T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

TEHAFÜT GELENEĞİNDE İLAHİ HÜRRİYET PROBLEMİ

Doktora Tezi

Hüsamettin YILDIRIM

ANKARA–2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ) ANABİLİM DALI

TEHAFÜT GELENEĞİNDE İLAHİ HÜRRİYET PROBLEMİ

Doktora Tezi

Hüsamettin YILDIRIM

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Recep KILIÇ

ANKARA–2008

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ (DİN FELSEFESİ)ANABİLİM DALI

TEHAFÜT GELENEĞİNDE İAHİ HÜRRİYET PROBLEMİ

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Recep KILIÇ

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
Prof. Dr. Recep KILIÇ	.....
Prof. Dr. Ahmet AKBULUT	.....
Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK	.....
Doç. Dr. M. Sait REÇBER	.....
Doç. Dr. İsmail KÖZ	.....



Tez Sınavı Tarihi .....

ÖNSÖZ

Tanrı, âlemin varlığını izah etmede müracaat edilen metafizik bir ilke, sebep midir yoksa iradesi ile âlemi yaratmış olan bir fâil midir? Bu sorudan hareketle yaratmanın mahiyetinin sorgulanması, yaratmanın bir zorunluluk sonucu mu olduğu veya iradi bir fiilin ürünü mü olduğu konusunun araştırılması, aynı zamanda ilahi hürriyetin mahiyetinin araştırılması anlamına gelmektedir. Bu sebeple çalışmamızın konusunu Tanrı'nın fiillerinde hür olup olmadığı meselesi teşkil etmektedir.

Bu bağlamda tezimizin adını "Tehâfüt Geleneğinde İlahi Hürriyet Problemi" olarak belirledik. Bunun en önemli sebebi, bu konunun gerek Batı düşüncesinde gerekse İslam düşüncesinde geçmişte tartışılmış olması, günümüzde de bu tartışmanın canlılığını devam ettirmesidir. Günümüz İslam dünyasında konu ile ilgili çalışmaların sınırlı olduğu söylenebilir; fakat Batı dünyasında konu, ezelilik, yaratma, mükemmellik, ontolojik delil, kötülük problemi, ilahi basitlik gibi farklı bağlamlarda ele alınmakta ve tartışmalar yapılmaktadır. Bu da göstermektedir ki konu oldukça geniş bir alanı içine almaktadır. Bu yüzden çalışmamızı İslam düşüncesinde büyük bir öneme sahip olan ve bir gelenek halini almış olan Tehâfüt geleneği içerisinde ele alıp incelemeyi düşündük.

Tehâfütlerde mesele ilahi hürriyet problemi diye ifade edilmez. Bu konuyu ayrı bir bölüm halinde ilk olarak ele alan kişi Hocazade'dir. O, meseleyi "Tanrı'nın zâtı gereği mûcib olduğu hakkındaki filozofların iddialarının çürütülmesi üzerine" başlığı altında tartışmaktadır. Bu mesele bazen de iki farklı yaklaşıma işaret etmek için "Mûcibu'n bi'z-zât" "Fâilu'n bil-ihtiyar" şeklinde kullanılmaktadır. Dolayısıyla biz problemi ifade etmek için meseleyi ilahi hürriyet problemi başlığı altında incelemeyi uygun bulduk.

Giriş bölümünde İlk olarak İslam düşüncesi içerisinde yazıldığı devrinin anlayışlarını yansıtmakla birlikte sonraki dönemlere de ışık tutması sebebiyle Tehâfüt geleneği ve bu geleneğin önemi üzerinde durmaya çalışacağız. İkinci olarak da Tehâfütlerde ve Batı düşüncesinde ilahi hürriyet probleminin nasıl ele alındığını inceleyeceğiz.

Birinci bölümde ilahi hürriyetin mahiyeti meselesi hakkındaki anlayışları sergilemeye çalışacağız. Daha sonra ilahi hürriyet probleminin Tanrı tasavvurları ile olan ilişkisi meselesi üzerinde durmaya çalışacağız.

İkinci bölümde ilahi hürriyet problemi ile ilgili olarak ileri sürülen delilleri ve bunlara yapılan itirazları inceleyeceğiz. Sonuç kısmında ise konu hakkındaki kendi değerlendirmelerimizi ifade etmeye çalışacağız.

Tezin bütün safhalarında maddi ve manevi hiçbir katkıyı esirgemeyen değerli Hocam Prof. Dr. Recep KILIÇ'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca katkılarını esirgeyen sevgili hocam Prof. Dr. Süleyman Hayri BOLAY'a ve Doç.Dr. M. Sait REÇBER' teşekkür ederim.

Hüsamettin YILDIRIM

Ankara 2008

İÇİNDEKİLER 1

GİRİŞ 3

TEHÂFÜT GELENEĞİ VE İLAHİ HÜRRİYET PROBLEMİ 4

A. Tehâfüt Geleneği 4

B. İlahi Hürriyet Meselesinin Tehâfütlerde Ele Alınışı 13

C. İlahi Hürriyet Meselesinin Batı Düşüncesinde Ele Alınışı 19

I. BÖLÜM 39

İLAHİ HÜRRİYET VE TANRI TASAVVURLARI 40

A. İlahi Hürriyetin Mahiyeti Meselesi 40

1. Meselenin Bağlamı 40

2. Meselenin Ortaya Konuluşu 46

3. Meselenin Anahtar Kavramları 56

3.i. İcab-Mûcib 56
3.ii. İrade-İhtiyar 58
B. İlahi Hürriyet ve Tanrı Tasavvurları 61

1.Zorunlu-Mümkün-Mümteni Ayrımı 62

2. Tanrı'nın Zâtı 72

3. Tanrı'nın Sıfatları 75

3.i.Tanrı'ya Sıfatların İzafe Edilmesi Meselesi 76
3.ii. İlim, Kudret ve İrade Sıfatlarının Yaratma İle İlişkisi 79
II. BÖLÜM 86

İLAHİ FİİLİN MAHİYETİ İLE İLGİLİ DELİLLER 87

1. Âlemin Zamanda Başlangıcının Olup Olmadığı Meselesi 87

2. Tercihte Teselsül Olup Olmadığı Meselesi 90

2.i. Müreccihsiz Tercihin İspatı Olarak Hurma Örneği 100
2.ii. Müreccihsiz Tercihin İspatı Olarak Gök Kürelerin Hareketleri 104
3.Tanrı'nın Mükemmelliği Meselesi 109

BİBLİYOGRAFYA 123

GİRİŞ

TEHÂFÜT GELENEĞİ VE İLAHİ HÜRRİYET PROBLEMİ

Tanrı'nın âlemi yaratmayı seçmede hür olduğu veya hiçbir şeyi yaratmama hürriyetine sahip olduğu iddiası, en mükemmel varlık olarak teist Tanrı anlayışını kabul eden teolojide merkezi bir yer tutmaktadır.

Tanrı'nın hür bir yaratıcı olmasının temelinde yatan sebep, hürriyetin bir mükemmellik olduğu düşüncesidir. Ahlaki bir fâil olan insanın, seçme hürriyetine sahip olmakla hayvandan daha mükemmel olduğu kabul edilmektedir. O halde en mükemmel fâil olan Tanrı'nın, en mükemmel derecede seçme hürriyetine sahip olması bir zorunluluk olarak gözükmektedir.[1]

Buradan hareketle diyebiliriz ki ilahi hürriyet problemi, "zorunlu olarak her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve en iyi olan ezeli ve ebedi bir varlık"[2] olarak anlaşılan Tanrı kavramı ile ilgili bir meseledir.

Problemi düşünce tarihinin tümü içinde ele almamız mümkün olmadığından İslam düşüncesi ile sınırlamayı uygun gördük. Bu problemi İslam düşüncesi içerisinde de önemli bir gelenek haline gelmiş olan Tehâfütlere referansla ele aldık.

A. Tehâfüt Geleneği

İslam düşüncesi gelişimi itibariyle incelendiğinde konularının benzerliği sebebiyle onda felsefe ile kelam'ın karşılıklı olarak birbiri ile yakınlaştıklarını görmek mümkündür. Çalışmamıza temel olarak aldığımız Tehâfütler, din-felsefe

---

[1] Garcia, Laura L, "Divine Freedom and Creation", *The Philosophical Quarterely*, Vol. 42, s.191, April 1992.

[2] Rowe, William L, "Divine Freedom", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http/www. thestanfordencyclopediaofphilosophy.com.

tartışmasında bir tercihi yansıtmaları bakımından önemlidir.[3] Bu tercih, felsefe-din münasebeti ya da akıl-vahiy ilişkisi olarak ifade edebileceğimiz hakikatin anlaşılmasında aklın mı yoksa vahyin mi önemli olduğu hakkındaki tartışma ile ilgili olan bir durumu göstermektedir.

Bu noktada Tehâfüt geleneğini ortaya çıkaran süreçlerin tespit edilmesi, konunun daha açık bir şekilde anlaşılmasını sağlayacaktır. Genel olarak kelam ekollerinin gelişiminde hemen hemen herkesin çoğunlukla kabul ettiği İbn Haldun tarafından ortaya konan bir ayrım ön plana çıkmaktadır.[4]

Bu süreçle ilgili olarak belli başlı iki devreden söz edilmektedir. Bunlar; ilk olarak felsefenin kelama girmesinden önceki dönem, ikinci olarak da felsefenin kelama girdiği dönem ve buna bağlı olarak da kelamın felsefileştiği dönemdir.[5] Burada özellikle ikinci dönemin ve buna bağlı olarak gelişerek devam eden dönemin Tehâfüt geleneğinin oluşmasında temel rol oynadığı söylenebilir. Şimdi kısaca bunları ele alalım.

Felsefenin kelam'a girmesinden önceki dönemde, Eşari ve Mutezile okulları ön plana çıkmaktadır. Bu birinci devrenin önemli iki okulundan biri olan Mutezile'nin eserlerindeki tartışma ve ispat etme usullerinin, özü itibariyle hitabet ve edebiyata dayandığı görülmektedir.[6]

Felsefenin kelam'a girdiği dönemi Gazzâli(505/1111) ve Fahrettin Razi(606/1209) temsil etmektedirler. Gazzâli ile birlikte, birinci devre sona

[3]Duran, Recep, "Giriş" *Tehafüt'ül Felasife(Kitâbu'z-Zuhr),içinde*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara,1990, s. XI.

[4] İbn Haldun, *Mukaddime II*, çev. Zakir Kadiri Ugan, M.E.B Yay., İstanbul, 1970, s. 536-537.

[5] Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala't-Tehafüt Tahlili*, K.B.Y., İstanbul, 1987, s. 3.

[6] İzmirli, İsmail Hakkı, İ*slamda Felsefe Akımları,* Kitabevi Yay., İstanbul, 1995, s. 39-41; İbn Haldun, a.g.e., s. 535.

ermektedir. Bu iki devrenin birbirlerinden ayrılmasının temel faktörünü Aristoteles mantığı oluşturmaktadır. Aristoteles metodolojisinin kullanılmasıyla açılan bu yolda kelam ilmine dair ilk eser yazan Gazzâli olmuş ve daha sonraları Fahrettin Razi de bu usulü devam ettirmiştir.[7]

Gazzâli, İslam kültür hayatında, belli bir dönemin ve farklı bir anlayışın başlatıcısı olarak tanınmakta ve öyle bilinmektedir. Onun tutumunun en önemli yanlarından birisi, mantık ilmine olan yakın ilgisinden kaynaklanmaktadır.[8] Mantık ve felsefe'nin ilk defa İslam dünyasına girmesi, her ne kadar M.S. 9 ve 10. asırlarda tercüme faaliyetleri sonucu olmuş olsa da, özellikle Mantığın sadece girmiş olmakla kalmayıp, İslami ilimlerle meczedilerek ve terminolojisine varana kadar bir değişiklikle Kelam ilmi içinde yer alması ilk defa Gazzâli ile mümkün olabilmiştir.[9] Gazzâli'ye bunun ilhamını veren kişinin İbn Hazm olması kuvvetle muhtemeldir. Gazzâli, İbn Hazm'ın izinden giderek, Aristoteles mantığını felsefi ilimlerin yanı sıra, Kelam ve Fıkıh ilimleri için yöntem olarak ortaya koymuştur.[10]

Gazzâli'nin ilk defa mantık ilminin dine aykırı olmadığını söylemesi üzerine, mantık ilmi lüzumlu sayılmış ve bu ilmi bilmeden sağlam bilgiler elde edilemeyeceği düşüncesi hâkim olmuştur.[11] Ona göre mantık'ta dine taalluk eden menfi veya müspet bir husus yoktur. Esasları genellikle doğrudur, nadir olarak hata bulunur.[12] Bu

---

[7] İbn Haldun, a.g.e., s. 537.

[8] Bolay, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzali Metafiziği'nin Karşılaştırılması*, M.E. B. Yay. İstanbul, 1993, s. 20.

[9] Güzel, Abdurrahim, *Karabağı ve Tehafüt'ü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991, s. 3.

[10] Saruhan, Müfit Selim, "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", Dini Araştırmalar, Cilt: 8, Sayı: 25, Mayıs -Ağustos 2006, s. 164.

[11] İzmirli, İ. Hakkı, a.g.e., s. 44.

[12] Gazzali, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makasıd El-Felasife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay. Ankara, 2001, s. 32.

düşüncenin bir sonucu olarak mantığın girmesi ile dini ilimlere belli bir sistem gelmiş, terminoloji oturmuş, metodlu tenkit kullanılır hale gelmiştir.

Gazzâli'nin getirdiği yenilik olarak burada şunları söylemek mümkündür. Gazzâli, kendisine kadar pek fazla görülmeyen tenkit metodunu getirmiş, doğrudan tenkit yerine, belli bir alt yapı ve hazırlayıcı safhadan sonra tenkide geçmeyi tercih etmiştir.[13] Gazzâli, önce problemleri ortaya koymuş, daha sonra, onları sırasıyla çözmeye çalışmıştır. Hangi kitabında, hangi meseleyi, ne ölçüde ele alacağını, ele aldığı meselelerin başka meselelerle olan ilgisini, bunların başka hangi kitapta ele alınması gerektiğini gayet iyi bilmekte ve bunu da eserlerinde uygulamaktadır. Hatta felsefe tarihinde bu kadar sistemli bir şekilde düşünüp yazan ve düşüncelerini gerçekleştiren hemen hemen hiç bir filozofun olmadığı söylenebilir.[14]

Özellikle Gazzâli'nin *Tehâfüt'ül-Felasife'*si de mantık konusunda çok değerli bir örnektir. Bu eserde Gazzâli, hem filozoflar kadar felsefenin meselelerinin bilgisine sahip, hem de onlar kadar büyük tartışmacı[15] olarak görünmektedir. Gazzâli, filozofların akıl yürütme biçimlerinde ve ispat tarzlarında kullandıkları bütün teknik malzemenin gayet iyi bir bilgisine sahiptir ve kendi delillerini de onların tarzında ortaya koymaktadır.[16] Bu çerçevede değerlendirildiğinde, Gazzâli'nin *Tehâfüt'ül-Felasife*'si, İslam düşüncesi içerisinde, meselelerinin bir arada tartışılıp ele alındığı sistemli bir tenkit metodu özelliğini taşıyan eserler

---

[13] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 5.

[14] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s.19-20.

[15] İzmirli, İ. Hakkı, a.g.e, s. 43–44.

[16] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 13.

arasında ilk sırayı teşkil etmekte olduğunu söylemek mümkün olur.[17] İslam düşüncesinde felsefi önermelerin, ya da felsefecilerin söylemiş oldukları önermelerin hakikat değerlerinin tartışılması Gazzâli ile başlamış, ama onunla bitmemiştir. Çünkü Gazzâli ile başlayan bu süreç çerçevesinde kaleme alınan *Tehâfüt'ül-Felasife* ile âdeta silsile halinde devam etmiş bu konuda birçok eserler verilmiştir.[18]

Bu noktada Tehâfüt'ün ne anlama geldiği üzerinde de durmak yerinde olacaktır. Tehâfüt; kelime olarak, "tutarsızlık ve çelişiklik anlamlarına gelmektedir. Bir şeyin üzerine yavaş yavaş düşmek, bir yapının birbiri üstüne çökmesi, tenakuz, tahrip, yıkılış, bir şeyin üzerine atılmak, zaaf, bozukluk, budalalık, yere serilme"[19] gibi anlamlara gelmektedir.

Mübahat Türker Küyel, Tehâfüt kelimesinin, tam karşılığı olmamakla beraber, tehâfüt kelimesini "tutarsızlık" diye tercüme etmenin yerinde olacağını belirtir. Çünkü Tehâfüt kelimesi muhtelif dillerde çok çeşitli suretlerde tercüme edilmiştir. Bunlar müstakil olarak Tehâfüt'ün manasını karşılayamamaktadırlar. Tereddütlerin kaynağı kelimenin bazen filozofların fikir sistemlerini bazen da filozofların kendilerini ifade etmek için kullanılmış olmasıdır. *Tehâfüt'ül Felasife*, tutarlı bir düşünceye dayanmadan kurmuş oldukları fikir yapılarından dolayı filozofların veya onların fikirlerinin birbiri arkasından yıkılıp düşmesi manasını içermektedir. Bu manada ağırlık noktası tutarsızlık mefhumudur. Metinde kelimenin kullanılmış olduğu yerler bu hususta bir fikir verebilir.[20]

---

[17] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s.1.

[18] Duran, Recep, a.g.e., s. XI.

[19] Karlığa, Bekir, "Gazzali ve Tehafüt'ül Felasife", *Filozofların Tutarsızlığı,* içinde, Çağrı yay. İstanbul, 1981, 87 nolu dipnot, s. 248.

[20] Küyel, M. Türker, *Üç Tehafüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti,* Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1956, s. 8-11.

Gazzâli ve Fahreddin Razi'nin temsil ettiği dönemden sonra kelam ilmi ile felsefi ilimlerin konularının birbirinden ayırt edilemeyecek bir hale geldiği, hatta bu iki ilmin konularının bir sanıldığı yeni bir devre başlar. Taftazani, Cürcani(816/1413), İci bu dönemin temsilcileri arasında kabul edilmektedir.[21]

Tehâfütlerin ilki, mantığın ve felsefi usullerin kelama girmesi döneminde Gazzâli tarafından 1095 tarihinde yazılmış, diğerleri ise bu usullerin yaygınlaştığı, kelami eserlerin, felsefi özellik taşıdığı daha sonraki dönemlerde kaleme alınmıştır. Zira Gazzâli sonrası, kelam âlimlerinin eserlerine baktığımızda, bu eserlerde felsefi konulara ayrılan yerin, diğer konulardan bir hayli fazla olduğunu söylemek mümkündür.[22]

Gazzâli'nin yolundan devamla Tehâfüt geleneği içinde kaleme alınan bu eserler, İslam düşüncesi içinde yer alan kelam geleneğinin ürünleri olup, kelam felsefesinin tartıştığı problemleri ele alan birer eser niteliği taşımaktadırlar. Ancak bu geleneğin özü dikkate alındığında felsefi bir düşünce hareketi olduğu söylenebilir. Çünkü bu hareket, dogmatik bir malzemeden hareket ederek "akli bir değeri hedefleyen, eleştirel, tutarlı, birlikli bir düşünceler bütünü olarak felsefi bir özelliğe sahip"[23] olması bakımından felsefi düşüncenin özelliklerini taşımaktadır.

