

## Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahvâl Teorisi Üzerine Bazı Mülahazalar

**Orhan Ş. Koloğlu**  
Dr., U. Ü. İlahiyat Fakültesi

### Özet

*Kelâm ilminde zât-sıfat ilişkisine yönelik açıklamalar temelde iki tanedir. Bunlardan biri zâttan bağımsız sıfatları reddeden Mutezile'nin nominalist anlayışı iken, diğeri sıfatların zâttan bağımsız gerçek varlıkları olduğunu ileri süren Ehl-i Sünnet'in realist anlayışıdır. Birbirine tamamen zıt olan bu iki anlayışın arasında ise Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin ahvâl teorisi yer alır. O, bu teoriyle söz konusu sıfat anlayışlarını uzlaştırmaya çalışmıştır. Bu çalışmada Ebû Hâşim'in bu teorisinin genel ilkeleri hakkında bilgi verilmekte ve klâsik kaynaklarda görülen teoriyle ilgili yanlış anlamalara dikkat çekilmektedir.*

### Abstract

#### **Some Notes on the Abû Hâshim al-Jubbâî's Theory of States**

*There are two main theories about the relation of God's qualities with His essence. One of them is nominalism of Mutazilah that refuses the existence of qualities beyond divine essence, other one is realism of Ahl-i Sunnah that asserts real existence of qualities which are neither combined with nor completely seperated from divine essence. Abû*

*Hāshim al-Jubbāi's theory of "states" is between of these theories which are diametrically opposed to each other. Asserting this theory he seems to reconcile these different views. This study gives information about the main characteristics of the theory of states and points to misunderstandings and obfuscations related to the theory in classical sources.*

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, İlahi Sıfatlar, Mutezile, Ebû Hâşim el-Cübbâi, Ahvâl Nazariyesi

**Key Words:** *Kalām* (Islamic Theology), Divine Attributes, Mutazilah, Abū Hāshim al-Jubbāi, Theory of "States"

Kelâm ilminde sıfatlar problemi denince akla gelebilecek ilk problem zâtî sıfatların zât ile ilişkisidir ve zât-sıfat ilişkisi gerçekte, irâde ve kelâm gibi fiili sıfatlarla ilgili tartışma noktalarını bir kenara bırakırsak, mezhepler arasındaki en çok tartışılan konudur. Zât-sıfat ilişkisini açıklamak için gerek farklı mezhepler, gerekse bu mezheplere bağlı kelâmcılar tarafından çeşitli açıklamalar, teoriler ortaya atılmıştır. Bu teorilerden biri de, kelâm ilminin artık özgün fikir üretiminin kesildiği ve var olan birikimin sistemleştirilmeye başlandığı döneminde ortaya atılan "ahvâl" teorisidir. Babası Ebû Ali el-Cübbâi (ö. 303/916) ile birlikte Mutezili düşüncenin sistemleştirilmesi hareketinin önderi olan Ebû Hâşim el-Cübbâi (ö. 321/933) tarafından ortaya atılan "ahvâl" teorisi, üzerinde hayli tartışma bulunan zât-sıfat ilişkisini açıklama yönünde yeni bir teşebbüs olması sebebiyle bir değer taşımasının yanında, sonraki dönem kelâm ilminde kendisine farklı ekollerden taraftar bulması nedeniyle de hayli dikkat çekicidir.

Mutezile kelâmı açısından yeni bir dönem olarak algılayabileceğimiz sistemleşme döneminin başında yer alan Cübbâiler'e kadar olan dönem içerisinde, gerek Mutezile içinden gerekse Mutezile dışından konu üzerinde farklı görüşler ortaya atılmıştı. Mutezile haricinde gelişen en önemli doktrin, daha sonraları başta Eşariler olmak üzere Sünnî kelâmcılar tarafından benimsenen ve bu yönüyle Sünnî kelâmın resmi sıfat anlayışının temelini oluşturan, Abdullah b. Küllâb'ın (ö. 240/854 [?]) doktrinidir.

İbn Küllâb'ın temel tezleri şöyleydi: Allah bir ilimle, kudretle, hayatla, semîle, basarla vs. âlimdir, kâdirdir, hayydır, semî'dir, basîrdir. Yani 'Allah âlimdir' demek, 'O'nun ilmi vardır' demektir. Benzer şekilde 'Allah kâdirdir' sözü, 'O'nun kudreti vardır', 'Allah hayydır' sözü de 'O'nun hayatı vardır' şeklinde anlaşılmalıdır. Kezâ diğer sıfatlar da böyledir. İşte Allah'ın tüm bu sıfatları Allah ile kâim olup, O'nun zâtının ne aynısıdır ne de gayrısıdır (*lâ hiye Allah ve lâ*

*hiye gayrühü*).<sup>1</sup> Böylelikle İbn Küllâb Allah'ın zâtından bağımsız, hem zihinde hem de dış dünyada gerçeklikleri olan, kadim sıfatlar olduğunu ileri sürmüştür.<sup>2</sup>

Bilahare özellikle Eşariler tarafından Mutezile'nin sıfat anlayışına alternatif hale getirilen bu anlayışın yanında, bizzat Mutezile içerisinde gelişen, az da olsa birbirinden farklı olan, çeşitli anlayışlar vardı. Muammer b. Abbâd es-Sülemî (ö. 215/830)<sup>3</sup> Abbâd b. Süleymân (ö. 250/864)<sup>4</sup>, gibi erken dönem Mutezililerin de farklı

<sup>1</sup> Bk. Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, I, 169:1-170: 3.

<sup>2</sup> İbn Küllâb'ın sıfat anlayışı hakkında detaylı bilgi için ayrıca bk. T. Yücedoğru, *İbn Küllâb ve Küllâbiye Mezhebi*, 57-79.

<sup>3</sup> Varlık ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak için "*ma'nâ*" teorisini geliştirmiştir. Hakkındaki en erken verilerin Hayyât ve Eş'arî tarafından günümüze taşındığı teori ana hatlarıyla şöyledir: Görülen iki cisimden biri hareketli diğeri sakin ise, bu hareketli cismin hareketli oluşunun sebebi kendisinde bulunan bir *ma'nâ* sebebiyledir. Çünkü hareket eden cisimde bu *ma'nâ* olmasaydı onun hareket etmesi, yerinde duran cisme göre daha öncelikli olmazdı. Dolayısıyla hareketli cismi, sakin olandan ayıran şey, bir *ma'nâ*dır. Bk. Hayyât, *el-İntisâr*, 46: 10-47: 4; Eş'arî, *a.g.e.*, II, 372: 1-373: 2. Kezâ bk. H. A. Wolfson, "Mu'ammâr's Theory of Ma'nâ", 674-679. Burada söz konusu müelliflerin yanında Bağdâdî, İbn Hazm, Şehristânî ve Fahrüddin er-Râzî'nin konuyla ilgili rivâyetleri de aktarılmıştır.

Buna göre Muammer sıfatların zâta bir *ma'nâ* sebebiyle bulunduğunu ileri sürer. Ancak kavram oldukça kapalı olup, onun bu kavramla neyi kastettiği ve ne anlamda kullandığı hâla tartışmalıdır. Kavramı 'nedensel belirleyici (causal determinant)' olarak tercüme eden Frank varlığın bizzat kendi tabiatında bulunan ona özgü etmenler olduğunu düşünür. Bk. R. M. Frank, "Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the Term in the Kalâm and Its Use in the Physics of Mu'ammâr", 259. Benzer eğilim H. A. Wolfson tarafından da dile getirilir. O, Muammer'in *ma'nâ* teorisini Aristo'nun 'tabiat' ('nature'; varlıkların tabiatı) teorisinin bir yorumu olarak kabul eder. Bk. H. A. Wolfson, "a.g.m", 683-684; a.mlf., *The Philosophy of the Kalam*, 164. Neticede *ma'nâ* denen şey dışarıdan gelen bir etken olmayıp, cismin kendisinde bulunan bir unsurdur. Kezâ bk. M. Dağ, *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, 147.

Teoriyle ilgili bir diğer kapalılık ise Muammer'in, esas itibarıyla yaratılmış varlıklar hakkında ortaya attığı bu teoriyi Allah hakkında da kullanıp kullanmadığının belirgin olmamasıdır. Gerçi Eş'arî, onun bu teoriyi Allah hakkında da kullandığına dair kısa bir alıntıyı bize aktarır. Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 168: 9-12. Ancak H. A. Wolfson teorisinin Allah'a tatbik edilmesinin çok zayıf bir ihtimal olduğunu, Eş'arî tarafından aktarılan rivâyetin doğruluğundan şüphe edilmesi gerektiğini, hatta bizzat Eş'arî'nin bile şüphe duyduğunu belirtir. Bk. H. A. Wolfson, *a.g.e.*, 163.

<sup>4</sup> Abbâd'a göre Allah âlimdir, kâdirdir, hayydir fakat O'nun için bir ilim, kudret, hayat olduğu kabul edilemez. O bir ilim olmaksızın âlimdir, bir kudret olmadan kâdirdir, bir hayat olmadan hayydir vs. Ayrıca Abbâd Allah nefsiyle (*li-nefsihî*) yahut zâtıyla (*li-zâtihi*) âlimdir, kâdirdir, hayydir şeklindeki açıklamaları da kabul etmez. Ona göre sıfatlar açıklanırken 'nefs' ve 'zât' kelimeleri kullanılmamalıdır. Ona göre 'Allah âlimdir' sözü sadece Allah için bir isim ispat etmek olup, bu söz beraberinde bir malûmun olduğu bilgisini taşır. Benzer şekilde kâdir sözü de Allah için bir isim ortaya koyup,

anlayışları olsa da bunlar içerisinde en önemlileri, özellikle mezhep içerisindeki yerleri ve sonraki döneme tesirleri temel alındığında, İbrahim b. Seyyâr en-Nazzâm (ö. 220–230/835–844 arası) ve Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849 [?]) ait olanlardır.

