



IHYA

İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi
International Journal of Islamic Studies

BÂKİLLÂNİ'NİN AHVÂL GÖRÜŞÜNÜN NEDENSELLİK AÇISINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Hüseyin KAHRAMAN*

Öz

Ebû Hâşim el Cübbâî, ilâhî sıfatların ontolojik bir varlığa sahip olmadığı görüşü ile bunların ilâhî zâtta bulunan sonsuz manalar olduğu görüşü arasında ara bir çözüm bulma amacıyla ahval teorisine başvurmuştur. Bu teoriye göre sıfatlar ontolojik varlıklar değil sadece ilâhî zâtın birer halleridirler. Bâkillânî ise bu teoriyi Eş'arî sıfat anlayışını daha tutarlı bir şekilde ortaya koymak amacıyla dönüştürerek sitemine taşıdı. Buna göre haller ilâhî zâtın değil, ilâhî sıfatların halleri idi. Ayrıca teori, âlemde nesneleredeki manalar ile bu manaların idrakimize konu olan yönleri arasında zorunlu bir nedenselliğin varlığı iddiasını taşımaktadır. Teori her ne kadar yarı determinist olan Mu'tezile kelamcıları için uygun olmuşsa da kâdir-i muhtâr Tanrı fikri temelli olan Eş'arî anlayışı ile tutarlı olmamıştır. Çünkü bu anlayışta bir nesnedeki mana ile onun hâli arasında doğrudan bir nedensellik ilişkisi söz konusu değil; aksine bunlar arasında ilâhî irade ve kudretin taalluku bulunmaktadır. Bu durumda bir nesnedeki hallerin illeti zâttaki manalar değil ilâhî irade ve kudret olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Hal, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Bakillânî, Mu'tezile ve Kâdir-i Muhtâr.

EVALIATION THE OPINION OF STATES al-BAQILLANI IN TERMS OF CAUSALITY

Abstract

Abu Hashim al Jubbai had admitted to the teori of satates (*ahvâl*), in order to establish whether divine attributes have ontological existence. According to this theory, divine attributes were states of God and didn't have ontological entity.

* Dr., Hasanpaşa İlkokulu Müdür Yardımcısı. E-mail: mutekellimhuseyni@gmail.com

Bakillânî has transformed the theory and transferred to Ash'arî kalâm, for to put forth the absolute existence of the divine attributes. Accordingly, meaning at the objects has occurred a case (*hâl*) at the objects. Bakillânî's wherein the goal is to prove that, the states are attributes of meaning divine essence not the attributes of essence. Besides, this theory entails that: there is causality between meanings at the objects and concepts we perceive in this world. Although the theory is suitable for semi-deterministic Mu'tazila theologians, is not a suitable theory for an understanding of an omnipotent God (*al-fâil al-mukhtar*). Because, there is no necessary causal relation between meaning at the concepts and its case but there is divine will and power for this theory.

Keywords: State, Abu Hashim al Jubbai, Bakillani, Mutazila and Omnipotent God.

GİRİŞ

Tanrı-âlem ilişkisi problemi varlık üzerine tefekkür eden her düşünürün zihnini meşgul eden önemli sorunlardan biridir. Bu konu üzerine kafa yoran hemen her düşünürün başlama noktası âlem olmuştur. Zira âlemin meydana gelme şeklinin aynı zamanda onu meydana getiren zâtın/ilkenin niteliklerine kanıt olması açısından önemli olduğu görülmektedir. Bu noktada öncelikle iki farklı görüşün varlığından bahsedilebilir. Bunlardan biri, âlemin Tanrı'dan sudur ettiğini iddia eden anlayış; diğeri ise âlemin Tanrı tarafından sonradan kasd ile meydana getirildiğini iddia eden kelâm anlayışıdır. Âlemin sonradan yaratılmış olması zorunlu olarak onun yokluğunu varlığına tercih edecek iradeli bir fâile ihtiyaç duymaktadır. Bu anlamda kelâm öğretisini felsefî düşünceden ayıran en temel özelliği, fâil-i muhtâr (mutlak irade ve kudret sahibi) Tanrı fikri üzerine bina edilmiş olmasıdır. Kelamcılar, iradeli Tanrı anlayışına sahip olduklarından dolayı, Tanrı-âlem ilişkisini aynı fikirle tutarlı bir şekilde “eğer Tanrı mürîd ise o halde âlem hâdistir” şeklinde oluşturdular.¹ Çünkü irâde her hâlükârda âlemin tercihen yaratılmasını gerektiriyordu. Bir nesneye ait varlığın tercihe dayalı olması onun varlığını önceleyen bir yokluğu da zorunlu kılmaktadır. Daha açık bir ifade ile eğer bir şey tercih ile meydana geliyorsa bu şeyin, kendisini tercih edecek varlıktan zamansal olarak sonra olması gerekir. Aksi takdirde tercihten bahsetmek anlamsız hale gelir. Ayrıca kendisini yokluğun öncelediği şeyin tercih edilebilmesi için mutlak olarak bir müreccihe ihtiyaç vardır ki bu müreccihin irade sahibi olması gerekir. Aksi takdirde tercihin meydana gelmesi düşünülemez.

¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bakillânî, *et-Temhîd fi'r-redd ale'l-mülhideti'l-mu'attıla* (thk. Mahmûd Muhammed Hudayri) Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1947, s. 43 vd (bu esere sonraki atıflar *et-Temhîd* kısaltmasıyla yapılacaktır).

Bu anlayış âlemin kâdemi esasını üzerine inşa edilmiş olan felsefî anlayıştan farklıdır. Zira Meşşâî filozoflar âlemin Tanrı'dan sudûr ettiğini iddia etmektedirler ki bu anlayış âlemin başlangıç açısından Tanrı ile eşzamanlı olduğu; daha doğrusu bir zamanının olmadığı anlamına gelmektedir. Problemin temel zeminini bu iki görüş ayrılığı teşkil etmekle beraber kelamcılar kendi aralarındaki teori farklılığının da önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Mu'tezile kelamcıları, ilâhî tevhîd ve adaleti düşüncelerinin eksenine aldıklarından bu ilâhî sıfatları önceler bir tutumla sistemlerini oluşturdular. Ayrıca bu tavır akıl-nakil ilişkisinde aklı önceleyen bir ekol olma hassasiyetinin doğal bir sonucu idi. Bundan dolayı Mu'tezile kelamcıları *Ehli't-tevhîd ve'l-'adl* olarak adlandırıldılar ve bu anlayışa uygun hem bir kozmoloji hem de epistemoloji anlayışı geliştirdiler. Tevhîd ve adalet anlayışlarını tutarlı bir şekilde ortaya koymak adına ilâhî sıfatların ilâhî zât ile aynı olduğunu iddia ettiler ve eğer ilâhî sıfatları Allah'ın zâtına (birliğine) ek manalar olarak değerlendirirsek bunun *teaddud-i kudemâ* (çoklu kadimler)² problemine sebep olacağını, böyle bir durumda da Allah'ın birliğini savunamayacağımızı ileri sürdüler. Mutlak adâlet anlayışını ise *aslah* teorisiyle savundular.³

Mütekaddimîn dönemi kelamcıları arasında tartışılan zât-sıfat problemi ile alakalı bir görüş olan “ahvâl teorisi” Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından aslında Allah ile âlem arasındaki ilişkinin ve buna bağlı olarak ilâhî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği konusunda ortaya konulmuştur. Diğer bir ifade ile teori, dar anlamda ilâhî zât-sıfat problemine geniş anlamda ise küllîlerin varlıkla ilişkisi problemine bir çözüm önerisi olarak ortaya konmuştur.⁴ Kelâmın temel problemlerinden biri olan ilâhî sıfatlar sorununu mütekaddimîn kelâmcıları çok önemsemiş ve problemin çözümü konusunda farklı görüşler serdetmişlerdir. Bu yaklaşımlar genel anlamda şu sorunun cevabı çerçevesinde şekillenmiştir: Allah için kullanılan sıfatlar O'nda nasıl bulunmakta ve bu sıfatlar nasıl anlaşılmalıdır? Diğer deyişle ilâhî sıfatları ontolojik ve semantik açıdan nasıl anlamalıyız? Mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının neredeyse tamamı söz konusu problemi çözmek maksadıyla bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Basra Mutezilesi'nin

² Teaddud-i kudemâ: Düşünce sistemlerini tevhîd ve tenzîh anlayışı üzerine inşa eden Mu'tezile kelamcıları Allah'ın en temel niteliği (*ehassu's-sıfat*) olarak onun kâdemi belirlidiler. Bu durumda kadim olan tek bir şey vardı, o da Allah'ın zâtı idi. Bunun dışındaki tüm varlıklar hadis idiler. Eğer Allah'ın zâtı dışındaki herhangi bir varlığın kadim olduğu kabul edilse bu, Allah'tan gayri birçok nesnenin kadimiyyetini gündeme getirecek ve çoklu kadimler problemine sebep olacaktır (geniş bilgi için bkz. Zemaşerî, *el-Minhâc fî usûli'd-dîn*, [nşr. S. Schmidtke], Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart 1997, s. 56 vd).

