



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi
Turkey Journal of Theological Studies
[Tiad-2017]

[TİAD], 2022, 6 (2): 867-896

Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı

Al-Shaykh al-Mufid's Understanding of Cosmology

Ahmet BARDAK

Doç. Dr., Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof., Yüzüncüyıl University, Theology Faculty

ahmetbardak@hotmail.com

ORCID: 0000-0002-9393-7884

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types : Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 16.07.2022

Kabul Tarihi / Accepted : 10.10.2022

Yayın Tarihi / Published : 31.12.2022

Yayın Sezonu : Aralık

Pub Date Season : December

Atıf/Cite as: BARDAK, Ahmet. "Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı". Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi. 6/2 (Aralık 2022). 867-896. doi: 10.32711/tiad. 1144314

İntihal-Plagiarism: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir/This article has been scanned by Turnitin.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Ahmet BARDAK).

Telif Hakkı&Lisans/Copyright&License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Copyright © Published by Mustafa YİĞİTOĞLU

Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı

Öz

Dakîku'l-kelâm konuları altında ele alınan âlem ile ilgili konular kelâm ilminin önemli bölümlerinden birini oluşturmaktadır. Âlem ve onu oluşturan temel öğelerini ele alan kelâmcılar bu alanda kelâm kozmolojisinin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Kelâm kozmolojisinde cevher, araz, cisim, boşluk, illiyet, mekân ve hareket gibi başlıklar ele alınarak Tanrı-evren ilişkisi anlaşılmasına çalışılmaktadır. Felsefe ve Hint kaynaklı kaynaklardan önemli oranda yararlanmış olsalar da, kelâmcılar kendilerine has bir kozmoloji anlayışı ortaya çıkarmışlardır. Kelâm kozmolojisi hakkında öncü kelâmcılar Mu'tezile kelâmcıları olmakla beraber Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları da dakîku'l-kelâm konu başlığı altında önemli eserlerle katkı sunmuşlardır. Eş'arîlikte konu Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin eserlerine kadar geriye gitmektedir. Sonraki kelâmcılar daha sistematik bir kelâm kozmolojisinin oluşmasına katkı sağlamışlardır. Bu makalede çeşitli alanlarda eserleri bulunan Şeyh Müfid'in eserlerindeki âlem hakkındaki tespitlerinde onun Tanrı-evren ilişkisi ve evreni oluşturan temel unsurları hakkındaki görüşleri, diğer mezheplerle olan benzer ve ayrıldığı noktalar tespit edilerek buradan genel olarak Şiîliğin özelde ise İmâmiyye'nin konuya bakışı anlaşılmasına çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Mu'tezile, Şîa, Kozmoloji, Şeyh Müfid.

Al-Shaykh al-Mufid's Understanding of Cosmology

Abstract

The subjects related to the world, which are discussed under the subjects of daqîq al-kalâm in kalâm, constitute one of the important parts of this science. Theologians, who dealt with the realm and its basic elements, contributed to the formation of kalâm cosmology in this field. In Kalâm cosmology, the God-universe relationship is tried to be understood by considering the titles such as substance, accident, object, emptiness, causation, space and movement. Although they benefited greatly from philosophy and Indian sources, they created a unique understanding of cosmology of the theologians. Although the pioneer theologians on the subject are Mu'tazilite theologians, Ash'ari and Mâtürîdî theologians also presented important studies under the title of 'daqîq al-kalam in their works. In Ash'arism, the subject goes back to the works of Imam Ash'ari. Those who came after him contributed to the formation of a more systematic theological cosmology. In this article, it will be tried to understand the views of al-Shaykh Mufid, who has works in a wide variety of fields, about the world he deals with in the ones related to kalâm, and his views on the God-universe relationship, and the views of Shiism in general, Imâmiyya in particular, and other sects.

Keywords: Kalâm, Mu'tazila, Shî'i, Cosmology, Sheikh Mufid.



Türkiye İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Turkey Journal of Theological Studies

[TİAD]

ISSN: 2602-3067

Giriş

Kelâmcılar âlem hakkındaki görüşlerini kelâm ilminin dakîku'l-kelâm denilen bölümünde ele almaktadırlar. Buradaki konular ile ilgili deliller genel olarak kozmolojik delil olarak adlandırılmaktadır. Kozmolojik delil ile kelâmcılar Allah'ın varlığını âlemle ilişkilendirilmektedirler. Kelâmcılar bu başlık altında âlemden hareketle onun bir yaratıcısının olduğunu ispat etmeyi hedeflemektedirler. Bunun için âlem ve temel yapılarını inceleyerek onun muhdes bir varlık olduğu sonucuna ulaşmaktadırlar. Böylece âlemin bir muhdisinin varlığı ispat edilmeye çalışılmaktadır. Kozmolojik delil hakkında İslam kelâmcılarının Yunan veya Hint kaynaklı kaynaklardan etkilendikleri hakkında iddialar varsa da kelâm kozmolojisinin belirtilen kaynaklarla benzer ve ayrıldıkları yönler vardır. Bu sebeple kelâm kozmolojisinin kendine has bir kozmoloji olduğu söylenebilir. Dolayısıyla İslam kelâmı Yunan atomculuğundan ayrılmaktadır. Kelâmcılara göre âlemin temel unsuru sayılan cevher ve arazlar ezeli olmayıp sonradan yaratılmışlardır. Buradan da anlaşılacağı üzere kelâm kozmolojisi Allah'ın varlığına âlemden deliller getirerek aklî çıkarımlar yapmaktadırlar. Böylece kelâmda ispat-ı vâcib konusuna da bir katkı sağlanmaktadır.

Kozmolojik delil kelâm ilminde mütekaddimîn döneminden itibaren kullanılmaktadır. Ancak daha sonraki dönemlerde bu delilin temel hedefinde değişiklik olmasa da kullanılan kavram ve kaynakların daha da çeşitlenerek geliştiği görülmektedir. Kelâmda atomculuk görüşünü benimseyenler için mezhebu'z-zerre ifadesi kullanılmaktadır. Bununla varlığın zerrelere oluştuğu ile ilgili görüşü benimseyenler kastedilmektedir. Kelâm kozmolojisi genel olarak İslam âleminde müspet bir gayret olarak görülmekle beraber itikadî konularda mutlak anlamda nakle dayanan kesimler tarafından tenkit edilmiştir.

Âleme bakıldığında onun varlığının bazı karakteristik özelliği görülmektedir. Bunlar onu oluşturan temel öğelerin özelliği ile ilişkilidir. Âlem sürekli bir hareket, değişme, sebep-sonuç ilişkisi içerisinde süregelen bir yapıdır. Âleme ait bu dinamik yapı kelâm kozmolojisi tarafından ele alınarak anlaşılma çalışılmıştır. Kelâm ilminde konu bağlamında ele alınan cevher teorisi bu çerçevede etrafında argümanlar üretmektedir. Âlemdeki varlıkların bir başlangıcının olması onların mutlak manada bir var edeninin olduğu anlamına gelmektedir ki kelâmda kullanılan hudûs ve imkân delillerinin ilgi alanına bunlar da girmektedir. Ebü'l-Hüseyin el-Hayyât'ın (ö. 300/913 [?]) *el-İntisâr*'ı Ebü'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'i, Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Bâkillânî (ö. 403/1013) ve İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî'nin (ö. 478/1085) eserleri, Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-firak*'ı ve İbnü'l-Mürtezâ'nın (ö. 840/1437) *el-Münve ve'l-emel*'i de bu



konular hakkında bizlere doyurucu bilgiler vermektedir. Kozmoloji anlayışını ele alacağımız Şeyh Müfîd'in de (ö. 413/1022) bu konular hakkında birçok görüşü mevcuttur. Şeyh Müfîd eserlerinde çoğu zaman kendisinden önceki kozmolojik tespitleri aktarmakta, bir kısmında kendi tercihlerini söylerken bir kısmında da sadece aktarımda bulunmaktadır Kendisini sürekli Mu'tezile'den farklı bir noktaya koymaya çalışsa da eserlerindeki kozmoloji konularında göze çarpan ilk şey Mu'tezilî kelâm kozmolojisinin bir nevi savunusudur. Bu durum Şîa ile Mu'tezile'nin tarihsel ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda normal bir durumdur. Şeyh Müfîd hakkında birçok çalışma mevcuttur. Bunlardan en kapsamlı olanı McDermott'un Arapça tercümesi *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm inde's-Şeyhi'l-Müfîd* olan *The Theology of al-Shaikh al-Müfîd* (d. 413/1022) adlı eseridir. Türkiye'de Şeyh hakkında birçok makale ve kitap türünden çalışma mevcuttur. Bu çalışmada ise ahbârî ve usûlî olarak iki ana çizgide ele alınan Şîa'nın usûlî olan kısmının kurucusu olarak kabul edilen Şeyh Müfîd'in kelâm kozmolojisi hakkındaki görüşleri tespit edilerek Şîa'nın konuya bakışının anlaşılması konusunda bir katkı sağlanmaya çalışılmaktadır.

1. Şeyh Müfîd ve Bazı Eserleri

Tam adı Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî olan Şeyh Müfîd kelâm, fıkıh ve hadis başta olmak üzere birçok ilimde önemli bir Şîa âlimi olarak kabul edilmektedir. Yukarıda da değinildiği üzere kendisi Şîa'nın usûlî kısmının kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹ Şeyh Müfîd 333/945 veya 336/947-948 tarihinde Bağdat'ın kuzeybatısında Ukberâ'da dünyaya gelmiştir. Kadı Abdülcebâr'ın (ö. 415/1025) çağdaşıdır. En önemli hocaları Ahmed b. Velîd el-Kummî (ö. ?), İbnü'l-Cüneyd, Muhammed b. Ahmed b. Ali el-Kummî (ö. ?) ve Şeyh Sadûk olarak bilinen İbn Bâbeveyh el-Kummî'dir (ö. 381/991). Kelâm konusundaki esas hocası, Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin (ö. 310/922 [?]) öğrencisi olduğu belirtilen Ebü'l-Ceyş Muzaffer b. Muhammed el-Belhî el-Verrâk'tır (ö.?). Bazı öğrencileri Şerif Murtazâ Ali b. Hüseyin (ö. 436/1044), Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan eş-Şeyh et-Tûsî (ö. 460/1067) ve Abbâs en-Necâşî (ö. 450/1058) sayılabilir. Şerîf el-Murtazâ ve et-Tûsî de Şî-İmâmî usûlî ekolünün oluşmasında önemli rol üstlenmişlerdir. Eserlerindeki itikadî tasniflerinde hocalarını takip ederek tevhd, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd şeklinde beş temel esası gözetmişlerdir. Bunun yanında birçok görüşlerinde ondan etkilenmişlerdir. Örneğin Şerîf el-Murtazâ da imâmetin dinin korunması ve ilahî lütuf bakımından gerekli olduğunu hocası gibi aklî gerekçelerle delillendirmektedir.² Ancak kelâmî meselelerde

¹ Habib Kartaloğlu, "Şî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75, 77.

² Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin Şerîf Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb, (Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006), 1/301 vd.



birçok konuda hocaları Şeyh Müfid ile aynı görüşte değildiler. Şeyh Müfid yazdığı eserleriyle İmâmîlerin kelâm konusunda en önemli ismi sayılmaktadır. Eserlerinde İmâmiyye'nin görüşlerini savunmak için başka mezheplere karşılık olarak reddiyeler yazdığı görülmektedir.³ Bu bağlamda Şeyh Müfid İmâmiyye'nin önemli ismi Şeyh es-Sâdûk'a ve İmâmiyyenin imamlarına bağlılığını sürekli ikrar etmektedir. İtikadî meselelerde onunla şeyhi es-Sâdûk arasında önemli bir ihtilaf yoktur. Bununla beraber Şeyh Müfid, es-Sâdûk'un bazı görüşlerine katılmayarak reddiye türünden eserler yazmıştır. Şeyh Müfid bu amaçla *Tashîhu'l-i'tikad* adlı eseriyle onu ve dolaylı olarak ahbârî görüşü birçok yönüyle tenkit etmektedir.

