mu'tezilî âlimlerin mûcize tasnifinde kabul ettikleri Allah'ın gücü altında meydana gelen türde gerçekleşen mûcizeleri Nazzâm, kûmûn ve zuhûr olarak adlandırdığı tabiat sistemiyle açıklar. Allah'ın dünyayı tek bir anda yarattığını ve bütün nesnelere birbirlerinin içine gizlediğini söyler. Nesnelere birbirlerinin içine geçmiş bir halde bulunmasına kûmûn, zamanı gelen veya dış müdâhaleyle içeride gizli olan alt bileşenlerden birinin veya birkaçının nesnenin dışına çıkmasına zuhûr adını verir. Bu sistemde mûcizenin meydana gelişi, yoktan var oluş değil, saklı olanın Allah tarafından ortaya çıkarılmasıdır. Ona göre Allah'ın kudreti altında yer alan türde meydana gelen mûcizeler, Allah'ın bir cismi yoktan var edişi değil, tabiatının akışına aykırı olarak anlık doğrudan müdâhaleyle cisimde gizli olanı ortaya çıkarmasıdır. Bu gizli olanın daha önce hiç ortaya çıkmaması nedeniyle insanlar tarafından bilinmesi ve gözlemlenmesi mümkün değildir.

¹⁴⁰ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/70-73.

¹⁴¹ Kalb, sözlükte “bir şeyin içini dışına çıkarmak, altını üstüne getirmek, ters çevirmek, bir şeyi başka bir şeye dönüştürmek ve değiştirmek” gibi anlamlara gelir. Bk. Süleyman Uludağ, “Kalb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/ 229.

¹⁴² Câhız'a göre Ebû Bekir el-Esam ve Hişam b. Hakem bu durumun “mesh” le değil “kalb”le olduğunu söylemişlerdir. Onlar Allah'ın bir hardal tanesini onun cisminde, uzunluğunda, genişliğinde bir artırma yapmaksızın değiştirmesinin (kalbetmesi) mümkün olduğunu kabul etmişler, benzer bir durumun insan için de geçerli olduğunu söylemişlerdir. Onlara göre Allah insanı da bedeninden, uzunluğundan ve genişliğinden herhangi bir eksiltme yapmaksızın başka bir varlığa dönüştürebilir. Bk. Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/73.

¹⁴³ Câhız, *Kitâbü'l-Hayevân*, 4/74.

Nazzâm, Kur'an'da geçen gayb haberlerini yaratılmışların gücü altında yer almayan mûcize türünde kabul etmesi nedeniyle insanların, bu haberlerin bir benzerini yapmaları ve getirmelerinin imkânsız olduğunu savunur. Çünkü bu haberler, Allah'ın peygamberine bildirdiği türden olup yaratılmışların gücü altında değildir. Yaratılmışların gücü altında yer alan türde kabul ettiği Kur'an'ın te'lif ve nazımının ise, mûcize olmadığını, bu nedenle Arapların ona muâraza edebilecek güce sahip olduklarını, fakat Allah'ın onları muârazadan engellemesiyle Kur'an'ın mûcize olduğunu öne sürer.

Kaynakça

Altıntaş, Hayranî. "Dehriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/ 107-109. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1974.

Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhir el-. *el-Fark beyne'l-fırâk ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye minhum*. Thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1995.

Bağdâdî, Abdülkâhîr b. Tâhir el-. *Kitâbu Usûli'd-dîn*. İstanbul: Dâru'l-Fünûn İlahiyat Fakültesi, 1346/1928.

Bâkîllânî, Kâdî Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân ani'l-fark beyne'l-mu'cizat ve'l-kerâmât ve'l-hiyel ve'l-kehâneti ve's-sihri ve'n-narencât*. Thk. Richard J. McCarty. Beyrut: el Mektebetü's-Şarkıyye, 1377/1958.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslam Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*. İstanbul: İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 2017.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. Çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2. Basım, 2000.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. *Kitâbü'l-Hayevân*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 7 Cilt. Kahire: Mektebetu Mustafa el-Babi el-Halebi ve Evlâduhu, 2. Basım, 1385/1965.

Câhız, Ebû Osman Amr b. Bahr el-. "Hucecû'n-nubuvve". *Resâilü'l-Câhız*. Thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. 3/223-281. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1411/1991.

Cengiz, Yunus. *Doğa ve Öznellik Câhız'ın Ahlâk Düşüncesi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Düşüncesinde Tanrı, Doğa ve İnsan". *Doğudan Batıya Düşüncenin Serüveni: İslâm Düşüncesinin Altın Çağı*. Ed. Abdullah Kahraman. 5/573-604. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Cengiz, Yunus. "Nazzâm'ın Doğa Felsefesinde İ'timâd Hareketi: Ne'liği ve İşlevi". *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi* 11/1 (Ocak-Haziran 2014), 143-168.