³ Aslâh teorisi: Mu'tezile âlimlerinden ilk olarak kimin tarafından ortaya konduğu tam olarak bilinmeyen bu teori, Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf, Nazzâm ve Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından savunulmuştur. Ebû'l-Huzeyl'e göre Allah kulları için en iyiyi (aslah) yaratmama kudretine sahip değildir. Diğer bir ifade ile Allah kulları için en iyiyi yaratmak zorundadır (geniş bilgi için bkz. Avni İlhan, “Aslah”, *DİA*, III, 495-496).

⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Ahval”, *DİA*, II, s. 190-192.

önemli temsilcileri, sıfatları zâttan ayrı varlıklar olarak düşündüğümüz takdirde bunların ya hadis ya da kadîm olacakları iddiasında bulunmuşlardır. Mu'tezililer sıfatların hâdis olması durumunda Allah'ın hadis niteliklerle muttasıf olması ve kendisinin de hadis olarak değerlendirilmesi gerekeceği, kadîm olması durumunda ise teaddüd-i kudema probleminin söz konusu olacağı kanısına varmışlardır. Ebû Hâşim bir taraftan sıfatlardan yoksun bir ilah anlayışına, diğer taraftan da bahsi geçen problemlere çözüm bulmak amacıyla ahvâl teorisini ortaya koydu. Teoriye göre, mevzubahis olan hallerde mevcûd-madûm, malûm-meçhûl, kadîm-hâdis problemi söz konusu olmamaktadır.⁵

Eş'arî kelamcılar ise savunmacı bir refleks ile Kur'ân-ı Kerîm'de vurgulanan ilâhî kudreti ve iradeyi önceleyen bir tutumla Allah'ın *fâil-i muhtar* olduğu fikrini temele alarak düşünmeye başladılar. Bu fikri, şu dört temel argüman üzerinden ortaya koymaya çalıştılar: 1) âlem sonradan ve mahza yokluktan yaratılmıştır, 2) ilâhî fiiller için herhangi bir illet söz konusu değildir, 3) ilâhî sıfatlar zâta eşitlenemez ve 4) alemde zorunlu nedensellik yoktur. Bu dört temel ilke de aslında fâil-i muhtar ilah anlayışının zorunlu sonuçlarıydı.⁶

Hem Mu'tezilî hem de Eş'arî kelâmîcılar, özellikle Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'a atfedilen sıfatları, kendi teorilerine uygun bir şekilde âlemden elde ettiğimiz kavramlar üzerinden delillendirmeyi tercih ettiler. Her iki ekol de bu amacı gerçekleştirmek için bilinenden (idrak/müşâhade edilen) bilinmeyeni elde etme (*kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid*) metodunu kullandı. Bu metod fizik âlem (şâhid) ve metafizik (gâib) hakkındaki yargılarda kullandığımız kavramlarımızın benzerliği/aynılığı ilkesi üzerine kurulu idi. Diğer tabirle bu metafiziksel (gâib) yargılarımızı duysal yargılar üzerinden anlamayı teklif etmekte idi. Çünkü bu her iki varlık alanında ortak olan akli ilkeler (illet) vardı. Ne var ki Mu'tezilî düşünce sistemi bu metodu kullanmaya daha elverişli olmasına rağmen fâil-i muhtar ilah fikri merkezli Eş'arî anlayış için aynı şeyleri söylemek mümkün değildir.

Bu bağlamdan hareketle öncelikle Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) *ahvâl* görüşü nedensellik bağlamında ele alınacak; sonra fâil-i muhtar ilah anlayışına sahip olan Kâdî Ebû Bekir Bakillânî'nin (ö. 403/1013) Mu'tezilî düşüncenin bir argümanı olan ahvâl teorisini düşünce sistemine neden taşıdığı⁷ ve teoride nasıl bir değişim gerçekleştirdiği sorgulanacak;

⁵ Hayrettin Nebi Güdekli, *Ebû Hâşim el Cübbâî'nin Zât-Sıfat İlişkisine Yaklaşımı: Haller Teorisi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul 2008, s. 18 vd.

⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (thk. Ali Sâmî en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn) Münşeatü'l-Maârif, İskenderiye 1969 s. 686 vd.

⁷ Bâkîllânî'nin ahvâl görüşünü benimseyip benimsemediği konusunda tartışma söz konusu olmuştur. Hakkındaki genel kanının onun kararsız kaldığı yönünde olduğu görülmektedir. Bazen kabul etmiş bazen

peşinden de teorinin indeterminist/occasionalist⁸ Eş'arî anlayışla neden tutarlı olmadığı ortaya konmaya çalışılacaktır.

Şu halde Ebû Hâşim'in hal teorisini sebepleri ve uygulanışı açısından ele alabiliriz.

I. EBÛ HÂŞİM'İN AHVÂL TEORİSİ

Ebû Hâşim'den önceki mütekaddimûn Mu'tezile kelamcıları mezhebin temel kaidelerinden biri olan tevhîd ilkesini tutarlı bir şekilde ortaya koymak adına ilâhî sıfatların Allah'ın zâtı ile aynı olduğunu (âlim, kadir ve hay gibi sıfatların aslında Allah'ın zâtının aynı olduğunu) iddia ettiler ve Zât-ı Bârî'de sıfatların varlıkları kabul edildiğinde *teaddüd-i kudemâ* probleminin söz konusu olacağı kanısına vardılar. Bundan dolayı Allah hakkında herhangi bir sıfat kullandığımızda bununla doğrudan Allah'ın zâtından bahsetmiş olduğumuzu düşündüler. Bunun önermelerini ise şöyle oluşturdular:

*Şayet Allah bir ilimle âlim olsaydı, o zaman bu ilim ya malûm bir şey olurdu ya da olmazdı. Bilinen bir şey olmasa ispatlanması mümkün olmazdı. Eğer ilâhî (zâttan ayrı olan) ilim bilinen bir şey olsaydı bu durumda ya mevcut veya ma'dûm olurdu. Ma'dûm olması caiz değildir. Mevcut olsaydı, ya kadîm ya da hâdis olurdu. Bunların hiç biri geçerli olmadığına göre geriye, Allah'ın zâtıyla âlim olduğu görüşünün doğruluğu kalmaktadır.*⁹

Ebu'l-Huzeyl el-'Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâi gibi Mu'tezilî kelamcılar ilâhî sıfatların Allah'ta zâtından (*li zâtihi*) dolayı bulduklarını iddia ettiler. Bu durumda "Allah âlimdir" dediğimizde bu "Onun zâtının aynı olan bir ilim sıfatı bulunduğu ve O'ndan ilmin zıddı olan *cehâletin nefyedildiği*" anlamına gelmekteydi.¹⁰ Ebû Hâşim el-Cübbâi ise Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları nominalist bir tavırla ontolojik varlıkları bulunmayan isimlerden ibaret görme ve sıfatları zâtle aynılaştırma düşüncesinin Kur'ân'ın genel Allah tasavvuruna uygun olmadığına yönelik eleştirilere çözüm bulmak için "*ahvâl*" teorisini ortaya koydu.¹¹ Teoriye göre Allah'ta bulunan sıfatlar ilâhî zâtın bir gereği olarak (*li zâtihi*) değil zâtının üzerinde bulunduğu bir

kabul etmemiştir. Bu konuda Ebû'l-Kasım en-Nîsâbü'rî, "*Ebû Hâşim'den önce hiç kimse ahvâl teorisinden bahsetmedi, ahvâl görüşünü savunma konusunda ona ilk tabi olan Bakillânî oldu. Fakat o kabul edip etmemekte tereddüt geçirmesine rağmen onun meylî, hâlleri kabul etmekten yanaydı (fe ekseru meylîhi ile'l-ısbât)*". Geniş bilgi için bkz. Nîsâbü'rî, *el-Ğunye*, I, 485.

