

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE TEORİLER

METAFİZİK

Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar

2

hazırlayan
ÖMER TÜRKER

ketebe.com

ISBN: 978-625-7303-45-3 (Tk) 978-625-7303-47-7 (2.c)
© 2018 Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.

Ketebe Yayınları: 395 İslam Düşüncesi

İSLAM DÜŞÜNÇESİNDE TEORİLER - 1 METAFİZİK

- 1. Cilt** Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar
2. Cilt Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar
3. Cilt Nedensellik, Ruh, Nübüvvet ve Meâd

Yayın Yönetmeni
Furkan Çalışkan

Dizi Editörü
Yusuf Genç

Proje Koordinatörü ve Hazırlayan
Ömer Türker

Proje Asistanı
Hatice Bozkuş

İmla Okuması
İsa Kayaalp

Son Okuma
Elmin Aliyev

Kapak
Harun Tan

Bibliyografya Okuması
Abdülkadir Şenel

Tasarım
Muhammed Nur Anbarlı

Mizanpaj
Ender Boztürk

1. BASKI

Mayıs 2021
İstanbul

Ketebe Yayınları
Sertifika No: 49619
Maltepe Mahallesi Fetih
Caddesi No: 6 Dk: 2
Topkapı 34010 İstanbul
Tel: 212.612 29 30
e-mail: ketebe@ketebe.com

Baskı ve Cilt
Seçil Ofset
100. Yıl Mahallesi
Matbaacılar Sitesi 4. Cadde
No: 77 Bağcılar - İstanbul
Tel: 212 629 06 15
Sertifika No: 44903

© Eserin her hakkı anlaşmalı olarak Ketebe Kitap ve Dergi Yayıncılığı A.Ş.'ne aittir.
İzinsiz yayınlanamaz. Kaynak gösterilerek alıntı yapılabilir.



KETE BE

- 824-844 Muhammed Mustafa Çakmaklıoğlu, *İbnü'l-Arabî'nin Hayal Teorisi*
 846-861 Abdurrezzak Tek, *Hakikat-i Muhammediyye Teorisi*
 862-883 Abuzer Dişkaya, *Cevherî Hareket Teorisi*
 884-910 Abuzer Dişkaya, *Asâlet-i Vücûd ve Mahiyetin İtibarılığı Teorisi*
 912-929 Abuzer Dişkaya, *Teşkîk-i Vücûd Teorisi*
 930-953 Abuzer Dişkaya, *Malulîn Râbit Varlığı Teorisi*
 956-978 Orhan Şener Koloğlu, *Sıfat Teorisi*
 980-994 Yunus Cengiz, *Ahval Teorisi*
 996-1008 Yunus Cengiz, *Mâna Teorisi*
 1010-1031 Mehmet Aktaş, *İlletsiz Haller veya Nefsî Sıfatlar Teorisi*
 1032-1054 Metin Özdemir, *İlahî Bilgi Teorileri*
 1056-1077 Hulusi Arslan, *İrade Teorileri*
 1078-1103 Seyithan Can, *Kudret Teorisi*
 1104-1118 Hatice Kelpetin Arpaguş, *Tekvin Teorisi*
 1120-1135 Orkhan Musakhanov, *İlahî İsimler Teorisi*

3. cilt

- 1150-1164 Osman Demir, *Âdet Teorisi*
 1166-1178 Osman Demir, *Tevlid Teorisi*
 1180-1199 Muhammet Fatih Kılıç, *İllyet Teorisi*
 1200-1216 Hulusi Aslan, *Gaye ve Hikmet Teorisi*
 1218-1237 Hulusi Aslan, *Salah-Aslah Teorisi*
 1238-1252 Hulusi Aslan, *Vücûb Alellah Teorisi*
 1256-1290 Muhammet Ali Koca, *Kelamda Ruh Teorileri*
 1292-1315 Mehmet Zahit Tiryaki, *Nefs Teorisi*
 1316-1331 Ömer Türker, *Tecerrüd Teorisi*
 1332-1344 Ömer Türker, *Özel Kabiliyetler Teorisi*
 1348-1372 Ulvi Murat Kılavuz, *İhtisas Teorisi*
 1374-1397 Halil İbrahim Bulut, *Mucize Teorisi*
 1398-1413 Halil İbrahim Bulut, *Tehaddî Teorisi*
 1414-1426 Muammer İskenderođlu, *Felsefi Nübüvvet Teorisi*
 1428-1453 Muhammed Mustafa Çakmaklıođlu, *Tasavvufta Nübüvvet Teorisi*
 1454-1477 Muhammet Nedim Tan, *Velayet Teorisi*
 1478-1496 Ali İhsan Kılıç, *Hatmü'l-Velâye Teorisi*
 1498-1507 Hacı Bayram Başer, *İlâh-ı Mu'tekad Teorisi (Öznel Tanrı İnanç)*
 1510-1536 Hüseyin Araz, *İstihkak Teorisi (Hak Etmenin Gerekliliği)*
 1538-1555 Orhan Şener Koloğlu, *Fenâ Teorileri*

