

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLÂHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ'NİN ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİNE YAKLAŞIMI:
HALLER TEORİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

İstanbul, 2008

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
KELAM BİLİM DALI

**EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ'NİN ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİNE YAKLAŞIMI:
HALLER TEORİSİ**

Yüksek Lisans Tezi

HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ

Danışman: PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ

İstanbul, 2008

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı KELAM Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi
HAYRETTİN NEBİ GÜDEKLİ'nin EBU HAŞİM EL-CÜBBAL'İN ZAT-SIFAT İLİŞKİSİNE
YAKLAŞIMI: HALLER TEORİSİ adlı tez çalışması, Enstitümüz Yönetim Kurulunun
19.06.2008 tarih ve 2008/10-25 sayılı kararıyla oluşturulan jüri tarafından
oybirliği/oyçokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi

: 11.07.2008

1) Tez Danışmanı : PROF. DR. İLYAS ÇELEBİ

2) Jüri Üyesi : PROF. DR. METİN YURDAGÜR

3) Jüri Üyesi : PROF. DR. ALİ DURUSOY



GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Hayrettin Nebi Güdekli
Anabilim Dalı	: İlahiyat
Programı	: Kelam
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. İlyas Çelebi
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans – Temmuz 2008
Anahtar Kelimeler	: Ebû Hâşim el-Cübbâî, İlâhî Sıfatlar Problemi, Zât, Sıfat, Haller (Ahvâl)

ÖZET

EBÛ HÂŞİM el-CÜBBÂÎ'NİN ZÂT-SIFAT İLİŞKİSİNE YAKLAŞIMI:

HALLER TEORİSİ

Kelâm ilminin temel konularından biri olan ilâhî sıfatlar meselesi hakkında ilk dönem kelâmcıları etraflıca düşünmüş ve bir takım yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu yaklaşımlar, ilâhî sıfatlar meselesinin anlam alanıyla doğru orantılı olarak “Allah hakkında kullanılan sıfatların O’nda nasıl bulunduğu” (ontolojik problem) ve “Allah’a atfedilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği” (semantik problem) şeklinde iki problem etrafında toplanmaktadır.

İlk dönem kelâmcıları söz konusu iki problemi çözmek maksadıyla bir takım teoriler geliştirmişlerdir. Bu teorilerden biri, Basra Mutezilesi’nin son dönem kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî’ye aittir. Ebû Hâşim, “ilâhî varlık hakkında kullanılan sıfatların kendisinde nasıl bulunduğu” sorunuyla gündeme gelen “zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği problemini” çözüme kavuşturmak amacıyla, haller (ahvâl) teorisini ortaya atmıştır. Ona göre Allah zâtında bulunan ve “vücûd ve adem” ile “kıdem ve hudûs” ile vasıflanamayan bir takım haller sebebiyle sıfatları hak etmektedir. Ebû Hâşim, söz konusu hallerin “mevcûd ve madûm”, “malûm ve meçhûl”, “kadîm ve

hâdis” olmadığını söyleyerek Allah’ın zâtında bir takım mevcut manaların kabulünün gündeme getireceği “kadîm varlıkların çokluğu” (teaddüd-i kudemâ) ve “ilâhî zâtın sonradan varlık kazanan şeylere mahal olması” (mahall-i havâdis) gibi problemlerin söz konusu olmamasını sağlamak istemektedir.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname : Hayrettin Nebi Güdekli
Field : Divinity
Programme : Theology
Supervisor : Professor İlyas Çelebi
Degree Awarded and Date : Master - Temmuz 2008
Keywords : Abû Hashim al-Jubbâi, The Problem of Divine Attributes, Essence, Attributes, States (Ahvâl).

ABSTRACT

ABÛ HASHIM al-JUBBÂI'S APPROACH TO THE RELATION OF ESSENCE (ZÂT)-ATTRIBUTE (SIFAT):THE THEORY OF STATES (AHVÂL)

The early and classical period theologians thought thoroughly about the problem of the divine attributes, which is the essential subject of the science of Kalam, and they suggested some approaches to this problem. These approaches, being well-proportioned with the framework of the problem of the divine attributes, are concerned with two basic problems, that is, "How are the attributes ascribed to God attributed to Him" (ontological problem) and "How can the attributes ascribed to God be understood when applied to Him?" (semantic problem). The early and classical period theologians suggested some theories to resolve the aforementioned two problems (ontological and semantic). One of the theories belongs to Abû Hâshim al-Jubbâi, who is a theologian in the late period of the Basrian School of the Mutazila.

Abû Hâshim suggested his theory of states (modes:ahwâl) to find a solution to the difficulty that results from the ontological aspect of the problem of the divine attributes which arose out the problem of "How are the attributes predicated of God ascribed to Him?". According to Abu Hashim, God pertains the attributes by means of

some states which are present at His essence (zât), but which are not qualified by “existence”, “non-existence” and “being eternal” and “coming to being” (hudûs). Abû Hâshim, by proposing that these states (modes) are not “existent” or “non-existent”, neither are they “known” or “unknown”, demanded to drive away the two difficult positions, that is, “the problem of multiple eternal beings” (teaddüdü'l-kudemâ) and “the problem of the existence of contingent beings on the spot of God's essence” (mahallü'l-havâdis), when one asserts that God has ontologically real attributes.

ÖNSÖZ

Kelâm tarihinin temel konularından biri olan ilâhî sıfatlar problemi hakkında ilk dönem kelâmcıları tarafından önemli tartışmalar yapılmıştır. Bu tartışmalar, ilâhî sıfatlar probleminin anlam alanıyla doğru orantılı olarak “Allah hakkında kullanılan sıfatların O’nda nasıl bulunduğu” (ontolojik problem) ve “Allah’a atfedilen sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği” (semantik problem) şeklinde iki problem etrafında toplanmaktadır. İlk dönem kelâmcıları söz konusu iki problemin çözümüne dair bir takım “sıfat teorileri” geliştirmişlerdir. Bu teorilerden biri de Basra Mutezile Okulu’nun son dönem kelâm bilginlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin haller (ahvâl) teorisidir. Ebû Hâşim ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutunda söz konusu olan “Allah hakkında kullanılan sıfatların kendisinde nasıl bulunduğu” sorununu, ortaya attığı haller teorisiyle çözmeyi amaçlamıştır.

“Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi” başlığını taşıyan tezimiz, bir giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Girişte problemin tarihi arkaplanı hakkında bilgiler verdikten sonra, tezimizde kullandığımız kaynakları ve konumuz hakkında yapılmış modern çalışmaları tanıttık.

Birinci bölümde, haller teorisinin ortaya çıkış sebebini soruşturduktan sonra zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorununu ele aldık. Bu sorun hakkında Ebû Hâşim öncesi kelâmcıların görüşlerine yer verdik ve onun bu görüşleri eleştirip haller teorisine nasıl ulaştığı konusunu işledik.

İkinci bölümde, hâl kelimesinin etimolojisi üzerinde durduktan sonra, hâl kavramının tarifî sorunu hakkında kelâmcıların tartışmalarına yer verdik. Hallerin kısımları ve hallerin ispatı için öne sürülen delilleri ele aldıktan sonra, kelâmcıların haller teorisine yönelttikleri eleştirileri ve teoriyi kabul edenlerin bu eleştirilere verdikleri cevapları incelemeye tâbi tuttuk.

Tez konusunun belirlenmesiyle başlayan süreçten bu güne değin, benden yakın ilgi ve alakalarını hiçbir zaman eksik etmeyen ve konuyla ilgili klasik metinlerin anlaşılması noktasında önemli katkılar sağlayan danışman hocam Prof. Dr. İlyas Çelebi’ye teşekkürü bir borç biliyorum. Onun teze dair yapıcı yorum ve eleştirileri

olmasaydı bu tez bitmeyebilirdi. Tezimi baştan sona okuyarak değerli görüş ve eleştirilerini benden esirgemeyen ve özellikle tezin muhteva ve üslup yönünden geliştirilmesine dair önemli katkılarda bulunan hocam Prof. Dr. Metin Yurdağür'e teşekkür ediyorum. Ayrıca problemin modern felsefedeki yansımalarına dikkat çekerek konunun anlaşılması yönünde önemli katkılar sağlayan hocam Prof. Dr. Ali Durusoy'a müteşekkirim. Klasik kaynaklarda karşılaştığım zorlukların aşılmasında önemli yardımlarını gördüğüm hocam Prof. Dr. Yusuf Şevki Yavuz'a, tezimin muhtevası ve biçimine dair görüşlerinden istifade ettiğim hocam Doç Dr. Mustafa Sinanoğlu'na ve tez konusunun belirlenmesi ve tezin yazım aşamasında önemli katkılar sağlayan hocam Dr. Ömer Türker'e teşekkürü bir borç biliyorum. Ayrıca yüksek lisans döneminde beni destekleyen TDV İslâm Araştırmaları Merkezi'nin (İSAM) değerli yöneticilerine de şükran duygularımı ifade etmek istiyorum.

Hayrettin Nebi Güdekli

Temmuz 2008

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER.....	I
KISALTMALAR	XI

GİRİŞ

(s. 1 - 16)

A. Problemin Tarihî Arkaplanı	1
B. Tezde Kullanılan Temel Kaynaklar	8
C. Probleme İlişkin Modern Dönem Çalışmaları.....	11

BİRİNCİ BÖLÜM

HALLER TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

(s. 17 - 86)

I. Haller Teorisinin Ortaya Çıkış Sebebi.....	18
II. Zât-Sıfat İlişkisinin Nedenselliği Sorunu.....	33
III. Ebû Hâşim Öncesi Kelâmcıların Zât-Sıfat İlişkisinin Nedenselliği Sorununa Yaklaşımları.....	41
A. Mutezile'nin Yaklaşımı.....	42
B. Sıfâtiyye'nin Yaklaşımı.....	55
1. Kerrâmiyye 'nin Yaklaşımı	55
2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı	57
IV. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisinin Nedenselliği Sorununa Yaklaşımı.....	67

İKİNCİ BÖLÜM

HALLER TEORİSİ, ELEŞTİRİSİ VE SAVUNUSU

(s. 87 - 159)

I. Haller Teorisi	86
A. Hâl Kavramı	86
1. Hâl Kelimesinin Etimolojisi	86
2. Hâl Kavramının Tanımı	87
a. Hâl Kavramı Tanımlanabilir mi?	87
b. Hâl Kavramı Nasıl Tanımlanabilir?	93
B. Hallerin Kısımları	97
1. Nedenli Haller (el-Ahvâlü'l-Muallele)	98
2. Nedensiz Haller (el-Ahvâlü Gayrü'l-Muallele)	105
C. Haller Teorisinin İspatı İçin Öne Sürülen Deliller	108
II. Haller Teorisinin Eleştirisi ve Savunusu	127
A. Haller Teorisine Yöneltilen Eleştiriler	130
B. Haller Teorisine Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar	146
SONUÇ	155
BİBLİYOGRAFYA	160

KISALTMALAR

a. mlf.	Aynı müellif
bk.	Bakınız
c.	Cilt
DİA	Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
Eİ ²	The <i>Encyclopaedia of Islam</i> (New Edition)
haz.	Hazırlayan
MÜİFD	Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
nşr.	Neşreden
OMÜİFD	Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
s.	Sayfa
sy.	Sayı
thk.	Tahkik eden
trc.	Tercüme eden
ts.	Tarihsiz
UÜİFD	Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
v. dğr.	Ve diğerleri
y.y.	Basım yeri yok
ZDGM	Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft

GİRİŞ

A. Problemin Tarihî Arkapları

Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan ilâhî sıfatlar problemi, ilk dönem kelâmcıların üzerinde önemle durdukları bir meseledir. Bu konu, Kurân-ı Kerîm’de Allah hakkında kullanılan “âlim”, “kâdir”, “hayy” gibi ism-i fâil veya sıfat-ı müşebbehe formundaki ifadelerin nasıl anlaşılması gerektiğine yöneliktir. Bu noktada Allah’a hamledilen söz konusu ifadelerin, O’nun zâtında herhangi bir mânanın bulunduğu işaret edip etmediği tartışılmaktadır. Söz gelimi, Kurân’da “Allah âlimdir” denildiğinde O’na izâfe edilen “âlim” yüklemi, Allah’ın zâtında ilmin bulunduğu işaret etmekte midir? Buradaki problem söz konusu soruya verilecek cevabın mâhiyetinden kaynaklanmaktadır. Buna göre, “âlim” yüklemine ilâhî zâta ilmin bulunduğu işaret ettiği söylenecek olursa, “mutlak basît varlık” (el-vâhidü’l-hakikî) olarak inanılan Allah’ın, parçalardan oluşan “mürekkep bir varlık” olması gerekmeyecek midir? Ayrıca Allah hakkında kullanılan “âlim” ifadesinden, O’nun âlim olduğu ancak bu ifadenin, O’nda ilmin bulunduğu işaret etmediği söylenecek olursa bu durumda Allah’ın “gerçekte” değil, “sözde” âlim olması lâzım gelmeyecek midir? Şu halde, Allah’ın zâtı ile O’nun zâtına yüklenen bu ifadeler arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır? Bu anlamda “âlim”, “kâdir”, “hayy” gibi ilâhî zâta hamledilen yüklemeler nasıl anlaşılmalıdır? İşte bu noktada zât-sıfat arasındaki ilişkinin keyfiyeti problemi söz konusu olmaktadır.

İlâhî sıfatlar meselesi, ontolojik, mantikî, semantik ve epistemolojik yönleri olan bir problemdir. Problemin, sıfatların statüleri ve bunların Allah’ın basît varlığı ile ilişkisi bakımından ontolojik; herhangi bir terimin (sıfatın) Allah hakkında gerçekten yüklem yapıp yapılamayacağı bakımından mantikî; Allah’a uygulandığı takdirde sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği bakımından semantik ve Allah hakkında bir bilginin nasıl elde edileceği bakımından da epistemolojik boyutları vardır.¹ Şu halde zât ile

¹ Joseph Anthony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides’ Theory of Divine Attributes* (Basılmamış Doktora Tezi), University of Western Ontario, London Ontario 1976, I, 17–48. İlâhî sıfatlar probleminin söz konusu şekilde ele alınışı, ilkin H. Austryn Wolfson’un “Philosophical Implication of the Problems of Divine Attributes in the Kalam” adlı makalesinde görülmektedir. Bu makale, daha sonra *The Philosophy of the Kalam* adlı eserinde geliştirilerek “The Semantic Aspect of the Problem of Attributes” başlığı altında yeniden yayımlanmıştır.

sıfatlar arasındaki ilişki sorunu, ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik yönüyle ilgilidir. Zirâ ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik yönünde, sıfatların ilâhî zâtla ilişkisi soruşturulmaktadır.

Klasik kelâm metinlerine gelince, buralarda ontolojik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisine “zâtın sıfatı hak etme keyfiyeti” bağlamında yer verilmektedir. Bu anlamda, “zâtın kendisine hamledilen yüklemeleri (sıfatları) nasıl hak ettiği (istihkak) sorusu” sorulmaktadır. Bu soruyu farklı şekillerde yeniden ifade edebiliriz. Sözelimi, “Allah nasıl âlim, kâdir ve hay olmaktadır?”, “Sıfatlar Allah’ta nasıl bulunmaktadır?” veya “Allah sıfatlarla nasıl vasıflanmaktadır?” şeklinde söz konusu soruyu yeniden sormak mümkündür.

İlk dönem kelâmcıları ontolojik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisi sorununun çözümüne dâir bir takım teoriler geliştirmişlerdir. Bu teorilerden biri Basra Mutezilesi’nin son dönem kelâmcılarından Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin (ö. 321/933) haller (ahvâl) teorisi. O ontolojik bir problem olarak “zât-sıfat ilişkisi sorununu”, kendinden önceki kelâmcıların görüşlerini de gözden geçirerek ortaya attığı haller teorisiyle çözmeye çalışmıştır.

Ebû Hâşim öncesi kelâmcılar, “Allah’ta sıfatların nasıl bulunduğu” sorununa yani ontolojik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisine dair dört farklı yaklaşım getirmişlerdir. Bu yaklaşımlardan ilki, Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849) ve Ebû Âli el-Cübbâî (ö. 303/916) gibi Basra Mutezilesi kelâmcılarına; ikincisi yine Basra Mutezile ekolünden Muammer b. Abbâd es-Sülemî’ye (ö. 215/830); üçüncüsü Abdullah b. Küllâb el-Basrî (ö. 245/859) liderliğinde Ehl-i Sünnet’e ve dördüncüsü Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî’nin (ö. 255/869) kurduğu Kerrâmiyye kelâm ekolüne aittir. Söz konusu yaklaşımları biraz detaylandırarak olursa şunları söyleyebiliriz:

Burada Wolfson, Kelâm’daki sıfatlar probleminin, ontolojik ve semantik iki yönü bulunduğunu, daha sonra felâsifenin buna bir de mantikî yönü eklediğini söylemektedir. bk. “Philosophical Implication of the Problems of Divine Attributes in the Kalam”, *Journal of the American Oriental Society*, sy. 79/2 s. 73; a.mlf., *The Philosophy of the Kalam*, s. 205. Sıfatlar probleminin ontolojik, semantik ve mantikî şeklindeki bu üç yönüne daha sonra yukarıda gördüğümüz gibi Joseph Anthony Buijs, bir de epistemolojik yönünü eklemiştir. bk. *Negative Language and Knowledge About God*, I, 48.

i) Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî, sıfatların Allah'ta zâtından dolayı (li-zâtihi) bulunduğunu öne sürmektedirler. Buna göre Allah, sıfatları zâtından dolayı hak etmektedir. Zirâ Mutezile'ye göre Allah, zâtında bulunan bir ilimle âlim olursa, bu durumda ilâhî zâtta bulunduğu varsayılan "ilmin" ontolojik durumuna bağlı olarak karşımıza şöyle bir problem çıkacaktır: İlâhî zâtta bulunan bu ilim, ya mevcûd ya madûm olacaktır. Bu ilmin madûm olması düşünülemez, zirâ madûm yokluğa işaret etmektedir. Bu ilmin mevcûd olduğu da söylenemez, zirâ söz konusu ilim hakkında mevcûd nitelemesi yapılırsa, o zaman onun kadîm veya hâdis olması gerekecektir. Zirâ Mutezile'ye göre mevcûd, kadîm ve hâdis kısımlarına ayrılmaktadır. Söz konusu ilim, kadîm olamaz, çünkü bu durumda teaddüd-i kudemâ problemi ortaya çıkar, bu ilim hâdis de olamaz, zirâ bu durumda da ilâhî zâtın, mahall-i havâdis olması sorunu gündeme gelir. Mutezile kelâmcıları, bu sakıncayı bertaraf etmek için ilâhî zâtta hiçbir şekilde bir mâna sıfatının bulunmadığını söylemişlerdir.

ii) "Allah'ta sıfatların nasıl bulunduğu" sorununa dair geliştirilen bir diğer sıfat teorisi, yine bir Basra Mutezilesi kelâmcısı olan Muammer b. Abbâd'ın öne sürdüğü mâna teorisi. Muammer, Allah'ın sıfatlarla zâtından dolayı değil, bir takım mânalar sebebiyle vasıflandığını belirtmekte, ancak sıfatların ilâhî zâtta bulunmasının sebepleri olan bu mânaların, sonsuza kadar bir başka mânaya bağlı olarak varlık kazandığını öne sürmektedir. Buna göre Muammer, Allah'ın âlim olmasının bir mânadan dolayı gerçekleştiğini, bu mânanın başka bir varlıkta değil de Allah'ta bulunmasının da bir başka mânadan ötürü olduğunu belirtmekte, söz konusu mânalar arasında sonsuza kadar giden bir illet-malûl ilişkisinin bulunduğunu iddia etmektedir. Bu anlamda ilâhî zâtta bulunan bir sıfat, bir mânadan dolayı söz konusu zâtta bulunmakta, ancak bu mânanın o zâtın kendisiyle vasıflandığı sıfatı kazanmasının sebebi olması, yine başka bir mânadan dolayı olup, bu mâna da başka bir mâna sebebiyle gerçekleşmektedir.

Mutezile kelâmcılarının aksine Sıfâtiyye kelâmcıları, sıfatların Allah'ta zâtından dolayı değil, zâtında bulunan mâna sıfatlarından dolayı bulunduğunu, böylece Allah'ın zâtında bulunan ilim, kudret, hayat mânalarından dolayı, âlim, kâdir, hayy olduğunu söylemektedirler. Ancak, Allah'ın kendileri sebebiyle sıfatları hak ettiği mânaların mâhiyeti noktasında, Sıfâtiyye kelâmcıları arasında görüş ayrılığı

bulunmaktadır. Bu noktada Sıfâtiyye'nin Abdullah b. Küllâb el-Basrî (ö. 245/859) liderliğindeki ilk dönem Ehl-i Sünnet kelâmcılarından oluşan kolu, Allah'ın zâtında bulunan söz konusu mânaların kadîm olduğunu ileri sürerken; Sıfâtiyye'nin Muhammed b. Kerrâm es-Sicistani (ö. 255/869) önderliğindeki esmâ ve sıfâtullah kanusunda antropomorfik yaklaşımlar sergileyen Kerrâmiyye kolu, ilâhî zâtta bulunan ve zâtın sıfatları hak etmesinin sebepleri olan söz konusu mânaların hâdis olduğunu söylemektedir.

iii) Ehl-i Sünnet kelâmcıları Allah'ın, zâtında mevcûd kadîm mânalardan dolayı sıfatlarla vasıflandığını öne sürmektedirler. Peki, onlar ilâhî zâtta kadîm mânaların bulunmasının iddia edilmesi durumunda Mutezile'nin gündeme geleceğini söylediği teaddüd-i kudemâ problemi hakkında ne demektirler? Ehl-i Sünnet kelâmcıları, teaddüd-i kudemâ'nın ancak, söz konusu mânaların zâtın gayrı olması durumunda gündeme geleceğini söylemektedirler. Halbuki onlara göre bu mânalar zâtın gayrı değildir. Bu noktada onlar “gayreyn”in tanımından hareket etmekte ve “gayreyn”i “ikisinden birinin varlığı diğeri olmadan tasavvur olunabilen şey” diye tanımlamaktadırlar. İlâhî zât ile sıfatlar arasında böyle bir ilişkiden bahsedilemeyeceği için, yani sıfatlar olmadan ilâhî zât ve ilâhî zât olmadan da sıfatlar tasavvur olunamayacağı için, sıfatların ilâhî zâtın gayrı olduğu söylenemez. Bununla beraber, Ehl-i Sünnet kelâmcıları sıfatların zâtın aynı olmadığını da söylemektedirler. Zirâ Allah'ın âlim, kâdir, hayy olmasını gerektiren ilim, kudret ve hayatın, ilâhî zâtın aynı olduğu söylenirse, bu durumda ilâhî zâtın hem ilim, hem kudret, hem de hayat olması gerekecek, bu durumda da bir ve tek olan zâtın (el-vâhidu'l-hakikî), birden fazla şey olması söz konusu olacaktır. Bu ise açık bir imkânsızlıktır.

iv) Sıfâtiyye'nin diğerkolu olan Kerrâmiyye de, Allah'ın, zâtında bulunan bir takım mânalardan dolayı, sıfatları hak ettiğini, ancak bu mânaların ilâhî zâtın gayrı olduğu fikrini savunmaktadırlar. Peki, Kerrâmiyye ilâhî zâttaki mânaların zâtın gayrı olduğunun savunulması durumunda gündeme gelecek olan teaddüd-i kudemâ problemini nasıl çözmektedir? Bu noktada onlar söz konusu mânaların hâdis olduğunu söyleyerek teaddüd-i kudemânın gündeme gelmeyeceğini öne sürmektedirler. Öte yandan Kerrâmiyye, ilâhî zâtın hâdis varlıklara mahal olabileceği tezini savunmaktadır.

Zirâ onlara göre, eğer sıfatlar kadîm olsaydı, o zaman bu sıfatların taalluk ettiği hâdis varlıkların da kadîm olması gerekirdi. Böylece meselâ, ilim sıfatının kadîm olması durumunda, ilmin kendisine taalluk ettiği hâdis varlığın (malûm) da kadîm olması gerekecekti. Ancak bu sıfatların taalluk ettiği varlıkların hâdis olduğu his ve müşâhede ile sâbittir. İşte bundan dolayı, sıfatlar kadîm değil, hâdis olmalıdır.

Ebû Hâşim ile birlikte ilâhî sıfatlar konusuna yeni bir yaklaşım daha geliştirilmiştir. Ebû Hâşim, Allah'ın sıfatları zâtından dolayı hak ettiği şeklindeki Ebû'l-Hüzeyl ve Ebû Ali el-Cübbâî'nin görüşünün sıfatların gerçekliğini büyük ölçüde inkâr anlamına geldiği için Kur'ân'a uygun olmadığını, Sıfâtiyye'nin Allah'ın sıfatları bir takım mânalardan dolayı hak ettiği görüşünü ise, ulûhiyet hakkında hakikî cüzlerden meydana gelen bir terkîbin varlığını olumladığından (ispât) dolayı tevhîd prensibine aykırı olduğunu söyleyerek eleştirmektedir. Ebû Hâşim, Muammer'in mâna teorisini ise, teselsül problemini doğurduğu için akla, Kur'ân-ı Kerîm'de geçen "Allah her şeyi tek tek saymıştır" (el-Cin, 72/28) âyeti ile çeliştiği için de nakle aykırı olduğunu söyleyerek reddetmiştir.² Zirâ O'na göre, söz konusu âyette "her şeyin tek tek sayıldığı" ifade edilmektedir. Şu halde sonsuza kadar gitmek suretiyle "sayılmaya konu olmayan" bir takım mânaların varlığını kabul etmek, bu âyetin muhtevasıyla çelişmektedir. Böylece Ebû Hâşim, ortaya konan bütün bu sıfat teorilerini eleştirerek kendisinin vaz ettiği haller (ahvâl) teorisine ulaşmaktadır.³ Ona göre Allah sahip bulunduğu hallerden dolayı, sıfatları hak etmektedir. Bu anlamda, Allah üzerinde bulunduğu (taşındığı) "âlimiyyet" hâlimden dolayı âlim; "kâdiriyyet" hâlimden dolayı kâdir ve "hayyiyyet" hâlimden dolayı hayy olmaktadır. Bununla birlikte Ebû Hâşim, Allah'ın âlim, kâdir, hayy olmasının sebepleri olan bu hallerin kendisine bağlı olduğu bir başka hâlin daha bulunduğunu söylemekte; buna da "ilâhîlik hâli" (es-sıfatü'l-ilâhiyye) adını vermektedir. Böylece, Allah'ın âlim, kâdir, hayy olmasını sağlayan âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet halleri, "ilâhîlik hâli" sebebiyle zâtta bulunmaktadır.

Haller teorisi, ilâhî sıfatlar bağlamında metafizik bir problem olarak ele alınmaktadır. Bu teorinin bir de fizik alan için geçerli olacak bir yönü bulunmaktadır.

² Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, s. 169.

³ Yusuf Şevki Yavuz, *Ahval, DİA*, II, 190; Max Horten, "Die Modus-Theorie des abu Haschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam", *ZDGM*, Leipzig 909, sy. 63, s. 303.

Haller teorisinin metafizik tarafında “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusu tartışılırken; teorisinin fizik tarafında “Eşyada vasıflar nasıl bulunmaktadır?” sorusu gündeme gelir. Ebû Hâşim’in teorisinin fizik tarafında söz konusu olan bu soru için verdiği cevap metafizik alan için verdiği yanıtın aynıdır. Nitekim Ebû Hâşim içimizden bilgili bir kişinin, bilgisizden sahip bulunduğu bir hal sebebiyle ayrıldığını söylemektedir.

Ebû Hâşim’in haller teorisinin nedensellik ve ontolojik olmak üzere iki boyutu bulunmaktadır. Teorisinin nedensellik boyutunda, konu-yüklem yahut zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği söz konusudur. Bu noktada konuya yüklenen bir yüklem neden dolayı o konuya yüklendiği yahut zâta atfedilen bir sıfatın niçin o zâta atfedildiği sorusu sorulmaktadır. Ebû Hâşim’in bu soruya verdiği cevap: “onun sahip bulunduğu bir halden dolayı” şeklindedir. İşte bu noktada haller teorisinin nedensellik yönü söz konusu olmaktadır. Ebû Hâşim’in haller görüşünün ontolojik boyutuna gelince, burada Ebû Hâşim, konunun yüklemi yahut zâtın sıfatı kazanmasının sebebi olarak kabul ettiği hallerin, mevcûd ve madûm olmadığını söylemektedir. Ebû Hâşim hallerin malûm olmadığını söylemektedir. Haller malûm olmayınca mevcûd ve madûm olmayacak; mevcûd olmayınca, kadîm ve hâdis; hâdis olmayınca cevher ve araz olmayacaktır. Haller madûm olmayınca da “şey” olarak nitelenemeyecektir. Zirâ diğer Mutezile kelâmcıları gibi Ebû Hâşim’e göre de madûm “şey”dir. Ebu Hâşim halleri meçhûl de kabul etmemektedir. Zirâ Ebû Hâşim; “bilginin bilgisizlik cinsinden olduğunu” söylemektedir. Bu anlamda bir şeyin meçhûl olması için o şeyin önce malûm olması gerekmektedir. Bir başka deyişle bilinme şânından olan şey bilinir. Haller bilinme şânından olmadıkları için bilinmemektedir.

Ebû Hâşim el-Cübbâî, “hâl”in “cevher ve araz”, “mevcûd ve madûm”, “ma’lûm ve meçhûl”, “kadîm ve hâdis” olmadığını söylemektedir. Böylece, Allah’ın âlim olmasını sağlayan “âlimiyet hâli” mevcûd ve madûm olmayınca, varlıksal açıdan bir değer ifade etmeyecek ve ontolojik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisi sorununda tartışılan “teaddüd-i kudemâ” ve “mahall-i havâdis olma” problemleri gündeme gelmeyecektir. Çünkü Allah, zâtında bulunan bir ilim mânasından dolayı âlim olursa, bu durumda söz konusu ilim Allah’ta bulunma durumuna bağlı olarak ya mevcûd ya

madûm olacak, mevcûd olunca ya kadîm ya hâdis olacak, kadîm olması durumunda “teaddüd-i kudemâ”, hâdis olması durumunda ise “mahall-i havâdis olma” gibi problemler ortaya çıkacaktır. Ancak Ebû Hâşim, Allah’ın kendisiyle sıfatları hak ettiği mânaların bir takım “haller” olduğunu ve bu hallerin varlık ve yoklukla vasıflanamayacağını, böylece bu hallerin kadîm ve hâdis de olamayacağını öne sürerek, “teaddüd-i kudemâ” ve “mahall-i havâdis olma” problemlerini bertaraf etmektedir.

Tezimizde, yukarıda ana hatlarıyla ifade etmeye çalıştığımız Ebû Hâşim’in, “zât-sıfat ilişkisi sorunu”na dair geliştirdiği haller teorisini ele alacağız. Bu anlamda tezimizin başlığı “Ebû Hâşim el-Cübbâî’nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi” şeklindedir. Tezimizin birinci bölümünde haller teorisinin nasıl ortaya çıktığı ve temel probleminin ne olduğu sorularını sorduk. Burada haller teorisinin esas itibarıyla ilâhî sıfatlar problemi bağlamında zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorununa dair bir çözüm çabası olarak ortaya atıldığını tespit edip, bu tespiti klasik dönem kelâmcıların eserlerinden hareketle ispatlamaya çalıştık. Bundan sonra, haller teorisinin çözmeyi amaçladığı sorun olan “zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorunu”nun mâhiyetini soruşturarak Ebû Hâşim’e kadar ilk dönem kelâmcıların söz konusu problem hakkında temel yaklaşımlarına yer verdik. Birinci bölümü bitirirken Ebû Hâşim’in kendinden önceki kelâmcıların “zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorunu” bağlamında ortaya attıkları sıfat teorilerini nasıl eleştirdiğini ve kendi teorisine nasıl ulaştığını ele aldık.

Tezimizin ikinci bölümünde, Ebû Hâşim’in haller teorisine ortaya attığı “haller” (ahvâl) kavramı üzerinde durduk. Hâl kelimesinin etimolojik tahliline yer verdikten sonra, kelâmcıların hâl kavramının tarifi sorununa ilişkin tartışmalarını ele aldık. Bu noktada “hal”in bir tarifinin yapılamayacağını öne süren kelâmcıların temel görüşlerini tartışıp, hallerin tarif edilebileceğini savunanların zikrettikleri hâl tanımlarına yer verdik. Bundan sonra, Ebû Hâşim’in nedenli ve nedensiz haller şeklinde ikili hâl taksimini tartıştık. İkinci bölümde ele aldığımız bir diğer husûs da, Ebû Hâşim’in ahvâl teorisini ispât ederken ileri sürdüğü argümanların neler olduğudur. Burada Ebû Hâşim’in ve halleri kabul eden diğer kelâmcıların, bu teoriyi ispât için öne sürdükleri delillere yer verdik. Bu bölümü bitirirken, haller teorisine yöneltelen

eleştirileri tespit edip, başta Ebû Hâşim olmak üzere halleri kabul edenlerin söz konusu eleştirilere verdikleri cevapları ele aldık.

B. Tezde Kullanılan Temel Kaynaklar

Tezimizde kullandığımız temel kaynaklar, haller teorisini ortaya atan Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerine yer veren klasik kelâm eserleridir. Bibliyografik kaynaklarda Ebû Hâşim'in 160 kadar eseri olduğu ifade edilmekle beraber, ne yazık ki bu eserlerden hiç birisi günümüze ulaşmamıştır.⁴ Bundan dolayı “Ebû Hâşim'in haller teorisi”ni ele aldığımız tezimizde konuyla ilgili bilgi veren Mutezilî, Eşarî ve Şîî kaynakları kullandık.

Tezimizin temel kaynaklarının başında Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037) *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eseri gelmektedir. Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ında haller teorisinin nasıl ortaya atıldığı ve temel probleminin ne olduğu noktasında verdiği bilgiler, tezimiz için büyük önem taşımaktadır. Yine aynı müellife ait *Usûlü'd-dîn* adlı eserde yer alan, Ebû Hâşim'in kendinden önceki kelâmcıların ilâhî sıfatlar problemi bağlamında ortaya atılan görüşleri tenkit ederek haller teorisine nasıl ulaştığı konusunda verdiği bilgiler önem arz etmektedir.

Bir başka temel kaynağımız Eşarî'nin (ö. 324/935) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfi'l-musallîn* adlı eseridir. Eşarî'nin *Makâlât*'ından özellikle Ebû Hâşim öncesi kelâmcıların zât-sıfat ilişkisine dair temel yaklaşımlarını tespit hususunda yararlandık.

Tezimizin bir diğer temel kaynağı, Basra Mutezilesi'nin son dönem kelâmcılarından Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) özellikle Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'e ait nakilleri derlediği *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* isimli devâsâ eseridir. *el-Muğnî*'nin ilk beş cildi “tevhîd”, diğer ciltleri ise “adalet” konularını ele almaktadır. Bununla birlikte eserin I, II, III, X, XVIII ve XIX ciltleri kayıp olduğu için neşredilememiştir. Buna göre ilk beş cildi tevhîd konusunu ele aldığı için, eserin kayıp

⁴ Avni İlhan, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA*, X, 146–147; Orhan Şener Koloğlu, Ebu Hâşim'e ait eserlerin açıklamalı bir listesini vermektedir. bk. *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2005, s. 54–63.

olan I, II ve III. ciltlerinin de tevhîd meselelerini ihtivâ ettiği söylenebilir.⁵ Kanaatimce, tevhîd konularını ele alan bu kayıp ciltler, Ebû Hâşim'in özellikle ilâhî sıfatlar problemi bağlamında haller teorisini nasıl kullandığına dair önemli bilgiler ihtivâ etmektedir. Çünkü *el-Muğni'* nin diğer ciltlerinde özellikle, "ru'yetullah" konusunu ele alan IV. cildi ve "İslâm dışı fırkalara" (el-Fıraku gayrû'l-İslâmiyye) ayrılan V. cildinde haller görüşüne sıklıkla işaret edilmekte, ancak konunun daha önce uzunca anlatıldığı belirtilerek meselenin mâhiyetine dair ayrıntılı bilgiler verilmemektedir. Yine de, *el-Muğni'* nin söz konusu ciltleri, Ebû Hâşim'in, haller teorisini ilâhî sıfatlar problemi bağlamında nasıl ele aldığına dair bilgiler vermesi bakımından önem taşımaktadır.

Tezimizin temel kaynaklarından bir diğeri, Kâdî Abdülcebbar'a nisbet edilerek *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adıyla neşredilen, ancak aslında Kâdî'nin Zeydî öğrencisi Kıvâmuddîn Mankdîm'e (425/1034) ait olan *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-hamse* adlı eserdir.⁶ Bu eser, Ebû Hâşim'in haller teorisiyle çözmeyi amaçladığı sorunun "zâtın sıfatları hak etme keyfiyeti" olduğu bilgisini vermesi bakımından önem arz etmektedir.

Cüveynî'nin (ö. 478/1085) *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn ve Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâtii'l-edille fi usûli'l-itikâd* adlı eserleri tezimizde temel kaynakları arasındadır. Bu eserlerden, haller teorisinin temel problem alanının ne olduğu, hallerin mâhiyeti ve bunların ispâtı için hangi delillerin öne sürüldüğü noktasında istifade ettik.

Şehristânî'nin (ö. 548/1153) *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîm ve el-Milel ve'n-nihal* adlı eserleri de tezimizde temel kaynaklarındandır. Bunlardan ilki, özellikle hallerin kısımları ve hallerin ispâtı için ortaya konan delillerin ne olduğu hakkında verdiği bilgilerle önem taşımaktadır. Bu eser, halleri kabul etmeyenlerin teoriye getirdikleri eleştirileri ve teoriyi savunanların bu eleştirilere verdikleri cevapları mukayeseli bir şekilde ele alması dolayısıyla, tezimiz açısından oldukça önem taşımaktadır. Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'i ise Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Hâşim'in sıfat teorileri arasındaki ilişki hakkında bilgi vermesi bakımından önemli bir kaynaktır.

⁵ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, İstanbul 2002, s. 211; a. mlf., "el-Muğni'", *DİA*, XXX, 382; Metin Yurdağur, "Kâdî Abdülcebbar", XXIV, 103; J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî'l-Qudât Abû'l-Hasan Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden 1976, s. 30.

⁶ İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadî Abdülcebbar*, s. 211; J. R. T. M. Peters, *God's Created Speech*, s. 13; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, s. 9.

Bir başka temel kaynağımız, Ebü'l-Muîn en-Neseffî'nin (ö. 508/1115) *Tebsiratü'l-edille*'sidir. Neseffî'nin bu eseri, haller teorisinin fizik ve metafizik iki problem alanının olduğu bilgisini vermesi ve bunun ispâtı konusunda Ebû Hâşim'den nakillerde bulunması açısından önem arz etmektedir.

Tezimizde müteahhirîn dönemi kelâm literatüründen de istifade ettik. Ahvâl teorisine yer veren müteahhirîn dönemi kelâmcılarının eserleri arasında büyük benzerlikler göze çarpmaktadır. Bu dönemde yazılan kelâm literatürü, haller teorisinin ispâtı için öne sürülen delilleri, bu teoriye yöneltilen eleştirileri ve halleri kabul edenlerin bu eleştirilere verdikleri cevapları işlemektedirler. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî'nin (ö. 606/1209) *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsifeti ve'l-mütekellimîn* adlı eseri, haller teorisinin ispâtı için öne sürülen delillere ve bu teoriyi kabul etmeyenlerin bu delillere yönelik eleştirilerine yer vermesi bakımından önem taşımaktadır.

Seyfüddin el-Âmidî'nin (ö. 631/1233) *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*'ı, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*'i ve *el-Mübîn fi şerhi meâni elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eserleri tezimizde kullandığımız diğer kaynaklardır. Âmidî'nin *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm* ve *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn* adlı eserleri hallerin tanımını sorunu hakkında bilgiler vermektedir. Bu eserlerinde Âmidî, hallerin tanımının yapılabileceğini ve yapılamayacağını savunan kelâmcıların görüşlerini mukâyeseli bir şekilde ele almakta ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Âmidî'nin *el-Mübîn fi şerhi meâni elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* adlı eserinde hallerin tanımını ve nedenli-nedensiz haller hakkında detaylı bilgiler verilmektedir.

Tezimizde yararlandığımız müteahhirîn dönemi kelâm eserlerinden bir diğeri, Adudiddîn el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*'ıdır. Bu eseri, Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö.816/1413) şerhi *Şerhu'l-Mevâkıf*'ı ile birlikte kullandık. Bu eserlerde haller teorisinin ispâtı için öne sürülen deliller ve bu delillerin ayrıntılı eleştirileri bulunmaktadır.

Sadeddin et-Teftâzânî'nin, *Şerhu'l-Makâsıd*'ını da bu bağlamda zikretmeliyiz. Teftâzânî bu eserinde haller teorisinin ispâtı için ileri sürülen delilleri kendi üslûbuyla

diğer kelâmcılardan farklı olarak ele almakta ve bu delilleri ayrıntılı bir eleştiriye tâbi tutmaktadır.

Kâdî Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Tavâliu'l-envâr*'ı ve bu eserin Şemseddin el-İsfahanî'ye (ö. 749/1349) ait şerhi olan *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâliu'l-envâr*'dan halleri kabul edenlerin teorilerini ispât için öne sürdükleri delillerin anlaşılması noktasında istifade ettik.

Şemseddin es-Semerkindî'nin (ö. 600/1203) *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*'si ve Şîf kelâmcı İbn Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1325), Nasirüddin Tûsî'nin (672/1274) *Tecrîdü'l-itikâd*'ına yazdığı şerhi *Keşfü'l-murâd fi şerhi Tegrîdi'l-itikâd*'ı ve *Menâhîcu'l-yakîn fi usûli'd-dîn* adlı eserleri, hallerin mâhiyeti, ispâtı ve eleştirisi noktasında tezimizde kullandığımız önemli kaynaklardır.

Bir diğer temel kaynağımız, Şîf kelâmcı Amîdüddîn Ubeydilî'nin (ö. 754/1353) *İşrâku'l-lâhût fi nakdi Şerhi'l-Yâkût* adlı eseridir. Ubeydilî bu eserinde, Ebû Hâşim'in ilâhî sıfatların Allah'ın zâtında bulunmasının haller sayesinde mümkün olduğu görüşünde olduğunu söylemekte ve bu teorinin ilâhî sıfatlar problemi bağlamında nasıl bir işlev gördüğü husûsunda önemli bilgiler vermektedir.

C. Probleme İlişkin Modern Dönem Çalışmaları

Ebû Hâşim'in haller (ahvâl) teorisi hakkında modern dönemde bir takım çalışmalar yapılmıştır. Bu konuda yapılan ilk müstakil çalışma Max Horten'in "Die Modus-Theorie des abu Haschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam" başlıklı makalesidir.⁷ M. Horten, makalesinin başında haller teorisinin ortaya çıkış noktasının ne olduğu sorusunu tartışmaya açmakta ve bu soruya "Bu doktrininin çıkış noktası, Allah'ın zâtında sıfatlarının ve şeylerde küllîlerin ne şekilde mündemiç olduğu husûsundaki tartışmalardır"⁸ şeklinde cevap vermektedir. M. Horten, hâl kavramının mâhiyetine dair bilgiler verdikten sonra haller teorisinin küllîler ve sıfatlar meseleleri olmak üzere iki boyutlu bir problem olduğunu, ancak Ebû

⁷ Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Leipzig 1909, sy. 63, s. 303–324.

⁸ Max Horten, "Die Modus-Theorie des abu Haschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam", *ZDGM*, Leipzig, 1909, sy. 63, s. 303.

Hâşim'in asıl maksadının sıfatlar problemini çözmek olduğunu, bundan dolayı küllîler meselesinde teorinin bir aktarmadan ibaret olduğunu söylemektedir.⁹ Bununla beraber M. Horten, haller teorisinin İslâm kaynaklı olduğunu belirtmekte, ne Platon ne de Aristo'nun mâhiyet itibarıyla haller teorisine yakın bir teori kurmadığını, bundan dolayı teorinin kaynağını İslâm dışında aramamak gerektiğini ifade etmektedir.¹⁰ M. Horten, haller teorisinin ispâtı için öne sürülen delillere dair tartışmalara yer verdikten sonra, hallerin kısımları (tasnîf ve taksîmi) meselesini ele almakta ve halleri kabul etmeyenlerin teoriye yönelttikleri eleştirilere yer vermektedir.¹¹ M. Horten, çalışmasının sonunda, haller teorisinin Fârâbî devrindeki nazarî kelâmın (der spekulativen Theologie) gelişmesini anlamak üzere anahtar bir konu olduğunu söyleyerek sözlerini bitirmektedir.¹²

Ebû Hâşim'in haller teorisi hakkında bir diğer çalışma, Harry Austryn Wolfson'un *The Philosophy of the Kalam* adlı eserinin "Modes" başlıklı bölümüdür. Wolfson, "Modes" başlığı altında, Ebû Hâşim'in haller teorisini ilâhî sıfatlar problemi bağlamında tartışmakta ve teorinin hemen hemen bütün problem alanlarını söz konusu etmektedir. Bununla beraber, Ebû Hâşim'in haller görüşünden önce Muammer b. Abbâd'ın mâna teorisine yer vererek haller teorisinin üzerinde bulunduğu temel problem alanına işaret eden Wolfson, burada haller teorisinin, Muammer'in mâna teorisinin eleştirisinden hareketle ortaya çıktığını ileri sürmekte ve hallerin ilâhî sıfatlar problemine nasıl uygulandığı meselesini ele almaktadır.¹³ Wolfson, Ebû Hâşim sonrası kelâmcıların bu teoriye yaklaşımlarına da yer vermekte, burada özellikle Bâkîllânî ve Cüveynî'nin teoriyi nasıl benimsediklerine dair bilgiler vermektedir.¹⁴ Wolfson daha sonra üç ek başlık sunmakta, birincisinde hallerin taksîmi tartışmasına, ikincisinde Ebû Hâşim'in haller teorisiyle Muammer'in mâna teorisi arasındaki ilişkiye, üçüncüsünde ise hâl teriminin kaynağı sorununa yer vermektedir.¹⁵ Wolfson, çalışmasının sonunda

⁹ Max Horten, "Die Modus-Theorie des abu Haschim", *ZDGM*, sy. 63, s. 305.

¹⁰ Max Horten, "Die Modus-Theorie des abu Haschim", *ZDGM*, sy. 63, s. 307.

¹¹ Max Horten, "Die Modus-Theorie des abu Haschim", *ZDGM*, sy. 63, s. 307-324.

¹² Max Horten, "Die Modus-Theorie des abu Haschim", *ZDGM*, sy. 63, s. 323.

¹³ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 147-168.

¹⁴ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 175-178.

¹⁵ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 183-196.

Ebu Hâşim'e yapılan itirazlara ve bu itirazları bertaraf etmek için onun hangi argümanları öne sürdüğü konusuna yer vermektedir.¹⁶

Burada Mutezile ve Eşarî kelâmı üzerinde çalışmaları olan Richard Macdonough Frank'ın Ebû Hâşim'in haller teorisine dair yaptığı çalışmaları da zikretmeliyiz. Frank, haller teorisini ilk olarak "Abu Hashim's Theory of States, Its Structure and Function" isimli makalesinde¹⁷ ele almaktadır. Burada Frank, klasik metinlerin yetersizliğine vurgu yaparak teorinin yeniden inşâ edilmesinin önündeki zorluğa işaret etmekte ve Ebû Hâşim'in haller teorisinin özellikle Basra Mutezilesi kaynaklarından hareketle ele alınması gerektiğini öne sürmektedir. Zira Frank'a göre bu konuda Eşarî kelâmcıların eserleri, konunun arka planının bilinmemesi durumunda çok problemlili bir vaziyettedir. Frank, bu noktaya işaret ettikten sonra, Ebû Hâşim'in haller teorisine nasıl ulaştığına, teorinin mâhiyetine ve özellikle Basra Mutezilesi kelâm ekolünde bunun nasıl kullanıldığına yer vermektedir.¹⁸ Frank, makalesinin sonunda, haller teorisinin, onu kullanan kelâmcıların metinlerinden hareketle esaslı bir şekilde ele alınması gerektiğini, ancak böyle bir çabayla, teorinin kelâm tarihi açısından gerçek öneminin kavranılabileceğini söylemektedir.¹⁹

Richard M. Frank'ın haller teorisine ilgili bir diğer çalışması, onun *Beings and Their Attributes, The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period* (Albany 1978) adlı eseridir. Bu çalışmasında Frank, sadece Ebû Hâşim'in haller teorisine değil, aynı zamanda onun bağlı bulunduğu Basra Mutezilesi'nin sıfatlar (haller) hakkındaki görüşlerine de yer vermektedir. Frank, haller teorisini ele almadan önce sıfatlar probleminin arka planını ve gelişimini incelemekte, sonra da Basra Mutezilesi kelâmcılarının eserlerinden hareket ederek, Ebû Hâşim ve takipçilerinin varlıkların sıfatları hakkında yaptıkları tasniflere yer vermektedir. Burada Frank, Basra Mutezile ekolünün, şeyler hakkında kullanılan ve varlıkların ontolojik olarak gerçek sıfatları olan yüklemelerin "haller" olduğu görüşünü kabul ettiğini ve bunları ortaya çıkış

¹⁶ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, 197- 205.

¹⁷ *Actas IV*, Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisbaa 1 a 8 de 1968, Leiden 1971, s. 85-100.

¹⁸ Richard M. Frank, "Abu Hashim's Theory of States, Its Structure and Function", *Actas IV*, Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisbaa 1 a 8 de 1968, Leiden 1971, s. 85-100.

¹⁹ Richard M. Frank, "Abu Hashim's Theory of States, Its Structure and Function", *Actas IV*, s. 100.

durumlarına göre beş kısma ayırdığını söylemektedir. Frank, varlıkların ontolojik açıdan gerçek sıfatları olan bu yüklemelerin kategorilerini şöyle özetlemektedir: i) zât sıfatı, ii) zâtî sıfatlar ya da zât sıfatı sebebiyle varlık kazanan haller, iii) bir illet vasıtasıyla varlık kazanan haller, iv) bir fâil vasıtasıyla varlık kazanan haller, v) ne zât ne de illet sebebiyle varlık kazanan haller.²⁰ Frank, bu çalışmasında söz konusu beş kategoriye ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır.²¹

Frank'ın konuyla ilgili bir diğer çalışması onun *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition) için yazdığı "hâl" maddesidir.²² Bu madde, bazı küçük eklemelerle onun yukarıda tanıttığımız kitabının bir özeti mâhiyetindedir. Burada Frank, haller teorisinin Mutezile ve Eşârî kelâm okullarına ait iki kullanımı olduğundan bahseder ve bu iki kullanımın birbirinden önemli boyutlarda farklılıklara sahip olduğuna dikkat çeker.²³

Mehmet Dağ'ın "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı" başlıklı makalesi²⁴ haller teorisi hakkında yapılan bir diğer çalışmadır. Aslında bu makale, aynı müellifin *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü* başlıklı doçentlik tezinin, Cüveynî'nin haller görüşüne ait kısmının yeniden yayımlanmasından ibarettir. Bu çalışmasında müellif, Cüveynî'nin *eş-Şâmil*'inden hareketle, hâl teorisine nedensellik problemi bağlamında yer vermektedir. Dağ, önce Cüveynî'nin haller teorisini kabul edip etmediğine dair kısa bir tartışmaya yer vermekte ve bu müellifin eserlerinde hal teorisini kabul etmediğine dair bir bilginin bulunmadığını söylemektedir.²⁵ Mehmet Dağ, Cüveynî'nin hâl kavramına dair görüşleri hakkında bilgi verdikten sonra, onun hallerin ispâtı için öne sürdüğü delilleri tartışmakta ve Cüveynî'nin nedenli-nedensiz haller şeklinde ikili taksîmiyle, Immanuel Kant'ın analitik-sentetik önermeler ayrımı arasında yakın bir benzerlik bulunduğunu

²⁰ Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period*, Albany 1978, s. 27.

²¹ Richard M. Frank, *Beings and Their Attributes*, s. 53–173.

²² *The Encyclopaedia of Islam* (New Edition), XII (supplement), Leiden 2004, 343–348.

²³ Richard M. Frank, "Hal", *ET*, XII, 345.

²⁴ *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 2, Samsun 1987, s. 35–53.

²⁵ Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", *OMÜİFD*, sy. 2, Samsun 1987, s. 46; *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, s. 149.

belirtmektedir.²⁶ Dağ, çalışmasında haller teorisinin ilâhî sıfatlar problemi bağlamındaki yerine ise değinmemektedir.

Haller teorisi hakkında yapılan bir başka çalışma, Yusuf Şevki Yavuz'un *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde yayımlanan "Ahvâl" maddesidir.²⁷ Müellif, makalesine Ebû Hâşim'in haller teorisine nasıl ulaştığı sorusuyla başlamakta ve bu bağlamda teorinin ilâhî sıfatlar meselesinin çözümü maksadıyla ortaya atıldığını söylemektedir. Yavuz, Ebû Hâşim öncesi kelâmcıların sıfat teorilerine yer verdikten sonra, Ebû Hâşim'in bu teorileri eleştirerek haller görüşüne ulaştığını belirtmektedir.²⁸ Yavuz, daha sonra hallerin ispâtı için öne sürülen delilleri, haller görüşüne dair Ebû Hâşim sonrası kelâmcıların yaklaşımlarını ve teoriye yöneltilen eleştirileri de ele almaktadır.²⁹ Yavuz, haller teorisiyle İslâm düşünce tarihinde "küllîler" kavramının kapısının aralandığını, Mutezile ile Ehl-i Sünnet kelâm ekollerinin sıfat teorilerinin uzlaştırılmaya çalışıldığını söylemekte ve iki ekol arasındaki kavram tartışmalarının bu sayede canlı kaldığını kaydetmektedir.³⁰

Söz konusu çalışmalar Ebû Hâşim'in haller teorisinin anlaşılmasını sağlama yönünde yeterli değildir. Max Horten, "ilk müstakil çalışma" özelliğini taşıyan konuyla ilgili makalesini yayımladığında klasik kelâm literatürünün önemli bir bölümünün henüz neşri yapılmamıştı. Bu yüzden Horten, bu makalesinde temelde, Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihal*'ine, Fahreddin er-Râzî'nin *Muhassal*'ına ve Tûsî'nin *Telhîsu'l-Muhassal*'ına dayanmıştır. Kullandığı kaynakların yetersizliği sebebiyle, Horten'in bu çalışması Ebû Hâşim'in haller teorisinin anlaşılması açısından eksik kalmaktadır. Wolfson'un çalışması ise, Ebu Hâşim'in haller teorisinin ortaya çıkışı, bu konunun ilâhî sıfatlar problemiyle ilişkisi, eleştirisi ve savunusu gibi hususları fazla ayrıntıya girmeden ele aldığı için yeterli bir çalışma değildir. Richard M. Frank ise "Abu Hashim's Theory of States, Its Structure and Function" isimli makalesinde, haller teorisinin nasıl ispat edildiğine, teorisinin eleştirisi ve savunusuna yer vermemektedir. Bununla beraber Richard M. Frank'ın konuyla ilgili diğer çalışması olan *Beings and*

²⁶ Mehmet Dağ, "İmâm el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı", s. 46–48.

²⁷ *DİA*, II, 190–192.

²⁸ Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, II, 190.

²⁹ Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, II, 191–192.

³⁰ Yusuf Şevki Yavuz, *DİA*, II, 192.

Their Attributes ise haller teorisini Ebû Hâşim'den daha çok Basra Mutezilesi kelâmcılarına göre tartışmakta ve buradaki tartışmayı “hallerin tasnifi” bağlamında yürütmektedir. Bu anlamda söz konusu eser, “haller teorisinin ispatı için öne sürülen argümanlar”, “teoriye yöneltilen eleştiriler” ve “ahvâl görüşünü savunan kelâmcıların bu eleştirilere verdikleri cevaplar” gibi konuları ele almamaktadır. Mehmet Dağ'ın konuyla ilgili makalesi ise, ahvâl problemini sadece Cüveynî bağlamında tartışmakta, teorisinin Ebû Hâşim tarafından nasıl ortaya atıldığı ve kullanıldığına dair pek fazla bilgi vermemektedir. Yusuf Şevki Yavuz'un “Ahvâl” başlıklı ansiklopedi maddesinde haller teorisinin okuyucuya kısaca tanıtılması amaçlanmıştır. Bu anlamda söz konusu makale teorisinin temel problem alanlarına dair bilgi vermesi bakımından “haller tartışmasına bir giriş” niteliği taşımaktadır.

Şu halde “Ebû Hâşim'in haller teorisine nasıl ulaştığı” ve “teorisinin temel sorusunun ne olduğu”, “ilâhî sıfatlar problemi bağlamında nasıl kullanıldığı”, “haller (ahvâl) kavramının mâhiyeti”, “bir varlık problemi olarak nasıl tartışıldığı”, “teoriye hangi eleştirilerin yöneltildiği” ve “teori taraftarlarının bu eleştirilere hangi cevapları verdikleri” gibi hususlar açısından, ilk dönem kelâm tartışmalarında merkezî bir yer işgal eden Ebû Hâşim'in haller teorisi tekrar bütün yönleriyle çalışılmalıdır. Biz böylesine önemli bir konu hakkında yapılan söz konusu çalışmaların konunun anlaşılmasını sağlama noktasında yeterli düzeyde olmayışı ve üzerlerine bir şeyler konularak geliştirilmesi gerektiği düşüncesinden hareketle “Ebû Hâşim'in Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi” başlığını taşıyan bir tez çalışması yapmayı gerekli gördük.

BİRİNCİ BÖLÜM

HALLER TEORİSİNİN ORTAYA ÇIKIŞI

I. Haller Teorisinin Ortaya Çıkış Sebebi

Haller teorisinin (ahvâl) ortaya çıkış sebebi hakkında kaynaklarda pek fazla bilgiye rastlanmamaktadır. Bu durum, Ebû Hâşim'in maksadının anlaşılması önünde bir engel gibi gözükse de, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak*'ta verdiği bilgiler söz konusu engeli aşmamızı kolaylaştırmaktadır. Burada Bağdâdî, haller teorisinin bir muhâlifi olarak, "Ebû Hâşim'in hatalarından altıncısı onun ahvâl görüşüdür. Nitekim bu konuda Ebû Hâşim'i kendisine muhâlif fırkalar yanında, itizâldeki ortakları bile tekfîr etmişlerdir"³¹ şeklinde bir giriş yaptıktan sonra, onun bu teoriyi ortaya atmasına sebep olan şeyin ne olduğu konusunu tartışmaya açar. Bağdâdî, konuyla ilgili olarak Mutezilî kelâmcı Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin mâna teorisinin problem alanıyla³² ilgili olan iki rivâyet zikreder. Birinci rivâyet şöyledir: Ebû Hâşim'i ahval görüşünü ortaya atmaya götüren şey, ashâbımızın Mutezile'nin mütekaddimîn kelâmcılarına sordukları şu soru olmuştur: âlim (bilen), câhilden (bilmeyen) bildiği şeylerle zâtından dolayı (li-nefsihi) mı, yoksa bir illetten dolayı mı ayrılır?³³ Bağdâdî bu rivâyetin aktarımından hemen sonra Ebû Hâşim ve onu izleyenlerin söz konusu soruya verdikleri cevabı, şöyle nakleder: "Onlar aynı cinsten oldukları için, âlimin cahilden zatından dolayı ayrı olmadığını söylediler. Bununla beraber onlar âlimin cahilden bir illet sebebiyle de farklı olmasını kabul etmediler ve âlimin cahilden ne zatı ne de bir illet sebebiyle ayrılmasını da geçersiz saydılar. Çünkü onlara göre bu (son) durumda âlimin câhilden ayrılması onun başka birinden ayrılmasından daha uygun (evlâ) olmayacaktır. Şu halde âlim, bir mânadan (mânen mâ) dolayı câhilden farklı olmaktadır."³⁴

Bağdâdî'nin konuyla ilgili zikrettiği ikinci rivâyet farklı olmakla birlikte, daha açık ve ilk rivâyeti anlam bakımından tamamlar mâhiyettedir. Burada, Ebû Hâşim'in haller görüşünü ortaya atmasına sebep olan soru, doğrudan Muammer b. Abbâd'a nispet edilmektedir: "Zeyd'in ilmi, Amr'a değil de kendisine, bilginin zâtından dolayı (li-

³¹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. M. Muhyiddin Abdülhamid), Kahire, ts, s. 205.

³² Muammer'in mâna teorisi ile söz konusu ettiği problem, konu-yüklem arasındaki hamil ilişkisinin keyfiyeti problemidir. Daha açık bir ifadeyle burada, konuya veya zâta yapılan hamlin gerekçesi sorgulanmaktadır.

³³ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 205.

³⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 205.

nefsihi) mı, yoksa bir mânadan dolayı (li-mâ‘nen) mı, yahut ne bilginin zâtından ne de bir mânadan dolayı mı hâs olmuştur? Eğer Zeyd, bilginin zâtından dolayı bu bilgiyi kendisinde bulunduruyor (muhtass) olsaydı, bu durumda bütün bilgilerin bilgi oldukları için Zeyd’de bulunmaları gerekirdi. Şâyet Zeyd, bilginin kendisinden dolayı değil de bir mânadan dolayı bu bilgiye sahip olsaydı, o zaman Muammer’in ‘Her mâna sonsuza kadar başka bir mânaya bağlıdır’ şeklindeki sözü doğru olurdu. Eğer ne bilginin zâtından, ne de bir mânadan dolayı Zeyd bu bilgiye sahip olsaydı, bu durumda, söz konusu bilginin Zeyd’de bulunması başka birinde bulunmasından daha uygun olmazdı. Ebû Hâşim bilginin, ancak bir hâlden dolayı Zeyd’de bulunduğunu söyleyerek haller (ahvâl) görüşünü ortaya koymaktadır.”³⁵

Bağdâdî’nin söz konusu ifadelerinden Ebû Hâşim’in haller teorisine nasıl ulaştığı ve haller teorisinin temel problem alanının ne olduğu ortaya çıkmış oluyor. Buradan hareketle, haller teorisinin, zât-sıfat/konu-yüklem arasındaki ilişki olan hamlin (yükleme) nedenselliğini sorgulayan bir teori olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda haller teorisi, zâta yüklenen sıfatın ya da konuya yüklenen yüklem, neden dolayı o zâta ya da o konuya yüklendiği sorusunu sormaktadır. Bu soru, yukarıda bilenin (âlim) bilmeyenden (câhil) nasıl ayrıldığı sorusu olarak ifade edilmiş ve Bağdâdî tarafından Ebû Hâşim’in haller teorisini ortaya atmasına neden olan temel soru olarak zikredilmiştir. Bağdâdî’nin zikrettiği birinci rivâyette bu soru, Eşarîler tarafından Mutezile’nin mütekaddimîn kelâmcılarına yöneltilen bir soru olup, “İçimizden bilen biri, bilmeyenden sahip olduğu bilgilerle ne şekilde ayrılır?” şeklinde ifade edilirken, ikinci rivâyette aynı soru küçük bir farkla “Zeyd’e ait olan bilgi, Amr’a değil de Zeyd’e nasıl ait olmuştur?” şeklinde doğrudan Muammer tarafından sorulmuştur.

Şu halde birinci rivâyetteki soruyu ve Bağdâdî’nin açıklamalarını dikkate alacak olursak “bilenin bilmeyenden farklı olması”nda üç durumun söz konusu olduğunu görürüz. Buna göre bilen, bilmeyenden: i) bilenin zâtından; ii) bir illetten veya iii) ne bilenin zâtından ne de bir illetten dolayı ayrılmaktadır. Ebû Hâşim, bu üç durumu geçersiz saymaktadır. Ancak Bağdâdî, Ebû Hâşim’in söz konusu durumları

³⁵ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 205. Bağdâdî daha sonra Eşarîlerin söz konusu edilen mesele hakkındaki görüşlerine yer vermektedir: “Ashâbımız demiştir ki: Zeyd’in ilmi kendisine, bizâtihi (li-aynihi) has olmuştur, ne ilmin kendisinden ne de Zeyd’in kendisinden dolayı değil. Nitekim sen şöyle dersin: Siyah bizâtihi (li-aynihi) siyahtır, nefis ve aynı var diye siyah değildir.” bk. *el-Fark*, s. 205.

geçersiz kılarken hangi gerekçelerden hareket ettiğine dair fazla bir bilgi sunmamaktadır. Bu bağlamda, Ebû Hâşim, ikisi de aynı cinsten oldukları için, bilenin bilmeyenden, bilenin kendi zâtından dolayı ayrılmadığını söylemektedir. Bilenin bilmeyenden ayrılmasının bir illet sebebiyle olmadığını söylerken ise, Ebû Hâşim gerekçe olarak herhangi bir şey zikretmemektedir. Bilenin bilmeyenden, ne bilenin zâtından ne de bir illetten dolayı ayrılmadığını ispata çalışırken Ebû Hâşim, “Eğer bilen ne kendi zâtından ne de bir illetten dolayı ayrılıyorsa, bu durumda bilenin başkasından değil de bilmeyenden ayrılması uygun olmazdı” demektedir. Ebû Hâşim, bu durumda bilenin bilmeyenden ayrılmasının keyfî bir şey olacağını ve bir anlam taşımayacağını söylemektedir. Neticede Ebû Hâşim, bilenin bilmeyenden ayrılmasının –birinci rivâyette geçtiği şekliyle– bilenin sahip bulunduğu bir hâlden dolayı gerçekleştiğini söylemekte ve kendi haller teorisine ulaşmaktadır.³⁶

Bağdâdî'nin zikrettiği ikinci rivâyette, Ebû Hâşim'i haller teorisine götüren soru doğrudan Muammer b. Abbâd'a izâfe edilmektedir. Bu soru şöyledir: “Zeyd'in ilmi, Amr'a değil de kendisine bilginin kendisinden dolayı (li-nefsihi) mı, bir mâna sebebiyle mi, yoksa her ikisi dışında bir nedenle mi (ne bilginin kendisi ne de bir mâna sebebiyle mi) has olmuştur?”³⁷ Görüldüğü gibi, birinci rivâyette “Bilenin bilmeyenden bildiği şeylerle, zâtından dolayı (li-nefsihi) mı yoksa bir illet sebebiyle mi ayrılır?” şeklindeki sorunun neticesi olarak ortaya çıkan üç durum, ikinci rivâyetteki sorunun bizzât içinde verilmiştir. İkinci rivâyette söz konusu olan durumları ise şöyle sıralamak mümkündür: Zeyd'e ait olan bilgi Amr'a değil de Zeyd'e i) ya bilginin zâtı, ii) ya bir mâna, iii) ya da ne bilginin zâtı ne de bir mâna sebebiyle ait olmaktadır. Ebû Hâşim, birinci durumun geçersiz olduğunu söylemektedir. Zirâ eğer Zeyd, bilginin kendisinden dolayı bu bilgiye sahip olsaydı bu durumda bütün bilgilerin bilgi oldukları için Zeyd'de bulunmaları gerekirdi. İkinci durum da geçersizdir. Çünkü Zeyd, bilginin kendisinden dolayı değil de bir mânadan dolayı bu bilgiye sahip olsaydı, o zaman Muammer'in “Her mâna sonsuza kadar başka bir mânaya bağlıdır” şeklindeki sözü doğru olurdu. Ebû Hâşim üçüncü durumun da geçersiz olduğunu söylemekte, bunu da şöyle temellendirmektedir: Zirâ eğer ne bilginin zâtından ne de bir mânadan dolayı Zeyd bu

³⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 205.

³⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 205.

bilgiye sahip ise, o zaman bu bilginin Zeyd’de bulunması başkasında bulunmasından daha uygun değildir. Başka bir deyişle, şâyet Zeyd, bu bilgiye ne bilginin zâtından ne de bir illetten dolayı sahip oluyorsa, o zaman bu bilginin Zeyd’de bulunmasının bir anlamı kalmamış olurdu. Neticede Ebû Hâşim, “Zeyd ancak sahip olduğu bir hâlden dolayı bu bilgiyi hak etmektedir” demektedir.³⁸

Ebû Hâşim’in haller teorisine nasıl ulaştığı konusunda, Bağdâdî’nin zikrettiği iki rivâyet arasında fark bulunduğunu söyleyebiliriz. Bu fark, Ebû Hâşim’in bilenin bilmeyenden nasıl ayrıldığı tartışmasında söz konusu olan durumların iki rivâyette birbirinden farklı bir şekilde sunulmasından ibarettir. Birinci rivâyette görüldüğü gibi bu durumlar, i) bilenin zâtından, ii) bir illetten, iii) ne bilenin zâtından ne de bir illetten dolayı şeklinde ifade edilirken, ikinci rivâyette i) bilginin zâtından, ii) bir mânadan, iii) ne bilginin zâtından ne de bir mânadan dolayı, şeklinde sıralanmaktadır. Şu halde söyleyebiliriz ki, birinci rivâyette “Bilen bilmeyenden zâtından dolayı mı ayrılmıştır?” sorusunda zâtından dolayı (li-nefsihi) ifadesi ile bilenin zâtı kastedilirken, ikinci rivâyette bu ifade ile bizzât bilginin kendisi kastedilmektedir. Bu farkı her iki rivâyetin zikrinden sonra Bağdâdî’nin yaptığı açıklamaları dikkate alarak görmek mümkündür. Bağdâdî’nin bu açıklamalarından, birinci rivâyette zâtından dolayı (li-nefsihi) ifadesindeki zamirin bilene râci olduğunu anlıyoruz. Nitekim Bağdâdî, Ebû Hâşim ve takipçilerinin “bilenin bilmeyenden zâtından dolayı ayrılmasını” kabul etmediklerini söylemekte ve bunun gerekçesi olarak da hem bilenin hem de bilmeyenin aynı cinsten olduklarını ifade etmektedir.

Bilenin bilmeyenden nasıl ayrıldığı sorunu bağlamında iki rivâyet arasındaki bir diğer fark, birinci rivâyette “bir illetten dolayı” şeklinde ifade edilen kısmın, ikinci rivâyette doğrudan Muammer b. Abbâd’ın görüşüne istinâden “bir mânadan dolayı” şeklinde ifade edilmiş olmasıdır. Şu halde, her iki rivâyeti karşılıklı olarak ele aldığımızda, bilenin bilmeyenden nasıl ayrıldığı sorunu bağlamında beş durumun söz konusu olduğunu söyleyebiliriz: Böylece bilen bilmeyenden ya da Zeyd, Amr’dan, i) bilenin zâtı, ii) bilginin zâtı, iii) bir mâna (illet), iv) ne bilenin zâtı ne de bir mâna, v) ne bilginin zâtı ne de bir mâna sebebiyle ayrılmaktadır.

³⁸ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 205.

Neticede Ebû Hâşim, her iki rivâyette söz konusu olan bilenin bilmeyenden ayrılma keyfiyeti bağlamında muhtemel olarak öne sürülen bütün durumları geçersiz kılmakta ve bilenin bilmeyenden, bilenin üzerinde bulunduğu bir hâl sebebiyle ayrıldığını söylemektedir. Böylece Ebû Hâşim, Muammer'in "bilenin bilmeyenden sonsuza kadar bir diğerine bağlı olan mânalardan dolayı ayrıldığı" şeklinde öne sürdüğü görüşünü kabul etmemekte ve haller teorisini ortaya atmaktadır.

Bu noktada, Muammer'in mâna teorisinin mâhiyeti üzerinde durmalıyız. Çünkü Ebû Hâşim'in haller teorisini özellikle ortaya çıkış sebebi ve temel problem alanının ne olduğu noktasında anlamak için, mâna teorisini söz konusu etmek gerekmektedir.

Muammer, sâkin halde yan yana duran iki cisimden (A ve B) biri (A), hareket etmeye başlayıp, diğeri (B) sâkin halde kaldığında, hareket eden cisimde, hareketin kendisinden dolayı gerçekleştiği bir mânanın bulunmasının gerekli olduğunu düşünmektedir. Zirâ Muammer, hareket eden bu cisim bir mânadan dolayı hareket etmiyorsa, o zaman hareketin öteki cisimde (B) değil de, o cisimde (A) bulunmasının daha doğru olmayacağını söylemektedir. Bununla beraber Muammer'e göre, hareketin cisimlerden birinde meselâ B, C, D cisimlerinde değil de, A'da bulunması da bir mânadan dolayıdır. Yani, hareket, A cisminde bir mânadan dolayı bulunmaktadır. Çünkü hareketin B, C ve D cisimlerinde değil de, A'da bulunması bir mânadan dolayı gerçekleşmeseydi, o zaman, hareketin A'da bulunması, B, C ve D cisimlerinde bulunmasından daha uygun olmazdı. Muammer, "Eğer, bu mâna neden B, C ve D cisimlerinde değil de, A'da hareketin bulunmasının nedenidir?" diye sorulursa, ben de aynı şekilde "bunun bir mânadan dolayı gerçekleştiği cevabını veririm", demektedir. Muammer, bu üçüncü mâna hakkında aynı soru sorulursa, cevabının ikinci mâna hakkında verdiği cevapla aynı olacağını söylemektedir. Yani o da başka bir mânadan dolayı gerçekleşmektedir.³⁹

Haller teorisinin nasıl ortaya atıldığı ve temel sorusunun ne olduğu husûsunda, Cüveynî, *eş-Şâmil'* de, "Kitâbü'l-İlel" başlığı altında önemli bilgiler vermekte, Ebû Hâşim'in haller teorisine nasıl ulaştığı sorusuna geçmeden önce problemin kendisini

³⁹ Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut 1957, s. 46.

vazetmektedir. Cüveynî'ye göre buradaki temel problem şudur: İlim, bir mahalde bulunduğu vakit, söz konusu mahal “âlim” diye isimlendirilir ve burada, ilim ve mahalden başka bir de mahallin âlim oluşu söz konusu olur.⁴⁰ Şu halde, ilim, mahal ve mahallin âlim oluşu arasında nasıl bir ilişki vardır? Mahallin âlim oluşu ilim ve mahalden ayrı olarak başka bir şey mi ifade etmektedir?

Cüveynî, ilim bir mahalde bulunduğu ve söz konusu mahal âlim diye isimlendirildiğinde, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğunun ve Mutezile'nin ilk dönem bilginlerinin benimsediği görüşün, “Mahallin âlim olması, mahalde bulunan ilimden başka bir şey olup mahal üzerine zait bir hâl değildir” şeklinde olduğunu söylemektedir.⁴¹

Cüveynî'nin ortaya koyduğu şekliyle, burada problemin temelini “A âlimdir” önermesinde, A'nın âlim olması durumunun sorgulanması teşkil etmektedir. “A âlimdir” önermesinde üç unsur bulunmaktadır: “A”, “ilim” ve “A'nın âlim olması”. Buradaki tartışma, “A'nın âlim olması” hakkındadır. Bu tartışmada temelde iki yaklaşım bulunmaktadır. Cüveynî'nin Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğunun ve Mutezile'nin ilk dönem bilginlerinin benimsediği görüş şeklinde yer verdiği, “Mahallin âlim olması, mahalde bulunan ilimden başka bir şeydir, ancak mahal üzerine zâid olan bir hâl de değildir” görüşü söz konusu yaklaşımlardan birini oluşturmaktadır. Bu anlamda, söz konusu kelâmcılara göre, A'nın âlim olması, A'da bulunan ilimden başka bir şeydir, bununla birlikte, A üzerine ilâve olunmuş bir hâl de değildir.

“A'nın âlim olması” hakkında bir diğer yaklaşım haller teorisini ortaya atan Ebû Hâşim'e aittir. Ebû Hâşim, “İlim bir mahalde bulunduğu vakit, mahallin âlim olması gerekir, mahallin âlim olması da ilim ve zât (mahal) üzerine zâid bir hâldir. Mahallin âlim olması, ma'lûl ve gerektirilendir (mûceb), ilim ise mahallin âlim olmasının illeti ve gerektirenidir (mûcib)”⁴² diyerek A'nın âlim olmasının, A ve

⁴⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr ve diğerleri), İskenderiye 1969, s. 630. Haller teorisinin nasıl ortaya atıldığına ilişkin benzer bir yaklaşım, Fahreddin er-Râzî'nin *el-Erbâîn* adlı eserinde görülmektedir: “Cisim hareket ettiği zaman üç durum söz konusu olur: “Cisim”, “müteharrikiyyet” ve “hareket”. Buradaki hareket müteharrikiyeti gerektiren bir mânadır”. bk. *el-Erbâîn fi usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ), Beyrut 2004, I, 222–223.

⁴¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630.

⁴² Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630.

ilimden başka bir şey, yani bir hâl olduğunu söylemekte ve böylece haller teorisini ortaya atmaktadır.

Cüveynî söz konusu iki yaklaşımı şöyle açmaktadır: “Biz bir şeyi ‘varlık’la vasıfladıktan sonra, o şey için birtakım sıfatlar ispat ederiz. Meselâ cevheri yer kaplamakla, arazi bilgi, bilgisizlik, irâde ve kudret ile vasıflamak gibi. Haller görüşünü benimseyenlere göre bir şeyin varlığının üzerine ilâve olan bu sıfatlar birer hâldirler. Halleri kabul etmeyenlere göre ise bu sıfatlar zâtların kendileri ve aynlarıdır (enfüsü’z-zevât ve a’yânühâ).”⁴³

Ebû Hâşim’in haller teorisini nasıl ispat ettiğine dair Cüveynî’nin *eş-Şâmil*’inde verdiği bilgileri tamamlar nitelikte bir pasaj, Ebü’l-Muîn en-Nesefî tarafından *Tebziratü’l-edille*’de zikredilmektedir. Burada Nesefî, haller teorisinin fizik (şâhid) ve metafizik (gâib) iki boyutunun bulunduğunu ifade etmekte ve Ebû Hâşim’in şöyle dediğini nakletmektedir: Bizim “âlimdir” sözumüz hem şâhidde (fizik) hem de gâibde (metafizik) bir hâl ispat etmektedir. Bu hâl ile zât başka bir zâta muhâlefet eder. Bu hâl, âlimin kendisi değildir, çünkü âlim bu hâl ile âlim olmuştur. Hayy, kâdir, semî‘ ve basîr için de böyledir. Bu hâl, zât değildir, zâtın gayrı da değildir, zâtın ötesinde bir mâna da değildir.⁴⁴ Buradan hareketle Ebû Hâşim’in “âlimdir” ifadesinden, bu ifadenin bir hâle râci olduğunu ve bu hâlin, âlim olan zâtın ve ilim olan mânanın dışında bir şey olduğunu anladığımızı söyleyebiliriz.

Ebû Hâşim, “âlimdir” şeklinde bir yargı ifadesinin hem şâhîde (fizik âleme), hem de gâibe (metafizik âleme) ait bir hâle râci olduğunu söylemektedir. “Âlimdir” şeklindeki bu yargı ifadesinin, fizik ve metafizik için geçerli iki hâle râci olması, bu yargıların hangi konuya (mevzû) dair yapıldıkları ile ilgilidir. Başka bir deyişle, “A âlimdir”, şeklinde bir yargı cümlesinden fizik ve metafizik alan için iki hâl söz konusu oluyorsa, bu yargı cümlesindeki A’nın keyfiyetinin bu iki hâli tayin ettiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda, “âlimdir” ifadesi metafizik bir varlık olarak Allah hakkında yüklem yapılıyorsa, bu yüklemden Allah için gâibde (metafizik alanda) bir hâl söz konusu olmakta ve Allah’ın âlim olması metafizik bir hâle işaret etmektedir. Bununla

⁴³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, s.630.

⁴⁴ Ebu’l-Muîn en-Nesefî, *Tebziratü’l-edille* (thk. Hüseyin Atay), Ankara 2004, I, 279–280.

birlikte, “âlimdir” ifadesi fizikî bir varlık için yüklem olarak kullanılıyorsa, meselâ “Zeyd âlimdir” önermesinde olduğu gibi, o zaman, bu yüklemden Zeyd için şahidde (fizikî alanda) bir hâl söz konusu olmakta ve Zeyd’in âlim olması, fizikî bir hâle işaret etmektedir.

Ebû Hâşim, “âlimdir” yüklemine fizik ve metafizik alan için işaret ettiğini söylediği hallerin, âlim, yani ilmin kendisinde bulunduğu zât olamayacağını söylemektedir. Bunu ispat ederken de zâtın yahut âlimin bu hâl ile âlim olduğunu ifade etmektedir. Şu halde burada, âlimi âlim yapan hâl illet ve âlim de ma‘lûl olmaktadır. Bu âlimlik hâlinin âlimin ya da zâtın kendisi olduğu söylenecek olsa, bu durumda, illet aynı zamanda ma‘lûl olmuş olacak ve böylece bir şeyin kendini gerektirmesi (kendinin illeti olması) söz konusu olacaktır ki bu açık bir imkânsızlıktır.

Şu halde, Ebû Hâşim’in haller teorisini ortaya atmasına neden olan şeyin, Muammer’in mâna teorisi ile açtığı “konu–yüklem arasındaki hamil (isnâd) ilişkisinin keyfiyeti problemi” olduğunu söyleyebiliriz. Buradaki problem, konuya veya zâta yapılan yüklemlemenin (hamil) gerekçesinin sorgulandığı bir problemdir. Muammer, Zeyd’e ait olan bilginin Amr’a değil de Zeyd’in kendisine bir mânadan dolayı ait olduğu görüşündedir. Ebû Hâşim ise bunu kabul etmemektedir. Çünkü Muammer, her mânanın sonsuza kadar bir diğerine bağlı olduğu görüşünü savunmaktadır. Bu ise teselsül problemini doğurduğundan mantıken imkânsız bir şeydir. Böylece Ebû Hâşim, Muammer’in teselsüle giden mânalarını kabul etmeyip kendisine ait haller teorisini ortaya atmıştır.

Ebû Hâşim’in, Muammer’in sonsuza kadar birbirine bağlı olan mânalarını kabul etmemesinin bir gerekçesi, bunların teselsül problemini doğurmasından dolayı bu teorinin akla aykırılığı ise; bir diğer gerekçesi de Kurân-ı Kerîm’de geçen “Allah her şeyi tek tek saymıştır” (el-Cin, 72/28) âyetinin gereğince, mâna teorisinin nakle aykırı oluşudur.⁴⁵ Zirâ söz konusu âyet ile her şeyin tek tek sayıldığı ifade edilmektedir. Şu halde sonsuza kadar gitmek suretiyle “sayılmaya konu olmayan” bir takım mânaların varlığını kabul etmek, bu âyet ile çelişmektedir.

⁴⁵ Harry A. Wolfson, bk. *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976, s. 169.

İfade edildiği gibi, Ebû Hâşim, bilenin sahip bulunduğu bir hâlden dolayı bu bilgiyi hak ettiğini söylemektedir. Bu noktadan hareketle, haller teorisinin, mantıkî açıdan söyleyecek olursak “Konu ile yüklem (mevzû, mahmûl) arasındaki ilişkinin (hamlin) illeti nedir?” sorusuna bir cevap olarak ortaya atıldığını söyleyebiliriz. Bu anlamda, ortaya çıkış sebebi itibariyle haller teorisinin temel problem alanının “Masa beyazdır” önermesinde, gündeme geldiği şekilde “Masanın beyaz oluşu neden dolayıcıdır?” yahut “Beyazlık masada nasıl bulunmaktadır?” sorularının olduğunu söyleyebiliriz. Şu halde, Ebû Hâşim ve Muammer’in, kendi teorileriyle, aynı noktadan hareket ederek aynı problemi çözmeyi hedeflediklerini söyleyebiliriz. Bu problem de konu ile yüklem arasındaki bir ilişki olan hamlin nedenselliği problemidir. Bir başka deyişle, buradaki problem, konu ile yüklem arasındaki bu hamil ilişkisinin nasıl gerçekleştiği problemidir. Burada, bir konuya yüklenen (hamledilen) yüklem neden başka bir konuya değil de, o konuya yüklendiği soruşturulur. Bu bağlamda, Ebû Hâşim ve Muammer konuya yüklenen yüklem, neden o konuya yüklendiği sorusunu sormaktadırlar. Ebû Hâşim, bu soruya, “Konunun üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı yüklem, başka bir konuya değil de o konuya yüklenir” şeklinde cevap verirken, Muammer, “Konuda bulunan bir mânadan dolayı, yüklem o konuya yüklenir” şeklinde cevap vermektedir. Ancak ifade edildiği gibi, Muammer konuya, yüklem yüklenmesinin gerekçesi olan ve konuda bulunan bu mânanın sonsuza kadar başka bir mânaya bağlı olduğunu da eklemektedir.

Peki, “mevzû ve mahmûl arasındaki ilişkinin nedenselliği probleminin” hem Muammer hem de Ebû Hâşim için anlamı nedir? Onlar, bu problemi niçin çözmeye çalışmışlardır? Onların maksadı sadece bir hamil (isnâd:predication) teorisi olarak konu–yüklem arasındaki ilişki problemini çözmek midir? Yoksa Muammer ve Ebû Hâşim’in konu–yüklem ilişkisi ile ilgili söz konusu probleme dair görüşleri, onların çözmeyi amaçladığı asıl problemin bir uzantısı mıdır?

Bağdâdî’nin, Ebû Hâşim’in haller teorisini ortaya atmasına neden olan şeyi açıkladığı rivâyetlerin ilkinden hemen sonra, “Aynı şekilde Allah için onun câhilden ayrılmasında bir sıfat veya kendisiyle ayrılacağı bir mânanın bulunması gereklidir ve

Allah üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı câhilden ayrılmaktadır”⁴⁶ şeklinde Ebû Hâşim’in sözüne yer vermesi yukarıdaki kanaatimizi doğrular mâhiyettedir. Görüldüğü gibi burada Ebû Hâşim fizik (şâhid) alanda söz konusu ettiği bilenin bilmeyenden nasıl ayrıldığı sorununu metafizik (gâib) alana taşımakta ve Allah’ın, bir başka varlıktan ayrılma durumunun da fizik alandaki gibi gerçekleştiğini ve neticede Allah’ın sahip bulunduğu bir hâlden dolayı câhilden ayrıldığı söylemektedir.⁴⁷

Ebû Hâşim’in fizik alandaki bir tartışmayı metafizik alana taşımasından hareketle onun haller teorisi ile asıl maksadının metafizik bir problemi çözmek olduğunu ve burada “gâibin şâhide kıyası” ilkesinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Zirâ klasik dönem kelâmcılarının “kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid” adını verdikleri bu düşünme tarzı, metafizik alana dair sahip olduğumuz kanaatlerin geçerli olduğunun, fizik alandan gerekçeler ve deliller getirmek suretiyle bilgisini vermeyi amaçlamaktadır. Metafizik alana dair her bir kanaat gibi, haller teorisi de fizik alandan gerekçeler getirilmek suretiyle ispâta çalışılmaktadır. Bu bağlamda haller teorisinin, metafizik alan hakkında ortaya atılan diğer teoriler gibi hem fizik (şâhid) hem de metafizik (gâib) tarafları bulunmaktadır.

Haller teorisinin fizik alandaki problem alanı, bilenin bilmeyenden ne şekilde ayrıldığı sorusuydu. Yukarıda bu soruyu konu–yüklem ilişkisi adı altında ele aldık. Zirâ bilen Zeyd’in, bilmeyen Amr’dan ne şekilde ayrıldığını sorgulamak, “Zeyd bilendir” önermesinde konuya yüklenen “bilen” yüklemının neden dolayı o konuya yüklendiğini sorgulamakla aynı şeydir. “Konu–yüklem ilişkisi” adı altında yer verdiğimiz bu soruyu “zât–sıfat ilişkisi” şeklinde de ele almak mümkündür. Bu durumda sorumuzu “Zât kendisiyle vasıflanan sıfatı nasıl kazanıyor?” şeklinde sorabiliriz. Biz bir zâta meselâ Zeyd’e âlim sıfatını yüklüyoruz, peki zât bu vasfı nasıl hak ediyor? Biz neden dolayı o zâta “âlimdir” diyebiliyoruz? Görüldüğü gibi bütün bu sorular temelde aynı problemin etrafında dönmektedirler. İşte Ebû Hâşim, bu soruları cevaplamak amacıyla haller teorisini ortaya atmıştır.

⁴⁶ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, 205.

⁴⁷ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-firak*, 205.

Konu–yüklem yahut zât–sıfat ilişkisi şeklinde yer verdiğimiz bu sorular, metafizik alan için gündeme geldiğinde kelâm tarihinin önemli problemlerinden biri olan ilâhî sıfatlar meselesinin sınırlarına girmiş oluruz. Problemin metafizik tarafında haller teorisinin cevaplayacağı temel soru, “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusudur. Bu soru değişik açılardan sorulabilir: “Allah âlimdir” ifadesinin anlamı nedir?”, Allah âlimlik vasfını neden dolayı kazanıyor?” ve “Allah’ta âlimlik vasfı nasıl bulunmaktadır?” gibi. Allah’ta sıfatların nasıl bulunduğu sorusuna verilecek olan cevap, metafizik bir yargı ifade edeceği için bu yargının makûl oluşu, onun fizikî alandaki durumunu sorgulamayı gerektirmektedir. Bu yüzden olacak ki Bağdâdî, önce Ebû Hâşim’in haller teorisinin fizik alandaki yerini, daha sonra da metafizikteki yerini ele almıştır. Daha önce ifade ettiğimiz gibi bu tarz tefekkür, klasik kelâmcılar tarafından “kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid” şeklinde isimlendirilmektedir. Şu halde Ebû Hâşim’i haller teorisini ortaya atmaya götüren şeyin “Allah’ın sıfatlarının zâtında nasıl bulunduğu (keyfiyetü istihkâk) sorusu” olduğunu söyleyebiliriz. Bu da en temelde zât–sıfat ilişkisinin nedenselliği problemidir.

Burada haller teorisinin, nedensellik ve varlık problemi olarak iki boyutlu bir problem olduğunu da ifade etmeliyiz. Nedensellik boyutuyla haller teorisi, konu–yüklem veya zât–sıfat arasındaki ilişkinin nedenselliğini sorgulayan bir teori olarak karşımıza çıkarken, varlık problemi olarak haller teorisi, konuya yüklenen yüklem veya zâta yüklenen sıfatın, o konu veya zât için gerektirdiği hâlin ayrı bir ontolojik gerçekliğe sahip olarak bu konu veya zâta bulunduğunu ifade edip etmediği şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Haller teorisinin nedensellik ve varlık problemi açısından söz konusu iki yönü, hem fizik (şâhid) hem de metafizik (gâib) alan için geçerli olmaktadır. Fizik alanda, nedensellik problemi olarak haller teorisi daha önce ifade ettiğimiz gibi, konuya yüklenen yüklem neden dolayı o konuya yüklendiği sorusundan hareket ederken, varlık problemi olarak haller teorisi konuya hamledilen yüklem işaret ettiği hâlin ayrı bir ontolojik gerçeklik olarak o konuda bulunup bulunmadığı sorusundan hareket eder. Şu halde, varlık problemi olarak haller teorisi, zâta yüklenen vasıfların ontolojik açıdan durumunu sorgulayan bir teori görünümündedir. Sözgelimi, biz, bir konu veya zât olan

A'ya, "âlim" yüklemine yüklüyor ve "A âlimdir" diyoruz. Şu halde biz, haller teorisini kabul edenlere göre "A'nın âlim oluşu" hâlini ispat etmiş oluyoruz. İşte varlık problemi olarak haller teorisi bu noktada, A için ispat edilen bu hâlin, A'dan ayrı ontolojik bir gerçeklik olarak A'da bulunup bulunmadığını soruşturur. Bununla birlikte varlık problemi açısından haller teorisinin, metafizik alana kıyasla, fizik alanda önemli bir yere tekâbül etmediğini söylemeliyiz. Bu anlamda, konu veya zât için ispat edilen hâlin, ayrı ontolojik bir gerçekliğe sahip olarak o konuda veya zâta bulunma durumu fizik alanda herhangi bir problem doğurmamaktadır. Çünkü A'nın âlim olması hâlinin, A'dan ayrı ve A'da ontolojik bir gerçekliğe sahip olarak bulunması, buradaki A, fizikî bir varlık olduğu için bir problem teşkil etmemektedir.

Bir varlık problemi olarak haller teorisi asıl anlamını, metafizik tarafta bulmaktadır. Haller teorisinin metafizik bir problem olarak ilâhî sıfatlar sorununa uygulanışıyla beraber, burada söz konusu olan varlık problemi kelâm tarihinde önemli bir soruna işaret etmektedir. Bu sorun, metafizik bir mesele olarak zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği problemidir. Şöyle ki; Haller teorisinin metafizik tarafına intikal ettiğimizde yani haller teorisini ilâhî sıfatlar problemi olarak söz konusu ettiğimizde, A'ya yüklenen yüklem ve vasıfların, aynı zamanda A'da bir takım mânaların bulunduğunu ifade edip etmediği problemiyle karşı karşıya geliriz. Burada yani metafizik alanda, yüklem ve vasıfların kendisine yapıldığı A, aşkın bir varlık olan Allah Teâlâ olunca, O'na yüklenen bütün yüklem ve vasıflar, O'nun için bir takım hallerin sâbit olmasını gerektirmektedir. İşte bu noktada Allah için sâbit olan hallerin kabulü, kelâm tarihinde önemli tartışmaların yapıldığı merkezî bir problemi gündeme getirmektedir. Bu problem, mutlak basît varlık⁴⁸ (el-vâhidü'l-hakîkî) olan Allah'ta her hangi bir şeyin bulunma durumunun açtığı bir problemdir.⁴⁹ Şu halde Allah'a yüklenen bu yüklem ve vasıfların, Allah için gerektirdiği hallerin ontolojik olarak durumu nedir? Başka bir

⁴⁸ Burada Allah hakkında kullanılan "basît" ifadesi "mürekkebin" karşıtı olan basittir. Yani parçalardan meydana gelmeyen demektir. İbn Sînâ'nın diliyle söyleyecek olursak, kendisinde vücûd-mâhiyet ayrımı yapılamayan zorunlu varlık olması anlamında Allah basît bir varlıktır.

⁴⁹ Haller teorisinin bir varlık problemi olarak metafizik tarafında, ilâhî zâta bir takım hallerin bulunduğunu söylemenin gündeme getirdiği söz konusu mutlak basît varlık olan Allah'ın parçalardan meydana gelmiş olacağı probleminin yanı sıra, özellikle Mutezile kelâmcılarının öne sürdükleri, ilâhî zâta bir mânanın bulunduğu kabul edildiği takdirde, bu mânanın kadîm ve hâdis şıklarından birine dahil olacağı ve bu durumda, ya birden çok kadîm varlığın söz konusu olması (taaddüd-i kudemâ), ya da kadîm zâtin sonradan var olan şeylere mahal olması (mahall-i havâdis) problemi söz konusu olmaktadır.

deyişle bu haller, ontolojik bir gerçekliğe sahip midir? Eğer hallerin ontolojik olarak bir gerçekliğe sahip (mevcûd) olduğu söylenirse bu durumda, hallerin, kadîm ve mutlak basît bir varlık olan Allah'ta bulunmaları nasıl iddia edilebilir?

Sonuç itibariyle söyleyebiliriz ki haller teorisi, metafizik bir problem olarak ortaya konulduğunda yani Allah'ta “sıfatlar” ya da Ebû Hâşim'in diliyle “haller” nasıl bulunur?” sorusuna bir cevap olarak geliştirilince, biz, aynı zamanda, bir varlık problemi olarak hâl tartışmasının üzerinde bulunduğu problem alanının temel sorunu ile karşılaşırız. Burada haller teorisinin aşmak zorunda olduğu temel sorun, “Allah'ta ontolojik bir gerçeklik olarak her hangi bir sıfat ya da mânanın bulunduğu iddia edilebilir mi?” sorusunun açtığı bir problemdir. Ebû Hâşim, haller teorisiyle metafizik bir sorun olarak zât-sıfat ilişkisi problemini ele almakla, ilâhî sıfatlar problemi bağlamında Allah'ın hallerinden bahsetmektedir. Peki, Allah'a izâfe edilen bu haller, ontolojik açıdan bir gerçekliğe sahip midir? Sözelimi, hallere “mevcûd” diyebilir miyiz? İşte bu noktada haller teorisi, bir varlık problemi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Varlık problemi olarak haller teorisinin anlamını tartışmaya açmadan önce, nedensellik problemi olarak haller teorisinin⁵⁰, ilâhî sıfatlar meselesi bağlamında gündeme getirdiği zât-sıfat/konu-yüklem arasındaki ilişkinin (hamlin) nedenselliği konusunu soruşturmalıyız.

Nedensellik bağlamında metafizik bir problem olarak haller teorisi, Allah'a atfedilen sıfatların O'nda nasıl bulunduğu sorununu çözmeyi amaçlamaktadır. Bu soruna, klasik kelâm metinlerinde, Allah'ın sıfatları hak etme keyfiyeti (keyfiyyetü istihkâk) şeklinde yer verilmektedir. Kâdî Abdülcebâr da *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* adlı eserinde, nedensellik problemi bağlamında metafizik bir sorun olarak haller teorisini yani ilâhî sıfatların zâta nasıl yüklendiği sorununu, “Allah'ın sıfatları hak etme keyfiyeti” başlığı altında tartışmaktadır. Kâdî, burada, zât-sıfat ilişkisini tartışmaya açmakta ve bu tartışmada ortaya atılan görüşlere yer vermektedir. Burada zikredilen görüşler, Allah'ın sıfatları i) zâtî sebebiyle (li-nefsihi), ii) zâtında bulunan bir şey

⁵⁰ Daha önce, haller teorisinin zât-sıfat yahut konu-yüklem arasındaki ilişkinin (yani hamlin) gerçekleşme keyfiyetini tartışan bir teori olarak ortaya çıktığını ifade etmiştik. Bu anlamda haller teorisinin, bir nedensellik problemi olarak ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Ancak bu problem haller teorisinin fizik ve metafizik her iki tarafı için anlamlı problemdir.

sebebiyle (limâ hüve aleyhi fi zâtihî)⁵¹ iii) mânalar sebebiyle, iv) ezeli mânalar sebebiyle, v) kadîm mânalar sebebiyle, kazandığı şeklidir.⁵²

Netice itibariyle haller teorisinin “Zât–sıfat/konu–yüklem arasındaki hamlin (yüklemenin) illeti nedir?” sorusuna bir cevap olarak ortaya atıldığını ve Ebû Hâşim’in konu–yüklem/zât–sıfat ilişkisinin keyfiyeti problemini ele alarak ve daha önce Muammer’in aynı konuda söylediklerini tashîh ederek kendi haller teorisine ulaşmış olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Muammer ve Ebû Hâşim’in temel gayelerinin, metafizik bir problem olarak Allah’ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkinin keyfiyeti sorununu çözmek olduğunu söylemek de mümkün görünmektedir. Bu sorunu çözerken, hem Muammer hem de Ebû Hâşim fizik alanda konu–yüklem ilişkisini sorgulamışlar ve bu ilişkinin temelde nedensellik ilişkisi olduğunu öne sürmüşlerdir.

İfade edildiği gibi, Muammer ve Ebû Hâşim’in kendi teorilerini ortaya atarak çözmek istedikleri bu problemin fizik ve metafizik alan için geçerli olacak iki tarafı vardır. Sorunun fizik tarafı yukarıda Bağdâdî’nin, Ebû Hâşim’in haller teorisini, takdim ederken zikrettiği şu sorudur: “İçimizden bilen biri, bilmeyenden nasıl ayrılır?” Bu soru bir anlamda: “Bilen birinde bilgi vasfı nasıl bulunur?” sorusudur. Biz bu soruyu “Eşyada vasıflar nasıl bulunur?” sorusuyla yeniden ifade edebiliriz. Haller teorisinin çözmeyi amaçladığı problemin metafizik tarafında ise bu soru: “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” şeklini alacaktır. Haller teorisi bu iki soru için de bir cevap getirmiştir. Ancak haller teorisinin çözmeyi amaçladığı asıl sorun ikincisidir.

Bu noktada, Ebû Hâşim’in zât–sıfat ilişkisinde zâtın sıfatı kazanma keyfiyetine ilişkin ortaya attığı haller teorisini –özellikle metafizik bir problem olarak– anlayabilmek için “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusunun anlamını sorgulamalı ve bu sorunun ilâhî sıfatlar problemi açısından nerede durduğunu söz konusu etmeliyiz.

⁵¹ Bu görüş, yani Allah’ın sıfatları zâtında bulunan bir hâl sebebiyle sahip olduğu (istihkâk) görüşü Ebû Hâşim’e aittir. Bununla birlikte Kâdî’nin bu yaklaşımı, aynı zamanda, Ebû Hâşim’in haller teorisini, metafizik bir problemi yani ilâhî sıfatlar problemini çözmek amacıyla ortaya attığı yönündeki kanaatimizi doğrulamaktadır.

⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse* (thk. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1996, s. 182–183. Görüldüğü gibi burada, Allah’ın sıfatları hak etme keyfiyeti meselesinde söz konusu olan durumların bir kısmı, Bağdâdî’nin, Ebû Hâşim’i haller teorisine götüren şey olarak iktibas ettiği iki rivâyette söz konusu olan durumlardır. Bu anlamda haller teorisinin fizik alan için tartışmaya açtığı temel sorunların, metafizik alan için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz.

Zirâ bu sorunun anlamını sorgulamak, bir anlamda kelâm tarihindeki sıfatlar probleminin merkezini teşkil eden zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorununun mâhiyetini tartışmaya açmak demektir.

II. Zât-Sıfat İlişkinin Nedenselliği Sorunu

Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*'de "Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?" sorusunun tartışıldığı bağlama ve bu tartışmada ortaya atılan görüşlere dair bilgiler vermekte; bu sorunun, Allah'ın âlim, kâdir, hayy gibi mânevî sıfatları⁵³ kazanmasının keyfiyeti bağlamında tartışılan bir soru olduğunu ifade etmektedir. Tartışmada ortaya atılan görüşleri ise Allah'ın söz konusu mânevî sıfatları i) zâtı (li-nefsihi), ii) zâtında bulunan bir hal (limâ hüve aleyhi fi zâtihî) iii) mânalar, iv) ezeli mânalar, v) kadîm mânalar sebebiyle kazandığı şeklinde sıralamaktadır.⁵⁴ Buna göre Allah'ta sıfatların nasıl bulunduğu sorusuyla, Allah'ın bu sıfatlara zâtından dolayı mı, yoksa üzerinde bulunduğu bir hâl sebebiyle mi yoksa kendisinde bulunan kadîm, ezeli mânalarla (hayat, ilim, kudret gibi) mi sahip olduğu tartışmaya açılmaktadır.

Kâdî'nin burada yer verdiği tartışma, Allah'ta bulunduğu ifade edilen mânevî sıfatların O'nda bulunma keyfiyetinin söz konusu edildiği bir tartışmadır. Sözelimi, Kurân'da Allah'ın âlim, kâdir olduğu söylenmektedir. Peki, Allah nasıl âlim ve kâdirdir? Kâdî Abdülcebâr'ın konu hakkında zikrettiği görüşleri mülâhaza ettiğimiz takdirde, "Allah âlimdir" ifadesi bağlamında, ortaya şöyle bir tablo çıkmaktadır: i) Allah zâtından dolayı (li-zâtihî) âlimdir, ii) Allah üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı (lima hüve aleyhi fi zâtihî) âlimdir, iii) Allah bir mânadan dolayı (li-ma'nen) âlimdir, iv) Allah kadîm bir mânadan (ilim) dolayı (li-mânen kadîmin) âlimdir, v) Allah ezeli bir mânadan (ilim) dolayı (li-ma'nen ezeliyyin) âlimdir.

Bu noktada Allah'ın zâtı ile zâtına yüklenen sıfatları arasındaki ilişki sorgulanmaktadır. Bu ilişkinin keyfiyetine dair ortaya atılan söz konusu görüşlerin, üzerinde bulunduğu problem sahası ise, "Allah âlimdir" ifadesindeki, Allah'ın zâtına yüklenen ilmin, ilâhî zâtla nasıl bir ilişki içinde olduğu problemidir.⁵⁵ Zirâ biz, bir zâta

⁵³ Mânevî ve meânî sıfat ayrımı Sünnî kelâmcılara aittir. Mânevî sıfatlar, âlim, kâdir, hayy gibi müştak formundaki (ism-i fâil ve sıfat müşebbehe) sıfatlar, meânî sıfatlar ise zâta atfedilen âlim, kâdir, hayy gibi mânevî sıfatların, zâta bulunmalarının sebepleri olan ilim, kudret, hayat gibi masdar formundaki sıfatlardır. bk. Metin Yurdagür, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1999, s. 36.

⁵⁴ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 182–183. Görüldüğü gibi söz konusu görüşlerden ikincisi Ebû Hâşim'in haller teorisine işaret etmektedir. Ebû Hâşim, Allah'ın bu sıfatları üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı (li-mâ hüve aleyhi fi zâtihî) kendisinde bulundurduğunu söylemektedir.

⁵⁵ Buradaki soruyu şöyle ifade etmek mümkündür: "Dini metinlerde Allah hakkında kullanılan ifadeler (*Scriptural terms*), Allah'ın zâtında bulunan ilâhî sıfatlara işaret eder mi? Eğer böyleyse, bu sıfatlar hangi

(cevhere) bir sıfat (araz) yüklediğimiz zaman, yüklediğimiz bu sıfat kendisine yüklenen zâta bir mânaya işaret etmektedir. Yani biz “A kâdirdir” dediğimiz zaman, A’ya kudret vasfını yüklüyor ve bu vasfın A’da bulunduğunu ifade ediyoruz.

Burada zât–sıfat ilişkisinin nedenselliği probleminin fizik tarafı açısından herhangi bir sorunun söz konusu olmayacağını geçen bölümde ifade etmiştik. Ancak problemin metafizik tarafına intikal ettiğimizde, problemin fizik tarafında doğal olarak söz konusu olmayacak farklı bir problemle karşılaşırız. Şöyle ki: Biz, Allah hakkında “kâdirdir” diye bir ifade kullandığımız zaman, problemin fizik tarafında gördüğümüz gibi zâta kudret vasfını yüklemiş oluruz. Ancak kendisine kudret vasfını yüklediğimiz zât, ilâhî zât olunca yani mutlak-basît bir varlık olan Allah olunca, bu durumda karşımıza şöyle bir problem çıkar. Kudret gibi sıfatların Allah’ta bulunduğunu söylemek, aynı zamanda Allah’ın basît bir varlık olmadığı, aksine parçalardan meydana gelmiş mürekkep bir varlık olduğunu söylemek değil midir? İşte kelâmcıları söz konusu teorileri ortaya atmaya sürükleyen şey bu sorundur. Bu sorun aynı zamanda, ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutunda tartışmaya açılan bir sorundur.

İlâhî sıfatlar problemi, ontolojik, mantikî, semantik ve epistemolojik yönleri olan bir problemdir. Bu problemin, sıfatların mâhiyeti ve Allah’ın basît varlığı ile ilişkisi bakımından ontolojik, herhangi bir terimin (sıfatların) Allah hakkında gerçekten yüklem yapılıp yapılamayacağı bakımından mantikî, Allah’a uygulandığı takdirde bu sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği bakımından semantik ve Allah hakkında bir bilginin nasıl elde edileceği bakımından epistemolojik boyutları vardır.⁵⁶

Şu halde Ebû Hâşim’in haller teorisi ile metafizik bir problem olarak söz konusu ettiği “Allah’ta sıfatların nasıl bulunduğu sorusunun, ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik yönünü tartışmaya açan bir soru olduğunu söyleyebiliriz. Zirâ ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik yönü, Allah hakkında kullanılan “hayy, “âlim”, “kâdir” gibi sıfatların, Allah’ın zâtından ayrılmaya bile, O’ndan ayrı, gayr-i maddî gerçek varlıklar

anlamda Allah’a atfedilmiştir? bk. Joseph Anthony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God*, I, 12.

⁵⁶ Joseph Anthony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God*, I, 17–48; H. Austryn Wolfson, “Philosophical Implication of the Problems of Divine Attributes in the Kalam”, *Journal of the American Oriental Society*, sy. 79/2 s. 73; *The Philosophy of the Kalam*, s. 205.

olarak, “hayat”, “ilim”, “kudret”in Allah’ın zâtında bulunduğunu ifade edip etmediği sorusu ile ilgilenir.⁵⁷ Bu soru, Allah’a yüklem yapılan hayy, âlim, kâdir gibi sıfatların (Arap dili açısından söyleyecek olursak müştakların) aynı zamanda, bu sıfatların kök mânaları (müştakkun minh ya da me’haz-i iştikâk) formunda olan sıfatların da Allah’ın zâtında bulunduğunu ifade edip etmediği sorusudur.⁵⁸ Bu anlamda, “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusu ile biz, Allah hayydir, âlimdir, kâdirdir, şeklindeki yüklemelerin, Allah’ın zâtı için hayat, bilim, kudret gibi varlıksal açıdan gerçekliği olan mânalar, gerektirip gerektirmeyeceğini soruyoruz.⁵⁹

Burada temelde iki problem bulunmaktadır: Birinci olarak, eğer, “âlimdir”, “kâdirdir” gibi ifadelerin, Allah’ın zâtında “ilim” ve “kudret” gibi ontolojik açıdan mevcûd mânalar gerektirdiğini söylüyorsak, bu durumda bu mevcûd mânaların durumunu açıklama problemiyle karşılaşırız. Zirâ Allah’ın zâtına ilâve olan bu mânalar, ya kadîm ya da hâdis olacaktır. Bu mânaların kadîm olması, birden çok kadîm varlığın söz konusu olmasını gündeme getirdiği için mümkün değildir. Bu mânaların hâdis olması durumunda da Allah’ın zâtının mahall-i havâdis olması gerekecektir, bu ise mümkün değildir. Şu halde Allah’ın zâtına ilâve edilen bilim, kudret, hayat gibi mevcûd mânaların nasıl anlaşılması gerektiği problemiyle (semantik problem) karşılaşırız. İkinci olarak “âlimdir”, “kâdirdir” gibi ifadelerin, Allah’ın zâtında “ilim” ve “kudret” gibi

⁵⁷ Harry A. Wolfson, *The Philosophy of the Kalam*, s. 206.

⁵⁸ İlâhî sıfatların ontolojik boyutunda söz konusu olan bu problem, klasik kelâm âlimlerinin sıfatlar bahsinde ilgilendiği önemli problemlerden biridir. Özellikle Allah’ın, müştak formunda (ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe) sıfatlara sahip olduğunu, bunun haricinde sıfatların masdar (müştakkun minh) formlarının Allah’ta bulunmadığını söyleyen Mutezile’ye karşı, Sünnî kelâm âlimleri, “Bir şeye müştakkın hamledilmesi (sâdik olması), o şeye me’haz-i müştakkın da hamledilmesini (sâdik olmasını) gerektirir” diyerek Allah hakkında kullanılan hayy, âlim, kâdir gibi sıfatların, Allah’ın zâtında sırasıyla, hayat, bilim, kudret mânalarının bulunduğu işaret ettiğini söylemişler ve ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutunu tartışmışlardır. bk. Sadeddin Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid (Kesteli Hâşiyesi’yle birlikte)* İstanbul 1326, s. 76.

⁵⁹ Kelâmcılar arasında söz konusu olan bu tartışmayı, Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid* isimli kitabında şöyle vaz etmektedir: Nizâ’, keyfiyyât ve melekât cümlesinden olan bilim, kudret ve hayatın Allah Teâlâ üzerine sübût ve adem-i sübût meselesinde değildir. Çünkü meşâyihimiz hazerâtu tasrîh buyurmuşlardır ki, Allah Teâlâ hayydir, yani diridir ve diriliği ezeldir, araz değildir ve keza tasrîh buyurmuşlardır ki, Allah Teâlâ, Hazretleri âlimdir, yani bilicidir ve ilm-i ilâhîsi ezeli olup, cemî eşyâya şâmidir, araz değildir, müstehîlü’l-bekâ (arazın bekâsı müstahil olduğu gibi) dahi değildir, zarurî de değildir, müktesep de değildir. Sâir sıfatlarda dahi durum bu minvâl üzedir. Belki nizâ şundadır ki, nasıl bizden bir âlim için, araz olarak kendiyile kâim ve zâtı üzerinde zâid hâdis bir ilmin sübûtü derkâr ise, ya Sâni-i âlem hazretlerinin dahi sıfat-ı ezeliyye olarak kendiyile kâim ve zâtı üzerine zâid bir ilmi var mıdır? Keza cemî sıfatta olan nizâ bu meâl ü minvâl üzedir.” bk. Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, Rusçuk 1292, II, 9–10. Sırrı-i Giridî, sıfatların melekât kabilinden olmadığını şöyle açıklamaktadır: İlm-i şâmil-i ilâhîsi ezeli olunca, meleke olmağı bâtil olur. Zirâ melekât mümârese ile sonradan hâsil olur.” bk. Sırrı-i Giridî, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, 9–10.

ontolojik açıdan mevcûd mânalar gerektirdiğini söylüyorsak bu durumda Allah'ın mutlak basît bir varlık oluşunu nasıl açıklayacağız? Zirâ Allah'ın zâtında, ilim, kudret ve hayat gibi hâriçte vücudu bulunan (mevcûd) mânaların varlığını iddia ediyorsak, bu durumda, Allah'ın basît değil de parçalardan meydana gelmiş mürekkep bir varlık olduğunu söylemiş olmuyor muyuz?

ii) Diğer taraftan, 'âlim', 'kâdir' gibi ifadelerin Allah için ilim ve kudret gibi mânaları gerektirmediğini söylüyorsak bu durumda söz konusu ifadelerin sadece lafzî açıdan gerçeklikleri olduğunu söylemiş olmayacak mıyız? Bu durumda ise Allah'ın âlemlle olan ilişkisini nasıl açıklayacağız?⁶⁰ Zirâ Allah'ın âlim, kâdir, hayy oluşu sadece lafzî açıdan bir anlam barındırıyorsa, yani bu ifadeler, ilim, kudret ve hayat gibi mânaların Allah'ta bulunduğunu ifade etmiyorsa, o zaman söz konusu ifadelerin Allah hakkında kullanılmasının, sadece bir isimlendirmeden (tesmiye) ibaret olduğunu söylemek gerekecektir. Bu ise Allah'ın gerçekte âlim ve kâdir olmadığı anlamına gelmektedir. Çünkü isimlendirmenin sâbit bir gerçekliği yoktur. İsimlendirme muvâzaa

⁶⁰ Joseph Anthony Buijs, ilâhî sıfatlar problemini tartışırken problemin kaynağına şöyle işaret etmektedir: "Dinî metinlerde Allah hakkında kullanılan ifadeler (*Scriptural terms*), Allah'ın zâtında bulunan ilâhî sıfatlara işaret eder mi? Eğer böyleyse, bu sıfatlar hangi anlamda Allah'a atfedilmiştir?" Buijs, bu sorunun, ontolojik bir problemin ortaya çıkmasına neden olduğunu söylemektedir. Bu ise her hangi bir sıfatın Tanrı'nın basît tabiatında bulunabilirliği sorunudur. Buijs bu sorunun birbiriyle uyuşmayan inançlardan kaynaklandığını söylüyor. Zirâ bir yandan, herhangi bir varlık neyse o olması için ve o varlık olarak işlevde bulunması için bir takım sıfatlar gerektirir gibi görünmektedir. Bu varsayıma göre, insan nasıl akla uygunluk/mantıklılık (rationality), maddi olmaklık (corporeality) ve hayat gibi bir takım sıfatlar gerektiriyorsa, Tanrı da bir takım sıfatlar gerektirecektir. Diğer taraftan, Tanrı'nın mutlak basît bir varlık olduğuna inanılmaktadır. Şu halde, şâyet, sıfatlar buldukları varlığın tabiatında, birçokluğa işaret ediyorsa, o zaman, ilâhî sıfatları Tanrı'ya atfetmek, Tanrı'nın basît tabiatıyla uyuşmayacaktır. Buijs, birinin bu ikilemi çözmek için ya Tanrı'nın basît tabiatlı oluşunu, ya sıfatlara sahip bulunduğunu, ya da basît tabiatlı oluşu ile sıfatlara sahip olması arasındaki uyuşmazlığı inkâr edeceğini söylemektedir. Buijs daha sonra her bir ihtimali ele alarak şunları söylemektedir: Şâyet, biri Tanrı'nın mutlak basît tabiatını inkâr ederse, bu kişi sadece Kutsal metnin vahye dayalı Tanrı fikrini inkâr etmeyecek, aynı zamanda Philo ve diğer filozoflara göre akıl ve burhana dayalı felsefî Tanrı fikrini de reddetmiş olacaktır. Eğer biri, Tanrı'nın sıfatlara sahip olduğunu inkâr ederse, bu kez, Tanrı'nın fâil oluşunu açıklama problemiyle karşılaşacaktır. Bunu inkâr eden, eğer Tanrı'nın sıfatları yoksa yaratmayı, ilâhî inayeti, mucizeleri ve vahyi –ki hepsi Tanrı tarafından bir aktiviteye işaret eder– nasıl açıklayacaktır? Son olarak, biri, üçüncü ihtimali yani Tanrı'nın basît tabiatlı oluşu ile sıfatlara sahip olması arasındaki uyuşmazlığı inkâr ederse, o zaman, bu kişi Tanrı'nın muhtemel bir şekilde sahip olduğu ilâhî sıfatları ve bu sıfatların Tanrı'nın mutlak basît tabiatıyla ilişkisini açıklama problemiyle karşılaşır. bk. Joseph Anthony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, I, 12–19.

(vaz) yoluyla gerçekleştiği için, lügatten lügate, dilden dile değişir, lügat ve dillerin yokluğunun ve değiştirilmesinin düşünülmesi de mümkündür.⁶¹

“Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusu bağlamında ortaya çıkan söz konusu iki sorun, Ebû Hâşim öncesi kelâmcıların, ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutuna dair geliştirdikleri teorilerinin temel gerekçelerini oluşturmaktadır.

Zât–sıfat ilişkisi problemi ile her şeyden önce Allah’ın sıfatlarla nasıl vasıflandığı sorusu tartışmaya açılmaktadır. Bu soruyu, Kâdî Abdülcebbâr, Allah’ın sıfatları kazanma biçimi şeklinde ifade etmişti. Allah’ın sıfatlarla nasıl vasıflandığı sorusuna Ebû Hâşim öncesi kelâmcılar i) Allah’ın sıfatlarla zâtından dolayı (li-zâtihi) vasıflandığı, (Allah’ın li-zâtihi âlim olması gibi), ii) Allah’ın kadîm bir mâna sebebiyle vasıflandığı, (Allah’ın kadîm bir ilim ile âlim olması gibi), iii) Allah’ın hâdis bir mânadan dolayı sıfatlarla vasıflandığı (Allah’ın hâdis bir ilimle âlim olması gibi) şeklinde cevap vermişlerdir.

Allah’ın sıfatlarla vasıflanma keyfiyetine dair geliştirilen bu üç yaklaşım ile zât–sıfat ilişkisinin başka bir boyutuna intikal etmekteyiz. Burada zât–sıfat arasında ayniyet–gayriyet noktasından nasıl bir ilişki olduğu soruşturulur.

i) Allah’ın sıfatlarla zâtından dolayı vasıflandığını öne süren kelâmcılar, Allah’ın zâtına ilâve olan ve Allah’ın kendisiyle âlim olacağı bir ilim ispat etmemekte ve böylece zât ve meânî sıfatlar arasında ayniyet ilişkisinin var olduğunu söylemektedirler. Bu durumda, zâtle kâim ve zât üzerine zâid meânî sıfatlarını nefyetmektedirler. Bir başka deyişle, hayat, ilim, kudret vs. gibi masdar formunda olan sıfatlar nefyedilmekte ancak hayy, âlim, kâdir gibi, müştak (ism-i fâil ve sıfat-ı müşebbehe) formunda olan sıfatlar kabul edilmektedir. Böylece Allah’ın zâtıyla âlim,

⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’-d-dîn*, s. 632. Sözelimi bu bağlamda, Nüreddin es-Sâbunî, *el-Bidâye*’de, Allah hakkında kullanılan ifadelerin isimlendirme olmadığını aksine bu ifadelerin Allah’ın zâtı için, hakikat anlamında bir gerçekliğe tekâbüle ettiğini söylemektedir: “Allah hayy, âlim ve kâdir olmakla hakikat üzere vasıflanınca şöyle deriz: Bu isimler erbâb-ı lisan yanında mahsûs mânalardan müştak olan isimlerdir, bir zât hakkında kullanılınca bu isimler ile sadece zâtnın bilinmesi değil, iştikâkın kök mânalarının da o zât için ispatı irâde edilir. Şu halde, hayat ve ilim Allah’ın zâtıyla kâim olmazsa, bu isimlerin Allah’a itlâk edilmesi, hakikat tarikiyle değil, lakab ve alem tarikiyle gerçekleşir. Bu da caiz değildir.” bk. *el-Bidâye fi usûli’-d-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu) Ankara 2000, s. 27.

zâtıyla kâdir ve zâtıyla hayy olduğu söylenmektedir. Bu yaklaşım, felâsife ve Mutezile'nin, "Allah, sıfatlarla nasıl vasıflanır?" sorusuna dair temel yaklaşımlarıdır.⁶²

ii) İkinci yaklaşımı benimseyen kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarla zâtında bulunan kadîm mânalardan dolayı vasıflandığını öne sürmektedirler. Bu kelâmcılara göre, Allah'ın âlim oluşu, zâtında bulunan kadîm bir ilim sıfatından ve kâdir oluşu da zâtında bulunan kadîm bir kudret sıfatından dolayı gerçekleşmektedir. Felâsife ve Mutezile'nin aksine bu kelâmcılar, Allah'ın zâtıyla kâim ve zâtı üzerine zâid sıfatların varlığını kabul etmektedirler. Bununla beraber zât-sıfat ilişkisine dair aynîlik-gayrılık bağlamında bu kelâmcılar, sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımı, Sünnî kelâmcılar benimsemiştir.

iii) Üçüncü yaklaşımı benimseyen kelâmcılar, Allah'ın sıfatlarla vasıflanmasının zâtında bulunan mânalardan dolayı gerçekleştiğini ancak bu mânaların muhdes olduğunu ileri sürmektedirler. Bu yaklaşıma göre, Allah'ın âlim olması, zâtında bulunan muhdes bir ilimden dolayı, kâdir olması da zâtında bulunan muhdes bir kudretten dolayı gerçekleşmektedir. Görüldüğü gibi bu kelâmcılar, Allah'ın zâtında hâdis şeylerin bulunabileceğini iddia etmektedirler. Böylece zât-sıfat arasındaki ayniyet-gayriyet ilişkisine dair, sıfatların zâtın gayrı olduğunu söylemektedirler. Bu görüş, Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî'nin (ö. 255/869) kurucusu olduğu Kerrâmiye kelâm okuluna aittir.

Allah'ın zâtıyla kâim ve zâtı üzerine zâid olan sıfatları kabul ettiklerinden dolayı, Ehl-i Sünnet (Eşarî ve Mâtürîdî) ve Kerrâmiye kelâmcılarına "Sıfâtiyye" ismi verilmiştir.⁶³ Ancak Kerrâmiye'ye mensup kelâmcılar, sıfatların zâtın gayrı ve muhdes olduğunu söylemek suretiyle, Sünnî kelâmcılardan ayrılmaktadırlar. Bununla beraber

⁶² Felâsife ve Mutezile'nin Allah'ın bizzât mânevî sıfatları hak ettiği şeklindeki görüşlerini, Eşarî ve Maturîdî kaynaklar zât-sıfat özdeşliği şeklinde ele almaktadırlar. Bu anlamda, felâsife ve Mutezile'nin zât ile meânî sıfatları özdeşleştirdiğini söylemektedirler. Ancak, felâsife ve Mutezile, zâtın mânevî sıfatları kazanmasının sebepleri olan meânî sıfatlar diye bir sıfat türü kabul etmemektedir. Bu anlamda, onların zât-sıfat özdeşliği görüşünü savundukları şeklinde bir ifade ancak tesamühen kullanılabilir.

⁶³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd* (thk. Abdurrahman Umeyre), Beyrut 1998, IV, 70. Şehristânî, *el-Milel*'de Sıfâtiyye isminin, Mutezile'nin sıfatları nefyetmesinin karşısında, Selef âlimlerinin sıfatları ispat ettiklerini ve bu yüzden Selef Sıfâtiyye olarak isimlendirildiğini söylemekte ve Sıfâtiyye başlığı altında Eşarîyye, Müşebbihe ve Kerrâmiye kelâm okullarını zikretmektedir. Şehristânî, Kerrâmiyye ve Müşebbihe'nin "Sıfâtiyye" olarak isimlendirilmesine gerekçe olarak da bu iki kelâm okulunun ilâhî sıfatları kabul (ispat) etmelerini göstermektedir. bk. *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdîlî), Beyrut 2005, I, 73-74.

her iki kelâm okulu, felâsife ve Mutezile'nin aksine, hem hayy, âlim, kâdir gibi sıfatların müştak formlarını, hem de bunların hayat, ilim, kudret gibi kökleri (me'haz-i müştak) formunda olan sıfatları kabul etmektedir. Bu noktada, Sünnî kelâmcılar, Allah'ın kadîm (ezelî) bir ilimle âlim ve kadîm bir kudretle kâdir olduğunu söylerken; Kerrâmiyye bilginleri, Allah'ın muhdes bir ilimle âlim ve muhdes bir kudretle kâdir olduğunu söylemektedir.

Buraya kadar, ilâhî sıfatlar problemi bağlamında tartışılan zât-sıfat ilişkisinin temelde iki boyutlu bir problem olduğunu ifade ettik. Bu bağlamda sorulan ilk soru, Allah'ın sıfatlarla nasıl vasıflandığı sorusuydu. Bu soruyu Allah'ın sahip olduğu sıfatları nasıl kazandığı sorusu şeklinde yeniden ifade edebiliriz. Bu soruya verilecek olan cevap, ilâhî sıfatlar problemi bağlamında zât-sıfat ilişkisinin bir yönünü oluşturmaktadır. Bu da zât-sıfat ilişkisinin ayniyet-gayriyet bağlamında söz konusu edilmesidir. Nitekim Allah'ın sıfatlarla zâtından dolayı mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar, sıfatların zâtın aynı olduğunu söylemektedir, Allah'ın sıfatlarla zâtında bulunan mânalardan dolayı mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar ise ikiye ayrılmaktadır. Bazıları mâna sıfatlarının kadîm olduğunu söyleyerek söz konusu sıfatların, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ifade etmekte, diğer bir kısmı ise söz konusu mâna sıfatlarının hâdis olduğunu söyleyerek sıfatların zâtın gayrı olduğunu kabul etmektedirler.

Bununla beraber, Allah'ın sıfatlarla nasıl vasıflandığı veya O'nun sıfatları nasıl hak ettiği sorusuna verilecek olan cevap, bizi aynı zamanda, ilâhî sıfatlar problemi bağlamında zât-sıfat ilişkisi sorununun bir başka boyutuna daha götürmektedir. Burada zâtla kâim ve zât üzerine zâid masdar formunda mâna sıfatlarının varlığı problemi tartışılmaktadır. Şu halde, sıfatların zâtın aynı olup olmadığı tartışmasının, aynı zamanda sıfatların kabulü ve nefyi tartışmasını netice olarak verdiğini söyleyebiliriz. Bu anlamda, Allah'ın sıfatlarla zâtından dolayı (bizzât) mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar, zâtla kâim ve zât üzerine zâid masdar formunda mâna sıfatlarını kabul etmezken, Allah'ın sıfatlarla zâtında bulunan bir takım mânalardan dolayı mevsûf olduğunu söyleyen kelâmcılar, söz konusu mâna sıfatlarını kabul etmektedirler.

Felâsife ile Mutezile'nin "zât-sıfat özdeşliği"; Sünnî kelâmcıların "zâtın sıfatların ne aynı ne de gayrı olduğu" ve Kerrâmiyye'nin "sıfatların zâtın gayrı olduğu" şeklindeki yaklaşımları, Ebû Hâşim öncesinde ilâhî sıfatlar problemine dair ortaya atılan temel görüşlerdir. Ebû Hâşim ile birlikte, zât-sıfat ilişkisi bağlamında tartışılan ilâhî sıfatlar probleminin söz konusu iki boyutuna farklı bir bakış açısı daha getirilmiştir. Bu bağlamda Mutezile ve Sıfâtiyye'nin ilâhî sıfatlar problemine dair ortaya attıkları teorileri eleştiren Ebû Hâşim, ilk olarak tartışmanın temel sorusu olan "Allah'ın sıfatlarla nasıl vasıflandığı" sorusunu "Allah, zâtında bulunan hallerden (ahvâl) dolayı sıfatlarla vasıflanır" şeklinde cevaplamakta ve ilâhî sıfatları "Allah'ın zâtında bulunan bir takım haller" olarak kabul etmekte ve zâta bulunan bu hallerin varlık ve yoklukla, kıdem ve hudûsla vasıflanamayacağını söyleyerek, Mutezile'nin mâna sıfatlarının kabul edilmesi durumunda söz konusu olacağını söylediği kadîm varlıkların çokluğu (teaddüd-i kudemâ) ve Allah'ın mahall-i havâdis olması problemlerinin ortaya çıkmayacağını ve böylece sıfatların gerçekliğinin de inkâr edilemeyeceğini ifade etmektedir.⁶⁴

Bu açıklamalardan sonra, Ebû Hâşim öncesi, sıfatların Allah'ın zâtıyla ilişkisinin mâhiyeti bağlamında geliştirilen sıfat teorilerini ve Ebû Hâşim'in bu teorileri eleştirerek kendi haller teorisine (ahvâl) nasıl ulaştığını ele alabiliriz.

⁶⁴ Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (thk. Ahmed Şemseddin), Beyrut 2002, s. 113–115. Burada Bağdâdî, ilâhî sıfatlar problemi hakkında söz konusu tartışmalara yer vermekte ve Ebû Hâşim'in haller teorisini sıfatlar problemine çözüm getirmek üzere ortaya attığını söylemektedir. bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 114–115.

III. Ebû Hâşim Öncesi Kelâmcıların Zât-Sıfat İlişkisinin Nedenselliği Sorununa Yaklaşımları

Ebû Hâşim öncesi Mutezile, Kerrâmiyye ve Ehl-i Sünnet kelâmcıları, metafizik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisini “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusu bağlamında tartışmışlardır. Bu soruyu “Allah sıfatları nasıl hak eder?” şeklinde yeniden ifade etmek mümkündür. Burada her iki soruda zikredilen, “sıfatlar” ifadesi ile neyin kastedildiği üzerinde durmakta yarar var. Hatırlanacağı üzere geçen bölümde, “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusunun anlamını tartışırken, iki tür sıfattan bahsetmiştik. Bunlardan biri, âlim, kâdir, hayy gibi müştak formundaki sıfatlar, diğeri de ilim, kudret, hayat gibi müştakların kök mânaları olan (me’ hazü iştikâk) masdar formundaki sıfatlardır. Kelâm literatüründe, birincisine “mânevî sıfatlar”, ikincisine de “meânî sıfatları” adı verilmektedir. Bu noktada, “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusuyla biz, müştak formundaki mânevî sıfatların, ilâhî zâta nasıl bulunduğunu soruşturmuş olmaktadır.

Bu bağlamda, Mutezile kelâmcıları, Allah’ın mânevî sıfatları, zâtından dolayı hak ettiğini söylemekte, zât için mânevî sıfatlar dışında meânî sıfatlarının da var olduğunu kabul etmemektedir. Böylece, Mutezile mâna sıfatları ile zâtı özdeşleştirmekte ve “Sıfatlar zâtın aynıdır”⁶⁵ görüşünü benimsemektedir. Neticede, zâtın âlim, kâdir, hayy gibi mânevî sıfatları, bu sıfatların zâta bulunan kök mânalarından (sıfât-ı meânî) dolayı değil, zâtın bizzât (zâtı sebebiyle) hak ettiğini söylemektedirler. Mutezile’ye göre, Allah sıfatları zâtından dolayı hak etmektedir.

Sıfâtiyye kelâmcıları ise Allah’ın mânevî sıfatları, bu sıfatların zâta bulunan kök mânalarından (sıfât-ı meânî) dolayı hak ettiğini savunmaktadırlar. Bununla birlikte,

⁶⁵ Aslında, Mutezile açısından bakıldığında bu ifadenin kullanılmasında bir problem bulunmaktadır. Zirâ “Sıfatlar zâtın aynıdır” şeklinde ifade edilen görüş, Mutezile kelâmcıları tarafından dile getirilen bir görüş değildir. Çünkü Mutezile, mânevî sıfatlardan başka meânî sıfatları diye ayrı bir sıfat türü kabul etmemektedir. Dolayısıyla onların “Mâna sıfatları zâtın aynıdır” demelerini gerektiren bir sebep yoktur. Bu söz, Eşarî-Maturîdî kaynaklar tarafından Mutezile’nin zât-sıfat ilişkisi görüşü anlatılırken kullanılmaktadır. Bu anlamda, onlar Allah’ın zâtında bulunan ilim ile âlim, kudret ile kâdir ve hayat ile hayy olduğunu; felâsife ve Mutezile’nin ise Allah’ın zâtıyla âlim, kâdir, hayy olduğunu söylediklerini kaydetmektedirler. Böylece Sıfâtiyye kelâmcıları, Allah’ın kendileri sebebiyle sıfatları hak ettiği mânaların, felâsife ve Mutezile’de zâta indirgenmiş olduğunu görmüşler ve “Mutezile zât-sıfat özdeşliğini savunmaktadır” demişlerdir. Şu halde, Mutezile’nin zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerini ele alırken, onların zât-sıfat özdeşliğini savunduğu yönündeki söz konusu ifade ancak müsamahalı bir şekilde kullanıldığında bir anlam taşıyabilir.

Kerrâmiyye ile Ehl-i Sünnet arasında zâta bulunan ve zâtın sıfatları kazanmasının sebepleri olan kök mânaların “kadîm mi, yoksa hâdis mi” olduğu noktasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Kerrâmiyye, zâtın mânevî sıfatları kendileri sebebiyle hak ettiği mânaların hâdis olduğunu söylemekte ve mâna sıfatlarının, zâtın gayrı olduğu görüşünü benimsemektedirler. Ehl-i Sünnet ise zâta bulunan ve zâtın mânevî sıfatları kazanmasının sebepleri olan söz konusu mânaların kadîm olduğu görüşünü benimsemekte ancak mâna sıfatlarının, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ileri sürmektedirler.

Şimdi, “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusu bağlamında, söz konusu kelâm ekollerinin görüşlerinin ayrıntısına geçebiliriz.

A. Mutezile’nin Yaklaşımı

Zât-sıfat ilişkisi meselesi Mutezile kelâmında, önemli bir yer tutmaktadır. Zirâ bu mesele, Mutezile kelâm okulunun, beş temel ilkesinden (usûl-i hamse) biri olan tevhîd prensibinin muhtevasını oluşturan unsurlar arasındadır. Şöyle ki; Kâdî Abdülcebâr, kelâmcıların tevhîdi bir ıstılah olarak: “Allah’ın bir olduğunu ve sıfatları hak etme biçiminde Allah’tan başka kimsenin, nefy ve ispat bakımından Allah’ın sahip olduğu sıfatlarda O’na ortak olmadığını bilmek ve bunu ikrar etmek” şeklinde tanımladıklarını söylemektedir. Kâdî, tevhîdin tanımında “bilmek” ve “ikrâr etmek” unsurlarının birlikte zikredilmesinin gerekli olduğunu da ifade etmektedir. Çünkü bilen ama ikrâr etmeyen yahut bilmeyen ama ikrâr eden bir kişi, muvahhid olamaz.⁶⁶ Şu halde, “Allah’ın birliği ve sahip olduğu sıfatlarda hiçbir varlığın O’na ortak olamaması” tevhîdin temel muhtevasını oluşturmaktadır.

