

## NAZMÜ'L-KUR'ÂN

## BİBLİYOGRAFYA :

*Lisânü'l-'Arab*, "nzm" md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 1429; Câhiz, *Hucecû'n-nübuvve* (*Resâ'ilü'l-câhiz* içinde, nşr. M. Bâsil Uyûnû's-Sûd), Beyrut 1420/2000, III, 176; İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkilü'l-Kur'ân* (nşr. Seyyid Ahmed Sakr), Kahire 1393/1973, s. 22-23; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Teced-düd), s. 41, 153; Rummânî, *en-Nüket fi i'câzi'l-Kur'ân* (*Şelâşü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân* içinde, nşr. M. Halefullah – M. Zağlûl Sellâm), Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 69, 99; Hattâbî, *Beyânü i'câzi'l-Kur'ân* (*Şelâşü resâ'il fi i'câzi'l-Kur'ân* içinde, nşr. M. Bâsil Uyûnû's-Sûd), Beyrut 1420/2000, s. 24-25; Bâkîllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar), Beyrut 1411/1991, s. 27, 54; Abdülkâhîr el-Cürçânî, *Delâ'ilü'l-'câz* (nşr. Mahmûd M. Şâkir), Kahire 1404/1984, s. 49-50, 81-82, 546-547; Ebû Ya'kûb es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'ulûm* (nşr. Abdülhamîd Hindâvî), Beyrut 1420/2000, s. 526; Yâkût, *Mu'cemü'l-üdeba'*, III, 161; Teftâzânî, *el-Mu'âvvel*, İstanbul 1304, s. 21; Zerkeşi, *el-Burhân fi 'ulûmü'l-Kur'ân* (nşr. Yusuf Abdurrahman el-Mar'aşî v.dğr.), Beyrut 1415/1994, I, 244-249, 340; Süyûtî, *el-İtkân* (Bugâ), II, 1001-1024; Mustafa Sâdik er-Râfî, *İ'câzü'l-Kur'ân ve'l-belâgatü'n-nebeviyye*, Kahire 1381/1961, s. 241, 242, 256, 257, 258; Abdülhamîd (Hamîdüddin) Ferâhî, *Delâ'ilü'n-nizâm*, A'zamgarh 1388, s. 11, 19, 20-22, 74-75; Velîd Muhammed Murâd, *Nazariyyetü'n-nazm ve kıymetühe'l-'ilmîyye fi'd-dirâsâti'l-lugaviyye 'inde 'Abdilkâhîr el-Cürçânî*, Dimaşk 1983, s. 57-59; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Mefhûmü'l-'câzi'l-Kur'ânî hatte'l-kar-ni's-sâdisi'l-hicri*, Kahire 1984, s. 61, 63, 213; Hâtîm Sâlih ed-Dâmin, "el-'câzü'l-Kur'ânî ve nazariyyetü'n-nazm", *Buhûşü'l-mü'temeri'l-evvel li'l-'câzi'l-Kur'ânî*, Bağdad 1410/1990, s. 127-128; Salâh Abdülfettâh el-Hâlidî, *el-Beyân fi i'câzi'l-Kur'ân*, Amman 1413/1992, s. 140, 145, 146, 156, 161, 169; Abdülhamîd Binşîk, "Kur'an'da İç Bütünlük: İslâhî'nin Tefsir Yöntemi", *Divan: İlmi Araştırmalar*, sy. 11, İstanbul 2001, s. 59-90; a.mlf., "İslâhî, Emîn Ahsen", *Dîa*, XIX, 191-193; W. P. Heinrichs, "Nazm", *Encyclopedia of Arabic Literature* (ed. J. S. Meisami – P. Starkey), London 1998, II, 585-586.



SEDAT ŞENSOY

## NAZZÂM

(النظام)

Ebû İshâk İbrâhîm b. Seyyâr  
b. Hânî' en-Nazzâm  
(ö. 231/845)

**Basra Mu'tezile ekolünün  
ileri gelen kelâmcılarından,  
Nazzâmiyye kolunun kurucusu.**

Doğumu için 143 (760) ile 195 (811) yılları arasında farklı tarihler ileri sürülmüştür (Horten, *Die Philosophischen*, s. 197; Watt, s. 275-276). Basra'da doğup büyüdüğü için Basrî, dedeleri Belh'ten geldiği için Belhî nisbesiyle de anılır. Boncuk dizerek geçindiği veya çok güzel nesir ve manzum yazılar yazdığı için "Nazzâm" lakabını almıştır. Babasının Zeyyâdiyyîn'in veya Büceyroğulları'nın âzâtlı kölesi olduğu kaydedilmektedir. Mu'tezile'nin altıncı tabakası