Nazzâm'a göre 'Allah âlimdir' sözünün anlamı, O'nun zâtını ispat etmek ve cehli O'ndan nefyetmektir. Kâdir sözünün anlamı zâtını ispat etmek ve aczi O'ndan nefyetmek, hayy sözünün anlamı zâtını ispat etmek ve ölümü O'ndan nefyetmektir. Kezâ diğer sıfatlar da böyledir.<sup>5</sup> Bu yönüyle Nazzâm gerçekte sıfatları bütünüyle zâtle özdeşleştirmekte ve onların anlaşılmasını Allah'tan nefyettikleri anlamlara bağlamaktadır.<sup>6</sup>

Ebû'l-Hüzeyl'in görüşü ise kısaca şöyledir: Allah kendisi (zâtı) olan ilimle âlim, kendisi (zâtı) olan kudretle kâdirdir, kendisi olan hayat ile hayydır.<sup>7</sup> Yani 'Allah âlimdir' sözü ilmi ispattır. Şu kadar var ki, bu ilim Allah'ın zâtıdır.<sup>8</sup> Öte yandan bu tür bir yargı sadece zâtın kendisi olan ilmin ispatı değildir. İlmin ispatı yanında aynı zamanda Allah'tan cehalet nefyedilmiş, Allah'ın şu anda var olan veya ileride var olacak olan malûmu olduğuna işaret edilmiş olmaktadır. Kezâ 'Allah kâdirdir' denildiğinde de Allah'ın kendisi (zâtı) olan kudret ispat edilmiş, acz O'ndan nefyedilmiş ve makdûru olduğuna işaret edilmiş olunur.<sup>9</sup>

---

beraberinde makdûrun olduğu bilgisini taşır vs. Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 165: 14–166: 8. Buna göre Abbâd kendinden sonraki Mutezile'nin kabul ettiği pek çok ilkeyi dile getirmekle birlikte, esas itibarıyla zât-sıfat ilişkisine hiç değinmemiştir. Diğer bir deyişle onun böyle bir problemi yoktur. O bu konudaki söylemlerde 'zât' veya 'nefs' kavramlarının kullanılmasının önüne set çekerek, bir anlamda problemin yanından dolaşmıştır.

<sup>5</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, I, 166: 16–167: 2. Krş. Neseî, *Tebîrâtü'l-Edille*, I, 207: 13–14. Benzer düşünce burada sadece 'Allah âlimdir' sözü üzerinden aktarılır.

<sup>6</sup> Ancak Eş'arî *Makâlât*'ının bir başka yerinde Nazzâm hakkında daha farklı bir açıklama yapar. Buna göre Nazzâm şöyle demiştir: Allah'ın ilmi vardır ve bununla O'nun âlim olduğunu kastederiz. Allah'ın kudreti vardır ve bununla O'nun kâdir olduğunu kastederiz. Fakat Nazzâm böyle bir açıklamayı sadece ilim ve kudret ile sınırlandırmış, sözelimi, hayy anlamı kastedilse bile, hayatı vardır veya semî' anlamı kastedilse bile, sem'î vardır dememiştir. Eş'arî'nin aktardığına göre bunun sebebi Nazzâm'ın nassa dayanmasıdır. "Fakat Allah, sana indirdiğini kendi bilgisiyle indirmiş olduğuna (*enzelehü bi-ilmihî*) şahitlik eder" (Nisâ 4/166), "Onları yaratan Allah'ın kendilerinden daha kuvvetli olduğunu (*hüve eşeddü minhum kuvve<sup>ten</sup>*) görmediler mi?" (Fussilet 41/15) ayetlerinde ilim ve kuvvetin (kudret) zikredilmesi Nazzâm'ın bunu ileri sürmesine yol açmıştır. Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 187: 14–188: 6.

<sup>7</sup> Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 165: 5–7. Kezâ Allah'ın sem', basar, kîdem, izzet, azamet, celâl, kibriyâ gibi diğer zâtî sıfatları hakkında da görüşlerinin bu şekilde olduğu aktarılır.

<sup>8</sup> Bk. Neseî, *a.g.e.*, I, 205: 13–15.

<sup>9</sup> Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 165: 7–11.

Böylelikle Mutezili düşüncenin iki büyük üstadı “selbî metot”<sup>10</sup> ya da “tenzihî dil”<sup>11</sup> diyebileceğimiz anlayıştan kalkarak zâtla birlikte özdeşleştirdikleri sıfatları sonuçta ifade ettikleri anlamın zıttının Allah’tan nefyedilmesi olarak algılamışlardır.<sup>12</sup>

İşte bu anlayış özellikle Ebû Ali el-Cübbâi tarafından da tevarüs edilmiştir. Ebû Ali, seleflerinin çoğu gibi, Allah’ın zâtı gereği bu sıfatları hak ettiği düşüncesindedir. Yani Allah’ın zâtından ayrı sıfatları olmayıp, Allah zâtıyla bu sıfatları taşımaktadır (*li-zâtihi*).<sup>13</sup> İşte, Allah’ın zâtından ayrı sıfatlarının olmadığını öngören bu düşünce tarzı,<sup>14</sup> O’nun sıfatlarını zâtına indirgemeyi, zâtıyla özdeşleştirmeyi

<sup>10</sup> Bk. M. Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 190–193. Sıfatların ifade ettikleri müsbet manaları alınmadan zıtları olan selbî (menfi) manalarının Allah’tan nefyedilmesi olarak tanımlanmaktadır. Ebû’l-Hüzeyl el-Allâf ve İbrâhîm b. Seyyâr en-Nazzâm bu görüşün başlıca temsilcileri olarak zikredilir (sy. 190).

<sup>11</sup> Bk. T. Koç, *Din Dili*, 52–64. Temel olarak Tanrıyı ancak olumsuz nitelendirmelerle anlatılabileceği tezine dayanmaktadır. Tanrı bambaşka (*muhâlif li’l-havâdis*) olduğundan, tabii ve günlük dilden alınan kelimelerle O’nun hakkında olumlu bir cümle kurmak mümkün değildir. O her şeyin üstünde olduğundan O’nu bir isim kuşatıp sınırlandıramaz. Olsa olsa O’nun ne olmadığı söylenebilir. En derli toplu savunucuları arasında Plotinus ve ondan etkilenmiş olan İbn Sînâ (ö. 428/1037) ve Mûsâ b. Meymûn (ö. 601/1204) olan anlayışın takipçileri arasında Mutezile de (sy. 55) sayılmaktadır.

<sup>12</sup> Aslında sıfatların bu şekilde anlaşılması Ebû’l-Hüzeyl ve Nazzâm’dan daha önce, Mutezililiği tartışmalı olan Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]) tarafından da kullanılmıştır. Ona göre ‘Allah âlimdir’ sözünün manası ‘O cahil değildir’, ‘O kâdirdir’ sözünün anlamı ‘aciz değildir’, ‘O hayydır’ sözünün anlamı ise ‘ölü değildir’ şeklindedir. Bk. Eş’ari, *a.g.e.*, I, 166: 14–15. Bu yönüyle Dırâr en başından sıfatları inkâr edip, Ebû’l-Hüzeyl ve Nazzâm’da görüldüğü şekliyle zâtın ispatı şeklinde bir anlam dahi yüklemeyip doğrudan selbî anlayışa geçer. Kezâ bk. H. A. Wolfson, “Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam”, 76. Burada Dırâr ve onunla birlikte Ebû’l-Hüseyin en-Neccâr (ö. 220/835) sıfatların negatif yorumunu yapan ilk kişiler olarak tasvir edilir.

<sup>13</sup> Mânkdîm Şeşdiv, *Ta’lik alâ Şerhi’l-Usûli’l-Hamse*, 129: 12–13; 182: 13–14. Bazı müellifler “*li-zâtihi*” ibaresini yerine “*li-nefsihî*” ibaresini kullanırlar. Msl. bk. Nesefî, *a.g.e.*, I, 209: 13–14.

Oldukça farklı bir görüş ise geç dönem kabul edebileceğimiz Zeydî bir âlim olan Kâsım b. Muhammed tarafından aktarılır. O ‘imamlarımızın çoğunluğu ve Melâhimîyye’ye (son dönem Mutezililerinden İbnü’l-Melâhimî’yi [ö. 536/1141] takip edenler) göre Allah’ın sıfatları zâtıdır’ dedikten sonra bu görüşün karşıtı olarak şunu zikreder: ‘İmamlarımızdan bazısı, Ebû Ali ve Behşemîyye’ye göre ise bilakis zâtının üzerine zâid şeylerdir (*bel hiye umûr<sup>an</sup> zâyide<sup>tin</sup> alâ zâtihi*)’. Böylelikle o tipik Mutezili görüşü değil de, Eşarîler’e özgü görüşü Ebû Ali’ye (ve Ebû Hâşim’in taraftarlarına) atfeder. Bk. Kâsım b. Muhammed, *Kitâbü’l-Esâs li-Akâidi’l-Ekyâs*, 69: 11–16.