İslamî ilimler alanında Şeyh Müfid'in 200 civarında eseri bulunmaktadır. Bunlar özel alanlar, çeşitli sorulara verdiği cevaplar ve batıl görüşe sahip olanların sorularına verdiği cevaplar niteliğinde olanlar şeklinde üç başlık altında ele alınabilir. Ancak en yoğun çalışmaları fıkıh ve kelâm alanında sayılmaktadır. Şeyh Müfid'in zikrettiğimiz eserlerin çok büyük bir kısmı elimizde bulunmamaktadır. Akâid ve kelâm alanında *Tashîhu'l-i'tikâdât, el-ifsâh fi'l-imâme, en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* ve *Evâilu'l-makâlât fi'l-mezhebi'l-muhtârât*, fıkıh alanında *Ahkâmu'n-nisâ* ve *el-Esrâf fi âmmeti ferâidi ehli'l-İslâm*, fıkıh usûlu alanında *Usûlu'l-fikh*, tarih alanında *el-İrşâd fi ma'rifeti hiccillah ale'l-ibâd*, hadis alanında *el-Emâlî* ve felsefe alanında *Cevâbâtü'l-feylesof fi'l-ittihâd'ı* elimizde bulunan eserleri arasında en önemli olanlarıdır.⁴

Şeyh Müfid'in âlem hakkındaki görüşlerini ekseriyetle yukarıda zikrettiğimiz eserleri arasında yer alan *Evâilu'l-makâlât fi'l-mezhebi'l-muhtârât* ve *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserlerinde görmekteyiz. *Evâilu'l-makâlât* genel olarak Şîa i'tikadını ele alan eseridir. Bu eserinde Şeyh Müfid itikadî ve kelâmî görüşlerini, diğer fırkalarla muvafık ve ayrı düştüğü konuları ele almaktadır. Eserde ayrıca Şîa, Mu'tezile ve İmâmiyye hakkında bilgi vermekte ve bunlar arasındaki farkları ifade etmektedir.⁵ *en-Nüket'*i ise bazı şüpheler bulunsa da Şeyh Müfid'e nispet edilen diğer itikadî eseridir.⁶

2. Şeyh Müfid'in Kozmoloji Anlayışı

³ Hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Seyyid Hasan el-Emîn vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*, (Kum: Dâru'l-Müfid, 1431), 22-149; Ahmed b. Ali en-Necâşi, *Ricâlu'n-Necâşi*, (Beyrut: Alemlu'l-matbuât, 2010); S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers*. (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988); Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013); Avni İlhan, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/500-502.

⁴ Emin vd., *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*, 22-149.

⁵ Bekir Altun, "Efforts to Systematize the Imâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022), 65.

⁶ Eser hakkındaki iddialarla ilgili geniş bilgi için bk. McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm*, 81.



Şeyh Müfid öncelikle âlemin hâdis, mevcut ve mümkün varlık olduğunu, her mümkün varlığın cevher ve arazlardan meydana geldiğini dolayısıyla her mevcudun muhdes (sonradan var olan) olduğunu kabul etmektedir.⁷ Allah'ın ise cevher ve araz olmadığını, bundan münezzehe olduğunu söylemektedir. Çünkü ona göre cevherler hat, sath, (yüzey) ferd (tek başına) ve cisim hallerinden herhangi biriyle olmak zorundadır. Bunların tümü hâdis ve muhtaç (müftekir) varlıklardır. Arazlar da başkalarına muhtaç olup mümkün varlıklardır. Bu türden varlıklar aynı zamanda mürekkebe (bileşik) varlıklardır. Hâlbuki bu durum Allah için söylenemez.⁸ Yeryüzü ve âlem hakkındaki bu tespitleri genelde kelâmcıların özelde de Mu'tezilîlerin görüşleriyle uyumludur. Onlara göre de âlem semâ, yer ve ikisi arasındaki cevher ve arazlardan meydana gelmektedir. Şeyh Müfid de bunu teyit ederek *Ehl-i Tevhîd* dediği Mu'tezile'den kimsenin buna itiraz etmediğini söylemektedir. Şeyh Müfid bu bağlamda âlemi oluşturan güneş, ay, yıldızlar ve yeryüzünü zikretmektedir. Şeyh Müfid, Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'nin de (ö. 319/931) bu görüşte olduğunu, ancak Bağdat ekolünden bazı itirazların bulunduğunu, Basra'dan ise itiraz edildiğine dair bilgi bulunmadığını ifade etmektedir.⁹ Şeyh Müfid'in Bağdat ekolünden itiraz var dediği şeyler daha çok arazlar ve cevher hakkındaki bazı küçük bakış açılarıdır ki bunlara birazdan değinilecektir.

2.1. Âlem

Âlem "alâmet ve nişan koymak" anlamında "alm" ya da bilmek anlamında "ilm" kökünden türemiş, yaratıcısının varlığına alâmet eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan şey demektir.¹⁰ Kelâm ilminde âlem "Allah dışındaki tüm şey" anlamına gelir. Kelâmcılar âlemi bu bağlamda Allah'ın varlığını ispat etmek için çok önemli bir vasıta olarak görmektedirler. Âlem hakkında geniş bir literatür oluşturmuş olan ilk kelâmcılar Mu'tezilîlerdir. Âlem hakkında biriken literatür ile kelâm ilminde atomculuk ya da zerriyye denilen bir görüş ortaya çıkmıştır. Buna kelâm kozmolojisi de denmektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan atomculuk görüşü Mu'tezile'ye ve özellikle Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'a (ö. 235/849-50 [?]) dayandırılmaktadır.¹¹

⁷ Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân, *Evâilü'l-makâlât fi'l-mezâhibi ve'l-muhtârât*, (Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, 1403/1983), 108-110.

⁸ Şeyh el-Müfid Muhammed b. Muhammed b. En-Nu'mân, *en-Nüketü'l-i'tikâdiyye*, (Tahrân: İkbâl Matbaası, 1324/1917), 20, 21.

⁹ Şeyh Müfid, *Evâil*, 118.

¹⁰ Ali b. Muhammed Şerif el-Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rîfât*, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985), 149; Ebü'l-Hüseyn b. Muhammed Râğib el-İsfahânî, "a-l-m", *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412), 355; Süleyman Hayri Bolay, "âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357.

¹¹ Kelâm atomculuğu hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Bulğen, *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, (İstanbul: 2016); Ulvi Murat Kılavuz, *Kelâmda Kozmolojik Delil*, (İstanbul: İz



Kelâmcılara göre âlem genel yönüyle muhdes varlık olarak kabul edilmektedir ve onu oluşturan temel elemanları vardır. Cevher, araz ve cisimler bunların temel unsurlarıdır. Bu üçüyle ilişkili olarak zaman-mekân gibi konular da kelâm kozmolojisinde ele alınmaktadır. Kelâmcılar kozmoloji konularında derinleştikçe karşılıklarına başka meseleler de çıkmıştır ki bunlardan bazıları âdet, i'timâd, tabiat gibi konulardır. Eş'arî de *İstihsânu'l-havz* isimli eserinde kelâm ilmini eleştirenlere hitap ederken hareket, sükûn, cisim, araz, elvân (renkler), ekvân (varlıklar) ve cüz (parçalar) hakkında konuşmanın bidat olmadığını ifade ederek konu başlığında ele alınan meselelere dolaylı bir şekilde işaret etmektedir.¹² Şeyh Müfid de özellikle Mu'tezilî kelâmcılarının ele aldığı kozmolojik kavramları incelemektedir. Şeyh Müfid, eserlerinde konu hakkındaki görüşlerden hangisine meylettiğini belirtmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere Şeyh Müfid kozmoloji hakkındaki görüşlerini genel olarak *Evâilu'l-makâlât* ve az miktarda *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye* adlı eserlerinde ele almaktadır. Biz makalemizde konuyu *Evâil* adlı eserindeki başlıklara sadık kalarak Şeyh Müfid'in görüşlerine yer vermeyi hedeflemekteyiz. Burada ele alınan ilk konu cevherlerdir.

2.1.1. Cevher

İslam kelâmı temelde bölünemeyen cevher (cevher-i ferd/atom) anlayışını savunmaktadır. Bunun öncüsü Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf sayılmaktadır. Şeyh Müfid'e göre de âlem cevher ve arzardan meydana gelmektedir. Cevherler bölünemeyen en küçük cüzler olup cisimleri meydana getirmişlerdir.¹³ Onun bu görüşü diğer kelâmcıların görüşleri ile uyumludur. Mu'tezile kelâmcıları genel olarak âlemin cevher ve arzardan oluştuğunu kabul etmektedirler. Cevherler bu açıdan bakıldığında maddenin madde haline gelmemiş ilk halidir. Cevherler birbirleriyle bir araya gelerek cisimleri oluşturmaktadırlar.¹⁴ Mu'tezile kelâmcıları genel olarak cevherlerin tümünü tek cins olarak kabul etmekle beraber Ebü'l-Kâsım Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî el-Ka'bî muhtelif olarak görmektedir.¹⁵ Yani cevherler ona göre tek bir şekle sahip değildir.

Yayıncılık, 2009); Çağfer Karadaş, "Kelan Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2 (2002), 81-100.

¹² Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Risaletun fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-kelem*, thk. Richard McCarthy (Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, h. 1344), 88.

¹³ Şeyh Müfid, *Evâil*, 108-110; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

¹⁴ İlhan Kutluer, "cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/450.

¹⁵ Şeyh Ebî Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd en-Nişâbüri, *el-Mesâil fi'l-hilâf bene'l-basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*, thk. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvan es-Seyyid. (Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, 1979), 29.



Kelâmda cevherlerin özellikleri tartışılırken öne çıkan konulardan biri onların ila nihâye bölünüp bölünemeyeceğidir. Bu konuda genel kanaat cevherlerin bölünemeyen en küçük parçada durmasıdır. Bu bölünemeyen en küçük parça için kelimcilerin kullandıkları tabir *cevher-i ferd* ya da *cüz'ü'llezî lâ yetecezze'* dir. Fakat bazı Mu'tezilî kelimcilerinden cevherlerin bu tür yapısına itiraz vardır. Onlara göre cevherler sonsuza dek bölünebilen varlıklardır. Burada öne çıkan isim Mu'tezile'den Ebû İshâk İbrâhîm en-Nazzâm'dır (ö. 231/845). Ona göre cisimler sonsuza dek bölünebildiğinden kelâmcıların söz ettiği *cevher-i ferd* ya da *cüz'ü'llezî lâ yetecezze* yoktur.¹⁶

Şeyh Müfîd konu ile görüşlerini ifade ederken zaman zaman mulhidîn (inkârcılar/tanrıtanımaz) şeklinde hitap ettiği felsefecileri sıklıkla muhatap almaktadır.¹⁷ Şeyh Müfîd'e göre cevherler hâdis varlıklardır. Ona göre havâdise (sonradan olanlar) dair özellikleri taşıyan her şey hâdis varlıktır. Şeyh Müfîd cevherlerin dört kısmından söz etmektedir ki bunlar; nokta, hatt, sath ve cisimdir.¹⁸ Şeyh Müfîd nokta ile cevher-i ferdi kastetmektedir ki o hiçbir şekilde bölünmeyi kabul etmez. Hatt ile uzunluk bakımından bölünmeyi kabul etmeyen mütehayyiz (yer kaplama) olmalarını, sath ile araz (genişlik) ile bölünme kabul etmeyen mütehayyizi, cisim ile uzunluk, genişlik ve derinlik bakımından bölünme kabul etmeyen mütehayyizi kast etmektedir.¹⁹ Mu'tezile kelâmcıları, özellikle el-Ka'bî'nin de benzer tespitleri mevcuttur.²⁰ Şeyh Müfîd'e göre hâdis varlıkların dört alameti vardır. Bunlar hareket, sükûn, içtima' (birleşme) ve iftiraktır (ayrılma).²¹ Şeyh Müfîd'e göre cevherler mütecanistirler (aynı cins). Bu yönüyle arazlardan ayrılmaktadırlar.²² Cevherlerin mütecanis olması konusunda Mu'tezile'de Nazzâm ve el-Ka'bî farklı düşünmektedir. el-Ka'bî'ye göre cevherlerin arazlardan yoksun olması düşünülemez.²³ Basra ekolünün ekseriyeti kevn (oluş) arazı cevherler için zorunlu görmektedirler. Buna Ebû'l-Kâsım el-Ka'bî itiraz etmiştir.²⁴ el-Ka'bî aynı zamanda atomların boyutlu olup olmadığı meselesinde de farklı düşünmektedir. Mu'tezile'nin Ebû

¹⁶ Ebû Mansûr Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 101 vd.