⁸ Occasionalism: Âlemde meydana gelen her bir olayın yegane müdahilinin doğrudan Allah (c.c.) olduğuna dayalı bir anlayıştır (geniş bilgi için bkz. Majid Fakhry, *Islamic Occasionalism and its Critique by Averroes and Aquinas*, George Allen & Unwin Ltd, London 1958, p. 9).

⁹ Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseynî Mankdîm Şeşdîv, *Tâ'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerim Osman), Mektebetü'l-vehbe, Kahire 1965, s. 183; Orhan Şener Koloğlu, Cübbâiler'in Kelâm Sistemi, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 234-235.

¹⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963, s. 165 vd.

¹¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, TDV Yay., İstanbul 1989, II, 190-192.

hâlden dolayı (*limâ hüve 'aleyhi fi zâtihî*) bulunmaktadır.¹² Bu durumda söz gelimi ben “Zeyd alîmdir” yargısında bulunduğumda bununla Zeyd’in, kendi zâtına ek bir ilim sıfatına sahip olduğu iddiasında bulunmuş olmamaktayım; aksine nasıl ki “Zeyd gelendir” veya “Zeyd gülerdir” yargıları Zeyd’in bir niteliğinden ziyade üzerinde bulunduğu bir hâle (duruma) işaret ediyorsa, “Allah alîmdir” dediğimde de bu, O’nun bilme halinde olduğu dışında bir anlama gelmemektedir.¹³

İlâhî sıfatların aslında ilâhî zâtın birer halleri olduğuna dayalı olan bu teoriyi Ebû Hâşim, nesnelere en has niteliği (*ehassu's-sıfat*) fikri üzerine inşa etti. Ona göre her bir nesne onu diğer tüm nesnelere ayıran bir *ehassu's-sıfatı* vardı ve ilâhî sıfatlar mütekaddimîn dönemi kelamcılarının iddia ettikleri gibi ilâhî zâtın dolayısı değil zâtın en özel niteliğinden dolayı bulunurlardı. Daha açık bir ifade ile ilâhî sıfatların illeti aslında zât değil zâtın *ehassu's-sıfatı* idi. Bu teoriyi daha tutarlı bir şekilde ortaya koymak adına Ebû Hâşim, *ehassu's-sıfatların* nesnelere bulunmasının herhangi bir sebebi (*illeti*) olmadığını iddia etti. Yani Allah’ın ilâh olmasının, insanın insan olmasının veya siyahın siyah olmasının aslında herhangi bir sebebi yoktu. Ancak *ehassu's-sıfat* bir zâta bulunduğu anda bu sıfat zorunlu olarak onda bazı hâllerin varlığını gerektirmekteydi. Bundan dolayı Allah’ın *ehassu's-sıfatı* olan ulûhiyyet/bekâ, zorunlu olarak vücûd, kudret, ilim ve hayat sıfatlarını da gerektirmekteydi.¹⁴ Böylece Ebû Hâşim epistemolojisini *ehassu's-sıfat* teorisi üzerine bina etti. Bu anlayışa göre nesnelere bulunan en özel nitelik zorunlu olarak nesnelere bazı haller gerektirmekteydi. Bu durumda iki nesnenin birbirlerine benzer oldukları iddiası, onların *ehassu's-sıfatlarının* aynı olduğu anlamına geliyordu. Fakat Ebû Hâşim, Mu'tezile’nin sıfatları ilâhî zâta eşitleyen diğer tabirle sıfatları yok sayan anlayışı yerine, zât ile zâtın halleri olarak değerlendirdiği sıfatlar arasında ayrıca Eş'arîler’in, zâtlara zâid (ek) mana anlayışını ortadan kaldırmayı sağlayan bir “*bünye*” anlayışı ortaya koydu. Bünye teorisi, kendisinde hayat sıfatı bulunan cevher ve arazlardan müteşekkil yapıya (*el-bünye*), taşıdığı bu unsurlardan öte mânâların yüklenebileceği iddiasını taşımaktaydı. Söz gelimi cevher-araz teorisine göre bir araz bir cevher ile kaim olduğunda araz sadece bulunduğu mekânda (cevherde) bir etkide bulunabiliyorken ve kaim olduğu mekânın dışı için bir hüküm oluşturması mümkün değilken, bünye söz konusu olduğunda arazlar bünyenin bir parçası ile kaim olmasına rağmen tüm bünyede bir etki (hüküm/mâlûl) meydana getirebilmektedirler. Bu durumda bünye anlayışının zâtlar için kullandığımız kavramlar ile zât

¹² Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ* (thk. İbrâhim el-Ensârî), Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993, s. 129; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 180.

¹³ Orhan Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011, s. 240 vd.

¹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630 vd; Koloğlu, *a.g.e.*, s. 240 vd.

arasındaki uyumu sağlamaya yönelik bir çözüm olduğu anlaşılmaktadır. Bu fikre göre hayat (canlılık) sahibi olan bir zât hakkında kullandığımız herhangi bir kavram, zâtın tüm yapısında (bünye) bilfiil bulunmasa da, illet olan o kavramın hükmünün tüm bünye için geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Mesela birine âlimdir dediğimizde ilim, her ne kadar bünyenin bir organında bulunsa da bütün bünye için bir hüküm gerektirmektedir. Bu teoriyle Ebû Hâşim aslında zât ile sıfatlar arasında ara bir çözüm bulmuş olmaktadır. Burada Ebû Hâşim, bir taraftan Eş'arîler'in iddia ettiği gibi ilâhî sıfatların ilâhî zâta (birliğe) zait olmadığını diğer taraftan da Mu'tezilî kelamcılarının iddia ettiği gibi bu sıfatların zâtın aynısı olmadığını ispatlamayı hedeflemektedir. Aslında onun ortaya koymaya çalıştığı şey, sıfatların birbirlerinden farklı ve çoklu olsalar da ilâhî birlikte bir kesret (*teaddüd-i kudemâ*) meydana getirmemektedirler.¹⁵

II. EŞ'ARİ KELAMCILARDA BİLİNENDEN BİLİNMEYENİ ELDE ETME METODU

Ebû Hâşim'in zât-sıfat aynılığı ve kadîm sıfatlar problemini çözmek amacıyla ortaya koyduğu hâl teorisine Bakillânî, fâil-i muhtar ilah anlayışının iç tutarlılığını sağlamak amacıyla başvurdu. Fâil-i muhtar ilah anlayışını delillendirmek amacıyla kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodunu kullanan Bakillânî, bu metodu seleflerinden farklı olarak Mu'tezilî düşüncenin bir ürünü olan hâl ortaklığı fikri üzerinden inşa etti. Fakat doğal olarak Bakillânî Mu'tezilî düşüncenin temel izlerini taşıyan bu teoriyi Eş'arî anlayışa uyumlu hale getirmeye çalıştı.

Eş'arî kelamcılar, Mu'tezilî ulemanın sıfatları Allah'ın zâtına eşitleyen ve tabiri caizse yok sayan sıfat anlayışını Kur'ân-ı Kerîm'in ilah tasavvuruna uygun olmadığı gerekçesiyle reddettiler. Bunlara göre, ilâhî sıfatların Allah'ın zâtıyla aynı olduğunu iddia etmek, duyusal zarûrî bilgimizle çelişmektedir. Şu halde hem ilim hem de kudret sıfatının Allah'ın zâtına eşit

¹⁵ Kelâmda net bir şekilde ortaya konamayan ve tam olarak anlaşılamayan teorilerden bir tanesi de Ebû Hâşim'in hâl teorisidir. Bunun önemli sebeplerinden bir tanesi Ebû Hâşim'e ait eserlerin günümüze ulaşmamış olmasıdır. Richard M. Fırnk "*Early İslamic Teoloji: The Mu'tezilites and al-Ash'arî*" adlı eserinde hâl teorsinin tam olarak anlaşılamayacağına dair kanaatin sebebi olarak, Max Horten'in yazmış olduğu "Die Modus-Theorie des Abu Haschim" adlı makalenin yıllarca otorite kabul edilmesini, onun Ebû Hâşim'in hâl teorisini Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-nihâl*'i ile Râzî'nin *Muhassal*'ı üzerinden anlamaya çalıştığını ve Şehristânî'nin isabetsiz bir fikrini ölçü almasını gösterir. Ona göre Horten, bu teoriyi Skolastik felsefe ile ilişkilendirdiğinden ve Mu'tezilî kaynaklardan yararlanmadığından dolayı tam olarak ortaya koyamamıştır. Joseph van Ess ise, "*bu teori artık net bir net bir şekilde ortaya konamaz*" iddiasında bulunarak teorisinin anlaşılamayacağı konusunda bir önyargının oluşmasına sebep olmuştur (geniş bilgi için bkz. Richard M. Frank, *Early Islamic theology : the Mu'tazilites and al-Ash'arî : texts and studies on the development and history of Kalam* [edited by Dimitri Gutas] Ashgate Variorum, Surrey 2011, II, 85; Ebü'l-Fazl Adudüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülğaffar İcî, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-İcî: Über Setzung und Kommentar des ersten Buches seiner mawaqif* [trc. Josef van Ess], Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966, s. 206; Hüseyin Kahraman, *Cüveynî'de İlliyyet Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2015, s. 129-130).