Gazzâli'nin açtığı yolun tesiriyle daha sonra kelamcılarda felsefi görüş ve metodoloji şuuru öyle kökten yer etmiştir ki mesela Fahreddin Razi ve S.Şerif

[21] Arslan, Ahmet, a.g.e., s.13-14.

[22] İzmirli, İ. Hakkı, a.g.e., s. 47.

[23] Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Yay., I. basım, Isparta, 2001, s. 33-34.

Cürcani gibi kelamcıların eserlerinde artık kelam, büyük ölçüde felsefi bir karakter kazanmıştır.[24]

Bu devreden itibaren kelam, ansiklopedilerin, el kitaplarının klişe çerçeveleri içinde yeniden ve yeniden tekrarlanan bir "şerh"ler, "haşiye"ler yığını haline gelecektir; hemen her kitapta, aynı meseleler, aynı tasnifler, aynı cevaplar, aynı düzenler altında verilecektir. Aristo'nun mantığı, gitgide daha büyük bir tarzda, bu eserlerin iskeletini teşkil edecek, biçimsel kaygılar, üslup endişeleri bu eserlerde daha büyük bir yer tutacaktır. [25]

Böylece felsefe-din münasebeti konusu ile İslam dünyasında Gazzâli'den başlamak üzere 11.,12.,16.,17. ve 19. yüzyıllarda özellikle Tehâfütler vasıtasıyla ilgilenilmiş olduğu görülmektedir.[26]

Gazzâli'nin bu önemli eseri, hem kendi devrinde hem de devrinden sonra, oldukça ilgi uyandırmış ve asırlar boyu canlılığını korumuştur. Öyle ki, bu isimle bir gelenek oluşmuş, aynı dönemde ve aynı yıllarda Tehâfütler kaleme alınmıştır. Hatta bunların bir kısmı doğrudan devlet teşviki ile yazılmış, böylece idari kademede bile etkinliğini sürdürmüştür.[27]

Ancak burada bu durumla ilgili olarak diğer bir noktayı da hemen ilave etmemiz gerekmektedir: Gazzâli'nin, Tehâfüt'ünde kendi görüşlerini ortaya koymaktan çok filozofların kendi prensipleri ile çelişkiye düştükleri noktaları, yani tutarsızlıklarını göstermeye yönelmiş olduğu bilinmektedir. Gazzâli bu eserinde

[24] Küyel, M.Türker, a.g.e., s. 27.

[25] Arslan, Ahmet, a.g.e., s.16.

[26] Sözen, Kemal, a.g.e., s. 33.

[27] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s.1.

filozofların delillerini kendilerine karşı kullandığı ve onları yine kendi görüşlerine dayanarak çürütmek istediğini söylemektedir.[28] Gazzâli'nin amacı filozofların, matematik bilimlerinin hepsinde ve tabiat bilimlerinin bir kısmında sahip oldukları doğrulukları kendinden aşikâr olan önermelere ilâhiyatlarında sahip olmadıklarını göstermeye çalışmak olduğu söylenebilir. [29]

Tehâfüt geleneğinin başlatıcısı olmak özelliği kendisine ait olmakla birlikte felsefe-din münasebeti meselesinin Gazzâli'den sonra da devam ettiğini ifade etmiştik. Nitekim Gazzâli'nin başlatmış olduğu tartışmaya, Meşşai ekole mensup olan İbn Rüşd(595/1199), Gazzâli'ye cevap olarak *Tehâfüt et-Tehâfüt* adlı eserini kaleme almıştır. O, bu eserinde esas olarak Gazzâli'nin hedef aldığı filozofların savunmasını yapmış; Gazzâli'yi meseleleri anlamamakla suçlamış, eleştirilerinin yersiz olduğunu belirtmiştir.[30]

Tehâfüt geleneği, Osmanlı Türk düşüncesinde de oldukça önemli bir yere sahiptir. Bu geleneğin Gazzâli sonrası İslam dünyasında ortaya çıkan felsefi kopukluğun kısmen de olsa canlanmasına yol açtığı söylenebilir. Esasen felsefi alandaki etkinliklerin gerilemesinin sebebi olarak gösterilen Gazzâli'nin *Tehâfüt'ül-Felasife*'si bir yönüyle menfi bir tavra yol açarken, diğer taraftan da İslam düşüncesinde yeni bir tartışmanın kaynağı olmuştur.[31]

İbn Rüşd'ün ölümünden yaklaşık üç asır sonra Tehâfüt tartışması ve dolayısıyla Aristo metafiziği ile Ehl-i Sünnet kelamının mücadelesi yeniden

---

[28] Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. M. Kaya, H.Sarıoğlu, Klasik yay. İstanbul, 2005, s. 4–11.

[29] Gazzâli, *Dalaletten Hidayete*, çev. Ahmet Subhi Furat, Şamil Yay. İstanbul, 1978, s. 54–55.

[30] Küyel, M. Türker,a.g.e., s. 52.

[31] Sözen, Kemal, a.g.e., s. 29-30.

canlanır.[32] Fatih Sultan Mehmet'in akli ve felsefi ilimlere karşı olan ilgisi sebebiyle, bu ilimleri teşvik eder nitelikte tavır sergilediğinin bir kanıtı olarak da değerlendirebileceğimiz Tehâfüt yazdırma isteğinin, fikrî atmosferdeki dinamizmin yeniden sağlanması amacına yönelik olduğunu söylemek mümkündür.[33] Fatih Sultan Mehmet, Gazzâli ile İbn Rüşd'ün tartışmalarının aydınlatılmasını ister. Bu hususta devrin ünlü bilginlerinden Alâeddin Ali el-Tusi (Ö. 887/1482) *Kitabu'z-Zuhr*[34] ve Bursalı Hocazade Mustafa Muslihiddin (893/1488) *Tehâfüt-ül Felasife* adlı birer eser kaleme alırlar.[35]

Ali Tusi'nin amacını şöyle izah edebiliriz: Filozofların, şeriat ehline ters düştükleri yerlerden biri de kendilerinin kesin delilleri olmadığı halde şeriat ehline muhalif olmalarıdır. Bu yüzden kitabı yazmaktaki amacı filozoflara cevap vermektir.[36]

Hocazade'nin gayesi de filozofların görüşlerinden Gazzâli'nin getirdiği veya getirmediği hususları özetleyerek filozoflara karşı koymak, hak ehline vaaz etmek, hata edenlere hatalarını göstermeye çalışmak olarak ifade edilebilir.[37]

16. yüzyıla gelindiğinde konunun tekrar ele alındığını görüyoruz Tehâfütler konusu Fatih'ten sonra da Osmanlı bilginlerinin üzerinde çalıştığı bir konu olmaya devam etmiştir. Nitekim Hocazade'nin öğrencisi olan Kemal paşazade(940/1533) tarafından da bir Tehâfüt kaleme alınmıştır. *Haşiye ala Tehâfüt'ül-Felasife* isimli

[32] Karlığa, Bekir, "Gazali ve Tehafüt'ül Felasife", *Filozofların Tutarsızlığı,* içinde*,* s. XXIX-XXX.

[33] Arslan, Ahmet, Kemalpaşazade'nin Felsefi Görüşleri (Şeyhülislam İbn Kemal Sempozyumu) içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. Ankara, 1986, s. 89.

[34] Tusi, Ali, *Kitâbu'z-Zahira*, Maarif Nizamiye Matbaası, Hindistan, Tarihsiz, s. 5.

[35] Hocazade, M, Mustafa, *Tehafütü'l-Felasife*, Mısır,1302., s. 3.

[36] Detaylı bilgi için bkz: Tusi, Ali, *Tehafüt'ül Felasife (Kitâbu'z-Zuhr)*, çev. R. Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1990, s. 12.

[37] Küyel, M. Türker, a.g.e., s. 56.

eser, Hocazade'nin Tehâfüt'ü üzerine on beş mesele olarak yazılmış olan bir haşiye niteliğindedir.[38]

Hocazade ve Kemal paşazade'nin eserleri kelamın felsefeleştiği dönemin içine girmekte ve kelamın felsefeleşmesi ile birlikte ortaya çıkan özellikleri ihtiva etmektedir.[39] İşaret edilmesi gereken son bir nokta da, Hocazade ve Kemal paşazade'nin çalışmaları, bu devrenin özelliklerinin kısmen dışında olduğunu söyleyebileceğimiz bir "problematik" karakterine sahip olmalarıdır.[40]

Kemal paşazade'nin çalışması Tehâfütlerin sonuncusu değildir. Muhiddin Muhammed Karabağı (942/1535), *Ta'lika ala Şerhi Tehâfüt'ül-Felasife li Hocazade* adlı bir eser kaleme almıştır. Bu eser, Hocazade'ye bir şerh niteliğinde konuları ele almaktadır.[41]

Son olarak Tehâfüt geleneği içerisinde kabul edilen daha başka bir takım eserlerden de bahsedilmektedir. Ancak bunların isimleri kaynaklarda geçmekle birlikte henüz metinlerine ulaşılamadığı için mevcut olup olmadıkları kesinleştirilememiştir. [42]

B. İlahi Hürriyet Meselesinin Tehâfütlerde Ele Alınışı

İslam düşüncesi içerisinde din-felsefe münasebeti ile ilgili çalışmalar incelendiğinde iki yaklaşım hemen fark edilebilir. Bunlar kelamcılar ve filozofların yaklaşımlarıdır. Her iki yaklaşımda ele alınan konular şöyle sıralanabilir. Âlem ezeli ve ebedi midir? Allah'ın zâtı ve sıfatları nedir? Tanrı tarif edilebilir mi? Tanrı zâtını,

[38]Karlığa, Bekir, *Filozofların Tutarsızlığı,* "Gazali ve Tehafüt'ül Felasife" içinde, s. XXX.

[39] Arslan, Ahmet, a.g.e. s. 3.

[40] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 20.

[41] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 55.

[42] Detaylı bilgi için bkz., Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 12-14.

gayrını ve cüzileri bilir mi? Gök canlı mıdır? Hareketinin sebebi nedir? Gök Ruhları cüzi'leri bilir mi? Ruh nedir? Cesetler dirilir mi? Mucize mümkün müdür?[43]

Aynı şekilde çalışmamıza temel teşkil eden Tehâfütlerde de yukarıda ifade edilen meseleler ele alınıp tartışılmaktadır. Buradan hareketle Tehâfütlerde işlenen konuları genel bir tasnife tabi tuttuğumuzda, bunların temelde tabiat ve İlâhiyat meseleleri olmak üzere iki bölüm halinde tasnif edilebilir olduğu görülür.

I- Tabiat

Tabiat gurubuna giren meseleler kendi aralarında tabiata ve insana ait olmak üzere gruplandırılabilirler: Tabiata ait olanı Mucize meselesine, insana ait olanı ise insan ruhu ile ölümden sonra dirilmeye taalluk eder.

II- İlâhiyat.

İlâhiyat gurubuna ait olan meseleler ise kendi aralarında şöyle bir gruplanmaya tabi tutulabilir:

a- Tanrı'nın zâtına ait olan meseleler; Tanrı'nın birliği. Tanrı'nın tarifinin yapılamaması, basit olması, cisim olmaması, Tanrı'nın sıfatları ve özellikle ilim sıfatının Tanrı'ya izafesi gibi konulardır.

b- Tanrı ile âlem arasındaki münasebetten doğan meseleler; bunlar iki gurupta toplanabilirler. İlki âlemin ezeli ve ebedi olup olmadığı, ikincisi âlemin bir yapıcısının var olup olmadığı meseleleridir.

c-Gök hakkındaki meseleler; göğün canlı oluşu, göğün hareketinin maksadı ve gök ruhlarının ilmi hakkındadır.

[43] Küyel, M.Türker, a.g.e., s. 5.

Tehâfütlerin yapısını oluşturan meselelere muhteva açısından dikkatle bakıldığında, Gazzâli'nin eserinde kelama ait eserlerden farklı bir yol izlendiği fark edilecektir. Gazzâli, Tehâfüt'ünde Tanrı ile ilgili meseleleri sona bırakmıştır. Tehâfütte ilk olarak "âlemin kıdemi" meselesi ele alınmakta ve bunu "âlemin ebediyeti" meselesi takip etmekte, daha sonra, âlemin bir yapıcısının bulunup bulunmadığı konusu ele alınmaktadır. Bunları takiben de, Allahın birliği, sıfatları ve özelliklerine dair meseleler işlenip, sonlara doğru da salt felsefi meselelere, tabiatla ilgili konulara geçilmektedir. En son olarak "Haşr" meselesi üzerinde durulmaktadır.

Gazzâli'nin Tehâfüt'üne, Tanrı'nın âlemle münasebetinden doğan meselelerden biri olan "âlemin ezeli olup olmadığı meselesi" ile başlatmasının belli başlı nedeni, Gazzâli'nin bu eserini, filozofların bu konulardaki düşüncelerini çürütmek, tutarsızlıklarını göstermek için polemik bir eser olarak tasarlaması, dolayısı ile bu meseleler üzerinde filozofların tabii akıl yürütme zincirlerini, mantıki sıralarını takip etmesi olduğu söylenebilir.[44]

Gazzâli'nin Tehâfüt'ü yirmi meseleden oluşmaktadır. Her ne kadar Hocazade bunu yirmi ikiye [45] çıkarmış olsa da, esasta konular, Gazzâli'nin işlediği yirmi mesele üzerinde şekillenmektedir. İbn-i Rüşt'ün eserini Gazzâli'nin itiraz ve karşı iddialarına karşılık vermek için kaleme aldığından dolayı, o da aynı meseleleri ele almıştır. Eserinin bir reddiye olması itibariyle, konular arasında herhangi bir farklılık göstermeyerek, eserini Gazzâli'nin sistematiğinde meydana getirmiştir.[46] Ali Tusi'de

[44] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 32-33.

[45] Hocazade, a. g. e., s. 5-119.

[46] İbn Rüşd, *Tehâfüt et-Tehafüt*, Alamiye Matbaası, Mısır, 1302, s. 1-141.

de bölüm sayılarında herhangi bir farklılığa rastlanmaz. O da eserini yirmi bölümde tamamlamıştır.[47]

Osmanlı düşüncesinde çok büyük ehemmiyet verilerek devam ettirilen bu Tehâfüt geleneğine baktığımızda öncekilerde olmayan bir takım yeni meselelerin eklendiği hemen fark edilebilir. Filozofların iddialarına karşılık vermek için ilk Tehâfüt'ü her ne kadar Gazzâli yazmış olsa da takiben yazılan Tehâfütlerde bu problemler yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Buna en iyi örnek olarak Hocazade'nin *Tehâfüt'ül Felasife*'si gösterilebilir.

Hocazade öncekilerden farklı olarak, eserini yirmi iki bölümden oluşturmuştur. Fakat onun da konulara yaklaşımı, Gazzâli'nin eseri gibidir. Meseleleri yirmi ikiye çıkarması, bir kısım meselelerin temelindeki hususları ayrı bir konu olarak ele almasıyla, bir kısım meseleleri de iki ayrı başlıkta ele almasından kaynaklanmaktadır. Kemal paşazade ve Karabağı**,** bu bölümlemenin ışığında, eserlerinde söz konusu yirmi iki meselenin hepsini değil, bir kısmını ele almışlardır. Kemal paşazade**,** Tanrı ile ilgili meselelerle, Tanrı-âlem ilişkisini bitirdikten sonra eserine son vermiş, Tabiat meselelerine pek fazla değinmemiştir. Karabağı ise, genel anlamda sadece, Tanrı-âlem ilişkisini ele alıp, diğer konulara değinmemiştir.[48]

Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesi ne Gazzâli'nin, ne İbn Rüşd'ün, ne de Alâeddin Tusi'nin eserlerinde bağımsız bir bölüm olarak ele alınmamış, Tehâfütler silsilesi içinde ilk defa Hocazade tarafından müstakil bir bölüm halinde işlenmiştir.[49] Kemal paşazade ile Karabağı ise eserlerini, Hocazade'ye haşiye

[47] Tusi, Ali, a.g.e., s.13–271.

[48] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 7.

[49] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 35.

şeklinde meydan getirdiklerinden dolayı, üzerinde çalıştıkları metne şekil itibariyle bağlı kalmışlardır. Bu sebeple onlar da bu konuyu ayrı bölüm olarak ele almışlardır.[50]

Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesi, Hocazade'nin Tehâfüt'ünü teşkil eden ilk meseledir. Bu mesele gerek Gazzâli'de gerekse İbn Rüşd'de olduğu gibi "âlemin kıdemi" meselesi içinde ele alınmaktadır. Esasen bu konu, âlemin kıdemi ve hudusü meselelerini ilgilendiren bir problem olarak görülmektedir. Hocazade'nin bu meseleye bir bölüm ayıracak kadar geniş yer vermesinin sebebi, ona göre, bu meselenin bir sonraki bölümde ele aldığı "âlemin kıdemi" meselesine temel teşkil edecek olmasıdır.[51] Bu konuyu birinci bölümde ilahi hürriyetin mahiyeti başlığı altında inceleyeceğiz.

İlahi hürriyet problemini incelerken çalışmamızın hareket noktasını Hocazade'nin Tehâfüt'ü oluşturacaktır. Hocazade'nin önemi bu konuyu sadece ayrı bir bölüm halinde incelemiş olmasından değil, aynı zamanda kavramsal bir çerçeveye oturmasında aranmalıdır. Her ne kadar Hocazade eserinde bunu doğrudan ifade etmemiş olsa da bizim onun yaklaşımından anladığımız kadarıyla o bize eğer âlemin kıdemi ve ebediliği meselesini tartışacaksak, ilk önce bu âlemi meydana getiren varlığın nasıl bir varlık olduğunu yani Tanrı hakkındaki tasavvuru tespit etmeliyiz buna göre meseleleri ele almalıyız demektedir. Dolayısıyla biz de Hocazade'nin yaklaşımından hareketle çalışmamızı şekillendirmeye çalışacağız.

Son olarak Hocazade'nin Tehâfüt'ünde Gazzâli'nin Tehâfüt'ünde mevcut olmayan iki mesele daha vardır ki bunlar şunlardır. Dördüncü mesele olan

[50] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 129.

[51] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s.128-129.

“Filozofların, hakiki Bir’den ancak bir şey çıkabileceğine dair sözlerinin çürütülmesi üzerine” meselesi ile sekizinci mesele olan “Filozofların, Tanrı’nın bir şeyin hem fâili, hem kabul edeni olamayacağına dair sözlerinin çürütülmesi üzerine” olan meseledir. Buna karşılık, Gazzâli'nin kitabında mevcut olan filozofların âlemin bir yaratıcısı ve nedeni olduğunu ispat etmekten aciz oldukları ve gerçekte ateist olmak zorunda oldukları hakkındaki onuncu mesele de Hocazade’de yoktur.[52]

Kemal paşazade, Hocazade’nin Gazzâli’den farklı olarak ayrı bir bölüm halinde ele aldığı bu iki meselenin müstakil oluşunu tenkit etmektedir. Çünkü bu meseleler, diğer konuların bir kısmını parçalamak, bir kısmını da birleştirmek suretiyle olmuştur. Kemal paşazade’ye göre burada gereksiz yere bölünmeye gidilmiştir.[53] Kemal paşazade, Hocazade’nin müstakil olarak ele aldığı bu iki meseleyi temellendirilmiş bulmamaktadır. Ona göre, gerek “hakiki Bir’den ancak tek bir şeyin çıkabileceği” iddiası, gerekse “Tanrı’nın bir şeyin hem fâili, hem kabul edeni olamayacağı” iddiası, aslında felsefenin problemlerinden değil, “kaide”lerinden, yani temel prensiplerindendir. Filozoflar bu kaidelerini ispat etmeye çalışmazlar; onları asıl ispat etmek istedikleri meselelerinin temeline koyarlar.[54] Nitekim “Tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olduğu” görüşü de böyle bir “kaide”dir. Şu halde, Kemal paşazade'ye göre bu iki kaideyi mesele olarak alıp onlara ayrı birer fasıl tahsis etmekle Hocazade doğru yapmamıştır.[55]

---

[52] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 35-36.

