

Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi*

Richard M. FRANK **

Çev. Hayrettin Nebi GÜDEKLİ ***

Cübbâî'nin oğlu Ebû Hâşim tarafından Kelâm'a dâhil edilen ahvâl veya "haller" teorisinin gerçek yapısı ve önemi sorunu, uzun bir zamandan beri, İslam kelâmı öğrencileri için, her zaman belirgin olmasa da gerçek bir problem teşkil etmektedir. Uzun yıllar önce Max Horten, meseleyi, esas itibarıyla Şehristânî'nin Kitâbu'l-Milel ve'n-Nihal'i ve Râzî'nin Muhassal'ına dayandığı "Die Modus-Theorie des abu Haschim"¹ isimli makalesinde ele almaya çalıştı ve bu makale bugün bile, mesele hakkında bir otorite olarak referans gösterilmektedir. O, hâl'i "cevherin özel bir formu veya görünüşü" olarak tanımlar ve bu ifadesini "hâl cevhere hulûl ettiği için ondan ayrılmaz. Şimdi hâl cevhere daha yakın olursa, daha uzakta bulunan arazlar önce hâlde ve ancak dolaylı olarak hâlin vasıtasıyla cevherde yer almalıdır" diyerek açıklar.² Bunu okuyan biri, hemen bir güçlüğü farkına varır: Burada Horten, Şehristânî'yi hatalı yorumlayışının neticesinde, problemi, erken dönem Kelâm'ına tamamen yabancı olan ve onun alıntıda bulunduğu el-Milel ve'n-Nihal'deki pasajla da hiçbir şekilde örtüşmeyen Skolastik terimlerle anlamaktadır. Üstelik oldukça yüzeysel bir seviyede, hâl, bir mevzuva hulûl (halle) etmez, çünkü bu sadece arazların özelliğidir. Buradan hareketle bir kimse, metinlerin şahitli-

* Kaynak: "Abu Hashim's Theory of States: Its Structure and Function", Actas do Congresso de Estudos Arabes e Islamicos, Leiden, 1971, s. 85-100.

** The Catholic University of America'da Semitik ve Mısır Dilleri ve Edebiyatı profesörü olarak görev yapmış bulunan Richard M. Frank, 5 Mayıs 2009 tarihinde vefat etmiştir. Yazarın Kelâm Tarihi sahasında kıymetli pek çok eseri bulunmaktadır.

*** M. Ü. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı Araştırma Görevlisi. Elinizdeki bu tercüme-yi okuyarak anlaşılmasına katkı sağlayan dostum Mehmet Bulğen'e teşekkür ediyorum.

1 ZDMG 63 (1909), 303 vd. Başka araştırmacılar da problemi tartıştılar fakat bu, ekseriyetle çok az olumlu bir netice ile sonuçlandı. Mesela O. Pretzl'in Die frühislamische Attributenlehre (SBAW 1940, 4, s. 51-54) makalesindeki ahvâl hakkında yazılmış bölüm, konuya yaklaşır, fakat bağlantı noktasına değinmez. Bununla beraber, Muslim Theology'de (London, 1947) A. S. Tritton, Ebu Hâşim'in "felsefede bir çocuk" (s. 150) olduğunu söylemek dışında, kavramın anlaşılmasına yönelik hemen hiçbir şey yapmaz. A. Nader'in Le système philosophique des Mu'tazila (Beyrut, 1956, s. 211-216) isimli eserindeki konuyla ilgili bölümü, metinlerin temel istilahlarının kavrama konusunda neredeyse mutlak bir başarısızlık örneği sergilemektedir. Aynı şekilde L. Gardet, El²de Ebu Hâşim üzerine yazdığı makalesinde, "ahvâl" teorisini, hatalı bir şekilde, "konseptüalizmin" bir türü olarak tanımlar.

2 Horten, a.g.e. s. 303-304.

ğiyle uyumlu olacak bir şekilde teorinin tasvir edilmesi yönünde hiçbir yere varamaz. Soru zordur, bununla beraber, delil her zaman açık bir biçimde net değildir ve çok kısa bir zaman önce hâl hakkında kısa bir tartışmada, Kelâm üzerine belki de en başta gelen otoritelerden biri olan Josef van Ess, teorinin artık tam bir kesinlikle yeniden inşasının mümkün olamayacağını öne sürer.³ Öte yandan, S. van den Bergh, İbn Rüşd'ün Tehâfütü't-Tehâfüt tercümesindeki bir notta, eseri yazımı esnasında mevcut olan karnittan hareketle, önemli bir kavrayışla birlikte teorinin merkezine çok yakın bir şekilde değinmeyi başarır.⁴

Ahvâl teorisinin yeterli bir tasvirinin yapılması yolunda epeydir ortada duran güçlük, metinlerin, yani teoriyi kabul eden ve bunu açıkça kullanan yazarların metinlerinin eksik olmasından kaynaklanmaktadır. Râzî veya Şehristânî'nin polemik türünden pasajları –hatta Nihâyetü'l-İkdâm'daki⁵ konuyla alakalı uzun ve belîğ makale bile– eğer teorinin yapısının arka planı, taraftarları tarafından ileri sürülen şekliyle önceden bilinmezse gerçekten oldukça zordur; çünkü teorinin muğlak bir anlam ifade etmesine izin vermek, bu yazarların kabul etmek istedikleri en son şey olurdu. Ancak, nihayetinde şimdi, Kâdî Abdülcebbâr el-Hemedânî'nin Şerhu Usulî'l-Hamse ve Muhît bi't-Teklîf'inin yanısıra Muğni'sinin de büyük bir bölümünün yayımlanmasıyla, teorinin önemli bir kullanımının ortaya konulduğu –kendi hesabına açıkça ortaya konulmasa da– büyük oranda metne sahibiz. Pek çok pasajda, teorinin kesin bir şekilde nasıl kullanıldığını ve hangi problemleri çözmek için ortaya atıldığını oldukça tam bir şekilde kavramak, bizim için oldukça açık hale gelmiştir.⁶