<sup>14</sup> Şehristânî, *el-Müel ve’n-Nihal*, I, 82: 1–2; Ebû Ali’den sıfatların *li-zâtihi* olduğunu aktardıktan sonra, *li-zâtihi* ifadesiyle neyin kastedildiğini aktarır: “O’nun (Allah) âlim oluşu ilim olan bir sıfatı gerektirmez”.

ifade eder. Çünkü Allah'ın zâtından ayrı sıfatların ispatı, Allah hakkında kabul edilemeyecek sonuçlara yol açacaktır.<sup>15</sup>

Hiç şüphesiz Ebû Ali'nin, diğer pek çok Mutezilî gibi, sıfatları zatla özdeşleştirmesinin temelinde, onun sıfat kavramına bakışının yattığını söyleyebiliriz. Eş'arî'den aktaracağımız şu pasaj, onun görüşünü anlamamıza yardımcı olacaktır:

O (Ebû Ali) vasfın sıfat, isimlendirmenin (*tesmiye*) de isim olduğunu iddia ediyordu. Yani, 'Allah âlimdir, kâdirdir' sözümüz [vasfın sıfat olduğunun ifadesidir]. Ona (Ebû Ali) 'ilmin bir sıfat, kudretin bir sıfat olduğunu söylüyor musun?' diye sorulduğunda şöyle dedi: 'İlmi kabul etmiyoruz ki, onun sıfat olup olmadığını söyleyelim. Gerçek anlamda ilmi kabul etmiyoruz ki, onun kadim mi yoksa muhdes mi, Allah [ın kendisi] mi yoksa O'ndan başka bir şey mi olduğunu söyleyelim'. Ona 'kadim sıfat mıdır?' diye sorulduğunda, 'Bu yanlıştır, çünkü kadim vasıflanan şeydir (*mevşûf*)' diye cevap verdi. . . . .<sup>16</sup>

Bu pasajda Ebû Ali'ye atfedilen bakış açısı, Kâdı Abdülcebbâr tarafından da dile getirilmektedir. Kâdı da benzer şekilde sıfatın bir söz, bir vasıflandırma olduğunu söylemektedir.<sup>17</sup> Yani gerçekte sıfat olarak kabul edilen şey, aslında bizim vasıflamamızdır, bizim sözümüzdür. Yani bizler Allah hakkında âlim lafzını kullandığımız zaman, aslında O'nu tanımlamanın, isimlendirmenin ötesinde hiçbir şey yapmamakta, O'na bir sıfat atfetmemekteyiz.<sup>18</sup> Dolayısıyla sıfat,

---

<sup>15</sup> Allah'ın zâtından bağımsız, müstakil gerçeklikleri olan sıfatlar kabul edildiğinde kaçınılmaz olarak bu sıfatların kadim mi yoksa hâdis mi oldukları sorusu gündeme gelecektir. Bu sıfatların kadim olduğu kabul edilirse, Allah'tan başka kadim manalar ortaya çıkacak ve birden çok kadim kabul edilmiş olunacaktır ki (*ta'addüd-i kudemâ*), bu tevhide aykırıdır. Şayet bu sıfatların hâdis olduğu kabul edilirse, o zaman da Allah ile kâim hâdis manalar kabul edilmiş ve böylelikle Allah'ın hâdislere mahal teşkil etmiş olduğu sonucuna ulaşılır ki, bu da tevhide aykırıdır. Tüm bunlar geçersiz olacağına göre, geriye sıfatın tek başına reel varlığını inkâr edip, onu zâta indirgemek, zât ile özdeşleştirmekten, yani Allah'ın *li-zâtihî* âlim, kâdir vs. olduğunu kabul etmekten başka bir seçenek kalmayacaktır. Bk. Mânkdîm Şeşdiv, *a.g.e.*, 183: 12–17. Kezâ bk. O. Ş. Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, 176.

<sup>16</sup> Eş'arî, *a.g.e.*, II, 529: 14–530: 2.

<sup>17</sup> Kâdı Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, VII, 117: 11; "*Li-enne's-sıfa<sup>e</sup> hiye'l-kavl, ke-mâ ennehü'l-vasf*". Öyle görünüyor ki bu bakış açısı, en azından Eş'arî'nin zamanına kadar ki, tüm Mutezilîler'in tutumunu yansıtmaktadır. Çünkü Eş'arî neredeyse aynı olan görüşü, Hâriciler'le birlikte, Mutezile'ye atfetmektedir: "Mutezile ve Havâric şöyle dedi: 'İsimler ve sıfatlar, [sadece] sözlerdir (*el-esmâ ve's-sifât hiye'l-akvâl*). Yani, 'Allah âlimdir, Allah kâdirdir' sözümüzdür". Bk. Eş'arî, *a.g.e.*, I, 172: 14–15.

<sup>18</sup> Bk. L. Gardet, "*Al-Djubbâ'i*", 570.

tanımlanan nesnedeki bir şey olmayıp, sadece bir şeyi olduğu gibi tanımlayan sözdür.<sup>19</sup>

Pek tabii sıfatı bizim isimlendirmemizle özdeşleştiren bu tutum, aslında sıfatların gerçekliğinin inkârından başka bir anlam taşımamaktadır.<sup>20</sup>

Bu yönüyle Ebû Ali'nin sıfat anlayışının mutlak olanla dünyevi olan arasında kesin bir ontolojik ayırım yapma temeline dayandığını söyleyebiliriz. O bu konuda o derece hassastır ki, en başından Allah'a atfedilecek bir sıfatı reddeder. Zira, Ebû'l-Hüzeyl'de görüldüğü şekliyle daha sonra zâtle özdeşleştirilse bile, başlangıçta bir sıfatın kabul edilmesi, Allah hakkında uygun olmayan anlamlara yol açacaktır.<sup>21</sup> Bu yönüyle onun zâti sıfatların anlaşılmasında tenzih metoduna sıkı sıkıya bağlı olup, her ne kadar Ebû'l-Hüzeyl'in ekolünden olsa da, Nazzâm'ın düşüncelerine daha yakın durduğunu söyleyebiliriz.<sup>22</sup>

<sup>19</sup> Bk. J. R. Peters, *God's Created Speech*, 151; İ. Çelebi, *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, 242.

<sup>20</sup> Bk. R. M. Frank, "Hâl", 344. Onun değerlendirmelerine göre Ebû Ali'nin düşüncesindeki sıfat kavramı, olağan/sıradan anlamda bir sıfat kavramı, yani zâttan ayrı bağımsız bir gerçekliği olan bir sıfat değildir. Kezâ bk. M. Allard, *Le Problème des Attributes Divins dans la Doctrine d'al-Aş'ari et de ses Premiers Grands Disciples*, 121. O da Ebû Ali'nin düşünce sisteminde sıfatın zihnin işleminden (opération de l'esprit) başka bir şey olmadığını belirtir.

<sup>21</sup> Nitekim R. M. Frank Ebû'l-Hüzeyl'in anlayışının, Ebû Ali'nin düşünceleriyle çelişen ve onun sakınmaya çalıştığı bir anlayış olduğu düşüncesindedir. Bk. R. M. Frank, "The Kalâm, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", 298; a.mlf., *Beings and Their Attributes*, 16-17. Bununla birlikte Mânkdim Ebû'l-Hüzeyl'in düşüncesiyle Ebû Ali'ninkinin aynı olduğunu, Ebû Ali'nin sadece daha kısa ve öz bir biçimde bunu dile getirdiğini söyler. Zira Allah bir ilimle bilir diyen kimse bu ilmin zâtı olduğunu söylemektedir. Bk. Mânkdim Şeşdiv, *a.g.e.*, 183: 1-3. Tabii burada Mânkdim ulaşılan son nokta itibarıyla konuyu değerlendirmektedir. Ona göre 'Allah bir ilimle bilir' diyen kimse asla bu ilmin O'nun zâtı olduğunu söyleyemez. Ebû'l-Hüzeyl de son aşamada bu ilmin Allah'ın zâtı olduğunu söylediğine göre onun başlangıçta ilmi kabul etmesinin bir gerçekliğe (sıfatın realitesine) işaret etmeyeceği düşüncesindedir.

<sup>22</sup> Böylelikle Sünnî kelâmcılar tarafından Mutezile'ye karşı yöneltilen sıfatların inkâr edildiği şeklindeki bir ithamın hiç de yersiz ve karşılıksız olmadığını söyleyebiliriz. Gerçi bir nebze de olsa Ebû'l-Hüzeyl'i bunun dışında bırakabiliriz. O son merhalede genel Mutezili kanaati paylaşırsa da, çıkış noktası açısından, en azından lafzî düzlemde olsa da, bir sıfat mefhumunu kabul etmektedir.

Mamafih şu noktaya dikkat edilmelidir ki, sıfatın gerçekliğinin inkârı, o sıfat varsayıldığında icrâ edeceği fonksiyonun inkârı anlamına gelmez. Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği sıfat anlayışında, sıfatların icrâ ettiği fonksiyonlar, Ebû Ali (ve de Mutezile) tarafından inkâr edilmemiştir. Her iki anlayışta da Allah bilir, Allah güç yetirir, Allah duyar, Allah görür vs. İbn Küllâb'dan itibaren Sünnîler bu fonksiyonları sıfatlara yüklerken, Mutezililer sıfatları kabul

İşte Ebû Hâşim el-Cübbâi mütekellim olarak ortaya çıktığında Mutezile'nin sıfat anlayışı, yukarıda özetlenmeye çalışıldığı üzere, daima sıfatların ontolojik gerçekliğinin reddi yönündeydi. Bu reddediş zaman zaman –sadece lafzî düzlemde– yumuşasa da, Ebû Ali el-Cübbâi ile birlikte çok katı bir hale gelmişti. Ebû Hâşim'in sıfat anlayışı ise kendi zamanına kadar gelen bu anlayıştan ayrılmayı ifade eder. O babası Ebû Ali'nin, sıfatları zâtla özdeşleştiren anlayışının, yani Allah'ın bu sıfatları “*li-zâtihî*” hak ettiğinin aksine, Allah'ın bu sıfatları “zâtında/zâtının üzere olduğu şey sebebiyle (*li-mâ hüve aleyhi fi zâtihî*)” hak ettiğini söyler.<sup>23</sup> İşte bu ifade “ahvâl” teorisine işaret etmektedir.<sup>24</sup>

Kelâm tarihinde iz bırakmış en önemli teorilerden biri olan, “Mutezile'nin gümüş çağının tek yeniliği”<sup>25</sup> şeklindeki takdir sayılabilecek ifadelerin yanında, “felsefede çocukluk”<sup>26</sup> ve hatta “dil oyunları”<sup>27</sup> gibi değerlendirmeleri de çeken “ahvâl” teorisi, ilk olarak Ebû Hâşim tarafından ileri sürülen<sup>28</sup> ve adeta onun adıyla özdeşleşen,<sup>29</sup> genel anlamda tüm varlıkların sıfatlarıyla ilişkisini, özelde ise Allah'ın zâtî sıfatlarının zât ile olan ilişkisini açıklamaya yönelik bir teoridir.