[53] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s.7.

[54] Kemalpaşazade, *Tehafüt Haşiyesi*, çev Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 280.

[55] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 36; Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 128.

C. İlahi Hürriyet Meselesinin Batı Düşüncesinde Ele Alınışı

Âlemi yaratmada Tanrı'nın hür olup olmadığı problemini ifade eden "İlahi Hürriyet" (Divine Freedom) kavramı Batı düşüncesine ait bir kavramdır. İslam düşüncesinde bu mesele daha ziyade "mûcibu'n-bi'z-zât" ve "fâilü'n-bi'l ihtiyar" kavramı ile ifade edilmektedir. Her ne kadar mesele farklı kavramlar altında tartışılıyor olsa da aynı probleme işaret etmektedir. Batı düşüncesinde problem birçok farklı boyutlardan ve oldukça canlı bir şekilde tartışılmaktadır. Buna mukabil İslam düşüncesi içerisinde yeterince üzerinde durulan bir konu olmaktan uzak olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla çalışmamıza ışık tutacağını düşündüğümüz için Batı düşüncesindeki tartışmalara da değinmeyi uygun gördük. Fakat hemen belirtelim ki bu konu birçok teze konu olacak kadar geniş bir konu olduğu ve bu çalışmanın kapsamını aşacağından biz meseleyi ana hatları ile ortaya koymaya çalışacağız. Bu açıklamalardan sonra Batı düşüncesinde meselenin nasıl tartışıldığına bir göz atabiliriz.

Tanrı'nın âlemi yaratmayı seçmede hür olarak eylemde bulunduğu veya hiçbir şeyi yaratmamayı seçmede hür olduğu iddiası tasavvur edilebilir en mükemmel varlık olarak teistik Tanrı anlayışını kabul eden teolojide merkezi bir yer tutmaktadır.[56]

Teist tasavvurlar hürriyeti Tanrı'ya atfetmekte uzlaşmaktadırlar. Çünkü Tanrı zihinsel ve ahlaki yetersizlikten, zayıflıktan uzak zorunlu bir varlıktır. Tanrı yarattığı

[56] Garcia, Laura L, a. g. m., s. 191.

hiçbir şey tarafından sınırlanması mümkün olmayan mükemmel bir yaratıcıdır. Tanrı en iyi olduğu için değişimden, geliştirmekten veya düzeltmekten uzaktır.[57]

Bu şekilde bir tasavvurun bir takım problemleri ortaya çıkaracağı muhakkaktır. Ezeli bir Tanrı hür seçimde bulunabilir mi? Veya ezeli olan Tanrı alternatif imkânlar arasında seçim yapmakta hür müdür? Ve bu imkânlar arasında seçim yapmakta Tanrı hür değilse bu bir problem meydana getirir mi? Tanrı'nın hür olduğu reddedilmesinin nedeni Tanrı'nın zamanın dışında olduğu düşüncesinden mi kaynaklanmaktadır?

Denilebilir ki geleneksel olarak, ilahi hürriyet meselesi Tanrı'nın biçimi ve derecesi ne olursa olsun övgü, minnettarlık ve ahlaki sorumluluk için ihtiyaç duyulan hürriyete sahip olup olmadığı sorusu ile ilgilidir. Fakat "Tanrı hür mü dür?" sorusu sorulduğunda Tanrı'nın hür olarak hareket ettiğinin düşünülmüş olabileceğini açıkça belirtmek önemlidir. Tanrı zorunlu olarak "her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, mükemmel iyi ve ezeli"[58] olduğu için, Tanrı acizlik, bilgisizlik, kötülük yapma veya kendini yok etmede hür olmadığı açıktır. Fakat şu önemli görünüyor ki Tanrı mümkün dünyaların her hangi birini ortaya çıkarmada, hiçbir dünyayı yaratmamada hür olduğu kadar hür olmalıdır. Bununla birlikte mümkün dünyalar arasında "en iyi" olan varsa ne olacak? O zaman Tanrı en iyi olandan başka herhangi birini yaratmada hür olabilir mi? Bu soru yüz yıllardır tartışmanın merkezini oluşturmaktadır.[59]

Tanrı'nın hürriyeti meselesinin önemli bir problem olarak görülmesinin nedeni üzerinde düşünüldüğünde ana hatları ile üç nokta ön plana çıkmaktadır.

---

[57] Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, çev. Rahim Acar, Küre Yay. İstanbul, 2006, s. 85.

[58] Michael Peterson, a. g. e., s. 8.

[59] Rowe, William, a. g. m.

İlk olarak Thomas Aquinas'ın "hürriyet mükemmelliktir" düşüncesidir. İnsanların seçme hürriyetine sahip olarak hayvanlardan daha mükemmel oldukları kabul edilmektedir. Bu yüzden en mükemmel fail olan Tanrı, en mükemmel derecede seçme hürriyetine sahip olmak zorunda olduğu kabul edilmelidir.[60] Çünkü Aquinas'a göre hürriyetin mükemmelliği sadece birinin kendi fiillerinin hâkimi olması veya birinin kendi adına istemesi değil, aynı zamanda zorunlu olmayan bir seçimi içermesidir. Daha açık bir ifade ile hürriyet, gerçekten açık alternatifler arasında hür olarak seçme kabiliyetidir.[61]

İkinci olarak kötülük probleminin çözümünde yardımcı olabileceği ifade edilmektedir. Bu da doğal kötülük ve ahlaki kötülük şeklinde incelenebilir. Doğal kötülük açısından bakıldığın da eğer âlem, Tanrı'nın yaratabileceği tek mümkün âlem ise, bu büyük sonuçlar doğuracağından ortaya çıkan doğal kötülüklerin sadece Tanrı'dan kaynaklandığı kabul edilmemelidir. Her bir deprem, fırtına ve hastalık doğa kanunlarının olağan çalışmasının sonuçları, âlemin zorunlu bir unsuru olarak Tanrı olmaksızın yapılamayacak olaylar olarak görülmelidir.

Ahlaki kötülük açısından bakıldığında ise teologlar ahlaki kötülüğün varlığının bir açıklaması olarak insan hürriyetine sıkça başvurmaktadır; fakat zorunlu ilahi fiil görüşünü kabul edenler sıklıkla benzer bir şekilde determinist insan fiilini kabul etmektedirler ve bu da derin bir seviyede ahlaki kötülük problemini ortaya çıkartmaktadır. Zorunluluğu savunanlar acının her bir örneğini ve mutlak olarak kaçınılmaz biçiminde insanın neden olduğu acıları dünyanın temel bir parçası olarak

---

[60] Aquinas, Thomas, *Of God And His Creatures An Annotated Translation Of Summa Contra Gentiles Of Thomas Aquinas*, Joseph Rickaby, S. J., The Catholic Primer, 2005, Book I, Ch. 28., s. 56, www.catholicprimer.org.

[61] Garcia, Laura L, a. g. m., s. 191.

görmek zorundadır. İnsanlara açık tercihler yoksa kötülük hür insan tercihinin bir sonucu olarak açıklanamaz. Diğer taraftan, ilahi hürriyet doktrini bu dünyanın olduğundan başka türlü olabileceğine izin verir, onun için Tanrı, -amaçlar genellikle bize kapalı olmakla birlikte- kötülüğe imkân verir ve bu yolla amaçlarını elde eder. Fakat O'nun amaçları hiçbir şekilde kötülüğün varlığını gerektirmez ve eğer Tanrı bu şekilde seçseydi bütün kötülüklerden uzak bir dünya yaratabilirdi.[62]

Üçüncü olarak ilahi hürriyet ister dâhili olsun ister harici olsun yaratma konusunda Tanrı'nın nedenlerini özel bir durum olarak önemli görmektedir. Zira Tanrı zorunluluktan daha ziyade lütuf ve sevgisinden yaratan bir varlık olarak görülür. İlahi hürriyeti reddetmek için âlemi bütün yönleri ile Tanrı'dan çıkan bir zorunluluk olarak görmek gerekir. Bu tasavvurda Tanrı'ya karşı bir yaratıcı olarak minnettarlığın uygun görünmediğini söylemek mümkündür.[63]

İlahi hürriyet problemi çerçevesinde öncelikle iki önemli mesele ön plana çıkmaktadır. İlk olarak Tanrı, "her şeye gücü yeten", "her şeyi bilen", "mükemmel iyi" ve "ezeli" bir varlık olarak tanımlandığına göre, Tanrı'nın hürriyetten başka hangi sıfatlara sahip olması gerektiği meselesidir. İkinci olarak da hürriyet kavramının nasıl tanımlanıp ele alındığı meselesidir. Felsefi tartışmalarda yaygın iki yaklaşım dikkati çekmektedir. Bunlar; Bağdaştırıcı (Compatibilist) yaklaşım ki buna göre Tanrı, bir dünya yaratmada hürdür veya fiilini kendine özgü bir biçimde yarattığı dünyada belirlemekte hürdür. Özgürlükçü (Libertarian) yaklaşımda ise

[62] Garcia, Laura L, a. g. m., s.191-192.

[63] Garcia, Laura L, a. g. m., s.192.

Tanrı, yaratmada hürdür veya yarattığı şeyi yaratmamak gücü dâhilindedir veya Tanrı, yarattığı şeyi bu biçimde yaratmayabilirdi.[64]

Bu noktada ilahi hürriyet problemi ile ilgili bazı filozofların görüşlerini incelemek faydalı olacaktır. Bu konu ile birçok filozof ilgilenmekle birlikte iki filozof Leibniz ve Samuel Clarke oldukça önemlidir. Çünkü onların her biri uzlaştırıcı ve özgürlükçü hürriyet düşüncesi arasındaki tartışmada birbirlerini hedef almışlardır. Leibniz-Clarke'ın ünlü yazışmalarında, Clarke özgürlükçü olarak temsil edilmesine karşın, Leibniz uzlaştırıcılığın temsilcisidir.[65]

Leibniz ve Clarke, dünyayı hür olarak yaratan "mükemmel iyi", "her şeyi bilen", "her şeye gücü yeten", bir varlığın zorunlu olarak var olduğu hususunda aynı düşünmektedirler. Fakat onların ilahi hürriyeti ele alışları tamamen farklıdır. Temel konu her iki ilahi hürriyet kavramının Tanrı'nın mükemmel iyiliği tarafından konulmuş olan koşullarla "daima en iyi şeyi yapmak zorunda olmak" ile tamamen uzlaşıp uzlaşmayacağıdır.[66]

Sonsuz sayıda alternatif dünyalar yaratmayı düşünen bir Tanrı tasavvur edilebilir. Bir tanesi hiç bir şuurlu varlığın olmadığı bir dünya olabilir, diğeri anlamlı bir hayat süren ahlaki olarak iyi, mutlu ve şuurlu canlılardan oluşan bir dünya olabilir. Şayet biz Tanrı'nın bu iki dünya arasında bir seçim yaptığını tasavvur edersek açıkça görünür ki Lebiniz'e göre Tanrı ikinciyi seçecektir. Kesinlikle

[64] Rowe, William L, a. g. m.

[65] Rowe, William L, a. g. m.

[66] Rowe, William L, a. g. m.

ahlaken iyi şuurlu varlıkların olduğu bir dünya, sadece şuursuz varlıkların bulunduğu bir dünyadan daha tatmin edicidir. [67]

Bu durumda eğer yaratacaksa, her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel iyi olan varlığın daha iyi olanı yaratacağı kesinlikle açık değil midir? Farz edelim ki açık bir şekilde ikinci dünya daha iyidir. Şayet Tanrı bu iki dünya ile sınırlanmış ise, o üç seçimle karşı karşıyadır; a- alt seviyedekini yaratma, b- üst seviyedekini yaratma, c- hiç birini yaratmama. Ancak Tanrı, tümü düşünüldüğünde en iyi dünyayı yaratmamaya karar verirse yaratacağı dünya en iyiden daha aşağıda olacaktır. Öyleyse, Tanrı'nın mükemmel iyiliği en iyi dünyayı yaratmayı gerektirmektedir. Fakat Tanrı'nın mükemmel iyiliği alt seviyede olanı veya yaratmamayı seçmesinden ziyade iyi olanı yaratmasını gerektiriyorsa, biz hür olarak dünyayı yarattığı ifade edilen bir Tanrı'yı nasıl tasavvur edeceğiz?[68]

Tanrı'nın hür olarak iyi dünyayı yarattığı söylenirken onun alt seviyede olanı yaratma veya her ikisini de yaratmamada hür olmadığı görünüyor. Fakat onun mükemmel iyiliği en iyi dünyayı yaratmayı gerektiriyorsa, onun hiçbirini yaratmamayı veya alt seviyede olanı yaratmada hür olması nasıl mümkün olur? O halde niçin Tanrı'nın mükemmel iyiliği O'nun iyiden daha alt seviyede olan bir dünyayı hür olarak yaratmasına engel olsun veya kötü bir dünya yaratmasına engel olsun? Çünkü Tanrı böyle yapmış olsaydı, ahlaken mükemmel bir varlık olması sona erecekti. Tanrı, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyidir. Tanrı zayıf, bilgisiz işler yapan olamaz. Tanrı zorunlu olarak kudretinde, bilgide ve iyilikte en yücedir. Tanrı mükemmelliğe zorunlu ve ezeli olarak sahiptir. Tanrı, bu

[67] Rowe, William L, a. g. m.

[68] Rowe, William L, a. g. m.

mükemmelliğinden vazgeçmez. Dolayısıyla insan kötü veya iyiden daha alt seviyede olabilmesine rağmen Tanrı mutlak mükemmellikten daha alt sevide olamaz. Bu yüzden kötülüğün peşinden gitmek için hürriyetimizi kullanarak iyilikten uzaklaşmada hür olmamıza karşın, Tanrı hür olarak kötülüğün peşine düşerek mükemmelliğini kaybetmekte hür değildir. Çünkü kötülüğün peşine düşerse, o zaman sahip olduğundan daha az mükemmelliğe sahip olacaktır, bu tamamıyla imkânsızdır. Tanrı zorunlu olarak var ve zorunlu olarak her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olması, Tanrı'nın zorunlu olarak en iyi olanı yaratmayı seçtiğini gösterir. [69]

Bu durumda Tanrı en iyi olanı yaratmayı seçmede nasıl hür olacaktır? Leibniz Tanrı'nın en iyiyi yaratmayı seçmesinin mutlak zorunluluk değil ahlaki zorunluluk olduğunu ileri sürerek cevap verir. Ona göre Tanrı, şeyleri daha iyisinin olamayacağı bir tarzda yapmak için ahlaki bir zorunlulukla sınırlanmıştır. Tanrı'nın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mükemmel iyi olması Tanrının en iyiyi seçmesi için zorunlu kılar. Fakat O'nun en iyiyi seçmesi ve mükemmel oluşu arasında zorunlu bir bağın olması O'nun en iyi seçiminin kendinde mutlak zorunlu olduğunu göstermez. Leibniz bu noktayı Tanrı'nın sahip olduğu nedenlerin en iyi olanın seçiminde "zorlama olmaksızın meylettirme" şeklinde etkilerinin bulunduğunu ifade etmektedir.[70]

Clarke ise, hürriyeti yapma veya yapmamayı seçme arasında eşit bir seviyeye yerleştiriyor. Ona göre, özgürlüğün temeli failin ister yapacak ister terk edecek olsun sürekli bir seçim gücüne sahip olmasında bulunmaktadır. Clarke'ın görüşü bir kişinin

[69] Rowe, William L, a. g. m.

[70] Rowe, William L, a. g. m.

seçimi onun arzuları ve nedenleri tarafından nedensel olarak zorunlu bırakılırsa hürriyeti imkânsız olur fikrini içerir. Zira eğer bir kişinin seçimi onun bedeni veya aklı tarafından önceden nedensel zorunlulukla belirlenmiş ise, o zaman aynı zamanda bunu failin yapmamayı seçmek gücü dâhilinde değildir. Failin seçimini gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği Clarke için ikinci derecede bir konudur.[71]

Clarke'ın yapmaya çalıştığı şey Tanrı'nın mükemmel iyiliği ile mükemmel özgürlüğü uzlaştırma gayreti olarak ifade edilebilir. Clarke, "Tanrı her ne kadar en mükemmel hür bir fail olsa da, daima en iyi ve en bilgece olanı yapar, kötü olanı yapmaz"[72] demektedir. Ona göre kötü olanı seçmek mükemmel aklın ve iyiliğin zıddını seçmektir. Çünkü Tanrı, daima tam ve iyi olan şeyi zorunlu olarak seçer ve uygun görür ve başka türlü yapamaz. Fakat Tanrı, bunları hür olarak yapmaktadır. Bu anlamda iyi ve mükemmel olan ile irade arasında bir uyumun varlığı kabul edilmektedir.

Clarke'ın bu izahlarından ortaya çıkan sonuca göre Tanrı'nın özgürlüğü mükemmel iyiliği tarafından sınırlandırılmaktadır. Eğer Tanrı mükemmel iyiliğinin dışında bir şey yapmayı seçerse, o zaman O'nun şeyleri yapmak için bir seçim gücü olmaz. Fakat böyle bile olsa yinede Tanrı'nın özgürlüğünde hiçbir azalma olmamaktadır. [73]

Leibniz-Clarke'a ilave olarak bu konu Robert M. Adams ve Thomas Morris, tarafından tartışılmıştır. Robert M. Adams, Tanrı'nın en iyi olanı yaratmak zorunda olmamasını lütuf (grace) kavramı ile temellendirmeye çalışmaktadır. Ona göre, ahlak

[71] Rowe, William L, a. g. m.

[72] Rowe, William L, a. g. m.

[73] Rowe, William L, a. g. m.

idealinin önemli elementlerinden biri lütuf kavramıdır. Lütuf; sevilen kişinin değerine bağlı olmayan bir sevgi eğilimi olarak tanımlanabilir. Lütuf sahibi kişi sevdiği kişinin onun sevgisine layık olup olmadığı hakkında bir üzüntü ve endişe taşımaksızın sever. Teist gelenekte lütuf, Tanrı'nın sahip olduğu ve insanların da sahip olması gereken bir şey olarak kabul edilir.[74]

Yaratma ile ilgili lütuf sahibi bir Tanrı seçeceğinden daha az mükemmel varlıkları yaratmayı ve onları sevmeyi seçebilir. Bu aslında yaratmadaki lütuf bir mükemmel olmayanı tercih etme değildir.[75]

Adams'ın iddiasını su şekilde ifade etmek mümkündür. Bu dünyanın mümkün dünyaların en iyisi olsa bile, Tanrı'nın bunun yerine başka birini yaratabileceğini ve hâlâ mükemmel iyi olabileceğinin savunabileceğidir. O, mümkün dünyalar arasında en iyi birinin olduğunu düşünmek için hiçbir neden olmadığını söyler. Adams şöyle bir soru yöneltir. Niçin her mümkün dünya için daha iyi olan başka biri olmasın? Böylece Adams'a göre eğer mümkün dünyaların arasında mükemmelliğin maksimum bir derecesi yoksa yaratabileceğinden daha mükemmel bir dünya yarattığı diye Tanrı'yı kınamak için veya O'nun mükemmelliğinin azaldığını düşünmek için makul bir neden bulunmaz.[76]

Tanrı, tüm mümkün dünyaların en iyisini tercih edebilirdi ve yinede onları seçmede lütuf sahibi olabilirdi. Tanrı'nın yaratmadaki lütfu O'nun yaratmayı seçtiği varlıkların mümkün olanın en iyisinden daha aşağı olanı seçmek zorunda olmasını gerektirmez. Daha ziyade bu, onlar mümkün varlıkların en iyisi olsalar bile,

[74] Adams, Robert Merrihew, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review*, Vol. 81, No. 3, 1972, s. 323–324.