¹⁷ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 110.

¹⁸ Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 5.

¹⁹ Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 5.

²⁰ Nişâbü'rî, *el-Mesâil*, 61, 228.

²¹ Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 6.

²² Şeyh Müfîd, *Evâil*, 110.

²³ Ebû Muhammed b. Hasan b. Ahmed en-Necrânî İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*, nşr. Sami N. Lutf, Faysal b. Avn (Kahire: Daru's-sekâfe li't-tıb'a ve'n-neşr, 1975),124.

²⁴ İmâmü'l-Harameyn Ebû'l-Meâlî el-Cüveynî, *Kitâbü'l-irşâd ilâ kavâti'i'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*, thk. M. Yûsuf Musa-Ali Abdulmunim (Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1950), 23; Ebû'l-Yüsr el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, nşr. Hans Peter Linss (Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1383/1963), 56.



Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933) gibi Basra grubundakiler atomun arazsız ve boyutlu, el-Kâ'bî gibi Bağdat grubunda olanlar ise arazlı ve boyutsuz olduğu fikrindedirler.²⁵

Mu'tezile'nin Basra ekolünün de savunduğu gibi her zerrenin kapladığı bir alanı vardır. Zerreler birbirleriyle birleşerek bunu daha da genişletirler. Mu'tezililere göre zerrelerin bir alanı kapsamaları (mesâha) ancak birbirleriyle terkip halinde olmaları sonucunda mümkündür.²⁶ Şeyh Müfid her cevherin varlığı itibariyle mütehayyiz olduğunu çünkü cevherlerin "kevn" den ayrı düşünülemediğini, kevnin ise mütehayyiz vasfının bulunduğunu söylemektedir.²⁷ Kelâmda kevn ile hareket, sükûn, içtima' (toplanma) ve iftirak (ayrılma) gibi cevherde var olan çeşitli oluş keyfiyetlerini ifade eden bir terimdir.²⁸ Mu'tezile kelâmcıları gibi Ehl-i Sünnet kelâmcıları da cevherlerin kevn arazından ayrı olamayacağını belirtmektedirler.²⁹

Şeyh Müfid'e göre cevherher arazlar vasıtasıyla ortaya çıkarlar. Her araz cevherlere hulûl ederek onlarla ortaya çıkar. Cevherler bu bakımdan arazlar olmadan ortaya çıkamazlar. Şeyh Müfid'e göre cevherler bir araya gelip terkip oluşturmadan da fezâda belirli bir miktara ve hacme sahip olup mütehayyiz varlıklardır.³⁰ Şeyh Müfid, mütehayyizi "burada veya orada işaret ile gösterilebilen ya da orada zatı itibariyle bulunan" şeklinde tarif etmektedir.³¹ Şeyh Müfid'e göre her cevherde mütehayyiz özelliği vardır ve arazlar olmadan ortaya çıkamazlar. Bazıları bunu kevn olarak ifade ederler. Buradan da anlaşılacağı üzere kevn ya da çoğulu ekvân ile kastedilen şey atomların hareket veya sükûn halinde diğer atomlarla olan birlikteliği (mümâse) ya da ayrılığıdır (mübâade).³² Buradan çıkarılan sonuç kevnin en önemli özelliğinin mütehayyiz olmasıdır.

Mu'tezile kelâmcıları arazların aksine cevherlerin bekâsı konusunda hemfikirdirler. Küçük bir farkla Basralı Mu'tezililer cevherin bekâ gibi bir sığata ihtiyacı olmadığını belirtirler. Ebû Reşîd en-Nişâbûrî, el-Ka'bî'nin maddenin

²⁵ İlhan Kutluer, "cevher", 453.

²⁶ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), II, 326; Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 58.

²⁷ Şeyh Müfid, *Evâil*, 111.

²⁸ Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâtî's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987), 262; Ebû'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî Kadı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/158.

²⁹ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 211; Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 62.

³⁰ Şeyh Müfid, *Evâil*, 110, 111; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

³¹ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

³² Şeyh Müfid, *Evâil*, 111.



kendine biçilen süreye kadar bâkî kalacağını söylediğini rivayet edilmektedir.³³ Kadı Abdülcebbâr ise cevherlerin yok olmasını da bekâsını da caiz görmektedir. Bunun için aklen bir delilin bulunmadığını ifade etmektedir.³⁴ Bununla beraber Mu'tezilîlerin atomların bâkî olduğu konusunda görüş birliğinde olduğu söylenebilir.³⁵ Bekâ eşyanın varlığını sürdürmesi, zıttı olan fenâ ise varlığının sona ermesidir. Mu'tezilî ekoller bekâ ve fenânın araz olup olmadığını da tartışmaktadırlar. Bağdatlılar bunları araz olarak görürken Nazzâm araz olarak kabul etmemektedir.³⁶ Şeyh Müfid de cevherlerin bekâsını caiz görmemektedir. Onların birçok vakit bulunduğunu fakat bâkî olmadıklarını söylemektedir.³⁷ Bu görüşü genel olarak Mu'tezile kelamcılarının görüşleriyle uyumludur.

2.1.2. Araz

İslam kelâmında ilk olarak Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) ve Cehm b. Safvan, (ö. 128/745-46) Ehl-i Sünnet kelâmında ise İbn Küllab (ö. 240/854 [?]) tarafından kullanılan araz "sonradan ortaya çıkan, devamlılığı olmayan şey" anlamındadır.³⁸ Tariften de anlaşılacağı üzere arazlar hâdis varlıklardır. Bu konuda kelâmcılar arasında ittifak vardır. Mâtürîdî kelamcıları arazi cisimlerde bulunan sıfat ve haller olarak tarif etmektedirler.³⁹ Mu'tezilî kelâmcılar ise arazi "vücut bulduğu halde boşlukta yer tutan ve bir maddede bulunan vasıf" olarak tanımlamaktadırlar.⁴⁰ Mu'tezile'de arazlar hakkında farklı düşünerek onları cisimler ile birleşip âlemin aslını oluşturduğunu söyleyenler vardır. Bunların başını Dırar b. Amr (ö. 200/815) çekmektedir. Mu'tezile'den diğer bir grup ise arazların cevherlerde ortaya çıktığını ve cevherler tarafından yaratılmış olduklarını ileri sürmektedirler. Bunların başında ise Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Nazzâm gelmektedir.⁴¹ Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) gibi bazı kelâmcılar ise koku türünden arazları cisim olarak kabul etmektedirler.⁴²

³³ Nîşâbü'rî, *el-Mesâil*, 74; Şeyh Müfid, *Evâil*, 112, 113.

³⁴ Kadı Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan el-Hemedânî, *Kitâbü't-tevlid min kitâbi'l-muğni*-Nedensellik Kitabı (Metin-Tercüme), çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 210.

³⁵ Nîşâbü'rî, *el-Mesâil*, 74.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 339.

³⁷ Şeyh Müfid, *Evâil*, 112.

³⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (İstanbul 1987-1988), 71.

³⁹ Ebü Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001), 78.

⁴⁰ Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 71.

⁴¹ Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004), 1/71.

⁴² Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*, nşr. Helmut Ritter (Wiesbaden: b.y., 1963), 344.



Bunlar gerek araz gerek cisim olarak kabul edilsin bu türden varlıkların genel olarak bekâ özelliklerinin olmadığı genel kanaat olarak karşımıza çıkmaktadır. Ebû Hâşim'e göre esas arazlar hareket ve sükûndan, içtima' ve iftiraktan (birleşme-ayrılma) ibarettir. Bunlar zıttı aynı mahalde bulununcaya kadar kalabilirler.⁴³ Dolayısıyla zıt arazlar bir arada bulunamazlar. Basra Mu'tezile'sinden arazların cisimler gibi bekâsını kabul edenler olduğu gibi bazıları arazları kısımlara ayırarak bir kısmının bakî diğerlerinin geçici olduğunu söylemektedirler. Ebû Hâşim el-Cübbâi gibi kelamcılara göre cevherlerin renk, tat, koku gibi bazı arazları devamlı olabilirken ses, hareket ve irade gibi olanları devamlı değildir.⁴⁴ Buna mukabil Kadı Abdülcebbar gibi bazı kelamcılar cevherlerin ve sükûn gibi bazı arazların sürekli olduğu kanaatindedirler.⁴⁵ Nazzâm ise arazlardan sadece hareketi kabul etmektedir ki o da bakî değildir.⁴⁶ Arazlar cevherlere ihtiyaç duyduğu gibi cevherler de varlıklarında arazlara ihtiyaç duyarlar. Cevherler taşıdıkları arazlar ile varlıklarını sürdürürler. Kadı Abdülcebbar Allah'ın kudretiyle cevherin yenileneceği görüşündedir. Varlıklar yeniden yaratılacaktır. Bu da arazların ahiretteki durumuyla ilgilidir. Ahirette kıyamet günü arazlar tecdîden tekrar kendi bedenine dönme imkânına sahiptirler.⁴⁷

Şeyh Müfid araz için "cevherlerde ortaya çıkan, cevher tarafından taşınan şeyler" tanımını yapmaktadır. Ona göre araz aynı zamanda zerre veya cevherin bir mütemmimidir. "Arazlar cevherler olmadan cevherler de ancak arazlarla ortaya çıkar" diyerek her ikisinin birbirlerine olan ihtiyacını ve arazların ortaya çıkmak için bir mahalle muhtaç olduğunu ifade etmektedir. Arazları hâl olarak görmekte ve onları bir mahalle muhtaç olduğundan hâdis olarak kabul etmektedir. Şeyh Müfid de diğer kelâmcılar gibi arazların bekâsının olmadığını, dönüşüp yenilenmediklerini söylemektedir.⁴⁸

Şeyh Müfid ve Bağdat Mu'tezile'si kelâmcıları da varlıkların sürekli olarak yaratıldığı görüşüne katılmamaktadır. Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf cevherde bulunmaksızın arazların var olabileceğine ve bazı arazların sürekli iken bir kısmının olmadığı görüşündedir. Ona göre renkler, kokular, tatlar, kudret gibi arazlar bakî iken hareket gibi bazıları bakî değildir.⁴⁹ Şeyh Müfid

⁴³ Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 77.

⁴⁴ Eş'arî, *Makâlât*, 358 vd.

⁴⁵ Kadı Abdülcebbar, *Kitâbü't-tevlid*, 210.

⁴⁶ Muhammed b. İbn Hazm el-Endelüsî, *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*, nşr. İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyra (Cidde: b.y., 1402/1982), 5/175.

⁴⁷ Martin J. McDermott, *Nazariyyâtu ilmi'l-keâm inde's-Şeyhi'l-Müfid*, trc. Ali Hâşim (Meşhed: Mecmai'l-buhûsi'l-İslamiyye, 1413), 269.

