

Cüveynî'de Ahval Teorisi

Osman Demir*

The Theory of al-Ahwāl in al-Juwaynī

The theory of al-ahwāl (states), which is an effort to find a solution to a major problem in Kalam, that of the relationship between the essence of God and His attributes, in general accepts the existence of the attributes of God's essence as a state that cannot be qualified by existence or non-existence. This theory was put forward by Abū Hāshim al-Jubbāi from the Mu'tazila and accepted by leaders of the Ahl al-Sunnah, like al-Bākillāni and al-Juwaynī. In various sources it is stated that al-Bākillāni first rejected this theory, but later accepted it, while al-Juwaynī accepted it, only later to reject it. In *al-Shāmil* al-Juwaynī examined the matter, making it the most important feature of his system. al-Juwaynī also claimed that it was not possible to establish causality without defending the al-ahwāl. Yet it is interesting that al-Juwaynī rejects causality in nature, yet at the same time he accepts the relationship between the essence and the attributes. In addition, this theory led to discussions about the possibility of a third state and therefore, the supporters of this theory were accused of contradicting one of the basic principles of reason. This article discusses the theory of the al-ahwal in al-Juwaynī and deals with the place that this idea occupies in the history of Islamic thought, using the problems mentioned above as a point of departure.

Key words: Kalam, Divine Attributes, al-Ahwāl, al-Juwaynī, Causality

Tanrı'nın zâtının varlık ve yoklukla nitelenmeyen sıfatlarının varlığını ifade eden ahval teorisi, kelâmın temel problemlerinden olan sıfat-zât ilişkisini çözme girişimlerinden biridir. Mu'tezile'den Ebû Hâşim el-Cübbâi tarafından ortaya atılan bu teori, Bākillāni ve Cüveynî gibi Ehl-i sünnet imam-ları tarafından da kabul görmüştür. Bununla birlikte çeşitli kaynaklarda Bākillāni ve Cüveynî'nin sıfat-zât ilişkisinde hâllerin varlığını kabul ettikleri; ancak Bākillāni'nin önce reddedip sonra kabul ettiği, Cüveynî'nin ise önce kabul edip sonra reddettiği ileri sürülmektedir.¹ Oysa Cüveynî'nin özellikle *eş-Şāmil* adlı eserinde hâller görüşünü, düşüncesinin önemli bir ilkesi hâ-

* Dr., Din Kültürü Öğretmeni.

1 Şehristāni, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kılāni (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bābî el-Halebî, 1961), I, 95-98; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdām*, nşr. Alfred Guillaume (London: Oxford University, 1934), s. 131.

line getirdiği görülmektedir.² Mu'tezile'nin sıfat anlayışını temelde reddeden Cüveynî, onların bazı endişelerini haklı bulmaktadır. Buna göre sıfatların zâttan ayrı varlığı kabul edildiğinde teselsül tehlikesi belirlemekte, ayrıca kadîm ve hâdis varlık arasında ortak vasıfların kullanımından doğan sorunlar ortaya çıkabilmektedir.³ Çözümü sıfat-zât arasında hâl kavramını kullanmakta bulan Cüveynî, böylece mezhebin iç tutarlılığını sağlama-ya çalışmıştır.

Cüveynî hâl teorisiyle zât-sıfat arasında illet kavramına yer vererek zâtın nitelenmek zorunda olduğu mânaların varlığını da kabul etmektedir. Buna göre Allah'ı âlim, kâdir, mürîd vb. olmakla nitelediğimizde zâtın bu isimlerin master formları olan ilim, kudret ve irade gibi sıfatlarla vasıflanması gerekir. Bu ikisi arasında illet-ma'lûl ilişkisinde olduğu gibi, zorunlu bir durum vardır. İleti iki varlık arasındaki bağın zorunluluğunu ifade eden bir terim olarak düşünen Cüveynî, tabii alanda illiyeti Eş'arî geleneğin mutlak kudret anlayışına paralel olarak reddetmektedir. Ancak o hâlleri kabul ederek zât ve zâta yüklenen anlamlar arasında nedenselliği kabul etmektedir. Onun hâller görüşünden döndüğü iddiası da daha çok bu çelişkinin giderilmesine yönelik bir tavır olarak düşünülmektedir.⁴ Cüveynî'nin düşünce sisteminde hâl kavramına verdiği önem düşünüldüğünde bu zihniyet değişiminin ciddi sonuçlar doğuracağı açıktır. Çünkü o, hâlleri illiyet görüşünün bir dayanağı hâline getirmiş, hâlleri savunmadan illiyetin asla temellendirilemeyeceğini belirtmiştir. Bu nedenle Cüveynî'nin hâl konusundaki düşünce çizgisinin iyi anlaşılması gerekmektedir.

Zât-sıfat ilişkisini izah etmeye yönelik bir girişim olarak ortaya çıkan hâller görüşü, bazı tartışmaları da beraberinde getirmiştir. Hatta Câbirî'nin ifadesiyle beyânî dünya görüşü üzerinde sarsıcı bir etkide bulunmuştur.⁵ Hâlleri savunan kelâmcıların bu kavramın izahını açık bir dille yapamama-

2 bk. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Ali Sâmî en-Neşşâr (İskenderiye: el-Maârif, 1969), s. 629-46.

3 Wolfson, bu hususun sıfatlar probleminin semantik yönünü oluşturduğunu ve ilk dönemden itibaren bu konuda çözümler üretilmeye başlandığını belirtir. bk. Harry Austrin Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), s. 156-57.

4 Ömer Türker'e göre Cüveynî yöntem eleştirisine bağlı olarak son döneminde hâller görüşünden vazgeçmiş, nedenselliği tüm bakımlardan reddetmiştir. bk. Ömer Türker, "Eş'arî Kelâmında Kırılma Noktası: Cüveynî'nin Yöntem Eleştirileri", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 19 (2007), s. 6-23.

5 Câbirî, bu görüşün kelâmcıları birbirine zıt iki şeyi aynı anda kabul etme tavrı ile, akli gerçeklerin inkârı ya da en azından varlıklarından kuşku duyulması görüşüne götüren zâtların vasfı olan akli anlamları salt isimlere indirgeme tavrı arasında bocalamasına yol açtığını söylemektedir. bk. Muhammed Âbid Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akılyapısı*, çev. Burhan Köroğlu - Hasan Hacak-Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 1999), s. 221.

ları, muhatapların zihninde konunun karmaşık bir hâl almasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak hâllerin varlık ve yoklukla nitelenmemesi kelâmı da üçüncü hâlin imkânı tartışmalarını doğurmuş; hâlleri savunan kelâmcılar bu nedenle aklın en temel ilkelerinden biriyle çelişmekle itham edilmişlerdir. Hâlleri kabul etmeyi aklın temel ilkelerine aykırı bir düşünce olarak gören kelâmcılar, varlık ve yokluk arasında üçüncü bir hâlin olmadığı üzerinde durmuşlar, bu ilkeye muhalefeti büyük bir tehlike olarak görmüşlerdir. Onlara göre müstakil varlığı düşünölemeyen hâllerin ya ispata ya da nefye râci olması gerekmektedir.⁶ Bu nedenle hâl teorisi bağlamında kelâmı da üçüncü hâlin imkânı tartışmalarını da değerlendirmek gerekmektedir.

Cüveynî üzerine yapılan çalışmalarda onun sıfat anlayışına bağlı olarak hâller görüşüne değinilmekle birlikte, yukarıdaki problemlere çok az temas edilmektedir.⁷ Bu nedenle Cüveynî'de ahval teorisini ele alacağımız bu makalede yukarıda belirtilen sorunlardan hareketle teorinin İslâm düşünce tarihindeki yeri tespit edilmeye çalışılacaktır.

A) Cüveynî Öncesinde Zât-Sıfat İlişkisi

Tanrı'nın zâtı ve sıfatları arasındaki ilişkiyi açıklamak üzere, başlıca iki ana teorinin ortaya atıldığı görölmektedir. Sıfatların zâttan ayrılığını, Allah dışında ezeli varlıkların bulunduğunu kabul etmek (teaddüd-i kudemâ) olarak yorumlayan Mu'tezile kelâmcıları, ilâhî sıfatların zât ile kaim olduğunu ve bunun dışında varlıklarının bulunmadığını belirtmişlerdir. İlahî sıfatları varlık özelliği taşımayan isimlerden ibaret gören bu anlayış, Mu'tezile'nin çoğunluğu tarafından kabul edilmiştir.⁸ Bu dönemde Mu'tezile'den Muam-

6 Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu efkârî'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, nşr. Tâhâ Abdür-raûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyyeti'l-Ezheriyye, 1992), s. 56; Takıyyüddin İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akide'ti'l-İsfahâniyye*, nşr. Saîd b. Nasr b. Muhammed (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), s. 72; Adudüddin el-İcî, *el-Mevâkıf fî ilmi'l-keâm* (Kahire: Matbaatü's-saâde, ts.), s. 57; Nasîrüddîn-i Tûsî, *Telhisü'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mutâleât-ı İslâmî Dânişgâh-ı Mc Gill Şu'be-i Tahrân, 1980), s. 83-92; Seyfeddin el-Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif (Kahire: Vizâretü'l-evkâf, 1971), s. 27-37; Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, nşr. Muhammed Bedreddin Na'sânî el-Halebî (Kahire: Matbaatü's-saâde, 1907), III, 2-16.