3 Die Erkenntnistheorie des Adudaddin al-İci (Wiesbaden, 1966), s. 206.

4 İbn Rüşd, Tehâfütü't-Tehâfüt (Oxford, 1954), s. 2, 4 (özellikle 12-17 satırları). Onun hâl teriminin Grekçe ποσ ἔχον'un bir tercümesi olduğunu öne sürmesi, öyle hissediyorum ki, gerçekten kanıtlanmış bir şey değildir. Kelâm'ın kendisine yakın olduğu ve önemli açılardan Stoacı düşünme biçimi soyundan geldiği uzunca bir zamandan beri dikkate alınmaktadır. Bununla beraber, Kelâm'ın ilk kaynaklarından hareketle elde edilen delil, ahvâl teorisinin müstakil olarak Ebû Hâşim tarafından ileri sürüldüğüne işaret eder görünmektedir. Stoacı ποσ ἔχον ile hâl arasındaki bazı (fakat hiçbir şekilde tamamen tutarlı olmayan) benzerliklerin bulunması, doğrudan bir ödünç almaktan daha ziyade, benzer problemlere getirilen benzer çözümlerin bir kanıtı olarak görünmektedir. Mana teriminin, hâl problemiyle ilişkili olduğu kadarıyla, Grekçe λεχτόν'a karşılık geldiği önerisi (a.g.e.), Kelâm kullanımında hiçbir şekilde bir temele sahip değildir (aş. bk.); ahkâm teriminin Grekçe νοήματα terimini ifade etmesi ise en iyi ihtimalle tartışmalıdır (her iki terim ve hakika terimi ciddi çalışmayı gerektirmektedir).

5 A. Quillaume, Oxford, 1934, s. 131 vd.

6 Van Ess hâl teriminin sıklıkla kullanılmadığına işaret eder (a.g.e., s. 208) ve "İbn Kullab un Die Mihna" (Oriens s. 18-19 [1965-1966], s. 137) isimli makalesinde Ebû Hâşim'in hiçbir takipçisinin bu teoriyi kabul etmediğini ortaya atar. Bununla beraber gerçekte, teori, sonraki kuşaklarda Basra okulunun çok önemli ustalarının tamamı (mesela Ebû Abdullah, Ebû Reşid, İbn Ayyâş ve Abdülcebbâr) tarafından olmasa da büyük çoğunluk tarafından kullanıldı. Ne var ki bütün bu ustalar, teoriyi, düşüncelerinin bütün alanlarında kesinlikle aynı biçimde kullanmamışlardır (aşağıya bk.). Zorluk şuradan kaynaklanıyor: Hâl terimi, kavramı için kullanılan tek terim değildir (aşağıya bk.) ve bu terim, teori uygulamada iken veya ima edilirken kaçınılmaz bir şekilde kullanılmış da değildir. Fakat bir kez teori yeniden inşa edilip onun kendine özgü kelime dağarcığı açık bir şekilde tanınınca, teorinin okulun sonraki dönem yazılarında yaygın bir şekilde bulunduğu ortaya çıkar.

Şu halde benim burada yapmak istediğim şey, çoğunlukla Abdülcebbar'ın yazılarından alınan birçok pasaja dayalı olarak teorinin çerçevesini çizmek ve Cübbaî Kelâm okulunda nasıl ortaya çıktığını ve nasıl kullanıldığını kısaca göstermektir. Teorinin esas yapısı ve karakteristik kelime hazinesi bir kez açıklığa kavuşturulunca, kullanımının detayı oldukça kolay bir şekilde çözülecektir.

Başlangıçta, maddî varlıkların (material beings) ontolojik yapısına dair okulun birkaç temel kavramını hatırlamak en iyisi olabilir. Maddî yaratmanın nihai gerçek ontolojik unsurları ikidir: atomlar (cevâhir) ve arazlar (a'râz). Niteliksiz atomlar, esas madde (materia prima) olarak bir tür partikül (parçacık) veya granül (tanecik) şeklinde, arazların hulûl ettiği maddî mahalleri oluştururlar; onların gerçekliği, kendilerine hulûl etmiş arazların varlığının ontolojik bakımdan gerçek mahalli (locus) oluşundan kaynaklanmaktadır.⁷ Öte yandan arazlar, şeylerin (beings) biçimsel gerçekliğini, yani varoluşlarının belirli ve spesifik muhtevasını oluştururlar. Arazlar, mahalleri olan atomlara ilişmek suretiyle, bileşik şeyin (the composite) hangi hâl üzere olduğunu belirlerler. Arazlar, en katı anlamda, şeyi var olduğu üzere biçimlendirip tamamlar ve onu mükemmelliklerinin bütünlüğü içinde yetkinleştirirler. Mesela hareket, atomun hareket halinde olmasının sebebi ve aynı şekilde hareket ettiği sürece onun varlığının kemâlidir (perfection). Mahalde rengin bulunuşu şeyin renkli oluşunun hakikati (reality) ve bilfiil gerçekliğidir (actuality).⁸

⁷ Krş. Genel olarak R. Frank, *The Metaphysics of Created Being according to abu'l-Hudhayl al-Allaf* (İstanbul, 1966), 34 vd. ve özellikle 42-44. οὐσία (= τὸ ἄπλοιον ὑποκειμενον) teriminin Stoacı kavrayışındaki benzerlik dikkat çekicidir; krş. E. Weil, "Remarques sur la Materialisme des Stoiciens", *Melanges Alexandre Koyre* 2 (Paris, 1964), s. 561.

⁸ Krş. Genel olarak Frank, a.g.e., s. 13 vd. ve 39 vd.; Aynı şekilde bunun temel Stoacı kavrayışlarla benzerliği dikkat çekicidir; krş. mesela Weil, a.g.e., 564. Her ne kadar onlar gayr-i maddî (immaterial) (yani Tanrı) hakkında konuşulduğunda birbirinden ayrılabilir olsa da araz ve mananın her ikisinin de ontolojik açıdan süresiz (discrete) ve maddî cisimlere hulûl eden yetkinliklere işaret etmede kayda değer bir fark olmaksızın kullanıldığı gözükür. Bununla beraber bu terimlerden ikincisi ki geç dönem yazarlarda daha sık görünür, yaygın teknik olmayan anlamına göre, "idea" olarak (mesela Horten, a.g.e. 305, not 2 ["Zihni dünyada bir idea ne ise..."] hakkında konuştuğu yer, M. Allard, *le Probleme des attributs divins la doctrine d'al-Asari* [Beyrut, 1965] 149, van den Bergh, alıntılanan yer, veya "kavram" (concept) olarak (Nader, a.g.e. XV, H. Laoust *REI* 34 [1966], *Cahier I*, 53) ve benzeri şekilde tercüme edilmesine ilişkin teşebbüslerden dolayı en ufak bir karmaşıklığın kaynağı bile olmamaktadır. Ancak bir yetkinleşme veya bir şeyin öyle olmasının nedeni olan bir araz şeklinde özelleştirilmiş anlamda mana teriminin, Kelâmın erken döneminden beri neredeyse araz kadar yaygın olduğu görülmektedir; mesela Hişam b. el-Hakem için (krş. Eşari, *Makalat* [ed. H. Ritter, İstanbul, 1929-1930], s. 345), Ebu'l-Hüzeyl (krş. Abdülcebbar, *al-Muğni* 5 [ed. M. el-Hudayri, Kahire 1958], 55), İbn Küllab (Eşari, a.g.e., s. 170 ve başka yerlerde), Eşari (*Kitabu'l-Lüma*, paragraf 25), Abdülcebbar, a.g.e., muhtelif yerlerde, Bağdadî, *el-Fark beyne'l-Fırak* [ed. M. Bedr, Kahire 1328/1910], 311 vd., ve benzeri eserler. Genel olarak mesele hakkında bk. Pretzl, a.g.e., s. 38 vd. ve benim "Al-Ma'na, some reflections..." *JAOS* 87 (1967), s. 248 vd. Bu makalede, kaynağı açısından terimin, muhtemelen, bu özel anlamda kullanılan Grek *αἰτία* teriminin karşılığını temsil ettiğini öne sürdüm. Öyle görünüyor ki *λόγος ἀπερματικὸς* kavramı da arka planda yatmaktadır (bu analoginin bazı yönleri için bk. Weil, a.g.e., s. 561 vd.). Burada mana'nın, arazdan farklı olarak kullanıldığı sürece, neredeyse kaçınılmaz bir biçimde, öznedeki sonucun illeti olarak arazi ifade etmek için kullanıldığı dikkat edilmelidir. Orijen'in "nitelik" (property) anlamında çoğunlukla *αἰτία* terimini kullanması belki bu terimin arka planı için önemlidir (krş. M. Borret, *Origene, Contre Celse 2; Sources Chretiennes* 136, Paris, 1968,