ricâlından sayılan Nazzâm gençliğini Basra'da geçirdi, dayısı Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın öğrencisi oldu, onunla beraber birçok ilmî toplantı ve tartışmaya katıldı. Halife Me'mûn'un daveti üzerine Bağdat'a gitti (202/818). Burada hem yöneticiler hem Bağdat Mu'tezilîleri üzerinde etkili oldu. Bağdat'ta Deysâniyye ve Dehriyye gibi dinî ve felsefî akımların yanı sıra (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 40-47) Mürcie ve Cebrîyye kelâmcıları, ehl-i hadîs ve fukaha ile ilmî tartışmalara girdi. Ebû Şemr el-Haneffî ve Hüseyin b. Muhammed en-Neccâr ile münazaralar yaptı. Hanefîler'in re'y ve kıyas teorilerine karşı çıktı. Ahvaz, Vâsîr, Kesker, Hüsrevsâbûr gibi merkezleri ziyaret etti (a.g.e., III, 139; IV, 5; V, 29). Hac ibadetini ifa etmek için Mekke'ye gitti. Hayatının ilk dönemlerinde geçim sıkıntısı çeken Nazzâm'ın (a.g.e., III, 451-452) Bağdat'a gittikten sonra maddî durumu iyileşti ve zenginlerden sayılacak bir konuma yükseldi (Ebû Rîde, s. 6), Makrîzî'ye göre bazı erdemsiz davranışlarda bulundu (*el-Hıtaf*, II, 344). İbn Kuteybe ve İsferyânî'ye göre sarhoşken evinin üst katından düşerek öldü (*Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, s. 21; *et-Tebşîr*, s. 44). Kâdî Abdülcebbar ise onun, "Allahım! Birliğini ispatlamak için elimden geleni yaptığımı ve sadece tevhide dayanan bir mezhebe inandığımı biliyorsun. Günahlarımı bağışla ve ölüm ânında işimi kolaylaştır" diyerek hayata gözlerini kapadığını söylemektedir (*Fazlû'l-'itizâl*, s. 264). Ahmed Emîn, Nazzâm'ın Irak âlimlerinin câiz gördüğü nebîz içtiğini kaydetmektedir (*Duha'l-İslâm*, III, 120).

Tercüme ve telif çalışmalarının yoğun olduğu bir dönemde yaşayan Nazzâm dil, edebiyat ve şiir alanında, ayrıca fıkıh, kelâm, hadis gibi ilimlerde zengin birikime sahipti (Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 224). Hint ve İran dinlerini, Yahudilik ve Hıristiyanlığı incelemiş, Tevrat, İncil ve Kur'an'ın muhtevasına nüfuz etmiş, Yunan felsefesini tetkik etmiş, Mecûsilik, Seneviyye, Dehriyye ve Berâhime'yi eleştirmiş, Aristo'nun bazı eserlerine reddiyeler yazmıştır (Ebû Rîde, s. 9-10). Ancak çok serbest fikirlî olduğu, mezhebin ve hocalarının görüşleriyle uyum içinde bulunup bulunmadığına bakmadan kanaatlerini ifade ettiği için hem kendi mezhep mensuplarının hem diğerlerinin eleştirilerine uğramıştır. Meselâ öğrencisi Câhiz onun haberin ifade ettiği bilginin değeri konusundaki anlayışının, Şehrîstânî ise genel temayülünün ilâhiyattan çok tabiatçıların görüşlerine yakın olduğunu söylemektedir (*Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 73-74; *el-Milel*, I, 56).

Nazzâm zeki, cömert, şakacı, açık sözlü, ince mânalara muttali, bunları en güzel şekilde ifade eden, fakat övgü ve yergilerinde aşırıya kaçan bir kişiydi. Bu sebeple onu sevenler de ondan nefret edenler de çoktu (Bağdâdî, s. 133; İbnü'l-Murtazâ, s. 29). Câhiz kendisi hakkında, "Eskiler, 'Her bin yılda eşi ve benzeri bulunmayan bir insan dünyaya gelir' demişler, eğer bu söz doğru ise şüphesiz ki o insan Nazzâm'dır" demiştir (İbnü'l-Murtazâ, 30). Yine Câhiz, "Kelâmcılar olmasaydı bütün dinler, Mu'tezile olmasaydı bütün mezhepler, İbrâhîm ve arkadaşları olmasaydı bütünüyle Mu'tezile helâk olurdu" değerlendirmesinde bulunmuştur (*Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 206). Abdülkâhîr el-Bağdâdî ve İsferyânî gibi kelâmcılar onun hayatını fîsk ve fücür ile geçiren bir kimse olduğunu, Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Bâkîllânî gibi Sünnî kelâmcılarının ona eleştiri yazdıklarını, hatta onu tekfir ettiklerini kaydetmektedir (*el-Fark*, s. 133; *et-Tebşîr*, s. 71-73). Nazzâm, dönemindeki şahısları ve fikir akımlarını eleştirmekle birlikte onlardan etkilenmiş, başta öğrencileri Câhiz, Ali el-Esvârî, Ca'fer b. Mübeşşir, Ebû Affân er-Rakkî ve Hayyât olmak üzere Basra ve Bağdat Mu'tezilîleri'nden birçok kişiye terisi etmiştir. Nazzâmiyye diye adlandırılan bir grup oluşmuş, hatta İbn Hazm, Dâvûd ez-Zâhîrî gibi muhalifi olan kişiler bile cüz lâ yetecezzâ, icmâ ve kıyas gibi konularda onun etkisinde kalmıştır. Öte yandan hocası Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf başta olmak üzere Ebû Ali el-Cübbâî, Ca'fer b. Harb, Ebû Ca'fer el-İşkâfî gibi Mu'tezilî, İbnü'r-Ravendî gibi önceleri Mu'tezilî iken sonraları mühlid olduğu kabul edilen Ebü'l-Hasan el-Eş'ârî, Ebü'l-Abbâs el-Kalânîsî ve Bâkîllânî gibi Sünnî âlimleri onu reddetmek üzere müstakil eserler telif etmişlerdir (Abdurrahman Bedevî, I, 207).

