



## ŞEHİRİSTÂNÎ'NİN AHVAL TEORİSİNİ ELEŞTİRİSİ

### SHAHRISTANI CRITICISM OF THE THEORY OF THE BEATLES

Halil ÇURAK

Sivas İl Müftülüğü Cezaevi Vaizi

Sivas-Türkiye

[halilcurak@hotmail.com](mailto:halilcurak@hotmail.com)

**Atf gösterme:** Çurak, H. (2017). Şehristânî'nin Ahval Teorisini Eleştirisi, *Universal Journal of Theology* 2 (2), 162-174.

Geliş Tarihi:

25 Mart 2017

Değerlendirme Tarihi:

26 Mart 2017

Kabul Tarihi:

29 Mayıs 2017

© 2017 UJTE

E-ISSN: 2548-0952

Tüm hakları saklıdır.

**Öz:** Allah'ın sıfatları sorunu, İslâm düşünürleri tarafından, düşünce ve inanç bakımından üzerinde en çok tartışılan konulardan birisidir. İslâm mezhepleri Allah'ın bütün kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda ittifak halinde oldukları halde, bu sıfatların manaları, nitelikleri, zatla olan ilişkileri, Allah'ın bunlarla olan vasfının boyutu, adlandırılmaları ve taksimi konusunda farklı görüşlere sahip olmuşlar ve tartışmalar yapmışlardır. IV/X. asra kadar İslâm dünyasında Allah'ın zatı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere iki teori geliştirilip kabul görmüştü. İlahi sıfatların zat ile kaim olduğu ve bunun dışında bu sıfatların varlıklarının bulunmadığı; sıfatların zattan ayrılığının kabulünün Allah dışında ezeli varlıkların da (taaddüd-ü kudema) kabulü anlamına geleceği anlayışı Mu'tezile'nin ekserisi tarafından kabul gören bir düşünce olmuştur. İlahi sıfatların hem zihinde hem de zihnin dışında var oldukları, gerçek varlığa sahip oldukları ve sıfatların Allah'ın zatından ne ayrı ne de gayri olduklarını benimseyen Ehl-i sünnet görüşü. IV/ X. yüzyılda Mu'tezile'den olan Ebû Hâşim el-Cubbâî (ö. 321/933) kendisinden önceki zat-sıfat konusunda ortaya atılan bu görüşleri yeterli bulmayarak kendince bir çözüm oluşturmak adına hal teorisini ortaya atmıştır. Ancak bu teori de meseleyi çözüme kavuşturmak yerine daha da farklı boyutlar kazanmasına ve tartışmalara sebep olmuştur. Bu teoriyi eleştirenlerden birisi de VI/XII. asırda yaşamış olan Eş'arî kelamcısı Şehristânî'dir (ö. 548/1153).

**Anahtar Kelimeler:** *Ebû Hâşim, Şehristânî, Sıfat, Allah, Ahval.*

**Abstract:** The issue of God's qualities, by Islamic thinkers, in terms of thought and belief is one of the subjects most discussed. All Islamic sects even though they are in alliance with muttasif regarding God with attributes of perfection, the meanings of these adjectives, qualities, the essence of his relationship with God, that God is with them, the size of the qualification, nomenclature, and discussions have been carried out and have different opinions about my cab. IV/X. century in the Islamic world developed two theories to explain the relationship between God's essence and attributes and was accepted. That lies with the person of the divine attributes, and in this capacity they do not have the assets; the adoption of the separation of adjectives from the self God except eternal beings (taaddud-u kudema) understanding of acceptance has been accepted by most of the future is a thought. They exist outside the mind of the divine attributes and the attributes of both minds and have real presence and from the presence of God that they adopt separate nor non what is the AHL al-Sunnah as the opinion of. IV/ Do in the tenth century Abu Hashim al-Youtube (ö. 321/933) the person before him-the opinions about the solution of creating their own are not satisfied with that posed by the adjective in the name of HAL, has put forward a theory. However, this theory also caused controversy rather than resolve the matter and achieve a different size. One of the critics of this theory VI/XII. Ashari, who lived in the century: the Islamic Shahrستاني (ö. 548/1153).

**Keywords:** *Abu Hashim'ite, Shahrستاني, Adjective, God, She's Such Circumstances.*

## 1. GİRİŞ

Kur'an-ı Kerim ve sünnette Allah'ın en güzel isim ve yüce sıfatlara sahip olduğunu haber veren pek çok ayet ve hadis bulunmaktadır.<sup>1</sup> Hz. Peygamber hayatta iken sahabe arasında sıfatların varlığı, sayısı, zatla olan ilişkisi gibi konularda herhangi bir tartışmaya gidilmesi söz konusu değildir. Çünkü dinin tebliğcisi olan kişi hayatta idi ve problemlere anında çözüm üretiyordu. Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte İslam toplumu bir takım problemlerle karşı karşıya geldi.<sup>2</sup> İşte bu problemlerden birisi de sıfatlar meselesidir. Kur'an'da tevhid inancı vurgulanıp yerleştirilmeye çalışılırken, Allah'ın arşa istiva etmesi, yed (el), meci (gelmesi) ayn (göz) ve vech (yüz)inden bahseden ayetler bir kısım insanlarda teşbih ve tecsim düşüncesinin oluşmasına sebep oluyordu. Ayrıca farklı coğrafyalardaki insanların İslam'a girmesiyle beraber eski dinleri ve kültürlerinin de etkisiyle Allah'ın zatı ve sıfatları, cebr ve ihtiyar gibi konular tartışılıyordu. Böyle bir ortamda oluşan bu problemlere çözüm üretmek ve sahih Allah inancını insanların zihinlerine ve kalplerine yerleştirebilmek için kelâmcılar tarafından birtakım görüşler ortaya atılmıştır.<sup>3</sup>

Allah'ın kemal sıfatlarla muttasıf olduğu hususunda bütün İslam düşünürleri ittifak halindedir. Ancak bu sıfatların zatla olan ilişkisi hususu ise tartışmalıdır. Sıfatların zatla olan ilişkisi üzerinde yapılan tartışmaların hepsi de hiç şüphesiz ki aklidir. Zira ne Kur'an'da ne Sünnet'te konunun bu yönüne değinilmiş ne de sahabe döneminde tartışma konusu olmuştur. Hatta Eş'arî'ye (ö.324/936) göre, Mu'tezile'nin ortaya çıkışına kadar Müslümanlar bu konu hakkında münakaşa yapmamışlar sadece Allah'ın bu kemal sıfatlarla muttasıf olduğuna inanmakla yetinmişlerdir.<sup>4</sup> Yani O'na göre, zat-sıfat ilişkisini tartışmaya açan Mu'tezile olup diğer fırkalar böylece tartışmaya dâhil olmuştur.

II/VIII. Asırdan itibaren Allah'a sıfat izafe etmenin doğru olup-olmadığı, sıfatların zatla olan münasebeti gibi konular tartışılmaya başlanmıştır. Bu meselenin Yahudilik, Hıristiyanlık ve Yunan felsefesi gibi dış etkenlerin tesiriyle ortaya çıktığını savunanlar olduğu gibi, sadece sıfatlarla ilgili olmayıp itikâdî konulardaki bütün tartışmaların, İslâm'ın fikri düşüncesinin gelişmesine olan açıklığından kaynaklandığını iddia edenler de olmuştur. Bu düşüncüyü taşıyanlara göre yabancı tesirler bu problemlerin ortaya çıkmasından ziyade derinleşmesi ve gelişmesi noktasında etkili olmuştur.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Hayat ( el-Bakara 2/255; el-Furkân 25/58, kıdem ve beka ( el-Hadîd 57/3), basar (el-Bakara 2/96, 237; el-Hucurât 49/18), sem' (el-Mücadele 58/1; Tâhâ 20/46), kudret (el-Mâide 5/120), irade (Yâsîn 36/82; et-Tekvîr 81/29) ve ilim ( el-Bakara 2/29; el-En'âm 6/59) sıfatlarından Kur'an'da bahsedilir. Hadislerde de O'nun doksan dokuz ismi ( et-Tirmizî, 'Kitâbu't-Daavât', 83), vahdaniyet ( Müslim, 'Kitâbu'z-Zikir', 2), ilim (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd', 10), kudret (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd',10), irade ( el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd', 31), sem' ve basar (el-Buhârî, 'Kitâbu't-Tevhîd', 9; Müslim, 'Kitâbu'z-Zikir', 13), kelam ( ed-Dârimî, 'Kitâbu fedâilî'l-Kur'an', 5,6) ve hayat (Müslim, 'Kitâbu'z-Zikir', 18) sıfatlarına sahip olduğu belirtilir.

<sup>2</sup> Şehristânî, bu ihtilafları on maddede ele almaktadır. Detaylı bilgi için bk. *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Ahmed Fehmi Muhammed ( Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. ), I: 11-16.

<sup>3</sup> İslâm toplumunun dini anlamda geçirmiş olduğu süreç ve bu süreçte tesir eden iç ve dış etkiler hakkında bilgi için bk. Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Tarafı*, çev. Fuat Sezgin ( İstanbul: Hüsnütabat Matbaası, 1948), 16-101.