⁴⁸ Şeyh Müfid, *Evâil*, 115; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 7.

⁴⁹ Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl en-Nesefî, *Tebziratü'l edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: DİB Yayınları, 2003), 2/120; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 56.



mütekellimlerin arazların kendi kendilerine araz olamayacakları konusunda görüşlerini aktarmaktadır. Arazlar iki zamanda varlığını sürdüremezler. Arazlar varlıklarını sürdürebilmek için sürekli yenilenmektedir. Kendi kendilerine varlıkları mümkün değildir.⁵⁰ Bağdat Mu'tezile'sinden el-Ka'bî de renk, tat, koku gibi arazların iki vakitte bekasına cevaz vermemektedir.⁵¹

Şeyh Müfid'e göre her mevcudun mümkün ve hâdis olması konusu kesinleştiğine göre hâdis varlıkların varlığı kendilerinden midir, yoksa başkalarından mıdır? Bunu tartışmak gerekir. Ona göre hâdis varlıkların varlığı kendi nefislerinden değildir. Çünkü hâdis varlıkların genel olarak varlıkları kendilerinden değildir. Diğeri ise hâdis varlıkların varlıklarından önce bir yoklukları söz konusudur. Yokluğu ortaya çıkartan bir tesir ancak kendisinin dışından bir sebeple oluşur.⁵² Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları da arazların geçici olduğu görüşündedirler. Arazlar kendi kendine devamlılık sergilediğini söylemek onların yokluğunu gerektirecek bir zıddının bulunmasını imkânsız kılar. Bir anda devam eden araz ikinci anda da devam edebilir ki böylece yok olmaları muhal olur. Arazın devamlılığı ancak kendisi için yaratılan hâdis bekâ ile mümkündür. Böyle olmazsa yokluğunu gerektiren zıddının gerçekleşmesi, yani kendisinin vücut bulmaması gerekirdi. Dolayısıyla araz iki zamanda devam edemez, sürekli yenilenir yerine yeni bir araz yaratılır.⁵³ Eş'arîlerin bu görüşünde birbirini takip eden arazların yenilenmesi fikri yatmaktadır. Onlara göre bir araz bir zamandaki hâlini diğer zamana intikalini imkânsız olarak kabul etmektedirler. Her araz her zaman diliminde tekrar yaratılarak varlığını sürdürür.⁵⁴ Buradan da anlaşılacağı üzere Eş'arîlere göre arazlardaki süreklilik Allah'ın onları sürekli yaratmasındandır. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî de arazların yapıları gereği bâkî olamayacağını, arazın kendiliğinden ortaya çıkamadığından, bir cevhere muhtaç olmalarından dolayı da hâdis ve sonlu varlıklar olarak görmektedir.⁵⁵

2.1.3. Cisim

Cisimler cevher ve arazlardan meydana gelen, beş duyu ile algılanan üç boyutlu varlıklardır.⁵⁶ Mu'tezilî kelâmcılarla Ehl-i Sünnet kelâmcıları cisimlerin cevherlerden meydana geldiği konusunda hemen hemen ittifak halindedirler. Mu'tezile'den cisimleri farklı şekilde geniş bir alana hasreden Hişâm b. Hakem

⁵⁰ McDermott, *Nazariyyât*, 268.

⁵¹ Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 122.

⁵² Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 7, 8.

⁵³ Yavuz, "İslam Kelamında Araz Nazariyesi", 78, 80.

⁵⁴ Yavuz, "Araz", 342.

⁵⁵ Eş'arî, *İstihsan*, 91.

⁵⁶ H. Bekir Karlığa, "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/28.



gibiler âlemin cisimlerden oluştuğunu, ses, koku, tat gibi şeylerin de cisim olduğunu kabul etmektedir.⁵⁷ Eş'arîler varlıkların cisim, cevher ve arazlardan yaratıldığı konusunda müttefiktirler. Onlara göre cisimler cevher ve arazların bir araya gelmesiyle oluşur. Bir cismin meydana gelebilmesi için iki cevherin bir araya gelmesi yeterlidir.⁵⁸ Şeyh Müfîd muvahhidlerin cisimleri hararet, soğukluk, yaşlık ve kuruluk şekilde bir araya gelmiş (mürekkeb) varlıklar olduğunu aktarmaktadır. Şeyh Müfîd, Mu'tezile'nin beş esasından olan tevhid, adl, va'd, vaîd ya da nübüvvet bağlamında bu dört unsurdan oluşmuş mürekkeb varlıkları müdafaa edecek ya da savunacağı bir dayanak bulamadığını, bu sebeple bu görüşü bir kenara koyup savunmadığını, ancak bu durumun dini teyid, Allah'ın rubûbiyyetini, hikmetini ve tevhidini teyid ettiğini ifade etmektedir.⁵⁹ O da cisimleri uzunluk ve derinlik gibi arazlar bakımından bir araya gelmiş (müellef) cevherler olarak görmektedir. Cisimlerin sekiz cüzden oluştuğunu bunlardan ikisinden biri diğerinden uzunluk bakımından üstün olduğunu, diğer ikisinin sağ ve soldan onu araz olarak kapsadığını, diğer dördünün ise bu dördüne derinlik bakımından katıldığını ifade etmektedir.⁶⁰ Ona göre cisimler sekiz cevherden ve üç boyuttan oluştuğuna göre zerrelere de bu üç boyut yoktur. Şeyh Müfîd'in bu görüşleri diğer Mu'tezile kelâmcılarinkilerine benzemektedir. Diğerleri genel olarak cisimlerin iki, dört veya altı cüzden oluştuğunu, müellef olduğunu ve bâkî olmadıklarını söylemektedirler. Bu konuda sadece Nazzâm muhalif davranmaktadır.⁶¹ Ona göre cisimler sürekli yenilenme (teceddüd) halinde bakidir. Şeyh Müfîd arazlar gibi cisimleri de baki görmemektedir.

2.1.4. Mekân-Halâ (Boşluk)

Genel olarak mütehayyiz (yer kaplayan) olan varlıklar hareket edebilmek için bir mekâna ihtiyaç duymaktadırlar. Çünkü hareket iki ayrı mekânı gerektirmektedir. Mu'tezile kelâmcıları da bu görüştedir.⁶² Âlemin temel unsurları olan cevher, araz ve cisim gibi hâdis varlıkların mekândan müstağni olmadıkları, yani mutlaka bir mekâna ihtiyaç duydukları, hareket ya da sükûn olarak bulunmak zorunda oldukları hususu tüm kelâmcılar tarafından kabul edilen bir durumdur.⁶³ Ehl-i Sünnet kelâmcılarına göre de kevnin yani bir şeyin

⁵⁷ Eş'arî, *Makâlât*, 345.

⁵⁸ Karlığa, "Cisim", 30.

⁵⁹ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 122.

⁶⁰ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 114, 115.

⁶¹ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 114.

⁶² Nişâbüri, *el-Mesâil*, 190.

⁶³ Nişâbüri, *el-Mesâil*, 203.



var oluşu için mekâna ihtiyaç vardır. Arazlar da bu bağlamda bir mekâna ihtiyaç duymaktadırlar.⁶⁴

Kelâmcılar genel olarak cevher ve cisimlerin bir mekândan diğerine intikalini kabul ederken arazların bu özelliğinin olmadığını ileri sürmektedirler. Arazların mekânlar arasında bir intikali söz konusu değildir.⁶⁵ Bağdat Mu'tezile'sinin önemli isimlerinden olan el-Ka'bî'nin fikirlerinin önemli bir savunucu olan Ebû Reşid en-Nişâbûrî Basralı Mu'tezilîlerin mekân için "cismin ağırlığının ve boyutunun üzerinde bulunduğu yer" olarak tanımlandığını söylemektedir. Bu mekân cismin düşmesini önler. Nişâbûrî itibarî bir boşluğun mekân olarak tanımlanamayacağını çünkü onun sabit ve değişmeyen olmadığını söylemektedir.⁶⁶ el-Ka'bî ise mekânı "her yandan kendisi dışında ihata edilen yer olarak" tanımlamaktadır.⁶⁷ Eğer burada sadece ağır bir cisim bulursa onun istikrarlı bir mekânı olmaz. Belirli bir mekânda varlığı oluşmaz. Burada bu cismin düşmesinin bir anlamı da oluşmaz. Buradaki ihtilaf Basralıların boşluğu kabul etmesi, el-Ka'bî'nin ise reddetmesinden kaynaklanmaktadır.⁶⁸ Eğer burada bir boşluk olmazsa temas halindeki cisim başka bir satıhtaki cisimleri daima ihata eder durumda olurdu. Eğer boşluk kabul edilirse bir cismin diğerlerine tüm yönlerden teması gerekmez. Bunu ortaya koymak için sorulacak en iyi soru o nerededir? Sorusudur. Bir şeyi delillendirmek için istikrar halinde bulunduğu yerde sükûn halinde olmasını gerektirir.⁶⁹

Mekân ile görüşlerini ifade eden Şeyh Müfid onu "belirli bir satıh olarak tarif etmektedir.⁷⁰ Mekân ve mütehayyiz ilişkisini açıklamak için "hayyiz" kavramını ele almaktadır. Ona göre hayyiz cisimlerin işgal ettikleri kabul edilen parçadır (bu'du'l-mefrûd).⁷¹ Şeyh Müfid, ihtilaf etmiş olsalar da Mu'tezile'nin mekân hakkında kendilerine has bir tariflerinin olduğunu belirtmekte ve mekânı "bir şeyi her yönüyle ihata eden" olarak tarif ettiklerini söylemektedir. Kendisi de cisimlerin ancak bir mekânda hareket edebileceğini söylemektedir ki bu el-Ka'bî'nin görüşüyle uyumludur.⁷² Görüldüğü gibi mekân konusunda Şeyh Müfid, el-Ka'bî'nin görüşlerine tâbi olmaktadır. Onun mekân tasavvuru Basra ekolüyle ihtilaf göstermektedir. Bu da boşluğun (halâ) varlığı

⁶⁴ Nureddîn es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 130-131.

⁶⁵ Demir, *Kelamda Nedensellik*, 83.

⁶⁶ Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 188.

⁶⁷ Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 188.

⁶⁸ Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 20.

⁶⁹ McDermott, *Nazariyyât*, 260.

⁷⁰ McDermott, *Nazariyyât*, 258.

⁷¹ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 4.