**Görüşleri.** Nazzâm Mu'tezile mezhebinin "usûl-i hamse" sistemini benimsemektedir. Burada, mezhepten kaynaklanan görüşlerinden çok ilk defa kendisi tarafından ortaya atılan fikirler üzerinde durulacaktır. a) **Bilgi Teorisi.** Nazzâm'a göre tamamıyla insana ait bir fonksiyon olan bilgi duyu ve akıl yoluyla elde edilir. Haber tecrübeye dayanan bir karîne ile desteklendiği takdirde bilgi vasıtalarından sayılabilir. İnsanda esas olarak beş duyu bulunmakta olup bunların tamamı aynı cinstendir. Dolayısıyla görme duyusu işitme ile, işitme koku alma ile aynıdır. Farklılık duylardan değil algılanan şeylerden ve çeşitli engellerden kaynaklanmaktadır. Beş duyuya

ilâve olarak şehvet ve muhayyile bulunmaktadırlar. İnsanda asıl idrak eden ruh olup bu işlevini duyu organlarının nesnelere karışma, yan yana olma veya yakınında bulunma şeklinde teması ile gerçekleştirir. Bilginin elde edilmesinde duylara büyük görev yükleyen Nazzâm bu yaklaşımın tabii sonucu olarak tecrübeyi çok önemsiyordu. Kaynaklarda, etkisini ve sonuçlarını görmek üzere değişik hayvanlara içki içirdiğine ve çeşitli taşları ateşte yaktığına dair deneylerinin bulunduğu kaydedilir (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 230; Ahmed Emîn, III, 112-113). Nazzâm'a göre bilginin elde edilmesinde istidlâlin de önemli bir yeri vardır. Akıl duyuların ortaya koyduğu verilerden yararlanarak bilgiye ulaşabilir, ayrıca vahiy gelmeden önce de hayır ve şerri bilebilir. Mükellefiyet akıl, ihtiyar ve fiil sırasına göre terettüp eder; bunlardan biri bulunmadığı takdirde yükümlülük ortadan kalkar. Allah'ın bilinmesi ve tanınması konusunda akla büyük sorumluluk yüklemesi sebebiyle hasımları Nazzâm'ı Berâhime'ye yönelmek ve nübüvvetin gerekliliğine inanmamakla suçlamışlardır. Söz konusu yakınlığın "sarfe" teorisiyle ilgili olduğunu söyleyenler de vardır (bk. BRAHMANİZM). Onun yönteminde şüphe de önemli bir yer tutar (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XII, 136). Şüphecilerle inkârcıları karşılaştırdığında birincileri kendine daha yakın görmekte, aslında bilginin öncesinde bir şüphenin bulunduğunu ve inanç değiştiren insanların şüphe ile geçen bir ara dönem yaşadıklarını belirtmektedir (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 35-36). Bu yaklaşım ona, elli şüphenin tek yakından daha hayırlı olduğunu söyleyen hocası Ebü'l-Hüzeyl'den intikal etmiştir (a.g.e., III, 60). Nazzâm, dinî konularda hükmün kaynağı olan haberin açık ve kesin bir nas olmasını gerekli görmektedir. Haberi nakleden kişiler tek tek değerlendirildiğinde yanılma ve yalan söyleme ihtimalleri söz konusudur. Dolayısıyla bir haberin doğru kabul edilebilmesi için akla veya tecrübeye dayanan bir karîne ile teyit edilmiş olması gerekir. Karîne bulunması halinde haber-i vâhidle de ilim hâsil olur. Aksi takdirde mütevâtir haberle bile kesin bilgi oluşmaz (a.g.e., II, 153; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XV, 361, 392, 398-399). Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât, bu konuda Nazzâm'a yöneltilen eleştirilerin İbnü'r-Râvendî'nin yalan ve iftiralara dayandığını söylemektedir (*el-İntişâr*, s. 43-45).

**b) Tabiat Görüşü.** Âlem fiziksel yapısı itibarıyla sınırlı, hareketleri açısından da sonludur. Allah her şeyi bir maksada bağ-