[75] Adams, Robert Merrihew, a. g. m., s. 324.

[76] Adams, Robert Merrihew, a. g. m., s. 325.

Tanrı'nın onları seçmesi için temel oluşturmadığına işaret eder ve Tanrı'nın tabiatında veya karakterinde yaratma gücünün konusu olan mümkün en iyi varlıkları seçme prensibine göre hareket etmesini gerektirecek hiçbir şey bulunmadığını ifade eder.[77]

Adams'ın aksine Thomas Morris Tanrı'nın var olduğu ve yaratılabilir en iyi bir dünya olduğu iddiasının, Tanrı'nın hem bir dünya yaratmamada hem de yaratılacak olanın en iyisinden daha azını yaratmakta hür olmadığı sonucuna götürdüğünü ifade etmektedir. O halde Tanrı, kendisine yarattığı dünya için övgü ve minnet duymak için bir sebep olmaksızın yaratabileceği dünyanın en iyisini yaratmak zorundadır. Çünkü yapabileceğinden daha azını yapmak onun mükemmel varlığı ile uyuşmamaktadır.[78]

Bu duruma karşılık Tanrı, sahip olduğu mükemmel doğasından sorumlu ise ve Tanrı, kudreti sebebiyle ve doğası gereği yaratıyorsa, bu yüzden kendi doğası gereği sorumlu ise nasıl bir durum ortaya çıkacaktır? Bu soru aynı zamanda Morris'in ilahi hürriyet problemine bir çözüm yolu sağlayabilmek amacını taşıyan yaklaşımını göstermektedir. Çünkü problem Tanrı'nın sahip olduğu doğasından başka türlü olması mümkün olamayan bir varlık olduğu iddiasına dayanmaktadır. Ve bu iddianın doğru olduğu dikkate alındığında, Tanrı'nın sahip olduğu en mükemmel varlık olan doğası sorumlu olduğu şeyden daha fazlasını yapamayacağıdır, o zaman Tanrı'nın sorumlu olduğu şey en mükemmel varlık olarak doğasının yapabileceği şeydir. Fakat bu iddialara karşı Thomas Morris, yaratmanın Tanrı'nın doğasında olduğunu ve bu yüzden doğasından sorumlu olduğunu ileri sürer. Tanrı kendi

[77] Adams, Robert Merrihew, a. g. m., s. 324.

[78] Rowe, William L, *Can God Be Free?* Clarendon Press. Oxford, New York, 2004, s.151–152.

doğasından sorumlu olduğu için, Tanrı doğasının gerektirdiği şeyi yapmakla sorumlu olabilir. Kısaca, Tanrı en iyi dünyayı yaratmak için sorumlu olabilir.[79]

Bu yüzden, Tanrı'nın sahip olduğu doğasından sorumlu olup olmadığı ne anlam ifade etmektedir? Morris'e göre, bir varlık kendi doğasından veya en azından bir bölümünden sorumlu olabilir. Fakat hiç kimse, örneğin insan temel varlık yapısından dolayı sorumlu değildir. O halde Tanrı dahi her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mükemmel iyi şeklindeki temel doğasından sorumlu olamaz. Çünkü Tanrı ezelidir ve her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve mutlak iyi olmalıdır. Bu nitelikler Tanrı'nın kendi doğasında dahili olarak bulunmaktadır.[80]

Tanrı'nın hür olarak düşünülmesinde Morris'e göre farklı bir anlam bulunmaktadır. Bu ne zoraki ne de Tanrı'dan ayrı herhangi bir varlık tarafından zorlama ve etki olmaksızın kasıtlı ve şuurlu bir aktivitedir. Tanrı'nın alemi yaratmasının zorunluluğu dışarıdan bir zorlama değildir. O'nun kendi kendine faaliyette bulunan doğasının bir sonucu ve bir yönüdür, O'nun bir fonksiyonudur.[81]

Bu yaklaşımın sonucu olarak Morris'in anlatımında Tanrı'nın en iyi olan şeyi yapmasının zorunluluğu Tanrı'nın kendi doğasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı kendi kendinin ve mükemmel iyiliğinin nedenidir.[82] Fakat bu neden ve mükemmellik hususunda bir seçim hakkı yoktur. Bu yüzden Tanrı mükemmel

[79] Rowe, William L, a. g.e., s. 151-152.

[80] Rowe, William L, a. g.e., s. 152.

[81] Rowe, William L, a. g.e., s. 158.

[82] Detaylı bilgi için bkz. Morris, V. Thomas, "Perfect Being Theology", *Noûs*, Vol. 21, No. 1, 1987, s. 24–27, http://Links.jstor.org.

olandan başkasını yapamayan, mükemmel doğası sebebiyle en iyi olanı zorunlu olarak yapandır.[83]

Paul Helm de ilahi hürriyet problemi konusu ile ilgilenmektedir. Helm, bir mutlak iyi ve rasyonel fail mümkün olan en iyi dünyayı yaratmalıdır şeklindeki Leibnizci görüşü canlandırmak sureti ile ortaya çıkan geleneksel ilahi hürriyet anlayışına karşı çıkmaktadır. Çünkü Helm'e göre, Tanrı zorunlu olarak vardır ve iyidir ve esasen makuldür ve Helm özgürlükçü (Libertarian) anlamda insanların hür olamadığını iddia ettiği için, onun görüşünden var olan âlem var olmuş olan tek âlemdir sonucu çıkar. Birisi eğer Tanrı'nın seçtiklerinden başkasını seçebilecek hür varlıklar yarattığını savunarak bu nitelemeyi yaparsa, ancak böyle bir görüş olsa da, âlem Tanrı'ya bağlı olduğu her bakımdan zorunlu olacaktır. Çok sayıda hür yaratıkları içeren âlem var olsa da, onların faaliyetleri doğa kanunlarının altında yer alır. Böyle bir düşüncede, Tanrı, varlıkların sahip olduğundan daha az bir hürriyete sahip olmaktadır.[84]

Tanrı, tüm mümkün dünyalar arasında özellikle bir tanesini seçtiği şeklinde sıklıkla Leibniz tarafından çizilen resimde Tanrı'nın onlardan birine gerçekliğin değerini vermek için imkânların dizilerine geriye doğru sahip olduğu farz edilir. Böyle bir resim Tanrı'nın A'yı seçebilmesine karşın A-olmayan'ı onun yerine seçebileceğini de işaret eder. Tanrı'nın fiilinin dâhili nedenleri meyletmek şeklinde fakat zorunlu değildir, fakat o zaman bu farklı şekillerde meyleden farklı nedenlerin olabileceğinin farz edilebileceğini gösterir. [85]

---

[83] Rowe, William L, a. g.e., s. 160-162.

[84] Garcia, Laura L, a. g. m., s.193.

[85] Helm, Paul, *Eternal God*, Clarenderon Press, Oxford, New York, 1997, s. 178–179.

Bu durumda onların her ikisini de diğer tüm mümkün dünyalarla birlikte düşünürken Tanrı'nın hem A'yı hem de A- olmayanı seçmediği bir durum olabilir mi? Ancak Tanrı'nın ezeli olduğu ve bu yüzden varsa bile geçekleştirmek için karar vermeden önce gerçekleştirilmemiş imkânların bir dizisini düşünmek için bir zamana ihtiyaç duymamakla birlikte böyle bir durum olabilirdi. Bu yüzden Tanrı'nın onlardan her ikisini düşünmesi ve onlardan birini gerçekleştirmeye karar vermesi zamansız olarak ezeli bir fiildir. Bu böyle bir fiilin farklı safhalara ayrımlanamaz olduğu anlamına gelmez. Fakat böyle bir ayırım zamansal olarak değil kavramsal olarak yapılabilir. İmkânların gözlemlenmesi mantıki olarak onlardan birinin gerçekleştirilmesinden öncedir, fakat hem düşünme hem de gerçekleştirme şayet Tanrı zamansız olarak ezeli ise ilahi doğanın tek ezeli fiilidir. [86]

E. Stump ve N. Kretzmann ise konuyu ilahi basitlik ve ezelilik bağlamında ele almakta ve ilahi basitlik ve ezeliliğin ilahi hür seçimle uyuştuğu tezini ve seçilen şeyin mantıken kontenjanlığı ile böyle herhangi bir koşullu zorunluluğun uyuştuğunu savunmaktadırlar.[87]

Tanrı'nın iradesinin zorunlu olup olmadığı konusunda Stump ve Kretzmann'a göre, Tanrı'nın iradesi hürdür. Çünkü Tanrı en yüksek iyiye uygun olarak irade eder ve en yüksek iyinin gerçekleştirilebileceği çeşitli alternatif yollar vardır. O halde, aralarında seçim yapmada Tanrı için sayısız en iyi amaçlar olduğundan Tanrı'nın

[86] Helm, Paul, a. g.e., s.178–179.

[87] Stump, E. And Kretzmann N., "Absolute Simplicty", *Faith And Philosophy*, Vol. 3, Octeber, 1985, s. 354, 367.

iradesi için mutlak zorunluluk yoktur. Uygun olarak bir alternatifi seçebileceği için doğası tarafından Tanrı'nın ezeli seçimleri zorlanmaz.[88]

Mutlak olarak zorunlu olmamasına rağmen, yine de Tanrı'nın iradesi bazı mümkün dünyaları gerçekleştirmeyi ezeli olarak seçtiği dikkate alındığında bu dünyayı gerçekleştirmemeyi seçemeyeceği koşullu olarak zorunludur. Bu değişmez ve ezeli olduğu için seçim yoluyla onu gerçekleştirme fiili koşullu olarak zorunlu bırakılmıştır. Tanrı gerçekleştirmeyi seçtiğinden dolayıdır ki doğasına uygun olarak, o bu şekilde seçmeyebilirdi fakat şimdi seçmemeyi seçemez.[89]

İlahi hürriyet doktrinin lehine temel fikirlere rağmen, pek çok çevreden özellikle rasyonalist veya neo-Platonizmin içinde bulunan çeşitli idealist metafizik sistemlerden, Spinoza, Hegel, Whitehead'den itirazlarla karşılaşır. Tanrı'nın hürriyetine diğer meydan okuma ilahi fiil hakkında William Alston tarafından yapılmaktadır. Alston ilahi faillik için uygun bir model içinde insan failliğini dikkate alarak fonksiyonalist bir model geliştirmeye çalışır. Helm'in tersine, Alston'un yaklaşımında Tanrı'nın hürriyeti ile uzlaşmaya niyetinin olmadığını söylemek mümkündür.[90] Fakat bu filozofların hepsine değinmek bu çalışmanın sınırlarını aşacağından dolayı Spinoza ve Thomas P. Flint'in görüşleri bağlamında incelemekle yetineceğiz.

Tanrı'nın hürriyeti meselesi hususunda karşı tavır sergileyen filozoflardan Spinoza en tipik örneklerden biri olarak ifade edilebilir. Spinoza, Tanrı'nın gerçekleştirmemeyi seçeceği imkânların olmasını gerekli kılan irade ve akıl

[88] Hasker, William, "Simplicity And Freedom: A Response To Stump And Kretzmann", *Faith And Philosophy*, Vol. 3, No. 2, April 1986, s. 192–201.

[89] Helm, Paul, a. g.e., s. 179–180.

[90] Garcia, Laura L, a. g. m., s. 193.

sıfatlarını reddeder. Spinoza'ya göre Tanrı'nın kudreti, gerçekliğin ortaya serilmesi anlamında tümüyle ortaya çıkmıştır.[91]

Tanrı'nın her şeye gücünün yetmesi O'nun ezeliliğinden çıkar ve tüm fiilleri için irade değişmez aynı kalır. Aksi takdirde biz Tanrı'nın asla yaratmayacağı, yaratılabilir şeylerin sonsuz bir sayısı olarak anlaşıldığını kabul etmek zorunda kalacaktık.[92] Alemdeki hiçbir şey kontenjan değildir. Tanrı ve O'nun tüm modları, zorunlu olarak var olma ve tüm bu şeyler sadece olgusal olarak değil aynı zamanda varlıkların tarzı ile de ilahi doğanın zorunluluğu tarafından koşullandırılmışlardır.[93]

Var olan her şey zorunlu olarak var olduğu için diğer tüm imkânlar kümesinin biri ilahi bir seçinin sonucu değildir. Spinoza bundan şu sonucu çıkarır; bu dünya bil-fiil dünya tek mümkün dünyadır. "Eğer başka tabiatta şeyler var olabilseydi veya tabiat düzeni farklı olabilsin diye farklı bir şekilde koşullandırılabilseydi, Tanrı'nın tabiatı da şuan olduğundan farklı tabiatta olabilirdi ve bu sebeple bu farklı tabiatında var olması gerekirdi ve sonuç olarak iki ya da daha çok Tanrılar olabilirdi." [94]

İlahi hürriyet problemi ile ilgilenen bir diğer çağdaş felsefecilerden Thomas P. Flint'tir. O, iddiasını ortaya koyarken daha çok Alvin Plantinga'nın ileri sürdüğü "Hür İrade Savunması" olarak ifade edilen görüşünü hedef almaktadır. Flint, ilahi hürriyet problemi ile ilgili olarak tartışmanın ontolojik delil ve kötülük probleminden hareketle ileri sürülen ateist delilin birlikte ele alınmaya çalışılmasından kaynaklandığını düşünmektedir.

---

[91] Helm, Paul, a. g.e., s. 182.

[92] Helm, Paul, a. g.e., s.183.

[93] Spinoza, Benedict, *Etika*, çev. Hilmi Ziya Ülken, M. E. B., İstanbul, 1965, s. 44, önerme XVI, XXII.

[94] Spinoza, Benedict, a. g. e., s. 56.

Flint, teizm açısından bu problemin nasıl ortaya çıktığını ortaya koymaya çalışır. Ona göre, Ontolojik delil kabul edildiğinde bir kimse zorunlu varlık olarak teist Tanrı kavramını yani "mükemmel varlık" iddiasını onaylayabilir. Plantinga tarafından ileri sürülen hür irade savunmasını kabul ettiğinde ise, bir kimse bütün kötülüğün Tanrı'nın yarattığı varlıkların hür eyleminin bir sonucu olabileceğini ileri sürebilir. Kötülük problemi kabul edildiğinde ise, Tanrı'nın yarattığı varlıkların hür eylemlerini sınırlamadığını varsayabilir. O halde bu son varsayım zımnen özgürlükçü bir hürriyet analizini ileri sürüyor demektir. Yani, bir kimse bir failin bir fiil ile ilgili olarak eğer bu sorumluluk ona yüklenirse mantıki olabileceğini ve nedensel olarak onun eylemi hem yapma hem de yapmamaya uygun olması halinde tamamen hür olduğunu ileri sürebilir." [95]

Bu durumda bir kimse hem ontolojik delili hem de hür irade savunmasını onayladığında hem teist Tanrı kavramını hem de özgürlükçü hürriyet analizini kabul etmek zorundadır. O zaman Tanrı'nın fiillerinde hür olduğu iddiasından vazgeçilmesi kaçınılmaz olacaktır. Flint bunu şu şekilde ifade eder; "Tanrı gerçekten mükemmel varlık ise, O, seçme hakkına sahip değildir ancak yaratabileceği en iyi dünyayı yaratmayı seçebilir. Yaratmada ihmal olursa bu durumda ya bir noktanın eksikliği veya bilgisinin gereği ya da iyilikseverliğindendir. Fakat hiç kimse mükemmelliği kavrayamayacağına göre o halde yaratmada bir eksikliğin veya ihmalin bulunup bulunmadığını kavraması da mümkün olamayacaktır. Ancak eğer Tanrı'nın yaratıcı eylemi, O'nun her şeyi bilen ve lütuf sahibi doğasının zorunluluğuyla bu şekilde belirlenmiş ise, bu durumda Tanrı'nın yaratıcı eylemini, hür bir eylem olarak sınıflandırmak ve her şeye rağmen teist anlamda hürriyet

[95] Flint, Thomas P., "The Problem of Divine Freedom", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 20, No. 3, july 1983, s. 255.

iddiasının sağlam olarak ayakta kalması çok zor görünmektedir. Çünkü failin hür bir eylemi yapması, ancak onun faaliyeti kendi doğası tarafından sınırlanmadığı zaman mümkün olabileceğini iddia etmektedir. Böylece, bu teist anlamda özgürlükçü hürriyeti savunanların, 'Tanrı hür bir yaratıcıdır' iddiasını reddetmek mecburiyetinde oldukları ortaya çıkmaktadır."[96]

Tanrı'nın hür olması tezi ile teist özgürlükçü hürriyet iddiası arasındaki bu uyumsuzluk, Flint'e göre, özgürlükçü hürriyet iddiasını savunanlar için ciddi bir problem meydana getirdiği için, bu şekilde ortaya çıkan problemi İlahi Hürriyet Problemi olarak tanımlamaktadır

Flint'in tanımlamasından da anlaşılacağı gibi ilahi hürriyet problemi iki problemin bir biri ile uzlaştırma gayreti olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Tanrı'nın fiillerinde hür olduğu iddiasının ontolojik delil ile uyuşmadığı ileri sürülmektedir. Bu problemin çözümüne yönelik olarak Plantinga'nın görüşlerini incelemek konun anlaşılmasına fayda sağlayacaktır.

Plantinga öncelikle Tanrı'nın iyi durumlar arasında kötülüğe sebebiyet vermeksizin meydana getiremeyeceği bazı durumların olduğunu kabul eder. Yani bu iyilikler kötü durumları gerektirir veya içerir. Bundan hareketle, hür irade savunması kötülüğe izin vermeksizin Tanrı'nın meydana getiremeyeceği pek çok farklı iyililik çeşidinin olabileceğini gösterme gayreti olarak gösterilebilir. "Kötülüğün bulunmadığı iyi durumlar bulunabilir ve her ne olursa olsun bu durumlar hiçbir

[96] Flint, Thomas P., a.g. m., s. 255.

kötülüğün varlığını gerektirmeyebilir. Bununla birlikte Tanrı yinede kendi kendine kötülüğe izin vermeksizin bu durumları meydana getiremez."[97]

Plantinga, iddiasını temellendirmek için şöyle bir soru ile başlar. "O halde hür irade savunması nasıl açıklanabilir? Ve hür irade savunmacısı, insanlar var veya hür olabilir dediğinde bu ne anlama gelir?"[98] Ona göre, hür irade savunması ile ilgili temel hareket noktası bir fiille ilgili olarak varlığın hür olduğu idesidir. Varlıkla ilgili hürriyeti ise şu şekilde tanımlar; "Şayet bir insan belirli bir fiille ilgili olarak hür ise, o zaman o bunu yapmakta veya yapmamakta hürdür. Hiçbir önce gelen koşullar veya nedensellik kanunları onun fiilini gerçekleştirmesini veya terk etmesini belirleyemez. Aynı zamanda bu konuda fiili terk etmeyi veya gerçekleştirmeyi üzerine almak Tanrı'nın gücü dâhilindedir."[99]

Plantinga, hür irade savunmasının geçerli olabilmesi ve haklılığını ortaya koyabilmek için ontolojik delili yeniden düzenler. "Tanrı her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve tümüyle iyidir" ve kötülüğün var olmasını gerektiren ontolojik delilin bu versiyonu ile uyumlu olan tutarlı bir önermeyi bulmaya çalışmak gerekmektedir. Böylece o hür irade savunmasının kalbi olarak ifade ettiği düşünceyi ortaya koyar; "Tanrı'nın ahlaki kötülüğün bulunduğu birini yaratmaksızın ahlaki iyiliğin bulunduğu bir evren yaratmadığının mümkün olduğudur. Ancak o zaman Tanrı'nın kötülüğün bulunduğu bir dünya yaratmak için iyi bir sebebinin olması mümkündür."[100]

---

[97] Plantinga, Alvin C., *God,Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan 2002, s. 29.