⁷² Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 20.



etrafındadır. Cevherlerin mekâna ihtiyacı hususunda o gerek hareketli gerekse sakin olarak cevherler halinde bulunabilmeleri için mekâna ihtiyaç duyduklarını belirtmektedir. Çünkü cevherler ya hareket ya da sükûn hallerinden biri olarak bulunmalıdır.⁷³ Bunu daha da açan Şeyh Müfid cevherlerin sabit, hareketli (müteharrık) olabilmesi için mekâna ihtiyaç duyduğunu, bir cevherin diğerine nispet edilmesinde, ayrılma ve bir araya gelmesi de (iftirak ve içtima') yine ona ihtiyaç duyduğunu belirtmektedir.⁷⁴

Kelâmcıların çoğunluğu âlemde halânın (boşluğun) varlığını kabul ederken Şeyh Müfid halânın varlığına muhalif bir tavır sergilemektedir. Ona göre âlem cevherlerle doludur ve boşluk yoktur. Eğer boşluk olsaydı içtima ve iftirak halindeki cevher ve cisimlerin arasındaki fark anlaşılamazdır. Bu görüş Bağdat Mu'tezile ekolü ve el-Ka'bî'nin görüşüyle uyumludur. Bu aynı zamanda ilk dönem Mu'tezilî kelâmcıların çoğunluğunun görüşüdür. Şeyh Müfid'e göre bu görüşe Ebû Hâşim el-Cübbâî ve oğlu ile cebr, teşbih ve haşevî görüşlere sahip mütekellimîn muhalif davranmaktadır.⁷⁵

Görüldüğü üzere Şeyh Müfid halâ (boşluk) hakkında el-Ka'bî ile aynı görüştedir. Bu görüşleri Basra Mu'tezile'sine karşı savunmuştur. Ona göre iki zerre arasında birbirini ayıran üçüncü bir zerre bulunmasa bu iki zerrenin birbirine yakın veya uzak olması konusunda bir şey söylenemezdi. Bunun anlamı aralarında hiçbir şeyin bulunmamasıdır. İki cisim arasında görülen boşluk aslında müşahede edilemeyen şeyler tarafından doldurulmaktadır. Bu iki cisim arasında üçüncü bir atomun bulunduğu anlamına gelir. Ya da bu iki cismin ayrılmasına sebep olan başka bir sebep mevcuttur. Bu iki tespit halânın bulunmadığına işaret etmektedir.⁷⁶ Şeyh Müfid burada boşluk olsaydı cisimlerin ve zerrelerin birleşik veya ayrı olmaları konusunda bir fark olmayacağı anlamına geleceğini söylemektedir. Bu görüş el-Ka'bî'nin cevherlerin aralarına üçüncü bir cevherin girerek ayrılmasına cevaz vermemesi ile benzetmektedir. Bununla âlemde boşluğun olmadığı kast edilmektedir.⁷⁷

2.1.5. Ma'dûm

Yokluk anlamına gelen ma'dûm kavramı kelâmcıların tartışma konularından birisidir. Ma'dûm konusu Allah'ın ilmi ile ilintili bir meseledir. Allah yaratmadan önce mahlûkatı hakkındaki bilgisi nasıldı? Ma'dûm konusunda kelâmcıların tartıştığı meselelerden biri onun "şey" olup olmadığı meselesidir.

⁷³ Şeyh Müfid, *Evâil*, 113; Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6.

⁷⁴ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6.

⁷⁵ Şeyh Müfid, *Evâil*, 119.

⁷⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6; McDermott, *Nazariyyât*, 260.

⁷⁷ Nişâbûrî, *el-Mesâil*, 47, 51.



Ma'dûmun şeyliği meselesi aynı zamanda dolaylı olarak Allah'ın yoktan yaratması ile ilişkilidir. Şeyh Müfîd de konuyu bu açıdan ele almaktadır.

Mu'tezile'de ma'dûmun şey olduğu konusunda ilk görüş ileri süren kişinin Ebû Ya'kûb lakaplı Yusuf b. Abdillâh b. İshâk eş-Şahhâm (ö. 270/883 [?]) olduğu rivayet edilmektedir.⁷⁸ Genel olarak Mu'tezilî kelâmcılara göre ma'dûm şeydir. Bunlar yaratılmadan da "şey" olma vasfına sahiptiler. Mu'tezile'ye göre "şey" bilinen bir varlıktır, bu yönüyle de ma'lûmdur.⁷⁹ Mu'tezilî kelâmcılardan Ebû Hâşim el-Cübbâî ve oğluna göre ma'dûm hem şeydir hem de cevher ve arazdır. Ebü'l-Hüseyn el-Hayyât da (ö. 300/913 [?]) bu görüştedir.⁸⁰ Böylece ma'dûm hakkındaki Mu'tezilî görüşü daha da kapsamlı bir şekle sokmaktadırlar. Eş'arîlerin geneline göre ise şey mevcudun eşanlamlı (müradif) bir kavramdır. Eş'arî kelâmcıları bir varlığa şey denilebilmesi için bilfiil varlık âleminde olmasını şart koşmaktadırlar.⁸¹ Yine Eş'arî bir kelâmcı olan Bâkîllânî ma'dûmu "sabit ve şey olmayan şeklinde" tanımlayarak Mu'tezilî kelâmcıların ma'dûm hakkındaki görüşlerine katılmamaktadır.⁸²

Şeyh Müfîd "Allah'ın bir şeyi yaratmadan önce de bilgisine sahip olduğunu, bir hâdis varlığın hudûsundan önce de bildiğini, bir şeyin ma'lûm olmadan da hakikatini bildiğini" söylemektedir.⁸³ Şeyh Müfîd Allah'ı her şeyi bilen âlim olarak kabul etmektedir. Bunun delili olarak Allah'ın malumatı "tercih bilâ müreccih" olarak bilmemesini batıl görmektedir. Allah her ma'lûm ve mevcudu bilendir.⁸⁴ Şeyh Müfîd'e göre hâdis varlık mevcûd olup, yokluk yönüyle daha öncedir (mesbûk). Yani yaratılmadan önce kendisini yaratan bir varlığı vardır.⁸⁵ Diğer taraftan Şeyh Müfîd hâdis varlıkları yaratan için de mevcûd kavramını kullanmaktadır. Bunu izah ederken eğer hâdis varlıklar mevcutsa şüphesiz ki onları varlık alanına getiren varlığın da mevcûd olmasını gerektirir. Mevcud varlığın ma'dûm tarafından ortaya çıkarılması muhaldir. Mevcudâtı halk eden (yaratan) varlık ancak kadîm olabilir. Eğer böyle kabul edilmezse mevcûdun yaratana hususunda *teselsül* ve *devr'*e girilmiş olur. Bunu

⁷⁸ Ömer Ali Yıldırım, "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler" *İslami Araştırmalar Dergisi* 30 (2013), 94; McDermott, *Nazariyyât*, 263.

⁷⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, haz. M. Osman Hâşim (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, t.y.), 158.

⁸⁰ Bağdâdî, *el-Fark*, 158.

⁸¹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*, haz. İmâdüddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü Kütübî's-Sekafiyye, 1407/1987), 34.

⁸² Bâkîllânî, *Temhîdü'l-evâil*, 34 vd.

⁸³ McDermott, *Nazariyyât*, 263.

⁸⁴ Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 14.

⁸⁵ Şeyh Müfîd, *en-Nüket*, 3.



bertaraf etmek için Şeyh Allah'ın vâcibu'l-vücut olduğunu vurgulayarak izah etmektedir.⁸⁶

Şeyh Müfid şu ana kadar mevcut olmayan bir varlığın şey olarak nitelenemeyeceğini ancak diğer bir vecihle Allah'ın bir şeyi yaratmadan bilgi sahibi olamayacağı görüşünü de reddetmektedir. Bu görüşü Hişâm el-Fuvâtî'nin (ö. 218/833'ten önce) görüşüyle uyumludur. Şeyh Müfid'e göre ma'dûm, mevcudun sıfatlarına sahip olmayan, menfi bir kavramdır. Bu sebeple ma'dûm için cisim, cevher veya arazdır gibi tanımlamalar yapılamaz. Eğer bu şekilde bir isimlendirme yapılırsa da bu ancak mecazendir.⁸⁷ Böylece Şeyh Müfid ma'dûmun şey olarak isimlendirmesine mecaz olarak cevaz veriyor. Basra Mu'tezilesi'nden Ebû İshâk en-Nusaybînî ki kendisi Şeyh Müfid'in çağdaşıdır o da bir şeyin hakikat olarak mevcudiyetini mecaz olarak ma'dûmiyetini kabul etmektedir. Bağdat Mu'tezile'sinin birçoğunun da onun görüşleriyle mutabık olduğu görülmektedir. Bu durum konu hakkında Şeyh Müfid'in Eş'arîlerin görüşleriyle yakın bir pozisyonda bulunduğunu ortaya koymaktadır.⁸⁸ Bağdat Mu'tezile'sinin de görüşü buna yakındır. Örneğin el-Ka'bî'ye göre ma'dûm bir şeydir. Ancak cisim, cevher veya araz da değildir. Onun isimlendirilmesi mecazendir. Fakat ilmi Allah katında bulunmaktadır.⁸⁹ Şeyh Müfid'in bu konulardaki görüşleri ile ittifak eden Bağdat Mu'tezile'sinden Ebû'l-Hüseyn el-Hayyât ve Muhammed b. Müslim es-Sâlihî'yi (3/9. asır?) zikredebiliriz.⁹⁰ Bu iki isim ma'dûmun şey olmaması konusunda Şeyh Müfid ve Eş'arîlikle uyum halindedirler.⁹¹ Adı geçen es-Sâlihî'nin ma'dûm ile ilgili "Allah şeyleri olma vakitlerinde, olacakları vakitlerinde, cisimleri olma vakitlerinde mahlûkatı yarattıkları vakitlerde bilendir. Mevcud olmayan ma'lûm yoktur, ma'dûmata ma'lûmat denilemez. Makdûr olunmadan ve şeyler ortaya çıkmadan isimlendirilmezler. Eşya eğer ma'dûm ise isimlendirilmez" görüşü de konunun anlaşılmasına katkı sağlaması açısından önemlidir.⁹² Ancak bu görüş Allah'ın ancak mümkün durumlarda bilgi sahibi olduğu gibi bir sorunu da ortaya çıkartmaktadır. Şeyh Müfid son olarak konu hakkındaki görüşünü savunma bağlamında "Allah âlemi yaratmadan bin yıl önce ruhları yarattı" hadisini de değerlendirmekte ve bu hadisin sahih olmadığını söylemektedir. Diğer taraftan hadis doğru olsa bile bunun Allah'ın bedenleri yaratmadan önce yaratmasını takdir ettiği anlamına geldiği görüşündedir. Bu

⁸⁶ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 8.

⁸⁷ Şeyh Müfid, *Evâil*, 116, 117.

⁸⁸ McDermott, *Nazariyyât*, 266.

⁸⁹ McDermott, *Nazariyyât*, 262.

⁹⁰ Ahmed b. Yahyâ b. Mürtezâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Suzanna Divald-Wilzer, (Bejrût: b.y. 1961), 72.

⁹¹ Bağdâdî, *el-Fark*, 158.

⁹² McDermott, *Nazariyyât*, 265.



onun bedenler yaratılmadan önce ruhların yaratıldığı konusunda aynı görüşte olmadığını teyit etmektedir.⁹³

2.1.6. Zaman

Kelâmcılara göre muhdes varlıklar belirli bir başlangıç, dolayısıyla zamanda ortaya çıkmıştır. Allah hem zat hem zaman bakımından âlemden öncedir. Dolayısıyla Allah'ın dışındaki her şey (muhdes varlıklar) belirli bir zaman içerisinde ortaya çıkmıştır. Öyleyse zaman nedir? Konu öncelikle felsefede tartışılmıştır. Bu bağlamda öne çıkan isim Aristoteles'tir. (m.ö. 384-322) Ona göre zaman önce ve sonra bakımından hareketin sayısıdır ve sonsuzdur. Zamanda hareket eden kâinat ezeli ve ebedidir. Dünya dışında hareket ve zaman yoktur.⁹⁴ İbn-i Sînâ da zamanı "sabit olmayan, akıp giden bir fenomen, değişmez olmayan, yeniden var olan bir imkân" "başkası ile zorunlu anlamında ezeli" olarak kabul etmektedir.⁹⁵ Kelâmcılara göre ise zaman hareket ölçüsüdür ancak ezeli ve ebedî bir özelliğe sahip değildir. Çünkü zaman izafi bir şeydir bu yönüyle bir araz niteliğindedir.⁹⁶

Şeyh Müfid zamanın varlığını kabul etmektedir. Ona göre akıl onu tarif etme yetisine sahiptir. Fakat Şeyh Müfid, onu cevher ve araz olarak tabir etmemektedir. Ona göre zaman kendine ait bir vücuda sahip değildir. Ona göre vakit, bir şeyin zamansal olarak bölünmesidir. Zaman ise feleklerin hareketleridir. Fekleler vakte ve zamana ihtiyaç duymayan şeylerdir.⁹⁷ Şeyh Müfid hareketleri birbirinden zerre itibariyle bir bekâ ve devam şeklinde ayrı anların varlığı olarak görür.⁹⁸ Ona göre hareket cevherlerin bir mekânda birbiri ardına husule gelmesidir. Bir mekânda var olan cevher diğerinde sükûn halindedir. Birinde içtima' halinde olan cevher diğerinde iftirak halinde olur ki bunlar hareketin oluşumunu sağlar.⁹⁹ Şeyh Müfid'in zaman için kullandığı "leyse bihâdisin mahsûs/belirli bir varlığı yoktur" ifadesiyle onun zatna ait bir vücudunun olmadığı anlamı çıkmaktadır. Her hadise belirli bir ölçüye göre başka bir hadiseye kıyasla insan tarafından seçilir. Eş'arî de vakit hakkında ihtilafın bulunduğunu söylemektedir. Ona göre vakit işten işe amellere göre farklılık gösteren bir kavramdır. Fiilin vaktiyle birlikte ortaya çıkmaktadır.¹⁰⁰ Şeyh Müfid'in zaman hakkında feleklerin hareketi olarak görmesi ve bir

⁹³ McDermott, *Nazariyyât*, 265.