Kâdî, tevhîdin tanımlanmasından sonra, tevhîd bilgilerinin (ulûmu’t-tevhîd) mâhiyetine dair açıklamalar yapmaktadır. Tevhîd bilgileri, i) Allah Teâlâ’yı sıfatlardan sahip olduklarıyla bilmek, ii) Allah’ın sahip olduğu bu sıfatları nasıl hak ettiğini (keyfiyetü istihkâk) bilmek, iii) Allah hakkında her an vâcib olan sıfatları, her an imkânsız olan (müstahil) sıfatları ve O’nun için mümkün (câiz) olan (Allah’ın zaman zaman sahip olduğu) sıfatları bilmek, iv) Allah’ın bir ve tek olduğunu bilmek, v) Nefy

⁶⁶ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 128.

ve ispat bakımından Allah'ın sahip olduğu sıfatlarda, Allah'a ikinci bir şeyin, bu sıfatlara sahip olma biçiminde, ortak olmadığını bilmektir.⁶⁷

Kâdî Abdülcebbâr, zât-sıfat ilişkisini aynı zamanda tevhîd bilgilerinden biri olan Allah'ın sıfatları hak etme keyfiyeti (keyfiyetü istihkâkihi teâlâ li-hâzihi's-sıfât) konusunda ele almaktadır.⁶⁸ Eşarî de *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'de, söz konusu problemi, "Allah'ın âlim, kâdir ve hayy olmasının anlamı nedir?" sorusu bağlamında tartışmaya açmaktadır.⁶⁹ Şu halde, metafizik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisinde, "Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?", "Allah sıfatları nasıl hak eder?" ve "Allah'ın sıfatlarla vasıflanmasının anlamı nedir?" soruları sorulmaktadır.

Eşarî, Mutezile kelâmcılarının büyük çoğunluğunun, zât-sıfat ilişkisine dair, Allah'ın ilim, kudret ve hayat ile değil, zâtıyla (bi-nefsihi) âlim, kâdir ve hayy olduğu görüşünü benimsediklerini söylemektedir.⁷⁰ Şu halde Mutezile kelâmcılarının Allah'ın zâtından dolayı mânevî sıfatlarla mevsûf olduğu görüşünü kabul ettiklerini söyleyebiliriz.

İlk dönem Mutezile kelâmcılarından biri olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849), "Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?" sorusuna dair, Allah'ın bir ilimle âlim ve ilminin kendisi (zâtı) olduğunu, bir kudretle kâdir ve kudretinin kendisi olduğunu ve bir hayatla hayy ve hayatının kendisi olduğunu söyleyerek çözmeye çalışmaktadır. Ebü'l-Hüzeyl, sem', basar, kıdem, izzet, azamet, celâl, kibriyâ ve diğer sıfatlar için de aynı şeyin geçerli olduğunu söylemektedir. Şu halde, Ebü'l-Hüzeyl, masdar formundaki mâna sıfatlarıyla zâtı özdeşleştiren bir yaklaşım benimsemektedir.⁷¹

⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 128–129.

⁶⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 182.

⁶⁹ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfi'l-musallîn* (thk. Nevâf el-Cerrâh), Beyrut 2006, s. 104.

⁷⁰ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 104.

⁷¹ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 104. Şehristânî, Ebü'l-Hüzeyl'in, söz konusu görüşlerini, "Allah'ın zâtı tektir, hiçbir şekilde onda çokluk yoktur. Sıfatlar, zâtın ötesinde, Allah'ın zâtında bulunan mânalar değildir. Aksine sıfatlar onun zâtıdır" görüşünde olan felâsifeden aldığını söylemektedir. bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

Ebû Alî el-Cübbâ (ö. 303/916) de Allah'ın âlim, kâdir, hayy gibi sıfatları zâtı sebebiyle kazandığını belirtmekte⁷², Allah'ın âlim olmasının, ilim veya hâl gibi onun âlim olmasını gerektirecek bir sıfattan dolayı gerçekleşmediğini ifade etmektedir.⁷³

Şehristânî, “Allah'ın ilimle değil, zâtıyla âlim olduğu” görüşü ile “Allah ilimle âlimdir, ilmi zâtıdır” görüşü arasında bir fark olduğuna işaret etmekte ve birinci görüşün “sıfatları nefyetmek”; ikinci görüşün “bi-aynihî sıfat olan zâtı ispat etmek” veya “bi-aynihâ zât olan sıfatı ispat etmek” olduğunu söylemektedir.⁷⁴ Şehristânî burada, birinci görüşün yani Ebû Alî'nin savunduğu “Allah ilimle değil zâtıyla âlimdir,” görüşünün meânî sıfatları nefyetmek olduğunu ve ikinci görüş olan Ebü'l-Hüzeyl'in “Allah ilimle âlimdir, ilmi zâtıdır” görüşünün ise bizâtihi sıfat olan zâtı ispat etmek yahut bizâtihi zât olan sıfatı ispat etmek anlamına geldiğini söylemektedir. Bu anlamda zât-sıfat özdeşliği şeklinde ifade edilen sıfat teorisinin, -Şehristânî'nin ifade ettiği bu farka binaen- Ebü'l-Hüzeyl'in görüşü olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.

Kâdî Abdülcebâr ise Allah'ın sıfatları hak etme keyfiyeti probleminde Ebü'l-Hüzeyl'in, “Allah bir ilimle âlimdir, bu ilim de O'dur” şeklindeki ifadesiyle, daha sonraları Ebû Alî'nin, “Allah, zâtıyla âlimdir” şeklinde ifade ettiği görüşü arasında bir fark olmadığını söylemektedir. Şu halde Ebü'l-Hüzeyl, “Allah zâtı olan bir ilimle âlimdir” demek suretiyle, bir anlamda Allah'ın zâtından dolayı âlim olduğu görüşünü savunmaktadır.⁷⁵

Netice itibariye, Ebü'l-Hüzeyl ile Ebû Alî'nin, “Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusuna verdikleri cevabın birbirine yakın olduğunu söylemek mümkün görünmektedir. Zirâ Ebü'l-Hüzeyl, her ne kadar “Allah bir ilimle âlimdir” dese de daha sonra “Bu ilim de, Allah'ın zâtıdır” diyerek, neticede Allah'ın zâtıyla âlim olduğunu

⁷² Abdulkahir el-Bağdâdî, *Usûlid'd-din*, s. 114. Bağdâdî'nin zikrettiği Ebû Alî'nin görüşüne yapılan bir itiraz, Ebü'l-Hüzeyl ve Ebû Alî'nin metafizik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisi bağlamında temelde aynı şeyi söylediklerine işaret etmektedir. Zirâ yukarıda Ebü'l-Hüzeyl'e yapılan itirazın aynısı Ebû Alî'ye de yapılmaktadır. “Allah zâtıyla âlimdir, zâtıyla kâdirdir” denilecek olursa bu durumda Allah'ın zâtı ilim ve kudret olacaktır. Çünkü ilmin hakikati âlimin kendisi sebebiyle bildiği şey ve kudretin hakikati de kâdirin kendisi sebebiyle güç yetirdiği şeydir.

⁷³ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 63–64.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44. Şehristânî, daha sonra Ebü'l-Hüzeyl'in bu sıfatları zâtın vecihleri olarak ispat etmesi durumunda, bunların, ya bi-aynihâ Hristiyanların uknûmları veya Ebû Hâşim'in halleri olacağını söylemektedir. bk. *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

⁷⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 183.

söylemiş olmaktadır. Bu noktada Ebü'l-Hüzeyl ile Ebû Alî arasında sıfatların Allah'ta bulunma keyfiyeti noktasında bir fark kalmamaktadır. Zirâ her ikisine göre de Allah bu sıfatları zâtından dolayı kazanmaktadır.

“Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusuna dair bir diğer yaklaşım, Muammer b. Abbâd'a aittir. Muammer, Allah'ın bir ilimle âlim olduğunu ancak, bu ilmin Allah'ta bulunmasının bir mâna sebebiyle gerçekleştiğini söylemektedir. Fakat Muammer, Allah'ta sıfatların bulunmasının sebebi olan bu mânaların sonsuza kadar bir başka mânaya bağlı olarak gerçekleştiğini öne sürmektedir.⁷⁶ Muammer'in mânevî sıfatların zâtta bulunma keyfiyetine dair söz konusu görüşleri, onun mâna teorisi olarak bilinen görüşünün bir sonucudur.

“Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusuna dair bir başka yaklaşım, Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864) tarafından geliştirilmiştir. Abbâd, Allah'ın, âlim, kâdir ve hayy olduğunu ancak, bunu söylerken Allah'a ilim, kudret ve hayat ispat etmediğini, aynı şekilde, Allah'ın semî ve basîr olduğunu ancak bunu söylerken Allah için sem' ve basar ispat etmediğini söylemektedir. Bu noktada, Abbâd, Allah'ın âlim ama bir ilimle âlim olmadığını, kâdir ama bir kudretle kâdir olmadığını, hayy ama bir hayatla hayy olmadığını, semî' ama bir sem' ile semî' olmadığını söylemektedir.⁷⁷ Görüldüğü üzere Abbâd, Allah'ın mânevî sıfatlarla, bu sıfatların zâtta bulunan kök mânalarından dolayı mevsûf olmadığı fikrini savunmaktadır. Peki, Abbâd, bunu söylerken, Allah'ın zâtından dolayı mı sıfatları hak ettiği görüşünü benimsemektedir? Abbâd b. Süleyman, “Allah, zâtıyla âlim, kâdir ve hayydır” sözünü de doğru bulmamakta ve zâtın sıfatları hak etmesi bağlamında, “nefs” ve “zât”ın zikredilmesini uygun görmemektedir.⁷⁸

Abbâd b. Süleymân, Allah'ın zâtı ve zâtında bulunan manalar sebebiyle sıfatlarla mevsûf olmadığını söylemekle, Mutezile ve Sıfâtiyye kelâmcıları arasında orta bir yerde durmaktadır. Zirâ o, Allah'ın ne zâtından ne de bir takım mânalardan dolayı sıfatlarla mevsûf olmadığını söylemektedir. Bu anlamda, Abbâd'ın Allah'ın ne zâtından

⁷⁶ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 106.

⁷⁷ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 104–105.

⁷⁸ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 105.

(li-nefsihi) ne de illetlerden dolayı sıfatlarla mevsûf olduğu fikrini benimsediğini söyleyebiliriz.⁷⁹

Buraya kadar, Ebû Hâşim öncesi Mutezile kelâmcılarının, ilâhî sıfatlar problemi bağlamında zât-sıfat ilişkisine dair temel yaklaşımlarını ele almaya çalıştık. Görüldüğü gibi Mutezile kelâmcıları, âlim, kâdir, hayy gibi zâta atfedilen isimlerin (sıfatların) Allah'ın zâtında, ilim, kudret, hayat gibi mânaların bulunduğuna işaret etmediği görüşünü savunmakta ve Allah'ın sıfatlarla bizzât (zâtından dolayı) mevsûf olduğunu söylemektedirler. Bu anlamda onlar, Allah'ın âlim, kâdir, hayy olduğunu söylemekte, ancak bu ifadelerin kök mânalarının Allah'ın zâtında bulunduğunu kabul etmemektedirler. Bununla birlikte Mutezile kelâmcıları, Allah'ın zâtından dolayı sıfatlarla mevsûf olduğu fikrini benimsediklerinden dolayı zât ile mâna sıfatlarını özdeşleştirmektedirler. Şu halde, Mutezile kelâmcılarına nisbet edilen zât-sıfat özdeşliği fikri ile zâtın ilim, kudret, hayat gibi mâna sıfatlarıyla özdeşliği fikri kastedilmektedir. Çünkü Mutezile âlim, kâdir, hayy gibi müştak formundaki mânevî sıfatları kabul etmekte, ancak ilim, kudret, hayat gibi masdar formundaki meânî sıfatlarını nefyetmektedir.

Mutezile kelâmcıları, Allah'ta mânevî sıfatların zâtından dolayı bulunduğunu söyleyerek, ilâhî zâtın mânevî sıfatlarla, bu sıfatların kök anlamları olan mâna sıfatlarından dolayı vasıflanmadığını ifade etmektedirler. Bu noktada, onlar mâna sıfatları diye bir şey kabul etmemektedirler. Peki, ilâhî zâta yüklenen âlim, kâdir, hayy gibi mânevî sıfatlar, zâta bizzât sâbit olarak zâta ilim, kudret, hayat gibi mânaların bulunduğuna işaret etmiyorsa, o zaman, söz konusu mânevî sıfatlar nasıl anlaşılmalıdır? Bir başka deyişle, “Allah âlimdir” ifadesinde, “âlimlik” vasfı Allah'ta zâtından dolayı bulunuyorsa, yani bu vasıf zâta bulunan bir ilim mânasından dolayı zât için sâbit olmuyorsa, zâtın âlim olması nasıl anlaşılmalıdır? İşte bu noktada, ilâhî sıfatlar

⁷⁹ Tefâtâzânî, sıfatların Allah'ın zâtına zâid oluşunu kabul etmeyen kelâmcıların, Allah'ın sıfatları hak etme keyfiyetine dair görüşlerini ifade ederken birbirinden farklı ifadeler kullandıklarını söylemektedir. Buna göre i) kimisi Allah'ın li-nefsihi hayy, âlim ve kâdir olduğu, ii) kimisi Allah'ın bi-nefsihi hayy, âlim ve kâdir olduğu, iii) kimisi de sıfatının en husûsî vasfı olan bir hâl üzerinde bulunmasından dolayı hayy, âlim, kâdir olduğu, iv) kimisi de ne zâtından (li-nefsihi) ne de illetlerden dolayı hayy, âlim, kâdir olduğu fikrini benimsemiştir. bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, IV, 70. Görüldüğü üzere Tefâtâzânî'nin Mutezile kelâmcılarının zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerine yer verirken zikrettiği görüşlerden dördüncüsü Abbâd'a aittir.

probleminin semantik boyutuna intikal etmekteyiz. İlâhî sıfatlar probleminin semantik boyutunda, Allah hakkında yüklem yapıldığı takdirde sıfatların (mânevî sıfatlar) nasıl anlaşılması gerektiği soruşturulmaktadır.⁸⁰

Bu bağlamda Ebü'l-Hüzeyl şöyle der: Ben, “Allah âlimdir” dediğimde, Allah’a bir ilim ispat etmiş olurum ki bu ilim, Allah’tır ve O’ndan cehli nefyetmiş olurum ve olmuş veya olacak olan bir malûmu ispat etmiş olurum. “Allah kâdirdir” dediğimde, O’ndan aczi nefyetmiş olurum ve O’na kendisi olan bir kudret ispat etmiş olurum ve bir makdûru ispat etmiş olurum. “Allah hayydır” dediğimde, Allah’a kendisi olan bir hayat ispat etmiş olurum ve O’ndan ölümü nefyetmiş olurum.⁸¹ Görüldüğü gibi, Ebü'l-Hüzeyl, zât için ispat ettiği mânaların, zâtı ispattan başka, zât için bazı mânalar olumlamadığını (ispât), aksine zâttan bir takım başka mânaları olumsuzladığını (nefiy) düşünmektedir.

Hatırlanacağı üzere Abbâd b. Süleymân da, Allah’ın âlim, kâdir, hayy olduğunu ancak O’nun ne bir ilim, kudret ve hayat gibi sıfatlardan dolayı ne de zâtıyla bu sıfatları hak etmediğini söylemekteydi. Peki, Abbâd’a göre, Allah, ne zâtından dolayı ne de zâtında bulunan mânalardan dolayı mânevî sıfatları hak etmiyorsa, bu durumda Allah’a yüklenen bu sıfatlar nasıl anlaşılmalıdır?

Abbâd b. Süleymân, “Allah âlimdir” sözüyle, Allah için bir malûmun var olduğunu bilmekle beraber bir isim ispat ettiğini; “Allah kâdirdir” sözüyle, Allah için bir makdûrun var olduğunu bilmekle beraber bir isim ispat ettiğini; “Allah hayydır” sözüyle, Allah için bir hayatın var olduğunu bilmekle beraber bir isim ispat ettiğini söylemektedir. Şu halde Abbâd, Allah’a yüklenen âlim, kâdir, hayy gibi yüklemelerin, Allah için malûm, makdûr, hayat gibi bu ifadelerin müteallakları olan mânaların var olduğuna işaret ettiğini belirtmekte ve bu ifadelerle aynı zamanda Allah için bir ismin de sâbit olduğunu ifade etmektedir. Bununla birlikte Abbâd, Allah’a izâfe edilen sıfatların, birbirinden farklı anlamları barındırdığını da düşünmekte ve “Allah âlimdir” sözünün anlamının, “Allah kâdirdir” mânasında olmadığını, “Allah kâdirdir” sözünün

⁸⁰ Joseph Anthony Buijs, *Negative Language and Knowledge About God*, I, 33.

⁸¹ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 104.

anlamının da “Allah hayydır” mânasında olmadığını ve “Allah semî‘dir” sözünün de “Allah basîrdir” veya “Allah âlimdir” anlamına gelmediğini söylemektedir.⁸²

İlâhî sıfatlar probleminin semantik boyutunda tartışılan, “Allah hakkında yüklem yapıldığı zaman mânevî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği sorunu” bağlamında, Dırâr b. Amr (ö. 200/815) mânevî sıfatları selbî bir dille (negative language) yorumlayan bir yaklaşım geliştirmektedir. Dırâr, “Allah âlimdir” ifadesinin, Allah’ın câhil olmadığı, “Allah kâdirdir” ifadesinin, Allah’ın âciz olmadığı ve “Allah hayydır” ifadesinin Allah’ın cansız (meyyit) olmadığı şeklinde anlaşılması gerektiğini söylemektedir.⁸³ Şu halde ona göre, Allah’a izâfe edilen sıfatlar, Allah’ın zâtında bir takım mânaların bulunduğu işaret etmemekte, bundan dolayı söz konusu yüklemeler ispât değil, selb bildirmektedir.

İbrâhim en-Nazzâm (ö. 231/845) da mânevî sıfatların selbî bir dille yorumlanması gerektiği görüşünü taşıyarak Dırâr’a uymaktadır. Bu bağlamda Nazzâm, “Allah âlimdir” ifadesinin, Allah’ın zâtını ispât ve O’ndan cehli nefyetmek anlamına geldiğini; “Allah kâdirdir” ifadesinin, Allah’ın zâtını ispât ve O’ndan aczi nefyetmek anlamına geldiğini; aynı şekilde “Allah hayydır” ifadesinin, Allah’ın zâtını ispat ve O’ndan ölümü nefyetmek anlamına geldiğini söylemektedir. Nazzâm diğer sıfatların da bu şekilde anlaşılması gerektiğini düşünmektedir.⁸⁴

Bununla birlikte Nazzâm, sıfatların, birbirine zıt şeyler olan âcizlik, ölüm, körlük ve sağırılık gibi zâttan nefyettikleri şeylerin farklı olmasından dolayı birbirinden ayrıldığını söylemektedir.⁸⁵ Böylece, Nazzâm zâta yüklenen sıfatların her birinin farklı bir anlamı işaret ettiğini düşünmekte ve bu anlamın, zâta yüklenen sıfatın, zât için sâbit kıldığı bir anlam olmayıp, bilakis zâttan nefyettiği bir anlam olduğunu ifade etmektedir.

⁸² Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 105.

⁸³ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 105.

⁸⁴ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 105. Abdülkâhir el-Bağdâdî de Nazzâm’a göre Allah’ın âlim, kâdir şeklinde vasıflanmasının, O’nun câhil ve âciz olmadığı anlamına geldiğini ve Nazzâm’ın bu konuda şöyle ilzâm edildiğini söylemektedir: “Şu halde cemâdât (cansız maddeler) ve arazların âlim ve kâdir olmaları gerekti. Zirâ bunlar câhil ve âciz değildir.” bk. *Usûlid’-d-dîn*, s. 114. Ancak bu ilzâm yerinde değildir. Çünkü cehâlet ve âcizlik ancak hakikatinde (şe’ninde) cehâlet ve âcizlik olan bir zâttan kaldırılabilir (selb). Cansız maddeler ve arazların hakikatlerinde cehâlet ve âcizlik bulunmadığı için bunlar hakkında âlimlik ve kâdirlik söz konusu olamaz. Dolayısıyla Nazzâm’a yapılan bu itiraz haklı bir itiraz değildir. bk. Bağdâdî, *Usûlid’-d-dîn*, s. 114, (1 numaralı dipnot).

⁸⁵ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 105.

Nazzâm dışındaki Mutezile kelâmcıları, sıfatlar ve isimlerin ancak “Allah âlimdir” derken malûmun ve “Allah kâdirdir” derken makdûrun birbirinden farklı olmasından dolayı birbirinden ayrıldıklarını, yoksa sıfat ve isimlerin Allah’ın zâtında farklı oldukları için birbirinden ayrılmadıklarını söylemektedirler.⁸⁶

Ebû Alî el-Cübbâî ise isim ve sıfatların birbirinden farklı olmasının, onların zâta atfedilmeleriyle beraber ortaya çıkan faydaların farklılığından dolayı gerçekleştiğini söylemektedir. Ebû Alî, bu faydaları şöyle açıklamaktadır: Sözelimi biz “Allah âlimdir” dediğimizde sana, Allah’ın, bilmesi mümkün olmayanın hilâfına olduğuna dâir ve “Allah câhildir” diye iddiada bulunan kimsenin yalancı kabul edilmesine dair bir bilgi vermiş oluruz. Bununla beraber, Allah’ın malûmât sahibi olduğunu da sana ispat etmiş oluruz. “Bu Allah âlimdir” sözümüzün anlamıdır. Biz “Allah kâdirdir” dediğimizde, Allah’ın güç yetirmesi câiz olmayanın hilâfına olduğuna ve “Allah âcizdir” diyen kimsenin yalancı kabul edilmesine dair bir bilgi vermiş oluruz. Bununla beraber sana Allah’ın makdûrât sahibi olduğunu da ispat etmiş oluruz. “Allah hayydir” dediğimizde, Allah’ın hayy olması câiz olmayanın hilâfına olduğuna dair bilgi vermiş oluruz ve “Allah hayy değildir” diye iddiada bulunan kimseyi yalancı çıkartmış oluruz. Bu, “Allah hayydir” sözünün mânasıdır.⁸⁷

Ebü’l-Hüseyin es-Sâlihî, zâta yüklenen sıfatların tenzîh ilkesinden hareketle anlaşılması gerektiğini ifade etmekte, bu anlamda Allah’ın âlim, kâdir, hayy olduğunu ama diğer âlimler, kâdirler ve hayyler gibi olmadığını belirtmektedir. Sâlihî, burada Allah’a izâfe edilen “âlim”, “kâdir”, “hayy” gibi yüklemelerin muhtemel bir şekilde gündeme getireceği teşbîh fikrinin ortadan kalkması için bu yüklemelerin ardından “diğer âlimler gibi değil”, “diğer kâdirler gibi değil”, “diğer hayyler gibi değil” kayıtlarını getirmektedir.⁸⁸

Bununla birlikte Sâlihî, diğer Mutezile kelâmcılarından farklı olarak, zâta yüklenen sıfatların birbirinden farklı olmadığı görüşünü savunmaktadır. Kendisine sorulan, “Allah âlimdir, diğer âlimler gibi değil” ifadesi, “Allah kâdirdir, diğer kâdirler gibi değil” şeklinde mi anlaşılmalıdır?” sorusuna, “Evet” diye cevap veren Sâlihî, bu

⁸⁶ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 105.

⁸⁷ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 105–106.

⁸⁸ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 106.

ifadenin “Allah şeydir, diğer şeyler gibi değil” anlamına geldiğini söylemektedir. Sâlihî, diğer zât (nefs) sıfatları için de böyle düşünmektedir. Benzer şekilde Sâlihî, “Allah şeydir, diğer şeyler gibi değil” ifadesinin anlamının da “Allah âlimdir, diğer âlimler gibi değil” şeklinde olduğunu söylemektedir.⁸⁹

Sâlihî'nin aksine bir kısım Bağdat Mutezilesi kelâmcıları, Allah'ın âlim olmasının, ne O'nun kâdir olması ne de hayy olması anlamına gelmediği görüşünü taşımaktadır. Bu kelâmcılara göre, Allah'ın hayy olmasının anlamı, O'nun kâdir olması; semî' olmasının anlamı, duyulurları (mesmûât) bilmesi (âlim); basîr olmasının anlamı, görülürleri (mubsarât) bilmesidir (âlim). Eşarî, bu kelâmcılara göre “kadîm”in mânasının, “hayy”, “âlim” ve “kâdir” olmadığını, aynı şekilde “Allah kadîmdir” sözünün anlamının, “Allah âlimdir, hayydır ve kâdirdir” olmadığını ifade etmektedir.⁹⁰ Şu halde söz konusu Bağdat Mutezilesi kelâmcılarının, zâta atfedilen sıfatların birbirinden farklı anlamlar taşıdığı fikrini savunduklarını söyleyebiliriz.

Bu noktada, Mutezile kelâmcılarının, mânevî sıfatların zâta bulunmasının sebepleri olarak mâna sıfatlarını kabul etmeyen yaklaşımlarının temel gerekçeleri üzerinde durmalıyız. Bir başka deyişle, Ebü'l-Hüzeyl, Dırâr ve Nazzâm gibi kelâmcıların Allah'a yüklenen ifadeleri selbî bir dille yorumlayan ve Sâlihî'nin tenzihî bir üslup kullanarak Allah'ın âlim olduğunu ancak diğer âlimler gibi olmadığını vurgulayan görüşlerinin hareket noktaları üzerinde durmalıyız.

Bu durumda sorulacak soru şudur: Mutezile kelâmcılarını âlim, kâdir, hayy gibi ilâhî zâta yüklenen sıfatların, yüklendiği zâta ilim, kudret ve hayat gibi bir takım mevcûd mânaların bulunduğunu ifade etmediği şeklinde bir yaklaşımı benimsemeye götüren sebepler nelerdir? Zirâ dilsel açıdan “âlim”, “kâdir” gibi zâta yüklenen yüklemelerin, yüklendikleri zâta “ilim” ve “kudret”in bulunduğu işaret ettiklerini söyleyebiliriz. Bu anlamda sözgelimi “âlim” derken, “ilmin kendisinde sâbit olduğu bir zât” (zâtun sebete lehû ilmun) anlaşılır. Nitekim dış dünyada da böyledir. Biz bir kişi hakkında “âlimdir” diyorsak, o kişide ilmin bulunduğunu ifade etmiş oluruz. İkinci olarak, Ebü'l-Hüzeyl, Dırâr b. Amr ve Nazzâm niçin âlim, kâdir, hayy gibi Allah'a

⁸⁹ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 106.

⁹⁰ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 106.

yüklenen ifadelerin ispatı değil de selbî bir dille yorumlanması gerektiğini savunmuşlardır? Başka bir ifadeyle, Ebü'l-Hüzeyl, Dırâr ve Nazzâm'ı "Allah'ın âlim, kâdir şeklinde vasıflanması, onun câhil ve âciz olmadığı anlamına gelmektedir" şeklinde bir yaklaşımı benimseye götüren şey nedir? Bu soru, Mutezile kelâmcılarının ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutu hakkındaki yaklaşımlarının şekillenmesinde, onların temel gerekçelerinin neler olduğu üzerinde durmayı gerektirmektedir. Zirâ bu noktanın aydınlatılması, Mutezile kelâmcılarının söz konusu görüşlerinin anlaşılması yolunda büyük önem arz etmektedir.

Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*'de Mutezile kelâmcılarının söz konusu yaklaşımlarının temel gerekçeleri üzerinde durmaktadır. Burada Şehristânî, Mutezile kelâmcılarının, Allah'ın kadîm olduğu ve kıdem vasfının Allah'ın zâtının en husûsî vasfı olduğu görüşünü kabul ettiklerinden dolayı ilâhî zatta kadîm sıfatların bulunmasını kabul etmediklerini söylemektedir. Bu bağlamda, Mutezile kelâmcılarına göre Allah zâtıyla âlim, zâtıyla kâdir, zâtıyla hayy olup, kadîm sıfatlar şeklinde olan ve Allah'ın zâtında bulunan (kâim) ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla âlim, kâdir ve hayy değildir. Zirâ bu sıfatlar Allah'ın en husûsî vasfı olan kıdemde Allah'a ortak olurlarsa, bu durumda ilâhîlik vasfında da O'na ortak olmuş olurlar.⁹¹ İşte bundan dolayı Mutezile kelâmcıları hayy, âlim, kâdir gibi, sıfatların müştak formlarını (mânevî) kabul etmiş, ancak hayat, ilim, kudret gibi masdar formlarını (meânî) kabul etmemiş ve "Allah zâtıyla âlimdir, zâtıyla kâdirdir" şeklinde bir görüş benimsemişlerdir. Mutezile'nin böyle bir yaklaşım benimsemesi, muhâliflerince sıfatların inkârı olarak mülâhaza edilmiştir.⁹² Ancak Mutezile kelâmcıları, kadîm olan ve ilâhî zatta bulunan mânalar

⁹¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 39. Mutezile'nin gerekçe olarak kullandığı bu ilke, "En husûsîde ortaklık en umûmîdeki ortaklığı gerektirir" şeklinde klasik kelâm kaynaklarında Mutezile kelâmcılarına atfedilerek sıkça zikredilmektedir.

⁹² İlâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutu tartışmalarında Mutezile'nin temel yaklaşımının zât ile sıfatları özdeşleştiren bir yaklaşım olduğu ve buradan hareketle Mutezile'nin ilâhî sıfatları nefyeden bir kelâm okulu olduğu konusunda, Mâtürîdî ve Eşarî kaynaklar ittifak hâlinindedirler. Nitekim Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*'de bu durumu şöyle izah etmektedir. "Felâsife ile Mutezile, Allah Teâlâ'nın zâtı üzerine zâid olup, zâtıyla kâim bulunan ilm-i şâmil-i ilâhîsini inkâr edip şöyle zu'mettiler ki, sıfat-ı celilesi, zât-ı a'lâsının ayıdır. Şu mânaca ki, zât-ı akdes-i ilâhîsi malûmâta taalluk itibariyle âlim ve maktûrâta taalluk itibariyle kâdir tesmiye olunur. Bu surette zatta tekessür ve kudemâ, vâcibâtta taaddüd lâzım gelmez." bk. Sırrı-i Girîdî, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, 10. Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî de Mutezile kelâmcılarının, sıfatların kabul edilmesi durumunda taaddüd-i kudemâ ve mahall-i havâdis problemleri söz konusu olduğundan dolayı sıfatları nefyettiklerini söylemektedir. bk. *Usûlü'd-dîn*, s. 46. Burada, sıfatların inkârı ile meânî sıfatlarının inkârı kastedilmektedir. Aynı şekilde zât-sıfat özdeşliği ile de zâtın meânî sıfatlarıyla özdeş olduğu kastedilmektedir.

olarak ilim, kudret ve hayat gibi mâna sıfatlarının kabul edilmesi durumunda, bu sıfatların Allah'ta bulunmasının nasıl anlaşılması gerektiğinin bir problem olarak karşımıza çıkacağını söylemektedirler. Bu anlamda Mutezile kelâmcıları mâna sıfatlarının Allah'ta bulunduğunu söylemekle birlikte, “teaddüd-i kudemâ” veya “Allah'ın zâtının mahall-i havâdis olması” problemlerinin söz konusu olacağını düşünmektedirler. Zirâ Mutezile, mâna sıfatlarının birer ontolojik varlık (mevcûd) olarak Allah'ın zâtında bir gerçekliğe sahip olduğunun söylenmesi durumunda, bu mânaların ya kadîm ya da hâdis olacağını gerekeceğini söylemektedirler. Allah'ın zâtında bulunan bu mânaların kadîm olduğu düşünülemez, zira bu durumda kadîm varlıkların çokluğu söz konusu olur. Bu mâna sıfatlarının, hâdis olduğu da söylenemez, zira bu durumda Allah'ın zâtının sonradan var olan şeylere mahal olması sonucu ortaya çıkar. Böylece, Allah'ta zâtından ayrı mâna sıfatlarının var olduğu söylenemez.⁹³

Zât-sıfat ilişkisine dair ortaya atılan görüşlerden biri olan ve “Sıfatlar zâtın aynıdır” şeklinde ifade edilen zât-sıfat özdeşliği görüşünün, felâsife kaynaklı bir görüş olduğu şeklinde, Şehristânî'nin öne sürdüğü iddia üzerinde durmalıyız. Aslında Şehristânî'nin ifade ettiği bu nokta, bütün Eşarî ve Mâtüridî kaynaklar tarafından, Mutezile ile felâsifenin aynı görüşü yahut Mutezile'nin felâsifeye yakın bir görüşü paylaştıkları şeklinde dile getirilmektedir. Daha önce ifade ettiğimiz gibi Şehristânî, metafizik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisine dair, felsefecilerin, “Allah'ın zâtı tektir, hiçbir şekilde O'nda çokluk yoktur. Sıfatlar, zâtın ötesinde, Allah'ın zâtında bulunan mânalar değildir. Aksine, sıfatlar O'nun zâtıdır” görüşünü benimsediklerini

⁹³ Kâdî Abdülcebâr, mâna sıfatlarının Allah'ta bulunmadığına dair söz konusu gerekçeyi şöyle sunmaktadır: “Allah bir ilimle âlim olsaydı, bu ilim şu durumlardan hâli olmazdı: Bu ilim ya malûm olurdu yahut malûm olmazdı. Malûm olmazsa bu durumda bu ilmin ispatı mümkün olmazdı. Zirâ bilinmeyen şeyin ispatı cihetler kapısını açar. Bu ilim malûm olursa, ya mevcûd ya da madûm olacaktır. Bu ilmin madûm olması mümkün değildir. Mevcûd olursa, ya kadîm ya hâdis olacaktır. Bu kısımların hepsi birden geçersizdir. Şu halde geriye bizim söylediğimiz üzere, Allah'ın zâtından dolayı âlim olduğu ihtimali kaldı.” bk. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 183. Allah'ta bulunduğu söylenen mâna sıfatlarının ortaya çıkardığı güçlükler, kadîm varlıkların çokluğunun (teaddüd-i kudemâ) söz konusu olması ve Allah'ın sonradan olan şeylere mahal olması (mahall-i havâdis) problemleriyle sınırlı değildir. Mâna sıfatlarının kabulünün ortaya çıkardığı problemlerden bir diğeri, bu durumda, mutlak basît (gayr-i mürekkep) bir varlık olarak inanılan Allah'ın, aslında parçalardan meydana gelmiş mürekkep bir varlık olacağı düşüncesidir. Bununla beraber, meselâ İbn Sînâ'ya göre, Allah'ta bulunduğu iddia edilen bu mânaların hâdis olduğunu söylemek, sadece mahall-i havâdis problemini değil, bununla beraber, Allah'ın, bu mânalar kendisinde bulunmadan önceki durumunun mutlak yetkinlik (kemâl) olmadığını ve O'nun yetkinliği daha sonra kazanacağını ortaya çıkaracaktır (istikmâl bi'l-gayr). Mutezile kelâmcılarının Allah'ın zâtı sebebiyle sıfatları hak etmesinin gerekçesine dair, bk. Metin Yurdağür, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul 1984, s. 276–279.

söylemektedir.⁹⁴ Mutezile'nin zât-sıfat özdeşliği görüşünün felâsife kaynaklı olduğu noktasının anlaşılır hâle gelmesi için felâsifenin zât-sıfat özdeşliğini nasıl ispat etmeye çalıştıklarına yer verilmelidir.

Celâleddin Devvânî, İcî'nin *Akâid*'ine yazdığı şerhte, felâsife ve Mutezile'nin sıfatların zâtın aynı olduğu görüşünde müttefik olduklarını söyledikten sonra, felâsifenin sıfatların zâtın aynı olduğunu söylerken, kastettikleri şeyin ne olduğu husûsunu izah etmektedir. Buna göre, sıfatların zâtın aynı olmasının mânası şudur: Allah'ın zâtı, şeylerin kendisine inkişâf etmesinin ilkesi (mebde) olduğu cihetinden ilimdir. Allah'ın zâtına şeylerin inkişâf etmesinin ilkesi, O'nun zâtının aynı olunca, Allah âlim oldu. Bu durum, kudret, irâde ve bunların dışındaki sıfatlar için de geçerlidir. Felâsife bu tarz bir yaklaşımın, sıfatların zât üzerine zâid olduğu şeklindeki Sıfâtiyye kelâmcılarının yaklaşımından daha muteber olduğunu söylemektedir. Zirâ felâsifeye göre biz, şeylerin bilgisinin kendimize açık olmasında (inkişâf) bize mugâyir olan bir sıfata ihtiyaç duyarız. Hâlbuki Allah Teâlâ, böyle bir sıfata muhtaç değil, bilakis şeylerin bilgisi O'na bizâtihi açık olur. Devvânî bu noktada, felâsifenin yaklaşımının, sıfatları nefy, ancak netice ve gayelerini ispat olduğu şeklinde diğer kelâmcılar tarafından algılandığını ifade etmektedir.⁹⁵

Sıfatların zâtın gayrı olmadığına dair Devvânî, Mutezile ve felâsifenin birlikte şöyle delil getirdiklerini söylemektedir. Sıfatlar, zât üzerine zâid, yani zâtın gayrı olsaydı, bu durumda sıfatların bir mevsûfa muhtaç olması gerekeceğinden dolayı mümkün olmaları gerekirdi. Zirâ bu durumda sıfatların mevsûfta bulunması için bir illet gerekecektir. Bu illet, ya Vâcib'in zâtıdır veya Vâcib'in gayrıdır. İkinci ihtimale göre, yani söz konusu illetin Vâcib'in gayrı olması durumunda, Vâcib'in âlim, kâdir olmasında başkasına muhtaç olması gerekecektir. Neticede, Vâcib'in kemâl sıfatlarında başkasına muhtaç olması gerekecek, bu durumda da Vâcib bizzât nâkıs ve başkası vasıtasıyla (bi'l-gayr) kâmil olmuş olacaktır. Birinci duruma göre, yani söz konusu illetin, Vâcib'in zâtı olması durumunda, hakiki birden (el-vâhidü'l-hakîkî), birden fazla şeyin (el-umûru'l-mütekessire) sâdir olması lâzım gelecektir. Ancak, Allah bütün yönlerden birdir, bundan dolayı O, çokluğun (kesret) kaynağı olamaz. Yine aynı

⁹⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 44.

⁹⁵ Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*, İstanbul 1313, s. 23–24.

şekilde, kendinde aslâ çokluk (tekessür) olmayan hakiki basît varlığın, bir şey için hem fâil hem de kâbil olması gerekecektir. Bu ise muhâldir.⁹⁶

Görüldüğü gibi felâsife, sıfatların zâtın gayrı olmadığı şeklinde görüşlerini, vücûb ve imkân kavramlarıyla izah etmektedirler. Buna göre, sıfatların Allah'ın zâtına zâid olduğunu, yani Allah'ın zâtının gayrı olduğunu söylemek, sıfatların mümkün varlık olmaları anlamına gelmektedir. Zirâ mümkün varlık, var olmak için başkasına muhtaç olan varlıktır. Bu anlamda, sıfatlar da var olmak için bir mevsûfa muhtaç olduklarından mümkün varlık olmaları gerekir. Çünkü sıfatların bir mevsûfta bulunmaları için bir illet gerekmektedir. Bu illet ise ya Allah'ın zâtı yahut Allah'ın gayrı olacaktır. Bu illetin Allah'ın gayrı bir şey olması mümkün değildir. Zirâ bu durumda, Allah'ın âlim, kâdir, hayy olmasında başkasına muhtaç olması gerekecektir. Söz konusu sıfatlar kemâl sıfatları olarak kabul edildiği için Allah'ın bu kemâl sıfatlarını hak etmesinde başkasına muhtaç olması lâzım gelecek, bu durumda Allah bizzât nakıs (kâmil olmayan), başkasıyla (bi'l-gayr) kâmil olmuş bir varlık olacaktır. Bu ise muhâldir. Sıfatların var olmak için bir mevsûfa, yani Allah'ın zâtına muhtaç olmasında, söz konusu illet Allah'ın zâtı olursa, bu durumda, hem bütün cihetlerden bir olan Allah'tan çokluk meydana gelecek, hem de Allah'ın zâtı, hem sıfatların kendinde bulunmasını sağlayan bir fâil, hem de bu sıfatların kendinde bulunduğu bir kâbil olacaktır. Kendinde aslâ çokluk olmayan mutlak basît varlık olan Vâcib'in hem fâil (illet) hem kâbil (ma'lûl) olması muhâldir. Felâsifenin zât-sıfat özdeşliğini ispat için getirdikleri deliller bundan ibarettir.

⁹⁶ Celâleddin ed-Devvânî, *Şerhu Akâidi'l-Adudiyye*, s. 24. Bu bağlamda, İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye fi tevhdîhi Teâlâ ve sıfâtihî* adlı eserinde, Allah'ın zâtından dolayı sıfatlarla mevsûf olduğunu ve böylece meânî sıfatlarının, zât üzerine zâid olmadığını söylemektedir. İbn Sînâ, meânî sıfatlarının zât üzerine zâid olması durumunda, zât meânî sıfatlarının kendinde bulunmasının sebebi olduğu için, bu sıfatların zâta nispetle mümkün olacağını ifade etmektedir. Bu durumda da zât, sıfatların sebebi olması yönünden fâil, sıfatlara sahip bulunması yönünden de kâbil olacaktır. Böylece kendisinde aslâ çokluk olmayan mutlak basît varlık olan ilâhî zâtın bir şey için hem fâil hem de kâbil olması gerekecektir ki bu imkânsızdır. Bununla beraber, İbn Sînâ, sıfatların zât üzerine zâid olmasa bile zâta mevcut olduğu fikrinin de kabul edilemez olduğunu söylemektedir. Zirâ İbn Sînâ, bu durumda, zâtın mutlak basît bir varlık olmaktan çıkıp, mürekkep bir varlık olmasının söz konusu olacağını söylemektedir. bk. *er-Risâletü'l-arşîyye fi tevhdîhi Teâlâ ve sıfâtihî* (trc. Enver Uysal), *UÛFD*, sy., 9, c. 9, s. 644. Mütercim Âsım Efendi, felâsifenin söz konusu deliline şöyle yer vermektedir: "Eğer sıfât-ı ilâhîye zâtın zâid olsa, hâlî değil, ya sıfât, kemâl olmaz yahut olur. Eğer olmaz ise nefy lâzımdır. Zirâ zât-ı ilâhî noksanla muttasıf olmak muhâldir. Eğer, sıfât kemal olursa, Hak Sübhânehü ve Teâlâ bizzât nakıs olup bi'l-gayr kâmil olmak lâzım gelir, bu ise muhâldir." bk. *Merahu'l-meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, 48.

Şu halde, felâsife ile Mutezile'nin Allah'ın mânevî sıfatlarla, bu sıfatların kök mânaları olan masdar formundaki sıfatlar sebebiyle değil, zâtından dolayı vasıflandığı fikrini savunmaktadırlar. Bununla birlikte, her iki düşünce okulu söz konusu yaklaşımlarını kendi düşünce tarzlarının temel kavramlarını kullanarak ispatlamaya çalışmaktadırlar. Bu anlamda, felâsife, Allah'ın sıfatlarla zâtından dolayı mevsûf olduğu görüşünü vücûb-îmkân kavramlarıyla dile getirirken; Mutezile kelâmcıları kıdem-hudûs kavramlarıyla ifade etmektedirler.

B. Sıfâtiyye'nin Yaklaşımı

Sıfâtiyye kelâmcıları, Allah'ın mânevî sıfatları, bu sıfatların zâta bulunan kök mânalarından (meânî sıfat) dolayı hak ettiğini savunmaktadırlar. Bununla birlikte, Kerrâmiyye ile Ehl-i Sünnet arasında zâta bulunan ve zâtın sıfatları kazanmasının sebepleri olan kök mânaların kadîm mi yoksa hâdis mi olduğu noktasında görüş ayrılığı bulunmaktadır. Bu noktada Kerrâmiyye, zâtın mânevî sıfatları kendileri sebebiyle hak ettiği mânaların hâdis olduğunu söylemekte ve mâna sıfatlarının, zâtın gayrı olduğu görüşünü benimsemektedirler. Ehl-i Sünnet kelâmcıları ise zâta bulunan ve zâtın mânevî sıfatları kazanmasının sebepleri olan söz konusu mânaların kadîm olduğu görüşünü benimsemekte, ancak mâna sıfatlarının, zâtın ne aynı ne de gayrı olduğunu ileri sürmektedirler. Şimdi Kerrâmiyye ve Ehl-i Sünnet'in zât-sıfat ilişkisinin nedenselliğine dair söz konusu görüşlerinin ayrıntısına geçebiliriz.

1. Kerrâmiyye'nin Yaklaşımı

Kurucusu Muhammed b. Kerrâm es-Sicistânî (ö. 255/869) olan Kerrâmiyye kelâm okulu, meânî sıfatları kabul ettiğinden dolayı Sıfâtiyye kelâmcıları arasında sayılmaktadır.⁹⁷ Kerrâmiyye kelâmcıları, zâta atfedilen mânevî sıfatların, bu sıfatların zâta bulunan kök mânalarından dolayı zât için sâbit olduğunu söylemektedirler. Bu anlamda, Kerrâmiyye, âlim, kâdir, hayy gibi mânevî sıfatların, bu sıfatların kök mânaları olan ilim, kudret, hayat gibi mâna sıfatlarından dolayı zâta bulunduğu fikrini

⁹⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 86. Şehristânî, Kerrâmiyye'nin daha sonraları sıfatlar konusundaki bu fikrini teccîm ve teşbîhe götürdüğünü söylemektedir. bk. *el-Milel ve'n-nihal*, I, 86.

savunmaktadır. Bununla birlikte, Kerrâmiyye, söz konusu mâna sıfatlarının zâtın gayrı olduğu tezini ileri sürmektedir.⁹⁸

Peki, Kerrâmiyye meânî sıfatlarının zâtın gayrı olduğu fikrini savunmakla, Mutezile'nin ortaya çıkacağını ileri sürdüğü taaddüd-i kudemâ problemini nasıl aşmaktadır? Bu noktada Kerrâmiyye kelâmcıları meânî sıfatların zâtın gayrı olduğu fikrinin gündeme getirdiği taaddüd-i kudemâ probleminden kaçınmak için zâttan ayrı olan mâna sıfatlarının hâdis olduğunu söylemekte ve Allah'ın zâtının sonradan var olan şeylere mahal (mahall-i havâdis) olmasını bir problem olarak görmemektedirler.

Kerrâmiyye, zâttan ayrı bulunan sıfatların hâdis olduğu görüşünü şöyle temellendirmektedir: Şâyet, sıfatlar kadîm olsaydı, bu sıfatların taalluk ettiği hâdis varlıkların da kadîm olması gerekirdi. Bu anlamda, meselâ, ilim sıfatının kadîm olması durumunda, ilmin kendisine taalluk ettiği hâdis varlığın (malûm) da kadîm olması gerekirdi. Ancak bu sıfatların taalluk ettiği varlıkların hâdis olduğu his ve müşâhede ile sâbittir. İşte bundan dolayı, sıfatlar kadîm değil, hâdis olmalıdır.⁹⁹

Kerrâmiyye, Allah'ın mütekellim, semî' ve basîr olduğu konusunda ittifak olduğunu ve bu sıfatların da sadece, muhatap, işitilen (mesmû') ve görülen (mubsar) şeylerin varlığıyla tasavvur olunduğunu söylemekte ancak muhatap, işitilen, görülen şeyler hâdis varlıklar olduklarından, bu durumda, söz konusu sıfatların da hâdis olmasının gerekeceğini ifade etmektedir.¹⁰⁰ Ayrıca Kerrâmiyye, hâdis varlıkların, meselâ Allah'ın söz, irâde, görülen ve duyulabilen şeyler için idraklerinin hâdis arazlar olarak zâtında bulunduğunu kabul etmektedir.¹⁰¹

⁹⁸ Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 77; Bâcûrî, *Hâşiye alâ Cevhereti't-tevhîd* (thk. Ali Cuma Muhammed eş-Şâfiî), Kahire 2006, s. 122.

⁹⁹ Abdullatif Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1327, 245–246. Burada Harpûtî, Kerrâmiyye'nin söz konusu gerekçesine şöyle yer vermektedir: "Sıfat, zâtın gayrı ve hâdis olduğunu ispatta Kerrâmiyye sıfatlar kadîm olursa his ve müşâhede hükmüyle hudûsları zarûrî bulunan müteallaklarının da kadîm olmaları muhâli lâzım gelir demişlerdir." bk. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, 246.

¹⁰⁰ Ramazan Efendi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1320, s. 121.

¹⁰¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, s. 229. Fahreddin er-Râzî, Kerrâmiyye'nin Allah'ın zâtının mahall-i havâdis olduğu yönündeki görüşlerine bir de onların Allah'ın cisim ve cevher olduğu görüşünü benimsediklerini ve Allah'a cihet ve mekân ispat ettiklerini söylüyor. bk. *İtikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasimbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1986, s. 88. Şehristânî de *el-Milel*'de, Kerrâmiyye'nin, Allah'ın zâtında, geçmiş ve gelecek zamandan kalma haberler, peygamberlere inen kitaplar, kıssalar, va'd, vaîd ve hükümler, işitilmesi ve görülmesi mümkün olan şeylerden işitilen ve

2. Ehl-i Sünnet'in Yaklaşımı

Ebû Hâşim öncesi Sünnî kelâmcılar, zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorunu bağlamında, ilâhî zâtın mânevî sıfatları bu sıfatların zâtta bulunan masdar formundaki kök mânalarından dolayı hak ettiği görüşünü savunmaktadırlar. Bu noktada, Sünnî kelâmcılardan Abdullah b. Küllâb el-Basrî (ö. 245/859), zât-sıfat ilişkisinin nedenselliğine dair geliştirdiği sıfat teorisiyle bu konuda diğer kelâmcılara öncülük etmiştir.

Mutezile kelâmcılarının aksine İbn Küllâb, “Allah âlimdir” ifadesini, “Allah’ın ilmi vardır”; “Allah kâdirdir” ifadesini, “Allah’ın kudreti vardır” ve “Allah hayydir” ifadesini, “Allah’ın hayatı vardır” şeklinde yorumlamaktadır. İbn Küllâb Allah’ın diğer isimleri ve sıfatları için de böyle düşünmekte, Allah’ın isim ve sıfatlarının zâtına sâbit olduğunu, bu isim ve sıfatların ne Allah ne de Allah’tan başkası olduğunu söylemektedir. O’na göre bu isim ve sıfatlar Allah’ın zâtında bulunmaktadır. Bununla beraber, sıfatların sıfatlarda bulunması (sıfatların sıfatlarla kıyâmı) da câiz değildir. İbn Küllâb, Allah’ın zâtının kendisi; Allah’ın nefsinin de kendisi olduğunu ve Allah’ın sıfatlarının değişmediğini (tegâyür) söylemektedir. Zirâ ona göre, ilim sıfatı, kudret ve kudretin dışındaki diğer sıfatlar değildir, aynı şekilde zât sıfatlarından her bir sıfat, zât sıfatı dışındaki diğer sıfatların da aynı ve gayrı değildir.¹⁰²

İbn Küllâb’ın zât-sıfat ilişkisinin nedenselliğine dair bu görüşleri, Sünnî Sıfâtiyye kelâmcılarının görüşlerinin hareket noktasını oluşturmaktadır. Burada ilk olarak, ilim, kudret, hayat gibi mâna sıfatlarının Allah’ın zâtında bulunduğu ifade edilmektedir. Bu görüş, sonraki Sünnî kelâmcılar tarafından “Sıfatlar Allah’ın zâtına zâid ve zâtıyla kâimdir” sözüyle yeniden dile getirilicektir. Böylece, zâtın müştak formundaki sıfatlarla ittisâfî, zâtta bulunan masdar formundaki mâna sıfatları sebebiyle gerçekleşmiş olmaktadır. İbn Küllâb ikinci olarak, bu mânaların, ilâhî zâtın aynı ve gayrı olmadığını söylemekte ve Sünnî kelâmcıların, zât-sıfat ilişkisi problemini, kendisiyle çözdüklerine kanaat getirdikleri “Sıfatlar, zâtın ne aynı ne gayrıdır” formülünü ortaya atmaktadır. İbn Küllâb, ilim, kudret, hayat gibi sıfatların zâtın aynı

görülen şeyler, îcâd ve i’dâm gibi birçok hâdis varlığın bulunduğu görüşünde olduğunu söylemektedir. bk. *el-Milel ve’n-nihal*, I, 87.

¹⁰² Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 107.

olmadığını söylerken Mutezile kelâmcılarının; söz konusu sıfatların zâtın gayrı olmadığını söylerken de Kerrâmiyye kelâmcılarının karşısında bir yer almaktadır.¹⁰³

Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Allah'ın müştak formunda sıfatlara sahip olduğunu, bunun hâricinde sıfatların masdar formlarının Allah'ta bulunmadığını söyleyen Mutezile'ye karşı, Allah'ın hem âlim, kâdir, hayy gibi müştak sıfatlara, hem de ilim, kudret, hayat gibi masdar formundaki sıfatlara sahip olduğunu öne sürmektedirler. Onlar, bu iddialarını “Bir şeye müştakkın sâdik olması, o şeye mehaz-i müştakkın da sâdik olmasını gerektirir” ilkesinden hareketle temellendirmektedirler. Böylece, ilâhî zâta atfedilen, âlim, kâdir, hayy gibi müştak lafızlar, ilâhî zâta ilim, kudret, hayat gibi bu müştak lafızların kök mânalarının da bulunmasını (sâbit) ve o zât üzerine zâid olmasını gerektirmektedir.¹⁰⁴ Sünnî kelâmcılar bunu, dilsel açıdan da açıklamaktadırlar. Buna göre meselâ dış dünyada kendisine “âlim” denen zât, ilme sahip olduğu için bu sıfatı hak etmektedir. Zirâ dilde “âlim” ifadesiyle, “kendisine ilim sâbit olmuş zât” anlaşılır. Bu anlamda, “Allah âlimdir ancak, ilmi yoktur”, “Allah kâdirdir ancak kudreti yoktur” demek, “Bu şey siyahtır, fakat siyahlığı yoktur” demek gibi mantıken muhâl bir şeydir.¹⁰⁵

İbn Küllâb ve ekolü, Allah'ın zâtına ilim, kudret ve hayat gibi mâna sıfatlarını izâfe ettikleri için bu sıfatların Allah'ın zâtıyla ilişkisinin keyfiyetini de tartışmaya açmak zorunda kalmışlardır. Zirâ bu noktanın açıklanması, –Mutezile'nin öne sürdüğü üzere– Allah'ın zâtında ontolojik anlamda mevcûd mânaların kabulünün doğurduğu teaddüd-i kudemâ ve mahall-i havâdis problemlerinin ortadan kaldırılması açısından önem taşımaktadır. Nitekim daha önce ifade ettiğimiz gibi, Mutezile kelâmcıları, mâna sıfatlarını, söz konusu problemleri gündeme getirdiğinden dolayı kabul etmemekteydiler. Küllâbiyye kelâmcıları da teaddüd-i kudemâ ve mahall-i havâdis problemlerinin ortadan kalkması için zât-sıfat ilişkisini (sıfat-mevsûf) tartışmışlardır.

¹⁰³ Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, İstanbul 1304, s. 48.

¹⁰⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 76–77. Mütercim Âsım Efendi bu ilkeyi şöyle ifade etmektedir: “Bir şey üzere müştakkın meselâ âlimin sıdki, me'haz-i iştikâkın yani ilmin şey-i mezbûr ile kıyâmını iktizâ eder.” bk. *Merahu'l-meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, 48–49. Söz konusu ifade, biraz farkla Abdülkâdir es-Senendecî el-Kürdistânî'nin, Teftâzânî'nin *Tehzîbü'l-kelem*'ına yazdığı hacimli şerhi, *Takrîbü'l-merâm fi Şerhi Tehzîbi'l-kelem*'da şöyle geçmektedir: “Bir şeye müştakkın hamlinin sâdik olması, me'haz-i iştikâkın da o şeye sâbit ve o şey üzerine zâid olmasını gerektirir (*Sıdku'l-müştakk ale's-şey yektadî sübûte me'hazi'l-iştikâki lehû ve ziyâdetehû aleyhi*). bk. *Takrîbü'l-merâm fi Şerhi Tehzîbi'l-kelem*, Bulak 1318, I, 119.

¹⁰⁵ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 76–77.

Eşarî *Makâlât*'ında bu tartışmaya “Sıfatlar, mevsûfun ne aynıdır ne gayrıdır, denilebilir mi yoksa böyle bir şey denilemez mi?” şeklinde bir soru ile yer vermektedir. Küllâbiyye kelâmcıları, bu sorunun cevabına ilişkin olarak iki yaklaşım benimsemişlerdir. i) İçlerinde İbn Küllâb'ın da bulunduğu kelâmcılar, “Sıfatlar mevsûfun aynı da gayrı da değildir” görüşünü benimsemiş, ii) diğer kelâmcılar ise sıfatlar ile mevsûf arasında birbirlerinin aynı yahut gayrı olduğu şeklinde bir ilişkiden söz edilemeyeceğini ve bu anlamda “Sıfatlar, mevsûfun aynı da değildir, gayrı da değildir”, şeklinde bir ifadenin kullanılmayacağını söylemişlerdir.¹⁰⁶ Netice itibariyle içlerinde İbn Küllâb'ın da bulunduğu birinci görüşü savunan kelâmcılar, zât-sıfat/mevsûf-sıfat ilişkisi bağlamında, sıfatların mevsûftan ayrı ve gayrı olmadığını söylemişler; diğer kelâmcılar ise sıfatlar ile mevsûf arasında bu tarz bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁰⁷

Görüldüğü üzere Sünnî kelâmcılar, sıfatların zâtın aynı olmadığını, bununla beraber gayrı da olmadığını söylemektedirler. Peki, onlar, mantığın üçüncü hâlin imkânsızlığı yasasıyla çelişir görünen bu ifadeyi nasıl izah etmektedirler? Zirâ bu yasaya göre biz şunu öne sürebiliriz: İki şeyden biri, diğerinin aynı değilse, zarûrî olarak birinin diğerinin gayrı olduğu sonucu ortaya çıkar. Bir başka deyişle A, B'nin aynı

¹⁰⁶ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 107.

¹⁰⁷ “Sıfat mevsûfun aynı mıdır gayrı mıdır?” sorusu bağlamında metafizik bir problem olarak zât-sıfat ilişkisinin mâhiyeti tartışmasında, kelâmcıların, haberî sıfatlar ve ilâhî isimlerin zâtla ilişkisini de tartışmaya dahil ettikleri görülmektedir. Bu bağlamda, Allah'a ilim ve vech ispat eden kelâmcılar, bu ilim ve vechin Allah'ın aynı mı yoksa gayrı mı olduğu husûsunu tartışmışlardır. Sözelimi, Süleymn b. Cerîr, Allah'ın vechi'nin kendisi olduğunu ancak, ilminin kendisi olmadığını söylemektedir. Bazı kelâmcılar da Allah'ın 'vech'inin, bir sıfat olduğunu kabul etmekte ancak, bu sıfat hakkında 'Allah'ın aynıdır' ve 'gayrıdır' denilemeyeceğini söylemektedirler. İbn Küllâb ise haberî sıfatlardan, 'vech'in ne Allah ne de Allah'tan başkası olduğunu ancak Allah'ın bir sıfatı olduğunu söylemektedir. İbn Küllâb, aynı şekilde yed, ayn, basar'ın da Allah'ın sıfatları olduğunu ancak bu sıfatların ne Allah'ın aynı ne de Allah'ın gayrı olduğunu ifade etmektedir. Bazı kelâmcılar ise “Vech, Allah'ın ne aynıdır, ne de gayrıdır” şeklinde bir ifade kullanılmayacağı görüşündedirler. İlâhî isimlerin zâtla ilişkisi tartışmasına gelince bu, klasik kelâm literatüründe “İsim-müsemmânın aynı mıdır gayrıdır?” sorusu şeklinde tezâhür eden bir tartışmadır. Eşarî *Makâlât*'ında ilâhî isimlerin zâtla (müsemmâ) ilişkisi bağlamında, kelâmcıların benimsedikleri yaklaşımları dört grupta toplar: Bu görüşlerden ilki hâdisçilerin (ashâb-ı hâdis) büyük çoğunluğunun benimsediği görüştür. Hâdisçiler, Allah'ın isimlerinin kendisi olduğu, yani ismin, müsemmânın aynı olduğu görüşündedir. İkinci görüş, İbn Küllâb'ın ashâbından bir kısım kelâmcıların görüşü olup, “İlâhî isimler, Allah'ın (müsemmânın) ne aynıdır ne gayrıdır” şeklindedir. Üçüncü görüş, İbn Küllâb'ın kelâm okulundan diğer kelâmcılara aittir. Bu kelâmcılar “İsimler Allah'tır veya Allah'ın gayrıdır” şeklinde bir ifadenin kullanılmayacağı görüşündedir. Dördüncü ve son görüş, Allah'ın sıfatları gibi isimlerinin de Allah'ın gayrı olduğu görüşüdür. Eşarî, bu görüşün, Mutezile ve Hâriciye kelâmcılarının tamamının, Mürcie ve Zeydiyye kelâmcılarının büyük çoğunluğunun görüşü olduğunu söylemektedir. bk. Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 107–108. İsim-müsemmâ problemi etrafındaki tartışmalara dair, bk. İlyas Çelebi, “İsim-Müsemmâ”, *DİA*, XXII, 548–551.

değilse, gayrıdır. Sıfâtiye kelâmcıları, bu itirazı cevapsız bırakmamaktadırlar. Ancak Sünnî kelâmcıların bu itirazı nasıl giderdiklerini ele almadan önce onların “Sıfatlar zâtın aynı değildir” fikrini nasıl ispata çalıştıklarını incelemeliyiz.

Bu bağlamda, Mâtürîdî kelâmcılardan Alâeddin el-Üsmendî (ö. 552/1157), “âlim”, “kâdir” gibi ifadelerden anlaşılan şeyin, “zât”tan anlaşılan şeyden başka olduğunu, aynı şekilde “kudret”ten anlaşılan şeyin, “ilim” ve “hayat”tan başka olduğunu, söyleyerek ilim, kudret, hayat gibi Allah’ın zâtında bulunan sıfatların zâtın aynı olmadığını söylemekte ve “Sıfatlar zâtın aynı değildir” kanaatini ispata çalışmaktadır. Üsmendî, daha sonra “Eğer sıfatlar zâtın aynı olsaydı, bu durumda, bir ve tek olan zâtın, hayat, ilim, kudret, sem‘, basar, irâde ve kelâm olması gerekirdi, böylece bir tek şeyin birden fazla şey olması söz konusu olurdu” diyerek, sıfatların zâtın aynı kabul edilmesinin geçersiz olduğunu söylemektedir.¹⁰⁸

Peki, Sünnî kelâmcılar, üçüncü hâlin imkânsızlığı yasasına binâen öne sürülmüş olan “Sıfatlar, zâtın aynı olmayınca, gayrı olması gerekir?”¹⁰⁹ itirazına nasıl cevap vermektedirler? Sünnî kelâmcılar, bu itiraza, lügatte, örfte ve şer‘de “gayreyn”in tanımından hareketle cevap vermekte ve “aynı” ile “gayrı” lafızlarının birbirine zıt (mukâbil) iki lafız olmadığını söylemektedirler. Bu bağlamda Üsmendî, “gayreyn”i, “İkisinden birinin varlığı, diğeri olmadan tasavvur olunabilen şey” olarak

¹⁰⁸ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbu’l-keîâm* (nşr. M. Said Özerverli), İstanbul 2005, s. 85–86. Mütercim Âsım Efendi, *Merahu’l-meâlî fi Şerhi’l-Emâlî* adlı eserinde, sıfatların zâtın aynı olmadığını şöyle ispata çalışmaktadır: “Sıfât zâtın aynı olsa, elfâz-ı sıfât, esmâ-i ilâhîye ile müterâdif olmak iktiza eder. Meselâ, ilim, hayat, kudret ve lafza-i celâle beynlerinde fark-ı mânevî olmaz ve meselâ ilim, kudret ve hayat; âlim, kâdir ve hayy olmak iktizâ eder, bunlar ise muhâldir. bk. *Merahu’l-meâlî fi Şerhi’l-Emâlî*, 48–49. Abdülkâhir el-Bağdâdî de sıfatların zâtın aynı kabul edilmesi fikrine Eşarîler tarafından yapıldığını söylediği bir itiraza yer verir: Allah’ın ilmi ve kudreti onun zâtı olursa bu durumda, Allah’ın zâtının ilim ve kudret olması gerekir. Yine Allah’ın zâtı ilim ve kudret olursa, onun âlim ve kâdir olması muhâl olmuş olur. Zirâ ilim, kendi haline âlim; kudret de kâdir olamaz. Bununla beraber, Allah’ın ilmi, zâtı ve kudreti de zâtı olunca, onun ilminin kudreti olması ve malûmatının hepsinin ona makdur olması gerekecektir. Bu da Allah’ın zâtının, kendisi için malûm olduğu gibi aynı zamanda makdur olmasını da gerektirecektir. bk. *Usûlü’l-dîn*, s. 114. Eşarî de Ebü’l-Hüzeyl’in, “Allah’ın ilmi, kendisidir” diyerek, Allah’ı ilim yaptığını söyledikten sonra, biraz alaylı bir dille, “Sen, Allah’ın ilmini kendisi yaptın, o zaman “Ey İlim, beni bağışla, bana merhamet et diye duâ et” şeklinde Ebü’l-Hüzeyl’in ilzâm edileceğini söylemektedir. bk. *el-İbâne an usûli’l-dîyâne*, s. 109.

¹⁰⁹ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn* (thk. H. Peter Linss), Kahire 2003, s. 46; Neseî, Mutezile’nin “Sıfatlar zâtın aynı olmazsa, o zaman zaruri olarak gayrı olması gerekir” görüşünde olduğunu ve buna gerekçe olarak da “Zeyd Amr, olmayınca kesinlikle Amr’ın gayrı olur” dediklerini ifade etmektedir. bk. *Tebîrâtü’l-edille fi Usûlü’l-dîn*, I, 261.

tanımlamaktadır.¹¹⁰ Bu tanımı Allah'ın zâtı ile sıfatlarına tatbik eden Üsmendî, Allah'ın zâtının sıfatlar olmaksızın, sıfatların da Allah'ın zâtı olmaksızın tasavvur olunamayacağını ve böylece zât ile sıfatlar arasında bir mugâyeret ilişkisinden bahsedilemeyeceğini söylemektedir.¹¹¹

Bu noktada, Sünnî kelâmcılar, sıfatların, mevsûfun gayrı olmadığını söyleyerek, Mutezile kelâmcılarının ilim, kudret, hayat gibi mâna sıfatlarının kabul edilmesi durumunda gündeme geleceğini iddia ettikleri teaddüd-i kudemâ probleminin söz konusu olmayacağını ifade etmektedirler. Zirâ Sünnî kelâmcılara göre teaddüd-i kudemâ ancak ilim, kudret, hayat gibi mâna sıfatlarının zâttan ayrı (zâtın gayrı) olması durumunda söz konusu olabilir. Halbuki sıfatlar, ilâhî zâtın gayrı değildir. Zirâ ifade edildiği gibi “gayreyn”, iki şeyden birinin varlığının, diğeri olmadan da tasavvur olunabildiği şeydir. Bu anlamda ne “Allah'ın zâtı” sıfatlar olmadan ne de “sıfatlar” Allah'ın zâtı olmadan düşünölemeyeceği için zât ile sıfatların birbirine mugâyir olduğu

¹¹⁰ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbu'l-keâm*, s. 86. Mütercim Âsım Efendi, sıfatların zâtın gayrı olmadığının ispatına yönelik dilin kullanım alanı açısından önemli bilgiler vermektedir: “Sıfât-ı ilâhîye zâtın gayrı değildir. Zirâ gayreynin iki tarifi vardır. Evvelen, gayreyn, ahadühümâ âhâr olmayan iki zâttan ibarettir. Bu tarife göre, sıfât zâtın ve bir sıfat, âhâr sıfatın gayrı olmaz. Sâniyen, gayreyn, ol iki nesnedir ki, ahadühümânın âhârdan infikâki mümkün ola. İnfikâk ya mekânla olur iki cisim gibi, ya zamanla olur, eb ve ibn gibi, ya vücûd ve adem ile olur, mevcûd ve madûm gibi. Hâric-i dâire-i iştibâhdır ki, bu itibareyn üzere zâttla sıfât ve bir sıfatla sıfat-ı uhrâ beynerinde tegâyür sâbit olmaz ve gayriyeti lügaten, örfen ve şeran ancak munfasıla itlâk olunur. Sıfât-ı ilâhîye ise zâttan ve bazının ba'zdan infikâk ve infisâli mümkün değildir. Gayriyeti lügat, örf ve şer' ile tamîmin vechi budur ki, meselâ bir kimesne “Cebimde on dirhemden gayrı yoktur” dese ve vakıa ziyâde olmasa ehl-i lügat, örf ve şer'den âkil olan kimse anı tasdîk eder, aşerenin gayrı bir ve iki yahut üç dirhem yok mudur, diye suâl eylemez. Hatta yemin eylese hânis olmaz. Kezâlik, “Hanede Zeyd'in gayrı yoktur” dese herkes tasdîk eder, Zeyd'in eli, ayağı, şekl ü levni yok mudur, demezler. Bu vecihle malûm oldu ki, gayr ancak, munfasıla itlâk olunur. Nâzım'ın “ze'nfisalin” kavli vârid olan işkâlâtı dâfidir. Zirâ gayr iki nev üzeredir. Nev-i evvel, gayr-ı mânevîdir ki, beyan olundu, mercii bi-hasebi'l-mefhûm vücûdda tegâyürdür. Zirâ zâttan münfehem olan, sıfâttan münfehem olanın bi'l-icmâ gayrı olmağla bizzarûre ahadühümâ âhârın gayrıdır, her ne kadar, vücûdda zâttan münfasıl olmazsa da. Zirâ Hak Teâlâ'nın meselâ “ilmi”, “maa ademi'z-zât”, ve “zât”ı “maa adem'i-ilm” mutasavver olmaz. Kezâlik sâir sıfât-ı kemâlîye dahî bu vetüre üzeredir. Nev-i sâni, istilâhîdir ki, bi-hasebi'l-vücûd, zâttan infisâli, mümkün ola. Kezâlik gaybetten murâd, bi-tefâvüt mefhûmun itihâdidir. Pes, ref-i nakizayn hücneti [problemi] lâzım gelmez. Zirâ beynerinde vâsita sâbit olaydı, yani mefhûmu âhârın mefhûmu olmayıp ve bilâ âhâr tahakkuk eylemez. Bu takiriden malûm oldu ki, sıfât-ı ilâhîye zâtın aynı ve gayrı değildir, vâhid ve aşere gibi. Zirâ vâhid, aşerenin aynı değildir, zira mecmû-i efrâd vâhidin aynı olmadığı zâhirdir, ve aşerenin aşeri olan vâhid aşeresiz tasavvur olunmaz.” bk. Mütercim Âsım Efendi, *Merahu'l-meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, s. 49–51.

