

usûl

İslam Araştırmaları

Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008

usûl
İslam Araştırmaları
Islamic Researches / بحوث إسلامية

Sayı: 9, Ocak-Haziran 2008
ISSN 1305-2632

Sahibi/Publisher
Yavuz KAMADAN

Editör/Editor-in-Chief
Faruk BEŐER

Editör Yardımcısı/Associate Editor
Ahmet BOSTANCI

Yayın Kurulu / Editorial Board

Abdullah AYDINLI (Sakarya Ü.) / Sabri ORMAN (İstanbul Ticaret Ü.) / H. Mehmet GÜNAY (Sakarya Ü.) / Hayati YILMAZ (Sakarya Ü.) / İbrahim KALIN (Georgetown U., USA) / İrfan İNCE (Sakarya Ü.) / Atilla ARKAN (Sakarya Ü.) / Fuat AYDIN (Sakarya Ü.) / Murteza BEDİR (Sakarya Ü.) / Erdiñ AHATLI (Sakarya Ü.) / İsmail ALBAYRAK (ACU National, Avustralya) / Mehmet ÖZŐENEL (Sakarya Ü.) / Muhammet ABAY (Marmara Ü.) / İbrahim EBU RABİ (Hartford Seminary, USA) / Yavuz KAMADAN (Sakarya Ü.) / Muammer İSKENDEROĞLU (Sakarya Ü.)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Ahmet DAVUTOĐLU (Beykent Ü.)	M. Sait ÖZERVARLI (İSAM)
Ahmet GÜÇ (Uludağ Ü.)	Mehmet BAYRAKDAR (Ankara Ü.)
Ali ERBAŐ (Sakarya Ü.)	Mehmet PAÇACI (Ankara Ü.)
Alparslan AÇIKGENÇ (Fatih Ü.)	Mesut OKUMUŐ (Hitit Ü.)
Bilal GÖKKIR (S.Demirel Ü.)	Muhsin AKBAŐ (O.Mart Ü.)
Cağfer KARADAŐ (Uludağ Ü.)	Musa YILDIZ (Gazi Ü.)
E. Sait KAYA (İSAM)	Mustafa KARA (Uludağ Ü.)
Ejder OKUMUŐ (Dokuz Eylöl Ü.)	Mustafa ÖZTÜRK (Çukurova Ü.)
Ferhat KOCA (Hitit Ü.)	Ö. Mahir ALPER (İstanbul Ü.)
Hasan HACAK (Marmara Ü.)	RaŐit KÜÇÜK (Marmara Ü.)
İ. Kafi DÖNMEZ (Marmara Ü.)	Recep KAYMAKCAN (Sakarya Ü.)
İbrahim HATİBOĞLU (Uludağ Ü.)	Suat YILDIRIM (Marmara Ü.)
M. Ali BÜYÜKKARA (Marmara Ü.)	Őükrü ÖZEN (İSAM)
M. Erol KILIÇ (Marmara Ü.)	Yunus APAYDIN (Erciyes Ü.)

Sayı Hakemleri / Referees on This Issue

Süleyman AKKUŐ / Kamil GÜNEŐ / Mehmet ÖZŐENEL / Salim ÖĐÜT / Faruk BEŐER
Tevhit AYENGİN / Yunus EKİN / İsmail ALBAYRAK / İlyas ÇELEBİ / Cağfer KARADAŐ / İhsan TOKER
Ali ÇOŐKUN / Halim ÖZNURHAN / Ahmet BOSTANCI / Muammer İSKENDEROĐLU
Hayati YILMAZ / Ramazan BİÇER

Usûl İslam Araştırmaları hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir.

İletişim / Communication

Ahmet BOSTANCI, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi
Ozanlar / ADAPAZARI / TÜRKİYE, +90 (264) 274 30 60 / 155 GSM: +90 (532) 706 73 67
Web: <http://www.usuldergisi.com>, E-posta: abostanci@hotmail.com, bostanci@sakarya.edu.tr
Aralık 2008

Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)

Orhan Ş. KOLOĞLU*

Resurrection (İ'ādah) in Mutazilite Thought

One of the important components of the issue of eschatology (ma'ād) in Islamic thought is resurrection. It was discussed from the very different points in Mutazilite thought. These discussions turned around the four main topics: The form of resurrection, i.e. whether it would be from nothing or from the body's particles which always stay in existence; the conditions of resurrection; those who should be resurrected and the source of this necessity (whether it is reason or revelation); and the element on which resurrection would be based.

Key Words: Islamic Theology, Eschatology, Mutazilah, Resurrection

Anahtar Kelimeler: Kelam, Me'ād, Mutezile, Yeniden Yaratma

İktibas / Citation: Orhan Ş. Koloğlu, "Mutezile Kelâmında Yeniden Yaratma (İ'âde)", *Usûl*, 9 (2008/1), 7 - 40.

İslâm akaidinin Allah ve peygamber inancıyla birlikte üç ana ilkesinden birini teşkil eden ahiret inancı, insanların teklife muhatap oldukları dönem içerisindeki eylemlerinin hesabını vermesini, canlıların hak ettikleri şeylerin kendisine verilmesini ve varlıklar arasında adaletin tahakkuk ettirilmesini ifade etmektedir. Pek tabii tüm bunlar mükelleflerin ve canlıların tekrar varlık alanına yaşayan birer varlık olarak döndürülmeleriyle mümkün olacaktır. Yeniden yaratma¹ dediğimiz bu olgu, bu yönüyle ahiret hayatının en temel unsurlarından biridir. Hesap ve adalet ancak yeniden yaratma va-

* UÜ İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı (Arş. Gör. Dr.)

¹ İslâmî terminolojide yeniden yaratmayı (diriliş) ifade etmek için çeşitli kavramlar kullanılmaktadır. "Ba's", "i'âde", "neş'et-i sâni", "neş'et-i uhrâ", "haşr" bunların en başında gelenleridir. Zaman zaman bazı müellifler bunların bir kısmında kendilerince bir fark görsele de, genel itibarıyla hepsinin aynı olguya işaret ettiği söylenebilir. Kezâ bk. T. Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1991, 168-170. Mutezililer ise genel itibarıyla *i'âde* kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Bu sebeple bu makalede *i'âde* kavramı tercih edilmiştir.

sıtasıyla mümkün olacağından, tüm “Müslümanlar” bu ilke üzerinde ittifak etmiştir.²

Şüphesiz genel bir biçimde, bir ilke olarak varlıkların yeniden yaratılacağına inanmak bireyin “Müslüman” olması için yeterli olsa da, konunun çok çeşitli vecheleri bulunmakta ve bu farklı vechelerinin çoğunun detaylarında ise tartışmalar görülmektedir. Pek çok kelâmî tartışma gibi entelektüel seviyede cereyan eden bu tartışmalar, özellikle Mutezile kelâmında daha yoğun bir şekilde görülmektedir. Bu tartışmalar bazen mezhep içerisinde farklı ekoller arasında geçerken, bazen tartışmanın taraflarını aynı ekol içerisinde addedebileceğimiz şahıslar oluşturmaktadır. Mutezile sistematüğünde yeniden yaratma konusuyla alâkalı tartışmaları dört başlıkta toplayabiliriz:

1. Yeniden yaratmanın şekli/mahiyeti.
2. Yeniden yaratmanın şartları.
3. Yeniden yaratılması gerekenler.
4. Yeniden yaratmada temel alınacak unsur.

I. Yeniden Yaratmanın Şekli

Mutezilî düşüncede konunun ilk vechesini yeniden yaratmanın ne şekilde olacağı hususu teşkil etmektedir. Temel soru şudur: Varlık, yokluğa karıştıktan sonra tekrar varlık alanına alınmak sûretiyle mi yaratılacaktır, yoksa yokluğa karışmadan varlık alanında kalmaya devam eden parçalarının bir araya getirilmesiyle mi yaratılacaktır? Pek tabii bu sorunun cevabı teklifin ne şekilde son bulacağı sorusuyla bağlantılıdır. Bilindiği üzere Mutezile ekolünde teklifin sonu ile ilgili iki temel görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan “*i’dâm*” olarak adlandırılan görüşe göre varlıklar bütünüyle yokluğa karışırken, “*tefrîk*” şeklinde adlandırılan görüşe göre ise varlık yokluğa karışmayıp, sadece parçalarına ayrılacaktır.³ Buna bağlı olarak ilk görüşe göre

² Bk. Y. Ş. Yavuz, “Ba’s”, *DİA*, V, 99. Burada Ehl-i Sünnet, Mutezile, Şia ve Kerrâmiyye gibi temel fırkaların yeniden diriltmeyi kabul ettikleri, sadece Cenâhiyye ve Mansûriyye gibi (İslâmî kültür alanında doğmuş olmakla birlikte) İslâm dışına çıkan fırkaların reddettikleri kaydedilir.

³ Bu konu hakkında detaylı bilgi için bk. O. Ş. Koloğlu, “*Fenâ*: Son Dönem Mutezile’sinde Teklifin Sonu Üzerine Tartışmalar”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18/1 (2009), (yayım aşamasında).

yeniden yaratma, varlığın yokluğa karışmasından sonra yokluktan alınarak tekrar varlık alanına döndürülmesi şeklinde gerçekleşmekteyken, ikinci görüşe göre ise varlığın zaten varlık alanında bulunmakta olan cüzlerinin bir araya getirilmesi şeklinde olmaktadır. Mutezile'nin çoğunluğu tarafından benimsenen ilk görüş mezhebin son döneminde özellikle Behşemiyye (Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi takip edenler) fırkasınca temsil edilmiştir.⁴ İkinci görüş ise Mutezililer arasında ilk dönemlerde fazla taraftar bulamasa da,⁵ özellikle son dönemde Ebû'l-Hüseyn el-Basrî'nin önderliğini kabul eden Hüseyinîlerce savunulmuştur. Bu farklılığın temel nedeni Behşemîler'in yoktan yeniden yaratmayı mümkün görmesine karşın, Hüseyinîler'in bunu mümkün görmemesidir. Dolayısıyla bu husus, Mutezile içerisinde köklü tartışma konularından biri olmaktadır. Taraflarını bu iki ekolün oluşturduğu tartışmanın konusu da esas itibarıyla “yoktan yeniden yaratmanın mümkün olup olmadığıdır”.

Behşemîler'in konuya bakışının temelinde Allah'ın kudreti ve cevherlerin yapısı hakkındaki görüşlerinin yattığını söyleyebiliriz. Temel ilke şudur: Kâdirin bir şeye kâdir oluşu her hangi bir vakitle sınırlı değilse ve maddûrun (bu bağlamda; “cevher”) var oluşu her an mümkünse; diğer bir deyişle cevherin varlığı da belli bir vakitle sınırlı değilse, bu maddûrun söz konusu kâdir tarafından yeniden yaratılması mümkündür.⁶

⁴ Muhakkık el-Hillî yoktan yeniden yaratmayı kabul edenleri iki gruba ayırır: i) Madûma yokluk halinde de zât ve şey olduğunu söyleyenler, ii) Madûmun mutlak yokluk (*nefy-i mahz*) olduğunu söyleyenler. İlk gruba göre *fenâ* zâtın vücûd vasfından çıkarılması olduğundan, *i'âde* de ademden sonra yaratılması (*icâd*), yani tekrar vücûd kazandırılmasıdır. Buna göre *i'âde* zâtın daha önce sahip olduğu sığata tekrar kavuşturulmasıdır. İkinci gruba göre *fenâ* zâtın, zât olmaktan çıkarılması olduğundan, *i'âde* de tekrar zât haline getirilmesidir. Bk. Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî Usûli'd-Dîn* (nşr. R. Üstâdi), Meşhed; Mecma'ül-Buhûsi'l-İslâmîyye, 1424 h., 135: 2–6. Bu tasnifte zikredilen ilk grup doğal olarak madûmun zâtîyyetini kabul eden Mutezililer ve özellikle de Behşemîlerdir. İkinci grubun ise Mutezile içerisinde madûmun zât olduğunu kabul etmeyenler ile Sünnî kelâmîciler olması kuvvetle muhtemeldir.

⁵ Bunun nâdir istisnâlarından birinin Câhız olduğu söylenmelidir. Nitekim Câhız'ın varlığın yok olmadığını, sadece çürüyüp parçalarına ayrıldığını söylediği yönünde rivâyetler bulunmaktadır. Msl. bk. İbnü'l-Melâhimî, *Kitâbü'l-Fâ'ik fî Usûli'd-Dîn* (nşr. W. Madelung & M. McDermott), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2007, 443: 7–8.

⁶ Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, XI (nşr. M. A. en-Neccâr & A. en-Neccâr), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965, 451: 12–13 (Bundan sonra dipnotlarda sadece “Muğni” olarak zikredilecektir).

Burada üzerinde durulması gereken nokta, cevherlerin varlığının belirli bir vakitle sınırlı olmadığıdır. Bununla kastedilen basitçe, cevherlerin bâkî olduğudur. Yani, cevher bir defa yaratıldı mı, artık varlıkta devam eder ve hiçbir zaman, sonrasında var olamayacağı bir noktaya gelmez. Ancak onu yok edecek bir zıt yaratıldığında varlık alanından çekilir.⁷ İşte bu durum cevherin varlığının her an mümkün oluşu anlamına gelir. Doğal olarak onu tekrar yaratacak kâdir olan Allah'ın kudreti öne çıkmaktadır. Allah'ın cevherlere yönelik kudreti belirli bir vakitle sınırlı olmadığına –çünkü bizzat cevherin varlığının belli bir zamana mahsus olmaması da bunu mümkün kılmaktadır– ve buna yönelik kudreti devam ettiğine göre, cevherin var olmasının câiz olduğu her durumda Allah cevheri yeniden yaratabilir.⁸

Behşemîler'in genel tezi cevherlerin varlıkta bâkî oluşuna ve Allah'ın cevherler üzerindeki kudretinin daimî oluşuna dayandığından, Behşemî tavra karşı ileri sürülecek itirazlar da doğal olarak bu iki ilkeyi hedef alacaktır. Yani ya cevherlerin bâkî olmadığı, ya da Allah'ın kudretinin daimî olmayıp belirli vakitle sınırlı olduğu ileri sürülecektir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr *Muğni*'sinde bu kabilden itirazları ele alarak cevaplandırır. O, cevherlerin bâkî olmadığına yönelik itirazları da cevaplandırmakla beraber, Allah'ın kudretini sınırlandırmayı amaçlayan itirazlara daha fazla önem atfeder. Bunlar içerisinde zikredilmeye değer bir itiraz, Allah'ın kâdir oluşunun belirli bir vakte mahsus olduğu yönündeki itirazdır. Yani, Allah cevheri ancak belirli bir vakitte yaratabilir, o vakit geçtikten sonra artık o cevheri bir daha yaratamaz. Kâdî bu itiraza kâdirin bir şeye kâdir oluşunun belli bir vakitle sınırlı olmasının ancak iki nedenden dolayı olabileceğini söyleyerek mukabelede bulunur: i) Ya makdûr, zâtı itibariyle ancak tek bir vakitte bulunabilir, ii) ya da kâdirin kâdir oluşu ancak tek bir makdûra, tek bir anda ve tek bir hayyizde taalluk edebilir. Kısaca kâdirin kudreti sınırlıdır. Halbuki, Allah'ın her an sınırsız şeye kâdir olduğu ve makdûrâtında bir sınırlama yapılamayacağı sabittir.⁹ Cevherin de varlığının tek bir ana mahsus

⁷ Bk. *Muğni*, XI, 451: 18–452: 2; İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz* (nşr. S. N. Lutf & F. B. Avn), Kahire, Dârü's-Sakafe, 1975, 237: 4–5.