1557-1592 **Dizin**

Teoriler İçinde Zikredilen Alt Teoriler

- Mahiyetlerin özdeşliği teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 Misal (mâna) teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 İzafet teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 Dönüşüm (inkılâb) teorisi (bk. Zihnî varlık teorisi)
 Asılı veya gölge formlar teorisi (bk. Misal âlemi teorisi)
 İmgeler âlemi teorisi (bk. Misal âlemi teorisi)
 Teşkîk-i mahiyet teorisi (bk. Teşkîk-i vücûd teorisi)
 Nominalist sıfat teorisi (bk. Sıfat teorileri)
 Realist sıfat teorisi (bk. Sıfat teorileri)
 Eş'arî gerçekçiliği (realizm) teorisi (bk. İlletsiz haller veya
 nefsî sıfatlar teorisi)
 Mu'tezile gerçekçiliđi (realizm) teorisi (bk. İlletsiz haller veya
 nefsî sıfatlar teorisi)
 Eş'arî adcılığı (nominalizmi) teorisi (bk. İlletsiz haller veya
 nefsî sıfatlar teorisi)
 Mahalsiz hâdis bilgi teorisi (bk. İlahî bilgi teorileri)
 Değişmez ilahî bilgi teorisi (bk. İlahî bilgi teorileri)
 Ezeli ve küllî ilahî bilgi teorisi (bk. İlahî bilgi teorileri)
 Zatî mürid teorisi (bk. irade teorileri)
 Kadim irade teorisi (bk. irade teorileri)
 Muhdes irade teorisi (bk. irade teorileri)
 Rıza veya bilgiye özdeş irade teorisi (bk. irade teorileri)
 Özel toplam (cümle mahsusa) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Latif cisim teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Heyet (arazcılık) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Tek cevher (cevher-i ferd) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Mücerret nefis teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Aslı parçalar teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 Tekallus (geri çekilme) teorisi (bk. Kelamda ruh teorileri)
 İlâh-ı meşrû teorisi (bk. İlâh-ı mu'tekad teorisi)
 Kıyamet Teorileri (bk. Fenâ Teorileri)
 İdam Teorisi (bk. Fenâ Teorileri)
 Tefrik Teorisi (bk. Fenâ Teorileri)

Ahval

Zatın zat olmasından dolayı değil de üzerinde bulunduğu hallerden dolayı bilen ve güç yetiren gibi nitelermeleri hak ettiğini savunan teoridir. Tanrının ya da herhangi bir varlığın kendisine referansla bilinemeyeceğini savunur. Daha çok zat-sıfat ilişkisi bağlamında dile getirilen bu teori açısından her tür varlığa nispet edilen yüklemeler zatin kendisinden dolayı değil ama zata bağlı olan hallerden dolayı gerçekleşmektedir. Mu'tezilî bir düşünür olan Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) tarafından ileri sürülen bu teori, Eş'arîler ve bir kısım Mu'tezilîler tarafından hem eleştirilmiş hem de gözden geçirilerek kabul edilmiştir.



Ahval Teorisi



YUNUS CENGİZ

Doç.Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe

Giriş Ahval teorisi, herhangi bir varlığın gerek kendisi gerekse doğası üzerinden bilinemeyeceğini ileri sürer. Buna göre varlıklara yüklemeler yapmak ancak onların halleri üzerinden gerçekleştirilebilir. Çünkü varlıkların zatı; onların mevcudiyetlerini, birliklerini ve çokluklarını bize bildirir, ancak onların ne tür nitelere sahip olduklarını bildiremez. Bu durumda bu teoriye göre varlıklara nispet edilen yüklemelerin bilinmesi sadece üzerinde buldukları hallerle ilgili olarak anlaşılabilir. Dolayısıyla kendilerine bağlı olan haller üzerinden varlıkların bilinebileceği iddiası olarak ahval teorisi, nesnelere "doğa"sı kategorisine bir alternatif olarak da değerlendirilebilir. Çünkü nesnelere doğa ya da gaye atfedildiğinde varlık evreninde bir gayeliliğin (teleoloji) olması öngörüldüğünden onların doğasından hareket ederek mahiyetlerini tespit etmek kendilerinden hareketle onları anlamaya çalışmakla eş değerdir. Varlıkların doğası kabul edilmediğinde ise onlara nispet edilen yüklemelerin kaynağının tespit edilmesi bir sorun olarak ortaya çıkmaktadır. Atomcu bir düşünceye sahip olan ve nesnelere doğa atfetmeyen Ebû Hâşim, bu sorunu farketmiş olmalı ki doğanın yerine ahval nazariyesini geliştirmiştir. Böylece J. Thiele'nin de dediği gibi varlıkların yüklemelerini izah etmek için zat ile arazlar arasında üçüncü bir kategori olarak hallerin var olduğu düşünülmüştür ("Abû Hâshim al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory", s. 364-383). Teoride haller tek başlarına var ya da yok (mâdum) değildir. Onların mevcudiyetleri ve bilinebilmeleri varlıklara bağlı olmaktan kaynaklanır. Ahval teorisi kelam literatüründe kabul edilegelen üç varlık kategorisine (tanrı, cevher ve araz) yeni bir kategori olarak ahvali de dahil etmiştir. Böylece teori, tanrının sıfatlarını ortaya koymak için negatif bir teleoloji kullanarak tanrının sıfatlarını itibarî birer nitelik olarak kabul etme yaklaşımından uzaklaşmanın yolunu açtığı gibi tanrının sıfatlarının kabul edilmesi durumunda onların

müstakil birer şey olarak kabul edilmesi sonucunun bertaraf edilmesini de sağlamıştır. Böylece tanrının sıfatlarını kabul etmeye yanaşmayan Mu'tezilî düşüncede yeni bir çığır açmış ve açılan bu çığırın etkileri Eş'arî ekolünde de etkilerini göstermiştir. Ahval teorisi sadece teolojiyle ilgili sorunların değil, genel olarak nesnelere ilişkin bütün yüklemelerin izahı için geliştirilen ve bu bağlamda uygulanan bir teoridir. Bu açıdan cisimlerin nitelikleri, hareketlerin gerçekleşmesi, iyi ve kötünün izahında da bu teorisinin özellikle Mu'tezile geleneğinde işlevsel olduğu görülür.