Teori Ebû Hâşim'in kendi zamanına kadar kelâm düşüncesinde baskın olan Mutezililerin nominalist ve Eşarilerin realist sıfat anlayışlarını bir uzlaştırma çabası olarak da görülebilir. Öyle görünüyor ki Ebû Hâşim Eşariler'in sıfatların zâttan bağımsız gerçeklikleri olduğunu iddia eden realist sıfat anlayışını Kurân'a uygun bulmakla birlikte, Allah'ın zâtının gerçek varlığı olan unsurlardan meydana

---

etmediğinden bu fonksiyonları zâta atfetmişlerdir. Bu yönüyle her iki kesimin Allah tasavvurunda, en azından zâtî sıfatlar temel alındığında fonksiyonellik açısından hiçbir fark yoktur. Kanaatimce zaman zaman rastlanan Mutezile'nin sıfatları inkâr etmediği, sadece tevil ettiği şeklindeki yarguları da bu şekilde düşünmek daha uygun olur.

<sup>23</sup> Mânkdim Şeşdiv, *a.g.e.*, 129: 13–14; 182: 15.

<sup>24</sup> Bk. J. R. Peters, *a.g.e.*, 252; M. J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*, 137.

<sup>25</sup> Bk. W. M. Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, 300.

<sup>26</sup> Bk. A. S. Tritton, *İslâm Kelâmu*, 148; “Açıkça görülüyor ki, Ebû Hâşim kavramcılığa doğru bir çaba içinde idi, fakat felsefede henüz çocuktu”.

<sup>27</sup> Bk. M. Fahri, *İslâm Felsefesi Tarihi*, 56–57; “Bununla beraber, hal ile sıfat arasındaki bu ince ayırımın, sonraki Mutezili ve Mutezile sonrası bilginlerin yüz yüze kaldıkları bazı çetin teolojik zorlukları, onlarla ilgili gerçek bir çözüm sunmaksızın tevil etme vasıtası olarak, bu tür lisan oyunlarına baş vurma eğiliminin örneği olduğu açıktır”.

<sup>28</sup> Msl. bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 131: 3–5. Burada Ebû Hâşim'den önce böyle bir meselenin olmadığı zikredilir. Kezâ bk. Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 70: 21–71: 3.

<sup>29</sup> Bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, IV, 200: 8–10; Hillî, *Keşfü'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İtikâd*, 274: 6–7; İcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelâm*, 57: 13–14.



gelmiş olması sonucuna götürdüğü için tevhîd prensibine ve akla aykırı bulurken, Mutezilî öncülerinin sıfatların ontolojik gerçekliğini inkâr edip onların isimlendirmeden başka bir şey olmadığını ileri süren nominalist sıfat anlayışını ise tevhîde ve akla uygun bulmakla birlikte, son merhalede sıfatları inkâr sonucuna götürdüğünden Kurân'a aykırı bulmuştur.<sup>30</sup> İşte o “ahvâl” teorisini, bu iki anlayışın kendince aşırı yönlerini yontmak ve ara bir yol bulmak için geliştirmiş gözükmektedir.<sup>31</sup>

Ancak Ebû Hâşim'in sıfat telâkkisine geçmeden önce şu noktalara işaret etmeliyiz. “Ahvâl” teorisi hakkında Ebû Hâşim'den doğrudan yapılan alıntılar oldukça azdır. Özellikle *Muğni'nin* büyük ihtimalle sıfatlar konusuyla alâkalı olan ikinci ve üçüncü ciltlerinin<sup>32</sup> hâla kayıp olması bu konudaki bilgi akışının kesintiye uğramasında en büyük etkidir.<sup>33</sup> Bu yönüyle teorinin belirgin bir şekilde kullanıldığı ya da açıklandığı metinlerin azlığı, teorinin anlaşılmasının önünde bir zorluk olarak durmaktadır.<sup>34</sup> Öte yandan teorinin ve merkezindeki kavramın muğlaklığı<sup>35</sup> kelâmcıların teoriye mesafeli durmasına yol açmıştır.<sup>36</sup> Özellikle son dönem Mutezilîleri teoriye karşı çekingen

<sup>30</sup> Bk. Y. Ş. Yavuz, “Ahval”, 190.

<sup>31</sup> Nitekim M. J. McDermott'a göre Ebû Hâşim “ahvâl” teorisini muhtemelen, Mutezilî'nin sıfatları nesnel gerçeklikleri olmayan isimlere indirgeyen anlayışına karşı yöneltilen ‘tüm sıfatlar Allah'ın zâtını gösteriyorsa, bu durumda Allah'a verilen sıfatlar nasıl birbirinden ayrıdır’ şeklindeki bir itiraza cevap olarak ortaya atmıştır. Bk. M. J. McDermott, *a.g.e.*, 139. Kezâ bk. M. Horten, “Die Modus-Theorie des abū Hāschim (gest. 933)”, 303–304.

<sup>32</sup> Bk. J. R. Peters, *a.g.e.*, 34. Ona göre ikinci cilt Allah'ın sıfatları konusuyla alâkalı iken, üçüncü cilt Allah'ın bu sıfatları hak edişinin keyfiyeti, yani zât-sıfat ilişkisiyle alâkalıdır.

<sup>33</sup> Şüphesiz burada Kâdî'nın “ahvâl”i kabul ettiği konusunda müsbet ya da menfi bir yargı vermiyoruz. Sadece bu ciltlerde Ebû Hâşim'in düşünceleri hakkında diğer kaynaklarda rastlayamadığımız derecede bilgilerin olabileceği ihtimalinin hayli yüksek olduğunu vurgulamaktayız.

<sup>34</sup> Bk. R. M. Frank, “Abu Hashim's Theory of ‘States’: Its Structure and Function”, 86. Nitekim o, F. Râzî (muhtemelen onun *Muhassal*'i kastedilmektedir) ve Şehristânî'deki (*Nihâyetü'l-İkdâm*'i ismen zikredilir) pasajların oldukça kapalı olduğunu söylemektedir.

<sup>35</sup> Örneğin Şehristânî ‘hâl’in, gerçekliğinin bilinebileceği ve tüm ‘hâl’leri içine alabilen hakikî bir tanımının olmadığını söyler. Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 131: 13–132: 1.

<sup>36</sup> Hatta bu muğlaklık zamanla bir darb-ı mesel haline gelmiştir. Nitekim Şeyh Müfid şöyle demektedir: “Üç şey vardır ki bilinemez. Kelâmcılar bu üç şeye inananlardan bunların manalarını elde etmek için her türlü yola (*hile*) başvurmuşlar, fakat manaları çelişen ibarelerden başka bir şey elde edememişlerdir: [Bunlar:] Hristiyanların (*Nasrâniyye*) ittihadı, Neccâriye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin ‘ahvâl’i.” Bk. Şeyh Müfid, *a.g.e.*, 70: 4–7. Kezâ bk. Hüseyinî, *Miftâhü'l-Bâb*, 157: 19. Burada da Behşemi'nin ‘hâl’i ve Eşari'nin ‘kesb’i zikredilir. İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye*, I, 459: 10. Burada da Nazzâm'ın ‘tafra'sı, Ebû Hâşim'in ‘ahvâl’i ve Eşari'nin ‘kesb’i zikredilir.

davranmışlardır. Bunun başlıca nedenlerinden biri de 'hâl'in Mutezili gelenek içinde ilk başlarda, Ebû Ali'nin kuvvetle vurguladığı zât ile özdeşleşen sıfat anlayışının reddinin bir simgesi olarak algılanmasıdır. Bir anlamda reddedilen sıfatlar, kabul edilir olarak algılanmıştır.<sup>37</sup> Kabul etmeye meyledenler ise, teoriye, kavramın muğlaklığı nedeniyle, kendi yorumlarını da ilave etmişlerdir.

Diğer taraftan teori özellikle Bâkılânî'den (ö. 403/1013) itibaren Eşarî gelenek içinde de makes bulmuş, Bâkılânî'nin tereddütleri bir yana, özellikle Cüveynî'de (ö. 478/1085) kabul görmüştür. Şüphesiz bunda kavramın Mutezile'nin katı nominalist yaklaşımını reddeden ve hiç olmazsa zâtla özdeşleşmemiş sıfatların bulunduğu düşüncesine yaklaşan bir anlayış olarak algılanmasının payı büyüktür. Ancak onlar teoriye meylederken, onu kendilerine göre yeniden yorumlamışlar, hatta Ebû Hâşim'de görülmeyen tasnifler yapmışlar<sup>38</sup>, onun ileri sürmediği yargılara ulaşmışlardır.<sup>39</sup> Böylelikle bir anlamda ortaya sadece Ebû Hâşim'in 'hâl' kavramı üzerine oturan yeni bir teori çıkmıştır.<sup>40</sup> Bütün bunlar ise artık teorinin kesinlik ifade eden bir şekilde yeniden inşâsının mümkün olmadığı yorumlarının yapılmasına neden olmuştur.<sup>41</sup>

Bütün bunlara rağmen Ebû Hâşim'in sıfat anlayışı hakkında bazı noktalara işaret edebilir ve bir takım genel ilkelere ulaşabiliriz. Bunun için öncelikle Ebû Hâşim'in nezdinde zâtî sıfatların neler olduğuna bakmalıyız. Yukarıda Mutezile'nin zâtî sıfatları, kudret,

<sup>37</sup> Nitekim İbnü'l-Vezîr'in şu yargısı bu durumun, dışardan bir bakış olsa da, ne şekilde algılandığını tasvir etmektedir: "Bil ki, Ebû Hâşim'in zamanına kadar Mutezile şeyhleri sıfatların ne isbâtını ne de nefyini ileri sürmüşlerdir. Tâ ki Ebû Hâşim bunları isbât, Ebû Ali, Ebû'l-Kâsım el-Belhî, (ö. 319/931) [Ebû Bekir ibnül-] İhşid (ö. 326/938) ve Ebû'l-Hüseyn [el-Basrî] (ö. 436/1044) nefyedinceye kadar". Bk. İbnü'l-Vezîr, *İsârü'l-Hakk*, 103: 2-4. Pek tabii bu pasajdaki, Ebû Ali'den önce Mutezili gelenekte sıfatları nefyeden olmadığı yargısı tartışılabilir. Ancak Ebû Ali'yi sıfatları nefyeden, Ebû Hâşim'i ise kabul eden bir şekilde tasvir etmesi önemlidir.