⁸ Bk. *Muğni*, XI, 451: 15–17. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *ez-Zahire fi İlmi'l-Kelâm*, (nşr. A. el-Hüseynî), Kum; Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411 h., 151: 9–10.

⁹ Böyle bir sınırlandırma ancak bizden bir kâdir hakkında geçerli olabilir. İnsanın kudreti tek bir anda, tek bir cinsten ancak tek bir cüze taalluk edebilir (Burada insanın fiil öncesinde sahip olduğu potansiyel kudret değil, artık eylem alanına dökülmüş kudreti göz önünde bulundurulmalıdır). Dolayısıyla insanın makdûrunun vaktinin geçmesi, insanı

olmayıp pek çok anda mümkün olduğu ortadadır.¹⁰ Dolayısıyla söz konusu iki neden burada geçerli olmadığına göre, Allah'ın cevherler üzerine kâdir oluşu belli bir vakitle sınırlı olmayacaktır.¹¹

Öte yandan şu hususu da belirtmekte fayda vardır ki, Behşemiler nezdinde, cevherlerin bâkî olması yanında, sebepten bağımsız var olabilmesi (=mütevellid olmaması) ve sadece Allah'ın kudreti kapsamında olması da, onlar hakkında “*takdim*” ve “*te'hîr*”in mümkün olması anlamına da gelmektedir.¹² Yani, cevherin varlığının şu andan önce ya da daha sonra olabileceği düşünülebilir. Dolayısıyla bizler Allah'ın, cevheri ilk yaratmasını (*icâd*), tekrar yaratacağı (*i'âde*) vakte bıraktığını (*te'hîr* ettiğini) varsaydığımızda, diğer bir deyişle Allah'ın cevheri ilk olarak yaratmasının sonraki anda gerçekleştiğini varsaydığımızda, şüphesiz bunun mümkün olduğunu söylememiz gerekir. O halde benzer şekilde cevher yok edildiğinde tekrar yaratılmasının da mümkün olması gerekir. Çünkü yeniden yaratma (*i'âde*), yeniden yaratılan şeyin (*mu'âd*), ilk yaratılmasının (*icâd*) bir çeşit tehiridir.¹³ Hatta mahiyet itibariyle yeniden yaratma, ilk defaki yoktan yaratmadan fazla bir şey değildir.¹⁴ Çünkü cevher yok edildiğinde ilk anda olduğu

“o fiile yönelik kudreti vardır” şeklinde vasıflandırmaktan çıkarmıştır. Bk. *Muğnî*, XI, 455: 7–9.

¹⁰ Belli bir vakte mahsus olmak ancak bâkî olmayan arazlar hakkında geçerlidir. Çünkü onlar zâtları itibariyle ancak belli bir vakitte bulunabilir, o vakitten sonra bulunamazlar. Kendi zâtları itibariyle bu özelliği taşımaları ise bu hususta failerinden bağımsız olarak değerlendirilmelerini gerektirmektedir. Yani, failin kimliği artık önemli değildir. Bk. *Muğnî*, XI, 455: 12–13.

¹¹ Bk. *Muğnî*, XI, 453: 5–11.

¹² İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 11–12. Nitekim şayet cevher bir sebep vasıtasıyla varlığa gelmiş olsaydı, tekrar yaratılması ancak bu sebebin de tekrar yaratılmasıyla mümkün olurdu. Oysa sebep belirli bir zaman zarfında bulunup sonra yok olur (yani; “bâkî” değildir). Böyle bir şeyin yeniden yaratılması imkânsız olduğu için, doğal olarak cevherin de yeniden yaratılması mümkün olmayacaktır. İşte cevherin sebepten bağımsız olması bu tür bir imkânsızlığın önüne geçmektedir. Öte yandan cevher Allah'tan başka bir kâdirin, sözcülemi insanın kudreti altında olsaydı tekrar yaratılması için bu kâdirin kudretinin de onun tekrar yaratılacağı anda bulunması gerekirdi. Oysa insanın kudreti zaman ve mekânla kayıtlıdır. Buna mukabil Allah'ın kudreti her zaman geçerlidir. İşte cevherin sadece Allah'ın kudreti kapsamında bulunması onu tekrar var edecek kudretin her zaman mevcûd olduğunu ifade etmektedir.

¹³ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 12–15.

¹⁴ Bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 7–8; “. . . . çünkü cevherin ilk defa yaratılmak sûretiyle (*ibtidâ^{em}*) var oluşu ve tekrar yaratılmak sûretiyle (*i'âde*) var oluşu öz itibariyle farklı değildir.” Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire fi Ahkâmi'l-Cevâhir ve'l-A'râz = An Anonymous Commentary on Kitâb al-Tadhkira by Ibn Mattawayh* (faksimile nşr. S. Schmidthe & N. Pürcevâdî), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free

duruma (=ma'dûm) döner. Dolayısıyla Allah'ın onu yoktan ilk defa yaratması nasıl mümkünse, ikinci defa da yoktan yaratması aynı şekilde mümkündür.¹⁵ Buna göre Behşemîler'in genel tutumu ilk yaratmayla (îcâd) tekrar yaratma (i'âde) arasında benzerlik kurulmasıdır. O halde Behşemîler'e göre tekrar yaratma yokluktan olacaktır.

Tartışmanın diğer tarafını oluşturan Hüseyinîler ise yeniden yaratmanın yoktan olmayacağı kanaatindedirler.¹⁶ Onları bu düşünceye sevk eden unsur, böyle bir şeyin Allah'ın itaatkâra ve isyankâra vaat ettiği cezanın (sevap ve ikab) hak edene ulaşmasına engel olacağı inancıdır.¹⁷ Çünkü yokluk varlığın, mevcût haldeyken sahip olduğu vasıflardan ve kendisini diğer varlıklardan ayıran unsurlardan (=fusûl; ayırt edici unsurlar) çıkması demektir.¹⁸ Dolayısıyla varlık yokluğa döndüğünde kendisini benzerlerinden ayıran unsurlar ortadan kalkmış olmaktadır.¹⁹ Bu ayırt edici unsurlar kalktığına göre o varlık ne zaman tekrar yaratılırsa, artık kendisi değil, benzeri (misl) olacaktır. Sözelimi itaatkâr ya da isyankâr Zeyd yokluğa karıştığına ve akabinde yokluktan tekrar yaratıldığında artık yaratılan bizzat Zeyd'in aynısı değil, benzeridir. Buna bağlı olarak da ceza (sevap ya da ikab) bu cezayı hak eden Zeyd'e değil, onun benzerine ulaştırılmış olmaktadır. Bu durum-

University of Berlin, 2006, 75/38a: 17 (Bu eserden yapılan alıntılarda sayfa numarasıyla birlikte varak numarasına da işaret edilecektir).

¹⁵ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 237: 8–10.

¹⁶ İslâm Düşüncesi'nde yoktan yeniden yaratmayı kabul etmeyenlerin başında Meşşâi felsefeciler gelir. Onların yoktan ilk yaratmayı kabul etmedikleri göz önüne alındığında yeniden yaratmanın yoktan olmasını söylemeleri beklenemez. Kaynaklarda bu bağlamda felsefecilerle yan yana görülen en kayda değer şahsiyetler, Hüseyiniye ekolünün öncüsü Ebû'l-Hüseyin el-Basrî ve bazen de ekolün ikinci büyük siması İbnü'l-Melâhimî'dir. Msl. bk. F. er-Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in fi Usûli'd-Din* (nşr. A. H. es-Sekkâ), Beyrut; Dârü'l-Cil, 2004, II, 271: 6–7; a.mlf., *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn* (nşr. T. A. Sa'd), Ezher; Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, ts., 231: 2–3 (sadece "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî"); İcî, *el-Mevâkıf fi İlmî'l-Kelâm*, Kahire; el-Mektebetü'l-Mütenebbî, ts. 371: 2–3 (sadece "Ebû'l-Hüseyin el-Basrî"); Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, Mısır; Matbaatü's-Saâde, 1907, VIII, 289: 15. Bu yönüyle İslâm Düşüncesi'nde yoktan yeniden yaratmayı reddedenler olarak Felsefecilerin ve Hüseyiniye'nin temayüz ettiğini söyleyebiliriz. Ayrıca bazı kaynaklar bu iki ögenin yanına Kerrâmiyye'yi de eklerler. Msl. bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûli'd-Din*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981, 234: 13–16; F. er-Râzî, *a.g.e.*, 231: 2–3; İcî, *a.g.e.*, 371: 2–3 ("Ba'zu'l-Kerrâmiyye" kaydıyla).

¹⁷ Bk. Nocrânî, *el-Kâmil fi'l-İstikâ fi mâ Belaganâ min Kelâmi'l-Kudemâ* (nşr. S. M. el-Şâhid), Kahire; Vezâretü'l-Evkâf, 1999, 386: 2–3.

¹⁸ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 10–11.

¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 11–12; Nocrânî, *a.g.e.*, 386: 4–5.

da ikabın ya da sevabın hak etmeyene ulaştırılması zulüm olacaktır, halbuki Allah zulümden münezzehtir.²⁰

O halde Hüseyiniyye'nin temel tezi yokluğun, varlıkların birbirinden ayırt edilmesini sağlayan farkları ortadan kaldırdığı şeklindedir. Pek tabii bu tez, varlıklar arasında mutlaka ayırımı sağlayan unsurların olması gerektiğini öngörmekte, buna bağlı olarak da her hangi bir ayırt edici unsur (*fasl*) olmaksızın varlıkların birbirinden ayırt edilmesinin mümkün olmadığını ifade etmektedir. Yani, her yönden birbirine benzeyen iki şeyin bulunup da, bunları hiçbir ayırt edici unsur olmaksızın birbirlerinden ayırmak mümkün değildir. Nitekim böyle bir itirazı tartışan Necrânî, hem zarûrî bilgi açısından, hem de istidlâlî bilgi açısından bunun mümkün olmadığını cevabını verir. Zarûrî bilgi açısından imkânsızdır, çünkü bir şeyin benzerinin olabilmesi, ancak birtakım farkların (*fusûl*) bulunmasıyla mümkündür. Bu farkların bulunmadığını varsaydığımızda ise böyle bir şeyi câiz görmek mümkün olmaz.²¹ Buna göre, birbirine benzer iki şeyin olması demek, ikisi arasında az da olsa bir farkın bulunması demektir. Şayet arada fark bulunduğunu varsaydığımızda iki şeye, “iki benzer şey” denilebilir. Aralarında hiçbir fark olmadığını kabul ettiğimizde ise zaten “iki benzer şey” yoktur, “aynı şey” vardır.

Necrânî, istidlâlî açıdan da bunun mümkün olmadığını kanıtlamak için şöyle bir örnek verir: Bir havuzun içindeki su damlaları yaşlık, renk, itimad vs. vasıflarda aynı olup, sadece mekan ve cihet açısından farklıdırlar. Şayet bu ayırt edici tüm unsurların ortadan kalktığını, fakat ortada ayırt edici hiçbir unsur olmamasına rağmen bunların iki tane olduğunu ve her birini diğerinden ayırt edebilmeyi câiz görseydik, bu durumda mekan farklılığını ortadan kaldırarak bunların iki ayrı şey olduğunu ve aralarında farklılık bulunduğunu da câiz görebilirdik. Yani, damlalar arasında hiçbir fark olmadığı halde onların farklı olduğunu söyleyebilirdik. Fakat böyle bir şey câiz olsaydı, o zaman tek bir damlanın mekanı diğer bir damlanın mekanı olabilir, hatta koskoca bir deniz o damlanın mekanında bulunabilirdi.²² Dolayısıyla mekanî bir ayırt edicilik olmadığı halde, farklılığın ortaya konulabileceği iddiası saçmalığa yol açmaktadır. Çünkü hangi damlanın ne-

²⁰ Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 386: 5–8; İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 14–15.

²¹ Necrânî, *a.g.e.*, 388: 15–16.

²² Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 388: 16–389: 1.

rede bulunduğunu söyleyebilmemizi sağlayacak hiçbir unsur kalmamaktadır. Sonuç olarak her hangi ayırt edici bir unsur olmaksızın iki şeyin birbirinden ayırt edilmesi mümkün değildir.

Ancak ayırt edici unsurlar olmamasına rağmen Allah bunları ayırabilir mi? Zaten Behşemîler'in cevherin yokluktan yeniden yaratılmasında Allah'ın kudretini temel aldıklarını belirtmiştik. Burada da benzer şekilde Allah'ın bilgisi öne sürülmektedir. Buna göre, yok olan şeyin cüzleri yokluk halinde de zâttırlar ve Allah bunları birbirlerinden ayırarak bilmektedir. İşte bu bilgiye dayanarak bunları tekrar yaratır ve dolayısıyla itaatkâr Zeyd'in aynısı tekrar varlığa gelir.

Mamafih burada yine ayırt edici unsurlar gündeme gelir. Nitekim İbnü'l-Melâhimî, Allah'ın hiçbir şekilde bir başkasından ayırt edilemeyen şeyi ayırt etmesinin imkânsız olduğunu söyler. Çünkü yokluk nedeniyle onun diğerlerinden ayırımı (*infisâl*) ortadan kalkmıştır.²³ Böyle bir bilginin oluşması mümkün olmadığına göre doğal olarak bu bilgiye bağlı olan (*fer*) şey de (=yeniden yaratma) mümkün olmayacaktır.²⁴ Bu cevherlerin yoklukta zât olmaları da bu bilginin oluşmasına zemin teşkil edemeyecektir, zira diğer tüm madûmlar da zâttırlar.²⁵ Burada belki söz konusu zâtın üzerinden daha önce varlık geçtiği ve itaatkârın da bundan mürekkep olduğunu bilmek sûretiyle ayırımı sağlayacak bir bilginin oluştuğu iddia edilebilir.²⁶ Dolayısıyla daha önceye referansla da olsa ayırt edici unsur “*vücûd*” olmaktadır. Ancak İbnü'l-Melâhimî burada ayırımı sağlayan “*vücûd*”un

²³ Bu yönüyle İbnü'l-Melâhimî Allah'ın bilgisini sınırlandırmamakta, sadece böyle bir bilginin oluşmasını muhâl görmektedir. Bu durum kudretle ilgili tartışmalara benzer. Bir şey özü itibariyle maddî değilse birini ona kâdir olmak ya da olmamak şeklinde vasıflandırmak mantıksızdır, zira ortada güç yetirilecek bir şey yoktur. İşte burada da aynı durum söz konusudur: Ortada malûm yokken, birini bunu bilen (*âlim*) şeklinde vasıflandırmak makul bir tutum değildir. Dolayısıyla iki şey arasında zaten bir ayırım yokken, Allah'ın bunu bilmesi nasıl mümkün olacaktır.

²⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 16–19.

²⁵ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 456: 12–13; 457: 7.

