

EBU'L-MUİN EN-NESEFÎ'NİN AHVÂL TEORİSİNE YÖNELİK ELEŞTİRİLERİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

EVALUATION OF EBU'L-MUIN AL-NASAFI'S CRITICISM TOWARDS THE THEORY OF AHWAL

ОЦЕНКА КРИТИКИ АБУЛ-МУИНА АН-НАСАФИ ПО ОТНОШЕНИЮ К ТЕОРИИ АХВАЛА

Kerem TAŞCI*

ÖZ

Allah zatını Kur'an-ı Kerim'de birçok farklı sıfatla nitelemektedir. Allah'ın insanlar tarafından algılanabilmesi de bu sıfatlar vasıtasıyla mümkün olmaktadır. Allah'ın sıfatları konusu, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren tartışılmaya başlanmış meselelerden birisidir. Kader, irade, Kur'an'ın yaratılmışlığı, antropomorfist ilah tasavvuru gibi birçok farklı konuyla irtibatlı olan sıfatlar konusu temelde, manevî sıfat olarak adlandırılan bir takım sıfatların, Allah'ın zatı haricinde herhangi bir mevcudiyetlerinin bulunup bulunmadığı etrafında tartışılmaktadır. Bu tartışma daha çok, İslâm kelâmının ilk temsilcisi olan Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet mezhepleri arasında cereyan etmektedir. Mu'tezile'nin teşekkülünden itibaren sahip olduğu temel sıfat görüşü, sıfatların Allah'ın zatında mündemiç olduğu görüşüdür. Mu'tezile'nin sıfatların tamamen zat ile aynileştirildiği söz konusu sıfat görüşü, mezhebin müteahhir temsilcilerinin önde gelenlerinden biri olan Ebû Hâşim el-Cübbâî tarafından kusurlu kabul edilmiştir. Bu sebeple kendisi ahvâl teorisi adında yeni bir teori ortaya atmıştır. Hem Mu'tezile'nin temel sıfat görüşü hem de ahvâl teorisi, Ehl-i Sünnet tarafından kıyasıya eleştirilmiştir. Ahvâl teorisini geniş çaplı bir şekilde eleştirenlerden biri de Ebu'l-Muîn en-Neseî'dir. Ebu'l-Muîn en-Neseî, Ehl-i Sünnet itikâdî mezheplerinden biri olan Mâtürîdîliğin en önde gelen âlimlerinden biridir. Hatta onun, Mâtürîdîliğin kurucusu olan Ebû Mansur el-Mâtürîdî'nin görüşlerini sistematik bir şekilde sokarak anlaşılır kılması ve savunması dolayısıyla mezhebin teşekkülünü sağlayan kişi olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Neseî ahvâl teorisini en kapsamlı şekilde muhalled eseri Tebsiratü'l-Edille'de ele almaktadır. Bu sebeple bu eser esas alınmak suretiyle onun, ahvâl teorisini hangi argümanlarla ve ne şekilde eleştirdiği ele alınacak ve bu eleştiriler akli ve ilmi açıdan değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: Allah'ın sıfatları, Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Ahval Teorisi, Ebu'l-Muîn en-Neseî, Ebû Hâşim el-Cübbâî.

*ORCID: [0000-0003-0531-4589](https://orcid.org/0000-0003-0531-4589), Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslami Bilimler Bölümü, keremtasci90@hotmail.com

ABSTRACT

Allah describes his personality with many different attributes in the Quran. It is possible for people to perceive Allah through these attributes. The subject of Allah's attributes is one of the issues that have been discussed since the early days of Islam. The subject of attributes that are related to many different issues such as destiny, will, the creation of the Qur'an, and the anthropomorphist deity imagination is basically discussed around whether certain attributes, which are called spiritual attributes, have any existence other than the essence of Allah. This debate mostly takes place between the Mu'tazila, which is the first representative of the Islamic Kalam, and the Ahl al-Sunnah sects. The basic view of attributes that Mu'tazila has since its formation is the view that attributes are inherent in Allah. The attribute view of Mu'tazila, in which the attributes are completely identical with the essence, was deemed flawed by Abu Hashim al-Jubbai, one of the leading subsequent representatives of the sect. For this reason, he put forward a new theory called the ahwal theory. Both Mu'tazila's basic attribute view and ahwal theory were intensely criticized by Ahl al-Sunnah. One of those who criticize the ahwal theory widely is Ebu'l-Muin al-Nasafi. Ebu'l-Muin al-Nasafi is one of the most prominent scholars of Maturidi, one of the Ahl al-Sunnah creed sects. In fact, it would not be wrong to say that he was the person who ensured the formation of the sect because of his systematic understanding and defense of the views of Abu Mansur al-Maturidi, the founder of the Maturidism. Nasafi discusses the ahwal theory in the most comprehensive way in his valuable work, Tabsirat al-Adilla. For this reason, on the basis of this work, with what arguments and how he criticizes the ahwal theory will be discussed and these criticisms will be evaluated from the mental and scientific point of view.

Keywords: Attributes of Allah, Mu'tazila, Ahl al-Sunnah, Theory of Ahwal, Ebu'l-Muin al-Nasafi, Abu Hashim al-Jubbai.

АННОТАЦИЯ

Аллах описывает свою личность с помощью множества различных атрибутов в Коране. Восприятие Аллаха людьми возможно через эти атрибуты. Тема атрибутов Аллаха является одним из вопросов, которые начали обсуждаться с ранних периодов ислама. атрибуты, относящиеся ко многим различным вопросам, таким как создание «момента», воображение антропоморфного божества в основном обсуждается вокруг того, существуют ли определенные атрибуты, называемые духовными атрибутами, кроме сущности Бога. поскольку его формирование - это представление о том, что атрибуты присущи Богу, оно было сочтено ошибочным Абу Хашим аль-Джуббай, одним из ведущих представителей секты. По этой причине он выдвинул новую теорию, названную Теорией Ахвала. И основной прилагательный взгляд Мутазили, и теория Ахвала подверглись критике со стороны Ахли-Сунны. Абу-л-Муин ан-Насафи является одним из самых выдающихся исследователи матуридизма, одного из кредо ахли-сунны. Было бы неправильно сказать, что он был человеком, который создал секту из-за своей защиты. и эта критика будет оценена с рациональной и научной точки зрения.

Ключевые слова: Атрибуты Аллаха, Мутазила, Ахли-Сунна, Теория Ахвал, Абул-Муин ан-Насафи, Абу Хашим аль-Джуббай.