¹¹¹ Alâeddin el-Üsmendî, *Lübâbu'l-keâm*, s. 86.

iddia edilemez. Şu halde, sıfatlar Allah'ın zâtının gayrı olmayınca, birden fazla kadîm varlığın söz konusu olması da düşünülemez.¹¹²

Ebü'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/935) de Allah'ın mânevî sıfatları, zâtında bulunan bir takım mânalardan dolayı hak ettiğini söylemektedir. Eşarî, Allah'ın âlim, kâdir, hayy, mürîd, mütekellim, semî' ve basîr olduğunu söyledikten sonra, müştak formundaki bu mânevî sıfatların, Allah'ın zâtında ilim, kudret, hayat, irâde, kelâm, sem' ve basar gibi mâna sıfatlarının bulunduğunu ifade ettiğini söylemektedir.¹¹³ Bu anlamda Eşarî, "âlim" ifadesinden "kendisinin ilmi bulunan kişi"nin anlaşıldığını söyleyerek âlim gibi Allah'a yüklenen ifadelerin onun zâtında ilim gibi mâna sıfatlarının varlığının bulunduğu delâlet ettiğini söylemektedir.¹¹⁴

Eşarî, Allah'ın kendileri sebebiyle âlim, kâdir, hayy olduğu, ilim, kudret, hayat gibi Allah'ın zâtında bulunduğunu söylediği mâna sıfatlarının ezeli olduğunu ifade etmektedir. Peki, Eşarî söz konusu mâna sıfatlarının ezeli olduğunu ifade etmekle, taaddüd-i kudemâ problemine düşmemekte midir? Eşarî, bu problemi, daha önce Abdullah b. Küllâb tarafından geliştirilen sıfatların zâtın ne aynı ne de gayrı olduğu formülüyle aşmaya çalışmaktadır.¹¹⁵ Eşarî de sıfatların zâtın aynı ve gayrı olmadığını ileri sürerken "gayriyyet" in tanımından hareket etmektedir. Eşarî, "gayriyyet" i, "iki şeyden birinin, diğerinden bir şekilde ayrılmasının mümkün olması" şeklinde tanımlamaktadır.¹¹⁶ Şu halde Eşarî'ye göre iki şey arasında bir "gayriyyet" ilişkisinden bahsedebilmek için o iki şeyden birinin diğerinden bir şekilde ayrılabilmesinin mümkün olması gerekmektedir. Bu noktada Eşarî, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasında bu tarz bir ilişkiden bahsedilemeyeceğini, zirâ sıfatların Allah'ın zâtından ayrılmasının

¹¹² Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 45. Nûreddin es-Sâbunî de "Kadîm varlıklar problemi ancak, sıfatlar zâtın gayrı şeyler olduğu zaman söz konusu olur, biz ise bunu inkâr ediyoruz" diyerek Allah'ın zâtıyla kâim bulunan mâna sıfatlarının varlığını ispata çalışmaktadır. bk. *el-Bidâye fi usûlü'd-dîn*, s. 27. Mütercim Âsım Efendi de "Mutezile taifesi sıfâtı inkâr ederler, zirâ verâ-yı zâtta sıfât olsa, kîdemiyyeti hasebiyle tevhdîde münâfi, teaddüd-i kudemâ lâzım gelir derler. Onlara cevap verilir ki, sıfât zâtın gayrı olsaydı, vâkıa teaddüd-i kudemâ hücneti lâzım gelir idi. Ehl-i Sünnet indinde ise, sıfât zâta mugâyir değildir" demektedir. bk. *Merahu'l-meâlî fi Şerhi'l-Emâlî*, s. 51.

¹¹³ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987, s. 44.

¹¹⁴ Eşarî, *el-Luma fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida* (nşr. Muhammed Emin ed-Dannâvî), Beyrut 2000, s. 20-21.

¹¹⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, s. 76.

¹¹⁶ Eşarî, *el-Luma fi'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida*, s. 21; Devvânî, Eşarî'nin "gayreyn" i, "Diğerinin varlığıyla beraber, öbürünün yokluğunun (düşünülmesi) sahih olan iki mevcûd" şeklinde tanımladığını söylemektedir. bk. *Şerhu'l-Akâidi'l-Adudiyye*, s. 25.

düşünülemeyeceğini söylemektedir. Bununla beraber Eşarî, “Eğer Allah zâtıyla (bi-nefsihi) âlim olsaydı, bu durumda Allah’ın zâtının (nefsinin) ilim olması gerekirdi” demek suretiyle sıfatların zâtın aynı olmadığını ispata çalışmaktadır.¹¹⁷

Eşarîler, zât-sıfat ilişkisine dair “Sıfatlar, zâtın ne aynıdır ne gayrıdır” görüşünü benimsemektedirler. Bu anlamda onlar, sıfatların zâtın aynı olmadığını söylemekle, sıfatların mevcûd, zât ile kâim ve zât üzerine zâid mânalar olduğunu kastetmişler; sıfatların zâtın gayrı olmadığını söylemekle de sıfatların zâttan ayrılmasının mümkün olmadığını kastetmişlerdir. Eşarîler, bunu söylemekle teaddüd-i kudemâ probleminin artık söz konusu olmayacağını ifade etmektedirler. Bununla birlikte onlar sıfatların, zâtın aynı ve gayrı olmasını nefyetmekle, “irtifâ-ı nakîzayn” muhâlinin lâzım gelmeyeceğini söylemektedirler. Zirâ “Sıfatlar zâtın gayrı değildir” derken, burada nefyedilen gayr, aynıın zıddı olan lügavî gayr değil, bilakis varlıkta ve mekânda biri diğerinden ayrılması mümkün olan istilâhî anlamdaki gayrıdır. Bundan dolayı “Sıfatlar zâtın aynı da değildir, gayrı da değildir” sözünden sarâhaten irtifâ-ı nakîzeyn (ne aynı ne gayrı) ve zımmen ictimâ-i nakîzayn (hem aynı hem gayrı) muhâli lâzım gelmemektedir.¹¹⁸

Eşarîler, sıfatların mevcûd, zât ile kâim ve zât üzerine zâid mânalar olduğu şeklindeki görüşlerini iki delil ile ispat etmektedirler. i) Bunlardan birincisi, kıyâsu’l-gâib ale’ş-şâhid, yani gâibin şâhide kıyâs edilmesi delilidir. Buna göre, Allah’ın sıfatları

¹¹⁷ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eşarî*, s. 10.

¹¹⁸ Abdüllatif Harpûtî, *Tenkîhu’l-kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, s. 246–247. Harpûtî, “Eşarîler” ifadesinin Ebü’l-Hasan el-Eşarî’nin etbâna itlâk edildiği gibi, Eşarîyye ve Maturîdîyye kelâm okullarına ve hatta bütün Ehl-i Sünnet’e itlâk edildiğini söylemektedir. bk. *Tenkîhu’l-kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, s. 247. Burada, Harpûtî’nin *Tenkîh*’te Eşarîler’in zât-sıfat ilişkisine dair görüşlerini zikrettikten sonra düşüğü bir notu aynen aktarmakta yarar var: “Meşâyih-i Ehl-i Sünnet, sıfât-ı ilâhîye’nin hâdis olması zât-ı ilâh’ın mahall-i havâdis olmasını müstelzim ve zât-ı ilah’ın mahall-i havâdis olması dahi delil-i kat’î ile sâbit olan muhâlefetün li’l-havâdis sıfat-ı selbîyesine münâfi ve münâkız olduğundan sıfâtın kadîm olmasına hükmetmişlerdir. Sıfât zâtın aynı olması, lügat, örf ve şer’ e muhâlif olmasına mebnî sıfât zâtın aynı olmasını; sıfât zâtın gayrı olması da teaddüd-i kudemâ ve kesretini müstelzim bulunmasına mebnî de sıfât zâtın gayrı bulunmasını Eşâire’nin nefyetmelerinde “sarâhaten irtifâ-ı nakîzeyn” ve “zımmen ictimâ-ı nakîzeyn” muhalleri lâzım geldiğinden def etmek maksadıyla nefy ettikleri gayrı aynıın zıddı olan gayr-ı lügavî mânasına haml etmeyip, vücûdda ve hayyizde infikâkı caiz olan mânâ-yı istilâhîsine haml etmişlerdir, “gayr” lügavî ayne mübâyenet-i külliyye ile mübâyin ve nakîz olup her ikisinin nefyleri irtifâ-ı nakîzaynı mücib olursa da “gayr” istilâhî ayne mübâyenet-i külliyye ile mübâyin ve nakîz olmayıp belki mübâyenet-i cüziyye ile mübâyin ve aralarında umûm ve husûs min vech olduğu cihetle nefyleri irtifâ-ı nakîzeyni müstelzim olmadığından irtifâ-ı nakîzeyn muhâli def olunur. Sıfât-ı ilâhîye’nin zât-ı ilâhî’ye mânâ-yı istilâhî ile mugâyeretini nefy etmek teaddüd ve tekessürü mücib olan infikâkı nefyetmek olduğundan teaddüd-i kudemâ ve kesreti dahi lâzım gelmez.” bk. *Tenkîhu’l-kelâm fi akâidi ehli’l-İslâm*, s. 247–248.

bizim sıfatlarımıza kıyâs edilir. Bizim sıfatlarımız nasıl zâtımızla kâim ve zâtımız üzerine zâid mevcûd mânalar ise aynı şekilde Allah Teala'nın sıfatları da zâtıyla kâim, zâtı üzerine zâid mevcûd mânalardır.¹¹⁹ ii) Eşarîlerin, sıfatların, zât ile kâim ve zât üzerine zâid mevcûd mânalar olduğunu ispat ederken kullandıkları delillerin ikincisi bizim daha önce, ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik yönünü ele alırken yer verdiğimiz Sıfatiye'nin temel delilidir. Buna göre bir şeye müştakkın sadık olması, o şey için mehaz-ı müştakkın da sadık olmasını gerektirir. Bu delille, âlim, kâdir, hayy şeklinde Allah'a izâfe edilen sıfatların, aynı zamanda ilim, kudret ve hayat gibi Allah'ın zâtıyla kâim ve zâtı üzerine zâid olan mevcûd mânaların varlığını ifade ettiği ispatlanmaya çalışılmaktadır.¹²⁰

Sıfatiyye kelâmcıları, sıfatların zâtın aynı ve gayrı olmadığını söyledikleri gibi, sıfatlar için de aynı durumun söz konusu olduğunu söylemektedirler. Buna göre, Allah'ın zâtında bulunan sıfatlar da birbirinin aynı ve gayrı değildir.¹²¹ Hatırlanacağı üzere İbn Küllâb da Allah'ın sıfatlarının tegâyür etmediğini, meselâ ilim sıfatının, kudret ve kudretin dışındaki diğer sıfatlar olmadığını, aynı şekilde zât sıfatlarından her bir sıfatın, zât sıfatı dışındaki diğer sıfatların aynı ve gayrı olmadığını söylemekteydi.¹²²

¹¹⁹ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, s. 247. Ancak Harpûtî, Eşarîlerin bu delillerinin “kıyas maa'l-fârik” olduğunu ve böylece merdûd olduğunu söylemektedir: Eşâire, “makîs” olan sıfat-ı ilâhîyenin kadîm ve ‘makîsun aleyh’ olan sıfat-ı ibâdın hâdis olduğunu kâil ve bu vechile makîs ve makîsun aleyh arasındaki farkı muterif olduklarından, mezkûr delil ve kıyasları “kıyâs maa'l-fârik” ve “kıyas-ı gayr-ı sahih”tir.” bk. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, s. 247–248.

¹²⁰ Harpûtî, *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, s. 248. Harpûtî bu delili şöyle takdim etmektedir: “Bir müştakkın, bir şey üzerine haml ve sıdkı, o müştakkın mehaz-ı iştikâkının o şeyde sübût ve vücûdunu icâb etmesi zarûretine mebnî, hayat, ilim, sem', basar, kudret, irâde, kelâm ve tekvin sıfatlarından me'hûz olan, hayy, âlim, semî', basîr kâdir, mürîd, mütekelîm ve mükevvin-i hâlık müştaklarının, bize tevatür tarihiyle menkûl olan şer' de Kitab ve sünnette zât-ı Bârî' ye haml olunması delilidir.” bk. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, s. 248. Bununla beraber, Harpûtî, bu delilin de “merdûd olduğunu” ifade etmektedir. Zirâ Harpûtî, müştakkın bir şeye hamledilmesinin sadece o şey ile me'hazın ittisâfını gerektirdiğini söylemektedir. Şâyet bir şeye hamledilen mefhûm, ademî bir mefhûm olursa bu durumda buradaki me'hazın o şeyde, sübûtu ve vücûdu olmayacaktır. Böylece, Allah Teâlâ'ya sıfatlardan müştakların hamledilmesi, bu sıfatların vücûdunu ve Allah'ın zatında sâbit olmasını değil, bilakis sadece Allah'ın bu sıfatlarla “muttasîf olduğunu” gerektirmektedir. bk. *Tenkîhu'l-kelâm fi akâidi ehli'l-İslâm*, s. 248–249.

¹²¹ Neseî, her bir sıfat için “Bu zâttır” veya “Zâtın gayrı bir şeydir” denilemeyeceği gibi, her bir sıfatla diğer sıfatlar arasında da, meselâ “İlim, kudrettir ve kudretin gayrıdır” şeklinde bir şey denilemeyeceğini söylemektedir. bk. *Tebsiratü'l-edille*, I, 261. Tefâtânî de, sıfatların birbirinin aynı olmadığını, “Allah'ın zâtına zâid olan bu mefhûmlar, eş anlamlı (müterâdif) lafızlar da değildir” şeklinde ifade etmektedir. bk. Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâid*, s. 76.

¹²² Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 107.

Sıfâtiyye kelâmcıları Allah'ın zâtı için ispat ettikleri mâna formunda olan sıfatların ontolojik açıdan durumları üzerinde de durmuşlardır. Bu bağlamda sıfatların “şey” olup olmadığı, kadîm mi yoksa muhdes mi olduğu tartışılmıştır. Eşarî, *Makâlât*'ında Allah'ın sıfatları hakkında onlara “şey” denilip denilemeyeceği konusunda kelâmcıların üç yaklaşım benimsediklerini söylemektedir. Buna göre, i) Süleymân b. Cerîr, “Allah'ın ilmi şeydir, kudreti şeydir, hayatı şeydir”, demekte ancak “Allah'ın sıfatları şeylerdir” şeklinde bir ifade kullanmamaktadır. ii) Sıfâtiyye ise Allah'ın sıfatlarının şey olduğu görüşündedir. iii) Bazı kelâmcılar da “ilim şeydir”, “sıfatlar şeydir” şeklinde bir ifade kullanmanın gerekli olmadığını, çünkü “Allah, sıfatlarıyla şeydir” demekle, “Allah'ın sıfatları şeydir” demeye artık gerek kalmadığını söylemektedirler.¹²³

Sıfatlar hakkında “şey” ifadesinin kullanılıp kullanılmayacağı meselesini, Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî (ö. 493/1099) de tartışmaya açmaktadır. Pezdevî, Ehl-i Sünnet kelâmcılarından bazılarının, sıfatların şey olduğunu söylediklerini belirtmektedir. Bu kelâmcılar, her mevcûdun şey olduğunu, sıfatlar da mevcûd olduğu için onların da şey olduğunu söylemektedirler. Bazı kelâmcılar sıfatlar hakkında “şeydir” ifadesini kullanmaktan kaçınmaktadırlar. Pezdevî, bu kelâmcıların, sıfatların zâtın gayrı olduğunu vehmettirmemesi için sıfatlar hakkında “şeydir” diye bir ifade kullanmadıklarını söylüyor. Pezdevî, daha sonra, sıfatların şey olduğunu söyleyen kelâmcıların da sıfatların Allah'ın gayrı olmadığını ifade ederek, söz konusu vehmin önünü kestiklerini söylemektedir.¹²⁴

Sıfatların kadîm veya muhdes olması problemine gelince bu noktada Ehl-i sünnet kelâmcıları, sıfatların kendileriyle değil de zâtla kâim olan bir kıdemden dolayı kadîm olduğunu söylemektedirler.¹²⁵ Bununla beraber, bazı Sünnî kelâmcılar, akla kadîm varlıkların çokluğunu getirdiğinden dolayı “Sıfatlar kadîmdir” şeklinde bir ifade kullanmaktan kaçınmakta ancak “Allah, bütün sıfatlarıyla beraber kadîmdir” ve

¹²³ Eşarî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 108.

¹²⁴ Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, s. 45-46.

¹²⁵ Eşarî, İbn Küllâb okulunun, “Allah kadîmdir” ifadesinin anlamı noktasında bir anlaşmazlığa düştüklerini söylemektedir. Buradaki tartışma, Allah'ın mâna sıfatı şeklinde bir kıdemle mi yoksa kıdem olmadan mı kadîm olduğu tartışmasıdır. İbn Küllâb'ın halefleri, bu konuda, “Allah'ın kıdem sıfatı olmadan kadîm olduğu” ve “Allah'ın kıdemle kadîm olduğu” şeklinde iki görüş benimsemişlerdir. bk. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, s. 107.

“Allah’ın sıfatları hâdis ve muhdes değildir” şeklinde bir ifade kullanmayı daha uygun görmekteyirler. Birinci yaklaşımı savunan kelâmcılar, sıfatlara kadîm lafzını ıtlâk ettiklerini ancak, sıfatların Allah’ın gayrı olmadığını söylemekle “kudemâ” fikrinin artık söz konusu olmayacağını söylemektedirler.¹²⁶

Eşarî, *Makâlât*’ta benzer bir şekilde sıfatlara kadîm lafzının ıtlâk edilmesi probleminin “ashâb-ı sıfât” arasında tartışıldığını söylemektedir. Buna göre, bir kısım kelâmcılar, Allah’ın sıfatlarının kadîm olduğunu söylemiş, diğer kelâmcılar ise “Allah sıfatlarıyla kadîmdir” demenin, “Sıfatlar kadîmdir” demeye gerek bırakmayacağını söylemiştir. Bu kelâmcılar, kadîm lafzını sıfatlar hakkında mutlak olarak kullanmayı tercih etmemekte, ancak bunu Allah ve sıfatları üzerine umûmi olarak ıtlâk etmektedirler.¹²⁷ Bazı kelâmcılar ise “Sıfatlar kadîmdir” ve “Sıfatlar muhdestir” şeklinde bir ifadenin kullanılmaması gerektiğini belirtmektedirler.¹²⁸

¹²⁶ Pezdevî, *Usûlü’l-dîn*, s. 45.

¹²⁷ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 108. Teftâzânî de bazı Sıfâtiyye kelâmcılarının, her ne kadar ezeli olduğunu ifade etseler de ‘Sıfatlar kadîmdir’ şeklinde bir ifade kullanmaktan kaçındıklarını, bunun yerine ‘Allah sıfatlarıyla kadîmdir’ demeyi tercih ettiklerini söylemektedir. bk. *Şerhu’l-Makâsîd*, IV, 70.

¹²⁸ Eşarî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, s. 108. Kâdî Abdülcebâr, Küllâbiye’nin Allah, sıfatları ezeli mânalardan dolayı kazanır, görüşünde olduğunu söyler. Kâdî, Küllâbiye kelâmcılarının ezeli ifadesi ile kadîm anlamını kastettiklerini belirtmekte ve Küllâbiye’nin, müslümanların Allah Teâlâ ile beraber başka bir kadîm varlığın bulunmadığı konusunda ittifak hâlinde olduğunu gördüklerinden dolayı, “kadîm” lafzını bu mânalara ıtlâk etmeye cesaret edemediklerini, bunun yerine “ezeli” ifadesini kullanmayı tercih ettiklerini söylemektedir. bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 183.

IV. Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisinin Nedenselliği Sorununa Yaklaşımı

Ebû Hâşim'in zât-sıfat ilişkisinin nedenselliğine dair yaklaşımını tartışmaya açmadan evvel, genel olarak haller teorisinin nasıl ortaya atıldığını ve bu teorinin temel problem alanının ne olduğunu hatırlamakta yarar bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere, Ebû Hâşim, “Bilen, bilmeyenden zâtından dolayı mı yoksa bir illet sebebiyle mi ayrılır?” sorusuna, bilenin üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı bilmeyenden ayrıldığı cevabını vermekte ve haller teorisini ortaya atmaktaydı.¹²⁹ Bu anlamda, zâta yüklenen sıfatların neden dolayı zâta yüklendiği sorusu, haller teorisinin temel sorusudur. Ebû Hâşim bu soruya, zâtın üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı kendisine yüklenen sıfatları hak ettiğini söyleyerek cevap vermektedir.

Haller teorisinin fizik ve metafizik olmak üzere iki problem alanı bulunmaktadır. Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*'de haller teorisinin fizik ve metafizik problem alanlarına dair Ebû Hâşim'den bir pasaj aktarmaktadır. Alıntılırsak: Bizim “âlimdir” sözümüz hem şâhidde (fizik) hem de gâibde (metafizik) bir hâl ispat etmektedir. Bu hâl ile zât başka bir zâta muhâlefet eder. Bu hâl, âlimin kendisi değildir, çünkü âlim bu hâl ile âlim olmuştur. Hayy, kâdir, semî' ve basîr gibi yüklem için de aynı şey geçerlidir. Bu hâl, zât değildir, zâtın gayrı değildir, zâtın ötesinde bir mâna da değildir.¹³⁰

Görüldüğü üzere haller teorisinin temel sorusu olan zâta yüklenen vasfın neden dolayı zâta yüklendiği sorusu, hem fizik alanda hem de metafizik alanda geçerli bir soru olmaktadır. Fizik alanda, bu soruyu, “Eşyâda vasıflar nasıl bulunur?” sorusuyla, metafizik alanda ise “Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusuyla ifade etmek

¹²⁹ Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 205.

¹³⁰ Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tebşirâtü'l-edille*, I, 279–280. Geçen bölümde haller teorisinin fizik ve metafizik iki yönüne işaret ederken haller teorisinin en genel anlamda bir isnâd teorisi olduğunu söylemiştik. Haller teorisinin en genel anlamında bir isnâd teorisi olduğunu Neseî'nin yukarıda verdiği bilgilerden çıkarabiliriz. Zirâ Neseî Ebû Hâşim'in, “Bizim ‘âlimdir’ sözümüz hem şâhidde ve hem gâibde bir hâli ispat etmektedir” sözüne yer vermekle haller teorisinin bir isnâd teorisi olduğunu söylemiş olmaktadır. Çünkü Ebû Hâşim'in bu ifadesinde ‘hâl’ bir yargı cümlesinde bulunmaktadır. Biz “Zeyd âlimdir” şeklinde bir yargı cümlesi kurarsak, Neseî'nin aktardığına göre bu yargı cümlesinde bir hâl bulunmaktadır. “Bu hâl ile zât başka bir zâta muhâlefet etmektedir. Bu hâl âlimin (kendisi) değildir, çünkü âlim bu hâl ile âlim olmuştur.” Burada Ebû Hâşim'in bu hâlin hem şahit hem de gâib için geçerli olduğunu söylemesi önem taşımaktadır. bk. *Tebşirâtü'l-edille*, I, 279.

mümkündür. Fizik ve metafizik alan için geçerli olan bu iki sorunun ortak yönü, ikisinin de zât-sıfat (konu-yüklem) ilişkisinin nedenselliğini soruşturmasıdır.

Biz bu bölümde haller teorisinin söz konusu temel sorusunu metafizik alan için gündeme getireceğiz. Metafizik bir problem olarak haller teorisinin temel sorusunu söz konusu ettiğimizde, ilâhî sıfatlar bağlamında zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorununu tartışmaya açmış oluruz. Bu anlamda sorulacak soru, “Allah’ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusudur. Ebû Hâşim, “Aynı şekilde Allah için O’nun câhilden ayrılmasında bir sıfat veya kendisiyle câhilden ayrılacağı bir mânanın bulunması gerekli ve Allah üzerinde bulunduğu bir hâlden dolayı câhilden ayrılmaktadır” diyerek metafizik bir problem olarak haller teorisini söz konusu etmektedir.¹³¹

Ebû Hâşim’in ilâhî sıfatların Allah’ın zâtında bulunmasının haller sayesinde mümkün olduğu hakkındaki görüşüne dair, Amîdüddîn Ubeydilî, *İşrâku’l-lâhût fi nakdi Şerhi’l-Yâkût* adlı eserinde önemli bilgiler vermektedir. Burada Ebû Hâşim ve okulunun, ilâhî vasıfların Allah’ta bulunmasının sebepleri olarak halleri nasıl algıladığı şöyle anlatılmaktadır: Allah, zâtının hallerle ihtisâsından dolayı sıfatlarla vasıflanır. Allah, “kâdir” diye vasıflanır. Çünkü Allah bir hâl ile muhtas olur. Bu öyle bir hâldir ki var olmasa Allah’tan fiil sâdır olması sahih olmaz. Var olmadığı takdirde kendisinden ihkâm ve itkânın sâdır olmayacağı bir hâlin kendisinde bulunması sebebiyle (ihtisâs) Allah, “âlimdir” diye vasıflanır. Allah’ın hayy ve mevcûd olması da böyledir. Birinci hâl kâdiriyyet, ikincisi âlimiyyet, üçüncüsü hayyiyyet ve dördüncüsü vücûdiyyet diye isimlendirilir. Bu dört hâl başka bir hâl ile illetlenmiştir (muallel). Bu hâl mezkûr dört hâlin sebebi olup, Allah onunla vasıflandığı için “ilâhî sıfat” diye isimlendirilir.¹³²

Görüldüğü üzere Ubeydilî, Ebû Hâşim’in, Allah’ın bir takım sıfatları hak etmesinin hallerle mümkün olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda, Allah’ın kâdir olması, onda “kâdiriyyet” hâlinin bulunması, âlim olması “âlimiyyet” hâlinin bulunması, hayy olması “hayyiyyet” hâlinin bulunması, mevcûd olması “vücûdiyyet” hâlinin bulunması anlamına gelmektedir. Allah âlimiyyet hâli ile bilir ve kendisinden ihkâm ve itkân sâdır olur. Ebû Hâşim, “ilâhî sıfat” ismini verdiği bir hâl

¹³¹ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 205.

¹³² Ubeydilî, *İşrâku’l-lâhût fi nakdi Şerhi’l-Yâkût* (thk. Ali Ekber Ziyâî), Tahran 2002, s. 234.

daha ortaya atmıştır. Ebû Hâşim bununla Allah'ın âlim, kâdir, hayy ve mevcûd gibi sahip olduğu mânevî sıfatların kendisinde bulunmasını sağlayan âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet, mevcûdiyyet gibi hallerin, “sıfat-ı ilâhîyye” olan bir hâlden dolayı gerçekleştiğini söylemek istemiştir. Başka bir deyişle bu hâl diğer bütün hallerin sebebidir. Bununla birlikte Ubeydilî, irâde sıfatının böyle olmadığını, çünkü irâdenin Ebû Hâşim'e göre bir mahalde olmayarak yaratıldığını söylemektedir.¹³³

Bu noktada, Ebû Hâşim'in diğer bütün halleri gerektiren bir hâl olan ilâhîlik sıfatını neden dolayı ortaya attığı üzerinde durmalıyız. Hatırlanacağı üzere, Bağdâdî *el-Fark beyne'l-fırak*'ta, Ebû Hâşim'in haller görüşünü ortaya atmasının sebebinin, Muammer b. Abbâd'ın mâna teorisini tashih etme düşüncesi olduğunu ifade etmekteydi. Mâna teorisinin tashih edilecek noktası, bu teorinin teselsül problemini barındırmasıydı. Zirâ Muammer, konu-yüklem arasındaki hamlin nedenselliğini açıklarken, bir konuda bir yüklem bulunmasının, sürekli birbirine bağlı ve sonsuzca geriye giden mânalardan dolayı gerçekleştiğini söylemektedir. Buradaki teselsül, her mânanın sonsuza kadar bir diğerine bağlı olduğunun savunulması sebebiyle gündeme gelmektedir. Bundan dolayı Ebû Hâşim, daha önce Muammer'in zât-sıfat ilişkisini açıklarken düştüğü teselsül probleminin söz konusu olmaması için, diğer hallerin sebebi olan “ilâhî sıfat” hâlini ortaya atmıştır. Bu anlamda Ebû Hâşim Allah'ta bulunduğunu söylediği hallerin teselsüle varacak şekilde sonsuzca geriye gitmesi probleminin söz konusu olmaması için bütün hallerin gerektireni olan ilâhî sıfat (es-sıfatü'l-ilâhîyye) adını verdiği bir hâl ortaya atmaktadır.

Fahreddin er-Râzî de Ebû Hâşim'in, Allah'ın zâtı sâir zâtlara zât olmak bakımından müsavidir ancak “hayyiyyet”, “âlimiyyet”, “mevcûdiyyet” ve “kâdiriyyet” olan dört hâli gerektiren bir hâl ile diğer zâtlara muhâlif olur, görüşünde olduğunu söyleyerek, bu hâlin işlevi hakkında bilgi vermektedir.¹³⁴ Bu noktadan hareketle Allah

¹³³ Şehristânî, Ebû Hâşim'in ortaya attığı “ilâhîlik hâli”nin fonksiyonu hakkında, bu hâlin diğer halleri gerektirdiği bilgisini vermektedir: “Ebû Hâşim sonra diğer halleri gerektiren başka bir hâl'i de Allah'a ispat etti.”bk. Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 64.

¹³⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsifeti ve'l-mütekellimîn*, Kahire 1323, s. 111. Fahreddin er-Râzî, İbn Sînâ'nın böyle düşünmediğini söylüyor: Zirâ İbn Sînâ, “Allah'ın mâhiyeti, vücûdunun aynıdır ve vücûd bütün mevcûdât arasında kendisinde ortak olunan bir anlamdır (müsemmâ) ve vücûd mümkün varlıklardan (mümkün varlıkların mâhiyetlerinden)

Teâlâ'nın zâtı ile diğer zâtları zât olmanın ötesinde başka bir anlamda birbirinden ayırmak için Ebû Hâşim'in diğer bütün hallerin illeti olan bir hâl (es-sıfatü'l-ilâhîyye) ortaya attığını söyleyebiliriz.

Bağdâdî, Mutezile kelâmcılarının ilâhî sıfatlar problemi açısından zât-sıfat ilişkisine dair geliştirdikleri teorileri bütüncül ve karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı eseri *Usûlid'd-dîn*'de, Ebû Hâşim'in, Ebû Ali'nin “Allah zâtıyla âlimdir, kâdirdir, hayydır” şeklinde bir ifade kullanarak, Allah'ın âlim ve kâdir olmasında zâtının illet yapılması şeklindeki görüşünün geçersizliğini gördüğünü ve bundan dolayı haller teorisini ortaya attığını söylüyor. Ebû Hâşim'e göre Allah sahip bulunduğu bir hâlden dolayı âlim ve sahip bulunduğu bir hâlden dolayı kâdirdir.¹³⁵

Şehristânî, Ebû Hâşim'in de Ebû Alî gibi “Allah zâtıyla âlimdir” görüşünde olduğunu söyler. Ancak o, Ebû Hâşim'in sözünün şu anlamda olduğunu söyler: Allah, “mevcut bir zât olmasının ötesinde malûm bir sıfat olan hâl” sahibidir. Bu sıfat tek başına olarak (infirâd) değil de zât üzerinde bilinir. Başka bir deyişle haller, başkasına tâbi olmakla (bi't-tebeyyeti ile'l-gayr) bilinir, yoksa kendi başına (bi'l-istiklâl) bilinmezler. Şehristânî, Ebû Hâşim'in böylece ahvâl görüşünü ortaya attığını söylemektedir. Ahvâl, “ne mevcûd ne madûm”, “ne malûm ne meçhûl” olan sıfatlardır.¹³⁶ Ebû Hâşim, Allah'ın, semî' olmasının bir hâl, basîr olmasının bir hâl ve iki kazıyyenin, iki mefhûmun, iki taalluk edenin ve iki eserin farklı olmasından dolayı, Allah'ın basîr olmasının âlim olmasının dışında bir hâl olduğunu söylemektedir.¹³⁷

Ebû Hâşim'in, Allah'ın âlim, kâdir, hayy ve mevcûd olmasının sebepleri olan âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet ve mevcûdiyyet gibi halleri gerektiren bir başka hâl ispat ettiğini ve bu hâli, ilâhî sıfat (ilâhîlik hâli) diye isimlendirdiğini ifade ettik. Kâdî Abdülcebbar, tevhîd bilgilerinden biri olarak Allah'ın sahip olduğu sıfatları ele alırken, Ebû Hâşim'in ispat ettiği ilâhîlik sıfatının bir anlamda mâhiyetine dair bilgiler vermektedir. Kâdî, Ebû Hâşim'in, Allah'ta bulunduğunu ifade ettiği sıfatları şöyle

ancak selbî bir kayıtle ayrılır” demektir. Bu selbî kayıt da Allah'ın vücûdu mâhiyetlerden bir şeye ârız değildir, sâir vücûdlar ise mâhiyetlere arzıdır. bk. *Muhassal*, s. 111.

¹³⁵ Bağdâdî, *Usûlid'd-dîn*, s. 114–115.

¹³⁶ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 64.

¹³⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 65.

takdim etmektedir: “Allah’ın sahip olduğu sıfatlara gelince, bunlar: i) Allah’a muhâlif olana, kendisiyle muhâlif olduğu ve şâyet kendisine bir muvâfık olsaydı –ki Allah bundan münezzehtir– kendisiyle, o muvâfık muvâfakat edeceği sıfat (es-sıfatü’z-zâtîyye); ii) Allah’ın kâdir, âlim, hayy, semî’, basîr, idrâk edilenleri müdrik, mevcûd, mürîd ve kârih olması sıfatlarıdır.”¹³⁸

Kâdî, burada, diğer müelliflerin “ilâhî sıfatı” (es-sıfatü’l-ilâhîyye) olarak Ebû Hâşim’in ispat ettiğini söyledikleri hâli, zâtî sıfat (es-sıfatü’z-zâtîyye) olarak isimlendirmekte ve bu sıfatın mâhiyetine dair bilgiler vermektedir. Bu sıfat, Allah’a muhâlif olana, kendisiyle muhâlif olduğu ve şâyet kendisine bir muvâfık olsaydı, kendisiyle, o muvâfığa muvâfakat edeceği sıfattır. Kâdî’nin zâtî sıfat olarak tanımladığı bu sıfatın fonksiyonu hakkında verdiği bilgilerle, yukarıda Râzî’nin ilâhîlik hâlinin işlevi hakkında verdiği bilgiler arasında bir yakınlık bulunmaktadır. Hatırlanacağı üzere burada Râzî, Ebû Hâşim’in, Allah’ın zâtı sâir zâtlara zât olmak bakımından müsâvîdir ancak hayyiyet, âlimiyet, mevcûdiyyet ve kâdiriyyet olan dört hâli gerektiren bir hâl ile diğer zâtlara muhâlif olur, görüşünde olduğunu söylemekteydi.¹³⁹

Kâdî, tevhîd bilgilerinden biri olan Allah’ın sıfatları hak etme keyfiyetini, yani Allah’ta sıfatların nasıl bulunduğu sorusunu tartışmaya açarak, Ebû Hâşim’in, Allah’ın, söz konusu zâtî sıfatı, yani ayrılmanın (hilâf) ve birleşmenin (vifâk) kendisiyle meydana geldiği sıfatı, zâtından dolayı (li-zâtîhi) hak ettiği görüşünde olduğunu söylemektedir. Bununla beraber Ebû Hâşim, Allah’ın, yukarıda zikredilen dört sıfatı yani, “kâdir olma”, “âlim olma”, “hayy olma” ve “mevcûd olma” sıfatlarını, zâtında bulunan bir hâl sebebiyle (li-mâ hüve aleyhi fî zâtîhi) hak ettiğini; müdrik olma sıfatını, idrâk edilenin var olma şartıyla beraber, hayy olmasından dolayı; mürîd ve kârih olması sıfatlarını, bir mahalde bulunmayan muhdes mevcûd irâde ve kerâhetten dolayı hak ettiğini söylemektedir.¹⁴⁰

¹³⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 129. Kâdî, daha sonra bu taksimin Ebû Hâşim’e göre olduğunu söyler ve “Ebû Alî’ye gelince, o Allah’a yukarıda zikredilen zâtî sıfatı (es-sıfatü’z-zâtîyyetü) ispat etmez” der. bk. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 129.

¹³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 111.

¹⁴⁰ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 129.

Kâdî Abdülcebbâr, Allah'ın sıfatları hak etme keyfiyetinde, Ebû Alî ile Ebû Hâşim arasında sadece dört sıfat (kâdir, âlim, hayy ve mevcûd olması sıfatları) noktasında bir anlaşmazlığın bulunduğunu söylemektedir. Ebû Alî'ye göre, Allah bu dört sıfatı, zâtından dolayı (li-zâtihî) hak ederken, Ebû Hâşim'e göre Allah bu dört sıfatı, zâtında bulunan bir hâlden dolayı (li-mâ hüve aleyhi fi zâtihî) hak etmektedir.¹⁴¹

Kâdî, Ebû Hâşim'e göre Allah'ta bulunma durumları bağlamında sıfatların tasnifini yaptığı bir yerde zâtî sıfatın (es-sıfatu'z-zâtîyye) ve bu sıfatın sebep olduğu söz konusu dört sıfatın Allah'ta her an bulunması vâcib olan sıfatlar olduğunu söylemektedir.¹⁴²

Bu noktada Ebû Hâşim'in Allah'ın sıfatları kazanma keyfiyetine dair haller teorisini nasıl icrâ ettiği üzerinde durmalıyız: Zirâ bu nokta, hallerin metafizik bir problem olarak nasıl bir işlev gördüğünün anlaşılmasını sağlayacaktır.

Ebû Hâşim, Allah'ın kâdir olmakla vasıflandığını ancak bunun, Allah'ın üzerinde bulunduğu (li-kevnihi aleyhâ) ve kendisinden fiillerin icâdının gerçekleştiği bir hâl ile muhtass olduğu anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁴³ Yine, Allah âlim olmakla vasıflanır. Ancak Ebû Hâşim'e göre bu şu anlamdadır: Allah bir hâl ile muhtastır. Allah'ın bu hâlle muhtas olmasından dolayı kendisinden muhkem fiiller sâdır olur.¹⁴⁴ Ebû Hâşim'e göre Allah'ın hayy olması da şu anlamdadır: Allah bir hâlle birlikte (muhtass) bulunur. Bu haller sebebiyle, Allah'ın güç yetirmesi, bilmesi ve idrâk etmesi mümkün olur. Bu anlamda Allah'ın hayy olması, O'nun hayat sıfatının var olduğu anlamına gelmemektedir.¹⁴⁵ Allah mevcûd olmakla vasıflanır, bundan murad ise Allah'ın bir hâl ile muhtas olmasıdır.¹⁴⁶ Yine Ebû Hâşim'e göre Allah semî' ve basîr

¹⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129.

¹⁴² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129–130. Allah'ta her zaman bulunması müstahîl olan yahut hiçbir zaman bulunmayan sıfatlara gelince, bunlar, Allah'ın âciz, câhil ve madûm olması gibi, mezkûr sıfatlara zıt olan sıfatlardır. Allah'ta zaman zaman bulunan sıfatlara, başka bir deyişle Allah'ta bulunması câiz (mümkün) olan sıfatlara gelince, bunlar, Allah'ın müdrik olması sıfatı gibidir. Zirâ bu sıfat, idrâk edilenin (müdreğ) var olma şartına bağlıdır (meşrûd). Allah'ın mürîd ve kârih olması sıfatları da bu gruba giren sıfatlardandır. Zirâ bu sıfatlar, yani mürîd ve kârih olması, bir mahalde bulunmayan mevcûd ve hâdis olan irâde ve kerâhete dayanmaktadır. bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129–130.

¹⁴³ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl* (nşr. İbrâhim Medkûr, Tâhâ Hüseyin v. dğr.), Kahire ts., V, 204.

¹⁴⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 219.

¹⁴⁵ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 229.

¹⁴⁶ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 232.

olmakla vasıflanır, ancak bununla şu kastedilir: Allah bir hâl üzerindedir ve bu hâlle ihtisâsından dolayı var olduklarında duyulur (mesmû‘) ve görülür (mubsar) olanı idrâk eder. Kâdî, bu hâlin Allah’ın hayy olmasından başka bir şeye indirgenemeyeceğini söylemektedir. Böylece, Ebû Hâşim’e göre Allah’ın semî‘ olmasında O’nun zatı üzerine zâid bir sıfatı yoktur.¹⁴⁷ Yine Ebû Hâşim Allah zâtında bulunan bir hâlden dolayı (li-mâ hüve aleyhi fî zâtihî) ganî olmakla vasıflandığını söylemektedir.¹⁴⁸ Görüldüğü üzere Ebû Hâşim, Allah’ın, kendisine hamledilen bütün sıfatları, zatında bulunan haller sayesinde kazandığını söylemektedir. Ona göre Allah hakkında kullanılan bütün sıfatlardan, O’nun bir takım hallere sahip olduğu ve bu haller vasıtasıyla söz konusu sıfatlarla mevsûf olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bununla beraber Kâdî, Allah’ın bir olmasının nefy bildiren bir vasıf olduğunu söylemektedir. Bu anlamda, Allah’ın zâtından dolayı bir olmakla vasıflanmadığını, çünkü nefy anlamı içeren sıfatların ne zâttan ne de illetlerden dolayı kazanılmadığını söylemektedir. Ebû Hâşim de Allah’ın ne nefsinden ne zâtından dolayı (lâ li-nefsihî ve lâ li-illetin) bir (vâhid) olmakla vasıflanmadığını söylemektedir.¹⁴⁹ Ancak Ebû Alî el-Cübbâ’ye göre nefy sıfatları, zâttan dolayı (li-nefsihî) kazanılmaktadır.¹⁵⁰

Kâdî Abdülcebbâr, Ebû Hâşim’in ilahi sıfatlar bağlamında haller görüşünü nasıl kullandığıyla ilgili ona ait bir başka sıfat tasnifine daha yer vermektedir. Bu tasnife göre sıfatlar şu kısımlara ayrılmaktadır: i) Allah’a hiçbir şekilde başkasının ortak olmadığı sıfatlar; ii) Allah’ın ve diğer varlıkların müştereken nitelendiği ancak bunları hak etme açısından Allah’ın mutlak farklılığın bulunduğu sıfatlar, iii) Varlıkların hem sıfatların kendisinde, hem de onları hak etme biçiminde müşterek olduğu, ancak gerçek anlamları Allah Teâlâ’da tahakkuk eden sıfatlar.¹⁵¹ Bu tasnif, açık bir şekilde Ebû Hâşim’in haller teorisinin fizik ve metafizik iki problem alanı göz önüne alınarak yapılmış ve onun görüşleri üzerinden hareket edilmiştir.

¹⁴⁷ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 241.

¹⁴⁸ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, IV, 10.

¹⁴⁹ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 244; *el-Muğni*, IV, 245.

¹⁵⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, V, 254.

¹⁵¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 130–131. Takıyyüddîn en-Necrânî, Kâdî’nin bu tasnifine yakın bir sıfatlar tasnifini *el-Kâmil*’inde zikretmektedir. bk. *el-Kâmil fi’l-istiksâ* (thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire 1999, s. 218.

Kâdî, burada sıfatları tasnif ederken kadîm ve hâdis varlık ayırımına işaret etmekte, bu iki varlık türünü, bunların sahip buldukları niteliklerin neler oldukları ve bu niteliklerle nasıl vasıflandıkları soruları bağlamında karşılaştırmaktadır. Bu karşılaştırmanın sonunda o, üç tür sıfat tespit etmektedir: i) Allah'ın dışında başka bir varlığın nitelenemeyeceği, O'nun diğer varlıklardan ayrılmasını (hilâf) sağlayan ve onlara benzemesini (vifâk) önleyen zatî sıfat. Bu sıfatta hiçbir varlık Allah'a ortak olamaz. ii) Hem Allah'ın hem de O'nun dışındaki varlıkların müştereken nitelendiği, ancak O'nun bunları kazanma keyfiyeti bakımından farklı olduğu sıfatlar. Bu sıfatlar, Allah'ın kâdir, âlim, hayy ve mevcûd olmasıdır. Bizler de, Allah gibi bu sıfatlarla nitelenebiliriz. Ancak Allah Teâlâ bunları zatında bulunan kadîm ve hâdis olmayan hallerden dolayı hak ederken; biz birtakım muhdes hallerden dolayı bu sıfatlara sahip oluruz.¹⁵² iii) Hem sıfatların kendisi, hem de bunları hak etme biçiminin kadîm ve hâdis varlıklarda ortak şekilde gerçekleştiği sıfatlar. Bunlar, müdrik, mürîd ve kârih olma gibi sıfatlardır. Hâdis varlıklar da bu sıfatlarda Allah'a ortak olurlar. Zira Kadîm Teâlâ, idrâk edilenin var olma şartıyla birlikte hayy olduğu için müdriktir. Bu yaratılmış varlıklar için de böyledir, zirâ onlar da irâde ve kerâhet ile mürîd ve kârihtir. Ancak Kâdî'ya göre Allah Teâlâ ve bizler mürîd ve kârih olma noktasında, her ne kadar hem bu sıfatların kendilerinde hem de bu sıfatlarla nitelenme keyfiyeti açısından ortak olsak da arada mutlaka bir fark bulunmaktadır. Kâdî her iki varlık statüsü arasında bu ince farkı şöyle açıklamaktadır: Allah, zâtıyla hayydır, O'nun hayy olmak için bir duyuya (hâsse) ihtiyacı yoktur. Allah bir mahalde bulunmayan mevcûd bir irâde ve kerâhet ile mürîd ve kârihtir. Bizden birisi ise kalbinde yaratılmış mânalardan dolayı mürîd ve karihtir.¹⁵³

Şu halde, Ebû Hâşim'in, ortaya attığı haller teorisi ile zât-sıfat ilişkisinin nedenselliğine dair alternatif bir yaklaşım geliştirdiği söylenebilir. Bu anlamda, Ebû Hâşim âlimiyyet, kâdiriyyet gibi zâtın sıfatları kendileri sebebiyle hak ettiği manaları haller olarak değerlendirmekte ve zâtın bu halleri, sahip bulunduğu ilâhilik hâlinde dolaylı kazandığını ifade etmektedir. Böylece, zât sahip bulunduğu alimiyyet hâlinde

¹⁵² Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 131.

¹⁵³ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 130–131. Burada, zât-sıfat ilişkisinin fizik ve metafizik olmak üzere iki boyutlu bir ilişki olduğunu görüyoruz. Bu ilişkinin fizik tarafı daha önce de ifade edildiği üzere: “Eşyada vasıflar nasıl bulunur?” sorusu; metafizik tarafı ise “Allah'ta sıfatlar nasıl bulunur?” sorusu ile ortaya konmaktadır. Kâdî'nin de sıfatlar tasnifini, bu iki soruyu merkeze alarak yaptığını ve bu soruları cevapladığını söyleyebiliriz.

dolayı âlim, kâdiriyyet hâlinde dolayı kâdir olmaktadır. Şu halde, Ebû Hâşim'in temelde iki hâl ayırdettiğini söyleyebiliriz. Birincisi, âlimiyyet, kâdiriyyet gibi zâtın sıfatları kazanmasının sebepleri olan haller; ikincisi zâtın sıfatları kazanmasının sebepleri olan hallere varlık veren ilâhîlik hali. Kâdî bu hâlden zâtî sıfat olarak bahsederken, Ebû Hâşim buna "ilâhîlik sıfatı" (es-sıfatü'l-ilâhiyye) adını vermektedir. Böylece, Ebû Hâşim'in temelde iki ayrı hâl ayırttığını söylemek mümkündür.

Bu açıklamalar ışığında, Ebû Hâşim'de zât-sıfat ilişkisinin aslında "zât-hâl" ilişkisi olduğunu söyleyebiliriz. Ebû Hâşim, ilâhîlik hâlinin varlık verdiği âlimiyyet, kâdiriyyet, mevcûdiyyet, hayyiyyet gibi hallerin zâta ilâve (zâid) olduğunu ve zâtın bu haller sayesinde âlim, kâdir, mevcûd ve hayy olduğunu söylemektedir.

Ebû Hâşim, ilâhî sıfatlar probleminin ontolojik boyutunda söz konusu olan zâta yüklenen âlim, kâdir, hayy gibi yüklemelerin, ontolojik bakımdan mevcûd varlıklar olarak ilim, kudret, hayat gibi mânaların zâta bulunduğunu ifade edip etmediği problemini haller teorisiyle çözmek istemektedir. Bu anlamda, Ebû Hâşim, zâta yüklenen âlim, kâdir, hayy gibi yüklemelerin, âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet gibi bir takım hallerin zâta bulunduğuna işaret ettiğini söylemektedir. Böylece Ebû Hâşim, Mutezile'nin aksine zâta yüklenen vasıfların, zâta bir takım anlamların sâbit olduğunu ifade ettiğini söylemektedir.

Daha önce Allah'ın sıfatları nasıl hak ettiği sorusunu sormuş ve bu sorunun değişik ekoller açısından cevabını aramıştık. Ebû Hâşim'in iddia ettiği gibi Allah'ın sıfatları değil de halleri, varsa O bu halleri nasıl hak etmektedir? Bu haller Allah'ta nasıl bulunmaktadır? Allah'ın âlim oluşunun anlamı nedir? Ebû Hâşim, "Allah'ta haller nasıl bulunur?" sorusuna "Allah'ta haller, O'nun sahip olduğu hallerden dolayı bulunur" şeklinde cevap vermektedir. Bu anlamda meselâ "Allah âlimdir" ifadesinde, Allah'ın sahip bulunduğu bir hâlden dolayı âlim olduğunu söylemekte ve bu hâlin de âlimiyyet olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda, Ebû Hâşim, "Allah âlimdir" ifadesinin, Allah'ın zatında bulunan "âlim oluşu" (kevnuhû âlimen:âlimiyyet) hâli sebebiyle bulunduğunu belirtmektedir. "Allah'ın âlim oluşu" bir hâldir ve bu hâl zât üzerine zâiddir.

Ebû Hâşim, Sıfâtiyye kelâmcılarının zâtın mânevî sıfatları kazanmasının sebepleri olan mâna sıfatlarını, “gerektirici haller” olarak değerlendirmektedir. Böylece Ebû Hâşim, zâtın manevî sıfatları, bizzât değil, sahip bulunduğu “gerektirici haller”den dolayı kazandığını söylemektedir. Bu noktada, Ebû Hâşim, Mutezile kelâmcılarından ayrılmaktadır. Zirâ Mutezile kelâmcıları, zâtın kazandığı sıfatların hiçbir şekilde zât için bir anlam ispat etmediğini, sadece zâttan birtakım olumsuz mânaları nefyettiklerini söylemekteydiler. Ancak Ebû Hâşim, “âlim olma” gibi zâtın kazandığı sıfatların, zâtta bir âlimiyyetin bulunduğuna işaret ettiğini düşünmektedir.

Bu noktada, Allah’ın zâtında bulunduğu söylenen bu “gerektirici haller”in ontolojik keyfiyeti sorgulanmalıdır. Zirâ Allah’ın sıfatları kazanmasının sebepleri olan bazı gerektirici (mûcib) hallere sahip olduğunu söylüyorsak, onların buldukları zât ile ilişkilerinin keyfiyetini de açıklamak durumundayız. Bu nokta oldukça önemlidir. Zirâ Ebû Hâşim öncesi Mutezile kelâmcıları, sırf taaddüd-i kudemâ ve ilâhî zatın mahall-i havâdis olması gibi problemleri gündeme getirdiği için, ontolojik olarak mevcûd bir mâna sıfatının herhangi bir şekilde Allah’ta bulunmadığını iddia etmekteydiler. Çünkü Mutezile kelâmcıları, Allah’ta herhangi bir mâna sıfatının bulunduğu söylenmesi durumunda, bu sıfatın, Allah’ta bulunma keyfiyetiyle ilgili olarak, ya kadîm ya da hâdis olması gerekeceğini söylemekteydiler. Söz konusu sıfatın kadîm olması durumunda, taaddüd-i kudemâ; hâdis olması durumunda da ilâhî zâtın mahall-i havâdis olmasının ortaya çıkacağını söylemekteydiler. Peki, Ebû Hâşim, kadîm zâtta bir takım hallerin bulunduğunu söyleyerek, “taaddüd-i kudemâ” ve “ilâhî zâtın mahall-i havâdis olması” problemlerine düşmemekte midir? O, bu iki problemden nasıl kurtulmaktadır? Ebû Hâşim, felâsifenin öne sürdüğü Allah’ın zâtından ayrı ontolojik olarak mevcûd bir takım mâna sıfatlarının kabul edilmesi durumunda, “gerçek bir” (el-vâhidü’l-hakikî) olan zâtın mutlak basitliğinin bozulacağı iddiasını nasıl aşmaktadır? Ebû Hâşim, Allah’ın zâtında hallerin bulunduğunu söyleyerek O’nun mutlak basitliğini ortadan kaldırmış olmuyor mu? Yoksa o, Allah’ta bulunan söz konusu hallere, O’nun mutlak basitliğini ortadan kaldırmaya ihtimal bırakmayacak bir başka anlam mı yüklüyor? Şimdi bu soruların cevabını arayacağız.

Buradaki tartışma, Allah'ın zâtında bir takım sıfatların bulunup bulunmadığı sorununa dayanmaktadır. Bir sıfatın yahut bir hâlin Allah'ta bulunduğu söylenirse, bu durumda söz konusu sıfat veya hâlin ontolojik durumu doğrudan tartışmaya açılır. Bu tartışmanın zorunluluğu kendisine bir şey izâfe edilen zâtın, kadîm olmasından kaynaklanmaktadır. Bu anlamda problem, zât-sıfat ilişkisinin metafizik tarafında zorunlu olarak söz konusu olmaktadır.¹⁵⁴

Nitekim Kâdî Abdülcebâr, İmâm Eşârî'nin "Allah bir ilimle âlimdir" şeklinde görüşüne yer verdikten sonra, Eşârî'nin Allah'ın zâtında bulunduğunu söylediği bu ilim hakkında şunları söylemektedir: "Allah bir ilimle âlim olsaydı, bu ilim hakkında mutlaka şu durumlardan biri olurdu: Ya malûm olurdu yahut malûm olmazdı. Malûm olmazsa bu durumda onun ispatı mümkün olmazdı. Zirâ bilinmeyen şeyin ispat edilmesi cihetler kapısını açar. Bu ilim malûm olursa, ya mevcûd ya da madûm olacaktır. Onun madûm olması mümkün değildir. Mevcûd ise, ya kadîm ya hâdis olacaktır. Bu kısımların tamamı geçersizdir. Şu halde geriye bizim söylediğimiz üzere, Allah'ın zâtından dolayı âlim olduğu ihtimali kalmaktadır."¹⁵⁵

Bu bağlamda Ebû Hâşim, Allah'ın sahip bulunduğu "âlimiyyet" hâlinde dolayı âlim olduğunu söylüyorsa, Allah'ta bulunduğunu iddia ettiği bu âlimiyyet hâlinin ontolojik durumunu açıklamak zorundadır. Bu açıklama ameliyesi, Kâdî Abdülcebâr'da gördüğümüz şekliyle ontolojik açıdan yapılacağı için, "malûm-meçhûl", "mevcûd-madûm", "kadîm-hâdis" şeklinde klasik kelâmın temel kavramları etrafında cereyan edecektir. Bu noktada, hâlin ne olduğunu ve Ebû Hâşim'in hâl ile neyi kastettiğini sorgulayacağız. Ebû Hâşim'in bu sorulara vereceği cevap, Allah'ın zâtı için bir sıfat ya da mânanın ispat edilmesi durumunda, Mutezile'nin söz konusu olacağını söylediği "teaddüd-i kudemâ" ve "mahall-i havâdis olma" problemlerini ve felâsifinin

¹⁵⁴ Bu anlamda zât-sıfat ilişkisi probleminin fizik tarafında, zâta yüklenen sıfatın zâtta nasıl bulunduğunun tartışılması problemin metafizik tarafına kıyasla bir anlam ifade etmemektedir. Daha önce Kâdî'nin, kadîm ve hâdis varlıkların sahip oldukları sıfatlar ve bunları kazanma biçimleri noktalarından karşılaştırıldığı bir pasajda, Allah'ın bir mahalde bulunmayan mevcûd bir irâde ve kerâhet ile mürîd ve kârih olduğunu, insanların ise kalplerinde yaratılmış olan mânalardan dolayı mürîd ve kârih olduklarını söylediğini ifade etmiştik. bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 130-131. Bu nokta da insanın kalbinde yaratılmış mevcut bir mânadan dolayı mürîd olması, hâdis varlık için bir sorun teşkil etmemektedir. Zirâ hâdis varlık hakkında "mahall-i havâdis olma" gibi bir problem söz konusu olmaz. Ancak, kadîm ve mutlak basît bir varlık olan (el-vâhidu'l-hakîkî) Allah'ın kendisinde mevcut bir iradede dolayı mürîd olduğunu söylüyorsak, bu irâde sıfatının, zâtaki durumunu tartışmak gerekmektedir.

¹⁵⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 183.

Allah'ın mürekkebe bir varlık olacağı sorununu bertaraf edip etmemesi açısından önem taşımaktadır. Şu halde, hallerin mâhiyeti, açıklanması gereken bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

Ebû Hâşim, hallerin mâhiyeti hakkında bilgi verirken selbî bir dil (negative language) kullanmakta ve hallerin ne olduğundan çok ne olmadığını açıklamaktadır. Bu anlamda, Ebû Hâşim haller hakkında şunları söylemektedir: Haller mevcûd değildir, madûm değildir, cevher değildir, araz değildir, kadîm değildir, hâdis değildir, malûm değildir, meçhûl değildir.¹⁵⁶

Hallerin ne olmadığına dair söylenenlerden ilki hallerin mevcûd olmadığıdır. Ebû Hâşim'in bundan kasdının ne olduğunu anlamak için öncelikle onun bağlı bulunduğu Basra Mutezilesi'nin “mevcûd” mefhûmünü nasıl anladıklarını soruşturmalıyız.

Îcî *el-Mevâkıf* adlı eserinde “bilinenlerin taksîmi” (fî kısmeti'l-ma'lûmât) başlığı altında kelâmcıların varlık problemine dair dört yaklaşım benimsediklerini söylemektedir. Bu yaklaşımlardan dördüncüsü Ebû Hâşim'e ait olup “Madûm sâbit, hâl gerçektir” şeklindedir. Îcî, bu görüşü savunanların şöyle dediklerini söyler: “Dış dünyada varlık sahibi olan, ya kendi başına var olur ki bu mevcûddur yahut kendi başına değil de başkasına tâbi olmakla var olur ki bu da hâldir. Bu durumda hâl, sâbitten bir kısım olur.”¹⁵⁷

Teftâzânî de madûmun sâbit ve hâlin gerçek olduğunu söyleyenlerin varlık anlayışına ve dolayısıyla bir varlık kategorisi olarak hâl ile mevcûd arasındaki ilişkiye şöyle yer vermektedir: “Malûm şâyet sübûtu yoksa –yani hâriçte sübûtu yoksa zirâ bu meselenin dayanak noktası zihnî varlığı nefyetimeye dayanır, eğer böyle olmasaydı, malûm katî olarak zihinde mevcûd olacaktı– o madûmdur. Şâyet malûmun sübûtu varsa bu durumda bu malûm, ya kendi başına (bi'l-istiklâl) ve kendi zâtı itibariyle sâbit olur ki

¹⁵⁶ Abdülkâhir el-Bağdâdi, hâlin bu tanımına “ne şey, ne de şey olmayan” ifadesini de eklemektedir: “Ebû Hâşim'in ashâbı, bu hâl vücûd ve ademle, hudûs ve kidemle, şey olmak veya olmamakla (lâ-şey) vasıflanamaz diye iddia ettiler”. bk. Muhammed Aruçi, Abdülkâhir *el-Bağdâdi ve el-Esmâ ve's-sıfat Adlı Eseri* (basılmamış doktora tezi), İstanbul 1994, s. 64. Ebû'l-Muîn en-Nesefî de hâlin bu tanımına, “ne mezkûr olan ne mezkûr olmayan” ifadesini eklemektedir. bk. *Tefsiratü'l-edille*, I, 280.

¹⁵⁷ Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, Kahire ts., s. 41–42.

buna mevcûd denir. Eğer başkasına tâbi olmakla bu malûm sübût kazanırsa buna da hâl denir. Bu da mevcûd ile madûm arasında bir vasıtaadır. Çünkü hâl, âlimiyyet, kâdiriyyet vb. mevcûdun ne mevcûd ve ne de madûm olan sıfatından ibarettir.”¹⁵⁸

Mutezile’ye göre mevcûd, kadîm ve hâdis olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Kadîm varlık, sadece Allah Teâlâ; hâdis varlık ise âlem olup, cevherler ve arazlardan oluşmaktadır.¹⁵⁹ Bu bağlamda, Ebû Hâşim hallerin mevcûd olmadığını söylemekle, hallerin kadîm ve hâdis olmadığını söylemiş olmaktadır.

“Haller mevcûd değildir” ifadesi ile hallerin kadîm olmadığını anlaşılmasının yanında hallerin hâdis olmadığı da anlaşılmaktadır. Hâdis olan, cevher ve arazlardan oluştuğu için, “Haller hâdis değildir” demek, hallerin cevher ve araz olmadığı anlamına gelmektedir.

Haller, cevher değildir, çünkü cevherlerin kendi başlarına varlığı bulunmakta ve başkasına tâbi olmakla var olmamaktadır. Bu anlamda kelâmcılar, cevheri (ayn) “zâtıyla (bi-zâtihî) kâim olan şey”, yani yer kaplaması başka bir şeyin yer kaplamasına tâbi olmayan şey” olarak tanımlamaktadırlar.¹⁶⁰ Hallerin ise kendi başına bir varlığı yoktur, çünkü hallerin bir zâtı bulunmamakta ancak başkasına tâbi olmakla var olmaktadır. Dolayısıyla haller cevher olamazlar.

Haller araz da değildir, çünkü hallerin araz olması kabul edilecek olursa, “arazın arazla kıyâmı” problemi söz konusu olacaktır. Ebû Hâşim’e göre bir arazın başka bir arazda bulunması imkânsız bir şeydir. Bu durumda, hallerin arazdan farklı bir şey olması gerekmektedir.¹⁶¹

¹⁵⁸ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, s. 59–60. Ancak burada Teftâzânî’nin bir varlık kategorisi olarak “dış dünyada başkasına tâbi olarak sübût kazanan malûm” şeklinde tanımladığı hâlin Ebû Hâşim için pek uygun bir tanım olmadığını söylemeliyiz. Zirâ Ebû Hâşim, kendinden sonraki haller teorisini benimseyen Bâkîllânî ve özellikle Cüveynî’nin aksine, hâlin malûm olmadığı görüşünü savunmaktadır. Bu anlamda hâl: “dış dünyada kendinden başkasına tâbi olarak sübût kazanan malûm” değildir. Bu tanım belki hallerin malûm olması gerektiğini söyleyen Bâkîllânî ve Cüveynî için geçerlidir.

¹⁵⁹ Sünnî kelâmcılara göre kadîm varlık, Allah’ın zâtı ve sıfatları iken; Kerrâmiyye’ye göre kadîm varlık sadece Allah’tır. Zirâ Kerrâmiyye, ilâhî sıfatları hâdis olarak kabul etmektedir.

¹⁶⁰ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 46.

¹⁶¹ Arazın arazla kıyâmı meselesi kelâmcılar arasında görüş ayrılığının bulunduğu bir meseledir. Mutezilî, Matürîdî ve Eşarîlerin mütekaddimîn dönemi kelâmcıları, arazın arazla kâim olamayacağını kabul ederler. Çünkü bir araz ikinci bir arazla kâim olsa, ikincinin üçüncüye bunun da dördüncüyle kâim olması gerekir

Hallerin ne olmadığı hakkında ifade edilen bir diğer husûs, hallerin madûm olmadığıdır. Ebû Hâşim, madûm ile “ayânda varlığı bulunmayan şey”i kastetmektedir. Bununla beraber madûm, eğer kendi nefsinde tahakkuku varsa sâbit, yani “mümkün madûm”, kendi nefsinde tahakkuku yoksa menfî, yani “mümteni madûm” olur.¹⁶² Şu halde diğer Mutezile kelâmcıları gibi Ebû Hâşim de mümkün madûmun şey olduğu görüşünü savunmaktadır. Mümkün madûm şey olunca varlıksal açıdan bir değer ifade etmekte ve mevcûd olmaktadır. Haller ise “şey” olmadığı için madûm olamaz.

Haller, malûm ve meçhûl değildir. Ebû Hâşim’e göre malûm, mevcûd ve madûm kısımlarına ayrılmaktadır. Şu halde, hallerin mevcûd ve madûm olmadığı ortaya çıkınca zorunlu olarak hallerin malûm olmadığı da ortaya çıkmaktadır. Ebû Hâşim’e göre “bilinmeyen”, “şey olmayan”; “bilinen”, “şey olan” demek olduğu için hallerin bilinen olduğu söylenemez.¹⁶³ Bağdâdî bunu Ebû Hâşim’e sorulmuş bir soru olarak şöyle nakletmektedir: Ebû Hâşim’e dediler ki: Haller bilinir mi yoksa bilinmez mi? Ebû Hâşim buna, “Hayır” diye cevap verdi. Şu bakımdan ki Ebû Hâşim, haller bilinir deseydi halleri şeyler (eşyâ) olarak ispat etmesi gerekirdi, çünkü Ebû Hâşim’e göre “bilinmeyen”, “şey olmayan”dır.¹⁶⁴ Şu halde, Ebû Hâşim’e göre “bilinen” (malûm), “şey”dir. Haller ise “şey” olmadığı için “malûm” değildir.

Hallerin malûm olmadığının bir başka ispatını Kâdî Abdülcebâr şöyle yapmaktadır: “Haller bize göre kendi başına (infirâd) bilinemez, zât ancak haller üzerinde bilinir. Bu durumda zât ile hâl birbirinden ayrılır. Hallerin bilinmediğine delâlet eden şey şudur: Şâyet haller bilinseydi, diğer şeylerden “başka haller” ile

ki bu teselsüle götürür. Bununla beraber, Beyzâvî ve Cürcânî gibi müteahhirîn Eşarî kelâmcıları, arazın arazla kâim olabileceğini söylemektedirler. Çünkü onlara göre süratli hareket, yavaş hareket örneğinde olduğu gibi bir cevhere bağlı bir arazın (hareket) başka bir arazi (sürat veya yavaş) taşınması mümkündür. bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Araz” *DİA*, III, 340; a. mlf., “İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi”, *MÜİFD*, sy. 5–6, İstanbul 1993, s. 77. Burada bir cisimde (cevher) bulunan hareket arazına sürat ve yavaş arazları bağlı olmaktadır. Bu durumda arazın arazla kâim olması mümkündür. Şemseddin es-Semerkandî de arazın arazla kıyâmı hakkında yukarıda zikredilenlerle aynı doğrultuda olarak şunları söylemektedir: “Arazın arazla kâim olmasının imkânsız oluşunu kabul etmiyoruz. Çünkü sürat ve yavaşlık hareketle birlikte bulunurlar, bununla beraber sürat, yavaşlık ve hareket birer arazdır.” bk. *es-Sahâifu’l-ilâhîyye* (thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt 1985, s. 95.