²⁶ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 457: 7–9. İbnü'l-Melâhimî'nin bu iddiayı kendi “*ashab*”ından muhaliflerle tartışması esnasında, onlar adına zikrettiği göz önüne alınırsa bu iddiayı rahatlıkla Behşemîler'e atfedebiliriz. Buna göre Behşemîler yokluğun ayırt edici unsurları mutlak anlamda yok ettiği kanaatinde değildirlere. Yokluk haline geçen bir şeyin, daha öncesine referansla da olsa bir ayırım vasıtası taşıdığı kanaatindedirler. Şüphesiz onların madûmu bir zât olarak kabul etmeleri teorik olarak en azından onlar nezdinde buna fırsat vermektedir. Kezâ bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 135: 14. Burada da benzer bir itiraz isim zikredilmeksizin yoktan yeniden yaratmayı kabul edenlere atfen zikredilir.

yokluk nedeniyle artık ortadan kalktığını söyler. Dolayısıyla “daha önce var olandı” sözü, artık geçip gitmiş bir şeyi ona izafe etmekten başka bir şey değildir. Oysa ayırım, kendisine izafe edilen bir şeyle değil, bizzat zâtından dolayı yapılabilir.²⁷

Hüseyinler Allah'ın cevherleri tekrar yaratmaya yönelik kudretini reddetmemekle birlikte, ikinci defa yaratılan cevherin, ilk yaratılan cevherin aynısı olamayacağı kanaatindedirler. Çünkü yokluk her türlü ayırım imkânını ortadan kaldırmaktadır.²⁸ Ayırım yapılamayacağına göre, yeniden yaratılan şeyin ilk yaratılanın aynısı olması mümkün olmayacak, dolayısıyla sevap ya da ikab hak etmeyene verilmiş olacaktır. Onlara göre ayırım, ancak varlığı devam eden zâtlar hakkında mümkün olacaktır. Bu zâtın vücûdunun parçalanma, çürüme vb. nedenlerle form değiştirmiş olması önemli değildir. Neticede ayırımı sağlayan vücûd sıfatı hâla devam etmektedir. Dolayısıyla *i'âde* varlığı devam eden bu parçalanmış cüzleri bir araya getirmek şeklinde gerçekleşecektir.

II. Yeniden Yaratmanın Şartları

Yeniden yaratma konusuyla alakalı ikinci husus, *i'âdenin* sıhhatinin şartlarıdır. Yeniden yaratmanın gerçekleşebilmesi için hangi şartlar bulunmalıdır? Negrânî, Ebû Hâşim'e atfen iki şart ortaya koyar: i) Makdûr (= *i'âde* edilen) bâkî olacaktır, ii) Kâdir (= *i'âde* eden), zâtıyla kâdir (*kâdir li-zâtihi*) olacaktır.²⁹ Varlığın bâkî oluşu, yukarıda cevherler hakkında söylediğimiz üzere, onun varlığa getirildiğinde artık varlıkta kalmaya devam edişini ve zıttı yaratılınca kadar varlıkta kalıp yok olmayışını ifade etmektedir. Mutezîlî düşüncede cevherlerin tamamı bâkîdir. Cevherlerin yanında

²⁷ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 457: 10–13. Kezâ bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 135: 15–16.

²⁸ Pek tabii Hüseyinler'in bu tezi kendilerine karşı da kullanılabilir: Yokluk (*i'dâm*) nedeniyle tüm ayırımlar ortadan kalkıyorsa, aynı şey *tefrîk* neticesinde de meydana gelir. Yani cevherler yok olmasa bile artık bir cevheri diğerinden ayıracak unsurlar ortadan kalkmıştır. Negrânî buna cevap olarak *i'dâm* neticesinde bütün farkların ortadan kalkmasına karşın, *tefrîk* neticesinde bir takım sıfatların kalmaya devam ettiğini, dolayısıyla iki durumun farklı olduğunu söyler. *Tefrîk* neticesinde devam eden vasıf cevherin bir cihette bulunmasıdır. Nitekim 'madûm cevherler'in aksine, iki cevherin tedâhül etmesi, böylelikle de tek bir cihette bulunması imkânsızdır. Bunlar kendilerine mahsus cihetlerinde kalmaya devam ettiği müddetçe de ayırım imkânı bulunmaktadır. Bk. Negrânî, *a.g.e.*, 392: 9–12. St. 12; “*nefâ*” yerine “*bekâ*” okunacak.

²⁹ Negrânî, *a.g.e.*, 417: 7–9. Negrânî bu rivâyetini Kâdî Abdülcebbar'a dayandırır.

aynı zamanda bazı arazlar da bâkîdir. Ancak ileriki satırlarda da aktaracağımız üzere, bâkî olan arazların tekrar yaratılması hususu Mutezile içerisinde tartışmalıdır. Bâkî olan arazlar üzerindeki bu tartışmaları bir tarafa bırakırsak, cevherlerin tamamının tekrar yaratılmasının mümkün oluşunun Mutezililerce ittifakla kabul edildiğini söyleyebiliriz. Necrânî'nin aktardığı ikinci şart ise *i'âdenin* failiyle alâkalıdır. Buna göre *i'âdeyi* yapacak olan fail (kâdir), zâtıyla kâdir olmalıdır. Zâtıyla kâdir olmak, kudretin belirli bir vakitle sınırlı olmamasını ve aynı anda zıt makdûrlar üzerinde etki edebilmesini, kısaca kudretin sınırsızlığını ifade etmektedir. Bu şekildeki bir kudrete ise yalnız Allah sahiptir. Dolayısıyla yeniden yaratmayı sadece Allah yapabilir.³⁰ İşte bu iki şart (*i'âdenin* alanının cevherler, failinin ise Allah olması) tüm Mutezililer tarafından kabul edilmiştir.

Makdûrun bâkî olması gerektiği şartı tabiatıyla bâkî olmayan arazları yeniden yaratma kapsamından çıkarır. Konuyu Ebû Ali ve Ebû Hâşim üzerinden tartışan Kâdî Abdülcebâr, doğası gereği varlığa geldiği anın sonrasında yok olan bu tür arazların (sözelimi “ses” arazi) *i'âdesinin* mümkün olmadığı konusunda ikisi arasında bir ihtilaf olmadığını belirtir. Çünkü bu tür arazlar varlıkta sadece bir vakit bulunurlar ve ancak o vakitte var olmaları mümkündür.³¹ Neticede *i'âde* tekrar varlığı gerektirdiğinden ve söz konusu arazın da varlığı sadece tek bir vakitte mümkün olduğundan bunun *i'âdesi* mümkün olmayacaktır.³² Çünkü o vakit artık geçmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus şudur: Bâkî olmayan arazların faili kim

³⁰ Bu şart gereği yeniden yaratma konusu sadece Allah'ın fiilleriyle sınırlandırılmış olmaktadır. İnsan zâtıyla kâdir olmayıp bir kudretle kâdir olduğu için zaten tekrar yaratma kudretine sahip değildir. Dolayısıyla kendi bâkî makdûratını yaratıp yaratmayacağı sorusu geçersiz kalmaktadır. Burada Allah'ın insanın bâkî makdûrunu tekrar yaratıp yaratmayacağı tartışılabilir. Ancak Mutezililer özellikle “bir makdûr iki kâdirin kudreti dahilinde olamaz” ilkeleri gereğince bunu da mümkün görmezler. Nitekim Mutezililer insanın makdûratının, bâkî olsun ya da olmasın, doğrudan (*mübâşir*) veya dolaylı (*mütevellid*) olsun, hiçbir şekilde *i'âdesinin* mümkün olmadığını söylerler. Bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklîf*, II (nşr. J. J. Houben & D. Gimaret), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1981, 305: 14–16 (Bu eser bundan böyle dipnotlarda sadece “*Mecmû'*” olarak zikredilecektir). Zaten aşağıda da görüleceği üzere İbn Metteveyh tekrar yaratılacak şeyin Allah'ın fiili olması gerektiğini söyleyerek bu hususa açık bir şekilde işaret etmiştir.

³¹ *Muğnî*, XI, 459: 15–16.

³² *Muğnî*, XI, 459: 19–460: 1. Kezâ bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 11–12.

olursa olsun; ister Allah isterse insan, bu durumun değişmeyeceğidir. Onların *i'âdesi* mümkün değildir.³³

Tartışmanın gerçekleştiği alanlar ise, üzerinde ittifak edilen bu şartların ötesinde belirlenen şartların işaret ettiği alanlardır. Nitekim Necrânî, Ebû Ali el-Cübbâî'nin üçüncü bir şart ileri sürdüğünü ekler: Makdûr, insanın da güç yetirebildiği cins kapsamında olmamalıdır.³⁴ Buna göre makdûr, bâkî olsa bile, şayet insan da bunun cinsine güç yetirebiliyorsa bu tür bir makdûrun *i'âdesi* mümkün değildir.³⁵ Bir başka şart ise Kâdî Abdülcebbar tarafından ileri sürülmüştür: Makdûr, kendisi bâkî olsa bile, bâkî olmayan bir sebepten mütevellid olmayacaktır. Sözelimi *nazardan* (akıl yürütme) doğan ilim gibi. Her ne kadar ilim bâkî olsa bile, *nazarın* kendisi bâkî değildir. Bu ilmin sebebi bâkî olmayan *nazar* olduğu için tekrar yaratılması mümkün değildir.³⁶

Buna göre tartışmanın esas alanını bâkî olan arazlar oluşturmaktadır. Bunlar içerisinde sadece Allah'ın güç yetirebildiklerinin (sözelimi "hayat" arazi) *i'âdesinin* mümkün oluşunda da ihtilaf yoktur.³⁷ O halde Mutezilî düşüncede, cevherlerin ve sadece Allah'ın güç yetirebildiği "hayat" gibi bâkî arazların *i'âdesinin* mümkün oluşunda, faili kim olursa olsun "ses" gibi bâkî olmayan arazların *i'âdesinin* ise imkânsız oluşunda ittifak olduğunu söyleyebiliriz.³⁸

³³ Zira *i'âdeyi* imkânsız kulan sebep vaktin geçmesi olduğundan faile değil, fiilin kendisine râcî olmaktadır. Fiilin zâtı itibarıyla *i'âdesi* imkânsız olduğuna göre artık failin durumu dikkate alınmaz. Bk. *Muğnî*, XI, 462: 5–8.

³⁴ Necrânî, *a.g.e.*, 417: 10–11.

³⁵ Necrânî burada "telif" arazi örneğini verir, ve telif bâkî olsa da Ebû Ali'nin bunun *i'âdesini* mümkün görmediğini söyler. Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11.

³⁶ Bk. *Muğnî*, 463: 2–8. Burada ayrıca itimâddan doğan kevn arazi örneği de verilir. Kezâ bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11–13. Müellif Kâdî'nin *Muğnî*'sinde dördüncü şart olarak bunu zikrettiğini belirtir ve *nazardan* doğan ilim örneğini verir. Ayrıca bk. *Mecmû'*, II, 305: 4–6. İbn Metteveyh bunu "doğrudan fiil olmalıdır" sözüyle yeniden yaratılacak şeyde bulunması gereken üç şarttan (diğerleri, bâkî olması ve Allah'ın fiili olması) biri olarak nitelendirir.

³⁷ *Muğnî*, XI, 459: 13. Bu konudaki tartışmalar esas itibarıyla Ebû Ali ve Ebû Hâşim arasında geçtiğinden, Kâdî da tartışmayı bunlar üzerinden yürütür ve ikisi arasında bu konuda ihtilaf bulunmadığını belirtir.

³⁸ Ancak şu noktayı hatırlatmakta fayda vardır. Basra Mutezilesi bazı arazların tekrar yaratılabileceğini kabul ederek en azından arazların da yeniden yaratmanın kapsamında olduğunu kabul etmektedir. Mamafih Mutezile içerisinde her hangi bir ayırma gitmeksinin bütün arazları yeniden yaratmanın kapsamında çıkarırlar da vardır. Sözelimi Bağdat Mutezilesi'nden Ebû'l-Kâsım el-Belhî ve tâbileri hiçbir arazın *i'âde* edilemeyece-

Dolayısıyla doktrinde esas tartışma Allah'ın da insanın da güç yetirebildiği aynı cins bâkî arazlar üzerinde olmaktadır.³⁹ Ebû Ali'ye göre bunların *i'âdesi* câiz değildir.⁴⁰ Ebû Ali bu görüşünü kanıtlamak için fiilin failinden bağımsız olarak düşünülmesi gerektiği kanaatine dayanır. Ona göre bu tür fiiller (yani; arazlar) Allah'ın makdûru olduklarında *i'âdeleri* câiz olsaydı, bu durumda bizim fiillerimiz olduklarında da *i'âdeleri* câiz olurdu. Çünkü bu fiiller aynı cins olup, varlık imkânları, varlıklarına ait keyfiyetler vs. değişmez. Dolayısıyla bazı failerin fiili olduğunda bekâsı câiz olan aynı cinsten her fiilin, faili başkaları olduğunda da bekâsının câiz olması gerekir.⁴¹

Burada Ebû Ali fiilin bizzat kendisini temel alır. Nasıl ki bir fiilin bekâsının mümkün olup olmadığı failinden bağımsız olarak belirleniyor ve ulaşılan sonuç failinden bağımsız olarak bu cinsten tüm fiillere teşmil ediliyorsa, benzer şekilde *i'âdeleri* hususunda da ulaşılabilecek sonuç faillerinden bağımsız olarak belirlenecektir. Bu aşamada o, insanın bâkî olan makdûrlarının imkânsızlığını kanıtlamaya çalışır. O, buna yönelik ilginç sayılabilecek bir açıklamada bulunur: Şayet, der, bizden bir kimsenin bâkî olan makdûrunu *i'âde* etmesi câiz olsaydı, o zaman şu anki kudretiyle daha önceki makdûratını yapabilmesi de mümkün olurdu. Sözelimi zayıf bir kimsenin büyük bir dağı kaldırabileceği sonucu ortaya çıkardı.⁴² Bu da

ğini söylerler. Bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât* (nşr. M. Muhakkık), Tahran; Tehran University Press, 1993, 42: 12–13; Abdülkâhîr el-Bağdâdî; *a.g.e.*, 234: 6–7. Pek tabii bunun nedeni başta Ebû'l-Kâsım el-Belhî olmak üzere Bağdat Mutezilesi'nin çoğunluğunun arazların tümünün bekâsını mümkün görmemeleridir. Bk. Şeyh Müfid, *a.g.e.*, 42: 8–9.

³⁹ Şu husus hatırlatılmalıdır ki, Allah'ın yanında insanların da kâdir olduğu araz ifadesiyle bizzat aynı araz kastedilmemektedir. Sadece aynı cins arazlar kastedilmektedir. Sözelimi telif arazi hem Allah'ın, hem de insanın kâdir olduğu bir arazdır ve neticede bu telifin keyfiyeti failine göre değişebilse de, ortaya farklı telifler koysalar da kategorik olarak aynı cinstirler.

⁴⁰ *Muğnî*, XI, 459: 14; *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20.

⁴¹ *Muğnî*, XI, 460: 5–9.

⁴² *Muğnî*, XI, 460: 10–13. Örnek ilginç olmasının ötesinde, aynı zamanda biraz da muğlaktır. Ancak Ebû Ali'nin şunu kastettiğini söyleyebiliriz: Şayet insanın bâkî olan makdûratını tekrar aynı şekilde ortaya koyabileceği (*i'âde*) kabul edilirse, bu durumda insanın şu anki kudretiyle aynı cinsten geçmiş makdûratının hepsini yapabileceği de kabul edilmiş olunacaktır. Dolayısıyla şu anki kudretiyle belli bir yük kaldırabilen ve daha önce de bu miktarlarda yük kaldırmış olan kişinin, bu kudretiyle daha önceden yaptığı tüm yük kaldırma fiillerini yeniden yapabilmesi gerekir. Bütün bu fiilleri bir arada düşündüğümüzde ise çok büyük bir yükün tutacaktır. İnsanın bu kadar büyük bir yükü kaldırması imkânsız olduğuna göre, böyle anlamsız bir sonuca yol açan ilkenin de reddedilmesi gerekir. Yani, insan bâkî olan makdûratını *i'âde* edemez.

mümkün olmadığına göre insanın bâkî olan fiillerini *i'âde* edemeyeceği ortaya çıkacaktır.

Son aşama insanın bâkî olan makdûrâtına ait hükmün, aynı cinsten olan Allah'ın makdûrâtına da teşmil edilmesidir. Ona göre bu iki tür arasında, cinsleri aynı olduğu halde, ayırım yapmak mümkün olsaydı, diğer bütün fiiller arasında da, bunlara ait bütün hükümler aynı olduğunda bile, ayırım yapmak mümkün olurdu ki, böyle bir şey cehalete götürür.⁴³ O halde Allah'tan başkasının da makdûru olabilen bâkî arazların *i'âdesi*, faili kim olursa olsun mümkün değildir.