- Coşkun, Ahmet. "Mesh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/ 303-304. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Cüveynî, Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Yusuf İmâmü'l-Haremeyn el-. *eş-Şâmil fi usûlid-dîn*. Thk. Ali Sâmi en-Neşşar. İskenderiye: Münşetü'l-Maârif, 1389/1969.
- Çelebi, İlyas. "Nazzâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/466-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Demir, Osman. *Kelâmda Nedensellik İlk Dönem Kelamcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Ebû Rîde, Muhammed Abdülhâdi. *Min Şüyûhi'l-Mûtezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve arâühü'l-kelâmiyye el-felsefiyye*. Kâhire: Dâru'n-Nedîm li's-sahâfeti ve'n-neşr ve't-tevzî', 2. Basım, 1989.
- Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî. *Kitâbü'l-Makâlât ve meahu uyûnu'l-mesâil ve'l-cevâbât*. Thk. Hüseyin Hansu-Râcih Kürdî-Abdülhamid Kürdî. İstanbul: Kuramer- Amman: Dârü'l-Feth, 2018.
- Ess, Josef Van. "Ebû İshak en-Nazzâm Örneği Üzerinden Kelâm-Bilim İlişkisi". Çev. Mehmet Bulğen. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (Nisan 2014), 267-286.
- Ess, Josef Van. "Abû Eshâq al-Nazzâm". *Encyclopedia Iranica*. Ed. Ehsan Yarshater. 1/275-280. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasan Alî b. İsmail el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn*. Nşr. Helmut Ritter. Weisbaden: Franz Steiner Verlag, 1400/1980.
- Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyin. *Nihâyetü'l-i'câz fi rivâyeti'l-i'câz*. Thk. Nasreddin Hacımüftüoğlu. Beyrut: Dâru Sâdir, 2004.
- Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahim b. Muhammed b. Osman el-. *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbn Râvendî el-mülhid*. Thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Mektebetü'd-Dâri'l-Arabiyyeti li'l-Kitab, 2. Basım, 1442/1993.
- Hillî, Cemâleddîn Ebû Mansur Hasan b. Yusuf el-Mutahhar Allâme el-. *Menâhîcu'l-yakîn fi usûli'd-dîn*. Thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî. Kum: Yârân, 1416/1995.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Alî b. Saîd ez-Zâhirî el-Endelûsî. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. Çev. Halil İbrahim Bulut. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-a'râz*. Nşr. Sâmi Nasr Latîf-Faysal Büdeyr Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfeti li't-tibâ'a ve'n-neşr, 1975.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. Hasan el-Ensârî. *Mücerred makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muhît bi't-teklîf li'l-Kâdî Abdilcebbâr cemea el-Hasan b. Ahmed b. Metteveyh*. Thk. Ömer Seyyid Azmî. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl IX (ettevlâd)*. Thk. Tevfik Tavail- Sâid Zayid. Kâhire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1383/1963.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl XVI (îcâzü'l-Kur'an)*. Thk. Mahmud Muhammed Kâsım. Ed. İbrahim Mezkûr-Tâhâ Hüseyin. Kahire. t.y.

Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Ahmed el-Hemedânî. *Tesbîtu Delâilî'n-Nübüvve: Mûcizelerle Hz. Peygamber'in Hayatı*. Çev. M. Şerif Eroğlu-Ömer Aydın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

Kandemir, Ahmet Mekin. *Mu'tezilî Düşüncede Tabiat ve Nedensellik*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.

Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mûcize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme. *Kader* 18/1 (Haziran 2020), 31-60.

Kur'an-Kerim Meâli. çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları. 12. Basım, 2011.

Martin, Richard Carleton. *A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracle: Being Probably the bâb alâ l-Nubuvvah from the Ziyâdat al-sharh by Ebû Rashid al-Nîsâbü'rî (Died First Half of the Fifty Century A. H.)*. Michigan: New York University. Doktora Tezi/Ph. D. Dissertation, 1975.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-. *Kitâbü't-Tevhid*. Thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: İSAM Yayınları, 2002.

Mâverdî, Ebü'l-Hasan Alî b. Muhammed b. Habib el-. *en-Nüket ve'l-uyûn tefsîru'l-Maverdî*. Thk. es-Seyyid b. Abdülmaksud b. Abdürrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1412/1992.

Necrânî, Takıyyüddin Muhtar b. Mahmûd el-Ucâlî en-. *el-Kâmil fi'l-istiksa fi mâ belegana min kelâmi'l-kudema*. Thk. es-Seyyid Muhammed eş-Şâhid. Kahire: el-Meclisü'l-A'la li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1420/1999.

Neşşâr, Alî Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. Çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 1999.

Nîsâbü'rî, Saîd b. Muhammed b. Saîd Ebû Reşîd en-. *Ziyâdâtü'ş-şerh (A Mu'tazilite Treatise on Prophethood and Miracles: Being Probaply the Bâb ala l-Nubuvvah from the Ziyâdât al-Sharh by Abû Rashid al-Nîsâbü'rî (Died First Half of the Fifth Century A. H. içinde), nşr. Richard C. Martin*. Michigan: New York University, 1975.

Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerim eş-. *el-Milel ve'n-Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Taşçı, Özcan. “Necrâni, Takıyyüddîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/508-509. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Uludağ, Süleyman. “Kalb”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/229-232. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hıristiyan-Yahûdî Kelamı*, Çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. “Kümûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/552. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.