1. GİRİŞ

Görüşlerini beş esas üzerine bina eden Mu'tezile mezhebinin, bu beş esas içerisinde en fazla ehemmiyet gösterdiği tevhîd esasıdır (Aydınlı, 2013: 170). Tevhîd

esasının ortaya çıkmasını sağlayan saik ise sıfatlar meselesidir. Çünkü Mu'tezile nazârında Allah'ın sıfat sahibi bir varlık olması, O'nun vahdaniyetine ve ulûhiyetine halel getirecek yegâne şeydir (Cârullah, 1974: 64). Mu'tezile'ye göre ulûhiyetin en hususi vasfı kîdemdir (en-Nîsâbûrî, 2010: 1/532; Wolfson, 2016: 101). Kadîm olan şey muhakkak manada ilahtır. Allah'ın, –her ne kadar O'ndan ayrı olarak düşünölemeyecekleri kabul ediliyor olsa da- zatının haricinde herhangi bir sıfata sahip olduğunu savunmak, Allah'ın ulûhiyetine ve aynı zamanda vahdaniyetine aykırı bir durumdur (eş-Şehristânî, 1968: 1/44-5; Bardakcı, 2010: 29).

Mu'tezile de Allah'ın bir takım sıfatları olduğunu ikrar eder fakat bu sıfatların O'nun zatından ayrı değil, zatına mündemiç olduklarını kabul eder (eş-Şehristânî, 1968: 1/44). Yani Allah'ın zatıyla hayy, âlim, kâdir olduğunu iddia eder. Zâtının haricinde hayat, ilim ve kudret gibi herhangi bir ezeli sıfat kabul etmez. Aksi halde bunun ya teaddüd-i kudemâya ya da teşbihe yol açacağını söyler (Özler, 1995: 189). Mu'tezile bu görüşünü şu şekilde temellendirir: Allah'ın zatının haricinde bir takım ezeli sıfatlar var ise bu sıfatlar ya hâdis ya da kadîm olmalıdırlar. Hâdis olmaları durumunda, Allah'ın zatının havâdise mahal olması, Allah'ın da hâdis bir varlık olmasını gerektirir ki bu teşbihtir, Allah'ın ulûhiyetine aykırıdır (Koloğlu, 2017: 235). Söz konusu sıfatların kadîm olmaları halinde ise, ulûhiyetin en ayırıcı vasfı olan kîdemde bir birliklilik söz konusu olur ki bu da Allah'ın vahdaniyetine aykırıdır. Bu durumda da teaddüd-i kudemâ vaki olmuş olur. Her iki ihtimal de imkânsız olduğundan dolayı Allah'ın zatının haricinde herhangi bir varlığın bulunması muhaldir (Keskin, 1996: 261-2).

Mu'tezile'nin, mezhebinin ana omurgası olarak tasarladığı, Allah'ın sıfatlarının zatından ayrı düşünölmemesi gerektiğiyle ilgili bu aşırı hassasiyetinin sebebi hakkında farklı görüşler mevcuttur. Birtakım kimseler bu hassasiyetin sebebinin Hristiyanların düşmüş oldukları hataya düşmeme gayreti olduğunu savunurken (Wolfson, 2016: 85-91; Ögmüş, 2009: 147-8) bazıları da muhakeme gücü sınırlı bazı Müslümanların, Kur'an ve hadislerdeki antropomorfik unsurları hakikî anlamlarıyla kabul ederek teşbihî bir ilah anlayışına sahip olmalarına bir tepki olduğunu belirtmektedir (Fûrek, 1985: 38-9).

Mu'tezilî bakış çerçevesinde mezhep içerisinde zat-sıfat ilişkisiyle alakalı olarak üç farklı görüş ileri sürölmüştür. Bu görüşler selbî metot, mânâ ve ahvâl teorisiidir.

2. SELBÎ METOT

Allah'ın isim ve sıfatlarını, O'nun zatıyla ilişkisini açıklamada zikredeceğimiz ilk metot, selb metodudur (Özler, 1995: 190-3). Selb metodunu benimseyenlere göre; Allah'ın mahiyetini kavrayamayacağımızdan dolayı, O'nun sıfatlarını olumsuz manada anlamamız gerekmektedir (Aydınlı, 2010: 89; Özler, 2016: 262). Bu görüşe göre “Allah âlimdir” demek, “Allah cahil değildir” demektir. Bu açıklama tarzı diğer sıfatlar için de aynen geçerlidir (el-Eş'arî, 2019: 230). Bu metodun müessisinin Dırâr b. Amr(ö. 200/815) (Hayatı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Aydınlı, 2010: 67-101) olduğu kaydedilmektedir (el-İsferâyîni, 1983: 106; el-Eş'arî, 2019: 161; eş-Şehristânî, 1968: 1/90-1).

Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

Dirâr'dan sonra Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50) zikredilmelidir. O da temel olarak selbî metodu kullanmış fakat geliştirdiği usulde, evveleminde sıfatın mevcudiyetini kabul ediyor görünmektedir. Onun teorisi; "Allah ilimle âlimdir, O'nun ilmi zatıdır. Allah âlimdir demek O'ndan cehaleti nefyetmek ve malumu kabul etmek demektir." cümlesiyle özetlenebilir (el-Eş'arî, 2019: 161; el-Bağdâdî, 2016: 123). Ebu'l-Hüzeyl, ilk adımda sıfatların mevcudiyetlerini kabul ediyor olmasına rağmen, sonraki adımda sıfat ile zatı aynileştirmektedir (Özler, 2016: 262). Görüşü netice olarak zat-sıfat aynılığına çıkıyor olsa da evveleminde sıfatı ispat ediyor gibi görünmesinden dolayı Mu'tezile içerisinde tenkitlere uğramıştır (Cârullah, 1974: 65).

Ebu'l-Hüzeyl'in ardından, bu metodu kullananlar arasında iştihar etmiş olan, Allâf'ın talebesi (Rîde, 1946: 5) ve aynı zamanda yeğeni de olan İbrâhîm en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Nazzâm'ın, hocası Allâf'tan ayrıldığı nokta, herhangi bir sıfat kabul etmeksizin, sıfatın doğrudan Allah'ın zatını ispat ettiği'dir. O, sistemini şu şekilde ifade ediyordu: "Âlim sözümün anlamı O'nun zatını ispat ve O'nun hakkında cehaletin geçerli olmadığını söylemektir." (el-Mağribî, 1995: 213; Özler, 1995: 191; Rîde, 1946: 6) Bazı Mu'tezilîler sıfatların farklı olmasını, taalluklarının farklı olması itibarıyla, Allâf hem onları ispat etmek hem de taallukları farklı olması suretiyle açıklarken Nazzâm ise bunu sıfatların ifade ettiği zıtların farklı olması dolayısıyla açıklamaktadır (el-Eş'arî, 2019: 162, 346).