olduğunu kabul etmemiz bunların aynı zamanda birbirleriyle de eşit olduğunu kabul etmemiz anlamına gelir. Çünkü mantık kurallarına göre eğer iki şey başka bir şey ile aynı ise (eşitse) o zaman bu iki şey birbirleriyle de eşittirler demektir. Bunun önermesini şöyle kurabiliriz: eğer hem ilim hem de kudret zâta eşitse bu durumda zorunlu olarak ilmin kudrete eşit olduğunu söylememiz gerekmektedir. Zira müşahade âleminde insanların bildiği ile güç yetirdiğinin farklı olduğu şüphe götürmez bir hakikattir. Buna Eş'arîler müşahade âleminde insanların bir şeyi bilmesine rağmen o şeyi yapmaya güç yetirmediği hakkındaki tecrübemizi delil olarak gösterdiler. Böylece müşahade âleminde bir kişi için kullandığımız o “güç yetiriyor” veya “o biliyor” vb. kavramları farklı anlamlarda kullanmamız, gaip âlemde de bu kavramları ortak kullanamayacağımıza bir kanıt oldu.¹⁶

Eş'arî kelâmında önemli bir yere sahip olan Bâkillânî, mezhebin temel ilkelerinden biri olan “âlemin mutlak yokluktan yaratıldığı” görüşünü savunmaktadır. Ona göre bu tercihin dışındaki hiçbir seçenek fâil ve mürid bir ilâh anlayışını ortaya koyamaz. Allah'ın dilediğini yapan (يريد لما فعّال)¹⁷ olduğunu ortaya koymak amacıyla âlemin mahza yokluktan yaratılmışlığını delil olarak kullanan Bakillânî, “âlem hadistir” yargısının da bu anlamda kullanılması gerektiğini düşünmektedir. Ona göre hâdis, kendisini mutlak yokluğun öncelediği her şeydir. Bakillânî açısından eğer âlem var olmadan önce mutlak yokluk var ise bu durumda Allah'ın âlemi meydana getirmesini illet-malül ilişkisi üzerinden ortaya koymamız mümkün değildir. Çünkü illet-malül ilişkisinde illetin bulunduğu her anda malül de bulunmalıdır. Bu durumda “Allah âlemin illetidir” yargısı ya âlemin kadim olduğu veya Allah'ın hadis olduğu sonucunu zımnen barındırmış olmaktadır. Bundan dolayı Bakillânî, Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi fâil-mefûl ilişkisi üzerinden ortaya koymamız gerektiği sonucuna varmaktadır. Haddizâtında fâil-mefûl ilişkisi âlemin sonradanlığını ve zorunlu nedensellik barındırmayan yapısını savunmak için uygun olan tek teori olarak kalmaktadır.¹⁸ Bu görüş Bakillânî'nin *Şerhu'l-luma* adlı eserine bir şerh olarak Cüveynî tarafından kaleme alınan *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*¹⁹ de şu ifadelerle dile getirilmektedir:

“Peş peşe gelen iki arazi düşündüğümüzde, ilk arazi ortadan kaldırmak ve kendisi cevherle kâim olmak için yeni gelen arazın cevherde bulunması, ya ikinci arazın gelmesi ve bundan dolayı ikincinin ortadan kalkmasıyla olacaktır veya birinci araz yok olduğu için ikinci

¹⁶ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152 vd.; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 6.

¹⁷ el-Hûd, 11/107; Bakillânî, *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhu ve lâ yecüzü'l-cehlu bihi* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), *Âlemü'l-kütüb*, Beyrut 1986, s. 29 (bu esere sonraki atıflar *el-İnsâf* kısaltmasıyla yapılacaktır).

¹⁸ Bakillânî, *el-İnsâf*, s. 29.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, “eş-Şâmil”, *DİA*, XXXVIII, 331-333.

araz kâim olacaktır. Eğer ikinci araz gelip doğrudan birinci arazın yerini işgal ederse, yani birinci araz ikinci arazın gelmesiyle ortadan kalkarsa, her hâlükârda ikisinin birbirlerine bitişik olduğu bir an söz konusu olacak ve iki zıddın bir anda bir cevherde bulunması problemi meydana gelecektir. Aksi durumda iki arazın değişmesi arasında hiçbir arazın olmadığı bir an olacaktır ki, bu da cevherin arazsız bulunabileceği anlamına geleceğinden dolayı imkânsızdır.”

20

Pasajdaki ifadelerden âlemde ontolojik anlamda zorunlu nedenselliğin mutlak aslında zorunlu bir bilgi olduğu, aksi takdirde cevher-araz teorisinin temellendirilemeyeceği açık bir şekilde anlaşılmaktadır.

Allah ile âlem arasındaki problemi fâil-mefûl ilişkisi üzerinden ortaya koymak her hâlükârda fâil ile mefûlün eşzamanlılığı problemini ortadan kaldırır. Bundan dolayı Eş'arîler, felsefenin fâil illet anlayışının da Mu'tezilî âlimlerin mümkün ma'dûmlar anlayışının da fâil-i muhtâr ilâh anlayışı ile tutarlı olmadığını ısrarla vurguladılar. Zira hem Mu'tezilî ma'dûm anlayışı hem de felâsifenin fâil illet anlayışı âlemin sonradanlığını yani mefûllüğünü sağlamamakta idi.²¹

Âlemin mahza yokluktan yaratılması, yaratıcının bazı sıfatlara sahip olmasını zorunlu kılmaktadır. Söz gelimi yoktan yaratılacak olan âlemin öncelikle yaratıcı tarafından bilinmesi gerekmektedir. Yaratıcının bilgisi tek başına âlemin yaratılmasını sağlamadığı için aynı zamanda bu bilgiden bağımsız bir irade sıfatının da varlığı gerekmektedir. Bu iki sıfatın da âlemin varlığını sağlamada yeterli olmaması bunlardan farklı olarak, ayrıca bir kudret sıfatını da gerektirmektedir. Âlemin sonradan yaratılması ile bu sıfatların farklı olması gerektiği, diğer tabirle zâta eşit olmaması gerektiği arasında zorunlu bir bağ kuran Eş'arîler, bunu temelde bazı aklî delillerle ortaya koymaya çalıştılar. Bu deliller hem fizik âleme ham de metafizik alana teşmil edilebilecek nitelikte olmalıydılar. Bunun için Eş'arîler iki alana dair değişmez aklî ortak noktalar belirlediler. Mesela Cüveynî, *el-İrşâd* ve *el-Burhân* adlı eserlerinde dört ortak nokta belirler. Bunlar sırasıyla: i) Delil, ii) şart, iii) illet ve iv) hakikat birlikleridir. Bakillânî ve onu takip eden Cüveynî, bu iki alan arasındaki ortaklığı illet-malûl şeklinde aklî bir ilişki üzerinden ortaya koymaya çalıştılar. Bu durum, fiziksel anlamda zorunlu nedenselliği kabul etmemelerine rağmen Eş'arîler'in epistemolojik anlamda nedenselliği kabul ettikleri anlamına geliyordu.²²

²⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 210; a.mlf., *el-Lüma'*, s. 89; İbnü'l-Emîr, *el-Kâmil*, I, 216-218.

²¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630 vd.

²² Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152 vd; Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 625.