<sup>4</sup> Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri ( el-İbâne an usûli'd-diyâne)*, çev. Mustafa Çevik ( Ankara: İlahiyat Araştırma-İnceleme, 2005), 62.

<sup>5</sup> İrfân Abdülhamîd, *İslâm'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. Mustafa Saim Yeprem ( Ankara: TDV Yay. , 2011), 234-239. Eş'arî, sıfatların zatla ilişkisi hususunda Mu'tezile'nin Hıristiyanlardan etkilendiğini ;' tıpkı Hıristiyanların işitmeyi onun görmesi, onun görülmesi, onun sözü, onun ilmi, onun oğlu olarak yorumladığı gibi Mu'tezile de Alemlerin Rabbi'nin sıfatlarını yadsımış ve semi', basir ve rai'nin anlamının Âlim (bilen) anlamında olduğunu iddia etmiştir' diyerek belirtmektedir. Bk. Eş'arî, *Dinin İnanç İlkeleri*, 66. Aynı görüşü Şehristânî [ *el-Milel*, 44-45] ve Taftazânî [( *Şerhu'l-akâid* , çev. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap yay. , 2011), 169] de paylaşmaktadır. T. J. De Boer ise bu etkinin boyutunu; 'biz zaten Müslümanların Hıristiyanlara büyük borcu üzerinde sık sık durmuş bulunuyoruz ve doktrinel sistem de şüphesiz bir çok Hıristiyan tesiriyle şekillenmiş, ifadesini bulmuştur' şeklinde sistemsel bir etkiden bahsetmektedir. Bk. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (Ankara: Balkanoğlu Matbaacılık, 1960), 31. İbn Haldûn ise bu tartışmaların tamamen İslâm'ın kendi özünden kaynaklandığını belirtmektedir. Detaylı bilgi için bk. Muhammed İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Halil Kendir (İstanbul: Yeni Şafak Yay. , 2004), II:644.

Ebû Hâşim'e kadar zat-sıfat ilişkisi hakkında İslâm dünyasında genel olarak iki teorinin ortaya çıktığı görülmektedir. Birincisi, sıfatların hem zihinde hem de zihin dışında gerçek varlıklarının bulunduğu ve 'zâtın ne aynı ne de gayrısı' olarak formüle edilen Ehl-i sünnet'in savunduğu görüştür.<sup>6</sup> Diğeri ise, sıfatların zattan ayrı olmadığı eğer zattan ayrı olarak kabul edilirse zâtın dışında da ezeli varlıkların bulunduğu düşüncesini doğuracağından hareketle ilahi sıfatların zatla kâim olup haricî varlıklarının olmadığı anlayışı ki bu düşünce Mu'tezile'nin ekseriyeti tarafından kabul görmüştür.<sup>7</sup>

Ehl-i sünnet tarafından Mu'tezile'nin 'zat-sıfat birlikteliği' tezine karşı, 'zâtın ne aynı ne de gayrı' şeklinde formüle edilen sıfat anlayışına Mu'tezile'nin içinden kendi tezinden farklı tezler de oluşturulmaya çalışılmıştır. Bu tezleri selbi<sup>8</sup> ve ahval olmak üzere ikili taksime tabi tutmak mümkündür. Ancak selbi metodu Mu'tezile'den önce Dırar b. Amr ( ö.190/805) ve Muhammed b. en-Neccâr (ö. 230/845) kullanmıştır. Dırar Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi 'Allah âlimdir, kâdirdir, diridir demek; cahil, aciz ve ölü olmadığıdır' şeklinde izah etmektedir. Neccâr ise, 'Allah daima cömerttir' demekle cimriliği ondan nefyetmekte, 'Allah daima mütekellim' derken de konuşmaktan aciz olmayı ondan nefyetmektedir.<sup>9</sup>

Selbi metodu Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 135/752) ve Nazzâm ( ö. 231/845)'da kullanmıştır. Allâf, sıfatları zâtın muhtelif vecihleri olarak görmüş ve 'Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zatıdır; bir kudretle kâdirdir ve kudreti zatıdır; bir hayatla diridir ve hayatı zatıdır' diyerek hem sıfatları ispat etmiş hem de cehaleti, acizliği, faniliği nefyetmiş ve sıfatların zâtın ötesinde manaları olmadığını ortaya koymuştur.<sup>10</sup> Buradan şöyle bir sonuca ulaşmak mümkündür: Allâf, Allah'ın zâtının dışında zatla kaim manaların bulunmasının zatında çokluğu doğuracağı düşüncesinden hareket etmiştir. Ancak bu durumda da ilim, kudret ve hayat Allah'ın zatı olmuş ve zatıyla aynilemiş demektir. Nazzâm ise, 'Allah âlimdir' diyerek zâtını ispat etmiş ve cehaleti ondan nefyetmiş, 'Allah kâdirdir' diyerek zâtını ispat etmiş ve acizliği ondan nefyetmiştir. Bütün sıfatları da bu şekilde formüle etmek suretiyle Allah'ın zatıyla özdeşleştirmiş ve anlaşılmasını da Allah'tan nefyettiği anlamlara bağlamıştır.<sup>11</sup> Yani hem Allâf hem de Nazzâm, sıfatları selbi manalar olarak kabul etmekte, müspet anlamlarına almaksızın zıtları olan olumsuz manalara alarak bu durumu Allah'tan nefyetmiştir. Diğer taksim olan ahval teorisi ise Ebû Hâşim'e aittir.

## 2. EBÛ HÂŞİM'E GÖRE ZAT-SIFAT İLİŞKİSİ VE AHVAL TEORİSİ

Ahval teorisi, Mu'tezile içerisinde Allah'ın zatıyla sıfatları arasındaki ilişkiyi belirleme adına Ebû Hâşim<sup>12</sup> tarafından ortaya konulmuştur. Bu teoriden ilk bahseden kişi O'dur.<sup>13</sup> Ebû Hâşim

<sup>6</sup> Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü'l-edille fî usûli'd-dîn*, haz. Hüseyin Atay ( Ankara: DİB Yay. , 2004), I:261. Bu görüş Eş'ariler başta olmak üzere Sünni kelamcılar tarafından kabul görerek adeta resmi sıfat anlayışları haline gelmiştir. Bu sıfatın temellerini ise Abdullah b. Küllâb el-Basrî ( ö. 240/854) atmıştır. O'nun oluşturduğu tez şu şekildedir: Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kadir, bir hayatla hay, bir işitme ile sem', bir başarıyla basîrdir. 'Allah âlimdir' demek ilminin olduğunu, 'Allah kâdirdir' demek ise O'nun kudretinin olduğu şeklinde anlaşılmalıdır. Diğer sıfatlar da böyledir. Detaylı bilgi için bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve 'h-tilâfi'l-musalîn*, tas. Helmut Ritter ( Weisbaden: Franz Steiner, 1980), 169.

<sup>7</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 164-166; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi ( İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. , 2013), I: 210,314.

<sup>8</sup> Sıfatların ifade ettikleri müsbet/olumlu manaları alınmayarak zıtları olan selbi/olumsuz manalarının Allah'tan nefyedilmesi/olumsuzlanması anlamında kullanılan bir kavramdır. Bu düşüncenin en önemli iki temsilcisi ise Allâf ve Nazzâm'dır. Bk. Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhîd* ( İstanbul: Nûn Yay. ,1995), 190.

<sup>9</sup> Eş'arî, *Makâlât*, 182, 284.

<sup>10</sup> Nesefî, *Tebsera*, I:269; Şehristânî, *el-Milel*, I:44; Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahî Tarafı*, 93; Avvâd b. Abdillâh el-Mu'tik, *el-Mu'tezile* ( Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1996), 91.

<sup>11</sup> Nesefî, *Tebsera*, I:271.

<sup>12</sup> Ebû Hâşim, Mu'tezile imamlarının önde gelenlerinden birisi olan Ali el-Cubbâî'nin oğlu olup 277/890'de Basra'da dünyaya gelmiştir. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin ders arkadaşlarından olup, küçük yaşlarda mezhebin Basra kolunun dokuzuncu tabakasına girmeyi başarmıştır. Daha çok kelimle meşgul olmuştur. Babasıyla beraber içinde yaşadıkları asır, Mu'tezile'nin gümüş çağı

kelamcı olarak tebarüz edince Mu'tezile, Allah'ın sıfatlarının zatıyla olan ilişkisini zatla özdeşleştirmek suretiyle ontolojik anlamda bir gerçekliğinin bulunmadığını iddia ediyordu. Bunun karşısında ise, sıfatların hem zat hem de zihinde var olduklarını, zatın ne aynı ne de gayrısı olduğu yönündeki Ehl-i sünnet'in düşüncesi yer alıyordu. Ebû Hâşim Ehl-i sünnet'in görüşünü Kur'an'a uygunluğu açısından temelde uygun görmekte birlikte, Allah'ın zatının birtakım birleşik unsurlardan meydana gelme ve birleşik bir varlık olması sonucuna götürmesi endişesiyle tevhide zarar vereceği için aklen doğru bulmadı. Bunun karşısında Mu'tezile'nin sıfatları ontolojik gerçeklikten yoksun bırakıp onları isimlendirmeden başka bir şey olmadığını ortaya koyan teorisini tevhide ve akla uygun bulmakla birlikte nihayetinde sıfatları yok sayma ve inkâra götüreceği için Kur'anî açıdan doğru bulmadı.<sup>14</sup> Bu durum içerisinde O, kendince sıfatların zatla ilişkisini ortaya koyabilmek için her iki anlayışın yanlış gördüğü yönlerini törpüleyerek bir ara yol bulma çabası neticesinde ahval teorisini geliştirmiştir.