Selbî metot -ve dahî bir bütün olarak Mu'tezilî düşünce- (Koloğlu, 2017: 45) kemâl noktasına Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) eliyle ulaşmıştır. Onun teorisi şu şekilde maddeleştirilebilir: Allah kâdirdir denildiğinde; O'nun kâdir olduğuyla ilgili bir bilgi verilmiş, O'nun kâdir olması caiz olmayandan farklı olduğu söylenmiş, O'ndan acziyet nefyedilmiş ve O'nun tarafından güç yetirilen/makduratın mevcut olduğuna işaret edilmiş olunur (Koloğlu, 2017: 238; el-Eş'arî, 2019: 162). Diğer tüm sıfatlar için de durum böyledir.

3. MÂNÂ TEORİSİ

Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830) tarafından ortaya atılmış bir görüştür. Teori şu şekilde açıklanabilir: İki cisimden biri hareketli diğeri sakin ise hareketliyi hareket ettiren, sakinin de sükûn halde kalmasını sağlayan bir mana mevcuttur. Cisimlerin içerisinde buldukları durumları birbirinden ayıran şey bu manadır (Cârullah, 1974: 67-8). Bu esası Allah'ın sıfatları konusuna tatbik ettiğimizde karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Allah âlimdir, O'nun ilmi bir manadan dolayı mevcuttur. Bu mana da başka bir mana dolayısıyla var olur ve bu şekilde devam eden bir silsilenin illet-malul ilişkisi kapsamında sonsuza dek gitmesiyle teselsül vaki olmuş olur (el-Eş'arî, 2019: 347). Muammer b. Abbâd es-Sülemî'yi, teselsülle neticeleneceğini bile bile bu teoriyi ortaya atmaya sevk eden şey muhtemelen, sıfatların doğrudan Allah'ın zatına nispetinin, onların yok hükmünde kabul edilecek olma endişesidir. Kelâm tarihi boyunca Muammer b. Abbâd es-Sülemî'nin bu teorisinin ne Mu'tezile içerisinde ne de diğer mezhep müntesiplerinden pek bir taraftar bulduğu söylenemez.

4. AHVÂL TEORİSİ

Konunun hemen başında dikkat çekilmesi ve akıldan çıkarılmaması gereken bir husus vardır. Bu husus, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) hiçbir eserinin günümüze ulaşmamış olması dolayısıyla düşünceleriyle ilgili bilgilere ikinci el kaynaklar vasıtasıyla ulaşabiliyor olmamızdır. Hem kendi takipçilerinin sıfatlarla ilgili yekpare bir düşünce ortaya koymamış olmamaları hem de muhaliflerinin fikirlerine kaynaklık etmelerinden doğan çekince sebebiyle onun fikirleri hakkında varılan her kanaat, spekülasyondan öteye gidememektedir (Koloğlu, 2017: 241; Thiele, 2020: 488, 497).

Ebû Ali el-Cübbâî'nin oğlu olan Ebû Hâşim (Hakkında detaylı bilgi için bkz. Abdülcebbar, t.y.: 304-8), zat-sıfat münasebeti konusunda kendisine dek kimse tarafından dillendirilmemiş yeni bir yaklaşım geliştirmiştir (eş-Şehristânî, 2004: 79). O, kendi zamanındaki en önemli iki görüş olan, Mu'tezile'nin ekserisinin takip ettiği ve sıfatların yok sayıldığını düşündüğü selbî yöntemle Ehl-i Sünnet'in tevhid prensibine aykırı olarak gördüğü ispat metodunu tadil ederek uzlaştırma gayreti içerisinde görünmektedir (Aydınlı, 2018: 258). Ebû Hâşim bu görüşünü Basralı dil âlimlerinden esinlenerek inşa etmiştir. Nahivcilere göre, bir kişi bir fiil yaptığında, o fiili belli bir hâl üzereyken yaptığı bilinir. Burada anlamın yoğunlaştığı nokta kişinin zatı değil yapmış olduğu fiildir. Buradan hareketle, "Allah âlimdir" denildiğinde Allah'ta olan bir bilgi değil, Allah'ın bir bilen olduğu ifade edilmek istenmektedir (Koloğlu, 2017: 246).

Allah'ın zatı ezeli olduğundan dolayı Allah bu hâlleri ezeli olarak taşır. Hâller ancak zat ile birlikte bulduklarından dolayı da ontolojik bir değer taşımazlar. Onlar herhangi bir "şey" değildirler. Bu yönleriyle ne mevcuttur ne de madum. Aynı zamanda bilginin konusu olmadıklarından dolayı da malum değildirler (en-Nisâbü'rî, 2010: 1/530; el-İsferâyîni, 1983: 87). Bununla birlikte Ebû Hâşim diğer Mu'tezililer gibi sıfatları zatta mündemiç kabul etmemesi dolayısıyla Ehl-i Sünnet'in düştüğünü düşündüğü hataya düşmemek adına yeni bir zâtî sıfat ihdas etti. Bu sığata ise "zat sıfatı" adını verdi. Zat sıfatı tek kelimeyle; bir şeyi kendisinin haricindeki her şeyden ayıran sıfat. Aslına bakılırsa buna sıfat demek de pek doğru görünmemektedir. Çünkü örneğin Allah'ın zat sıfatını açıklarken "Allah Allah'tır" şeklinde bir açıklama yapılır. Yani Allah'ın Allah olması yani zatı dolayısıyla diğer varlıklardan ayrıldığı, farklılaştığı ifade edilmek istenir. Bu sıfat, zatı olan her şey hakkında kullanılabilir. Örneğin cevherin zat sıfatı cevher olmasıdır. Bu sıfat, tüm zâtî sıfatlardan farklıdır (Thiele, 2020: 491). Yalnız farklı değil, tüm zâtî sıfatlar bu zat sıfatına racidir. Zat sıfatı olmasa, zâtî sıfat olarak sayılan hiçbir sıfatın mevcudiyetinden bahsedilemez. Yani Allah, Allah olmasa, O'nun mevcut, kadim, bâkî hatta âlim, kâdir, mürîd olması da söz konusu olmazdı. Aynı şekilde bir cisimle kâim olması, arazın zâtî sıfatıdır fakat araz olması zât sıfatıdır (Koloğlu, 2017: 243-5). Ebû Hâşim'den evvelki hiçbir Mu'tezilî böyle bir açıklama yapmamaktadır. Ebû Hâşim'in, Allah'ın zat sıfatı olarak "O Allah'tır" açıklamasına benzer şekilde diğer Mu'tezililer, Allah'ı diğer varlıklardan ayırmak adına O'nun kadim olduğunu söylemekteydiler (Thiele, 2020: 490). Onlara göre kıdem, Allah'ın en özel vasfıdır ve O'nu diğer varlıklardan ayırır. Mu'tezile Ehl-i Sünnet'in sıfat görüşüne de bu

Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

temel kabul üzerinden karşı çıkmakta ve sıfatların kabulünün Allah'ın en özel vasfında bir ortaklık doğuracağından dolayı bu görüşü reddetmektedir.