Bu araştırma için en mühim olan şey, atomlar ve arazların ontolojik açıdan farklı olduklarıdır; onlar varlıklarına birbirinden farklı şeyler (eşyâ veya zevât) olarak sahiptirler, bunlar ayrı ayrı her birinin varlığının temeli olan özel bir tür yaratma ile Tanrı tarafından yaratılmıştır. Aynı şekilde arazlar da ontolojik olarak farklı ve biri diğerinden ayrı olan şeylerdir. Cübbai Kelâm Okulu'na göre hayat, bilme fiilinin varlığının şartıdır, fakat yine de bilme fiili (ilm) hayatın bir yönü veya yetkinleşmesi değildir, fakat özel bir yetkinleşme veya arazdır ki bu yaşayan cismin maddi mahalline süreksiz (discrete) ve ayrı bir şey olarak hulûl etmiştir. Kendi başına varlığına (vücut) sahip olarak mevcut bir gerçekliktir (şeyun mevcudun). Bütün varlık –insan mesela– süreksiz atomlar ve özel sonluarazlar grubundan meydana gelmiş bir bütün (the composite: cümle) olarak alınır.

O halde ahvâl teorisinin kendisinden ortaya çıktığı problem şuydu: bir araz cismin (body) özel bir parçasında veya organında ortaya çıkar (hadese/halle fi), fakat arazın illeti olduğu yetkinleşme bütüne (cümle) atfedilir. Bununla beraber, tek gerçek şeyler, birbirinden ayrı cisimler (yani bileşik mahaller) ve birinde bulunan bilme fiili (ilm) ve diğerinde bulunan bilgisizlik fiili (cehl) olunca, “bir kişi diğerinden, kendisinin “âlim” ve diğerinin “cahil” olması açısından ayrılır” önermesinin anlamı nedir? Yani bileşik bütün, ki başlı başına kişidir, tek bir şey olmayıp aksine ontolojik bakımdan süreksiz (discrete) pek çok unsurdan meydana gelen yaratılmış bir bileşik bütün olunca, birinin cisminin (body) diğerinkinden mekânsal açıdan ayrı ve bilme arazının da cehil arazından farklı olduğunu söyleyebiliriz; fakat sistemin metafiziği açısından bir bileşimin bütünlüğü dikkate alındığında, ontolojik olarak diğerinden ayrıldığı hiçbir şekilde söyleyemeyiz, çünkü söz konusu olan arazlar sadece tek organlara aittirler (burada kalp) ki bunlar mahaldirler; buna karşın bütünün (the whole) birliği en temelde “arazî”dir, yani bütün (cümle) Tanrı tarafından böyle yaratılmış olup, yoksa tek varlık (single being) oluşunda (en katı anlamıyla essentia or οὐσία) birleştirilmiş (unified) olarak Bir (One) değildir.⁹

Kısacası, arazlar (a'raz/ma'ani) ve atomlar (cevahir/ecza) varlık (vücut) sahibidir ve onlar şeyler (entities) veya zatlardır (beings) (eşya/zevat), fakat bileşik bütün, açık konuşmak gerekirse, ontolojik olarak bir şey (being) değildir, bir cismin bileşik bir-

s. 160, not 1). Her halükarda birçok tipik pasajdan fazlasıyla aşikârdır ki burada birinin konseptüalizmin veya benzeri bir şeyin herhangi bir türü ile bir ilgisi söz konusu değildir.

⁹ Problemin bir takirri için bk. Fark, s. 180 vd. (ve aşağıda 22. not); Horten, (a.g.e.) problemin bu yönüne değinir (krş. van Ess, Erkenntnislehre, s. 206), buna karşın Pretzl oldukça doğru bir şekilde problemin kaynağının –en azından kısmen– bu olduğunu söyler. Bununla beraber, hiçbiri ahval meselesinde söz konusu olan “benzerlik” ve “farklılık”ın atomlar ve arazlar açısından tartışılan şeyler olmadığını ifade etmez; yani ontolojik olarak gerçek ve süreksiz “varlıklar”ın (beings, yani atomlar ve arazlar) benzerlik ve başkalığı veya farklılığı (temasül, ihtilaf vb.) nitelikleri ve sıfatları ile cisimlerin benzerlik ve farklılığı değildir. (İyice dikkat etmelisin ki araz ve mana terimleri, bir mahalde bulunan ontolojik olarak gerçek ve ayrı yetkinleşmeler şeklinde arazlar için kullanılırken, sıfat ve hüküm terimleri, “ahval” teorisini takip eden yazarlar tarafından çoğunlukla, haller ve diğer türemiş sıfatlar hakkında kullanılır). Tam anlamıyla mevcut varlıklar olmayan bileşik bütünlüklerin/cisimlerin (cümel) ihtilafı ve temasülü terimleri kullanılmaz (aş. bk.); daha çok fâraka (krş. Fark, aynı yer, Muğni VII [ed. I. Ibyari, Kahire, 1380, 1961], s. 82, 157 ve aşağıda 29. not) kullanılır. Eğer ahval teorisi ile ilgili olarak “külliler” problemi hakkında konuşulacaksa, (Horten, a.g.e., s. 304), problem hakkında Kelâmın kendi kavrayışının temellerinin terk edildiği fark edilmelidir.