⁹⁴ Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, (İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997), 93.

⁹⁵ Cevher Şulul, "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 80; Ebû Ali b. Sînâ el-Hüseyn, *Kitabu'n-Necât*, thk. Macit Fahri, (Beyrut: t.y.), 154.

⁹⁶ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzalî, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Bekir Karlığa (İstanbul 1981), 33.

⁹⁷ Şeyh Müfid, *Evâil*, 120.

⁹⁸ McDermott, *Nazariyyât*, 272.

⁹⁹ Şeyh Müfid, *en-Nüket*, 6.

¹⁰⁰ McDermott, *Nazariyyât*, 270.



hadisenin diğerine oranla vasfının ve halinin anlaşılması için kabul etmesi Eş'arînin görüşüyle benzetmektedir.

Şeyh Müfîd'e göre "Allah ezelden beri vâhid olup onunla beraber başka bir şey yoktu. Onun ikincisi yoktur. O zaman olmaksızın varlıkları yaratmaya başlamıştır. İlk yarattığı şeylerin yaratılma esnasında zaman yoktu. Böyle bir şey olsaydı zamanın kıdemi gerekecekti. Öyleyse zaman feleklerin hareketlerinden ibarettir."¹⁰¹

2.1.7. Hareket

Hareketi Ehl-i Sünnet kelâmcıları kevnin (oluşun) fasılasız iki ayrı mekânda olmasıyla ilişkilendirmektedirler. Kevn iki mekânda meydana gelerek hareketi meydana getirmektedir. Kelâmcılar diğer bir tanımla hareketi "iki mekânda oluş" olarak tanımlamaktadırlar.¹⁰² Ebü'l-Hüzeyl arazların fail, zaman veya mekân bakımından bölünebileceğini iddia etmektedir. Ona göre cismin hareketi birçok kısma ayrılabilir. Aynı şekilde rengi de ayrılır. Hareket zaman olarak bölünür ve bir başka zamanda olmadığı halde bulunduğu zamanda mevcut durumda olur. Cübbâî ise tek hareketin bölünmesini, cüzlere ayrılmasını veya ayrışmasını inkâr etmektedir. Cisim hareket halindeyken müteharrik birçok cüzden meydana gelir. Bunların her bir cüzü harekettir. Bu renk ve diğer arazlarda da böyledir. Ebû Haşim de bölünmüş hareketleri kabul etmektedir.¹⁰³ el-Ka'bî hareket bir sonraki hareketi veya sükunu doğurur görüşünderken Mu'tezile'nin geneli buna cevaz vermemektedir.¹⁰⁴ Mu'tezile'den Nazzâm hareketi i'timad ve intikâl olarak iki çeşidin bulunduğunu, i'timadın cismin mekândaki direnci, dayanması olarak kabul eder. Cisimdeki hareket cismin hareketi ile karşılaşınca ortaya çıkan sükûn halidir. Hareketin mekâna dayanmasını i'timad, başka bir yere hareket etmesini ise intikal olarak kabul etmektedir. Böylece bir yere intikal esnasında hareket ilk mekânda oluşmakta ikinci mekânda oluşunu ortaya çıkaran bir i'timada dayanmaktadır. Böylece hareket meydana gelmektedir.¹⁰⁵ el-Ka'bî de i'timadı hareket veya sükundan birine işaret ettiğini söylemektedir.¹⁰⁶ Şeyh Müfîd'e göre bir cismin aynı vakitte iki hareketi içermesi muhaldir. Hareket halinde bir cisim bir sonraki mekâna geçmiştir. Bir vakitte her iki mekânda bulunamayacağına göre aynı vakitte tek hareket vardır. Hareketin oluşması için mekânın değişmesi gerekir. Süratli bir şekilde her iki mekânı da tesir

¹⁰¹ McDermott, *Nazariyyât*, 271.

¹⁰² Sâbûnî, *el-Bidâye*, 62.

¹⁰³ McDermott, *Nazariyyât*, 279.

¹⁰⁴ Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 205.

¹⁰⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1977), 26/121.

¹⁰⁶ Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 229.



etmektedir diyerek aynı anda iki hareketin varlığını kabul etmek fasittir. Şeyh Müfid'e göre el-Ka'bî de onunla aynı görüştedir.¹⁰⁷

Hareket için mekâna ihtiyaç vardır. el-Ka'bî ve Şeyh Müfid de bunu şart görmektedirler. Ona göre hareketli cisim iki mekânı işgal eden şeydir. Dolayısıyla hareket için mekân zorunludur. Şeyh Müfid, mekânda feleklerin müteharrikliğini imkân dâhilinde görmektedir. Mekânın bulunmadığı yerde müteharrik veya sakin durumunun bulunmadığını söylemektedir. Ona göre âlemdeki hareket dairesel bir devir şeklindedir.¹⁰⁸ Feleği harici yönden ihata eden bir şey yoktur. Ona göre hareket ve sükûn için mutlaka mekânın bulunması gerekir. Basra ekolünün bu konuda böyle bir düşünceye sahip olduğu hakkında malumat yoktur. Ancak onlar mekânı mesned ve mahmil olarak görmektedir. Eşya ile ihata edilmiş yer olarak görmezler. Onlara göre hareket için mekânın bulunması icap etmez.¹⁰⁹ Şeyh Müfid'e göre yeryüzü feleğin merkezinde bulunur, sakin olup hareket halinde değildir. Sakin olmasının nedeni merkezde bulunmasıdır. Ebü'l-Kasım da bu görüştedir. Cübbâî ve oğlu bu görüşe katılmamaktadır. Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) yeryüzünü bir satıh olarak görürken oğlu bu konuda tereddütlüdür. O küre oluşu yönünde bir meyil içerisindedir. Ebû Ali el-Cübbâî yeryüzünün sakin olmasını Allah'ın onu bu şekilde yaratmasına bağlamaktadır. Şeyh Müfid de buna katılmaktadır.¹¹⁰

Filozoflar bir cismin hareket halinde hem dış hem iç çeperinin de hareket ettiğini söylerken el-Ka'bî sadece harici satıhta hareket olduğunu, dâhilin mekânını bilemediklerini söylemektedir. Yani el-Ka'bî de sadece cismin dışının hareket halinde olduğunu söyler. Basra ekolü ise cismin eğer hareket halindeyse tüm cüzleriyle hareket halinde olduğunu düşünmektedir.¹¹¹ Burada Şeyh Müfid, el-Ka'bî gibi düşünerek Basralılara muhalefet etmektedir.¹¹²

2.1.8. İliyet (Nedensellik)

Genel olarak tabiattaki tüm olayların ve olguların birbirleriyle bağlantılı şekilde her birinin bir nedene bağlı olduğunu, her nedenin aynı sonucu doğuracağını ifade eden nedensellik kelâmcıların tartışma konularından biridir. Nedenler aynı sonuçları doğuruyorsa burada evrenin kendi kendine eylemleri ürettiği, bir yaratıcının müdahalesine ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir. Buradan da

¹⁰⁷ Şeyh Müfid, *Evâil*, 118, 119; McDermott, *Nazariyyât*, 277.

¹⁰⁸ Şeyh Müfid, *Evâil*, 118, 119.

¹⁰⁹ McDermott, *Nazariyyât*, 283.

¹¹⁰ Şeyh Müfid, *Evâil*, 119.

¹¹¹ Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 180.

¹¹² McDermott, *Nazariyyât*, 276; Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 180 vd.



zorunlu olarak determinizm ortaya çıkmaktadır. Bu da tanrı-âlem ilişkisinde kelâmcıların kabul etmediği bir durumdur.

Mu'tezile kelâmcıları Basra ve Bağdat ekolü arasında belirli farklar olmakla beraber olgu ve olayların işleyişinde Allah'ın külli kudreti, hidayet ve tek yaratıcı olması esasına dayanan Eş'arîler gibi bakmamaktadırlar. Bağdat Mu'tezilesi ve aralarında Şeyh Müfîd de olmak üzere bazı kelâmcılar ilahi kudretin eşyadaki zâti kudretinin varlığını inkâr etmektedirler. Örneğin ağır bir şeyin ince bir havada herhangi bir destek olmadan durmasının muhal olduğu ortadadır. Çünkü burada eşyayı aşağı çeken yerçekimi nedeniyle zorunlu bir durumun ortaya çıktığını ifade etmektedir. Yer çekimi kuvvetine rağmen ağır cismin havada durması iki zıttın ictiması gibi imkânsızdır. Bu görüş Ebü'l-Kasım el-Belhî el-Ka'bî'nin ve Mu'tezile'den bir bölümün görüşüyle uyumludur.¹¹³ Basra Mu'tezile'sinden bir kısım kelâmcılar ise buna karşı çıkmışlardır. Basra Mu'tezile'sinde tartışma Allah'ın kudreti etrafında yaşanmaktadır. Herhangi bir alet veya vesile olmadan ağır bir cismin direkt olarak havada tutması konusunda istitaatin mümkün olup olmasını sorgulamaktadırlar. Yani Allah mekanik illiyet kanunlarını iptal etmeye kâdir midir? Daha önce de ifade edildiği üzere Bağdat Mu'tezile'sinden el-Ka'bî reddetmektedir.¹¹⁴ Basra Mu'tezile'sinden Nazzâm gibi bazı kelâmcılar Allah'ın zıt tabiatları bir araya getirecek kudrete sahip olduğunu, ağır bir cismin aşağıya değil yukarıya doğru yönelmesi konusunda kudret sahibi olduğunu söylemektedir.¹¹⁵ Yine Ebû Ali el-Cübbâî ve Ebû Haşim el-Cübbâî' de mutlak bir nedenselliği kabul etmemektedirler. Onlar da ağır bir cismin sürekli sükûnlar yaratılmak şartıyla havada kalabileceği görüşündedirler.¹¹⁶ Ebû Hâşim ise ağır cismin aşağıya düşmesini itimada dayandırarak tevlîd olunan şeyin sadece hareket olduğunu belirtmektedir.¹¹⁷ Ebû Hâşim burada hareketi sağlayan şeyi itimada dayandırarak nedensellik ile ilgili bir tespit yapmaktadır. Yani taşın yere düşmesi ya da bir odunun ateşinin ortaya çıkması gibi her cisim farklı bir hareketle ve aynı zamanda bir sebeple oluşmaktadır.

Şeyh Müfîd konu hakkında Mu'tezilî kelâmcıların görüşlerini kıyas bağlamında aktarmaktadır. O konuyu tabi illiyeti olan şeylerde Allah'ın olaya müdahale edip etmemesiyle ilgili görmektedir. Bir cismin muharrik bir unsur olmadan hareket edip etmeyeceğini tartışmaktadır. Bu Ebû Kubeys dağının havada bir destek veya bağlantı olmadan durmasına benzer. Böyle bir şey

¹¹³ Nîşâbûrî, *el-Mesâil*, 195.