Fâil-i muhtar ilah anlayışını daha tutarlı bir şekilde delillendirmek için aklî illet-malül ilişkisine başvuran Bakillânî illet kavramını, “*illet, kendisinde bulunan kişide hüküm gerektiren bir nitelik*” şeklinde tanımladı.²³ Böyle bir tanımda bulunmakla Bakillânî'nin amacı ilâhî sıfatların Allah'ta bir manadan (*illetten*) dolayı bulunduğunu ve Mu'tezile'nin ilâhî sıfatları Allah'ın zâtına eşitleyen tutumunun doğru olmadığını tutarlı bir şekilde ortaya koymaktı. Zira Mu'tezile kelamcıları ilâhî sıfatların Allah'ın zâtından dolayı bulunduğunu savunmakla ilâhî sıfatların illeti olarak zâtını veya zâtın en özel niteliğini ileri sürmekteydiler. Burada Bakillânî'nin ortaya koymaya çalıştığı şey, Allah'ın sahip olduğu her bir sıfatın ilâhî zât ile kaim olan sonsuz bir manadan dolayı bulunması gerektiğidir. Burada ilâhî zâta sabit olan bu manaların zâttan bağımsız var olmaları problemini Ehlisünnet kelamcıları “sıfatlar zâtın ne aynısı ne gayrısıdır” temel ilkesini belirleyerek, tabiri caizse zât varsa sıfatlar vardır zât yok ise sıfatların varlığından bahsetmenin anlamlı olmayacağını düşünmüşlerdir. Bunun için illet ve malül arasında zorunlu aklî bir ilişki olduğunu ortaya koymaya çalışan Bakillânî, aklî illetler için bazı şartlar belirledi. Bunlar:

i) İlet ile malül arasında ittirâd ve inikâs vardır. İttirad, bir mahalde/zâta bir illet bulunduğunda o mahaldeki illetin her zaman ve şartta malülünü (hükümünü) gerektireceği anlamına gelmektedir. İnîkâs ise, bir mahalde bir illet bulunmadığında hiçbir zaman ve şartta o mahal için illete ait bir malülün gerekmeceği anlamına gelir. Mesela “Zeyd âlimdir” önermesinin ittiradı şöyledir: “Zeyd’de ilim vardır” dediğimizde Zeyd âlim olacaktır. İnîkâsı ise şöyledir: “Zeyd’de ilim yoktur” dediğimizde Zeyd âlim olmayacaktır. Bu durum hangi şartta olursa olsun Zeyd’e âlim diyebilmemiz, onda ilim illetinin bulunması dolayısıyladır. Çünkü aklî illetler tahakkuk ettiklerinde malüllerini her halükarda gerektirirler. ii) Aklî illetin bir tane malülü olur; birden fazla malülü olmaz; aynı şekilde bir malülün bir tane illeti olur. Zira aklî illetler basittirler mürekkep olamazlar. iii) Aklî illetlerin malüllerini gerektirmeleri için herhangi bir şarta gerek yoktur. Bundan dolayı ister müşahade ettiğimiz âlemde olsun ister müşahade edemediğimiz alandan olsun illet ile malülü arasındaki ilişki değişmemektedir.²⁴ “Çünkü bir *illetten dolayı zorunlu olan aklî hükümde, illet bulunmasına rağmen hükmün bulunmaması düşünülemez veya illet olmamasına rağmen hükmün varlığından bahsedilemez.*”²⁵

Bakillânî *et-Temhîd* adlı eserinde konuyla ilgili şu ifadelerle yer vermektedir:

²³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 648.

²⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 648.

²⁵ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152.

“Biri bize neden Allah’ın hayat, ilim, kudret, semi’, basar, kelâm ve irade sıfatları vardır diyorsunuz?” diye sorarsa, ona, “bizden biri hay, âlim veya kadir olduğunda bu onda hayat, ilim ve kudret bulunduğundan dolaydır” deriz. Çünkü onların âlim kadir hay olduğunu, bu sağlamaktadır. Bizden birinde hayat, ilim veya kudret olmadığında ona âlim hay veya kadir demememiz, bunun doğruluğuna delâlet etmektedir. Bu durumda birimizdeki hayat, ilim veya kudret âlim, kadir ve hay olmamızı zorunlu olarak gerektirmektedir (vücûben).”²⁶

İllet-malül ilişkisine mütekaddim Eş’arî kelamcılarının hemen hepsi kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodu ile ilâhî sıfatları ortaya koymak amacıyla başvurmuştu. Âlemde müşahade ettiğimiz olgulardan elde ettiğimiz kavramlar ile gaip alan hakkındaki yargılarda kullandığımız kavramlar arasında her ne kadar nicelik açısından bir eşitlik söz konusu değilse de aslında bir mahiyet/hakikat birliği iddiasını taşıyan kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodunda²⁷ “şahid olan ile gaip olanı aynı kılan şeyin ne olduğu?” sorusu Eş’arî kelamcıları her iki alanı eşitleyecek ortak bir kavramı aramaya sevk etmiştir. Diğer tabirle Allah’ın “sıfatları hakkında kullandığımız kavramların duyu dünyamızdan elde ettiğimiz kavramlarla mahiyet açısından eşit olduğunu nasıl söyleyebiliyoruz?” sorununu Eş’arîler, farklı teorilerle çözmeye çalışmışlardır.

Eş’arî kelâmıcılar kıyâsu'l-ğâib 'ale'-ş-şâhid metodunu ortaya koyarken bir taraftan fâil-i muhtar ilah anlayışını düşüncelerinin temelinde aldıklarından dolayı âlemin zorunlu nedenselliği barındırmayan bir yapıda olması gerektiğini düşünürken diğer taraftan âlemde akli de olsa zorunlu benzerliğe dayalı delillendirmelerde bulunmakla aslında bir paradoks problemi yaşamışlardır. Eş’arî, İbn Fûrek ve Bakillânî’nin metafizik ile ilgili kıyaslarda problemin çözümü için orta terimi oluşturma konusunda ortaya koydukları öneriler buna örnek gösterilebilir. Zira fâil-i muhtâr ilah anlayışı âlemde zorunlu nedenselliğin reddini gerektirmektedir. Bundan dolayı kelamcıları en uygun teori olarak cevher-araz teorisini benimsemişlerdir. Zira cevher-araz teorisi âlemin yapısının Allah’ın sorgulanmaz iradesine uygun olduğu iddiası üzerine korulu bir teoridir. Bu iddiaya göre melekler de dâhil olmak üzere âlem, içerisinde bulundurduğu bütün unsurlarıyla cevher ve arzardan meydana gelmiştir.

²⁶ Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 152.

²⁷ *et-Temhîd* adlı eserinde zikretmiş olduğu istidlâl yöntemleri şunlardır: i) Sebr ve taksim yöntemi: Bu yönteme göre bir araştırma yapıldığında araştırılan konuyla ilgili akla gelebilecek tüm seçenekler doğruluk bakımından değerlendirmeye tabi tutulur ve yanlış olanlar her seferinde elenir. Eleme en doğru şık elde edilinceye kadar devam eder. ii) Anlam açısından bir şey doğru olarak kabul edilmiş ise aynı durumun benzer konu için de geçerli olacağına dair olan delil: Buna Allah’ın, ölüleri diriltme kudretine sahip olduğunu daha önceki yaratmasından anlamamız örnek olarak gösterilebilir. iii) Mucize ile delalet: Peygamberlik iddiasında bulunan kişinin peygamberliğinin delaletidir. iv) Kitap, sünnet, icma ve kıyastır. v) Bilineni bilinmeyen üzerine bina etmektir (geniş bilgi bkz. Bakillânî, *et-Temhîd*, s. 33-34; Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî’nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İstanbul 2007, s. 4-6).

Cevherler var olma noktasında arazlara muhtaçtırlar. Arazlar ise var olmak için cevherler tarafından taşınmak zorundadır. Zira araz olmadan cevherlerin varlığından bahsedilemediği gibi cevher de var olmadan arazların varlığı söz konusu olamaz. Allah'ın âleme doğrudan illetsiz (sorgulanmaz) müdahalesini tutarlı bir şekilde ortaya koymak amacıyla Eş'arîler âlemdeki tüm oluşumları anlık arazlarla izah ettiler.²⁸ Herhangi bir nedenselliğin âlemde mevcut olmadığı fikri üzerine bina edilen cevher-araz teorisi her ne kadar fâil-i muhtar ilah anlayışına uygun olmuşsa da âlemde zorunlu benzerlik (illet ortaklığı) ilişkisi ya da illet-mâlül zorunluluğunu ortaya koymak için uygun bir teori olmamıştır. Zira kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodu âlemdeki zorunlu benzerlik üzerine kurulu bir metottur. Bundan dolayı Eş'arîler şahit ile gaip arasında ortak bir ilke belirlerken, bir taraftan fâil-i muhtar ilah anlayışının gerektirdiği zorunlu nedenselliğin reddi ilkesine hâlel getirmemeye, diğer taraftan da kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodunu tesis etmek için epistemolojik (illet-mâlül) nedenselliğe ihtiyaç duymuşlardır. Ontolojik nedensellik, ekolün temel esaslarına uygun olmadığından dolayı Eş'arîler aklî nedenselliği (illet-mâlül) kabul etmişlerdir.