liği (the composite unity), birleşme (ictima) ve temas (mümasse) arazlarının hulûlü vasıtasıyla parçaların birliğine dayanır ve onun çeşitli parçaları, her biri ayrı olarak onlarda meydana gelen özel arazların belirlemesine göre nitelendirilir; bunların her biri kendi zâtî niteliğine sahip olarak ve ne ise o olarak var olur. Bununla beraber bileşik bütün (the composite), süreksiz şeylerin bir terkididir ve öyle de kalır. Birleştirilen fiil, çeşitli atomlar veya cüzlerde ayrı ayrı bulunan ve onları bir bileşik bütün halinde bir araya getiren telif (conjunction) arazına aittir, fakat mesela “nefs” gibi bütünü ontolojik olarak tek bir şey haline getiren bir birleştirici fiil (εντελεχεια) söz konusu değildir.

O zaman bütünün (mürekkebe) canlı, bilen, gören ve fail olduğu nasıl söylenebilir? Bütüne işaret ettiği sürece ontolojik olarak bunun anlamı nedir? Şimdi yukarıda bahsedildiği gibi bileşik bütün, bir cisim (cismun vâhid) olarak yaratılmasında bir tür birlik sahibidir; bu, Tanrı tarafından yaratılmış, tek bir şey halinde mevcut, farklı ve tabiri caizse salt bir yığın/kümeden (conglomerate) farklı olan ictima (composition) ve telif (conjunction) arazlarında yerleşmiş bir birliktir.¹⁰ O halde, Ebû Hâşim bu birlik açısından bilme arazının her ne kadar sadece kalpte bulunsa bile bileşik bütünün tamamına ait olan bir hâlî veya sıfatın illeti¹¹, yani onun bilgili oluşunun (kevnuhu alimen) illeti olduğunu söyledi. Yani bilme arazı, bütünün özel bir parçasına (veya onun mahallini, yani kalbi oluşturan arazların belirli bir grubuna) hulûl eden (hâlî) bir şey olarak var olur ve bileşik bütün, onun bileşik olmasının (being-composed) bütünlüğü içerisinde tam anlamıyla bilen (âlim) olarak vasıflanır (mevsuf). Bununla beraber onun bilen oluşu (kevnuhu alimen), kendinde ontolojik bir gerçeklik değildir; o “nensel bir belirleyicinin ilişmesi sebebiyle şeyin sahip bulunduğu bir ‘hâl’dir” (hâlün hüve aleyhali-manen). Bu, esasında ahvâl teorisi, en azından ontolojik olarak birbirinden farklı, mevcut fillere dayanan maddi şeyler ve hallerle ilgili olduğu kadarıyla.

Böylece “arazlar birkaç türe ayrılır: mahalli nitelendiren ve onun bir hâle sahip olmasını gerektirenler (mesela ekvân); mahalli nitelendiren ancak onun bir hâle sahip olmasını gerektirmeyen arazlar (mesela renkler); bileşik bütünü [cümle] nitelendiren ve onun bir hâle sahip olmasını gerektiren, ancak mahalde hiçbir şekilde bir etki [tesir] meydana getirmeyen arazlar (yani irade fiili ve itikâd fiili), mahâllin bir hâle sahip olmasını gerektirdiği gibi mahal üzerinde bir tesir de meydana getiren arazlar (mesela hayat ve kudret)”¹² Burada kastedilen şey oldukça basittir –bu sebeple bizim irade fiilinin bir mahalde olmaksızın (la fi mahall)¹³ var olup olamayacağı gibi, bağlamın spesifik tartış-

¹⁰ Krş. *Metaphysics of Created Being*, s. 13 vd.

¹¹ Bu terimin kullanımı hakkında bk. *JAOS* 87, s. 250 vd. ve aş. bk.

¹² Abdülcebbar, *el-Muğni VI*, 2 (ed. G. Anawati, Kahire, ty.) 162, 3-7; krş. *el-Muğni IX*, 87, 18 vd. Burada yazar özel bir pasajda hal yerine sıfat gibi daha genel bir terim olan hüküm terimini kullanıyor.

¹³ Bk. Genel olarak a.g.e., 160 vd. nakledilen pasaj, *Ebu'l-Hüzeyl*'den beri okul tarafından kabul edilen Tanrı'nın iradesinin hâdis fakat maddî olmayan (immaterial) bir fiil olduğu teorisine yapılan itirazın bir bölümüdür. Abdülcebbar'ın cevabı için bk. a.g.e., s. 173-9.

masının içine girmemize gerek yoktur-; bazı arazlar sadece doğrudan doğruya kendi mahallerini nitelendirirler (yani sadece kendilerinin hulûl ettiği atomları); ya onlarda bulunmalarının ötesinde herhangi bir sonuca neden olmayarak (renkler) ya da sadece buldukları atomlarda bir hâle neden olarak, mesela hareket¹⁴ gibi, çünkü o sadece hareket ettirilen atomlara tesir eder. Çünkü bileşiğin tamamı içinde sadece bu atomlar hareketli oluş (kevuha müteharriken) hâline sahip olurlar. Diğerleri ise aksine bileşik bütünün tamamını nitelendiren bir hâle neden olurlar, bunlar arasında bazıları, tabiri caizse, statiktir (mesela bilen gibi), buna mukabil diğerleri bütün üzerinde doğrudan bir tesire sahiptirler. Şu açıdan ki onlar, kendilerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan diğeryetkinleşmelerin gerçekleştirilmesinisağlayan hallere etkiederler. Mesela hayatın bilme, irade etme vs. gibi fiillerin varlık şartı olması gibi.¹⁵

