

Fenâ: Son Dönem Mutezilesinde Teklîfin Sonlandırılması Üzerine Tartışmalar

Orhan Ş. Koloğlu

Arş. Gör. Dr., U.Ü. İlahiyat Fakültesi

orhankologlu@hotmail.com

Özet

Mutezili metinlerde görülen kavramlardan biri de fenâdır. Fenâ özellikle teklîfin bitişi ve varlığın sonu hakkındaki tartışmaları ifade eden bir kavramdır. Mutezili düşüncede teklîfin sonlandırılması hususunda iki temel görüş vardır: Birinci görüş teklîfin, âlemin bütünüyle yok edilmek suretiyle sonlandırılacağı yönündedir. “İ’dâm” denen bu görüş, Behşemiyye tarafından kabul edilmiştir. İkinci görüş ise teklîfin ölümle sonuçlanacağı şeklindedir. Buna göre âlem ve âlemdeki varlıklar yok olmayacak, sadece çürüyerek parçalara ayrılacaktır. “Tefrik” denen bu görüş ise Hüseyiniyye tarafından kabul edilmiştir.

Abstract

Annihilation (Fanâ’): Debates on the End of Imposition (Takilîf) in the Later Mutazilites

One of the concepts mentioned in the Mutazilite theological texts is annihilation (fanâ’). It especially refers to the debates on the end of imposition (taklîf) and beings. In the Mutazilite thought there are two different views on this issue. The first one, which is called “extermination (i’dâm)” and held by Bahshamiyyah, is that the imposition will be finished when the universe is entirely

brought into non-existence. The second one is that the imposition will come to an end by death. Accordingly, the universe with its all components will be not exterminated, but just divided into parts. This view called “decomposition (tafrîq)” is maintained by Husayniyyah.

Anahtar Kelimeler: Mutezile, Behşemiyye, Hüseyniyye, Teklif, İ'dâm, Tefrîk.

Key Words: Mutazilah, Bahshamiyyah, Husayniyyah, Imposition, Extermination (İ'dam), Decomposition (Tafriq).

I

Mutezile kelâm metinlerinde karşımıza çıkan kavramlardan biri de *fenâ* kavramıdır. Kavramın Mutezile sistematığında yer almasının sebebinin teklif müessesesi oluşturmaktadır. Mükellefin ebedi yaşamında hak edeceği konumu, onun teklife muhatap olduğu müddet içindeki davranışları belirlemektedir. Bu konunun hak edene verilebilmesi, yani “cezâ”nın gerçekleşebilmesi ise ancak teklifin sonlandırılmasıyla mümkündür.¹ İşte “*fenâ*” kavramı, teklifin sonlandırılmasının ne şekilde olacağı konusundaki tartışmaları ifade etmektedir. Bu hususta iki temel görüş ileri sürülmüştür: i) Teklif, âlemin yok oluşuyla sona erer. Âlem, varlık sıfatından çıkar ve mutlak yokluğa (*'adem-i mahz*) karışır; ii) Teklif, varlığın cüzlerine parçalanmasıyla sona erer. Bu cüzlerin ise yokluğa karışması gerekmeyp, onlar vücûd sıfatını taşımaya devam ederler.² İleri sürülen bu görüşlerin ilkine, varlığı yok etmeyi öngördüğünden dolayı “*i'dâm*” görüşü; ikincisine ise varlığın cüzlerine ayrılmasını öngördüğü için “*tefrîk*” görüşü denmektedir.

İlk dönem Mutezilesi olarak addedebileceğimiz sistemleştirme dönemi öncesi Mutezilesine mensup kelâmcılar tarafından, bu konuya ilişkin olarak farklı görüşler serdedilmiştir.³ Ancak bu

¹ Msl. bk. Şerif el-Murtazâ, *ez-Zahîre fî İlmi'l-Kelâm*, 141: 11-12.

² Bk. Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî Usûli'd-Dîn*, 132: 10-12.

³ Bu görüşlerin derli toplu bir ifadesi için bk. İbnü'l-Melâhimî, *el-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn*, 443: 9-20 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Fâ'ik* şeklinde zikredilecektir). Burada Ebû Ali el-Cübbâi ve Ebû Hâşim el-Cübbâi başta olmak üzere Nazzâm, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Bişr b. el-Mutemir, Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve Hayyât gibi önemli Mutezililerin görüşleri verilmekte ve akabinde (444: 1-447: 10) söz konusu görüşler kritik edilmektedir. Ayrıca bk. Necrânî, *Kâmil fî'l-İstiksâ* 377: 19-379: 12 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Kâmil* şeklinde zikredilecektir). Burada ise daha detaylı bir tasnif yapılmakta ve yukarıda zikri geçenler yanında Muhammed b. Şebîb, Ebû Bekr İbnü'l-İhşid gibi Mutezililer, hattâ Bâküllânî ve Cüveynî gibi Sünnîler'in görüşleri de aktarılmaktadır. Ancak bu görüşlerin tamamının *i'dâm* anlayışı çerçevesinde toplandığını belirtmeliyiz. Bu isimlerin tamamı varlığın yok olacağını kabul

kelâmcıların pek çoğunun görüşleri, kendilerine bağlı bir ekol oluşturamadıklarından veya ekolleşmeyi sağlayacak derecede tâbileri olmadığından veyahut da daha sonraki ekollere temel olsalar bile, görüşleri bu ekollerce tâdil edildiğinden dolayı yaşama imkânı bulamamıştır. Dolayısıyla sadece sistemleşmeyi başarabilen ekollerin görüşlerinin yaşama imkânı bulunduğunu belirtmeliyiz. Bu bağlamda, Basra Mutezilesi içerisindeki iki ekolün konuya ilişkin farklı görüş sahibi olarak adı zikredilebilir: Behşemiyye ve Behşemiyye'den neşet eden Hüseyniyye. Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi takip edenlerin oluşturduğu Behşemiyye ekolü, genellikle Basra Mutezilesinin ana damarı olarak tavsif edilmekte, hattâ bu ekolün görüşleri bir anlamda Basra Mutezilesinin “resmî söylemi” şeklinde bile kabul edilmektedir. Behşemiyye'nin konu hakkındaki görüşleri, böyle olunca da daha baskındır. Behşemiyye içinden çıkan ve Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin lider olarak benimsendiği Hüseyniyye ekolü ise, tıpkı Eşari kelâmının Mutezile kelâmına tepki olarak ortaya çıkışına benzer şekilde, Behşemiyye'ye rakip olarak doğmuştur. Bu sebeple söz konusu ekolün görüşlerinin, rakibi Behşemiyye ekolüne nazaran daha savunmacı ve eleştirici olması doğaldır. Ancak bu, ekolün inceleyeceğimiz konu hakkında özgün bir fikir ortaya koymadığı anlamına gelmez. Onlar mesailerinin çoğunu genellikle Behşemiyye'nin görüşlerini reddetmeye harcamış olsalar da, farklı görüşler de ortaya koymaya çalışmışlardır.⁴

Behşemiyye'nin ele aldığımız konu hakkındaki görüşü “*i'dâm*” iken; Hüseyniyye'nin aynı konudaki görüşü ise “*tefrîk*”tir. Ancak, Mutezili düşüncede hâkim unsur olduklarından ve kendi görüşlerini aslî görüş kabul etmelerinden dolayı Behşemîler'in görüşlerini ifade etmek üzere *fenâ* kavramını kullandıklarını belirtmeliyiz. Bir anlamda onların nezdinde âdetâ tek görüş *fenâ* olduğu için, *i'dâm* kavramını kullanmaya gerek görmemişlerdir.⁵ Hüseynîler ise, böyle bir kullanımın kendi görüşlerinin meşrûyetini zedeleyeceği gerekçeyle bundan kaçınmışlardır. Dolayısıyla Behşemî metinlerde *fenânın*, teklîfin sonunun “yok etme” şeklinde gerçekleşeceğini ifade eden bir kavramken, Hüseynî metinlerde daha ziyâde konu

etmekte, ancak bu yok oluşun ne şekilde gerçekleşeceğinde ihtilâf etmektedirler. Bu bağlamda tek farklı görüş, yeri geldiğinde değineceğimiz üzere, sadece Câhîz'dan aktarılmaktadır.

⁴ Nitekim Hüseyniyye ekolünden olan Takiyyüddin en-Necrânî'nin Behşemiyye ile Hüseyniyye arasındaki ihtilâflı konulara dair yazdığı *el-Kâmil fî'l-İstikâsâ* adlı eserinin başlıklarından birini *fenâ* konusu oluşturur. Bk. *Kâmil*, 377: 1-416: 20.

⁵ Nitekim bu ifade, genellikle Hüseynî kaynaklarda görülür. Msl. bk. *Kâmil*, 379: 14; 386: 10; 417: 4.

hakkındaki tartışmaların bütünü ifade eden bir kavram olduğu göz ardı edilmemelidir.⁶

Bu çalışmada söz konusu iki ekolün anılan mesele hakkındaki görüşlerinin detaylarıyla ortaya konulması ve aralarındaki tartışmalara aydınlık kazandırılması amaçlanmaktadır. Bunu yaparken tarihsel ve doktrinel öncelik sırası takip edilerek öncelikle Behşemiyye'nin görüşleri ortaya konulacak, bilâhare Hüseyniyye'ninkilere yer verilecektir. Bilindiği üzere Behşemiyye'nin ortaya çıkışı, Basra Mutezilesi içerisindeki sistemleştirme hareketinin sonrasındadır. Doğal olarak Behşemiyye'nin önderi Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin fikirleri bir tartışma ortamında gelişmiştir. Onun fikirlerinin gelişiminde babası Ebû Ali el-Cübbâî'yle yaptığı tartışmaların büyük etkisi ve katkısı vardır. Dolayısıyla bir anlamda Behşemiyye, Ebû Ali ile fikrî bir "hesaplaşma"nın ürünüdür. Bu sebeple Behşemiyye'nin birçok görüşü Ebû Ali'ninkilerle karşılaştırıldığında anlam kazanmaktadır.⁷ Bu nedenle gerektiğinde Ebû Ali'nin görüşlerine de yer verilecektir.⁸

II

Konuya başlamadan önce şu noktayı hatırlatmakta fayda vardır: Teklife muhatap olan en önemli varlık insan olduğundan, tabiatıyla insanın yok edilmesi üzerinde tartışılması beklenebilir. Ancak bilindiği üzere atomcu âlem tasavvurunun gereği olarak insan da dahil olmak üzere âlemdeki tüm varlıkların cevherler ve arazlardan müteşekkil olduğu kabul edilmektedir. Arazlar da

⁶ Bu yönüyle *fenâ* kavramı, metinlerde hem teklifin sonlandırılması hakkındaki tartışmaların bütünü ifade edecek şekilde geniş anlama, hem de bu sonun yok etme (= *i'dâm*) şeklinde gerçekleşeceğini ifade eden dar anlama işaret etmektedir. Fakat her bir ekolün metinlerinde bu kavramın ifade ettiği anlamın sınırları belirlenmiş olduğundan, metnin kendi içinde anlam tek olmaktadır.

⁷ Hattâ D. Gimaret, Ebû Hâşim ve onun takipçileri olan Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Reşid en-Nisâbüri ve İbn Metteveyh gibi kelâmcıların hepsinin Ebû Ali'ye atfen Cübbâiyye ekolüne bağlı olduklarını söyler. Bk. D. Gimaret, *Théories de l'Acte Humain en Theologie Musulmane*, 13. Bu görüşüyle D. Gimaret, Ebû Ali ve Ebû Hâşim'in ne derece birbirlerinden ayrılmaz olduklarına vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle ifadeyi Behşemiyye'nin temelinde Ebû Ali'nin görüşlerinin de bulunduğu ve Behşemiyye'nin görüşlerinin Ebû Ali'ninkilerle birlikte anlaşılabilmesi ve anlam kazanabileceği şeklinde anlamak daha uygundur.

⁸ Nitekim ileride de görüleceği üzere, üzerinde tartışılan pek çok itirazın konunun mâhiyeti gereği Hüseyinler'e ait olması imkânsızdır. Dolayısıyla bir kısım itirazları, Mutezile'nin önceki dönemlerine ya da o dönemde var olan Bağdat ekolünün görüşlerine atfetmek mümkünse de, aslında pek çoğunun Ebû Ali'ye ya da Ebû Ali'nin görüşlerini benimseyip Behşemiyye'yi reddeden İhşâdiyye'ye mensup şahıslara ait olması da mâkûl gözükmektedir.

değişken ve varlıkları cevherin varlığına bağlı olduğu için, bu iki unsur arasında daha önemli konumda olan cevherdir. Çünkü cevher olmadığında arazın varlığı da imkânsız hale gelmektedir. Bu yönüyle tartışmalar cevher üzerinden yürütülür.⁹ Zirâ cevherin yok oluşu, doğal olarak her şeyle birlikte, teklifin objesi olan insanın da yok oluşudur. Cevherin yok oluşu merkeze alındığından özellikle Behşemiyye'nin konuya ilişkin açıklamalarının çoğunun kozmolojik mâhiyet arz ettiği gözlemlenir.

Basra Mutezilesi içerisinde, en azından Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'ye kadar, cevherin yokluğunun mümkün olduğu yönünde yaygın bir kanaat olduğunu söylenebilir. İlk ihtilâf bu yok oluş imkânının ne ile bilinebileceği üzerinde doğmuştur. Cevherlerin varlık kazandıktan sonra, yokluk ihtimali taşıdıkları aklen bilinebilir mi, yoksa bu bilgiyi bizlere nass mı (*sem'*) vermektedir?

Ebû Ali el-Cübbâi bunun aklen bilinebileceği kanaatindedir.¹⁰ Buna mukabil Ebû Hâşim el-Cübbâi ve onun önderliğini benimseyen Behşemiyye ekolü mensuplarına ise, bunun ancak nassla bilinebileceği düşüncesindedirler.¹¹ Zirâ akli açıdan cevherlerin yokluğunun mümkün olduğunu gösteren kesin bir delil yoktur. Bilakis Allah cevherleri yarattığında artık onların varlıkta devam etmeleri de, yok olmaları da akli açıdan mümkündür.¹² Kâdi Abdülcebbâr'ın deyişle akli açıdan burada hüküm "*tecvîz*" olup, delilin olmadığı yerde "*tevakkuf*" etmek gerekir.¹³ Bu yönüyle Mutezile'nin çoğunluğu konuyu nassın otoritesine bağlamaktadır.

Mamafih konu hakkında aklın kesin hüküm verebileceğini söyleyenlerin de buna ilişkin ileri sürdükleri deliller bunmaktadır. Bunların içinde en önemlisi, Allah ile cevherler arasındaki benzerliği ortadan kaldırmayı amaçlayan delildir: "Şâyet cevherlerin yokluğunun aklen mümkün olduğu kabul edilmeseydi, bu durumda onların

⁹ Nitekim klâsik metinlerde konu hakkındaki tartışmalarda "cevher" kavramı yerine bazen "cisim" kavramı da kullanılmaktadır. Cismin yapıtaşını cevherler oluşturduğu için, bu tür ifadelerle doğrudan cevherin kastedildiği söylenebilir. Müelliflerin bu tutumu sadece kullanımdaki bir genişliktir. Dolayısıyla zaman zaman bu çalışmada da görülecek olan "cisim" ifadesinin, aksi belirtilmediği müddetçe, bu şekilde anlaşılması gerektiğini belirtmeliyiz.

¹⁰ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, II, 286: 4-5 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Mecmû'* şeklinde zikredilecektir); İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmî'l-Cevâhir ve'l-A'râz*, 209: 4-5 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Tezkire* şeklinde zikredilecektir).

¹¹ Msl. bk. *Mecmû'*, II, 286: 1 (Ebû Hâşim ismen zikredilmeksizin ekolün genel görüşü olarak verilir); 286: 13 (Burada Ebû Hâşim ismen zikredilir).

¹² *Mecmû'*, II, 286: 11-13; *Tezkire*, 209: 5-7.

¹³ Bk. Kâdi Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI, 432: 8-10 (Bundan sonra dipnotlarda sadece *Muğnî* şeklinde zikredilecektir). Kezâ benzer bir yargı için bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 144: 6.

varlığının ebedî olduğu ve yokluklarının imkânsız olduğu sonucuna ulaşılırdı. Bu da Allah ile cevherlerin benzer olmalarına yol açacaktır. Oysa Allah diğer varlıklardan, varlığının zorunlu oluşuyla ayrılır. Allah ile diğer varlıklar arasında bu ayırım sâbit olduğuna göre, cevherlerin yokluğunun aklen mümkün oluşu gerekir”.¹⁴

Ancak Behşemîler’e göre, Allah ile cevherler arasında böyle bir benzerlik zorunlu değildir. Nitekim Allah’ı başkalarından farklı kılan husus O’nun kadîm oluşudur. Kıdem, Allah hakkında, O’nun varlığının bir illet ya da bir fâil sebebiyle değil de, zâtından dolayı (*li-mâ hüve ‘aleyhi fî zâtihî*) meydana geldiğini ortaya koyar. Oysa cevherlerin gelecekte varlıklarının zorunluluğu sâbit olsa bile, bu durum onların varlığının bir fâile ihtiyaç duymayacak şekilde zorunlu olduğu sonucunu gerektirmez. Dolayısıyla varlığı zorunlu olsa bile, Allah’ın benzerinin olması gerekmez.¹⁵ Daha net bir ifadeyle; cevher, varlığının başlangıcında bir yaratıcıya muhtaçtır. Bu durum, yaratılışlarının sonrasında varlıkları zorunlu olsa bile, Allah ile benzerliklerine engeldir.¹⁶

Bir diğer delil ise “kudret” kavramını merkeze alır. Buna göre; “Bir şeye kâdir olanın onun zıttına da kâdir olması gerekir. Allah, cevherin varlığı üzerine kâdir olduğuna göre, onun zıttı olan *fenâya* da kâdir olması gerekir”.¹⁷

Ancak Behşemîler için bu delili savuşturmak kolaydır. Çünkü böyle bir iddianın geçerli olması, ancak o şeyin zıttı olduğu ortaya konulduktan sonra geçerli olabilir. Yani öncelikle *fenânın* cevherin zıttı olduğu kanıtlanacak, bilâhare cevheri yaratmaya kâdir olanın buna da kâdir olduğu sonucuna ulaşılabilecektir. Dolayısıyla *fenânın* cevherin zıttı olduğu kanıtlanmadıkça böyle bir sonuca ulaşılamaz.¹⁸ Hattâ Allah’ın bu zıttı kâdir olduğu aklen ortaya konulsa bile yine de sem’a müracaat etmek gerekir. Çünkü kâdirin, güç yetirdiği bir şeyi kesinlikle seçmesi gerekmez.¹⁹

¹⁴ Bk. *Mecmû’*, II, 286: 8–10; *Tezkire*, 210: 9–11 (Her iki yerde de delil “*rubbemâ kâle*” kaydıyla Ebû Ali’ye atfedilir); *Muğni*, XI, 432: 11–13.

¹⁵ *Muğni*, XI, 432: 13–17.

¹⁶ *Muğni*, XI, 433: 8; *Mecmû’*, II, 286: 18–19; *Tezkire*, 210: 12–15; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 144: 9–15. Bu konuda Behşemîlerin dayandıkları ilke, salt “vücûd”un farklılığı ortaya koyamayacağıdır. Çünkü var olma konusunda Allah ile diğer varlıklar müşterektir. Ayırım bu sıfatın hak ediliş şeklinde olmaktadır. Allah bu sıfatı zâtının gereği olarak hak ettiği için diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Bk. *Muğni*, XI, 433: 5–7.

¹⁷ Bk. *Mecmû’*, II, 286: 5–7; *Tezkire*, 210: 2–4 (Her iki yerde de delil doğrudan Ebû Ali’ye atfedilir); *Muğni*, XI, 433: 16–17.

¹⁸ *Muğni*, XI, 433: 17–19; *Mecmû’*, II, 286: 14–16; *Tezkire*, 210: 5–7. Nitekim bu yüzden olsa gerek, Ebû Ali kâdirin güç yetirdiği her bir cinsin, aynı şekilde güç yetirdiği bir zıttı olması gerektiğini söyler. Bk. *Mecmû’*, II, 286: 7–8.

¹⁹ *Tezkire*, 210: 1.

Öte yandan Behşemiler nezdinde cevherlerin yokluğunun imkânına aklen hükmedilememesi, ne fâilini “zorlanmış (*mülce*)” ve “mecbur bırakılmış (*muztarr*)”²⁰ yapar,²¹ ne de cevherlerin ezeli olduğu fikrine götürür.²²

Ancak hepsinden önemlisi şudur: Cevherin varlıkta devam edebileceğinin düşünülmesi her hâlükârda Allah ile benzerliğini gerektirmez. Çünkü Allah’ın varlığının devamı zorunlu olup, bunun aksi düşünülemez. Oysa akli açıdan cevherin yokluğu da imkânsız değildir. Tıpkı varlığının devamı câiz olduğu gibi, cevherlerin yoklukları da câizdir.²³ Dolayısıyla bu açıdan da Allah ile cevherler arasında zâten bir fark ortaya çıkmaktadır.²⁴

²⁰ *İlcâ* kavramı, bir fâilin her hangi bir nedenle sadece bir fiili işlemeye mecbûr kalması, ondan vazgeçip zıttını işleyememesini ifade eder. Bu yönüyle fâildeki seçme hürriyetini ortadan kaldırdığı için, *mülce* mutlak bir fâil olmaktan çıkmaktadır. *İztirâr* kavramı da, her ne kadar sözlük anlamı açısından *ilcâ* ile aynı anlamı ifade etse de, terminolojik açıdan küçük farklarla aynı bağlamı ifade etmektedir. Bk. M. Schwarz, “Mu‘tezili Kelâm’da İlcâ’ Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar”, 271–277.

²¹ İddia şu şekildedir: Bir şeye kâdir olan, onu yok edecek (*intifâ*) şeye kâdir değilse, bu durum onun söz konusu fiilden ayırlamadığı ve onunla ilişkisini kesemediği anlamına gelmektedir. Fiilin alternatifine yönelemediği takdirde ise, “kâdir” denilen fâil söz konusu fiile “zorlanmış” ve “mecbur bırakılmış” olmaktadır. Bk. *Muğni*, XI, 435: 4–6.