Ebû Ali'nin aksine Ebû Hâşim ise bu tür arazların *i'âdesinin* mümkün olduğu kanaatindedir.⁴⁴ Ona göre bizim makdûrâtımızın *i'âdesinin* imkânsız oluşunun nedeni, kudretin sadece tek bir cinsten tek bir makdûra taalluk etmesi olduğundan, söz konusu hüküm de sadece bizim için geçerlidir. Oysa Allah'ın kudreti her anda, sayısız şeye taalluk edebilir. Bu yönüyle insanın makdûrunun *i'âdesini* imkânsız kılan unsur, Allah'ın makdûru hakkında geçerli değildir. Bu açıdan bakıldığında, sadece Allah'ın kudreti kapsamında olan fiille, Allah'tan başkasının da güç yetirebildiği fiil arasında ayırım yapmak mantıklı değildir.⁴⁵

Bu yönüyle Ebû Hâşim, salt anlamda fiili merkeze almayı, faili temel almaktadır. Failin kudreti şayet sınırsız ise bâkî olan tüm arazları yeniden yaratabilir. Bu açıdan bakıldığında ise sadece Allah'ın güç yetirdiği fiil ile aynı cinsten başkasının da güç yetirebildiği fiilleri ayırıp, Allah'ın bunlardan birini *i'âde* edebilecekken, diğerini *i'âde* edemeyeceğini söylemek mantıklı olmayacaktır. Çünkü Allah'ın her ikisine de kâdir olduğu teslim edilmektedir. Dolayısıyla burada kabul edilmesi gereken en mantıklı durum söz konusu arazların/makdûrların (hem Allah'ın, hem de insanın güç yetirebildiği bâkî arazlar) *i'âde* hususunda Allah ile insan arasında bir ayırım yapmak ve Allah'a ait olanlarının câiz olduğunu söylemektir. Çünkü Allah zâtıyla kâdir olup, O'nun bir şeye kâdir oluşu sadece belli bir vakitle sınır-

⁴³ Bkz. *Muğni*, XI, 461: 8–13.

⁴⁴ *Muğni*, XI, 459: 14–15; *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20.

⁴⁵ *Muğni*, XI, 461: 14–20.

landırılmış değildir.⁴⁶ Dolayısıyla bâkî olan arazlarda hüküm filele ait olmayıp, fâile râcîdir.⁴⁷

Nitekim Ebû Hâşim sadece Allah'ın güç yetirebildiği fiil ile, Allah'tan başkasının da güç yetirebildiği fiil hususunda geçerli olan illeti şöyle belirler: Bir şey var olabilmek için sadece belirli bir hali gerektirmiyor ve ona kâdir olanın bu kâdir oluşu belirli bir vakitle sınırlı değilse, bu kâdirin onu *i'âde* etmesi mümkündür.⁴⁸ Bu, Allah ile insan arasındaki farkı da ortaya koymaktadır: Allah'ın kudreti sonsuz ve zamanla mukayyet değilken, insanın kudreti ancak belirli bir zaman içerisinde geçerlidir.⁴⁹ İşte bu da, Allah'ın, bâkî olan makdûrâtının *i'âdesi* mümkünken, insanınkinin neden mümkün olmadığını belirleyen unsurdur.

O halde Ebû Ali'den farklı olarak Ebû Hâşim'in bâkî olan arazların tümünün *i'âdesini* mümkün gördüğünü söyleyebiliriz.

Bu aşamada üzerinde konuşulması gereken son husus bâkî olmayan bir sebepten *mütevellid* bâkî arazın *i'âdesinin* mümkün olup olmadığıdır. Nitekim Kâdî Abdülcebbar'ın bunu mümkün görmediğini belirtmiştik. Zaten İbn Metteveyh bâkî olmayan bir sebepten doğan bâkî fiilin *i'âdesinin* mümkün olmadığına Mutezilî üstatların ittifak ettiklerini kaydeder.⁵⁰ Doğal olarak bunun nedeni, sebebin *i'âdesinin* imkânsızlığıdır. Ancak bâkî olan bir sebepten doğan bâkî fiilin *i'âdesi* konusu ise tartışmalı olup, bizzat kelamcıların kafası da karışıktır. Söz gelimi Ebû Hâşim'in bu konuda iki görüşü olduğu aktarılır. Bir görüşe göre Ebû Hâşim bunun sebebi *i'âde* edilmeksizin doğrudan *i'âde* edilebileceğini söylerken, ikinci görüşe göreyse ister doğrudan isterse dolaylı olsun *i'âdesinin* mümkün olmadığını söyle-

⁴⁶ Bkz. *Muğni*, XI, 462: 9–12.

⁴⁷ Bu da, bâkî olanların bâkî olmayanlarla olan farkını ortaya koymaktadır. Bâkî olmayanlarda illet, makdûrun zâtı itibarıyla ancak tek bir anda var olmasının mümkün oluşudur. Bu ise faille alâkalı olmayıp, bizzat fiilin kendisine râcîdir. Dolayısıyla burada faillerin durumunun değişmemesi (yani bir failin bunu *i'âde* edebileceğini söylerken, bir diğeri- nin *i'âde* edemeyeceğini söylememek) gerekir. Bkz. *Muğni*, XI, 462: 7–8. Oysa bâkî olanlarda böyle bir illet geçerli değildir.

⁴⁸ *Muğni*, XI, 461: 20–462: 2.

⁴⁹ Dolayısıyla bu nokta bâkî olmayan arazlarla bâkî olan arazlar arasında bir kıyaslama yaparak, “nasıl ki bâkî olmayan arazlar, ister bizim isterse Allah'ın fiili olsun *i'âdeleri* mümkün değildir, o halde bâkî olan arazlar hakkında da aynı şey geçerli olup onların da *i'âdeleri* câiz değildir” şeklinde bir hükme ulaşmanın önüne geçmektedir. Bk. *Muğni*, XI, 462: 5–7. Çünkü bunlar hakkında geçerli olan illetler farklıdır.

⁵⁰ *Mecmû'*, II, 305: 10–11.

miştir.⁵¹ Benzer iki farklı görüş Kâdî Abdülcebbâr'dan da aktarılır. İbn Metteveyh'in aktardığına göre Kâdî *Muğnî*'sinde bu sebebin *i'âdesiyle* fiilin de *i'âde* edilebileceğini söylemiş, ancak daha sonra bu görüşünden dönerek sebebi hangi mahiyette olursa olsun bunun *i'âdesinin* mümkün olmadığını söylemiştir.⁵² Nitekim Necrânî de Kâdî'nin *Muğnî*'sinde *i'âdenin* gerçekleşebilmesi için dördüncü bir şart öne sürdüğünü ve fiilin bâkî olmayan bir sebepten tevellüt etmemesi gerektiğini söylediğini kaydeder.⁵³ Bu yönüyle Necrânî'nin rivâyetiyle İbn Metteveyh'in rivâyetinin ilk kısmı örtüşmektedir. Bunları temel aldığımızda Kâdî'nin bâkî sebepten doğan fiilin *i'âde* edilebileceği kanaatinde olduğunu ve bu kanaatini *Muğnî*'sinde izhar ettiğini söyleyebiliriz.⁵⁴ Ancak Kâdî daha sonra bu görüşünden dönmüş ve muhtemelen bir başka eserinde bunun mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Nitekim *Şerhu't-Tezkire* müellifinin, bu tür fiilin *i'âdesinin* mümkün olmadığı şeklindeki görüşü Kâdî Abdülcebbâr'ın tercihi olarak nitelendirmesi,⁵⁵ Kâdî'nin nihâî görüşünün bu şekilde olduğu izlenimini kuvvetlendirmektedir. Bu yönüyle özellikle son dönem Mutezililerinin bâkî sebepten *mütevellid* bâkî makdûrların *i'âdesini* mümkün görmedikleri sonucuna meylettiklerini söyleyebiliriz.⁵⁶

III. Yeniden Yaratılması Gerekenler

Yeniden yaratma konusunun bir diğer ayağını ise yeniden yaratılacak olanların (*mu'âd*) kimler olduğu hususu teşkil etmektedir. Mutezile kelâmında konuyla alâkalı tartışmalardan en uzak vechenin bu olduğunu söyleyebiliriz. Var olan sınırlı tartışmalar da esas itibariyle yeniden yaratılması vacip olan varlıklarda, söz konusu vücûbiyetin kaynağının akıl mı yoksa sem' mi olduğu üzerinde yoğunlaşmaktadır. Burada genel ilkeyi şu şekilde

⁵¹ Bk. *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 20–21. Ancak bunların hangisinin Ebû Hâşim'in nihâî görüşü olduğuna dair bir kayıt yoktur.

⁵² Bk. *Mecmû'*, II, 305: 12–14.

⁵³ Bk. Necrânî, *a.g.e.*, 417: 11–13.

⁵⁴ *Muğnî*'nin sebepten *mütevellid* bâkî fiillerin *i'âdesiyle* ilgili pasajları eksik olduğundan Kâdî'nin bu konudaki görüşlerini maalesef doğrudan kendisinden elde edememekteyiz.

⁵⁵ Bk. *Şerhu't-Tezkire*, 75/38a: 21.

⁵⁶ Doğal olarak bu durum Allah'ın sebep vasıtasıyla fiil işleyebileceğini kabul edenler nezdinde geçerlidir. Ebû Ali gibi, Allah'ın sebep vasıtasıyla fiil işleymesini mümkün görmeyenler nezdinde (Bk. O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 215.) zaten bu sorunun bir geçerliliği yoktur.

özetleyebiliriz: Yeniden yaratmayı zorunlu kılan sebep, hak edene hak ettiği şeyin verilmesi olduğuna göre, hak edecek bir şeyi olan kimsenin yeniden yaratılması vaciptir.⁵⁷ Varlığın hak ettiği şeyler ise en temelde iki tanedir: Sevap ve ivaz. Sevap taatleri işlemek ve masiyetlerden kaçınmak sûretiyle hak edilirken, ivaz çektiği acılar ve kederler neticesinde hak edilir. Bu yönüyle sevap (ve onun zıttı olan ikab) sadece mükellef olan canlılar hakkında geçerli olabilirken, ivaz mükellef olsun ya da olmasın (çocuklar ve hayvanlar gibi) tüm canlılar hakkında geçerlidir. Sevap ve ivaz arasındaki farklar nedeniyle, ivaz hak edene hem bu dünyada hem de ahirette verilirken, sevap sadece ahirette verilebilir.⁵⁸ Sevaba ulaşmanın yolu ancak ahiretten geçtiğine göre, sevabı hak eden kimsenin *i'âdesi* vaciptir. O halde sevabı hak eden kimsenin *i'âdesinin* vacip olduğu ve bu vücûbiyetin kaynağının da akıl olduğu hususunda genel bir Mutezilî kanaat olduğunu söyleyebiliriz.⁵⁹

Sevabı hak eden kimse hakkındaki bu düşünce, doğal olarak ivazı hak eden kimsenin yeniden yaratılması hususuna yansiyacaktır. Burada temel nokta, ivaz ile sevap arasındaki ayırımıdır. Belirttiğimiz üzere sevap dâimî bir şekilde hak edilirken, ivaz dâimî olmayıp sonludur. Dolayısıyla insanın hak ettiği ivazın bu dünyada kendisine verilmesi aklen mümkündür. O halde ivaz bu dünyada kişiye verilebileceğine göre, ivazı hak edenin yeniden yaratılması aklen vacip olmamaktadır.⁶⁰

Pek tabii burada dikkat edilmesi gereken husus, kişinin ölümünün de acısız ve kedersiz bir şekilde olması gerektiğidir. Zira kişinin ölümü kendisine acı ve keder verecek bir şekilde gerçekleştiğinde, bu acı ve kederin karşılığında da ivazı hak edecektir. Kâdî Abdülcebbar Allah'ın kişinin canını ona acı ve keder vermeksizin alabileceği, buna kâdir olduğunu söyler. Dolayısıyla bu şekilde ölen kişi zaten ivazı hak etmeyecektir.⁶¹ Bu sebeple

⁵⁷ *Mecmû'*, II, 310: 2–3. Pek tabii bu hakkın dünyada kendisine verilmemiş olması da gerekir. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 151: 20.

⁵⁸ Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 1–4. Sevap kişiye onu yüceltme (*ta'zîm*) amacıyla verilirken, ivazda böyle bir amaç yoktur. Öte yandan sevap sonsuzken, ivaz sonludur. Bk. O. Ş. Koloğlu, *a.g.e.*, 342–343. Özellikle bu son fark, sevabın ancak ahirette verilebilmesine imkân tanımaktadır. Çünkü sonsuz hayat sadece ahirettedir.

⁵⁹ Msl. bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 1–2.

⁶⁰ Bk. *Muğni*, XI, 465: 10–13.

⁶¹ Her ne kadar ölümün acısız ve kedersiz bir şekilde olabileceği kabul edilse bile, ölümün yine de ivazı gerektirecek bir durum olduğu iddia edilmiştir. Burada iddia şudur: Haya-

i'âdesi vacip değildir. Ancak kişi ölüm anında yahut öncesinde acı çekmişse, bunun karşılığında mutlaka ivaz alması gerekir. Bu ivazı ya Allah verecektir, ya da Allah zalimden alıp verecektir. İşte Behşemîler'e göre bu kişinin öldükten sonra yine bu dünyada (bir bütün olarak teklif müessesesi devam ederken) diriltilecek ivazın kendisine verilmesi, akabinde tekrar öldürülerek yok edilmesi aklen mümkündür. Dolayısıyla bu kişinin de *i'âdesi* aklen vacip değildir.⁶² Mamafih sem'î kişinin kabirde azap çektirilmesi veya kabirde cennetteki mekânının kendisine gösterilmesi dışında yaşatılmayacağına ortaya koymuştur. Yani sem'î açıdan kişinin bu dünyada diriltilecek ivazının kendisine verilmesi, akabinde tekrar öldürülerek yok edilmesi mümkün değildir. O halde ivazı hak eden kişinin tekrar yaratılması ancak sem'an vaciptir.⁶³

Ancak tüm bunlar ivazın kişiye bu dünyada verilmesi ihtimali bulunduğu anda geçerlidir. Şayet kişiye hak ettiği ivaz bu dünyada verilmemişse artık bu kişinin yeniden yaratılması aklen vacip hükmündedir.⁶⁴

İkabı hak eden kimsenin de, ister kâfir isterse fâsık olsun, tekrar yaratılması aklen vacip değildir. Çünkü ikab kişinin lehine değil, aleyhine olan bir haktır. Allah'ın bu ikabı düşürmesi ve affetmesinin hasen olduğu delille sabittir. Dolayısıyla Allah'ın bunları *i'âde* etmemesi ve affetmek sûretiyle tafaddülde bulunması mümkündür.⁶⁵ Fakat Allah ikabı hak edeni diriltece-

tın bizzat kendisi bir nimettir. Ölüm ise bu nimetin kişiden alınmasıdır. Hayatın varlığı nasıl ki kişinin bir takım faydalara ulaşmasını mümkün kılmaktadır, hayatın alınması da bu faydalara ulaşmasına engel olmaktadır. Ölüm, buna sebep olduğu için her hâlükârda ivazı gerektirir.