Ahval teorisinin tam anlamıyla tanımının yapılmasının ya da Ebû Hâşim'in bununla tam olarak ne kastettiğinin güç olduğu ortadadır. Hiç şüphesiz ki bunun en önemli sebebi Ebû Hâşim'in görüşlerini yansıtan eserlerinin günümüze ulaşamamış olmasıdır. Bu konuda O'ndan nakil yapanların görüşlerinden hareket edilmektedir. Kelime olarak durum, vaziyet ve özellik<sup>15</sup> anlamında olup, varlık ve yoklukla nitelenemeyen fakat var'ın bir niteliği,<sup>16</sup> insanın ve genel anlamda da varlıkların maddi- manevi değişebilen özellikleri manasında hal'in çoğulu olan ahval'i Ebû Hâşim şöyle tanımlar: "Allah'ın lizâtihi âlim olması, kendisinin mevcut zat olmasının ötesinde bilinen bir sıfat demek olan bir hale sahiptir. Çünkü sıfat tek başına değil, zatla birlikte bilinir. Akıl bir şeyi bilmekle bir sıfattan dolayı bilmek arasındaki farkı zorunlu olarak bilir. Zatı bilen, zatın ilmini biliyor anlamında değildir. Aynı şekilde bir cevheri bilen de cevherin yer tuttuğunu ve arazları olduğunu bilemez. Şüphe yok ki insan, bir düşüncede varlıkların müşterekliğini, diğer düşüncede de onların farklılığını anlar ve zorunlu olarak ortak oldukları şeyin ayrıldıklarından başka olduğunu bilir. Bu haller zatla ilgili olmayıp zatın dışındaki vasıflarla da ilgili değildir, zira böyle bir durumda vasfın vasıfla var olması gerekirdi, o halde zorunlu olarak bunların haller (ahval) olduğu ortaya çıkar. Bu durumda âlim olanın âlim olması zatın dışında sıfat olan bir haldir, yani bundan anlaşılan ile zattan anlaşılan aynı olmayıp başkadır. Allah âlimdir demek, O'nun bilme durumunda olması; kadirdir demek kudret durumunda olması demektir. Bu O'nun zat olmasının ötesinde bir sıfattır. Bunun anlamı ile zatın anlamı farklıdır. Diğer sıfatlarda da durum böyledir."<sup>17</sup> Ebû Hâşim, sıfatların yerine koyduğu bu halleri tek başına ne malum ne meçhul, ne mevcut ne meçhul, ne kadim ne muhdes olarak nitelendirir.<sup>18</sup> İlahi sıfatlar Allahu Teala'da kendisinin sahip olduğu hal sebebiyle vardır. Zihni ve itibari olması sebebiyle varlık ve yokluk arasında olan haller için hudus ve kıdem

---

olarak nitelendirilmektedir. Baba-oğul Mu'tezile ekolünü aktif hale getirmek için yeni bir takım arayışlara girmişlerdir. Ebû Hâşim'in ahval teorisi de bu arayışın bir ürünüdür. 321/933 tarihinde vefat etmiştir. Detaylı bilgi için bk. Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yay. , 2016), 204; Avni İlhan, "Ebû Hâşim el-Cubbâi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10 (Ankara: TDV Yay. , 1994), 146-147. Ancak İbn Hazm el-Endelûsî ahvali Eş'arîlere nisbet ederek onların görüşleri (hamakât: ahmaklıkları) olduğunu belirtmektedir. Detaylı olarak bk. Ali b. Ahmed İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal* (Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts. ), 4:157.

<sup>13</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I: 69; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-kelem*, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî ( Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 79; Ömer b. Hüseyin Fahreddîn er-Râzî, *İtikâdâtü firaki'l-müslimîn ve'l-müşrikîn*, thk. Ali Sami en-Neşşâr ( Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts. ), 44.

<sup>14</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay. , 1989), 190.

<sup>15</sup> Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, trc. Arif Erkan ( İstanbul: Bahar Yay. , 1997), 81.

<sup>16</sup> Râzî, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay. , 1978), 56.

<sup>17</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I:69; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, 88.

<sup>18</sup> Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: TDV Yay. , 1991), 143; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79.

gibi manalar söz konusu değildir. Zatın aynısı olmadığı gibi gayrı da değildir. Ayrıca zatın ötesinde müstakil /bağımsız mana da değildirler.<sup>19</sup>

Hallerin tek başlarına bilinmesine imkân yoktur. Çünkü onlar, tek başlarına var da olamazlar yok da. Tek başlarına var olduklarında zat gibi ezeli (kadîm ) olurlar. Bu ise birden fazla ezeli varlığın olduğu (teaddüd-i kudema) manasına gelir. Bunlar yok da değildirler çünkü yok şeydir. Malum da değildirler, malum olsalardı/bilinselerdi ‘şeyler’ olurlardı. Çünkü şey ve zat olmayanlar bilinemezler. Meçhul de değildirler. Kadim de olamazlar. Eğer kadîm olsalardı Allah’ın en özel vasfı olan ‘kıdem’ de ortak olmuş olurlardı. En özel vasıfta ortak olmak da en genel vasıfta müşterek olmayı gerektirir ki böylece onlarda ilah olmuş olurlardı. Haller hâdis de olamazlar. Eğer hâdis olmuş olsalardı Allah hâdislere mahal olmuş olurdu. Bu durumda haller birtakım vecihler olup tek bir zat için akli itibarlardır. Onun için müstakil olarak bilinemezler ancak zat ile olan alakalarından dolayı bilinirler.<sup>20</sup>

Mu’tezile’ye göre zati sıfatlar ilim, hayat, kudret ve vücut olmak üzere dört tanedir. Allah’ın bu sıfatlara sahip olmasının keyfiyeti ise zatından ötürüdür (bizatihi). Bu dört sıfata Allah’ın sahip olması konusunda Ebû Hâşim ile babası Ali el-Cubbâî arasında görüş farklılığı vardır. Ali el-Cubbâî ‘ye göre Allah, bu sıfatlara zatından dolayı (li zâtihî) sahipken, Ebû Hâşim’e göre ise, zatında bulunan özellikler ( limâ hüve aleyhi fi zâtihî) sebebiyle sahiptir. Ali el-Cubbâî ‘ye göre Allah Teala, zati gereği kâdir, âlim, hayy ve mevcut’tan oluşan dört sıfata sahiptir. Ebû Hâşim’e göre ise, Allah bu sıfatlara zatında bulunan şeyler (haller) sebebiyle sahiptir.<sup>21</sup>

Ebû Hâşim sıfatlar meselesini ahval görüşüyle çözüme kavuşturmaya çalışmış ve halleri yüce varlığın tanınmasını ve başka varlıklardan ayırt edilmesini sağlayan itibari ve zihni durumlar olarak ortaya koymuştur. Vasıf veya sıfat kavramını kullanmaktan kaçınarak yeni bir kavramı kelam ilmine kazandırmıştır. Sıfatları ilahi zatın yokluk ve varlıkla nitelemeyen halleri şeklinde izah etmek suretiyle tevhitte çelişmeyen aynı zamanda da sıfatları reddetmeyen bir görüş ortaya koymuştur. Bu teorinin en önemli noktası ise, hallerin zatla birlikte bulunmasından dolayı zatla birlikte bir anlamları olmakta ve bağımsız varlıkları olmamaktadır. Bunun anlamı da ontolojik olarak tek başlarına bir değerlerinin olmamasıdır. Haller anlamını ve değerini zatla beraber bulduklarında elde ederler. Eğer zatla birlikte olmazlarsa var olmalarını (mevcud) ve yok olmalarını (ma’dum) bilmek mümkün olmaz ki buda ‘şey’ ( velâ hiye eşyâ) olmadıkları anlamına gelir.<sup>22</sup>

Ancak bu teorisiyle hem kendi mezhebi içerisinden hem de diğerlerinden taraftar bulmakla birlikte daha çok tenkit edilmiştir. Ebû Hâşim’in hal teorisini müsbet anlamda Mu’tezile’nin gümüş çağının tek yeniliği,<sup>23</sup> realist bir anlayış<sup>24</sup> olarak değerlendirenler olduğu gibi, sıfatlar meselesine

<sup>19</sup> Nesefî, *Tebşıra*, I: 316.