Kâdi Abdülcebbar böyle bir iddianın geçerli olmadığı düşüncesindedir. Doğru olsa bile ancak bizzat fâile hulûl eden doğrudan fiiller hususunda geçerli olabilir. Fâile hulûl etmeyen doğrudan fiillerde ise bu iddia geçerli değildir. Dolayısıyla dolaylı fiiller açısından zâten geçersizdir. Nitekim bir kimse dolaylı fiili yapabilir fakat onu yok edecek fiili yapamayabilir. Ancak bu, onun kâdir vasfını taşıdığı gerçeğini değiştirmez. Bk. *Muğni*, XI, 435: 6–11. Dolayısıyla bu iddia genel-geçer bir iddia değildir.

²² Burada iddia, Allah’ın yarattığı bir fiilin zıttına kâdir olmakla vasıflandırılmamasının, söz konusu fiilin ezeliğine götüreceği inancına dayalıdır. Şöyle ki, Allah bir fiilin (bu bağlamda “cevherler”) zıttına kâdir değilse, o zaman o fiilden hâli olamaz. O, fiilden ayrılıp bunu nefyedecek başka bir fiile (cevherleri yok edecek şey) yönelemiyorsa, bu durumda söz konusu fiilin ezeli olduğu câiz görülebilir. Bk. *Muğni*, XI, 435: 12–13.

Aslında bu haliyle delil oldukça zayıf ve eksik görünmektedir. Çünkü Allah’ın bir fiilin zıttına kâdir olmakla vasıflandırılmamasının, o fiilin ezeli olduğu sonucuna nasıl ulaştırdığı belli değildir. Nitekim Kâdi Abdülcebbar, Allah’ın ezelde bir fiilden hâli olamaması diye bir şeyin ihtimal dahilinde olmadığını, zirâ böyle bir durumda bu fiille birlikte kadim bir varlığın (=Allah) ispatının imkânsız olduğunu söyler. Bk. *Muğni*, XI, 435: 14–15. Mantıklı çıkarımın, fiilin ebedi olduğu sonucu olması beklenirdi.

²³ Nitekim Kâdi Abdülcebbar aklın cevherlerin yok oluşuna delâlet edemeyeceğini kanıtlamanın yanında, aklın aynı zamanda cevherlerin yok oluşunun imkânsızlığına delâlet edemeyeceğini de kanıtlamaya çalışır. Bk. *Muğni*, XI, 436: 1–437: 8.

²⁴ Bk. *Muğni*, XI, 433: 10–12; *Mecmû’*, II, 286: 16–18; *Tezkire*, 210: 16–211: 2.

Aklın bu konuda yeterli olmadığı kabullenildiğine göre, kesin hüküm için nassa müracaat etmek gerekmektedir. Behşemiler'in buna yönelik delillerinin çoğunluğu doğal olarak âyetlerdir. Bunların başında "O ilktir, sondur" (Hadid 57/3) âyeti gelmektedir. Bu âyetteki "son (*âhir*)" lafzı, Allah'ın varlığının, diğer tüm şeylerin varlığından sonra devam ettiğini ortaya koymaktadır. Nitekim aynı âyette geçen "ilk (*evvel*)" lafzının Allah'ın varlığının her şeyin varlığından önce geldiğine işaret etmesine benzer şekilde "son" lafzı da O'nun varlığının, diğer tüm mevcûdâtın varlığından sonrada devam edeceğine işaret eder. Bu ise, O'nun dışındaki mevcûdâtın yokluğa karışmasıyla mümkün olur.²⁵

Konuya ilişkin olarak gündeme getirilen ikinci âyet: "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır" (Rahmân 55/26) âyetidir. Burada odak noktası herkesin yok olacağını ifade eden "*fân*" lafzıdır. Çünkü *fenân*ın gerçek anlamı yokluktur. Âyet bunu yeryüzündeki tüm mevcûdâta teşmil ettiğine göre, yeryüzündeki her şeyin yok olması gerekir.²⁶

Delil olarak kullanılan bir diğer âyet ise "O'nun zâtından başka her şey yok olacaktır" (Kasas 28/88) âyetidir. Bu âyette mevcûdâtın yok olacağı "*helâk*" kavramıyla ifade edilmiştir. İmdi, âyetteki *helâk* ifadesinin *fenâya* değil de "ölüm" anlamına hamledilmesi tahsisi gerektirir. Zirâ ölüm sadece bazı varlıklar hakkında geçerlidir. Oysa *fenâ* anlamı verildiğinde, âyetin gerektirdiği gibi umumî bir anlam verilmiş olacaktır. Nitekim âyette istisnayı ifade eden "*illâ vecchêhû*" ifadesi de bunu güçlendirmektedir. Çünkü bu ifadeyle kastedilen Allah'ın *fenâ* bulmayacağıdır. Dolayısıyla bunun öncesinde *fenâ* ispat edilmiş olmalı ki, bu istisnâ anlamlı olsun.²⁷

Öte yandan Kur'an'daki yeniden yaratmayı ifade eden âyetler de, *fenân*ın gerçekleşeceğine delâlet eder. Çünkü yeniden yaratma (*i'âde*) demek, daha önce mevcûd olan ma'dûmun yaratılması (*icâd*) demektir.²⁸

Ayrıca Behşemiler bu konuda icmâyı da delil getirirler.²⁹ Onlara göre Allah'ın âlemi (ve doğal olarak âlemdeki mevcûdâtın

²⁵ Bk. *Muğni*, XI, 437: 17-438: 2. Kezâ bk. *Mecmû'*, II, 287: 7-12; *Tezkire*, 208: 5-7.

²⁶ Bk. *Muğni*, XI, 439: 5-6. Kezâ bk. *Mecmû'*, II, 287: 15-19; *Tezkire*, 208: 7-9.

²⁷ Bk. *Muğni*, XI, 440: 13-20. Ayrıca bk. *Mecmû'*, II, 287: 13-14; *Tezkire*, 208: 9-11.

²⁸ *Mecmû'*, II, 287: 20-21; *Tezkire*, 209: 1-2.

²⁹ *Muğni* ve *Mecmû'* gibi Behşemî kaynaklarda icmâ genelde kısa bir şekilde en son delil olarak zikredilir. Bu yönüyle icmâyı delâlet keyfiyeti açısından sanki fazla önem atfetmez gibi görünmektedir. Ancak Şerif el-Murtazâ bunun istisnâsıdır. O icmâyı ilk delil olarak zikrettiği gibi, "en kuvvetli delil" şeklinde de vasıflandırır. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 145: 3-4.

yapıtasını oluşturan cevherleri) yok edip tekrar yaratacağı hususunda icmâ bulunmaktadır.³⁰

Böylelikle Behşemiler konunun temelini sem'in otoritesine bırakmaktadır. Ancak bundan sonraki aşamalarda akıl yeterli olacaktır.

III

Behşemî *fenâ*' teorisinin en önemli ayaklarından birini, bu *fenâ*'nın ne şekilde gerçekleşeceği hususu oluşturmaktadır: Allah cevherleri nasıl yok edecektir? Cevherlerin bâkî varlıklar olduğu göz önüne alınırsa, Kâdî Abdülcebbâr'ın da dediği gibi, bâkî olan bir şeyin yok edilmesi ancak iki yolla olabilir: Ya onun zıttı yaratılacaktır, ya da var olmak veya varlığını sürdürmek için ihtiyaç duyduğu şey yok edilecektir.³¹

İşte bunlar arasında aklen mümkün tek yol, cevhere zıt olan bir şeyin yaratılmasıdır.³² Allah, cevhere zıt olan şeyi yaratır ve cevherler de yok olur. Ortaya konulan bu cevabın temelinde Behşemiler'in cevher tasavvuru yatmaktadır. Zirâ onlara göre cevherler *bâkî* varlıklardır.³³ Yani onlar yaratıldıktan sonra varlıkta kalmaya devam ederler. Bunun yanında cevherler var oluşlarında, yani varlıkta kalışlarında bir başka şeye de ihtiyaç duymazlar.³⁴ Cevherin varlığına devam edişinde bir başkasına ihtiyaç duymaması, pek tabii "ihtiyaç duyduğu şeyin yok oluşu onun da yokluğunu

³⁰ *Muğni*, XI, 441: 6–7. Metinde "âlem" ifadesi geçmektedir. Bu yönüyle ifadenin problemleri olduğu söylenebilir. Çünkü Allah'ın mükellefleri ve hattâ mükellef olmayanları yeniden yaratacağı hususu umumî kabul görse de, âlemi tekrar yaratacağı konusu tartışmalıdır. Zâten Allah'ın âlemi bütünüyle tekrar yaratmasına da gerek yoktur. Dolayısıyla buradaki "âlem" ifadesinden âlemin bütününe değil de, âlem içerisinde yeniden yaratılmaları gerekli ve mümkün olan şeylerin anlaşılmasının daha uygun olacağını belirtmeliyiz. Ayrıca bk. *Mecmû'*, II, 287: 22. Burada kısaca "icmâ da buna delâlet eder" denilir ve detaya girilmez; *Tezkire*, 208: 2–4. Burada da cevherlerin yok olan ve *fenâ* bulan şeyler olduğu hakkında icmâ olduğu belirtilir. Ayrıca Câhız'ın bunu kabul etmediği şeklinde bir rivâyet varsa da, bunun İbnü'r-Ravendî'nin Câhız'a attığı bir yalan olduğu belirtilir.

³¹ *Muğni*, XI, 441: 14–15.

³² *Muğni*, XI, 442: 3; *Mecmû'*, II, 287: 3; *Tezkire*, 209: 2–3.

³³ *Muğni*, XI, 441: 16.

³⁴ *Muğni*, XI, 441: 16–17; *Tezkire*, 212: 2–4. Nitekim Kâdî, bir şeyin, var oluşunda (*vücûd*) bir başkasına, ancak o şeye hulûl ettiğinde ihtiyaç duyduğunu belirtir. Şâyet o şey, bir başkasına hulûl etmeden var olabiliyorsa, var olmak için kendinden başkasına ihtiyaç duymaz. Cevherin de bir başkasına hulûl etmesi imkânsız olduğuna göre, bir başka şeye ihtiyaç duymaz. Bk. *Muğni*, XI, 441: 18–442: 3.

gerektirir” şeklindeki bir sonucu imkânsız kılmaktadır.³⁵ Dolayısıyla geriye cevherin yok oluşunda etkili olan şeyin ancak cevhere zıt olan bir şey olduğunu söylemekten başka bir seçenek kalmamaktadır.

Doğal olarak Behşemiler’in bu düşüncesine yönelik esas itirazlar, bu iki ilkeyi hedef almaktadır. Yani, cevherler ya bâkî değildir, ya da bâkî olsalar bile bekâları kendilerinden olmayıp bir başka şey sayesinde. Şimdi bu açıklamalar ışığında söz konusu itirazlara ve bunların tartışmalarına geçebiliriz:

[I] “Cevherler, Allah tarafından anbean (*hâlen ba‘de hâlin*) yaratılır. Dolayısıyla Allah onları yaratmayı bıraktığında onlar da yok olacaktır”.³⁶

Bu itiraz görüldüğü üzere cevherlerin bâkî olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Onlar bâkî olmadıkları için de yok edilmeleri için zıttının yaratılmasına gerek yoktur. Yaratmanın durdurulması, onun yokluğu anlamına gelmektedir.

Kâdî Abdülcebbâr bu itiraza Allah ile insan fiilleri arasında benzerlik kurarak cevap verir. Ona göre Allah’ın cevheri anbean yarattığı; yaratmadığı anda da onun yok olması iddiası doğru olsaydı, aynı şeyin insan fiilleri hakkında da geçerli olması gerekir. Dolayısıyla insan, cisimlerde *te’lif* yaptığı ve akabinde anbean bu telifi sürdürmediği takdirde, söz konusu telifin ortadan kalkması ve o cismin de *mü’telef* bir halde olmaması gerekirdi.³⁷

Mamafih cevap bu haliyle kapalıdır. Çünkü insana ait *te’lif* fiilinin bâkî olduğu kabul edilse bile, bunun niçin cevherlerin bekâsını gerektireceği hususunun net olarak ortaya konulamamış olduğu anlaşılmaktadır. Belki bu yanıtın temelinde insan bile bâkî bir fiil ortaya koyabiliyorsa, Allah’ın bunu yapmasının evleviyetle mümkün olduğu şeklinde bir bakış açısının bulunduğu düşünülebilir. Ancak öyle görünüyor ki burada mahal ile ona hulûl eden şey arasındaki ilişki dikkate alınmaktadır: Bâkî olan bir şeyin, yerleştiği mahallin de bâkî olması gerekir. *Te’lif* bâkî olduğuna göre, onun yerleştiği cevherin de bâkî olması gerekir, zirâ bunun aksi imkânsızdır.³⁸

O halde yapılması gereken şey, *te’lif*in bâkî olduğunu kanıtlamaktır. Bunun için gözlemlerimiz yeterlidir: Şayet *te’lif* bâkî olmasaydı, bir binada sürekli olarak *te’lif*in yapılması gerekirdi. Oysa

³⁵ Cevherin bu özelliği aynı zamanda onun yok oluşunun belirlenmesinde sem‘a müracaat edilmesini gerektiren bir unsur olarak düşünülmüştür. Bk. *Tezkire*, 209: 7-8.

³⁶ Bk. *Muğnî*, XI, 443: 11-12; *Mecmû‘*, II, 288: 8-9. Burada itirazın kaynağı olarak Nazzâm’ın ismi verilir.

³⁷ *Muğnî*, XI, 443: 12-14.

³⁸ *Mecmû‘*, II, 289: 7-9.

binayı yapan kimse, kudretini yitirse ya da ölse bile, bina olduğu gibi durmaktadır.³⁹

İbn Metteveyh'in bu iddiaya karşı ilginç olarak nitelendirilebilecek bir cevabı ise hareket kavramı etrafında şekillenmektedir. Ona göre cevherlerin anbean yaratılması fikri, teorik olarak hareketin imkânını ortadan kaldırmaktadır. Şöyle ki, Allah'ın cevheri anbean yaratması doğru olsaydı, bu durumda şu anda Bağdat'ta bulunan bir cevherin, Allah'ın onu ikinci anda Basra'da yaratmasıyla Basra'da olması gerekirdi. Çünkü Allah'ın onu ikinci anda yaratması, ilk anda yaratmasına benzer. Allah, onu ilk anda nasıl istediği yerde yaratmakta ise, ikinci anda da istediği yerde yaratabilir. İşte bu durum, cisimlerin hareket ettiğini bilmemizi engeller. Zirâ cismin her durumda bulunduğu her mekânda, bir mesafe kat etmeksizin, varlığının doğrudan orada yaratılması yoluyla bulunması câiz olur. Doğal olarak bundan sonra artık onun müteharrik olduğunun ispatı da mümkün olmaz.⁴⁰ Yani aslında bizlerin mesafeleri kat ederek, peş peşe mekânları geçmek sûretiyle hareket ediyor olarak gördüğümüz bir cisim, gerçekte hareket etmemektedir. Onun varlığı peş peşe gelen mekânlarda ard arda yeniden yaratılmaktadır.⁴¹

Öte yandan cevherlerin anbean yaratılması insanın fiilleriyle olan bağlantısını da koparır. Çünkü cismi ikinci anda yaratmanın, tıpkı ilk anda olduğu gibi bu cisimdeki kevnlerin de fâili olması gerekir. Bu durumda ise insanın yaptığı fiillerle bağlantısı ortadan kalkar ve bu fiiller Allah'ın olur. Bu da sonuçta medh ve zemm istihkâkının ortadan kalkmasına yol açar.⁴² Burada kastedilen şudur: Cevherlerin her an yeniden yaratıldığını söylemek, cevherlerin oluşturduğu varlıkların (pek tabii tüm yaratılmışların) da yeniden yaratıldığını söylemektir. O halde insan da her an yeniden yaratılmaktadır. Oysa insanın işlediği bir takım fiiller bulunmaktadır ve insan bu fiiller neticesinde medhi ve zemmi, sevabı ve ikabı hak etmektedir. İnsanın her an yeniden yaratıldığının söylenmesi, doğal olarak onun fiillerinin de yeniden yaratıldığını söyleme sonucunu beraberinde getirecektir. İnsanı yeniden yaratan Allah olduğuna

³⁹ *Mecmû'*, II, 289: 9-10.

⁴⁰ *Mecmû'*, II, 288: 10-15.

⁴¹ Burada maksat muhâlifî *ilzâm* etmektir. Çünkü cisimlerin hareket ettiği bilinmektedir. Oysa cevherlerin anbean yaratılması hareket imkânını yok etmektedir. Bu çıkmazdan kurtulmanın tek yolu, cevherlerin anbean yaratıldığı söylemini terk etmektir.

Pek tabii İbn Metteveyh bu düşüncelerinin Bağdat'ta olan bir cismin ikinci anda Basra'da olabileceği ihtimalini reddettikleri anlamına alınmaması gerektiğini de belirtir. Cisim ikinci anda söz konusu mekânda olabilir, fakat bu yukarıda da belirtildiği üzere ancak onun ikinci mekânda yaratılmasıyla (*ibtidâ'ü'l-hudûs*) mümkün olur. Bk. *Mecmû'*, II, 288: 15-19.

⁴² *Mecmû'*, II, 289: 1-5.

göre, fiillerini de yaratan Allah olacaktır. Dolayısıyla cevherlerin anbean yaratıldığı fikri, insan hürriyetiyle çelişmektedir.

Burada pek tabii insanın her an yaratılsa bile, fiillerinin bâkî olduğu ve yeniden yaratılmadıkları şeklinde bir çıkar yol aranabilir. Ancak İbn Metteveyh bunu da mümkün görmez. Çünkü fiillerin (“kevn”ler) buldukları mahal hâdis iken, kendilerinin bâkî olması mümkün değildir: Mahallin hudûsü, ona hulûl eden şeyin de hâdis olduğunu gösterir.⁴³

Sonuç olarak cevherlerin yok oluş sebebi, Allah’ın onları yaratmayı bırakması değildir.

[II] “Cevherlerin yok oluş sebebi, var olmada (*vücûd*) ihtiyaç duydukları bir *ma’nânın* yokluğudur. Cevherin ihtiyaç duyduğu bu şeyin ortadan kalkmasıyla cevher de yok olur”.

Bu itiraz ise Behşemîler’in: “cevherin var olmada (yani, varlıkta kalmaya devam edişinde) herhangi bir şeye ihtiyaç duymadıkları” şeklindeki ilkesini hedef alır. Cevherin varlığını sağlayan bir *ma’nâ* ortaya konulduğunda, artık bir zıttın yaratılmasına gerek kalmayacaktır. Çünkü söz konusu *ma’nânın* ortadan kaldırılması bu sonuca ulaştıracaktır.

Bu itiraza karşı Behşemîler, cevher hakkında böyle bir şeyin mümkün olmadığını genel bir kural olarak ortaya koymaya çalışırlar. Nitekim İbn Metteveyh, cevherin var oluşunda ihtiyaç duyduğu bir *ma’nânın* varlığının, ancak cevhere hulûl etmek sûretiyle cevherin varlığı esnasında mümkün olduğunu belirtir. İmdi, böyle bir durumda söz konusu *ma’nânın* varlığı cevherin varlığına bağlıken, cevherin varlığı da bu *ma’nâyâ* bağlı olmaktadır. Dolayısıyla her ikisi birbirine taalluk etmektedir.⁴⁴ Yani, burada herhangi biri sebep olmamakta, aksine her ikisinin de birbirinin sebebi olması gibi bir kısır döngü ortaya çıkmaktadır. Böyle bir şey mantıksız olduğuna göre, cevherin var olmak için bir şeye ihtiyaç duyduğu fikri dayanağını yitirmektedir.

Bu aşamada muhâlif için söylenebilecek şey, cevherin varlığa ilk gelişinde böyle bir *ma’nâyâ* ihtiyaç duymasa da, sadece varlıkta devam etmek için buna ihtiyaç duyduğudur.⁴⁵ Bu durumda tartışma yeniden başlar: Cevherin varlığa ilk gelişinde bir *ma’nâyâ* ihtiyaç duymadığı kabul edilse bile, varlığa devam edişinde de ona ihtiyaç duymadığı kanıtlanmalıdır.

⁴³ *Mecmû’*, II, 289: 5–6.

⁴⁴ *Mecmû’*, II, 289: 16–19.

⁴⁵ Nitekim İbn Metteveyh Bağdat Mutezililerinin de böyle söylediğini kaydeder. Bk. *Mecmû’*, II, 289: 20–290: 1.

Peki gündeme getirilen bu *ma'nâ* nedir? Buna temelde iki cevap verilir: “*Bekâ*” ya da “*kevn*”. Buna göre itirazı daha da belirginleştirirsek:

[II.a] “Cevher, varlığında *bekâya* ihtiyaç duyar, bu *bekâ* ortadan kaldırılınca cevher de yok olur”.

[II.b] “Cevher, varlığında *kevn* ihtiyaç duyar, bu *kevn* ortadan kaldırılınca cevher de yok olur”.⁴⁶

Bu iki iddia içerisinde üzerinde en çok durulana, cevherin varlığını *bekâya* bağlayanıdır.⁴⁷ Bu yönüyle tartışma daha çok cevherin varlığa devam edişinde *bekâya* ihtiyaç duyup duymadığı, yani “cevherin bir *bekâ* ile bâkî olup olmadığı” hususundadır ve Behşemiler mesailerinin önemli bir kısmını bunun geçerli olmadığını kanıtlama hususunda harcarlar.

Onlar bu iddiaya iki şekilde cevap verirler: 1) *Bekânın* bir *ma'nâ* olmadığı, yani gerçekte böyle bir şeyin bulunmadığını, dolayısıyla cevherin varlığının buna ihtiyaç duymadığını ortaya koymak; 2) *Bekâ* bir *ma'nâ* olsa bile, cevherin yok oluşunun bunun ortadan kalkmasıyla alâkası olmadığını kanıtlamak.⁴⁸

Gerçi Kâdî Abdülcebbar *bekânın* varlığını gösteren bir delil olmadığını, aksine delillerin cevherin varlığını *bekâ* olmaksızın devam ettirdiğine işaret ettiğini söyler.⁴⁹ Ama Behşemiler yine de bu amaca yönelik deliller ortaya koymaya çalışırlar.