7 Mehmet Dağ, Cüveynî üzerine yaptığı çalışmasında ahval teorisine de temas etmiş ancak konuyu yukarıdaki sorunlara cevap arar tarzda ele almamıştır. bk. Mehmet Dağ, "İmâm el-Haremeyn el-Cüveynî'nin Âlem ve Allah Görüşü" (doçentlik tezi, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 1976), s. 149-57. Cüveynî'nin düşünce sistemini detaylı biçimde inceleyen Muhammed Adel Saflo manevî sıfatlar konusunun bir parçası olarak ahval teorisine değinmiştir. bk. Muhammed Adel Saflo, *Juwayni's Thought and Methodology* (Berlin: Klaus Schwarz Verlag, 2000), s. 125-40. Hâller konusuna analitik bir yaklaşım Câbirî tarafından yapılmıştır. bk. *Arap-İslâm Kültürünün Akıyapısı*, s. 221.

8 bk. Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter

mer b. Abbâd es-Sülemî'nin tabiatın yapısını izah için ortaya attığı mâna teorisini ilâhî varlık alanına uyguladığı bilinmektedir. Muammer'e göre, Allah'ın âlim olarak isimlenmesini sağlayan ilim sıfatı, diğer sıfatlarda olduğu gibi, zâtında bulunan bir mânadan dolayı O'na aittir.⁹ Zât-sıfat arasında sebeplilik bağı kuran ve her mânanın teselsüle varacak biçimde başka bir mânaya bağlı olması sonucuna götüren bu görüş ciddi eleştirilere uğramıştır. Sıfatların zâtta bulunan bir mânaya dayandığı iddiası daha önceleri Sıfâtiyye'den Süleyman b. Cerîr ve İbn Küllâb (ö. 240/854) tarafından da dile getirilmiştir.¹⁰

Sıfâtiyye ve sonrasında Ehl-i sünnet kelâmcıları tarafından temsil edilen görüşte, ilâhî sıfatlar hem zihinde hem de zihnin dışında gerçek varlığa sahip varlıklar olarak düşünülmüş ve bu anlayış, "sıfatların zâtın ne aynı ne de gayri olduğu" ifadesiyle formüleştirilmiştir.¹¹

Ebû Hâşim el-Cübbâî sıfat-zât ilişkisi konusunda kendisinden önce ortaya atılan tüm bu görüşlerin gerçek anlamda işe yaramadığını düşünerek bu konuda çözümünü hâl teorisini ortaya atmakta bulmuştur. Ona göre sıfatların gerçekliğini kabul eden teori, zâtta çokluk doğurduğu için tevhid prensibine uygun düşmemekte, ilâhî sıfatları zâtla özdeşleştiren anlayış ise sıfatları bütünüyle inkâr gibi bir sonuca götürmektedir.¹² Bu nedenle Ebû Hâşim zât-sıfat ilişkisinin merkezine o dönemde Basra nahivcileri tarafından da kullanılan ve sözlükte "durum, sıfat ve özellik"¹³ gibi anlamlara gelen hâl kavra-

(Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963), s. 165, 172; Kâdî Abdülcebbar, *el-Mugni fi ebvâbi'l-adl ve't-tevhid*, nşr. İbrâhîm Medkûr-Tâhâ Hüseyin v.dğr. (Kahire: Matbaatü İshâ el-Bâbî el Halebî, 1962-65), VII, 117.

9 Eş'arî, *Makâlât*, s. 168, 488.

10 Süleyman b. Cerîr'e göre ilim sıfatının da içinde bulunduğu bazı ilâhî sıfatlar vücûd ve ademle vasıflanmayan, bunun gibi hudûs ve kudemle de nitelenemeyen mânalardır. Eş'arî, *Makâlât*, s. 169, 171, 514, 546-47. İbn Küllâb "Allah'ın âlim ismini almasının ardında ezeli mânaların olduğunu ve bu mânalardan dolayı Allah'ın âlim, kâdir ve mürid olarak isimlendirildiğini, Allah'ın isim ve sıfatlarının ne O ne de O'ndan başkası olduğunu, bilakis Allah'la kaim bulduklarını söylemiş, sıfatın sıfatla kaim olmasını doğru bulmamıştır. bk. İbn Hazm, *el-Fasl fi'l-mîlel ve'l-ehvâ ve'n-nihal*, nşr. M. İbrâhîm Nasr-Abdurrahman Umeyre (Cidde: Mektebetü Ukâz, 1982), IV, 208; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osman-Ahmed Ebû Hâşim (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1988), s. 183-84.

11 Neseî, *Tebşiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994), I, 261.

12 Yusuf Şevki Yavuz, "Ahval", *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, II, 190-92.

13 bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Emin Muhammed Abdülvehhâb-Muhammed Sâdık el-Übeydî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1997), XI, 191-92 ("Hâl" md.); Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfû istulâhâti'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1996), I, 611 ("Hâl" md.); Seyyid Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-İlmiyye, 1996), s. 89. Hâl kelimesi İngilizce'ye "state, condition, circumstance, position, mode ve present time" olarak tercüme edilmiştir. Ancak modern âlimler daha çok bunlardan "state"

mını yerleştirir. İlk dönem Mu'tezile kelâmında sıfat kelimesinin eş anlamlısı olarak kullanılan hâl terimi, nahivcilere göre zâttan ayrı bir varlığa değil, eylem anında zâtın bulunuş durumuna işaret etmektedir.¹⁴ Ebû Hâşim'de sıfatların yerini alan bu hâller tek başına ne mevcûd ne ma'dûm ne kadîm ne muhdes ne malum ne de meçhuldürler.¹⁵ Ancak Ebû Hâşim, bu görüşü nedeniyle, varlık ve yokluk arasında bir terimi ispat ettiği düşünülerek eleştirilmiştir.¹⁶ Ebû Hâşim, hâllerle “zâtı niteleyen sıfatların birbirinden farklılığı” sorununu da izah etmeyi amaçlamıştır.¹⁷ Zâtın bilinmesini ve diğer zâtlardan ayrılmasını sağlayan bu mefhumlar, varlık ve yoklukla nitelenmediği için zâtta çokluk meydana getirmezler. Ebû Hâşim'in tüm hâllerin kaynağı olan tek bir hâl kabul ettiği de iddia edilmektedir.¹⁸ Teoriyi aklî delillerle de destekleyen Ebû Hâşim'e göre bir zâtı diğerlerinden ayıran bu itibarî varlıklar zorunlu olarak bilinir. Çünkü insan aklı bir şeyi zâtından dolayı bilmek ile ona ait bir hâlden dolayı bilmek arasındaki farkı kavrayabilir.¹⁹ Ebû Hâşim'in fikirlerine daha çok reddiye mahiyetindeki eserlerden ulaşmamız, onun hâller hakkındaki gerçek görüşünü anlamamızı güçleştiren hususların başında gelmektedir. Bununla birlikte onun sıfat anlayışında Ehl-i sünnet'e oldukça yaklaştığı, hatta onların sıfat anlayışı üzerinde etkide bulunduğu söylenebilir.²⁰

kelimesini tercih etmektedirler. bk. Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, s. 127, dipnot 1; Duncan B. Macdonald, *The Development of Muslim Theology* (London: Darf Publishers, 1985), s. 226.

14 Nahivci Müberred'in şu sözü bu duruma örnektir: “Sen Zeyd bana yürüyerek geldi dediğinde, onun yürüyen olarak bilindiğini değil, onun gelişinin bu hâlde gerçekleştiğini haber veriyorsun.” Müberred, *el-Muktedab*, nşr. M. Abdülhâlik Uzeyme (Beyrut: Âlemü'l-kütüb), IV, 300.

15 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, nşr. M. Zâhid Kevserî (Kahire: Dârü't-türâs, 1948), s. 117; İbn Hazm, *el-Fasl*, V, 49-50; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâidi'l-edille fi usûli'l-i'tikâd*, nşr. Es'ad Temîm (Beyrut: Müessesetü'l-kütübî's-sekâfiyye, 1985), s. 92.

16 Râzî, *Muhassal*, s. 56; Richard Frank, böyle bir yargının oluşmasının nedeni olarak tartışmaya taraf olanların maksatlı biçimde kafa karıştırmalarını gösterir. Frank, “Abu Hashim's Theory of States: It's Structure and Function”, *Actas do IV Congresso de Estudos Árabes e Islâmicos* (Leiden: Brill, 1971), s. 94, dipnot 28.

17 Bağdâdî, *el-Fark*, s. 117; M. J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1978), s. 139-40.

18 bk. Şehristânî *el-Milel*, I, 72; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 180.