lı şekilde yarattığı gibi âlemi de menfaat hedefine yönelik olarak meydana getirmiştir (Eş'arî, s. 252). Ayrıca O, âlemin birçok benzerini yaratmaya kâdirdir (Hayyât, s. 52). Âlem birbirine zıt hareketli unsurların birleşmesiyle meydana gelmiştir. Cisimler iç içedir ve aynı mekânı işgal etmektedir. Zeytinin içinde yağ, kömürün içinde ateş ve insanın içinde kan gizlenmiştir. Bir odun yakıldığında içinde gizli olan alev zuhur eder ve geride külü kalır, artık onun içinde ateş bulunmadığı için yakılmak istendiğinde önceki gibi alev meydana gelmez (bk. KÜMÜN). Dırâr b. Amr, Seneviyye'deki nur-zulmet anlayışını çağırıştırdığı gerekçesiyle bu görüşe karşı çıkmış, Nazzâm ise bunun tevhid inancının gereği olduğunu söyleyerek onu savunmuştur (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, V, 10-12). Câhiz, Nazzâm'ın Deysâniyye ve Mennâniyye'yi reddeden görüşlerine de yer vermektedir (a.g.e., IV, 441-442; V, 46). Kâdî Abdülcebbar, kümün ve zuhûr taraftarlarının birleşme-ayırışma gibi arazlardan biri ortaya çıktığında diğerinin gizlendiğini ve böylece diyalektik bir durumun sonsuz olarak sürüp gittiğini söylediklerini kaydedip eleştirilerde bulunmaktadır (*Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse*, s. 104). Nesnelere kendilerine ait tabiatlarının olduğunu kaydeden Nazzâm, ilk bakışta kendi başlarına buyruk gibi görünseler de Allah'ın onları dilediği gibi idare ettiğini belirtmektedir. Nesnelere oluşturan atomlar arazlardan meydana gelmiştir. Her cüzün kendini oluşturan cüzleri vardır ve bu durum sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla cüz lâ yetecezzâ görüşü doğru değildir (Hayyât, s. 33-36; Eş'arî, s. 318; Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 452). Nazzâm bu görüşlerini açıklamak üzere *Kitâbü'l-Cüz*' adlı eserini yazmıştır. Her ne kadar Eş'arî onun atomu kabul ettiğini beyan eden bir ifadesine yer verirse de (*Makâlât*, s. 316), bu doğru değildir. İbn Hazm, Nazzâm'ın cüz lâ yetecezzâ görüşünü anlattıktan sonra karşı görüşleri ele alıp cevaplandırmaktadır (*el-Faşl*, V, 230-236). Abdülkâhir el-Bağdâdî, âlemin sınırlı ve sonlu olduğunu söyleyen Nazzâm'ın atomların sonsuz olarak cüzlere ayrıldığını ileri sürmesini çelişki kabul etmekte ve onu âlemin sonsuz olduğu görüşüne yönelmekle suçlamaktadır (*el-Fark*, s. 139-140). Nazzâm, ileri sürülebilecek itirazları ortadan kaldırmak amacıyla tafra ve tedâhül teorilerini ortaya atmıştır. Tafra teorisine göre hareket eden bir cisim, bulunduğu yerden hemen sonra gelen mekâna uğramadan sıçrama yaparak üçüncü mekâna

geçebilir (bk. TAFRA). Kemalpaşazâde, *Risâle fi tahkiki hakikati't-tafra* (*Risâle fi hakikati'l-cism*) adlı risâlesinde bu konuya geniş yer vermektedir (Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4794). Tedâhül teorisine göre sıcakla soğuk, tatlı ile acı, kuru ile yaş özellikleri cisimlerde bir arada ve iç içe bulunmakta, hafif olan katı olana sirayet etmektedir. Renk, koku, ses, tat, sıcak, soğuk gibi araz olarak adlandırılan şeyler aslında latif cisimler olup hepsi aynı mekânı işgal etmektedir (Eş'arî, s. 347). Cevher birbirine zıt arazların birleşip kaynaşması ile ortaya çıkar (a.g.e., s. 309). Tek araz vardır, o da harekettir. Hareket denge oluşturan ve yer değiştiren olmak üzere ikiye ayrılır. Cisimlerin aksine arazların tabiatında zıtlık yoktur ve aynı anda bir mekânda yer tutarlar. Cisimler ancak arazlarla görülebilir (a.g.e., s. 324-325, 346-347, 362). Câhiz, Nazzâm'a sürekli yaratma, yani Allah'ın kâinattaki cisimleri yok etmeksizin yarattığı görüşünü nisbet etmekteyse de Hayyât, Nazzâm'ın cisimlerin bekâsı sonucunu doğuran sürekli yaratmayı değil -hücredeki yenilenme gibi- teceddüd-i halk görüşünü benimsediğini kaydetmektedir (*el-İntişâr*, s. 52). Nazzâm bu yaklaşımıyla tabiatla bir determinizmin bulunduğunu düşünerek aynı ikiye yanılması, Hz. Peygamber'in elindeki taşların konuşması, parmaklarından su akması gibi hissî mucizeleri, canlıların şekil değiştirmesi gibi olağan üstü olayları kabul etmemektedir (Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, IV, 73-74; Abdurrahman Bedevî, I, 201-202). Nazzâm'ın tabiatla ilgili görüşlerinde zaman zaman çelişkilere rastlanmaktadır. Meselâ kümün teorisine determinizmi benimserken tafra görüşü ile determinizme ters düşmekte, âlemi sonlu ve sınırlı kabul etmekle beraber atomun nihaysiz olarak cüzlere ayrıldığını iddia etmekte, tedâhül nazariyesiyle aynı mekânda farklı cisimlerin yer tutabileceğini, hareket nazariyesiyle de cisimlerde aynı anda iki farklı hareketin varlığını kabul eder duruma gelmektedir.

Nazzâm'a göre insan her ne kadar zâhiren beden ve ruhtan oluşmuş görünse de gerçekte beden ruhun kalıbı ve taşıyıcısı olup insan ruhtan ibarettir (Eş'arî, s. 331). Latif bir cisim olan ruh saf, bölünmeyen ve zıtlara ayrılmayan bir cevherdir (Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî*, XI, 310, 319). Gül suyunun güle nüfuz etmesi gibi ruh da bedene nüfuz etmiştir. Bedenden bir organ kesildiğinde orada bulunan ruh diğer organlara geçer. Ruhu görmek mümkün değildir. Ruh diri, beden ise ölü cisim-