Bekânın bir *ma'nâ* olmadığını kanıtlayan husus, böyle bir şeyin “sıfat yenilenmesine (*teceddüd-i sıfât*)” yol açacağına dayanmaktadır. Cevher ilk varlığa gelişinde böyle bir *ma'nâ* taşımayıp daha sonra bunu kazanmışsa, böyle bir durum kendisinde daha önce olmayan yeni bir sığata ihtiyaç duyduğunu ortaya koyar. Halbuki cevher varlığa ilk gelişinde hangi vasıftaysa, varlıkta devam ederken de aynı

⁴⁶ Bk. *Mecmû'*, II, 290: 1–2 (*Bekâyı* merkeze alan itiraz için); 291: 21–22 (*Keveni* merkeze alan itiraz için). Kâdî Abdülcebbar'ın bu itirazı ifadelendiriş şekli ise her iki kavramı içerir: “Cevherler var oluşlarında (=ilk yaratılışları) *kevn*, varlıkta devam edişlerinde ise *bekâyâ* ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla bu iki şeyden birinin yok olmasıyla onlar da yok olurlar”. Bk. *Muğni*, XI, 442: 4–5. Ancak Kâdî'nin formülasyonu İbn Metteveyh'inkinden biraz farklıdır. İbn Metteveyh'de bu iki *ma'nâ* varlığa ilk gelişin sonrasında ihtiyaç duyulan hususiyetler olarak vurgulanırken, Kâdî'da *kevn* varlığa ilk gelişte, *bekâ* ise varlıkta devam edişte ihtiyaç duyulan hususiyetler olarak tavsif edilmiştir. Nitekim Şerif el-Murtazâ da iddiayı Kâdî gibi formüle eder. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 147: 19–21.

⁴⁷ Bu düşüncenin en tanınmış temsilcilerinden birinin Ebû'l-Kâsım el-Belhî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ona göre cevher Allah onda *bekâyâ* yaratmadığında yok olur. Bk. Ebû Reşid en-Nisâbüri, *el-Mesâ'il fi'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, 83: 5–6.

⁴⁸ *Mecmû'*, II, 290: 3–5.

⁴⁹ *Muğni*, XI, 442: 8–9.

vasıftadır. Şâyet varlıkta bir *ma'nâ* sebebiyle (bu bağlamda; *bekâ*) bâkî olsaydı, o zaman varlığının kökeni de bir *ma'nâ* sebebiyle hak edilmiş olurdu. İlk anda (=varlığa gelişinde) böyle bir *ma'nânın* varlığına ihtiyaç duymuyorsa, ikinci anda da (=varlıkta devam edişinde) buna ihtiyaç duymaz.⁵⁰

Bu yönüyle muhâliflerin (şözelimi Bağdat Mutezîlileri) “varlığa ilk gelişinde ihtiyaç duymasa da, sonrasında ihtiyaç duyar” şeklindeki görüşü hedef alınmıştır: *Bekâ*, cevherin varlıkta kalışında etkin olan bir unsur ise, o zaman onun varlığa gelişinde de etkin olmalıdır. Varlığa gelişinde bulunmuyorsa, sonrasında da onun bulunmasına ihtiyaç yoktur.

Behşemiler, cevherin varlığından (*vücûd*) başka bir sıfatının (bu bağlamda; *bekâ*) olmadığını kanıtlamak için şöyle bir açıklama da getirirler: Şâyet böyle bir şey olsaydı, o zaman bu iki sıfatın birbirinden ayrılması câiz olabilirdi. Bu durumda da varlığının devam etmediği anda bâkî olduğu, bâkî olmadığı bir anda da varlığının devam ettiği düşünülebilirdi.⁵¹

Ayrıca bizzat *bekânın* kendisinin de bâkî ya da hâdis olması gerekir. Ancak bunların hangisi kabul edilirse edilsin sonuç alınamayacaktır. Çünkü bu *bekânın* da bâkî olduğuna hükmedilirse, bizzat cevher gibi olacaktır. Yani onu da bâkî kılacak bir *bekâya* ihtiyaç duyacaktır. Tabiatıyla sonuç teselsül olacaktır. Aksine, hâdis olduğu (sürekli yaratıldığı) söylenirse, cevherin varlığının da bu varlığı gerektiren *bekâ* gibi sürekli yenilenmesi gerekecektir.⁵² Sonuçta *bekâ* hakkında bu bağlamda verilecek herhangi bir hüküm, bizi mantıklı bir sonuca ulaştırmayacaktır.⁵³

İşte bu açıklamalar, *bekânın* bir *ma'nâ* olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Allah'ın onu cevherden alıkoyması, cevherin yokluğunun sebebi olmayacaktır.

Ancak bu açıklamaların istenen sonucu hâsıl etmede ne derece etkili olduğu tartışılabilir. Zirâ ne ilk açıklamada ana fikri oluşturan: “cevher varlığa geldiği anda neye ihtiyaç duyuyorsa, sonrasında da bu yeterlidir” iddiası yeterince desteklenebilmiştir, ne de ikinci açıklamadaki “*bekâ* ile *vücûdun* ayrılmasının câiz olabileceği” şeklindeki iddianın sırf zihni bir kurgunun ötesinde gerçeklik taşıyabileceği ihtimali göz önüne serilebilmiştir. Sadece son açıklamanın, muhâlifi mantıksal düzlemde çıkmaza sürüklemek

⁵⁰ *Mecmû'*, II, 290: 6–9.

⁵¹ *Mecmû'*, II, 290: 9–11.

⁵² Bu ise Nazzâm'a atfedilen cisimlerin anbean yaratıldığı görüşünün aynısıdır. Nitekim ilk itiraz bu şekildeydi ve Behşemiler tarafından reddedilmişti.

⁵³ Bk. *Mecmû'*, II, 291: 5–9.

sûretiyle, bu amaca bir nebze de olsa katkıda bulunduğu söylenebilir.

İşte, muhtemelen bu yüzdendir ki, Behşemiler, “*bekâ* bir *ma'nâ* olsa bile cevherin yokluğunun onun yokluğuna bağlanmayacağını” da kanıtlamaya yönelmişlerdir. Burada temel ilke, yaratmanın belli bir kâdire bağlanma ihtimali varken, yok etmenin böyle bir imkân taşımadığıdır.⁵⁴ Bir şey yaratıldığında, varlığa yeni bir şey gelmiş olmaktadır. Bunun varlığı, bir kudretin ona tesir ettiğine işaret eder. Varlığın kendisi bir işaret olduğundan onun mâhiyetine bakarak onu var edenin kim olduğu üzerinde hüküm verebiliriz. Söz konusu varlık cevher olduğunda ise, cevheri yaratmaya sadece Allah'ın kudreti yeteceğinden, cevheri yaratanın Allah olduğuna hükmedebiliriz. Dolayısıyla *vücûd* (=var etme) sadece belli fâillere mahsus olan bir şeydir.⁵⁵

Oysa yapmamak böyle değildir, çünkü bu durumda ortada bir şey yoktur. Olmayan, varlık alanına gelmeyen bir şeyin doğal olarak fâili yoktur. Hepsinden önemlisi buna kimin kudretinin yetebileceğinin cevabı bulunamaz. Hattâ buna yönelik bir kudret olması da gerekmez. Bu ise insanların da *bekâyı* yapmadığında cevherin yok olması gerektiği sonucunu doğurur.⁵⁶ Çünkü yok oluşun (*intifâ*) sadece belli kâdirlerin güç yetirdikleri bir sebebe bağlanmaması, kâdir olsun ya da olmasın herkesin yok edişte eşit olmasını gerektirir.⁵⁷ Daha net bir ifadeyle belirtirsek; yapmama açısından Allah da insanlar da aynıdır. İşte belli kâdirleri ayırmak ise “*nefy*” ile olmayıp, “*isbât*” ile olur.⁵⁸ Yani ancak varlığa fiil getirebilmek kimin kâdir olup kimin kâdir olmadığı sorusunun cevabını vermeye yetebilir. Dolayısıyla cevherleri yok edebilecek olan Allah ise, sadece Allah'ın güç yetirebileceği bir *ma'nâ* tayin edilmelidir. Bu ise ancak, varlık alanına gelen bir şeyle (bu bağlamda “*fenâ*” arazının yaratılmasıyla) mümkün olur.⁵⁹

⁵⁴ “Kâdire taalluk eden şey yaratmadır (*icâd*), yaratmama ve yapmama değildir”. Bk. *Mecmû'*, II, 291: 17. Kezâ benzer bir ifade için bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *a.g.e.*, 83: 13.

⁵⁵ *Mecmû'*, II, 291: 14.

⁵⁶ *Mecmû'*, II, 291: 13-14; *Muğnî*, XI, 442: 11-12. Burada ifade “. . . zirâ olmayan bir *bekânın* ‘Kadîm’ ile taalluku yoktur ki cevherlerin *bekâsının* O'na izâfe edilmesi, başkasına izâfe edilmesinden evlâ olsun” şeklindedir.

⁵⁷ *Mecmû'*, II, 291: 18-19. Kezâ bk. *Tezkire*, 212: 4-5.

⁵⁸ *Mecmû'*, II, 291: 19-20.

⁵⁹ Gerçi burada, *bekâyı* cevheri yaratmaya kâdir olanın yapmaması ile cevheri yaratmaya kâdir olmayanların yapmaması arasında bir fark olduğu ve meseleye bu açıdan yaklaşılması gerektiği söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî bu şekilde bir itirazda bulunur. Ona göre kâdir, fiili yapmaya veya yapmamaya yönelik motivleri nedeniyle fiil yapması veya yapmaması mümkün olandır. Dolayısıyla onun makdûrunu yapmasını gerektiren şey,

Cevherin yok oluşunun sebebi olarak *bekânın* olmamasını öngören iddialar reddedildikten sonra, yine bu kategoride sayabileceğimiz, cevherin yok oluşunu ihtiyaç duyduğu *kevnin* yok oluşuna bağlayan anlayışın eleştirisine geçilir.⁶⁰

Behşemiler'in bu iddiaya cevabı, esas itibariyle bizzat *kevnin* bâkî oluşuna dayanır.⁶¹ *Kevn* mahallini oluşturan cevhere yerleştiğinde artık orada kalır. Bu *kevn*i yok etmek ise ancak başka bir *kevnin* yaratılmasıyla mümkün olur. Doğal olarak sonradan yaratılan *kevn* de bâkî olacaktır. Böylelikle cevheri *kevnden* yoksun bırakmak, teorik olarak asla mümkün olmayacaktır.⁶²

Ezcümle cevherin yok oluşunda Allah'ın *bekâ* vb. yaratmaması ya da cevherin ihtiyaç duyduğu bir şeyin yok olması gibi "nefyê râci olan şeyler" dikkate alınmaz.⁶³

[III] "Cevherler Allah'ın onları doğrudan (*ibtidâ^{ten}*) yok etmesiyle yok olurlar".

İlk bakışta oldukça kapalı görünen bu itiraz, yukarıda zikredilenlerle birlikte düşünüldüğünde anlam kazanmaktadır. İlk itirazda [I] Allah'ın anbean yarattığı cevheri artık yaratmayı kesmesi, ikinci itirazda [II] ise cevheri bâkî kılan bir *ma'nâyı* yapmaması öne sürülmekteydi. Bu ana fikirler, cevherin yok edilmesinin bir takım vasıtalarla gerçekleşmiş olduğuna işaret etmektedir: Allah'ın daha önce var olan bir şeyi yapmaması, cevherin yok oluşuna yol açmıştır.

aynı zamanda makdûrunu yapmamasını gerektiren şeydir. Böylelikle İbnü'l-Melâhimî "motiv" kavramını öne alır. Kâdir bir fiil yaptığında, bu fiilin ona izâfesi, ancak bu fiilin ona yönelik motivine bağlı olarak gerçekleşmesiyle mümkün olmaktadır. Fiilin olmaması (*nefyü'l-fi'l*) da böyledir. Fâilin bunu yapmamasına yönelik kudreti ve yapmamaya yönelik motivi olmalıdır ki fiilin olmamasını ona izâfe edebilelim. Bu yaklaşım tarzıyla şu husus vurgulanmaktadır: Cevheri yaratmaya Allah'ın kudreti olduğu için, Allah hakkında: "cevheri yapmaz" denilebilir. Oysa insanın cevheri yaratmaya kudreti olmadığı için onun hakkında kullanılacak olan: "cevheri yapmaz" sözü anlamsız olmaktadır. Böylelikle yapmamayı da bir fâile bağlamak mümkün olacaktır. Bk. *Fâ'ik*, 446: 4-13. Ancak İbn Metteveyh, bunlar arasında hiçbir fark olmadığını, neticede tartışmanın *bekânın* olmaması hususunda cereyân ettiğini ifade eder. Bk. *Mecmû'*, II, 291: 15-17. Yine de bu durumda, tartışmanın kolaylıkla bitmeyeceği ve muhâliflerin söyleyecek şeylerinin bulunduğu belirtilmektedir.

⁶⁰ Bu görüşün temsilcisi olarak Ebû Ahmed b. Ebî 'Allân'ın ismi verilir. Bk. *Mecmû'*, II, 292: 3-4. İbnü'l-Murtazâ tarafından Mutezile'nin 11. tabakasına yerleştirilen İbn Ebî 'Allân, aynı zamanda Kâdi Abdülcebbâr'ın da hocası olan Ebû Abdullah el-Basrî'nin öğrencisidir. Bu zâtın Ebû Hâşim'in öğretilerine taassup derecesinde bağlı olduğu kaydedilmektedir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, 114: 9-12.

⁶¹ *Muğni*, XI, 442: 5; *Mecmû'*, II, 292: 5.

⁶² Bk. *Muğni*, XI, 442: 5-8; *Mecmû'*, II, 292: 6-9; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 148: 1-5.

⁶³ *Mecmû'*, II, 293: 10-11.

İşte bu itiraz, bu yönüyle onlardan ayrılmaktadır: Allah herhangi bir vasıta olmaksızın, tıpkı cevheri doğrudan yarattığı gibi, onu doğrudan yok eder.⁶⁴ Yani, varlıkta olan bir şeyin yapılmaması söz konusu değildir. Ancak bu iddianın da, diğer iki iddiayla paylaştığı ortak bir nokta bulunmaktadır: Varlık alanına çıkan bir fiil yoktur. Kısaca cevherin yokluğu *isbâta* değil, *nefye* râci olmaktadır. Ayrıca bu görüşe göre de yok etme (*i'dâm*) de, tıpkı yaratma (*icâd*) gibi, kâdirin makdûru olmaktadır.⁶⁵

Pek tabii Behşemiler'in bu iddiaya cevabı, yukarıda da zikri geçen, kudretin ancak yaratmaya taalluk edeceği ve bu açıdan tüm kâdirlerin eşit olduğu düşüncesine dayanacaktır.⁶⁶ Onlara göre şâyet böyle bir düşünce doğru olsaydı; yani Allah bir şeyi doğrudan (*ibtidâ'ın*) yok edebilseydi, insanın da bunun benzerini yapabilmesi; kendisinin ya da bir başkasının bâkî fiillerini, o fiillerin zıttını ya da zıttı yerine geçen bir şeyi yapmadan doğrudan yok edebilmesi mümkün olurdu. İnsan bunu yapamıyorsa, aynı durum Allah hakkında da geçerlidir.⁶⁷

Behşemiler'in cevabı kâdirlerin eşitliğine dayandığından, bu açıklamaya yapılacak itiraz da doğal olarak kâdirlerin bu bağlamda eşit olmadıklarını vurgulayacaktır: Bir şeyi yok etmek, insanın ancak bir sebep vasıtasıyla yapabileceği bir şeydir. Nitekim Allah'ın doğrudan kâdir olduğu pek çok şeye insan ancak bir sebep vasıtasıyla kâdir olmaktadır. Benzer şekilde bir şeyi yok etmeye Allah doğrudan yok etmek sûretiyle kâdir olurken, insan ancak bir sebep vasıtasıyla kâdir olur.⁶⁸ Bu yönüyle muhâlifler, “cevheri yok edecek zıttın, bir sebep olduğu” şeklinde bir iddiada bulunmuş olmaktadırlar.

İbn Metteveyh'in bu itiraza cevabı ise, “sebeplerin müsebbebi mutlaka gerektirmeyeceği” ilkesine dayanır.⁶⁹ Yani bir insan, söz

⁶⁴ Doğal olarak bu görüşte cevherin *bekâsı* gibi bir düşünce olmayacaktır. Nitekim İbn Metteveyh bu görüşün, *bekâyı* da *fenâ'yı* da kabul etmeyenlere ait olduğunu belirtir ve bunlar arasında Ebû'l-Hüseyin el-Hayyât'ı ismen zikreder. Bk. *Mecmû'*, II, 293: 20. Ayrıca bk. Ebû Reşîd en-Nisâbüri, *a.g.e.*, 83: 4-5. Burada da Hayyât ismen zikredilir.

⁶⁵ *Muğni*, XI, 442: 18-19; *Mecmû'*, II, 293: 19-20.

⁶⁶ “Kâdirin kudreti, bir şeyin yok edilmesine (*i'dâm*) taalluk etmez, ancak yaratılmasına (*ihdâs*) taalluk eder”. Bk. *Muğni*, XI, 442: 9-443: 1

⁶⁷ İnsanın bunu yapamayacağına dair verilen örneklerden biri *te'liftir*. İnsan *mü'telef* cisimdeki *te'lifti* ancak “parçalamayı (*iftirâk*)” yaptığında ortadan kaldırabilir. Kezâ bir mahaldeki sükûnu da ancak hareketi yarattığında ortadan kaldırabilir. Bk. *Mecmû'*, II, 293: 23-294: 5.

⁶⁸ Msl. bk. *Mecmû'*, II, 294: 6-9. Nitekim kelâmî açıdan Hüseyinî düşünceyi benimseyen Şii mütekellim Muhakkık el-Hillî böyle bir itiraz zikreder. Bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 132: 5-9.

⁶⁹ Kelâm düşüncesinde teknik anlamda sebep, mutlak anlamda müsebbebi gerektiren bir unsur olarak düşünülmemiştir: Sebep var olabilir, fakat

konusu zıttı yapabilir, fakat bu bâkî *ma'nâ*, bulunduğu mahalle ârız olan herhangi bir neden dolayısıyla yok olmayabilir. Halbuki, sözgelimi *iftirâk* yaratıldığında *te'lîf* mutlaka ortadan kalkar. O halde konunun “sebepe-müsebbebe ilişki” ile bir alâkası yoktur.

Kâdirlerin bu konuda farklı hükümlere sahip olamayacağı vurgulandıktan sonra, zımnen de olsa, aynı ilkeye dayalı delillere devam edilir: Kâdir bir şeyi yok etmeye güç yetirseydi, bu durumda başkasının makdûrunu değil, sadece kendi makdûrunu yok edebilirdi. Halbuki insan Allah'ın fiili olan hayatı, bir başkasının fiili olan *te'lîfi* ortadan kaldıracılabilmektedir.⁷⁰ Burada vurgulanan husus şudur: Bir şey, kişinin makdûru kılındığında artık sadece onun buna güç yetirebildiği kabul edilmiş olacaktır. Artık bir başkası o fiili yapamaz.⁷¹ Benzer şekilde yok etme de kudret kapsamına alındığında, yok edilen şeyi kim yarattıysa, onu yok edecek kişinin de ancak o olması gerekir. Yukarıdaki örnekler ise bunun geçerli olmadığını kanıtıdır. O halde ulaşılan sonuç, yok etmenin kudret dâhilinde olamayacağıdır. Yok etme kudreti dediğimizde, aslında anlaşılması gereken şey, onun zıttı üzerine olan kudrettir.⁷² Dolayısıyla tekrar, “fiilin, fâiliyle olan bağlantısının ancak *isbâta* râci olan şeyle ortaya konulabileceği” ilkesine dönülmektedir: Aksi halde, fiilin fâilini belirlemek mümkün olmayacaktır.⁷³ Kâdirlerin yok etme konusunda hükümleri aynı olduğuna göre, Allah'ın da cevheri doğrudan yok etmesi mümkün değildir.⁷⁴

müsebbebe gerçekleşmeyebilir. Bu tür zorunlu ilişki ancak *illet-ma'lûl* ilişkisinde geçerlidir. *İlet* gerçekleştiğinde *ma'lûl* zorunlu olarak ortaya çıkar. Bu iki husus arasında tek fark da sadece bu değildir: Sebepe-müsebbebe arasında zaman açısından mesafe vardır ve araya pek çok ikincil sebepler girebilir. Oysa *illet*, *ma'lûl*ün hemen öncesindedir ve araya başka hiçbir unsur girmez. Ayrıca tek bir sebepe birden çok müsebbebe ortaya koyabilirken, tek bir *illet* sadece tek bir *ma'lûl*ü doğurur. Bk. R. M. Frank, “*Al-Ma'nâ: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalâm and Its Use in The Physics of Mu'ammâr*”, 251.

⁷⁰ *Mecmû'*, II, 294: 14-17.

⁷¹ Burada Mutezililerin insan fiilleri konusundaki görüşleri hatırlanmalıdır. Onlar insanın mutlak hürriyetini sağlamak için onun makdûru üzerinde, Allah'da dahil, hiç kimsenin kâdir olamayacağını ileri sürmüşlerdir.

⁷² Bk. *Mecmû'*, II, 294: 19-20.

⁷³ “Şâyet onu yok edişi (*i'dâm*) doğrudan (*ibtidâ'en*) olsaydı, tek bir makdûrun çeşitli açılardan pek çok kişinin makdûru olması gerekirdi. Oysa tek bir makdûr üzerinde birden fazla kâdirin tasarruf etmesi doğru değildir”. Bk. *Mecmû'*, II, 294: 17-19.

⁷⁴ Ancak konunun detaylarında bu ilkeyi aşabilecek açıklamalar da görülmektedir. Sözgelimi İbn Metteveyh, yok etmenin kudretimiz dahilinde olmadığını kanıtlamak için şöyle bir açıklama da getirmektedir: “Kâdir bir varlığı (*zât*) herhangi bir sıfat üzere kılmaya kâdir olduğunda, diğer sıfatlar üzere kılmaya da kâdir olması gerekir. Dolayısıyla hayatı yok etmeye kâdir olduğumuzda, hayatı yaratmaya da kâdir olmamız gerekir. Hayatı yaratmak

Sonuç olarak gerek cevherin anbean yaratılmasının mümkün olmayışı cevherin yok oluşunun yaratmanın kesilmesine bağlanmasına engel olurken, gerekse kudretin yok etmeye taalluk edememesi de, hem cevheri ayakta tutan her hangi bir *ma'nânın* hem de de bizzat cevherin doğrudan yok edilmesine imkân tanımamaktadır. Cevherin kendi kendini yok etmesi de mümkün olmadığına göre,⁷⁵ geriye mümkün tek seçenek olarak, cevherin zıttı sayesinde yok edilmesi kalmaktadır: Cevhere zıt olan bir *ma'nâ* yaratılır ve bu *ma'nâ* zıtlığı sebebiyle cevheri yok eder. İşte bu, *fenâ*dır. Bu açıklamalardan sonra artık, söz konusu bu *fenânın* mâhiyetini inceleyebiliriz.