Tanrının sıfatlarını sadece zat bağlamında ve zattan hareketle izah etmek, açıklanması güç birkaç sorunu beraberinde getirmektedir. Bunlardan biri, tanrıyı bilginin ve kudretin kendisi olarak kabul etmektir. Bu durumda olduğu gibi zata izafe edilen her bir yüklemi bir taraftan zat ile özdeş, diğer taraftan zattan ayrı görmek, ahval teorisini kabul edenlere göre tutarsız bir izahtır. Çünkü bir izahta iki yüklem arasında kabul edilen özdeşlik ilişkisi, başka bir izahta farklılık olarak yorumlanmaktadır. Yüklemelerin birer olumsuzlama olduğu düşünüldüğünde yani tanrının bilen olmasının her tür bilgisizlikten beri olmak anlamına gelmesi savunulduğunda ise yüklemelerin itibarî olması ve bir tespitite bulunmaması gibi bir mahzurla karşı karşıya kalınmaktadır. Tanrıya ayrı ayrı sıfatlar nispet edildiğinde ise bunların zatın yanı sıra mevcut şeyler olmalarının sonucu ortaya çıkar ki bu sonuç, İslam inancı açısından kabul edilebilir değildir. Ebû Hâşim, tanrının zatından hareketle yapılan izahları ya da ayrıca zata sıfatlar nispet edildiğinde ortaya çıkan sorunları aşmak için ahval nazariyesini geliştirmiştir. Böylece bu teoriyle hem olumsuzlamaya dayalı sıfatlar anlayışını hem de sıfatlar ve zat arasında kurulan zayıf ilişkiye dayalı yaklaşımı aşarak tanrının zatı ve sıfatları meselesini incelemenin yollarını aramıştır. Ahval teorisi, sadece tanrının zatı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak amacıyla kullanılan bir teori değildir. Bu teori, ontoloji ve ahlak alanında da yaygınlıkla kullanılmıştır. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın

**Teorisinin
Çözmeye Çalıştığı
Sorun**

(ö. 235/849) yaklaşımını takip eden atomcu Mu'tezile açısından eşyanın doğası bulunmamaktadır. Bu itibarla onların kendilerinden kaynaklı olarak hareket etmeleri veya belirli bir araza ve niteliğe kavuşmaları mümkün değildir. Bu sebeple ahval teorisiyle nesnelere belirli bir doğa atfetmeden gösterdikleri hareketlere anlaşılabilir bir izah getirilmek istenmiştir. Böylece eşya doğasından/kendisinden dolayı değil, içinde bulunduğu hallerden dolayı arazalara kavuşmaktadır. Bu düşüncenin aynısını ahlak teorisine de uyarlayan ahval teorisine göre eylemler kendisinden dolayı değil, içinde geliştiği hallerden dolayı iyi ya da kötü olmaktadır.

Teorinin Temel İddiası

Ahval teorisinin en temel iddiası şudur: İster tanrının zatı ve sıfatları (teoloji) isterse de ahlak (etik) alanı olmaya ve bilmeye konu olan hiçbir zat (özne, şey ve eylem), kendisinden veya özünü oluşturan niteliklerden dolayı anlaşılabilir ve bilinemez. Aksine her türlü zat üzerinde bulunduğu hallerden dolayı anlaşılır, bilinir ve bir yüklemeye konu olur. Bununla birlikte haller yine de zatlardan bağımsız değildir. Onlar zata da bağlıdır. Çünkü zat olmasaydı hallerin sübutları bulunmayacağı gibi bir halin benzer hallerden farklı olmalarını sağlayan da yine zattır.

Teorinin Ana Kavramı ve Önergeleri

Ebû Hâşim'in temel iddiası şudur: "Akıl, bir şeyi mutlak olarak bilmekle onun bir sıfat üzerine olduğunu bilmeyi zorunlu olarak ayırıştır." Bu teoriye göre, zata bilinmesi zata nispet edilmesi gereken yüklemelerin bilinmesini sağlamaz. Mesela tanrının bilinmesi, onun "bilen" olarak kabul edilmesi bilgisini sağlamadığı gibi oluş ve bozuluşun olduğu alanda da cevherin bilinmesi, kişiyi ne cevherin arazları kabil olduğu ne de onun yer tuttuğu yargısına ulaştırır. Bu da zata referansla zata nispet edilecek yüklemelere ulaşamayacağını göstermektedir. Nitekim varlıklar arasındaki ortaklık ve farklılık bir önermeyle değil, ayrı iki önermeyle ancak bilinebilir. Bu sebeple Ebû Hâşim ve bu teoriyi savunanlar açısından "zat"tan anlaşılan şey, bilen

olmak ve güç yetiren olmak gibi yüklemelerden anlaşılan anlamlardan farklı olduğuna göre sırf zattan hareketle tanrının sıfatlarını bilmeye çalışmak mümkün değildir (Abdülkâhir el-Bağdâdî, s. 170-171).