## NAZZÂM

dir. Bedenden kurtulan ruh gerçek hürriyetine kavuşmuş olur. İnsanda bilen ve yapıp eden ruhtur. Ruh varlıkları göz, kulak, burun gibi organlar vasıtasıyla idrak eder. İnsanda sadece arazları yapma kudreti bulunmakta olup bu onda fiilden önce de vardır. İnsanın kendi kendine yapabildiği tek fiil harekettir. Eşyaya tabiatını veren ve irade dışında vukua gelen fiiller Allah'a aittir. Taş Allah'ın yarattığı tabiat dolayısıyla atıldığı zaman gider (a.g.e., IX, 11). İnsan fiilleri birbirine zıt değil aynı türdendir. Ateşten hem sıcak hem soğuk çıkmadığı gibi insandan da birbirine zıt fiiller sâdır olmaz. Çünkü onun fiilleri hareketten ibarettir (a.g.e., VIII, 178; Eş'arî, s. 351). Abdülkâhîr el-Bağdâdî, Nazzâm'ın bu ifadelerinden hareketle onu hayırla şer, imanla küfür arasında fark gözetmemekle suçlamıştır (el-Farûğ, s. 136-137). Muhaliflerinin Nazzâm'ın görüşlerini çarpıttıklarını kaydeden Hayyât ise, "O insan fiillerinin hepsi aynı türdendir, derken söz konusu fiillerin aynı şey olduğunu değil onların tamamının hareketten oluştuğunu kastetmektedir" açıklamasını yapmaktadır (el-İntişâr, s. 29-30).

Allah varlıkları bir defada ve şu an buldukları şekilde maden, bitki, hayvan, insan şeklinde yaratmıştır (a.g.e., s. 44, 97). Âdem'in yaratılışı oğlunun yaratılışından önce değildir. Âdem ve çocukları aynı anda yaratılıp birbirinin içinde gizlenmiştir. Öncelik sonralık yaratılışta değil ortaya çıkışta. İbnü'r-Râvendî, Nazzâm'ın bu görüşünün âlemde Allah'ın ziyade ve noksanlaştırmaya gücünün yetmediği anlamına geldiğini söylemekte, Hayyât ise bunu şiddetle reddetmektedir (Ali Sâmi en-Neşâr, I, 495-496).

**c) Ulûhiyyet Anlayışı.** Nazzâm'a göre akıllı olan herkes tabiata yönelik gözlem ve istidlâl yoluyla Allah'ın varlığını bilebilir. Duyular, nesnelere sıcak-soğuk gibi birbirine zıt özelliklerin bir arada bulunduğunu ortaya koyar. Akıl da birbirine zıt şeylerin kendi hallerine bırakılmaları durumunda bir arada bulunmayacaklarına hükmeder. Şu halde onları bu şekilde yaratan ve bir arada tutan bir yaratıcı vardır (Hayyât, s. 40-41). Böylece Nazzâm, eşyanın tabiatından hareketle onun kademine giden Seneviyye'ye karşı aynı delili kullanarak onların yaratılmış oldukları sonucunu çıkarılmaktadır. Diğer Mu'tezilîler gibi Nazzâm da Allah'ın zâtının kadîm ve her türlü hudûstan münezzehe olduğunu söylemekte, O'na zâtı üzerine zâit sıfatların nisbet edilmesini reddetmektedir (Eş'arî, s. 155-156; Şehristânî, I, 44-45). Nazzâm'a göre, "Al-

lah âlimdir" demek zâtını ispat etmek ve O'nu cehaletten münezzehe kılmak demektir. Var olan sadece Allah'ın zâtı olup âlemede müşahede edilen çokluk zât-ı ilâhiyyeye ait sıfatlar değil cehalet, acz, ölüm gibi yaratılmışlık sıfatlarının zıddı olan tenzihî mânâlardır (Eş'arî, s. 166-167, 486-487). İrade ve kelâm hakikî değil fiilî sıfatlardır. Allah'ın kendi fiillerini irade etmesi onları yaratması, insanların fiillerini irade etmesi de duruma göre onları emretmesi, haber vermesi gibi mânâlara gelir (a.g.e., s. 190-191; Kâdî Abdülcebbar, Şerhu'l-Uşûli'l-ĥamse, s. 434; el-Muġnî, VI/2, s. 3). Allah'ın mütekellim oluşu, ses ve söz gibi maddî unsurlardan meydana gelen kelâmı yaratması demektir (Eş'arî, s. 191). O'nun kelâmı cisim, kulun kelâmı ise arazdır. Allah'ın kelâmı olması sebebiyle Kur'an da cisim, dolayısıyla mahlûktur. Mahlûk olan Kur'an metninin benzeri meydana getirilebilir, ancak Allah engel olduğu için bu gerçekleştirilememektedir (bk. SARFE). Kur'an sadece verdiği gayb haberleriyle mücizedir (a.g.e., s. 225; Ahmed Cemâl el-Ömerî, s. 47-49). Nazzâm'a göre ilâhî adalet Allah'ın kullarının iyiliğine olan şeylere kâdir olmasını, zararlarına olanlardan âciz bulunmasını gerektirir. Kötü olanı yapanın kendisi de kötü olacağı için Allah şerre kâdir değildir. O, kul için en elverişli olmayana olana tercih edemez, ancak elverişli olanı bir başkasına tercih edebilir. Dolayısıyla Allah'ın, cehennemliklerin azabını veya cennetliklerin nimetlerini arttırma veya eksiltmeye, onları buldukları yerden çıkarmaya, çocukları cehenneme koymaya, onlara azap etmeye gücü yetmez. Çünkü bunlar zulümdür, zulüm ihtiyaç veya bilgisizlikten doğar, Allah ise her ikisinden de münezzehtir (Câhiz, Kitâbü'l-Ĥayevân, III, 394-395; Kâdî Abdülcebbar, el-Muġnî, VI/1, s. 127, 141).