IV

Kâdi Abdülcebbar, “bir başka şeyle çelişen, onu nefyeden şeyin var olma (*vücûd*) yönünden, çeliştiği şeyle aynı olması gerektiğini” söyler.⁷⁶ Biri varlıkta ne şekilde bulunuyorsa, öteki de aynı şekilde bulunmalıdır. Şâyet bu vasıfta ortak değilseler, bunlar cins açısından birbirine zıt olsalar bile, birbirlerini nefyetmezler. Sözelimi siyah ile beyaz, cins açısından birbirine zıttırlar. Fakat bir mahalde bulunan siyah, başka bir mahalde bulunan beyazı nefyetmez. Bunlar aynı mahalde bulduklarında birbirlerini nefyederler. İşte bu durum, onların cins açısından⁷⁷ birbirine zıt olmalarının ötesinde, var oluş şekli açısından da eşit olmalarını ifade eder.⁷⁸

bizim yapamayacağımız bir şey ise, onu yok etmenin de böyle olması, bize taalluk eden şeyin ancak zıttını yok etme mâhiyetine sahip bir zıttı yaratmak olması gerekir”. Bk. *Mecmû'*, II, 294: 21–295: 2. Burada kâdirler arasındaki eşitlik düşüncesi göz ardı edilmiş gözükmektedir. Allah'ın da, insanın da bir şeyi ancak zıttını yaratmak sûretiyle yok edebileceğini kabul etsek bile, bunun delili İbn Metteveyh'in vurguladığı gibi hayatı yaratamama olamaz. Çünkü insan hayatı yaratamasa da, Allah yaratmaya kâdirdir. Dolayısıyla ya Allah'ın da hayatı yaratmaya kâdir olmadığı şeklinde anlamsız bir sonuç kabul edilecektir, ya da kâdirler arasındaki mutlak eşitlik (hem yaratma, hem de yok etme açılarından güç yetirebilmek) ilkesi terk edilecektir.

⁷⁵ Kimler tarafından ileri sürüldüğü belli olmasa da, cevherin yok oluşu hakkında böyle bir iddia da tartışılmıştır. Buna göre, “cevher belirli bir vakte geldiğinde kendi kendisini yok eder”. Bk. *Mecmû'*, II, 293: 12. İbn Metteveyh doğal olarak bu iddiayı reddeder. Çünkü bir şeyin varlığı tek bir vakti (*el-vaktü'l-vâhid*) geçtiğinde, artık tüm vakitler onun için aynıdır. Artık “şu vakte kadar varlıkta kalır”, “şu vakitten sonra kalamaz” denilemez. Ancak bir *müessir*, bir *muhassıs* bunda etkili olabilir. Şâyet böyle bir *müessir* vb. yoksa, cevherin *bekâsını* değiştirecek herhangi bir şey ona ârız olmuyorsa onun için her hangi bir durumda devam etmesi, diğer bir durumda devam etmesinden öncelikli değildir. Onun varlığını belirli bir duruma, vakte sınırlayacak bir unsur yoktur. Bk. *Mecmû'*, II, 293: 12–17.

⁷⁶ *Muğni*, XI, 444: 12–13. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 149: 20–150: 1.

⁷⁷ Burada “cins” kavramı çok teknik anlamda kullanılmamaktadır. Yani, ‘cevher’in zıttı olarak *fenânın* da bir cevher olduğu düşünülmemelidir. Burada

O halde *fenânın* cevhere zıt olabilmesi için, cevher hangi şekilde varlıkta bulunuyorsa *fenânın* da aynı şekilde bulunması gerekir. Cevher, var oluşunda hiçbir şeye muhtaç değildir: O, yaratıldıktan sonra varlıkta devam etmek için hiçbir şeye ihtiyaç duymaz. Yani bir mahalde bulunmaksızın var olur.⁷⁹ Bu durumda *fenânın* da benzer şekilde var olmak sûretiyle cevheri nefyetmesi gerekir. O halde *fenâ* da bir mahalde bulunmaksızın var olur.⁸⁰

Bir şeyin, diğer bir şeyi nefyetmesi hususunda dikkate alınacak nokta açısından, cevherin ve *fenânın* bir mahalle taalluk etmemeleri, bir mahalle taalluk eden iki zıt şeye benzer.⁸¹ Yani, birbirine zıt iki şey, bir mahalde buluştuklarında nasıl birbirlerini nefyederlerse, *fenânın* ve cevherin de bir mahalde bulunmamaları, onların birbirlerini nefyetmelerini gerektirir. Bu yönüyle bir mahalde bulunmamak, Kâdî Abdülcebbâr'ın deyimiyle "*hüküm-i zâ'id*" olmaktadır. Yani cins ve vücûd açısından çelişmelerinin yanında, artı bir hüküm olmaktadır.⁸²

İşte *fenâ*, şâyet bu şekilde var oluyorsa, yani bir başka şeyle çelişecek şekilde varlık alanına geliyorsa; onun cins ve var oluş şekli (*vech*) açısından zıt olduğu bazı şeylerle olan hükmü, çeliştiği diğer şeylerle olan hükmü gibidir.⁸³ Yani, *fenâ*, cins ve var oluş şekli açısından bir cevheri nefyediyorsa, onun söz konusu cevherle aynı cinsten olan tüm cevherleri de nefyetmesi gerekir. Cevherlerin hepsi benzer (*mütemâsil*) olduğuna göre,⁸⁴ tek bir *fenâ*, tüm cevherlere zıttır ve onların hepsini nefyeder.⁸⁵ Çünkü onların bir kısmıyla çelişmesini gerektiren sebep, diğerleriyle olan ilişkisinde de bulunmaktadır.⁸⁶ Dolayısıyla tek bir *fenâ*, tüm cevherleri yok eder.⁸⁷

İmdi bu nokta, Basra Mutezilesi içerisinde Ebû Ali el-Cübbâi'den itibaren üzerinde ihtilâf edilen bir konudur. Kaynaklar Ebû Ali'nin bu konuda farklı görüşler ileri sürdüğünü belirtmektedir.

"cins"i zıtlık kavramı oluşturmaktadır. Nitekim *fenâ* cevher olsaydı, cevherlerle çelişemezdi. O yüzden *fenâ* bir arazdır. Bk. *Tezkire*, 218: 4.

⁷⁸ *Muğni*, XI, 444: 13-18.

⁷⁹ *Muğni*, XI, 445: 4-6.

⁸⁰ *Muğni*, XI, 445: 6-7; *Mecmû'*, II, 297: 20.

⁸¹ *Muğni*, XI, 445: 7-8.

⁸² Bk. *Muğni*, XI, 445: 9-12.

⁸³ Bk. *Muğni*, XI, 445: 13-14.

⁸⁴ *Mecmû'*, II, 20. Metindeki ibare "cisimler benzerdir (*mütemâsil*)" şeklindedir. Ancak burada "cisim" tabiriyle, cisimlerin yapıtaşlarını oluşturan cevherler kastedilmektedir.

⁸⁵ Bk. *Muğni*, XI, 445: 13-15; *Mecmû'*, II, 297: 20-23.

⁸⁶ Bk. *Muğni*, XI, 445: 16-18; *Mecmû'*, II, 297: 22; 298: 8-9.

⁸⁷ Behşemilerin bunu kanıtlamak amacıyla verdikleri örnek bir cüz siyahla, on cüz beyaz arasındaki ilişkidir. Bir cüz siyah, on cüz beyazın olduğu mahalle geldiğinde oradaki bir cüz beyazı değil, hepsini yok eder. Bk. *Muğni*, XI, 445: 15-16; *Mecmû'*, II, 297: 23-298: 1.

İbn Metteveyh *el-Mecmû'*unda Ebû Ali'nin bazen tek bir *fenânın* tüm cevherleri yok edeceğini, bazen ise tek bir *fenânın* tüm cevherleri yok edemeyeceğini, her cevherin ayrı *fenâsının* olduğunu söylediğini kaydeder.⁸⁸ Bir diğer eseri *et-Tezkire*'de ise onun, her cevherin *fenâsının* farklı olduğu görüşünden döndüğünü, *Nakzu't-Tâc*⁸⁹ adlı eserinde tek bir *fenânın* tüm cevherleri yok edeceğini söylediğini kaydederek bunu, onun bu konudaki nihâi görüşü olarak nitelendirir.⁹⁰ Ancak Ebû Ali'nin "ashâbının çoğu", onun her bir cevherin *fenâsının* ayrı olduğu görüşüne şiddetle tutunmuşlardır.⁹¹ Buna mukabil Ebû Hâşim el-Cübbâi ise başından itibaren tek bir *fenânın* tüm cevherleri yok edeceğini söylemiştir.⁹² Ebû Hâşim'in bu görüşü, Behşemiye'nin görüşü olarak Basra Mutezilesi içerisinde hâkim

⁸⁸ *Mecmû'*, II, 297: 15–16.

⁸⁹ Ebû Ali el-Cübbâi'nin, İbnü'r-Ravendi'nin (ö. 301/913–14 [?]) âlemin ezeliğine dair yazdığı *Kitâbü't-Tâc* adlı eserine karşı yazdığı reddiyesidir. Eser hakkında bk. D. Gimaret, "Matériaux pour une Bibliographie des Ğubbâ'i", 291–293.

⁹⁰ *Tezkire*, 231: 4–7. Kezâ, Ebû Reşid'in verdiği bilgiler de bu şekildedir. Bk. Ebû Reşid en-Nisâbüri, *a.g.e.*, 83: 7–9. Nitekim İmâm Eşari ilk görüşü zikretmesizin sadece bu görüşü verir. Bk. Eşari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, II, 368: 1–2. Ancak Ebû Ali'ye atfedilen araz tanımı, onun ilk görüşüyle daha uyumludur. Ona göre araz; "bir başkasına âriz olan şey"dir. Dolayısıyla araz olan şeyin mutlaka bir mahalle yerleşmesi gerekir. Muhtemelen bu yüzden o, mahalsiz *fenâyı* araz olarak isimlendirmekten kaçınmıştır. Bk. *Tezkire*, 218: 12–14. O halde *fenâ* bir araz olarak kabul edilecekse ve araz da ancak bir mahalle yerleşmek süretiyle var olabiliyorsa, bu durumda her cevherin *fenâsının* ayrı olması gerekir. Şâyet Ebû Ali'nin bu görüşünden vazgeçip, *fenânın* umûmîliğini kabul ettiği rivâyetleri gerçeği yansıtıyorsa, onun muhtemelen o araz tanımını da gözden geçirmiş olduğu söylenebilir.

Oysa Ebû Hâşim için böyle bir çıkmaz yoktur. Çünkü ona göre arazın cevherleri mekân tutması gerekmez. Araz; "varlığa âriz olan şey"dir. Bu nedenle o, mahalsiz *fenâyı* rahatlıkla araz olarak isimlendirebilmiştir. Bk. *Tezkire*, 218: 15–16.

⁹¹ *Mecmû'*, II, 297: 17. İbn Metteveyh *Tezkire*'sinde, Ebû Reşid de *Mesâ'il*'inde bunlardan ikisini ismen zikrederler: Muhammed b. Ömer es-Saymerî (ö. 315/927) ve Ebû Bekr İbnü'l-İhşid (ö. 326/938). Bk. *Tezkire*, 231: 7–8; Ebû Reşid en-Nisâbüri, *a.g.e.*, 87: 23–88: 1. Bu gayet mantıklı görünmektedir. Zirâ Saymerî ve İbnü'l-İhşid, Ebû Ali'nin ölümünden sonra Basra Mutezilesi içerisinde patlayan liderlik mücadelesinde Ebû Hâşim el-Cübbâi'ye ve onun öğretilerine karşı bayrak açmışlar ve onun liderliğini benimsememişlerdir. Hattâ bu mücadele zaman içerisinde Basra Mutezilesi içerisinde Behşemiye'ye (Ebû Hâşim'in liderliğini ve öğretilerini benimseyenler) karşı rakip bir ekol olan İhşidiye'yi ortaya çıkarmıştır. İhşidiye'nin temel iddiası, "kendilerinin, Ebû Ali'nin öğretilerine Ebû Hâşim'den daha bağlı oldukları" şeklindedir. Bu sebeple onlar bazı görüşleri nedeniyle Ebû Hâşim'i tekfir bile etmişlerdir. Bk. M. T. Heemskeerck, *Suffering in Mu'tazilite Theology*, 21–28; O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 76–83. Öyle görünüyor ki onların Ebû Ali'nin görüşlerine bağlılıkları o dereceye varmıştır ki, Ebû Ali'nin görüşlerini değiştirmesi bile bu sadakati etkilememiştir!

⁹² *Mecmû'*, II, 297: 17–18; *Tezkire*, 231: 3–4.

kanaat haline gelmiştir. Ancak bu görüş, muhtemelen Ebû Ali'nin eski görüşünü devam ettirenler tarafından da eleştirilmiştir. Nitekim kaynaklar tek bir *fenân*ın tüm cevherleri yok edeceği düşüncesine yönelik itirazları, sahiplerini açık olarak belirtmeseler de, aktarırlar.

İbn Metteveyh söz konusu itirazların tartışmasına başlamadan önce, Behşemiyye'nin bu ilkesine yönelik itirazların ancak şu iki temele dayanabileceğini söyler: Ya cevherlerin benzer (*mütemâsil*) olmadığını söylemek, ya da bir *fenân*ın sadece belli cevherlere, hattâ tek bir cevhere yönelik olduğunu kanıtlamak.⁹³ Ancak aktarılan itirazlar, bütünüyle *fenân*ın tüm cevherleri kuşatamayacağını kanıtlamaya yönelik olduğundan, cevherlerin benzer olmadıkları iddiası tartışma alanına getirilmez. Öyle görünüyor ki bunun sebebi, Basra Mutezilesi içerisinde cevherlerin benzer oldukları yönünde ortak bir kanaatin oluşmuş olmasıdır. Nitekim Ebû Reşid en-Nisâbüri, tüm "şeyhler" in cevherlerin hepsinin aynı cins olduğunu söylediklerini kaydeder.⁹⁴ Farklı görüş Bağdat Mutezilesine aittir: Ebû'l-Kâsım el-Belhî cevherlerin benzer olabilecekleri gibi, farklı olabileceklerini de iddia eder.⁹⁵ Ancak Bağdat Mutezilesi zâten *fenâ* kavramını da kabul etmediği için, yani esasta farklı düşündüğü için, bu konuda onlarla tartışmanın bir anlamı yoktur. Dolayısıyla Basra Mutezilesi içerisinde cevherlerin benzer olup olmadığına dair tartışmalar gündemden düşmekte, tartışma diğer konuya odaklanmaktadır.

Bu aşamada zikredilmeye değer ilk itiraz, *fenân*ın mahalle hulûl ettiği yönündeki itirazdır. "*Fenâ* mahalle hulûl etmek sûretiyle, o mahalli nefyeder" şeklindeki bu itiraz,⁹⁶ her bir mahal ayrı olduğu için mahal sayısınca *fenân*ın olması gerektiğini vurgular. Bu da doğal olarak tek bir *fenân*ın yetmeyeceği sonucunu doğurur. Ancak bu itiraz, iki zıt şeyin bir arada bulunmasının imkânsız oluşuna dayalı olarak reddedilir. Çünkü mahal ile *fenâ* birbirine zıttır. Mahal cevher olduğuna, *fenâ* da cevhere zıt olduğuna göre, böyle bir şey mümkün olmaz.⁹⁷

⁹³ Bk. *Mecmû'*, II, 298: 9-10.

⁹⁴ Ebû Reşid en-Nisâbüri, *a.g.e.*, 29: 3.

⁹⁵ Ebû Reşid en-Nisâbüri, *a.g.e.*, 29: 3-4.

⁹⁶ Bk. *Muğnî*, XI, 446: 6.

⁹⁷ Bk. *Muğnî*, XI, 446: 7-8; *Mecmû'*, II, 298: 6-7; *Tezkire*, 218: 4-8; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 150: 6-8. *Fenân*ın bir mahalde bulunmaksızın var oluşu zâten bir zorunluluktur. Çünkü *fenâ* şâyet mahalle yerleşen bir şey olsaydı, bu mahal mutlaka cevher olacaktı. Bu yönüyle *fenân*ın cevhere ihtiyaç duyması sâbit olacaktı. Tabii böyle bir durumda da *fenâ* ile cevher arasında bir zıtlık olamazdı. Zirâ bir şey ihtiyaç duyduğu şeyle çelişemez. Öte yandan *fenân*ın cevhere hulûl etmesinin teorik açıdan imkânsız olduğu da ortadadır. Zirâ *fenâ*, var olduğunda "her şeyi yok eden" bir unsurdur. Böyleyken onun yok ettiği şeye hulûl etmesi asla mümkün olmaz.

Muhtemelen *fenânın* bir mahalle atfedilmesinin getirdiği zorluklar nedeniyle, ileri sürülen diğer itiraz “*cihet*” kavramını merkeze alır: “*Fenâ* cevherin bulunduğu yönde (*cihet*) olur, dolayısıyla sadece bu yönde bulunan cevheri yok eder”.⁹⁸ Bu itirazı açarsak; bilindiği üzere cevher bir mahalde olmaksızın var olur, çünkü cevherin kendisi arazlara mahal olmaktadır. Ancak cevher boşlukta yer kaplayarak var olur. İşte bu, onun *tehayyüzünü* ifade etmektedir. Cevherin *tehayyüzü* ise, onun boşlukta bir yönde (*cihet*) olmasını gerektirir. Bu yönüyle *tehayyüz* ve *cihet* kabaca eşitlenmektedir. İşte bu itirazda da aynı durum *fenâyâ* atfedilmektedir. Muhâlif tâbir-i câizse; “*fenânın* bir mahalle yerleşmesi imkânsızsa, o zaman ben de *tehayyüzü* ileri sürerim” diyerek *fenâyı* cevherle eşitleme yoluna gitmektedir. Çünkü *fenânın* belli bir yönde olduğunu söylemek, onu sadece o yönde bulunan cevher üzerinde etkili kılacaktır.⁹⁹

⁹⁸ Bk. *Mecmû'*, II, 298: 11–12; *Muğni*, XI, 447: 17–18. *Mecmû'*da söz konusu itiraz “*cihet*” kavramıyla ifade edilirken, *Muğni*'de *cihet* kavramının zorunlu kıldığı “*tehayyüz*” kavramıyla ifade edilir. Şerif el-Murtazâ ise her iki kavramı da kullanır. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 150: 9–12.

⁹⁹ Doğal olarak böyle bir itiraz, her cevherin *fenâsının* ayrı olduğunu söyleyenlere aittir. Nitekim İbn Metteveyh, İhşidiyye'yi ve Saymeri'yi bu itirazın sahipleri olarak nitelendirir. Bk. *Tezkire*, 226: 3.

Ayrıca farklı bir görüş için bk. Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, 379: 12–14. Burada İbnü'l-İhşid'in, “*fenânın* bir cihette olduğunu, ancak onun *mütehayyiz* olmadığını ve tek bir *fenânın* tüm cevherleri yok edeceğini” söylediği aktarılır. Bu yönüyle söz konusu tartışmada tam bir karışıklık sergilenmektedir. Çünkü yukarıda da belirttiğimiz üzere bu itirazın ana teması *cihet* ile *tehayyüzün* eşitlenmesi; hedef ise her cevherin *fenâsının* ayrı olduğunu kanıtlanmasıdır. Nitekim Behşemî kaynaklarda İbnü'l-İhşid'in de adı verilerek durum bu şekilde tasvir edilmektedir.

Aslında *cihet* ve *tehayyüz* kavramları işaret edilebilir bir mefhumu ifade etmektedir. Bu yönüyle bu iki kavram “mekân” kavramıyla yakın ilişki içerisinde. Nitekim R. M. Frank *cihet*, *tehayyüz* ve *mekân* kavramlarının genellikle birbirlerinin yerlerine kullanıldığını söyler. Bk. R. M. Frank, *Beings and Their Attributes*, 114, dp. 16. Kezâ A. Dhanani de benzer bir yargıda bulunarak *tehayyüzün* bazen *mekân* kavramı yerine kullanıldığını söyler. Bk. A. Dhanani, *The Physical Theory of Kalâm*, 70. Gerçekte bu terimlerin arasındaki farkı ayırmak zordur ve zaman zaman kelâmcılar da bunu ayırma gereği görmemişlerdir. Ancak yukarıdaki tartışmalarda da görüldüğü üzere, Behşemîlerin en azından *cihet* ile *tehayyüzü* aynileştirme eğiliminde oldukları, ancak *mekânı* farklı kabul ettikleri ortadadır. Dolayısıyla Allâme el-Hillî'nin İbnü'l-İhşid hakkındaki rivâyetinin ilk kısmı, şâyet doğruysa, onun *cihet* ve *tehayyüz* kavramlarını Behşemîler'den farklı algıladığını ortaya koymaktadır. Ancak rivâyetin tek bir *fenânın* tüm cevherleri yok edeceğine dair ikinci kısmı ise halâ kapalıdır. Çünkü *cihet* ve *tehayyüz* kavramları farklı kabul edilse bile, *cihet* kavramı belirli bir yönü ifade edecek ve bizi ister istemez bir cihetteki *fenânın* sadece o cihetteki cevheri yok edeceği sonucuna götürecektir. Burada belki İbnü'l-İhşid'in *cihet* kavramına da farklı bir anlam verdiği söylenebilir, ancak böyle bir şey İbnü'l-İhşid'in artık terminolojiyi baştanbaşa değiştirdiği sonucuna götürecektir zorlama bir yorum olmanın

Kâdi Abdülcebbâr'ın bu itiraza cevabı, cevherin *mütehayyiz* oluşunu gerektiren şeyin *fenâ* hakkında geçerli olmadığı düşüncesine dayanır. *Fenânın mütehayyiz* oluşunu gerektiren bir sebep olmadığına göre, muhâlifin iddiası temelsiz kalacaktır. Buna göre cevherin *muhâzât* taşımamasının sebebi *kevn*'dir. *Kevn*, cevherin sayesinde belli bir yönde olduğu şeydir.¹⁰⁰ Dolayısıyla cevherin *tehayyüzünü* o sağlamaktadır.¹⁰¹ Oysa *kevn*'in *fenâda* bunu gerektirmesi imkânsızdır. *Zirâ kevn*, var olmak için mahalle ihtiyaç duyar. *Fenâ*, araz olması hasebiyle başka bir araza mahal olamayacağından, onun *kevn*i taşınması mümkün değildir. Bu yönüyle *kevn*, *fenâya tehayyüzü* gerektirecek bir şekilde taalluk edemeyecektir. Bu da sonuçta *fenânın* bir cihette olmadığı anlamına gelir. *Fenâ* bir cihette olmadığına göre, sadece o cihette olan cevheri yok etmesi şeklinde bir iddia da geçersiz olmaktadır.¹⁰² Öte yandan *fenâ* hakkında *tehayyüzün* kabul edilmesi, onu cevherin zıttı olmaktan çıkarıp onun benzeri olması sonucunu doğurur.¹⁰³ Bu durumda da cevheri zıttının değil, benzerinin yok ettiği sonucuna ulaşılır ki, böyle bir şey çelişkidir.