19 Abdülkâhir el-Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn* (İstanbul: Dârülfünun İlahiyat Fakültesi, 1346/1928), s. 117; Şehristânî, *el-Milel*, I, 72; a.mlf., *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 132-34; Ebû'l-Muzaffer el-İsferâyînî, *et-Tebîr fi'd-dîn ve temyizi'l-fırakati'n-nâciyye ani'l-fıraki'l-hâlikîn*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), s. 87.

20 Kâdî Abdülcebbar'dan gelen ve Ebû Hâşim'in Allah'ın sıfatlarını kâdir, âlim, hay, mevcûd, semi', basîr, müdrîk ve kârih olarak kabul ettiğini belirten rivayet de bu görüşü desteklemektedir. bk. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, s. 129.

B) Cüveynî'de Zât-Sıfat İlişkisi ve Ahval Teorisi

Cüveynî, temelde Ehl-i sünnet âlimleri tarafından ortaya atılan "sıfatların zâtın ne aynı ne de gayri olduğu" ilkesini benimsemektedir. Çünkü ilâhî sıfatları zâtla özdeşleştirmek naslarda açıkça zikredilen sıfatların reddine götürmekte, sıfatları zâttan ayrı mânalar olarak düşünmek de teşbih ve teselsüle yol açmaktadır. Bu nedenle Cüveynî, Eş'arîler'in sıfat anlayışı içinde teknik bir değişiklik yaparak hâl kavramına yer vermektedir. Hâl, bir varlığı değil, varlığın bir durumunu ifade ettiğinden, sıfat ve mâna kavramlarında görülen sorunlara yol açmamaktadır.

Cüveynî'nin verdiği bilgilerden hareketle net bir hâl tanımı yapmak ya da hâlin Cüveynî'de anlamını kavramak kolay değildir. Cüveynî'ye göre hâl, varlığın bir niteliği olup varlık ve yoklukla nitelenmez. Çünkü hâlleri var olarak nitelemek, buna bağlı olarak başka bir hâlin varlığını gerekli kılacağından teselsüle neden olur. Hâli cevher ve araz olarak nitelemek de aynı soruna yol açar.²¹ Bu durumda var ve yok olmakla nitelenmeyen hâl, cevherde bulunan bir özelliğin oluş şekliinden ibarettir.

Cüveynî hâli tanımlamanın getireceği sıkıntılarının da farkındadır. Bu nedenle o, hâli "nefye râci olmayan, varlığıyla ilmin çelişmediği; ancak tam olarak bilemediğimiz her nitelik" olarak tanımlarken,²² sabit ve malum olarak nitelediğimiz bir kavramın tam olarak bilinemeyeceğini söyleyerek çelişkiye düşmekten kurtulamaz. Halbuki o, başka bir yerde hâllerin sabit ve malum olmasını, onlar üzerinde konuşmaya imkân veren durumlar olarak görür. Bunun gibi sübût kavramı akli bir çıkarım sürecini ifade eder ve gerçekte var olan eşyanın ya da zâtın varlığını kanıtlamak için kullanılır. Bu nedenle onun burada hâlin sâbit olduğunu ancak mevcut olmadığını söylemesini anlamak da güçtür. Ancak bu durumu, onun sübût kategorisini varlık kategorisinden daha genel kabul ettiği şeklinde yorumlamak mümkündür.²³ Hâlin izahında görülen buna benzer ifadeler, teorinin kelâmın anlaşılması en güç meselelerinden biri olarak yorumlanmasına sebep olmuştur.²⁴

21 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630.

22 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 630. Şehristânî de hâlin gerçek bir tanımının olmadığını söyler. bk. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131-32.

23 Richard Frank kelâmda "sabit" ifadesinin hem gerçekliğe hem de varlığa sahip olan varlık anlamında kullanıldığına örnek olarak Cüveynî'de hâllerin sabit olmasını gösterir. bk. R. Frank, "The As'arite Ontology: I. Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy*, 9 (1999), s. 171, dipnot 25. Frank bu konuya dair başka örnekler de verir. Meselâ bk. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Gimaret (Beirut: Dârü'l-meşrik, 1987), s. 43.

24 Şeyh Müfîd üç şeyin gerçek anlamda bilinemeyeceğini söylerken bunlar içinde; Hıristiyanlar'ın ittihadı, Neccâriyye'nin kesbi ve Behşemiyye'nin (Ebû Hâşim) ahvalini sayar.

Bununla birlikte Cüveynî, hâllerin aklen idrak edilebilir mahiyette bulunduğu altını çizmektedir.²⁵ Ona göre varlık ve yokluk arasında bir mertebenin bulunması hiç de anlaşılmasız değildir. Bu husus, varlık ve yokluk kavramlarını anlamaktan daha kolaydır. En basit anlamda bu, varlığa bir sıfat vermemiz, sonra bu sıfattan varlık ve yokluk özelliklerini almamız demektir. Şüphesiz bu durum hâlin bir mefhum olduğunu ortaya koyar ve tartışma sadece bunun nasıl mümkün olduğu üzerinde odaklanır.²⁶ Cüveynî hâlin bir mefhum olduğunu söyleyerek, varlığın yokluğa mahal teşkil etmesi gibi aklen muhal görünen bir durumu da çözmüş görünmektedir.

Cüveynî'ye göre var olmak için bir mahalle ihtiyaç duyan her mânanın mutlaka bir hâle ihtiyacı vardır. Nasıl ki bir varlıkta kudret ve irade gibi sıfatların var olması için o varlıkta hayat sıfatının bulunması gerekir. Bunun gibi hayat sıfatının varlığı için de bir hâlin bulunması zorunludur. Renk, tat ve koku gibi bir mahalde bulunması için hayat şartına ihtiyaç duymayan arazlar ise bu kapsamda değildirler.²⁷ Ancak Cüveynî hâlin bir başka hâli gerektirmesine teselsül gerekçesiyle karşıdır. O, hâlleri kabul etmenin teselsüle sebebiyet vereceği şeklindeki bir iddiayı ise hâllerin varlık ve yoklukla nitelenmeyen mahiyetinin buna engel olacağını ileri sürerek cevaplamaktadır.²⁸

Hâllerin malum olduğunun ispatı konusunda ısrar eden Cüveynî, bu nedenle ma'lûm kategorisinin tasnifinde yeni bir düzenleme yapar. Buna göre malum varlıklar, var olma (vücûd), yok olma (adem ve intifâ) ve tek başına varlık atfedilemeyen var olma vasfı ya da hâl olmak üzere üç kısma ayrılır. Ona göre başlangıçta bir kişi hakkında hiçbir bilgimiz olmadığı halde sonradan onun şu ya da bu hâl üzere olduğunu öğrendiğimizde daha önce bilmediğimiz bir konuda bilgi sahibi olmuş oluruz. Bizde hâsıl olan bu bilgi,

bk. *Evâilü'l-makâlât*, nşr. İbrâhim el-Ensârî (Beirut: Dârü'l-Müfid, 1992), s. 70. İbn Teymiyye ahval teorisini Eş'arî'nin kesbi ve Nazzâm'ın tafasıyla birlikte kelâmın en müşkilâtli konularından biri olarak göstermektedir. bk. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*, nşr. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1986), I, 459.

25 Şehristânî hâli kabul edenlerin onların mutlak sabit ya da mevcut olduğu konusunda ısrar etmediklerini, çünkü hâllerin mevcut kategorilerinden ne cevher ne de araz olduğunu ve onlara göre bu konudaki en doğru tavrın, hâlleri "mevcudun akledilebilen bir sıfatı olarak görmek" olduğunu kaydeder. *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139.

26 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641.

27 Cüveynî arazların mahallinde hâlleri gerektirmesi konusunda Ebû Hâşim ve Bâkîllânî arasında görüş ayrılığı olduğunu belirtir. Ebû Hâşim kevnlerin bulunduğu mahalde hâlleri gerektirdiğini söylerken, diğer araz türleri hakkında bunu zorunlu görmez. Bâkîllânî ise bu konuda kevnler ve diğer arazlar arasında herhangi bir ayırım yapmaksızın mahallin hâlleri gerektirdiğini söyler. bk. *eş-Şâmil*, s. 629.