<sup>20</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 143; Tâhir b. Muhammed el-İsferâyînî, *et-Tebşır fi’ d-dîn*, nşr. Kemal Yûsuf el-Hût ( Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1983), 87; Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 79-88.

<sup>21</sup> Eş’arî, *Makâlât*, 182. Ebû Hâşim haller teorisi ile Allah’ı, diğer varlıklardan ayıran ‘zat sıfatı’ (sıfatu’z-zat) adıyla beşinci sıfatı icad etmiştir şeklinde görüş vardır. Bu konuda detaylı bilgi için bk. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi* ( İstanbul: İSAM Yay. , 2011), 243. Ancak Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim’e göre Allah’ın nitelenmesi gereken zati sıfatlarının kâdir, hay, semi’, basir, âlim, müdrik, mevcut ve kârih olduğunu belirterek Ehl-i sünnet’e yaklaştığını göstermektedir. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, I: 210, 294. Kâdî Beyzâvî ise Mu’tezile’nin beş hali mana olarak ispat ettiklerini ve bunların vucudiyet (varlık hali), hayyiyet (diri olma hali), alimiyet (alim olma hali), kadiriyyet (kadir olma hali) ve uluhiyet (ilah olma hali) olduğunu belirtir. Ayrıca beşincisi olan uluhiyetin diğer dördü için illet ve zati ayıran hal olarak Ebû Hâşim tarafından ispat edildiğini belirtir. Bk. Kâdî Beyzâvî, *Tavâli’u’l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar ( İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay. ,2014), 70.

<sup>22</sup> Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm*, 80.

<sup>23</sup> Koloğlu, *Cübbâiler’in Kelâm Sistemi*, 240.

<sup>24</sup> Boer, *İslâm’da Felsefe Tarihi*, 41.

gerçek bir çözüm sunmaktan öte bir tür lisan/dil oyunu,<sup>25</sup> saçma bir görüş,<sup>26</sup> şeklinde değerlendirmeler de yapılmıştır.

Hal'i kabul edenler arasında Ebû Hâşim, Bâkıllânî ( ö. 403/1013), Cüveynî ( ö. 478/1085), Mu'tezile ve Kerrâmiye'den bir grup bulunmaktadır.<sup>27</sup> Eş'arîlerin iki önemli kelamcısı tarafından bu teori kabul görürken Mâtürîdîlerden hiçbir taraftar bulamamıştır. Mu'tezile dışında hiç şüphesiz ki en önemli ahval teorisyeni Cüveynî'dir. Cüveynî kendine mahsus bir takım açılımlar getirmek ve ciddi katkılar sağlamak suretiyle ahvali Eş'arîliğe uyarlayan kişi olarak değerlendirilmektedir.<sup>28</sup>

### 3. ŞEHRİSTÂNÎ'NİN AHVAL TEORİSİNE YÖNELTİĞİ ELEŞTİRİLER

Şehristânî'nin ahval teorisiyle ilgili görüşleri ve eleştirilerine geçmeden önce O'nun sıfatlar ve zat-sıfat ilişkisi hakkındaki görüşlerini belirtmek konunun anlaşılması açısından daha uygun olacaktır. Hiç şüphesiz ki O, Ehl-i sünnet'in Eş'arî ekolüne mensup bir kelamcıdır. Ehl-i sünnet'e göre Allah, kemal sıfatlarla muttasıf olduğu gibi acz, noksanlık gibi devamsızlık belirten olumsuz şeylerden de münezzehtir. O'nun sıfatları sonradan meydana gelip bilâhère yok olan arazlar cinsinden değildir, bilakis onlar ezeli, ebedî ve kadîm olup zatı ile mevcuttur. Bu sıfatlar hiçbir şekilde yaratılmışların sıfatlarına benzemez.<sup>29</sup>

Şehristânî'ye göre sıfat ile vasıf kavramları eş anlamlı olup müşterek manayı ifade etmektedir. O sıfatı; mevsufuna yer (hayz) ve yön (cihet) gerektirmeyen vasıf olarak tarif etmektedir.<sup>30</sup> Sıfatın ne olduğunu anlamak sıfatları bilmeyi ispat etmekten önce gelir. Çünkü zihinlerde önde gelen hükümlerdir. Bu sebeple Mu'tezile ile sıfatların varlığını ispat noktasında görüş farklılığı bulunurken, ahkâmı hususunda birliktelik söz konusudur. Şehristânî Allah'ın sıfatlarının varlığını ilah olmasının gereği olarak görmekte ve ezeli zatın sıfatlarla mevsûfiyetinin gerekliliğini savunmaktadır.<sup>31</sup> Allah'ın birliğini 'vahid' kavramıyla ifade ederek 'sıfatlarında hiçbir şekilde benzeri olmayan tekdir' diyerek sıfatlarının varlığını bu şekilde ortaya koymaktadır. Allah'ın ilim, irade, kudret gibi sıfatları vardır, bu sıfatlarının muktezası olarak varlığı meydana getirdiğinde ne zatında ne de sıfatlarında bir değişikliğin meydana gelmesi mümkün değildir. O'na göre Allah zatıyla kaim ezeli sıfatlarla muttasıf olup ilimle âlim, kudretle kâdir, hayatla hayy, sem' ile işiten, basar ile gören, irade ile mürîd ve kelâm ile mütekellimdir.<sup>32</sup>

<sup>25</sup> Macit Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan ( İstanbul: İklim Yay. , 1992), 56.

<sup>26</sup> Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 142.

<sup>27</sup> Seyfüddin el-Âmidî, *Gayetü'l-merâm fî ilmi'l-ikelâm*, thk. Hasan Mahmud Abdüllatif ( Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ , ts. ), 27. Şehristânî Cüveynî'nin başlangıçta kabul edip daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmektedir. Bk. *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79. Aynı bilgiyi Kâdî Beyzâvî de paylaşmaktadır. Bk. *Tavâli'u'l-Envâr*, 56. Ancak Cüveynî'nin *el-İrşâd* isimli eserine bakıldığında O, 'Hallerin İspatı ve Onları İnkâr Edenlerin Reddi' başlığı altında açıkça ahval teorisinden yana tavır alarak temellendirmeye ve karşı delilleri çürütmeye çalışmaktadır. Bk. İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu*, çev. A. Bülent Baloğlu ve dğr., ( Ankara: TDV Yay. ,2012), 83-85. Râzî ise Cüveynî'nin bu görüşünden döndüğünden bahsetmeksizin Ebû Hâşim, Bâkıllânî ve Cüveynî'nin ismini verir. Bk. *Kelâm'a Giriş*, 56. Yusuf Şevki Yavuz ahvali kabul edenler arasına Kâdî Abdülcebbar ve Senusi'yi de katmaktadır. Bk. "Ahval", 191. Ancak Kadî Abdülcebbar Ebû Hâşim'in halle ilgili olarak 'Bu sıfatın Allah'ta zat sıfatının gereği olarak bulunduğu' yönündeki görüşünün zata ait bir sıfatın gereği olan niteliğin zati sıfat gibi olacağı, bu sıfatla hem farklılığın hem de uygunluğun meydana geleceğini ve böylece zatın diğer sıfatlarında da müşterekliği gerektireceğini belirterek eleştirmektedir. Bk. *Şerhu'l-Usuli'l-Hamse*, I:318. Mu'tezile'den Ebû Abdullah Hüseyin el-Basrî 'nin de bu teoriyi kullandığı bilgisi mevcuttur. Bk. Richard M. Frank, "Ebû Hâşim'in Ahvâl Teorisi: Yapısı ve İşlevi", çev. H. Nebi Güdekli, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46, ( Nisan 2014), 235.

<sup>28</sup> Macid Sevgili, "Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında Cerayan Eden Tartışmalar", *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2 ( 2014), 153.

<sup>29</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 82; Nuredin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn*, haz. Bekir Topaloğlu ( Ankara: DİB Yay. , 1995), 25.

<sup>30</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 68.

<sup>31</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 105.

<sup>32</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 59.