Fenânın tüm cisimleri kuşatamayacağına yönelik en önemli itirazlardan biri ise, Allah'ın kudretinin sınırsızlığı düşüncesinden hareket eder. Buna göre, *fenânın* tüm cevherleri kuşattığını söylemek Allah'ı âciz kılmaktır. Çünkü bu durumda Allah, bir cevheri yok ederken, diğerini varlıkta bırakmaya güç yetirememiş olmaktadır. Hattâ bu bağlamda “yok etme” “yaratma”ya benzetilir: “Allah ilk anda sadece bir cevheri yaratıp, diğerini yaratmamaya kâdir olduğuna göre, benzer şekilde ikinci anda da O'nun sadece bir cevheri yok edip, diğerini yok etmemeye kâdir olması gerekir”.¹⁰⁴

İbn Metteveyh buna cevaben, konunun Allah'ın kudretini sınırlandırmakla bir ilişkisi olmadığını söyler. Çünkü bir şey zâtı itibariyle makdûr değilse, “güç yetirilebilir” olarak vasıflandırılmıyorsa, artık bir kâdirin buna yönelik kudreti olması yahut buna karşı âcizlik içinde olması gibi vasıflandırmalar yapmak mümkün değildir.¹⁰⁵ Dolayısıyla ortada bir zıt ve ona zıt pek çok şey varsa ve

ötesine geçmeyecektir. Zâten rivâyetin bu kısmı kaynakların geneliyle çelişmektedir. Bu yönüyle Allâme el-Hilli'nin bu rivâyetinin “sakat” olması kuvvetle muhtemeldir.

¹⁰⁰ Bk. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, 129.

¹⁰¹ Şunu da belirtmek gerekir ki cevher, *kevn* arazından hiçbir zaman yoksun olamaz. Bk. J. R. T. M. Peters, *a.g.e.*, 128–129.

¹⁰² Bk. *Muğnî*, XI, 448: 2–7.

¹⁰³ *Mecmû'*, II, 298: 15–16.

¹⁰⁴ Bk. *Mecmû'*, II, 299: 14–17. Burada “cevher” yerine “cisim” kavramı kullanılır.

¹⁰⁵ *Mecmû'*, II, 299: 18–19. Nitekim bu yüzden bir kâdir, iki zıttı bir araya getirmeye kâdir olmakla da, bundan âciz olmakla da vasıflandırılmaz. Kezâ insanın cevheri yaratmasının imkânsız olduğu bilindiği halde, biri kalkıp da

bu zıttın konumu diğer zıtlara izâfetle aynı ise; hepsi karşısında aynı hükmü taşıyorsa, bu zıtların bazısının varlıkta kalmaya devam edip bazılarının yok olması artık kudret kapsamında değildir. Böyle bir durumda cevherlerin bir kısmının varlıkta kalmaya devam edip, bir kısmının yok olması kendi zâtında imkânsız olduğuna göre, Allah'ı cevherlerin bazısını varlıkta bırakıp, bazısını yok etmeye kâdir olmak şeklinde vasıflandırmak doğru değildir.¹⁰⁶

Diğer taraftan yok etme (*intifâ*), yaratmadan (*icâd*) farklıdır. Çünkü başlangıçta bir cevherin varlığı, bir başka cevherin varlığına bağlı değildir. Oysa *fenâ* böyle değildir. Konuya ilişkin olarak serdedilen delillerin de gösterdiği üzere, bir cevherin *fenâsı* hepsinin *fenâsıdır*. Nitekim kâdir bir mahalde siyah cüzlerden sadece bir kısmını yaratabilir. Oysa orada on cüz siyah yarattığında, artık onun bunların bazısını bırakıp bazısını yok etmesi mümkün olmaz.¹⁰⁷

Bu itirazlara verdikleri cevaplarla Behşemiler *fenânın* cevherlerin bir kısmına tahsisinin mümkün olmadığını vurgularlar.

O halde *fenânın* mâhiyeti ile ilgili bu açıklamalar ve tartışmalar neticesinde onun hakkında iki özelliğe ulaşılmış olmaktadır: (i) *Fenâ* bir mahalde olmaksızın var olur, (ii) *Fenâ* tüm cevherleri yok eder. İşte bunlar, Behşemî düşüncede *fenâ* kavramının en temel iki özelliğini ifade eder. Bu iki özellik aynı zamanda birbirinin tamamlayıcısıdır.¹⁰⁸

“Allah, cevherleri yaratmaya yönelik kudreti olan bir kâdiri yaratmaya güç yetiremediğinde, O'nun âcizlikle vasıflandırılması gerekir” asla diyemez. Bk. *Mecmû'*, II, 299: 19–22.

¹⁰⁶ Bk. *Mecmû'*, II, 299: 23–300: 4.

¹⁰⁷ *Mecmû'*, II, 300: 21–301: 5.

¹⁰⁸ Bu iki temel özelliğin yanında vurgu yapılan hususlardan biri de, *fenânın* kendisinin de bâkî olmadığıdır. Çünkü Allah'ın dışındaki her şeyin yok olacağına işaret eden sem'î deliller tabii olarak *fenânın* da yok olacağına işaret etmektedir. Bk. *Mecmû'*, II, 301: 13–14; *Tezkire*, 224: 18–225: 1. Nitekim İbn Metteveyh'e göre sem'î deliller olmasaydı, akıl *fenânın* bâkî olacağına hükmedebilirdi. Çünkü akli açıdan, bir şey bâkî ise, onun zıttının da bâkî olması câiz görülebilir. Dolayısıyla cevher bâkî ise onun zıttı olan *fenâ* da bâkî olabilir. Bk. *Mecmû'*, II, 301: 16–18.

Bu yönüyle İbn Metteveyh, *fenânın* bâkî olup olmadığı hususunda akla belirleyicilik rolü vermemektedir. Ancak *fenânın* bâkî olmadığına yönelik yaptığı bir açıklama durumu karıştırmaktadır. O şöyle der: “Şâyet *fenâ* bâkî kalsaydı, ancak zıttıyla yok olurdu ki, bu cevherdir. Cevher de bilâhare ancak *fenâ* ile yok olurdu sonra [bu durum] böylece [devam ederdi].” Bk. *Mecmû'*, II, 301: 14–15. Buna göre İbn Metteveyh aslında *fenânın* akli açıdan bâkî olamayacağını kanıtlamaktadır. Çünkü o, *fenânın* bâkî kalışının teselsüle götüreceğini söylemektedir. Bu da, konu hakkında ancak sem'in hüküm verebileceğini, aklın hüküm vermede yetersiz kaldığı görüşüyle çelişmektedir. Burada belki de İbn Metteveyh'in akli açıdan teselsül mümkün gördüğü sonucuna ulaşılabilir. Ancak teselsülün kabulü başta Allah'ın varlığı ve birliğinin kanıtlanması olmak üzere pek çok kelâmî açıklamanın geçersiz

V

Behşemiler'in *fenâ* düşüncesi hakkında zikredilmeye değer son husus, onların niçin topyekûn bir yok oluşu, varlıkların tümünün yokluğa gönderilmesi gerektiğini kabul ettikleridir. Zirâ, teklifin sonlandırılması pekâlâ ölümle de mümkündür. Nitekim Mutezile içerisinde bunu yeterli görenler de olmuştur. O halde Behşemiler'i buna iten sebep nedir?

Şüphesiz yukarıda nakledilen ve onların cevherlerin yok olacağına yönelik birer delil olarak zikrettikleri âyetlerin, bu yok oluşun keyfiyetini de belirlediği söylenebilir. Nitekim onlar, söz konusu âyetleri varlığın zâtı itibariyle yok olarak varlık alanından çekileceği şeklinde yorumlamışlardır. Ancak mezkûr âyetlerin mümkün olan tek yorumu bu olmayıp, bunların bazı zorlamalarla da olsa, farklı şekilde yorumlanmaları mümkündür. Dolayısıyla onların *fenâ* görüşünü belirleyen yegâne unsurun söz konusu âyetler olduğunu söylemek zordur. Hattâ onların *fenânın* mâhiyeti hakkındaki kabullerinin, konuya ilişkin âyetleri de buna uygun şekilde yorumlamaya sevk ettikleri söylenebilir.

Basra Mutezilesi içerisinde, *fenâ* görüşünün kabulüne sevk eden iki açıklama vardır ve bunlardan biri Ebû Ali'ye aittir. "Lütuf" kavramını temel alan bu açıklamaya göre *fenâ* mükellefe yönelik bir lütuf olduğu için, teklif bu şekilde sonlanmaktadır. Mükellef teklifi süresince elde ettiği kazançların kendisine verilmesi anının, teklif anından uzun bir zaman sonra olacağını ve bunun da kendisinin yok edilmek ve tekrar yaratılmak sûretiyle gerçekleşeceğini bildiğinde, taatleri fayda elde etmek ya da zarardan kaçınmak sebebiyle yapmaktan uzak olur, aksine onları sırf hasen oldukları için yapar.¹⁰⁹ Nitekim lütfun mükellefe, onun için en etkili olacak şekilde yapılması gerekmektedir. Kişide vâcibi sırf vâcipliği nedeniyle

kalmasına yol açacaktır ki, bir "mütekellim" in buna açık kapı bırakması düşünülemez. Ya da, teselsülün baştan reddedildiğini varsayarsak ve İbn Metteveyh'in akli yetersiz gördüğünü de göz önüne alırsak, o zaman bu ifadeden İbn Metteveyh'in *fenânın* yaratıldıktan sonra ebediyen kalacağını aklen mümkün gördüğü sonucu çıkartılabilir. Ancak o böyle bir şeyi söylemediği gibi, bu bizi açıklanması neredeyse imkânsız olan pek çok mantıksal zorluğa götürmektedir. Çünkü *fenâ*, mâhiyeti itibariyle Allah dışında her şeyi yok edecektir. Bu durumda *fenâ* nerede bulunacaktır? Çünkü Allah dışında hiçbir şey, boşluk da, yoktur. Dolayısıyla İbn Metteveyh'in, "akli açıdan bir şeye ait hükmün, zıttına da şâmil olabileceği ilkesi, *fenâ* hakkında da geçerlidir" şeklindeki görüşünün en azından bu bağlamda yeterince düşünülmemiş bir yargı olduğunu söylemek zorundayız.

¹⁰⁹ *Tezkire*, 223: 4-8. Ayrıca bk. *Mecmû'*, II, 303: 4-7. Burada bu görüş Ebû Ali'nin ismi zikredilmeksizin aktarılır.

yapmaya en kuvvetli şekilde sevk edecek şey ise, teklifin *fenâ* ile sonlanacağı bilgisidir. O halde teklifin *fenâ* ile sonlanması gerekir.¹¹⁰

İkinci görüş ise “*ilcâ*” kavramını merkeze alır. Ebû Hâşim’e ait olan bu açıklamaya göre *fenânın* olmaması teklifi hasen olmaktan çıkaracaktır. Çünkü teklif müessesesi ancak *ilcâ*’nın kaldırılmasıyla hasen olur. Şâyet kişinin teklif neticesinde hak ettiği kazanımlara ulaşması, teklifle birlikte, ya da teklif anına yakın bir zamanda olsaydı, mükellef vâcibi işlemeye “zorlanmış (*mülce*)” olacaktı. Bu nedenle sevaba ulaşma anıyla teklif arasında uzun bir fâsıla olmalıdır. İşte bu fâsılayı en iyi şekilde sağlayan ve kişiyi *ilcâ*’dan uzaklaştıran şey, *fenâ*’dır.¹¹¹ Ebû Hâşim burada şöyle düşünmektedir: Şâyet kişinin işlediği vâcipler karşılığında elde ettiği sevaplar hemen o anda, ya da kısa bir müddet sonra kendisine verilseydi, kişi bu kazanımları gördüğünde artık ister istemez bunlara ulaşmak için vâcipleri yapacaktır. Dolayısıyla bu fiiller, normal bir seçim yoluyla değil, sırf faydayı elde etme güdüsüyle zorunlu bir şekilde (= *ilcâ*’ altında) yapılacaktır. Bu ise teklif müessesesinin sıhhatini zedeleyecektir.

Şüphesiz burada sevabın kişiye teklif anında verilmesinin böyle bir sonucu doğurduğu kabul edilse de, sevabın ona ölümünden sonra verilmesinin niçin böyle bir sonuca yol açtığı da düşünülebilir. Ancak burada sadece mükellefin kendisini değil, diğer tüm mükellefleri göz önünde bulundurmamak gerekir. Bir başka mükellefin hak ettiği sevabın kendisine ölümünün hemen akabinde verildiğini varsayalım. Filhakika o mükellefin mükellefiyeti bitmiştir, ancak sorumluluğu devam eden birçok mükellef vardır. Bu durumda ölen ve böylelikle sorumluluğu sonlanan bir mükellefe verilen sevabı gören diğer mükellefler, vâcipleri işlemeye zorlanmış olacaktırlar. İşte bunun ortadan kaldırılması, ancak bütün mükelleflerin ortadan kaldırılmasıyla gerçekleşir.¹¹²

Böylelikle *fenâ* şeklinde bir sonlandırmanın, ölümle olacak sonlandırma karşısındaki avantajı ortaya çıkmaktadır. Ebû Hâşim’in nezdinde *fenâ*, ölüme nisbetle *ilcâ*’dan daha kuvvetli bir şekilde uzaklaştırırken, Ebû Ali nezdinde ise *fenâ*, lütfu daha sağlam bir şekilde temin etmektedir.

Ancak her iki açıklama tarzında da ortak olan noktanın, teklifle sevaba ulaşma hali arasında uzun bir fâsıla olması gerektiği hususu olduğu unutulmamalıdır. Ebû Ali’ye göre bu zaman aralığı, lütfun oluşmasını sağlayan bir unsurken; Ebû Hâşim’in nezdinde bu fâsıla, *ilcâ*’dan uzaklaştıran bir unsurdur.

¹¹⁰ *Tezkire*, 223: 8–10.

¹¹¹ *Tezkire*, 223: 11–14.

¹¹² Bk. *Mecmû*’, II, 303: 7–10.

Sonraki dönemde Behşemiyye içerisinde bu görüşlerin hangisinin kabul edildiği ihtilâflıdır. Normal olarak Ebû Hâşim'in görüşünün kabul edilmesi gerektiği düşünülebilirse de durum böyle değildir. En azından Ebû Hâşim lehine belirgin bir tutum yoktur. Hattâ Ebû Ali'ye doğru bir eğilim olduğu da söylenebilir. Öncelikle Kâdî Abdülcebbâr *Muğnî*'sinde bu konuya belirgin bir şekilde değinmemiştir. Bu konuda net verileri İbn Metteveyh *Mecmû'* ve *Tezkire*'sinde verir. *Tezkire*'de önce Ebû Ali'nin, bilâhare Ebû Hâşim'in görüşünü isim zikrederek aktardıktan sonra "iki açıklama da (*vechân*) birbirine yakındır; ancak Şeyh Ebû Ali lütfun bilenebilirliğini, Ebû Hâşim ise *ilcâ*'nın ortadan kaldırılmasını dikkate almıştır" der,¹¹³ fakat herhangi bir tercihte bulunmaz. *Mecmû'*unda ise isim vermeksizin sadece Ebû Ali'nin görüşünü zikreder. Yani *fenân*'ın mükellefin teklifine yönelik lütuf olması hasebiyle teklifin bununla sonlandırılmasının hasen olduğunu belirtir. Ancak açıklamanın sonuna, "*fenân*'ın kişiyi vâcibi vâcipliği nedeniyle yapmaya, kabihden de kabihliği nedeniyle kaçınmaya yaklaştırmasının yanında, aynı zamanda *ilcâ*'dan da uzaklaştırdığı" bilgisi eklenir.¹¹⁴ Böylelikle İbn Metteveyh bu eserinde iki görüşü cem etmeye çalışır. Kanaatimizce bu durum, aslında onun Ebû Ali'nin görüşünü tercih ettiğini, ancak Ebû Hâşim'in görüşünü de kolaylıkla reddedemeyeceği için, bunu da Ebû Ali'nin görüşüne eklemeye gayretine yönelttiğini gösterir. Hattâ onun zımnen verdiği bilgiler ışığında Kâdî Abdülcebbâr'ın da Ebû Ali'nin görüşünü tercih ettiğini söylenebilir.¹¹⁵ Bu açıdan konunun, detaylara müteallik olsa da, sonraki Behşemîler'in Ebû Hâşim'i atlayarak Ebû Ali'yi benimzedikleri nâdir konulardan biri olduğunu belirtmeliyiz. Bu yönüyle mezkûr konu ayrı bir özelliğe sahip olmaktadır.

Bütün bunlardan sonra artık Behşemîler'in incelemeye çalıştığımız konu hakkındaki temel tezlerini özetleyebiliriz: Teklif, varlığın mutlak yokluğa gönderilmesiyle sona erecek ve bu yokluk tüm varlıkları (=cevherler) kuşatacaktır. Yokluk, tüm varlıkları kuşatacağı için, bunun ancak onların tamamını kuşatabilecek bir vasıta olması gerekir. Bu ise ancak cevhere zıt olan *fenâ* arazıdır. O halde *fenâ* da, tıpkı cevher gibi, bir mahalde bulunmaksızın var olmalıdır. *Fenân*'ın bir mahalde bulunmaksızın var olması ise onun tüm cevherleri yok etmesini mümkün kılacaktır.

¹¹³ *Tezkire*, 223: 14–16.

¹¹⁴ Bk. *Mecmû'*, II, 303: 6–7.

¹¹⁵ Bk. *Mecmû'*, II, 303: 4; "Sümme **beyyene** enne'l-veche'lezi li-eclihi hasüne kat'û't-teklif..."; 303: 10–11; "Hazâ hüve'lezi **ihârehu** fi'l-Kitâb". Buralarda zamirler Kâdî Abdülcebbâr'a işaret etmekte ve hemen sonralarında Ebû Ali'nin açıklamalarına gönderme yapılmaktadır.

VI

Tartışmanın diğer tarafını oluşturan Hüseyniyye'nin görüşleri ise, daha önce de belirttiğimiz üzere, daha ziyâde Behşemiyye'nin-kilere reddiye mâhiyetindedir. Nitekim Hüseyniyye'nin bu konudaki görüşlerini detaylı sayılabilecek bir biçimde bize ulaştıran Necrânî'nin, konuya girişinin hemen akabinde “bizim bu konuda tercih ettiğimiz görüş, *i'dâm* görüşünün yanlışlığıdır” demesi¹¹⁶ bunun işaretidir. Hattâ ona göre amaç öncelikle *i'dâm*ın yanlışlığını ortaya koymaktır. İkinci aşama ise *i'dâm*ın doğruluğu kabul edilse bile, bu görüş lehine getirilen delilleri çürüterek bu konuda ancak tevakkuf edilebileceğini; “vardır” ya da “yoktur” şeklinde kesin bir yargıya varılamayacağını ortaya koymaktır.¹¹⁷ O halde yapılacak ilk şey, Behşemiyye'nin görüşlerini çürütmektir.

Behşemiyye'nin görüşlerinin esasını, cevherin kendisine zıt olan bir *fenâ* ile yok olması oluşturduğundan, hedefe alınan ilk husus bu olmaktadır. Hüseyniyye'nin temel itirazı zıtlığın karşılıklı ve iki açıdan da geçerli olduğu iddiasına dayanır. Cevher ve *fenân*ın her ikisi de yokluğu taşımaya kabildir. Cevherin *fenâ* nedeniyle ortadan kalkması, *fenân*ın cevher nedeniyle yok olmasından evlâ değildir.¹¹⁸ Yani, mâdemki zıtlar birbirini yok ediyor, o halde niçin cevher *fenâyı* yok etmiyor da, *fenâ* cevheri yok ediyor? Çünkü bir zıttın, diğer bir zıttı yok etmesi için, ya sırf varlığı (*vücûd*) yeterlidir, ya da var olmasının ötesinde bir şart daha lâzımdır. Şâyet sırf var olmak yetiyorsa, bu hususta ikisi de eşittir; ikisi de vardır. Dolayısıyla *fenân*ın varlıkta önceliği olmadığı için, cevheri yok etmemesi gerekir.¹¹⁹ Şâyet var olmanın ötesinde daha başka bir şart gerekiyorsa ve bu fazladan şey nedeniyle *fenân*ın cevheri yok ettiği söyleniyorsa, o zaman *fenân*ın cevherle bir arada bulunabileceği kabul edilmiş olmaktadır. Yani, iki zıt şey birarada olmaktadır.¹²⁰ Bu da iki şeyin zıtlık nedeniyle birbirini nefyettiği şeklindeki ilkeyi geçersiz kılmaktadır.¹²¹

¹¹⁶ Bk. *Kâmil*, 379: 13-14.

¹¹⁷ *Kâmil*, 379: 15-17.

¹¹⁸ Bk. *Kâmil*, 380: 3-6.