İlahî zata nispet edilmesi gereken halleri zattan ayrı olarak düşünmeyip O'nunla birlikte var olduklarını, başka bir ifadeyle hallerin kendinde varlıklar olmadıklarını düşündüğü için ilahî zata başka bir halinin var olduğu sonucuna varılmıştır (Şehristânî, I, 56-60). Literatürde bu hal, "zat sıfatı" olarak geçmektedir (Koloğlu, s. 195-214). Zat sıfatı ile ahval arasındaki temel farklardan biri, epistemolojik açıdan "zat sıfatı"nın zata kendisinden hareketle bilinmesi, ahvalin ise zattan hareketle bilinmemesidir. Bir diğer fark, "zat sıfatı"nın zata sahip olup da benzerleri farklı zatlarda olan halleri belirli bir zata tahsis etmesidir. Bu anlamda zat sıfatıyla ilgili olarak iki özelliği vurgulamakta yarar var: a) Zat sıfatı, ahvalden farklı olarak zattan dolayı bilinen bir sıfattır. Bu sebeple tanrının diğer varlıklara benzememesi ve cisim olmaması gibi izahlar zat sıfatı bağlamında düşünülmesi gereken sıfatlardır. b) Birçok zat için geçerli olabilecek ahval, zat sıfatla sadece belirli bir zata özgü hale gelmektedir.

Mu'tezile tarih sahnesine çıktığı ilk günlerde tanrının sıfatları konusunda tenzih dilini kullanmakta ısrarcı olmuştur. Buna binaen tanrıya kıdem (öncesizlik) ve vahdâniyetin (birlik) dışında sıfatlar atfetmenin tanrının yanı sıra başka varlıkları da kadim görmek anlamına geldiğini, bunun ise tanrıya ortak koşmak sonucunu doğuracağını söylemiştir. Bu düşünceye göre sadece tanrı öncesizdir, tanrı dışında herhangi bir şeyin öncesiz olduğunu düşünmek tevhide aykırıdır. Tanrının zatı dışında bir bilgiyle bildiğini düşünmek, tanrı ile birlikte başka bir varlığın öncesiz olduğu ve tanrının eksik olup kendi dışındaki bir varlıkla tamamlandığı anlamına gelecektir. Bu gerekçeler, onları, tanrının zatı dışında bir sıfatın varlığını reddetmeye götürmüştür. Bu düşünceye mukabil Sıfâtiyye ekolü ise tanrının bilen, kâdir ve mürîd sıfatlarına sahip olduğunu

Teorinin Tarihsel Süreci, Taraftarları, Eleştirmenleri ve Yaygınlığı

düşünmüştür. Dolayısıyla kelamın daha ilk döneminde biri tenzih dilini, diğeri tespit ve teşbih dilini tercih eden iki yaklaşım ortaya çıkmıştır.

III. (IX.) yüzyıla gelindiğinde ise her iki yaklaşım varlığını korumakla beraber Mu‘tezile içinde sıfatlar teorisinde birtakım tadilat çalışmalarının yapıldığını ya da görüşlerin ayrıştırıldığını görmekteyiz. Mu‘tezile’nin bu şekildeki genel düşüncesine sahip olan Ebü’l-Hüzeyl, tanrı için bilgi, kudret ve diğer sıfatları kabul eder. Ancak bu sıfatların tanrıdan ayrı olduğunu düşünmek, tanrının dışında kadim varlıkların olduğunu kabul etmek anlamına geleceğinden Ebü’l-Hüzeyl, tanrının kudretinin ve bilgisinin tanrının kendisi yani zâtı olduğu sonucuna varmıştır. Onun düşüncesinin belirginleşmesi için şu soruyu sormakta fayda vardır: “Tanrının bilen ve kâdir olduğunu söylediğimizde ne söylemiş oluruz?” Ebü’l-Hüzeyl’in bu soruya vereceği yanıt şudur: Tanrının kâdir ve bilen olduğunu söylediğimizde, a) Tanrının bilgiyle bildiğini ve bu bilginin zâtıyla (*li-nefsihî, li-zâtihî*) aynı olduğunu, b) O’nun acizlikten ve bilgisizlikten münezzehe olduğunu söylemiş oluruz. Verilen bu yanıtta hareketle, Ebü’l-Hüzeyl’e göre tanrının kendisinden kaynaklı olarak bildiğini ve güç yetirdiğini anlamış oluruz. Anlaşılan bir diğer sonuç ise şudur: Ebü’l-Hüzeyl aslında sadece olumsuzlama yaklaşımını sergilememiştir, aynı zamanda olumlama yaklaşımını da sergilemiştir. Çünkü ona göre tanrının bilen olması, hem cehaletten münezzehe olmasını hem de bilgisinin var olmasını ifade eder.