[98] Plantinga, Alvin C., a.g.e.,s. 29.

[99] Plantinga, Alvin C., a.g.e.,s. 29.

[100] Plantinga, Alvin C., a.g.e.,s. 31.

Plantinga'ya bu noktada Wesley Morriston tarafından bazı itirazlar yöneltilir. Morriston, Plantinga'nın Tanrı'nın hür irade savunması ile onun ontolojik delil versiyonunun birbiri ile çeliştiğini iddia eder. Çünkü Morriston'a göre hür irade savunması Tanrı'nın tüm mümkün dünyalarda mükemmel olmayacağını vurgulamaktadır. Hür irade savunması ahlaki iyiliğin üstün değerine dayandığı için Morriston'a göre bu Tanrı'nın bir sıfat olarak ahlaki iyiliğe sahip olmasını gerektirir. Öyleyse bu durum Tanrı'nın yeterince hür olmasını gerektirse de Tanrı'nın mümkün dünyalarda yanlış yapmasını da gerektirmektedir.[101]

Hür irade savunması ontolojik delil ile uyumsuz olmadığını, daha önemlisi Tanrı'nın mutlak mükemmelliği ile de uyumsuz olmadığını göstermek için Morriston'un itirazına Robert T. Lehe cevap verir. Biz Tanrı'nın hürriyetini ve iyiliğini Tanrı'nın kötülük yaptığı mümkün dünyaların olduğunu işaret etmeyen bir şekilde anlayabiliriz. Bir kimse sadece sınırlı varlıklara atfedilen hürriyet ve iyilik tarzını Tanrıya atfetmekten kaçınırsa Morriston'un Plantinga'nın hür irade savunmasında bulduğu zorlukların olmadığını anlayabilir.[102]

Lehe'ye göre hürriyetin bir fiili gerçekleştirme veya gerçekleştirmemeden daha derin anlamı kendinin üzerinde bir otoriteye bağlı olmayan ve hiçbir kimsenin sınırlayamadığı bir varlık anlamında hürriyettir. Plantinga'nın hürriyet tanımı önceki sebepler yoluyla sınırlanmadan bağımsız olmayı kapsar. Sınırlı bir insan için hürriyetin bu çeşidi başka türlü yapabilmeyi içerebilir, fakat Tanrı dikkate alındığında önce gelen sebepler yoluyla sınırlanmadan bağımsız olma Tanrı'nın bir fiili yapma ihtimali veya yapmama ihtimalini işaret etmez. Tanrı kendi varlığı, kendi

[101] Lehe, Robert T., "God's Perfection and Freedom", *Faith and Philosophy*, Vol. 3, No. 3, July 1986, s. 319.

[102] Lehe, Robert T., a.g. m., s. 322.

iradesi ve kendi iyiliği ile mükemmel olarak birleşir ve bu sebeple onun iyi olan şeyden başkasını yapması mümkün değildir. Bu imkânsızlık Tanrı'da bir sınırlanmadan dolayı değildir, fakat Tanrı'nın mükemmel olarak kendi kendini sınırlamış olması ve mükemmel olarak iyi olmasındandır. Sınırlı varlıklara uygun bir hürriyet tanımını Tanrı'ya atfetmek ve bundan Tanrı'nın bazı mümkün dünyalarda ahlaki hatalar yapabilmesi gerektiği sonucunu çıkarmak Tanrı'yı sınırlı bir insan gibi ele almaktır."[103]

Bu açıklamalardan hareketle ifade etmek gerekirse genel olarak Batıda mesele ontolojik delil üzerinden tartışılmaktadır diyebiliriz. Ancak mesele tartışılırken birçok farklı boyutları ile birlikte ele alınmaktadır. Bu da doğal olarak konunun birçok felsefe çevresinde çok hararetli tartışmalara neden olmaktadır. Fakat günümüzde ülkemizde bu konu üzerinde yeterince durulmadığı söylenebilir. Dolayısıyla bu konunun İslam düşüncesi içerisinde birçok boyutu ile ele alınmasının gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu açıklamalardan sonra şimdi tezimizin asıl konularını ihtiva eden bölümlerine geçebiliriz. Burada öncelikle ilahi hürriyetin mahiyeti meselesi ve Tanrı tasavvurları ile ilişkisini ilk olarak incelemeye başlayabiliriz.

[103] Lehe, Robert T., a.g. m., s. 322.

I. BÖLÜM

İLAHİ HÜRRİYET VE TANRI TASAVVURLARI

A. İlahi Hürriyetin Mahiyeti Meselesi

1. Meselenin Bağlamı

İslam düşüncesi içerisinde genelde "mûcibu'n-bi'z-zât ve fâilü'n-bi'l ihtiyar"[104] şeklinde formüle edilmiş olan ifade, Tanrı'nın iradesi meselesi ile ilgili olarak yapılmış tartışmalara referans vermek için kullanılmaktadır. Bu ifade, aynı zamanda konu ile ilgili iki farklı yaklaşımı da göstermektedir.[105] Bu yaklaşımlardan birisi Tanrı'nın âlemi zâtı gereği zorunlu olarak var kıldığını savunurken diğeri âlemin iradi bir seçimle yaratılmış olduğunu iddia etmektedir. Tartışmanın anahtar sorusu, şu şekilde ifade edilebilir. Âlem, Tanrı'nın seçmeye dayalı iradesinin sonucu olan hür bir fiilin sonucunda mı meydana gelmiştir; Yoksa zorunluluğa dayalı bir fiilin sonucunda mı meydana gelmiştir? Soru şu şekilde de dile getirilebilir: Tanrı'nın fiilde bulunması, iradi bir seçim sonucu mudur, yoksa bu fiil zorunluluk eseri midir?

Filozoflar, Tanrı'nın "mûcibu'n-bi'z-zât" olduğu iddiasını temelde, âlemin ezeli olduğu tezinden hareketle ortaya koyarlarken, kelamcılar Tanrı'nın "fâilü'n-bi'l ihtiyar" olduğu iddiasını, âlemin hâdis olduğu tezinden hareketle ortaya koymaya çalışmışlardır. Filozofların Tanrı'yı "mûcibu'n-bi'z-zât" kabul etmeleri Tanrı'nın hürriyetini ortadan kaldırmakta iken; kelamcıların Tanrı'yı "fâilü'n-bi'l ihtiyar" kabul etmeleri yaratmanın zamanını belirsiz bırakmakta olduğundan her iki yaklaşım da önemli teolojik ve felsefi sorunlar barındırmaktadır. Tehâfüt geleneğinde Tanrı'nın yaratmasının mahiyeti ile âlemin kıdemi meselesi arasında hangisinin daha temel bir mesele olduğu konusu da tartışmalıdır. Çünkü bu tartışmalı konu

[104] Hocazade, a.g.e., s. 5.

[105] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 37.

hakkındaki önceliği Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu ve O'nun ile ilgili sahip olunan tasavvurlar bu belirlemektedir.

Gazzâli, İbn-i Rüşt ve Ali Tusi'nin eserlerinde yaratmanın mahiyeti konusu âlemin kıdemi meselesinin içinde ele alınmasına karşılık, Hocazade'nin Tehâfüt'ünde yaratmanın mahiyeti müstakil bir bölüm halinde ve ilk mesele olarak incelenmiştir.[106] Bu ayırım bir takım tartışmalara yol açmıştır. "Mûcibu'n b'iz-zât" meselesi ile âlemin kıdemi meselesinin birbiriyle bağlantılı mı, yoksa birbirinden bağımsız olarak mı ele alınması gerektiği konumuz açısından önemli bir sorudur.

Hocazade'nin Tehâfüt'ünü yaratmanın mahiyeti meselesiyle başlatmasının gerekçesini tespit etmek, problemin kaynağını anlamak için önemli görünmektedir. Bizim anladığımıza göre Hocazade yaratmanın mahiyeti meselesini âlemin kıdemi meselesinin içerisinde değil, aksine âlemin kıdemi meselesine temel oluşturduğunu düşündüğü için farklı bir bölüm olarak ele almıştır.[107] Bu sebeple öncelikle bu konunun neden âlemin kıdemi meselesinden daha önce ele alınması gerektiğini ortaya koymak gerekmektedir. Çünkü "mûcibu'n b'iz-zât" meselesi Tanrı tasavvuru ile yakından ilgili olan bir meseledir.

Hocazade'nin Tehâfüt'üne haşiye yazan Kemal paşazade, bu konuda ona karşı çıkmış ve eleştirmiştir. Kemal paşazadeye göre bu iki meselenin tertibinde Hocazade hata etmiştir: Çünkü o, bu iki meseleden ikincisinin birincisine, yani âlemin kıdemi meselesinin Tanrı'nın mûcibliği meselesine bağlı olduğunu düşünmüştür. Kemal paşazadeye göre Cürcani de aynı görüştedir. Cürcani, filozofların ezeli olan âlemi, fâil olan Tanrı'ya, Tanrı'nın zâtı gereği mûcib olduğu,

[106] Hocazade, a.g.e., s. 5.

[107] Hocazade, a.g.e., s. 4-5.

ihtiyarla fâil olmadığı kanaatine sahip oldukları için isnad ettiklerini kabul etmektedir. Cürcani'ye göre filozoflar, Tanrı'nın muhtar olduğuna inanmış olsalardı, âlemin ezeli olduğunu ileri sürmeyeceklerdi.[108]

Fakat Kemal paşazadeye göre mesele bu şekilde değildir. Ona göre Hocazade'nin aksine âlemin kıdemi meselesi Tanrı'nın mûcibliği meselesinden önce ele alınmalıdır. Çünkü filozoflar âlemin ezeli olduğu hakkındaki düşüncelerini, kendi felsefi sistem ve metotlarına uygun olarak ve sistemlerine bağlı kalarak oluşturmuşlardır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, filozoflar âlemin kaynağı meselesinde kâdir-muhtar veya zâtı gereği mûcib olması meselesi şöyle dursun, Tanrı'nın varlığını dahi dikkate almamaktadırlar. Çünkü filozofların bu meselede ele aldıkları konular bağlamında, âlemin ezeli olması, kaynağının durumu dikkate alınmaksızın zorunlu olarak ortaya çıkmaktadır.[109]

Tartışmayı daha da ileri götürmek suretiyle Kemal paşazade, "filozoflar Tanrı'nın muhtar olduğuna inanmış olsalardı, âlemin ezeli olduğunu ileri sürmeyecekleri" iddiasının reddedilebileceğini söyler. Çünkü bu iddia, muhtar bir varlığın yani Tanrı'nın eserinin, ancak zamanda varlığa gelecek bir karakterde olacağı öncülüne dayanmaktadır. Oysa bu dayanak, aklın kabul edeceği bir şey değildir. Hatta filozofların bu görüşü kabul ettiklerine dair açık bir beyanları da bulunmamaktadır. Bundan dolayı Kemal paşazade'ye göre burada bu meselelerin tertibinin tersi, yani âlemin ezeliliği veya zamanda varlığa gelmiş olduğu

[108] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 28.

[109] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 28.

meselesinin, Tanrı'nın muhtar veya mûcib olduğu meselesinin önüne alınması daha doğrudur.[110]

Kemal paşazade'nin haşiyesini dilimize kazandıran ve üzerine bir tahlil çalışması yapmış olan Ahmet Arslan da bu konuda Kemal paşazade'nin yaklaşımının daha isabetli olduğunu ifade etmektedir. Arslan'a göre, filozoflar, bu konudaki görüşlerinde büyük ölçüde kendisine bağlı oldukları Aristoteles'in, maddenin ve hareketin ezeli olmasından ötürü âlemin ezeli olması gerektiği görüşünden hareket etmişlerdir. Nitekim Aristoteles için Tanrı, âlemin fâil nedeni olmaktan ziyade gâi nedenidir. Bundan dolayı filozofların âlemin ezeli olduğu meselesini Tanrı'nın mûcib veya muhtar olduğu meselesinden bağımsız olarak ele almış olduklarını söylemekte Kemal paşazade haklıdır.[111]

Ancak Arslan bu bağlamda filozofların, âlemin ezeli olmasının "kaynağının durumunu dikkate almaksızın, zorunlu olarak" ileri sürmediklerini de ifade etmektedir. Çünkü ona göre, sudûr teorisinde Tanrı, bir kaynaktır ve kendi kendisini düşünerek âlemi varlığa getirmiştir. O halde âlemin ezeli olması meselesi, Tanrı'nın tasavvuru ve bu tasavvurunun ezeli olması meselesi ile ilgilidir. Fakat burada filozoflar adına çelişkili bir duruma dikkat çekilmekle birlikte yine de Arslan'a göre filozoflar, âlemin ezeli olması gerektiğini Aristoteles'çi bir anlayışla, âlemin kaynağını Yani Tanrı'yı dikkate almaksızın ispat etmeye çalışmak durumundadırlar. Buradan hareketle Arslan, Kemal paşazade'nin bu görüşünün haklı olduğu sonucuna varmaktadır.[112]

---

[110] Kemalpaşazade, a.g.e., s.19-30.

[111] Kemalpaşazade, a.g.e., 23 nolu dipnot., s. 29.

[112] Kemalpaşazade, a.g.e., 23 nolu dipnot., s. 29,41.

Kemal paşazadenin ve Ahmet Arslanın dikkat çektiği nokta, bize göre, filozofların kendi sistemleri içinde tutarlı olmak noktasında Tanrı'yı dikkate almaksızın âlemin ezeliliğini savunmalarının gerektiğidir. Fakat onların buna ne derece uygun hareket edip etmedikleri meselesi incelemeye değer bir konudur. Ahmet Arslan, yukarıdaki ifadelerinden anlaşılacağı üzere, filozoflar açısından Tanrı'nın, bir kaynak olduğunu ve kendi kendisini düşünerek âlemi varlığa getirmiş olduğunu, yani âlemin ezeli olmasının "kaynağının durumunu dikkate almaksızın, zorunlu olarak" ileri sürmediklerini söylemektedir. O halde, filozoflar âlemin ezeliliğini ispatlamak için, zaman ve madde ile ilgili delilleri ileri sürmekle beraber, aynı zamanda Tanrı'nın zâtı gereği olarak zorunlu yaratıcı olduğu düşüncesini de kabul ettiklerini de belirtmemiz gerekir.

Gazzâli'nin Tehâfüt'ü incelendiğinde, bu konunun Tanrı tasavvurunun bir sonucu olarak ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Çünkü Tanrı'nın varlığı ve varlık tarzı ile ilgili anlayış, bizi O'nun mûcib veya muhtar olduğu sonucuna götürmektedir. Filozoflar ve yaratma meselesinde onların karşısında yer alan kelamcıların Tanrı tasavvurları arasındaki genel yaklaşım farklılığı bunu desteklemektedir.

Filozoflar Tanrı'nın varlığını Tanrı-âlem ilişkisi, illet-malûl ilişkisi çerçevesinde açıklamaya çalışmaktadırlar. Bu açıklama Tanrı'dan âleme doğru bir yaklaşımı göstermektedir. Filozoflar tarafından savunulan bu ilişki şöyle ifade edilebilir: Âlem malûl Tanrı illet olunca burada âlemden Tanrı'ya değil Tanrı'dan

âleme gidiş vardır. Başka bir ifade ile, âlem var olduğu için Tanrı var değil, Tanrı var olduğu için âlem vardır.[113]

Gazzâli'nin şiddetli tenkidine yol açan bu durum, temelde, Nasireddin Tusi'nin de ifade etiği gibi filozofların Tanrı'nın varlığı ve sıfatları hakkındaki görüşlerinin sonucu olarak âlemin kadîm olduğunu ileri sürmüş olmalarıdır.[114] Öyleyse "âlemin kıdemi" meselesi, kanaatimizce, Tanrı'nın varlığı ve varlık tarzı ile ilgili tartışmaların sonucunda ortaya çıkan ikinci dereceden bir sorundur.

Buna göre Hocazade'nin yaklaşımına uygun olarak, Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesinin öncelikli mesele olarak ele alınmasının, diğer meselelerin buradan hareketle tartışılmasının daha tutarlı olacağını düşünüyoruz. Çünkü filozoflar Tanrı kavramından hareket ettikleri için, Tanrı'nın varlık tarzına ilişkin bir tartışma olan "mûcibu'n bi'z-zât" meselesi, "âlemin kıdemi" tartışmasından daha önceliklidir. Bu yüzden Hocazade bu meselede filozofların Tanrı ve âlem ile ilgili olarak kullandıkları "îcab, mûcib, kâdir, vâcib, vâcib bi-zâtihî, vâcib bi-gayrihî, illet-i tâm"[115] gibi kavramlardan hareketle, Tanrı'nın yaratma olayındaki zorunluluk anlayışını kavramsal bir çerçeveye oturtmak sureti ile "mûcibu'n bi'z-zât" şeklinde formüle ederek ayrı bir bölüm açmış ve tartışmıştır.

Meselenin hangi bağlamda ele alınması gerektiğini tespit ettikten sonra şimdi ilahi hürriyetin mahiyeti meselesinin nasıl ortaya konduğunu incelemeye başlayabiliriz.

---

[113] Atay, Hüseyin, "Sunuş", *Kelam'a Giriş* (El- Muhassal), içinde, Fahreddin Razi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s. XXI-XXII.

[114] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 44.

[115] Hocazade, a.g.e., s. 5–6.

2. Meselenin Ortaya Konuluşu

Hocazade meseleyi açıklamaya başlarken, önce din ve şeriat ehlinin Tanrı'nın yaratma karşısındaki durumu ile ilgili görüşlerini verir. Bu, Tanrı'nın kâdir ve muhtar olduğu, iradesi ile fiilde bulunmayı, yani âlemi meydana getirmeyi seçtiği görüşüdür. Sonra buna karşı çıkan filozofların Tanrı anlayışlarının özelliklerini belirtir. Her ne kadar Plotinos, Farabi gibi önceki filozoflara değiniyorsa da daha çok İbn Sina'nın yaratma ile ilgili olarak Tanrı anlayışı üzerinde durmaktadır. Bunun sebebinin Gazzâli'nin eserinde daha çok İbn Sina'yı hedef almasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Daha sonra bu anlayışı biraz daha açarak, filozoflara göre hangi anlamda Tanrı'nın yaratmada "mûcib" olduğunu açıklar.[116]

Filozoflar tarafından savunulan "mûcibu'n-bi'z-zât" görüşü determinist [117] bir anlayıştır. Buna göre, âlemi yaratma fiilinin mutlaka bir yeter sebebi vardır. Çünkü Tanrı, "zâtı gereği mûcibdir, fakat kendi ihtiyarıyla fâil değildir"[118] derler. Mesela güneşin ışık vermesi, ateşin yanma gerektirmesi filozoflara göre böyledir. Filozoflar Tanrı'nın özü gereği mûcib olduğunu ileri sürdükleri için, Tanrı'nın âlem üzerine olan tesirinin, güneşin ışık üzerindeki, ateşin yanma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia ederler.[119] Filozoflar adına bu iddiayı ifade eden Gazzâli'dir.