Şehristânî Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkinin boyutu hususunda önemle durur ve bu ilişkiyi şöyle izah eder: Allah bir ilimle âlim, bir kudretle kâdir, bir hayat ile diri, bir sem' ile işiten, bir basar ile gören, bir irade ile mürîd ve bir kelim ile mütekellimdir. Bu sıfatlar Allah'ın zatıyla kaim aynı zamanda zat üzerine zâid manalardır. İlah olmanın gerekliliği de bu sıfatlarla muttasıf olmayı gerektirir. Bu da sıfatların zatın ne aynı ne de gayrı olduğunu ortaya koyar. Zat-sıfat ilişkisini ortaya koyabilmek için düşünsel olarak var olan (vücudu zihnî) ile dış dünyada var olanın (vücudu haricî) birbirinden ayrılması gerekir. Yani sıfatların zatın aynı olmadığını söylemek, Allah'ın zatından ayrı birer muhümü olduklarını tasavvur edebilme, zatından gayrı değildir denildiğinde de Allah'ın sıfatlarının harici dünyada zatından ayrı bağımsız birer varlık olarak düşünülmesinin imkânsız olduğu anlamındadır.<sup>33</sup>

Şehristânî Allah'ın zatı ile sıfatları arasındaki ilişkiyi ortaya koyma adına diğer mezheplerin görüşlerinden *el-Milel* adlı eserinde bahsettiği gibi Mu'tezile ve temsilcilerinin düşüncelerini de aktarır. Hiç şüphesiz ki Mu'tezile'nin en önemli şahsiyetlerinden ikisi Ebû Ali el Cübbâî ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'dir. Bu ikisi mezhebin gümüş çağını temsil etmektedirler.<sup>34</sup> Özellikle Ebû Hâşim kelâmî meselelerin çoğunda babasıyla aynı görüşleri paylaşırken<sup>35</sup> ilahi sıfatlar konusunda ondan ayrılmaktadır. Şehristânî, onun sıfatlar hakkında ortaya koyduğu 'hal' düşüncesinin hem mucidi hem de temsilcisi olma yönünden tek olduğunu yeminle belirtmektedir.<sup>36</sup> Şehristânî özellikle kelama dair yirmi bölüm (kaide) olarak meydana getirdiği *Nihâyetü'l-ikdâm* adlı eserinin altıncı bölümünü sadece hal bahsine ayırmıştır. Bu bölümde ilk olarak hali icad edenin Ebû Hâşim olduğu, babası Ebû Ali ve Eş'arî'nin kabul etmedikleri, Eş'arîlerden Bâkılânî'nin önce tereddüt gösterip daha sonra kabul ettiği ve Cüveynî'nin ise önce kabul ettiği daha sonra bu görüşünden vazgeçtiğini belirtmiştir. Devamla halin tanımı, kısımları, kabul ve reddedenlerin delillerini ortaya koyarak tartışma uslubu içerisinde kendi görüşlerini (eleştirilerini) ortaya koymuştur.<sup>37</sup>

Şehristânî öncelikle hal kavramının kendisini tarif edecek ve hakikatini ortaya koyacak bir tanımının olmadığını belirtmektedir. Hal kavramının ne ifade ettiği hususunda bir ittifak oluşmadığı için de üzerinde çokça tartışma yapılmıştır. O'na göre tanımının gerçek anlamda yapılamayışı halin ispatı için başka hallerin ispatına gerek duyulmaktadır. Halbuki halin kendini tanıtan bir kuralı olmalıdır. Bu noktada özellikle kimin hali kabul edip kimin etmediği hususunda da pek çok ihtilaf vardır. Aslında Şehristânî *el-Milel*'de Ebû Hâşim'in hal'le ilgili olarak, sıfatlar demek olan ve ancak zatla bilinebilen ama kendisinin vasıf ve sıfat demekten kaçınarak adına 'hal' dediği bir tanımını olduğunu belirtmektedir.<sup>38</sup> Ancak özellikle malum, meçhul, mevcut ve mâdum gibi özelliklerin hal'in tarifinin içerisine sokulması meseleyi anlama ve tanımlama noktasında sıkıntıya sokmuştur. Ayrıca hal'in anlaşılması için Cüveynî'den itibaren muallel ve gayr-ı muallel diye kısımlandırmaya gidilmiştir.<sup>39</sup>

Şehristânî Ebû Hâşim'in hal teorisini ortaya koyarken filozoflardan etkilendiğini belirtir. Filozoflar Allah'ın sıfatlarından bahsederken O O'dur. O'nun hakkında vardır- yoktur, âlim- câhil, kadir- âciz, mürîd-kârih, mütekellim-sâkit denilemeyeceğini ve diğer sıfatlarda da durumun bu

<sup>33</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 105,119.

<sup>34</sup> Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 240.

<sup>35</sup> Baba ve oğlun görüşlerinin karşılaştırması için bk. Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, 133-147; Şehristânî, *el-Milel*, I, 67-72.

<sup>36</sup> Şehristânî *el-Milel*, I, 70' de tek örnek olduğunu yemin ederek belirtir, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79'da ise ilk icad edenin o olduğunu, ondan önce hiç kimsenin hal hakkında bir bilgi olmadığını belirtir.

<sup>37</sup> Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79-88.

<sup>38</sup> Şehristânî *el-Milel*, I, 69.

<sup>39</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 83; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 79; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 60; Âmidî, *Gayetü'l-merâm*, 29. Ahval meselesinin izahı zor olması hasebiyle anlaşılmasının da imkânsız olduğu üç şeyden biri olduğu, diğer ikisi ise Hristiyanların ittifak düşüncesi ve Neccariyye'nin kesb anlayışıdır. Detaylı olarak bk. Abdülhamid, *İslam'da İtikâdî Mezhepler*, 248.

şekilde olduğunu söyler.<sup>40</sup> Daha da ileri giderek açık bir şekilde Vâsıl b. Ata'dan ( ö. 131/748) itibaren Mu'tezile alimleri felsefecilerin kitaplarını okuyarak Allah'ın bilen, güç yetiren, işiten, gören olduğunu ifade eden bütün sıfatlarını reddetmiş, Ebu'l-Huzeyl'de bu sıfatlar 'Allah bir ilimle âlimdir ve ilmi O'nun zatıdır' şekline dönüşerek sıfat-zat aynılığı ortaya çıkmıştır. Zati sıfatlar olarak kabul gören bu vasıflar daha sonra Ali el-Cübbâî'de kadim zatın iki itibarı iken Ebû Hâşim'de ise iki hali şekline dönüşmüştür. İşte böylece Mu'tezile'de Allah'ın sıfatları hakkındaki ortaya çıkan bu düşüncenin temeli filozofların etkisidir.<sup>41</sup> Aslında Şehristânî, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili temelde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet arasında ortaya çıkan 'zattan ayrı sıfatların olmadığı' ve 'zatının ne aynı ne de gayrı' olduğu şeklinde farklı iki görüşün olduğundan bahsetmekte ve daha sonra Mu'tezile içerisinden Allâf ve Nazzâm'ın selbi metodunu sıfatlara uyguladıklarını belirtmektedir. O'nun Ebû Hâşim'in hal teorisinin mucidinin kendisinin olduğunu söylemesi ile sıfat anlayışının oluşmasını filozoflara dayandırması arasında bir çelişki durumu ortaya çıkmaktadır. Bu çelişkiyi şöyle gidermek mümkündür. O'na göre Allah'ın sıfatlarını anlamak ve anlamlandırmak için Mu'tezile filozoflardan etkilenmiştir. Ancak mu'tezilîler sıfat ve vasıf kavramını kullanmaktan çekinmemişlerdir. Ebû Hâşim ise sıfat ve vasıf kelimelerini kullanmaktan kaçınarak ilk defa o zamana kadar hiç duyulmamış olan 'hal' kavramını literatüre dâhil etmiştir. Hal kavramı kendisine ait olup içerisinin doldurulmasında filozofların görüşleri referans olmuştur. Bu hususta sadece filozofların görüşleri değil Ehl-i sünnet'in görüşleri de etki etmiştir. Allah'ın sıfatları hakkındaki filozofların görüşleri nasıl yanlış ise aynı şekilde Ebû Hâşim ve diğer mu'tezilî âlimlerin görüşleri de öylece yanlıştır. Çünkü ilahi sıfatlarla ilgili Kitap ve Sünnet'te belirtilen hususlarla bunların görüşleri uyuşmamaktadır.<sup>42</sup>

Ebû Hâşim hali tarif ederken 'malum ve meçhul' olarak vasıflanamayacağını belirtir. Şehristânî bu şekildeki ifadeyi ilginç olarak nitelendirir. Çünkü O'na göre, bir şeyin bilgisini elde etmek için o şeyin var olması gerekir. Varlığı düşünemeyen/tasavvur edilemeyen bir şeye bilgi taalluk etmez yani var olmayan bir şey bilginin konusu olamaz. Bu durumda bilginin konusu olmayan, bilme imkânı bulunmayan şey üzerinde istidlâl/ delil getirme batıl olur ve böyle bir şey hakkında söz edildiğinde tenakuza düşülmüş olur.<sup>43</sup> Ayrıca varlığı müstakil olarak düşünemeyen bir şeyin başkası için var olduğunu kabul etmek imkânsızdır. Hal malum olmadığında Allah'ın bu malum olmayan hal ile âlimliğini, kadirliğini, işiten ve gören olduğunu nasıl ispat etmek mümkün olur. Ne olduğu bilinmeyen bir şeyle Allah'ın vasıflanmasının izahı mümkün olamamaktadır.<sup>44</sup> Aslında Ebû Hâşim'in hallerin malum ve meçhul diye nitelenemeyeceği görüşüne sadece Şehristânî'den değil halleri savunan Cüveynî'den de eleştiri gelmiştir. O'na göre haller, cevher ile araz arasında vasıta olup zatı nitelendirdiği için bilinebilir olmalıdır. Bilinmeyen bir şeyin idrak edilmesi mümkün değildir. Eğer bilinebilir olmaz ise cehalet bir bilgi türü olmuş olur. Hâlbuki cehalet bir bilgi çeşidi değildir.<sup>45</sup>

Hallerin 'ne var ne de yok' diye nitelenemeyeceğinin söylenmesi de problemlidir. Çünkü aklın ilkelerine göre bir şey var ile yok arasındadır. Yani ya vardır ya da yoktur. Akıl bu iki terim arasında bir üçüncünün varlığını kabul etmez. Bu durumda bilgi de meydana gelmez. Hatta böyle bir

<sup>40</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 77.