Ebû Hâşim hâlleri ontolojik varlıklar olarak kabul etmediğinden dolayı Mu'tezilî görüşle, hâlleri zat ile özdeşleştirip onunla aynileştirmediğinden dolayı da Ehl-i Sünnet'in ispat görüşüyle yakınlık kurabilmiştir. Nitekim kendisine hem kendi mezhebinden hem de Ehl-i Sünnet'ten taraftar bulmuş olması da bu durumun neticesi olarak kabul edilebilir (Koloğlu, 2017: 248). Teorinin Ehl-i Sünnet mezhebindeki en önemli savunucuları olarak Ebû Bekir el-Bâkılânî (ö. 403/1013) ve İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) isimleri zikredilmektedir (er-Râzî, 2019: 52). Bu iki âlimin ahvâl nazariyesini kabul ettikleri genel kabul gören görüş olmasına rağmen, bu bilgiler biraz spekülâtiftir. Çünkü kaynaklar, hangisinin kabul edip hangisinin etmediği ve nihai görüş olarak ahvâl nazariyesinde karar kılıp kılmadıkları hususunda farklı rivayetlerde bulunmaktadır. Kaynaklar genel olarak Bâkılânî'nin, evvela bir tereddüt duymuş olsa bile, sonrasında bu teoriyi benimsediğini nakleder (eş-Şehristânî, 2004: 79). Fakat tüm bunlara rağmen, Bâkılânî'nin hâl olarak tanımladığı şeyin aslında sıfat olduğu, Ebû Hâşim'in öne sürdüğü teoriyle onun düşüncelerinin tek ortak noktasının isimlendirme olduğu da söylenmektedir (Karadaş, 2003: 102-4; en-Nisâbü'rî, 2010: 1/530). Cüveynî'nin ise nazariyeyi kabul ettiği hususunda herhangi bir tartışma olmamasına karşın, bu kabulü ömrünün sonuna dek sürdürüp sürdürmediği hususunda fikir ayrılıkları mevcuttur. Bir kısım araştırmacı Cüveynî'nin bu görüşü reddetmiş olduğuyla ilgili herhangi bir emare bulunmadığını kaydetmekte (Dağ, 1987: 46; Demir, 2008: 73), diğer bir kısmı ise bu görüşünden döndüğünü nakletmektedir (Türker, 2008: 14; eş-Şehristânî, 2004: 79). Cüveynî'nin ahvâl nazariyesini savunmaktan vazgeçtiği bir kenara, bu nazariyeyi hangi şekilde savunduğu konusu ehemmiyeti haizdir. Cüveynî, hâllerin ne mevcut ne de madum olduğunu söyleyen Ebû Hâşim'in aksine, bu hâllerin mevcut olmaları gerektiğini düşünmektedir. Çünkü her ne olursa olsun malum olmayan bir şey hakkında herhangi bir malumat sahibi olmamız mümkün değildir (Demir, 2008: 66; el-Cüveynî, 2012: 84). Yine Ebû Hâşim hâllerin illeti olarak zat sıfatını kabul etmesine rağmen Cüveynî'nin hâlleri illetli ve illetsiz olarak ikiye ayırdığı görülmektedir. İletli, Ehl-i Sünnet'in genel kanaatine paralel olarak hâllerin illetleri olarak manevî sıfatlara işaret etmektedir. Yani Cüveynî'ye göre örneğin âlim hâlinin illeti ilim, kâdir hâlinin illeti ise kudret sıfatıdır (Demir, 2008: 66; el-Cüveynî, 2012: 83). İletsiz hâl olarak kabul ettiği ise, Ebû Hâşim'in zat sıfatı diye isimlendirdiği sıfattır. Zat sıfatını illetsiz hâl olarak anlaması, Cüveynî'nin zat sıfatını tam olarak anlayamadığına işaret etmektedir (Koloğlu, 2017: 245). Aktarılan bu bilgiler bize göstermektedir ki; Cüveynî'nin kabul etmiş olduğu ahvâl teorisi, tıpkı Bâkılânî'de olduğu gibi, Ebû Hâşim'in ahval teorisiyle yalnız lafzî zeminde birbirine benzeşmektedir (Demir, 2008: 66).

5. NESEFÎ'NİN AHVÂL TEORİSİNİ ELEŞTİRİSİ

Nesefî (ö. 508/1115), *Tebssiratü'l-edille* isimli eserinde, Ebû Hâşim el-Cübbâî ve onun sıfatlar meselesine getirdiği yeni bir bakış, bir mezc yöntemi olan ahvâl teorisine geniş yer ayırmaktadır. Kendisi bunun sebebi olarak, döneminde bu

teoriye olan ilginin çokluğunu göstermektedir (en-Nesefî, 1990: 1/217). Nesefî'ye göre Ebû Hâşim, Mu'tezile'nin kelâmdaki liderliğinin sona erdiği bir dönemde yaşamıştır. Mu'tezile'nin düşüğe geçişine şahit olan Ebû Hâşim, mezhebini yeniden ayağa kaldırmak için var gücüyle çalışmıştır. Bu aşırı gayreti onu düşüncenin makul sınırları dışına çıkmaya zorlamış ve yanlış fikirler ortaya atmaya sevk etmiştir (en-Nesefî, 1990: 1/213). Nesefî'nin makul sınırlar dışı derken işaret ettiği husus, ahvâl nazariyesinin tanımının, aslî mantık kaidesi olan üçüncü halin imkânsızlığına aykırılıktır. İleride bu husus detaylı bir şekilde incelenecektir.

Ebû Hâşim, kendi zamanına gelene dek ortaya atılan, sıfatları zatın gayrı varlıklar olarak kabul eden ve böylece Allah gibi kadîm varlıklar olduklarını düşündürten ispat görüşüyle mensup olduğu Mu'tezile mezhebinin sıfatları Allah'ın zatında mündemiç kabul etmek suretiyle sıfatların hiçbir gerçeklikleri olmadıkları vehmi uyandıran zat-sıfat aynılığı görüşlerinin ikisinin de eksik ve yanlış olduklarını bundan dolayı bu iki görüşün de tadil edilmesi gerektiğini düşünmüştür. O, bu iki görüşü de kabul etmeyerek, kendi sıfat görüşünü ortaya atmıştır. Ona göre “âlimin şahitte de gaipte de âlim” olması, zata âlim olması bakımından değil zat olması bakımından muhalif olan bir hâli ispat eder ve âlim olan zat, bu hâl ile âlim olur. Bu durum hayy, kâdir, semî' ve basîr olmak için de aynen geçerlidir (en-Nesefî, 1990: 1/213-4). Ebû Hâşim zat ile âlimiyet durumunu böylece birbirinden ayırmaktadır. Yani babası Ebû Ali el-Cübbâî'nin nihai şeklini vermiş olduğu zat-sıfat aynılığı anlayışını reddetmektedir.