<sup>38</sup> Örneğin Eşarî gelenekte hâllerin, illeti olan ve illeti olmayan haller şeklindeki tasnifi görülmektedir. Msl. bk. Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 92: 4 ("mu'allel-gayrû mu'alle" şeklinde); Şehristânî, *a.g.e.*, 132: 2-3 ("mâ yu'allelü-mâ lâ yu'allelü" şeklinde); Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, 29: 7 ("mu'allel-gayrû mu'alle" şeklinde). Oysa böyle bir tasnif Mutezili kaynaklarda belirgin olarak görülmemektedir.

<sup>39</sup> Sözgelimi Ebû Hâşim'in halleri Allah'ın zâtına bağlayan bir başka 'hâl' yahut beşinci bir 'hâl' kabul ettiği şeklindeki yargılar buna örnektir. Buna aşağıda işaret edeceğiz.

<sup>40</sup> Şüphesiz bu yargımız da bir kesinlik ifade etmemektedir. Ancak yukarıda da söylediğimiz gibi Ebû Hâşim'in özgün görüşünü günümüze taşıyan yeterli kaynak yoktur. Mutezili kaynaklarda teoriye işaret eden sınırlı sayıda atfî temel aldığımızda ise bu tür yargıların bulunmadığını söylemek zorundayız. Bu durum ise bizi teorinin bir takım değişikliklere uğradığı yargısına ulaştırmaktadır.

<sup>41</sup> Msl. bk. J. van Ess, *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-İcî*, 206.

ilim, hayat ve vücûd olmak üzere genel itibariyle dört sığata indirgediklerini, fakat Ebû Hâşim'in bunlara beşinci bir sıfat daha eklediğini söylemişdik. Mânkdîm bunu şöyle özetler:

Onun (Allah) hak ettiği sıfatlara gelince; bunlar Ebû Hâşim'e göre, Allah'ın kendisinden farklı olandan ayrıldığı, şayet bulunsaydı kendisiyle eşit olanla eşit olacağı –ki Allah bundan münezzehtir– sıfat ve O'nun kâdir, âlim, hayy, semî', basîr, idrak edilenleri müdrik, mevcûd, mürîd, kârih oluşudur. Ebû Ali'ye gelince o bu zât sıfatını kabul etmez.<sup>42</sup>

Buna göre Ebû Hâşim üzerinde ittifak olunan bu dört sıfatın yanında, Ebû Ali'nin kabul etmediği,<sup>43</sup> “zât sıfatı” (*sıfatü'z-zât*) olarak isimlendirdiği<sup>44</sup> beşinci bir sıfat kabul etmektedir. İşte bu sıfat Allah'ı, kendisinden farklı olan varlıklardan ayıran, şayet bulunsaydı kendisiyle eşit olanla eşit olmasına yol açacağı sıfattır.<sup>45</sup> Peki Ebû Hâşim neden böyle bir sıfat ihdas etmek ihtiyacını hissetmişdir? Bu sorunun cevabını İbn Metteveyh'in ondan aktardığı şu pasajda bulabiliriz:

[İki şey arasında; Allah ile yaratılmış varlıklar arasında] muhakkak farklılık (*muhâlefet*) olması gerekiyorsa, o zaman bu iki farklı şeyden biri için, diğerinde kesinlikle bulunmayan bir şey kabul (*isbât*) etmelisin. [Çünkü] kâdir, âlim, hayy, mevcûd oluş hususunda [bu iki şey arasında] ortaklık (*müşâreket*) olduğu ve bu sıfatların [biri için] gerçekleşmesinin

<sup>42</sup> Mânkdîm Şeşdiv, *a.g.e.*, 129: 3–6. Yalnız şunu belirtelim ki pasajda Allah'ın zâtî olsun, fiilî olsun tüm temel sıfatları zikredilmektedir. Daha önce Allah'ın semî' ve basîr oluşunun müdrik oluşuna onun da hayy oluşuna indirgendini, böylelikle semî', basîr, müdrik oluşun hayy oluş kapsamında düşünöldüğünü belirtmişdik. Mürîd ve kârih oluş ise bir mahalde olmayan fiilî sıfat kapsamına alınarak, zâtî sıfatlar kapsamından çıkarılır. Sonuçta geriye zâtî sıfat olarak ilk dört sıfat –ve Ebû Hâşim'in kabul ettiği beşinci sıfat– kalır.

<sup>43</sup> Kezâ bk. İbn Metteveyh, *el-Mecmû' fi'l-Muhît bi't-Teklif*, I, 152: 8. Burada Ebû Ali'nin söz konusu dört sıfattan başka bir sıfat kabul etmediği belirtilir.

<sup>44</sup> Zâtî sıfatlarla karıştırılmamalıdır. Zât sıfatı, zâtî sıfatlardan bir tanesidir. Arapça ifade edersek biri “*es-sıfatü'z-zâtiyye* (zâtî sıfatlar)” iken, diğer “*sıfatü'z-zât* (zât sıfatı)”dir. Nitekim İngilizce'de zât sıfatı “attribute of essence” şeklinde ifade edilirken, zâtî sıfatlar “essential attributes” olarak ifade edilir. Msl. bk. R. M. Frank, “Al-Ma'dûm wal-Mawjûd”, 193; a.mlf., “Hâl” [1982], 345. Ayrıca bu sıfatı ifade etmek için kullanılan farklı terimler için bk. R. M. Frank, *a.g.e.*, 55 dp. 1.

<sup>45</sup> Bk. Mânkdîm Şeşdiv, *a.g.e.*, 129: 3–4; “. . . . Fe-hüve's-sıfatü'l-letî bihâ yühâlifü muhâlifehü (metinde; *muhâlefet*<sup>ten</sup>) ve yüvâfikü müvâfikahü (metinde; *muvâfaka*<sup>ten</sup>) lev kâne lehü müvâfik<sup>un</sup> te'âlâ 'an zâlike”. Kezâ bk. 129: 7–8; “*Enne tilke's-sıfate'lleti yeka'u bihâ'l-hilâfî ve'l-vifak* . . . .”

vâcip oluşunun farklılığa/farklı olmaya (*hilâf*) tesir etmediği bilinmektedir.<sup>46</sup>

Buna göre Ebû Hâşim Allah'ın taşıdığı vasıfların O'nu diğer varlıklardan farklı kılmayacağını düşünmektedir. Ona göre Allah'ın bu sıfatları hak ediş biçiminin de buna bir etkisi yoktur. Oysa Ebû Ali için Allah'ın bu sıfatları *li-zâtihi* hak etmesi, zaten O'nu diğer varlıklardan farklı kılmaktadır.<sup>47</sup> O sıfatı zâtla özdeşleştirdiği için Allah'ın zâtının diğer zâtlara benzemesi ihtimali ortadan kalkmaktadır. Ancak Ebû Hâşim bu dört sıfat hakkında *li-zâtihi* ifadesini kabul etmediği için Allah'ın zâtını diğer varlıklardan farklı kılma problemiyle karşı karşıya kalır. İşte “zât sıfatı” bu problemi aşmak için ihdâs ettiği bir kavramdır. Zât sıfatı, adından da anlaşılacağı üzere, bir varlığın zâtını nitelendiren sıfattır. Sözgelimi “cevher cevherdir” dediğimizde cevherin zâtını ifade etmiş oluruz. Çünkü cevher, cevher olmakla diğer varlıklardan ayrılmakta ve diğer varlıklar asla cevher olamamaktadır. Kezâ siyahın siyah oluşu da onun zât sıfatıdır. Çünkü siyah, siyah oluşuyla diğer varlıklardan ayrılmaktadır.<sup>48</sup> Buna göre “Allah Allah'tır” ya da “Allah kadîmdir” ifadesi de Allah'ın zâtını diğer varlıklardan ayırmaktadır.<sup>49</sup>

Böylelikle Ebû Hâşim farklılığın ve benzerliğin ancak kendisinde gerçekleştiği bir zât sıfatı ortaya koyarak, Allah ile diğer varlıklar arasındaki benzerlik probleminde çözüm bulmuş olmaktadır.<sup>50</sup>

İşte bu sıfatın “ahvâl” teorisi ile bir ilişkisi yoktur, yani zâtın bir hâli değildir.<sup>51</sup> Terminolojik bir şekilde ifade edecek olursak Allah bu sıfatla “*li-mâ hüve aleyhi fi zâtihi*” değil, “*li-zâtihi*” muttasıftır.<sup>52</sup>

<sup>46</sup> İbn Metteveyh, *a.g.e.*, I, 152: 15–17.

<sup>47</sup> Bk. İbn Metteveyh, *a.g.e.*, I, 152: 7–8. Yalnız burada “*li-zâtihi*” yerine “*li-nefsihi*” şeklinde geçmektedir.

<sup>48</sup> Bk. R. M. Frank, *a.g.e.*, 53.