¹⁶² İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi’l-keâm*, s. 41–42.

¹⁶³ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 205.

¹⁶⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 205. Bağdâdî, Ebû Hâşim’in hâlin mâhiyeti hakkında diğer kelâmcıların zikretmediği bir bilgi vermektedir. Bu da hallerin değişken (müteğâyir) olmamasıdır. Bağdâdî bunu şöyle anlatıyor: “Sonra o haller değişkendir, demedi, zira tegâyür ancak şeyler ve zâtlar arasında olur.” bk. *el-Fark beyne’l-fırak*, s. 205.

ayrılacaktı. Bu son haller hakkındaki söz, önceki haller için söylenen söz gibi olacaktır. Bu durum, hallerden sonsuza kadar gitmek suretiyle teselsüle varacaktır ki bu da muhâldir.”¹⁶⁵ Burada hallerin malûm olmamasının temel gerekçesi olarak, her bilinen şeyin (malûmun) diğer şeylerden haller sayesinde ayrılması gerektiği fikrinden hareket edilmektedir. Buna göre haller şeylerin diğer şeylerden ayrılma sebepleri olmaktadır. Biz şeyler arasında bir ayırım yapabiliyorsak bu o şeylerin sahip olduğu haller ile mümkün olmaktadır. Bu ilkeye göre haller bilinecek olursa, başkasından sahip olduğu bir takım haller vasıtasıyla ayrılacaktır. Bu durumda yeni haller ortaya çıkacak ve bu hallerin durumu için de aynı şey geçerli olacaktır. Bu böyle sonsuza kadar devam edeceği için teselsül problemini doğuracaktır, teselsül ise muhâldir.

Âmidî, hâlin zâtın malûm olan şeyin üzerine zâid olan ikinci malûm olduğunu söylemekte, ancak bunun, hâlin zâtın kat-ı nazarla malûmdur, anlamına gelmediğini ifade etmektedir. Zirâ ona göre “Zâtın kat-ı nazarla, zâtın dışında tahakkuku olmayan bir şeyi aklediyorum” diye bir ifade kullanılmaz. Âmidî, makdûr, murâd, mezkûr,

¹⁶⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 184. Bu ifadeler ile büyük ölçüde benzerlik arz eden bir pasajı Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, Ferzâzî'den naklederek *Fi't-tevhîd (Ziyâdâtü-Şerh)* adlı eserinde sunmaktadır: “Eğer denilirse: Siz, Allah Teâlâ bu sıfatlara, hallere sahiptir diyorsunuz, sonra da bu sıfatları vücûd ve ademle, hudûs ve kıdemle vasıflamıyorsunuz? Bunun benzeri bizim meselemizde de söz konusu değil midir? Biz Allah bu sıfatları mânalardan dolayı kazanır diyoruz. Sonra da bu mânaları vücûd ve ademle, hudûs ve kıdemle vasıflamıyoruz. Cevabında şöyle denilir: Sen bu mânalar hakkında bizim görüşümüzü benimsersen sana “Aramıza hoş geldin” deriz ve sizden hilâf bizi üzmez. Lâkin sizin görüşünüzden anlaşılan, bizim görüşümüze muhâliftir. Çünkü siz Allah Teâlâ bu sıfatları bizden birinin onları kazandığı gibi bir takım mânalardan dolayı kazanır diyorsunuz. Bu durumda bu mânaların malûm olması gerekli olur. Bu mânalar malûm olunca da malûmâtın vücûd ve adem, hudûs ve kıdem kısımlarından birinden hâli olamaz. Haller ise böyle değildir. Çünkü haller bize göre ne kendi başına (infirâd) ne de zâtle beraber biliniyor değildir. Biz ancak zâtı haller üzerinde biliriz. Durum böyle olunca hallerin malûmatın bir kısmına girmesi gerekmez. Eğer denilirse: “Niçin haller malûm değildir” dediniz. Ona denilir ki: Bu her malûmun başkasından bir sıfatla ayrılması gerekli olduğu için böyledir. Şâyet sıfatlar malûm olursa, sıfatların başkasından bir diğer sıfatla ayrılması mümkün olacaktır. Bu sıfat için de durum diğer sıfat için söz konusu olan durum gibidir. Bu durum, sıfatlardan nihâyeti olmayana kadar gitmek suretiyle teselsüle götürür, bu da muhâldir. Burada “Haller ne tek başına ne de zâtle birlikte malûm değildir” demekten başka bir cevap söz konusu değildir. Ancak biz zâtı hallerin üzerinde biliriz. Eğer denilirse: Haller malûm olmayınca niçin bilmediğiniz bir şeyi ispat ediyorsunuz? Niçin bu konuda hatalı olduğunuzu inkâr ediyorsunuz? Cevabında denilir: Biz haller ispat etmiyoruz. Biz ancak zâtı haller üzerine ispat ediyoruz. Sizin zikrettikleriniz, bizi ilzâm etmez”. bk. Ebû Reşîd en-Nîsâbüri, *Fi't-tevhîd (Ziyâdâtü-Şerh)*, (thk. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde), Kahire 1969, s. 586–587. Ancak Ferzâzî'den aktardığımız bu pasajda hallerin ne kendi başına ne de zâtle beraber bilinemediği söylenmektedir. Hâlbuki Kâdî Abdülcebâr, yukarıda gördüğümüz gibi hallerin kendi başına bilinemediğini, yoksa zâtle beraber bilinmesinde bir mahzûr bulunmadığını söylemektedir. bk. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 184.

medlûl ve muhberun anı gibi hallerin ne olmadığına dair verilen diğer bilgiler için de aynı durumun geçerli olacağını söylemektedir.¹⁶⁶

İsferâyînî *et-Tebşîr fi'd-dîn*'de Ebû Hâşim'e göre, şeyler arasında birbirinden farklı bilgilere sahip oluşumuzun sebebinin haller olduğu şeklindeki kanaatimizi haklı çıkaracak şekilde, Ebû Hâşim'in haller hakkındaki görüşünü şöyle nakletmektedir: "Ebû Hâşim şöyle dedi: Âlimin, âlim olmayan birinden kendisiyle ayrıldığı bir hâli vardır. Kâdir için de âlimin hâlinden onunla ayrıldığı bir hâl vardır. Sonra Ebû Hâşim şöyle der: Hâl mevcûd değildir, madûm değildir ve meçhûl değildir. Âlim bir hâl üzerinde olduğundan dolayı bilir, ne âlimin hâli ve ne kâdirin hâli bilinmez. Âlimin hâli ile kâdirin hâli arasını ayırmak mümkün değildir. Çünkü o ikisinden birinin hâli bilinmez ki arasını ayırmak mümkün olsun."¹⁶⁷ Buradan hareketle âlimin âlim olmayan birinden sahip olduğu hâl ile ayrıldığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla halleri, şeyler arasındaki farklılıkların, şeylerin birbirlerinden ayrılmasının ve neticede bizim şeyler arasındaki bu farklılıkların bilgisine sahip oluşumuzun sebepleri olarak görebiliriz.

Şehristânî de hallerin bizim eşyâya dair bilginin kendisiyle gerçekleştiği mevcûda ait özel nitelikler (hâssiyet) olduğunu ve her mevcûdun başkasından kendisiyle ayrıldığı bir özel niteliğe (hâssiyet) sahip olduğunu söylemektedir. Bu durumda söz konusu mevcûd, hâl demek olan o özel nitelikle başkasından ayrılmış olmaktadır.¹⁶⁸

Burada hallerin meçhûl olmasının anlamı üzerinde de durmalıyız. Bu noktada, "Haller malûm değildir" ifadesini mutlak olarak mı, yoksa mukayyed anlamında mı anlamalıyız? Mutlak anlamında, "Haller malûm değildir" ifadesi hâlin kesinlikle bilinmeyeceği anlamına gelmektedir. Mukayyed anlamında ise mezkûr ifade hâlin kesinlikle bilinmeyeceği anlamına gelmeyip, bazı durumlarda bilinebileceğine işaret etmektedir. Hâlin zâtla beraber (zâtla mukayyed olarak) bilinmesi durumu bu son anlam için uygundur. Yukarıda Kâdî Abdülcebâr'ın, hallerin kendi başına bilinmeyeceğine dair görüşünü aktarmıştık. Buradan hareketle, biz Kâdî'nin "Haller malûm değildir" derken, hallerin mutlak olarak bilinmeyeceğini değil de, zât ile beraber bilinebileceğini

¹⁶⁶ Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 410-411.

¹⁶⁷ İsferâyînî, *et-Tebşîr fi'd-dîn* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut 1988, s. 80.

¹⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keîm* (nşr. Alfred Guillaume), London 1934, s. 133.

söylemiş olduğunu çıkarabiliriz. Kelâmcıların büyük çoğunluğu da Ebû Hâşim'in hallerin mutlak mânada bilinemediği değil de, hallerin zât ile beraber mukayyed olarak bilinebildiği görüşünde olduğunu zikretmektedirler.¹⁶⁹ Âmidî de Ebû Hâşim'in hallerin kendi başına bilinemeyeceği görüşünde olduğunu söylemektedir. Çünkü madûm aslına göre bir şeydir. Şey de mevcûd olandır veya varlığının arazî olmasıdır. Hâl ise böyle değildir.¹⁷⁰

Peki, haller malûm değilse meçhûl müdür? Ebû Hâşim hallerin meçhûl olmadığını söylemektedir. Çünkü Ebû Hâşim'e göre bilgisizlik (cehil) bilgi (ilim) cinsindedir.¹⁷¹ Şu halde bir şey malûm olmuyorsa, buradan zarûfî olarak o şeyin meçhûl de olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Hallerin meçhûl olmamasının bir diğer gerekçesi de meçhule dair bir bilginin elde edilemez oluşudur. Bu bakımdan haller meçhûl olamazlar.

“Haller”in ne olmadığına dair kelâmcıların verdikleri bilgiler ve bu bilgilerle yaptıkları tanımlarda kullandıkları kayıtlar yukarıda zikredilenlerle sınırlı değildir. Âmidî *Ebkârü'l-efkâr*'da hallerin ne olmadığına dair uzun bir liste vermektedir. Buna göre haller, “makdûr değildir”, “murâd değildir”, “mezkûr değildir”, “medlûl değildir” ve “başlı başına kendisinden haber verilen değildir” şeklindeki ifadelerle kayıt altına alınmıştır. Âmidî, hallerin ne olmadığına dair zikrettiği bu bilgilerin her birinin haller için değil, sadece zâtlar için kullanılmasının mümkün olduğunu söylemektedir.¹⁷²

Netice itibariyle Ebû Hâşim, hallerin, ne malûm ne meçhûl, ne mevcûd ne madûm, ne kadîm ne hâdis olduğunu söyleyerek, hallere ontolojik bir gerçeklik atfetmemekte ve böylece Mutezile ve felâsifenin “ilâhi zâtta mevcut mâna sıfatları”nın kabûlü halinde gündeme geleceğini ifade ettikleri, “taaddüd-i kudemâ”, “mahall-i

¹⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 133.

¹⁷⁰ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 2004, III, 410. Âmidî'nin yukarıdaki ifadelerine *Gâyetü'l-merâm* adlı eserinde de rastlamaktayız. Burada Âmidî, “Haller kendi başına mı yoksa başkası ile beraber mi bilinir?” şeklinde bir soru ortaya atmakta ve Ebû Hâşim'in bu soruya verdiği cevabı tartışmaktadır. Ebû Hâşim'in cevabı: “Haller ancak zâtlarla beraber bilinir” şeklindedir. Bu durumda haller “bi'l-istiklâl” yani kendi başına bilinmemektedir. Bunun gerekçesi olarak da ilmin, ancak “istiklâl tarikıyla kendi nefsinde zât olan şey”e taallukunun olabileceği verilmektedir. Zâtlar ise ademde sâbittirler, haller ise sonradan varlık kazanmışlardır (müteceddid). bk. *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2004, s. 31.

¹⁷¹ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 410.

¹⁷² Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 410.

havâdis olma” ve “ilâhi zâtın mürekkeb olması” gibi problemlerin önünü kesmeye çalışmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

HALLER TEORİSİ, ELEŞTİRİSİ VE SAVUNUSU

I. Haller Teorisi

Bu bölümde Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin haller teorisiyle ortaya attığı “hâl” (çoğulu ahvâl) kavramını tahlil edeceğiz. Bunu yaparken önce hâl kelimesinin etimolojisi üzerinde duracak, kelâmcıların hâl kavramının tarifi hakkındaki tartışmalarına yer verecek ve kavramın tarif edilemeyeceğini savunanlar ile kavramın tarifinin yapılabileceğini ileri sürenlerin görüşlerini ele alacağız. Bundan sonra hallerin tarif edilebileceğini savunan kelâmcıların hallere dair zikrettikleri tarifleri irdeleyecek ve hallerin kısımları meselesine yer vereceğiz.

A. Hâl Kavramı

1. Hâl Kelimesinin Etimolojisi

Hâl kelimesinin etimolojisi üzerinde durarak Ebû Hâşim'in ortaya attığı “ahvâl” kavramının lisânî temellerinin tespit edilmesi, onun ilâhî zât için ispât ettiği “hallerin” anlaşılması bakımından oldukça önem arz etmektedir. Bu yüzden biz bu bölümde öncelikle ahvâl kavramının dilsel temelleri üzerinde duracak, hâl kelimesinin sözlük ve ıstılah anlamları arasında bir yakınlık bulunup bulunmadığını soruşturacağız.

“Bir halden bir hale intikal etti”, mânasındaki “tehavvele” fiilinin masdarı olan “tehavvül”den (mücerredî ha-ve-le) müştâk bir isim olan “hâl”¹⁷³ sözlükte “sıfat”; “insanın iyilik ve kötülük cinsinden sahip bulunduğu şey”; “insanın nefsi, bedeni ve sıfatı gibi değişen şeylerden kendine hâs olan ve insanın onunla kâim olduğu keyfiyet” anlamlarına gelmektedir.¹⁷⁴

Görüldüğü üzere, hâl kelimesi, “bir varlığa ait olan ve varlığın kendisiyle kâim olduğu bir sıfat veya keyfiyet” şeklinde tanımlanmaktadır. Ebû Hâşim'in ilâhî zat için ispât ettiği halleri, hâl kelimesinin sözlük anlamlarını dikkate alarak düşündüğümüzde, bu kelimenin lügat ve ıstılah anlamları arasında bir yakınlık bulunduğundan söz

¹⁷³ Muhammed b. Ali es-Sabbân, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Eşmûnî alâ Elfiyyeti İbni Mâlik*, Beyrut 1997, II, 250.

¹⁷⁴ Mütercim Âsım Efendi, *Kâmus Tercemesi*, “hâl” md., İstanbul, 1250, III, 189; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hâl” md., Beyrut 1997, II, 191; Ebü'l-Bekâ, *el-Külliyât, el-Mu'cemu fi'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügâviyye* (thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Misrî), Beyrut 1993, “hâl” md., s. 374.

edilebilir. Buna göre Ebû Hâşim'in ilâhî zâta nisbet ettiği haller, söz konusu zâta hâs olan ve onun sahip bulunduğu bir takım keyfiyetlerdir.

Böylece Ebû Hâşim, bir kelâm ve felsefe terimi olarak “hâl” kavramını ortaya atmakta ve “hâl”in, âlim ile malûm arasında bir nisbet olan “âlimiyyet” gibi, mevcûd ve madûm olmayıp aksine mevcûd ile kâim olan bir sıfat olduğunu kaydetmektedir.¹⁷⁵

Hâl kelimesinin hem müzekker hem de müennes kullanımı bulunmakla beraber, müzekker olarak (hâl) kullanıldığında kelimenin çoğulu “ahvâl”, müennes olarak (el-hâle) kullanıldığında ise “hâlât” şeklindedir.¹⁷⁶ Klasik kelâm metinlerinde Ebû Hâşim'in haller teorisine yer verilirken hem tekil olarak “hâl” hem de çoğul olarak “ahvâl” terimi kullanılmaktadır. Özellikle ilâhî sıfatlar problemi bağlamında söz konusu terim daha ziyade çoğul olarak (ahvâl) kullanılırken, müteahhirîn dönem kelâm literatüründe kendisinden “mevcûd ve madûm arasında bir vasıta” olarak sözü edildiği için bir varlık kategorisi anlamında, daha çok tekil olarak (hâl) kullanılmaktadır.

2. Hâl Kavramının Tarifi

a. Hâl Kavramı Tarif Edilebilir mi?

Kelâmcılar hâl kavramına ait bir tarifi yapıp yapılamayacağı konusunda görüş ayrılığına düşmüş ve temelde iki yaklaşım benimsemişlerdir. İçlerinde Âmidî'nin de bulunduğu bir grup kelâmcı, hallerin tarif edilebileceği fikrini savunurken Cüveynî ve Şehristânî gibi bazı kelâmcılar hallerin tarifinin yapılamayacağı görüşünü benimsemişlerdir.

Cüveynî, “Haller hakkında herhangi bir tanım (had) ve betimleme (resim) yapılmaksızın, onların kısım ve mertebelerini zikretmekten başka hâl için bir yol yoktur” diyerek hallerin tarifinin yapılamayacağı kanaatini taşımaktadır.¹⁷⁷ Şehristânî de, “Hâl için geçerli hakiki bir tanım yoktur. Bu yüzden biz de bütün hallere şâmil olacak şekilde onların tanımı ve hakikati hakkında bir bilgiye sahip değiliz”¹⁷⁸ demek

¹⁷⁵ Ebu'l-Bekâ, *el-Külliyât* “hâl” md., s. 374.

¹⁷⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “hâl” md., II, 191.

¹⁷⁷ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 407.

¹⁷⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131–132.

suretiyle Cüveynî ile aynı görüşü paylaşmakta ve hallerin hakiki bir tanımının olması durumunda, hâl için bir başka hâlin sâbit olacağını, bunun da teselsül problemini doğuracağını söylemektedir.¹⁷⁹ Ancak Şehristânî hallerin hakiki bir tanımının olması durumunda gündeme geleceğini söylediği: “hâl için bir başka hâlin sâbit olması”nın nasıl söz konusu olacağına dair herhangi bir şey söylememektedir. Şu halde öncelikle “hâl için bir başka hâl sabit olmasının”ın anlamı üzerinde durmalıyız.

Âmidî *Ebkârü'l-efkâr*'ında Cüveynî'ye; *Gâyetü'l-merâm*'ında “bazı kelâmcılar”a atfettiği hallerin tarifinin yapılamayacağı görüşünü şöyle takdim etmektedir: Bazı kelâmcılar dediler ki: Hâl için kısımlarını ve mertebelerini zikretmek dışında ne tanım ne de resim yoluyla bir şey söylenemez. Zirâ tanım ve resim, hallerin bütün kısımlarını kapsamak zorundadır. Şâyet böyle olmazsa tanım hallerden daha husûsî olur. Tanım ve resim ise, tanımlanandan daha husûsî veya daha umûmî olmaksızın, tanımlanan şeye müsâvî olmak zorundadır. Eğer hâlin bir tanımı olacak olursa, “hâl için bir başka hâlin sâbit olması” söz konusu olur. Çünkü bu durumda, hâlin tanımı şöyle olacaktır: Kendisi sebebiyle zât ve mânalarda ortaklık (iştirâk) ve ayrılmanın (iftirâk) meydana geldiği her şey hâldir; bunlar zâtlar ve mânalar üzerine zâid olan hallerdir.¹⁸⁰

Âmidî, hallerin bu şekilde tanımlanması durumunda iki yaklaşımın söz konusu olacağını söylemektedir: Bu tanımı yapan, ya zâtların kendileri sebebiyle ortak ve ayrı oldukları şeyler ile hallerin kendileri sebebiyle ortak ve ayrı oldukları şeylerin arasını ayırır. Bu halleri kabul edenlerin görüşlerine dayanılarak yapılan bir ayırmadır. Çünkü onlara göre zâtlar hallerle ortak ve ayrı olur, haller de ancak zâtlarla ortak ve ayrı olur. Ya da bu tanımı yapan bu ikisinin arasını ayırmaz. Âmidî, bu ikisinin arasını ayıranın söylediğini dikkate almaya (itticâh) gerek olmadığını belirtmekte, bununla beraber bu iki şeyin arasını ayırmayanın ise “tayin ettiği şeyin, iptal ettiği şeyden daha uygun olmayacağını”¹⁸¹ söylemektedir. Zirâ Âmidî, hâl için hâl ispâtından dolayı onu tanımla

¹⁷⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

¹⁸⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelâm*, s. 30.

¹⁸¹ Bu ifade Amidî'nin *Gâyetü'l-merâm* ve *Ebkârü'l-efkâr* adlı eserlerinde şöyle yazılıdır: “İptâl ettiği şey, tayin ettiği şeyden daha uygun değildir” (fe-leyse mâ ebtalehû min-mâ ayyenehû). Ancak bu doğru olmasa gerektir. Çünkü hâl kavramının tanımlanamayacağını savunanlar, halin tanımlanmasını geçersiz saymakta (iptâl) ve hâlin, kısımlarını zikretmek suretiyle tarif edilebileceğini öne sürmektedirler (tayîn). Âmidî ise bir şeyin kısımlarına ayırmakla tarifinin yapılabilmesi için zaruri olarak o şeyin bir tanımının

(had) tarifin imkânsız (müteazzir) olduğu gibi, aynı şekilde onların söyledikleriyle (kısımlarına ayırmakla tarif) de tarifin imkânsız (mümteni) olacağını ifade etmektedir. Çünkü bölünmenin kendisi sebebiyle meydana geldiği şey, bölünmeyi kabul etmenin zarûretindedir.¹⁸²

Görüldüğü gibi hâlin tanımının yapılamayacağını savunanlar, hâlin tanımının yapılması durumunda, bu tanımın, “Kendisi sebebiyle zât ve mânalarda ortaklık (iştirâk) ve ayrılmanın (iftirâk) meydana geldiği şeyler hâldir ve bunlar zât ve mânalar üzerine zâittir” şeklinde olacağını ve hallerin bu tanımından, hâl için bir başka hâl sâbit olacağını söylemektedirler. Şöyle ki; Zât ve mânalarda ortaklık (iştirâk) ve ayrılmanın (iftirâk) kendisi sebebiyle meydana geldiği her şey hâldir; bu haller de zâtlar ve mânalar üzerine zâiddir” şeklindeki bir hâl tanımından iki yaklaşımın söz konusu olacağı ortaya çıkmaktadır: Birinci yaklaşım, zâtların kendisiyle birbirine ortak ve kendisiyle birbirinden ayrı olduğu şeyler ile hallerin kendisiyle birbirine ortak ve kendisiyle birbirinden ayrı olduğu şeylerin, farklı şeyler olduğu şeklindedir. Bu anlamda zâtlar, üzerindeki zâid hallerle birbirine ortak ve birbirinden ayrı olurken; haller üzerindeki zâid haller ile değil, aksine zâtlarıyla birbirine ortak ve birbirinden ayrı olmaktadır. Şu halde, bu yaklaşıma göre, zâtların ortaklık ve ayrılma noktaları, hallerin ortaklık ve ayrılma noktalarından farklı olmaktadır.

İkinci yaklaşım ise zâtların kendisiyle birbirine ortak ve kendisiyle birbirinden ayrı olduğu şeyler ile hallerin kendisiyle birbirine ortak ve kendisiyle birbirinden ayrı olduğu şeylerin, farklı şeyler olmadığı şeklindedir. Bu durumda, haller de zâtlar gibi üzerindeki zâid hallerle birbirine ortak ve yine üzerindeki zâid hallerle birbirinden ayrı olmaktadır. Şu halde, bu yaklaşıma göre, zâtların ortaklık ve ayrılma noktaları, hallerin ortaklık ve ayrılma noktalarından farklı olmamakta; bilakis aynı olmaktadır. Böylece, haller birbirine hallerle ortak ve birbirinden hallerle ayrı olmakta ve “hâl için bir başka hâl” sâbit olmaktadır. Hâl için bir başka hâlin sâbit olması durumu ise sonsuza kadar devam edeceği için, teselsül problemi ortaya çıkmaktadır. Bu noktada ikinci yaklaşımı

bulunması gerektiğini söylemektedir. Bundan dolayı hâl kavramının tanımlanamayacağını savunanların belirledikleri (tayîn) şey, yani hâlin kısımlarına ayırmakla bilineceği, geçersiz saydıkları (iptâl) şeyden, yani hâl kavramına ait bir tanımın olmasından daha doğru bir yaklaşım değildir.

bk. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, s. 30; a. mlf., *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 408.

¹⁸² Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, s. 30.

savunanlar, hâlin tarif edilemeyeceğini söylemektedirler. Zirâ hâlin hakiki bir tanımının yapılması durumunda, bu tanım hâl için yeni bir hâlin sâbit olmasına neden olmaktadır. Bununla beraber, bu yaklaşımı savunanlar, zâtların kendisiyle birbirine ortak ve birbirinden ayrı olduğu şeyler ile hallerin kendisiyle birbirine ortak ve birbirinden ayrı olduğu şeylerin farklı değil, aynı şeyler olduklarını söylemektedirler. Buna göre, şeyler arasında ortaklık ve farklılık haller sayesinde gerçekleşmektedir. Bu anlamda, haller zâtlarıyla değil, zâtlar gibi üzerinde bulunan zâid hallerle birbirine ortak ve birbirinden ayrı olurlar. Bu durumda her hâl, üzerindeki zâid başka hâl sebebiyle birbirine ortak ve birbirinden ayrı olacağı ve bu sonsuza kadar böyle devam edeceği için mantiken muhâl olan teselsül problemi ortaya çıkmaktadır. Bundan dolayı hallere dair bir tanımının yapılması mümkün olmamaktadır.

Âmidî, hallerin tanımının yapılamayacağını savunanların, zâtların kendisiyle ortak ve ayrı oldukları şeyler ile hallerin kendisiyle ortak ve ayrı oldukları şeylerin arasını ayırmakla, tayin ettikleri şeyin, iptal ettikleri şeyden daha uygun olmayacağını söylemektedir. Zirâ onlar, tanım ve resimle (betimleme) değil de, kısımlarını zikretmekle hâlin bilinebileceğini savunmaktadırlar. Âmidî ise onların tanım ve resmi geçersiz sayıp, taksîmle hâl hakkında bir bilgiye ulaşılabileceğini savunmalarının bir anlamı olmadığını söylemektedir. Zirâ hâlin kısımlarını zikretmekle tarifinin yapılabileceğini savunanlar, bölünmenin kendisi sebebiyle vâki olduğu şeyi itiraf etmek zorundadırlar. Bu noktada Âmidî, tanımlanamayan şeylerin kısımlarını zikretmenin mümkün olmadığını söylemekte, kendisi sebebiyle bölünmenin vâki olduğu şeyin, bir anlamda o şeyin tanımlanmadığını söylemektedir.

Şu halde Âmidî, hâl için bir başka hâlin sâbit olmasını gündeme getirdiği için, hâlin tanımının yapılamayacağını söyleyenlerin, tanımda kendisinden kaçtıkları şeyin, bölünme ile tarifte kendileri için gerekeceğini söylemektedir. Bundan dolayı, onların tayin ettikleri şey, iptal ettikleri şeyden daha doğru olmamaktadır. Çünkü bölünmenin (kısmet) söz konusu olması için, bölünmenin (inkisâmın) kendisiyle meydana geldiği şeyin varlığının (tanım) kabul edilmesi gerekmektedir.¹⁸³

¹⁸³ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 408.

Âmidî, hallerin tanımla tarifinin yapılamayacağını savunanların görüşlerini eleştirdikten sonra, kendisinin de savunduğu hallerin tarif edilebileceği görüşünün ispâtını yapmaya başlar. O bu bağlamda şöyle demektedir: Kendisinde zâtî unsurların (zâtîyyât) dışındakilerin kullanılmadığı tanımlara yönelmek, resimlere yönelmekten başka bir şeydir. Çünkü resimden kastedilen şey, bir şeyi dışındakilerden (an-mâ sivâhu) zâtî olmayan bir temyîzle, ayırmaktır. Temyîz, başkası değil de resmedilen şey için sâbit olan vücûdî özelliklerle hâsıl olduğu gibi, aynı şekilde başkası değil de resmedilen şeye hâs olan selbî şeylerle de hâsıl olur.¹⁸⁴ Bu noktada Âmidî, hallerin tanımla tarifinin yapılamayacağını savunanların, hallerin tanımının yapılması durumunda söz konusu olacağına kanaat getirdikleri “hâl için bir başka hâlin sâbit olması”nın lâzım gelmeyeceğini söylemektedir. Âmidî bu husûsu şöyle açıklamaktadır: Zirâ hâl, izâfî bir sıfattır. Sırf (mahzâ) selb ise sübûtî bir vasıf değildir. Buna göre, hâli selbî bir şey (emir) ve ademî bir özellik (hâsse) tarif ederseniz bu tarif sahih olur ve hallerin tarif edilemeyeceğini ileri sürenlerin söyledikleri geçerli olmaz. Bu kesinlikle mümkün bir şeydir. Şu halde şöyle demeye bir mâni yoktur: Hâl, mevcûdun, vücûd ve ademle muttasıf olmayan isbatî bir sıfattır. Çünkü hallerin resmedilen şey üzerine zâid bir sıfat olarak tahayyül edilmesi sadece selbî bir şey ve ademî bir mânâdır. Bu ise vücûd ve ademin selb edilmesi demektir. Bunun dışındakilerine gelince, onlar resmedilenin üzerine zâid bir şey olmadığı gibi ona aslâ sıfat olarak da nisbet edilemez.¹⁸⁵

Âmidî hâlin, selbî bir şey ve ademî bir özellik (hâsse) ile tarif edilmesine örnek olarak “Vâcibü'l-Vücûd” ifadesini verir: Bu, bizim Vâcibü'l-Vücûd hakkındaki sözüme benzer. Zirâ O, var olmasında başkasına muhtaç olmayan Vücûd'dur ve temyîzin kendisiyle meydana geldiği şey, “başkasına muhtaç olma”nın selb edilmesinden öte bir anlama gelmez. Vücûd isminin delâlet ettiği şeye gelince, bu resmedilen şeye dâhil olan ve onun üzerine zâid bir sıfatın söz konusu olmasını gerektirmez. Bununla beraber vücûd isminin delâlet ettiği bu şey, eğer resmedilen zâtın kendisi ise yapılan bu resim de doğru olur.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, s. 30.

¹⁸⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, s. 30.

¹⁸⁶ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keîâm*, s. 31.

Âmidî “hâl kavramının tarifi” tartışmasına, tanım (had) ile betimleme (resim) arasında bir ayırım yaparak başlamaktadır. Bu anlamda Âmidî, kendisinde zâtî unsurlardan (zâtiyyât) başka bir şey kullanılmayan tanımlara yönelmenin, aslında resimlere yönelmekten başka bir şey olduğunu söylemektedir. Âmidî’ye göre bu durum, resimden kastedilen şeyin, “bir şeyi, dışındakilerden (an-mâ sivâhu) zâtî olmayan bir temyîzle ayırmak” olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü temyîz, sadece resmedilen şey için sâbit olan vücûdî özelliklerle hâsıl olduğu gibi, resmedilen şeye hâs olan selbî şeylerle de hâsıl olmaktadır.¹⁸⁷ Bu durumda Âmidî hallerin resimle tarifinin yapılabileceğini söylemektedir. Resim ise bir şeyi dışındaki şeylerden zâtî olmayan bir temyîzle ayırmaktan ibarettir. Temyîz, resmedilen şeyde sâbit olan vücûdî özelliklerle ve ona ait selbî özelliklerle olmak üzere iki şekilde meydana gelmektedir. Bu noktada Âmidî, resim yoluyla olmak kaydıyla hallerin kendilerine ait selbî bir özelliklerle tarif edilmesi durumunda, “hâl için yeni bir hâlin sâbit olmasının” söz konusu olmayacağını söylemektedir. Bir başka deyişle Âmidî, hâlin “selbî bir şey ve ademî bir özellik” “mevcûdun, vücûd ve ademle muttasıf olmayan bir sıfatı” olarak tarif edilmesi durumunda, bu tanımda hâl için bir hâl sâbit olmayacağını söylemektedir. Zirâ burada resmedilen şey olan hâl, dışındakilerden yalnızca kendinde bulunan vücûdî bir şeyle değil, kendinde bulunan selbî bir şeyle ayrılmaktadır. Buradaki “selbî şey”den maksat “varlık ve yoklukla vasıflanmama” durumudur.

Hâl kavramının tarif edilebileceğini savunan kelâmcıların çoğu, Âmidî gibi, hâli mevcûda ait varlık ve yoklukla vasıflanmayan bir sıfat şeklinde tarif etmekte ve bu tarifin anlaşılması yönünde önemli bilgiler vermektedir. Şu halde, hâl kavramının tarifinin yapılabileceğini ileri süren kelâmcıların, hâlin tarifi hakkındaki görüşlerini ele alabiliriz.

¹⁸⁷ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, s. 30.

b. Hâl Kavramı Nasıl Tarif Edilebilir?

Klasik kelâm eserlerinin çoğunda hâl kavramı “mevcûdun vücûd ve ademle muttasıf olmayan bir sıfatı” şeklinde tarif edilmektedir.¹⁸⁸ Burada hâl, her şeyden önce “sıfat” olarak kayıtlanmaktadır.

Teftâzânî *Şerhu'l-Makâsîd*'da “mevcûdun vücûd ve ademle muttasıf olmayan bir sıfatı” şeklindeki söz konusu hâl tarifini şöyle açıklamaktadır: Hâlin sıfat ile kayıtlanmasının sebebi, sıfat ile anlatılmak istenenin kendi başına bilinmeyen ve kendisinden haber verilemeyen, aksine bir başkasına tâbi olmakla bilinebilen ve kendisinden haber verilen şey olmasıdır. Bu anlamda hâl kendi başına bilinemediği ve hakkında haber verilemediği için sıfat olmaktadır. Hâlin sıfat olması ise onun zât olmaması anlamına gelmektedir. Bununla beraber sıfatın mevcûd ve madûm olmamakla kayıtlanmasının sebebi de, sıfatın zâtan farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Çünkü zât ya mevcûd olur ya da madûm, zâtın bu ikisinin dışında bir şey olması mümkün değildir. Zâten mevcûd ile vücûd sıfatına sahip olan bir zât ve madûm ile adem sıfatına sahip olan bir zât kastedilir. Bu durumda bir zâta sahip bulunmayan sıfat, mevcûd ve madûm sınıflarından birine dahil olamayacaktır. Sıfatın bir zâtı olmadığı için de hakkında “mevcûddur” veya “madûmdur” şeklinde bir yargıda bulunmak mümkün değildir. İşte bundan dolayı hâl, “sıfattır” kaydı ile kayıt altına alındı. Hâl her şeyden önce bir sıfat olunca artık varlığa ve yokluğa konu olma durumu söz konusu değildir. Yani hakkında “vardır” veya “yoktur” şeklinde bir yargıda bulunmak mümkün değildir. Bununla birlikte söz konusu tarifte hâl, mevcûdun bir sıfatı olarak kayıtlanmaktadır. Hâlin mevcûdun bir sıfatı olması demek, madûmun sıfatlarının hâl olamayacağı anlamına gelmektedir. Çünkü madûmun sıfatları da madûmdur, dolayısıyla hâl olamaz. Hâlin tarifinde zikredilen “mevcûd olmayan” sözü ile siyahlık ve beyazlık gibi vücûdî sıfatların ve arazların hâl olamayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü bu sıfatlar

¹⁸⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâitü'l-edilleti fî usûli'l-itikâd* (nşr. Muhammed Yusuf Musa-Ali Abdülmunim Abdülhamid), Kahire 2002, s. 80; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 80; Fahrüddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 38; Âmidî, *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 408; *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, s. 30; İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, s. 57; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifu'l-ilâhîyye*, s. 94; Hillî, *Keşfu'l-murâd fî Şerhi Tecrîdi'i-itikâd*, Beyrut 1988, s. 18; Ubeydîlî, *İşrâku'l-lâhût fî nakdi Şerhi'l-Yâkût*, 234; Tehânevî, *Keşşâfu istulâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (thk. Ali Dahrûc), Beyrut 1996, I, 611.

mevcûddur, dolayısıyla hâl olamazlar. Tarifte geçen “madûm olmayan” kaydı ile de selbî sıfatlar hâlin olamamaktadırlar.¹⁸⁹

Âmidî, *Gâyetü'l-merâm* adlı eserinde verdiği tarifin bir benzerini *Ebkârü'l-efkâr*'da zikretmektedir. O burada hâli, “mevcûdun mevcûd ve madûm olmakla vasıflanmayan ispâtî sıfatı” şeklinde tarif etmekte ve bu tarifi açıklamaktadır. Buna göre hâl için “ispâtî sıfat” denmesi, selbî sıfatlardan kaçınmak içindir. Bu anlamda Âmidî selbî sıfatların hâl olmadığını belirtmek için, hâli her şeyden evvel “ispâtî sıfat” şeklinde kayıt altına almaktadır. Hâl için, “mevcûdun sıfatı” denmesi de “cevherin cevher olması” ve “arazın araz olması” durumlarının hâl olmasından kaçınmak içindir. Çünkü cevherin ve arazın ispâtî sıfatları Mutezile'ye göre adem hâlinde de sâbit olduğu için hâl olmamaktadır. Çünkü bu durumda cevherin cevher olması, arazın araz olması mevcûdun ispâtî sıfatları olmamaktadırlar. Âmidî “Mevcûd ve madûm olmakla vasıflanamayan” ifadesinin vücûdî sıfatlardan kaçınmak için kullanıldığını söylemektedir. Bu vücûdî sıfatlar da ilim, kudret, siyahlık, beyazlık gibi sıfatlardır. Bununla beraber Âmidî, vücûd sıfatının, hâle girdiğini, zira vücûdun zât (mâhiyet) üzerine zâid olduğunu kabul edene göre bir hâl olduğunu söylemektedir. Âmidî bu durumda vücûdun, mevcûd ve madûm olmakla vasıflanamayacağını belirtmektedir.¹⁹⁰

Âmidî, hem *Gâyetül-merâm* hem de *Ebkârü'l-efkâr*'da zikrettiği hâl tarifi ile temelde aynı doğrultuda olarak, *el-Mübîn* adlı eserinde de bir başka hâl tarifine daha yer vermektedir. Âmidî burada “ahvâl” başlığı altında, halleri şöyle tarif etmektedir: “Ahvâl, vücûd ve ademle muttasıf olmayan ispâtî sıfatlardır. Zâtlar arasında ittifâk ve iftirâkın kendisiyle olduğu şey ile (bi-mâ bihi'l-ittifâk ve'l-iftirâk) bu sıfatları ifade etmek mümkündür”.¹⁹¹ Âmidî'nin hâl tarifinin, kelâmcıların “mevcûdun mevcûd ve madûm olmayan sıfatı” şeklinde yukarıda zikredilen hâl tarifleri ile aynı doğrultuda olduğunu söyleyebiliriz. Bununla beraber Âmidî, hallere dair diğer tariflerde zikredilmeyen bir bilgi vermekte ve halleri, zâtlar arasında ittifâk ve iftirâkın kendisiyle olduğu şeyler olarak ifade etmenin (tabir) mümkün olduğunu söylemektedir. Buna göre haller şeyler arasında ortak ve farklı yanların bilinmesinin kendileri sebebiyle mümkün

¹⁸⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, İstanbul 1277, I, 59–60; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keâm*, s. 41–42.

¹⁹⁰ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 408–409.

¹⁹¹ Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi meâni elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî), Kahire 1993, s. 121.

olduğu şeylerdir. Şu halde biz şeylerin birbirlerine ortak oldukları yahut birbirlerinden farklı oldukları taraflarını haller vasıtasıyla biliriz.

Bu noktada Amîdüddîn Ubeydî'nin hâlin ne olduğu hakkında verdiği bilgileri zikretmeliyiz. Ubeydî, Ebû Hâşim ve ashâbının hâl ile şunu kastettiklerini söylemektedir: Hâl, mevcûdun varlık ve yoklukla, bilinirlik (malûmiyyet) ve bilinmezlik (meçhûliyyet) ile vasıflanmayan bir sıfatıdır. Ancak zât hâl üzerinde bilinir. Yani zât hâl ile mevsûf olarak bilinir.”¹⁹²

Hâlin “mevcûd ve madûm olmayan bir sıfat” şeklinde tarif edilmesinden hareketle kelâmcıların çoğu, hâlin varlık ve yokluk arasında bir vasıta olduğunu söylemekte ve bu anlamda hâl teorisini benimseyenleri, hâli “var” ile “yok” arasında bir vasıta kabul ettikleri için eleştirmektedirler.¹⁹³

Hillî, *Menâhicu'l-yakîn fi usûli'd-dîn*'de hâl kavramının mâhiyeti hakkında bilgi vermekte ve sıfat-hâl-zât ilişkisine dair önemli açıklamalar sağlamaktadır. Hillî, kelâmcılardan bir topluluğun mevcûd ve madûm olmayan ancak “hâl” diye isimlendirilen bir kısmın var olduğunu zannettiklerini söylemekte ve bu konuda gündeme getirilenleri şöyle izah etmektedir: Biz şeylerden (umûr) bir şey (emr) bildiğimiz zaman, bu şey ya ispâta yahut nefye râci olur. İspata râci olan şey, bilinmek için ya başkasına izâfe edilmez yahut başkasına izâfe edilir. İspata râci olan şey, eğer bilinmek için başkasına izâfe edilmezse bu şey zâttır ve bu zât “başkasına izâfe edilmeden bilinen sâbit şey” diye tanımlanır. Hillî bu durumda sıfatların zâtın tanımından çıkacağını, çünkü sıfatların başkasına izâfe edilerek bilindiğini söylemektedir. İspata râci olan şey, bilinmek için başkasına izâfe edilirse, bu durumda, bu şey ya “mahallin bir vasıfla sınırlı olması” gibi izâfe edildiği şeyle sınırlı (maksûr) olur, yahut “fâile nisbetle fiil gibi” izâfe edildiği şeyle sınırlı değil, ondan ayrı olur. Şu halde söz konusu şey eğer izâfe edildiği şeyle sınırlı olursa buna hâl denir ve izâfe edildiği şeyle sınırlı olarak zât sebebiyle (li'z-zât) sâbit olan şey diye tanımlanır. Hillî bu noktada “sâbit olur” ifadesiyle nefyin, “zât sebebiyle” sözüyle de zâtın hâlin tanımından çıkacağını, çünkü zâtın başkası sebebiyle sâbit olmayacağını söylemektedir.

¹⁹² Ubeydî, *İşrâku'l-lâhût fi nakdi Şerhi'l-Yâkût*, s. 234.

¹⁹³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 38; Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-ilâhîyye*, s. 93; Hillî, *Keşfu'l-murâd*, s. 18; İcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîm*, s. 41-42; Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 59.

Bununla beraber Hillî “izâfe edildiği şeyle sınırlı olması” sözüyle de fiiller ve illetlerden buldukları mahallerinin hâricinde sâdır olan sonuçlar (âsâr) gibi başkasına izâfe edilen “munfasıl şeyler”in hâlin tanımından çıktığını, çünkü bunların, illetlerinin mahalleri için haller olmadıklarını ifade etmektedir.¹⁹⁴

Görüldüğü üzere Hillî bilgimizin ya ispat ya da nefiy şeklinde olduğu noktasından hareket etmekte ve ispat şeklindeki bilgimizin konusunun, ya kendi başına bir varlığının olduğu ve böylece bilinmek için başkasına muhtaç olmadığını; yahut kendi başına bir varlığının olmadığı, bundan dolayı da kendisine dair bir bilginin söz konusu olması için başkasına muhtaç olduğunu söylemektedir. Hillî, birincisini zât olarak isimlendirmekte, böylece sıfatın zâtın dışında bir şey olduğunu söylemektedir. Çünkü sıfat başkasına izâfe edilerek bilinen bir şeydir.¹⁹⁵ İspata dayanan bilgimizin konusu, kendi başına mevcûd değil ve bilinmek için kendi dışında bir unsura bağlı ise o zaman bu şey, ya mahallin bir vasıfla mahsûs olması gibi sadece izâfe edildiği şeyde bulunur (hâs); yahut fâile nisbetle fiil gibi izâfe edildiği şeyden ayrı (munfasıl) olur. Hillî birincisinin yani ispâta râci olan bilgimizin konusunun izâfe edildiği şeyle sınırlı olması durumunda bu şeyin hâl olacağını ve “izâfe edildiği şeyle sınırlı olarak zât sebebiyle (li’z-zât) sâbit olan şey” diye tanımlanacağını söylemektedir. Bu tanımda “sâbit olur” ifadesiyle nefiy hâlin tanımından çıkmaktadır. “Zât sebebiyle” sözüyle de zâtın hâl olmadığı ortaya çıkmaktadır. Çünkü zât başka bir şey sebebiyle değil bizzat var olmakta, haller ise zât sebebiyle sâbit olmaktadır. Bununla beraber Hillî, “izâfe edildiği şeyle sınırlı olması” ifadesiyle de başkasına izâfe edilen munfasıl şeylerin hallerin tanımından çıktığını söylemektedir. Bu anlamda fiiller ve buldukları mahallerinin haricinde illetlerden sâdır olan sonuçlar (el-âsârü’s-sâdır) gibi başkasına

¹⁹⁴ Hillî, *Menâhîcu’l-yakîn fi usûli’ d-dîn* (thk. Yakub el-Caferî el-Merâğî), Kum 1415 (h.), s. 53–54.

¹⁹⁵ Burada zat “başkasına izâfe edilmeyen şey” diye tanımlanmaktadır. Bununla kastedilene zât-sıfat ilişkisini göz önüne aldığımızda daha kolay anlayabiliriz. Bu durumda zât “başkasına izâfe edilmekle bilinmeyen” daha açık bir ifadeyle “bilinmesi başkasına bağlı olmayan” demektir. Zâtlar kendi başına (ale’l-infirâd) bilinirler. Bilinmeleri için bir başka şeye izâfe edilmeye ihtiyaç duymazlar. Ancak sıfatlar bunun tam tersine bir durum arz ederler. Zirâ sıfatlar kendi başlarına (ale’l-infirâd) bilinemezler. Sıfatlar bilinebilmek için bir başkasına yani zâtlara izâfe edilmek –muzâf olmak– durumundadırlar. Zât–sıfat ilişkisi cihetinden ele aldığımız bu meseleyi cevher–araz ilişkisi bağlamında ele almak da mümkündür. Bu durumda cevherler bilinmek için başka bir şeye izâfe edilmeleri gerekmez. Daha doğrusu cevherler bir şeye izâfe edilen (muzâf) değil, bir şeylerin (meselâ arazların) kendilerine izâfe edildiği şeyler (muzâfun ileyh) olurlar. Arazlar ise tersine kendilerine bir şey izâfe edilen değil (muzâfun ileyh), bir şeye meselâ cevhere izâfe edilen (muzâf) olabilirler. Arazların varlık sebebi cevherler olduğu ve cevherler olmadan arazlar bilinmeyeceği için arazlar cevhere izâfe edilmek durumundadırlar.

izâfe edilen munfasıl şeyler haller olamamaktadır. Çünkü bunlar illetlerinin mahalleri için haller olmazlar.

Hillî, sıfat ile hâl arasındaki farka işaret ederek bu ikisi arasında umûm-husûs ilişkisinin bulunduğunu söylemektedir. O, sıfatın daha umûmî olduğunu söylemekte, ister ispât ister nefy bakımından olsun, ister izâfe edildiği şeyle sınırlı olsun ister olmasın başkasına izâfe edilen her şeyin sıfat olduğunu ifade etmektedir. Hükümün (hâl) ise ister sıfat ister zât olsun kendinden başkasından sâdır olan şey olduğunu ileri sürmektedir.”¹⁹⁶ Netice itibariyle “Her hâl sıfattır fakat her sıfat hâl değildir” şeklinde ifade edebileceğimiz hâl ile sıfat arasında dört nisbetten “umûm-husûs mutlak ilişkisi”nin var olduğunu söylemek mümkün görünmektedir.¹⁹⁷

B. Hallerin Kısımları

Cüveynî ve Şehristânî Ebû Hâşim’in nedenli (el-ahvâlü’l-muallele) ve nedensiz (el-ahvâlü gayrû’l-muallele) olmak üzere iki tür hâl ayırttığını söylemektedirler. Hallerin nedenli ve nedensiz şeklinde ikili taksîmi, Şehristânî sonrası bütün

¹⁹⁶ Hillî, *Menâhicu’l-yakîn fi Usûli’l-dîn*, s. 54. Ebû Hâşim’in haller teorisini takrîr ettiği Hillî’nin söz konusu pasajı ile Necrânî’nin *el-Kâmil fi’l-istiksâ* adlı eserinde halleri anlattığı pasaj arasında büyük benzerlik (hatta aynılık) bulunmaktadır. Necrânî, Ebû Hâşim’in hallerin mâhiyetine dair görüşlerini şöyle aktarmaktadır: “Şeylerden bir şey, vbilindiği vakit, i) Bu şey, ya başkasına muzâf olmaz, ya da olur. Bu şey başkasına muzâf olmazsa zâttır. Biz zâtı, başkasına muzâf olmadan bilinen sâbit diye tanımlarız. Her ne kadar malûm da olsa madûmun zât olması lâzım gelmez. Çünkü madûm sâbit değildir. Sıfatın da zât olması lâzım gelmez. Çünkü sıfat, başkasına muzâf olarak bilinir. ii) Bu şey başkasına muzâf olursa, bu durumda, mahallin kevnî gibi ya muzâfun ileyhine maksûr olur, ya da fâile nispetle fiil gibi muzâfun ileyhinden ayrı olur. Bu şey, eğer, muzâfun ileyhine maksûr olursa, hâldir. Biz hâli, zâta maksûr olarak zât için sâbit olan (yesbütü li’z-zât) şey diye tanımlarız. Bizim sâbit olan (yesbütü) sözümüzle, nefiy tanımdan çıkar. Bizim zât sözümüzle de zâtın nefsi (nefsü’z-zât) tanımdan çıkar. Çünkü zâtın nefsi gayrıyla sâbit olmaz. Bizim zâta maksûr olarak (maksûren aleyhi) sözümüzle, fiiller ve mahallerinin dışındaki illetlerden sâdır olan eserler gibi başkasına muzâf olan munfasıl şeyler (el-eşyâu’l-munfasıla) tanımdan çıkar. Çünkü bunlar, illetlerin mahalli için haller olamaz. Hâl, umûm ve husûsla sıfattan ayrılır. Zirâ sıfat, ister ispât ister nefy şeklinde olsun, ister zâta maksûr olarak ister olmayarak gerçekleşsin, başkasına muzâf olan her şeydir. Her hâl sıfattır, ancak her sıfat hâl değildir. Hükme (hâl) gelince, bu ister zât ister sıfat olsun başkasından sâdır olan her şeydir. Burada şey ise zâtın yerinde kullanılır.” bk. *el-Kâmil fi’l-istiksâ*, s. 217–218.

¹⁹⁷ Lafızların mânaları arasında, dört nisbet (niseb-i erbaa) yani “müsâvât”, “mübâyenet”, “umûm-husûs mutlak” ve “umûm-husûs min vech” aranmaktadır. İki küllînin yalnız biri diğerinin cemî efrâdına sâdık ve şâmil olursa aralarında umûm husûs mutlak bulunur. Yani biri mutlak olarak (mutlakan) eamm, diğeri mutlak olarak ehass olur. Meselâ “hayevân” yani “zî rûh” mefhûmu “insan”a nisbetle mutlak olarak eamm ve “insan” ona nisbetle mutlak olarak ehassır. Zirâ “Her insan hayevândır” ama “Her hayevân insan değildir”, belki bazısı “insan”, bazısı “at, inek ve kuş” gibi insanın gayrı olan hayevânlardır. bk. Ahmed Cevdet Paşa, *Mi’yâr-ı Sedâd* (haz. Kudret Büyükoçkun), İstanbul 1998, s. 16.

kelâmcılarda görülen bir taksîmdir. Biz burada hallerin söz konusu iki kısmını ele alacağız.

1. Nedenli Haller (el-Ahvâlü'l-Muallele)

Ebû Hâşim, bir mahalde bulunması için mahallin canlı olması şart olan her mânanın bulunduğu mahal için bir hâl gerektirdiğini ve bu hâlin nedenli (gerektirilen) hâl olduğunu söylemektedir. Bu bağlamda Ebû Hâşim, kudret, irâde ve bu ikisinin dışında bir mahalde sâbit olmasında hayat (canlılık) ile şartlı olan sıfatların buldukları mahalleri için haller gerektirdiğini söylemektedir. Ebû Hâşim'e göre "hayat" sıfatının kendisi de bulunduğu mahal için bir hâl gerektirmektedir.¹⁹⁸

Şehristânî, nedenli halleri, "Zâtlarda bulunan mânalar (illetler) dolayısıyla ortaya çıkan bütün hükümlerdir"¹⁹⁹ şeklinde tanımladıktan sonra bu tanımı şöyle açıklamaktadır: "Ebû Hâşim'e göre, nedenli haller, bir zâtta bulunan ve o zâtta bulunmasında hayat şartının gerekli olduğu bir mâna sebebiyle ortaya çıkan her hükümdür."²⁰⁰ Bu anlamda Ebû Hâşim'e göre, canlılığın hayy, âlim, kâdir, semî', basîr olması gibi haller nedenli haller olmaktadır. Zirâ canlılığın hayy ve âlim olması, dış dünyada (fi'ş-şâhid), hayat ve ilim mânalarından dolayı gerçekleşir. Bu durumda canlılık (hayat) bir mahalde bulunur ve bulunduğu mahallin hayy (canlı) olmasını gerektirir. İlim, kudret, irâde ve sâbit olmasında hayatın şart olduğu diğer mânalar için de durum böyledir. Bir başka deyişle ilim, kudret ve irâde gibi mânalar (illetler) da buldukları yerin (zâtın) sırasıyla âlim, kâdir ve mürîd olmasını gerektirir. Âlim olma, kâdir olma ve mürîd olma hükümleri haller olarak isimlendirilirler. Bununla beraber bu hükümler ya da haller aynı zamanda kendilerini gerektiren yani kendilerinin varlığına sebep olan mânalar (illetler) üzerine zâid olan sıfatlardır.²⁰¹

¹⁹⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 629.

¹⁹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

²⁰⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

²⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 79. Görüldüğü gibi Şehristânî burada evvela halin bir hüküm olduğunu ifade etmektedir. Peki, hüküm tam olarak ne anlama gelmektedir? Biz hükmün yargı cümlelerinde söz konusu olduğunu ve isnâd görevi gördüğünü biliyoruz. Hâl bir hüküm ise canlılığın canlı olması hâli bir hüküm olmaktadır. Bu durumda canlılığın canlı olması hâli, canlılık vasfının canlı olan zâta isnat edilmesinden ortaya çıkan bir hüküm olmaktadır. Aslına bakılırsa canlılığın canlı olması hâli bir hükmün ifadesidir. Yoksa bu ifadenin, "canlılığın canlı olması"nın kendisi bir hüküm/yargı (cümlesi) değildir, belki bir hüküm/yargı cümlesinin ifadesidir. Canlılığın canlı olması bir hâldir, yani bu bir hal ve duruma

Âmidî nedenli halleri önce, “Zâtta bulunan bir mânadan dolayı zât için sâbit olan bütün hallerdir” şeklinde tarif etmekte ve âlimin âlim olması, kâdirin kâdir olması gibi hallerin nedenli haller olduğunu söylemektedir. Çünkü âlimin âlim olması hâli ilmin; kâdirin kâdir olması hâli ise kudretin zâtta bulunmasıyla nedenlidir.²⁰² Âmidî daha sonra, Ebû Hâşim ve Mutezile’den kendisine haller konusunda tâbi olanların nedenli hallerin yukarıdaki tanımına bir ilâvede bulduklarını söylemektedir. Bu ilâve, hayat sıfatının kendisinin ve bir mahalde bulunmasında hayat şartının gerekli olduğu bütün sıfatların ve ayrıca kevnlerin, buldukları mahalleri için kendileriyle nedenli olan (muallel) haller gerektirmesidir.²⁰³ Bu ilâveyle birlikte nedenli hallerin, “Zâtta bulunan bir mânadan dolayı zât için sâbit olan bütün hükümlerdir” şeklindeki tanımı daha da husûsîleşmektedir. Zirâ Ebû Hâşim’in bu ilâvesiyle ilk olarak “hayat” vasfının kendisi ve sonra bir zâtta bulunmasında hayatın şart olduğu vasıflar ve nihâyet hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâk gibi kevnler buldukları mahaller için kendileriyle muallel olan haller gerektirmektedirler. Bu durumda Ebû Hâşim’e göre hayat vasfının ve sâbit olmasında hayat şartı gerektirmeyen vasıfların ve kevnlerin dışında kalan mânalar bir mahalde bulunmaları hâlinde, buldukları mahaller için kendileriyle nedenli olan haller (muallel haller) gerektirmemektedirler. Bununla birlikte Âmidî *Gâyetü’l-merâm*’da Ebû Hâşim’in nedenli hallere dair yaptığı ilâvenin sadece “hayat şartı” olduğunu söyler: “Ebû Hâşim ve Mutezile’den kendisine haller konusunda uyanlar, nedenli hallerin tanımına, hayatın şart olmasını ilâve ettiler. Bu durumda Ebû Hâşim’in görüşüne göre nedenli hallerin sâbit olması, hayat şartının o zât için sâbit olmasında gerekli olduğu ilim ve kudret gibi sıfatlar için söz konusu olmaktadır.”²⁰⁴

(state:condition) işaret etmektedir. Bununla beraber bu hâl aynı zamanda bir hükmü de ifade etmektedir. Buna göre hâlin bir hükmün ifadesi olduğu söylenebilir.

²⁰² Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli’-d-dîn*, III, 409. Âmidî, nedenli hallerin bu tanımına yakın bir tanımı *Gâyetü’l-merâm*’da da zikretmektedir: “Nedenli hallere gelince bunlar, zâtta bulunan bir mâna sebebiyle zât için sâbit olan bütün hükümlerdir. Âlimin âlim olması ve kâdirin kâdir olması vs. gibi”. bk. *Gâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm*, s. 31. Bununla beraber Âmidî, hukemâ ve kelâmcıların kullandığı istilahları ele aldığı eserinde “hâlî sıfat” (es-sıfatü’l-hâliyye), “nedensiz sıfat” (es-sıfatü gayrü’l-muallele) ve “haller” (el-ahvâl) başlıkları altında Ebû Hâşim’in haller görüşüne yer vermekte ve Ebû Hâşim’in nedenli haller dediği şeyi “hâlî sıfat” başlığı altında ele almakta ve şöyle demektedir: “Hâlî sıfat, öyle bir sıfattır ki -bu sığata muallel sıfat da denir- âlimin âlim, kâdirin kâdir olması gibi, kendisiyle zât üzerine bir hüküm vermek başka bir sıfatın zât ile kâim olmasına bağlıdır. bk. Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi meâni elfâzi’l-hukemâ ve’l-mütekellimîn*, s. 120.

²⁰³ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli’-d-dîn*, III, 409.

²⁰⁴ Âmidî, *Gâyetü’l-merâm fi ilmi’l-keâm*, s. 31.

Peki, bir mahalde sâbit olmasında hayat şartının gerekli olmadığı sıfatlar için durum ne olacaktır? Ebû Hâşim'e göre bu tür sıfatlar, siyahlık, beyazlık ve bunların dışındaki arazlar gibidir. Bu sıfatlarda hayat şartı aranmadığı ve bunlar ictimâ, iftirâk, hareket ve sükûn gibi kevnlerden biri de olmadığı için, kendilerinde buldukları mahal için zâid bir hâl gerektirmezler.²⁰⁵

Görüldüğü gibi Ebû Hâşim burada hayatın şart olması cihetinden bir ayırım yapmaktadır. Bu ayırım, sıfatın bir mahalde bulunmasında, o mahallin hayat vasfına sahip olup olmamasına yöneliktir. Eğer bir mahalde bulunan sıfat bulunduğu mahal için bir hâl (nedenli hâl) gerektiriyorsa, bu durumda bu sıfat ya hayat şartını hâiz olacak, ya hayat sıfatının bizzât kendisi olacak, ya da kevnlerden biri olacaktır. Söz konusu sıfat bunlardan biri değilse bulunduğu mahal için nedenli bir hâl gerektiremez. Siyahlık ve beyazlık bir mahalde bulunması için hayatın gerekli olmadığı sıfatlardandır. Bununla beraber Ebû Hâşim'e göre siyahlık ve beyazlık hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâk gibi kevnlerden biri de olmadıkları için nedenli haller olamazlar.

Bu noktada “bir mahalde bulunması için mahallin canlı olmasını gerektiren mânalar” ifadesi üzerinde durmalıyız. Bu ifade nedenli haller tanımında Ebû Hâşim'i diğer haller teorisi taraftarlarından ayırmaktadır. Bize göre Ebû Hâşim bununla şunu kastetmektedir: Bir mânanın bir mahalde bulunmasıyla ortaya çıkan hükmün nedenli hâl olabilmesi için, söz konusu mâna, bu mahalde bulunabilmesi için mahallin hayat vasfına sahip olmasını gerektirmelidir. Başka bir deyişle Ebû Hâşim bu ifadeyle, bir sıfatın zâta bulunması için zâtın canlılık vasfına sahip olması gerekmiyorsa, zâta bulunan o sıfatın zât için sâbit olan nedenli hâl gerektirmesinin mümkün olmadığını anlatmak istemektedir. Meselâ kudret mânasını ele alalım, kudret bir zâta bulunmak için zâtın canlılık vasfına sahip olmasını gerektirir. Zirâ kudret vasfı, ancak canlı bir zât hakkında yüklem yapılabilir. Şu halde bir zâta kudret mânası yükleniyorsa, o zâtın canlılık vasfına sahip olması gerekmektedir. Bu anlamda kudret, bir mahalde sâbit olmasında hayatın şart olduğu sıfatlardan olmaktadır. Böylece Ebû Hâşim'e göre kudret sıfatı bulunduğu mahal için sâbit olan bir hâl gerektirmektedir ki, bu nedenli hâldir. İlim sıfatı için de aynı durum geçerlidir. Çünkü ilim sıfatı da bir mahalde bulunmak için hayat

²⁰⁵ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 409.

şartını gerektirmektedir. Yani ilim sıfatı bir mahalde bulunacaksa, o mahallin mutlaka canlı olması gerekmektedir. İşte bu anlamda Ebû Hâşim, “İlim, bir mahalde sâbit olmasında hayatın şart olduğu sıfatlardandır” demektedir ve bununla da ilim bir mahalde bulunursa o mahallin canlı (hayat vasfını hâiz) olmasının gerekliliğini kastetmektedir. Çünkü kendisinde canlılık vasfı bulunmayan bir şeyde –meselâ bir taşta– ilmin bulunduğu iddia edilemez.

Bu durumda Ebû Hâşim’in “sâbit olmasında hayatın şart olduğu sıfatlar ve kevnler” ile renkler, tatlar, kokular gibi “arazî sıfatlar”ın arasını ayırdığını söyleyebiliriz.²⁰⁶ Bu noktada, Ebû Hâşim, sâbit olmasında hayatın şart olduğu mânalar ve kevnlerin buldukları mahalleri için haller gerektirdiğini ve bu hallerin nedenli haller olduğunu söylerken, renkler, tatlar, kokular gibi bir mahalde sâbit olmasında hayatın şart olmadığı araz çeşitlerinden (durûb) kevnlerin dışındakilerin, kesinlikle buldukları mahalleri için nedenli haller gerektirmediğini söylemektedir.²⁰⁷ Sözelimi siyahlık ve beyazlık gibi arazî vasıflar, bir mahalde sâbit olmalarında o mahallin canlılık vasfını hâiz olmasını gerektirmemektedir. Çünkü bu sıfatlar sadece canlı bir mahalde bulunmak suretiyle sâbit olmazlar. Bunun dışında masanın beyaz olması, kalemin siyah olması gibi bu vasıflar canlılık vasfını hâiz olmayan şeylerde de bulunabilirler. Şu halde Ebû Hâşim’e göre bu sıfatlar, buldukları mahaller için sâbit olacak nedenli haller gerektirmemektedirler.

Âmidî, bir mahalde sâbit olmasında hayatın şart olduğu mânalar ile arazî sıfatlar arasındaki ayrımın bilgisine sahip oluşumuzun gerekçesini şöyle vermektedir: Bu farka istinad eden şey şudur ki, ilim gibi bir mahalde sâbit olmasında hayatın şart olduğu şeylerin bilgisine, o sıfatla kâim olan mahallin bilgisinden ulaşılır. Meselâ biz ilim vasfının bilgisine kendisinde bulunduğu mahallin âlim olması bilgisinden hareketle ulaşıyoruz. Ancak siyah ve beyaz vasıfları için durum böyle değildir. Çünkü biz siyah ve beyazın bilgisine, bu iki vasfın buldukları mahallin siyah veya beyaz olması bilgisinden hareketle değil müşâhede ile ulaşıyoruz. Âmidî, bu vasıfların arazî sıfatlar

²⁰⁶ Âmidî, siyahlık ve beyazlık gibi vasıfların arazî sıfatlar olduğunu söylemektedir. bk. *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, s. 31.

²⁰⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630. Ebû Hâşim, “telif” arazını da bulunduğu mahal için bir hâl gerektirmesi sebebiyle kevnlere dahil etmektedir. bk. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630.

olduğunu söylemektedir. Zirâ siyah ve beyaz görülen müşâhede edilen bir şeydir. Bu durumda bunların üzerine istidlâlde bulunarak bir bilgiye ulaşmak gerekmez.²⁰⁸

Âmidî, *Ebkâru'l-efkâr*'da ise meseleyi daha detaylı olarak izah etmektedir. Buna göre biz, nedenli halleri doğuran sıfatların²⁰⁹ bilgisine kendisiyle (sıfat: illet) kâim olan mahallin âlim olması, kâdir olması, hayy olması ve müteharrik olmasının bilgisi vasıtasıyla ulaşıyoruz. Ancak nedenli haller doğurmeyen sıfatlara gelince bu sıfatların bilgisine kendileriyle kâim olan mahallin üzerine istidlâlde bulunarak ulaşıyoruz. Bu tür sıfatlar, arazî sıfatlar oldukları için müşâhede edilen ve görülen sıfatlardır. Böylece siyahlık ve beyazlık sıfatlarının bilgisine biz, bu sıfatların kendisiyle kâim olduğu zâtların siyah yahut beyaz olması bilgisinden istidlâlde değil müşâhede ile ulaşıyoruz.²¹⁰

Fahreddin er-Râzî, *Muhassal* adlı eserinde hâliyyetin bir mahalle sübûtunun ya ilimle muallel olan âlimiyyet gibi mahalde bulunan bir mevcûdla muallel olarak yahut siyahın siyahlığı gibi böyle olmayan yani mahalde bulunan bir mevcûdla muallel olmayarak gerçekleştiğini söylemektedir. Râzî, bunların ilkinin nedenli (muallel) hâl, ikincisinin ise nedensiz (gayru muallel) hâl olduğunu ifade etmektedir.²¹¹

Burada Râzî, hâlin bir şeyde bulunmasının iki türlü olduğunu söylemektedir. Ancak Ebû Hâşim'in, nedenli halleri nasıl tanımladığına yer veren diğer kelâmcılardan farklı olarak o, hâlin bir şeyde bulunan "mevcûd" sebebiyle o şey için söz konusu olduğunu söylemektedir. Hâlbuki Cüveynî, Şehristânî ve Âmidî nedenli halleri "Zâtta bulunan bir "mâna" sebebiyle zât için sâbit olan bütün hükümlerdir" şeklinde tarif etmişler ve hemen arkasından Ebû Hâşim ve onu takip edenlerin bu tanıma "sıfatların sâbit olması için hayat şartının gerekli olduğunu" ilâve ettiklerini belirtmişlerdi. Şu halde Râzî'nin nedenli hallere dair tanımında hâlin zât için bir mâna sebebiyle değil de, bir mevcûd sebebiyle sâbit olduğu şeklindeki ifadesinde diğer tanımlardan farklı olan hâlin sebebinin "mevcûd" olduğu ifadesi nasıl anlaşılmalıdır?