Bahsi geçen gerilimi ortadan kaldırmak amacıyla hem gâib hem de şâhid hakkında küllî bir ilke oluşturmak amacıyla kavramları duyusal (hadis) niteliklerinden arındırıp soyut manalara çeviren Eş'arî'ye göre, böyle düşünmediğimiz takdirde hiç beyaz insanları görmeyen bir adamın tüm insanları zenci sanması veya sadece ırmak suyunu içen birinin tüm suları tatlı sanmasına benzer bir durum söz konusu olacaktır.²⁹ Meselâ fâil kavramını, biz, her ne kadar müşahade ettiğimiz tüm fâillerin hadis olduğu tecrübesi üzerinden elde etsek de fâillik manası, içerisinde hâdisliği aşan bir yön taşımaktadır. Yani aslında fâillik anlamını biz fiil yapan kişinin hâdis olup olmadığını değerlendirmeden, fiil yapan için kullanmaktayız. Bu durumda fâil kavramı her ne kadar hadis olan fâiller üzerinden kavransa da bu kavram mana olarak sadece fiil yapmağı taşıdığı için, fizik veya metafizik (ilâhiyât) alanı için anlam değişmesine uğramamaktadır. Eğer durum bu ise hangi şartta ve durumda fiil işlenirse işlensin fiil işleyen kişiye fâil denmektedir. Bunun için fâilin hadis, kadîm, şâhid veya gâib olması arasında aslında bir fark yoktur. Aynı şey âlim, kâdir vb. sıfatlar için de geçerlidir.

Eş'arî kelâmının önemli âlimlerinden biri olan İbn Fûrek (ö. 406/1015) ise aynı tutarsızlığı ortadan kaldırma adına müşahade âleminden elde ettiğimiz herhangi bir kavram ile gâib alan hakkında kullandığımız kavram arasındaki ilişkiyi sağlayan şeyin isimlendirme olduğunu iddia etti. Ona göre bize, metafizik alana dair bir kavramı, tecrübe ettiğimiz âlemdeki

²⁸ Cüveynî, eş-Şâmil, s. 186 vd.

²⁹ İbn Fûrek, *mücerred*, Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 2007, sy. 18, s. 6.

kavram üzerinden anlama imkânı sunan şey, isim ortaklığıdır. Bizim her iki mana için de aynı ismi kullanmamız, aslında bu manaların benzerliğinden kaynaklanmaktadır. İsimlendirmenin lügavî (sözlüksel) olduğu ve toplumdan topluma değişebileceği gibi bir nesnenin ontolojik hakikatinden de haber vermiyor olması, tesmiye teorisinin, ahvâl görüşünü savunanlar tarafından eleştirilmesine sebep oldu. Çünkü isimlendirme vaz'î idi ve nesnelere hakikatinden ziyade nesnelere insanların ortaklaşa isim tevdi etmeleri şeklinde meydana gelmektedir. Eş'arî'nin kavramları hudus niteliklerinden arındırarak soyut anlamlara dönüştürme fikrinin de, İbn Fûrek'in isimlendirme (*tesmiye*) teorisinin de temelinde, zorunlu nedenselliğin bulunmadığı âlemde ontolojik nedenselliği kabul etmeden, mahza aklî bir nedensellikte kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid yöntemini icra edebilme gerilimi bulunmaktadır.³⁰

III. BAKİLLÂNÎ'NİN AHVÂL GÖRÜŞÜ

Bakillânî'nin hal teorisine başvurma sebebini onun en önemli takipçisi Cüveynî şöyle dile getirmektedir:

“Nasıl ki ahvâl teorisi kabul edilmediğinde illet ortaklığından bahsedilemiyorsa hakikat ve tanım ortaklığından da bahsedilemez. Mesela ahvâli kabul etmeyenlere göre müşahade âleminde (duyu dünyasında) siyahlık bilgisinin her yönden beyazlık bilgisinden farklı olması, ilimlik hakikatinde de bunların birleşemeyeceği (ortak olamayacağı) anlamına gelmektedir. Haller kabul edilmezse hadis ilim ile kadim ilmin hakikat birliğinden nasıl bahsedilebilir ki!? Eğer iki ilme ek bir sıfat yoksa ve bu iki ilim zâatlarıyla birbirlerinden ayrılıyorsa, kadim ilim ile hadis ilim arasındaki farklılık ve siyahlık ilmi ile beyazlık ilmi arasındaki farklılık eşitlenmiş olur.”³¹

Pasajdan hareketle fâil-i muhtar ilah fikrinin zorunlu sonucu olan cevher-araz temelli her an yoktan yaratma anlayışının iki nesne veya kavram arasında benzerlik ilişkisi kurmak için uygun bir teori olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü fâil-i muhtâr ilâh anlayışı ilâhî fiillerin illetsiz olduğu görüşü üzerine kuruludur. İlâhî fiillerin illetsiz olması demek aslında bu fiillerin sorgulanmaz bir irade ve kudret tarafından meydana getirildiği ve bunlar için herhangi bir sebebin belirlenemeyeceği anlamına gelmektedir. Eğer ilâhî fiillerin herhangi bir illeti yoksa; ya da pasajda ifade edildiği gibi “*her nesne zâtıyla diğerinden ayrılıyorsa*”, bu durumda yaratılan hiçbir nesne ile diğer bir nesne arasında hakiki anlamda benzerlik ilişkisinden bahsedilemez. Çünkü nesnelere mahza yoktan yaratılmaktadırlar ve iki nesnenin yaratılması arasında herhangi bir illet ilişkisi yoktur. Böyle bir durumda ne bir hakikat ne de tanım birliğinden

³⁰ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631.

³¹ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 633.

bahsedilemeyeceğini ifade eden Cüveynî'ye göre, tanım ve hakikat nesnelerin kategorileştirilmesi üzerine kurulduğundan dolayı bir nesnenin tanımını yapmak aslında onun diğer nesnelere ile aralarındaki mutlak benzerliğini veya farklılığını ortaya koymaktan ibaret olmaktadır.³²

Pasaja göre, siyahlık bilgisi ile beyazlık bilgisi arasında eğer her ikisini ilimlikte bir araya getiren ek bir ilimlik hâli olmazsa, biz asla siyahlık ve beyazlık bilgisini bir kategori içerisine alamayız. Buradan Bakillânî'nin hal anlayışını fâil-i muhtâr ilah anlayışında nesnelerin benzerliğini sağlamak üzere küllî aklî bir ilke olarak ortaya koyduğunu görmekteyiz. Daha önce Eş'arî ve İbn Fûrek'in oluşturmaya çalıştıkları küllî aklî ilkeleri Bakillânî hal teorisi üzerinden oluşturmaya çalışmaktadır. Bu durumda Bakillânî'ye göre her ne kadar nesnelere arasında zorunlu bir benzerlik yok ise de aslında onların halleri arasında bir benzerlik söz konusu olmaktadır.