<sup>49</sup> Mutezililer Allah lafzının ‘ibadet edilmeyi hak eden’ anlamındaki “ilâh” lafzından türediğini, dolayısıyla özel bir isim olmadığı ve Allah'ın zâtını ifade etmediği düşüncesindedirler. Msl. bk. Kâdî Abdülcebbar, *a.g.e.*, V, 201: 16–19. Bu durumda Allah'ın zâtını ifade etmek için en uygun lafız ‘kadîm’ olacaktır, çünkü O'ndan başkasının kadîm olması mümkün değildir. Ancak bunun aksine olan bir görüş ise Müberred tarafından aktarılmaktadır. Ona göre ‘Allah’ lafzı Allah'ın zâtını ifade etmektedir. Bk. Müberred, *el-Muktezab*, II, 323: 7. Şayet bu düşünce Basra Mutezilileri tarafından da kabul edilmişse o zaman “Allah Allah'tır” ifadesi Allah'ın zâtını ifade etmiş olmaktadır. Kezâ bu konu hakkında bk. R. M. Frank, *a.g.e.*, 53 ve 55, dp. 2.

<sup>50</sup> Kezâ bk. Neseî, *a.g.e.*, I, 143: 10–15. Burada sıfatın adı “en özel vasıf (*ehass vasf*)” şeklindedir. Ayrıca Ebû Hâşim'in yanında bu sıfatı kabul eden biri olarak Ebû Bekr ibnül-İhşid'in ismi de verilir. Yine Neseî I, 144: 7–8'de Ebû Ali'nin ashabından bazılarının da bu görüşü benimsediğini söyler. Ayrıca bk. Mütevelli, *Kitâbü'l-Muğni*, 15: 13–14 (*el-vasfü'l-ehass*); İci, *a.g.e.*, 76: 6–7; Nasirüddin et-Tûsi, *Risâletü Kavâ'idü'l-Akâid*, 48: 1–3; Hilli, *a.g.e.*, 66: 17–18. Buralarda ise sıfatın adı “ulûhiyyet [sıfatı]” olarak verilir.

İmdi bu sıfat diğer dört zâti sıfatın illetidir.<sup>53</sup> Diğer bir deyişle zâti sıfatlar bu sığata bağlı olup, zât sıfatı onların şartıdır. Zât sıfatı var olduğunda, diğer sıfatlar da zorunlu olarak meydana gelir ve zâtın ne olduğunu bildirir.<sup>54</sup> Sözelimi cevherin boşlukta yer kaplaması (*tahayyüz*) zâti sıfatıdır ve onun cevher olması (zât sıfatı) sebebiyle zorunlu olarak bulunur. Benzer şekilde Allah'ın kâdir, âlim, hayy, mevcût olması da O'nun zâti sıfatlarıdır ve zât sıfatına bağlı olarak zorunlu bir şekilde bulunurlar.<sup>55</sup> İşte tam bu noktada, yani bu sıfatların zât ile olan ilişkisinin açıklanmasında “ahvâl” teorisi devreye girer.

Ancak daha önce şunu belirtelim ki, Ebû Hâşim'in bu şekilde bir zât sıfatı ve zâti sıfatlar şeklinde ayırım yapması Mutezili olmayan kaynaklarda görülen bazı farklı açıklamalara, hatta yanlış anlamalara yol açmıştır. Ebû Hâşim zât sıfatını, zâti sıfatları zorunlu kılan ve onları zâta bağlayan bir şart kabul ettiğinden ve zâti sıfatları 'hâl' ile açıkladığından, onun bu yorumu nedeniyle zât sıfatı, zâti sıfatları ('hâl'leri) Allah'a ulaştıran genel bir 'hâl', ya da beşinci bir 'hâl' şeklinde yorumlanmıştır.<sup>56</sup> Hâlbuki belirttiğimiz gibi bu zât sıfatının 'hâl' kavramıyla hiçbir ilgisi yoktur.

Öte yandan Ebû Hâşim bu zât sıfatını, diğer zât sıfatının illeti kabul ettiğinden ve diğer bazı kelâmcılar da bu zât sıfatını genel (ve temel) bir 'hâl' olarak algıladığından, bu yanlış anlamaya bağlı olarak “ileti olan” ve “ileti olmayan” şeklinde ikili bir hâl tasnifi yapmışlardır. Aslında bu tasnif temel olarak doğrudur. Yani gerçekten de illeti olan ve illeti olmayan mefhumlar, kavramlar vs. bulunmaktadır. Fakat illeti olmayan şey bir 'hâl' değildir. Çünkü Ebû Hâşim'in sisteminde illeti olmayan tek şey 'zât sıfatı'dır ve o da bir 'hâl' değildir. Ancak bazı kelâmcılar bu zât sıfatını da bir 'hâl' kabul ettiklerinden ve bu sıfatın bir illeti olmadığını da kavradıklarından, buna bağlı olarak 'zât sıfatı'nı “ileti olmayan hâl' şeklinde nitelendirmişlerdir.

Bu noktalara açıklık getirdikten sonra esas konumuza dönebiliriz. Zâti sıfatlar zâta nasıl bağlanmaktadır? Yukarıda da belirttiğimiz üzere Ebû Hâşim kendi zamanına kadar gelen baskın iki sıfat anlayışının çıkmazlarını görerek, kendince bir çözüm arayışına girmiştir. O, bu çözümü Basra nahivcilerinin kullandığı hâl kavramında

<sup>51</sup> Krş. J. R. Peters, *a.g.e.*, 252; R. M. Frank, “a.g.m.”, 345.

<sup>52</sup> Mânkdîm Şeşdiv, *a.g.e.*, 129: 7-9.

<sup>53</sup> Bk. F. Râzî, *Kitâbü'l-Erba'in*, I, 138: 12-13; İci, *a.g.e.*, 76: 6-7.

<sup>54</sup> Bk. R. M. Frank, “Al-Ma'dûm wal-Mawjûd”, 196-197; a.mlf., “Hâl”, 345.

<sup>55</sup> R. M. Frank, “a.g.m.”, 345; S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, 172.

<sup>56</sup> Msl. bk. F. Râzî, *Muhassal*, 68: 7-8; Necrânî, *el-Kâmil fi'l-İstiksâ*, 228: 6-8; Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, 291: 3-6.

görerek, konuyu gramatik düzlemde açıklamaya yönelmiştir.<sup>57</sup> Hâl neyi ifade etmektedir? Nahivci Müberred şöyle der:

Sen 'Zeyd bana yürüyerek geldi (*câenî Zeyd mâşiv<sup>en</sup>*)  
dediğinde, onun yürüyen olarak bilindiğini kastetmiyorsun,  
fakat onun gelişinin (*mecîehû*) bu hâlde gerçekleştiğini haber  
veriyorsun. . . . .<sup>58</sup>

Buna göre eylemin hâl şeklinde ifadesi, temel olarak zâtın ayrı bir olguya değil, o eylem anında zâtın kendisine, zâtın bulunduğu duruma işaret etmektedir. Benzer şekilde 'Allah bilendir (âlimdir)' dendiğinde de, O'nun zâtı değil, zâtının belirli bir durum üzere olduğu ifade edilmektedir. Dolayısıyla 'hâl' şeklinde ifade edilen sıfat Allah'ta olan bir bilgiyi değil, daha çok Allah'ı bir bilen olarak ifade eder. Diğer bir deyişle bir bilen hâlindeki Allah'ı temsil eder.<sup>59</sup> Pek tabii diğer tüm zâtî sıfatlar (hâller) da böyledir. Zâtî sıfatlar ezeli oldukları için doğal olarak Allah bu hâlleri ezeli olarak taşır.

Ancak teorinin kilit noktası şurasıdır: Bu 'hâl'ler ancak zât ile birlikte bulduklarından, zâtla birlikte anlam kazandıklarından zâtın bağımsız bir varlıkları yoktur. Yani tek başlarına ontolojik bir değer taşımazlar.<sup>60</sup> Onlar anlam ve değerlerini ancak zâtla birlikte bulduklarında taşırlar. Bu yönüyle tek başlarına 'hâl'ler hakkında ne var olduklarını, ne de yok olduklarını söyleyebiliriz. Diğer bir deyişle onlar ne vardırlar (*mevcûd*), ne de yokturlar (*ma'dûm*). Çünkü onlar bir "şey" değildirler.<sup>61</sup> Benzer şekilde tek başlarına bir şey olmadıklarından aynı zamanda bilinemezler, yani bilgimizin objesi değildirler (*gayr-i ma'lûm*).<sup>62</sup> Dolayısıyla 'hâl'ler varlıkla yokluk arasında üçüncü bir terim vs. değildirler.<sup>63</sup> Çünkü üçüncü bir terim

<sup>57</sup> Bk. R. M. Frank, *a.g.e.*, 19–20; W. M. Watt, *a.g.e.*, 300.

<sup>58</sup> Müberred, *a.g.e.*, IV, 300: 4–5. Krş. R. M. Frank, *a.g.e.*, 20. Aynı pasaj burada da iktibas edilmiştir.

<sup>59</sup> Bk. M. J. McDermott, *a.g.e.*, 139.

<sup>60</sup> Krş. R. M. Frank, "Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function", 92.

<sup>61</sup> Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 133: 4; "Ve-lâ hiye eşyâ".

<sup>62</sup> Mankdim Şeşdiv, *a.g.e.*, 184: 10; "Fe-innehâ 'indenâ gayrû ma'lûmetin bi-infirâdihâ"; 366: 9; "Li-ennhû [Ebû Hâşim] lem yûsbîl-hâle ma'kületen bi-mücerredihâ"; Şehristânî, *a.g.e.*, 133: 5; Âmidî, *a.g.e.*, 30: 9. Kezâ bk. R. M. Frank, *a.g.e.*, 26–27; a.mlf., "Hâl", 345.