Ebû Hâşim ahvâl teorisini şu şekilde açıklamaktadır: “Bahsetmiş olduğum bu hâl, ne zattır ne zattan başkadır ne de zatın dışında bir sıfattır; ne vardır ne de yoktur; ne bilinen ne de bilinmeyen bir şeydir; ne zikredilebilen bir şeydir ne de bunun aksidir” (en-Nesefî, 1990: 1/214). Nesefî'ye göre Ebû Hâşim ahvâl teorisini delillendirmek için şu şekilde bir açıklamada bulunmuştur: “Âlim olma hâli ancak ya zata ya da manaya hamledilir. Zata hamledildiği durumda, mutlak olarak zat olunması dolayısıyla âlim olunması gerekir ve böylece her bir zat, yalnız zat olması bakımından âlim olmuş olur. Manaya hamledildiği durumda da aynı şey geçerlidir ve salt mana dolayısıyla ilim olması gerekir ve ilim, tüm manalar için geçerli olur” (en-Nesefî, 1990: 1/214). Nesefî'nin nakletmiş olduğu bu pasajda öyle anlaşılıyor ki Ebû Hâşim'in ahvâl teorisinin merkez kavramı olan zat sıfatından bahsedilmektedir. Çünkü aktarılan bölümde Allah'ın kadîm, Allah dışındaki mevcudatın ise hâdis olmasıyla ilgili herhangi bir açıklama yapılmamaktadır. Bilindiği gibi Ebû Hâşim öncesindeki Allah – âlem ayrımı, Allah'ın zâtî sıfatlarından biri olan kıdem sıfatı merkeze alınarak açıklanmaktaydı. Bu açıklama ise Ebû Ali'nin elinde kemale ermişti. Ebû Ali kıdem mefhumunun ilahlığı iktiza ettiğinin altını kalın çizgilerle çizmiş ve Allah'ın en özel vasfı olarak kadimliği kabul etmişti. Bu sebeple Ehl-i Sünnet'in, Allah'ın zatından ayrı düşünülmemeyeceğini söylüyor olsa da, kadîm sıfatları kabul etmesinin birçok ilah kabulü anlamına geleceğini söylemekteydi (Thiele, 2020: 490). Ebû Hâşim'in kıdem-hudûs ayrımına temas etmeksizin mutlak olarak zat ve sıfatlar üzerinden bir açıklama yapmış olması, Allah'ın Allah olması bakımından diğer zatlardan ayrı olduğuna dikkat çekmek ve böylece zat sıfatına işaret etmek istediğine delalet etmektedir.

Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

Nesefî, Ebû Hâşim'in, âlim olma durumunun ne zat ne de sıfat dolayısıyla olmadığı iddiasını sebr (Tehânevî, 1996: 1/926) metodunu kullanarak reddetmektedir. Nesefî, Ebû Hâşim'in âlim olmanın zat ve sıfat dolayısıyla olma seçeneklerini iptal etmiş olmasıyla bir üçüncü seçeneği, yani doğru olan kendi görüşünü öne sürmesi gerektiğini ifade eder. Nesefî'ye göre bu üçüncü seçenek ahvâl teorisi'dir. Fakat Nesefî, Ebû Hâşim'i, ahvâl teorisini hiçbir delile yaslanmaksızın öne sürdüğünü düşünmekte ve bu sebepten dolayı onu, bedihî bilgiyi dahî reddeden Sofistlere benzetmektedir. Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin yukarıda nakledilen açıklaması üzerinden onu köşeye sıkıştırmak istemekte ve ona, biraz evvel kendisinden aktarmış olduğu âlim olma durumunun zat dolayısıyla olması halinde tüm zatların ve sıfat dolayısıyla olması halinde ise tüm sıfatların âlim olması gerektiğiyle ilgili görüşünden dolayı tıpkı kendisinden önceki Mu'tezile ulemâsının düştüğü hataya düşeceğini ifade etmektedir. Çünkü kendisine göre de Allah'ı âlim, kâdir, mürîd vs. kılan bir hâl bulunmakta ve bu hâllerin de işlev açısından birbirlerinin yerine geçebilmeleri gerekmektedir. Yani Allah'ı kâdir kılacak olan hâlin O'nu âlim, âlim kılacak olan hâlin ise O'nu mürîd kılmaması gerekecektir (en-Nesefî, 1990: 1/214-5). Nesefî'nin bu tenkidinin hakkaniyetli bir tenkit olduğunu söylemek oldukça güçtür. Çünkü Ebû Hâşim hâli tanımlarken birbirlerine zıt kelimeleri bilinçli seçmekte ve bu durumun şahit âlemde bedihiyata aykırı olduğunun da pekâlâ farkındadır. Ancak kendisi böyle bir açıklamayı hâllerin kendi başlarına herhangi bir değer taşımadıklarını, yalnız Allah'ın zatı ile birlikte bulunabildiklerini ifade etmek amacıyla yapmaktadır. Bununla birlikte sıfat konusunda bir orta yol bulma gayreti içinde olduğu da akıldan çıkarılmamalıdır. Kaldı ki Nesefî'nin bu cümlelerinden Ebû Hâşim'in, nazariyesini istinat ettirdiği zat sıfatı kavramına muttali olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü yukarıda da değinildiği üzere Nesefî'nin aktarmış olduğu pasajda Ebû Hâşim esasen, zat sıfatından bahsetmektedir, hâllerden değil. Bilindiği üzere zat sıfatı bir hâl değil, hâlleri iktiza eden bir sıfattır.

Nesefî, Ebû Hâşim'in, zatın mutlak olarak âlim olmadığını, âlim olan zatı âlim olmayan zattan ayıran bir hâl ile âlim olduğunu söylemesi halinde kendisine, zatın bilinmesini sağlayan bir ilim olan bir manaya âlim olduğu, mutlak olarak âlim olmadığı şeklinde cevap verileceğini söyler. Ebû Hâşim'in selefi olan Mu'tezilî ulemâ ise bu âlimliğin zat ile olduğunu söylemekteydiler (en-Nesefî, 1990: 1/215-6).

Nesefî bu mütalaaların akabinde, Ebû Hâşim ile hayalî olarak bir soru cevap diyalogu gerçekleştirmektedir. Nesefî, Ebû Hâşim'e, açıklaya geldiği hâlin zata mı yoksa zatın dışında bir manaya mı döndüğünü sorar. Ebû Hâşim, zata döneceği cevabını verirse Nesefî onun selefine uymuş olacağını söyler. Zatın dışındaki bir manaya döndüğünü söylemesi halindeyse doğru yolu bulmuş olacağını belirtir. Eğer iki cevaptan birini seçmeyip ikisine de dönmeyeceğini söylemesi halindeyse hata etmiş olacağını çünkü bunun zat ile zatın dışında bir vasıta kabul etme anlamına geldiğini söyler (en-Nesefî, 1990: 1/216). Nesefî de kendisinden sonraki dönemde ahvâl teorisiyle ilgili eleştirilerde sıklıkla karşılaşılabileceği şekilde,

bu teorinin üçüncü hâlin imkânsızlığı nokta-i nazarından ele almaktadır (er-Râzî, 1992: 56; el-Âmidî, 2004: 34; eş-Şehristânî, 2004: 81).