Teori, her zaman doğrudan ve spesifik olarak metinlerde söz konusu edilmemiş olabilir, fakat yine de en azından üstü kapalı bir şekilde de olsa "bir kişinin kendisi sebebiyle alim olduğu [yani ilim arazı] anlamında bilgiden (ilim) bahsedilebilir veya bizim falan kimsenin gramer bilgisi, onun gramer kullanım bilgisinden daha fazladır dediğimiz zamanda kişinin alim oluşu anlamında da ondan bahsedilebilir. Çünkü bizim bu ikincisi ile kastettiğimiz şey onun hâl-i ve şartıdır [hâlühüve-mahüvealeyhi] yoksa fiilin bizzat kendisi değildir [nefsü'l-mana].¹⁶ Yine teorinin belirli sıfatlarla ilgili belirli problemlere uygulanması konusunda belli başlı otoriteler arasında kayda değer bir anlaşmazlık da söz konusudur. Söz gelimi dikkatsizlik ve farkındasızlık (es-sehv) ile ilgili Ebû Haşim'in yaklaşımı belirsizdir. Bazen bunun, esas itibarıyla sadece bilme fiilinin gerçekleşmesini engellediği yer olan mahalli etkileyerek bilme fiilini dışarıda bırakan, farklı ve gerçek bir fiil (mana) olduğunu kabul eder gözüüküyorken, başka bir zaman bunun, bütün bir bileşiğin hâl-i ni etkileyici, ilmin tam anlamıyla bir zıttı olduğunu düşünür görünür.¹⁷ Öte yandan Abdülcebbar ve İbn Ayyâş, onun gerçekte, "yaşayan [cismi] nitelendiren ve bütünün bir hâl-i ni gerektiren şeyin zıttı, ve böylece bütüne bir hâl gerektirmede ona benzeyen" gibisinden bir yoksunluk/ ihtiyacı olduğunu benimsemiştir.¹⁸

Tüm canlı cisim için hallere neden olan fiiller veya arazlar bileşik bütüne uygun bir şekilde yüklem yapılırlar ve bu sebeple bütünü temyiz eder. Yani hulûl etmiş arazlar (a'raz/ maani) olarak onlar mahalle ve bütünün bir kısmına (ba'd) aittirler, fakat sıfatlar olarak onlar bütüne yüklem yapılırlar. Bu sebeple "irade eden birini mürid olarak tasvir etmek

¹⁴ Krş. Muğni VI, 1 (ed. A. Ahwani, Kahire, 1382/1964) 198: انما نقول في الحركة انها هي العلة في كون المتحرك متحركاً دون الجسم المتحرك.

¹⁵ bk. mesela el-Bağdadi, Usulu'd-din (İstanbul, ٢٨, (١٩٢٨-١٣٤٦ vd. ve aş. bk. veya Ebu Haşim'e göre sehvin, hayatın varlığına dayanmasıyla ilgili olarak bk. Muğni 6/2, 62.

¹⁶ Muğni 14 (ed. M. es-Saka, Kahire, 1385/1965) s. 33, 13-15.

¹⁷ a.g.e., VII, 44, 6 vd. ve VI/2, 16 vd. Cübbai'nin sehvi anlamasıyla ilgili olarak bk. a.g.e., 12 (ed. I. Mezkur, Kahire, ty.) 212.

¹⁸ a.g.e., VII, 44 vd. ve VI, 2, 63 maani ile nedenli olan ahval teorisinin işleyişi hakkında bk. a.g.e., VII, 44-47.

onun bir hâl vasıtasıyla temyiz edilmiş olduğuna işaret eder, o böyle bir hâlde olduğu için fiiller onun tarafından özel bir şekilde meydana gelir".¹⁹ Kısacası her ne kadar irade etmefilinin, bütünün özel bir kısmında/parçasında bulunduğuna söylese bile, biz "mürid" terimini kullanırız; bu onun doğrudan mahalli olan kısmına [örneğin kalpteki atomlara] değil, fakat insana aittir ve bileşik bütünün tamamı –ki insandır– belirli bir hâlde bulunuşu sebebiyle, belirli bir hâl üzerinde bulunan başka birinden ayrılır. Aksitakdirde, arazın hulûl etmesi ile müridolanın, irade etmefilinin doğrudan mahalli (yani kalpteki cevher-ifertler) olduğunu söylemek zorunda kalırdık.²⁰ O halde, "alimin alim olarak vasıflanması hiç de bilmefilinden elde edilmiş bir şey değildir, dahaziyade o alimin kendisi sebebiyle başka bileşik cisimlerden ayrıldığı bir hâl ile nitelendirildiğini gösterir.²¹ Özetle hâl, bileşik cismin tamamına aittir ve bizim hâli bileşik cisme nisbet etmemiz kesin bir şekilde onun nedeni olan araza işaret etmez, çünkü bileşik cisim sıfat vasıtasıyla başkasından ayrılır yoksa özel bir araz ve onun doğrudan mahalli ile değil.

Bununla beraber, hâlin herhangi bir Varlığı (Being) yoktur. Hâl, ontolojik olarak bir şey değildir (entity), çünkü maddî düzendeki tek ontolojik gerçek varlıklar atomlar ve arazlardır. Bu sebeple Abdülcebbar "Kâdir, yaşayan bileşik bütündür, fakat mevcut olan, onun her bir ayrı parçasıdır, yoksa bütünün varlığı yoktur; dolayısıyla hakikatte kadir mevcut değildir, hakikatte kadir var olan bir şey değildir" der²², çünkü gerçek anlamda varlığa (vücud) sahip veya sonradan var olacağı (hadese) söylenebilecek tek şeyler atomlar ve arazlardır.²³

Bu ayrımla baş etmek için, ahval teorisini savunanlar özel terimler geliştirdiler: ontolojik olarak gerçek şeyler hakkında, vücûd ve hudûs kullanılırken, haller (ahvâl) ve ikincil nitelikler (sıfatün zaidetün) hakkında ise teceddüd terimi kullanıldı. Bu ayrımla İngilizce'de başa çıkmak bir ölçüde zordur, çünkü neredeyse teceddüde'nin oluş (becoming) özelliğini yansıtacak olan herhangi bir terim ister istemez bir tür hudûsu (a coming to be) ima etmek zorundadır, neticede özelleştirilmiş (specialised) terminolojinin kendisinden kaçacağı varlık anlamını ima edecektir. Hâlihazırdaki tartışma için ben vücûd ve türevleri için oluş (being) ve varlık (existence) kelimelerini; hudûs ve türevleri için meydana gelme (coming-to-be) kelimesini ve teceddüd için ise yenilenme (becoming) kelimesini kullanmayı önereceğim. O halde ayırım şu şekilde yapılır: Hâdis, yokluğundan sonra var olandır. Buna karşın hiçbir varlığı yokken var olan şey

¹⁹ a.g.e., VI, 2, 294 vd.

²⁰ Krş. a.g.e., s. 158 vd.: لو صح لوجب ان يكون محل الارادة هو المرید بها وهذا يؤدي الى ان يكون القلب بل كل جزء منه مرید. Ayrıca bk. a.g.e., s. 163 ve el-Muhit bi't-teklif (ed. O Azm, Kahire, ty.) s. 189.