28 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641. Hâlleri reddedenlerin bu ithamlarını Râzî ve Cürcânî de doğru bulmaz. bk. Râzî, *el-Muhassal*, s. 60; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 14-15.

hâllerin malum olduğunun da delilidir.²⁹ Ancak Cüveynî'ye göre hâller hakkındaki bilgilerimiz istidlâlî bilgilerdir. Çünkü biz Zeyd'i gördüğümüzde bizde oluşan bilgilerden ilki Zeyd'in zatı, diğeri ise onu diğerlerinden ayıran nitelikleri hakkındadır. Zeyd'i diğerlerinden ayıran bu özellikler onun hâlidir ve bir zihnî çıkarım sürecinin sonunda hâsıl olmaktadır. Zeyd'in zatı, onun bilgili olmasından farklı olmakla birlikte, biz Zeyd'in zatını kabul etmeden onun bilgili olduğunu söyleyemeyiz. Varlıklarda hâl olarak takdir edilen nitelikler, varlıkları ve bilgiye konu olmaları bakımından zorunlu değildir. Onların varlığının zorunlu olması bir malumun aynı anda hem zorunlu hem de istidlâlî olması anlamına geleceğinden muhaldir.³⁰

Cüveynî, "Hâller ne şeydir ne de şey değildir" ifadesine bağlı olarak hâlleri malum olmakla nitelemeyen Ebû Hâşim'i de eleştirmektedir. Ehl-i sünnet âlimlerini hâller konusunda Mu'tezile'den ayıran önemli esaslardan biri, hâlleri malum kategorisinde görmeleridir. Bu durum hâlin "şey" ve "mevcûd" olmakla da nitelenebileceği anlamına gelir. Çünkü malum olmayan bir şey hakkında bilgi sahibi de olamayız. Cüveynî, Ebû Hâşim'in hâlleri makdûr, murâd, medlûl ve mezkûr olarak nitelememesini de eleştirir.³¹ Bunun gibi Cüveynî arazların aksine, hâlin bulunduğu mahalde hayat vasfının varlığını zorunlu görürken, Ebû Hâşim kevnler (hareket, sükûn, birleşme ve ayrılma) dışındaki arazlar hakkında bunu zorunlu görmez.³² Cüveynî ve Ebû Hâşim'in hâl anlayışındaki en temel farklılık ise hâllerin illetleri konusunda kendini göstermektedir. Ebû Hâşim hâllerin illetleri konusunda "zât sıfatı"nı gösterirken, Cüveynî, Bâkılânî'de olduğu gibi meânî sıfatları gösterir.³³ Buradan hareketle hâllerin illetleri olarak tek bir hâl ya da unsura değil, her hâlin ardındaki mâna olan meânî sıfatları illet olarak kabul eder. Örneğin âlim halinin illeti ilim, kâdir halinin illeti kudrettir. Tüm bu farklılıklar hâl konusunda bu iki şahıs arasındaki benzerliğin lafzî boyutta kaldığını göstermektedir.

Cüveynî hâl konusunda Bâkılânî'nin durumuna da açıklık getirmektedir. Onun eserlerinde hâllerin kabulüne ya da reddine dair kesin bir görüş bulunmadığını belirten Cüveynî, onun bir yerde hâli ispat edip diğerinde reddederken aslında araştırmacıya usul kaideleri hakkında her iki yo-

29 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 640-43.

30 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 635.

31 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641-42, 645.

32 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629.

33 bk. Orhan Ş. Koloğlu, "Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin Ahval Teorisi Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2007), s. 195-214.

lun da isabetli olduğunu göstermeyi amaçladığını belirtmektedir.³⁴ Ancak o, Bâkılânî'nin bir süre tereddüt geçirdikten sonra *el-Hidâye* adlı eserinde hâlleri ispata meylettiğini de kaydeder.³⁵ Cüveynî hocasında olduğu gibi³⁶ hâlleri malum ve şey olmakla niteleyerek Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışına yaklaştırmış, bunun gibi illet kavramının taşıdığı zorunluluğu zât-sıfat arasındaki ilişkiye tatbik etmekte bir sorun görmemiştir.³⁷ Bâkılânî zâtın âlim ve kâdir olmasını, onda ilim ve kudret sıfatlarının bulunması olarak göstermektedir. Buna göre ilim ve kudret sıfatları zâtın âlim ve kâdir olarak nitelemesinin illeti olmakta ve bu ikisi arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Bâkılânî'nin sıfatların ispatında illet kavramına yer vermesi, onun hâli kabul edenler arasında gösterilmesinin de nedenlerindedir.³⁸

Cüveynî hâllerin varlığını ispat etmek amacıyla birçok delil ortaya koymuştur. O, bu konuda en güçlü olduğunu belirttiği delili atomcu teori istikametinde takrir etmektedir. Buna göre cevherin varlığını bilen, ancak daha sonra onun yer kapladığı (tehayyüz) bilgisine ulaşan bir kişi düşünelim. Cevherin varlığı ve yer kaplaması şeklinde iki bilgiyi zihninde birleştiren bu kişi, sonuçta bunların tek bir bilgi olduğunu ya da birbirinden ayrı bulduklarını düşünmek zorundadır. İki bilginin aynı olması doğru değildir. Çünkü, cevheri bilen bir kişinin onun yer kaplama özelliğinden haberdar olmaması mümkündür. Bu durumda her ikisinin birbirinden ayrı olduğu ve birinin var olmasıyla birlikte diğerinin yok olmasının câiz olduğu ortaya çıkar. Bu nedenle cevherin varlığı zorunlu olmakla birlikte onun yer kaplaması zorunlu değildir. Bu durumda cevherin zâtına ilâve olan bu durumların hâller olduğunu kabul etmekten başka çıkar yol kalmamaktadır.³⁹

Cüveynî, hâllerin ispatını sebr ve taksim yöntemine göre ise şöyle yapar. Buna göre cevherin yer kaplaması, âlimin âlim olması ve kâdirin kâdir olması gibi nitelikler ya zâtın kendisi ya salt bir isimlendirme (tesmiye) ya da

34 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 629-30.

35 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 294.

36 bk. Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, nşr. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beirut: Müessesetü'l-kütübi's-sekâfiyye, 1986), s. 231.

37 Bâkılânî'nin teselsüle düşmemek adına sıfatlar arasında illiyet ilişkisine yer vermeyen Eş'arîler'i eleştirmektedir. Ona göre ilim sıfatına sahip olan zâtın hayat sıfatına sahibi olması zorunludur. Çünkü ilim sıfatının tek başına bir varlığı ve işlevi yoktur. İrade sıfatına sahip olan varlığın da aynı zamanda hayat, ilim, kudret vb. sıfatlarla muttasıf olması gerekir. Zâtın semî', basîr ve mütekellim olması da hayat sahibi olmasına bağlıdır. Bu durumda hayat sıfatı tüm ilâhî sıfatların var olmasının zorunlu şartı olmaktadır. Bâkılânî, *Temhidü'l-evâil*, s. 238. Bâkılânî'nin sıfat anlayışı hakkında geniş malumat için bk. Çağfer Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah Alem Tasavvuru* (Bursa: Arasta Yayınları, 2003), s. 99 vd.

38 bk. Karataş, *Bâkılânî'ye Göre Allah Alem Tasavvuru*, s. 102.

39 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 635.

hâl olmak durumundadır. Bu niteliklerin zâtın kendisi olması doğru değildir. Çünkü ilmin mahalli olan zât aynı zamanda ilmin ma'lûlû olamaz. İsimlendirme ise bir şeyin dil ve kullanıma göre adlandırılmasından ibaret olup kişiye, zamana ve zemine göre değişebilir. Dil ve kullanımın ortadan kalkması, değişmesi ve yerine yenilerinin konulması ise mümkündür. Oysaki akli illetler, hükümlerini gerektirirler ve hükümlerinin yokluğunda kendileri de yok olurlar. İsimlendirmeler ortadan kalktığı halde illetlerin varlığı ise mümkündür. Öte yandan isim bir söz olduğundan isimlendirme de sözle olur. Ancak söz bir zat olduğu için nedeni yoktur, dolayısıyla isimlendirme ilmin nedeni olamaz. Bu durumda Cüveynî'ye göre geriye tek bir ihtimal kalmaktadır ki o da zâtta meydana gelen bu niteliklerin hâl olarak düşünülmesidir.⁴⁰

Cüveynî, hâlleri ispat etmenin en güç yanının konunun önemi ve üzerinde yapılan tartışmalar olduğunu belirtir. Bu güçlük illetlerin ahkâmının ve hakikatlerin kaynağının ona dayanmasından dolayıdır. Ona göre Mu'tezile'nin ve Ehl-i sünnet'in hâller konusunda gösterdiği menfi tavır, illetleri birbirine karıştırmalarının bir sonucudur. Oysaki ehl-i Hakk'ın tamamı, ilâhî sıfatların ispatını illetlerin sürekliliğinin zorunluluğu yöntemiyle yapmakta ve onlardan hiçbiri illetlerin iptalinde ısrar etmemektedir. Bu nedenle Cüveynî, Eş'arî başta olmak üzere, muhakkik âlimlerin hâlleri reddetmesine bir anlam veremez. Çünkü hâlleri nefy etmekle birlikte, illetleri kabul etmek bir tür çelişkidir. Ona göre sıfatların gerçek varlığını kabul eden bu kişilere illetleri iptal ederek Allah'ın sıfatlarını nasıl ispatlayacaklarını sormak gerekir. Mütekaddimîn kelâmcıları sıfatların ispatını şâhid ve gâib arasında illet birliğine bağlı kıyas yöntemine göre yapmaktadırlar. Buna göre şahitte bir illetle sabit olanın bu illetle aynı şekilde gaipte de sabit olması zorunludur.⁴¹ Buna göre biz Allah'ta ilim sıfatının varlığını ispatlamak için önce şahitte bu sıfatın varlığını, sonra da illet birliğinden dolayı bu vasfın Allah hakkında da geçerli olduğunu kanıtlarız. Ancak burada zâtları itibariyle birbirinden farklı olan bu iki varlığın ortak bir vasıfta nasıl birleşebildiklerini de izah etmek gerekir. Bunun için öncelikle bu vasıfların her iki varlığın zâtları üzerine zâit nitelikler olduğu kabul edilmelidir. Ancak bu sorunun asıl çözüm yolu hâlleri kabul etmekten geçer. Çünkü hâllerin varlığı kabul edilmeden, mahiyeti farklı iki ilmin bir hakikat üzerinde birleşmesi izah edilemez. Hâllerin varlığı kabul edildikten sonra ise bu benzerliğin sıfatın kendisinde değil, onun hâlinde olduğu ortaya çıkar. Buna göre kadîm ve hâdis ilimlerin birleştikleri nokta ne zâtları ne de sıfatlarıdır; sadece zât üzerine

40 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 631-32.