<sup>63</sup> Aslında Ebû Hâşim hâllerin tek başlarına hiçbir şey ifade etmediklerini vurgulamak için aynı anda çeşitli zıtları hâllerden nefyetmiştir. Onun bu tutumu diğer müellifler tarafından da aktarılmaktadır. Msl. bk. Nesefî, *a.g.e.*, I, 214: 3–5; "Bu hâl zât değildir, zâtın başkası (*gayrû'z-zât*) değildir, zâtın ötesinde bir mana değildir, var (*mevcûd*) değildir, yok (*ma'dûm*) değildir, bilinen bir şey (*ma'lûm*) değildir, bilinmeyen (*mechûl*) değildir, konuşulan/zikredilen (*mezkûr*) değildir, konuşulmayan/zikredilmeyen (*lâ mezkûr*) değildir. Şehristânî, *a.g.e.*, 133: 4; "Var (*mevcûd*) değildirler, yok (*ma'dûm*) değildirler". İbn Hazm, *a.g.e.*, V, 49: 2–4; "Hakk değildir, bâtil değildir, mahlûk

olduklarını söylemek onlara değer atfetmektir. Onlar ancak zâtın kendisiyle bilindiği ve diğer zâtlardan ayırdığı mefhumlardır.<sup>64</sup>

İşte 'hâl'lerin tek başlarına bir "şey" olmamaları Ebû Hâşim'i zâttan bağımsız ontolojik gerçeklikleri olan bir takım manaların ispatından kurtarmıştır. Böylelikle o Sünnî kelâmcıların anlayışındaki zâttan ayrı manaların doğuracağı zorluklardan sıyrılmaya çalışmıştır. Öte yandan bu 'hâl'leri sırf zâttan ibaret kabul etmemesi ve zâttan bağımsız gerçeklikleri olmasa da, zâta bağlı unsurlar kabul etmesi Mutezili öncülerinin katı nominalist anlayışından sıyrılmasına yardımcı olmuştur. Nitekim "ahvâl" teorisinin her iki kesimden de (Mutezili ve Sünnî kelâmcılar) taraftar bulması, teorinin bu özelliğine bağlıdır.<sup>65</sup>

---

değildir, *gayr-i mahlûk* değildir, *mevcûd* değildir, *ma'dûm* değildir, *ma'lûm* değildir, *mechûl* değildir, *eşyâ* değildir, *lâ eşyâ* değildir (Ancak burada 'hâl'i Eşariler'e nisbet eder). Kezâ bk. Bağdâdi, *Usûlü'd-Dîn*, 92: 10–13.

Ancak Ebû Hâşim'in bu tutumu çoğu zaman yanlış anlaşılmış ve onun varlıkla yokluk arasında üçüncü bir terim kabul ettiği şeklinde algılanmıştır. Msl. bk. F. Râzî, *a.g.e.*, 53: 1–56: 7. Burada problem bütünüyle varlıkla yokluk arasında üçüncü bir şıkın mümkün olup olmadığına indirgenmiştir. Nitekim 'ahvâl' teorisine yöneltilen en büyük eleştirilerden biri de, teorinin mantığın 'üçüncü şıkın imkânsızlığı' ilkesini çiğnediği şeklindedir. Bk. H. A. Wolfson, *a.g.e.*, 198–199; Y. Ş. Yavuz, "a.g.md.", 191.

Oysa Ebû Hâşim'in bunu yapmadaki amacı kesinlikle üçüncü bir şık ihtimalini ileri sürmek değil, 'hâl' hakkında tek başına asla bir hüküm verilemeyeceğine, onun hakkında konuşulamayacağına kuvvetle vurgu yapmaktır. Nitekim R. M. Frank 'hâl'in asla varlıkla yokluk arasında bir vasita olmadığını, böyle bir yargının oluşmasının nedeninin ise tartışmaya taraftar olanların "maksatlı olarak kafa karıştırmaları (purposeful obfuscation)" olduğunu söyler. Bk. R. M. Frank, "Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function", 94 dp. 28. Tabii bu yargı biraz ağır olabilir, fakat tartışmaya taraf olanların, en azından bazılarının Ebû Hâşim'in niyetini anlamadıkları da açıktır.

<sup>64</sup> Mânkdîm Şeşdiv, *a.g.e.*, 184: 10–11: "Ve innemâ'z-zât aleyhâ tu'lemü fe-fâraka ahaduhümâ'l-âher". Kezâ bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 133: 6.

<sup>65</sup> Nazariyenin muğlaklığı, Ebû Hâşim'den sonra kimlerin 'ahvâl' nazariyesini benimseyip benimsemediği hususunda da farklı düşüncelere yol açmıştır. Sözelimi Şehristânî Eş'ari (ö. 324/935–36) tarafından reddedildiğini söyler Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 131: 7–8. Ancak H. A. Wolfson, İbn Hazm'ın *Fasl*'ında verdiği bazı bilgilerin Eş'ari'nin hayatının belli bir döneminde bu teoriyi takip ettiğine işaret ettiğini söyler. Bk. H. A. Wolfson, "Ibn Khaldûn on Attributes and Predestination", 588. Teorinin Mutezile dışındaki en önemli kabul edicisi ise Cüveynî idi. Msl. bk. Hillî, *Keşfü'l-Murâd fi Şerhi Tecridi'l-İtikâd*, 18: 7–8; Nasîrüddîn et-Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, 85: 3–4; İcî, *a.g.e.*, 57: 13–14. Krş. M. Dağ, *a.g.e.*, 149 vd. Ancak Şehristânî onun ilk başta kabul etse de sonradan reddettiğini söyler. Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 131: 8–9. Ancak onun özellikle *İrşâd*'ındaki pasajlar (92: 1–95: 2) teoriyi kabul ettiğini açık bir şekilde göstermektedir. Teoriyle alakası olan bir diğer önemli şahsiyet ise Bâkîllânî'dir. Şehristânî onun teoriyi ilk önce reddettiğini, daha sonra başka bir esas üzerine binâ ederek kabul ettiğini söyler. Bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 131: 5–6.

Sıfatların ontolojik gerçekliğini kabul etmeyen Mutezile içerisinde, sıfatların şu veya bu şekilde bir gerçekliği olduğu fikri Ebû Hâşim'den itibaren başlamıştır.<sup>66</sup> Böylelikle o sıfatlar konusunda Mutezili düşüncede nominalist anlayıştan realist anlayışa kayan bir çizgiyi temsil eder.<sup>67</sup>

### Bibliyografya

Allard, Michel; *Le Problème des Attributes Divins dans la Doctrine d'al-Aş'arî et de ses Premiers Grands Disciples*, Beyrut; Imprimerie Catholique, 1965.

Âmidî, Seyfüddîn Ebû'l-Hasan Ali b. Ali b. Muhammed el-; *Gâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm* (nşr. H. M. Abdüllatif), Kahire; Lecnetü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmî, 1971.

Bağdâdî, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-; *Kitâbü Usûli'd-Dîn*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.

---

Kezâ bk. C. Karadaş, *Bâkullâni'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, 101-103. Burada da Bâkullâni'nin 'ahvâl'i, Ebû Hâşim'in kabul ettiğinden farklı bir biçimde işlediği aktarılır. Sonraki kaynaklar ise kabul ettiğinde ittifak eder. Msl. bk. Nasirüddin et-Tûsî, *a.g.e.*, 85: 3; Âmidî, *a.g.e.*, 27:7; İci, *a.g.e.*, 13-14. Ayrıca Hanbelî âlim Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın (ö. 458/1066) da 'ahvâl'i kabul ettiği söylenir. Msl. bk. İbn Teymiyye, *a.g.e.*, I, 285: 5-6. Krş. Y. Ş. Yavuz, "Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (Kelâm)", 256. Âmidî, Kerrâmiye'den bir grubun da teoriyi kabul ettiğini söyler. Bk. Âmidî, *a.g.e.*, 27: 6-7.

Ebû Ali'nin ise teoriyi kabul etmediği söylenir. Msl. bk. Şehristânî, *a.g.e.*, 131: 5. Özellikle Ebû Ali'nin ölümünden sonra Mutezile içerisinde ortaya çıkan Behşemiyye-İhşidiyye çekişmesinde, 'ahvâl'in Behşemiyye'yi reddetmek için bir basamak olarak kullanılması bu rivâyete haklılık payı kazandırmaktadır. Ebû Hâşim'den sonra da teoriyi Mutezile içerisinde kimlerin kabul edip kimlerin etmediği ihtilâflıdır. Sözelimi J. van Ess, Ebû Hâşim'in hiçbir öğrencisinin teoriyi kabul eder gözükmeyeceğini söyler. Bk. J. van Ess, "İbn Kullâb und die Mihna", 137 ("Es scheint bezeichnend, daß keiner der Schüler Abû Hâşim's seine Theorie akzeptiert hat"). Buna mukabil R. M. Frank, Ebû Abdullâh el-Basrî (ö. 369/979), Ebû Reşîd en-Nisâbüri (ö. 420/1029'dan sonra), Ebû İshâk b. Ayyâş ve Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1024) gibi sonraki nesillerin önde gelen şahsiyetlerinin teoriyi, tüm alanlarda kullanmasalar da, esas itibarıyla kabul ettiklerini belirtir. Bk. R. M. Frank, "Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function", 87, dp. 6. Çağdaş araştırmacılar genel olarak Kâdî Abdülcebbâr'ın teoriyi kabul ettiğini söyleşeler de (Msl. bk. A. Osman, *Nazariyyetü't-Teklif*, 184; J. R. Peters, *a.g.e.*, 251, dp. 135), M. J. McDermott Kâdî'nin Ebû Hâşim'den ziyade, Ebû Ali'nin görüşüne meylettiğini söyler. Bk. M. J. McDermott, *a.g.e.*, 138. Ancak Ebû'l-Hüseyn el-Basrî ve ekolü 'ahvâl'i kesin olarak kabul etmemişlerdir. Msl. bk. S. Schmidtke, *a.g.e.*, 174.

<sup>66</sup> Bk. R. M. Frank, "Hâl", 344.

<sup>67</sup> Benzer bir yargı için bk. T. J. De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, 78. Burada Muammer b. Abbâd'ın konseptüalist anlayışının karşısında Ebû Hâşim, realizme kayan bir çizginin temsilcisi olarak tasvir edilir.



- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebû'l-Me'âlî Abdülmelik b. Abdullah el-; *Kitâbü'l-İrşâd ilâ Kavâti'i'l-Edille fî Usûli'l-İtikâd* (nşr. E. Temim), Beyrut; Müessesetü'l-Kütübi's-Sakâfiyye, 1966.
- Çelebi, İlyas; *İslâm İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kadı Abdülcebbar*, İstanbul; Rağbet Yayınları, 2002.
- Dağ, Mehmet; *İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü*, (Doçentlik Tezi), Ankara; A. Ü. İlahiyat Fakültesi, 1976.
- De Boer T. J.; *İslâm'da Felsefe Tarihi* (trc. Y. Kutluay), İstanbul, Anka yayınları, 2001.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-; *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn* (nşr. H. Ritter), I-II, Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1963, (İstanbul 1929-30 baskısından tıpkı basım).
- Fahri, Macit; *İslâm Felsefesi Tarihi* (trc. K. Turhan), İstanbul; İklim Yayınları, 1992.
- Frank, Richard M.; "Al-Ma'na: Some Reflections on the Technical Meanings of the term in the Kalâm and Its use in the Physics of Mu'ammâr", *Journal of American Oriental Society*, 87 (1967), ss. 248-259.
- ; "The Kalâm, an Art of Contradiction-Making or Theological Science? Some Remarks on the Question", *Journal of the American Oriental Society*, 88 (1968), ss. 295-309.
- ; "Abu Hashim's Theory of 'States': Its Structure and Function", *Actas IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos, Coimbra-Lisboa 1 a 8 de Setembro de 1968*, Leiden; E. J. Brill, 1971, ss. 85-100.
- ; *Beings and Their Attributes: The Teaching of the Basrian School of the Mu'tazila in the Classical Period*, Albany; State University of New York Press, 1978.
- ; "Al-Ma'dûm wal-Mawjûd: The Non-Existent, the Existent, and the Possible in the Teaching of Abû Hâshim and his Followers", *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Études Orientales du Caire*, 14 (1980), ss. 185-210.
- ; "Hâl", *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, Supplement, fas. 5-6, ss. 343-348.
- Gardet, Louis; "Al-Djubbâ'î", *Encyclopaedia of Islam (New Edition)*, II, ss. 569-570.

- Hayyât, Ebû'l-Hüseyn Abdürrahîm b. Muhammed el-; *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Redd alâ İbni'r-Ravendî el-Mülhid* (nşr. H. S. Nyberg), Beyrut; el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, 1957.
- Hilli, Allâme Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-; *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd* (Nasîrüddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikâd*'ıyla birlikte), Beyrut; Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbû'ât, 1988.
- ; *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* (nşr. Y. C. el-Merâgî), Kum; Dârü'l-Üsve, 1415 h.
- Horten, Max; "Die Modus-Theorie des abû Hâschim (gest. 933): Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 63 (1909), ss. 303-324.
- Hüseynî, Ebû'l-Feth b. Mahdûm el-; *Miftâhü'l-Bâb* (Hilli'nin *el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*'iyle birlikte nşr. M. Muhakkık), Tahran; Tehran University Press, 1986.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed; *el-Fasl fî'l-Milel ve'l-Ehvâ ve'n-Nihal*, I-V (3 mücellet halde), Beyrut; Dârü'l-Ma'rife, 1975.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed en-Necrânî; *Kitâbü'l-Mecmû' fî'l-Muhît bi't-Teklîf*,  
I: (Kâdı Abdülcebbâr'a izafetle nşr. J. J. Houben), Beyrut; el-Matba'atü'l-Kâtûlikiyye, 1965.  
II: (nşr. J. J. Houben & D. Gimaret), Beyrut; Dârü'l-Maşrık, 1981.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm; *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye* (nşr. M. R. Sâlim), I-IX, Riyad; Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbnü'l-Vezîr, Ebû Abdullah Muhammed b. el-Murtazâ el-Yemânî; *İsârü'l-Hakk alâ'l-Halk*, Beyrut; Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İcî, Adudüddîn Abdurrahman b. Ahmed el-; *el-Mevâkıf fî İlmi'l-Kelâm*, Kahire; el-Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- Kâdı Abdülcebbâr, Ebû'l-Hasan Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî; *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*,  
V: [*el-Fırak gayrü'l-İslâmiyye*] (nşr. M. M. el-Hudayrî), Kahire; ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Telif ve't-Terceme, ts.  
VII: [*Halku'l-Kurân*] (nşr. İ. El-Ebyârî), Kahire; eş-Şirketü'l-Arabiyye li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr, 1961.
- Karadaş, Cağfer; *Bâküllânî'ye Göre Allah ve Âlem Tasavvuru*, Bursa; Arasta Yayınları, 2003.

- Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî el-Alevî el-Mutezili; *Kitâbü'l-Esâs li-Akâidi'l-Ekyâs* (nşr. A. N. Nader), Beyrut; Dârü't-Tali'a li't-Tiba'a ve'n-Neşr, 1980.
- Koç, Turan; *Din Dili*, Kayseri; Rey Yayıncılık, 1995.
- Koloğlu, O. Şener; *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa, 2005.
- Mânkdim Şeşdîv, Ahmed b. el-Hüseyin b. Ebî Hâşim el-Hüseyinî; *Ta'lik alâ Şerhi'l-Usûli'l-Hamse* (Şerhu'l-Usûli'l-Hamse adıyla Kâdı Abdülcebbâr'a izafetle nşr. A. Osman), Kahire; Mektebetü Vehbe, 1965.
- McDermott, Martin J.; *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*, Beyrut; Dar al-Machreq, 1978.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezid el-; *el-Muktezab* (Nşr.; M. A. Azîme), I-IV, Beyrut; Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Mütevellî, Ebû Sa'd Abdurrahman b. Memûn b. Ali el-; *Kitâbü'l-Muğni* (nşr. M. Bernand), Kahire, Supplément Aux Annales Islamologiques, 1986.
- Nasîrüddîn et-Tûsî; *Telhîsü'l-Muhassal* (nşr. A. Nürânî), Tahran; Haidari Press, 1980.
- ; *Risâletü Kavâ'idi'l-Akâid* (nşr. A. H. Hâzim), Lübnan; Dârü'l-Gurbe, 1992.
- Necrânî, Takiyyüddîn Muhtâr b. Mahmûd el-'Acâli/el-'Uccâli en-; *el-Kâmil fî'l-İstiksâ fîmâ Belağanâ min Kelâmi'l-Kudemâ* (nşr. S. M. eş-Şâhid ), Kahire; Vezâretü'l-Evkâf, 1999.
- Nesefî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed en-; *Tebziratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn* (nşr. C. Salamé), I-II, Dımaşk; Institut Français de Damas, 1990–1993.
- Osman, Abdülkerim; *Nazariyyetü't-Teklif: Ârâü'l-Kâdi 'Abdi'l-Cebbâri'l-Kelâmiyye*, Beyrut; Müessesetü'r-Risâle, 1971.
- Özler, Mevlüt; *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, İstanbul; Nün Yayıncılık, 1995.
- Peters, Jan R.; *God's Created Speech: A Study in the Speculative Theology of the Mu'tazilî Qâdi l-Qudât Abû l-Hasan 'Abd al-Jabbâr bn Ahmad al-Hamadânî*, Leiden; E. J. Brill, 1976.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-; *Kitâbü'l-Erba'in fî Usûli'd-Dîn* (nşr. A. H. Es-Sekkâ), I-II (tek mücellet halde), Kahire; Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- ; *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn* (nşr. S. Dügaym), Beyrut; Dârü'l-Fikri'l-Lübnânî, 1992.

- Schmidtke, Sabine; *The Theology of al-'Allāma al-Hillī (d. 538/1144)*, Berlin; Klaus Schwarz Verlag, 1991.
- Şehristānī, Ebū'l-Feth Muhammed b. Abdülkerīm eş-; *el-Milel ve'n-Nihal* (nşr. M. S. Kilānī), I-II, Beyrut; Daru Sa'b, 1986.
- ; *Nihāyetü'l-İkdām fî İlmi'l-Kelām* (nşr. A. Gillaume), Kahire; el-Mektebetü's-Sakāfeti'd-Dîniyye, ts.
- Şeyh Müfid, Ebū Abdullah Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân el-Ukberî; *Evâilü'l-Makâlât fî'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât* (nşr. M. Muhakkık), Tahran; Tehran University Press, 1993.
- Tritton, Arthur S.; *İslâm Kelâmu* (trc. M. Dağ), Ankara; A. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1983.
- Van Ess, Josef; *Die Erkenntnislehre des 'Adudaddîn al-İcî: Übersetzung und Kommentar des Ersten Buches Seiner Mawāqif*, Wiesbaden; Franz Steiner Verlag, 1966.
- ; "Ibn Kullāb und die Mihna", *Oriens*, 18-19 (1967), ss. 92-142.
- Watt, W. Montgomery; *The Formative Period of Islamic Thought*, Oxford; Oneworld, 2002.
- Wolfson, H. Austryn; "Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes in the Kalam", *Journal of the American Oriental Society*, 79 (1959), ss. 73-80.
- ; "Ibn Khaldūn on Attributes and Predestination", *Speculum*, 34 (1959), ss. 585-597.
- ; "Mu'ammar's Theory of Ma'nā", *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb* (ed. G. Makdisi), Leiden; E. J. Brill, 1965, ss. 673-688.
- ; *The Philosophy of the Kalam*, Cambridge (Massachusetts) & London; Harvard University Press, 1976.
- Yavuz, Yusuf Ş.; "Ahval", *TDV İslam Ansiklopedisi*, II, ss. 190-192.
- ; "Ebū Ya'lā el-Ferrā (Kelām)", *TDV İslam Ansiklopedisi*, X, ss. 256-258.
- Yücedoğru, Tevfik; *Ehl-i Sünnet'e Giden Yolda İbn Küllāb ve Küllābiye Mezhebi*, Bursa; Emin Yayınları, 2006.