Kâdî Abdülcebâr bu iddiaya nimetin ancak belirli bir zaman müddeti içerisinde geçerli olduğu teziyle cevap verir. Allah kişiye hayat ile nimette bulunduğu anda, bunu belirli bir müddete tahsis etmesi imkânsız değildir. Nitekim emanetler konusunda bu durum aklen ve şer'an sabittir. Dolayısıyla bu nimet belirli bir vakitle sınırlı olduğunda, bu vaktin sonunda nimeti geri alması Allah üzerine bir yükümlülük gerektirmez. Tıpkı emanet verdiği şeyi geri isteyen kimsenin bunun karşılığında bir yükümlülük altına girmemesi gibi. Bk. *Muğnî*, XI, 465: 16–466: 1.

⁶² *Muğnî*, XI, 466: 3–6.

⁶³ Bk. *Muğnî*, XI, 466: 6–8; *Hulâsatü'n-Nazar = An Anonymous Imâmi-Mu'tazili Treatise (late 6th/12th or early 7th/13th century)* (nşr. S. Schmidtke & H. Ensârî), Tahran; Iranian Institute of Philosophy & Institute of Islamic Studies Free University of Berlin, 2006, 123: 17–18.

⁶⁴ Bk. *Muğnî*, XI, 466: 10–11. Kezâ bk. *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 9–12. Burada Allah'tan başkası üzerinde hakkı olan kimseden bahsedilmekte ve Allah'ın adaleti temin etmek amacıyla (*intisâf*) bu kimseyi *i'âde* etmesi gerektiği kaydedilmektedir.

⁶⁵ *Muğnî*, XI, 466: 14–16.

ğini haber vermiştir.⁶⁶ O halde ikabı hak edenin tekrar yaratılması da sem'an vacip olmaktadır.⁶⁷

Sistematikte tartışılan bir diğer grup ise hak ettiği hiçbir şey olmayan canlılardır. Bunların ne lehte (sevap, ivaz gibi) ne de aleyhte (ikab gibi) hak ettiği hiçbir şey yoktur. Kâdî Abdülcebbâr aklî açıdan bunların *i'âdesinin* vacip olmadığını söyler. Ona göre Allah bunları isterse yaratır, isterse yaratmaz.⁶⁸ Benzer bir tutum İbn Metteveyh'te de görülmektedir. Ona göre bunların *i'âdesi*, ilk yaratma gibidir. Nasıl ki Allah'ın bu varlıkları sırf faydaya ulaşmaları sebebiyle ilk defa yaratması hasendir, benzer şekilde yeniden yaratması da hasen olur.⁶⁹ Yani yeniden yaratılmaları "vücûb" kapsamında olmayıp Allah'ın iradesine kalmıştır.

Ancak burada bir başka problem ortaya çıkmaktadır. Hak ettiği hiçbir şey olmayan varlık kimdir? Ya da nedir? Genel Mutezilî kanaate göre insanın teklife muhatap olması hasebiyle hiçbir sevap ya da ikab hak etmemesi mümkün olmayıp, böyle bir şey icmâya aykırıdır. Mükellef mutlaka sevap ya da ikabı hak edecektir.⁷⁰ Bir diğer seçenek ise mükellefin hak ettiği sevap ve ikabların birbirine eşit olması ve "*ihbât ve tekfir*" anlayışı gereği birbirlerini düşürerek ortada hiçbir şeyin kalmamasıdır. Ancak Mutezilîler genel itibarıyla böyle bir şeyin de asla mümkün olamayacağı kanaatindedirler.⁷¹ O halde bu kapsamdaki varlıklar mükellef değildiler. Nitekim Kâdî Abdülcebbâr hak ettiği hiçbir şey olmayan varlıkların *i'âdesinin* Allah'ın tercihinde olduğunu belirttikten sonra, Allah'ın bunların bir kısmını cennette cennet ehlinin lezzet duyacakları şeyler olarak, bir kısmını ise cehen-

⁶⁶ *Muğnî*, XI, 466: 20.

⁶⁷ Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 1; *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 12-14. Şerif el-Murtazâ bu bağlamda, halis Mutezilîler'in düşüncesinden ayrılarak, ikab ehlini ikiye ayırır: Dâimî bir ikabı hak edenler ve hak ettiği ikab olmakla beraber taatleri de olan ve bu sebeple sevabı da hak edenler. Ona göre dâimî ikabı hak edenlerin *i'âdesi* yukarıdaki sebepten ötürü sem'an vaciptir. Buna mukabil ikabın yanında sevabı da hak eden kişinin *i'âdesi* ise aklen vaciptir. Çünkü kendisine hak ettiği sevabın ulaştırılması gerekir. Bu kişi hakkında sevabı hak edenler hakkındaki hüküm dikkate alınmalıdır. Bu kişi diriltildiğinde ya kendisine hak ettiği ikab verilir ve akabinde dâimî sevaba nakledilir, ya da ikabı affedilir ve doğrudan sevaba nakledilir. Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 8-12.

⁶⁸ *Muğnî*, XI, 466: 18-19.

⁶⁹ *Mecmû'*, II, 311: 3-5.

⁷⁰ Bk. Mânkdim Şeşdiv, *Ta'lik 'alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse*, (*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adıyla Kâdî Abdülcebbâr'a izafetle nşr. A. Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1965, 625: 15-16.

⁷¹ Bk. Mânkdim Şeşdiv, *a.g.e.*, 623: 17-624: 11.

nemde cehennem ehlinin cezası olarak yaratacağı yönünde haber varit olduğunu söyler ve bu bağlamda “Koyunlar cennet hayvanlarıdır/binekleridir” hadisini delil getirir.⁷² Buna göre o, bunların *i'âdesi* hakkındaki kararı sem'a havale etmesi yanında, bunların hayvanlar olduğuna da açıkça işaret etmektedir.

Öte yandan İbn Metteveyh ise bu kapsamdaki varlıkların yeniden yaratılması hakkında Kâdî ile aynı düşünse de bunların kimliği hakkında, belki de gerek duymadığından, bir işaretle bulunmaz. Ancak problem şurada doğmaktadır: İbn Metteveyh hayvanların *i'âdesini* ayrıca ele alır. Ona göre bütün hayvanların *i'âde* olunacağını sem' vacip kıldığı gibi, bu konuda icmâ da vardır.⁷³ Dolayısıyla onun nezdinde hayvanların *i'âdesi*, hak edecek hiçbir şeyi olmayan varlıkların *i'âdesinden* farklıdır. Diğer bir deyişle Kâdî Abdülcebâr'ın nezdinde hak ettiği hiçbir şey olmayan varlıklar hayvanlar iken, İbn Metteveyh'in nezdinde bunlar ayrı varlıklardır. Dolayısıyla İbn Metteveyh ya mükellef olan insanın sevap ve ikablarının eşit olması⁷⁴ yahut başka bir nedenden dolayı hak edecek hiçbir şeyi olmayacağını kabul etmekte ya da açıkça belirtmese de bunların çocuklar olduğunu düşünmektedir.

Çocukların ve delilerin *i'âdesini* sem' vacip kılmaktadır. Aklen bunların *i'âdesi* vacip değildir.⁷⁵

⁷² Bk. *Muğni*, XI, 467: 1–3.

⁷³ *Mecmû*, II, 311: 18–21. İbn Metteveyh sem'î delil olarak “Yeryüzünde yürüyen hayvanlar ve (gökyüzünde) iki kanadıyla uçan kuşlardan ne varsa hepsi ancak sizin gibi topluluklardır. Biz o kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık. Nihayet (hepsi) toplanıp Rablerinin huzuruna getirilecekler” (En'âm 6/38) ve “Vahşi hayvanlar toplanıp bir araya getirildiğinde” (Tekvîr 81/5) ayetlerini zikreder. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 35–36. Benzer bir bakış açısı burada da yansıtılmaktadır.

⁷⁴ Nitekim Mutezile içerisinde nâdir de olsa Zemahşerî gibi mükellefin sevap ve ikabının eşit olacağını söyleyenler vardır. Bk. Zemahşerî, *el-Minhâc fi Usûli'd-Dîn*, (A *Mu'tazilite Creed of az-Zamahşari* (d. 538/1144); *al-Minhâg fi Usûl ad-Dîn* başlığıyla nşr. ve İng. trc. S. Schmidtke), Stuttgart; Franz Steiner, 1997, 74: 8–9.

⁷⁵ Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 13–14. Kezâ bk. *Muğni*, XI, 467: 4; “Çocuklara gelince, bunların cennette *i'âde* olunacakları sem' ile sabit olmuştur”.

Çocukların *i'âdesi* konusunda en fazla bilgi veren müelliflerden biri de *Hulâsatü'n-Nazar* müellifidir. O çocuklarla ilgili düşünülebilecek her türlü kategoriye göz önünde bulundurarak yargılarda bulunur. Burada esas nokta çocukların mümin ya da kafir çocukları olup olmadığıdır. Pek tabii çocuğun, ister mümin isterse kafir çocuğu olsun, ivaz alacağı varsa ve bu ivaz kendisine dünyada verilmişse onun *i'âdesi* aklen vaciptir. Hak ettiği bir ivaz olmayan çocukların tamamının *i'âdesinde* karar sem'e aittir. Bunlar şayet mümin çocukları ise kendilerine yönelik bir tafaddül, ebeveynlerine de ikram ol-

O halde genel Mutezilî kanaatin, mükellef olsun ya da olmasın tüm canlıların *i'âdesinin* vacip olduğu yönünde şekillendiğini söyleyebiliriz. Bu canlılar içinde lehine hak ettiği şeyler bulunanların, şayet bu hak ettikleri şeylerin kendilerine dünyada verilme imkânı yoksa, vücûbiyetinin kaynağı akıldır. Bunun dışındakilerin vücûbiyetini ise sem' belirlemektedir.⁷⁶ Dolayısıyla her hangi bir istisna yapmaksızın itaatkâr ile isyankârın arasının ayrılması için mükelleflerin (ister sevabı isterse ikabı hak etsin) yaratılmasının aklen vacip olduğu şeklinde Mutezile'ye atfedilen genel görüşlerin,⁷⁷ özellikle son dönem Mutezile sistematüğinde karşılığı yoktur.

IV. Yeniden Yaratmadaki Temel Unsur

Yeniden yaratılan canlının yeniden yaratılmasında hangi unsur temel alınacaktır? Yani, canlıyı tekrar yaratırken onun daha önce taşıdığı hangi unsur temel alındığında biz onun daha önce olan varlık olduğunu söyleyebiliriz? Dolayısıyla konu yeniden yaratılanın şekliyle alâkalıdır. Mutezile sistematüğinde de yeniden yaratma konusunda en yoğun tartışmaların yaşandığı husus budur. İslâm Düşüncesi'nde (ve hatta Batı Düşüncesi'nde) bu konu etrafında üç temel anlayış gelişmiştir: i) Aynı bedenle diriliş, ii) Aslı parçaya bağlı diriliş, iii) Benzer bedenle diriliş.⁷⁸ Doğal olarak Mutezile sistematüğünde ortaya atılan görüşler de genel itibarıyla bu üçlü tasnifle ör-

mak üzere cennette yaratılırlar. Nitekim "İman eden ve soylarından gelenlerde, imanda kendilerine tâbi olanlar (var ya)! İşte biz, onların nesillerini de kendilerine kattık" (Tûr 52/21) ayeti ve bir takım hadisler buna işaret etmektedir. Şayet bunlar kafir çocukları ise, bunların babalarıyla birlikte cehennemde yaratılmayacakları kesindir, çünkü bunu hak etmemişlerdir. Ancak sem'de bunların kendilerine bir tafaddül olarak cennette yaratılacaklarına dair bir veri de yoktur. Dolayısıyla bunların *i'âdesi* gerekmez. Dolayısıyla bu kategoridekiler *i'âdelerinin* ne aklen ne de sem'an gerekmemesi nedeniyle diğer tüm canlılardan farklı bir gruptur. Tartışılan bir başka grup ise babası kafir iken ölen, fakat kendisinin ölümünden sonraki bir zaman içerisinde babası mümin olan çocuklardır. *Hulâsatü'n-Nazar* müellifi bunların cennette yaratılacağı kanaatindedir. Çünkü şayet bunlar babalarının mümin oldukları döneme kadar yaşasalardı, babalarına tâbi olacaktı. Bk. *Hulâsatü'n-Nazar*, 123: 18–124: 10.

⁷⁶ Bu yönüyle Mutezilîler, bütün olarak *i'âdeyi* aklen câiz görüp vücûbiyetin kaynağını sem'e atfeden özellikle Eşarîler'den ayrılırlar. Bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 237: 5.

⁷⁷ Msl. bk. Abdülkâhir el-Bağdâdî, *a.g.e.*, 237: 6–7.

⁷⁸ Bu anlayışlar hakkında detaylı bilgi ve üzerindeki tartışmalar için bk. T. Koç, *a.g.e.*, 167–205. Ayrıca bu eserde "Gölge Varlık" şeklinde dördüncü bir anlayış da zikredilir (205–212), ancak Kelâm sistematüğünde bunun karşılığı olmadığı için burada zikretmiyorum; E. Yar, *Ruh-Beden İlişkisi Açısından İnsanın Bütünlüğü Sorunu*, Ankara; Ankara Okulu Yayınları, 2000, 176–184.

tüşmektedir. Biz bu görüşleri üç temel kavram etrafında toplayabiliriz: i) Cüzler; Canlıyı oluşturan cüzler *i'âde* edilmelidir, ii) Telif; Canlının dış görünümünü esas alınmalıdır,⁷⁹ iii) Hayat; Canlının taşıdığı hayat temel alınmalıdır.⁸⁰ Atomcu düşüncenin anahtar kavramlarını (cevher ve araz) temel alırsak bu üç temel görüşü aslında iki ana mecraya dökebiliriz. Yeniden yaratmada cevherleri temel alan görüş ve arazları temel alan görüş. “Cüz” kavramı cevherleri merkeze alırken, “telif” ve “hayat” kavramları, araz olmaları hasebiyle, arazları merkeze almaktadır.

Mutezile içerisinde baskın görüşün, özellikle son dönem temel alındığında, canlıyı oluşturan cüzlerin temel alınması yönünde olduğunu söyleyebiliriz. Ancak bu cüzler, kişinin canlı olmasını sağlayacak kadar olanlarıdır. Özellikle Kâdî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh gibi son dönem Mutezilileri tarafından benimsenen bu görüşe göre kişinin canlı olmasına yetecek miktardaki cüzleri yeniden yaratılmalıdır.⁸¹ Bu yönüyle yeniden yaratma, kişinin yaşamaya devam etmesine (*tebkiye*) benzer. Kişinin yaşamaya devam etmesinde, sözgelimi bir takım uzuvlarının bulunmamasının nasıl bir etkisi yoksa, benzer şekilde yeniden yaratılmasında da bunların bir

⁷⁹ İbn Metteveyh'in isim vermeksizin zikrettiği bir takım görüşleri de bu kapsamda kabul edebiliriz. Onun verdiği bilgilere göre bazıları kişinin itaatkâr yahut isyankâr olduğu şekil (*hey'et*) üzere *i'âde* edilmesi gerektiğini söylemiştir. Dolayısıyla kişi, akibetine göre itaatkâr ya da isyankâr olarak haşrolunacaksa, onun yaşarken itaatkâr ya da isyankâr olduğu durumdaki şekli temel alınmalıdır. Bazıları ise kişinin ölüm anını temel almış ve ölüm anındaki şekli neyse *i'âdenin* de o şekilde olması gerektiğini söylemiştir. Bk. *Mecmû'*, II, 312: 12–15. Kâdî Abdülcebbâr bu son görüşü Ebû Ali el-Cübbâ'ye atfeder. Onun aktarımına göre Ebû Ali bu görüşünü *Kitâbü'l-İnsân* adlı eserinde zikretmiştir. Fakat Kâdî, Ebû Ali'nin bunu söylemekle birlikte *i'âde* konusunda bunu vacip kılmadığını, muhtemelen hikmet açısından bunun zorunlu olduğunu söylediğini kaydeder. Yine de “son derece hatalı” olarak vasıflandırdığı bu görüşün Ebû Ali'ye nispet edilmesinin zorlama olacağı imasında bulunur. Çünkü bunun akabinde Ebû Hâşim'in bu görüş hakkındaki “Muhtemelen bu görüş kâtabın hatasıdır” ifadesini ekler. Bk. *Muğni*, XI, 478: 5–10.