²¹ Muğni, 7, 157, 15 vd. Ayrıca bk. Abdülcebbar, Şerhu'l-usulî'l-Hamse (ed. A. Osman, Kahire, 1384-1965) 207 vd.

²² القادر هو الجملة الحية والموجود كل بعض منه فليس الموجود في الحقيقة هو القادر ولا القادر في الحقيقة هو الموجود. Aynı şekilde failin bileşik bütün olduğu ve onun bir parçası olmadığı söylenebilir (krş. Muğni, VII, 21; ve Muğni VIII, 150 vd. ve özellikle 155'teki analize dikkat ediniz).

²³ Krş. mesela Muhit, s. 36 vd. بل الحوادث لاتخرج من ان تكون جواهر او اعراض

gerçekliğe ait bir bilgidir yani cismin falan bir hâlde oluşu şeklindeki bilgisidir. Hâlin sadece "durum" veya mevcut olmayan (gayru mevcud) bir şey olmasından dolayı, onun bileşik varlıkların metafizik yapısındaki gerçek önemi hafife alınmamalıdır. Bileşik cismin, kelimenin tam anlamıyla bileşik (composite) olduğu; yani, ontolojik olarak süreksiz (discrete) unsurlardan –hem atomlar hem de arazlar– oluştuğu ve varlığının her bir anı, onun bu kurucu unsurlardan her birinin varlığındaki mükemmellik sebebiyle ölçülü olarak, mükemmel ve tam olduğu doğrudur. Her bir atom ve araz, mutlak (absolute) ve varlığında mükemmeldir; bütünün varlığı da bu unsurların [cevherler ve arazlar] toplamı ile oluşan bütün olduğu için onun varlığı da onlarda varlığının herhangi bir anında aynı şekilde mükemmeldir. Değişim ve teceddüden (*μεταβολη*, teğayyür) hangi ölçüde konuşursak konuşalım biz bileşik bütüne (the composite) onun bütünlüğü açısından işaret ederiz ve hakiki manada onun, başka bir şey oluşunu gösteririz; şöyle ki o süreksiz yer değiştirme yoluyla veya bütün içinde mevcut bir (veya daha fazla) arazlar (ma'âni) sebebiyle başka bir bütün olur.³⁰ Şimdi Ebü'l-Hüzeyl'in veya Cübbâî'nin daha erkendönem sistemleri içerisinde bundan daha az bir şey söylenebilir, haller düşünceyi, kendi bütünlüğü açısından ona ait olarak, bileşik bütünün (composite) başkalaşmasını tasvir etmenin ahenkli bir yolunu sunar, çünkü bir arazın diğerinin yerine geçmesiyle tüm bileşik cisim bir değişim geçirir, buna karşın mahal olarak cismin altında yatan özellik sebebiyle aynı kalır.³¹

Ancak bundan daha da fazlası, hallerin fonksiyonunun, metafizik sistemde, maddî varlığın bütün düzeylerine nüfûz etmesidir. Arazlar, aslında, bileşik bütünün hallerinin gerçek ontolojik nedenidir, fakat başka bir perspektiften düşünüldüğünde, yaratılmış varlıkların en önemli cihetlerinin pek çoğunda öncelikli ilgi sahibi hallerin kendileridir. "Fiil, fail tarafından onun kadir oluşu sebebiyle mümkündür, yoksa kudret arazından dolayı değil; her ne kadar onun kadir oluşunun sebebi kudret arazı olsa da bu böyledir."³² Bu nedenle, hakiki manada hâl, bileşik bütünün gerçekliğini oluşturur, yoksa bunu yapan hallerin nedenleri (ilel) olan arazlar (maani) değildir. Sözelimi ilim, irade vb. gibi arazların cisimde bulunma imkânının doğrudan temeli veya şartı olan şey, kendi varlığında bir mahalde bulunan bir araz olarak hayat değildir, fakat daha ziyade şart, cismin canlı oluşudur (kevnuhu hayyen).³³

Haller ile temsil edilen sıfatlar iki kategoriye ayrılırlar: biri, teceddüdlere mahalde bulunan bir nedenle (yani bir mana ile) nedenli (muallel) olan hallerdir, bu yüzden maneviye olarak isimlendirilirler. Diğer, bir şeyin zâtî karakterinden ötürü hemen ortaya çıkan haller veya sıfatlardır (li-ma hüve aleyhi fi nefsihi/zatihi) ve bunlar da, bu sebeple

³⁰ Krş. Muğni VI, 2, 107; وقد قال شيخنا ابو هاشم ان الشيء الواحد لا يجوز ان يكون متغيرا كما لا يجوز ان يكون متغيرا وانما
Ayrıca bk. a.g.e., s. 199, 10-13.

³¹ bk. Metaphysics of created being, n. 10.

³² Muğni, XII, 33; ayrıca bk. a.g.e., VIII, 148, 15 vd.

³³ Muhit, XIII vd. (Genel olarak bk. s.131 vd. ve aşağıdaki 43. not).

nefsiyye olarak isimlendirilmişlerdir.³⁴ Yertutma (tehayyüz) atomun ayrılmaz bir hâlidir, yani atomun zâtî ilkesidir ki ona “nasılsa öyle olduğundan dolayı” (li-ma hüve aleyhi fi zatihi) sahip olur.³⁵ İbn Ayyâş’a göre atom (cevher) olmak bir tehayyüzdür.³⁶ O halde, –kendisi bir hâl olan– varlık (vücut) şartı göz önüne alınırsa, kevnler cevherin ayrılmaz ve kaçınılmaz arazları olurlar,³⁷ çünkü atomun varlığı–adeta–söz konusu kevnin varlığında içkindir (mudammen).³⁸ Atomun gerçek varlığına dâhil olan haller, bu yolla zâtî olarak bağlanır: zâtî hâl –ki tehayyüzdür– ve varlık şartı göz önüne alınırsa, “bir cihette bulunma hâli” (kevnuhu kainen fi cihetin), araz dolayısıyla (yani özel kevn ile) hemen yenilenir (teceddede). Bu nedenle, tehayyüzün zâtî (nefsî) sıfatı veya hâli, türemiş (manevi) hâlin, yani onun bir yönde (cihet) veya yerde oluşu hâlinin nedeni (illet) olan arazın (mana) bulunmasının doğrudan ilkesidir (asl). Mesela kevnlerden biri olan hareketin atomdaki hudûsu, onun bir mekânda oluşundan sonra diğerinde bulunuşuna (kevnuhu kainen fi mekân) dayanan hâlin doğrudan nedenidir. Bu hâlin gerçekleşmesinin nedeni olan ilke (asl), atomun zâtî hâli (veya sıfatıdır).³⁹ “Onun cihetler arasında yer değiştirmesinin imkânı, tehayyüzüne ait bir vasfıdır.”⁴⁰