¹¹⁴ McDermott, *Nazariyyât*, 280.

¹¹⁵ Ebü'l-Hüseyn Abdurrahman b. Muhammed el-Hayyât, *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*, thk. H. S. Nyberg (Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1993), 47.

¹¹⁶ İmâmü'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî el-Cüveynî, *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Sami en-Neşşâr, F. B. Avn, M. Muhtar (İskenderiye: Munşeatî'l-Meârîf, 1969), 506.

¹¹⁷ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 506.



mümkün olsaydı ağır bir taş ince bir cam üzerinde cam kırılmadan dururdu. Aynı şekilde ateş pamuğun tüm cüzlerine dâhil olduğu halde onu yakmazdı. Bunlar muhal olup fasittir.¹¹⁸ Şeyh Müfid'e göre eşya kendi tabiatıyla muamele eder başka yolla değil. Ağır bir cisim havada bir destek olmadan duramaz, bu imkânsızdır. Buna kabul etmek iki zıttın bir araya geldiğini kabul etmek gibidir. O da el-Ka'bî gibi Allah'ın körün kalbinde rengi yaratmaya kadir olmadığı görüşünü savunur. Bunu Allah'ın ölüde ilmi ve elemi yaratmaya kâdir olmadığıyla kıyaslayarak anlatmaktadır.¹¹⁹ Bütün bunlardan anlaşılan Şeyh Müfid de zorunlu nedenselliği kabul etmektedir.

2.1.9. Tıba' (tabiat)

Kelâm kozmolojisi bağlamında ele alınan kavramlardan biri olan tab' varlıkların tabiatlarındaki değişmez hallerin onların hareketleriyle ilişkisini ifade etmektedir. Varlıklar bu zorunlu tabiatları gereği illiyet (nedensellik) çerçevesinde zorunlu davranışlar içerisindedir. İnsan fiilleri ile de tabiat arasında bir ilişki vardır ki fiiller bu tabiat sahnesinde ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile kelâmcıları tevlîd konusunda tabiatın varlığını kabul ederek bir nevi determinist yaklaşım ileri sürerken, diğer bazı kelimciler selbî fiilin vesilesi olarak görerek âlemi izah ederken âdet ve i'timad teorilerini kullanmaktadırlar.¹²⁰ Âdet ve i'timad birbirleriyle ilişkili kavramlardır. Âdet "alışlagelen, aynı şekilde devam eden" anlamına gelen Allah'ın ezelden gelen yasası anlamına gelen bir ifadedir. Eşyalardaki özellik Allah'ın aynı şekilde sürekli olarak yaratması nedeniyledir. Âdet nazariyesi esasında nedenselliğin inkârı, âlemdeki olayların sebebini Allah'ın iradesine dayandırmak için oluşturulmuştur.¹²¹ Dolayısıyla âdet nazariyesinin savunucuları olan Eş'arîlere göre tabiatta nedensellik zorunlu değildir. Çünkü insanları ve eylemlerini yaratan Allah'tır.¹²² Eş'arîler âdete aykırı meydana gelen olaylara örnek verirken mucizeyi vermekte, onu "önceki âdete aykırı meydana gelen olay" şeklinde tarif etmektedirler.¹²³ Öte yandan Mu'tezile kelâmcıları genel olarak âdet düşüncesinin tutarsız olduğu görüşündedirler. İ'timad ise kâinattaki kevne ait ilkelerdir. Dayanmak anlamına gelen bu kavram da sebep-sonuç ilişkisiyle ilgilidir. Bu özellikle Basra ekolünün zorunlu sebep-sonuç ilişkisini yumuşatma bağlamında ortaya koymuş olduğu bir kavramdır. Mu'tezile mezhebinin Basra ekolü de bu konuda Eş'arî düşünceye yakın bir şekilde tabiat kanunlarının zorunluluğuna karşı çıkararak eşyada ancak bir i'timâdın

¹¹⁸ McDermott, *Nazariyyât*, 281.

¹¹⁹ McDermott, *Nazariyyât*, 292.

¹²⁰ McDermott, *Nazariyyât*, 285.

¹²¹ Metin Yıldız, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", *Marife* 19/2, (2019), 535.

¹²² İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 134.

¹²³ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176.



olduğunu, bunun da eylemleri tevellüd ettirdiğini söyleyerek Allah'ın buğdaydan arpa çıkarmaya kadir olduğunu kabul etmektedirler.¹²⁴ Mu'tezile aynı zamanda insan fiillerini tabii fiillerden ayırarak, insan özgürlüğüne yer açmak adına istitaat gibi arazların sürekliliğini (bekâ) kabul etmiştir.¹²⁵

Şeyh Müfid eşyada muayyen bir şeye yönelten bir tabiatının varlığını kabul etmektedir. Ona göre eşyada onu muayyen bir fiile yönelten bir tabiat vardır. Görmek tabiatı gibi ki onunla bir his elde edilir. İdrak işitme gibi şeylerde de bu tabiat vardır. Ateşin yakmaya yetisinin olduğu gibi. Şeyh Müfid'e göre tabiatı gereği tevellüd eden şey tabiatı gereği fiili yaratan sebeptir. Buna karşın onun tabiatından kaynaklanan şeyin fiil üzerinde bir hakikati yoktur. Şeyh Müfid'e göre insandaki irade gibi Allah eşyanın tabiatında illiyetin tümünü yaratmıştır. Ona göre Ebü'l-Kasım el-Ka'bî'nin de görüşü bunun gibidir.¹²⁶ Şeyh Müfid'in bu tespiti Mu'tezilî kelimelerin kişiyi eylemlerinde sorumlu tutmaya çalıştığı kendi fiillerini yaratma iradesine sahip olmayı ifade eden görüşleriyle uyumludur. Şeyh Müfid de Bağdat Mu'tezile'si gibi ağır bir cismin havada kalamayacağı gibi Allah'ın eşyanın seyrine direkt olarak müdahale etmediğini ileri sürmektedir. Burada eşyada bulunan tabii bir düzenin bulunduğu anlamına gelmektedir. Basra ekolü ise Allah'ın eşyanın tabiatına direkt müdahale edeceği görüşündedir. Bu da onları Eş'arî ekolüne yaklaştırmaktadır.¹²⁷ Daha doğru bir ifadeyle Ebü'l-Hasen el-Eş'arî bu konuda Basra Mu'tezile'sinin görüşlerine yakın bir tercihte bulunmaktadır.

Şeyh Müfid cisimlerin dört unsurdan birinde olacağını kabul etmektedir. Bunlar sıcaklık-soğukluk, ılık-kuruluştur. Şeyh Müfid, bu durumun el-Ka'bî ve Nazzâm'ın da teyit ettiği gibi tevhide, vad ve vaide, nübüvvet ve şeriata aykırı olmadığını. Bilakis bunun din tarafından teyid edildiğini. Dört unsurun Allah'ın rububiyet, hikmet ve tevhidine delil olduğunu söylemektedir. Ona göre bu dört unsur tevellüd yoluyla meydana gelmektedir.¹²⁸ Mu'tezile'den Nazzâm dört unsura ilavelerde bulunmaktadır. Bunlar. Beyazlık-siyahlık, yeşillik-sarılık, sıcaklık-soğukluk, tatlılık-acılık vb. Eş'arîler de dört unsurun varlığını kabul etmektedir. Ancak bunların yaratılmış olduklarını dolayısıyla kendilerinden kaynaklanan bir yetilerinin olmadığını belirtmektedirler.

2.1.10. Tevellüd

Tevlid, iradeye bağlı olarak yapılan bir fiilden sonra bu fiile bağlı başka bir fiilin meydana gelmesi yani bir fiilin başka bir fiille oluşması anlamına gelmektedir.

¹²⁴ Nîşâbü'rî, *el-Mesâil*, 133.

¹²⁵ Osman Demir, "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlid Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 80.

¹²⁶ Şeyh Müfid, *Evâil*, 120-123.

¹²⁷ McDermott, *Nazariyyât*, 286.

¹²⁸ Şeyh Müfid, *Evâil*, 122.



Tevellüd ise bir fiilin kendiliğinden doğması anlamında bir terimdir.¹²⁹ Tevlîd teorisi Mu'tezile tarafından insan sorumluluğunu ortaya koymak için felsefenin tabiat bölümüyle ortak ifadelerle ortaya koymuş olduğu bir teoridir. Mu'tezile'den Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tevellüdü insanın fiilinden doğan fiil olarak tanımlamaktadır.¹³⁰ Allah'ın fiillerinde mütevellidât var mıdır, yok mudur? Konusu özellikle Mu'tezile kelâmcıları tarafından Allah'ı kötülüklerden tenzih niyetiyle ortaya konulmuş tartışmalardan biridir. Mütevellidât ile kastedilen şey fiilin bir sebep ile tevlîd edip ortaya çıkan sonuçlardır. Örneğin bir taş atılınca karşı tarafa verdiği zarar bu türden bir fiildir. Normalde taşı atmak iradî bir fiilken ondan meydana gelen yeni fiil tevellüttür. İradî olan fiile mübaşir, diğerine mütevellid yani iradî fiilden meydana gelen fiil denir. Mübaşir fiilde bir vasıta yokken mütevellidde birçok vasıta vardır. Mutezile'nin çoğunluğuna göre gerek doğrudan gerekse dolaylı olarak yapılan fiiller insana aittir. Onlara göre irade ilk fiil, murad edilen fiil ikinci fiil ve sonuç (mütevellid fiil) ise üçüncü fiil olmaktadır.¹³¹ Eş'arîler ise cisimlerin fâil sebeplerle meydana gelmesinin imkânsız olduğunu düşünerek tevellüdde zorunlu nedenselliğin bulunduğunu ima ederek kabul etmemektedirler.¹³²

Şeyh Müfid i'timad, hareket, mümesât, mütebâyinât, nazar, itikad, ilim, lezzet ve elemelerin tümünü müvellidât cinsinden görmektedir.¹³³ Şeyh Müfid öncelikle mütevellidin tanımını yaparak konuyu ele almaktadır. Buna göre fiiller faillerine bağlı olarak ortaya çıkışına göre seçmeli, doğrudan (mübaşir) ve mütevellidde olarak kısımlara ayrılmaktadır. Seçmeli fiiller örneğin kişinin kendi isteği ile bir şeyi darb etmesi gibidir. Mübâşir fiil, insanın kudretinde herhangi bir vasıtaya bağlı olmadan gerçekleştirdiği fiildir. Mütevellid fiillerde olayın sebebi başka fiilden kaynaklanmaktadır. Allah'ın birçok fiilinde müsebbebât (neticeler) vardır.¹³⁴ İlk hareket için sebep ikincisi için ise mesebdeb denilmektedir. Dolayısıyla sebep müsebbebden öncedir.¹³⁵ Fakat Şeyh Müfid bunların mütevallidât türünden olduğunu kabul etmemektedir. Böyle olsaydı insanlar Allah'ın sıfatların ve şer'î fiillerine uymak zorunda kalırlardı. Bununla beraber Müslümanların birçoğu Allah'ın fiillerinde sebepler ve müsebbebâtın bulunduğunu kabul etmektedir. Şeyh Müfid, ayrıca müceb (fiil) ile mütevellid arasındaki farklara da değinmekte her mütevellidâtta fiilin olduğunu, fakat her

¹²⁹ Osman Demir, "Tevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38.

¹³⁰ İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 402.

¹³¹ Hamdi Gündoğar, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004) 215.

¹³² Yıldız, "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşıtlığı: Âdet Nazariyesi", 537.

¹³³ Şeyh Müfid, *Evâil*, 124.

¹³⁴ Şeyh Müfid, *Evâil*, 125, 126.

¹³⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 504.



fiilde mütevellid olmadığını ifade etmektedir.¹³⁶ Böylece Şeyh Müfîd, konu hakkında Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerine ve özellikle el-Ka'bî'nin görüşüne tabi olmaktadır.