Kendisi Eş'arî bir kimliğe sahip olan ve hâl teorisini bir Mu'tezilî âlimden alan Bakillânî'nin bu teoriyi olduğu gibi kabul etmesi elbette düşünülemezdi. Diğer tabirle Mu'tezilî kelâm anlayışına muhalif bir kelâm geleneği olan Eş'arî'ye mezhebinde önemli bir yere sahip olan Bakillânî'nin teoriyi dönüştürmesi gerekirdi. Cüveynî'nin şu ifadeleri Bakillânî'nin Ebû Hâşim'in hâl teorisini Eş'arî sıfat anlayışına nasıl dönüştürdüğünü göstermektedir:

“Ebû Hâşim, ekvân (birleşme, ayrışma, hareket, sükûn), renkler, tatlar, kokular vb. mahalleri için hayatı gerektirmeyen niteliklerden sadece ekvânların halleri gerektireceğini düşünmektedir. Burada ekvân hayat sahibi varlıkların sıfatları konumundadır. Eğer bir mahalde hayat yok ise sadece ekvân mahalleri için halleri gerektirmektedirler. Oysa Bakillânî “hidâye ve nakzû'l-kebîr” adlı eserlerinde sıfatların buldukları mahallerde halleri gerektirmeleri için hayatın varlığını şart olarak görmemektedir.”³³

Metinden anlaşıldığına göre Ebû Hâşim el-Cübbâî halleri genel anlamda hayat sahibi olan varlıklardaki niteliklerin malülleri (hükümleri/halleri) olarak görmektedir. Zira Mu'tezilî sıfat anlayışı, esasında zât-sıfat aynılığı üzerine inşa edilmiştir. Bundan dolayı problemi Ebû Hâşim'in, ne zâta sıfatları ek manalar olarak yükleyerek ne de zâtı tamamen sıfatlardan mahrum bırakmayarak çözüme gagesinde olduğu görülmektedir. Ebû Hâşim'in bünye teorisinin önemi

³² Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm, *Nihâyetü'l-ikdâm fî 'ilmi'l-kelâm* (nşr. Alfred Gillaume), Mektebetü's-sakâfeti'd-dîniyye, Kahire ts., s. 132-135.

³³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630; Aynı konu ile ilgili Şehristânî şunları dile getirmektedir: “Ebû Hâşim bünyeyi bir şart olarak gördüğünden dolayı hayatı gerektiren manaların bütün bünyede bir hali gerektirdiğini düşünmektedir. Çünkü bünye bütün cüzleriyle tek bir mahal hükmündedir. Bakillânî'ye göre ise sadece mananın mahal bulunduğu cüz hal ile nitelenir (geniş bilgi için bkz: Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132).

tam da burada ortaya çıkmaktadır. Metindeki “*Bakillânî, sıfatların buldukları mahallerde halleri gerektirmeleri için hayatın varlığını şart olarak görmemektedir*” ibaresinden onun müşahade âleminde kullandığımız tüm kavramların buldukları mahal için bir hali gerektirdiğini düşündüğü anlaşılmaktadır. Ayrıca Bakillânî'nin bünye anlayışını eleştirmesinden, onun sıfatları zâta eşitleme anlayışı yerine zât ile sıfat arasındaki ilişkiyi sıfatları zâtlarda bulunan ek manalar olarak kabul ederek çözmeye çalıştığı görülmektedir. Bu durumda her bir âlimin kendi ekolünün temel çizgilerini korumaya çalıştıkları gözden kaçmamaktadır.³⁴

Ortaya koydukları birçok teoride kısmî nedenselliği kabul eden Mu'tezile kelamcılarında ait bir anlayış olan hâl teorisini zorunlu nedenselliğin mutlak reddi üzerine ilkelerini temellendiren Eş'arî anlayış içerisinde ortaya koymak elbette zordu. Bunun için her ne kadar bu konuda Bakillânî'nin açıklamaları elimize ulaşmamışsa da Cüveynî'nin kendisi hakkındaki ifadelerinden onun, hallerin cevherler ve arazlar gibi varlıkla nitelendirilen objeler olmadığı kanaatini taşıdığı anlaşılmaktadır. Yazarın aklî durumlar (itibarlar) olarak nitelediği halleri cevher ve araz gibi görmemesi tavrı, Allah dışındaki tüm varlıkların cevher ve arazlardan müteşekkil olduğu klasik Eş'arî anlayışın bir sonucu olsa gerektir.

Bakillânî, zât ile kaim olan sıfatların zâttan dolayı değil; her birinin bir manadan dolayı bulunduğunu ortaya koymak için illet-mâlûl ilişkisinin tesmiye veya dilsel soyutlama anlayışı üzerine bina edilmemesi gerektiğini düşündü. Burada sıfatlar ilâhî zâtın ne aynıdır ne de gayrı klasik Ehl-i Sünnet kelamına aykırı bir durum söz konusuymuş gibi görünse de aslında Bakillânî'nin ortaya koymaya çalıştığı şey ilâhî sıfatların Mu'tezile'nin iddia ettiği gibi ilâhî zât ile aynı olmadığını ortaya koymaktır. Diğer bir tabirle ilâhî zât-sıfat aynılığı iddiasının zorunlu tecrübî bilgimizle çeliştiğini ortaya koymaktır. Bunun sebebi bu her iki teorinin yeterli kesinliği sağlamadığı gerçeği idi. Çünkü tesmiye teorisi de, dilsel soyutlama anlayışı da âlemdeki nesnelere hakikatlerine dair iddialar taşımamakta idi. Bundan dolayı Bakillânî nesnelere hakikatine dair bir iddia taşıyan hâl teorisine başvurdu. Cüveynî'nin deyişiyle:

*“Bize göre daha doğru olan, hâllerin kabulü görüşüdür. Bu mesele önemlidir çünkü hakikatlerin alınma yeri burasıdır ve delaletlerin asılları olan illetlerin hükümleri buna dayanmaktadır. Bu mesele, ashâbın (kelâm ulemâsı) çoğunluğunun görüşüne aykırı olması hasebiyle tartışmalı bir meseledir.”*³⁵

³⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132.

³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629.

Cüveynî'nin ifadelerinden de anlaşıldığı gibi hâl teorisi zorunlu nedenselliği kabul etmeyen Eş'arî anlayış içerisinde kıyas yapmanın imkânlarını tesis etme amacıyla ortaya konmaktadır. Zira pasajdaki “*hakikatlerin alınma yeri*” ifadesiyle Cüveynî'nin kastı, iki nesneyi birbirleriyle kıyaslayabilmemize imkân sağlayan yegâne şeyin hâl ortaklığı olduğunu vurgulamaktır. Çünkü Eş'arîler'e göre yaratılan her bir nesnenin nevi şahsına münhasır bir şekilde yaratılması nesnelere kategorileştirmeye imkân sağlamamaktadır. Daha açık bir ifade ile klasik Eş'arî kelamcılara göre Allah'ın fiillerinin herhangi bir illetinin olmaması, nesnelere arasında da zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisinin olmadığını göstermektedir. Çünkü Allah'ın bir eylemini diğer bir eyleminin illeti haline getirmek mümkün değildir. Bu durumda yaratılan her bir nesne diğer bir nesne ile herhangi bir ortaklık barındırmıyorsa yani zâtıyla farklı yaratılıyorsa, peş peşe yaratılan iki siyahın aynı olduğunu iddia etmemizin bir zemini kalmamaktadır. Böyle bir düşüncede nesnelere arasında benzerlik ilişkisi kurmanın bir anlamı kalmamaktadır.

Özellikle hal anlayışı konusunda Bakillânî'ye sıkı bir şekilde bağlı olan Cüveynî'nin konudaki ifadelerinden anlaşılmaktadır ki Bakillânî, müşahade âlemimiz ile metafizik (ilâhiyât) alan arasında benzerlik üzerine bir bağ kurmanın yegâne yolunun haller teorisi olduğunu düşünmektedir. Bundan dolayı haller teorisi aslında hadis olan âlem ile kadîm olan âlem arasında istidlâl ilişkisi ortaya koyabilme projesinin bir ürünüdür. Âlemde zorunlu nedenselliğin olmaması ve âlemin tamamen sonlu bir yapıda olması, buradan elde ettiğimiz herhangi bir kavramın, hadisliğe ve sonluluğa işaret edeceğinden dolayı benzerlik üzerinden metafizik hakikatlerin ispatlanmasında kullanılamayacağı açıktır. Ayrıca âlemin yapı olarak zorunlu nedenselliği barındırmayan yapısı bizim iki şeyin mutlak anlamda aynı olduğuna dair iddialarımızı belirsizleştirmektedir. Bakillânî, bu anlamda ilâhî fiillerin herhangi bir illetinin olmaması yaratılan her bir nesnenin aslında farklı olarak yaratıldığına inanmasına rağmen, bizim onları zorunlu olarak benzer algıladığımızı ve kıyas yapmamıza da bu anlayışın imkân sağladığını düşünmektedir.