¹¹⁹ *Kâmil*, 380: 19-22. Hattâ burada zımmen şu vurgulanır: Öncelik (*evleviyet*) cevher lehine olduğu için, cevherin *fenâyı* yok etmesi daha makuldür.

¹²⁰ Burada maksat şudur: *Fenâ* ile cevher birbirine zıttır. Ancak bunların var olmaları, ilk aşamada vurgulandığı üzere, birbirini yok etmeye yetmemektedir. Dolayısıyla *vücûd*ün ötesinde ayrı bir şart olduğu ve bu şartı taşıyanın bu şart nedeniyle yok ettiği kabul edilecektir. Ancak bu şartı kabul ettiğimizde ise şöyle bir sonuç doğmaktadır: Birbirine zıt iki şey bir arada bulunmuş olma- ta, yok olma ise fazladan bir şartın bulunmasıyla gerçekleşmiş olmaktadır. Ancak neticede iki zıt şeyin bir arada bulunabileceği kabul edilmiş olmaktadır.

¹²¹ Bk. *Kâmil*, 380: 22-381: 1.

Pek tabii bu aşamada muhâlif nezdinde *fenânın* cevheri yok etmesinin öncelikli bir seçenek olduğunu kanıtlama zorunluluğu vardır. Necrânî, muhâlifler adına bu hususa yönelik üç açıklama getirir: i) Cevher bâkidir, *fenâ* ise hâdistir. Hâdis, bâkiden daha kuvvetlidir. Çünkü hâdisin, o hâdisken yokluğu imkânsızdır, zirâ şâyet yok olsa, onun yokluğuyla varlığı aynı anda (*mukârin*) olur. Halbuki bâki böyle değildir. Onun yokluğunu varsaydığımızda, bu yokluk onun varlığıyla aynı anda olmayacaktır¹²², ii) Hâdis sebebe bağlıdır. Bâkinin ise sebeple bağlantısı kesiktir. Hâdisin sebebe bağlı olması ona kuvvet verir, iii) Allah'ın bu zıttan cevherin sayısından daha fazla sayıda yaratması mümkündür. İşte bu sebepler yüzünden cevherin yok oluşu önceliklidir.¹²³

Necrânî, ilk açıklamaya karşı bâki olanın da (=cevher) varlığıyla yokluğunun aynı anda olması gerekeceğini söyleyerek cevap verir. Çünkü cevherin ikinci anda yok olduğunu varsayarsak bu ikinci anda yokluğu ile varlığı aynı anda olmuş olacaktır.¹²⁴ Hâdisin sebebe bağlı oluşunun onu daha kuvvetli yaptığını öngören iddiaya karşı ise, esas sebebin ne olduğunu ortaya koyarak cevap verir: Cevherin yok oluşunun sebebi *fenânın* varlığıdır, *fenânın* varlıkta bulunmasının sebebi ise *vücûddur*. Yani esas sebep *vücûddur*. *Vücûd* konusunda

¹²² Burada zaman açısından bâkiden (=cevher) ziyâde hâdisin (=fenâ) yok oluşunun zaman açısından ortaya koyacağı imkânsızlığa vurgu yapılmaktadır. Şöyle ki; cevher ile *fenâ* birbirine zıttır ve bunlar var oldukları anda birbirlerini yok ederler. Cevher varlıkta daha önce vardır ve varlığı devam etmektedir. *Fenâ* ise henüz yoktur. Cevherin *fenâyı* yok etmesi demek, *fenâ* varlığa geldiği anda yok olması demektir. Hattâ varlıkta bulunacak bir zaman süresi bile bulamayacak, varlığı ile yokluğu aynı anda olacaktır. Ancak bu düşüncenin ne derece tutarlı olduğu tartışılır, zirâ bunun tersi de düşünülebilir. *Fenâ* varlığa geldiği anda her şeyi yok edecekse, yine varlığıyla yokluğunun aynı anda olması gerekir. Yani aynı mantık burada da geçerlidir. Ancak öyle görünüyor ki, *fenânın* yok edebilmesi için, onun varlıkta bir an bile bulunabilmesi mantıkî zorunluluk olarak kabul edilmiştir. Belki de onun yok oluşun nedeni olması, bu düşünceye kapı aralamıştır.

¹²³ Bk. *Kâmil*, 380: 9–14. Bu açıklamaların tamamının bizzat Behşemiler tarafından ortaya atılıp atılmadığı kesin olmayıp, bunların cedelci anlayışın farazi-yeleri olmaları da mümkündür. Nitekim görüldüğü üzere üçüncü itiraz, Behşemî ilkelerle açık bir şekilde çelişmektedir.

¹²⁴ *Kâmil*, 381: 7–8. Kezâ aynı bakış açısı Allâme el-Hillî'de de bulunmaktadır. Bk. Allâme el-Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, 488: 7–8. Ancak varilen cevap ilk bakışta mantıklı gözükse de, itirazı tam olarak karşılamamaktadır. Çünkü Necrânî'nin verdiği cevap çok genel olup, buna göre âlemdeki her şeyin varlığıyla yokluğu aynı anda olacaktır. Oysa burada çok spesifik bir durum tartışılmakta ve varlıkların sadece yok oldukları an değil; varlık çizgisindeki bütün serüveni dikkate alınmaktadır: Cevher varlıkta belli bir müddet bulunmuştur dolayısıyla varlığıyla yokluğunun aynı anda olması imkânsızdır, oysa *fenâ* henüz varlığa gelmemiştir.

ise cevher de *fenâ* da eşittir.¹²⁵ Dolayısıyla hem cevher, hem *fenâ* aynı sebebi taşıyorsa, niçin biri bu özellik sebebiyle diğerini yok etsin? Öte yandan cevherin sebebe bağlı olmadığı kabul edilse bile, sebebin var etmekten öte bir etkisi olduğu da söylenemez. Yani, cevherin sebeple bağının kopuk ya da uzak olmasının, onun yok oluşunda bir etkisi yoktur.¹²⁶ *Fenânın* çok sayıda olabileceğini söyleyen iddiaya gelince, bunun Behşemiyye'ye ait olmasının imkânsız olduğunu belirtmiştik. Böyle bir itirazı olsa olsa her bir cevher için ayrı *fenâ* yaratılması gerektiğini düşünen kimseler ileri sürmüştü olabilir. Nitekim Necrânî, muhâliflerinin “Allah, tek bir *fenâ* yaratır ve onunla tüm cevherleri yok eder” diyenler (yani; Behşemiler) olduğunu söyler. Fakat ona göre tek bir *fenânın* yok etme özelliği ortaya konulmadıktan sonra, bunların sayısının çok olması da durumu değiştirmez: Bir tanesi yok edemiyorsa, diğerleri de yok edemez.¹²⁷ Neticede *fenânın* cevheri yok etme açısından önceliği olduğu yönündeki iddia, kanıtı olmayan bir iddiadır.

Hüseyniyye'nin bir diğer itirazı ise çelişmenin (*münâfât*) aynı mahalde peş peşe bulunmakla mümkün olacağı iddiasına dayanır. Bir şeyin kendisine zıt olan bir başka şeyle çelişebilmesi için aynı mahalde peş peşe bulunmaları şarttır. Oysa cevher ile *fenâ* hakkında böyle bir şey bulunmamaktadır.¹²⁸

Ancak hatırlanacağı üzere Behşemiyye'nin *fenânın* mahalde bulunmamasını cevherin mahalde bulunmamasıyla kıyaslayarak, bu ikisi arasında bu açıdan bir benzerlik kurduğunu ve iki zıt şeyin bir mahalde bulunmalarının birbirini nefyetme açısından neyse, cevher ile *fenânın* da mahalde bulunmamalarının aynı şey olduğunu düşündüklerini belirtmiştik. Yani *fenâ* ile cevher aynı şekilde (=bir mahalde olmaksızın) var olmaktadır. Bunların aynı şekilde var olmaları, onların birbirini nefyetmesi için yeterlidir.

Bu aşamada Necrânî, bir mahalde bulunmamanın çelişme için yetmeyeceğini kanıtlamaya çalışır. O şöyle bir örnek verir. Bir mahalde siyah, bir başka mahalde ise beyaz olduğunu varsayalım. Bir de bunların dışında üçüncü bir mahal olduğunu varsayalım. Bu siyah ve beyazın üçüncü mahalde bulunmamaları açısından varlıkları aynıdır. Ancak üçüncü mahalde bulunmamaları, bu açıdan varlıkta aynı şekilde bulunmalarına rağmen, birbirleriyle çelişmelerine yetmemektedir. O halde bir mahalde bulunmamak çelişme açısından yeterli şart olmayıp, çelişmenin şartı ancak bir mahalde

¹²⁵ Bk. *Kâmil*, 381: 12–13. Kezâ bk. Allâme el-Hillî, *a.g.e.*, 488: 9; “Bâkî (=cevher) de sebebe mütealliktir”.

¹²⁶ Bk. *Kâmil*, 381: 11–12.

¹²⁷ Bk. *Kâmil*, 381: 14–17.

¹²⁸ Bk. *Kâmil*, 383: 3–4.

birbirinin peşi sıra bulunmak olmalıdır.¹²⁹ Bu yönüyle Behşemiyye'nin mahalsiz *fenâ* düşüncesi hedef alınmış olmaktadır.¹³⁰

Hüseyniyye'nin bir diğer itiraz noktasını ise, mahalsiz arazın bulunamayacağı düşüncesi oluşturmaktadır.¹³¹ Nitekim bu husus, onların Behşemiyye ile temel ayrışma noktalarından birini oluşturur. Behşemiler, sistemleri gereği bazı noktalarda, muhtemelen başka çıkar yol bulamadıkları için, mahalsiz arazları kabul ederken;¹³² Hüseyiniler hiçbir şekilde bunu kabul etmezler.¹³³ İşte çok kısa bir şekilde zikredilen bu delil de, bu hususu vurgular. Mahalde olmak bir yönde (*cihet*) olmakla eşitlenir ve kâdirin bir arazi yarattığında, ona ve bulunduğu yöne işaret edilebilir olması gerektiği söylenir. Arazın bilinebilirliği ise, ancak onun yönü sayesinde olur.¹³⁴

¹²⁹ *Kâmil*, 383: 12–15.

¹³⁰ Her ne kadar Necrânî'nin verdiği örnek ilk bakışta etkili gözükse de, aslında *fenâya* yüklenen anlamı tam manasıyla karşılayamamakta ve dolayısıyla cevher ile *fenâ* arasındaki ilişkiyi yansıtamamaktadır. Çünkü örnekte verilen siyah ve beyazın üçüncü mahalde bulunmaması onların bütün özelliğini yansıtmamaktadır. Siyah ve beyaz üçüncü mahalde değilse de, mutlaka başka bir mahaldedir. Dolayısıyla onların mahalle yerleşen bir şey oldukları ortadadır. Oysa *fenâ* hiçbir şekilde mahalde değildir. Kıyaslama ancak *fenânın* herhangi bir mahalde bulunup, diğer bir mahalde bulunmadığı kanıtlandığında geçerli olabilir. Behşemiyye de zâten böyle bir şeyi kabul etmemektedir. Öte yandan Behşemiler tarafından *fenâya* yüklenen anlam da bu kıyaslamaya engeldir. Çünkü *fenâ* var olduğu anda her şeyi yok eder. Oysa siyah aynı mahaldeki sadece sözgelimi beyazı yok edebilir, ancak mahal şöyle dursun, mahalın taşıdığı diğer arazları bile yok edemez. Dolayısıyla Necrânî'nin dayandığı “çelişmenin şartı, aynı mahalde birbirinin peşi sıra bulunmaktır” ilkesi geçerli bir ilke olabilir, fakat söz konusu ilkeye bu örnekle ulaşılması pek mümkün görünmemektedir.

¹³¹ Bu yönüyle söz konusu itiraz, bir öncekinden ayrılır. Çünkü ilkinde, her ne kadar *fenânın* bir mahalde olmadığı hedeflenmiş gözükse de, aslında temel düşünce çelişme için bir mahalde bulunmamanın yeterli olmayacağıdır. Yani, *fenânın* bir mahalde olmadığı kabul edilse bile, bunun çelişmeye yol açmayacağına işaret edilmekteydi. Artık bu aşamada doğrudan *fenânın* mahalde olmaksızın var olması hedeflenmiş olmaktadır.

¹³² *Fenâ* arazi da bu kapsamdadır. Ancak Behşemiler (hattâ Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'ye kadar tüm Basra Mutezilesi) nezdinde en bilinen örnek irâde ve kerâhettir. Onlara göre irâde ve kerâhet, bir mahalde olmaksızın var olabilirler. Onları buna zorlayan husus, Allah'ın irâde ve kerâhetine ait mahallin neresi olduğu hakkındaki tartışmalardır. Onların mümkün gördüğü seçenekler arasında en uygunu, bu sıfatların bir mahalde bulunmaksızın var olması olduğundan, böyle bir sonucu kabul etmişler ve buradan irâde ve kerâhetin mahalsiz var olabileceği şeklindeki genel sonuca ulaşmışlardır. Bk. O. Ş. Koloğlu, *a.g.e.*, 193–194.

Zâten Basra Mutezilesi içerisinde Ebû'l-Hüzeyl el-Allâftan itibaren bir ilke olarak mahalsiz arazların olabileceği kabul edilmiştir. Nitekim Ebû'l-Hüzeyl bunu ileri süren ilk kişidir. Bk. Y. Ş. Yavuz, “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, 76; A. Dhanani, *a.g.e.*, 41, dp. 75.

¹³³ Msl. bk. *Kâmil*, 383: 19–20.

¹³⁴ Bk. *Kâmil*, 383: 17–19.

Dolayısıyla Hüseyinler'in bu itirazı, *fenânın tehayyüzü* olması gerektiğine vurgu yapmaktadır.

Yukarıda Kâdî Abdülcebbâr'ın *fenânın tehayyüzünü* gerektiren bir unsur olmadığını ve *tehayyüzün fenâyı* cevherin zıttı olmaktan çıkarıp, benzeri yapacağını söylediğini aktarmıştık. Yani onların nezdinde *fenânın tehayyüzü* mümkün değildir. Bu yönüyle onlar *fenâyı* diğer arazlardan farklı bir şekilde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla tutarlılığı ve sağlamlığı tartışılabilir olmakla birlikte, Behşemiler nezdinde bu itiraz geçersiz kalmaktadır.

Hüseyinler *i'dâm* görüşünün içerdiği tezlerin yanlışlığını ortaya koymanın yanında, onu bir bütün olarak da eleştirirler. Onlara göre *i'dâm* görüşü "hikmet" açısından da geçersizdir. Şöyle ki; *i'dâmı* kabul etmek itaatkâra ve isyankâra hak ettiği şeyin ulaşmasına engeldir. Çünkü yokluk (*'adem*), iki benzer şeyin (*misleyn*) birini diğerinden ayıran farkları ortadan kaldırır. Bunun sonucunda mükâfat ya da cezâ, sözelimi Zeyd'in kendisine değil de benzerine ulaşır.¹³⁵

Burada vurgulanan husus şudur: Kişinin teklifi neticesinde hak ettiği sevap ya da ikabın kendisine verilmesinin yolu, bizzat o kişinin yeniden diriltilmesiyle mümkündür. Oysa *idâm* görüşü, diğer mahlûkatla birlikte mükelleflerin de yok olacağını öngörmektedir. Yokluğa karışma ise varlıkları birbirinden tefrik etmeye yarayan ayırımların ortadan kalkmasına yol açacaktır. Çünkü hepsi artık yoktur. Bu durumda sözelimi Zeyd'in yokluktan yeniden yaratılması gerekir. Ancak yeniden yaratılan bu Zeyd, asla ilk Zeyd olmayacaktır. İlk Zeyd'in benzeri olsa da kesinlikle bizzat onun aynısı değildir. Böylelikle mücâzâta uğrayan kişi, gerçekte Zeyd değil, Zeyd'in benzeri olmaktadır. Doğal olarak, mücâzâtı hak etmeyen kimsenin mücâzâta uğraması da zulüm ve kabih olacaktır.¹³⁶

Bu açıdan Hüseyinler, yeniden yaratmanın (*i'âde*) yokluktan olamayacağını öngörmektedirler.¹³⁷ Şüphesiz bu, onların yokluktan

¹³⁵ *Kâmil*, 386: 2-6.

¹³⁶ Bk. *Kâmil*: 386: 7-9.

¹³⁷ Bu yönüyle tartışma iki ekolün "ma'dûm" kavramına bakışlarına dayanır. Ebû Yâkûb eş-Şahhâm'dan itibaren Mutezililer'in çoğu, özellikle de Behşemiler, kabaca ifade edersek ma'dûmun bir "zât"ı olduğunu, onun "sâbit" ve "şey" olduğunu, dolayısıyla zihnin dışında bir varlığı olduğunu kabul ederek ona bir gerçeklik atfetmişlerdir. Bk. Y. Ş. Yavuz, "Adem", 356. Nitekim kavramın analizini yapan R. M. Frank, Behşemî düşüncede ma'dûmun imkân kavramıyla ilgili olarak yer aldığını belirtir ve Behşemiler nezdinde varlığa gelişi mümkün olanı ifade ettiği sonucuna varır. Varlığa gelişi mümkün olduğu için de onu "şey" ve "zât" olarak niteleyebiliriz. Onun varlık alanına gelişi sadece onu var edebilecek kâdire bağlıdır. Bk. R. M. Frank, "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd", 208-209. Dolayısıyla Behşemiler nezdinde varlık yokluğa gönderildiğinde, gerçeklik ve var olma cevâzı devam ettiğinden dolayı, buna yetkin

yeniden yaratmayı kabul etmedikleri anlamına gelmez. Fakat yokluk, varlığın zâtî niteliklerini; onu o yapan özelliklerini ortadan kaldırdığı için, tekrar o varlığın meydana gelmesi imkânsızdır. Bu nedenle mükellefin özelliklerini taşıyan ve onu diğerlerinden ayıran parçalarının mutlaka varlıkta kalması gerekir. İşte *i'dâm* görüşü buna engel olduğu için reddedilmektedir.

Öte yandan Hüseyinler *i'dâm* görüşünün “abes” olduğunu da söylerler. Çünkü bu yolla hak eden kimseye hak ettiğinin ulaşması mümkün olmadığı gibi, canlılar için bir fayda da taşımamaktadır. Nitekim bir kimseye yönelik fayda ya şu ana yöneliktir (*âcil*) –ki buna dünyevî deriz–, ya da sonraya yöneliktir (*âcil*) –ki buna da dinî deriz–. Bu her iki faydanın söz konusu olabilmesi için akıl ve hayat olmalıdır. Bir cisim hakkında akıl ve hayat özellikleri ise, ancak o cisim mevcûd olduğunda tasavvur edilebilir. *Fenâ* ise cismin yokluğunu gerektirdiğinden, faydanın oluşması asla mümkün olmayacaktır. Bir fiil faydadan hâli ise, bu onun abes olduğu anlamına gelmektedir. *Fenânın* fâili Allah olduğuna göre, sonuçta *i'dâm* görüşü Allah'ın abesi işlediği anlamına gelecektir. Bu kabul edilemeyeceğine göre, *i'dâm* görüşünün de geçersiz olması gerekir.¹³⁸ Görüldüğü üzere burada da yokluk düşüncesi hedefe konulmuştur. *Fenâ*, faydanın ulaşmasına engel olan yokluğu gerektirdiğinden reddedilmedir.¹³⁹

Bu itiraz, “*ilzâm*” tarzı akıl yürütmenin tipik bir örneğidir. Çünkü Behşemiler'i kendi ilkeleriyle çıkmaza sürüklemeye çalışmaktadır. Mutezili ahlâk anlayışının önemli kavramlarından biri olan “abes”, “bir fiili kabîh yapan” etmen olarak düşünülmüştür. Şâyet herhangi bir fiil abes olacak şekilde meydana gelmişse, o fiil artık kabîh olmaktadır.¹⁴⁰ Allah'ın kabîhi işlemesi mümkün olmadığına göre; O'nun, abesliği nedeniyle kabîh olan *fenâyı* işlemesi de mümkün olmayacaktır.

kâdir olduğunda, yokluğun tekrar aynı şekilde varlığa dönebilme ihtimali bulunmaktadır.

Oysa Hüseyinler, Behşemiler'in aksine, ma'dûm kavramına yukarıda atfedilen hiçbir özelliği atfetmezler. Nitekim ma'dûm kavramına farklı bakış, bu iki ekolün ayırt edici özelliklerinden biri sayılmıştır. Msl. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I, 96: 9–10; F. er-Râzî, *İ'tikâdâtü Firaki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn*, 48: 1.

¹³⁸ Bk. *Kâmil*: 395: 12–396: 1. 395: 17'de “*lâ yukârinühû*” ibaresi “*yukârinühû*” okunmalıdır.

¹³⁹ İbnü'l-Melâhimî de *fenânın* abesliğine vurgu yapar. Ona göre şâyet *fenâ* ile amaç teklifin sonlandırılması ise, teklif zâten ölümle sona ermiştir. Şâyet amaç teklif ile mücâzâtın arasında bir zaman fâsılasını sağlamak ise, berzahta bulunma nedeniyle bu fâsıla gerçekleşecektir. Dolayısıyla hiçbir şekilde *fenâyı* gerek yoktur. Bk. *Fâ'ik*, 451: 6–7.

¹⁴⁰ Bk. G. F. Hourani, *Islamic Rationalism*, 75–76; J. R. T. M. Peters, *a.g.e.*, 89–90.

Ancak Hüseyinler'in bu eleştirisinin temelinde fayda kavramının yattığını göz önünde bulundurmak gerekir. Onlar fiille elde edilen bir faydanın olmamasını, onu abes haline getirecek bir unsur olarak görmekteyler. Ancak *fenâ* kavramıyla bir faydanın elde edilemeyeceği düşüncesinin Behşemiler tarafından kabul edilmesini beklemek zordur. Bu yönüyle en azından *fenâyı* lütuf kavramıyla ilişkilendirmeleri, onların nezdinde bir cevap olabilir. *Fenâ*, kişinin taatleri işleyip, kabihden kaçınmasına yardımcı olmaktadır. Üstelik bu fayda, kişinin mevcûd olduğu şu anki halinde elde edilmeye başlanıp, daha sonra tekrar mevcûd olacağı ikinci halinde kendisine ulaşacaktır.