<sup>41</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I, 40-41; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, 77. Şehristânî, Mu'tezile'nin sıfatların Allah'tan selbi veya tenzihi şeklinde tanımlaması konusunda filozofların kitaplarını okuyarak böyle bir düşünceye ulaştıklarını *el-Milel*'de tüm filozoflara atfederek genel ifade kullanmış ancak *Nihâyetü'l-ikdâm*'da bazı filozofların Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ne var ne yok, ne alim ne cahil, ne kadir ne aciz gibi ifadeler kullandıklarını belirtmiştir. Yine bu görüşü Şia'nin Galiyye ve Batniyye kolunun da savunduğu yönünde bilgi vermektedir.

<sup>42</sup> Şehristânî, *el-Milel*, I,40-41; a. mlf. , *Nihâyetü'l-ikdâm*, 77.

<sup>43</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81.

<sup>44</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 88.

<sup>45</sup> Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 154.



durumda bir şeyin tanımını yapma, hakikatini ortaya koyma, hakkında düşüncede bulunma ve delillendirme hususunda insana hiçbir imkân vermemektedir. Eğer hal varlık ile yokluk arasında olarak kabul edilirse ilmen bir taksim yapma ve düşünsel olarak bir bilgi elde etmekte mümkün olamaz.<sup>46</sup> Ahvali savunanlar hallerin sabit (sübut) olduklarını kabul etmiş ancak mevcut (vücut) olmadıklarını söylemiştir. Yani sübut kavramını vücut kavramına tercih etmişler ve sübutun vücuttan daha kapsamlı, aynı şekilde nefiy kavramının da adem kavramından daha geniş olduğunu söylemişlerdir. Şehristânî, halin ‘ne mevcut ne malum’ diye tanımlanıp sonra da vücut ile sübut kavramının farklı değerlendirilmesinin apaçık bir çelişki olduğunu söyler. Halbuki vücut ile sübut ve nefiy ile adem arasında anlam bakımından hiçbir farklılık yoktur. Böyle bir farklılığa gitmek makul olmaz. Makul olmayan şeyi konuşmak ve hakkında var olduğuna dair delil getirmek doğru olmaz.<sup>47</sup>

Ahvali savunanlar onu ispat etmek için bazı deliller ileri sürmüşlerdir. Bunlardan birisi varlık –mahiyet ilişkisi üzerine kuruludur. Buna göre akıl, siyah ve beyazın renk ve araz olma hususunda ortak olduklarını; siyahlık ve beyazlık durumunda ise farklı olduklarını zaruri olarak bilir ve hüküm verir. Yani ortak oldukları ile farklı oldukları hususlar birbirinden ayrıdır.<sup>48</sup> Bu ispat şekli hem Şehristânî hem de hali kabul etmeyen diğerleri için doğru değildir. Siyah ve beyaz iki mana olup kendilerine has olan sıfatta birleşmeleri mümkün olamaz. Ancak cins, nev’ ve umumluk gibi şeylere delalet eden lafızda müşterek olurlar. Siyahlık ve beyazlık hali siyah ve beyaza ait bir sıfattır. Bu sebeple bu hususta ortak olamazlar. Arazlık halinde ise birleşme olabilir. Bu durumdaki iştiraklik hali hal için başka bir hali gerektirmez. Eğer başka bir hali gerektirirse teselsül meydana gelir ki umumda da hususta da durum böyledir.<sup>49</sup>

Hali savunanların diğer bir delili ise iştirak (ortaklık) ve iftirak’ın (farklılık) lafız olmanın ötesinde akli bir değerlendirme olmasıdır. Lafız buna uygun söylendiğinde bir sıkıntı olmaz ama aslında lafızlara değil de akli çıkarımlara göre hareket etmek uygun olanıdır. Umum ve hususun salt mücerret lafız olduğuna inanan birisi eşya hakkında aklın vermiş olduğu tanımları ve medlûlatına delâlet eden akli delilleri kabul etmez. Eşyanın zatıyla ve varlığıyla farklı olduğunu belirten akli çıkarımlar da anlamsız olur. Bir şey hakkında istidlalde bulunarak hüküm vermek her zaman için daha doğrudur. Umumi ve akli olması bakımından akli delillerin içerisine girmeyen şeyle medlulünün bilgisine ulaşmak asla mümkün olamaz. Eğer tanımlamada bütün tanımlananlar genel olmaz ise tanımlananın bilgisi elde edilemez.<sup>50</sup> Bu savunmaya karşı iki yönden eleştiri yapılmıştır. Birincisi; iftirak ve iştirakın akli bir çıkarım olduğundan kastedilen bir şeyin bir yönden bilinip başka bir yönden de bilinmemesi ise, akli yönler zihni birtakım çıkarsamalar ve takdirlerdir. Akli çıkarsama ve takdirler ise, zatlar için sabit sıfatların gerekliliğini ortaya koyamaz. Bu iki cevherde bulunan yakınlık ve uzaklık gibi nisbî ve izafi bir durumdur. İkinci olarak iştirak ve iftirakın akli çıkarım olmasıyla bir şeyin kendisinde bulunan sıfata bir başkasının ortak olması ve aynı anda da o şeyin kendisine has olup diğerinden ayrıldığı bir sıfatının bulunması hali. Bu durumda esas tartışma konusu burasıdır. Çünkü muayyen olan bir şeye bir yönden ortaklık olmayacak aynı zamanda da müşterek umumi şeyin de varlığı olmayacak.<sup>51</sup>

<sup>46</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81. Ebû Hâşim haller ne vardır ne de yoktur demek suretiyle aslında madumun şey olduğunu kabul etmektedir. Eğer haller hem vardır hem de yoktur demiş olsaydı onlar için zatlar ve şeylerin varlığını kabul etmiş olacaktı. Bunun önüne geçmek için aynen Mu'tezile'de olduğu gibi madumu şey olarak vasfetmek suretiyle bilginin alanına sokmaktadır. Bk. Mu'tık, *el-Mu'tezile*, 97.

<sup>47</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81.

<sup>48</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

<sup>49</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

<sup>50</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 80.

<sup>51</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 81.

Hali ispat için kullanılan başka bir delil ise, tanımlamaların umumi olmasıdır. Yani zatların umumi ve hususi sıfatlarına delâlet eden yine umumi lafızlardır. İşte bunlar haldir ve bu hallerin kendisine mahsus akli yönleri (vücut) ve çıkarsamaları (i'tibar) vardır. Aslında manalar ve hakikatler üzerinde ittifak edildikten sonra adı ister akli vücut ister itibar olsun önemli değildir.<sup>52</sup> Bu ispat şekli umumluk ve hususluk yönü dikkate alınarak eleştirilmiştir. Çünkü hali savunanlar halin tanımının içerisine halin cinsinin tamamını soktular. Ama hal bir şeyin kendisine ait olup onunla diğerlerinden ayrıldığı şeydir. Bu da halin manasının onların tanımlamasına göre hem genel hem de özel manaya delalet ettiğini gösterir. Ya da ibarenin ötesinde başka bir manaya işaret eder. Bu da hal için başka bir halin varlığını gerektirir ki bu durum teselsüle götüreceği için mümkün değildir. Hali savunanlar 'sıfat sıfatlanmaz' ( es-sıfatu lâ tusef) demelerine rağmen siyah için varlık, renklilik ve siyahlık gibi haller (sıfatlar) ortaya koydular. Hallerde tahakkuk eden vücut ve itibarları halin halleri olarak belirlediler. Genel ve özel hallerin birbirlerinden ayrı oldukları, hali gerektiren haller ile hali gerektiren hal arasında farklılık olduğunu ortaya koydular. Ebû Hâşim Allah'ın alim ve kadir olduğunu gerektiren bir hal ispat etti. Bir hal başka bir hali gerektirirken diğer bir hal ise gayr-ı mucibdir.<sup>53</sup>

Şehristânî ve diğerlerine göre hali savunanlar kadîm, hâdis, cevher ve araz için varlığı hal olarak belirlemiştir. Bu durumda cevherdeki varlık ile arazdaki varlığın hükmünü eşitleyerek bir müphem olanın (varlığın) iki farklı şeyde olması, iki farklı şeyin bir şeyde olması, bir şeyin iki şeyde veya iki şeyin bir şeyde olması gibi tuhaf bir durum sergilemiştir. Bir şeyin iki şeyde bulunmasının düşünülmesi mümkün olamaz. Çünkü varlığın hali bir varlık olmaktır. Aynı şekilde varlık tek hal olarak kabul edilirse cinsler, nevi ve sınıfları kendisinde toplamış olur ki bu da farklı çoklukların birliğini gerektirir.<sup>54</sup>