Ebü’l-Hüzeyl’in tanrının bilgisini ve kudretini kendisiyle aynı görmüş olması, onu bir paradoksla karşı karşıya getirir. Çünkü Ebü’l-Hüzeyl’in söylediklerini doğru kabul ettiğimizde tanrının bilgisiyile kudretinin aynı olması gerektiği sonucu çıkar. Nazzâm (ö. 235/845), farkında olduğu bu soruna Mu‘tezile’nin olumsuzlama ilkesini esas alarak yaklaşır. Bu tavra uygun olarak bilgi, kudret, hayat ve görme sıfatlarını tanrı için olumsuzlar ve tanrının zâtından başka herhangi bir sıfatının olmadığını söyler. Nazzâm’a göre tanrı herhan-

linefsihî) olarak bilendir ve kâdirdir. Ebü’l-Hüzeyl gibi “kendisinden kaynaklı” ifadesini kullanıyorsa da, Nazzâm’ın bu kavramdan anladığı şey farklıdır. Çünkü Ebü’l-Hüzeyl, tanrının bilgiyle bilen olduğunu söylerken Nazzâm, herhangi bir şekildeki bir bilgiyi tanrıya atfetmeden bilen olduğunu söyler. İki Mu‘tezile düşünürü arasındaki farkın ortaya çıkması için yukarıdaki sorunun aynısını Nazzâm için de sorabiliriz: “Tanrının bilen ve kâdir olduğunu söylediğimizde ne söylemiş oluruz?” Nazzâm’ın bu soruya vereceği yanıt şudur: Tanrının bilen ve kâdir olduğunu söylediğimizde, a) O’ndan acziyeti, bilgisizliği olumsuzlamış oluruz ve b) Tanrının kendisinden kaynaklı olarak bilen ve kâdir olduğunu söylemiş oluruz. Nazzâm’ın verdiği yanıtta tanrının bilgi ve kudret sahibi olması yer almaz. Tanrının kendisinden kaynaklı olarak bilen ve kâdir olduğunu söyleyen Nazzâm’a, “O halde niçin tanrının sıfatları farklılaşmaktadır?” sorusu yöneltilmiştir. Nazzâm bu şekildeki bir soruya, olumsuzladığımız şeylerin farklılaşmasından dolayı tanrının bilen ve kâdir olarak sıfatlarının isimlendirilmesinin farklılık arzettiğini söylemiştir. Nazzâm ve Ebü’l-Hüzeyl’in düşüncelerini toparlarsak her iki düşünür de olumsuzlama yaklaşımına sahip olmakla beraber Ebü’l-Hüzeyl’in Nazzâm’dan farklı olarak -nihayetinde zâtıyla aynı anlama geldiğini düşünmüş olsa bile- tanrının bilgiyle bildiği, kudretle kâdir olduğu görüşüyle tanrıya bilgi ve kudret nispet ederek olumlayıcı bir yaklaşımı da benimsediği görülmektedir.

IV. (X.) yüzyıla geldiğimizde tanrının sıfatlarıyla ilgili Mu‘tezile içi tartışmaları daha açık bir şekilde baba ve oğul olan Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında görmekteyiz. Ebû Ali, genellikle Ebü’l-Hüzeyl’in görüşlerini takip etmesine rağmen tanrının sıfatları konusunda Nazzâm’ın yaklaşımını benimsemiştir. Buna binaen tanrının kendisinden dolayı bilen ve kâdir olduğunu, bilmesinin ve güç yetirmesinin herhangi bir bilgi ve kudretten kaynaklanmadığı gibi hallerden dolayı da olmadığını savunmuştur. Ebû Ali el-Cübbâî açısından tanrının sıfatlarına ilişkin açık-

olumsuzlamadan geçmektedir. Buna göre söz gelimi tanrının bilen olduğu söylendiğinde bunun anlamı, tanrının bilgisizliği çağrıştıran bütün durumlardan uzak olmasıdır. Dikkat edilirse bu söylem zattan ayrı bir belirleme üzerine değil, bizzat zatin varlığından hareket etme üzerine kuruludur.

Ebû Hâşim, Ebû Ali ve öncesinde Mu'tezile'de kimi zaman kendisini gösteren olumsuzlayıcı yaklaşımın gözden geçirilmesi gerektiğini düşünmüş olmalıdır. Çünkü sadece zat üzerine kurulu olan bir teoloji, zorunlu olarak dilsel ve itibarî olmak durumundadır. Başka bir ifadeyle söz konusu yaklaşım, tanrıyı sadece tanrı olmak açısından nitelendirmek ve buna uygun olarak birtakım dilsel çözümler yapmakta ileriye geçemeyecektir. Diğer taraftan Sıfâtiyye'nin yaklaşımı da birtakım sorunlar içermektedir. Çünkü Sıfâtiyye'nin düşündüğü gibi tanrının sıfatları zatinin aynı olarak görülmediğinde her birini ayrı şeyler olarak kabul etmek gerekecek ki bu yaklaşım, Mu'tezile'nin, tevhid ilkesine uygun görmediği ve temelden reddettiği bir yaklaşımdır.

Ebû Hâşim; Mu'tezile ve Sıfâtiyye arasında ama Mu'tezilî paradigma içerisinde kalarak sıfatlar konusunu izah etmenin bir yolu olarak ahval teorisini ortaya koydu. Buna göre, tanrı sadece kendisine/zatına referansla bilinemez. Ebû Hâşim, âlim ve kâdir gibi sıfatların zattan kaynaklı (*li-zâtihi*) olduklarına itiraz etmez. O da tanrının li-zâtihi âlim olduğunu söyler. Ancak tanrının bilinmesi kendisinden hareketle değil, sahip olduğu hallerden/sıfatlardan dolaydır. Bu teori kabul edildiğinde tanrının âlim ve kâdir olması ya da sıfatlara sahip olması birer hali ifade eder. Zatin bulunduğu bu hallerin her biri bilindiğinde ise ilgili sıfatlar/haller de tanrıya nispet edilmiş olmaktadır.