Burada söz konusu olan ontolojik açıdan tek şeyssel (entitative) gerçeklikler, yer tutan atom ve arazdır.⁴¹ Ancak bu ikisi arasındaki karşılıklı ilişki ve bileşik cisimlerin yanında onların temel özellikleri neredeyse tamamen üç hâl açısından tartışılırlar: yani tehayyüz (atomun zâtî sıfatı), vücûd (onun gerçekliğinin hâli ve arazların onda bulunmasının şartı) ve bir cihette bulunma (el-kevenu fi cihetin: birincisinde bulunan hâl, ikincisinin gerçekliğinin şartını sağlayan zâtî hâl).⁴² Aslında hallerin bu merkezî ve aslî rolü, Ebû Hâşim Okulu metafiziğinin ana parçasıdır. Söz gelimi, Abdülcebbar cismin canlı oluşu hâli ile ilim, irade, kudret vb. arazların bulunuşu arasındaki ilişkinin, tes hayyüzhâli ile mahallin mahal olarak işlev görmesihâli arasındaki ilişkiyle özdeş olduğunu söyler; yani iki örnekte de biri diğerinin ilkesidir (asl).⁴³

³⁴ bk. Mesela Cüveynî, İrşad (ed. M. Musa ve A. Abdülhamid, Kahire, 1950), s. 30 vd. Ayrıca bk. Cürcanî, Şerhu’l-Mevakif (Kahire, 1325/1907) s. 5, 2 vd. Allard (a.g.e., 386 vd.) bu ayrımı tartışır ancak terminolojinin temelinden veya onun yaratılmış varlıklara uygulanışından bahsetmez. Tritton (a.g.e., s. 186) öncekine “kavramsal” (conceptual) (bk. Nader, a.g.e.) sonrakine de şahsi (personal) şeklinde işaret eder.

³⁵ Krş. Ebu Reşid en-Nisaburi, Kitabu’l-mesail (Die atomistische Substanzlehre, ed. A. Biram, Berlin, 1902), s. 18 (genel olarak bk. s. 18 vd.); bu ifadenin kullanımı ile ilgili olarak, benzer bir şekilde bir arazın cinsi hakkındaki konuşabileceğini kaydet: örneğin hukmun yecibuli-cinsi haevli-mahiye aleyhi fi cinsiha (krş. Muğni VI, 30). Hal’e işaret etmek için masdar tehayyüzün kullanımını, Muhit 45, 7’de kiteharrükün benzer kullanımıyla karşılaştır.

³⁶ Krş. Şerhu’l-mevakif II, 217.

³⁷ Krş. Muhit, s.38 vd. ve Şerhu’l-usuli’l-hamse, s.95 vd.

³⁸ Muğni VI, 1, 164 vd.

³⁹ Krş. Muhit, s.41.

⁴⁰ a.g.e., s.39; من حكم تحيزه صحة تنقله في الجهات.

⁴¹ bk. yukarıda 23. not.

⁴² Krş. Ebu Reşid, a.g.e., s.3, 14 ve Şerhu’l-usuli’l-hamse, s.97 (aşağısı).

⁴³ Muhit, s.133.

Bu makalenin kapsamı içerisinde, teorinin yaratılmış varlıklar metafiziğine nasıl uygulandığı ile ilgili daha fazla detaya girmeye hiç gerek yoktur,⁴⁴ çünkü şimdiki kadar anlatılan şeyler, teorinin, temelyapısına açıklığı kavuşturmak için yeterli ve öyle ümit ediyorum ki hiçbir şekilde ilâhî sıfatlar ve küllîler problemi ile ilgili bir veya ikiz zorluğu çözmek için özel bir amaçla düzenlenmiş kavranması güç bir inşa olmadığını göstermek için kâfidir.⁴⁵ Teori, önemli bir ölçüye kadar, yaratılmış varlıkların nihâî ontolojik asıllarını oluşturan şeyler olarak, atomlar ve arazların doğası ve fonksiyonunun analitik bir açıklamasını vermek için—yani yaratılmış cisimlerin metafizik yapısı hakkında Ebû'l-Hüzeyl ve Cübbai'nin sistemlerinde mümkün olduğundan daha tam ve daha fazla yeterli bir anlatım vermek için geliştirildi.

Teori, yine de, Ebu Haşim ve takipçileri (her ne kadar Ebu Abdullah el-Basrî teoriyi söz konusu probleme uyguluyor gözükmese de) tarafından kullanıldığı gibi ilâhî sıfatları anlamak için merkezi bir önemi haizdir.⁴⁶ Burada söz konusu olan problemler, ziyadesiyle komplekstir ve Ebû'l-Hüzeyl'den itibaren Basra okulundaki ilâhî sıfatlar teolojisinin bütün gelişimi bağlamında incelenmek zorundadır. Böyle bir çalışmanın tamamlanmasını (yakın bir gelecekte yayımlamayı ümit ettiğim çalışmanın ikinci bölümünü) beklemekle birlikte, sorunun yapısını ve Ebu Haşim'in haller teorisi açısından onun üstesinden nasıl geldiğine burada kabaca işaret edebiliriz.

Tanrı'ya dair bütün spekülâtif bilgiler (ve bundan dolayı vahyin muhtevasının analitik anlaşılması da) yalnızca fenomenal ve şahid alemde gaib aleme doğru bir akıl yürütmeye ve Tanrı dışındaki bütün varlıkların maddî/cismani olduğuna dayalı olduğu sürece Tanrı hakkında bütün akıl yürütmeler son derece zordur/çetindir. Sözgelimi, cismânî bir varlıktaki bilmenin temeli⁴⁷ bir arazdır, yani bilme fiilidir (ilm). Bu yüzden, Ebû'l-Hüzeyl "Tanrı Kendisi olan bir ilim sebebiyle âlimdir"⁴⁸ der [Tanrı'nın ilmi Kendisi'dir], fakat o Tanrı'nın bir bilme fiili olduğunu veya Tanrı'nın varlığı ile özdeşleşmesinde sıfatlardan herbirinin basitçe diğerinin aynı olduğuna kabuletmeyi reddeder.⁴⁹ Bunun üstüne, Cübbai, fiili eledi ve sadece "Tanrı zatıyla âlimdir" dedi.⁵⁰ Ancak

⁴⁴ Söz gelimi, bir fiilin veya olayın meydana geleceği yollar (vücut) benzer şekilde haller olarak anlaşılabilir (krş. Muğni, VIII, 74, 4-6; XI, 276, 13-15; XIV, 22 ve pek çok yerde).