Şehristânî hal ile ilgili olan ve kendisinin de kabul ettiği bu eleştirilerden sonra son olarak bir değerlendirme yapar. O'na göre insan nefsinde lafızlar ve ayanlar olmaksızın mutlak, umumi ve külli birtakım şeyleri düşünüp tasavvur edebilir. Bir şey için akli itibarlarda bulunabilir. Ancak bunların birtakım lafızlar ve mevcut ayanlar ile olması mümkün değildir. İşte bu düşünülen şeyler insanın zihninde meydana gelen manalar olup insanın akli bunları idrak eder. Külli- umumi olup ayanda varlığı bulunmayan mutlak olarak mevcut değildir, araz değildir, renk değildir bilakis aklın kendisinden külli-umumi manalar tasavvur ettiği ayandır. O'na göre hali reddedenlerin, hali soyut ibarelere indirgemeleri bir hatadır. Ancak varlığı bilinmeyenin umum olamayacağı ve kendisine itibar edilmeyeceği hususundaki görüşleri ise doğrudur. Hali savunanlar da onları ayanların sıfatları olarak değerlendirerek hata etmişlerdir. Lafız ve ibarelerin ötesinde makul manalar olarak görmeleri ise isabet ettiklerini gösterir. Şehristânî, hali savunanların hal için söyledikleri 'ne vardır ne yoktur' sözlerinin ' varlığı zihinlerde tasavvur olunan' anlamında olduğunu belirtir ve bununda bu şekilde anlaşıldığında doğru olduğunu belirtir. Hal için söylenen 'ne vardır ne yoktur' sözünden zihinlerdeki tasavvurlar, akli takdirler, lafızlara ve ibarelere delalet eden cins, nevi ve manaların sıfatları ve hakikatler ve manalar gibi yorum ve anlayışlar ortaya çıkmıştır. Böylece halde, zat ve nefislere nispetine, ayanlara nispetine ve zihinlerdeki nispetine göre üç durum/problem ortaya çıkmıştır. Ayanlardaki varlığı açısından belirli( taayyün) ve özel (tahsis) olması, zihinlerde tasavvur edilmesi açısından genel (umum) ve kapsayıcı (şumul) olması ve nefislerdeki zatları dikkate alındığında da

<sup>52</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 83.

<sup>53</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 83.

<sup>54</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 84. Ayrıca Şehristânî, Hâkim el-Müşerref'in hali savunanları 'varlığı muayyen olup kendisine has olan sıfatlarda diğer varlıkların da ortak olduğu', 'hal var da yok da diye vasıflanmaz' ve 'varlıklarda bulunan şeylerin hal olarak ispat edilmesi' gibi üç konuda eleştirdiğini de anlatır. Bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 85-88.

umum ve husus olmaksızın sırf hakikatleri gibi durumlar sorgulanır. O'na göre bu üç problem çözüldüğünde halle ilgili mesele kalmamış demektir.<sup>55</sup>

#### 4. SONUÇ

Sıfatlar, Kelam ilminin üzerinde en çok tartışma yapılan konularından birisidir. Aslında sadece kelam'da değil felsefede de tartışılmıştır. Kur'an'da Allah kendisini birtakım sıfatlarla nitelemiş sünnette de aynı şekilde sıfatlarının olduğu yönünde bilgiler yer almıştır. Hz. Peygamber'den sonra II/VIII. asırdan itibaren Allah'a sıfat izafe etme ve zat-sıfat ilişkisi meselesi tartışılmaya başlamıştır. Selefiyye denilen ilk dönem Müslümanları Allah'ın sıfatlarının olduğunu teşbihsiz bir şekilde kabul ediyor ve zat-sıfat arasındaki ilişkinin nasıl olduğu hususunda herhangi bir tartışmaya girmiyordu. Özellikle IV/X. asırdan itibaren konu hakkında hem eserler meydana getirilmeye hem de tartışmalar yapılmaya başlanmıştır. Eş'arî'nin belirttiğine göre, Mu'tezile'den önce Allah'ın sıfatları meselesi hiç tartışılmamış bunlarla beraber üzerinde hararetle tartışmalar yapılmaya başlanmıştır. Mu'tezile Allah'ın sıfatlarını tevhid ve tenzih konusundaki aşırı hassasiyetlerinden dolayı zatından ayrı kabul etmeyerek ispat etmeye çalışmıştır. Bunun karşısında Ehl-i sünnet bu sıfatların zatın aynısı olmadığını ancak zattan da ayrı olmadığını belirterek Mu'tezile karşısında farklı bir görüş ortaya koymuştur. Tabi bu tanımlamalar meselenin çözümü noktasında yeterli görülmemekle daha farklı düşünceler geliştirilmiştir. Bu farklı düşünce biçimleri Mu'tezile'nin içerisinden selbi metot ve hal teorisi olmak üzere iki şekilde tezahür etmiştir. Sıfatların selbi olarak izahı, ifade ettikleri olumlu manalar dikkate alınmaksızın zıtları olan olumsuz manaların Allah'tan nefyedilmesi olarak Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm tarafından daha çok dillendirilmiştir. Burada 'Allah âlimdir' demek 'O cahil değildir'; 'Allah kâdirdir' demek de 'O aciz değildir' anlamına gelmektedir. Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinden olan Ebû Hâşim ise gerek mezhebin genelini gerekse Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'ın söyledikleri bu sözlerin sıfatların ontolojik varlığını ortadan kaldırması hasebiyle Kur'an'a uygun olmadığını değerlendirmiştir. Öte yandan Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışında da Allah'tan başka ezeli varlıkların (taaddüd-i kudema) var olduğu düşüncesinin varlığı hakkında şüphe oluşması sebebiyle 'mevcut bir şeye bağlı olan, bu sebeple müstakil olarak var olma veya olmama gibi bir durumla vasıflanmayan' hal teorisini ortaya atmıştır. Ancak bu teoride öncekiler gibi hakkında tartışma yapılmaktan geri durulmamıştır. Mu'tezile'nin ve Ehli sünnet'in geneli tarafından reddedilmiş ancak tartışmalı olmakla beraber kendi mezhebinden Kâdî Abdülcebâr ve Eş'ariyye'den de Bâkîllânî ve Cüveynî tarafından kabul görmüş Mâtürîdiyye'den hiç kimse kabul etmemiştir..

Ebû Hâşim hal teorisini; hususi bir durum ve zatın ötesinde bir hal diye tanımlamıştır. Yani Allah'ın âlim olduğu söylendiğinde O'nun için bir ilim halinin var olduğu ispat edilmiş oluyor aynı zamanda da bu halin Allah'ın zatının ötesinde bulunduğu kanıtlanmış oluyor. Diğer sıfatlarda da durum bu şekilde izah ediliyor. Ancak bu sıfatların tek başına bilinmesi mümkün değildir çünkü bunlar tek başlarına var diye de yok diye de kabul edilemez. Zaten tek başlarına var olsalar zat gibi kadim olmaları gerekirdi. Malumda meçhulde olmayıp, kadim ve hadis de değildirler. Zatın aynısı da zatın gayrısı da değildirler. Aynı şekilde zatın ötesinde bağımsız/müstakil bir mana da ifade etmezler. Ancak zatla olan alakalarından dolayı tanınırlar.

Ahval nazariyesini Ebû Hâşim Allah'ın sıfatlarına uygulayarak kendi başlarına var olamayan hallerin Allah'ın zatına ilave edilmiş sıfatlar olamayacağını ve bu sebeple de tevhidi

<sup>55</sup> Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, 88.

zedelemeyeceğini, zata bağlı olarak düşünülebildikleri için de ilahi sıfatların reddedilemeyeceğini ispat etmeye çalışmıştır.

Ebû Hâşim sıfatlar meselesini çözüme kavuşturmaya çalışırken vasıf ve sıfat gibi kelimeleri kullanmamış hal diye yeni bir kavramı sıfatlar konusuna kazandırmıştır. Bu meselenin çözümünü kendince gerçekleştirmeye çalışırken aslında farklı sorunların doğmasına sebep olacak şekilde konunun karmaşık hale gelmesini sağlamıştır.

Hal teorisi pek çok kelamcı tarafından tartışılmıştır. İşte bunu tartışan ve eleştirip kabul etmeyenlerden birisi de Ortaçağ İslâm dünyasının yetiştirmiş olduğu önemli simalardan birisi de Şehristânî'dir. Şehristânî'nin bu mesele hakkında getirdiği eleştirilerden ilki tanıyla ilgilidir. O'na göre bir meselenin anlaşılabilmesi, üzerinde konuşabilme ve bir takım düşünceler oluşturulabilmesi için onun ne olduğunun açıkça bilinmesi gerekmektedir. Hal ise tanımı yapılamayan, ne ifade ettiği anlaşılabilen bir şeydir. Bu sebeple âlimler onu anlamak için muallel ve gayr-ı muallel gibi taksimat yapmışlardır.