Bu teoride haller tek başlarına düşünüldüğünde ne var ne de yok olan ne bilinen ne de bilinmeyen hükmündedir. Zatla birlikte ise varlıklarına hükmolunabilir ve sadece bu şekilde bilinebilirler. Böylece Ebû Hâşim sıfatların tanrıdan ayrı olarak bir varlıklarının olmadığını ve onların bir "şey" olmadıklarını söyleyerek Mu'tezile'nin tevhid anlayışına bağlı kalmakta,

diğer taraftan zata bağlı bile olsalar neticede sıfatları/halleri kabul ederek sıfatlar konusunda olumlayıcı tavra sahip olan Sıfâtiyye'ye yaklaşmaktadır.

Hem zat sıfatının işlevini hem de ahval teorisini, Ebû Hâşim'den sonra yaygın olarak kullanılan "şahide dayanarak gaibin çıkarılması" (*kyâsü'l-gâib ale's-şâhid*) yöntemi üzerinden izah edebiliriz. Bu yöntemi uygulayan Mu'tezilî düşünürlerin kâdir sıfatını izah etmeye yönelik açıklamaları bize ahvalin ne olduğunu göstermektedir. Bu düşünceye göre bilgi ile hareket eden ve buna uygun olarak fiilde bulunan varlığa kâdir denir. Görünen dünyada (*şâhid*) bu şekilde eyleyen insana kâdir denilmektedir. Böylece kâirden ne anlaşılması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Tanrı da bilen olarak fiilde bulunduğundan O'nun için de kâdir denilmesi gerekmektedir. Aynı izah biçimi "âlim olmak" için de geçerlidir. Buna göre, şahid alanda farklı şekillerde ardı sıra getirilebilecek eylemlerin hayat sahibi bir varlık tarafından uygun bir ilişki (*muhkem*) içinde meydana getirilmesi bu varlığın âlim olarak kabul edilmesini gerektirir. Aynı durumun gaip için de olduğunu düşündüğümüzde tanrının âlim olarak vasıflanması gerektiği sonucuna varılır. Görüldüğü gibi bu izahta tanrının kâdir ve âlim olması zata referansla değil, zatin ahvaline dayanarak yani tanrının bilgiye uygun olarak muhkem eylemlerde bulunmasına referansla tespit edilmiştir. Bu çıkarımda şahid ve gaip arasındaki ortaklık asıl ve ferdeki illetin değil, delaletin ortaklığına bağlanmıştır. Bu şu anlama gelir: Allah'ın âlim veya kâdir olmasının illeti, meydana getirilen muhkem fiiller değildir. Ancak muhkem fiiller, Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu göstermektedir. Mu'tezilî düşünürler, şahidin âlim olması ve kâdir olması ile gaibin âlim olması ve kâdir olması arasındaki farkı belirginleştirmek amacıyla, insanın cisim sahibi olmasından kaynaklı olarak bilgi ve kudretle âlim ve kâdir olduğunu, Allah'ın ise kendinden (*li-zâtihi*) âlim ve kâdir olduğunu söylerler. Tam da bu noktada zat sıfatının anlamı da ortaya çıkmaktadır. Çünkü zat sıfatı, âlim ve kâdir olmayı diğer âlim ve kâdir olan zatlardan (mesela insandan) ayırmakta ve Allah'ın bilgi ve kudretle değil, kendinden

(*li-zâtihi*) âlim ve kâdir olduğunu izah etmektedir. Bu durumda tanrının sıfatları bağlamında üç kategori ortaya çıkmaktadır: Zat, zat sıfatı ve ahval. Zat, varlığın kendisini; zat sıfatı, zata referansla bilinen sıfatı; ahval ise zata fillerine referansla bilinen sıfatları ifade etmektedir.

Ahval teorisiyle başlayan ve tanrının sıfatlarını izah etmek için kullanılan bu yöntemi Eş'arîlerde de görmek mümkündür. Ne var ki bu ekolün akıl yürütüme şekli bazı hususlarda farklılık arzeder. Bâkılânî'ye (ö. 403/1013) göre insanın kâdir ve âlim olmasının sebebi, ilim ve kudrete sahip olmasıdır. Aynı durum gaip için de geçerlidir. Tanrı kudret sahibi olduğu için kâdir, ilim sahibi olduğu için âlimdir. Mu'tezile ve Eş'arîler arasında bu yöntemin kullanımını açısından bariz bir fark vardır. Mu'tezile, delil-medlul ilişkisine yani muhkem fiillerin meydana getirilmesine dayanarak sıfatları izah ederken; Eş'arîler, illet-malul ilişkisine, başka bir ifadeyle "kudret" ve "ilim" gibi mastar formlara dayanarak sıfatları izah etmiştir. Nitekim Cüveynî (ö. 478/1075), yapılan işlemin illet-malul ilişkisi olduğunu ve bu ilişkinin varlıksal değil, bilgisel olduğunu açıkça ifade etmiştir. Ebû Hâşim'in halleri ne malum ne meçhuldür. Cüveynî'nin halleri ise malumdur. İki düşünür arasındaki farkın sebebi de sözü edilen farklılıktır. Böylece Mu'tezile delil-medlul ilişkisini dikkate alarak sıfatları birer şey olarak kabul etmeme yönündeki yaklaşımını korumuş olmaktadır.