²⁰⁸ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*, s. 31

²⁰⁹ "Nedenli halleri doğuran sıfatlar (illetler)" ifadesiyle, Âmidî'nin yukarıda zikrettiği "hayat" sıfatının kendisi' "bir mahalde bulunmasında hayat şartı gereken sıfat" ve hareket sükûn, ictimâ ve iftirâk şeklinde "kevnler" i kastediyoruz.

²¹⁰ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 409.

²¹¹ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 41.

Râzî'nin nedenli haller tanımında mevcûd ile neyi kastettiğini, Teftâzânî'nin *Şerhu'l-Makâsîd* adlı eserinde Ebû Hâşim'in haller taksîmini ele aldığı pasajdan hareketle anlamamız mümkündür. Burada Teftâzânî, nedenli halleri Râzî'nin tanımına benzer şekilde tarif etmektedir: “Nedenli haller, zâtta bulunan mevcûd bir sıfatla muallel olan hallerdir. Meselâ ilimle muallel olan âlimiyyet ve kudret ile muallel olan kâdiriyyet halleri gibi.”²¹² Görüldüğü gibi Teftâzânî, Râzî'nin “mevcûd sebebiyle şey için sâbit olan hâl” şeklindeki tanımında “mevcûd” lafzı üzerine “sıfat” kaydını ilâve etmektedir. Bu durumda nedenli hallerin tanımı daha açık bir şekilde, “Zâtta bulunan “mevcûd bir sıfat”la nedenli olarak sâbit olan haller” şeklinde olmaktadır.²¹³

Hatırlanacağı üzere Şehristânî, Ebû Hâşim'in nedenli hallerini tarif ederken hâlin en temelde bir hüküm olduğunu ifade etmekte ve bu hükmün de zâtta bulunan bir mâna sebebiyle varlık kazandığını söylemekteydi. Bununla birlikte Ebû Hâşim'e göre zâtta bulunan bu mâna söz konusu zâtta bulunmak için zâtın canlılık vasfına sahip olmasını gerektirmektedir. Şu halde Ebû Hâşim'e göre nedenli haller, zâtta bulunan ancak, zâtta bulunmasında canlılığın şart olduğu bir mâna sebebiyle zât için sâbit olan bütün hükümlerdir. Canlılığın canlı, âlim, kâdir, semî ve basîr olması, nedenli hallerdir. Bu anlamda, söz konusu hükümlerin nedenli haller olması şu iki sorunun cevabına bağlıdır: i) “Canlılığın canlı olması hükmünün ortaya çıkması bir illetten (mâna) dolayı mı, yoksa zâtın kendisi sebebiyle midir?” Bu soruyla vurgulanmak istenen şey, hükmün ortaya çıkış sebebinin zâtın kendisi sebebiyle değil de kendisinde ayrıca bulunan bir illet sebebiyle ortaya çıkıp çıkmadığıdır. Ebû Hâşim, nedenli-nedensiz haller ayırımına bu sorudan hareketle varmaktadır. ii), “Eğer mezkûr hükmün ortaya çıkması zâtın kendinden dolayı değil de zâtta bulunan bir mâna sebebiyle ise bu mânanın zâtta bulunmasının keyfiyeti nedir? Ebû Hâşim, söz konusu mânanın bir mahalde bulunup o mahal için bir hüküm (nedenli hâl) gerektirmesinin, ancak bu mânanın, bir mahalde bulunmasında canlılık vasfının gerekli olduğu mânalardan veya kevnlerden (ictimâ,

²¹² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 378.

²¹³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 378. İcî de nedenli halleri “mevcûd bir sıfatla nedenli olan haller” şeklinde tanımlamakta ve “hareket edicilik” (müteharrikiyyet) hâlinin hareketle, “kâdiriyyet” hâlinin de kudretle nedenli (muallel) olduğunu söylemektedir. bk. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-keîlâm*, s. 58. Tehânevî de, İcî'ye uyararak nedenli halleri benzer bir şekilde “hâl ile mevsûf olan şeyde (zât) bulunan mevcûd bir sıfat ile nedenli olan haller” diye tanımlamaktadır. Tehânevî, hareket eden bir cisimde mevcûd bir hareket sebebiyle “hareket edicilik”in nedenli olması ve “kâdiriyyet”in kudretle nedenli olmasını, nedenli hallere örnek olarak vermektedir. bk. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, I, 611.

iftirak, hareket, sükûn) biri olursa söz konusu olacağını söylemektedir. Şu halde, “canlının alim olması”, “cismin hareketli olması” gibi hükümlerin “nedenli haller” sınıfına girmektedir.

Bu noktada Ebû Hâşim’in ilâhî sıfatlar problemi bağlamında, nedenli haller hakkındaki görüşlerine de yer vermeliyiz. Ebû Hâşim, zâtın âlim olma, kâdir olma, hayy olma ve mevcûd olma gibi sıfatları, zâtta bulunan, âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyet ve mevcûdiyyet gibi hallerden dolayı hak ettiğini söylemektedir. Bununla beraber zâtın âlim olma, kâdir olma gibi sıfatları kazanmasının sebepleri olan söz konusu haller, zâtta mevcut başka hâlden dolayı zâtta bulunmaktadır. Ebû Hâşim, bu hâle “ilâhîlik hâli” (es-sıfatü’l-ilâhîyye) yahut zâtî sıfat (es-sıfatü’z-zâtîyye) demektedir.²¹⁴ Şu halde, burada temelde iki ayrı halden bahsedilebilir: i) Zâtın âlim ve kâdir olmasını sağlayan âlimiyyet, kâdiriyyet gibi haller, ii) âlimiyyet, kâdiriyyet gibi hallerin zâtta bulunmasını sağlayan ilâhîlik hâli. Şu halde, Ebû Hâşim’e göre, ilk sıradaki haller, nedenli haller olmaktadır. Çünkü âlimiyyet, kâdiriyyet gibi haller, zâtın âlim ve kâdir olmasını gerektirmektedir, bundan dolayı onlar nedenli hallerdir. Bununla beraber bu haller zâtta bulunan ilâhîlik hâli (zâtî sıfattan) dolayı zât için sâbit olmaktadır.

Bu bölümü bitirirken Cüveynî ve Şehristânî’nin yer verdikleri, “bir mananın bulunduğu mahalde nedenli hâl gerektirmesi için söz konusu mananın bir mahalde bulunmasında hayat şartını gerektiren mânalardan olması gerektiği” şeklinde Ebû Hâşim’e ait olan görüş hakkında diğer hâl teorisi savunucularının yaklaşımlarına işaret etmekte yarar bulunmaktadır.

Cüveynî, kendisi gibi bir hâl teorisi taraftarı olan Kâdî Ebû Bekir el-Bâkılânî’nin (ö. 403/1013) haller hakkındaki görüşlerini Ebû Hâşim’le karşılaştırmakta ve Bâkılânî’nin *el-Hidâye* ve *en-Nakzu’l-kebîr* adlı eserlerinde hallere dair bir tavır benimsemede tereddüt ettiğini söylemektedir. Bununla beraber Cüveynî’ye göre Bâkılânî’nin görüşü, halleri benimsemek ve arazlardaki sözü umûmîleştirmektir. Bu anlamda Cüveynî’ye göre Bâkılânî, Ebû Hâşim’in yaptığı gibi arazlar, kevnler ve bunların hâricindekilerin arasını ve kendisinde hayatın şart olduğu mânalar ile hayatın

²¹⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 111; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, s. 129.

şart olmadığı mânalar arasını ayırmamakta ve bunların hepsinin hayat şartı aranmaksızın buldukları mahaller için haller gerektirdiklerini söylemektedir.²¹⁵

Şehristânî de Ebû Hâşim'in nedenli hallerde hayat şartını aradığını zikrettikten sonra Bâkılânî'nin bu şartı gerekli görmediğini söyleyerek onun hâl hakkındaki görüşlerini şöyle zikreder: “Kâdî Bâkılânî'ye göre, canlının canlı, âlim ve kâdir olması, hareketlinin hareketli, hareketsizin hareketsiz, siyahın siyah ve beyazın beyaz olması birer hâldir. Çünkü Bâkılânî'ye göre halleri gerektirici mânalar bir mahalde sâbit olmasında hayatın şart olduğu mânalardan olsun ister olmasın, mevcûda ait varlıkla vasıflanmayan her sıfat hâldir.”²¹⁶ Şu halde Bâkılânî'ye göre, canlının canlı, hareketlinin hareketli, siyahın siyah olması, kısaca mevcûdun varlıkla vasıflanmayan bütün sıfatları birer hâl olmaktadır.

Cüveynî de *Kitâbü'l-İrşâd* adlı eserinde nedenli halleri, “Zâtlar için nedenli olarak (muallel) sâbit olan şeyler hallerdendir” şeklinde tanımladıktan sonra bu tanımı şöyle açıklamaktadır: “Hallerden nedenli olanlara gelince bunlar, canlının canlı, kâdirin kâdir olması gibi, zât ile kâim olan bir mânadan dolayı zât için sâbit olan bütün hükümlerdir. Bir mahalde bulunan her mâna bize göre o mahal için bir hâl gerektirir. Hallerin sâbit olması, bir mahalde bulunmasında hayatın şart olduğu mânalara mahsûs değildir.”²¹⁷ Görüldüğü üzere Cüveynî de Bâkılânî ile birlikte Ebû Hâşim'e muhâlif olarak, nedenli halleri doğuran sıfatların bir mahalde sâbit olması için “hayat” şartını hâiz olmasının gerekli olmadığını söylemektedir. Bu anlamda Cüveynî'ye göre siyahlık ve beyazlık gibi arazî sıfatlar da buldukları mahalleri için nedenli haller gerektirmektedirler.

2. Nedensiz Haller (el-Ahvâlü Gayrü'l-Muallele)

Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*'da nedensiz halleri, “Zât üzerine zâid bir illet olmaksızın zât için sâbit olan bütün sıfatlardır” şeklinde tanımlamakta ve bu kısma giren hallere örnek olarak “cevherin yer kaplaması”nı (tehayyüz) vermektedir. Cevherin bir mekânda bulunması (mütehayyiz oluşu) cevherin varlığı üzerine zâittir. Cüveynî

²¹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630.

²¹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

²¹⁷ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 80.

mevcûdun araz, renk, siyah, kevn ve ilim olmasını nedeni olmayan haller kısmına dahil etmektedir.²¹⁸

Şehristânî de, nedensiz hallerin zâtta bulunan bir takım mânalardan dolayı ortaya çıkan hükümler değil, aksine zât üzerine zâid bir illet sebebiyle olmaksızın zât için sâbit olan bütün hükümler olduğunu söylemektedir. Şehristânî, nedensiz hallere örnek olarak cevherin yer kaplaması (tehayyüz) ve mevcûd olması, arazın araz, renk ve siyah olması hükümlerini vermektedir.²¹⁹ Cevherin yer kaplaması, mevcûd olması gibi buradaki hükümler zâtta bulunan bir mâna sebebiyle zât için sâbit olan hükümler değildir. Bilakis bu hükümler, zâtın bizâtihi kendisine ait olup var olmak için herhangi bir illete muhtaç olmamaktadırlar. Bu anlamda cevherin mütehayyiz oluşu, cevherde bulunan bir illet dolayısıyla sâbit olmamıştır, aksine cevherin mâhiyetinde (zâtında) onun mütehayyiz oluşu vardır. İşte bundan dolayı ortaya çıkması bir illete bağlı olmayan mevcûda ait her bir nitelik nedensiz haller sınıfına girmektedir.

Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*'da nedensiz halleri “Zât üzerine zâid bir sıfatla nedenli (muallel) olmayarak zât için sâbit olan bütün sıfatlardır” şeklinde tanımlamakta ve nedensiz hallere örnek olarak vücûd ve renklik (levniyyet) hallerini zikretmektedir.²²⁰ Âmidî, *Ebkârül-efkâr* adlı eserinde ise nedensiz halleri benzer bir şekilde “Zâtla kâim olan bir mâna ile muallel olmayarak zât için sâbit olan bütün hallerdir” diye tanımlamakta ve vücûdun zât üzerine zâid olduğunu kabul edenlere göre nedensiz hâl olduğunu söylemektedir. Âmidî, cevherin mütehayyiz ve müteharrik oluşu gibi vücûda tâbi olan sıfatların da hâlin bu kısmına dahil olduğunu söylemektedir.²²¹

²¹⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 80–81.

²¹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132–133.

²²⁰ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-kelem*, s. 32. Âmidî, *el-Mübîn*'de nedensiz halleri, “es-sıfatü gayrü'l-muallele” maddesi altında ele almakta şöyle tarif etmektedir: Nedensiz sıfat, ilim, kudret ve bu ikisi gibi, kendisiyle zât hakkında hüküm vermek bizzât başka bir sıfatın kâim olmasını gerektirmeyen sıfattır. Bu sıfatlardan nefsi sıfatlar olarak da söz edilir.” bk. Âmidî, *el-Mübîn fi şerhi meâni elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütakellimîn*, s. 121.

²²¹ Âmidî, *Ebkârül-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 410. Âmidî burada iktibas ettiğimiz şekilde *Ebkârül-efkâr*'da, *Gâyetü'l-merâm*'dan farklı olarak nedensiz hallere dair “cevherin müteharrik oluşu” örneğini vermektedir. Hâlbuki biz geçen bölümde hem Âmidî hem de diğer kelâmcıların nedenli halleri anlatırken Ebû Hâşim'in kevnleri hâlin bu kısmı altında mülâhaza ettiğine dair aktarımlarına şahit olduk. Ebû Hâşim nedenli halleri doğuran sıfatlar (mânalar) olarak, birincileyin hayat vasfının kendisini, ikincileyin sübûtunda hayat şartı olan bütün sıfatları ve üçüncü olarak hareket, sükûn, ictimâ ve iftirâktan ibaret olan kevnleri zikretmişti. Böylece Ebû Hâşim'e göre cismin müteharrik oluşu, cisimde bulunan hareket

Fahreddin er-Râzî, nedensiz halleri “siyahın siyahlığı (siyah renk oluşu) gibi bulunduğu zâтта bir illet sebebiyle bulunmayan haller” şeklinde tanımlamaktadır. Bu anlamda, siyahın siyah oluşu siyahtaki bir illet vasıtasıyla gerçekleşmediğinden nedensiz hâl olmaktadır.²²²

Teftâzânî de nedensiz hallerin, “siyahın renkli olması” gibi zâтта bulunan mevcûd bir şeyle muallel olmayan haller olduğunu söylemektedir. Zirâ “siyahın renkli olması”ndaki bu renklilik siyahtaki bir illet nedeniyle sâbit olmuş bir hâl değildir.²²³ Teftâzânî, siyahın renkli olmasının, siyahta bulunan bir sıfat sebebiyle olmadığını söyleyerek yukarıda Ebû Hâşim’in nedensiz halleri hakkında bilgi veren kelâmcılarla aynı doğrultuda hareket ediyor. Teftâzânî’ye göre şeylerin vücûdu için de aynı şey söz konusudur. Bu durumda vücûd, siyahlık ve renklilik gibi haller nedensiz haller olmaktadır.²²⁴

Bu noktada Ebû Hâşim’in ilâhî sıfatlar problemi bağlamında, nedensiz hallere dair görüşlerine temas etmeliyiz. Ebû Hâşim’e göre zât, âlim olma, kâdir olma, hayy olma ve mevcûd olma gibi sıfatları (halleri), zâтта bulunan, âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet ve mevcûdiyyet hallerinden dolayı hak etmektedir. Bununla beraber zâtın bu halleri kazanmasının sebepleri olan haller, zâтта bulunan “ilâhîlik sıfatı” (es-sıfatü’l-ilâhîyye) yahut “zâtî sıfat” (es-sıfatü’z-zâtiyye) adı verilen başka bir hâden dolayı zâтта bulunmaktadır. Ebû Hâşim’e göre “ilâhîlik sıfatı” yahut “zâtî sıfat”, “cevherin cevher olması”, “siyahın siyah olması”, “Allah’ın kadîm olması” gibi sıfatlardır. Zât bu sıfatla başkasından ayrılmaktadır. Zât sıfatı ile mevsûf olan bir şeyin bu sıfattan ayrı bulunması da mümkün değildir.²²⁵ Bu anlamda zât sıfatı, zât ile sınırlıdır (maksûr). Zâtın kadîm olması sıfatının zâttla sınırlı olması (hiçbir şekilde ondan ayrılmaması), bu sıfatın

mânasından (kevn) dolaydır. Şu halde, Âmidî’nin nedensiz haller sınıfı içinde mütalaa ettiği “cevherin müteharrik olması” Ebû Hâşim için geçerli olmasa gerektir.

²²² Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 41.

²²³ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, s. 378.

²²⁴ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsıd*, I, s. 378. İcî de nedeni olmayan haller için “siyahın renkliği” ve “ilmin arazlığı” örneklerini vermektedir. bk. *el-Mevâkıf fi ilmi’l-keâm*, s. 58. Tehânevî nedensiz hallerin, nedeni hallerin hilâfına olarak “Kendisiyle kâim olan bir mâna sebebiyle olmadan zât için sâbit olan haller” şeklinde tanımlamaktadır. Tehânevî hâlin bu kısmına örnek olarak siyah için “siyahlık”, ilim için “arazlık”, cevher için “cevherlik” ve vücûdun mâhiyet üzerine zâid olduğunu kabul eden biri için “vücûd” gibi halleri zikretmektedir. Bunlar, mahalleri için sâbit olmaları, mahallerinde bulunan mânalardan dolayı gerçekleşmeyen hallerdir. bk. *Keşşâfu istulâhâti’l-fünûn ve’l-ulûm*, I, 611.

²²⁵ Ebu Reşîd en-Nisâbüri, *Ziyâdâtü’s-Şerh*, 191.

hükmündendir ve bu sıfat kendisinden başka bir şeye bağlı (meşrû) da değildir. Çünkü burada, bu sıfatın, üzerine tevakkuf edeceği bir şart yoktur.²²⁶ Zâtî sıfat, zâtın diğer sıfatları hak etmesinin sebebidir. Bu anlamda zât âlim, kâdir, hayy ve mevcûd olma gibi sıfatları zâtî sıfat sebebiyle hak etmektedir. Ebû Hâşim Allah'ın söz konusu zâtî sıfatı zâtından dolayı (li-nefsihî) hak ettiğini söylemektedir.²²⁷ Böylece, zât sıfatının bir gerektireni olmamakta ve nedensiz (gayru muallel) haller sınıfına girmektedir.

C. Haller Teorisinin İspatı İçin Öne Sürülen Deliller

Kelâmcılar, haller teorisinin ispâtı için Ebû Hâşim'in öne sürdüğü delilleri farklı üsluplarla takdim etmektedirler. Bu anlamda mütekaddimîn ve müteahhirîn kelâmcıları arasında delilleri ifade etme tarzları bakımından bir farklılık göze çarpmaktadır. Ancak bu farklılık, iki dönem kelâmcıları arasında bir ortaklık kurmaya engel teşkil etmemektedir. Biz bu bölümde Ebû Hâşim'in haller teorisini ispât için öne sürdüğü delilleri, hem mütekaddimîn hem de müteahhirîn dönemi kelâmcılarının eserlerinden hareketle tespit ederek ele almaya çalışacağız.

Haller teorisinin ispâtı için ileri sürülen delilleri ele almadan evvel, burada teorinin temel problem alanına işaret etmekte yarar bulunmaktadır. Buradaki problem, ilim bir mahalde bulunduğu ve ilmin mahalli “âlim” diye isimlendirildiğinde “mahallin âlim olması”nın, “ilim” ve “mahal”den ayrı olmak üzere ontolojik bir değer ifade edip etmeyeceği problemidir. Daha önce ifade edildiği gibi burada temelde iki yaklaşım bulunmaktadır. Bu yaklaşımlardan biri, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğunun ve Mutezile'nin ilk dönem bilginlerinin benimsediği yaklaşım olup, “Mahallin âlim olması, mahalde bulunan ilimden başka bir şey, ancak mahal üzerine zâid bir hâl değildir” şeklindedir.²²⁸ İkinci yaklaşım ise Ebû Hâşim'e ait olup şöyledir: “İlim bir mahalde bulunduğu vakit, mahallin âlim olması gerekir, âlim olma, ilim ve zât üzerine zâid bir hâl olup malûl ve gerektirilendir (mûceb), ilim ise mahallin âlim olmasının illeti ve onun gerektirenidir (mûcib).²²⁹ Cüveynî söz konusu iki yaklaşımı şöyle değerlendirmektedir: Biz bir şeyi varlıkla vasıfladıktan sonra, o şey için birtakım

²²⁶ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf* (thk. Ömer Seyyid Azmî), Kahire ts., s. 61.

²²⁷ İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-teklîf*, s. 107.

²²⁸ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 629.

²²⁹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630.

sıfatlar ispât etmekteyiz, meselâ cevheri yer kaplamakla, arazı bilgi, bilgisizlik, irâde ve kudret gibi sıfatlarla vasıflarız. İşte şeyin varlığının üzerine ilâve olan bütün bu sıfatlar haller görüşünü benimseyenlere göre birer hâl, halleri kabul etmeyenlere göre ise zâtların kendileri ve aynlarıdır (enfüsü’z-zevât ve a’yânühâ).²³⁰

1. “İlim” bir mahalde bulunduğu takdirde, o mahallin “âlim” olması gerekir, “mahallin âlim olması”, “ilim” ve “mahal” üzerine zâid bir hâldir.

Ebû Hâşim, ilmin bulunduğu mahal için bir hâl gerektirdiğini söylemektedir. Peki, Ebû Hâşim bunu nasıl temellendirmektedir? Cüveynî, *eş-Şâmil*’de, haller teorisinin ispâtına yönelik getirilen delillere yer vermekte ve ilk olarak Ebû Hâşim’in ilmin bulunduğu mahal için bir hâl gerektirdiği şeklindeki iddiasını nasıl gerekçelendirdiğine dair bilgiler vermektedir. Bu anlamda Cüveynî şöyle demektedir: İlim, âlimin âlim olmasının illeti ve âlimin âlim olması ilim ile nedenli ve gerektirilendir, denilirse, bu durumda gerektirilen yani âlim olma (kevnuhu âlimen) hakkında, onun ya bir hâl, ya ilmin kendisinde bulunduğu bir zât, ya da onun bir isimlendirmeden (tesmiye) ibaret olduğu söylenecektir. Cüveynî, mahallin âlim olması hakkında onun bir hâl olduğunu söylemenin zâten maksatları (matlab) olduğunu söylemekte ve diğer şıkları değerlendirmeye geçmektedir. Cüveynî, ikinci ihtimal olan malûlün (âlim olma) ilmin mahalli (zât) olmasının geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Çünkü zât, ilim ile nedenli olamaz ve malûl illetinden önce var olamaz. Eğer zât ilimle nedenli olsaydı, bu durumda, zâtın ilimden önce değil sonra var olması yani ilim illetinin, zâttan önce bulunması gerekirdi. Zirâ malûl (zât), illetinden (ilim) önce olamaz. Cüveynî daha sonra, geçersizliği üzerinde mutakabat meydana gelmiş olan bir konuda sözü uzatmanın hiçbir anlamı olmadığını söyler ve üçüncü ihtimali tartışmaya geçer.²³¹

Üçüncü ihtimal “mahallin âlim olmasının, isimlendirmeden (tesmiye:adlandırma) ibaret olduğu” şeklindedir. Cüveynî, mahallin âlim olmasını tesmiye olarak değerlendiren görüşün, âlimlerden birçoğunun hatta *Tesaffuh* adlı kitabında Ebû Bekir b. Fûrek’in (ö.406/1015) görüşü olduğunu söyler ve bunun geçersiz

²³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, s. 630.

²³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli’ d-dîn*, s. 631.

olduğunu ifade eder. Çünkü isimlendirmenin yolu lügat ve muvâzaadır. Lügat ve muvâzaa, yok olması ve değiştirilmesi mümkün olan şeylerdir. Ancak hükümlerini gerektiren aklî illetlere gelince, hükümlerinin yokluğuyla beraber bu illetlerin sâbit olduklarını düşünmek mümkün değildir. Çünkü aklî illetler, her zaman hükümlerini gerektirirler ve hükümleriyle birlikte bulunurlar. Bu anlamda mahallin âlim olmasının illeti olan ilmin her zaman hükmünü gerektirdiğini ve bulunduğu mahallin âlim olmasını sağladığını söyleyebiliriz. Cüveynî, isimlendirmelerin ortadan kalkması ve dil bilginlerinin retlerine rağmen, illetlerin sâbit olması ortadan kalkmayınca, mahallin âlim olması gibi bir isimlendirmede ilmin isimlendirmenin illeti olması muhâl olur, demekte ve bunun kendisinden kaçış olmayan bir sonuç olduğunu belirtmektedir. Cüveynî bunu açıklayan bir şey olarak isimlendirmenin sözlerden açık bir söz ve bunun da zâtlardan bir zât olduğunu söylemektedir. İsimlendirme zât olduğu için, zâtlar da bir şey ile illetlenmedikleri için isimlendirme de herhangi bir illet ile illetlenemez. Malûlün (mahallin âlim olması), illetin (ilim) kendisinde bulunduğu zâtle (mahal) ihtisâsının malûlün şartından olması da bunu açıklayan bir şeydir. İlmin kendisinde bulunduğu zât ise bir söz olan isimlendirmeye muttasıf olamaz. Bir mahalde bulunan ilmin başka bir mahalde bulunan bir söz için illet olması da imkânsız şeylerdendir. Cüveynî bu durumda tesmiyenin malûl olmasının geçersizliğinin açık olduğunu söylemektedir.²³²

Cüveynî, birisi “Âlimin âlim olmasında ilim illettir ve âlimin âlim olması da bu illetin kendisidir” diye bir iddiada bulunursa, bunun tenâkuzun zirvesi olduğunu söylemektedir. Çünkü âlimin âlim olması, ilmin kendisine götürülecek olursa bu durumda ilim, kendisini (âlim olma) gerektirmiş olacaktır. Bu sözden hâsıl olan şey ise

²³² Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, s. 632. Âmidî, *el-Ebkâr*'da, Cüveynî'nin Ebû Hâşim'e nispet ederek zikrettiği söz konusu delili daha öz bir şekilde takdim etmektedir. Burada Âmidî, haller görüşünü kabul edenlerin, “Kelâm bilginleri illetlerle talilde bulunma üzerinde ittifâk etti ve bunu sıfatların ispâtında bir yol yaptılar” sözünü zikrederek Ebû Hâşim'e ait olan delili zikretmeye başlar. Buna göre, ilim âlimin âlim olmasının illetidir. Bu durumda illetle gerektirilen (mûceb) malûl (âlimin âlim olması), ya ilmin kendisinde bulunduğu zâttır, ya bu (sadece) zâtın âlim olarak isimlendirilmesidir (tesmiye), yahut bu bir hâldir. Âmidî bu ihtimalleri şöyle değerlendirmektedir: Birinci görüşü benimsemek mümkün değildir. Çünkü zât, ilimle illetlenmiş değildir (gayru muallel). İkinci görüşü kabul etmek de üç açıdan mümkün değildir: 1) Tesmiye, vad' ve lügavî istilâh yoluyla olan bir şeydir, vâki olur da olmaz da, değiştirilmesi ve başkalaşması mümkündür. Aklî illetlerin malûllerinin, illetlerinin varlığıyla birlikte (malûllerinin) yokluğunun ve değişmesinin düşünülmesi (farzî) ise mümkün değildir. 2) İsimlendirme (tesmiye), sözler cümlesinden, sözler ise zâtlardandır, zâtlar ise muallel değildirler. 3) Malûlün şartı, illetin mahallinde bulunmaktır. Tesmiye ise ilmin kendisinde bulunmadığı bir zâtın dışında (bir yerde) bulunabilir. Durum böyle olunca, muallelin sadece hâl olacağı görüşü geriye kaldı. Bu da matlûbtur.” bk. *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 413.

“İlim, ilmin ilim olmasının illetidir” sözüdür. Cüveynî bunun hakikatlerle oynamak ve hâsıl olan şeyden uzaklaşmak olduğunu söylemekte ve bu durumda halleri nefyedenler için, illetlerin ispâtı konusunda bir istek ve beklentilerinin kalmadığını belirtmektedir.²³³

2. Zarûrî bilgi, nazarî (istidlâlî) bilgiden farklıdır.

“Mahallin âlim olması” durumunun sebr ve taksîm yoluyla zât, illet veya hâl olması şeklinde ispâtı yanında zarûrî-nazarî bilgi ayırımına dayanan ispâtına rastlamaktayız. Cüveynî, zarûrî-nazarî bilgi ayırımına dayanan haller teorisinin söz konusu ispât şekline *el-İrşâd*'da yer vermektedir. Burada “Cevher yer kaplayandır” (mütehayyiz) önermesinden hareket eden Cüveynî, cevherin varlığı ve mütehayyiz oluşu hakkında iki bilginin varlığından bahsetmektedir. Buna göre, “Cevherin varlığını bilen, bu bilgiye sahip olduğu anda cevherin mütehayyiz oluşuna dair bir bilgi sahibi olmuş değildir. Cevherin varlığını bilen kişiye, daha sonra cevherin yer kapladığına ilişkin bir bilgi açık olur. Bu durumda bilinene taalluk eden bir ilim var olmuş olur. Cevherin yer kaplamasının bilgisine ulaşılmadan cevherin varlığına dair bir bilginin düşünülmesi ise câizdir. Şu halde, cevherin varlığına ve mütehayyiz olmasına ilişkin iki bilginin birbirinden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. İki bilginin farklı olduğu ortaya çıkınca, bu durumda sonradan sahip olunan bilgi (cevherin yer kaplamasına dair bilgi) şu iki durumdan hâli olamaz: Bu bilgi, ya birinci bilginin (cevherin varlığına ilişkin bilgi) kendisidir yahut birinci bilgi üzerine ilâve bir bilgidir. İkinci bilginin birinci bilgiyle aynı olması şu açılardan doğru değildir: 1) Akıl ikinci bilgiye ulaştıncı kesin olarak bilir ki, o daha önce ulaşmamış olduğu bir bilgiye ulaşmış, daha önce idrâk etmediği bir bilgiyi idrâk etmiştir. Zirâ “cevherin varlığına dair bilgi”nin bilinmesiyle beraber “cevherin yer kaplamasına dair bilgi”nin bilinmemesi câizdir. Şâyet cevherin yer kaplaması onun varlığı olsaydı bu, tek bir durumda cevherin varlığını bilmeyenin, aynı zamanda cevherin varlığını bilmesi gibi muhâl bir şey olurdu. 2) Şâyet iki hâdis ilmin malûmu bir olsaydı, cevherin varlığı ve yer kaplamasına dair iki bilgiye kıyasla, o

²³³ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 632.

ikisinin birbirinden farklı olduğuna dair bir hüküm verilemezdi. Hâlbuki biz biliyoruz ki bu iki bilgi birbirinden farklıdır.²³⁴

“Cevher yer kaplayandır” önermesinde, “cevher”, “cevherin yer kaplaması” (mütehayyiz) ve “yer kaplama” (tehayyüz) unsurları bulunmaktadır. Burada, “cevherin mütehayyiz oluşu”nun, cevher üzerine zâid bir hâl olduğu ispât edilmeye çalışılmaktadır. Bunun için haller teorisini benimseyenler, cevherin varlığına ve mütehayyiz oluşuna dair iki bilginin birbirinden ayrı olduğunu ifade ederek mütehayyiz olmanın cevher üzerine zâid bir hâl olduğunu ispâta çalışmaktadırlar. Zirâ cevher, tehayyüz kendisine sâbit olmadan önce mutlak olarak bilinir, bu bilgi zorunlu bilgidir. Tehayyüz cevhere sâbit olduktan sonra cevherin mütehayyiz olduğunun bilgisi nazarî/istidlâlî bilgidir. Şu halde bu ikinci bilgi birinci bilgiden farklıdır. Bununla birlikte burada cevherin mütehayyiz olması, cevher üzerine zâid olmaktadır. Çünkü

²³⁴ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 81–82. Bu noktadan hareketle Cüveynî *eş-Şâmil*'de halleri, “Nefye râci olmayan ve mevsûfunu bilmek (zât) ile kendisini (vasıf) bilmemek bir arada tasavvur edilebilen her vasıf hâldir” şeklinde tanımlamakta ve bu tanımı “tard ve akis” cihetinden şöylece izah etmektedir: Cevherin mütehayyiz oluşu nefye râci olmayan bir vasıftır. Cevherin varlığına dair olan bilgi ile cevherde bulunan tehayyüz vasfına dair olan bilgisizliğin (cehl) bir arada bulunması mümkün olabilir. Durum böyle olunca söz konusu vasıf kesinlikle hâl olur.”bk. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, s. 630. Cüveynî, halleri kabul etmeyenlerin, “Bir şey bir vecihten bilinir, başka bir vecihten bilinmez” sözüne yer vererek, vecihlere yönelmenin halleri ispât etmek demek olduğunu söylemekte ve bu ilimde konuşan hiç kimsenin halleri söz konusu etmekten müstağnî olamayacağını belirtmektedir. Cüveynî'ye göre bu kişi, ister haller, ister vecihler yahut nefis (zât) sıfatları desin, bir şekilde hallerden bahsetmiş olacaktır. bk. *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 82. Zarûrî-nazarî bilgi ayrımına dayanan bu ispât şekline, Âmidî de *Ebkâr*'da haller teorisini benimseyenlerin teorilerini ispât ederken tuttukları ikinci meslek olarak yer vermektedir. Âmidî burada haller görüşünü savunanların “Cevher yer kaplayandır” önermesinden hareket ettiklerini söylemektedir: “İttifakla söylenebilir ki cevher yer kaplayandır. Cevherin yer kaplaması (tehayyüz), cevherin varlığı üzerine zâittir. Buna iki şey delâlet etmektedir: 1) Cevherin yer kaplamasını bilmeyen birisi cevherin varlığını bilebilir, bilinen ise bilinmeyene mugâyirdir. 2) Cevherin varlığını bilmek vücûda göre zarûrî bir bilgidir, cevherin yer kaplamasını bilmek ise nazarî bir bilgidir. Zarûrî olarak bilinen, nazarî ve istidlâlî olarak bilinen şeyden başka bir şeydir. Cevherin yer kaplaması cevherin varlığına zâid bir şey ise bu (zâid olma) ya nefîy ya da sübût bakımından olur. Nefîy bakımından olması caiz değildir. Zirâ bu ittifakin hilafına bir şeydir. Çünkü cevherin yer kaplamasının nakîzi, yer kaplamamazlıktır (lâ-tehayyüz). Yer kaplamamazlık ise vücûdu mümteni olanın sıfatıdır. Bu durumda o sübûtî bir sıfat olamaz. Aksi takdirde sübûtî sıfat mahza ademle kâim olur ki, bu da muhâldir. Durum böyle olunca, cevherin varlığına zâid olan yer kaplamanın sadece sübûtî bir sıfat olduğu zahir oldu. Bu da hâl ile kastedilendir. bk. *Ebkârül-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 414 Âmidî, bu noktayı bir başka açıdan şöyle ifade etmektedir: “Biz, önce zâtı, sonra onun hareketli oluşunu idrâk ediyoruz. Zâtın hareketli oluşu zâtın üzerine zâid olan bir hâlden başka bir şey değildir. Bu hareketin kendisi de değildir. Zirâ biz, hareketliyi (zâtı) idrâk ediyor ve hareketin o zâtta bulunduğunu bilmiyoruz. Şâyet hareketliye ve hareketin bir mahalde bulunmasına dair bilgi aynı şey olsaydı, bu durumda, zâtın (hareketlinin) aynı zamanda hem malûm hem meçhûl olması gibi muhâl bir şey olurdu. Çünkü zâtı zorunlu olarak bildiğimiz anda, zâtın hareketli oluşunun bilgisine sahip olmayız. Bu bilgiye sonra nazarla ulaşırız. Şu halde zât ve zâtın hareketli oluşu aynı şey ve bunun sonucunda zâta ve zâtın hareketli oluşuna dair bilgi aynı bilgi ise bu durumda bir şey aynı anda hem bilinir hem de bilinmez olacaktır ki, bu açık bir imkânsızlıktır. bk. *Gâyetü'l-merâm*, s. 31.

cevherin mütehayyiz olması, cevherin kendisi değildir. Zirâ biz, cevheri zarûrî olarak bildiğimizde tehayyüzün kendisinde olduğunu bilmiyoruz, bu bilgiye daha sonra nazar ile ulaşıyoruz. Bundan dolayı, cevherin mütehayyiz oluşu, cevherin kendisi değildir, aksi takdirde bu, bir şeyin aynı anda hem malûm hem meçhûl olmasını gerektirecektir. Yani cevheri zorunlu olarak bildiğimizde, aynı zamanda onun mütehayyiz oluşunu da bilmiş olacağız. Hâlbuki cevherin mütehayyiz oluşunun bilgisi ilk anda meçhûl olan bir bilgidir. Böylece, cevher ve cevherin mütehayyiz oluşunun birbirinden farklı şeyler olduğu ortaya çıkmaktadır.

Bu doğrultuda Şehristânî de, haller teorisini savunanların, aklın bir şeyi mutlak olarak bilmekle, sıfat üzerinde bilmek arasında zarûrî bir fark idrâk ettiğini ve zâtı bilen, aynı zamanda onun âlim olduğunu bilmediğini, yine cevheri bilen de aynı zamanda onun mütehayyiz ve arazî kabil olduğunu bilmediğini, ileri sürerek teorilerini ispâta çalıştıklarını söylemektedir.²³⁵

3. Vücûd, mevcûd ve madûm değil, bir hâldir.

Müteahhirîn dönemi kelâmcılarından Fahreddin er-Râzî, *Muhassal* adlı eserinde haller teorisini kabul edenlerin teorilerini iki delille ispât etmeye çalıştıklarını söylemektedir. Râzî bu delillerden ilkinin şöyle aktarmaktadır: Vücûd mevcûdatın kendisinde müşterek olduğu bir vasıftır. Şüphe yok ki mevcûdât mâhiyetleri sebebiyle birbirinden ayrılır. Ortaklığın (iştirâk) kendisiyle vâki olduğu şey (vücûd), ayrılmanın (imtiyâz) kendisiyle vâki olduğu şeyden (mâhiyet) farklıdır. Bu durumda şeylerin varlığı, şeylerin mâhiyetlerine mugâyir olur. Sonra bu vücûd ya madûm ya mevcûd yahut ne madûm ne de mevcûd olur. Birincisi muhâldir, zira mevcûdiyyet, madûmiyete zıttır (munâkız). Bir şey, nakîzinin aynı olamaz. İkincisi de muhâldir, çünkü vücûd mevcûd olsaydı, vücûd, mevcûd mâhiyetlere, vücûd olmak bakımından (vücûdiyye) eşit olacaktı. Vücûdun mâhiyetlere bir şekilde muhâlif olmasında ise şüphe yoktur. Ortaklığın (iştirâk) kendisiyle meydana geldiği şey (vücûd), ayrılmanın (imtiyâz) kendisiyle meydana geldiği şeyden (mâhiyet) farklıdır. Durum böyle olunca, vücûd ile mevcûd mâhiyetler arasında müşterek olan mevcûd olmaklık sebebiyle vücûd için sâbit olan vücûd (vücûdun varlığı), ayrılığın kendisiyle vâki olduğu vücûdun mâhiyetine

²³⁵ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 64.

mugâyir olmuş olur. Vücûddan sonra bir başka vücûd söz konusu olacağı için teselsül lâzım gelir. Bu da muhâldir. Böylece vücûdun ne mevcûd ne de madûm olmadığı sâbit oldu.²³⁶

Râzî'nin *Muhassal*'da haller teorisinin ispâtına ilişkin olarak sunduğu deliller bir başka müteahhirîn dönemi kelâmcısı olan Beyzâvî tarafından daha öz bir şekilde *Tavâliu'l-envâr*'da verilmiştir. Burada Beyzâvî, haller görüşünü kabul edenlerin, görüşlerini ispât için iki delil getirdiklerini söylemekte ve birinci delili şöyle zikretmektedir: “Vücûd müşterek vasıf olup mevcûd değildir. Eğer vücûd mevcûd olsaydı, başkası var olmakta (fi'l-vücûd) ona eşit olurdu. Bu durumda vücûdun varlığı mahiyetine zâid olurdu ve teselsül lâzım gelirdi. Vücûd madûm da değildir. Çünkü vücûd kendisini, nefyedecek (münâfî) olan bir şey ile vasıflanamaz.”²³⁷

Râzî ve Beyzâvî'nin sunduğu söz konusu delille vücûdun mevcûd ve madûm kısımlarından birine dahil olamayacağı ispatlanmaya çalışılmaktadır. Bu delili Şemseddin el-İsfahânî, Beyzâvî'nin *Tavâliu'l-envâr*'ına yazdığı şerhi *Metâliu'l-*

²³⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 39. Râzî, birinci delili birkaç vecihten açıklamaktadır: i) Siyah ve beyaz renklilikte (levniyyet) ortaklıklar. Bu ortaklık mücerred ismin kendisinde olan bir ortaklık değildir. Çünkü biz, siyah ve hareketi tek bir isimle isimlendirsek ve siyah ve beyaz için tek bir isim koymasak bile bu durumda zarûrî olarak biliriz ki, aynı cinsten olmalarından dolayı siyah ve beyaz arasında söz konusu olan şey siyah ve hareket arasındaki şeyden farklıdır. İşte bundan dolayı lafzî ortaklık bütünüyle lügatlerde geçerli (muttarid) olmaz. İştirâkin bu çeşidi her akli başında biri için bilinen bir şeydir. ii) Birbirinden farklı olan malûmâta taalluk eden bilgiler, muhtelifdir. Sonra biz ilmi tek bir tanımla tanımlıyoruz ve bu tanımın altına kadîmi, muhdesi, cevheri, arazı bilmek dâhil olur diyoruz. Tanımlanan (mahdûd) ise sadece lafız değildir, bilakis bir mânâdır. Durum böyle olunca şu ortaya çıktı ki âlimiyyet muhtelif mâhiyetlerin kendisinde ortak olduğu müşterek bir vasıftır. iii) Biz mümkün ya cevher ya da arazıdır deriz. Bu araziyyet müstakil bir/tek (vâhid) vasıf olmazsa geçerli olur. Eğer araziyyet müstakil bir/tek (vâhid) vasıf olursa bu durumda “Mümkün, ya cevherdir ya arazıdır” şeklindeki taksîm münhasır olamaz. Nitekim bizim “Mümkün ya cevherdir ya siyahtır ya beyazdır” sözümüzün münhasır bir taksîm olmayışı gibi. bk. *Muhassal*, s. 39.

²³⁷ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, İstanbul, 1305, s. 99. İcî *el-Mevâkıf*'ta haller teorisini kabul edenlerin, teorilerini ispât getirdikleri birinci delile şöyle yer vermektedir: Vücûd mevcûd değildir. Eğer vücûd mevcûd olsaydı, vücûdu zâid olurdu ve teselsül lâzım gelirdi. Vücûd madûm da değildir, aksi takdirde bir şey nakîzi ittisâf etmiş olurdu.” bk. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, s. 57–58. Cürcânî *el-Mevâkıf*'a yazdığı şerhte İcî'nin haller görüşünü savunanların söz konusu birinci delilini tahririne şöyle şerh düşmektedir: Vücûd mevcûd değildir, eğer mevcûd olsaydı vücûdun varlığı, vücûdun zâtına (mâhiyetine) zâid olurdu, çünkü (vücûdun varlığının, vücûdun mâhiyetine zâid olmasının sebebine gelince), bu durumda vücûdun varlığı sâir mevcûd şeylerle mevcûd olmaklıkta ortak olacaktır ve sâir mevcûdattan vücûdun zâtı olan bir husûsiyyet ile ayrılacaktır. Bu durumda vücûdun varlığı, mâhiyetine zâid olacaktır ve sonsuza kadar vücûddan sonra bir başka vücûd söz konusu olacağı için bu teselsül olacaktır. Vücûd madûm da değildir. Şâyet vücûd madûm olsaydı, bir şey nakîzi ile vasıflanmış olurdu.” bk. *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmud Ömer Dimyâfî), Beyrut 1998, III, 3–4. Şemseddin es-Semerkindî de haller teorisini savunanların hâlin ispâtına yönelik ilk delillerini şöyle ifade etmektedir: Vücûd mevcûd değildir, eğer böyle olsaydı teselsül lâzım gelirdi. Vücûd madûm da değildir, çünkü bir şey nakîzi ile vasıflanamaz. Şu halde vücûd, ne mevcûd ne de madûmdur, yani bir hâldir. bk. *es-Sahâifu'l-ilâhîyye*, s. 94.

enzâr'ında açmaktadır. İsfahânî'nin sunumu, yukarıda yer verdiğimiz Râzî'nin takriiriyle büyük ölçüde benzerlik arz etmektedir. Bununla beraber, İsfahânî, Râzî'nin zikrettiği pasajın anlaşılması yönünde oldukça önemli açıklamalarda bulunmaktadır: Vücûd mevcûdât arasında müşterek bir vasıftır. Şüphe yok ki, mâhiyetler birbirinden farklı ve ortaklığın kendisiyle meydana geldiği şey yani vücûd, ayrılığın kendisiyle meydana geldiği şeyden yani mâhiyetten, farklıdır. Bu durumda şeylerin vücûdu şeylerin mâhiyetlerine muhâlif olur. Vücûd mevcûd değildir. Çünkü vücûd mevcûd olsaydı, var olmakta (fi'l-vücûd) başkasına (mâhiyete) müsâvî olurdu. Zirâ vücûd, mevcûdlar arasında ortak bir vasıftır. Şüphe yok ki vücûd bir şekilde mâhiyete muhâlifdir ve ortaklığın kendisiyle meydana geldiği şey (vücûd), ayrılığın kendisiyle meydana geldiği şeyden (mâhiyet) farklıdır. Vücûd mevcûd olsaydı, vücûd ve mevcûd mâhiyetler arasında müşterek olan “var olmaklık” ile vücûd için sabit olan vücûd (vücûdun varlığı), ayrılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği vücûdun mâhiyetlerine muhâlif olur. Bu durumda vücûda bir mahiyet gerekir, çünkü mevcûd şeyler mahiyetleriyle birbirinden ayrılırlar. Şu halde vücûd mâhiyetine zâid olur ve vücûddan sonra bir başka vücûd söz konusu olacağı için teselsül problemi ortaya çıkar. Bununla beraber, vücûd madûm da değildir. Çünkü adem vücûda münâfîdir, bir şey ise kendisine münâfî olan bir şeyle vasıflanamaz. Durum böyle olunca vücûd ne mevcûd ne de madûm olmuş olur. Bu (vücûd) mevcûdun bir vasfıdır. Şu halde vücûd mevcûdla kâim olan bir vasıftır ve ne mevcûd ve ne de madûmdur. Bu durumda vücûd bir hâl olur.²³⁸

²³⁸ Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 100. Hillî, Tûsî'nin *Tecrîdü'l-itikâd* adlı eserine yazdığı *Keşfu'l-murâd* adlı şerhte Ebû Hâşim'in ve diğer halleri kabul edenlerin görüşlerini ispât için getirdikleri ilk delile şöyle yer vermektedir: Haller görüşünü savunanlar dediler ki, açık oldu ki vücûd, mâhiyet üzerine zâittir. Bu durumda vücûd ya mevcûddur, ya madûmdur, ya da ne mevcûd ve ne de madûmdur. Bunlardan ilk ikisi bâtıldır. Birincisi bâtıldır, çünkü bu durumun kendisinden teselsül gerekmektedir. İkincisi de bâtıldır, çünkü buradan da bir şeyin nakîzi ile vasıflanması (ittisâf) gerekir. Bu durumda üçüncü şık geriye kalır.” bk. *Keşfu'l-murâd*, s. 18. Hillî, bu delile *Menâhic*'te şöyle yer vermektedir: Vücûd müşterektir, bu durumda mâhiyete mugâyir olur. Sonra vücûd ya mevcûddur, o zaman teselsül olur yahut madûmdur, bu durumda da bir şey nakîzinin aynı olur ki, bu da muhâldir. bk. *Menâhicu'l-yakîn*, s. 54. Teftâzânî, haller görüşünü kabul edenlerin teorilerini ispât için getirdikleri delillerin ilkinin “vücûdun mevcûd ve madûmdan biri olamayacağı” delili olduğunu söylüyor. Alıntılırsak: “Vücûd mevcûd değildir, aksi takdirde teselsül söz konusu olur. Vücûd madûm da değildir, eğer madûm olursa, o zaman bir şey nakîzi ile vasıflanmış olur.” bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 62. Burada Teftâzânî ayrıca “vücûdun mevcûd ve madûm gibi kısımlara bölünemeyeceğini” iddia etmenin vâsıtayı kabul etmek anlamına geldiğini söyleyerek Tûsî'yi eleştirmektedir. bk. Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 62. Zirâ Tûsî, *Tecrîd*'de, “vücûd”u, “kendisi üzerine bölünme vârid olmayan şey” diye tanımlamaktadır. Ancak Tûsî, vücûdu, kendisi üzerine bölünme vârid olmayan şey, diye tanımlamakla, halleri kabul etmiş mi olmaktadır? Aslında, Tûsî, vücûdu böyle tanımlamakla, haller teorisini kabul edenlerin birinci delilleri olan, “Vücûd,

Buraya kadar, müteahhirîn kelâmcılarının “Vücûd, mevcûd ve madûm değildir” şeklinde ifade ettikleri, halleri kabul edenlerin ilk delillerine dair takrirlerini ele aldık. Görüldüğü gibi bu delille vücûdun mevcûd ve madûm olmadığı, bir hâl olduğu ispât edilmeye çalışılmaktadır. Şöyle ki; “Vücûd mevcûd değildir”, zira vücûd, mevcûd olacak olursa, bu durumda “mevcûddur” yüklemiyle vücûda yüklediğimiz vücûd (yani vücûdun varlığı), vücûdun mâhiyetine zâid olacaktır. Çünkü bu yüklemeyle birlikte vücûdun varlığı, mevcûd mâhiyetlere, mevcûd olmaklıkta ortak olacaktır. Halbuki biz biliyoruz ki, vücûd bir şekilde mâhiyete mugayirdir. Bu durumda vücûdun varlığının, sâir mevcûd şeylerden ayrı olabilmesi için bir mâhiyete sahip olması gerekecektir. Çünkü mevcûd şeyler ancak mâhiyetleriyle birbirlerinden ayrılabilirler. Bu durumda vücûdun varlığı, mâhiyetine zâid olacak ve sonsuza kadar vücûddan sonra bir başka vücûd söz konusu olacağı aynı durum bu vücûd için de geçerli olacak ve teselsül problemi ortaya çıkacaktır.

Vücûddan sonra bir başka vücûdun söz konusu olmasını ise şöyle açıklayabiliriz: Biz “Vücûd mevcûddur” şeklinde bir önerme kurduğumuzda vücûda, mevcûd yüklemiyle bir vücûd yüklemiş oluruz. Eğer vücûd, mevcûd ise bu durumda, vücûda yüklediğimiz bu yeni vücûdun da mevcûd olması gerekecek, bu ikinci vücûda da bir başka vücûd yüklemiş olacağız. Netice itibariyle bu yükleme sonsuza kadar devam edeceğinden teselsül problemi gündeme gelecektir. Bununla beraber haller teorisi taraftarları vücûdun madûm da olmadığını söylemektedirler. Müteahhirîn kelâmcıları, vücûdun madûm olmadığını, “Bir şey nakîzinin aynı olamaz” ifadesiyle açıklamaktadırlar. Bu noktada halleri kabul edenler, vücûdun mevcûd ve madûm olmadığı, bilakis onun bir hâl olduğu neticesinin ortaya çıktığını söylemekte ve teorilerini böyle ispât etmeye çalışmaktadırlar.

ya mevcûddur, ya madûmdur, ya da ne mevcûd ne de madûmdur” şeklindeki bir önermeyi kabul etmemektedir. bk. *Tecrîdu'l-itikâd* (thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlf), Kum 1407 (h.), s. 108. Zirâ Tûsî, bir şeyin kendisiyle mevsûf olana ve kendisine münâfi olana bölünmesinin muhâl oluşundan dolayı, vücûdun, mevcûd ve madûm şeklinde bölünemeyeceğini savunmaktadır. Ali Kuşçu (879/1474) da, bu görüşünden dolayı, kendisinin haller teorisini benimsediği şeklinde, Tûsî'ye bir itiraz vâki olduğunu söylemektedir. bk. Ali Kuşçu, *Şerhu Tegrîdi'l-kelâm*, y.y., 1301, s. 19.

4. Ortaklık ve ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey, mevcûd ve madûm değil, bir hâldir.

Şehristânî, haller teorisini savunanların teorilerini ispât için kullandıkları, zarûrî-nazarî bilgi ayırımına dayanan delillerini farklı bir üslupla yeniden ifade etmektedir. Şehristânî, bu delili, şöyle sunmaktadır: Şüphe yok ki insan mevcûd şeylerin bir maddede ortak olmasını ve bir maddede ayrı olmasını zarûrî olarak idrâk eder. Yine zarûrî olarak bilir ki ortaklığın kendisiyle gerçekleştiği şey, ayrılmanın kendisiyle meydana geldiği şeyden farklıdır.²³⁹ Bu noktayı Şehristânî *Nihâyetü'l-ikdâm*'da şöyle açmaktadır: Akıl, siyah ve beyazın bir kaziyede (renklik ve arazlık) ortak olduğuna ve bir kaziyede (siyahlık ve beyazlık) farklı olduğuna zarûrî olarak hükmeder. Bu durumda ortaklığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey (renklik veya arazlık), farklılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeyin (siyahlık ve beyazlık) ya kendisi olur veya ondan başka bir şey olur. Bu durumda birincisi safsata, ikincisi meseleyi kabul olmuş olur.”²⁴⁰

Haller görüşünü savunanlar, renklik-arazlık gibi ortaklığın ve siyahlık-beyazlık gibi ayrılmanın kendisinde meydana geldiği kaziyelerin, akli başında birinin inkâr edemeyeceği aklî kaziyeler olduğunu söylemektedirler. Bununla beraber söz konusu kaziyeler, bir zâta veya zâtın dışında arazlara râci olmazlar. Zirâ söz konusu kaziyelerin araz olduğu söylenecek olursa, bu durumda “arazın arazla kâim olması” problemi ortaya çıkar. Çünkü söz konusu aklî kaziyeler (hükümler) sadece arazlardaki niteliklerin hükümleri olduğu için, bu aklî kaziyelerin arazlar olduğunu söylemek, bir arazın diğer bir arazda bulunduğu (kâim olma) sonucunu doğuracaktır ki bu imkânsız bir şeydir. Çünkü bir araz ancak cevherle kâim olabilir. Şu halde aklî kaziyelerin arazlar değil de arazlardan farklı bir şey olması gerekmektedir. Böylece aklî

²³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 64.

²⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 133. Şehristânî'nin bu son ifadesi, Alfred Guillaume'nin tahkiki neşrinde yanlış olarak şöyle yazılıdır: fe-mâ bihi'l-iştirâku gayru mâ bihi'l-iftirâku ev gayruhu, fe'l-evvelü safsatatün ve's-sânî teslîmü'l-meseleti. Burada yazılı olan iki gayr ifadesinden birincisi “nefs” veya “ayn” şeklinde düzeltilmelidir. Zirâ ortaklığın kendisinde olduğu madde ile farklılığın kendisinde olduğu madde ya birbirinin aynıdır yahut birbirinin gayrıdır. Birbirinin gayrı olması durumu ikinci kısımda verilmiş, ancak birbirinin aynı olması durumu verilmemiştir. Ayrıca netice cümlesinde de birinci durumun safsata olduğu söylenmiş. Dolayısıyla bu iki şıktan safsatalı olan ortaklığın ve farklılığın kendisiyle meydana geldiği şeylerin birbirinin aynı olması durumu olmalıdır. Şu halde ibarenin bir anlam ifade etmesi için metinde iki defa yazılan “gayr” ifadesinin birincisi “ayn” şeklinde düzeltilmelidir.

kaziyyelerin haller olarak kabul edilmesi gerekmektedir. Zirâ bu durumda, hallerin arazlarla kâim olması bir problem doğurmayacaktır. Bu sebeple zarûrî olarak, söz konusu aklî kaziyyelerin haller olduğu sonucu ortaya çıkmış olur. Bu durumda “âlimin âlim olması” bir hâldir ki, bu hâl zât olmanın ötesinde bir sıfattır. Yani halden anlaşılan şey, zâttan anlaşılan şeyden başkadır. Zâtın kâdir, hay olması da böyledir.”²⁴¹

Şehristânî'nin, haller teorisini benimseyenlerin delilleri olarak yer verdiği, “Ortaklığın kendisi sebebiyle vâki olduğu şey, ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeyden farklıdır”²⁴² deliline, müteahhirîn kelâmcıları, haller teorisini kabul edenlerin delillerinden ikincisi olarak yer vermektedirler. Müteahhirîn kelâmcılarının açıklamalarından bu delilin, vücûd-mâhiyet ayrımına dayandığını söyleyebiliriz. Bu anlamda, ortaklığın kendisi sebebiyle vâki olduğu şey vücûd, ayrılmanın kendisi sebebiyle vâki olduğu şey de mâhiyet olmaktadır.²⁴³ Çünkü mevcûdât, varlıklarıyla birbirine ortak ve mâhiyetleriyle birbirlerinden farklı olmaktadır.²⁴⁴ Bundan dolayı, haller teorisini savunanların bu delillerinin, onların zarûrî-nazarî bilgi ayrımına dayanan ikinci delillerinin bir uzantısı olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; “Cisim hareketlidir” önermesinde, cismin varlığına ilişkin bilgi zarûrî, cismin hareketli oluşuna ilişkin bilgi nazarî/istidlâlî bir bilgidir. Bu anlamda bu iki bilgi birbirinden farklıdır. Zirâ mutlak olarak cismin varlığı bilinirken, cismin hareketli olduğu bilinmez, bu ikinci bilgi sonra nazar ile bilinir. Şu halde, bir şeyin vücûduna ilişkin bilginin (zarûrî bilgi), o şeyin mâhiyetine ilişkin bilgiden (nazarî bilgi) farklı olduğunu söyleyebiliriz. Bu anlamda, vücûda ilişkin bilgi zarûrî bilgi, mâhiyete ilişkin bilgi nazarî/istidlâlî bilgidir. Bu noktanın bir adım sonrasında, vücûd-mâhiyet ayrımına dayanan, “Mevcûdât varlıkları itibariyle birbirlerine ortak, mâhiyetleri itibariyle birbirlerinden farklıdır” şeklinde ifade edilen üçüncü delil söz konusu olmaktadır.²⁴⁵

²⁴¹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 64.

²⁴² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, I, 64.

²⁴³ Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâlii'l-envâr*, İstanbul, 1305, s. 100.

²⁴⁴ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 39.

²⁴⁵ Âmidî, bu delile şöyle yer vermektedir: “Birbirinden farklı olan iki şey (el-muhtelifân), ya varlıklarıyla farklı olmuşlardır yahut üzerlerinde bulunan bir hâl ile (birbirlerinden) farklı olmuşlardır. Eğer birincisi olursa (savunulursa), bu, muhâldir. Çünkü vücûdun sübût anlamından başka bir mânası yoktur. Sübût ise birbirinden farklı olan şeyler arasında müşterek bir şeydir. Ortaklığın kendisiyle meydana geldiği şey farklılığın kendisiyle meydana geldiği şey olmaz. Eğer ikincisi söylenirse, bu zâten matlûbdur.” bk. *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 415.

Fahreddin er-Râzî *Muhassal*'da “Nevî mâhiyetler cinslerde müşterektir. Bu da hâli benimsemeyi gerektirir” demekte ve bu ifadeye şöyle bir şerh düşmektedir: Bu mâhiyetlerin bazı açılardan müşterek ve diğer bazı açılardan muhtelif olduğu sâbit olunca, bu müşterek ve muhtelif olan iki vecih, ya mevcûd, ya madûm ya da ne mevcûd ne de madûm olurlar. Birincisi geçersizdir. Yoksa “arazın arazla kıyâmı” lâzım gelirdi. İkincisi de geçersizdir, çünkü biz zarûrî olarak biliyoruz ki, bu şeyler (umûr) sırf yok (a'dam) değildirler. Bu durumda üçüncü şık geriye kalır ki bu da zâten matlûb olandır.”²⁴⁶

Peki, siyahlık ve renklik mevcûd değildirler ise madûm mudurlar? Haller görüşünü kabul edenler, siyahlık ve renkliğin mevcûd olmadığı gibi, madûm da olmadığını ileri sürmektedirler. Zirâ siyahlık ve renklik, ister her ikisi birden ister ikisinden sadece biri madûm olsun, bu durumda, mevcûd bir şeyin, -burada siyah renginin- madûmdan tereküp etmesi gerekecektir ki, bu açık bir imkânsızlıktır. Şu halde geriye, siyahlık ve renklik vecihlerinin ne mevcûd ne de madûm, haller olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Fahreddin er-Râzî'nin “Nev'î mâhiyetler cinslerde müşterektir” şeklinde takdim ettiği delil, haller görüşünü savunanların “Ortaklığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey, ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeyden farklıdır” şeklinde ifade edilen delilin bir uzantısıdır. Râzî nev'î mâhiyetlerin cinslerde müşterek olduğunu

²⁴⁶ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 39. İcî, haller görüşünü savunanların bu delilini daha açık bir şekilde şöyle sunmaktadır: “Siyah, renklikten (cins) ve kendisiyle başka bir renkten ayrıldığı bir fasıldan mürekkeptir. Bu fasıl da faraza görmenin gerçekleştirilebilirliği (kâbidiyye) olsun. Şu halde şöyle deriz: İki cüz (yani renklik ve görmenin gerçekleştirilebilirliği/kâbidiyye), şâyet mevcûd olursa -ki ikisi de mâna, yani arazdır- bu durumda bir mânanın başka bir mânada bulunması gerekir. Eğer iki cüz veya iki cüzden biri madûm olacak olursa bu durumda siyahın vücûduyla beraber madûmla tahakkuku gerekecektir ki bu da muhâldir.” bk. *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelem*, s. 58. Cürcânî, İcî'nin haller görüşünü savunanların ikinci delili olarak zikrettiklerini şöyle açıklamaktadır: “Siyah, kendisi ve sâir renkler arasında kendisinin cins-i müştereki olan renklik ve onunla sâir renklerden ayrıldığı bir fasıldan oluşmuştur. Bu fasıl da, faraza görmenin gerçekleştirilebilirliğidir (kâbidiyyetü'l-basar). İcî bunu söyledi, çünkü fasılın husûsiyeti meçhuldür. Görmenin eserlerinden biri olan görmenin gerçekleştirilebilirliği (kabz) ise malûmdur. İnsanın faslından nâtkla tâbir edilmesi gibi görmeden, görmenin gerçekleşmesi (kabzu'l-basar) diye tâbir edildi. Zirâ hakikatlerin zâtîyyât ve husûsiyyâtlarına muttali olmak gerçekten zor bir iştir. Şu halde biz deriz ki, iki cüz eğer mevcûd olacak olurlarsa -ki o ikisi mâna yani arazdır- bir mânanın başka bir mânada bulunması (mânanın mâna ile kıyâmı/arazın araz ile kıyâmı) lâzım gelir. Çünkü iki cüzden birisinin kesinlikle diğeriyle kâim olması gerekmektedir. Eğer o ikisinden biri diğeriyle kâim olmazsa, o ikisinden bir (vâhid) hakikat ve hakiki birlik (vahdet) meydana gelmez. Bu iki cüzün her biri veya sadece ikisinden biri madûm olacak olursa, siyahın vücûduyla beraber madûmla kâim olması gerekecektir ki bu, bedihî olarak muhâldir.” bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 4-5.

söylemekte ve bu kısmı açıklarken mâhiyetlerin bazı açılardan birbirlerine ortak ve bazı açılardan birbirlerinden ayrı olduğunu ifade etmektedir. Sonra bu iki vechin, yani mâhiyetlerin kendisinde ortak ve ayrı olduğu vechin ya mevcûd, ya madûm, ya da ne mevcûd ne madûm olduğunu söylemektedir. Râzî, mâhiyetlerin bazı açılardan birbirlerine ortak olduğu vechini, cins olarak belirtmektedir. Bu anlamda, siyah ve beyaz renkleri, kendilerinin cinsleri olan renklilik de ortak olmaktadır. Bununla birlikte, haller görüşünü savunanların birinci delillerini takrîr ederken Râzî'nin ifade ettiği gibi, siyah ve beyaz renkleri birinin siyah ve diğerinin beyaz olmasında birbirlerinden ayrı olmaktadır. Bu ayrı oldukları nokta siyah ve beyaz renklerinin faslıdır. Siyah ve beyaz renklerinin faslı “siyahlık-beyazlık” veya “görmenin gerçekleşebilirliği”dir (kâbidiyye).²⁴⁷ Bu fasıl, şeylerin birbirlerine kendisinde ihtilâf ettikleri bir noktadır. Halleri kabul edenler cins olan renklilik ve fasıl olan siyahlık-beyazlık vecihlerinin mevcûd olmadığını söylemektedirler. Zirâ renklilik ve siyahlık mevcûd olursa, bu durumda arazın arazla kıyâmı problemi söz konusu olacaktır. Çünkü renklilik ve siyahlık mevcûd olursa, bu durumda iki araz olacaktır. Renklilik ve siyahlık iki araz olunca da siyahlıkta bulunan renklilik için bir arazın bir başka arazda bulunması yahut bir arazı bir başka arazın taşıması problemi gündeme gelecektir. Buradaki arazın arazla kıyâmı problemini “Siyahlık bir renkliliktir” önermesi ile ifade etmek mümkündür. Bu önermede “siyahlık” konusuna, “renklilik” yüklemi hamledilmektedir. “Siyahlık” ve “renklilik”, eğer mevcûd olursa bu durumda, ya cevher ya da araz olacaktır. Bunların cevher olması mümkün değildir, çünkü cevher kelâmcılara göre “kendi başına kâim olan şey”e denir. Siyahlık ve renklilik ise kendi başına kâim değildirler, ancak bir başka şeye yani bir cevhere tâbi olmakla varlık kazanırlar. Böylece siyahlık ve renklilik vecihlerinin araz olması zarûrî olarak ortaya çıkmaktadır. Siyahlık ve renklilik araz olunca, “Siyahlık bir renkliliktir” önermesinde açıkça görüldüğü gibi, siyahlık arazına, renklilik arazı hamledilmekte ve durum böyle olunca, siyahlık arazında, renklilik arazı bulunmakta, başka bir deyişle siyahlık arazı renklilik arazını taşımaktadır. Haller görüşünü savunanlar ise bir arazın başka bir arazı taşımasını mümkün

²⁴⁷ Şemseddin İsfahânî, siyah ve beyaz renklerinin faslının, sırasıyla siyahlık (sevâdiyye) ve beyazlık olduğunu söylerken, İcî, siyahlık renginin faslı olarak “görmenin gerçekleşebilirliği”ni (kâbidiyye) zikretmektedir. bk. *Metâliu'l-enzâr*, s. 100; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 4-5.

görmemektedirler. Bundan dolayı, siyahlık ve renkliğin mevcûd olmadığını öne sürmektedirler.