41 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 682.

zâit olan ilmiyyet hâlidir.⁴² Bu izah kadîm ve hâdis ilim açısından bir sorun teşkil etmez ve Allah âlim olmakla nitelenince bizden biri de âlim olmakla nitelenebilir. Bu açıdan ilm-i hâdisin ilm-i kadîme muhalefeti, siyahlığın beyazlığa olan muhalefeti gibidir.⁴³ Renklilik vasfında birleşen iki nesnenin birbirinden farklılaşması da siyahlık ve beyazlık hâlinde olmalarından dolayıdır. Bu nedenle hâlleri reddetmek bir yönden illetleri, yani şâhid ve gâib arasındaki irtibatı sağlayan kavramları reddetmeyi gerektirir. Cüveynî'nin kadîm ve hâdis bilginin birleştikleri noktanın sadece isimlendirmeden (tesmiye) ya da isimlendirmeyi hak etmelerinden kaynaklandığını doğru bulmamasının nedeni de budur. Çünkü bir varlıkta bulunan ilim sıfatı mahallinin âlim olmasını gerekli kılar; yoksa mahallinin âlim olarak isimlenmesini değil. Bunun gibi sadece lafızdan ibaret olan isimlenme (tesmiye) çeşitli şartlara göre değişkenlik gösterebilir.⁴⁴

Cüveynî'ye göre hâlleri reddetmek dış dünyada gözlemediğimiz hakikatlerin de reddini gerektirir. Çünkü bir nesnede bulunduğu ileri sürülen farklılıklar, ister vecihlere (yönlere) ister öz niteliklere bağlansın, hâlleri kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır.⁴⁵ Varlıklar birbirinden zatları ile değil, hâlleri ile ayrılmaktadır. Aksi halde, yukarıda da geçtiği gibi, cevherin yer kaplamasına ait bilgilerimiz onun vücuduna dair bilgilerimiz aynı şey olduğunu söylemek gerekecektir ki bu muhaldir. Cevherin varlığını bilen bir kişi, hemen ardından onun yer kapladığı bilgisine ulaşırsa, ikinci durumda birincide olmayan bir şeyi bildiğini kavrar. Bu ikisi kudret ve irade sıfatlarında olduğu gibi müteallakları bir, ancak zatları birbirinden farklı durumlardır. Âlimlerin hudûs, kıdem, vücûb, cevaz vb. kavramlarla nesnelere üzerinde farklı görüşler beyan etmesi de eşyada mevcut bu farklılığın tezahürüdür. Aksi halde bu hükümlerin taalluk ettiği nesnelere birleşir ve ihtilaf imkânsız hâle gelir.⁴⁶

Cüveynî hâllerin nefyi ve akli illetlerin reddi arasında da bir ilişki kurmaktadır. Ehl-i sünnet, kâdir-i mutlak tanrı anlayışıyla çeliştiği gerekçesiyle tabii alanda illiyeti reddetmiştir. Onlara göre varlıklar arasında illet-ma'lûl birlikteliğine dayalı bir süreklilik söz konusu değildir. Bütün varlıklar di-

42 Cüveynî, illetlerin ahkâmı konusunda Mu'tezile'nin kendilerine muhalefet ettiğini söylemektedir. Onlara göre şâhidde sabit olan illetin gâipte de tardi câiz değildir. Bu Allah ve varlıklar arasında benzerlik doğuracağından sakıncalıdır. bk. *eş-Şâmil*, s. 683.

43 Cüveynî'ye göre hâdis ilim arazlık, hudûs, cevaz ve bekâsının imkânsızlığı gibi konularda kadîm olan ilme muhaliftir. Bununla birlikte şâhid ve gâib arasında bazı konularda birleşme (cem) olabileceğinde ihtilaf yoktur. Burada ihtilaf olan konular hâdis ve kadîmin birleştiği ya da hükme tesir eden konular değildir. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 683.

44 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 634.

45 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 82.

46 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 636.

key planda yaratıcının kudretine tâbidir ve sürekliliğini de bu şekilde sürdürmektedir. Bununla birlikte onlar aklî illetlerin varlığını, yani anlamlardaki nedenselliği kabul etmişler ve hâllerin ispatını buna dayandırmışlardır. Eş'arîler aklî illet kavramıyla aklın varlığa atfettiği zorunlu hükümleri kasdetmektedirler. Çünkü biz varlıklar üzerinde ancak bu hükümlere bağlı olarak karar verebiliriz. Cüveynî âlemdeki oluşlara ilişkin aklî/mantıkî bağintılardan birinin aklî zorunluluk olduğunu söylemekte ve bu duruma örnek olarak akıl yürütme (nazar) ve bunun sonucunda oluşan bilgi arasındaki ilişkinin zorunluluğunu göstermektedir.⁴⁷ Eş'arîler ispat metotlarını aklî zorunluluk ilkesine dayanan önermeler üzerine bina etmişlerdir.⁴⁸ Aklî illetlerin inkârı, âlemde nedenselliği inkâr eden mantığın da reddini içerdiğinden, kişiyi anlamsızlığa götürür. İşte hâllerin ispatı bu çıkarımın zorunlu bir sonucu olarak görülmelidir. Buna göre akıl, dış dünyaya yönelik akıl yürütme sürecinde varlıkların birbirinden ayrıldığı özelliklerin varlığını (hâl) zorunlu olarak tespit eder. Bunun inkârı ise gözle görünen gerçeklerin (hakikat) inkârı anlamına gelir.

Hâller konusuyla bağlantılı olarak nesnelere birleştiği ya da ayrıldığı özelliklerin tespitine uğraşan kelâmcılar sonuçta küllîler meselesine de girmişlerdir.⁴⁹ Çünkü hâllerin ispatı, aynı zamanda duyularımızla algıladığımız nesnelere birleşiren ya da ayıran anlamların da tespitinden ibarettir. Buna göre birbirine benzeyen nesnelere bütünde ortak olan bir anlamda birleşmekte ve bütün nesnelere kapsayan bu anlam nedeniyle onlardan biri

47 Cüveynî'ye göre bunlardan ilki aklî imkândır. Buna göre bir binanın varlığı ya da yokluğu mümkündür. Binanın inşa edilip edilmemesi bir tür imkânsızlık doğurmaz. Cevherin bir yönde değil, diğerinde bulunması bunun gibi olup aklen imkânsız sayılmaz. İkincisi aklî zorunluluktur. Buna göre âlemin bir yaratıcısının bulunduğu kabul edildiğinde, bu yaratıcının fiiline vb. kâdir olduğunun da bilinmesi zorunludur. Bunun gibi cevherle araz, akıl yürütme (nazar) ve onun sonucu arasındaki bilginin zorunlu olması da buna örnektir. Cüveynî'nin aklî zorunluluğa verdiği diğer bir örnek ise iki zıddın bir arada bulunmasının imkânsızlığıdır. Üçüncüsü ise aklî imkânsızlık olarak nitelenir. İki zıddın bir arada bulunması, hareket hâlinde bulunan bir cismin aynı zamanda sükûn hâlinde bulunması bu duruma örnektir. İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmîyye*, nşr. Muhammed Zübeydî (Beirut: Dârü's-sebilü'r-reşâd, 2003), s. 9-10; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

48 bk. İbn Fûrek, *Mücerred*, s. 303-304.