Böylece akli düzlemdeki tartışmalarla Behşemiler'in *fenâ* nazariyesi (ya da Hüseyinler'in tercih ettiği şekliyle *i'dâm* görüşü) reddedilir.¹⁴¹ Onların, teoriyi özellikle bir bütün olarak reddedişinde yokluk kavramının önemli yer tuttuğu görülmektedir. Onlara göre varlığın, var olduktan sonra yok edilmesi, onun yokluktan tekrar yaratılmasını gerektirecektir. Bu husus ise çözümlenmesi mümkün olmayan problemlere yol açacaktır.¹⁴² Bu açıklamalardan sonra, Hüseyinler'in konuya ilişkin görüşünü inceleyebiliriz.

VII

Yukarıda Hüseyinler'in *fenâ* konusunda *tefrîk* anlayışını benimsediğini belirtmiştik. Buna göre teklifin sonu ölümdür. Mükellef ölür ve bedeni çürüyerek parçalara ayrılır. O halde topyekûn bir yok oluş söz konusu değildir. Gerçekte mükellefin varlığı devam etmekte, o sadece form değiştirmiş olmaktadır.¹⁴³ Bu yönüyle Hüseyinler, kendi görüşlerini Câhız'a dayandırır. Nitekim İbnü'l-Melâhimî Câhız'ın: "Allah mükellefleri öldürür, cüzlerini

¹⁴¹ Pek tabii Hüseyinler, sadece akli düzlemde reddiyeler getirmemişler, aynı zamanda Behşemilerin dayandıkları âyetleri de onlardan farklı şekilde yorumlayarak sem'î düzlemde de onlarla tartışmışlardır. Bu tartışmalara aşağıda değineceğiz.

¹⁴² Hüseyiniyye ekolüyle özdeşleşen görüşlerden biri de, ma'dûmun yeniden yaratılmasının mümkün olmayışıdır. Nitekim Fahreddin er-Râzi, felsefecilerle birlikte Hüseyiniyye ekolünün iki büyük siması olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ile Mahmûd el-Hârezmî'yi (=İbnü'l-Melâhimî) ma'dûmun *i'âdesini* câiz görmeyenler arasında zikreder. Bk. F. er-Râzi, *Kitâbü'l-Erba'in*, II, 271: 6-7.

¹⁴³ Bu açıdan bakılınca Hüseyinler'in teklifin sonu hakkında tek tek bireyleri dikkate aldıklarını söyleyebiliriz. Ancak tek bir bireyin teklifi sadece ölümle son bulmamaktadır. Sözgelimi mükellefin aklını yitirmesi de onun mükellefiyetinin bitişi demektir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî bunu kabul eder, fakat Allah'ın tabiattaki âdetinin genel olarak teklifi ölümle sonlandırmak şeklinde câri olduğunu söyler. Allah, bazen aklı izâle etmekle mükellefin teklifini sonlandırır da, bunun akabinde ölüm gelir. Bk. *Fâ'ik*, 443: 3-4. Buna göre aklın izâle edilmesi vb. şekillerdeki teklifin sonlandırılması ârizî bir durum olup, geneli kuşatan hüküm, ölümdür.

parçalara ayırır, sonra tekrar hayata döndürür” dediğini aktarır¹⁴⁴ ve bu görüşü “en doğru (*esahh*) görüş” olarak nitelendirir.¹⁴⁵ Bu anlayışın benimsenmesinde onların yokluktan yeniden yaratmayı, çözülmesi zor problemlerin kaynağı olarak düşünmelerinin büyük payı vardır. Bu anlamda *i'dām* görüşünün ortaya koyduğu zorlukların, onları karşı görüşe ittiği de söylenebilir. Bu durum, onların konuyla ilişkili bazı âyetleri de bu sonuca uygun olarak yorumlamalarına yol açmıştır. Bu yönüyle lehte ya da aleyhte görünen âyetlerin ele alınışı, konunun önemli bir ayağını oluşturur. Hattâ Necrânî'nin bu tartışmayı, büyük oranda söz konusu âyetler üzerinden yürüttüğünü söyleyebiliriz.

Hüseyinler bu bağlamda yaratmanın başlangıcından bahseden âyetleri kullanırlar. “İnsanı yaratmaya çamurdan başladı” (Secde 32/7), “. . . (Allah) sizi topraktan yarattı . . .” (Fâtır 35/11), “Allah'ın yaratmayı nasıl başlattığını görmediler mi?” (Ankebût 29/19) gibi âyetler yaratmanın başlangıcının, *tefrîkten* sonra *cem'* olduğuna işaret etmektedir. Kezâ “De ki, yeryüzünü gezip dolaşın da Allah ilk baştan nasıl yaratmış bir bakın” (Ankebût 29/20) âyeti de yaratmanın başlangıcının, bizim görmemizin ve bakmamızın mümkün olduğu bir yaratma olduğuna işaret etmektedir. Böyle bir yaratma ise yokluktan yaratma (*icâd*) değil, bir araya getirmedir (*cem'*). İlk yaratma bu şekilde olduğuna göre, tekrar yaratmanın da aynı şekilde olması gerekir, çünkü Kur'an'da “İlkin sizi yarattığı gibi (yine) O'na döneceksiniz” (A'râf 7/29) buyrulmakta ve ilk yaratmayla tekrar yaratma arasında benzerlik kurulmaktadır. İlk yaratılış *tefrîkten* sonra *cem'* şeklinde olduğuna göre, yeniden yaratma da bu şekilde olacaktır.¹⁴⁶ Nitekim Allah'ın yeniden yaratmayı inkâr edenlerin dikkatini çekmek amacıyla zikrettiği, Allah'ın gökten suyu indirip onunla bitkileri ve ekinleri dirilttiğini ifade eden ve bu durumu mahlûkatın diriltilmesine benzeten âyetler de, bu hususu teyid eder.¹⁴⁷ Dolayısıyla *fenâ*, cisimleri mutlak yokluğa göndermek şeklinde olmayacaktır.¹⁴⁸

¹⁴⁴ *Fâ'ik*, 443: 7–8.

¹⁴⁵ *Fâ'ik*, 444: 1. Yukarıda İbn Metteveyh'in, cevherlerin yok olan ve *fenâ* bulan şeyler olduğu hususunda icmâ olduğunu ve Câhız'ın bu icmâyâ muhâlefet ettiği yönünde rivâyetler bulunduğunu söylediğini belirtmiştik. Muhtemelen İbn Metteveyh'in işaret ettiği rivâyetler bu görüş olmaktadır. Ancak İbn Metteveyh'in bunu, İbnü'r-Ravendî'nin Câhız'a atfettiği bir yalan olarak nitelendirdiğini de hatırlamalıyız.

¹⁴⁶ Bk. *Kâmil*, 399: 14–400: 4.

¹⁴⁷ Bk. *Fâ'ik*, 451: 16–20. Burada: “Gökten bereketli bir su indirdik, onunla bahçeler ve biçilecek daneler bitirdik. Kullara rızık olması için birbirine girmiş, küme küme tomucukları olan uzun boylu hurma ağaçları yetiştirdik. Ve o su ile ölü toprağa can verdik. İşte hayata yeniden çıkış (*hurûc*) da böyledir” (Kâf 50/9–11) âyeti ile: “Rüzgârları gönderip de bulutu harekete

Hüseynîler, kendi görüşlerini ortaya koyan pek çok âyet olduğunu söylemelerine rağmen, bu bağlamda özellikle bir âyete daha çok vurgu yaparlar. Bu, Hz. İbrahim'in (as.) Allah'tan kendisine ölüleri nasıl dirilteceğini göstermesini istediğini nakleden: "Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster" (Bakara 2/260) âyetidir.¹⁴⁹ Allah, bu âyette yeniden diriltmenin önce parçalara ayırma (*tefrîk*), daha sonra bu parçaları bir araya getirme (*cem'*) ve en sonunda da diriltme (*ihyâ*) şeklinde olduğunu bildirmiştir. O halde bu âyet, yok oluşun *i'dâm* yoluyla değil, *tefrîk* yoluyla olduğuna delâlet etmektedir.¹⁵⁰

Ancak âyetin tartışmaya son noktayı koyduğunu söylemek pek de mümkün değildir. En azından muhâlifler nezdinde âyetin farklı yorumlanmasını gerektirecek itirazlar bulunmaktadır. Necrânî'nin kaydettiği bu itirazları şu şekilde özetleyebiliriz: i) Allah'ın yokluğa gönderilmiş varlıkların cüzlerini birbirlerinden ayrı bir halde yaratarak, daha sonra onları bir araya getirmesi (*cem'*) mümkündür, ii) Hz. İbrahim'in bu suâli, yeniden yaratmanın tüm aşamaları hakkında değil, sadece bir kısmı hakkında olabilir, iii) Onun tüm aşamaları sorduğu kabul edilse bile, Allah sadece belli bir kısmına cevap vermiş olabilir, iv) Hepsine cevap vermesi gerekse bile, sadece mümkün olana cevap verilmiş olabilir,¹⁵¹ v) Âyet *tefrîki* gerektirse

geçiren Allah'tır. Biz onu ölü bir bölgeye göndeririz de ölümünden sonra toprağa onunla hayat veririz. Ölülerin yeniden dirilmesi (*nüşûr*) de böyle olacaktır" (Fâtır 35/9) âyeti zikredilir.

¹⁴⁸ İlginç olan husus, Behşemîlerin de benzer âyetleri aynı mantıkla kullanmasıdır. Onlar da tekrar yaratmayı ilk yaratmaya benzeterek sonuca ulaşmaya çalışırlar. Pek tabii tarafların ilk yaratmayı farklı algılamaları onları farklı sonuçlara ulaştırmıştır.

¹⁴⁹ Âyetin tamamı şöyledir: "İbrahim Rabbine: 'Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster', demişti. Rabbi ona: 'Yoksa inanmadın mı?' dedi. İbrahim: 'Hayır! İnanırım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim)' dedi. Bunun üzerine Allah: 'Öyleyse dört tane kuş yakala, onları yanına al, sonra (kesip parçala), her dağın başına onlardan bir parça koy. Sonra da onları kendine çağır; koşarak sana gelirler. Bil ki Allah azizdir, hakîmdir' buyurdu".

¹⁵⁰ *Kâmil*, 399: 8–11. Kezâ bk. *Fâ'ik*, 451: 20–452: 4. Burada âyet çok kısaca ele alınmaktadır.

¹⁵¹ Bu itirazla kastedilen şudur: Şâyet Allah tüm aşamaları gösteren bir cevap verseydi o zaman *i'dâm* da ona göstermesi gerekirdi. Kuşların yok oluşu (*i'dâm*) ise ancak bir mahalde olmayan *fenâ* ile gerçekleşirdi. Bu ise tüm cevherlerin yok oluşunu gerektireceğinden, Hz. İbrahim'in de yok oluşu gerçekleşirdi. Böyle bir durumda ise yeniden yaratmanın nasıl olduğunu Hz. İbrahim'e göstermesi mümkün olmazdı. Dolayısıyla yeniden yaratmanın nasıllığını göstermek muhâl olduğuna göre Allah'ın buna cevap vermesi gerekmez. Bu Hz. Musa'nın Allah'tan kendisine görünmesini istemesine benzer. Nasıl ki Allah'ın [bu dünya şartlarında] görülmesi muhâl olduğu için Allah, Hz. Musa'nın bu isteğine karşılık vermemiştir, burada da Hz. İbrahim'in isteğine, talebinin gerçekleşmesi muhâl olduğu için karşılık vermemiştir. Bk. *Kâmil*, 400: 12–15.

bile, bu sadece canlı varlıklar hakkında geçerli olup, diğer varlıkları kuşatamaz, vi) Âyetin zâhirinin tüm varlıkları kuşattığı kabul edilse bile, âyetin zâhirine hamledilmesine engel olan veriler varken, âyet nasıl olur da zâhirine hamledilebilir?¹⁵²

Necrânî'nin ilk itiraza cevabı, söz konusu âyette yeniden yaratmanın bir aşaması olarak verilen *cem*'in *i'dâmı* dışladığı fikrine dayanır. Şâyet *i'dâm* gerçekleşmiş ise, o zaman cevherler yok olmuş demektir. Yok olan cevherlerin parçalara ayrılması mümkün değildir ki bir araya getirilmeleri (*cem*) câiz olsun. Öte yandan Allah'ın onları bütün halinde canlı olarak yaratma imkânı varken, muhâliflerin iddia ettiği gibi onları önce parçalara ayrılmış bir şekilde yaratıp, sonra parçaları bir araya getirip en sonunda diriltmesine gerek yoktur.¹⁵³

Âyetin yokluğa karışan *ma'dûmların* yeniden diriltilmesini içermediğini, sadece henüz varlık alanında bulunan ölüleri içerdiğini öngören ve böylelikle âyetin kapsamını daraltan ikinci itiraza ise âyette tahsisi gerektiren bir unsur olmadığı cevabı verilir. Çünkü âyette “ölüler (*mevtâ*)” ifadesi geçmektedir. Âyetten maksat yeniden diriltmeyi göstermekse ve yeniden diriltmek de parçalara ayırmak ve sonra parçaları bir araya getirmekten ibaretse, bu işlem tümünden yokluğa karışmayıp, varlıkta devam eden unsurlar (*eşhâs*) hakkında mümkündür. Dolayısıyla ölüler ifadesiyle yeniden yaratmaya tâbi tutulacakların kimler olduğu belirtilmektedir.¹⁵⁴

Allah'ın bu âyette, yeniden yaratmanın sadece belli aşamalarına cevap verdiğini ileri süren üçüncü itiraza Necrânî, Allah'ın aşamaların hepsine cevap vermesi gerektiği şeklinde bir iddiada bulunmadıkları şeklinde karşılık verir. Ancak Allah tamamını değil de, sadece bir kısmını gösterdiğini söylemediğine göre, anılan âyette tüm aşamalar gösterilmiş olmaktadır.¹⁵⁵ Şâyet yeniden yaratmanın aşamaları arasında yok etme (*i'dâm*), bilâhare yok edilenin yokluktan tekrar yaratılması bulunsaydı, Allah bunu Hz. İbrahim'e gösterirdi. Bunu göstermek mümkün değilse, bunu göstermenin mümkün olmadığını haber verirdi. Bunu yapmadığına

¹⁵² Bk. *Kâmil*, 400: 8–401: 2. 400: 8'de “*yecûzü*” ibaresi “*lâ yecûzü*” okunmalıdır. Bu itirazları Necrânî aktarmaktadır. Bu yönüyle söz konusu itirazların tamamının gerçekten de Behşemîler'e ait olup olmadığı tartışılabilir. Çünkü hiçbir Behşemî kaynakta, anılan âyetin bu bağlamda tartışıldığını tespit edemedik. Belki de Necrânî, isimlerini bilemediğimiz sonraki Behşemîler'le yapılan tartışmaları özetlemekte, ya da cedelci anlayışın bir ürünü olarak âyete yöneltilebilecek itirazları kendisi kurgulamaktadır.

¹⁵³ Bk. *Kâmil*, 405: 15–406: 6.

¹⁵⁴ Bk. *Kâmil*, 406: 7–11.

¹⁵⁵ Bk. *Kâmil*, 407: 9–11. Metinde 11. satırda kelime eksiktir. Yazmada belirgin olmadığı için metinde neşredilememiştir. Ancak bağlam, bu anlamı vermeye müsaittir.

göre *i'dâm*ın yeniden yaratmanın aşamalarından olmadığı sabit olur.¹⁵⁶ Dolayısıyla bu, dördüncü itiraza da cevaptır. Çünkü Allah bunun mümkün olmadığını belirtmemiştir. Öte yandan “mümkün olmadığı için göstermemiştir” demek, Allah’ın yalan haber verdiği anlamına gelecektir. Zirâ Allah, “mümkün değildir” şeklinde bir kayıt düşmeden “yeniden yaratmanın aşamaları bunlardır” şeklinde buyurmuş olmaktadır. Bir şeyin, öyle olmadığı halde, öyle olacağını haber vermek ise yalandır. Böyle bir şey ise Allah hakkında câiz değildir. Nitekim Hz. Musa, Allah’tan kendisine görünmesini istediğinde ve bu da mümkün olmadığında, Allah kendi zâtı yerine sözgelimi bir kralın sarayını göstermemiş, bilakis bunun mümkün olamayacağını belirtmiş ve ona “beni göremezsin” demiştir.¹⁵⁷

Âyetin sadece canlıları kuşatıp diğer varlıkları içermediğini, böylelikle anılan âyette farklı açıdan bir tahsisin olduğunu ileri süren beşinci itirazın ana fikri başlangıçta Necrânî tarafından da kabul edilir. Ancak ona göre *fenâ* ve *i'âde* (yeniden yaratma) konusunda asıl olan bu varlıklardır. Çünkü bunların lehte ya daaleyhte Allah üzerinde hakları vardır ve bu sebeple yeniden yaratılmaları vâciptir. Öte yandan bizzat Behşemiler, cevherin bir kısmı hakkında geçerli olan bir hususun diğerleri hakkında da geçerli olması gerektiği kanaatindedirler. Dolayısıyla cevherlerin bir kısmı hakkında *tefrîk* kabul edilirken, bir kısmının *i'dâm*ını söylemek tutarsızlıktır. O halde bu âyetten yola çıkarak, canlı ve cansız varlıklar arasında bir ayırım yapılamaz.¹⁵⁸

Tartışma konusu olan son itiraz ise, âyetin Hüseyinler tarafından anlaşıldığı şekle (=zâhir) hamledilmesine engel olan veriler olduğu yönündedir. Öyle görünüyor ki burada söz konusu hamli engelleyen unsurlar, Behşemiler’in delil olarak kullandıkları sem’î

¹⁵⁶ Bk. *Kâmil*, 407: 15–408: 2.

¹⁵⁷ Bk. *Kâmil*, 406: 14–407: 3.

¹⁵⁸ Bk. *Kâmil*, 408: 3–6. Gerçekten de Behşemiler’in cevherler arasında ayırım yaparak bir kısmı hakkında *i'dâm*ı, diğerleri hakkında ise *tefrîki* iddia edip etmediği merak konusudur. Aslında böyle bir ayırım Hüseyinî düşünceye yakın duran Şii düşünür Nasirüddin et-Tûsi tarafından kabul edilmiştir. O, genel bir ilke olarak âlemin yok olabileceğini kabul eder. Hattâ bu konuda Behşemiler gibi düşünerek sem’in buna delâlet ettiğini söyler. Fakat bu yok oluş âlemdeki mükellef olmayanlara yöneliktir. Çünkü bunların yeniden yaratılması vâcip değildir, bu nedenle tamamı yok edilebilir. Bu yönüyle o, *i'dâm*ı kabul eder. Ancak mükellefler hakkında durum değişir. O, bu aşamada Hüseyinî düşünceye yönelerek yokluktan yeniden yaratmanın mümkün olamayacağı görüşünü kabul eder. Mükelleflerin yeniden yaratılmaları da vâcip olduğuna göre onların yokluğa gönderilmemeleri gerekir. İşte bu nedenle onların *fenâsı* *tefrîk* şeklinde olacaktır. Buna Bakara sûresinin 260. âyetini örnek verir ve söz konusu âyetin mükelleflerin *fenâsının* *tefrîk* şeklinde olacağına delâlet ettiğini söyler. Bk. Nasirüddin et-Tûsi, *Tecridü'l-Akâid*, 153: 1–2; Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, 378: 5–379: 5.

verilerdir. Artık bu aşamada tartışma, Behşemiler'in delillerinin çürütmeye yöneliktir. Yukarıda II. bölümde zikredildiği üzere Behşemiler'in bu bağlamda delillerinin çoğunluğu âyetlerdir ve bunlardan ilki "O iltir, sondur" (Hadid 57/3) âyetidir. Onlara göre bu âyetteki "ilk (*evvel*)" lafzının Allah'ın varlığının her şeyin varlığından önce geldiğine delâlet etmesine benzer şekilde, son (*âhir*) lafzı da O'nun varlığının her şeyin varlığından sonrada devam ettiğine işaret etmekte ve bu da ancak mahlûkâtın yok oluşuyla mümkün olmaktadır. Hüseyinler bu âyeti tevil etmeye çalışırlar ve zorlama da olsa, âyetten farklı anlamların çıkarılabileceğini söylerler. Sözgelimi âyetten Allah'ın varlıkta ilk oluşunun (=“vücüd” sıfatı açısından ilk oluşu) anlaşılması mümkün olduğu gibi, kudret, ilim, hayat vb. sıfatlarında ilk oluşunun anlaşılması da mümkündür. Öte yandan âyetin zâhirinin Allah'ın varlıkta ilk oluşunu gerektirdiği kabul edilse bile, bundan hareketle O'nun varlıkta son oluşunu da gerektirdiğine ulaşılamaz. Çünkü herhangi bir vasıfta son olmak, bu vasıfta söz konusu varlıktan sonra onun benzeri ortaya çıkmadığında gerçekleşir. Oysa cennet ve cehennem ebedî olarak mevcûd olması gerekir. Bu durumda Allah'ın varlıkta son olması nasıl mümkün olur?¹⁵⁹

Tartışma konusu olan bir diğer âyet "Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacaktır" (Rahmân 55/26) âyetidir. Behşemiler'in âyetteki "*fân*" lafzını temel aldıklarını ve *fenâya* yokluk anlamını verdiklerini, bunun da yeryüzündeki her şeyin yok oluşunu gerektirdiğini ileri sürdüklerini belirtmiştik. Doğal olarak Hüseyinler de *fenâ* kavramına odaklanırlar. Onların temel tezi *fenânın* sadece yokluk anlamına gelmediği, başka anlamları da taşıdığıdır. Bunların başında ise "ölüm" gelir.¹⁶⁰ *Fenâ* ölüm anlamında kullanıldığı gibi, bir şeyin kendisinden artık faydalanılamayacak derecede tükenmesi, dağılıp

¹⁵⁹ Bk. *Fâ'ik*, 449: 3-10; *Kâmil*: 410: 10-412: 17. Bu âyetin Hüseyinler'i zorladığını kabul etmek gerekir. Nitekim Muhakkık el-Hillî, Behşemiler'in delil olarak kullandığı Rahmân 55/26 ve Kasas 28/88 âyetlerini tartışmasına karşın, bu âyete hiç değinmez. Bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 132: 13-134: 2.