Fahreddin er-Râzî'nin “Nev'î mâhiyetler cinslerde ortaklıklar” şeklinde takrîr ettiği ikinci delili Beyzâvî daha açık bir şekilde şöyle takdim etmektedir: Siyah, beyaza renklkte ortak ve siyah olmaklıkta muhâlif olur. Eğer renklk ve siyahlık mevcûd olacak olursa, bu durumda ikisinden birinin diğeri ile kâim olması gerekecektir. Aksi takdirde ikisinden her biri diğlerinden müstağnî olmuş olur ve bu durumda ikisinden bir hakikat meydana gelemez. Eğer renklk ve siyahlık mevcûd olurlarsa bu durumda, arazın arazla kıyâmı lâzım gelir ki bu da muhâldir. Şâyet o ikisi veya o ikisinden biri madûm olursa bu durumda mevcûdun madûmdan tereküp etmesi gerekecektir ki bu da açık bir imkânsızlıktır.”²⁴⁸

İsfahânî, Beyzâvî'nin bu takririni şöyle açıklamaktadır: Siyah beyaza renklkte ortaktır. Buradaki ortaklık sadece isimde değil aynı zamanda mânada bir ortaklıktır. Siyah beyaza, siyahta bulunan siyahın faslında muhâlefet eder. Bu da kendisinden siyahlık (sevâdiyye) diye tâbir olunan şeydir. Eğer cins olan renklk ve onda bulunan fasıl olan siyahlık mevcûd olacak olursa, renklk ve siyahlıktan birinin diğeri ile kâim olması gerekecektir. Çünkü renklk ve siyahlıktan biri diğeriyle kâim olmayacak olursa bu durumda o ikisinden her birinin diğlerinden müstağnî olması gerekecektir. Renklk ve siyahlıktan biri diğlerinden müstağnî olacak olursa, o ikisinden tek bir hakikat meydana gelmesi imkânsız olur. Eğer renklk ve siyahlıktan her biri diğeriyle kâim olacak olursa bu durumda arazın arazla kıyâmı lâzım gelecektir. Cins ve fasıl birlikte yahut ikisinden birisi madûm olacak olursa (udime), bu durumda mevcûdun madûmdan meydana gelmesi gerekecektir. Bu apaçık bir imkânsızlıktır.”²⁴⁹

²⁴⁸ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 99.

²⁴⁹ Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 100. Şemseddin es-Semerkandî bu delile şöyle yer vermektedir: “Siyah ve beyaz renklkte müşterek ve siyahlık ve beyazlıkta ayırırlar. Müşterek de mahsûsun gayrıdır. Bu ikisi (renklk ve siyahlık-beyazlık) mevcûd değildir, eğer mevcûd olsalardı “arazın arazla kıyâmı” lâzım gelirdi, bu ikisi madûm da değildir, çünkü biz zarûrî olarak biliyoruz ki renklk ve siyahlık-beyazlık madûm değildir.” Semerkandî, bu delilin anlaşılması yönünde başka bir örnek daha vermektedir: Allah'ın âlimiyyeti mutlak âlimiyyette bizim âlimiyyetimize ortaktır. Hiçbir şüphe yok ki Allah'ın âlimiyyeti bizim âlimiyyetimizden farklıdır. Ortak olan, özel olandan (kendine özgü olan: ayrı) farklıdır. Bu ikisi (Allah'ın âlimiyyeti ve bizim âlimiyyetimiz), mevcûd da olamaz, madûm da. Halleri kabul edenler bunu kâdiriyyet, vâcibiyyet ve bunların dışındaki şeylerde de böyle yaptı.” bk. *es-Sahâifu'l-ilâhiyye*, s. 95. Ancak Semerkandî'nin örnek olarak verdiği Allah'ın âlimiyyetininin, Ebû Hâşim'e göre

Görüldüğü gibi siyah rengi ile beyaz rengi arasında her ikisinin de renk olmaları bakımından bir ortaklık söz konusu olmakta ve bu ortaklık renklilik (levniyet) maddesinde gerçekleşmektedir. Bu renklilik, siyah ve beyazın cinsidir. Şu halde, ortaklığın kendisinde meydana geldiği şeyin burada cins olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktayı, “Mevcûd şeyler bir kaziyede ortaktır” şeklinde daha önce ifade etmiştik. Bununla birlikte, siyah ve beyaz renkleri renk olmaklıkta birbirine ortak olsalar da birinin siyah ve diğzerinin beyaz olmasında birbirine muhâlefet etmektedir. Burada siyahın beyaza ve beyazın siyaha muhâlefet ettiği nokta, siyahlık ve beyazlık noktalarıdır. Hatırlanacağı üzere İsfahânî bu noktayı fasıl olarak ifade etmekteydi. Böylece ayrılmanın kendisinde meydana geldiği şey fasıl olmakta ve mevcûd şeyler fasıllarıyla yani mâhiyetleriyle birbirlerinden ayrılmaktadırlar. Şu halde, renklilik ve siyahlık ya da İcî'nin siyahın faslı olarak ifade ettiği “görmenin gerçekleşebilirliği”

mevcûd olmaması, arazın arazla kıyâmı problemini gündeme getirdiğinden dolayı değil, zât-sıfat ilişkisinde ifade ettiğimiz üzere, Allah'ın zâtında mevcûd bir mânanın bulunamayacağı, böyle bir şey kabul edildiği vakit “taaddüd-i kudemâ” ve “mahall-i havâdis” problemleri gündeme geleceğinden dolaydır. Bununla beraber, Semerkandî'nin bizim âlimiyetimiz için söyledikleri yerindedir. Zirâ bizim âlimiyetimizin mevcûd olması durumunda, arazın arazla kıyâmı problemi söz konusu olmaktadır. bk. *es-Sahâifu'l-ilâhîyye*, s. 95. Âmidî, bu delili *Ebkâr*'da şöyle takdim etmektedir: “Siyah ve beyazın renklilikte ittifak ettiği ve siyahlık-beyazlıkta iftirâk ettiği gizli değildir. Ortaklığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey ayrılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeyden başkadır. Eğer böyle olmasalardı, o zaman ikisi tek bir şey olurlardı. Şu halde o ikisi birbirinden farklıdır ki, bu da matluptur.” bk. *Ebkârü'l-efkâr fi usûli'd-dîn*, III, 416. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*'da bu delile şöyle yer vermektedir: Muhtelif zâtlar siyah ve beyaz gibi kesinlikle bir şeyde müttefiktirler ki bu şey renkliliktir ve bir şeyde muhteliftirler ki bu da siyahlık ve beyazlıktır. Ortaklığın kendisiyle meydana geldiği şey, ayrılığın kendisiyle meydana geldiği şey değildir. Eğer o ikisi birbirinden farklı olmasalardı, bir (vâhid) şey olurlardı. Şu halde bu iki şey birbirinden başkadır. Bu da maksûddur. bk. *Gâyetü'l-merâm*, s. 31. Hillî ise bu delili şöyle ifade etmektedir: “Renklilik (levniyet) siyah ve beyaz arasında müşterek sâbit bir şeydir. Bu durumda siyah ve beyazdan her biri, iştirâkin kendisi sebebiyle meydana geldiği şey üzerine zaid olan bir şey ile diğzerinden ayrı olmuş (mümtez) olur. Sonra şâyet bu iki şey, renklilik ve siyahlık (yahut beyazlık) mevcûd olursa arazın arazla kıyâmı söz konusu olur. Eğer bu iki şey madûm olurlarsa siyahın ademî bir şey olması gerekir. Beyaz için de aynı şey geçerlidir. Bu da zarûrî olarak bâtıldır. Bu durumda (mevcûd ve madûm arasında) vâsita sâbit olmuş oldu.” bk. *Keşfu'l-murâd*, s. 19. Hillî *Menâhic*'te ise şöyle demektedir: Arazlar, arazda ortaklırlar ki bu renk gibi bir cinstir. Şu halde bu (cins:arazlık) ya mevcûddur, bu durumda arazın arazla kıyâmı lâzım gelir yahut madûmdur, o zaman da mevcûdun bir cüzü madûm olmuş olur ki bu da doğru değildir. Böylece vâsita sâbit olmuş oldu. bk. *Menâhicü'l-yakîn*, s. 54-55. Hillî'nin bu takrirî ile arazın arazla kıyâmı problemi daha bir açıklık kazanmaktadır. Şöyle ki; Bütün arazların kendisinde ortak oldukları nokta arazlık cinsidir. Bu arazlık, mevcûd olursa, bu durumda zarûrî olarak ya cevher ya araz olması gerekecektir. Çünkü mevcûd cevher ve araz kısmından oluşur. Arazlık cinsi, bizâtihi varlık sahibi olmadığı için cevher değildir. Şu halde geriye arazlığın araz olduğu ihtimali kalır. Bu durumda arazlık cinsi arazlarda bulunduğu için bir arazın başka bir arazda kâim olma problemi söz konusu olur ki bu haller görüşünü kabul edenlere göre imkânsız bir şeydir. Şu halde arazlığın mevcûd olmadığı ortaya çıktı. Bununla birlikte arazlığın madûm olduğu da söylenemez. Çünkü bu durumda mevcûd bir şey olan arazda, madûm bir şey olan arazlığın bulunması gerekecektir ki bu da imkânsız bir durumdur. Bununla birlikte, madûm bir şey olan arazlık, küllî bir mefhûm olarak düşünülduğünde, bu mefhûmun mevcûd bir ferdi var olduğundan, madûm bir şeyin mevcûd bir ferdi var olması netice ortaya çıkar ki bu da apaçık bir imkânsızlıktır.

(kâbidiyye) mevcûd olacak olursa, bu durumda, cins-i müşterek olan renklilik ve fasıl olan siyahlık (veya kâbidiyye) araz oldukları için, bir arazın diğer bir arazda bulunması söz konusu olacaktır. Zirâ siyah, kendisi ve diğer renkler arasında kendisinin cins-i müştereki olan renklilik ve kendisiyle diğer renklere ayrıldığı faslı olan siyahlıktan (ya da kâbidiyye) meydana gelmiştir. Bu ikisinin mevcûd olduğunu söylemek, renklilik ve siyahlıktan birinin diğerinde bulunması sonucu doğuracaktır. Çünkü renklilik ve siyahlıktan biri diğerleriyle kâim olmayacak olursa bu durumda o ikisinden her birinin diğerinden müstağnî olması gerekecektir. Renklilik ve siyahlıktan biri diğerinden müstağnî olacak olursa, bu durumda o ikisinden bir hakikat meydana gelmesi düşünülemez. Bununla birlikte, renklilik ve siyahlıktan her biri diğerleriyle kâim olacak olursa bu durumda arazın arazla kıyâmı lâzım gelecektir. Haller teorisini savunan kelâmcılara göre ise bir arazın başka bir arazda bulunması, başka bir deyişle bir arazın başka bir arazi taşıması mümkün değildir. Bu anlamda haller teorisini savunanlar renklilik ve siyahlığın mevcûd olmadıklarını ifade etmektedirler. Bununla birlikte, renklilik olan cins ve siyahlık olan fasıl birlikte yahut ikisinden birisi madûm olacak olursa, bu durumda mevcûdun madûmdan tereküp etmesi gerekecektir ki bu apaçık bir imkânsızlıktır. Şu halde renklilik cinsinin ve siyahlık faslının mevcûd ve madûm olmadığı, aksine hâl olduğu ortaya çıkmaktadır.

Teftâzânî, haller görüşünü savunanların renklilik gibi cins ve siyahlık-beyazlık gibi faslın mevcûd ve madûm olmadığı şeklindeki delillerini, “Küllî mevcûd ve madûm değildir” şeklinde ifade ederek yeniden yorumlamaktadır: Küllî mevcûd değildir, eğer mevcûd olsaydı, müşahhas olurdu. Küllî madûm da değildir, eğer madûm olsaydı, mevcûdun bir cüzü olmazdı. Her cins veya neviyle beraber fasıl için de aynı durum geçerlidir. Şâyet küllî mevcûd olsa, arazlarda arazın arazla kıyâmı gerekir.²⁵⁰

Teftâzânî, “küllînin mevcûd ve madûm olmadığı” delilini şöyle açıklamaktadır: İnsan gibi dış dünyada var olan (mütehakkık) cüzîleri bulunan küllîler, mevcûd değildir, eğer mevcûd olsalardı, bu durumda, müşahhas olurlar ve küllî olamazlardı. Küllîler, madûm da değildir, eğer madûm olsalardı, bu durumda, mevcûdun madûmla kâim olmasının (tekavvum) imkânsızlığından dolayı, Zeyd gibi mevcûd cüzlerinden bir cüze

²⁵⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 62.

sahip olamazdı. Aynı şekilde “hayevân” gibi cins, küllî olduğu için mevcûd değildir, bununla beraber, insan gibi hakiki mâhiyetin bir cüzü olduğu için madûm da değildir. Siyahın renkliği (levniyet) gibi arazlardan hakiki mâhiyetlerin cinsleri de anlatılan şeyden ötürü madûm değildir, bununla beraber, bu hakiki mâhiyetlerin cinsleri, arazın arazla kıyâmı lâzım geleceğinden dolayı mevcûd da değildir.²⁵¹

Burada Teftâzânî, ortaklığın ve ayrılmanın kendisiyle meydana geldiği vecihler olan cins ve faslın mevcûd ve madûm olmadığı şeklinde müteahhirîn kelâmcılarının çoğu tarafından ifade edilen haller görüşünü savunanların söz konusu delillerinin anlam alanını genişletmekte ve bu delili “küllîlerin mevcûd ve madûm olmadığı” şeklinde yeniden takrîr etmektedir. Burada küllîlerin mevcûd olmadığı şöyle ispâtlanmaya çalışılmaktadır: Birinci olarak, küllîlerin mevcûd olması durumunda, müşahhas olacağı ve bundan dolayı küllîlik vasfını kaybedeceği ileri sürülmektedir. Zirâ küllî, dış dünyada birçok ferdi olan bir mânadır, meselâ insan gibi. Şu halde, küllîlerin mevcûd olması durumunda, küllîler müşahhas olacak ve birçok ferdi kapsamı mümkün olmayacak ve böylelikle de küllî olmaktan çıkacaktır.

İkinci olarak, küllîlerin madûm olduğu da söylenemez. Bu, bir mevcûdun bir madûmla kâim olmasının imkânsızlığından dolayıdır. Sözelimi, insan gibi küllînin madûm olması durumunda, bu küllînin dış dünyada mevcûd bir ferdi olan Zeyd’e sahip olması düşünülemez. Bu bağlamda, haller görüşünü kabul edenlerin, “hayevân” gibi cinsin, küllî olduğu için mevcûd olmadığı, bununla beraber, insan gibi hakiki mâhiyetin (hayevân-ı nâtik) bir cüzü olduğu için madûm olmadığını ileri sürmektedirler. Teftâzânî’nin küllînin mevcûd ve madûm olmadığı şeklinde takrîr ettiği delilde son olarak dikkat çekilmesi gereken nokta, müteahhirîn kelâmcılarının çoğunun haller görüşünü savunanların ikinci delilleri olarak zikrettiği husûstur. Burada Teftâzânî cins ve fasıl mefhûmlarını nazar-ı itibara almak suretiyle küllînin mevcûd ve madûm olmadığı delilini takdim etmektedir. Zirâ renklik gibi cins ve siyahlık (yahut kâbidiyye) gibi fasıl da küllî mefhûmlardır. Küllî mefhûmlar ise mevcûd ve madûm değildirler. Bu noktada Teftâzânî, haller görüşünü savunanların, “Siyahın renkliği (levniyet) gibi arazlardan hakiki mâhiyetlerin cinsleri madûm değildir, bununla beraber, bu hakiki

²⁵¹ Teftâzânî, *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 64.

mâhiyetlerin cinsleri, arazın arazla kıyâmı lâzım geleceğinden dolayı mevcûd da değildir” görüşünde olduklarını söyleyerek bu argümanı tamamlamaktadır.

5. İcâd, mevcûd ve madûm değil, bir hâldir.

Teftâzânî, haller teorisini kabul edenlerin, yine mevcûd ve madûm mefhûmlarını düşünmek suretiyle sebr ve taksîm metodunu kullanarak teorilerini ispât için kullandıkları bir başka delillerine daha yer vermektedir. Bu delil şöyledir: “İcad mevcûd değildir. Şâyet icâd mevcûd olursa, başka bir icâda ihtiyaç duyar ve teselsül lâzım gelir. icâd madûm da değildir, yoksa fâil mûcid olmazdı.”²⁵² Teftâzânî bu delili *Makâsîd Şerhi*’nde şöyle açıklamaktadır: “İcâd mevcûd değildir, icâd mevcûd olursa, başka bir icâda muhtaç olan başka bir icâda ihtiyaç duyardı. Bu sonsuza kadar böyle giderdi. Bununla beraber icâd madûm da değildir, şâyet madûm olsaydı, fâil mûcid olamazdı. Çünkü malûlün fâilden sâdır olmasından sonra fâil için artık bir sıfat hâsıl olmazdı. Çünkü bu durumda madûm olduğu için fâilin icâdından bahsedilemezdi. Fiilin sâdır olmasından önce fâilin mûcid olmadığı gibi fiilin fâilden sâdır olmasından sonra da fâil mûcid olamaz.”²⁵³

Görüldüğü üzere halleri kabul edenler, icâdın mevcûd olmadığını, aksi takdirde teselsülün söz konusu olacağını söylemektedirler. Zirâ “İcad mevcûddur” önermesinde “icâd” konusuna “mevcûddur” yüklemiyle yeni bir “icâd” hamledilmektedir. Eğer icâd mevcûd ise o zaman bu yüklenen icâdın da mevcûd olması gerekecek ve bu durumda bu icâda da bir başka icâd hamledilmiş olacak, bu da sonsuza kadar böyle devam edeceğinden teselsül ortaya çıkacaktır. Halleri kabul edenler, icâdın madûm da olmadığını söylemektedirler. Zirâ icâdın madûm olması durumunda, icâdı gerçekleştiren mûcid olamayacaktır. Çünkü bu durumda icâdı madûm olduğu için, fâilden bir fiil meydana gelmesi mümkün olmamaktadır.

Netice itibariyle haller teorisinin ispatı için Ebu Hâşim’in öne sürdüğü delilleri, şöyle sırlamak mümkündür: i) “İlim” bir mahalde bulunduğu takdirde, o mahallin “âlim” olması gerekir, “mahallin âlim olması”, “ilim” ve “mahal” üzerine zâid bir hâldir; ii) Zarûrî bilgi, nazarî (istidlâlî) bilgidir; iii) Vücûd, mevcûd ve madûm

²⁵² Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 65.

²⁵³ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 65.

değil, bir hâldir; iv) Ortaklık ve ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey, mevcûd ve madûm değil, bir hâldir; v) İcâd, mevcûd ve madûm değil, bir hâldir.

II. Haller Teorisinin Eleştirisi ve Savunusu

Kelâmcıların Ebû Hâşim'in haller teorisine kabul (ispat) ve ret (nefiy) şeklinde iki tür yaklaşımları bulunmaktadır. Kaynaklarda halleri kabul edenler (müsbitü'l-ahvâl) olarak Ebû Hâşim ve son dönem Mutezilesi'nden ona tâbi olanlar ile birlikte Kâdı Ebû Bekir el-Bâkılânî ve İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî zikredilmektedir. Ancak Bâkılânî'nin bu görüşü kabul noktasında tereddüt geçirdiği, bazen kabul edip bazen reddettiği rivayet edilmektedir.²⁵⁴ Cüveynî, Bâkılânî'nin haller teorisi hakkında nefiy ve ispât bakımından bir cevap vermede tereddüt ettiğini, kendisinin onun eserlerinde halleri kabul veya ret şeklinde iki görüşten birini kesin bir şekilde tercih ettiğine dair bir bilgiye rastlamadığını ve onun bazen halleri kabul edip bazen etmediğini söylemektedir. Cüveynî'ye göre Bâkılânî, halleri bazen kabul edip bazen etmeyerek, iki görüşün de kabul edilebilir olduğunu araştırmacıya göstermek istemektedir.²⁵⁵ Şehristânî ise Bâkılânî haller nazariyesi hakkında tereddüt ettikten sonra Ebû Hâşim'in görüşünün dışında bir yaklaşım benimsediğini söylemektedir.²⁵⁶

Klasik kelâm eserlerinde, Cüveynî'nin, hayatının ilk dönemlerinde haller nazariyesini kabul edip daha sonra bu görüşten uzaklaştığı bilgisi verilmektedir. Fakat Cüveynî'nin hem *Kitâbü'l-İrşâd*'ında hem de *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*'inde onun halleri kabul etmediğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Cüveynî'nin son dönem eserlerinden biri olan *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh*'ta halleri kabul etmediğine dair bir bilgi bulunduğunu söyleyebiliriz. Cüveynî, *el-Burhân*'ın girişinde “bilginin kaynakları” (fi'l-ulûm ve medârikihâ ve edilletihâ) başlığı altında kelâmcıların “kıyâsü'l-gâib aleş'şâhid” adını verdikleri “ilke”yi eleştirmekte ve bu ilkenin temel unsurlarından biri olarak öne sürülen “hakikatte ortaklık”, (el-cem'u bi'l-hakîka) fikrinin geçersiz olduğunu ifade ederken, “hâdis ilmin” “kadîm ilme” muhâlif olduğunu, aralarındaki bu muhalefetten dolayı söz konusu iki ilmin “hakikatte” birleşmelerinin mümkün olmadığını söylemektedir. Cüveynî eğer “Bu iki ilim, ‘ilim olma’ (ilmiyye) noktasında birleşirler” şeklinde bir şey öne sürülecek olursa, bunun “haller görüşüne dayanan geçersiz bir şey”

²⁵⁴ Âmidî, *Ebkârü'l-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 407.

²⁵⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, s. 629.

²⁵⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131.

olacağını söylemekte ve böyle bir “ortaklığı” kabul etmemektedir.²⁵⁷ Şu halde klasik kaynaklarda Cüveynî'nin hayatının ilk dönemlerinde haller nazariyesini benimsediği, fakat hayatının sonlarına doğru bu nazariyeyi kabul etmediği şeklinde öne sürülen iddiada haklılık payı bulunduğunu söyleyebiliriz.

Kaynaklarda Mutezile'den haller teorisini kimlerin benimsediğine yönelik bir bilgi bulunmamaktadır. Ancak Kâdî Abdülcebâr'ın halleri kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ehl-i Sünnet kelâmcısı Muhammed b. Yusuf es-Senûsi (ö. 895/1490) de haller teorisini kabul eden kelâm bilginleri arasındadır.²⁵⁸

Ebû Hâşim'in haller teorisi, Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Şîa kelâmcılarının büyük çoğunluğu tarafından eleştirilmiştir.²⁵⁹ Takiyyüddîn en-Necrânî, Mutezile'den Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî (ö. 319/931), Ebû Ali el-Cübbâf, Ebû Bekir İbnü'l-İhşîd (ö. 326/938) ve Ebü'l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) gibi kelâmcıları halleri kabul etmeyenler arasında saymaktadır.²⁶⁰ Eşariyye'den Ebü'l-Hasan el-Eşarî (ö. 324/ 935) ve Ebû Bekir b. Fûrek (406/1015); Matürîdiyye'den Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi kelâmcılar da haller görüşünü kabul etmemektedirler.²⁶¹

Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*'da haller teorisini kabul edenlerin ve etmeyenlerin görüşlerini mukayeseli bir şekilde ortaya koymaktadır. Burada özellikle haller teorisini kabul etmeyenlerin teoriye getirdikleri eleştiriler ve teori taraftarlarının bu eleştirilere verdikleri cevaplar ayrıntılı bir şekilde sunulmaktadır. Biz bu bölümde, Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-ikdâm*'ından hareketle haller teorisine yöneltilen eleştirileri ve başta Ebû Hâşim olmak üzere haller teorisini savunan kelâmcıların bu eleştirilere verdikleri cevapları ele alacağız. Fakat bundan önce, hallerin mâhiyeti husûsunda her iki tarafın temel görüşlerini takdim etmekte yarar bulunmaktadır.

Haller görüşünü savunanlar, her mevcûdun başkasından kendisiyle ayrıldığı özel bir niteliğe (hassiyet) sahip olduğunu ve bu özel niteliğin de hâl olduğunu söylemektedirler. Bu durumda söz konusu mevcûd, hâl demek olan özel bir nitelikle

²⁵⁷ Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fıkıh* (thk. Abdülazîm ed-Deyb), Katar 1399 (h.), I, 130.

²⁵⁸ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, II, 191.

²⁵⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahvâl”, *DİA*, II, 191.

²⁶⁰ Takiyyüddîn en-Necrânî, *el-Kâmil fî'l-istiksâ*, s, 217.

²⁶¹ Cüveynî, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn*, s, 631-632.

başka bir mevcûddan ayrılmış olmaktadır. Haller görüşünü savunanlar, aynı cinsten olan şeylerin kendisinde (kendisi sebebiyle) birbirine benzediği mânaların (yani şeylerin benzerlik noktalarının) ve farklı cinsten olan şeylerin kendisiyle birbirinden ayrıldığı mânaların (yani şeylerin ayrılma noktalarının) haller olduğunu söylemekte ve halleri “cinslerin ve nevilerin sıfatları” (sıfâtü’l-ecnâs ve’l-envâ) olarak isimlendirmektedirler. Bununla birlikte haller, ne mevcûd ne madûm ne de şeydir (eşyâ). Haller herhangi bir sıfatla (sıfatün mâ) da vasıflanamazlar. Haller, tek başlarına (alâ hiyâlihi) değil ancak zât ile beraber bilinebilirler.²⁶²

Haller teorisini kabul etmeyenler ise şeylerin, hâl ismi verilen özel bir nitelik ile değil de muayyen zâtlarından dolayı birbirinden ayrıldıklarını ve birbirine benzediklerini söylemektedirler. Cinsler ve nevilerin isimlerine gelince, bu isimlerin umûm ifade etmesi bir hâle değil, sadece kendilerine (cinsler ve nevilere) delâlet eden lafızlara râci olmaktadır. Cinsler ve nevilerin isimlerinin husûs ifade etmesi için de aynı şey geçerlidir. Halleri kabul etmeyenler, bir şeyin bir vecihten bilinip bir vecihten bilinemeyeceğini kabul etmekte ancak söz konusu vecihlerin itibarlar olduğunu, bu itibarların da sadece zâtlarda bulunan (muhtass) haller demek olan bir takım sıfatlara râci olmadığını söylemektedirler²⁶³

Hallerin mâhiyeti hakkında iki tarafın görüşleri temelde bundan ibarettir. Burada, haller görüşünü savunanlar, mevcûd şeylerin birbirine kendisiyle ortak olduğu ve birbirinden kendisiyle ayrıldığı mânaların (kaziyye) haller olduklarını söylemektedirler. Bu anlamda, mevcûd şeyler sahip olduğu haller ile birbirine ortak olmakta ve yine sahip olduğu başka hallerle birbirinden ayrılmaktadır. Haller görüşünü kabul etmeyenlere gelince, onlar mevcûd şeylerin sahip olduğu haller diye isimlendirilen özel niteliklerle değil, kendi zâtlarıyla (bizzât) ortak ve ayrı olduklarını söylemektedirler. Ortaklığın kendisinde gerçekleştiği cinsler ile ayrılmanın kendisiyle meydana geldiği nevilere gelince, bu cins ve nevilerin isimleri (sıfatları) haller değil, sadece bir takım lafızlardır. Bu anlamda, haller görüşünü kabul etmeyenler, mevcûd şeylerin kendisinde birbirine ortak olduğu cins kaziyyesinin bir hâle değil, sadece bir lafza işaret ettiğini söylemektedirler. Aynı durum nevilere için de geçerlidir. Mevcûd

²⁶² Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 133.

²⁶³ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 133.

şeylerin kendisiyle birbirinden ayrıldıkları mânalar (vecih) olan neviler (yahut fasıllar), lafızdan ayrıca hâl anlamına gelen bir mânaya râci olmamaktadır. Şu halde haller görüşünü savunanların hâl diye ispât ettikleri şey, haller görüşünü kabul etmeyenlere göre sadece cins ve nevilere râci olan bir lafızdan ibarettir.

Halleri kabul etmeyenlerin hallerin mâhiyeti hakkında söz konusu görüşleri, onların haller teorisine yönelttikleri eleştirilerinin temel gerekçelerini oluşturmaktadır. Şu halde onların söz konusu gerekçelerinden hareketle haller teorisine yönelttikleri eleştirileri ele alabiliriz.

A. Haller Teorisine Yöneltilen Eleştiriler

1. Şeyler ancak muayyen zâtlarından dolayı birbirinden ayrılır. Bundan dolayı, şeylerin kendisinde ortak ve farklı olduğu vecihler haller değil, sadece mücerret lafızlardır.

Hatırlanacağı üzere haller teorisini kabul edenler şöyle demektedirler: Akıl, siyah ve beyazın bir kaziyede (renklik ve arazlık) ortak olduğuna ve bir kaziyede (siyahlık veya beyazlık) farklı olduğuna zarûrî olarak hükmeder. Şu halde, ortaklığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey (cins: renklik ve arazlık), farklılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeyin (fasıl: siyahlık veya beyazlık) ya aynı olur veya ondan başka bir şey olur. Bu durumda birincisi safsata, ikincisi meseleyi kabul olmuş olur.²⁶⁴

Halleri kabul etmeyenler, siyah ve beyaz renkleri arasında söz konusu olan ve bu iki rengin birbirinden farklı olmasını sağlayan şeyler olan siyahlık ve beyazlık vecihlerinin lafza râci olan sadece iki mâna olduğunu söylemektedirler. Onlara göre siyah ve beyaz renkleri hâl gibi kendileri için sıfat olacak bir şeyde değil, cinsiyet, neviyet ve umûma delâlet eden bir lafızda birleşmektedirler. Bu lafızdaki ortaklık ise siyah ve beyaz için hâl olacak bir sığata râci olmamaktadır. Zirâ böyle bir şey düşünülürse, iki arazın hâli, hâl olmakta (hâliyye) ortak olacak ve bu ortaklık hâl için bir hâl sâbit olmasını gerektirecek, bu durumda da teselsül söz konusu olacaktır.²⁶⁵

²⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 133.

²⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 133–134.

Böylece haller görüşünü kabul etmeyenler, mevcûd şeylerin kendisinde birbirine ortak ve birbirinden farklı olduğu mânaların hâl değil, sadece cinsiyet, neviyet ve umûma delâlet eden bir takım lafızlar olduğunu söylemektedirler. Bu anlamda, mevcûd şeyler arasında ancak bir takım lafızlarda söz konusu olabilecek bir ortaklık ve farklılıktan bahsedilebilir. Şu halde, renklilik ve arazlık gibi ortaklığın; siyahlık-beyazlık gibi farklılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği mânalar, halleri kabul etmeyenlere göre hâl değil, sadece bir takım lafızlardır. Halleri kabul etmeyenler, bu görüşlerini ispât için: “İki arazın hâli, hâl olmakta (hâliyye) birbirlerine ortaklıklar, bu ortaklık hâl için bir hâl sâbit olmasını gerektirecek olsa, bu durum, teselsül problemini doğuracağından imkânsız olurdu” şeklinde delil getirmektedirler. Netice itibariyle halleri kabul etmeyenlerin söz konusu eleştirisinin, hallerin akledilir bir gerçekliğe sahip olup olmamasına ilişkin olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, haller görüşünü kabul etmeyenler, hâl olarak isimlendirilen şeyin makûl bir gerçekliğinin olmadığını, aksine bunun sadece bir lafızdan ibaret olduğunu ifade etmektedirler.

2. Haller, aklî vecihlere ve itibarlara râcidir. Aklî vecihler ise zihnî ve takdîrî itibarlardır, bu itibarlar da zâtlar için sâbit olan haller gerektirmezler.

Halleri kabul etmeyenlerin, teoriye yönelttikleri ikinci eleştiri, onların birinci eleştirilerinin devamı mâhiyetinde olup, hallerin aklî vecihlere ve itibarlara râci olduğu, aklî vecihlerin ise zihnî ve takdîrî itibarlar olup bu itibarların zâtlar için sâbit olan haller gerektirmediği yönündedir.

Hallerin aklî vecihlere ve itibarlara, aklî vecihlerin de zihnî ve takdîrî itibarlar olup haller olmadığı şeklinde, halleri kabul etmeyenlerin söz konusu eleştirisi, onların şeyler arasındaki ortaklık ve ayrılmanın sebepleri olan mânaların haller değil bir takım lafızlar olduğu yönündeki eleştirilerinin bir uzantısıdır. Burada halleri kabul etmeyenler, eleştirilerine haller görüşünü savunanların “İftirâk ve iştirâk aklî kazıyyedir” sözünün anlamını sorgulayarak başlarlar ve onların bu ifadeyle, bir şeyin bir vecihten bilinip bir başka vecihten bilinemeyeceğini kastettiklerini söylerler.²⁶⁶

²⁶⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 135.

Hatırlanacağı üzere bir şeyin bir vecihten bilinip bir vecihten bilinmeyeceği hükmü, teorilerini ispât için halleri kabul edenlerin kullandıkları bir delildir. Bununla onlar, cevherin varlığına ve cevherin mâhiyetine (veya bir vafına) ilişkin iki bilgiden bahsedebileceğini ve bu iki bilginin birbirinden farklı olacağını kastetmektedirler. Bu iki bilginin birbirinden farklı olma noktası ise onlara göre bir hâle râci olmaktadır. Meselâ “cismin varlığı”na ve “cismin hareketli oluşu”na dair iki bilgiden söz edilebilir. Bu iki bilgi ise birbirinden farklıdır. Zirâ biri, cismin hareketli oluşunu bilmeden önce cismin varlığına ilişkin bir bilgiye sahip olabilir. Bu anlamda, cismin varlığına ilişkin bilgiden sonra kişi, cismin hareketli oluşuna dair bir bilgiye sahip olursa, ikinci bilginin birinci bilgiden farklı olduğunu zarûfî olarak fark eder. Bu durumda, bu iki bilginin farklı olmasından, “cismin var oluşu” ve “cismin hareketli oluşu”na dair iki hâl ortaya çıkar. Bu iki bilgiden varlığa ilişkin bilgi, ortaklığın kendisi sebebiyle meydana geldiği vechin (aklî kaziyenin) bilgisi; mâhiyete (yahut vafı) ilişkin bilgi ise ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği vechin bilgisi olmaktadır. Bu anlamda haller teorisini savunanlar, “Bir şey bir vecihten bilinir, bir vecihten bilinmez” demektedirler.

Bu noktada halleri kabul etmeyenler, aklî vecihlerin, zihnî ve takdîrî itibarlar olduğunu ve bu itibarların da zâtlar için sâbit olan sıfatlar (haller) gerektirmediğini ileri sürmektedirler. Onlara göre bu itibarlar iki cevher arasındaki “uzaklık” ve “yakınlık” gibi nispetler ve izâfetlerdir. Bununla birlikte, onlar “İftirâk ve iştirâk aklî kaziyedir” sözünün, “Bir şey başkalarından onunla ayrıldığı ve başkasına onunla benzediği bir sıfatı hak eder” demek olmadığını, çünkü bunun zâten üzerinde tartışma olan bir şey olduğunu söylemektedirler. Zirâ halleri kabul etmeyenler muayyen bir şeyin kendisinde hiçbir şekilde ortaklık olmadığını öne sürmektedirler.²⁶⁷

3. İspat ve nefy, mevcûd ve madûm, malûm ve meçhûl arasında bir vasıta yoktur. Bundan dolayı haller görüşünü kabul etmek, tanım ve istidlâl kapısının kapanması demektir.

Haller teorisine yöneltilen bir diğer eleştiri, “üçüncü hâlin imkânsızlığı yasası”nın bir sonucu olarak ispât ve nefy, mevcûd ve madûm, malûm ve meçhûl

²⁶⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 135.

arasında bir vasıta olmadığı, bundan dolayı haller görüşünü kabul etmenin, tanım ve istidlâl kapısının kapanması anlamına geldiği şeklindedir.

Hatırlanacağı üzere Ebû Hâşim, haller görüşünü ortaya attıktan sonra, hallerin, “ne malûm ne meçhûl”, “ne mevcûd ne madûm”, “ne kadîm ne hâdis”, “ne cevher ne araz” olduğunu söylemekteydi. Bu anlamda, Ebû Hâşim, mevcûd ve madûm, malûm ve meçhûl, kadîm ve hâdis, cevher ve araz arasında bir vasıtayı olumlamış görünmektedir. Bundan dolayı, teori muhâlifleri var ve yok arasında vasıta olan halleri kabul etmenin aklın zorunlu ilkelerine aykırı olduğunu ve bu sebeple haller görüşünü savunmanın, tanım ve istidlâl kapısının kapanması anlamına geldiğini söylemektedirler.

Haller görüşünü kabul etmeyenler bu eleştirilerini şöyle ifade etmektedirler: Bir görüş hakkında ret ve kabul bakımından kelâm etmek, ancak bu görüşün makûl olmasından sonra sahih olur. Biz bedihî olarak biliyoruz ki, nefiy ve ispât, adem ve vücûd arasında bir vasıta yoktur. Siz, “Hâl mevcûd ve madûm değildir” diye itikat ettiniz. Bu bedihî olarak çelişkili bir şeydir. Sonra siz vücûd ile sübût arasını ayırdınız ve sübût lafzını hâl için kullanırken, vücûd lafzını kullanmaktan kaçındınız. Şu halde, görüşün kendisi makûl olmayınca hakkında konuşmak ve onu ispât etmek nasıl mümkün olacak?²⁶⁸

Halleri kabul etmeyenler, Ebû Hâşim’in “Haller malûm veya meçhûl olmakla vasıflanamaz” demesinin de garip şeylerden olduğunu söylemektedirler. Zirâ onlara göre istidlâlin gayesi, bir şeyin varlığına dair bilginin ispât edilmesidir. Şu halde kendisine varlığın ve bir bilgininin taalluku tasavvur olunmazsa, o şey için delil getirmek geçersiz olur ve o konuda kelâm etmek çelişkili olur.²⁶⁹

Bu bağlamda haller görüşünü kabul etmeyenler, halleri kabul etmenin tanım ve istidlâl kapısının kapanması anlamına geldiğini söylemektedirler. Bu eleştiri, halleri kabul etmeyenlerin, “üçüncü hâlin imkânsızlığı yasası”na binaen ifade ettikleri, ispât ve nefiy, vücûd ve adem, malûm ve meçhûl arasında bir vasıtanın olamayacağı deliline dayanmaktadır. Bununla birlikte haller teorisine karşı yapılan bu eleştiri, ilk olarak

²⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 134.

²⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 134.

haller görüşünü savunanların, halleri kabul etmeyenlere yönelttikleri bir eleştiridir.²⁷⁰ Ancak halleri kabul etmeyenler bu eleştirinin kendileri için değil, bilakis haller görüşünü savunanlar için geçerli olacağını söyleyerek söz konusu eleştiri yapılmaktadır: Haller teorisini ispât edenlerin, “Halleri nefyetmek tanım, hakikat, nazar ve istidlâl kapısının kapanmasına götürür” sözlerine gelince, asıl bunun aksi doğrudur. Zirâ vücûd ve ademle vasıflanamayan, vücûd değil de sübût ile vasıflanan halleri ispât etmek, tanım ve istidlâl kapısının kapanması demektir. Halleri kabul etmeyenler, bu eleştirilerini şöyle temellendirmektedirler: Araştırmacının (nâzır) hedefi araştırmasında (nazar) nefy ve ispât arasında dönen bir taksîm getirmektir. Zirâ ikisinden biri ortadan kalkar da diğeri ortaya çıkmış olur ve böylece maksadına erişir. Halleri ispât eden ise varlık ve yokluk arasında bir vasıta getirir, bu durumda taksîm ve iptâl, bilginin ortaya çıkmasını sağlamaz ve yapılan araştırmadan aslâ bir bilgi hasıl olmaz.²⁷¹

Halleri kabul etmeyenlerin bu eleştirisine Fahreddin er-Râzî *Levâmiu'l-beyyinât* adlı eserinde yer vermektedir. Burada Râzî önce Ebû Hâşim'in mevcûd ve madûm, malûm ve meçhûl olmadığını söylediği haller hakkında bilgi vermekte, daha sonra bu konuda Ebû Hâşim'e muhâlefetin olduğunu söylemektedir. Râzî'ye göre, Ebû Hâşim “Allah'ın âlim olması, kâdir olması zât üzerine zâid iki sübûtî şeydir” dediği zaman burada, âlimiyyet ve kâdiriyyetin, hakkında “mevcûd ve madûm”, “malûm ve meçhûl” denilmeyen iki şey olduğunu kastetmektedir. Râzî bu konuda, kelâm bilginlerinin çoğunun Ebû Hâşim'in görüşünün geçersiz olduğu noktasında ittifâk ettiğini söylemekte ve bunu şöyle temellendirmektedir: Her “tasdîk”i, kesinlikle bir “tasavvur” öncelemektedir. Yani her tasdîkten önce mutlaka bir tasavvur bulunmaktadır. Şu halde bu iki sıfat (âlimiyyet ve kâdiriyyet) tasavvur olunmayan iki şey ise bunlar üzerine, “Zât bu iki sıfat ile mevsûftur” şeklinde bir hükümde bulunmak mümkün olmaz. Aynı şekilde bu sıfatlar mutasavver değilse bu durumda bunlar üzerine,

²⁷⁰ Haller görüşünü kabul edenler, hâli nefyetmenin tanım, hakikat, nazar ve istidlâl kapısının kapanması anlamına geldiğini söylemekte ve böylece teorilerini ispâta çalışmaktadırlar. Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*'da haller görüşünü savunanların bu delilini, ilzâmî bir delil olarak nitelemekte ve şöyle takdim etmektedir: Halleri inkâr etmek, tanımlar ve burhanları inkâr etmek demektir. Bununla beraber hâli kabul etmemek, birinin bir malûmdan bir meçhûle ulaşamaması anlamına gelmektedir. Özellikle Allah Teâlâ'nın sıfatları husûsunda, çünkü ilâhî sıfatlara ulaşmanın menşei ancak gâibin şâhide kıyası ile mümkündür. bk. *Gâyetü'l-merâm*, s. 31.

²⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 135.

“Bu mutasavver değildir” şeklinde bir hükümde bulunmak da mümkün olmaz. Çünkü bizim “Bu mutasavver değildir” kavlimiz bir kazıyedir ve her kazıyenin öncesinde kesinlikle, o kazıyenin konusunun (mevzû) ve yüklemının (mahmûl) tasavvur edilmesi gerekmektedir. Yani her kazıyeyi, o kazıyenin konusunun ve yüklemının tasavvuru öncelemektedir ki o konuya o yüklemi hamledebilelim. Aynı şekilde, “Malûm değildir” şeklinde üzerine hüküm getirilen (mahkûmun aleyh) şey zât değil, bilakis sıfattır. Bu sıfat ise üzerine “Mutasavver değildir” şeklinde hüküm getirilen şeydir. Bu da çelişkili bir şeydir.²⁷²

Neticede, halleri kabul etmeyenler “tanım” ve “hakikat”ın kendi görüşlerine göre aynı şey anlamına geldiğini, bu durumda bir şeyin tanımının o şeyin hakikati olduğunu söylemektedirler. Bir şeyin hakikati ise sâir şeylerden sadece o şeyin zâtında bulunan şeydir. Her şeyin başkasından kendisiyle ayrıldığı özel bir niteliği vardır. Bir şeyin özel niteliği, o şeyin zâtına gerekir (beraber bulunur), zâtından ayrılmaz ve o özel nitelikte (hassiyet) hiçbir şekilde başkası o şeyin zâtına ortak olmaz. Eğer ortak olursa ihtisâs bâtil olur. İstidlâldeki umûm ve husûsa gelince bu, şekli şekle, nazîri nazîre bağlamak amacıyla, umûm ve husûs için konulmuş (el-akvâlü'l-mevdûa) sözlere râci olur. Zât umûm ve husûsa hiçbir zaman şâmil olmaz, bilakis bir şeyin varlığı ve onun en husûsî vasfı birdir.²⁷³

4. Halleri kabul etmek teselsül problemini doğurmaktadır.

²⁷² Fahreddin er-Râzî, *Levâmiu'l-beyyinât şerhu esmâillâhi Teâlâ ve's-sıfât* (nşr. Taha Abdurraûf Sa'd), Kahire 2000, s. 32. Negrânî, Ebû Hâşim'in Allah ve sâir zâtın gayr-ı malûm sıfatlarla mevsûf olduğu yönündeki görüşünü şöyle eleştirmektedir: “Sıfatlar, malûm değildir” şeklinde sıfatların bir hükümle tahassusu, sıfatların malûm olmasını gerektirir. Çünkü mahkûmun aleyhin hakikatler ve zâtlardan başkasıyla değil de bu hükümle muhassas olduğunu bilmek, hükmedenin (hâkim) yanında bu hükmedilenin (mahkûm) mümtaz olması üzerine bir ferdir. “Sıfatlar malûm değildir” şeklinde bir söz çelişkili olup, geçersizdir. Eğer denilirse ki: Biz sıfatlar üzerine bir hükümde bulunmuyoruz ki nasıl “Sıfatlar, malûm değildir” diye sıfatlar üzerine bir hüküm verelim. Lâkin biz, zât üzerine bir hükümde bulunuyoruz. Şu halde, mahkûmun aleyh malûm olan zât olur. Böylece söyledikleriniz düşer. Negrânî, buna şöyle cevap verir: Siz, “Sıfatlar malûm değildir” dediniz. Bununla, sıfata mukabil, zâtı kastettiyseniz, bu durumda, sözünüz, zât üzerine malûm değildir şeklinde bir hükme döner. Bu ise ilkinden daha kötü bir şey ve görüşünüzü (mezhebi) terk etmek ve bütün bilinen şeyleri inkâr etmektir. “Mahkûmun aleyhin bir hükümle tahsîsi, mahkûmun aleyhin malûm olmasını gerektirir” şeklindeki ilzâmdan sizi hiçbir şey kurtaramaz. Şu halde “malûm değildir” şeklinde bir ifade çelişkilidir. bk. *el-Kâmil fi'l-istiksâ*, s. 226–227.

²⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 135–136.

Halleri kabul etmeyenler, hallerin ispâtı konusunda, haller görüşünü savunanların sözlerinin varacağı yerin, umûm ve husûs şeylere, aklî vecihler ve itibarlara tutunmak olduğunu söylemekte, umûm ve husûsa gelince, bunların, hallerin kendisi sebebiyle, halleri kabul edenlerin görüşlerini geçersiz kılacağını ifade etmektedirler. Çünkü halleri kabul etmeyenler, “hâl” lafzının, hallerin cinsine şâmil olduğunu, bir şeyin sıfatı olan hâlin ise o şeyi mutlaka husûsileştirdiğini, bu durumda hâl lafzının mânasının, ya umûmileştiren ve husûsileştiren bir ibareye, ya da ibarenin ötesinde başka bir mânaya râci olacağını, bu durumun da hâl için bir hâl ispât etmeye götüreceğini söylemektedirler. Hâl için bir hâl sâbit olması da teselsül problemini gündeme getirmekte ve muhâl olmaktadır.²⁷⁴

Halleri kabul etmeyenler, haller teorisini savunanların hâlin “vasıflanmayan sıfat” olduğunu söylemeleriyle bu ilzâmdan kurtulamayacaklarını, zira onların sıfat için sıfat ispât edenlerin ilki olduklarını söylemektedirler. Onlar bu noktayı şöyle ifade etmektedirler: Çünkü siz, “vücûd”, “araziyet”, “levniyet” ve “siyahlık”ı (sevâdiyye), siyah renginin halleri yaptınız. Siz sıfatlar için sıfatlar ispât ederken haller için de haller ispât etmiş olmadınız mı? Vecihler ve itibarlara gelince, aynı şekilde bunlar da hallerde tahakkuk etmişlerdir. Zirâ “âmm hâl” başka, “hâss hâl” başkadır. Bu ikisi hâldeki iki itibardır. “Haller gerektiren hâl” (gerektiren-mûcib hâl) başka, “bir hâlin gerektirdiği hâl” (gerektirilen-mûceb hâl) başkadır. Ebû Hâşim, “âlimiyyet” ve “kâdiriyyet” iki hâl iken, Allah Teâlâ için onun âlim, kâdir olmasını gerektiren bir başka hâl ispât etmedi mi? Bu durumda, “gerektiren hâl” ve “gerektirmeyen hâl” (gayru mûcib), itibâr bakımından birbirinden farklıdır. Bu iki itibarın farklı olması hâl için sâbit olan iki hâlin farklı olmasını gerektirmez. Böylece, birbirinden farklı olan bu haller, hâl olmaklık (hâliyye) noktasında birleşmektedirler. Bu durumda hâl için bir hâl sâbit olmaktadır ki bu da teselsülü doğurmaktadır.²⁷⁵

²⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139.

²⁷⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139–140. Âmidî, haller görüşünü kabul etmeyenlerin, hâli kabul etmenin teselsül ile sonuçlanacağı şeklindeki eleştirilerine şöyle yer vermektedir: Haller mütemasil veya muhtelif olursa, bu, hallere, ya hallerin zâtından dolayı, ya da haller üzerine zâid bir vasıftan dolayı gerçekleşir. Eğer birincisi olursa, zâtların üzerlerine zâid bir şeyden değil de zâtlarından dolayı muhtelif ve mütemasil olmasına mani ne olabilir? Eğer ikincisi olursa, hâl için bir hâl sâbit olması gerekir, bu ikinci hâl hakkında söz birinci hâl hakkındaki söz gibi olur. Bu da imkânsız bir teselsüldür. bk. *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 412–413.

Görüldüğü üzere hâli kabul etmeyenler, birbirinden farklı bir takım hallerin bulunduğunu öne sürmekte ve bu farklı hallerin “hâl olma” noktasında birleştiklerini ifade etmektedirler. Bu durumda ise hâl için bir başka hâlin sabit olacağını belirtmekte, böylece mantıken imkansız olan teselsül probleminin ortaya çıkacağını iddia etmektedirler.

Fahreddin er-Râzî halleri kabul etmeyenlerin söz konusu eleştirilerine yer vermeden önce eleştirinin problem alanına işaret etmekte ve halleri kabul etmeyenlerin şöyle dediklerini söylemektedir: Biz, halleri kabul edenlerin delillerinin hülâsasının, – farklı olmasına rağmen– şu nokta üzerine râci olduğunu gördük: Hakikatler husûsiyetleriyle birbirinden farklı (muhtelif) ve umûmiyetleriyle birbirine ortaktır (müşterek). Ortaklığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şey, farklılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeyden farklı olup bu iki vecih ne mevcûd ne madûmdur. Böylece onlar vasıtayı ispât ettiler. Bu noktada halleri kabul etmeyenler, bu durumun sonsuza kadar hâl için başka bir hâlin sâbit olmasını gerektireceğini söylemektedirler. Çünkü şüphe yok ki bu haller husûsiyetlerinde birbirinden ayrı (mütehâlif) ve “hâl olma (hâliyye) umûmu”nda birbirine ortaktırlar (mütesâvî) ve müşâreketin kendisi sebebiyle gerçekleştiği şey, temâyüzün kendisi sebebiyle gerçekleştiği şeyden farklıdır. Bu durumda, hâl için sonsuza kadar başka bir hâlin söz konusu olması lâzım gelir.²⁷⁶

²⁷⁶ Râzî, *Muhassal*, s. 40. Cürçânî, haller görüşünü kabul etmeyenlerin şöyle dediklerini söyler: Haller görüşünü kabul edenlerin delillerinin özeti şudur: Hakikatler şeylerde müşterek ve onların husûsî şeylerinde muhtelifdir. İştirâkin kendisi sebebiyle vaki olduğu şey, ihtilâfın kendisi sebebiyle vaki olduğu şeyden farklıdır. Bu iki şey, yani iştirâk ve ihtilâfın kendileri sebebiyle meydana geldiği iki şey, mevcûd ve madûm değildir. Böylece hâl olan vâsita sâbit olmuş oldu. Bu çelişkili bir şeydir. bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 14. İcî, vâsitanın ispâtının çelişkili olduğu noktasında haller görüşünü kabul etmeyenlerin eleştirilerine şöyle yer verir: Haller, hâl olmakta müşterek ve hallerin bazısının bazısından kendisiyle ayrıldığı husûsî şeylerde (husûsiyyât) muhtelifdir. İştirâkin kendisiyle gerçekleştiği şey ise ihtilâfın kendisiyle gerçekleştiği şeyden farklıdır. Bu durumda, hâl olmaklık (hâliyye) husûsî şeyler üzerine zâid olmuş olur. Hâlin mefhûmu olan müşterek hâliyyet bir hâldir. Böylece sâir haller, hâliyyette birbirine müşterek olmuş olur ve birbirinden husûsî şeylerde muhtelif olmuş olur. Müşterek ve mümeyyezden mevcûd ve madûm olan bir şey de yoktur. Bu durumda başka bir hâl sâbit olur ve böylece haller sonsuza kadar teselsül eder. Şöyle de denilebilir, bu husûsî şeylerden her biri sâir hallerin, hâl mefhûmunda kendisine ortak olduğu ve sâir hallerden, başka bir husûsiyetle ayrıldığı bir hâldir. bk. *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 14–15. Tûsî de haller görüşünü savunanların, hâlin kendisiyle nakzedildiklerini söylemektedir. bk. *Tecridu'l-itikâd*, s. 108. Hillî, Tûsî'nin bu sözünü açıklarken şunları söylemektedir: Bil ki, halleri nefyedenler dediler ki, biz haller görüşünü kabul edenlerin delillerinin özetinin şuna râci olduğunu gördük: Hakikatler bazı zâtıyatında birbirine ortak (müşterek) ve bazılarında birbirinden ayrıdır (muhtelif). İştirâkin kendisi sebebiyle olduğu şey, imtiyâzın kendisi sebebiyle olduğu şeye mugâyirdir. Sonra dediler ki: Bu şey ne mevcûd ne de madûmdur. Bu durumda hâli ispât etmek vâcib oldu. Bu, haller görüşünü savunanları hâlin kendisiyle nakzetmektedir. Çünkü burada hâlin kendisi için hâli ispât etmek

Hâl için başka bir hâlin sâbit olması durumu, hallerin tarifi sorununda ifade ettiğimiz gibi, onların tanımı ile ilgilidir. Zirâ hallerin tanımının yapılamayacağını savunanlar, hallerin tanımının yapılması durumunda bu tanımın, “Ortaklığın ve ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği mânalar hâldir” şeklinde olacağını ve bunun da hâl için bir hâl sâbit olması sonucunu doğuracağını söylemekteydiler. Haller teorisine yapılan söz konusu itiraz da aynıdır.

5. Vücûd, hâl olursa, iki şeyde bir şeyin yahut bir şeyde iki şeyin bulunması gerekecektir, bu da muhâldir.

Haller teorisini kabul etmeyenler, teoriyi kabul edenlere göre vücûdun kadîm ve hâdiste, cevher ve arazda, bir hâl olup kesinlikle değişmediğini, bilakis, arazın vücûdunun cevherin vücûduna eşit olduğunu söylediklerini belirtmektedirler. Bu durumda halleri kabul etmeyenler, halleri savunanlara görüşlerini geçersiz kılacak iki şeyin (münkir) gerekeceğini söylemektedirler. Birincisi, iki muhtelif şeyde bir (vâhid) şeyin bulunmasının müphemliği (ibhâm) veya bir şeyde iki muhtelif şeyin bulunmasının imkânsızlığıdır. Halleri kabul etmeyenler iki şeyde bir şeyin ve bir şeyde iki şeyin bulunmasının muhâl olduğunu ve bir şeyin iki şeyde bulunmasının tasavvur edilemeyeceğini öne sürmektedirler. Çünkü onlar vücûd olmak bakımından vücûdun hâlinin tek bir şey olup bu şeyin iki şeyde (mesela cevher ve arazda) birlikte bulunamayacağını aklın tartışılmaz doğrularından (bedâih) olduğunu söylemektedirler. Halleri kabul edenlere göre ise vücûd olmak bakımından vücûdun hâli bütün mevcûd şeylerde ve henüz mevcûd olmayan ancak daha sonra mevcûd olacak şeylerde eşit derecede bulunabilmektedir. Bu da muhâl şeylerin en muhâlidir.²⁷⁷

Halleri kabul etmeyenler, halleri kabul edenlerin görüşlerini geçersiz kılacak ikinci şeyi şöyle ifade etmektedirler: Vücûd, bir (vâhid) hâl olunca ve böylece cinsler,

gerekir. Çünkü haller onlara göre müteaddit ve mütekessirdir, bu durumda hâlin, mutlak hâliyyetin kendisi olan iştirâk ciheti ve bu hallerin husûsiyetleri olan imtiyâz ciheti vardır. İştirâk ciheti ise imtiyâz cihetine mugâyirdir. Bu durumda bir hâl için başka bir hâl lâzım gelir, bu da teselsülü doğurur. bk. *Keşfu'l-murâd*, s. 19.

²⁷⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 140.

neviler ve sınıflar vücûdda birleşmiş olunca, bu durumda, muhtelif çok şeylerin vücûdda müttehid olması gerekecektir ki bu da mümkün değildir.²⁷⁸

6. Vücûd hâl değildir, mevcûddur ve vücûdu aynıdır.

Geçen bölümde ifade edildiği üzere, haller teorisini kabul edenler, vücûdun mevcûd ve madûm değil, bir hâl olduğunu öne sürerek teorilerini ispâta çalışmaktaydılar. Haller görüşünü kabul etmeyenler, vücûdun hâl değil mevcûd olduğunu ve vücûdunun mâhiyetinin aynı olduğunu söyleyerek bu delili eleştirmektedirler.

Fahreddin er-Râzî halleri kabul edenlere, “Vücûdun mevcûd olması niçin mümkün olmasın?” şeklinde bir soru yönelterek, bu delili eleştirmeye başlamaktadır. Râzî, halleri kabul edenlerin, bu soruya şöyle cevap verdiklerini söylemektedir: Şâyet vücûd mevcûd olsaydı, o zaman vücûd, mevcûd olmak bakımından (fi’l-mevcûdiyye), mevcûd mâhiyetlere eşit olacak ve mevcûd mâhiyetlere, mevcûd mâhiyetlerin özelliklerinde muhâlif olması gerekecektir. Bu durumda vücûdun varlığı için bir mâhiyet gerekcek ve teselsül ortaya çıkacaktır.²⁷⁹

Bu noktada Râzî teselsülün, vücûd ve mâhiyetin sübûtî bir vecihte birbirine ortak ve sübûtî başka bir vecihte birbirinden ayrı olmaları halinde lâzım geleceğini; vücûd ve mâhiyet arasındaki ihtilâfın, “ademî bir şey”de gerçekleşmesi halinde ise teselsülün lâzım gelmeyeceğini söylemektedir.²⁸⁰

Îcî, haller görüşünü kabul edenlerin, vücûdun mevcûd ve madûm değil, bir hâl olduğu şeklinde ifade ettikleri delillerini eleştirirken, vücûdun mevcûd ve vücûdunun aynı (nefsuhû) olduğunu ve bu durumda teselsülün vâki olmayacağını ifade etmektedir.²⁸¹ Zirâ Îcî’ye göre vücûda mugâyir olan her mefhûm, ancak kendisine yapışan zâid bir şeyle mevcûd olur. Vücûd ise bizâtihi mevcûd olan bir şeydir, zâid bir

²⁷⁸ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, s. 140.

²⁷⁹ Râzî, *Muhassal*, s. 40. Tefâtânî, “Vücûd ne mevcûddur ne madûmdur” şeklinde haller görüşünü savunanların ifade ettikleri deliline ilişkin, Râzî’nin eleştirisine yer vermektedir: Râzî şöyle demektedir: Biz şunu tercih ediyoruz ki, vücûd mevcûddur ve vücûdu aynıdır, zâid değildir ki teselsül lâzım gelsin. Bu durumda, vücûdun sâir mevcûd şeylerden ayrılması selbî bir kayıtle gerçekleşir, bu selbî kayıt da vücûdun, vücûddan başka mâhiyeti olmamasıdır. bk. *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 63.

²⁸⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 40.

²⁸¹ Adûduddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi’l-ilmî’l-ke’lâm*, s. 58.

şeyle mevcûd değildir. Vücûdun, başkasından imtiyâzı ise ancak “selbî bir kayıt” ile olur. Bu da “vücûdun varlığının aslâ zâtına (mâhiyetine) zâid olmaması” kayıdır. Şu halde vücûdun varlığı, zâtı üzerine zâid değildir. Durum böyle olunca da, teselsül söz konusu olmaz.²⁸²

Îcî, hâli kabul edenlerin söz konusu delillerini eleştirmeye devam etmekte ve “Yahut vücûd madûmdur” diyerek, bir şeyin nakîzi ile ittisâfının ancak “o şey, o (bi-hüve hüve) olduğu zaman” imkânsız olacağını söylemektedir. Îcî bunu şöyle açıklamaktadır: Meselâ “Vücûd ademdir”, “Mevcûd madûmdur” demek gibi. Bir şeyin nakîzi ile ittisâfı nisbet ve iştikâk ile olursa, o zaman bu ittisâf mümteni olmaz. Çünkü bir şeyde bulunan her sıfat, o şeyin nakîzinin fertlerinden bir ferttir.²⁸³ Cürçânî bu noktanın anlaşılması için cisimde bulunan “siyahlık”ı örnek olarak vermektedir. Zirâ siyahlık, cisim kendisiyle vasıflanmasına rağmen cisim değildir. Şu halde, “Cisim, cisim olmayana (zû lâ-cismin) sahiptir” sözü doğru bir sözdür. Aynı şekilde, “Vücûd, vücûd olmayana sahiptir” (el-vücûd zû lâ-vücûdin) demenin doğruluğunda da hiçbir şekilde bir sorun yoktur.²⁸⁴

Şemseddin el-İsfahânî bir şeyin, kendisiyle vasıflanan ve kendisine münâfî olan şeye bölünmesinin imkânsızlığından dolayı, “Vücûd ya mevcûddur ya madûmdur” şeklinde, vücûd üzerine böyle bir bölünmenin vârit olmayacağını söylemektedir. Çünkü “Siyah ya siyahtır ya beyazdır” yahut “Darb, ya madrûbdur ya madrûb değildir”

²⁸² Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 5–6. Şemseddin el-İsfahânî, vücûdun hâl olmadığını bilakis mevcûd olduğunu şöyle ifade eder: Vücûd, mevcûddur. Onların, “Vücûd mevcûd olursa, bu durumda, vücûd, mâhiyetlere vücûdda ortak olur ve vücûd mâhiyetlere husûsiyetlerinde muhâlif olur. Bu durumda, vücûd için bir başka vücûd gerekir ve vücûdu mâhiyetine zâid olur” sözlerine gelince şöyle cevap veririz: Vücûdun sâir mevcûd şeylerden temeyyüzü “selbî bir kayıt” ile gerçekleşir. Bu kayıt ise “Vücûdun varlığı, mâhiyete arız değildir, bilakis, vücûdun varlığı, vücûdun aynıdır” şeklindedir. Bu durumda teselsül lâzım gelmez. bk. *Metâliu'l-enzâr*, s. 100–101. Beyzâvî de vücûdun mevcûd ve vücûdunun zâtı (mâhiyeti) olduğunu ve vücûdun diğer mevcutlardan ayrılmasının “selbî bir kayıt” ile gerçekleştiğini söylemekte ve bu durumda teselsülün lâzım gelmeyeceğini ifade etmektedir. bk. *Tavâliu'l-envâr*, s. 99.

²⁸³ Adûduddin el-Îcî, *el-Mevâkıf fi ilmi'l-kelâm*, s. 58.

²⁸⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 6–7. Tefâtânî de “Vücûd, ya mevcûddur ve vücûdu aynıdır, ya da vücûd madûmdur” diyerek bir şeyin nakîzi ile ittisâfının ancak, “Vücûd ademdir”, yahut “Mevcûd madûmdur” denildiği zaman söz konusu olacağını söylemektedir. Şu halde Tefâtânî'ye göre de “Vücûd madûmdur” demek ile bir şey nakîzi ile vasıflanmış olmamaktadır. bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 63. Bu bağlamda, Tefâtânî, vücûdun madûm olabileceğini söylemekte ve bir şeyin nakîzi ile ittisâfının ancak, “Vücûd ademdir” ve “Mevcûd madûmdur” ifadesi gibi muvâtaa tarikiyle olursa imkânsız olacağını, “Vücûd adem sahibi olandır” (zû ademin) gibi bir şeyin nakîzi ile ittisâfının iştikâk tarikiyle olması durumunda ise bunun imkânsızlığını kabul etmediklerini ifade etmektedir. Tefâtânî'ye göre bu, “Canlı, canlı olmayan sahibidir” (el-hayevânu zû lâ-heyevân) sözü gibidir. Canlı olmayan ise siyah, beyaz ve arazlardan onunla kâim olan sâir şeyler gibidir. bk. *Şerhu'l-Makâsîd*, I, 63–64.

şeklinde bir ifade kullanmak doğru olmaz. Vücûdun bu bölünmeye müsait (kâbil) olduğu teslim edilse bile, biz, vücûdun zihinde mevcûd olduğunu söylemeyi tercih ederiz. Bu durumda, vücûd hâriçte mevcûdla kâim olamaz ve böylece vücûd hâl de olamaz.²⁸⁵

Şemseddin es-Semerkindî ise, ademi “vücûdun yokluğunun (intifâ) kendisi” olarak tanımlayarak mevcûd olmayan her şeyin madûm olduğunu, madûm olmayan her şeyin de mevcûd olduğunu söylemekte ve haller görüşünü savunanları şöyle eleştirmektedir: Halleri kabul edenler, hallerin mevcûd olmadığını söylediler. Bu da onların, hallerin madûm olduğunu kabul etmeleri anlamına gelir. Ancak onlar vücûd ve ademi başka bir mâna ile tefsir ederler ise bu durumda tartışma ortadan kalkar ve bahis de lafzî olmuş olur.²⁸⁶

7. Arazın, arazla kıyâmı câizdir yahut arazın arazla kıyâmı söz konusu olmaz.

Haller teorisini kabul edenler, “arazın arazla kıyâmı” problemini gündeme getirdiğinden dolayı şeyler arasında ortaklık ve farklılığın kendileri sebebiyle meydana geldiği mânaların mevcûd ve madûm değil, hâl olduğunu öne sürmektedirler. Bu anlamda onlar, ortaklığın kendisiyle gerçekleştiği cins ve farklılığın kendisiyle meydana geldiği fasıl mânalarının mevcûd ve madûm değil, hâl olduğunu belirtmektedirler. Çünkü söz konusu mânaların hâriçte mevcûd olmaları durumunda araz olmaları gerekecek, bu durumda da “arazın arazla kıyâmı” problemi ortaya çıkacaktır. Bununla

²⁸⁵ Şemseddin el-İsfahânî, *Metâliu'l-enzâr*, s. 101. Hillî de haller görüşünü savunanların vücûdun mevcûd ve madûmdan biri olamayacağı şeklinde ispâta çalıştıkları söz konusu görüşlerini şöyle eleştirmektedir: Vücûd, bir şeyin “kendisi”ne ve “kendisinden başkası”na bölünmesinin muhâl olmasından dolayı, böyle bir bölünmeye (kısmet) müsait değildir. Nitekim nasıl “Siyahlık ya siyahtır ya da beyazdır”, denilemeyeceği gibi, “Vücûd ya mevcûddur ya mevcûd değildir” de denilemez. Çünkü iki şeye bölünen, kendisine bölündüğü o iki şeyden eamm olmalıdır ve bir şeyin kendinden eamm olması da imkânsız bir şeydir. bk. *Keşfu'l-murâd*, s. 18.

²⁸⁶ Şemseddin es-Semerkindî, *es-Sahâifu'l-ilâhîyye*, s. 95. Bu hususta Âmidî şöyle demektedir: Haller ya mevcûddur ya mevcûd değildir, çünkü ispât ile nefy arasında bir vâsıta yoktur. Haller, mevcûd olursa, hâl olmaktan çıkarlar, çünkü haller görüşünü benimseyene göre hâl, vücûdla mevsûf değildir. Sonra, haller mevcûd olsa, bu durumda, her mevcûd yenilenen (müteceddid) şeyin, ittifakla, cevher ve araz olmaktan çıkamayacağının zaruretine binaen hallerin de ya cevher ya da araz olması gerekecektir, cevher ve araz ise hâl değildir. Eğer haller mevcûd değilse, madûmdur, zira madûm için mevcûd olmayan şeyden başka bir anlam söz konusu değildir. Eğer haller, madûm ise o zaman iki şeyden ötürü hallerin hâl olmaktan çıkması gerekir: 1) Haller görüşünü savunanlara göre hâl adem ile vasıflanmayan şeydir. 2) Haller, madûm olursa, her madûm menfidir ve sâbit değildir, o zaman, haller, menfi ve sâbit olmayan şeylerdir. Durum böyle olunca, haller, hâl olamazlar. Çünkü halleri kabul edenlere göre hâl, sâbit ve nefy ile muttasıf olmayan sıfatlardır. Âmidî, bu mesleğin kuvvetin zirvesinde ve ziyadesiyle açık olduğunu ifade etmektedir. bk. *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn*, III, 411-412.

beraber, söz konusu mânaların ister ikisi birden ister sadece biri madûm olacak olursa, bu durumda mevcûdun madûmdan tereküp etmesi gerekecektir ki bu da imkânsız bir şeydir.