Ebû Hâşim'in ahval teorisiyle ilgili olarak ciddi bir sorunla karşı karşıya bulunmaktayız. Acaba ahval, epistemolojik bir sorunu mu yoksa ontolojik bir sorunu mu izah etmek üzere ortaya konulmuştur. Sorunun odağında ahvalin ontolojik kaynağını tespit etmek bulunmaktadır. Her ne kadar bu konuyu ele alan modern dönem araştırmacılar, Tanrının ahvalinin zata kendisinden (*li-zâtihi*) kaynaklanmadığını, tanrının bulunuşundan kaynaklandığını, bu yönüyle zat sıfatından ayrıldığını söyleseler de durumun böyle olmadığı görülmektedir. Bu meseleyi şöyle izah edebiliriz: Tanrı söz konusu olduğunda gerek zat sıfatı gerekse ahval, zata kendisinden (*li-zâtihi*) kaynaklanmaktadır. Ancak epistemolojik

durumları farklıdır. Zat sıfatı, zata referansla bilinirken (mesela tanrının başka varlıklara benzememesi, cisim olmaması); kâdir, âlim, hay olmak gibi ahval, zata (*li-zâtihi*) değil, zata bulunuşuna (fiillerin muhkem bir şekilde yerine getirilmesi) referansla bilinmektedir. Dolayısıyla ahval söz konusu olduğunda ontolojik ve epistemolojik yön değişmektedir. Çünkü Mu'tezile açısından ontolojik işleyiş illetten, epistemolojik işleyiş ise sonuçtan (gösterilen/medlul) hareket etmeyi gerekli kılmaktadır.

Ebû Ali ile Ebû Hâşim'in zat-sıfat ilişkisine getirdiği açıklamaların farklılığını ise şöyle özetleyebiliriz: Ebû Ali'nin yorumu zattan hareketle zat hakkında konuşma esası üzerine kurulduğu için konunun işleniş olumsuzlama yapmaktan ve dilsel tahlil yapmaktan öteye geçemiyordu. Çünkü nihayetinde tanrının zatından hareketle âlim ve kâdir olduğu söylendiğinde bile bu yüklem bir tespit değil, tanrının her tür cehaletten ve acziyetten berî olması anlamına gelmekteydi. Ebû Hâşim, zat sıfatını kabul etmekle bu tür bir yaklaşımı kısmen olumlama ve bunu gerekli görmüş olsa da bu yaklaşımın dilsel ve itibarî olmanın ötesine geçemeyeceğini ve bu sebeple tanrının sıfatlarının, kendisine referansla bilinmesinin yetersiz olduğunu farketmiş ve ahval teorisini ortaya koymuştur. Bu teori, Ebû Hâşim'den sonraki dönemlerde Mu'tezile'nin şahide dayanarak gaibin çıkarsanması yönteminin formel bir yapıya kavuşmasını ve Mu'tezilî düşüncüler tarafından yaygınlıkla kullanılmasını sağlamıştır. Bu sebeple Mu'tezilî teorisyen Kādî Abdülcebbar'ın hemen hemen her konuda ilkin şahit alanı geniş bir şekilde açıklaması, sonrasında ise vardığı sonuçları gaip alan için soruşturmasını, ahval teorisinin yaygınlaşmasının bir sonucu olarak kabul etmek gerekir. Bu açıdan bütünüyle ahval teorisine bağlamsak da görünen, değişen ve oluş-bozuluşa uğrayan dünyanın Mu'tezile'nin ilgisine konu olmaya başlamasında bu teorisinin etkisi büyük olmuştur. Çünkü böylece Mu'tezilî kelimeler, kendilerini ilahiyat bahislerini açmadan evvel insan ve kozmoloji üzerine fikir yürütmek gibi bir zorunluluk içinde hissetmişlerdir.

Ahval teorisi sadece ilahiyat bahislerinde değil, teorik fizik ve ahlak alanında da yaygınlıkla kullanılmıştır. Kādî Abdülcebbâr'ın eserlerinde fizik söz konusu olduğunda ahval, bir nesnenin içinde bulunduğu şartlar ve bunların sağladığı imkânlar anlamında kullanılmaktadır. Ahlak söz konusu olduğunda ise ahval, "Bir eylemi iyi ve kötü kılan nedir?" sorusu bağlamında gündeme gelmektedir. Kādî Abdülcebbâr'ın bu soruya verdiği yanıt açıktır: Bir eylem kendisinden dolayı değil, gerçekleştiği şartlardan dolayı (zâit bir sıfatla) iyi ya da kötü olmaktadır. Buna göre akla gelebilecek en kötü eylem bile kendisinden dolayı değil, gerçekleştiği koşullardan dolayı yani eyleyenin niyeti, durumu, eylemin sebepleri ve sonuçları gibi hususlardan dolayı kötü olmaktadır.