⁸⁰ Müteakip satırlarda da görüleceği üzere özellikle ikinci ve üçüncü görüşü ileri sürenlerin, yeniden yaratmada sadece bu unsurları mı temel aldığı, yoksa cüzlerin yanına bunları da mı eklediği tartışma konusudur ve zaman zaman her iki ihtimali de gündeme getiren rivâyetler bulunmaktadır. İbn Metteveyh'in bir yerdeki değerlendirmesi sadece telifi ya da sadece hayatı kabul edenlerin olmadığı yönündedir. Ona göre telifi ya da hayatı kabul edenler, cüzlerin yaratılması gerektiğini kabul ettikten sonra, bunun ötesindeki bir unsurun belirlenip belirlenmemesinde, belirlenecekse bunun ne olacağı hususunda ihtilaf etmişlerdir. Bk. *Mecmû'*, II, 316: 8–10.

⁸¹ Bk. *Muğni*, XI, 467: 11–14; *Mecmû'*, II, 312: 3–4. Kezâ bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 15–16.

geçerliliği yoktur. Dolayısıyla kişinin yaşamı boyunca taşıdığı tüm cüzler değil, onun canlı kalmasını sağlayacak cüzler temel alınmalıdır. Nitekim bizler, itaatkâr bir kimsenin bir başkasından ayrılmasında şişmanlığının ya da zayıflığının yahut bir takım uzuvlarının bulunmamasının bir etkisinin olmadığını biliriz. O kişi hayatının belli bir döneminde zayıf belli bir döneminde ise şişman olsa da yahut belli dönemine kadar taşıdığı uzuv belli bir dönemden sonra bulunmasa bile onun aynı itaatkâr kimse olduğunu biliriz.⁸² Bu yönüyle hâlihazırda bir kimsenin, daha önceden olduğu kişi olduğunu bilmemize imkân sağlayan cüzler, aynı zamanda onun canlı kalmasını sağlayan cüzlerdir. İşte yeniden yaratmada kişinin canlı olmasının sağlayan bu cüzler temel alınmalıdır. Bunların ötesindeki miktarın yeniden yaratma açısından bir önemi olmayıp, yeniden yaratılması vacip değildir.⁸³

Cüzleri temel alan bu görüşün karşısında yer alan görüşlerden biri ise telifi⁸⁴ temel alan görüştür. Ancak telifi temel alanlar da temelde ikiye ayrılmaktadırlar: i) Yeniden yaratmada sadece telif dikkate alınır, ii) Yeniden yaratmada kişinin yaşarken canlılığını sağlayacak cüzlerinin yanında, sahip olduğu telif de dikkate alınır.⁸⁵ Dolayısıyla bu ikinci görüş, yeniden yaratmada iki unsura eşit derecede yer vermektedir.

Konuyu özellikle Behşemî kaynaklar temelinde ele aldığımızda, Mutezile içerisinde gerçekten de sadece telifi temel alanların olup olmadığı yönünde şüpheye düşülebilir. Nitekim İbn Metteveyh yeniden yaratmada telifi yahut hayatı temel alanların bu ihtilaflarının, cüzlerin yaratılması gerek-

⁸² Bk. *Mecmû'*, II, 312: 7–9.

⁸³ *Mecmû'*, II, 312: 10–11. İbn Metteveyh bunları zâit unsurlar olarak görür. Bunların tekrar yaratılması cevâz hükmündedir. Ona göre Allah bu zâit unsurları isterse tekrar yaratır, isterse tekrar yaratmaz. Bunların tekrar yaratılmasıyla Allah sevaba nâil olmuş kimseye nimet ihسان etmiş olabilir. Hatta bunları yaratmayarak da nimette bulunmuş olabilir. Nitekim “Cennet ehli sakalsız/bıyiksız (kılsız), çıplaktır (*ehlül'l-cenne'ti cürdün mürdün*)” hadisi buna işaret etmektedir. Zaten saç vb. kılların kişinin canlı oluşunda da bir etkisi yoktur. Cennet ehlinin en kâmil ve en güzel bir şekilde *i'âde* olunacağı yönünde de haberler vârit olmuştur. Kezâ cehennem ehlinin ise insan tabiatının tiksineceği çok çirkin bir şekilde *i'âde* edileceği yönünde de haber vârit olmuştur. Bk. *Mecmû'*, II, 314: 9–13. Tüm bunlar kişiyi daha güzel veya daha çirkin hale getirmenin, canlılığı sağlayan asgarî cüzlerin ötesindeki cüzlerin *i'âdesi*yle olacağına işaret etmektedir.

⁸⁴ Kaynaklarda bu husus zaman zaman “şekil”, “sûret”, “bünye”, “biçim (*tahtit*)” kavramlarıyla da ifade edilmektedir. Bunlarla kastedilen şey kişinin vücut yapısıdır ve bu da doğal olarak “telif”e işaret etmektedir.

⁸⁵ Zaten yukarıda İbn Metteveyh'ten yaptığımız alıntıyı temel alırsak (Bk. bk. dp. 80) sistematikte sadece bu görüş bulunmaktadır.

tiğini kabul etmelerinden sonraya matuf olduğunu söyler. Yani ona göre Mutezile içerisinde aslında herkes cüzlerin tekrar yaratılması gerektiğini kabul etmektedir. İhtilaf, bu cüzlere ilâveten başka unsurların da gerekip gerekmediği, şayet gerekiyorsa hangi unsur olduğu yönündedir.⁸⁶ Sadece telifin dikkate alındığına işaret eden bir rivâyet İbnü'l-Melâhimî'de görülmektedir. Onun verdiği bilgilere göre Ebû Hâşim, cüzlerin *i'âdesini* gerekli görmeyip sadece bünye ve şeklin *i'âdesinin* vacip olduğunu söylemiştir.⁸⁷ Böylelikle İbnü'l-Melâhimî sadece telifin temel alındığı görüşü Ebû Hâşim'e atfetmektedir. Mamafih son derece şüpheli olan bu rivâyetin dışında Mutezile içerisinde sadece telifi temel alan öne çıkan bir şahsiyetin olmadığı da söylenmelidir.⁸⁸

Öte yandan Behşemî kaynakların hiçbiri Ebû Hâşim'e İbnü'l-Melâhimî'nin atfettiği görüşü atfetmez. Bununla birlikte Behşemî kaynaklarda Ebû Hâşim'in görüşü hakkında değişik rivâyetler bulunduğu da belirtilmelidir. Buna göre Ebû Hâşim bazen yeniden yaratmada sadece kişinin canlı olmasına yetecek unsurun gerektiğini söylerken,⁸⁹ bazen bunun yanında telifin de *i'âde* edilmesi gerektiğini söylemiştir.⁹⁰ Kezâ İbn Metteveyh bir diğer eserinde ise kişinin canlı olmasına yetecek unsurları (=cüzleri) ye-

⁸⁶ Bk. *Mecmû'*, II, 316: 8–10. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 40-77/39a: 1. Müellif burada Kâdî Abdülcebâr'ın da *el-Hilâf beyne's-Şeyhayn* adlı eserinde benzer bir yargıyı dile getirdiğini kaydeder.

⁸⁷ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 3–4. Hatta İbnü'l-Melâhimî bu rivâyetini Kâdî Abdülcebâr'a dayandırır.

⁸⁸ Bu bağlamda akla gelen ilk ismin Ebû Ali el-Cübbâî olduğu söylenmelidir. Nitekim kaynaklarda Ebû Ali'ye, kesilen elin de yeniden yaratılması gerektiği gibi, telife şiddetle vurgu yaptığını gösteren rivâyetler bulunmaktadır. Ancak Ebû Ali'nin telife son derece vurgu yapması cüzleri göz ardı ettiği anlamına gelmez. Aksine cüzlerin yanında telifin de bulunması gerektiği şeklinde anlaşılması daha makuldür. Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 3–6; *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 36–37. Bu yönüyle Ebû Ali'yi ikinci görüşün temsilcilerinden biri olarak düşünebiliriz.

Öte yandan yukarıda Ebû Ali'nin hem Allah'ın hem de insanın güç yetirebileceği bâkî arazların *i'âdesini* mümkün görmediğini, hatta Negrânî'nin buna örnek olarak telif arazını getirdiğini söylemiştik. Dolayısıyla akla Ebû Ali'nin telif arazının *i'âdesini* mümkün görmezken, bu aşamada yeniden yaratmada telifi öne çıkarmasının bir çelişki olduğu gelebilir. Öyle görünüyor ki Ebû Ali, canlılığın yaşarken taşıdığı daha önce var olan telif arazının aynısının *i'âdesini* kabul etmemektedir. Canlı yeniden yaratıldığında ilk telifine benzer yeni bir telif arazi yaratılması gerekmektedir.

⁸⁹ Yukarıda da aktardığımız üzere “kişinin canlı olmasına yetecek unsur” Behşemî terminolojide onun cüzlerini ifade etmektedir.

⁹⁰ İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 6–8; *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 38. Ancak burada Ebû Hâşim'in telifin de *i'âde* edilmesi gerektiği fikrinden daha sonra döndüğü de kaydedilir.

terli görenlerin kendi aralarında ihtilaf ettiğini, bir kısmının söz konusu unsur yanında kişiyi bir başkasından ayıran telifin, ona özgü biçimin (*tahtîtt*) de yeniden yaratılması gerektiğini söylediklerini kaydeder ve bu görüşün Ebû Hâşim'den aktarıldığını söyler.⁹¹ Bu yönüyle Ebû Hâşim'e üç farklı görüş atfedilmektedir. i) Yeniden yaratmada sadece telif esas alınmalıdır, ii) Sadece cüzler temel alınmalıdır, iii) Cüzlerle birlikte telif esas alınmalıdır.⁹² Fakat yine de Behşemî kaynaklarda Ebû Hâşim'e sadece telifin temel alınması gerektiği şeklinde bir görüşün atfedilmediği, aksine rivâyetlerin genelinin cüzlerle birlikte telifin de *i'âde* edilmesi yönünde olduğu not edilmelidir.

Ebû Hâşim hakkındaki bu çelişkili rivâyetleri bir tarafa bırakırsak cüzlerle birlikte telifin de tekrar yaratılması gerektiğini net bir şekilde kabul edenlerin Hüseyinler olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim İbnü'l-Melâhimî "Bize göre (=Hüseyniyye) vacip olan cüzlerini ve şekillerini *i'âde* etmektir" diyerek ekolünün görüşünü belirgin bir şekilde ortaya koyar.⁹³ Çünkü şekil sadece kişiyi diğerlerinden ayıran sebeptir (*cihet*). Ayrılan ise bizzat kişinin kendisidir. O halde kişiyi oluşturan unsurlar da dikkate alınmalıdır. Kişiyi oluşturan unsurlar da cüzler olduğuna göre, doğal olarak cüzler, şeklin temeli olmaktadır. O halde kişinin ancak kendi cüzleriyle ve şekliyle *i'âde* edilmesi gerekir.⁹⁴

Bu yönüyle sadece telifi temel alanlar ya da cüzlerle birlikte telifin de *i'âdesini* şart koşanlar, canlılar arasında ayırımın ya ancak kişinin görünümü sayesinde yapılabileceği ya da böyle bir ayırımın yapılabilmesinde görünümün de gerekli olduğu fikrine dayanmış olmaktadır.⁹⁵

⁹¹ *Mecmû'*, II, 312: 19–20.

⁹² Hatta bir dördüncü görüş bile atfedilmektedir. Bu ise hayatı temel alan görüştür. Kaynağı Ebû Abdullah el-Basrî olan bu görüşe göre, Ebû Hâşim telifin *i'âdesininin* gerektiği düşüncesinden dönmüş ve hayatın *i'âde* edilmesi gerektiği fikrine kâil olmuştur. Buna göre kişinin yaşarken taşıdığı sayesinde canlılık vasfı taşıdığı hayatın bizzat aynı tekrar yaratılmalıdır. Ancak bu hayat yeniden yaratıldığında kişi daha önceden olduğu kişi olur. Dolayısıyla telifinde değişiklikler olabilir. Bk. *Mecmû'* II, 312: 20–313: 2. Kezâ bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, 245: 8–9.

⁹³ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 6–7.

⁹⁴ Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 13–17.

⁹⁵ Zaten İbnü'l-Melâhimî'nin Ebû Hâşim'e atfettiği ifadeler bu düşüncüyü doğrulamaktadır: "Vacip olan itaatkâr Zeyd'e sevabın ulaştırılmasıdır. Bu Zeyd başkalarından bünyesi ve şekliyle ayrılır. Dolayısıyla *i'âdesi* vacip olanlar budur". Bk. İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 453: 8–9. Kezâ bk. Muhakkık el-Hillî, *a.g.e.*, 137: 4–5; "... Zira mükellef, başkasından ne

Sistematikte tartışılan üçüncü görüş ise hayatı temel alan görüştür. Buna göre kişinin tekrar yaratılmasında daha önce taşıdığı hayat dikkate alınmalı ve bizzat bu hayatın aynısı *i'âde* edilmelidir. Nitekim yukarıda İbn Metteveyh'e dayanarak Ebû Abdullah el-Basrî'nin böyle bir görüşü Ebû Hâşim'e attettiğini belirtmiştik. İşte bu görüş aynı zamanda Ebû Abdullah el-Basrî'nin de ilk görüşüdür.⁹⁶ Yani bizzat canlıyken taşıdığı hayat *i'âde* edilmelidir. Fakat İbn Metteveyh, Ebû Abdullah el-Basrî'nin bu görüşünden döndüğünü bizzat aynı hayatın tekrar yaratılmasının gerekmediğini, sadece o kişiye ait olacak bir hayatın yaratılması gerektiğini söylediğini kaydeder.⁹⁷ Yani Ebû Abdullah el-Basrî'nin görüşü şu veya bu şekilde hayat kavramı etrafında şekillenmiştir.⁹⁸ Yeniden yaratmada "hayat" kavramını temel alanların bu düşünceye ulaşmalarında, aşağıda da görüleceği üzere,

cevher ne de cisim olmakla ayrılır, çünkü başkaları da bunda müşterektir. Bilakis ona özgü arazlarıyla ayrılır. . .”

⁹⁶ *Mecmû'*, II, 313: 2.