Halleri kabul etmeyenler ise arazın arazla kıyâmının muhâl olmadığını, aksine câiz olduğunu öne sürmekte ve hallerin ispâtı için ileri sürülen söz konusu delili eleştirmektedirler. Bu bağlamda Fahreddin er-Râzî, haller görüşünü kabul edenlere şöyle bir soru yöneltir: Ortaklığın ve farklılığın kendisi sebebiyle meydana geldiği şeylerin mevcûd olmaları neden mümkün olmasın? Râzî, halleri kabul edenlerin bu soruya şöyle cevap verdiklerini söylemektedir: “Çünkü bundan, arazın arazla kıyâmı lâzım gelir”. Râzî halleri kabul edenlerin, “Arazın arazla kıyâmı lâzım gelir” ifadesinin, mevcûd ve madûm arasında bir vasıta ispât etmekten akla daha yatkın olduğunu söyler. Bununla beraber Râzî onların bu görüşlerini, yani ortaklığın ve ayrılmanın kendileri sebebiyle meydana geldiği vecihlerin (mâna) mevcûd ve madûm olmayıp hâl olduğu görüşlerini, nefy etmek için, halleri kabul etmeyenlerin, “Hâl için bir hâl gerekir” ilzâmının zayıf olduğunu, bu konuda felâsifenin başka bir tariklerinin olduğunu ifade eder. Felâsife şöyle demektedir: Cinsler ve hâriçte basît nevilerin kendileriyle mütekavvim olduğu fasıllar, zihinde mevcûddurlar, dış dünyada değil.²⁸⁷ Bu durumda cins ve fasıl zihinde mevcûd olduğu için hâriçte mevcûd olmayacak ve onların cevher ve arazdan biri olması gerekemeyecektir. Böylece, felâsife halleri kabul edenlerin, ortaklık ve ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği mânaların mevcûd ve madûm olmayıp hâl olduğu şeklinde dile getirdikleri argümanı, “Hâl için bir hâl gerekir” ilzâmıyla değil, ortaklık ve ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği mânalar olan cins ve fasılın hâriçte değil, zihinde mevcûd olduğunu söyleyerek nefyetmektedirler. Şu halde felâsifeye göre cins ve fasıl zihinde mevcûd olduğundan araz olmayacak ve böylece arazın arazla kıyâmı problemi söz konusu olmayacaktır

Böylece ahvâl görüşünü savunanların söz konusu delillerine, biri kelâmcılara ait “Arazın arazla kıyâmı caizdir”; diğeri felâsifenin “Arazın arazla kıyâmı söz konusu olmaz” şeklinde iki ayrı eleştiri getirilmiştir. Bu bağlamda Beyzâvî, kelâmcıların eleştirileri üzerinden hareket ederek, haller görüşünü savunanların, ortaklık ve

²⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Muhassal*, s. 40–41.

ayrılmanın kendileri sebebiyle meydana geldiği mânaların mevcûd ve madûm olmayacağı şeklindeki söz konusu delillerini eleştirmektedir. Beyzâvî, renklik ve siyahlığın mevcûd ve cisimle kâim olduklarını, ancak ikisinden (renklik-siyahlık) birinin (meselâ renkliğin) cisimle kıyâmının, diğerinin (siyahlığın) öbüründe (renklikte) kıyâmına bağlı olduğunu yahut ikisinden birinin cisimle kâim ve diğerinin de öbürüyle kâim olduğunu ve böylece bir imkânsızlığın söz konusu olmayacağını söylemektedir.²⁸⁸

Bununla beraber Beyzâvî “Yahut terkîb akıldadır, hâriçte değildir” şeklinde halleri kabul edenlerin görüşlerinin nefyedileceğini söylemekte ancak o felâsifeye ait olduğunu bildiğimiz bu görüş üzerine iyice düşünülmesi gerektiğini bu karşı-argümana dair kuşku olduğunu ifade etmektedir.”²⁸⁹

Îcî, ortaklığın ve farklılığın kendileri sebebiyle meydana geldiği mânaların mevcûd ve madûm olmayıp hâl olduğu şeklinde ahvâl görüşünü kabul edenlerin delillerine dair iki cevap vermektedir. Bu iki cevap, kelâmcı ve filozofların söz konusu delile dair verdikleri cevaptır. Buna göre Îcî hâl teorisini savunanların söz konusu argümanlarını hem kelâmcı hem de filozof olarak eleştirip yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Îcî ilk olarak, cins olan “renklik” ve fasıl olan “görmenin gerçekleşmesi” (kâbidiyye) mânalarının mevcûd olduğunu söylemekte ve haller görüşünü savunanların “Arazın arazla kâim olması gerekir” şeklindeki sözlerini, “Evet, renklik ve kâbidiyye mevcûd olurlarsa, bu durumda, arazın arazla kıyâmı lâzım gelir. Ancak, arazın arazla kıyâmı neden muhâl olsun?” diyerek eleştirmektedir.²⁹⁰

Îcî ikinci olarak “Yahut arazın arazla kıyâmının söz konusu olmasını (mülâzemeti) men ederiz” demekte ve filozofların öne sürdükleri “Terkîb zihindedir, hâriçte değil”, karşı-argümanıya ahvâl görüşünü savunanların hâlin ispatı için öne sürdükleri söz konusu delili eleştirip yanlışlığını ortaya koymaktadır.²⁹¹

Netice itibariyle Îcî, halleri kabul edenlerin öne sürdükleri, “şeyler arasında ortaklık ve farklılığın kendileri sebebiyle meydana geldiği mânaların mevcûd ve madûm

²⁸⁸ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 99.

²⁸⁹ Beyzâvî, *Tavâliu'l-envâr*, s. 99.

²⁹⁰ Adûduddin el-Îcî, *el-Mevâkîf fi ilmi'l-keâm*, s. 58.

²⁹¹ Adûduddin el-Îcî, *el-Mevâkîf fi ilmi'l-keâm*, s. 58.

olmayıp hâl olduğu” argümanını iki açıdan eleştirmektedir: İcî öncelikle cins olan “renklik” ve fasıl olan “kâbidiyye” mânalarının mevcûd olması halinde bunların araz olduğu için arazın arazla kıyâmı probleminin söz konusu olacağına söylenmesine karşı çıkmaktadır. Zirâ İcî, arazın arazla kıyâmının imkânsız bir şey olmadığını söylemektedir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi İcî bu eleştirisini “Evet, renklik ve kâbidiyye mevcûd olurlarsa, arazın arazla kıyâmı lâzım gelir ancak arazın arazla kıyâmı neden muhâl olsun?” şeklinde ifade etmektedir.²⁹² Bununla beraber İcî, cins olan “renklik” ve fasıl olan “kâbidiyye” mânalarının mevcûd olması halinde bunların araz olmayacağını, çünkü bunların hâriçte değil zihinde mevcûd olduklarını, böylece “arazın arazla kıyâmı” probleminin gündeme gelmeyeceğini iddia ederek haller görüşünü savunanların söz konusu argümanlarını eleştirmektedir. Cürcânî, İcî’nin bu ifadelerine şöyle şerh düşmektedir: Renklik ve kâbidiyye, mevcûddur ve arazın arazla kıyâmı lâzım gelmez. Çünkü renklik ve kâbidiyye, hâriçte zât (mâhiyet) ve vücûd bakımından bir (vâhid) şeydir. Hâriçte temâyüz yok ki renklik ve kâbidiyyeden biri diğeriyle hâriçte kâim olsun. Çünkü renklik ve kâbidiyye arasındaki temâyüz zihnidir. Durum böyle olunca, hâriçte renk olan bir şey ve kâbidiyye diye bir şey yoktur ki bu kâbidiyye renklikle kâim olsun veya renklik kâbidiyye ile kâim olsun. Bilakis siyah, bir renktir ve bu renk hâriçte bizâtihi “kâbidiyye”nin ta kendisidir. Şu halde hâriçte temâyüz yoktur.²⁹³ Bu anlamda, şeyler hâriçte mürekkep olarak değil, basît olarak bulunmakta, bundan dolayı ortaklığın ve ayrılmanın kendilerinde meydana geldiği cins ve fasıl mânaları araz olmamaktadır.

²⁹² Şemseddin es-Semerkindî, arazın arazla kâim olmasının mümteni oluşunu kabul etmediğini söylemekte ve buna gerekçe olarak, her biri (sûrat, yavaşlık ve hareket) araz olmasına rağmen, “sûrat” ve “yavaşlık” arazının bir başka araz olan “hareket”le kâim olduklarını ifade etmektedir. Bu anlamda, Semerkandî, “sûratli hareket” ve “yavaş hareket” örneklerinde olduğu gibi bir arazın başka bir arazda bulunduğunu söylemektedir. bk. *es-Sahâifu’l-ilâhîyye*, s. 95.

²⁹³ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 8–9. Teftâzânî, haller görüşünü savunanların, burada söz konusu olacağını söyledikleri “arazın arazla kıyâmı” probleminin gündeme gelmeyeceğini söylemekte ve bu görüşünü şöyle temellendirmektedir: Hâriçte küllî ve teşahhus arasında bir temâyüz yoktur ki ikisinin terkîbinden bir şahıs meydana gelsin. Aynı şekilde hâriçte, cins ve fasıl arasında bir temâyüz yoktur ki ikisinin terekübünden bir nevi hasıl olsun. Bu şundan dolayıdır: Çünkü hâriçte biri küllî insan olan bir şey ve diğeri Zeyd’in husûsiyeti olan bir şey yoktur ki bu ikisinin terekübünden Zeyd meydana gelsin. Yine aynı şekilde, hâriçte biri renk olan ve diğeri “kâbidün li’l-basar” olan ve bu ikisinden mürekkep üçüncü bir şey olan siyah rengi yoktur ki, üçünden birinin diğeriyle kıyâmından arazın arazla kıyâmı lâzım gelsin. Bilakis vücûdda bir şey vardır, tereküp ve temâyüz sadece akla göre olur. Bu durumda bundan, küllî kevnlerin ve cinsin zihinde mevcûd olması gerekmez, bunda bir imkânsızlık yoktur. bk. *Şerhu’l-Makâsîd*, I, 64. Hillî, haller görüşünü savunanların bu delillerini iki açıdan eleştirmektedir: 1) Küllî zihinde sâbittir ve onda bölünme vârit olmaz. 2) Araz arazla kâim olabilir. Yine aynı şekilde cinsin fasılla kıyâmı, arazın arazla kıyâmı değildir. bk. *Keşfu’l-murâd*, s. 19.

Îcî burada bir itiraza yer vermektedir: Eğer siyah, hâriçte bir (vâhid) şey ise ve hâriçte kendisinin bir cüzü yoksa, aksine sadece zihinde bir cüzü varsa, hâriçte bu basît şey için zihnî birbirinden farklı (mütegâyir) ve bu bir (vâhid) basît şeye tetâbuk eden iki sûret gerekecektir ki, bu iki sûret de “renk” ve “kâbidiyye”dir. (kâbidu’l-basar). Bu da zarûrî olarak muhâldir. Çünkü iki mütegâyir şeyden (renk, kâbidiyye) birinin sadece siyah rengine (yani hâriçteki basît bulunan şeye) mutâbakatı, bedihî olarak o iki şeyden diğèrinin hâriçteki söz konusu siyah şeye mutâbık olmasına engel olur.²⁹⁴

Îcî bu iki aklî sûretin basît bir şeye mutâbık olmasının imkânsız oluşunu kabul etmediğini söylemektedir. Îcî’ye göre bu iki sûret, duvardaki nakışlar ve aynadaki görüntüler gibi hayali sûretler değildir. Îcî, hayâlî sûretlerden iki mütegâyir sûretin, basît bir (vâhid) şeye (emre) mutâbık olmasının muhâl olacağını ve renk ve kabidiyye gibi aklî cüzlerde ise durumun böyle olmayacağını söylemektedir. Bununla beraber Îcî’ye göre, renk ve kabidiyye gibi zihnî cüzler olan bu sûretlerin, nefse arız olan istidatlar ve bu istidatları gerektiren muhtelif şartlar sebebiyle aklın haricî hüviyetlerden aldığı aklî sûretler olduğunun ve bunların hayâlî sûretlere muhâlif olduğunun bilinmesi durumunda; i) Bir şahsa mutâbık olan sûret taakkul etmek zor bir şey olmaz. Çünkü Zeyd’in müşâhede edilmesi durumunda onda veya onun bazı unsurlarında (âlât) sadece Zeyd’e tetâbuk eden bir sûret zihinde mürtesem olacaktır. ii) Zeyd’e mutâbık olan ve Zeyd’in nevini oluşturan başka bir sûreti akletmek de uzak bir şey olmaz. Çünkü Zeyd ile beraber birçok fert (efrâd-ı kesîre) müşâhede edilse, müşahhas olan şeylerin ortadan kalkmasıyla birlikte, Zeyd’e mutâbık olan ve Zeyd’in nevini oluşturan bir insan mâhiyetinin sûreti ortaya çıkar (intezea). iii) Bu şahsın (Zeyd’in) cinsinde ortaklarının kendisinde (sûret) bu şahsa ortak oldukları başka bir sûret taakkul etmek de uzak olmazdı. Çünkü insan fertleriyle beraber at fertleri de müşâhede edilse, bunlardan Zeyd’e mutâbık olan ve Zeyd’in cinsini oluşturan “hayevân” mâhiyetinin sûreti ortaya çıkar.²⁹⁵

Netice itibariyle haller teorisini kabul etmeyenlerin, teoriye yönelttikleri eleştirileri şöyle sıralayabiliriz: i) Şeyler ancak muayyen zâtlarından dolayı birbirinden ayrılır. Bundan dolayı, şeylerin kendisinde ortak ve farklı olduğu vecihler haller değil,

²⁹⁴ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 9

²⁹⁵ Cürcânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, III, 9–11.

sadece mücerret lafızlardır. ii) Haller, aklî vecihlere ve itibarlara râcidir. Aklî vecihler ise zihnî ve takdîrî itibarlar olup zâtlar için sâbit olan haller gerektirmezler. iii) İspat ve nefy, mevcûd ve madûm, malûm ve meçhûl arasında bir vasıta yoktur. Bundan dolayı haller görüşünü kabul etmek, tanım ve istidlâl kapısının kapanması demektir. iv) Halleri kabul etmek teselsül problemini doğurmaktadır. v) Vücûd, hâl olursa, iki şeyde bir şeyin yahut bir şeyde iki şeyin bulunması gerekecektir ki, bu da muhâldir. vi) Vücûd hâl değildir, mevcûddur ve vücûdu aynıdır. vii) Arazın, arazla kıyâmı câizdir yahut arazın arazla kıyâmı problemi söz konusu olmaz.

Haller teorisini kabul edenler, halleri kabul etmeyenlerin söz konusu eleştirilerini cevapsız bırakmamaktadırlar. Şimdi halleri kabul edenlerin bu eleştirilere verdikleri cevapları ele alalım.

B. Haller Teorisine Yöneltilen Eleştirilere Verilen Cevaplar

1. Haller teorisine yöneltilen ilk eleştiri, şeylerin muayyen zâtlarından dolayı birbirinden ayrıldıkları, bundan dolayı şeylerin kendisinde ortak ve farklı olduğu vecihlerin haller değil, sadece mücerret lafızlar olduğu şeklindeydi.

Halleri kabul edenler, ortaklık ve farklılığın lafız olmanın ötesinde aklî bir kaziyye olduğunu öne sürmektedirler. Bu anlamda onlara göre lafız, ancak aklî kaziyyeye uygunluğuna ve muvâfakatına göre bir mâna için konulmaktadır. Halleri kabul edenler bu husûsta vaz'î lafızlara değil, bilakis aklî kaziyyelere tutunduklarını ifade etmekte ve halleri kabul etmeyenler aleyhine şöyle bir karşı-eleştiriye bulunmaktadır: “Umûm ve husûs mücerret lafza râci olur diye iddia eden, şeylerin aklî tanımlarını ve medlûllerin katî delillerini inkâr etmiştir. Zirâ eğer şeyler zâtlarıyla ve varlıklarıyla birbirinden ayrılmış olsalardı, aklî kaziyyeleri kabul etmek geçersiz olur ve kazanılan bir şey üzerine bedihî bir şey ile istidlâl etme kapısı kapanırdı. Çünkü, “aklî umûm”, aklî delillere dahil edilmedikçe hiçbir zaman bir medlûlün bilgisine ulaşamaz ve “bütün tanımlanan şeylere şâmil olma” tanımında gerçekleşmedikçe, tanımlananın bilgisine aslâ ulaşamaz.”²⁹⁶

²⁹⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 134.

2. Halleri kabul etmeyenlerin, teoriye yönelttikleri ikinci eleştiri, onların birinci eleştirilerinin devamı mâhiyetindedir. Onlar, hallerin aklî vecihlere ve itibarlara râci olduğu, aklî vecihlerin ise zihnî ve takdîrî itibarlar olup zâtlar için sâbit olan haller gerektirmediğini söyleyerek teoriyi eleştirmektedirler.

Haller teorisini savunanlar, halleri kabul etmeyenlerin “Haller vecihlere ve aklî itibarlara râcidir” sözleri hakkında, bu vecihler ve itibarların mutlak olmayıp yalnızca zâtlarda bulunduğunu ve tek bir zâttaki aklî vecihlerin de kendi başlarına (bi-aynihâ) haller olduğunu söylemektedirler. Zirâ onlara göre bu vecihler mütekellim ile kâim olan mücerred lafızlar değil, bilakis akledilen bilinen hakikatlerdir, ancak bu vecihler kendi başına mevcûd ve malûm değildir. Bununla birlikte bu vecihler zâtların kendileriyle vasıflandığı sıfatlardır. Bu durumda haller teorisini savunanlar, halleri kabul etmeyenlerin “vücûh” diye tabir ettikleri şeyi, “haller” diye isimlendirdiklerini söylemektedirler. Onlar bu noktayı şöyle açıklamaktadırlar: Zât her ne kadar bir ve aynı olsa da kendisine taalluk eden iki malûm şey birbirinden ayrılabilir. Bu anlamda, “hareketli bir cismin hareketli oluşunun bilinmesi” ile “hareketli cismin bir hareket illetinden dolayı hareketli oluşunun bilinmesi”, her ne kadar bu iki bilinen şeyin zâtı bir ve aynı olsa da birbirinden ayrı iki malûmdur. İki malûmun birbirinden ayrılması (temâyüz) iki vechin ve iki hâlin farklı olmasına (teaddüd) delâlet eder. Bu iki tahakkuk etmiş malûma, biri zarûrî ve diğeri müktesep olan birbirinden ayrı iki bilgi tahakkuk etmiştir. Halleri kabul edenler, bunların, nisbetler ve izâfetler gibi olmadığını, zira nisbet ve izâfetlerin mücerred lafızlara râci olduklarını, bu mücerred lafızlarda ise tahakkuk etmiş malûma taalluk eden gerçekleşmiş bilginin bulunmadığını söylemektedirler.²⁹⁷

Haller görüşünü savunanlar, halleri kabul etmeyenlerin “Bir (vâhid) şey kendisinde ortaklık olmayandır. Müşterekin ise varlığı (vücûd) yoktur” şeklindeki sözlerinin geçersiz olduğunu söylemektedirler. Çünkü halleri kabul edenler, muayyen bir şeyin, muayyen olmak bakımından kendisinde bir ortaklık bulunmadığını, ancak kendilerinin ispât ettiği sıfatların ise tahsis edilmiş (muhasas) muayyen şeyler olmadığını söylemektedirler. Halleri kabul edenler, tahsîs ve tayînin, şümûl ve umûmun

²⁹⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 137–138.

ispât ettikleri bu sıfatlar sebebiyle meydana geldiğini söylemekte ve şöyle demektedirler: Bunlar, sizin vecihleriniz gibi zarûrî kazıyyelerdendir. Genelleştirme (tamîm) ve husûsîleştirmeyi (tayîn) mücerred lafızlara götüren kimse aklî vecih ve itibarları iptâl etmiş olur. İbareler dilden dile ve durumdan duruma değişiyor değil midir? Bu aklî vecihler ise değişmezler, aksine zâtlar söz konusu aklî vecihler üzerine âmm ve hass bir lafızla eşit bir şekilde bunlardan bahsetmeden önce sâbittirler. Bu aklî vecihleri itibarlara götüren çelişkiye düşer ve bunları mücerred lafızlara götürmüş olur. Zirâ itibarlar akıldan akıla tebeddül ve tagayyür etmezler, ibâreler ise lisandan lisana, zamandan zamana değişirler.²⁹⁸

Haller teorisini savunanlar, halleri kabul etmeyenlerin “Bir şeyin haddi, hakikati ve zâtı birdir (vâhid). Şeyler zâtlarının nitelikleri (havâss) ile ayrılır, niteliklerde ise ortaklık yoktur” sözlerini de eleştirmektedirler. Bu anlamda onlar, her muayyen şeyin özel niteliğinin başka, tahakkuk etmiş bütün nevilerin özel niteliğinin başka olduğunu ve cevherin zâtıyla (bi-aynihi) husûsî olarak (ale’l-husûs) değil de bilakis, cevher olmak bakımından mutlak olarak tanımlanacağını, bu durumda, meselâ tehayyüz gibi, bütün cevherleri kapsayan âmm bir mânanın sâbit olacağını söylemektedirler. Çünkü şâyet cevher husûsî olarak tanımlanırsa, bir durum üzerinde bulunan her cevher, kendi başına bir tanıma muhtaç olurdu. Bir cevherdeki cevherin hükmünü “yer kaplama”, “arazlara sahip (kâbil) olma” ve “zâtıyla kâim olmak”tan ibaret saymak mümkün değildir. O halde, tanıma âmm bir şeyin girmesinden bir kaçış yoktur. Halleri kabul edenler, bu durumun, halleri kabul etmeyenlerin “Şeyler, ancak zâtlarıyla birbirinden ayrılır” sözünü geçersiz kıldığını ve kendilerinin “Tanımlar, zâtların umûm ve husûs sıfatlarına delâlet eden lafızlar gibi umûm şeylerden (umûmât) müstağnî değildir” şeklindeki sözlerini ispâtladığını söylemektedirler. Halleri kabul edenler, hakikatler üzerinde kendilerine ittifaktan sonra bu şeylerin, “zâtların halleri”, “vecihler” ve “aklî itibarlar” yahut “mânalar” şeklinde istenildiği gibi isimlendirilebileceğini söylemektedirler.²⁹⁹

3. Haller teorisine yöneltilen bir başka eleştiri, üçüncü hâlin imkânsızlığı yasasının bir sonucu olarak ispât ve nefy, mevcûd ve madûm, malûm ve meçhûl

²⁹⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 138

²⁹⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 138–139.

arasında bir vasıta olmadığı, bundan dolayı haller görüşünü kabul etmenin, tanım ve istidlâl kapısının kapanması anlamına geldiği şeklindeydi.

Haller görüşünü savunanlar, bu eleştirinin kendileri için geçerli olmadığını, zira kendilerinin nefiy ve ispât arasında bir vasıta ispât etmediklerini, aksine hallerin sâbit olduğunu, eğer sâbit olmasaydı, haller hakkında nefiy ve ispât bakımından konuşamayacaklarını söylemektedirler. Onlar, “haller mutlak olarak kendi başına sâbit ve mevcûd bir şeydir” diye bir ifade kullanmamaktadırlar. Hallerin mevcûd olmadığını söylemelerin temel sebebi hakkında şöyle demektedirler: Biz “Haller mutlak olarak sâbit ve mevcuddur” demedik. Çünkü yaratılmış (muhtes) mevcûd, ya cevherdir ya da arazdır. Haller ise bu iki kısımdan biri olmayıp cevher ve araz için akledilir bir takım sıfatlardır. Zirâ cevherin cevher oluşu bilinir ama yer kaplaması ve arazi kabil oluşu bilinmeyebilir. Araza gelince, arazın araz oluşu bilinir ama onun renk oluşu veya kevn oluşu hatıra gelmez. Arazın renk oluşu, arazın varlığı bilindikten sonra bilinir. Arazın siyah veya beyaz olması da ancak arazın varlığına ilişkin bir bilgi hâsıl olduktan sonra bilinir. İki bilinen şey bir noktada birbirinden ayrıldıkları vakit bu ayrılma noktası hâle râci olur. Bilgi bir vecihten zarûrî olarak, bir vecihten nazarî olarak bilinir. Nitekim hareketlinin hareketli oluşunu zarûrî olarak bilen, ancak bundan sonra nazarî olarak bilir ki hareketli, bir hareket sebebiyle hareketli olmuştur. Bu iki mâna yani “hareketlinin hareketli oluşunu bilmek” ile “hareketlinin bir hareketten dolayı hareketli olduğunu bilmek”, tek bir mâna olsaydı, birisi zarûrî olarak, diğeri nazarî olarak bilinmezdi ve iki bilgidenden biri akla daha önce, diğeri daha sonra gelmezdi. Halleri kabul edenler bunu inkâr edenin, zarureti inkâr ettiğini söylemektedirler.³⁰⁰

Bu noktada haller görüşünü savunanlar, arazları kabul etmeyenlerin, hareketin hareketli üzerine zâid bir araz olduğunu inkâr ettiklerini yoksa hareketlinin hareketli oluşunu inkâr etmediklerini söylemekte ve şöyle devam etmektedirler: Siz, halleri kabul etmeyenler, hareketin cevherin hareketli olmasının illeti olduğu konusunda ve kudret, ilim, bütün arazlar ve mânalar için de aynı şeyin geçerli olduğu husûsunda bize muvâfakat ettiniz. İlet, kesinlikle malûlû gerektirir. Bu durumda illet, ya zâtını gerektirir yahut zâtının ötesinde başka bir şeyi gerektirir. İletinin zâtını gerektirmesi

³⁰⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 136.

imkânsızdır. Zirâ bir (vâhid) şeyin, bir (vâhid) vecihten gerektirilen (mûceb) ve kendini gerektiren (mûcib li-nefsihi) olması muhâldir. Şâyet illet başka bir şey gerektirirse, bu durumda bu şey ya kendi başına (müstakil) bir zâttır yani zâtın kendisidir yahut zâtın bir sıfatıdır. Bu şeyin müstakil bir zât olması muhâldir. Zirâ bu illetin kendi gerektirmesi ile (bi-îcâbihâ) zâtları var kılan (mûcid) olmasına götürür. Bu zâtlar da yine illetler olacaktır ki bu muhâldir. Çünkü bu teselsüle götürmektedir. Bu durumda zâhir oldu ki, illetin gerektirdiği bu şey zâtın bir sıfatıdır. Bu da bizim ispât ettiğimiz hâldir.³⁰¹

Netice itibariyle halleri kabul edenler, aklî taksîmin kendilerini halleri ispât etmeye, zarûretin ise kendilerini halleri “kendi başına mevcûd” ve “kendi başına malûm” şeklinde isimlendirmemeye götürdüğünü söylemektedirler. Bununla birlikte onlar bir şeyin gayrıyla bilinebileceğini, ancak kendi başına bilinemeyeceğini ifade etmekte ve bu duruma örnek olarak iki cevher arasındaki “telîf”, “temâs”, “yakınlık” ve “uzaklık” vecihlerini zikretmektedirler. Çünkü bir cevhere başka bir cevher birleşmedikçe kendisindeki telîf ve temâs bilinemez. Şu halde telîf, temâs, yakınlık ve uzaklık gibi şeyler kendi başlarına değil başkalarına tâbi olmakla (zâtlarla) beraber bilinmektedirler.³⁰²

4. Haller teorisine yöneltilen bir diğer eleştiri, hallerin kabul edilmesi durumunda teselsül probleminin gündeme geleceği şeklindeydi. Bu noktada halleri kabul etmeyenler, “haller” kavramının kendisiyle halleri kabul edenlerin ilzâm edileceklerini söylemekteydiler.

Haller teorisini kabul edenler, kendilerinin haller kavramıyla ilzâm edilmelerinin mümkün olmayacağını söylemekte ve bu görüşlerini şöyle temellendirmeye çalışmaktadırlar: Çünkü hallerdeki umûm ve husûs, cinsler ve nevilerdeki cinsiyet ve neviyet gibidir. Cinslerdeki cinsiyet, cins değildir ki, her cins bir cinsi gerektirsin ve bu da teselsülü doğursun. Aynı şekilde nevilerdeki neviyet de bir

³⁰¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 136–137.

³⁰² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 137. Aynı şekilde haller görüşünü savunanlar, “Vücûd mevcûd değildir” derken, vücûdun kendi başına mevcûd olmadığını ifade etmeye çalışmaktadırlar. Yoksa vücûdun mutlak olarak var olmadığını söylememektedirler. Bu anlamda, Siyalkûtî haller görüşünü benimseyenlerin “Vücûd mevcûd değildir” sözüyle vücûdun kendi başına (bi'l-istiklâl) mevcûd olmadığını kastettiklerini ve mevcûd ifadesini de sadece kendi başına mevcûd olan şeyler için kullandıklarını söylemektedir. bk. *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmud Ömer Dimyâtî), Beyrut 1998, III, 3.

nevi değildir ki her nevi başka bir nevi gerektirsin. Yine hallerin hâliyyeti de bir hâl gerektirmez ki bu da teselsülü doğursun. “Vücûd ammdır” diyen birinin, “Âmm için bir başka âmm vardır” demiş olması lâzım gelmez. Aynı şekilde, biri “Araziyet cinstir” dese, o kişinin “Cins için bir başka cins vardır” demiş olması gerekmez. Yine biri cins ile nevin hakikatının arasını tefrîk etse ve en husûsî bir vasıfla birini diğëerinden ayırsa, o kişi için cinste cins gibi “aklî bir itibâr” ve nevide nevi gibi “aklî bir vecih” ispât etmiş olması gerekmez. Durum böyle olunca, hiçbir şekilde ne umûm ve husûs cihetinden ne de itibâr ve vech cihetinden, haller bizim üzerimize ilzâm edilemez. Siz, halleri kabul etmeyenler, tek bir kelime ile konuşmanız sizin için mümkün değildir, ancak o kelimeye umûm ve husûsu katarsanız bu sizin için mümkün olur. Halleri kabul etmeyen için birbirine benzeyen şeylerde (mütemâsilât) temâsülü ispât etmesi ve bunlarda birlikte (cemîan) bir hükmü icrâ etmesi mümkün olmaz. Şâyet şeyler, muayyen zâtları itibariyle birbirinden ayrılışlardı, temâsül ve ihtilâf geçersiz olurdu, bu da aklın ilkelerinden çıkmak demektir.³⁰³

Fahreddin er-Râzî, haller görüşünü kabul edenlerin bu eleştiriye iki şekilde cevap verdiklerini söylemektedir: Birincisi, cumhûrun kendisine sürekli işaret ettiği, “Hâl temâsül ve ihtilâf ile vasıflanamaz” şeklindeki cevaptır. İkincisi, teselsülün iltizâmıdır. Halleri kabul etmeyenler, birinci cevabı zayıf bulmaktadırlar: Çünkü aklın kendisine işaret ettiği her iki şey hakkında şunlar söylenebilir: Ya ikisinden mutasavver olan, diğëerinden mutasavver olanın aynıdır ya da aynı değildir. Birincisi benzerlik (misl), ikincisi ise ayrılma (muhâlif) olur. Şu halde ortaya çıktı ki, temâsül ve ihtilâf ile vasıflanmayan bir şey ispât etmek cehâlettir. Halleri kabul etmeyenler, haller görüşünü savunanların ikinci cevabı olan teselsülün gerekliliğini (iltizâm) de geçersiz saymaktadır. Çünkü onlara göre teselsülün gerekliliği mümkün kabul edilirse, başlangıcı olmayan hâdis şeyleri iptâl etme kapısı kapatılır ve Kadîm Sâni’i ispât etmek mümkün olmaz.³⁰⁴

³⁰³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 141–142.

³⁰⁴ Râzî, *Muhassal*, s. 40. Tûsî, haller görüşünü kabul edenlerin bu eleştiriden, hallerin temâsül ve ihtilâfa kâbil olmamasını ve teselsülün iltizâmını mazeret göstermekle kurtulamayacaklarını söylemektedir. bk. *Tecrîdu'l-itikâd*, s. 108. Hillî, Tûsî’nin bu ifadesini şöyle açıklamaktadır: Haller teorisini savunanlar, teori muhâliflerinin getirdikleri eleştiriye def etmek için, iki şeyi mazeret olarak öne sürdüler: i) Haller, temâsül ve ihtilâf ile vasıflanamaz. ii) Teselsülün gerekliliği (iltizâm). Hillî, bu iki mazeretin de geçersiz olduğunu söylemektedir. Birincisine gelince bu şundan dolayı geçersizdir: Her makûl bir başka makûle nispet

Râzî iki tarafın görüşlerini özetledikten sonra kendi görüşünü ifade etmeye başlamakta ve söz konusu eleştirilerin halleri kabul edenler için geçerli olmadığını (gayru vârid) söylemektedir. Çünkü Râzî'ye göre siyah ve beyaz mevcûd olmakta birbirlerine ortak ve siyahlık ve beyazlıkta birbirlerinden ayrı olmaktadır. Râzî, iştirâk ve imtiyâzın kendisi sebebiyle meydana geldiği mânaların selbî bir şey olmalarının câiz olmadığını belirtmekte ve şöyle demektedir: Şüphe yok ki, biz iki sâbit şey (emreyn) ispât ettik, bunlardan birincisi siyahın siyah olması, diğeri siyahın vücûdudur. Mevcûd olmaklık ve siyahlığa gelince, bu ikisi hakikatleriyle muhtelif ve hâl olmaklıkta (hâliyye) birbirine müşterek olurlar. Lâkin bu “hâl olmaklık” (hâliyye), sübûtî bir sıfat değildir, çünkü biz hâl ile ancak mevcûd ve madûm olmayan bir şey kastediyoruz. İştirak, selbî vasıfta vâki olunca, buradaki hâlin (hâliyye ile söz konusu olan hâlin) mevcûd ile kâim bir sıfat olması lâzım gelmez. Durum böyle olunca, hâl için başka bir hâlin sâbit olması gerekmez. Böylece Râzî, haller görüşünü savunanlardan öncekiler ve sonrakilerin bu eleştiriye cevap vermekten âciz kaldıklarını, ancak kendisinin buna bir cevap verdiğini söylemektedir.³⁰⁵

Şu halde Râzî, ortaklık ve farklılığın kendileri sebebiyle meydana geldiği mânaların iki hâl olduğu ve bu iki hâlin “hâl olmakta” birleşmeleriyle hâl için bir hâl sâbit olmasının gerekeceği şeklindeki eleştiriye cevaplamakta, bu iki hâlin kendisinde birleştikleri “hâl olma”nın söz konusu iki hâl için “yeni bir hâl” sâbit olmasını gerektirmediğini, çünkü hâl olmaklıkla, söz konusu iki hâl için sâbit olan hâlin mevcudla kâim olan sübûtî bir sıfat olmadığını, çünkü ortaklık ve ayrılmanın kendileri sebebiyle meydana geldiği iki hâlin selbî bir vasıfta birbirine ortak olduklarını söylemektedir. Böylece Râzî, “Hâl için bir başka hâlin sâbit olması gerekir” şeklindeki

edildiği vakit, bu iki makûl, ya makûliyette müttehit olurlar ve ikisinden birinden tasavvur olunan şey, diğerinden tasavvur olunan şeyin aynı olur ve ancak kendilerine lâhık olan arazlarla söz konusu iki makûl birbirlerinden farklı (teaddüd) olur ve bu ikisi neticede birbirinin benzeri olur (mislâni). Yahut böyle olmaz ve o ikisi muhtelif olur. Bu durumda, temâsül ve ihtilâfın nefyi tasavvur olunamaz. bk. *Keşfu'l-murâd*, s. 19.

³⁰⁵ Râzî, *Muhassal*, s. 40. Hillî, haller görüşünü savunanların teselsülün gerekli olduğu yönündeki mazeretlerine gelince, bunun, Sâni' Teâlâ'nın vücûduna ilişkin istidlâli geçersiz kıldığından dolayı doğru olmadığını söylemektedir. Bununla birlikte Hillî, bu eleştiriye dair bazı müteahhirin kelâmcıları adı altında Râzî'ye ait olan söz konusu cevabı zikretmektedir: İki muhtelif şey, sübûtî bir şeyde ortak olurlarsa, ihtilâf ve temâsülün kendileriyle vâki olduğu iki sübûtî şey lâzım gelir. Ancak, bu iki muhtelif şey, ademî bir şeyde ittihad ederlerse, bu lâzım gelmez. Haller, her ne kadar siyahlık ve beyazlık gibi hâl olmaklıkta (fi'l-hâliyye) müşterek olsalar dahi, ancak bu müşterek olma selbî bir şeydir ve bu durumda teselsül lâzım gelmez. Bununla birlikte Hillî, bu savunmanın, haller görüşünü benimseyenler tarafından kabul edilemeyeceğini ifade etmektedir. Zirâ haller, onlara göre sâbittir. bk. *Keşfu'l-murâd*, s. 19–20.

itirazı, halleri kabul edenlerin ileri sürdükleri “Haller temâsül ve ihtilâfla vasıflanamaz” ve “Teselsül gereklidir” gibi argümanlarla değil, kendisinin öne sürdüğü “hâliyye”deki ortaklığın selbî bir vasıfta meydana geldiği, bu yüzden söz konusu ortaklıkla iki hâl için ortaya çıkan hâlin sübûtî olmadığını dile getirmek suretiyle cevaplamaya çalışmaktadır.

Îcî de, haller görüşünü kabul edenlerin bu eleştirilere iki şekilde cevap verdiklerini ifade ettikten sonra, birinci cevabın hallerde “teselsülün gerekliliği” olduğunu söylemekte ve Râzî’nin teselsülün gerekliliği delilini, Sâni’in ispâtı kapısını kapattığından dolayı kabul etmediğini söylemektedir. Ancak Îcî, Râzî’nin bu sözü hakkında “Bunda nazar vardır” diyerek, bu hususun yeniden düşünülmesi gerektiğini belirtmektedir. Çünkü Îcî’ye göre Sâni’in ispâtı, sadece mevcûd şeylerde teselsülün imkânsız olduğu ilkesine tevakkuf etmektedir. Haller görüşünü kabul edenlerin bahsettikleri iltizâm ise bu imtinâa münâfi değildir. Bu, onların mevcûd şeylerde teselsülün mümteni olduğunu söyleyip, ancak mevcûd olmayan hallerde teselsülün mümteni olmadığını câiz görmelerinden dolayıdır. Nitekim selbî şeyler ve izâfetlerde teselsül, ittifakla mümteni değildir.³⁰⁶

Îcî, haller görüşünü savunanların “Haller, temâsül ve ihtilâf ile vasıflanamaz” şeklinde ifade ettikleri ikinci cevaplarını zikrettikten sonra, “Bu durumda, haller hâl olmakta (hâliyye) müşterektir” demenin doğru olmayacağını, çünkü “hâl olmak”ta ortak olmanın, hallere temâsül ile yüklenen bir vasıf olduğunu söylemektedir. Îcî, ayrıca “Haller, husûsiyetleriyle birbirinden ayrılmıştır” demenin de doğru olmayacağını, çünkü husûsiyetlerle ayrılmanın, hallere ihtilâf ile yüklenen bir vasıf olduğunu belirtmektedir.³⁰⁷ Şu halde, Îcî yine Râzî’ye muhâlefet ederek, hâli kabul edenlerin, “Haller, temâsül ve ihtilâf ile vasıflanamaz” şeklinde ifade ettikleri delillerinde bir problemin bulunmadığını ifade etmektedir.

5. Haller teorisine yapılan bir başka itiraz, vücûdun hâl olması durumunda, iki şeyde bir şeyin yahut bir şeyde iki şeyin bulunmasının gerekeceği, bunun da imkânsız olacağı şeklindedir.

³⁰⁶ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 15–16.

³⁰⁷ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 15–16.

Halleri kabul edenler bu eleştiriye şöyle cevap vermektedirler: Sizin “Vücûd bir (vâhid) ve bütün mevcûd şeylerde aynı olsaydı, iki şeyde bir şeyin veya bir şeyde iki şeyin husulü lâzım gelirdi” şeklindeki eleştirinize gelince şöyle deriz: Vücûd ve hâl konusunda bize gerekenler, itibarlar ve aklî vecihler husûsunda size gerekir. Zirâ vecih hâl gibi, hâl de vecih gibidir. Biri, mücerred lafız bakımından değil, bilakis makûl mâna bakımından, vücûdun cevher ve arazı kapsadığını inkâr edemez. Netice itibariyle hâl teorisini savunanlar, “Her mevcûd, başka bir mevcûddan ancak vücûduyla ayrılır” diyen biri için, başka bir mevcûdda, mevcûdun hükmünü icrâ etmesinin mümkün olmayacağını belirtmektedirler. Bununla beraber muayyen bir cevher için hudûs ispât eden birinin, bizâtihi bu delille, başka bir cevher için hudûs ispât etmesi mümkün olmaz. Çünkü bu kişiye, her bir cevher ve her bir araz için özel deliller ikâme etmesi gerekir. Öte yandan hâli kabul edenler, “Her mevcûd, başka bir mevcûddan ancak vücûduyla ayrılır” diyen biri için, makûlâtta bir taksîmi kısımlara ayırmasının aslâ mümkün olmayacağını, çünkü taksîmin, ancak bir şeydeki ortaklıktan sonra gerçekleştiğini, ortaklığın ise ancak bir şey ile ihtisâstan sonra tasavvur olunabileceğini ileri sürmektedirler.³⁰⁸

Hâli kabul edenler, “Bu müellef bir cisimdir” denildiği zaman, muayyen bir cisim üzerine “telîf” ile hükümde bulunulduğunu, ancak bundan sonra “Her cisim müelleftir” denilmedikçe bu telîf hükmünün her cisimde cârî olmasının (cereyân) ortaya çıkmayacağını söylemektedirler. Aynı şekilde bunun üzerinde durup, her cismin muhdes olduğuna dair bir bilgiyi ortaya çıkaracak olan “Her müellef muhdestir” denilmedikçe, her cismin hudûsuna ilişkin bir bilginin de ortaya çıkmayacağını belirtmektedirler. Burada cisimlik (cismiyyet), telîf ve hudûs için telîfin gerekmesi âmm olarak alındı ki, her müellef cismin hudûsuna ilişkin hükmün âmm olması bilgisi ortaya çıksın. Şu halde “Şeyler, muayyen zâtlarından dolayı birbirinden ayrılır” denilmesi durumunda, âmm bir hükme ulaşmak mümkün olmamaktadır.³⁰⁹

³⁰⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 142-143.

³⁰⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 143.

SONUÇ

Basra Mutezilesi'nin son dönem kelâm bilginlerinden Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), ilâhî sıfatlar probleminde zât-sıfat ilişkisinin nedenselliği sorununun çözümüne dair alternatif bir yaklaşım geliştirmek amacıyla haller (ahvâl) nazariyesini ortaya atmıştır.

Ebû Hâşim öncesi kelâmcıları, “Sıfatların Allah'ta nasıl bulunduğu sorununa” dair temelde üç farklı yaklaşımda bulunmuşlardır. Birincisi, “Allah'ın sıfatlarla zâtından dolayı vasıflandığı” şeklinde ifade edilen ve Ebü'l-Huzeyl el-Allâf, Ebû Alî el-Cübbâî gibi Basra Mutezilesi kelâmcılarının başını çektiği yaklaşımdır. Onlar, “Allah'ın, bu sıfatları zâtında bulunan mânalar sebebiyle hak ettiği” fikrini, bu mânaların “mevcûd oldukları için” kadîm ve hâdis kısımlarından birine gireceklerini, kadîm olmaları durumunda “teaddüd-i kudemâ”; hâdis olmaları durumunda ise “ilâhî zâtın mahall-i havâdis olması” problemlerinin gündeme geleceğini düşündüklerinden dolayı kabul etmemekte ve “Allah'ın bu sıfatlarla zâtı sebebiyle mevsûf olduğunu” iddia etmektedirler.

“İlâhî zâtın sıfatları kazanma biçimine” dair ortaya atılan bir diğer teori, Muammer b. Abbâd es-Sülemî'ye ait olup, sıfatların sonsuza kadar birbirine bağlı olarak varlık kazanan bir takım mânalar sebebiyle ilâhî zâta bulunduğu şeklinde ifade edilmektedir.

Konuyla ilgili üçüncü yaklaşım, zâtında mevcut bir takım mânalar sebebiyle Allah'ın sıfatları hak ettiği şeklinde olup genellikle Sıfâtiyye olarak adlandırılan kelâmcılara aittir. İlâhî zâta bulunan bu mânaların kadîm veya hâdis olması meselesinde bu kelâmcılar arasında görüş ayrılığı bulunmakta, Kerrâmiyye söz konusu mânaları hâdis; Ehl-i Sünnet kadîm kabul etmektedir.

Ebû Hâşim, bu yaklaşımların tümünü eleştirerek haller teorisine ulaşmıştır. O, Allah'ın zâtı sebebiyle sıfatları hak ettiği görüşünü savunanları sıfatların gerçekliğini büyük ölçüde yadsıdıkları ve ilâhî zâtı sıfatları kazanmanın illeti yaptıkları için eleştirmekte; Muammer'in mâna teorisini de müteselsilen “bir öncekinin malûlü, bir sonrakinin illeti olan” mânaların varlığını kabul ettiği için reddetmektedir. Ona göre bu

teori, aklın zorunlu ilkeleriyle çelişmektedir. Ebû Hâşim, Kerrâmiyye kelâmcılarının sıfat teorilerini de eleştirmekte, onların ilâhî zâtta hâdis varlıkların bulunabileceğini söylemesinin, “ulûhiyet” fikrini ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Zirâ Ebû Hâşim’e göre Kerrâmiyye’nin bu görüşü, kendisinin ve diğer Mutezilî bilginlerin gündeme gelmemesi için özel çaba harcadıkları “ilâhî zâtın mahall-i havâdis olması” problemini onların sorun olarak görmediklerini hatta bunu ilke olarak benimsediklerini göstermektedir. Öte yandan Ebû Hâşim, Ehl-i Sünnet kelâmcılarını da ilâhî zâtta bir takım kadîm mânaların bulunduğunu iddia etmeleri sebebiyle tevhîd prensibini bozmakla itham etmekte, onların “Allah, zâtında bulunan kadîm mânalar sebebiyle sıfatlarla mevsûftur” şeklindeki görüşünü tenkit ederek bunun yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Ebû Hâşim’e göre Allah sahip bulunduğu “âlimiyyet” hâliyle âlim, “kâdiriyyet” hâliyle kâdir, “hayyiyyet” hâliyle de hayydir. Bununla birlikte Ebû Hâşim Allah’ın sahip bulunduğunu söylediği “âlimiyyet”, “kâdiriyyet”, “hayyiyyet” gibi hallerin bağlı bulunduğu bir başka hâl daha ispat etmekte ve bunu “ilâhîlik hâli” (es-sıfatü’l-ilâhiyye) olarak nitelemektedir. Onun bu yaklaşımı Muammer b. Abbâd’ın mâna teorisiyle düştüğü teselsül probleminde düşmeme gayretinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Muammer, Allah’ın zâtında bulunan bir mâna sebebiyle âlim olduğunu, ancak bu mânanın sonsuza kadar başka bir mânaya bağlı olduğunu söylemek suretiyle açık bir şekilde teselsüle düşmektedir. Ebû Hâşim ise, ilâhî zâtta bulunan hallerin kendisine bağlı olduğu bir hâl ispat ederek, hallerin sonsuza kadar bir diğer hâle bağlı olmadığını söylemiş, böylece de olası bir teselsülün önünü kesmeye çalışmıştır. Ebû Hâşim, Allah’ın sıfatları kendisiyle hak ettiği mânalar olarak kabul ettiği hallerin “varlık” ve “yokluk” ile vasıflanamayacağını öne sürerek, zât-sıfat ilişkisi tartışmalarında gündeme gelen “teaddüd-i kudemâ” ve “mahall-i havâdis olma” sorunlarını çözmek istemektedir.

Hâl kavramının tarifi konusunda Cüveynî ve Şehristânî gibi kelâmcılar hâlin tarif edilemeyeceğini söylerken, Âmidî’nin de içlerinde bulunduğu bir grup kelâmcı bu kavramın tarifinin yapılabileceğini öne sürmüşlerdir.

Hâl kavramının tarif edilmeyeceğini savunanlar, bu kavramın hakiki bir tanımının yapılması durumunda, söz konusu tanımın: “Zât ve mânalarda ortaklık

(iştirâk) ve ayrılmanın kendisi sebebiyle meydana geldiği her şey hâldir, bunlar da zât ve mânalar üzerine zâiddir” şeklinde olacağını, bu durumda “hâl için yeni bir hâlin” gerekeceğini, bunun da teselsüle yol açacağını ileri sürmüşlerdir. Zirâ bu tanıma göre “şeyler” arasında ortaklık ve farklılık, sadece haller sayesinde gerçekleştiği için, haller arasındaki ortaklık ve ayrılma da yine onlarla ile meydana gelecek, bunların ortak olma ve ayrılmasını sağlayan haller de öncekiler üzerine zâid olacaktır. Bu durumda ise hâl için yeni bir hâl sâbit olacak ve bu husus teselsül problemini gündeme getirecektir. Onlara göre hâl kavramına ait bir tanımının yapılması bu yüzden mümkün değildir.

Hâlin tarif edilebileceğini düşünen kelâmcılar görüşlerini “selb” kavramının sübûtî bir vasf olmadığından hareketle temellendirmekte ve hâlin selbî bir şey ve ademî bir mâna ile tarif edilmesinin doğru olacağını ileri sürmektedirler. Sonuçta bu grup, hâli mevcûdun “vücûd” ve “adem”le muttasıf olmayan ispâtî bir sıfatı olarak tarif etmekte ve burada haller üzerine zâid kabul edilen şeyin “selbî bir şey” ve “ademî bir mâna” olduğunu öne sürmektedirler. Onlara göre bu “selbî şey” ve “ademî mâna”, vücûd ve ademin selb edilmesidir. Bu sebeple, hâl kavramı ancak “resim” (betimleme) yoluyla tarif edilebilir. Zirâ resim bir şeyi kendi dışındaki şeylerden zâtî olmayan bir temyîzle ayırmaktan ibarettir. Temyîz ise resmedilen şeyde sâbit olan vücûdî veya selbî özelliklerle yapılabilir. Buna göre hâlin “resim” yoluyla kendisine ait selbî bir özellikle tarif edilmesi durumunda, “hâl için bir başka hâlin sâbit olması” söz konusu olamaz.

Bu kavramın tarif edilebileceğini savunanlar, hâli, “mevcûdun vücûd ve ademle muttasıf olmayan bir sıfatı” şeklinde tarif etmişlerdir. Görüldüğü üzere bu tarifte hâl, sıfat ile kayıtlanmaktadır. Bunun sebebi, sıfat ile anlatılmak istenenin “bizzât bilinmeyen ve hakkında söz edilemeyen”, aksine “bir başkasına tâbî olarak bilinebilen ve hakkında söz edilen şey” olmasıdır. Bu anlamda hâl bizzât bilinemediği ve hakkında söz edilemediği için sıfat olmaktadır. Bu ise onun zât olmaması anlamına gelmektedir. Ancak sıfatın, “mevcûd ve madûm olmamakla kayıtlanması” bu sıfatın zâttan farklı olduğunu ortaya koymaktadır. Zirâ zât, mevcûd veya madûm olur, onun bu ikisinin dışında bir şey olması mümkün değildir. Nitekim “mevcûd” ile vücûd sıfatına sahip olan; “madûm” ile ise adem sıfatına sahip olan zât kastedilir. Bu durumda zâtı bulunmayan sıfat, mevcûd ve madûm kategorilerinden birine giremez. Dolayısıyla onun

hakkında “mevcûddur” veya “madûmdur” şeklinde bir yargıda bulunmak mümkün değildir. İşte bu sebeple, yapılan tarifte hâl, “sıfattır” şeklinde bir kayıt altına alınmıştır. Hâl sıfat olunca, onun varlığa veya yokluğa konu olması mevzu bahis değildir. Bu sebeple onun hakkında “vardır” veya “yoktur” şeklinde bir hükümde bulunmak mümkün değildir. Bununla birlikte yapılan tarifte hâlin, “mevcûdun bir sıfatı” olarak nitelenmesi, madûmun sıfatlarının hâl olamayacağını belirtmek içindir. Zirâ madûmun sıfatları da madûmdur, dolayısıyla onlar hâl olamazlar. Hâlin tarifinde yer alan “mevcûd olmayan” ifadesi ile siyahlık ve beyazlık gibi vücûdî sıfatlar ve arazların; “madûm olmayan” kaydı ile de selbî sıfatların hâl olamayacağı ortaya çıkmaktadır

Ebû Hâşim, ilâhî zâtın “âlim olma”, “kâdir olma”, “hayy olma” ve “mevcûd olma” gibi sıfatları, zâtta bulunan âlimiyyet, kâdiriyyet, hayyiyyet ve mevcûdiyyet gibi hallerden dolayı hak ettiğini söylemekte; söz konusu hallerin de zâtta mevcut “ilâhîlik hâli”nden dolayı sâbit olduğunu belirtmektedir. Şu halde, burada biri nedenli (el-ahvâlü’l-muallele), diğeri nedensiz (el-ahvâlü gayrû’l-muallele) iki ayrı hâlden söz edilebilir: i) Zâtın âlim olma ve kâdir olma gibi sıfatları kazanmasını sağlayan “âlimiyyet”, “kâdiriyyet” gibi haller, nedenli haller olurken; bunların zâtta bulunmasının sebebi olan “ilâhîlik hâli” ise nedensiz haller sınıfına girmektedir. Ebû Hâşim, Allah’ın, sadece zâtından dolayı (li-nefsihî) müstehak bulunduğu bu hâlin, zât-ı ilâhî dışında başka bir gerektireni olmadığı için “nedensiz hâl” olduğunu belirtmektedir.

Kelâmcılar, Ebû Hâşim’in haller teorisine “ispat” ve “nefiy” şeklinde iki farklı yaklaşım sergilemişlerdir. Kaynaklarda Ebû Hâşim’e destek verenler (müsbitü’l-ahvâl) arasında Bâkılânî ve Cüveynî gibi kelâmcıların isimleri geçmektedir. Ancak Bâkılânî’nin bu görüşü kabul noktasında zaman zaman tereddütler geçirdiği onun, ahvâl teorisini bazen kabul edip bazen reddettiği rivayet edilmektedir. Kaynaklarda bu teoriyi Mutezile’den haller teorisini kimlerin benimsediğine yönelik detaylı bilgiler bulunmamaktadır. Ancak son dönem Basra Mutezilesi’nin ünlü sîması Kâdî Abdülcebbâr’ın bu teoriyi benimsediği bilinmektedir. Öte yandan Mutezile, Ehl-i Sünnet ve Şîa kelâmcılarının büyük çoğunluğunun haller teorisini eleştirerek reddettikleri kaydedilmektedir. Mutezile’den Ebü’l-Kâsım el-Belhî el-Ka’bî, Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Bekir İbnü’l-İhşîd ve Ebü’l-Hüseyin el-Basrî; Eşariyye’den Ebü’l-Hasan

el-Eşarî ve Ebû Bekir b. Fûrek; Matürîdiyye'den Ebü'l-Muîn en-Nesefî gibi kelâmcılar bu teoriyi reddedenler arasında sayılabilir.

Ebû Hâşim ve tâbilerinin ahvâl teorisini ispat için öne sürdüğü deliller, bu teoriyi kabul etmeyen kelâmcılar tarafından geliştirilen karşı-argümanlarla çürütülmeye çalışılmıştır. Başta Ebû Hâşim olmak üzere ahvâl teorisini kabul edenler ise teoriye yöneltile eleştirileri cevapsız bırakmamışlardır.

Netice itibariyle, “niteliklerin eşyâda ve sıfatların Allah'ta bulunmasının keyfiyeti” etrafındaki tartışmalardan ortaya çıkan haller teorisinin, “varlık” (vücûd) ve “yokluk” (adem) dışında, bir de “var ve yok olmayan” şeklinde “üçüncü bir varlık kategorisi” fikrinin kelâm ilmine girmesine ve bu hususta önemli tartışmaların yapılmasına neden olduğu söylenebilir. “Küllî mânaların hâl olduğu” tezini savunan ahvâl teorisi; “eşyâya ve ilâhî zâta hamledilen yüklemelerle ortaya çıkan niteliklerin” sadece bir takım lafızlardan ibaret olduğunu kabul eden Basra Mutezilesi kelâmcılarının görüşlerine karşı bir “cevap” niteliği taşımaktadır. Bu bağlamda söz konusu teoriyi savunanlar, kendilerine yapılan yüklemeler sebebiyle eşyâ ve ilâhî zât için ortaya çıkan bu küllî anlamların “var” ve “yok” olmayıp, “hâl” olduğunu kabul etmektedirler.

“Küllî anlamlar”ın kabulü bağlamında Ebû Hâşim'in ve onun başlıca muhâlifî olan Basra Mutezilesi'nin benimsediği iki farklı yaklaşım arasındaki ilişki, bize çağdaş felsefedeki “nominalizm” ve “konseptüalizm” tezleri arasındaki ilişkiyi çağrıştırmaktadır. Bu anlamda Ebû Hâşim, eşyâya ve ilâhî zâta yapılan yüklemelerden ortaya çıkan nitelikler anlamındaki küllî kavramların ontolojik açıdan “hâl” kategorisine girdiği tezini savunması bakımından kavramcı (conceptualism) bir yaklaşım sergilerken; söz konusu küllî niteliklerin sadece birer isim ve lafızdan ibaret olup makûl bir gerçekliğe sahip bulunmadığını söyleyen Basra Mutezilesi kelâmcıları ise kanaatimizce nominalist bir yaklaşımın savunuculuğunu yapmaktadırlar.

BİBLİYOGRAFYA

ABDULLATİF HARPÛTÎ, *Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, İstanbul, 1327.

AHMED CEVDET PAŞA, *Mi'yâr-ı Sedâd* (haz. Kudret Büyükcoşkun), İstanbul 1998.

ÂMİDÎ, Seyfüddîn, *Ebkârül-efkâr fî usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Muhammed el-Mehdî), Kahire 2004.

_____, *el-Mübîn fî şerhi meâni elfâzi'l-hukemâ ve'l-mütekellimîn* (thk. Hasan Mahmud eş-Şâfiî), Kahire 1993.

_____, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-kelâm* (thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî), Beyrut 2004.

ARUÇI, Muhammed, Abdülkâhir *el-Bağdâdî ve el-Esmâ ve's-sıfât Adlı Eseri* (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul 1994.

BÂCÛRÎ, İbrâhim, *Hâşiye alâ Cevhereti't-tevhîd* (thk. Ali Cuma Muhammed eş-Şâfiî), Kahire 2006.

BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir, *el-Fark beyne'l-fırak* (thk. M. Muhyiddîn Abdülhamîd), Kahire ts.

_____, *Usûlü'd-dîn* (thk. Ahmed Şemseddin), Beyrut 2002.

BEYZÂVÎ, Ebû Saîd Nasîruddîn, *Tavâliu'l-envâr*, İstanbul, 1305.

BUIJS, Joseph Anthony, *Negative Language and Knowledge About God: A Critical Analysis of Maimonides' Theory of Divine Attributes*, (basılmamış doktora tezi), University of Western Ontario, London Ontario 1976.

CÛRCÂNÎ, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer Dimyâtî), I-VIII, Beyrut 1998.

CÜVEYNÎ, Abdülmelik b. Abdullah, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (thk. Abdülazîm ed-Dîb), I, Katar 1399.

_____, *eş-Şâmil fî usûli'd-dîn* (nşr. Ali Sâmi en-Neşşâr ve dğr.), İskenderiye 1969.

_____, *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fî usûli'l-i'tikâd* (nşr. Muhammed Yûsuf Mûsâ-Ali Abdülmün'im Abdülhamîd), Kahire 2002.

ÇELEBÎ, İlyas, “el-Muğni”, *DİA*, XXX, 382–384.

_____, “İsim-Müsemma”, *DİA*, XXII, 548–551.

_____, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul 2002.

DAĞ, Mehmet, “İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı”, *OMÜİFD*, sy. 2, Samsun 1987, s. 35–53.

_____, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (Basılmamış Doçentlik Tezi), Ankara 1976.

DEVVÂNÎ, Celâleddîn, *Şerhu Akâidi'l-Adûdiyye*, İstanbul 1316.

EBÜ'L-BEKÂ, *el-Külliyât, el-Mu'cemu fî'l-mustalahât ve'l-furûki'l-lügâviyye* (thk. Adnan Dervîş-Muhammed el-Mısrî), Beyrut 1993.

EŞARÎ, Ebü'l-Hasan, *el-İbâne an usûli'd-diyâne* (thk. Abbâs Sabbâğ), Beyrut 1994.

_____, *el-Luma' fî'r-reddi alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'* (nşr. Muhammed Emîn ed-Dannâvî), Beyrut 2000.

_____, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfü'l-musallîn* (thk. Nevâf el-Cerrâh), Beyrut 2006.

FRANK, Richard Macdonough, “Abu Hashim's Theory of States, Its Structure and Function”, *Actas IV*, Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Coimbra-Lisbaa 1 a 8 de 1968, Leiden 1971, s. 85–100.

_____, “Hal”, *EF*, XII, 343–348.

_____, *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mutazila in the Classical Period*, Albany 1978.

HAYYÂT, Ebü'l-Hüseyin Abdürrahîm b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-red alâ İbni'r-Râvendî el-mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut 1957.

HİLLÎ, Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Keşfu'l-murâd fî Şerhi Tecrîdi'i-itikâd*, Beyrut 1988.

_____, *Menâhîcu'l-yakîn fî usûli'd-dîn* (thk. Yakub el-Caferî el-Merâğî), Kum 1415.

HORTEN, Max, “Die Modus-Theorie des abu Haschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam”, *ZDGM*, Leipzig 909, sy. 63, s. 303–324.

İBN FÛREK, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan, *Mücerredü makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eşarî* (thk. Daniel Gimaret), Beyrut 1987.

İBN MANZÛR, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-Arab*, II, Beyrut 1997.

İBN METTEVEYH, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî, *el-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-teklîf* (thk. Ömer Seyyid Azmî), Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-amme, ts.

İBN SÎNÂ, Ebû Ali, *er-Risâletü'l-arşîyyetü fî tevhîdihi teâlâ ve sfâtihi* (trc. Enver Uysal), *UÛİFD*, sy. 9, c. 9, s. 641–655.

İCÎ, Ebü'l-Fazl Adudiddîn, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm*, Kahire, ts., Mektebetü'l-Mütenebbî.

İLHAN, Avni, “Ebû Hâşim el-Cübbâî”, *DİA*, X, 146–147.

İSFAHÂNÎ, Şemseddîn, *Metâliu'l-enzâr alâ Tavâlii'l-envâr*, İstanbul 1305.

İSFERÂYİNÎ, Ebü'l-Muzaffer, *et-Tebisîr fi'd-dîn* (nşr. Muhammed Zâhid el-Kevserî), Beyrut 1988.

J. R. T. M. PETERS, *God's Created Speech, A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdî'l-Qudât Abû'l-Hasan Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden 1976.

KÂDÎ ABDÛLCEBBÂR, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: Ru'yetü'l-Bârî*, c. IV, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire ts.

_____, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl: el-Fıraku gayrü'l-İslâmiyye*, c. IV, (thk. Mahmûd Muhammed Kâsım), Kahire ts.

_____, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse* (thk. Abdülkerîm Osmân), Kahire 1996.

KOLOĞLU, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (Basılmamış Doktora Tezi), Bursa 2005.

KUŞÇU, Ali, *Şerhu Tecrîdi'l-keâm*, y.y., 1301.

MÜTERCİM ÂSİM EFENDÎ, *Kâmus Tercemesi*, I-III, İstanbul 1250.

_____, *Merahu'l-me'âlî fi Şerhi'l-Emâlî*, İstanbul 1304.

NECRÂNÎ, Takiyyüddîn, *el-Kâmil fi'l-istiksâ* (thk. Seyyid Muhammed eş-Şâhid), Kahire 1999.

NESEFÎ, Ebü'l-Muîn, *Tebisratü'l-edille* (thk. Hüseyin Atay), I, Ankara 2004.

NÎSÂBÛRÎ, Ebü Reşîd, *Fi't-tevhîd (Ziyâdâtü'ş-Şerh)*, (thk. Muhammed Abdülhâdî Ebü Rîde), Kahire 1969.

PEZDEVÎ, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed, *Usûlü'd-dîn* (thk. H. Peter Linss), Kahire 2003.

RAMAZAN EFENDÎ, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Akâid*, İstanbul 1320.

RÂZÎ, Fahreddin, *el-Erbâîn fî usûli'd-dîn* (thk. Ahmed Hicâzî es-Sakkâ), I, Beyrut 2004.

_____, *İ'tikâdâtü fıraki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn* (nşr. Muhammed el-Mu'tasımbillah el-Bağdâdî), Beyrut 1986.

_____, *Levâmi'u'l-beyyinât şerhu esmâillâhi teâlâ ve's-sıfât* (nşr. Tâhâ Abdurraûf Sa'd), Kahire 2000.

_____, *Muhassalü efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-felâsifeti ve'l-mütekellimîn*, Kahire 1323.

SABBÂN, Muhammed b. Ali, *Hâşiyetü's-Sabbân alâ Şerhi'l-Üşmûnî alâ Elfiyyeti İbn Mâlik*, II, Beyrut 1997.

SÂBÛNÎ, Nüreddin, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn* (nşr. Bekir Topaloğlu) Ankara 2000.

SEMERKANDÎ, Şemseddîn, *es-Sahâifu'l-ilâhîyye* (thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerîf), Kuveyt 1985.

SENEDECÎ, Abdülkâdir, *Takrîbü'l-merâm fî Şerhi Tehzîbi'l-keâm*, I, Bulak 1318.

SIRRI-İ GİRÎDÎ, *Şerh-i Akâid Tercemesi*, II, Rusçuk 1292.

SİYÂLKÛTÎ, Abdülhakîm, *Hâşiyetü alâ Şerhi'l-Mevâkıf* (nşr. Mahmûd Ömer Dimyâtî), III, Beyrut 1998.

ŞEHRİSTÂNÎ, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *el-Milel ve'n-nihal* (thk. Muhammed Abdülkâdir el-Fâdılî), I, Beyrut 2005.

_____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm* (nşr. Alfred Guillaume), London 1934.

TEFTÂZÂNÎ, Sadeddîn, *Şerhu'l-Makâsıd* (thk. Abdurrahman Umeyra), IV, Beyrut 1998.

_____, *Şerhu'l-Makâsıd*, I, İstanbul 1277.

_____, *Şerhu'l-Akâ'id (Kesteli Hâşiyesi'* yle birlikte) İstanbul 1326.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Ali, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn ve 'l-ulûm* (thk. Ali Dahrûc), I, Beyrut 1996.

TÛSÎ, Nasîruddîn, *Tecrîdü'l-itikâd* (thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî), Kum 1407.

UBEYDİLÎ, Amîdüddîn Ebû Abdullah Abdülmuttalib b. Mecdüddîn el-Hüseynî, *İsrâku'l-lâhût fî nakdi Şerhi'l-Yâkût* (thk. Ali Ekber Ziyâî), Tahran 2002.

ÜSMENDÎ, Alâeddîn, *Lübâbu'l-keîâm* (nşr. M. Said Özervarlı), İstanbul 2005.

WOLFSON, H. Austryn, "Philosophical Implication of the Problems of Divine Attributes in the Kalam", *Journal of the American Oriental Society*, sy. 79/2 s. 73–80.

_____, *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge 1976.

YAVUZ, Yusuf Şevki, "Ahvâl", *DİA*, II, 190–192.

_____, "Araz" *DİA*, III, 337–342.

_____, "İslâm Kelâmında Araz Nazariyesi", *MÜİFD*, sy. 5–6, İstanbul 1993, s. 71–83.

YURDAGÜR, Metin, *Allah'ın Sıfatları, Esmâü'l-Hüsna*, İstanbul 1984.

_____, *Âyet ve Hadislerde Esmâ-i Hüsnâ, Allah'ın İsimleri*, İstanbul 1999.

_____, "Kâdî Abdülcebbâr", *DİA*, XXIV, 103–105.