49 İbn Haldûn'a göre mütekaddimîn kelâmcıları ahval teorisi ile küllîler meselesine girmişlerdir; ancak mukaddimelerinin çoğunun bâtil olması sonucunu doğuracağı endişesiyle küllîlerin hariçte sübutunu doğru bulmayıp bunları zihnin bir itibarı olarak kabul etmişlerdir. bk. *Mukaddime*, nşr. Abdüsselâm Şeddâdî (Mağrib: Dârü'l-Beyzâ, 2005), III, 96. Gazzâlî nefsin düşünme gücünün işlevini madde, mekân ve yönden soyutlanarak kavram hâline gelmiş gerçekleri algılamak olarak belirtir. Bu açıdan bakıldığında ona göre filozofların soyut tümeller adını verdiği küllî önermeler kelâmcılarda ahval ya da vüçûh kavramlarına karşılık gelmektedir. bk. *Tehâfütü'l-felâsife*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kahire: Dârü'l-maârif), s. 241, 257. Ayrıca bk. *Mi'yârü'l-ilm fi'l-mantık*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beirut: Dârü'l-Endelüs), s. 244-47.

hakkında düşünülen şey, diğeri için de geçerli olmaktadır. İşte mantık ve felsefede birçok ferde yüklenilen bu anlama küllî ve genel anlam denilmektedir.⁵⁰ Kelâmcıların bu konuya girmeye sevk eden asıl neden ise zâtın farklı sıfatlarla nitelenmesi sorunudur.⁵¹ Zâtı niteleyen ve birbirinden farklı fonksiyonlara sahip olan ilim, kudret, irâde vb. sıfatlar birbirinden nasıl ayrılmaktadır? Zât tek ve değişmez olduğuna göre bu farklılıkların zâta değil, zâta ilâve edilen anlamlarda (meânî) aranması daha doğrudur. Bu noktada kelâmcılar istidlâl metotları gereği nazarlarını duyulur âleme yöneltmişler, nesnelerin birleştiği ve ayrıldığı konular üzerine kafa yorarak küllîler meselesine girmişlerdir.⁵² Ancak kelâmcıların bu konuya felsefî bir ilgiden çok, dinî maksatların temini için eğilmeleri bu konudaki kafa karışıklığının devamına neden olmuştur. Hâllerin kelâm ilmindeki durumuna açıklık getirmeye çalışan Gazzâlî, kelâmcıların “ahval” olarak isimlendirdiği niteliklerle filozofların aklî küllî adını verdiği varlıkların aynı olduğunu söylemektedir.⁵³ Bu düşüncenin nedeni olarak bazı kişilerin zihinde varlığı olan, ancak hariçte vücudu olmayan şeyi yanlış anlamasını gösteren Gazzâlî⁵⁴ kelâmcılarda olduğu gibi, hâllerin tek başına zihnî bir varlık olarak düşünülmesini doğru bulmaz. Ona göre küllî kavramlar zihnin dışında mevcut varlıklar için de kullanılabilir.⁵⁵

Cüveynî hâli kabul edenlerin hâllerini illete bağlı olanlar ve illete bağlı olmayanlar şeklinde ikiye ayırdığını belirtmektedir. Buna göre illete bağlı olan hâller, zât ile aralarında illiyet ilişkisi bulunan sıfatlardır. Bu hâller, canlı (hay) olanın hayat sıfatına ya da kâdir olanın kudret sıfatına sahip olmasında olduğu gibi, zât ile kaim olan mânaların hükümleridir. Cüveynî'ye göre her mânanın kaim olduğu bir mahallin var olması, hâllerin de varlığını zorunlu kılmaktadır. İlette bağlı olmayan hâllerin ise zât ile aralarında bir illiyet ilişkisi olmayıp var olmak için zât üzerine zâit bir illete ihtiyaç duymazlar. Cüveynî buna örnek olarak cevherin yer kaplama özelliğini (tehayyüz)

50 bk. Fârâbî, *Kitâbü'l-Hurûf*, nşr. Muhsin Mehdî (Beyrut: Dârü'l-meşrik, 1990), s. 139.

51 Eş'arî ilim sıfatı etrafındaki tartışmalara değinirken Allah'ın âlim, kâdir ve hay olarak isimlendirilmesini sağlayan sıfatların nasıl farklılaştığı sorusunu ve buna verilen cevapları gündeme getirir. bk. *Makâlât*, s. 486-87.

52 Nitekim Bağdâdî, ahval teorisinin kaynağını Ehl-i sünnet ve Mu'tezile arasında yaşanan “Cahil, âlimden nasıl ayrılır, kendi hakkındaki bilgisiyle mi, yoksa başka bir illete mi?” şeklindeki tartışmaya bağlar. Burada âlim ile cahil arasındaki farklılığın zâta ya da bir illete bağlı olmasını doğru bulmayan Bağdâdî, çözüm olarak âlim ve cahilin birbirinden hâl ile ayrıldıklarını belirtmiştir. bk. *el-Fark*, s. 117.

53 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 246-47.

54 Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 246-47.

55 Örneğin “insan” kavramının zihnin dışında bir anlamı varken, “insanlık” sadece zihinde var olan bir kavramdır. Gazzâlî, *Mi'yâr*, s. 43-45, 244-47.

gösterir. Mekânda yer kaplamak, cevherin zâtına ilâve bir durum olmakla birlikte, bunun cevherden ayrı olarak varlığı düşünülemez. İlette bağlı olmayan hâllerin durumu da böyledir.⁵⁶ Eş'arîler'de, zât ve sıfat arasında kurulan bu illet bağına diğer sıfatlar arasında da rastlanmaktadır.⁵⁷

Cüveynî'nin bu tasnifi Ehl-i sünnet'in sıfat anlayışına da uygundur. Sıfatların tasnifi konusunda mezhepler arasında çeşitli farklılıklar olmakla birlikte, ilk dönem Eş'arî kelâmı düşünülürken; nefsi, manevî ve meânî sıfatlar şeklinde üç grup sifattan bahsetmek mümkündür. Daha sonra nefsi sıfatlar yerine selbî sıfatlar tabiri kullanılmaya başlanmış ve nefsi sıfat olarak sadece vücûd sıfatı kabul edilmiştir. Cüveynî ise genel olarak sıfatları nefsi ve sübûtî sıfatlar olarak ikiye ayırmaktadır. Nefsi/zâtî sıfatlar, zâtta mevcut müspet vasıflar olup zât var olduğu müddetçe ondan ayrılmazlar ve herhangi bir illetle muallel değildirler. Manevî sıfatlar ise onunla vasıflanan varlıkta sâbit olan hükümler olup âlimin âlim olarak isimlenmesinin illeti ilim olduğu gibi, bir illetle birlikte bulunurlar.⁵⁸ Bu dönemde Mu'tezile ile Sünnî kelâmcılar arasında sıfatlar konusunda yaşanan tartışmanın odağında da âlim, kâdir ve mürîd gibi manevî sıfatlar bulunmaktadır. Çünkü Mu'tezile ilim, kudret gibi meânî sıfatları reddetmekte, ancak Allah'ın âlim ve kâdir olduğunu kabul etmektedir. Ancak onlara göre Allah'ın âlim ve kâdir olarak nitelenmesi, onun zâtından başka bir şey değildir. Bu nedenle Cüveynî'nin hâl teorisinde daha çok manevî sıfatları ön plana çıkarması doğaldır. Bâkullânî'de olduğu gibi hâl ve sıfat kelimelerini özdeşleştiren Cüveynî, zât-sıfat arasında illet kavramına yer vererek bu ilişkiyi daha tutarlı hâle getirir. Onun sıfat anlayışında nefsi/zâtî sıfatlar yerini hiçbir sebebin eseri olmaksızın bulunan illetsiz hâllere bırakır. Bu durumda Allah'ın birliği, kıdemi, bekâsı, hâdis olanlara benzememesi ile Allah'ın zâtı arasında herhangi bir sebeplilik ilişkisi kurulamaz. Manevî sıfatlar ise illetli hâller olarak zâtî sıfatlar gibi Allah'ın zorunlu sıfatları olmakla birlikte, nesnede bir sebebin eseri olarak bulunan olumlu, nitelik şeklinde tanımlanır. Allah'ın canlı, âlim ve kâdir olması bu türden manevî sıfatlardır. Bu durumda canlı olanın

56 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 92-93; a.mlf., *eş-Şâmil*, s. 630, 635.

57 bk. Eş'arî, *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyg ve'l-bida'*, nşr. Hammûd Gurâbe (Kahire: el-Hey'etü'l-âmmeh li-şüûni'l-metâbii'l-Emîriyye, 1975), s. 10; Bâkullânî, *Temhidü'l-evâil*, s. 46-47, 197-98; Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, s. 5-6; Cüveynî, *el-Akide'tü'n-Nizâmiyye*, s. 25.

58 Cüveynî bu iki grubu birbirinden ayırmak için cevherin yer kaplaması örneğini verir. Buna göre cevherin yer kaplaması, cevher var olduğu müddetçe ondan ayrılmayacak bir vasıftır. O nefsi bir sıfat olarak cevhere zât olan bir şeyle de muallel değildir. Âlimin, âlim olması ise âlimde bulunan bir ilimle mualleldir. Bu sıfat ve buna benzeyen sıfatlar ise manevî sıfatlardır. Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 30. Bu konuda geniş bilgi için bk. Saflo, *Juwayni's Thought and Methodology*, s. 134-39.

hayat sıfatına sahip olması, hayat sıfatının; âlimin âlim olması, ilmin; kâdirin kâdir olması da kudretin eseridir.⁵⁹ Böylece Cüveynî Eş'arî sıfat anlayışıyla hâller teorisini birleştirmiş olur. Sonuçta tüm sıfatlar zâtın hâlleri olarak ne mevcuttur ne ma'dûm; onlar Allah'ın zâtı gibi kadîm ve O'nun varlığına tâbi olan kavramlardır.⁶⁰

Cüveynî'nin ömrünün son döneminde hâl görüşünden döndüğü söylenmektedir. Bu iddiada bulunan kelâmcılar, bu değişikliğin keyfiyeti hakkında bilgi vermemektedirler.⁶¹ İzmirli, Cüveynî'nin kendisinden önce bazı Eş'arî ve Mu'tezilî âlimler tarafından benimsenen hâlleri *el-İrşâd*'da kabul ettiğini; ancak "bir kavle" göre ondan rücû edip âhir ömründe Eş'ariyye mezhebine dönerek hakaikle kaim olduğunu ve bu hakaik tâbi olan hâli nefyettiğini belirtmektedir.⁶² İzmirli'nin bu ifadesi Cüveynî hakkındaki bu iddianın bir söylentiden ibaret olduğunu akla getirmektedir. Cüveynî'nin kelâma dair eserlerinden hareketle onun hâl görüşünden döndüğü iddiasını temellendirmek oldukça güçtür. Nitekim o, son eserlerinden olduğu kabul edilen *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*'de hâl konusuna değinmeksizin klasik Eş'arî öğretisi etrafında zât-sıfat ilişkisini temellendirmektedir.⁶³ Onun düşünce serüvenini takip eden kişilerce bu durumun onun hâl görüşünden döndüğü şeklinde anlaşılması mümkündür.