⁹⁷ Bk. *Mecmû'*, II, 313: 2–3. Kezâ bk. *Şerhu't-Tezkire*, 76/38b: 39–40. Ebû Abdullah'ın kişinin taşıdığı hayatın yaratılması gerektiği düşüncesini bırakıp, sadece ona ait olacak bir hayatın yaratılması gerektiği görüşünü kabul etmesinin nedeni merak konusudur. Zira yeniden yaratılan kişinin, daha önce yaşayan aynı kişi olması, yeniden yaratmada daha önce ona ait bir özelliğin dikkate alınmasını gerektirir. Bu bağlamda kişinin taşıdığı hayatın temel alınması teorik olarak buna yeterlidir. Zaten hayat arazının bâki olması, diğer bâki arazlarda olduğu gibi *i'âdesini* mümkün kılmaktadır. Dahası, "sadece o kişiye ait olan hayat" kavramıyla tam olarak neyi kastettiği de kapalıdır. Maalesef kaynaklar Ebû Abdullah'ın bu görüşünden yeteri kadar bahsetmediği için bu nokta kapalı kalmaktadır. Muhtemelen Ebû Abdullah burada hayat arazının taşıdığı özellikten hareket etmektedir. Buna göre hayat arazi bütün bir bünyeyi kuşatır. Yani mahalli bütün bedendir (*cümle*). Bk. J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, Leiden; E. J. Brill, 1976, 172. İmdi bünye cüzlerden oluştuğuna göre, hayat arazının *i'âdesi* bu cüzlerin *i'âdesi*yle mümkün olacaktır. Çünkü hayat arazi bu mahalle mahsustur ve araz ancak mahallinin *i'âdesi*yle *i'âde* edilebilir. Oysa Ebû Abdullah'a göre canlının taşıdığı cüzlerde değişiklik olabilir ve bu sebeple yeniden yaratmada bunlar temel alınmamalıdır. Cüzler yeniden yaratılamayacağına göre doğal olarak bu cüzleri mahal tutan araz olan hayat da yeniden yaratılamayacaktır. O halde kişinin bizzat taşıdığı hayat değil, ona ait olan yeni bir hayat yaratılacaktır. Pek tabii yaratılan bu hayat başka bir kişinin taşıdığı hayat da olmayacaktır. Çünkü bu durumda söz gelimi Zeyd, Amr'a ait bir hayatla yaratıldığında artık Zeyd Amr olacaktır.

⁹⁸ Mamafih Ebû Abdullah'ın hayatın yanında kişinin taşıdığı asıl cüzlerin de yeniden yaratılması gerektiğini söylediğini gösteren açık bir rivâyet yoktur. Muhtemelen İbn Metteveyh'ın yukarıda söylediğine benzer şekilde (Bk. bk. dp. 80) cüzlerin yanında hayatın da *i'âde* edilmesinin gerektiğini söyleyenler vardır. Fakat Ebû Abdullah'tan aktarılan rivâyetler onun bu kapsamda olmadığını göstermektedir.

telifte ve kişiyi oluşturan cüzlerde değişikliğin olabileceğini câiz görmelerinin etkili olduğunu söyleyebiliriz.⁹⁹

Mutezîlî kaynaklarda konu hakkındaki tartışma daha çok ilk iki görüş arasında cereyan etmiştir. Üçüncü görüş ise, zaten Ebû Abdullah el-Basrî dışında kayda değer bir kabul edeni olmadığından, tartışma alanına pek çekilmemiştir.

Behşemîler telifi esasa alan görüşü, öyle görünüyor ki taşıdığı bir takım zorluklar nedeniyle kabul etmemişlerdir. Bunların başında kişinin telifinin sürekli değişmesi gelmektedir. Nitekim insanın yaşamı boyunca dış şekli değişmektedir. Dolayısıyla yeniden yaratmada hangi evresinin temel alınacağı belirsiz kalmaktadır. Nitekim İbn Metteveyh'ten yukarıda aktardığımız rivâyet,¹⁰⁰ telif taraftarları arasında da bu yönde bir ihtilaf olduğunu ortaya koymaktadır. Hatta sistematikte çok tartışılan bir örnek bu zorluğu net bir şekilde ortaya koyar: Elin kesilmesi. İsyankâr iken eli kesilen bir kimse, daha sonra itaatkâr olarak öldüğünde, yeniden yaratılırken bu kesilen eli de tekrar yaratılacak mıdır?

Ayrıca onların değişmeyen/kalıcı olan unsurların peşinde olduğunu da söylemeliyiz. Nitekim bir insanın telifinin değişmesine ve sürekli yenilenmesine karşın hâlâ aynı insan, daha önceki ilk canlı olduğunu söylemekteyiz.¹⁰¹ O halde bir kişiyi hâlâ aynı kişi olarak kabul etmemizin nedeni telifin ötesinde bir şeydir. Telif değiştiğine göre doğal olarak bu neden teliften farklı olarak değişmeyen bir şey olmalıdır. Benzer şekilde canlının taşıdığı hayatın bâkî olmadığını bilakis anbean yenildiğini varsaydığımızda bile,¹⁰² bu durum onu ilk canlı olarak bilmemizi zedelemez.¹⁰³ Yani hayat değişse bile, o kişi hâlâ aynı canlıdır ve bizler de onun aynı kişi olduğunu biliriz. İşte bu durum ancak her durumda canlıda var olan cüzlere işaret et-

⁹⁹ Şerîf el-Murtazâ onların bu düşüncesini çok genel bir şekilde ifade etmektedir: “*Î‘âde* konusunda ‘hayat’ı kabul eden ve eşyanın bir başka şeye dönüşebileceğini söyleyenin görüşü yanlıştır”. Bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 153: 8–9.

¹⁰⁰ Bk. yk. dp. 79.

¹⁰¹ Bk. *Mecmû‘*, II, 313: 4–5.

¹⁰² Burada kurgusal bir iddia ileri sürülmektedir. Aslında Mutezîlî düşüncede “hayat” bâkî bir arazdır. Bir mahalde yaratıldığında artık o mahalde, zıttı yaratılınca kadar kalır. Doğal olarak anbean o mahalde yaratılmasına gerek yoktur. Ancak burada hayatın bâkî olmadığı varsayılmakta ve bundan hareketle canlının taşıdığı hayatın sürekli yenildiği ve doğal olarak değiştiği tasavvur edilmektedir.

¹⁰³ Bk. *Mecmû‘*, II, 313: 6–7. Kezâ bk. *Muğni‘*, XI, 469: 10–13.

mektedir. Canlının aynı canlı olduğunu kabul etmek, ancak cüzleri temel almakla mümkün olacaktır.¹⁰⁴ İbn Metteveyh'in deyimiyle "Canlı her hâlû-kârda [kendisinde var olan] bu cüzlerden oluşan bütündür (*el-hayyⁱⁱ 'alâ küllî hâlⁱⁿ hüve'l-cümletü'l-mebniyyeⁱⁱⁱ min tilke'l-eczâ*'), kendisini mahal tutan arazlar değildir".¹⁰⁵ Dolayısıyla onların nezdinde arazların değişkenliği ve geçiciliği, yeniden yaratmada esas unsurlar olarak kabul edilmesine engel olmaktadır. O halde en makul çözüm, cüzleri kabul etmektir.¹⁰⁶

Peki, kişinin canlı olmasını sağlayan bu cüzler nelerdir? İbn Metteveyh insanın bu cüzlerin neler olduğunu detaylı olarak bilmesinin mümkün olmadığını ve bu hususta yapılacak olan bir konuşmanın ancak genel (*'alâ'l-cümle*) olabileceğini söyler.¹⁰⁷ Mamafih bu genel yargıya rağmen konu hakkında yine de bir şeyler söylenebilir. Nitekim yukarıda aktarılan canlı (*hayy*) tanımı bir nebze de olsa bu konuda imkân tanımaktadır. Tanımda canlının cüzlerden oluşan (*mebnî*) bir varlık olduğu ifade edilmekteydi. Bu da karşımıza "bünye" kavramını çıkartır. Buna göre kişinin canlı olmasını sağlayan cüzler aynı zamanda onun bünyesini oluşturmaktadır. O halde bünye canlı olmanın şartıdır. Bünye ortadan kalktığında canlılık da yok olacaktır. Sözelimi kişi, başının yahut gövdesinin yarısı vb. şeyin ortadan kalkmasıyla canlı olmaktan çıkar.¹⁰⁸ Çünkü başın yahut gövdenin yarısının yok olması bünyenin ortadan kalkması demektir. Öyleyse bünmeyi oluşturan cüzler, canlılığı oluşturan cüzlerdir. Kısaca yokluğu halinde cansız hale geleceğimiz şey bünyedendir. Yokluğu canlılığımızı etkilemeyen şey ise bünyeden değildir. Böylelikle Behşemîler nezdinde cüzler ile bünye arasında ayrılmaz bir ilişki kurulmuş olmaktadır.

Öte yandan Behşemîler'in bünye kavramını ileri sürmelerinin ve bu bağlamda verdikleri örneklerin, onları "telif" in de yaratmada dikkate alınması düşüncesine yaklaştırdığı düşünülebilir. Ancak bünye ile telif

¹⁰⁴ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 469: 19–470: 1.

¹⁰⁵ *Mecmû'*, II, 313: 13–14. Zaten bu tanım niçin Behşemîler'in hayatı temel almadıklarını da ortaya koyar. Hayat onların anlayışına göre olsa olsa canlının sadece bir yönünü ifade eder. Oysa canlı olmak bütünü ifade eder. Nitekim Şerif el-Murtazâ'nın hayatın temel alındığı görüşü reddederken kullandığı delil de bu kanaati ortaya koyar: ". . . Çünkü sevap ya da ikaba müstahak olan hayat değil, canlıdır (*hayy*), canlının canlı oluşu ise hayata değil, cüzlerine râcîdir". Bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 153: 9–10.

¹⁰⁶ Bk. *Muğnî*, XI, 471: 7–9.

¹⁰⁷ *Mecmû'*, II, 314: 7–8.

¹⁰⁸ *Mecmû'*, II, 315: 13.

Behşemîler'in düşüncesinde birbirleriyle örtüşmemektedir.¹⁰⁹ Telif varlığın sadece dış görünümünü ifade ederken, bünye onun bütününü ifade eder.¹¹⁰ Yani dış görünüş (telif), taşıdığı hayat ve cüzlerin hepsinin bir aradaki halidir. Sadece söylemde cüzler öne çıkmaktadır ve ayırt edicilik onlara atfedilmektedir. Bu yönüyle telif dış görünüşe sıkı sıkıya bağlı olup, değişikliğe karşı direnci ifade ederken, bünye değişiklik açısından esneklik taşımaktadır. Zaten verilen örnekler de bunu ortaya koyar. Bir insan bebekken de, büyüdüğünde de aynı varlıktır, zira "bünye"si devam etmektedir.¹¹¹ Oysa aynı insanın bebeklik halindeyken taşıdığı telif ile yaşlılık halinde taşıdığı telif arasında büyük fark vardır. Böylelikle bünye kavramının kabulü, canlıda bir takım değişikliklerin olabileceği fakat bunun canlıyı ilk olduğu canlı olmaktan çıkarmamasının yolunu da açmış olmaktadır.

Ancak yeniden yaratmada cüzlerin temel alınması da bir takım problemlere yol açmaktadır. Sözelimi canlının cüzlerinin yok olması ya da bir başka canlının cüzlerine karışarak artık onun cüzleri haline gelmesi bunların başındadır. Şöyle ki; bir canlı başka bir canlıyı yediğinde, yenilen canlının cüzleri yiyenin cüzlerine karışır ve onun cüzleri haline gelir. Artık ortada yenilen canlıya ait bir cüz kalmadığı için yenilenin tekrar yaratılması mümkün olmayacaktır. Hatta yiyenin cüzleri de yenilenin cüzleriyle değiştiği için yiyene ait cüz de kalmayacak, buna bağlı olarak onun da tekrar yaratılması mümkün olmayacaktır.

Muhtemelen bu zorluk yüzünden Ebû Abdullah el-Basrî yeniden yaratmada hayatın temel olması gerektiğini ileri sürmüştür. Ona göre kişinin canlı olmasını sağlayan cüzlerin kısa bir zaman sürecinde olmasa da, uzun bir süreçte değişerek başka cüzlere dönüşmesi mümkündür.¹¹² Cüzlerde bu kabil değişiklikler mümkün olduğuna göre, canlıyı oluşturan cüzler hiçbir zaman bulunamayacak ve dolayısıyla yeniden yaratma gerçekleşemeyecektir.

¹⁰⁹ Dolayısıyla bir takım kaynaklarda "telif"i ifade eder anlamda kullanılan "bünye" kavramının, Behşemî gelenek açısından geçerli olmadığı akıldaki tutulmalıdır.

¹¹⁰ Nitekim Kâdî Abdülcebbar "bünye" kavramını ifade etmek için zaman zaman "cümle" kavramını kullanır. Msl. bk. *Muğni*, XI, 468: 15.

¹¹¹ Bk. *Mecmû'*, II, 314: 4-6.

¹¹² Bk. *Mecmû'*, II, 315: 3-6.

İşte bu zorluğu aşmak için “asıl cüzler”¹¹³ fikri geliştirilmiştir. Gerek Kâdi Abdülcebbar ve İbn Metteveyh gibi sadece cüzleri temel alan, gerekse Hüseyinler gibi telif yanında cüzleri de kabul eden kelâmcılar tarafından sisteme eklenen bu fikre göre, canlıyı oluşturan cüzlerin içerisinde hepsinin aslını oluşturan cüzler bulunmaktadır. İşte yeniden yaratmada esas alınacak olan şey, bu asıl cüzlerdir.¹¹⁴ Bunların temel vasfı asla değişmemeleri olup,¹¹⁵ artmaz ve eksilmezler.¹¹⁶ Dolayısıyla bir canlı başka bir canlıyı yediğinde yenilenin “asıl cüzleri” asla yiyen canlının “asıl cüzü” haline gelmez, sadece onun cüzlerinin ve semizliğinin artmasına neden olur. “Asıl cüzler”in ötesindeki “fazladan (*zâ'id*) cüzler” belki bir başka canlının bünyesini oluşturabilir.¹¹⁷ Buna göre hem yiyen hem de yenilen canlı açısından “asıl cüzler” hususunda hiçbir problem yoktur. Bu cüzler yiyenin bünyesine karışıp onun asıl cüzleri haline gelemeyeceği için yiyen canlı her zaman olduğu canlı olarak kalacak, aynı zamanda bunlar yiyenin bünyesine karışıp yok olmadığı için yenilen canlıyı tekrar bunlardan yaratmak mümkün olacaktır. Bunların ötesindeki fazladan unsurların ise canlının ayırt edilmesinde bir etkisi olmadığı için yiyenin bünyesine karışması mümkündür. Çünkü bunların yeniden yaratmada bir fonksiyonu yoktur.¹¹⁸ Dolayısıyla canlının sûretinde birtakım değişiklikler olduğu halde hâla onun ilk canlı olarak kalmaya devam ettiğini söylediğimizde, burada onun “asıl cüzler”ine işaret etmiş olmaktadır. “Asıl cüzler” değişmediği için o hâla aynı canlıdır. Söz konusu bu cüzler değiştiğinde, canlı artık her yönüyle değişmiş (*alâ*

¹¹³ Kavram, özellikle bazı hadislerde geçen ve insanın bedeninin asla çürümeyecek bir parçasını ifade eden “*acbü'z-zeneb*” kavramıyla neredeyse örtüşmektedir. Bk. Y. Ş. Yavuz, “*Acbü'z-Zeneb*”, *DİA*, I, 319–320.

¹¹⁴ Msl. bk. Allâme el-Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecdîdî'l-İ'tikâd*, Beyrut; Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuât, 1988, 381: 3–5.

¹¹⁵ Msl. bk. Şerîf el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20–21 (“Canlının canlı olmasını sağlayan en az cüzler” şeklinde).

¹¹⁶ Bk. Allâme el-Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Y. el-Caferî el-Merağî), Kum; Dârü'l-Üsve, 1415 h., 493: 20.

¹¹⁷ Bk. *Mecmû'*, II, 314: 17–22. Kezâ bk. *Muğni*, XI, 479: 14–18.