⁴⁵ Horten, a.g.e., s.303. Bu aynı yanlış anlama Maimonides tarafından da paylaşılmıştır. Öyle görünüyor ki o haller düşüncesiyle ilgili olarak sonraki nesil âlimleri kadar fazla müşkülâtle karşı karşıyadır. Krş. A. Altmann, "Essence and Existence in Maimonides", Bulletin of the John Rylands Library 35 (1952-1953), s. 29 vd.

⁴⁶ Krş. Muhit, s. 107.

⁴⁷ Burada Tanrı'nın iradesi ile ilgili herhangi bir tartışmaya hiç gerek yoktur. Bu Ebû Hâşim için, Abdülcebbar için de öyle, Tanrı'nın mürid oluşu hâlinin illeti olan gayr-i cismani bir fiil/manadır (manen la fi mahallin). Yaratılmış varlıkla olan benzerlik burada yeterince açıktır.

⁴⁸ Krş. Mesela Makalat, s. 165 ve Şerhu'l-usuli'l-hamse, s.183. Buradaki tartışma olması gerekenden daha fazla basitleştirilmiştir. Ayrıntı için bk. R. Frank "Divine Attributes according to the Teaching Ebu'l-Hudhayl al-Allaf", le Muséon 82 (1969), s.453 vd.

⁴⁹ Makalat, s. 484 vd.

⁵⁰ Krş. Mesela a.g.e., s.522; Muhit, s.107 ve Şerhu'l-usuli'l-hamse, s.182.

bu,sözkonusuanalojiyi(kıyasu'l-gâibaleş-şâhid)engellemeyehizmeteder,çünkübizim doğrudan tecrübe sahibi olduğumuz âlimler sadece bilme fiili, yani bir araz dolayısıyla âlimdirler (alimune bi-ilmin). Bundan sonra Ebû Hâşim, problemle, bu surette yüzleşerek (beraberindeki bütün sonuçları ile birlikte) onu şu şekilde çözmeye teşebbüs etti: bilen birinin bilmesi (yani onun âlim olması) bir hâldir. Yaratılmış (yani cismânî) bilen kişinin durumunda, hulûl etmiş arazdan dolayı mahal (yani kalbin atomları) âlim değil, daha ziyade canlı bileşik bütün (el-cümletü'l-hayye) âlimdir. Onun bilgisinin gerçekleşmesi –yani onun âlim olması– bir nedenin (mana=araz), başka bir deyişle kalpte bulunan bilme fiilinin hudûsü sebebiyle meydana gelen bir hâldir. Bu nedenle, onun hâli, ontolojik olarak ayrı ve kendine hulûl etmiş (inherent) bir neden vasıtasıyla belirlenmiş bir sıfattır, teknik jargonda o manevi sıfattır (sıfatun ma'neviyye). Bununla beraber Tanrı, tamamen gayr-i maddî olduğu için, [maddî atomlara] hulûl eden arazlarda bulunan fiillerin veya yetkinleşmelerin konusu değildir. Yine de O'nun âlim oluşu (kevnuhu alimen), yaratılmış âlimin âlim oluşuna benzerdir, çünkü âlim olmak birinde olduğu gibi diğerinde de, bildiği şeye uygun olarak varlığın bir hâlidir. Tanrı'nın âlim oluşu, cismânî birinin alim oluşunun aksine, O'na bizatihi ait olan bir hâldir (li-ma hüve aleyhi fi nefsihi).⁵¹ O halde âlim olmak, Tanrı'nın zatına aittir: bilmek O'na aittir, tıpkı boşlukta yertutmanın (tehayyüz) atoma ait olması gibi. Abdülcebbar, adeta Cübbai'nin ifadesini kullanarak, çoğu kez, Tanrı'nın li-nefsihî kâdir veya âlim olduğunu söyleyecektir,⁵² çünkü Tanrı zâtî olarak âlimdir, fakat dahakâtî terminolojide –onunda dile getirdiği gibi– doğru ifade, li-mâ hüve aleyhi fi-nefsihî olacaktır.⁵³ Bir hâl olarak bilme fiili, Tanrı'nın varlığında herhangi bir çokluk meydana getirmez, çünkü o, özünde ontolojik açıdan ayrı bir yetkinleşme olarak mevcut değildir. Şu halde hâlin “belirli bir gerçek dışılığa” veya benzeri şeylere sahip olduğundan bahsedilecekse, yine de unutulmamalıdır ki hâl ait olduğu varlığın gerçekten “hakiki” bir görünüşü, niteliği veya yetkinleşmesidir (sıfat, ihtisâs, hüküm). Tanrı'nın zâtî sıfatları, maddi bir varlığın sıfatlarından daha az gerçek haller değildir. Başka bir deyişle, bir hâlin zatî olması, ait olduğu şeyin bir hâli olarak onun gerçekliğini azaltmaz ve onu maddî bir cisme hulûl eden ve ontolojik açıdan ayrı bir fiilden meydana gelen bir hâlden daha az bir hâl yapmaz.

Burada vermekte olduğum şey, söz konusu mesele hakkında bir taslak ve özetten başka bir şey değildir. Teori, onunla meşgul olan farklı yazarlar tarafından gerçek kullanımının yaşayan bağlamlarında nihai olarak çalışılmalıdır, çünkü ancak orada teorinin Kelâm tarihi açısından gerçek önemi fark edilebilir ve anlaşılabilir.

⁵¹ Krş. Mesela a.g.e. ve Muhit, aynı yer; yazar (a.g.e.) Cübbai ile Ebû Hâşim'in doktrinleri arasında herhangi önemli bir fark görmüyor. Onun kastediyor görüldüğü şey, hâl düşüncesinin, bir anlamda, Cübbai'nin ifadesinde ima edildiğidir ki bu ifade “Tanrı alimdir” formülü, O'na malum olan nesnelere vardır ve O بخلاف ما لا يجوز ان يعلم {bilmesi caiz olmayanın hilafıdır} anlamlarına gelmektedir (krş. mesela Makalat, s. 542). Şehristani (Kitabu'l-Milel ve'n-nihal [ed. M. Bedran, Kahire, 1910-1955], s. 72) Ebû'l-Hüzeyl'in pozisyonunun esas bir şekilde Ebu Hâşim'in ki olduğunu ileri sürer. Görünüşte bu akla yatkın gözükebilir, fakat yine de mesele özellikle polemikçi kontekst açısından eleştirel bir şekilde incelenmeyi gerektirmektedir.

⁵² Krş. Mesela Muğni, VII, 62.

⁵³ Krş. Muhit, s.107 (son iki satır).