**d) Nübüvvet-İmâmet.** Nübüvveti insanlar için gerekli gören Nazzâm, Kur'an-ı Kerim'in bilhassa verdiği gaybî haberlerle Hz. Muhammed'in nübüvvetini kanıtladığını (Hayyât, s. 28; Ebü'l-Kâsım el-Belhî, s. 70), Resûl-i Ekrem'in Ali'yi vasfen ve işaretle imam tayin ettiğini, üst derecede olan varken alt mertebede bulunan kimsenin imâmetinin câiz olmadığını, Ali'ye karşı savaşın hata ettiklerini ve Hakem Vak'a'sı'nda Ali'nin isabet ettiğini belirtmektedir (Ebü Rîde, s. 175-176). Nazzâm yalancı olmak, Hz. Fâtima'yı dövmek ve Ehl-i beyt'in Resûl-i Ekrem'in mirasını almasına engel olmakla itham ettiği başta Ebü Hüreyre olmak üzere bazı sahâbîler için yergi ifadeleri kullanmaktadır (Makrîzî, II,

346). Watt onun imâmet konusunda Hişâm b. Hakem'den etkilendiğini kaydetmektedir (İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri, s. 199). Nazzâm, ruhların bedene aynen değil bazı fazlalık ve eksikliklerle dönebileceğini (Kâdî Abdülcebbar, el-Muġnî, XI, 474-475), hayvanların ve çocukların da cennete gireceğini, oraya ameli sayesinde değil Allah'ın lutfuyla girenlerin arasında derece farkı olmayacağını ileri sürmektedir.

Dinî hükümlerin muhkem naslarla dayanması gerektiğini belirten Nazzâm'a göre kurtuluş imanının yanında büyük günahlardan sakınmakla gerçekleşir. Kebîre nasla yasaklanan şeydir (Eş'arî, s. 268). Fikhî kıyas ve icmâ delil değildir. Ona göre sahâbenin içki içene kıyas yoluyla had uygulaması hatalıdır. Nazzâm'ın ayrıca Arap olmayanların Araplar'la evlenmesinin haram olduğu, 200 dirhem değerindeki hırsızlığın fisk sayılmayacağı, kinâye ifadelerle talâkın gerçekleşmeyeceği, yan üstü yatarak uyuyanın abdestinin bozulmayacağı, kasten terkedilen namazın kazâ edilemeyeceği, hacda mîkâtın ve ramazanda teravih namazının gerekli olmadığı gibi fikhî görüşleri de bulunmaktadır (Hayyât, s. 44, 70-71; Makrîzî, II, 344).

**Eserleri.** Kaynaklarda Nazzâm'ın kırk civarında eserinin adına yer verilmekle birlikte bunların hiçbiri günümüze ulaşmamıştır. Öğrencisi Câhiz bazılarından alıntılar yapmaktadır. Onun eserlerine ait en geniş liste İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'inde bulunmaktadır (s. 206). Burada yer alan eserleri konularına göre şöylece gruplandırmak mümkündür. 1. Çeşitli din, mezhep, felsefî akım ve şahıslara reddiye olarak yazılanlar: *Kitâbü'r-Red 'alâ aşĥâbi'l-İsneyn* (bu eser Abdülkâhîr el-Bağdâdî'de *Kitâb fi'r-Red 'ale's-Seneviyye* şeklinde geçmektedir [el-Farûğ, s. 117]), *er-Red 'ale'd-dehriyye*, *er-Red 'alâ eşnâfi'l-mülhidîn*, *Kitâb 'alâ aşĥâbi'l-heyûlâ*, *er-Red 'ale'l-Mürçî'e*, *Naĥdü Kitâbi Aristâtâlis* (İbnü'l-Murtazâ, s. 29), *er-Red 'ale'l-Mücbire*, *Kitâbü'l-Me'ânî fi Mu'ammer*. 2. Usûl-i hamseye dair eserleri: *Kitâbü'l-Ma'rife*, *Kitâbü'n-Nuket*, *Kitâbü't-Tevhîd*, *et-Ta'dîl ve't-tecvîr* (*Kitâb fi'l-adl*), *Kitâbü'l-Ĥader* (*Kitâbü't-Takdîr*), *Kitâbü's-Şifât*, *Kitâb fi'l-Kur'ân mâ hüve*, *Kitâbü İsbâtî'r-rusûl*, *Kitâbü'l-Müsteîf*, *Kitâbü't-Tevellüd*, *Kitâbü'l-Va'd ve'l-va'd*, *Kitâbü Ĥarekâti ehli'l-cenne*. 3. Tabiat felsefesiyle ilgili olanlar: *Kitâbü'l-Cüz'*, *el-Cevâhir ve'l-a'râz*, *Kitâbü'l-Âlem* (*Kitâb fi'l-âlemi'l-kebir*, *Ki-*

*tâb fi'l-âlemi's-şagir*), *Kitâbü'l-Hadeş*, *Kitâbü Halki's-şey*, *Kitâbü't-Taфра*, *Kitâbü'l-Mükâmene*, *Kitâbü'l-Müdâhale*. 4. Diğer eserleri: *Kitâbü'l-İnsân*, *Kitâbü'l-Harekât*, *Kitâbü'l-Efâ'il*, *Kitâbü'l-Manlık*, *Kitâbü'l-Muhal*, *Kitâbü'l-Arûs*, *Kitâbü'l-Erzâk*.