¹¹⁸ Bu esası zedelemeyen farklı bir açıklamayı ise Allâme el-Hillî verir. “... Bunlardan (yiyen ve yenilen) birinin asıl cüzleri diğerine kıyasla fazladan (cüzler)dir”. Bk. Allâme el-Hillî, *a.g.e.*, 493: 21–494: 1. Yani yenilenin asıl cüzü yiyen de olsa olsa fazladan cüz olur. Fazladan cüzün canlının gerçek hüviyetini oluşturmada ve buna bağlı olarak yeniden yaratmada bir etkisi olmadığı için yiyenin fazladan cüzlerine karışması bir tehlike taşımamaktadır. Çünkü bu asıl cüzler, fazladan cüzler içerisinde kendi hüviyetlerini devam ettirebilir ve tekrar onların içinden alınarak yaratmaya temel olabilirler. Esas önemli olan yiyenin asıl cüzü haline gelmemeleridir.

cemî'î'l-vücûh) olacağı için artık ilk canlı olmaktan çıkmış, başka bir canlı haline gelmiş olmaktadır.¹¹⁹ Fakat belirttiğimiz üzere bu cüzlerde değişme asla mümkün değildir. Hatta kişinin bizzat daha önce olduğu kişi olmasını sağlayan şey bu cüzler olduğu için “Allah bu cüzleri başka cüzlerle değiştirmeye kâdirdir” demek bile mümkün değildir. Çünkü ayırım ancak bunlar üzerinden olacağı için, bunların değiştirilmesi makdûr kapsamında değildir.¹²⁰ Kezâ Ebû Abdullah el-Basrî'nin iddia ettiği şekliyle bu cüzlerin kısa bir zaman sürecinde değişmesi mümkün olmasa da, uzun zaman müddeti içerisinde değişmesi mümkündür görüşü de geçersizdir. Çünkü bu cüzlerin birbirine yakın, kısa bir zaman (*evkât-ı mütekâribe*) süreci içerisinde değişmesini engelleyen şey, uzun zaman süreci içerisinde (*evkât-ı mutâvele*) de değişmesini engelleyen şeydir.¹²¹ Yani kısa bir zaman süreci içerisinde bunların değişmeyeceği söyleniyorsa, uzun bir zaman sürecinde de değişmeyeceği söylenmelidir. Çünkü değişmesini gerektiren bir sebep yoktur.

Pek tabii bu aşamada söz konusu “asıl cüzler”in, canlının canlı olmasını sağlayan cüzler mi, yoksa canlılığı sağlayan cüzlerin içerisinde de daha özel ayrı bir takım cüzler mi olduğu sorusu akla gelebilir. Her ne kadar kaynaklarda bunun açık bir cevabı olmasa da¹²² canlılığı sağlayan cüzler ile bu “asıl cüzler”in değişmeme vasfına sahip olmaları bunların aynı şeyler oldukları düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Zaten kaynaklardan edinilen intibanın da bunların eşitlendiği yönünde olduğu söylenmelidir.¹²³ Nitekim İbnü'l-Melâhimî'nin düşünceleri bunu daha belirgin bir şekilde yansıtmaktadır:

Bu konuda denilmesi gereken şey şudur: *Î'âdesi* vacip olan her canlının cüzleri vardır, ki canlı bunlardan mürekkeptir. Bu cüzlerden bazıları “asıl”dır (*usûl*). Canlı, şeklinin ve sûretinin de [bulunması] şartıyla, bunlar sayesinde itaatkâr Zeyd olur. Bu cüzlerden bazıları ise “detay”dır (*fusûl*).

¹¹⁹ *Muğnî*, XI, 472: 9–14. Ayrıca bk. Y. Ş. Yavuz, “Ba's”, 100.

¹²⁰ *Mecmû'*, II, 314: 14–16.

¹²¹ *Mecmû'*, II, 315: 9–10.

¹²² Zaten İbn Metteveyh'in “Bu konunun inceliklerine dair bilgiyi Allah kendine ayırmıştır, biz bu konuda ancak genel olarak (*alâ'l-cümel*) konuşabiliriz” demesi (Bk. *Mecmû'*, II, 316: 1–2) onun nezdinde konunun çözümlenmesi hiç de kolay olmayan bir problem olduğuna işaret etmektedir.

¹²³ Gerçi sistematikte hem “canlılığı sağlayan cüzler”in hem de “asıl cüzler”in yeniden yaratılması gereken unsurlar olarak nitelendirilmesi zaten bunların aynı şeyler olduğu intibanını kuvvetlendiren bir işarettir.

Bunlar o kişiden eksiltile bile, o kişi bizzat Zeyd'in aynısı (kendisi) olmaktan çıkmaz. Bunlar kişinin el ve ayak gibi bazı uzuvları, şişmanlık vb. şeyler gibi cüzlerdir. Bundan dolayı o kişi bir başkasına kötülük yaptığında, sonra bu uzuvları kesilse ve zayıflasa bile, aklı başında kimseler onun yerilmesini, tıpkı daha önce hoş gördükleri gibi hoş görürler. Yine bundan dolayı, o kişi daha önce borçlandığında, zayıflaması ya da elinin kesilmesiyle değişmesi nedeniyle borcun kendisinden talep edilmesinden vazgeçilmez. Dolayısıyla bundan sonra da onun Zeyd'in aynısı olarak kaldığı ortadadır. İşte bu "asıl" cüzler değişmez. Allah bu cüzleri bizzat bilir ve o kişiyi ikinci defa bu cüzlerden şekli üzere terkip eder.¹²⁴

İşte bu pasajda ortaya konulan "asıl" cüzler- "detay" cüzler ayrımı, yukarıda İbn Metteveyh'in zikrettiği canlılığı sağlayan cüzler ile bunun ötesindeki cüzler ayrımıyla örtüşmektedir. İbn Metteveyh'in aktarımında kişinin el ve ayak gibi uzuvları yahut aldığı kiloların, canlılığı sağlayan cüzlerinin ötesindeki zâit cüzler olmasına benzer şekilde, İbnü'l-Melâhimî'nin aktarımında da el ve ayak gibi uzuvlar ile şişmanlığın sebebi olan cüzler "detay" (*fusûl*) cüzlerdir. O halde "asıl" cüzler, canlılığın canlı olmasını sağlayan cüzler olmaktadır.¹²⁵

İşte bu canlılığın canlı olmasını sağlayan asıl cüzlerin yeniden yaratmanın temeli olarak ileri sürülmesi ortaya atılabilecek pek çok problemi çözmeye yarayacaktır. Sözelimi isyankâr haldeyken eli kesilen, daha sonra itaatkâr hale gelen ve bu şekilde ölen ya da bunun tam tersi durumda olan bir kimsenin *i'âdesinde* elinin tekrar yaratılıp yaratılmaması önemli değildir. Çünkü bu el asıl cüzlerin ötesindeki zâit unsurdur ve yeniden yaratma-

¹²⁴ İbnü'l-Melâhimî, *a.g.e.*, 454: 5-13. Ayrıca bu intibâyı kuvvetlendiren ifadeler için bk. Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 20-153: 3.

¹²⁵ Söylem bu şekilde olmasına karşın yine de çelişkilere açık görünmektedir. Şöyle ki, asıl cüz kavramı teorik olarak cesedi yakılan bir kişinin yeniden yaratılmasına imkân tanır. Çünkü bedeni yakılsa da ondan geriye kalanlar içerisinde asıl cüzlerin olduğu söylenebilir. Fakat bu geriye kalan şey bir avuçtan fazla bir şey değildir. Öte yandan canlılığı sağlayan cüzlerin aynı zamanda bünyeyi oluşturan cüzler olduğu göz önüne alınırsa, bu cüzlerin bir avuç miktarından hayli fazla olduğu da görülecektir. Dolayısıyla ortada birbirini karşılamayan kemiyetler bulunmaktadır. Ancak metinlerde böyle bir probleme işaret edilmemektedir. Muhtemelen kelâmcılar bünyeyi oluşturan cüzlerin kendilerine ilişen telif arazi nedeniyle daha çok görüldüğü şeklinde düşünmüşlerdir. Dolayısıyla telif ortadan kalktığında (beden yakıldığında) cüzlerin gerçek miktarı ortaya çıkmış olmaktadır.

da itibara alınmaz.¹²⁶ Kişinin aynı kişi olmasında bir etkisi olmadığı için Allah bunu isterse yaratır isterse yaratmayabilir. Fakat her hâlükârda yaratılan kimse aynı kimse olacaktır. Yahut zayıfken şişman halde ölen ya da bunu tam tersi bir durumda olan kimsenin *i'âdesinde* şişman halinin mi yoksa zayıf halinin mi dikkate alınacağı sorusu önemsiz kalmaktadır. Çünkü şişmanlık ya da zayıflık, canlılığı sağlayan asıl cüzlerin ötesinde, zâit unsurlarla alâkalı bir durumdur.¹²⁷ Dolayısıyla yeniden yaratmada telifi esas alanlar nezdinde çözülmesi gereken bu tür problemlerin, Kâdî Abdülcebâr ve İbn Metteveyh gibi asıl cüzleri temel alanlar nezdinde bir önemi kalmaktadır.¹²⁸

Sonuç olarak bu kapsamdaki tartışmaları şu şekilde özetleyebiliriz: Telifi temel alanların esas dayanağı canlılar arasındaki ayırımın sadece şekilleriyle sağlanacağı düşüncesidir. Zaten bizlerin müşâhedeleri de bunu desteklemektedir. Zira şâhit âlemde bizler varlıkları dış görünüşleriyle ayırt edebilmekteyiz. Ancak karşıt görüştekiler kişinin yaşadığı müddet boyunca sabit bir görünümünün olmaması ve telifinin aşama aşama değişmesi nedeniyle –ki gözlemlerimiz bunu doğrulamaktadır– telifinin temel alınamayacağı fikrine ulaşmışlardır. Onlar düşüncelerine temel olacak değişmeyen unsur bulmak amacıyla farklı kavramlara ulaşmışlardır. Kâdî Abdülcebâr ve İbn Metteveyh gibi Behşemîler değişmeyen unsurun cüzler olduğunda karar kılarken, Ebû Abdullah el-Basrî gibileri hayat kavramını öne sürmüştür. Onlar nezdinde bu unsurlar, zâhirî bir ayırımın olmasa da, gerçek ayırımın temelidir. İşin ilginç yanı, her iki tarafın da diğer görüşü değişmeye müsait bir unsura dayanır olarak kabul etmesidir. Kâdî Abdülcebâr ve İbn Metteveyh gibi şahsiyetler, hayatın araz olması nedeniyle değişmeye müsait bir unsur olduğunu öne sürerken, Ebû Abdullah el-Basrî aynı hükmün cüzler hakkında geçerli olduğu düşüncesindedir. Bu yönüyle yeniden yaratmada asıl cüzleri temel alanları konuya girerken verdiğimiz üçlü tasnifteki “aslı parçaya bağlı diriliş” taraftarlarıyla, cüzlerle birlikte telifi esas

¹²⁶ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 478: 10–17; Şerif el-Murtazâ, *a.g.e.*, 152: 17.

¹²⁷ Msl. bk. *Muğnî*, XI, 477: 9–478: 4.

¹²⁸ Zaten Behşemîler’in “bünye” kavramını öne çıkarmaları ve insanı canlı yapan cüzlerin aynı zamanda onun bünyesini oluşturan cüzler olduğunu söylemeleri de bu tür problemlerin çözümünü kolaylaştırmaktadır. Çünkü kişinin elinin ya da ayağının yokluğu, yahut zayıflayıp şişmanlaması onun canlı kalıp kalmamasını dolayısıyla genel bünyesini etkilememektedir. Bizler bu tür eksikliklere ya da fazlalıklara rağmen onun hâla aynı kişi olduğunu söylemekteyiz.

alanları “aynı bedenle diriliş” taraftarlarıyla özdeşleştirebiliriz. Kişinin bedenini oluşturan cüzleri dışlaması hasebiyle başını Ebû Abdullah’ın çektiği hayat kavramını temel alanları ise, kişinin daha önce sahip olduğu bedenin değişmesini câiz görmeleri hasebiyle “benzer bedenle diriliş” görüşünün yansımaları olarak kabul edebiliriz. Mutezile içerisinde hakim kanat Behşemîler olduğuna göre, bu görüşleri içerisinde aslî unsura bağlı diriliş görüşünü baskın görüş olarak kabul edebiliriz.

Öte yandan şu husus da belirtilmelidir ki, buraya kadar olan tartışmalardan da görüldüğü üzere, Mutezililerin yeniden yaratma konusunda “ruh” kavramına neredeyse hiç atıfta bulunmamaları dikkat çekicidir.¹²⁹ Bunda kelâmcıların felsefecilere karşı cismanî haşri savunmalarının etkisi olduğu düşünülebilir. Felsefecilerin ruhanî diriliş anlayışına bir tepki olarak onlar dirilişteki maddî unsura ağırlık vermişlerdir. Nitekim yeniden yaratma kişiliğin bekâsı olduğuna göre, bu bekâ ancak bir beden vasıtasıyla mümkün olacaktır. Beden canlılığın varlık şartının olmasının yanında, bedensiz ruhun yapabileceği hiçbir şey yoktur.¹³⁰ Zaten Mutezile kelâmında ruh kavramına pek vurgu yapılmadığı gibi, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'tan itibaren Mutezile kelâmında ruhun bedene bağlı bir unsur olarak düşünüldüğü, özellikle felsefede görülen bedenden bağımsız, soyut bir ruh anlayışının bulunmadığı kaydedilmelidir.¹³¹ Yani beden hakkında söylenebilecek her şey,

¹²⁹ Zaten Müslümanlar nezdinde ruhun ölümsüzlüğü konusunun, bedenlerin dirilişinin tasdiki kadar önemli olmadığı ve ilgi çekmediği belirtilmelidir. Bk. J. I. Smith & Y. Y. Haddad, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection*, 17.

¹³⁰ Bk. T. Koç, *a.g.e.*, 163–165.

¹³¹ Mutezililer’in ruhun mahiyeti hakkındaki görüşleri için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1980, II, 333: 15–337: 12. Burada farklı düşünce ekolleri ve şahısların yanında Nazzâm, Cafer b. Harb, Ebû Bekr el-Esamm, Cafer b. Mübeşşir, Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi Mutezililer’in de görüşleri aktarılır. Bunlardan Nazzâm’ı istisnâ yaparsak genel eğilimin ruhu somut bir unsur olarak görme şeklinde olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim ruhun mahiyetinin bilinemezliği (Cafer b. Harb’e atfedilen iki görüşten biri) ve hatta ruhu neredeyse reddeden (el-Esamm) görüşleri dışarıda bırakırsak, ruh ya araz ya da cevher olarak düşünülmüştür. Kezâ bk. M. Dalkılıç, *İslâm Mezheplerinde Ruh*, İstanbul; İz Yayıncılık, 2004, 186–207. Burada aktarılanlardan Mutezile içerisinde konu hakkında iki temel anlayışın ortaya çıktığı sonucuna varabiliriz: Ruh bedenden ayrı soyut bir cevher olarak düşünmeyen Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ile buna mukabil ruhu “latif bir cisim” kabul edip soyuta yönelen Nazzâm. Tüm bunlardan, Basra Mutezilesi’nin temelini Ebû'l-Hüzeyl olduğu göz önüne alınırsa, Mutezile’nin genel eğiliminin, ruhu bedenin bir parçası gören bir anlayış yönünde şekillendiğini söyleyebiliriz. Kezâ bk. J. I. Smith & Y. Y. Haddad, *a.g.e.*, 20. Burada ruh/nefs kavramlarının genel itibarıyla maddî

ruhu da kuşatacaktır. Ayrıca kelâmcıların nezdinde kişiliklerin ayrımının ancak maddî unsurlar üzerinden yapılabileceği düşüncesinin onların tamamına yakınıni beden üzerinde odaklanmaya sevk ettiği de göz ardı edilmemelidir.

bir unsur olarak telakki edilmesinin pek çok kelâmcıyı, dirilişi cismânî bir şekilde kabul etmelerine sevk ettiği kaydedilir.