Nesefî, Ebû Hâşim'e soru sormaya devam etmektedir. Ona, hâlin zikredilemez bir şey olduğunu söylemesine rağmen ondan nasıl bahsedebildiğini, onun hakkında nasıl malumat sahibi olabildiğini sorar. Peşinden Allah'ın hâl olmaksızın âlim olamayacağını söylediği halde, Allah'ın âlim olduğunu nasıl öğrendiğini sorar. Yine Ebû Hâşim'e, hâl bilinmeyen bir şey iken ve Allah'ı âlim kılan şey de hâl olduğu halde, bu bilinmezliğe rağmen Allah'ın âlim olduğunu nereden öğrendin, diye sorar. Tekraren Ebû Hâşim'e hâl, hakkında bilgi sahibi olunamayan bir şey olduğu halde onun hakkında nasıl ve nereden bilgi edildiğini sorar (en-Nesefî, 1990: 1/216). Nesefî tenkidini, Ebû Hâşim'in hâlleri tanımlamada kullandığı zikredilemezlik, bilinemezlik ve bilgi sahibi olunamama kavramları üzerine bina etmektedir. Fakat Ebû Hâşim yapmış olduğu tanımda bu kavramların olumlu yönlerini de zikretmekte fakat Nesefî eleştirisini bu kavramlar üzerinden yapmamaktadır.

Tüm bu sorulardan sonra Nesefî, şahit âlemde hâlin, ilmin ve diğer tüm sıfatların lazımı olduğunu, yani hâl olmaksızın hiçbir sıfat fiiliyata geçmeyeceğini ifade eder. O halde Ebû Hâşim'in şu iki durumdan birisini geçerli kabul etmesi gerekecektir; ya şahitle gaibi eşitlemelidir; Bu durumda ne hâl olmadan sıfattan ne de sıfat olmadan hâlden bahsedilebilir çünkü ikisi birbirini gerektiren şeylerdir. Bu durum, ilim sıfatının ispatı konusunda Ehl-i Hakk'ın –Nesefî bu tabirle Mâtürîdiyye'yi kastetmektedir- savunduğu görüşün doğruluğuna delalettir. Bunun neticesinde Ebû Hâşim 'bilinmez olan' bir hâli ispat etmek zorunda kalmayacak ve doğru yolu bulmuş olacaktır. İkinci şık olarak şahit ile gaibi eşit tutmayacak ve sıfatlar olmadan gaip âlemde hâlin varlığını kanıtlamak durumunda kalacaktır. Bu durumda ise iki açıdan çelişki ortaya çıkar:

Çelişkilerden ilki; Kendisini gerektiren şey olan sıfatlar olmadan hâli ispat etmek, âlim olmanın gerek şartı olan hâl olmaksızın sıfatlandırmayı kabul etmek anlamına gelecektir. Bu pasaj bize, Nesefî'nin de tıpkı ahvâl nazariyesini kabul ettiği nakledilen Ehl-i Sünnet kelamcı Bâkîllânî ve Cüveynî'nin düşüncesinde olduğu gibi, hallerin illetlerinin manevî sıfatlar olduğunu kabul ettiğini düşündürmektedir. Çünkü kendisi hâlin sıfatları iktiza ettiğini söylemektedir. Ebû Hâşim'in ise böyle bir şeyi kabul etmesi, onun selefine uymuş ve onların sıfat görüşlerini kabul etmiş olduğuna delalet edecektir. Bu cümlelerin peşinden, Ebû Hâşim'in hâlin, iktiza ettiği şey olduğunu düşündüğü ilim olmaksızın varlığını caiz görmezse, doğru yolu bulmuş olacağını ifade etmesi, Nesefî'nin hâllerin illetleri olarak manevî sıfatları gördüğü düşüncemizi tasdik eder mahiyettedir (en-Nesefî, 1990: 1/217).

Nesefî ikinci çelişki olarak; Ebû Hâşim'in, gerektirdiği şey olan irade olmaksızın gaipte zatı mürîd, aynı şekilde gerektirdiği şey olan kelâm olmaksızın gaipte zatı mütekellim kılan bir hâli kabul etmesini zikreder. Hâlbuki ona göre, gerektirdiği şey olan manevî sıfatlar olmadan zatı âlim, kâdir, bâkî, semî' ve basîr kılan bir hâlin mevcudiyetini kabul etmek mümkün değildir. Çünkü yukarıda geçtiği üzere Nesefî nezdinde, hâl de olsalar, bunların illetlerinin manevî sıfatlar olması

Ebu'l-Muîn En-Nesefî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

gerekmektedir. Aksi yönde bir kabul, açık bir çelişki doğuracaktır (en-Nesefî, 1990: 1/217).

Nesefî, Ebû Hâşim'den nakletmiş olduğu “muhkem fiil failin, kendisini kâdir kılan bir hâle sahip olmasına delildir” şeklindeki görüşünün, kudretin ve dolayısıyla ilmin varlığını kabul ettiğine işaret olduğunu söyler. Çünkü fiil şahit âlemde, kendisini gerektirdiği şeylerden biri olan ilme karşılık gelen hâle delalet ediyorsa, şahit âlemde ilim olmaksızın bu hâlin var olması mümkün değildir. Ayrıca Allah'ın âlim, kâdir ve sair isimlerinin gerektirdikleri şey olan malum, makdur ve diğer taallukları açısından meseleye bakılacak olursa, şahit ve gaibin eşit olmasından dolayı şahitte geçerli olan bu durum gaipte de geçerli olmak durumundadır. Binaenaleyh muhkem ve noksansız fiil hâle, hâlin ise ilme delalet etmesi gerekmektedir (en-Nesefî, 1990: 1/227). Ebû Hâşim'in hâl ile Ehl-i Sünnet'in varlığını kabul ettiği sıfatları birbirinden kesin olarak ayırmasına rağmen Nesefî, Ebû Hâşim'in düşüncesini açıklama metoduna uygun olmayan bir şekilde farklı hâllerin farklı manevî sıfatlara delalet ettiğini söylemektedir.