Cüveynî'nin hâl görüşünden döndüğü iddiası, onun düşünme sürecinde önemli bir yeri olan yöntem eleştirilerinden hareketle temellendirilmeye çalışılmaktadır. Buna göre Cüveynî, Eş'arî kelâmının iç tutarlılığını sağlamak amacıyla mütekaddimîn kelâmcılarının ispat yöntemlerini eleştiriye tâbi tutmuş ve sonuçta şahidi gâibe kıyas yönteminin tüm seçeneklerini reddetmiştir. Cüveynî'nin bu eleştirileri en somut karşılığını illiyet meselesinde bulmuş, anlamlardaki nedensellik yoktan yaratma görüşüyle nedensellik arasındaki çelişkiyi gidermek amacıyla reddedilmiştir. Bunun sonucunda Cüveynî, kelâma dair eserlerinde savunduğu hâller görüşünden vazgeçmiş ve bu konudaki son sözünü *el-Burhân*'da söylemiştir.⁶⁴ Ancak bu iddia, Cüveynî'nin kelâmî düşüncesini anlamak için bir usul kitabının ne kadar esas alınabileceğiyle ilgili bir yöntem tartışmasını da içeren ayrıntılı bir tahlili gerektirmektedir. Böyle bir tahlil ise bu çalışmanın sınırlarını aşar.

59 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 93.

60 Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 84-85, 138.

61 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 131; Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 27; Beyzâvî, *Tavâliu'l-enuâr min metâli'l-enzâr*, nşr. Abbas Süleyman (Beyrut: Dârü'l-cil, 1991), s. 81-82.

62 İzmirli İsmâil Hakkı, "İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî b. el-Cüveynî", *Dârülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası*, 9 (1928), s. 15.

63 bk. Cüveynî, *el-Akidetü'n-Nizâmiyye*, s. 144-49.

64 bk. Türker, "Eş'arî Kelâmında Kırılma Noktası", s. 1-23.

C) Cüveynî'nin Hâl Teorisi ve Üçüncü Hâlin İmkânı Tartışması

Cüveynî'nin ahval teorisine yöneltilen eleştirilerin başında, teorinin üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesiyle çelişmesi gelmektedir. Bizzat Cüveynî, hâller konusuna gelebilecek en önemli itirazın, hâllerin varlık ya da yoklukla nitelenmemesine yöneltilebileceğini belirtmektedir. Cüveynî'ye göre bu eleştiride bulunanlar, temelde varlık ve yokluk arasında bir mertebenin bulunmadığını kabul etmektedirler. Bu kişilere göre hâller varlıkla vasıflandığında cevher ya da araz kategorisinde bulunmakla, yoklukla vasıflandığında ise adem ve yok olma ile nitelenmek durumundadır. Bu noktada hâllerin mevcûd olmadığını peşinen belirten Cüveynî, vücûdla vasıflanmayan bir şeyin yokluğuna hükmetmenin zorunlu olduğu önermesini ise reddeder. Ona göre hâller konusunda bir hükme varmak zaruret iddiasından çok istidlâlî bilgiye dayanmayı gerektirir. Hâlleri anlamak için varlık ve yokluğu anlamak yeterlidir. Bu ikisi kavrandığında hâllerin vücûd ve adem sıfatlarından arınmış varlığa ait bir vasıf olduğu kolayca anlaşılabilir.⁶⁵

Cüveynî'nin cevap vermeye çalıştığı bu eleştiri Şehristânî, Ebü'l-Muîn en-Nesefî, Fahreddin er-Râzî, Tûsî, Âmidî, İcî ve İbn Teymiyye'nin de bulunduğu birçok âlim tarafından da dile getirilmiştir. Hâlleri varlık ve yoklukla nitelenmemenin açıkça mantığın temel ilkelerinden olan üçüncü hâlin imkânsızlığıyla çeliştiğini belirten âlimler, varlığın bir hâl olarak nitelendiği hâlde, onun varlıkla nitelenmemesini gerek ifade gerekse içerdiği anlam bakımından çelişkili bulmaktadırlar. Çünkü onlara göre varlık ve yoklukla nitelenmeyen bir şeyin birtakım sınıfları ve belirli zatları kapsamaması mümkün değildir. Bu kişilere göre nefy ve ispat arasında orta bir yol olmadığı, bu ikisinin bir araya gelemeyeceği gibi birbirinden de ayrılamayacağı türünden bilgiler, bedîhiyyât nevinden kesin bilgilerdir.⁶⁶

Öncelikle söylemek gerekir ki, kelâmcıların ahval konusundaki görüşlerini anlaşılır bir dille izah edememeleri muhataplarında zihni bir karmaşanın oluşmasına neden olmuştur. Cüveynî'nin de içinde bulunduğu hâlleri savunan kelâmcılar, üçüncü hâlin imkânsızlığı prensibiyle çelişmek pahasına yeni bir mantıkî kategori ihdas etmeyi amaçlamamışlardır. Her şeyden önce Cüveynî, iki zıddın bir arada bulunması, hareket hâlindeki bir cismin aynı zamanda sükûn hâlinde olması gibi durumların aklen imkânsız oldu-

65 Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 632.

66 Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, s. 134; Nesefî, *Tebşıra*, I, 279 vd.; İbn Teymiyye, *Şerhu'l-Akideti'l-İsfahâniyye*, s. 72; İcî, *el-Mevâkıf*, s. 57; Tûsî, *Telhis*, s. 83-92; Âmidî, *Gâyetü'l-Merâm*, s. 27-37; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 2-16.

ğunu söylemektedir.⁶⁷ Bunun gibi onun üçüncü hâlin imkânını benimsediğini mümkün görmek, Eş'arî kelâmcıların varlığı mevcûd-ma'dûm, önermeyi doğru-yanlış, hükmü ise ispat-nefî olarak ayırmaları ile de çelişmektedir.⁶⁸ Nitekim onlar hâllerin sabit olduğunu ve şayet böyle olmadığı takdirde onlar hakkında konuşmanın mümkün olmayacağını söyleyerek hâlleri nefî ve ispat arasında bir vasıta olarak görmediklerini belirtmişlerdir.⁶⁹ Aslında hâlleri kabul edenlerin, "Hâller ne vardır ne yoktur" formülüyle kastettikleri şey, hâllerin ne gerçek varlıklar gibi var oldukları ne de sırf lafızlar gibi yok olduklarıdır.⁷⁰ Onlar hâl ile lafızlardan ve zihin dışı gerçeklikten ayrı, zihin içi özel bir varlık türünü tanımlama eğilimindedirler. Böyle anlaşıldığında onların bu formülünün üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesini ihlâl etmesi söz konusu olamaz.⁷¹ Hâller gerçek varlıkların varlığı ile sözel varlıkların yokluğu arasında bulunan kavramsal bir varlığa sahiptir ve "Hâller ne vardır ne de yoktur" önermesi bu açıdan doğru kabul edilebilir. Aslında hâller zihni varlığa sahip mefhumlar olarak düşünüldüğünde mesele daha anlaşılır hâle gelmektedir.⁷² Şehristânî de hâl için en uygun tanımın "zihinde mevcut tasavvurlar" olduğunu söylemektedir. Ona göre hâllerin ifade ettiği mânaları hiçbir akıl sahibi kendi zihninde inkâr etmez. Ancak kimi onu zihindeki tasavvurlar, kimi akıldaki tasavvurlar, kimi de lafız ve kavramların işaret ettiği şeyler demek olan mâna ve hakikatlerle ifade eder. Bir grup ise onu cins ve türlerin sıfatı olarak niteler. Mânalar akılda oluşup açık hâle geldiğinde ise en uygun bir karşılıkla ifade edilirler.⁷³

67 Cüveynî, *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, s. 9-10; Cüveynî, *el-İrşâd*, s. 35.

68 bk. Hilmi Demir, "Delil ve İstidlâlin Mantıkî Yapısı -İlk Dönem Sünnî Kelâm Örneği-" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), s. 127.

69 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 139.