Hocazade, filozofların iddialarını ve gerekçelerini şu şekilde özetler: Tanrı'nın fâilliği diğer fâillerin fâilliği gibi değildir. Tanrı zâtı gereği mûcib olduğundan, O'nun fâil oluşu, güneşin aydınlatması gibidir. Buna mukabil Tanrı,

---

[116]Hocazade, a.g.e, s. 5.

[117] İzmirli, İ. Hakkı, a.g.e., s.133; Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 37.

[118] Hocazade, a.g.e., s. 5.

[119] Gazzali, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 14.

"failliğinde tam"[120] olandır. Kemali kendi zâtından olandır ve her şeyin illetidir. O halde her şey, Tanrı'dan herhangi bir kasıt veya istek söz konusu olmaksızın, mükemmel bilgisi ile kendisinden sudûr etmektedir. Çünkü filozoflara göre, Tanrı, mutlak anlamda cömert'tir.[121]

Kemal paşazade ise filozofların görüşlerini şöyle izah etmektedir: Fiilin kaynağı olan Tanrı mutlak olarak ihtiyarla fâil değil ancak O, özü gereği mûcib olabilir. Fiil ancak O'ndan çıkabilir. O'nun zâtı gereği mûcib, muhtar ve kâdir olarak bölünmesi doğru değildir.[122]

Tanrı'nın "fâailliğinde tam" ve diğer varlıkların fâailliğinden ayrı olmasının ne anlam ifade ettiği, önemli bir konudur. Bu konuyu Kemal paşazade, Fahrettin Razi'den naklederek şöyle izah eder: "Filozoflar Tanrı'nın âlemin varlığı üzerindeki icabla olan tesirinin güneşin aydınlatma, ateşin yakma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia ederler. Bu Tanrı'nın fâailliğinin insanın fâailliği gibi olmadığı hakkındaki iddialarına aykırı düşmez. Çünkü Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki farklılık, Tanrı'nın fâailliğinde bilginin ve şuurun mevcut olması, diğer varlıkların fâailliklerinde bilgi ve şuur bulunmadığındandır. Fakat "Âlemi zorunlu olarak varlığa getirmek" anlamında, bu cihetten farklılığın bir rolü yoktur, yani "başkası üzerinde tesirde bulunmak" bakımından Tanrı ile diğer varlıklar arsında bir fark yoktur." [123]

Fakat Kemal paşazade, bu düşünceleriyle filozofların fâillikte tam olma ve diğer varlıkların fâailliğinden farklı olma meselesini kendi iddialarında bulunan

[120] İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera yay., İstanbul, 2004, (15;58), s. 25.

[121] Hocazade, a.g.e., s. 5.

[122]Kemalpaşazade, a.g.e., s. 33-34.

[123]Kemalpaşazade, a.g.e., s. 35-36.

birtakım hataların üstünü kapatmak için ileri sürdükleri aldatıcı öncüllerden biri olarak görmektedir.

Tanrı'nın "failliğinde tam" olması filozoflar tarafından cömertlik (cûd) kavramı ile izah edilmektedir. Bu ne anlam ifade etmektedir? Öncelikle filozofların cömert kavramından ne anladıklarını ifade etmemiz gerekir. Onlara göre, "Hakiki cömert, kendisinden faydaların herhangi bir kasıt ve istek olmaksızın çıkandır. O halde bir fiili yapan, eğer bu fiili yapmadığında bir noksanlık söz konusu olacaksa, bu fiili yapmakla noksanlıktan ve kötülenmekten kurtulmuş olur."[124]

Öyleyse Tanrı'nın cömert olmasının manası, O'nun karşılık beklemeksizin övgü ya da kötülenmekten kaçınma gibi bir amaç gütmeksizin varlık bahşetmesidir. Mesela kral dendiğinde de, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her şeyin her konuda kendisine muhtaç olduğu varlık anlaşılır. Bu da başkasında asla bulunmayan üç sebepten dolayıdır. Zâtı başkasına bağımlı değildir. Her hangi bir izafeden uzak olan sıfatları başkasına bağımlı değildir. Varlıklarla ilgi kurabilen sıfatları da başkasına bağımlı değildir. Çünkü onun zâtı, ilgi kurulabilen her şeyin ilkesidir.[125]

Buradan hareketle Tanrı'nın fiillerinde veya âlemi yaratmada mûcib olmasını şöyle izah edebiliriz: Filozoflara göre ezelden ebede kadar meydana gelecek bütün varlıklar düzeninin, Tanrı'nın ilminde, birbiri ardından gelen sonsuz zamanlarla birlikte bu varlıklardan her birinin, bu zamanların birinde meydana gelmesi uygun ve zorunlu olacak bir tarzda tasavvur edilmesi, zâtının bir gereğidir. O'ndan geri kalması düşünülemez ve bu tasavvur, bu düzenin, bu tertib üzere varlığa gelmesini

[124] İbn Sina, *Metafizik,* c. II, çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera yay., İstanbul, 2005, s. 42-45; *İşaretler ve Tembihler,* çev. A. Durusoy-M. Macit- E. Demirli, Litera yay., İstanbul, 2005, s. 144.

[125] İbn Sina, "Arş Risalesi", *Risaleler*, içinde çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Kitabiyat yay., Ankara, 2004, s. 57.

gerektirir; öyle ki bu varlık verişin olmaması düşünülemez. İşte bu tasavvur "ezeli inayet" veya "irade" şeklinde isimlendirilmektedir.[126]

İbn Sina'ya göre inayet, Tanrı'nın kendisini bilmesinden kaynaklanmaktadır. Tanrı kendisini düşünerek âlemi en güzel şekilde varlığa getirir. Ona göre varlık, Tanrı'nın kendisinde bir kasıt ve istek olmaksızın, en güzel şekilde meydana gelir.[127] Çünkü Tanrı, bu âlemde gerçekleşen olgunluğun ve iyiliğin sebebidir. İyiliğin gerçekleşmesinden hoşnut olan Tanrı, iyilik düzenini, en güzel biçimde düşündüğünden, bu düşünme şekline uygun olan bir düzen ve iyilik yayılır. Bu yayılma ise, düzende en güzel şekilde sonuçlanır. Çünkü Tanrı, sırf iyiliktir. Tanrı'nın ezeli inayetinin anlamı da budur. [128]

O halde ezeli inayet şeklinde ifade edilen Tanrı'nın kendi tasavvuru, Tanrı'nın zâtı gereği olan, O'ndan ayrılması imkânsız olan bir şeydir. Yine filozoflara göre Tanrı'nın yaratma karşısındaki durumunu böyle anlamak gerekir. Dolayısıyla âlem, Tanrı'dan O'nun isteğine, iradesine tabi olarak çıkmamış fakat bu tasavvurun tabii bir sonucu olarak zorunlu bir şekilde ortaya çıkmıştır.

Filozofların iddialarına karşılık kelamcılar tarafından "fâilu'n-bi'l ihtiyar" şeklinde ileri sürülen endeterminist[129] görüş bulunmaktadır. Bu görüş Tanrı'nın, her bakımdan bir birine benzer olan şeylerden birini belirleyici bir sebep olmadan seçebilme yetisine sahip olması şeklinde ifade edilmektedir.

---

[126] Hocazade, a.g.e., s. 6.

[127] Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F.Yay., 2.baskı, Ankara, 1992, s. 83-84.

[128] İbn Sina, *Metafizik II*, s.100–101.

[129] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 37.

Hocazade, öncelikle Müslüman olsun ya da olmasın, din ve şeriat ehlinin, Tanrı'nın kâdir ve muhtar olduğunu, yani her türlü fiilinde Tanrı'nın hür iradeye sahip bulunduğunu savunduklarını ifade eder. Âlemi varlığa getirmek veya getirmemek Tanrı'nın iradesiyledir ve bu iki durumdan her biri O'ndan ayrılması imkânsız olacak şekilde zorunlu değildir. İsterse yaratır isterse yaratmaz.[130]

Kelamcıların çoğunluğu ve Gazzâli, Tanrı'da isteği ile âlemi varlığa getirme ve getirmeme kudreti mevcut olduğu halde, O'nun bunlardan ilkini tercih ederek âlemi zamanda varlığa getirmiş olduğunu kabul etmektedir.[131] Allah'ın, âlemi hâdis olduğu vakitte yaratmasının sebebi iradesidir, irade bir şeyi benzerinden ayıran sıfattır.[132]

Yukarıdaki açıklamadan hareketle Ahmet Arslan Tanrı'nın iradesi meselesi ile ilgili olarak ileri sürülen iddiaların birbirine zıt olan iki temel prensipten hareketle ortaya konmaya çalışıldığını ifade eder. Bu prensipler "tercih ettiricisiz veya yeter sebepsiz bir tercihin imkânsız olduğu" prensibi ile "tercih ettiricisiz bir tercihin mümkün olduğunu, bunun akıl bakımından imkânsız olmadığını, iradenin mahiyetinin böyle bir tercihte bulunmak yetisi" olduğunu ileri süren prensiptir. Bu durumda problem "her hangi bir yeter sebep olmaksızın bir tercihin mümkün olup olmadığı" şeklinde de ifade edilebilir.[133]

Arslan, bu prensibin "tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olduğu" veya "tercih ettiricisiz bir tercihin mümkün olduğu" görüşlerine indirgenebileceğini söyler. Bundan dolayı birinci mesele de aslında, özel olarak ikinci ve üçüncü

[130] Hocazade, a.g.e., s. 5.

[131] Sözen, Kemal, a.g.e., s.148-149.

[132]Küyel, M. Türker, a.g.e., s. 211.

[133] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 3

meselelerin, yani âlemin ezeliliği ve ebediliği meselelerinin, genel olarak bu eserde ele alınacak diğer meselelerin bir "kaide"si olarak alınabileceğini ifade eder. Fakat Kemal paşazade'nin de bu durumu fark etmiş olmasına rağmen yapmadığını düşünmektedir[134]

Mesele ile ilgili iki tarafın yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Hocazade Tanrı'nın hürriyeti ile ilgili tartışmanın nereden kaynaklandığını şöyle tespit eder: O'na göre, Tanrı'nın kâdir, muhtar oluşu üzerinde kelamcılarla filozoflar arasında bir tartışma yoktur. Hatta iki grup bu konuda aynı görüştedir.[135] Nitekim kâdir, fiilin kendisinden sadır olması veya olmaması mümkün olan varlıktır. Bu imkân, kudrettir. Ancak iradenin bu kudrete ilave edilmesi veya edilmemesi ile bu iki şıktan biri diğerine tercih edilir.[136] Hocazade, Filozofların bunu inkar etmediklerini söyler.

O halde problemdeki anlaşmazlık, kudret ve irade ile birleştiğinde, fiilin, geri kalmasının mümkün olup olmadığı üzerindedir. Yani Tanrı'da fiilin, kudret ve irade ile birleşip birleşmediği hususundadır. Bu noktada sorulması gereken temel soru şudur: Acaba fiilin ortaya çıkması, kudret ve iradenin birleşmesi ile aynı anda mı meydana gelmektedir, yoksa onların birleşmesinden sonra mı meydana gelmektedir?

Filozofların buna cevabı, aynı zamanda kendilerine göre, Tanrı'nın hangi anlamda mûcib olduğunu açıklamaktadır. Filozoflara göre, malûlün, illetten sonra meydana gelmesi imkânsızdır. Bundan dolayı fiilde kudret ve irade birleşmelidir ve bu birleşme zorunludur. Çünkü Tanrı kâdir ve muhtardır, fakat fâilliğinde tam olduğu için fiili irade ve kudretinden geri kalmaz, bu zorunludur. Eğer, Tanrı, îcabla fâil

[134] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 37.

[135] Hocazade, a.g.e., .s. 6.

[136] Hocazade, a.g.e,. s. 6.

olmazsa, o takdirde kudretin iki makdurdan birine taalluku ya teselsül gerektirir veya malûlün illetten geri kalması gerekir.[137]

Kelamcılar ise, fiilin irade ve kudretle birleşmesinden sonra meydana gelebileceğini, hatta böyle olmasının gerekli olduğunu ileri sürerler; onlara göre istenildiği takdirde fiil meydana gelmeyebilir.[138]

Nasireddin Tusi, Filozofların Tanrı'nın kâdir ve muhtar olmasından ne anladıkları ve Tanrı'nın zâtı gereği mûcib olmasının ne anlama geldiği hususunda filozofların da kelamcıların görüşlerine benzer şekilde Tanrı'nın kâdir ve muhtar olduğunu kabul ettiklerine dair görüşlerin olduğunu ifade etmektedir. Fakat ona göre filozoflar, fiilde bulunmamanın meydana gelmediğini, bunun, Tanrı'nın özünde fiilde bulunmamasının imkânsız olmasından dolayı değil, tersine, Tanrı'nın ezeli inayetinden ve fiilde bulunmasının mükemmelliği için daha uygun, varlık düzeni için daha doğru olduğu hakkındaki bilgisinden dolayı olduğunu söylerler. Dolayısıyla O'nun fiilde bulunmasının zorunlu, bulunmamasının imkânsız olmasının ihtiyarına aykırı olmadığını kabul ederler. O halde burada iki seçenek söz konusu olur., ya Tanrı'da yaratma fiili meydana gelmez, o zaman bu durum, filozofların Tanrı'nın zâtı gereği mûcib olduğu hakkındaki yaygın görüşlerine aykırı olur veya fiil zorunlu olur, öyleyse burada kudret ve ihtiyardan bahsedilmesi söz konusu değildir şeklinde bir itiraz geçersizdir. O halde birinci şık kabul edilir; ama ikinci şıkta ileri sürülen aykırılık reddedilir. Çünkü Tanrı'nın zâtı gereği mûcib olması demek, muhtar, kâdir bir varlıkta olduğu gibi, eserini dışardan bir neden aracılığı ile zorunlu kılmaması

[137] Hocazade, a.g.e., s. 6.

[138] Hocazade, a.g.e., s. 6.

demektir, yoksa onu tabii şeylerin eserlerini gerektirmelerinde olduğu gibi, zâtı ile gerektirmesi demek değildir.[139]

Kemal paşazade ise bu problemin boyutlarını daha da genişletmektedir. Ona göre bu problem, irade ile fiilde bulunmanın mümkün olup olmadığı meselesinin bir kolu[140] olarak kabul edilmelidir. Çünkü Kemal paşazade'ye göre, burada Tanrı'nın irade ile fiilde bulunup bulunmadığı meselesinden daha geniş bir mesele söz konusudur. Bu, irade ile fiilde bulunmanın mümkün olup olmadığı, insanın ve Tanrı'nın bu anlamda muhtar, hür olup olmadığı meselesidir. Daha açık bir ifade ile ona göre buradaki esas mesele, sadece Tanrı'nın mûcib olup olmaması meselesi değil, her türlü fâilin mûcib olup olmaması meselesidir. [141]

Bu izahlardan sonra Kemal paşazade iki çeşit fâilin olduğundan bahseder ve bunları şu şekilde sıralar: Din ve şeriat sahiplerine göre iki türlü fâil, iki türlü fiil vardır:

a- Kâdir olan fâil ve kudretle gerçekleştirilen fiil

b- Mûcib olan fâil ve icabla gerçekleştirilen fiil

Bu şekilde iki türlü fiil ayrımı Nesefi tarafından da yapılmaktadır. O'na göre de "İsteğe bağlı" ve "Zorunlu"[142] olmak üzere iki türlü fiil söz konusudur. Ancak filozoflara göre böyle bir ayırım söz konusu olmayıp sadece tek bir çeşit fâil ve fiil mümkündür. O da mûcib olan fâil ve icabla meydana gelen fiildir. Yani zorunlu olarak, eserini zorunlu kılarak fiilde bulunan fâil ve onun fiilidir. Çünkü onlara göre

[139] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 40.

[140] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 34.

[141] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 40.

[142] Yazıcıoğlu, M. Sait, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, Ankara,1988, s. 26.

zorunlu olarak değil, mümkün bir şekilde fiilde bulunan bir fâilin var olduğunu iddia etmek, güç bir iddiadır.[143]

Nitekim bununla ilgili olarak Hocazade'nin sözlerini açıklarken o şunları der: "Filozofların ileri sürdükleri şey, fiil kaynağının mutlak olarak ancak zâtı gereği mûcib olabileceği, fiilin ancak ondan çıkabileceği, onun zâtı gereği mûcib ve muhtar kâdir olarak bölünmesinin doğru olmadığı, özellikle Tanrı'nın ihtiyarla fâil olmayıp zâtı gereği mûcib olduğudur."[144] Hocazade bunu filozofların bu iddiaları ile ilgili delillerinin en kuvvetlisi olarak kaydetmektedir. Buna karşılık Kemal paşazade bu delilin tam olmadığını ifade eder. "Bu delil tam olsaydı, Tanrı veya başkası olsun, fâilin kâdir, muhtar olduğunda asla bir fiilin kaynağı olamayacağına delalet ederdi. O halde bu delil, ona göre iddianın genelleştirilmesini gerektirmektedir.[145]

Görüldüğü gibi Kemal paşazade, bu meselenin kapsamının daha geniş olarak ele alınabileceğinin farkındadır. Bu, genel olarak âlemde, özel olarak insan davranışlarında, yani iradesi ile hür olarak fiilde bulunan bir varlıkta, psişik bir determinizmin olup olmadığı meselesidir. Kemal paşazade'nin bununla ilgili olarak Fahrettin Razi'den zikrettiği bir pasaj, bu konuda bize ışık tutmaktadır. Buna göre "bir fiil, yapmak istenildiğinde yapılır, yapmak istenilmediğinde yapılmaz. Ama bu yapmak istemenin nedeni nedir? Yapmak istemesinin nedeni istenmesi değildir. Çünkü bu, sonsuza giden bir teselsül gerektirir. O halde bu isteme nedenleri bir nedende sona ermek zorundadırlar. Bu neden, meydana geldiğinde, fiilin meydana

[143] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 34.

[144] Hocazade, a.g.e., s. 6-7; Kemalpaşazade, a.g.e., s. 44

[145] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 47-48.

gelmesini sağlayan nedendir. Bu neden meydana gelmediği müddetçe, fiil meydana gelmez. O halde insan muhtar görünüşü altında, aslında mecbur bir varlıktır."[146]

O halde bu ifadelerden "isteme"nin, nedensiz bir durum olmadığı söylenebilir. Aksine "isteme de diğer bütün psişik olaylar gibi zorunlu bir olaydır. Çünkü aksi takdirde bir isteme olayının nedeni olarak bu istemenin istenmesi, onun da nedeni olarak bir diğer isteme durumuna düşülecektir. Bu ise, bu ilk istemenin meydana gelmemesini gerektirir. Çünkü sonsuz bir teselsül mümkün değildir. Şu halde bu ilk fiili gerçekleştirecek istemenin bağımsız bir nedeni olmak zorundadır. Bu neden, bu istemenin yeter nedenidir. Bu neden olduğunda, bu isteme meydana gelir; olmadığında bu isteme, dolayısı ile fiil, meydana gelmez."[147] Öyleyse gerçekte insan, seçimlerinde hür olamamaktadır

Bütün bu açıklamalar bize, iki tarafın da iddialarını ortaya koyarken kullandıkları kavramları nasıl anladıklarını tespit etmemiz gerektiğini göstermektedir. Çünkü bu kavramlar iki tarafın düşüncelerinin anlaşılmasında anahtar vazifesi görecektir. Bu noktada özellikle iki kavaram ön plana çıkmaktadır ki bu iki kavram aynı zamanda problemin mahiyetini de bize göstermektedir. Bunlar icab-mûcib ve irade-ihtiyar kavramlarıdır. Şimdi sırasıyla bu kavramları inceleyebiliriz.