Nazzâm gençliğinde Seneviyye, dehriyye, Berâhime ve Sümeniyye gibi akımlara mensup insanlar arasında bulunmuş, Hişâm b. Hakem, Dirâr b. Amr ve Sâlih b. Abdülkuddûs gibi marjinal düşüncelere sahip kişilerle karşılaşmış, başta Aristo olmak üzere Yunan filozoflarının eserlerini okumuştur. Hasımları reddiyelerini göz ardı ederek onu söz konusu şahıs ve akımlara meyletmekle itham etmişlerdir. Öte yandan şarkiyatçılardan Josef Horovitz ve Arthur Stanley Tritton onun Stoa felsefesine, Max Horten Hint düşüncesine ve Carra de Vaux idealist felsefeye yaklaştığını iddia etmektedir (Ebû Rîde, s. 102-103). Nazzâm'ın bu akım ve kişilerden etkilenmesi mümkün görünmekle birlikte esas düşüncelerinin bunlara karşı yazdığı reddiyelerle teşekkül ettiği gözden uzak tutulmamalıdır. Nazzâm, Allah'ın şerre kâdir olmadığı, cevherlerin arazılardan oluştuğu, atomun sonsuz olarak bölünebileceği, Allah'ın bütün varlıkları bir defada ve şu an oldukları şekilde yarattığı ve Kur'an hakkındaki sarfe görüşüyle diğer Mu'tezililer'den ayrılmaktadır.

#### BİBLİYOGRAFYA :

Ebû Nübâs, *Divân* (nşr. E. Wagner), Wiesbaden-Kahire 1972, II, 60; Câhiz, *Kitâbü'l-Hayevân*, II, 153, 230; III, 60, 139, 394-395, 451-452; IV, 5, 35-36, 73-74, 206, 441-442; V, 10-12, 29, 40-47; a.mlf., *el-Beyân ve't-tebyîn*, I, 224, 244; İbn Kuteybe, *Te'vilü muhtelifi'l-hadîs*, Kahire 1326, s. 21-53; Hayât, *el-İntişâr*, s. 28-30, 33-36, 40-41, 43-45, 52, 70-71, 97; Ebû'l-Kâsim el-Belhî, *Zikrû'l-Mu'tezile* (Kâdî Abdülcebbar, *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* içinde, nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 70; Eş'arî, *Makâlât* (Ritter), s. 155-156, 166-167, 190-191, 225, 252, 268, 309, 316, 318, 324-325, 331, 346-347, 351, 362, 486-487; İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Tecdüdd), s. 205-206; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Uşûli'l-hamse*, s. 104, 163, 434; a.mlf., *el-Muğni*, VI/1, s. 127, 141; VI/2, s. 3; VIII, 178; IX, 11-12; XI, 310, 319, 327, 452, 474-475; XII, 136, 512; XV, 361, 392, 398-399; a.mlf., *Fazlû'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile* (nşr. Fuâd Seyyid), Tunus 1393/1974, s. 264; Bağdâdî, *el-Farık* (Abdülhamîd), s. 117, 131-150; Şerîf el-Murtazâ, *Emâli'l-Murtazâ* (nşr. Ebû Firâs Bedreddin Na'sânî), Kum 1403, I, 132; İbn Hazm, *el-Faṣl* (Umeyre), V, 59, 223-236; İsferyâni, *et-Tebşir* (Hût), s. 44, 71-73; Şehristânî, *el-Milel* (Kilânî), I, 44-45, 53-58; İbn Hallikân, *Vefeyât*, III, 471-474; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm: sene 221-230*, s. 470-471; Kütübî, *Ulyânü't-tevârîh*, Beyrut 1416/1996, s. 171; İbn Nübâte el-Misrî, *Tercüme-i Serhu'l-uyûn* (trc. Karahallîzâde Mehmed Saîd), İstanbul 1257, s.