70 Varlık ve yokluk arasında bir mertebenin bulunması hiç de anlaşılmasız değildir. Bu husus, varlık ve yokluk kavramlarını anlamaktan daha kolaydır. En basit anlamda bu, varlığa bir sıfat vermemiz, sonra bu sıfattan varlık ve yokluk özelliklerini almamız demektir. Şüphesiz bu durum hâlin bir mefhum olduğunu ortaya koyar ve tartışma sadece bunun mümkün olup olmadığı üzerinde devam eder. Cüveynî, *eş-Şâmil*, s. 641.

71 Wolfson, Aristo'da üçüncü hâlin imkânsızlığı yasasının çelişikler arasında orta bir yol olmadığı anlamına geldiğini söyleyerek hâl görüşünü bu yasaya aykırı bulmaz. Bu, biz bir konu hakkında bir yüklemi ya tasdik ya da inkâr etmek zorundayız anlamına gelir. Buna göre çelişikler konusunda, yani aynı konunun aynı yüklemine tasdik ya da inkâr durumunda bu yasa tatbik edilebilir. Buna göre, "A ne siyahtır ne de siyahtır" denemez. Fakat zıtların durumunda, yani ortaların bulunduğu yerde bu yasa uygulanmaz. Yani buna göre, "A ne siyahtır ne de beyazdır" denilebilir. Bu hüküm üçüncü hâlin imkânsızlığı ilkesine aykırı değildir. bk. *Kelâm Felsefeleri*, s. 154.

72 Nitekim Şehristânî ve Cürçânî kelâmcıların hâl tanımlarından hareketle hâllerin zihni varlığının kabul edilmesi gerektiğini söylemişlerdir. bk. Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 148-149; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, III, 7-8.

73 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 143-144.

Hâlleri varlığın bir sıfatı olarak niteleyip ne var ne de yok olduğunu söyleyen Cüveynî, bir yönüyle zâta bağlı itibarî varlıkların mevcudiyetinden de bahsetmektedir. Hâller tek başlarına varlık anlamı taşımayan mefhumlardır. Bu nedenle var olmaları için zâtla irtibat kurmaları gerekir. Zaruri bilgi bize hâllerin kendi başlarına mevcut ve malum olamadıklarını gösterir. Bazen bir şey kendisiyle değil, başka bir şey ile bilinebilir. Bu tıpkı cevherler arasındaki birleşme, temas, yakınlık ve uzaklık gibidir. Zira, başka bir cevher onunla birleşmedikçe bir cevherde birleşme ve temas bilinemez. Bu hususun cevherler ve düşünülebilen arazlar olan sıfatlar hakkında câri olduğu gibi, cevher olmayan, aksine cevherler hakkındaki hükümler olan sıfatların durumunda daha çok câri olması gerekir.⁷⁴ Cüveynî diğer bir yönden, hâlleri varlık ve yoklukla nitelemekten kaçınarak onları gerçek mânada var olarak nitelemenin ya da onları yokluğa irca etmenin yol açacağı tehlikelerden kaçınmıştır. Bu tavır sıfatları “zâtın ne aynı ne de gayri” olarak gören kelâm zihniyetiyle de benzerlik taşır. İlk bakışta çelişik gibi görünen bu durum, aslında zât-sıfat ilişkisinin farklı açılardan durumunu izah etmektedir. Sıfatlar zâtın aynı değildir derken, bazı Mu'tezile kelâmcıları ile İslâm filozoflarının hatasından, gayri değildir derken de Hıristiyanların bâtil inancından kaçınılmış olur.⁷⁵ Hâlleri birbirine zıt iki hükümle nitelemekten kaçınan kelâmcılar, böylece mutlak varlık ve O'nun nitelikleri arasındaki ilişkiden bahsetmenin dilin imkânları içinde güç bir durum olduğunu da göstermektedir.

Sonuç

Sıfat-zât ilişkisinde hâl terimini kullanan Cüveynî, hâlin lügat anlamının da yardımıyla teşbih ve teselsüle düşmeden ilâhî zâtın sıfatlarıyla olan ilişkisini en doğru biçimde kurmaya çalışmaktadır. Kendinden önce bu konuda ortaya atılan fikirlerden faydalanan Cüveynî, böylece Eş'arî sıfat anlayışının eksik yönlerini gidererek sistemin iç tutarlılığını sağlamaya çalışır. Bu nedenle ahval teorisi Eş'arî geleneğin sıfat anlayışında yeni bir yorumu ifade eder. Ahval teorisi “sıfatların zâtın ne aynı ne de gayri olduğu” şeklinde ifade edilen formülasyonun bazı farklılıklarla birlikte gözden geçirilmiş hâlidir. Bu noktada kelâmda ilk dönemden itibaren görülen manevî sıfatlar yerini illetli hâllere bırakmış, bu sıfatların masdar formları olan mânalar (meânî) ise bunların illeti olarak görülmüştür. Teorinin izahı noktasında karşılaşılan

74 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, s. 137.

75 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, II, 491.

sorunlar nedeniyle hâller görüşü, müslümanlar nazarında şüyû bulmamış, sonraki dönemlerde sadece tarihî öneminden dolayı incelenmiştir.

Cüveynî hayatının sonuna kadar bu görüşe bağlı kalmış; hâlleri sabit, malum ve zât ile bilinen makul bir sıfat olarak nitelemiştir. Hâllerin varlık ve yoklukla nitelenmemesi, varlığının zâtlar gibi zorunlu olmaması anlamına gelir. Cüveynî, hâller teorisiyle hem zihnin dışındaki gerçek varlıktan hem de sırf lafızların yokluğundan farklı olan kavramsal bir varlığın mevcudiyetini de kabul etmektedir. Bu nedenle hâller teorisinin kelâmda üçüncü hâlin imkânını savunduğu ve böylece Aristo mantığından bir çıkışı ifade ettiği iddiası da geçerli değildir.

Cüveynî hâl görüşüyle Allah ve insan arasında ortak sıfatların kullanımından doğan teşbih sorununu da çözmeyi amaçlamıştır. Böylece yüklenildiği varlıkta âlim olma vasfını zorunlu kılan ilim sıfatı herhangi bir denklik sorununa yol açmaksızın hem Allah'a hem de insana atfolunabilir. Allah'ı ve insanı "âlim" olarak nitelemekten başka bir şey olmayan bu hükmî benzerlik, tenzih açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Bir başka ifadeyle, Allah ve insan âlimlik hâline sahip olmakta, yani bir sıfatın oluş şeklinde (hâl) birleşmektedirler. Bu sayede bir yandan teşbihe düşme tehlikesinden korunulurken, diğer yandan insanda ilmin varlığı ispat edilmiş olur. Böylece Cüveynî manevî sıfatların nasıl anlaşılması gerektiğini de izah etmektedir.

Cüveynî hâlleri kabul ederek varlıklar arasında küllî bir ilişkinin kurulabilmesinin mantıkî zeminini de sağlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla o, varlıklar arasındaki farklılığı ve benzerliği salt lafızlara ya da zatlara indirgemek yerine, hâllerden kaynaklandığını söyleyerek aklın ilkelerine daha uygun bir tavır sergilemiştir. Çünkü varlıkların hâllerle birbirinden farklılaştığını ya da benzeştiğini söylemek, tikel varlıklar üzerinde yapılan tümevarımların küllî hükümlere ulaşmasına imkân tanıyacaktır. Onun hâllerin varlığı kabul edilmeden illiyetin temellendirilemeyeceğini iddia etmesi de bu temele dayanmaktadır. Cüveynî hâller görüşünü illiyet meselesiyle farklı açılardan irtibatlandırmış, hâllerin kabulünü dış dünyada gözlemlenen hakikatlerin, akıl illetlerin ve ispat yöntemlerinin (ta'lîl) öncülü hâline getirmiştir.

Eş'arîler'in hâller görüşünde Mu'tezile'yi takip eden kimseler olarak gösterilmesi de doğru değildir. Kaldı ki, Bâkılânî ve Cüveynî'nin Ebû Hâşim'in sıfat anlayışını açık bir dille eleştirdiği bilinmektedir. Ehl-i sünnet kelâmcıları hâl kavramını alırken, Ebû Hâşim'de görülmeyen tasnifler yapmışlar, yeni yargılara ulaşmışlar ve böylece aynı temel üzerinde farklı bir bina inşa etmişlerdir. Hâller konusunda her iki mezhebi birbirine yakınlaştıran asıl

unsur, hâl teorisiyle illiyet tartışmalarının farklı bir boyuta taşınmasına vesile olmalarıdır. Bunun gibi hâller görüşünün iki mezhep arasında orta yolu bulma ya da uzlaşma iddiasından çok, mezhep içi bir tasfiye çalışması olarak görmek daha doğrudur. Ahval teorisini Eř'ariyye'nin sıfat anlayışı olarak göstermek de isabetli değildir. Nitekim ahval görüşü mezhep içinde taraftar bulmamış, şehristânî, Râzî, Âmidî ve Gazzâlî gibi müelliflerin eleştirmeleri teorinin Eř'arîliğe mal olmasını engellemiştir.