[146] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 49.

[147] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 40; Detaylı bilgi için bkz. Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 57–69.

3. Meselenin Anahtar Kavramları

3.i. İcab-Mûcib

İcab kavramı, (V-C-B) kökünden (if'al) babından mastardır. Zorunluluk, zorunlu olma, lazım gelmek, gerektirme, zorunlu olarak varlığa getirme[148] gibi anlamlara gelmektedir

Mûcib kavramı ise zâtı gereği gerektiren, zâtı gereği gerektirici,[149] özünden zorunlu,[150] eserini zorunlu olarak meydana getiren, eserini zorunlu kılan, zorunlu olarak fiilde bulunan veya her hangi bir kast ve irade olmaksızın fiilin kendisinden sudur etmesi zorunlu olandır. [151]

Filozoflarca kullanılan mûcib kelimesi, kelamcıların kullandığı muhtar kelimesinin karşıtıdır. Mûcib, fâil tesirde bulunmaması caiz olmayarak tesirde bulunur şeklinde tarif edilmektedir. Diğer bir ifade ile fâil, eserini zorunlu olarak meydana getirir, zorunlu olarak fiilde bulunur demektir**.** İcab ise bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi, yani güneşten ışığın çıkması gibi onu kendisinden ayrılması imkânsız olacak tarzda var kılmasıdır.[152]

Bu durumda şayet Tanrı'nın fiilde bulunmasının, özüne, ondan ayrılması imkânsız olacak tarzda lazım olduğu kabul edilirse, o zaman Tanrı'nın fiilde bulunmaması mümkün olamaz. Dolayısı ile fiilde bulunması ile bulunmaması

---

[148] İbn Manzur, Muhammed, *Lisânu'l-Arab,* c. I, Beyrut, tarihsiz, s. 893.

[149] Develioğlu, Ferit.,*Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1988, s. 790; detaylı bilgi için bkz. Yeşilyurt, Temel, *Gazzali ve Farabi'ye göre "Mûcibu'n Bi'z-zat" kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1994, s.12-13.

[150] Erdem, Engin, "Hocazade ve mûcibu'n bi'z-zat düşüncesi" *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, S.Hayri Bolay, Nobel Yay. Dağ., Ankara, 2007, s. 148.

[151] Cürcani, S. Şerif, *Et-Târifat,* Beyrut,1987, s. 292.

[152] Arslan,Ahmet., a.g.e., s. 35.

arasında bir eşitlikten bahsedilemez. Öyleyse fiilde bulunmasını, bulunmamasına tercih ettirecek bir tercih ettiriciye de gerek yoktur.[153]

Gazzâli, bilindiği gibi filozofları üç meselede küfürle suçlamaktadır. Âlemin kıdemi de bunlardan biridir. Mûcib kavramının da bunda etkisinin olduğu söylenebilir. Bununla ilgili olarak Kemal paşazade bu kavramın iki muhtemel anlamı olabileceğinden bahseder ve ikinci anlam kabul edildiğinde küfre düşülmeyeceğini söyler. Bunlardan birincisi, Tanrı'nın "yaratmayı terk etmeye güç yetirememesi" anlamında olabileceğidir. Yani Tanrı'nın yaratma eyleminde zorunlu olması anlamını taşır. İkinci anlamı ise, "belli bir eylemi yapmaya veya yapmamaya kâdir" olmadır. Tanrı, fiillerinde zorunlu olmadığı için kendi özgür iradesi ve ihtiyarı ile fâil olsa da fiilde bulunmayı terk etmez. Çünkü fiilde bulunmak, O'nun özünden ayrı düşünülemez. Ancak bu husus, biraz önce zikrettiğimiz güneş ve ateş örneklerinde olduğu gibi, tabii cisimlerdeki nedensellik anlamında bir gerektirme olarak düşünülmemelidir. Zira Tanrı'nın fiilde bulunmayı terk etmemesi, hikmetinin yaratmayı gerektirmesi anlamında düşünülmesi gereken bir gerekliliktir. Bu ise birinci anlamda zikredilen icabdan farklı bir mana taşır. Tanrı'nın mûcibu'n bi'z zât oluşunu ikinci anlama göre değerlendirmek gerekir. Böyle bir anlayış, birinci anlamın aksine küfrü gerektirmeyen bir özellik taşır.[154]

Kemal paşazade filozoflar tarafından ileri sürülen icab kavramının, kendisinin ifade ettiği ikinci anlamda kullanıldığını kabul etmektedir. Tanrı hem kâdir, hem

[153] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 39-40.

[154] Kemalpaşazade, "Risale fi neşr.iki muradi'l kailin bi'enne'l-vacib teala mucibun bi'z-zat", A.Ü.İ.F. Kütüphanesi, 37344 nolu yazma eser,1a-9b.

irade sahibi, hem de yaratmadan da geri durmamaktadır. O, hikmeti gereği yaratmamayı seçmemiştir.[155]

Farabi ve İbn Sina'nın yaratma anlayışına göre, Tanrı âlemi, âlem hakkında sahip olduğu tasavvur sebebiyle, ezeli ve zorunlu olarak varlığa getirmiştir. Ancak bu, Tanrı'nın âlemin varlığını istememesini veya onun kendisinden sudûrunun bilgisinde olmamasını gerektirmez.[156] Bu anlatımda irade kavramına bir yer bulmak zor görünmektedir. Zira Tanrı zâtı gereği zorunlu fiilde bulunuyorsa, O'nun hakkında bir irade sıfatından bahsetmek mümkün olmayacağı gibi, olsa bile en azından atıl bir sıfat konumuna indirgenmiş olacaktır. Buna mukabil İslam inancında iradeci bir görüşten hareket edilerek Tanrı'nın âlemi kasıt ve iradesiyle yaratmış olduğu, âlemi varlığa getirme veya getirmeme kudreti mevcut olduğu halde bu şıklardan birini seçerek zamanda varlığa getirmiş olduğu kabul edilmektedir. O halde bu kavramın Tanrı için kullanılması mümkün değildir. Kelamcıların ekserisi ve Gazzâli bu görüştedir.

3.ii. İrade-İhtiyar

İrade kelimesi, talep etmek, istemek, dilemek, anlamına gelen (R V D) kökünden "İf'al" vezninde masdardır. İstemek, tercih etmek, gibi anlamlarda kullanılır. İrade ve ihtiyar, kavramları birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. [157]

İrade, talep etmek, dilemek, istemek, seçmek ve tercih etmek gibi anlamlara gelmekle birlikte kelam alanında daha çok canlıda bulunan bir sıfat olup iki takdir

---

[155] Kemalpaşazade, a. g. r., 1a-9b; Detaylı bilgi için bkz. Öçal, Şamil, *Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 201.

[156] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 35.

[157] İbn Manzur, a.g.e., C. II, s. 188; Detaylı bilgi için bkz. Yeprem, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi,* M.Ü.İ.F.Yay., İstanbul, 1984, s. 27.

edilenden birinin belli bir zamanda meydana gelmesini belirleyen bir sıfat şeklinde tarif edilmektedir.[158] İrade, herhangi bir şekilde kendisinden fiil vuku bulan bir hali canlıya gerektiren sıfattır ve daima yokluğa taalluk etmektedir. Zira ona herhangi bir işin meydana gelmesini tahsis eden sıfat [159]anlamı da verilmektedir.

İradenin canlı için fiili gerektiren sıfat olarak tarif edilmesi, irade-fiil münasebetini birbirleri ile doğru orantılı hale getirmektedir. Bundan iradenin mevcut olmaması halinde fiilin de vuku bulmayacağı sonucunu çıkarmak mümkündür. Böylece fâil olabilmenin şartı, irade sahibi olmaya bağlanmış görünmektedir.[160] Bu sebeple Cürcani, "fâil-i muhtar" kavramını, "irade ve kast yoluyla kendisinden fiil vuku bulması uygun olan" [161] şeklinde tarif etmektedir.

İrade kavramı yerine aynı zamanda ihtiyar kavramı da kullanılmaktadır. Bu sebeple ihtiyar kavramına değinmek meseleye daha da açıklık kazandıracaktır. Genelde ihtiyar kavramı ile ilgili olarak iki tarif yapılır. Bunlardan ilki, fâilin bir şeyi dilerse yapıp, dilemezse yapmayacak konumda olmasıdır. Bu durumda fiilin yokluğu ona iradenin taalluk etmemesi değil aksine iradenin yokluğu ile illetli olmasından kaynaklanmaktadır. İkinci tarif ise, fillin yapılması veya terkinin imkân dahilinde oluşudur.[162]

İrade ile ilgili bu tanımlardan hareketle diyebiliriz ki kelamcılar, iradeyi ezeli, zâti ve mutlak olarak anlamaktadırlar. Allahın iradesi ile insanın iradesi arasında fark vardır. İnsandan hareketle Tanrı'nın iradesi anlaşılamaz. Tanrı'nın iradesi zâti olup

---

[158] Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 82.

[159] Gölcük, Şerafettin, *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara,1997, s. 67.

[160] Yeşilyurt, Temel, *Ebu'l Berekat en-Nesefî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yay., Malatya, 2000, s.168.

[161] Cürcani, a.g.e., s. 37.

[162] Develioğlu, Ferit, a.g.e., s. 504.

zaman ve mekân bakımından değişmez.[163] Bu konuda filozofları en çok tenkit eden Gazzâli, Tanrı'nın ilim ve kudret sıfatının dışında ayrıca bir de irade sıfatının olduğunu kabul eder. Ona göre, bir şeyi bilmek ayrı, gücün taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Tanrı'nın ilmindeki bir şeye, önce kudret taalluk eder sonra irade taalluk eder ve o şey meydana gelir.[164] Bu sebeple irade kavramında isteğe bağlılık bulunduğundan zorunluluk kavramının karşıtı olarak ifade edilmektedir.

Filozoflar açısından bakıldığında yukarıdaki anlamda bir irade anlayışı söz konusu değildir. İslam düşünce tarihinde Farabi ve İbn Sina gibi filozoflar sudûr anlayışını benimsediklerinden dolayı irade sıfatı üzerinde fazlaca durmayı gerekli görmemişlerdir. Zaten Gazzâli'yi en çok rahatsız eden de bu tutumdur. Kur'an'da sık sık ilahi iradeden bahsedilirken Farabi'nin iradeyi kendisinden sudur edenler karşısında Tanrı'nın muhalefetini gerektirecek bir şey olmaması şeklinde tanımlaması tatmin edici bulunmamıştır. Onların ayrıca bir irade sıfatına yer vermeyişlerinin bir sebebi de Tanrı'nın bilgisi hakkındaki görüşleridir. Tanrı'nın bilgisi, yaratması olarak kabul edilmektedir. Bu durumda ayrıca bir irade ve kudret sıfatına gerek kalmamaktadır. O halde filozoflar, iradeyi tamamen inkâr etmemekle birlikte iradeyi daha çok mecaz anlamda kullanmakta "pasif bir irade" ve "rıza gösterme" şeklinde anladıklarını söylemek mümkündür.[165]

Dolayısıyla bu şekilde fâilin kendi zâtı gereği fiilde bulunması, irade sıfatına ihtiyaç duyulmaması, âlemin yaratılışını Tanrı'nın iradesine bağlayan İslam anlayışı ile uyuşmadığı düşünülmektedir.

---

[163] Gazzali, *Kitâbü'l -Erbaîn fi Usûl'ed-Dîn*, Mısır, 1344, s. 7.

[164] Küyel, M. Türker, a.g.e., s. 211.

[165] Küyel, M. Türker, a.g.e., s. 211.

İlahi hürriyetin mahiyetini oluşturan unsurlar tespit edilip anlaşıldıktan sonra, ilk başta belirttiğimiz üzere bu meselenin, Tanrı'nın varlığı ve varlık tarzı ile ilgili sahip olunan tasavvurların bir sonucu olduğunu ifade etmiştik. O halde şimdi bu tasavvurları incelemeye başlayabiliriz.

B. İlahi Hürriyet ve Tanrı Tasavvurları

İlahi hürriyet problemi ile ilgili tartışmaların temelinde Tanrı tasavvurlarının bulunduğunu ve Hocazade'nin de bu durumu fark etmiş olduğundan Tanrı'nın mucibliği meselesini âlemin kıdeminden öncelikli bir mesele olarak ele almış olduğunu ifade etmiştik. Bu durumda Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu olarak fiilde bulunduğu veya hür iradesi ile fiilde bulunduğu şeklinde ifade edilen bu iki yaklaşımın öngördüğü Tanrı tasavvurlarını incelememiz, konunun aydınlanmasına katkı sağlayacaktır.

Bu noktada Tanrı'nın zâtı ve sıfatları meselesi iki temel noktayı oluşturmaktadır. Tanrı'nın zâtı ve sıfatları meselesinin anlaşılmasında da öncelikli olarak her iki tarafın varlık-mahiyet ilişkisi ve buna bağlı olarak da varlık türleri ile ilgili görüşlerinin tespit edilmesine ihtiyaç vardır. Çünkü Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu en az Tanrı'nın varlığı meselesi kadar önemli bir sorudur. Hatta Tanrı'ya ilişkin "nasıl bir varlık" sorusunun "Tanrı var mıdır?" sorusuna mantıksal bir öncelik oluşturduğu söylenebilir. Dolayısıyla, "Tanrı vardır" önermesinin olumlu veya olumsuz bir şekilde tasdik edilebilmesi için her şeyden önce bu önermede yer alan 'Tanrı' sözcüğüne ne tür bir kavramsal içeriğin atfedildiğinin net bir şekilde ortaya konulması gerekir. Aksi halde tam olarak nasıl bir varlık veya ne hakkında bir yargıya vardığımız belirsiz ve eksik kalacaktır. Buradan hareketle Tanrı hakkındaki

tasavvur O'nun fiilleri ve âlem karşısındaki durumunu anlamada büyük önem arz ettiğini söylemek mümkündür.[166]

İbn Sina metafiziğinde Tanrı-âlem ilişkisine dair problemlerin belirlenmesi için Tanrı ile âlemin mahiyet farklılığı ve varlığın zorunlu-mümkün olarak ayrımı anahtar konuma sahiptir. O halde varlık ve mahiyet meselesinin anlaşılması ve ilişkilerinin belirlenmesi, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti ile diğer var olanların ayrımını da gösterecektir.[167] Dolayısıyla filozofların ve kelamcıların varlık tasavvuru ve varlığın varlık tarzının belirlenmesi, meselenin aydınlatılmasında temel bir noktayı oluşturmaktadır. Fakat bu meseleyi bütün boyutları ile ele almak bu çalışmanın sınırlarını aşmakta ve başlı başına bir çalışmayı gerekli kılmaktadır. Onun için bu meselelerle sadece konumuzu anlaşılır kılacağı oranda ilgileneceğimizi belirtmemiz gerekir. Bu bağlamda filozoflar adına İbn Sina, kelamcılar adına da Gazzâli'nin görüşlerinden hareket edilecektir. Bunun sebebi, Gazzâli'nin Tehâfüt'ünü filozoflara karşı yazmış olmakla birlikte kendisinin de ifade ettiği gibi muhatabı daha çok İbn Sina olmasıdır. Bu açıdan İbn Sina'nın Tehâfütlerde oldukça önemli bir yere sahip olduğu söylenebilir.

1.Zorunlu-Mümkün-Mümteni Ayrımı

İbn Sina'nın varlığı ve var oluşu incelemesinin, ontolojisinin tümünü karakterize eden iki özelliğe dayandığı söylenebilir. Bunlar; bir yandan bir şeyin mahiyeti ve var oluşu, diğer yandan onun mümkün olup olmaması ile ilgilidir. Bu anlamda ilk olarak ana hatları ile ele alındığında mahiyet meselesi ile ilgili olarak günümüz felsefi teolojisinde büyük tartışmalara neden olan bu yaklaşıma göre, Tanrı,

[166] Reçber, M. Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004, s. 43.

[167] Detaylı bilgi için bkz. Reçber, M. Sait, a.g.e., s. 43-64.

her hangi bir ontolojik bileşiklikten uzaktır. Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti arasında nihai anlamda ontolojik bir ayrıma gitmek mümkün olmaz. Bunun gerekçesini ifade etmek gerekirse ezeli veya ilk varlık olarak düşünülen Tanrı'nın paradigmal statüsünü korumak olduğu söylenebilir. Diğer bir ifade ile basitlik düşüncesi olarak kavramsallaştırılan bu durum zorunlu varlık ile varlığını zorunlu varlıktan alan diğer mümkün varlıklar arasında temel bir ontolojik farklılığı ortaya koymayı amaçladığı söylenebilir.[168]

İkinci olarak mahiyet ve var oluş arasındaki temel ayrımla bağlantılı olarak İbn Sina varlığı; zorunlu, mümkün, mümteni olmak üzere üç kısma ayırmakta; ontolojisini, bunlar arasındaki farklılık ile mahiyet ve var oluş arasındaki ilişki üzerine kurmaktadır.[169] Çünkü İbn Sina'nın düşüncesinde modal ayrımlarının temelinde varlık anlayışı yatmaktadır. Onun varlık felsefesinde bu modal ayrımlar oldukça büyük bir öneme sahiptir. Modalite meselesinin İbn Sina'da varlık temeline dayandığı söylenebilir. O kadar ki, "İbn Sina sisteminde zorunlu varlık ve mümkün varlık felsefesinin temelini meydana getirir. Metafizik sisteminin en önemli noktası budur denilebilir."[170]

İbn Sina'ya göre varlık, ya zorunludur ya da mümkündür. Akıl, varlık olarak 'şey'in varlığını dikkate aldığında, 'şey'in varlığı kendisinden ise bu varlık zorunlu varlıktır. Her ne şekilde olursa olsun bir sebebi olmayan 'şey'e "zorunlu varlık" denir.[171] Yani, her var olana, başkasını dikkate almadan zatı yönünden bakıldığında,

---

[168] Reçber, M. Sait, "Fârâbi Ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 7-8 Ekim 2004), Elis Yay., Ankara, 2005., s. 214.

[169] İbn Sina, *Metafizik (Kitabu'ş-Şifa) I*, çev. E. Demirli-Ö.Türker, Litera Yay. İstanbul, 2004, s. 35 v.d.

[170] Altıntaş, Hayrani, a.g.e., s. 23.