Sonuç ve Genel Değerlendirme

Tanrının zatından hareketle kelimayı yapmanın yanı sıra tanrının evrenle ilişkisini dikkate alarak kelimayı yapma fırsatının oluşmasında ahval teorisinin katkısı büyük olmuştur. Bu katkıyı özellikle son dönem Mu'tezile düşünürlerinin (özellikle Kādî Abdülcebbâr ve İbn Metteveyh) eserlerinde görmek mümkündür. Nitekim bu eserlerde ayrıntılı bir kozmoloji izahından sonra teoloji meseleleri ele alınmaktadır. Öte taraftan tanrı, cevher ve araz kategorilerinin yanı sıra bu teoriyle birlikte "ahval" kategorisi de kendisini göstermiş ve bu kavramla teorik fizik ve ahlak meseleleri işlenmiştir. Böyle bir kategorinin oluşturulması, doğa ve mahiyet gibi eşyada sabit olan kategorilerin ötesinde varlık ve yoklukla dahi sınırlanmaksızın saf imkân alanı içinde fikir üretme yaklaşımını geliştirmiştir.

Ahvali hangi anlamıyla değerlendirirsek değerlendirelim klasik kelimada bu teori, ontolojik yönü değil, epistemolojik yönü ağır basan bir teori olarak görünmektedir. Haliyle epistemolojik yaklaşım dilsel tahliller üzerinden ilerleyen ve itibarî süreçleri işleten bir yaklaşımdır. Teorik fiziğin kelimadaki yolunu açan bu teorisinin bir kozmoloji teorisine dönüşmemesinin sebebi de buradan kaynaklanmaktadır.

da etiği empirik olaylardan hareketle değil saf teorisinin bir konusu olarak incelemeleri sonucunu doğurmuştur. Böylece zâtın dışına referansla zâtı bilmeye teşvik eden bu teori, dilsel tahlil ve saf zihinsel süreçlerin işletilmesinden dolayı vâkıa ile ilişkisi pek kurulmayan bir akıl yürütme işlemi başlatan bir konumda olmuştur.

Bununla birlikte öz, hakikat ve doğa konusundaki günümüz postmodern tartışmaları dikkate aldığımızda ahval teorisi, günümüz düşünürleri için ufuk açıcı bir yerde durmaktadır. Söz gelimi, Faucault, Baudrillard ve Deleuze gibi postyapısalcı yaklaşımı benimseyen düşünürler, klasik ve modern teorilerin özcü yaklaşımları yerine şartları eksene alan ve bu vecihten insanı ve toplumu değerlendiren bir yaklaşıma sahiptirler. Bu sebepten belirli bir öz temelinde oluşan sosyal kurumlar bu yaklaşımda birer "kapatılma" yeri olarak görülmektedir.

Evreni öz ve doğa üzerinden anlamaya çalışmak zata referansla bir anlama şeklidir. Ahval teorisi ise zâtın içinde bulunduğu şartları ve zâtın bireyselliğini dikkate alıp zâtın bireyselliğini kendisinden hareketle değil, bulunduğu şartlar açısından tespit eden ve dikkatleri bu tarafa yönelten bir teori olarak evreni anlama çabasına katılma fırsatı sunabilir. Böyle düşünüldüğünde her bir zat, olay, hareket ve koşulun bireysel karakteri içerisinde incelenmesinin gerekliliği kendisini dayatacağı gibi; önerilebilecek siyasal, toplumsal ve ahlakî planlamalar, evrensel bir öz vechesinden değil, şartların kayıt oluşturucu sınırlamaları ile yapılabilecektir. Dahası, ahval birer koşul olarak düşünüldüğünde bir taraftan vâki bir durumu ifade ediyorken diğer taraftan şartların oluşturduğu imkân evrenini de ifade etmektedir. Klasik düşünürlerin onu ne var ne de yok, ne bilinen ne de bilinmeyen olarak düşünmelerini bu şekilde anlayabiliriz. Böylece her türlü hareketin belirlenmiş bir öz temelinde değil, "belirsiz" ama kendisiyle ilişki kurulabilecek bir düzlem ekseninde yorumlanması seçeneği gündeme gelebilmektedir. Ne var ki ahvalin sözü edilen tartışmalara katkıları, evrenin imkânının itibarî düzlemde vâki

Kaynakça

- Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, nşr. Muhammed Osman el-Huşt, Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, 1988, s. 170-171.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi*, trc. Ömer Türker, İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, I, 572-585.
- Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, nşr. Mahmûd Muhammed el-Hudayrî, Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye, 1963, V, 204, 219, 229, 232, 241, 254.
- Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman, Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988, s. 129, 181-84.
- Koloğlu, Orhan Ş., "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007), s. 195-214.
- Necrânî, Takiyyüddin, *el-Kâmil fi'l-istikâ fîmâ beleganâ min kelâmi'l-kudemâ*, nşr. Seyyid Muhammed eş-Şâhid, Kahire: el-Meclisü'l-a'la li'ş-şüûni'l-İslâmiyye, 1420/1999, s. 217-218, 226-227.
- Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Ebû Abdullah Saîd el-Mendûh, Beyrut: Müessesetü'l-kütübi'l-sekâfiyye, 1994, I, 56-60.
- Thiele, Jan, "Abû Hâşim al-Jubbâ'î's (d. 321/933) Theory of 'States' (ahvâl) and its Adaption by Ash'arite Theologians", *Oxford Handbook of Islamic Theology*, ed. Sabine Schmidtke, Oxford: Oxford University Press, 2016, s. 364-383.
- Wolfson, H. Austryn, *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*, trc. Kasım Turhan, İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2001, s. 127-156.