İlletleri zâtlarda bulunan birer mana olarak gören Bakillânî açısından zâtların Allah'ın kudreti ile yaratıldıkları ve dolayısıyla fâil-i muhtar ilah anlayışı ile bir çelişkinin söz konusu olmadığı açıktır. İlletler söz konusu olduğunda bunların Allah'ın kudreti ile yaratılmaması determinizm problemi oluşturacağından dolayı Bakillânî illetleri de zâtlar mesabesinde görmektedir. İlletlerin cins sıfatlar (*sıfâtu'l-ecnâs*) mesabesinde olduğunu ve cins sıfatların da ilâhî kudret ile meydana geldiğini düşünmekle Bakillânî, biz her ne kadar hal (epistemolojik nedensellik) iddiasında bulunsak da bunun aslında fâil-i muhtar ilah anlayışından ödün verildiği

anlamına gelmediğini düşünmektedir. Zira illetlerin Allah tarafından yaratılması, bizim Allah'ın neyi nasıl yaratacağı konusunda herhangi bir iddiada bulunamayacağımızı fakat ilâhî kudret ile bir şey yaratıldığında o şeyin (nesne) idrakimize konu olan yönü ile onun hakikati arasında zorunlu bir ilişki bulunduğundan dolayı, o nesnenin halinden yola çıkarak hakikati hakkında bazı iddialarda bulunabileceğimizi vazetmektedir. Diğer tabirle her ne kadar Allah mutlak irâde ve kudretiyle her şeyi dilediği gibi yaratıyorsa da, yarattığı şeyi biz idrakimize konu olan halleri ile o hallerin illetleri arasındaki zorunluluk ilişkisi üzerinden anlayabilmekteyiz.

Sonuç

Bakillânî her ne kadar fâil-i muhtar ilah anlayışı içerisinde hâl teorisini savunulabileceğini iddia etmiş olsa da, bu iki fikir nedensellik açısından çelişkili durumdadır. Hâl teorisi ile Eş'arî anlayış arasındaki çelişkiyi iki maddede şöyle ortaya koymak mümkündür:

i) Hal anlayışı aslında nedenselliğin kabulü üzerine temellendirilebilecek bir teoridir. Oysa Bakillânî ontolojik anlamda nedenselliği kabul etmeyen bir anlayışa sahiptir. Dolayısıyla hal ortaklığı iddiası zorunlu olarak ontolojik nedenselliğe götürdüğünden dolayı fâil-i muhtar ilâh anlayışı ile tutarlı değildir. Problemi klasik ateş-pamuk örneği üzerinden düşünürsek, ateş ile yakma fiili arasında Eş'arîler'e göre doğrudan zorunlu bir ilişki söz konusu değildir. Daha açık bir ifade ile ateş ile pamuk birbirlerine iliştilerinde her ne kadar pamuk her seferinde yansa da, bu durum ateşin teması ile yanmanın meydana gelmesi arasında zorunlu bir ilişkinin olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu anlayışa göre ateş ile pamuk yan yana geldiğinde adettullah gereği ateşin yakıcılık özelliğini de pamuğun yanma özelliğini de Allah, sorgulanmaz iradesiyle yaratmaktadır. Şu halde ateşin aslında yanmanın doğrudan sebebi olmadığı iddiasında bulunabiliriz. Bu durum diğer tüm sebep ile sebepliler için de geçerlidir. Yani hiçbir sebeplin gerçek manada ilâhî irade veya kudret dışında bir sebebi olamaz. Zira kâdir-i mutlak ve fâil-i muhtar Tanrı anlayışı, ilâhî irade ve kudretin her bir araza an be an ve doğrudan taalluk ettiği savı üzerine temellendirilmiştir. Hal böyle olunca Bakillânî'nin hal anlayışı iddiasında bulunmasının herhangi bir zemini kalmamaktadır. Bu durumda yanan bir nesne gördüğümüzde nesnenin yanma hali ile nesnenin hakikati arasında doğrudan bir ilişki kurmamızın imkânı söz konusu değildir. Çünkü nesnenin yanma halinin illeti ilâhî kudret ve irade olmaktadır.

ii) Bilindiği üzere hal teorisine Bakillânî, kıyâsu'l-ğâib 'ale's-şâhid metodunu metafizik alan ile fizik âlem arasında mutlak bir benzerlik ilişkisi ortaya koymak, diğer tabirle hem fizik hem metafizik alan hakkında geçerli olabilecek ortak (külli) ilkeler ortaya koyabilmek amacıyla

başvurmuştu. Ne var ki zorunlu nedenselliğin mutlak reddine dayalı olan kâdir-i muhtâr ilah anlayışı bir nesne ile o nesnenin hâli arasında zorunlu bir ilişki kurmaya elverişli olmadığı gibi bir nesnenin hâlinin diğer bir nesnenin hâli ile aynı (ortak) olduğunu iddia etmeye de elverişli değildir. Zira bu anlayışta her bir nesnenin herhangi bir illeti olmayan ilâhî fiiller vesilesiyle meydana getiriliyor olması, aslında bunlar arasında aslı bir benzerlik ilişkisi kurmaya uygun olmadığı sonucuna götürmektedir. Eğer iki nesne birbirlerinden illetsiz, farklı olarak ve ilâhî kudretin taalluku ile meydana gelmişlerse, bizim bunların aynı olduklarına dair iddiamızın meşruiyeti problemlili hale gelmektedir. Çünkü bu iki nesnenin aynı olduğunu iddia etmekle biz, her ne kadar nesnelerin kendileri birbirlerinden farklı yaratılmışlarsa da hallerin, nesnelere aynılaştırdığı iddiasında bulunmuş olmaktadır. Nesnenin hâli ile hakikati arasındaki zorunlu nedensel ilişki, bizler tarafından aynı (benzer) olarak algılanan hallerin nesnelere de aynı olmasını gerektirmektedir. Şu halde iki hâl aynı ise ve bu hâller ile bunların nesnelere de zorunlu olarak aynı ise bu durumda halleri aynı olan bu iki nesnenin de aynı olduğunu söylememiz gerekmektedir. Eş'arî kâdir-i muhtar ilah anlayışı tüm nesnelerin illetsiz ve sorgulanmaz bir şekilde mevcuda geldiği iddiası taşıdığı için bu anlayış içerisinde zorunluluğa dayanan hal anlayışı savunulamaz.

KAYNAKÇA

- Bakıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî, *et-Temhîd fi'r-redd 'ale'l-mülhideti'l-mu'attıla* (thk. Mahmûd Muhammed Hudayri) Dârü'l-Fikri'l-'Arabî, Kahire 1947.
- , *el-İnsâf fi mâ yecibu i'tikâduhû ve lâ yecüzü'l-cehlu bihî* (thk. İmâdüddîn Ahmed Haydar), Âlemü'l-kütüb, Beyrut 1986.
- Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn* (thk. Ali Sâmi en-Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Bedir Avn), Münşecetü'l-Maârif, İskenderiye 1969.
- Mankdîm, Ahmed b. Hüseyin b. Ebû Hâşim el-Hüseyinî Şeşdîv, *Tâ'lik alâ şerhi'l-usûli'l-hamse* (nşr. Abdülkerîm Osman), Mektebetü'l-vehbe, Kahire 1965.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l- musallîn* (nşr. Hellmut Ritter), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1963.
- İbn Fûrek, *Mücerred makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî* (thk. Daniel Gimaret), Dâru'l-Maşrık, Beyrut 1987.
- Koloğlu, Orhan Şener, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, İSAM Yay., İstanbul 2011.
- Türker, Ömer, *Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yöneltiği Eleştiriler*, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 18, İstanbul 2007.
- , "Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 19, İstanbul 2008.
- Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh İbnü'l-Muallim Muhammed b. Muhammed, *Evâilü'l-makâlât ve't-ta'likât aleyhâ* (thk. İbrâhim el-Ensârî), Dârü'l-Müfid, Beyrut 1993.
- Zemaşerî, *el-Minhâc fi usûli'd-dîn* (nşr. S. Schmidtke), Kommissionsverlag Franz Steiner, Stuttgart 1997.
- Frank, Richard M., *Early Islamic Theology : the Mu'tazilites and al-Ash'ari : Texts and Studies on the Development and History of Kalam* (edited by Dimitri Gutas), Ashgate Variorum, II, Surrey 2011.
- Kahraman, Hüseyin, *Cüveynî'de İlliyet Problemi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), İstanbul 2015.
- Îcî, Ebü'l-Fazl Adüdüddin Abdurrahman b. Ahmed b. Abdülgaffar, *Die Erkenntnislehre des Adudaddin al-Îcî: Über Setzung und Kommentar des ersten Buches seiner mawaqif* (trc. Josef van Ess), Franz Steiner Verlag, Wiesbaden 1966.