122, 267; İbnü'l-Murtazâ, *el-Münye ve'l-emel* (nşr. T. W. Arnold), Haydarâbâd 1316, s. 28-30; Makrîzî, *el-Hıtaṭ*, II, 344, 346; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, Beyrut 1971, I, 67; S. Horovitz, *Ueber den Einfluss der Griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalam*, Breslau 1909, s. 10; M. Horten, *Die Philosophischen Systeme der Spekulativen Theologie im Islam*, Bonn 1910, s. 197; a.mlf., "Die Lehre vom Kumün bei Nazzâm", *The Teachings of the Mu'tazila* (ed. Fuat Sezgin), Frankfurt 2000, I, 148-166; Ahmed Emîn, *Ḍuḥa'l-İslâm*, Beyrut, ts., III, 106-126; J. van Ess, "Ein Unbekanntes Fragment des Nazzâm", *Der Orient in der Forschung* (ed. Wilhelm Hoenerbach), Wiesbaden 1967, s. 170-201; a.mlf., *Theology and Science: The Case of Abû Ishâq an-Nazzâm*, Ann Arbor 1979; a.mlf., "al-Nazzâm", *El<sup>2</sup>* (İng.), VII, 1057-1058; a.mlf., "Abû Eshâq Ebrâhîm b. Sayyâr b. Hâne" al-Nazzâm", *Elr.*, I, 275-280; Abdurrahman Bedevî, *Târîhu'l-mezâhibi'l-İslâmiyyîn*, Beyrut 1971, I, 198-202, 207; Ali Sâmî en-Neşşâr, *Neş'etü'l-fikri'l-felsefi fi'l-İslâm*, Kahire 1977, I, 484-503; Tâhir Ahmed Mekki, *Dirâsât 'an İbn Hazm ve kitâbihî Tavkı'l-hamâne*, Kahire 1981, s. 279; W. Montgomery Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri* (trc. Ethem Ruhi Fiğlalı), Ankara 1981, s. 199, 235, 275-276, 301; Şevki Dayf, *el-'Asrû'l-'Abbâsiyyü'l-evvel*, Kahire, ts. (Dârü'l-maârif), s. 430-434; M. Aziz Nazmî Sâlim, *İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm ve'l-fikrû'n-naḳdî fi'l-İslâm*, İskenderiye 1983, s. 22-45; A. S. Tritton, *İslâm Kelâmı* (trc. Mehmet Dağ), Ankara 1983, s. 92-97; Ahmed Cemâl el-Ömerî, *Mefhûmü'l-'icâzi'l-Kur'ânî ḥatta'l-karnî's-sâdisi'l-hicri*, Kahire 1984, s. 47-49; Ebû Rîde, *Min Şüyûḥi'l-Mu'tezile İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm*, Kahire 1989, s. 3-10, 102-103, 175-176; R. Paret, "An-Nazzâm als Experimentator", *Isl.*, XXV (1939), s. 228-233; Kemal Işık, "Nazzâm ve Düşünceleri", *AÜ İlahiyat Fakültesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi*, III, Ankara 1977, s. 101-113; Abbas Zeryâb, "Paradokshâ-yı Nazzâm: Taḫra, Tedâhül, Kumün, Nefy-i Sükün, Ecza-yı bî-Pâyân", *Tahkikat-ı İslâmî*, III/1-2, Tahrân 1988-89, s. 1-12; a.mlf., "İbrâhîm b. Seyyâr Nazzâm", *DMBİ*, II, 431-444; H. S. Nyberg, "Nazzâm", *IA*, IX, 148-149.



İLYAS ÇELEBİ

#### NAZZÂMİYYE

(النظامية)

Basra Mu'tezile ekolünün kelâmcılarınca Nazzâm'ın (ö. 231/845) görüşlerini benimseyenlere verilen ad (bk. NAZZÂM).

#### N'CAMENA

Çad Cumhuriyeti'nin başşehri (bk. ÇAD).

#### NEBAT İLMİ

(bk. İLM-i NEBÂT).

#### NEBÂTİ

(نباتی)

(ö. 1873 [?])

Azerbaycanlı sûfi şair.

1812 yılı civarında İran'ın kuzeyinde (Güney Azerbaycan) Karadağ bölgesindeki Üştibin köyünde doğdu. Adı Seyyid Ebülkâsım'dır. Bölgede güzel ahlâkı ve bilgisiyle tanındığından halk arasında "Möhterem" lakabıyla anılan Seyyid Mir Yahyâ'nın öğrencisi. İlk eğitimini babasından aldı, dinî ilimler yanında Arapça ve Farsça öğrendi. Gençlik yıllarından itibaren tasavvufa ilgi duymaya başladı. Eher'e giderek Şeyh Şehâbeddin'in tekkesinde tarikat terbiyesi aldı. Şah Ni'metullah Velî'nin esaslarını belirlediği Kâdirî tarikatına mensup olan Nebâtî sık sık uzlete çekilip riyâzetle uğraşarak olgunlaştı. Zaman zaman halkın arasına karıştığı, sohbetleri ve şiirleriyle çok sevilip sayıldığı kaynaklarda belirtilmektedir. Mahlasını hayata bağlılıklarıyla ün salan tarikat mensuplarına verilen "nebâtî" sıfatından almıştır. Âzerice ve Farsça kaleme aldığı klasik tarzdaki şiirlerinde genellikle "Nebâtî", halk şiiri tarzında Türkçe yazdıklarında ise "Hançobanî, Mecnun, Mecnunşah" gibi mahlaslar kullandı. Kuzey ve Güney Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde bulunduğu, Horasan (Meşhed) ve Irak'ı (Kerbela - Nefes) ziyaret ettiği şiirlerinden anlaşılmaktadır. Ömrünün son yıllarında Üştibin'e döndü ve burada vefat etti. Ömer Hayyâm, Hâfız-ı Şîrâzî, Şems-i Tebrîzî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî gibi şairleri çok okuyan Nebâtî bilhassa Hâfız-ı Şîrâzî, Nesimî ve Fuzûlî'nin etkisi altında kalmış, bununla beraber taktiçi bir şair olmamıştır.

Nebâtî hem klasik şiir üslûbunda kaside, gazeller hem de hece vezniyle halk şiiri tarzında koşmalar, geraylılar ve tecnisler kaleme almıştır. Bu özelliğiyle Azerbaycan edebiyatının karakteristik bir yönünü temsil etmektedir. Şair aynı zamanda Âzerî edebiyatında yeni bir tür olan "çarpa"nın da ilk örneklerini ortaya koymuştur. Bilhassa tecnisler, kelime tekrarlarıyla oluşturduğu sinaslı kafiyeler, Azerbaycan Türkçesi'nin inceliklerini yansıttığı gibi klasik edebiyatın kelime oyunlarına güzel örnekler teşkil eder. Orijinal teşbih ve istiareler kullanmış ve aruzun ritmik, hareketli bahirlerini tercih etmiştir. Birçok şiirinde Azerbaycan köy hayatının, yayla ve kışlaklarındaki yaşayışın renkli tasvirleri ve