Yapmış olduğu bu açıklamadan sonra Nesefî, Ebû Hâşim'in görüşünü, kelâm ilminin yaygın bir usulü olan ve birçok âlim tarafından kullanılan sıralı sorular yönelterek sorgulamaktadır. Nesefî Ebû Hâşim'e, eğer muhkem ve noksansız fiil, faili âlim kılan bir hâle delalet ediyor ve dolayısıyla hâl muhkem ve noksansız fiilin medlulü ise, bu hâl bilinen bir şey midir yoksa bilinmeyen bir şey midir, sualini yöneltir. Ebû Hâşim yukarıdaki soruya cevaben hâlin bilinen bir şey olduğunu söylerse, görüşünü terk etmiş olacaktır. Eğer ki bilinmeyen bir şey olduğunu söylerse, Nesefî'ye göre hezeyanda bulunmuş olacaktır. Çünkü delil ile medlulün irtibatı açısından, hâle delalet eden muhkem ve noksansız fiil bilinen bir şey olduğundan, medlul olan hâlin de bilinen bir şey olması gerekir. Delilin bilindiği yerde medlulün bilinmeyebileceği kabul edilirse, muhkem ve noksansız fiil olan delil mevcutken medlul olan fail zatın bilinip bilinemeyeceğinin muallakta kaldığı kabul edilmiş olur. Buysa delil ile medlul arasındaki ilişkiye aykırı bir durumdur (en-Nesefî, 1990: 1/227).

Bu cümleden hareketle Ebû Hâşim'e, muhkem fiilin hâle delalet edip etmediği sorulur. Ebû Hâşim etmediği şeklinde bir cevap verirse, hâl ile ilgili mesele kapanmış olur. Fakat pek tabii Ebû Hâşim'den böyle bir cevap vermesi beklenemez. Eğer delalet edeceğini söylerse, kendisine, bir şey hakkında delalet bulunduğu ve delaletin şartlarının tamamıyla sahih olduğunda, medlulün nasıl bilinen bir şey olmayacağı sorularak mukabelede bulunulur. Nesefî muhkem fiil ile hâli delil – medlul ilişkisi kapsamında değerlendirerek, delil olarak değerlendirilen muhkem fiilin bilinen bir şey olmasına rağmen medlul kabul edilen hâlin bilinmeyen bir şey olarak açıklanmasının çelişki barındırdığına işaret etmektedir. Yine kendisine; muhkem ve noksansız fiil hâle delalet eder ve hâl de bilinmeyen bir şey olursa, failin âlim olduğunu ve âlimin hâlin gerektirdiği şeylerden biri olduğunu nasıl bilebildiği sorusu yöneltilir. Çünkü bir fiili gerçekleştireni bilmek, o fiilin kendisini de bilmeyi gerektirir (en-Nesefî, 1990: 1/227). Nesefî burada eleştirilerini delil – medlul ilişkisi üzerine kurmakta ve hâlin bu ilişki dışında anlaşılması gerektiğini düşünmektedir. Fakat durum böyle olsaydı, Nesefî'nin biraz evvel söylediği gibi hâl ile Ehl-i

Sünnet'in anladığı şekilde bir sıfat anlayışı arasında herhangi bir fark kalmayacaktı. Fakat Ebû Hâşim'in ifade ettiği hâl ile bu açıklamaların bağdaşması mümkün değildir.

Nesefî, artık meseleyi sonlandırma adına Ebû Hâşim'e nihai suallerini yöneltir. Kendisine; muhkem ve noksansız fiilin hâlde delalet ettiği kabul edilirse bu hâl doğrudan zata mı yoksa zatın dışında bir manaya mı delalet edeceği sorusunu yöneltir. Ebû Hâşim bu soruya, doğrudan zata delalet eder, şeklinde bir cevap verirse, babası Ebû Ali'nin yolunu tutmuş olacaktır. Eğer ki soruya, zatın dışında bir manaya delalet edeceği şeklinde bir cevap verirse, hâl olarak isimlendirdiği hatalı görüşünden vazgeçmeye karar vermiş demektir (en-Nesefî, 1990: 1/228). Nesefî yine Ebû Hâşim'i kendi idrak hudutları dâhiline çekmek suretiyle alt etmeye gayret etmektedir. Fakat Ebû Hâşim hâl teorisini dillendirirken, zaten bu iki görüşün dışında ve arasında bir düşünce sistemi inşa etmeye çalışmaktadır. Bu sebeple Nesefî'nin ilzam etme gayesiyle sorduğu tüm sorular ve yapmış olduğu açıklamalar, Ebû Hâşim'in görüşüne tam olarak muttali olmadığını göstermektedir.

6. SONUÇ

Nesefî, kendisinden sonra birçok kelimâ âlimi gelmiş olmasına rağmen, İmam Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) kapalı dilinin anlaşılır kılınması ve görüşlerinin sistematize edilmesinde oynadığı rol dolayısıyla Mâtürîdiyye mezhebi içerisinde çok önemli bir mevkiye sahiptir. Mezhep görüşlerini sistematize etme işini ise *Tebssratü'l-edille* isimli kitabını telif ederek gerçekleştirmiştir. Bu eserde hemen hemen tüm kelimâ konulara değinmiş olan Nesefî, incelememize konu olan Allah'ın sıfatları meselesine de geniş bir bölüm ayırmıştır. Konuyla ilgili neredeyse her görüşe değinen müellif, zikrettiği tüm görüşleri, o görüşün sahibinin ismini de zikrederek ele almıştır. Konunun büyük çoğunluğunu Mu'tezilî sıfat görüşlerine hasreden Nesefî, Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisine de geniş yer ayırmıştır. Nesefî ahvâl teorisine ilgili eleştirilerini üçüncü halin imkânsızlığı, bilinebilirlik – bilinemezlik ve varlık – yokluk gibi zıt kavramların aynı tanımda kullanılması, bilginin tanımı olmayan bir şey hakkında malumat sahibi olunamayacağı üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Tüm bu eleştirilerin ortak noktası, temel akli ilkelere aykırılıktır. Nesefî'ye göre bu teori henüz baştan yanlış bir zemine oturmaktadır. Çünkü müteal bir varlık olan Allah ile ilgili de olsa, yapılan hiçbir açıklama akli ilkelerle çelişmez. Görüşlerini müdellel bir şekilde kaleme almaya gayret eden ve bunu telif ettiği bu önemli eseri *Tebssratü'l-edille*'de büyük ölçüde gerçekleştirmiş olan Nesefî'nin bu usulünü, ahvâl teorisini ele alırken de aynı şekilde gerçekleştirebildiğini söylemek pek mümkün görünmemektedir. Pek tabii ahvâl teorisine ilgili objektif tenkitleri de bulunuyor olmasına rağmen bu teoriyle ilgili genel Ehl-i Sünnet bakış açısından farklı düşünmediği görülen müellif, karşıt olarak konumlandığı bu görüşü kendi anlayışı çerçevesinde değerlendirmekte ve Ebû Hâşim'in bu teoriyi ortaya koymasındaki gayeyi iskaladığı görülmektedir. Örneğin Ebû Hâşim'in sisteminde çok önemli bir yeri bulunan zat sıfatı kavramsallaştırmasını yanlış yorumlayan Nesefî, bu sıfatı manevî sıfat olarak kabul etmiş ve yanlış bir çıkarımda bulunmuştur. Keza Ebû Hâşim'in sıfat tanımında

Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Ahvâl Teorisine Yönelik Eleştirilerinin Değerlendirilmesi

kullandığı zıt muhtevalı kelimeler kullanması, Allah'ın müteal bir varlık olması dolayısıyla O'nun sıfatlarının başka varlıkların sıfatları gibi düşünülemeyeceği kabulüyle ve O'na has bir tarzda anlaşılması gerektiğini düşünmesi dolayısıyladır. Ebû Hâşim hallere varlık ile yokluk arasında üçüncü bir konum tayin etmez. Hallerin tamamıyla Allah'a bağlı şekilde mevcudiyetlerinden bahsedilebilmektedir. Allah'ın sıfatları konusu başlı başına problem içeren bir konudur. Ebû Hâşim'in akli sınırları zorlayan açıklamalarıyla birlikte konu daha da çetrefilleşmektedir. Ahval teorisi her ne kadar zor anlaşılır bir tez olsa da, haddizatında Neseffî'nin getirmiş olduğu eleştirilerin büyük bir kısmının teorisinin ana omurgasıyla ilgili objektiflikten uzak eleştiriler olduğu kabul edilmelidir. Hal böyle olunca Ebû Hâşim'in meseleye getirmek istediği bu yeni soluk ne yazık ki hakkıyla anlaşılammaktadır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebâr, K. (t.y.). *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*. (F. Seyyid, Dü.) Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye li'n-Neşr.
- Aydınlı, O. (2010). *Akılci Din Söylemi – Farklı Yönleriyle Mu'tezile Ekolü*. Ankara: Hititkitap Yayınevi.
- Aydınlı, O. (2013). *İslâm Düşüncesinde Aklileşme Süreci – Mu'tezile'nin Oluşumu ve Ebû'l-Hüzeyl Allaf*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Aydınlı, O. (2018). *Doğuşundan Büyük Selçuklulara – Mu'tezile Ekolü Tarihi ve Öğretisi*. İstanbul: Endülüs Yayınları.
- Bardakcı, S. (2010). *Ebu'l-Muîn en-Neseffî'de Allah İnsan İlişkisi*. Konya: Adal Ofset.
- Cârullah, Z. (1974). *el-Mu'tezile*. Beyrut: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzîh.
- Dağ, M. (1987). İmam el-Harameyn el-Cüveynî'de Nedensellik Kuramı. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 35-53.
- Demir, O. (2008). Cüveynî'de Ahval Teorisi. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 59-78.
- el-Âmidî, S. (2004). *Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm*. (A. F. el-Mezîdî, Dü.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- el-Bağdâdî, A. (2016). *Ehl-i Sünnet Akâidi – Kitâbu Usûlu'd-dîn*. (Ö. Aydın, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- el-Cüveynî, İ.-H. (2012). *İnanç Esasları Kılavuzu – Kitâbü'l-İrşâd*. (A. Baloğlu, M. İlhan, S. Yılmaz, & F. Sancar, Çev.) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- el-Eş'arî, E.-H. (2019). *Makâlâtü'l-islâmiyyîn - İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. (Ö. Aydın, & M. Dalkılıç, Çev.) İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı.
- el-İsferâyînî, E.-M. Ş. (1983). *et-Tebîr fi'd-dîn*. (K. Y. el-Hût, Dü.) Âlemü'l-Kütüb.
- el-Mağribî, A. A. (1995). *el-Firaku'l-keâmîyyetü'l-islâmiyye*. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- en-Neseffî, E.-M. M. (1990). *Tebîratü'l-edille fi usûli'd-dîn* (Cilt 1). (C. Salame, Dü.) Dımaşk: el-Mehadu'l-İlmiyyu'l-Fransiyyu li'd-Dirâsâti'l-Garbiyyeti.
- en-Nisâbüri, S. b. (2010). *el-Gunye fi'l-keâm* (Cilt 1). (M. H. Abdülhâdî, Dü.) Kâhire: Dâru's-Selâm.

- er-Râzî, F. (1992). *Muhassalu efkârî 'l-mütekaddimîn ve 'l-müteahhirîn*. (T. A. Sa'd, Dü.) Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye.
- er-Râzî, F. (2019). *Ana Meseleleriyle Kelâm ve Felsefe: el-Muhassal*. (E. Altaş, Çev.) İstanbul: Klasik Yayınları.
- eş-Şehristânî, M. b. (1968). *el-Milel ve 'n-nihal* (Cilt 1). (A. M. el-Vekil, Dü.) Kahire: Müessesetü'l-Halebî ve Şürekâhu.
- eş-Şehristânî, M. b. (2004). *Nihâyetü 'l-ikdâm fî ilmi 'l-keâm*. (A. F. el-Mezîdî, Dü.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Fûrek, E. B. (1985). *Müşkilü 'l-hadîs ve beyânuhû*. (M. M. Ali, Dü.) Beyrut: Âlemu'l-Kütüb.
- Karadaş, C. (2003). *Bâkallânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Keskin, H. (1996). *İslâm Düşüncesinde Allah - Alem İlişkisi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2017). *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Öğmüş, H. (2009). Mu'tezile'nin Müşebbihe Algısını Oluşturan Amiller: Sıfat Ayetleri Bağlamında Bir Tahlil. *Marife*, 141-155.
- Özler, M. (1995). *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayıncılık.
- Özler, M. (2016). İlâhî İsim ve Sıfatlar. Ş. A. Düzgün (Dü.) içinde, *Kelam El Kitabı* (s. 229-271). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Rîde, M. A. (1946). *İbrâhîm Seyyâr en-Nazzâm ve ârâuhu 'l-keâmîyyeti 'l-felsefiyye*. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lif ve't-Tercüme ve'n-Neşr.
- Tehânevî, M. A. (1996). *Keşşâfu istlâhâti 'l-fünûn ve 'l-ulûm*. (A. Dahrûc, Dü.) Lübnan: Mektebetü Lübnan.
- Thiele, J. (2020). Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin (ö. 321/933) "Hâller (Ahvâl) Teorisi ve Bunun Eş'arî Kelâmcılar Tarafından Uyarlanması. S. Schmidtke (Dü.) içinde, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı* (O. Ş. Koloğlu, Çev., s. 481-505). İstanbul: Küre Yayınları.
- Türker, Ö. (2008). Eş'arî Kelâmının Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 1-23.
- Wolfson, H. A. (2016). *Kelâm Felsefeleri*. (K. Turhan, Çev.) İstanbul: Kitabevi.