O'nun tarafından haller teorisine yapılan ikinci eleştiri, bu görüşün filozofların kitaplarından etkilenilerek oluşturulmasıdır. Şehristânî, sıfatlarla ilgili olarak Mu'tezile'nin Vasıl b. Atâ'dan sonra filozofların metinlerini okuduklarını ve oradan öğrendikleri bilgilerden hareketle Allah'ın sıfatlarını zatın aynısı olarak değerlendirip sıfatların ontolojik varlığını reddettilerini belirtir. Daha sonra zati sıfat olarak kabul gören bu anlayış Ebu'l-Hüzeyl ve Nazzâm'da selbe, Ali el-Cübbâî'de kadim zatın iki itibarına ve nihayet Ebû Hâşim'de de iki hale dönüştü.

Hallerin 'ne var ne de yok' diye vasıflanmasının mümkün olmadığı görüşünü aklın ilkelerine uygun olmamasından dolayı reddeder. Çünkü akıl, bir şey hakkında o şeyin ya var olduğunu ya da yok olduğunu belirtir. Üçüncü bir durumu kabul etmez. Böyle bir durumda bilgi meydana gelmediği gibi o şeyin ne olduğu yani tanımı ve hakikati de bilinemez. Ayrıca bir şeyin bilgisinin elde edilebilmesi için o şeyin var olması gerekir. Burada Şehristânî Ebû Hâşim'in madumu bilginin alanına dahil etmesini kabul etmez. Ayrıca Ebû Hâşim hali tarif ederken 'ne mevcut ne madum' tabirini kullanır hem de vucut kavramının sübut kavramından daha az kapsayıcı olduğunu belirterek vücudu kabul etmez. Aynı şekilde nefyi de ademe tercih ederek çelişkiye düşer. Çünkü Şehristânî'ye göre, vücut ile sübut aynı anlamda olduğu gibi nefy ile adem de aynı anlama gelmektedir. Bunların arasında ayırım yapmak doğru değildir.

Şehristânî halin 'ne malum ne de meçhul' olmadığını da eleştirir. Bilinmeyen bir şeyin varlığı düşünülemez. Varlığı düşünülemeyen bir şeyin de bilgisi elde edilemez. Bilginin konusu olmayan şey hakkında konuşmak mümkün değildir. Varlığı müstakil olarak bulunup bilinmeyen bir şeyin başkası için var olduğunu söylemek de doğru olmaz. Şöyle ki, Allah'ın mevcut ve malum olmayan bir halle alimliğini, kadirliğini, işiticiliğini, görücülüğünü ve diğer sıfatlarını nasıl ispat etmek mümkün olur? Ayrıca malum değildir denilerek cehalet bilgi haline getirilmiş olmaktadır. Bilinmeyenin idraki ise mümkün değildir. Bu hususu hal teorisini kabul eden Cüveynî de eleştirmektedir.

Yine Şehristânî varlık-mahiyet, iftirak (farklılık)-iştirak (ortaklık) ve tanımlamaların umumi olması noktasından da eleştirmektedir. Halin tanımına cinsin tamamının dahil edilmesinin halin özel ve hususiliğini zedelediğini belirtmiştir. Ayrıca kadim, hadis, cevher ve araz için varlığın hal olarak belirlenmesini de doğru bulmaz. Varlık müphem/bilinemez olarak vasıflandığı için müphem olan bir şeyin iki şeyde de bulunması mümkün değildir.

Özetle haller nazariyesini Şehristânî, insan zihninde var olan manalar olduğunu, insan aklının bunları ayanlarda varlığı olmayan, araz olmayan, renk olmayan tarzda külli bir şekilde idrak edeceğini belirtir. Bu durumda ahval, zihni mevcuttur. O'na göre haller zata ve nefislere nispet edildiklerinde, ayanlara nispet edildiklerinde ve zihinlerdeki nispetlerinde üç problem meydana gelmektedir. Bu problemlerin çözümü ise; hallerin zat ve nefislere nispet edilmesinde umum ve husus olması değil de sırf hakikatleri dikkate alınmalıdır. Ayanlardaki varlığı belirli (taayyün) ve özel (tahsis) olması dikkate alınarak çözümlenmelidir. Zihinlere nispet edildiğinde de genel (umum) ve kapsayıcı (şümül) olması göz önünde bulundurulmalıdır. Eğer bu üç duruma bu tarzda bir yaklaşım sergilenirse ortada bir problem kalmaz. Ancak mevcut haliyle ahval teorisi sıfatların zatla ilişkisini ortaya koyup çözüm üretme yerine yukarıda belirtilen problemlerin doğmasına sebep olacaktır.

## KAYNAKÇA

- Abdülhamid, İ. (2011). İslam'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları (M. S. Yeprem, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Âmidî, S. (t.y.). Gâyetü'l-merâm fi ilmi'l-keâm. Kâhire: el-Meclisü'l-A'la.
- Bağdâdî, A. (1991). Mezhepler Arasındaki Farklar (E. R. Fırlalı, Çev.). Ankara: TDV Yayınları.
- Behiy, M. (1948). İslam düşüncesinin İlahi Tarafı (F. Sezgin). İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası.
- Boer, T. J. (1960). İslamda Felsefe Tarihi (Y. Kutluay, Çev.). Ankara: Balkanoğlu Matbaası.
- Bulut, H. İ. (2016). İslam Mezhepleri Tarihi. Ankara: DİB Yayınları.
- Cürcânî, S. Ş. (1997). Kitâbu't-Ta'rîfât (A. Erkan, Çev.), İstanbul: Bahar Yayınları.
- Cüveynî, İ. H. (2012). Kitâbu'l-İrşâd: İnanç Esasları Kılavuzu ( A. B. Baloğlu ve dğr., Çev.), Ankara: DİB Yayınları.
- Eş'arî, E.H. (1980). Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'h-tilâfi'l-musallîn (H. Ritter, Tas.), Weisbaden: Franz Steiner.
- Eş'arî, E. H. (2005). Dinin İnanç İlkeleri (M. Çevik). Ankara: İlahiyat Araştırma-İnceleme Yayınları.
- Fahri, M. (1992). İslam Felsefesi Tarihi ( K. Turhan, Çev.), İstanbul: İklim Yayınları.
- Frank, R. M. (2014,Nisan). Ebû Hâşim'in Ahval Teorisi: Yapısı ve İşlevi (H. N. Güdekli, Çev.), Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,225-236.
- İbn Haldun, M. (2004). Mukaddime, 2 cilt ( H. Kendir, Çev.), İstanbul: Yeni Şafak Yayınları.
- İbn Hazm, A.A. (t.y.). el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal, Kâhire: Mektebetü'l-Hancî.
- İlhan, A. (1994). Ebû Hâşim el-Cübbâi, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (ss. 147-148). Ankara: TDV Yayınları.
- İsferâyînî, T.M. (1983). et-Tebşîr fi'd-dîn (K. Y. el-Hût, Nşr.), Beyrut: Alemü'l-Kütüb.
- Kâdî, A. (2013). Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi, 2 cilt (İ. Çelebi, Çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Kâdî, B. (2014). Tavâliu'l-Envâr: Kelâm Metafiziği ( İ. Çelebi ve M. Çınar, Çev.), İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları.
- Koloğlu, O. Ş. (2011). Cübbâiler'in Kelâm Sistemi, İstanbul: İSAM Yayınları.
- Mu'tık, A. A. (1996). el-Mu'tezile, Riyad: Mektebetü'r-Rüşd.
- Nesefî, E. M. (2004). Tebsîratü'l-edille fi usûli'd-dîn, 2 cilt (H. Atay, Haz.), Ankara: DİB Yayınları.
- Özler, M. (1995). İslâm Düşüncesinde Tevhid, İstanbul: Nûn Yayınları.
- Râzî, F. (t.y.). İtikâdâtü firaki'l-müslimîn vel'müşrikîn ( A.S. en-Neşşar, Nşr.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Râzî, F. (1978). Kelâm'a Giriş [el-Muhassal] ( H. Atay, Çev.), Ankara: Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Yayınları.
- Sâbûnî, N. (1995). el-Bidâye fi usûli'd-dîn (B. Topaloğlu, Haz.), Ankara: DİB Yayınları.
- Sevgili, M. (2014, Haziran). Cüveynî'nin İstirsâl Meselesi ile Ahval Teorisi ve Bu Konular Etrafında cereyan Eden Tartışmalar, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015, 139-158.
- Şehristânî, M. A. (t.y.). el-Milel ve'n-nihal ( A. F. Muhammed, thk.), Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şehristânî, M. A. (2004). Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm ( A. F. el-Mezidi, thk.), Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Taftazânî, Ö. (2011). Şerhu'l-Akaid ( T.H. Alp, Çev.), İstanbul: Rihle Kitap Yayınları.
- Yavuz, Y.Ş.(1989). Ahval, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (ss.190-192). Ankara: TDV Yayınları.