¹⁶⁰ Nitekim Necrânî, Ebû'l-Kâsım el-Belhî'nin bazı kitaplarında dilcilerin *fenâyı* ölüm anlamında kullandıklarını söylediğini belirtir. Bk. *Kâmil*, 414: 15. Dilcilerin *fenâyı* verdiği bu anlamdan haberdâr olan Kâdî Abdülcebbar ise, onların bu şekilde bir anlam vermelerinin nedeni olarak cevherin *fenâsını* tasavvur edememelerini gösterir. Ona göre dilciler arazların *fenâsını* kavramışlar, buna mukabil cevherinkini kavrayamamışlardır. Cevherlerin *fenâsını* tasavvur etmeleri mümkün olduğu anda, artık bu sözü ölüme değil, yokluğa hamletmeleri gerekir. Çünkü ölüm hayatın *fenâsıdır*, onların kendilerinin *fenâsı* değildir. Oysa Kur'an onların hayatlarının değil, kendilerinin yok olacağını beyan etmektedir. Bk. *Muğni*, XI, 439: 8-11. Dolayısıyla Kâdî'ya göre ölüm, aslında hayat arazının ortadan kalkmasından başka bir şey değildir. Oysa Kur'an arazın yokluğundan değil, varlığın kendisinin (=cevher) yokluğundan bahsetmektedir.

parçalara ayrılması anlamında da kullanılır. Dolayısıyla bu anlamları da taşıyorken, niçin “yokluk” anlamına hamledilmesi evlâ olsun? Hattâ “ölüm” anlamına hamledilmesi, âyetin sadece yeryüzündekilere tahsis edilmesi nedeniyle daha uygundur. Burada “*men fi’l-arz*” ifadesindeki “*men*” lafzı itibara alınmaktadır. “*Men*” lafzı canlılar hakkında kullanıldığı için, *fenân*ın da sadece canlılar hakkında geçerli olabilecek bir manaya hamledilmesi gerekir. İşte bu da ölümdür.¹⁶¹

Behşemiler’in delil olarak kullandıkları bir diğer âyetin ise “O’nun zâtından başka her şey yok olacaktır” (Kasas 28/88) âyeti olduğunu ve onların âyetteki “*helâk*” kavramını yokluk anlamına aldıklarını belirtmiştik. Hüseyinler tıpkı yukarıdaki âyettekine (Rahmân 55/26) benzer şekilde *helâk*in ölüm anlamına geldiğini söylerler. Nitekim Kur’ân’daki “... bir kimse ölür de (*heleke*) onun bir kızkardeşi bulunursa ...” (Nisa 4/176), “Biz, refahından şımarmış nice memleketi *helâk* etmişizdir (*ehleknâ*)” (Kasas 28/58) âyetlerindeki kullanımlar da buna işaret etmektedir. Kezâ kendisinden bir fayda amaçlanan bir şeyin, faydalanabilir olmaktan çıkmasını ifade etmek için de *helâk* lafzı kullanılır. Nitekim vasfı değişen, çürüyen ve bozulan ve neticesinde faydalanabilir vasfı ortadan kalkan yiyecekler ve içecekler hakkında “*helâk* oldu (*heleke*)” denilir.¹⁶²

Hattâ Necrânî, *helâk*in yokluk anlamına alınmasının Behşemiler’in “ma’dûm şeydir” ilkesiyle çelişeceğini söyleyerek onları ilzâm etmeye çalışır. Çünkü âyette *helâk* “şey”e atfedilmektedir. Bu durumda “şey” yok olan olur ve böylelikle “şey” olmaktan çıkar. Dolayısıyla “şey”in “şey” olmaktan çıkması gerekir. Bunun sonucunda ise ma’dûm “şey” olmaz.¹⁶³ Bu yönüyle Behşemiler’in

¹⁶¹ Bk. *Kâmil*, 415: 3–4. Kezâ bk. *Fâ’ik*, 448: 11–18; Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 132: 16–133: 5. Ancak Hüseyinlerin “*men*” lafzından hareketle bu sonuca ulaşmalarının pek de kolay olmadığı belirtilmelidir. Nitekim Behşemiler karşılık olarak bu lafzın canlılar hakkında, ama sadece akıllı canlılar hakkında kullanıldığını söylerler. Bu durumda ise âyet hakkında ölümün geçerli olduğu tüm varlıkları (meselâ; hayvanlar) kuşatamayacaktır. Kâdî’nın da dediği gibi “muhâlif ‘âyet, hayvanları da kapsar’ deyip zâhiri terk ederse, bizim de ‘âyet tüm cisimleri içine alır’ deme hakkımız olur. Bk. *Muğni*, XI, 439: 15–17. Kâdî âyette akıllı varlıklar hakkında geçerli olan “*men*” lafzının kullanılmasının sebebinin şu olabileceği düşüncesindedir: Allah teklifin *fenâ* ile sonlanacağını insanlara bildirmektedir, çünkü bu insanlara yönelik bir lütuftur. İnsan *fenâ* sayesinde taatleri yapmaya, kabihlerden de kaçınmaya daha yakın hale gelir. Böyle bir şey sadece mükellefler hakkında geçerli olduğu için âyette insanlara işaretle “*men*” lafzı zikredilmiştir. Bk. *Muğni*, XI, 440: 2–5.

¹⁶² Bk. *Kâmil*, 415: 8–14; *Fâ’ik*, 450: 8–13; Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 133: 11–134: 2.

¹⁶³ *Kâmil*, 416: 1–3.

helâka yokluk anlamı vermesi bizzat kendi kendileriyle çelişkiye düşmesi demektir.

En nihayetinde *helâktan* kastın yokluk olduğu kabul edilse bile, burada anlam her şeyin yok olacağı değil, her şeyin yokluğu kabul edebileceği, yokluğun onlar hakkında mümkün olduğudur.¹⁶⁴

Behşemiler'in, yeniden yaratmayı (*i'âde*) daha önce mevcûd olanın ma'dûmun yaratılması (*icâd*) olarak gördüklerinden, Kur'an'daki yeniden yaratmayı ifade eden âyetleri de *fenânın* gerçekleşeceğine dâir delil olarak kullandıklarını belirtmiştik. Bu bağlamda onlar ilk yaratmayla yeniden yaratmayı karşılaştırmakta, ilk yaratmanın yoktan oluşuna benzer şekilde yeniden yaratmanın da yokluktan olması gerektiğini ileri sürmektedirler. Nocrânî, bu bağlamda onların kullandıkları bir âyeti zikreder: "Yaratmaya başlayan (*yebde'ül-halk*), sonra onu tekrarlayan O'dur" (Rûm 30/27).¹⁶⁵ Nocrânî cevap olarak yaratmanın başlangıcının (*bed'ül-halk*) *icâd* olmadığını söyler. Ona göre *halk* kavramı terkib anlamında da kullanılır. Nitekim Hz. İsa'ya hitaben "... çamurdan kuş şeklinde bir şey yapıyordun (*tahluku*) ..." (Maide 5/110) âyetinde ve "... sizi topraktan yarattı ..." (Rûm 30/20; Fâtır 35/11) âyetlerinde bu manaya işaret edilmiştir. Dolayısıyla *halk* kavramının *icâd* anlamına geldiği kabul edilse bile, bunun terkib anlamına geldiği de ortadadır. O halde söz konusu âyetle (Rûm 30/27) hangi anlamın kastedildiğini ortaya koyan daha başka bir delil lâzımdır. Nocrânî, bu delillerin kendi lehlerine olduğunu, çünkü Kur'an'da yaratmanın başlaması (*bed'ül-halk*) zikredildiğini ve bununla da cem' ve terkibin kastedildiğini söyleyerek¹⁶⁶ *halk* kavramına *icâd* anlamının verilmesinin mümkün olmadığını vurgular.¹⁶⁷ Böylelikle Hüseyinler, ilk yaratmayı cem' ve terkib olarak kabul etmelerine benzer şekilde, yeniden yaratmayı da cem' ve terkib şeklinde kabul ettiklerinden, Behşemiler'in yeniden yaratmayla ilgili âyetleri yorumlarını reddederler.¹⁶⁸

¹⁶⁴ *Kâmil*, 416: 6-7.

¹⁶⁵ Bk. *Kâmil*, 412: 13. Kezâ İbnü'l-Melâhimî de bu âyeti onlardan iktibas eder. Bk. *Fâ'ik*, 449: 11-12. Muhakkık el-Hillî ise neredeyse kelimelerin bile aynı olduğu, aynı anlamı ifade eden "Tıpkı ilk yaratmaya başladığımız gibi onu tekrar o hale getiririz" (Enbiyâ 21/104) âyetini Behşemiyî'nin delili olarak iktibas eder. Bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 132: 14.

¹⁶⁶ Bu bağlamda yukarıda zikri geçen Secde 32/7, Fâtır 35/11, Ankebût 29/19-20 âyetlerine getirilen yorumlar hatırlanmalıdır.

¹⁶⁷ Bk. *Kâmil*, 412: 13-413: 10. Kezâ bk. *Fâ'ik*, 449: 11-450: 5.

¹⁶⁸ Mamafih bu noktada Hüseyinler'in ilk yaratma hakkındaki görüşleri üzerinde durmak gerekir. Metinlerde onlar sürekli olarak ilk yaratmanın ya da yaratmanın başlangıcının (*bed'ül-halk*) cem' ve terkib şeklinde olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu söylem, özellikle kelâmî açıdan bakıldığında, son derece rahatsız edicidir. Yoktan yaratmayı dışlar gibi gözükten bu ifadelerin en azından bir kimsenin zihninde bu tür soru işaretlerinin doğmasına yol açması mümkündür. Çünkü başta lideri Ebû'l-Hüseyin al-Basrî olmak üzere

Çünkü Behşemiler'in "i'ade ancak i'dâmdan sonra olur" ilkesine karşın, onlara göre "i'dâm olmaksızın da i'ade olur".¹⁶⁹

Tartışılan son sem'î delil bu konuda icmâ bulunduğu iddiasıdır. Nitekim Behşemiler, Allah'ın âlemi yok edeceği ve tekrar yaratacağı konusunda icmâ olduğu iddiasındadırlar.¹⁷⁰ Buna mukabil Necrânî, bu konu hakkında Behşemiler'in işaret ettikleri şekilde bir icmâ bulunmadığı düşüncesindedir. Ona göre, Allah'ın mahlûkâtı yok edeceği (*ifnâ*) üzerinde, bunun ölüm, *tefrîk* yahut cevherlerin yok edilmesi şeklinde bir ayırım yapılmaksızın icmâ olduğu söyleniyorsa bu kabullenilir. Ancak icmânın, bu yok edişin *i'dâm* şeklinde gerçekleşeceği üzerine olduğu iddiası ise kabul edilemez.¹⁷¹

O halde âyetin cem' ve terkîbi ifade eder bir şekilde yorumlanmasının önünde bir engel kalmamaktadır. Bu da *fenânın* *tefrîk* şeklinde olacağını kabullenmekten başka bir seçenek bırakmamak-

Hüseyniyye ekolü İbn Sinâci çizgiye yakın duran bir düşüncedir. Bk. O. Ş. Koloğlu, *a.g.e.*, 93. Kezâ daha özel bir bağlamda bunun kanıtı için bk. W. Madelung, "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", 245-257. İbn Sinâ'nın Meşşâi çizgisinin yoktan yaratmayı kabul etmediği ve âlemin zaman açısından ezeliğini benimsediği dikkate alınır, Hüseyiniler'in de bunu kabul ettikleri düşünülebilir.

Ancak Hüseyiniler'in, diğer Mutezili seleflerinin aksine her ne kadar felsefeden etkilenmiş olsalar da, yoktan yaratma gibi temel bir doktrini terk etmeleri mümkün gözükmemektedir. Nitekim Ebû'l-Hüseyn el-Basrî yoktan yaratmayı kabul etmektedir. Bk. W. Madelung, "Abû l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", 275. O halde bu metinlerde görülen ve kendini yoktan yaratmacı Behşemî düşüncenin karşısına oturtan ilk yaratmanın cem' ve terkîb olduğunu ileri süren ifadelerin insanın yaratılışına hamledilmesi daha makuldür. Yani ilk madde yokluktan yaratılmış, daha sonra insan bu ilk maddeden meydana getirilmiştir. Ya da diğer bir deyişle toprak yoktan yaratılmış, insan ise daha sonra bu topraktan bir takım unsurların cem' ve terkîbiyle yaratılmıştır. Dolayısıyla metinlerde görülen farklılığın ilk yaratmaya bakıştaki farklılıktan kaynaklandığını söyleyebiliriz: "*Bed'ü'l-halk*" ifadesiyle Behşemiler yaratmanın kökenini; ilk maddeyi kastederken, Hüseyiniler insanın yaratılışını kastetmektedirler.

¹⁶⁹ Bk. *Fâ'ik*, 449: 12.

¹⁷⁰ Gerçi Kâdî Abdülcebbâr, bir kısım ulemânın buna muhâlefet ettiği yönünde rivâyetler olsa da, bunun icmâ iddiasını zedelemeyeceği düşüncesindedir. Çünkü sahâbenin, tâbiinin ve daha sonraki nesillerin bu meseledeki duruşu, bu icmâda ihtilâf olduğunun iddia edilmesini mümkün kılmayacak derecede sağlamdır.

¹⁷¹ *Kâmil*, 416: 13-15. Hattâ Necrânî muhâlifin de (=Behşemiyye karşıtları, ki bu bağlamda Hüseyiniler'dir) aynı iddiayı ileri sürebileceğini söyler. Yani icmânın cisimlerin *tefrîki* yoluyla gerçekleşeceği üzerine olduğu söylenebilir. Hattâ böyle bir icmânın doğruluk payı daha da yüksektir. Çünkü Câhız ve onun ashâbı gibi önceki kelâmcılar, sahâbeye daha yakın dönemde yaşadıklarından bu yakınlıkları sebebiyle onların görüşlerini daha iyi bilirler. İşte onlar sahâbenin görüşlerinin *i'dâm* değil de, *tefrîk* yönünde olduğunu söylemişlerdir. Bk. *Kâmil*, 416: 15-20.

tadır.¹⁷² Dolayısıyla gerek *i'dâm* fikrinin yol açtığı çıkmazlar, gerekse sem'î veriler *tefrîk* görüşünün doğruluğunu ortaya koymaktadır.

VIII

Sonuç olarak teklifin ne şekilde sonlanacağı hususunda Mutezile içerisinde birbirinden tamamen farklı iki kanaat geliştiğini görmekteyiz. Behşemiler, bunun “mutlak yokluk” şeklinde gerçekleşeceğini öngörürken; Hüseyiniler “varlığın değil, hayatın yokluğunu” teklifin sonlanması için yeterli görürler. Bu yönüyle Behşemiler, Mutezile içerisinde ilk dönemlerden itibaren var olan kanaati pekiştirip geliştirirken; Hüseyiniler erken dönemlerde izlerini sadece Câhız da bulabileceğimiz bir görüşü yeniden gündeme almıştır. Fakat “akılcılık”la temâyüz ettiği söylenen bu kişilerin “yokluk” fikrine sem‘ sayesinde ulaştığı, yani konunun temelinin onlar açısından nassa dayandığı da gözden uzak tutulmamalıdır.

Onların görüş farklılığının temelinde, bu iki ekolün yoktan yeniden yaratmaya bakıştaki ayrılıkları yatmaktadır. Behşemiler’in aksine Hüseyiniler bunu mümkün görmediklerinden, her ne kadar Allah’ın âlemi yok etmeye kudreti olmadığı yönünde bir görüş ileri sürmemişlerse de, âlemin yok edilmemesi gerektiğini söylerler. Bu sebeple onlar, teklifin sonlandırılması için ölümü yeterli görmüşlerdir. Dolayısıyla Behşemî düşüncede var olan *fenâ* arazi şeklinde bir kavramın Hüseyinî düşüncede bir işlevi yoktur. Zâten Behşemî düşüncede yer bulan “mahalsiz var olan araz”, “ma’dûmun zâtılığı” gibi ilkelerin Hüseyinî düşüncede yer bulamaması da bu farklılığı zorunlu kılmaktadır.

Ayrıca özellikle “ölüm” kavramının da, onların konuya bakış açılarındaki farklılığı yansıttığı söylenmelidir. “Teklifin sonu” kavramından Behşemiler genel anlamda teklif müessesesini anlarken, Hüseyiniler ise tek tek bireylerin teklife muhatap oluşlarını dikkate almaktadırlar. Nitekim Behşemiler de, kişinin ölümüyle ona yönelik teklifin bittiğinin farkındadırlar. Ancak onlara göre, bir başkasının mükellefiyeti sürerken, “teklif sona ermiştir” denilemez. Buna bağlı olarak onların zihnindeki kıyâmet tasavvuru hakkında da bir takım sonuçlara varabiliriz: Behşemî’nin zihninde kıyâmet denilen olgu, “âlemdeki fizikî bozuluşun ardından gelen yokluk” iken; Hüseyinî’nin zihninde kıyâmet, “bütün âlemi kuşatan bozukluk (*fesâd*) ve kaos”tan ibarettir.

¹⁷² Hattâ İbnü'l-Melâhimî biraz da muzip bir şekilde: “Biz sem’in onların ulaşmayı istedikleri şeye delâlet etmediğini gösterdik. Kendileri de aklın buna delâlet etmediğini ikrâr ettiler. Ne sem’î ne de akli bir delil ile kanıtlanamayan bir şeyin ise nefyi gerekir” der. Bk. *Fâ’ik*, 451: 4–5.

Kaynakça

- Allâme el-Hillî, Ebû Mansûr el-Hasan b. Yusuf İbnü'l-Mutahhar; *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, Beyrut; Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuât, 1988.
- _____; *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Y. el-Caferî el-Merağî), Kum; Dârü'l-Üsve, 1415 h.
- Dhanani, Alnoor; *The Physical Theory of Kalâm: Atoms, Space, and Void in Basrian Mu'tazilî Cosmology*, Leiden, New York & Köln; E. J. Brill, 1994.
- Ebû Reşîd en-Nisâbüri, Sa'îd b. Muhammed b. Sa'îd; *el-Mesâ'il fî'l-Hilâf beyne'l-Basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn* (nşr. Ma'n Ziyâde & Rıdvan es-Seyyid), Beyrut; Ma'hedü'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.
- Eşarî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1980, 3. bs.
- Frank, Richard M.; "Al-Ma'nâ: Some Reflections on The Technical Meanings of The Term in The Kalâm and Its Use in The Physics of Mu'ammâr", *Journal of The American Oriental Society*, 87/3 (1967), 248-259.
- _____; *Beings and Their Attributes: The Teachings of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany; State University of New York Press, 1978.
- _____; "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent and the Possible in the Teaching of Abû Hâşim and his Followers", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 14 (1980), 185-210.
- Gimaret, Daniel; *Théories de l'Acte Humain en Théologie Musulmane*, Paris; Vrin, 1980.
- _____; "Matériaux pour une Bibliographie des Ğubbâ'î", *Journal Asiatique*, 264 (1976), 277-332.
- Heeskeerck, Margaretha T.; *Suffering in The Mu'tazilite Theology: 'Abd al-Jabbâr's Teaching on Pain and Divine Justice*, Leiden, Boston & Köln; Brill, 2000.
- Hourani, George F.; *Islamic Rationalism: The Ethics of 'Abd al-Jabbâr*, Oxford; Clarendon Press, 1971.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî; *et-Tezkire fî Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. Sami N. Lutf & Faysal B. Avn), Kahire, Dârü's-Sakafe, 1975.
- _____; *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*, c. II (nşr. J. Josef Houben & Daniel Gimaret), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1981.

- İbnü'l-Melâhimî, Rükneddîn Mahmûd el-Hârezmî; *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Wilferd Madelung & Martin McDermott), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ; *Kitâbü Tabakâti'l-Mu'tezile* (nşr. Susanna Diwald-Wilzer), Beyrut; Imprimerie Catholique, 1961.
- Kâdi Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî; *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, c. XI (*et-Teklîf*) (nşr. M. Ali en-Neccâr & Abdülhalim en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965.
- Koloğlu, Orhan Ş.; *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Madelung, Wilferd; "The Late Mu'tazila and Determinism: The Philosophers' Trap", *Yâd-Nâma: In Memoria di Alessandro Bausani, vol. I: Islamistica* (ed. B. Scarcia Amoretti & Lucia Rostagno), Roma; Bardi Editore, 1991, 245-257.
- _____; "Abû l-Husayn al-Basrî's Proof for the Existence of God", *Arabic Theology, Arabic Philosophy: From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank* (ed. James E. Montgomery), Leuven; Peeters, 2006, 273-280.
- Muhakkık el-Hillî, Necmüddîn Ebû'l-Kâsım Cafer b. el-Hasan b. Said; *el-Meslek fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Rıza Üstâdî), Meşhed; Mecma'u'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1424 h.
- Nasirüddîn et-Tûsî, Ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan; *Tecridü'l-Akâid (=Tecridü'l-İ'tikâd)* (nşr. Abbâs M. H. Süleyman), İskenderiye; Dârü'l-Marifeti'l-Câmiyye, 1993.
- Necrânî, Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd en-; *el-Kâmil fî'l-İstiksâ fî mâ Belaganâ min Kelâmi'l-Kudemâ'* (nşr. Es-Seyyid M. eş-Şâhid), Kahire; Vezâretü'l-Evkâf, 1999.
- Peters, Jan R. T. M.; *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Aḥmad al-Hamadânî*, Leiden; E.J. Brill, 1976.
- Râzî, Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-; *Kitâbü'l-Erba'in fî Usûli'd-Dîn* (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), I-II (tek mücellet halde), Beyrut; Dârü'l-Cil, 2004.
- _____; *İ'tikâdâtü fıraki'l-Müslimîn ve'l-Müşrikîn* (nşr. M. el-Mu'tasım-billah el-Bağdâdî), Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1986.
- Schwarz, Michael; "Mu'tezilî Kelâm'da İlcâ' Düşüncesi Üzerine Bazı Notlar" (çev. Orhan Ş. Koloğlu), *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/1 (2004), 261-278.

- Şehristânî, Ebû'l-Feth Abdülkerîm b. Ebî Bekr eş-; *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr., A. Ali Mehnâ & A. Hasan Fa'ûr), I-II, Beyrut; Dârü'l-Marife, 1990.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyin el-Mûsevî; *ez-Zahîre fî İlmi'l-Kelâm* (nşr. Ahmed el-Hüseynî), Kum; Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 h.
- Yavuz, Y. Şevki; "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5-6 (1987-1988), 71-83.
- _____; "Adem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, I, 356-357.