Tevellüd ile meydana gelen fiilin fâilinin kim olduğu meselesi tartışılmıştır. Mütevellidin failini olmadığını ileri sürenler olduğu gibi fail olarak Allah, insan, hem insan hem Allah olarak da görülmektedir. Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre mütevellidât, bu fiillere sebebiyet veren failin fiilidir. Bısr b. Mu'temir (ö. 210/825) darbeden sonra oluşan acı, bir yöne atılan taşın hareketi, görme, renk, koku gibi duyu organlarına ait fiiller tevellüd ile meydana gelmiştir. Ancak Nazzâm gibi Mu'tezilîler ise mütevellidin faili olarak Allah'ı görmektedir. Bunlar onun kudret mahallini aşan fiillerdir. Atılan taşın bir yöne doğru hareket etmesi taşın hilkatı gereği bir fiildir. Bu da taşın atıldığı yöne doğru Allah tarafından bir tabiat yaratılmasını gerektirir.¹³⁷ Şeyh Müfîd, burada Mu'tezile'nin ekseriyetinin görüşüne uyarak mütevellidin failini bu fiillere sebebiyet veren failin fiili olarak görmektedir.¹³⁸

Şeyh Müfîd'e göre insandaki fiile yaklaştıran ve daha önce mevcut bulunan iradenin tümü eylemi ortaya çıkaran bir yetiye sahip değildir, ancak eylemi yapmaya yaklaştıran özelliği ihtiva eder. Burada iradenin hüsün ve kubuh gibi eylemlere yaklaştırma veya uzaklaştırma durumu söz konusudur.¹³⁹ Bu görüş iradenin eylemde bir rolünün olmadığı ancak iktiran sağladığı görüşünü savunan Eş'arîlerin görüşleriyle uyumludur. Onlar da olayların yaratılmasında mutlak fail olarak Allah'ı görmekte, olgu ve olaylar arasında icâbî değil iktirânî bir bağın bulunduğunu söylemektedirler. Buna göre sebebi de müsebbebi de yaratan Allah'tır.¹⁴⁰

Sonuç

Şeyh Müfîd eserlerinde kozmoloji hakkındaki görüşlerini çok çeşitli boyutlarıyla ele almaktadır. O, dakîku'l-kelâm konu başlığı altında ele alınması gereken konuların hemen hemen tümüne değinmiştir. Eserlerine bakıldığında Mu'tezilî kelâm kozmolojisinin tesiri görülmektedir. Kendisi Bağdat ve Basra Mu'tezile'sine sürekli atıflar yapılarak her iki ekolün görüşlerine başvurmaktadır. Yine eserinde hemen anlaşılacağı üzere birçok konuda el-Ka'bî ile aynı şekilde düşünmektedir. Bunun her iki ismin coğrafi olarak aynı bölgede yaşamaları ve özellikle Bağdat ekolünün etkisinde kaldıklarının bir tesiri olabilir. Şeyh Müfîd, tevhîd ve âlem anlayışında da Bağdat ekolüne

¹³⁶ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 125, 126.

¹³⁷ Demir, "Determinizm ve Okazyonalizm Arasında", 67, 69.

¹³⁸ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 123.

¹³⁹ Şeyh Müfîd, *Evâil*, 133.

¹⁴⁰ Çağfer Karadaş, "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 99.



tabidir. Bağdat Mu'tezilesi Basra ekolüne göre kozmoloji konuları olan âlem, cevher, araz ve hareket-sükûn gibi konulara daha fazla ilgi göstermiştir. Şeyh Müfîd'de dikkatimizi çeken diğer bir yön ise Mu'tezilî görüşlere mutlak anlamda kendini bağlamamasıdır. Kendisi kimi zaman kozmoloji hakkında Eş'arî düşünceye yakın görüşleri de savunmaktadır. Bu belki de kozmolojinin direkt itikadî alanla ilişkili olmamasından da kaynaklanabilir. Şeyh Müfîd, Usûlî Şîîliğin sembol isimlerinden biri olduğu için onun konu hakkındaki görüşleri sonraki özellikle İmâmiyye kelimcilerini etkilemiştir. Şîî kaynaklara bakıldığında Şeyh Müfîd'in görüşleri göz ardı edilerek yazılan hemen hemen hiçbir eser bulunmaması bunun en önemli kanıtıdır. Sonuç olarak Şeyh Müfîd'in âlem hakkındaki görüşleri genel olarak Mu'tezilî bir tonda olmakla beraber kimi zaman onlardan ayrıldığı noktaları da ihtiva etmekte ve kendinden sonraki İmâmiyye Şîa'sının âlem hakkındaki görüşlerine etki etmektedir.



Kaynakça / References

Akhtar S. Waheed. *Early Shî'ite Imâmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.

Altun, Bekir. "Efforts to Systematize the Imâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufîd". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (Haziran 2022), 50-69.

Aristoteles, *Fizik*, Çev. Saffet Babür, İstanbul: Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1997.

Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-firak* haz. M. Osman Haşet. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, t.y.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhîsü'd-delâil*. haz. İmâdüddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü Kütübî's-sekâfiyye, 1407/1987.

Bolay, Süleyman Hayri. "âlem", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Bulğen, Mehmet. *Klasik İslâm Düşüncesinde Atomculuk Eleştirileri*, İstanbul: İFAV Yayınları, 2017.

Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Cürcânî, Ali b. Muhammed Şerif. *Kitâbü't-ta'rîfât*, Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1985.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*, Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî. *eş-Şâmil fi usûli'd-dîn*, nşr. Sâmî en-Neşşâr, F. B. Avn, M. Muhtar İskenderiye: Munşeâtü'l-Meârîf, 1969.

Cüveynî, İmâmu'l-Harameyn Ebü'l-Meâlî. *Kitâbü'l-İrşâd ilâ kavâti'l-edilleti fi usûli'l-i'tikâd*. thk. M. Yûsuf Musa-Ali Abdulmunim. Kahire: Mektebetu'l-Hancî, 1950.

Demir, Osman. "Determinizm ve Okasyonizm Arasında: Mu'tezile'de Tevlîd Düşüncesi ve Ehl-i Sünnetin Eleştirisi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 36 (2009/1), 63-82.

Demir, Osman. *Kelamda Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.



Demir, Osman. "Tevlid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Emîn, Seyyid Hasan vd. *Hayâtu's-Şeyh el-Müfid*. Kum: Dâru'l-Müfid, 1431.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. nşr. Helmut Ritter. Wiesbaden: b.y., 1963.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *Risaletun fi istihsâni'l-havz fi ilmi'l-keîâm*. thk. Richard McCarthy. Haydarâbâd: Matbaatu Meclis-i Daireti'l-Meârif en-Nizâmiyye, h. 1344.

Gazzalî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *Tehâfutu'l-felâsife*, çev. Bekir Karlığa. İstanbul 1981.

Gündoğar, Hamdi. "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004) 205-218.

Hayyât, Ebü'l-Hüseyin Abdurrahman b. Muhammed. *Kitâbu'l-intisâr ve'r-red alâ İbni'r-Ravendî el-mulhid*. thk. H. S. Nyberg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyye, 1993.

Hemedânî, Ebü'l-Hasen b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Kadı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme). çev. İlyas Çelebi. İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1987.

İbn Hazm, Ebû Muhammed b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvâi ve'n-nihal*. nşr. İbrahim Nasır-Abdurrahman Umeyra. Cidde: b.y., 1402/1982.

İbn Metteveyh, Ebû Muhammed b. Hasan b. Ahmed en-Necrânî. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-a'raz*. nşr. Sami N. Lutf, Faysal b. Avn. Kahire: Daru's-sekâfe li't-tib'a ve'n-neşr, 1975.

İbn Sînâ, Hüseyin Ebu Ali b. Sînâ. *Kitab en-necat*. thk. Macit Fahri. Beyrut: b.y., t.y.

İbnu'l-Mürtezâ, Ahmed b. Yahyâ *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, thk. Suzanna Divald-Wilzer. Beyrût: b.y. 1961.

İlhan, Avni. "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/500-502. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

İsfahânî, Râğıb Ebü'l-Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garîbi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412.



Kadı Abdülcebbâr Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Kitâbü't-tevlîd min kitâbi'l-muğnî-Nedensellik Kitabı* (Metin-Tercüme). çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Kadı Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasan el-Hemedânî. *Şerhu'l-usûli'l-hamse* (Metin-Tercüme), çev. İlyas Çelebi İstanbul: TYEK Başkanlığı Yayınları, 2013.

Karadaş, Çağfer. "İbn Hazm ve Eş'arîlik Eleştirisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/1 (Ocak 2009), 89-102.

Karadaş, Çağfer. "Kelam Atomculuğunun Kaynağı Sorunu", *Marife* 2/2 (2002), 81-100.

Karlığa, H. Bekir. "Cisim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/28-31. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kartaloğlu, Habib. "Şii-Usûli Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (Haziran 2016), 75-90.

Kılavuz, Ulvi Murat. *Kelamda Kozmolojik Delil*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Kutluer, İlhan. "cevher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/450-455. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Macdonald, D. B. "Klasik Dönem Kelâmında Atomcu Zaman ve Sürekli Yeniden Yaratma", çev. Mehmet Bulgen, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 282-289.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbu't-tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd/Beyrut: Dâr Sâder, 1422/2001.

McDermott, Martin J. *Nazariyyâtu ilmi'l-kelâm inde's-Şeyhi'l-Müfid*. trc. Ali Hâşim. Meşhed: Mecmai'l-buhûsi'l-İslamiyye, 1413.

Necâşî, Ahmed b. Ali. *Ricâlu'n-Necâşî*. Beyrut: Alemu'l-matbuât, 2010.

Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymûn b. Mekhûl. *Tebssiratü'l edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay- Şaban Ali Düzgün. Ankara: DİB Yayınları, 2003.

Nîşâbûrî, Şeyh Ebî Reşîd Saîd b. Muhammed b. Saîd. *el-Mesâil fi'l-hilâf bene'l-basriyyîn ve'l-Bağdâdiyyîn*. thk. Ma'n Ziyâde, Rıdvân es-Seyyid. Beyrut: Ma'hedu'l-İnmâi'l-Arabî, 1979.

Pezdevî, Ebü'l-Yüsr. *Usûlu'd-dîn*. nşr. Hans Peter Linss. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabîyye, 1383/1963.

Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn (Mâtürîdiyye Akaidi)*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.



Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâdilî. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2004.

Şerîf Murtazâ, Ebü'l-Kâsım Ali b. Hüseyin. *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abduzzehrâ el-Hüseyinî el-Hatîb, Tahran: Müessesetu's-Sâdık, 2006.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *en-Nüketu'l-i'tikâdiyye*. Tahran: İkbâl Matbaası, 1324/1917.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi ve'l-Muhtârât*. Beyrut: Dâru'l-kitabi'l-İslâmî, 1403/1983.

Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed en-Nu'mân. *Taşhîhü'l-i'tikâdâtî'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mu'temeru'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, 1413/1992.

Şulul, Cevher. "İslam Düşüncesinde Zaman Tasavvuru". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3 (2002), 73-88.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Hareket", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 1977.

Yavuz, Yusuf Şevki. "İslam Kelamında Araz Nazariyesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5-6 (İstanbul 1987-1988), 71-83.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Araz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3/337-342. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Yıldırım, Ömer Ali. "Ma'dûm ve Mümkün: Mûtezile'nin "Ma'dûm" ve İbn Sînâ'nın "Mümkün" Kavramı Üzerine Değerlendirmeler" *İslami Araştırmalar Dergisi* 30 (2013), 81-107.

Yıldız, Metin. "Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'de Nedensellik Karşılığı: Âdet Nazariyesi", *Marife* 19/2, (2019), 533-551.