[171] İbn Sina, "Arş Risalesi", s. 45.

bu varlık kendi zatından dolayı ya zorunludur veya değildir. Bu anlamda mahiyet var oluştan ayrılamaz, varlığı kendinden ve yokluğu çelişki doğurursa bu varlık zorunlu varlıktır.[172] Kendinden dolayı zorunlu olan varlığın, varlığının bir sebebi ve illeti de yoktur.[173]

Akıl, bir şeyin, varlığını dikkate aldığında, varlığını zorunlu görmüyor, aynı zamanda imkânsız da bulmuyorsa bu şey mümkün bir varlıktır. Mümkün varlık, ancak onun varlığını yokluğuna tercih eden bir müreccihten dolayı var olabilir. [174] Çünkü mümkün varlık kendisine varlık veren açısından zorunlu olmadığı sürece fiilen var olamaz. Bu bakımdan o, başkası sebebiyle zorunlu (vacib bi-gayrihi) varlıktır.[175]

Başkası sebebi ile zorunlu olan mümkün kavramı ile kastedilen anlam bazen kuvve halinde olmak olarak tarif edilmektedir. Zorunlu varlık bazen bizatihi zorunlu olur, bazen de bizatihi olmaz. Bizatihi zorunlu varlık, kendisinden dolayı olandır, başkasından dolayı değil. Bizatihi zorunlu olmayan varlığa gelince, o ise kendisinden başka bir varlıktan dolayı zorunludur. Mesela, "2x2=4" işleminde olduğu gibi veya yanma olayında olduğu gibi ki, bu olgu etken ve edilgen kuvvetler olduğunda yani yanan ve yakan olduğunda gerçekleşir. Zorunlu varlığın başkasından dolayı zorunlu olması mümkün değildir, başkasından dolayı zorunlu olan ise mümkündür. Başkasından dolayı zorunlu olan, bizatihi varlığı mümkündür. Çünkü vücudunun zorunluluğu bir bağa ve izafete tabidir. Başkasından dolayı zorunlu, kendinde mümkündür. Daha açık bir ifadeyle bütün kendinde mümkün varlıklar

[172] İbn Sina, *Metafizik, II,* s. 102.

[173] İbn Sina, *Metafizik I*, s. 36.

[174] İbn Sina, "Arş Risalesi", s. 45–46.

[175] İbn Sina, *Metafizik I*, s. 37; *İşaretler ve tembihler,* s. 127–128.

gerçekleştiklerinde başkasından dolayı zorunlu olurlar. Çünkü başkasıyla zorunlu olanın ya varlığı bilfiil olur veya bilfiil olmaz. Bilfiil olmaması imkânsızdır; yoksa varlığı imkânsız olurdu. O halde varlığı bilfiildir. Böyle olunca da ya varlığı zorunlu olan ya da varlığı zorunlu olmayan olur. Varlığı zorunlu olmayan, varlığı mümkün olduktan sonra varlığı ve yokluğu birbirine eşit olur. Bir başka ifadeyle varlığını ve yokluğunu tercih için bir sebep bulunmayandır. Bu ikisi arasında fark yoktur. Birinci halde, vücuttan önce mümkün vücut vardır. Yani o varlığın imkânı vardır. İkinci halde ise o şu anda olduğu hal üzeredir. Varlığı mümkün olan ya varlığı kendi başınadır ya da her hangi bir sebepten dolayıdır. Eğer kendi başına ise zatı zorunlu varlıktır, mümkün varlık değil; eğer bir sebepten dolayı var ise o zaman da bu sebebin varlığı ile varlığı beraber olmak zorundadır. Zorunlu varlık sebebi olmayan, mümkün varlık ta sebebi olan varlıktır. Zorunlu varlığın varlığında ortağı yoktur ve başkası da ona müteallik değildir. Sonuç itibariyle bütün bizatihi mümkünler başkası vasıtası ile zorunlulardır.[176]

O halde yukarıdaki ifadelerden çıkan sonuca göre zorunlu varlık böylece mümkünün varlığını yokluğuna tercih etmektedir. O halde mümkün olanda varlık, mahiyet üzerine eklenmiştir. Mahiyet ve varlığı birbirinden ayrı olan mümkün varlıklar için "varlık" hiçbir zaman sıfat olamaz, onların varlığı başkasındandır. İbn Sina'ya göre tüm kâinatın varlığı, bir imkândan ibarettir ve var oluşunun her anında zorunlu varlığa bağlıdır.[177] Burada zorunlu ve mümkün ayrımı ontolojik göründüğü için bazı problemleri içinde barındırdığı görülebilir. Mümkün varlığın zorunlu varlıktan yalnızca varlığını değil aynı zamanda ondan zorunluluk vasfını da alması

[176] Köz, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi,* Bsm. Dokt. Tezi, Ankara, 2000, s.113–114.

[177] İbn Sina, *Metafizik I*, s. 37; *İşaretler ve tembihler,* s.127.

aslında bir çelişkidir. Bu çelişkiyi İbn Sina "vacip bigayrihi" kavramıyla açıklamaya çalışsa da öz ve varlık ayrımıyla zorunlu varlık ve mümkün varlığın birbiriyle ilgisi probleminin aşılamadığı söylenebilir.[178]

O halde filozoflara göre gerçek mümkün şudur ki, gerçekleştirilebilir ve bu yüzden ortaya çıkma sırası içinde zorunludur. Dolayısıyla bu anlamda hiçbir gerçek mümkün tamamen gerçekleştirilmeden uzak kalamaz. Buradan hareketle İbn Sina'nın felsefesinde tabiat düzeninde zorunlu varlığa önem veren bir determinizm bulunduğu söylenebilir. Bir başka ifadeyle mümkün onda zorunluluğu da kapsamaktadır. İbn Sina'ya göre âlem hem mümkün hem de zorunludur; mümkündür, çünkü kendiliğinden var değildir; zorunludur, çünkü öncesizdir, yani Tanrı tarafından zorunlu olarak meydana getirilmiştir.[179]

İbn Sina'nın bu mümkün anlatımı daha çok Gazzâli'nin söylediği fiili zorunluluğa uygun düşmektedir. Gazzâli'ye göre zorunlu doğrular ezelidir fakat tüm ezeli gerçekler formel bir zorunluluk fikrini gerektirmezler. Daha açık bir ifade ile mantıksal imkânlar maddi olarak gerçekleştirilmeye ihtiyaç duymazlar.[180]

Gazzâli filozofların yukarıda izah edilen imkân kavramına itiraz etmektedir. Çünkü islam teolojisinde yerleşik olan yoktan yaratmayı kaldırmakla kalmaz aynı zamanda Gazzâli'nin gözünde tam bir zorunluluk ve nihai bir sebepsizlik olarak görür. [181]

---

[178] Köz, İsmail, a. g. t., s.116.

[179] Altıntaş, Hayrani, a. g. e., s. 118.

[180] Kukkonen,Taneli, "Possible worlds in Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", Project Muse, http//muse.jhu.edu. s. 496.

[181] Kukkonen, Taneli, a.g. m., s. 481.

Gazzâli'ye göre imkânlar gerçektende Tanrı için yaratma eylemi ile başlayarak geçmişe doğru sonsuz bir şekilde uzanır. Bu daha çok Gazzâli'nin her şeye gücü yeten olarak Tanrı'nın iradesidir. Fakat dünyaların ezeli imkânı ile bu imkânın ezeliliği aynı düzeyde değildir. Çünkü zamansal olarak yaratılmıştır. Zira bu âlem mümkündür diğerleri değildir. Bir dünyanın var olması diğeri pahasına tamamen bu imkân yoluyla olan şeydir. Diğer bir ifade ile imkân kontenjandır.[182] Bunun söylediği ezeli bir âlem mümkün değildir. Fakat imkânsızdır. Bu şu anlama gelir ki Tanrı yaratmasa da böyle bir dünya geçmişte sonsuz olarak bulunur. Bu Aristocu düşüncenin işaret ettiği bilfiil sonsuz kavramını reddettiği gibi mantık kuralına da bir saldırı ve filozofların iddialarını alt üst eden bir yaklaşımı göstermektedir. [183]

Varlıkla ilgili temel tarzlar olarak zorunlu-mümkünün dışında İbn Sina, var olması hiç düşünülemeyen üçüncü bir mod olarak, mümteni kavramından bahseder. Fakat ona göre, varlık hakkında yalnız zorunlu ve mümkünden söz edilebileceği, varlığın zorunlu ve imkândan başka bir değeri olamıyacağı yani akıl, varlık için bu iki kavramın dışında bir hüküm veremeyeceği için, mümteni kavramı bir değer taşımaz. Mümteni kavramı varlık hakkında bir değerlendirmeyi ifade etmez. O halde mümteni, varlığın zorunluluk ve imkândan başka bir değere sahip olmadığını gösterdiği için hiçbir zaman var olamaz ve varlığı düşünülemez. Çünkü mümteni, şey

[182]Taneli, Plenitude, "Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", *Journal of the History of İdeas*, Vol. 61, No. 4, Octeber 2000), http://www.jstor.org. s. 543.

[183]Kukkonen, Taneli, "Possible Worlds in Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", s. 481- 482.

ya da varlık değil, sadece bir olumsuzlamadır. O halde mümteni, mutlak gerçek dışıdır. [184]

İbn Sina'nın kısaca belirtmeye çalıştığımız bu görüşlerine karşılık Gazzâli, esas olarak iki türlü varlık kabul etmektedir: Birincisi varlığı kendinden olan yani zorunlu varlık; ikincisi varlığını ilk ve gerçek varlıktan alan mümkün veya hâdis varlık. Gazzâli, mümkünü, "varlığı, gelecekte imkânsız olmayan, yani varlığı bilfiil değil, bilkuvve olan varlık" olarak tarif ediyor ve buna dayanarak âlemin varlığının, var olmadan önce mümkün olduğunu, ezeli iradenin onun varlığına taalluk etmesinden itibaren kendisine zorunluluk gerektiğini, dolayısıyla varlığının başkası sebebi ile zorunlu olduğunu söyler. Çünkü zorunluluğu başkasından değil kendi zatından olan zorunlu varlık, ancak Tanrı'dır. Fakat O'nun nazarında varlık tarzı mümkün oldukça, bir şeyin varlığı yokluğuna tercih olunmaz. Çünkü varlık ile yokluğun eşit olduğu durumda bir varlıktan söz edilemez. O halde Gazzâli'ye göre, başkası ile zorunlu olan her şeyin, kendi zatı için, varlığı mümkündür. Şu halde Gazzâli'nin düşüncesinde zorunlu, varlığı zorunlu olan, mümteni ise yokluğu zorunlu olan, mümkün de varlığında ve yokluğunda bir zorunluluk olmayan manasına gelmektedir.[185]

Gazzâli'nin yaklaşımını daha açık hale getirmek için verdiği bir misale müracaat edebiliriz. Âlemin zorunlu, mümteni ve mümkün olduğunu söylememiz mümkündür. Âlemin zorunlu olması, zorunlu bir varlık olarak Tanrı'nın kadîm bir iradesinin olduğu kabul edildiği takdirde, bu irade ile kastedilenin, zorunlu olarak var olması itibariyledir. Zira kadîm olan irade gerçekleştiğinde, bundan kastedilen şeyin

[184] İbn Sina, *İşaretler ve tembihler,* s.127; "Arş Risalesi", s. 57; Atay, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, K.B.Yay., Ankara, 2001, s. 137-138.

[185] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s. 237-239.

veya varlığın gerçekleşmemesi imkânsızdır. Âlemin mümteni oluşuna gelince, âlemin yaratılmasına iradenin taalluk etmediği farz edildiği takdirde, zorunlu olarak onun hudusü muhal olacaktır. Zira bu, sebepsiz olarak bir şeyin meydana gelmesini gerektirecektir. Oysa bunun imkânsızlığı kesin olarak bilinmektedir. Âlemin mümkün oluşu ise, sadece onun zatına bakılması ve onunla beraber ne iradenin varlığının, ne de yokluğunun dikkate alınmamasıdır. Böylece âlem, imkân ile vasıflandırılmış olur.[186]

Gazzâli'nin yeniliği eşit alternatifler arasında Tanrı'nın hür bir şekilde seçim yapması temeline dayanmaktadır. Bu tam olarak kelamdaki mümkün kavramına uygun düşen eş zamanlı alternatiflerin gerçek bir tanımına izin veren bir düşüncenin ürünüdür. Kukkonen, bu değişimin İbn Sina küçük gibi görünebileceğini fakat gelecekteki tartışmalara için oldukça önemli bir nokta olduğunu ifade etmektedir.[187]

Felsefe tarihçileri arasında kabul edilmektedir ki orta çağdaki teorik modal yenilikler batıda derin değişikliklere yol açtı. Kabaca söylemek gerekirse tasavvur edilebilir tek bir alemden çeşitli bir çok mümkün dünyalar şeklinde ifade edilebilen bir kavram istikametine doğru yön değiştirdi. Bu modern bilimin ürettiğinden daha köklü bir değişimdi. Bu iddia dikkate değer bir iddiadır.[188]

Bu yaklaşımından hareketle denilebilir ki âlem daha geniş veya daha küçük yaratılabilir daha genç veya yaşlı olabilirdi fakat olmadı. Gazzâli'ye göre Tanrı diğerleri içinde en mükemmel olan dünyayı yarattı. İmkânlar çeşitli alternatif

---

[186] Gazzali, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F.Yay. Ankara, 1971, s. 63.

[187] Kukkonen, Taneli, a.g. m., s. 480.

[188] Kukkonen, Taneli, "Plenitude, Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", s. 540.

durumlar tartıldı değerlendirildi, diğerleri pahasına bir dünyanın ortaya çıkışı tam olarak onun imkânını ifade eden şeydir. Bu ilk neden olarak Tanrı'nın mükemmel kudretini ve diğerlerinin değil bu dünyanın ortaya çıkışının irade edicisi olduğunu göstermektedir. Şayet dikkat edilirse yukarıda taslağı çizilen düşünce biçimi muhtemel sonsuz sayıda iyi olan fakat gerçekleşmemiş olan Tanrı'nın varlığa getirmeyi seçmemiş olduğu birçok durumu göstermektedir. Bu konuda Gazzâli daha fazla bir şey söylemez. Kukkonen bu ihmalin sebebini teolojik nedenler sebebiyle olabileceğini ifade etmektedir.[189]

Gazzâli'nin bu meseldeki durumunu kısaca özetlemek gerekirse şu anki dünyanın gerçekliği ve tarihe girişi Tanrı tarafından seçilip gerçekleştirildiğinde kelimenin tam anlamı ile zorunludur. Tanrı için geriye kalan gerçekleşmemiş imkânlar olmasına rağmen tüm mümkün alternatif dünyalar Tanrı alternatiflerden birini seçer seçmez birinin gerçekleşmesi ile diğerleri çöker.[190] Tanrı'nın her şeye gücü yeten olması ve değişmeyen iradesi dünyanın bu şekilde olduğu gibi olması için yeter sebeptir. Bu durum daha fazla bir açıklamayı gerektiren ve eklenmesi gereken hiçbir prensip ile ve bunu saracak ve değiştirecek hiç bir belirleyici faktör ile belirlenmemiştir. Burada Tanrı'nın iradesinin değişmezliği ve ezeliliği kabul edilmektedir. Bunun anlamı bilfiil dünyanın yaratılmış âlem olarak tam anlamıyla belirlenmiş ve zorunlu olmasıdır. Tanrı'nın takdir ettiği planın anlamının olması için Gazzâli, bunu gerçek bir hüküm verme ve böylece gerçek bir seçim olarak anlamıştır. Böylece Tanrı'nın kudreti ve değişmezliği değiştirilmesi imkânsız olan ve son olan şeyi seçmesini ve daha sonrada yapmasını gerektirir. Ana hatlarıyla

[189] Kukkonen, Taneli, "Possible Worlds in Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", s. 482–483.

[190] Kukkonen, Taneli, "Plenitude, Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", s. 543.

bakıldığında Gazali'nin temel kavramları ile Auguistine'in temel kavramları arasında paralellikler görmek mümkündür. [191]

Gazali'nin bu yaklaşımı itibariyle pozisyonu değerlendirirken Kukkonen zorunlu ve mümkün kavramının radikal bir ikilik prensibine ait bakış açısı olarak İslami Occassionalism olarak ortaya çıktığını ifade etmektedir. Ocassionalist görüşte doğal kanunlar bulunmamaktadır. Tanrı, tüm varlıkları zamanda nitelik ve atomların her hangi bir birleşimini bir araya getirme yolu ile her birini ayrı olarak yoktan yaratır. Böylece her şey Tanrı için mümkün olduğundan her şey Tanrı yoluyla zorunlu olur. [192]

Gazali'nin farklı dünyalar arasında seçim yaptığı fikri Kukkonen'e göre eski kelam anlayışına dayanmaktadır. Çünkü bu ayrıntılı anlatım Tanrı tarafından bir seçimi işaret etmektedir. Tanrı'nın ilahi bir müreccih olma temeline dayanan ve mümkün, yaratılan varlık olarak tanımlandığına göre, Gazali'nin yaklaşımı "standart pratik ve Eş'arî terminolojisi ile tutarlıdır. Fakat bu kavram gerçekleştirilmemiş imkânların gerçekliği ile ilgili olarak kendi içinde problemler barındırmaktadır. Şayet Tanrı var olacak ile olmayacak olan varlığa karar verirse ve Tanrı'nın iradesi ezeli ve değişmez ise o zaman gerçekleşmemiş imkânlardan bahsetmenin ne anlamı olacaktır. Açıkça hem zıt hem de uyumlu olan sonsuz miktarların sayısı Tanrı'nın iradesindedir. Kukkonen'e göre burada çelişkili bir durum bulunmaktadır. İstenen istenmeyen gerçekleşen gerçekleşmeyen şeklinde bölünmesi mümkünün doğasını ve statüsünü açıklamak için yeterli değildir. Diğer mümkün dünyaların mantıksal

[191] Kukkonen, Taneli, Kukkonen, Taneli, "Possible Worlds in Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", s. 484; Detaylı bilgi için Bkz. Özcan, Zeki, *Agustinus'ta Tanrı Ve Yaratma*, Alfa Yay., İstanbul, 1999, s. 79–84.

[192] Kukkonen, Taneli, "Plenitude, Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", s. 543.

statülerinin ontolojik ve mümkün anlamlarının çok sakat bir zeminde bırakıldığının açıklanmasında olduğu gibi diğer dünyaların birinin diğeri ile olan bağlantıları ve uygun modal kavramlarının ilişkisi ayrıntılı olarak izah edilmelidir."[193]

Yukarıda varlık türleri ile ilgili düşüncelerine ana hatları ile değindiğimiz İbn Sina ve Gazzâli tarafından yapılmış olan zorunlu-mümkün ayrımı, ister illet isterse fail olarak kabul edilmiş olsun Tanrı'nın zatı ve O'nun fiili olarak kabul edilen âlemin varlığına karşılık gelecek şekilde tarif edilmektedir. Bu ayrım Tanrı-âlem münasebeti açısından âlemin Tanrı'dan bağımsız olarak ele alınmasının pek de mümkün olmadığını göstermek bakımından önemlidir. Buradan hareketle Tanrı'nın mucibliği meselesinin daha öncelikli bir mesele olduğunu göstermek açısından âlemin yaratıcısı olarak Tanrı'nın zâtı veya zorunlu varlık ve onun niteliklerinin bilinmesinin temel noktalardan birini oluşturduğu söylenebilir. Çünkü Tanrı'nın varlık tarzı ve niteliklerinin bilinmesi Tanrı'nın nasıl bir fail olduğunun aydınlatılmasına ışık tutabilir. O halde İbn Sina ve Gazzâli'ye göre varlık türlerini ortaya koyduktan sonra şimdi Tanrı'nın zâtı ve sıfatları meselesini incelemeye geçebiliriz.

2. Tanrı'nın Zâtı

Tanrı'nın zâtı hususunda ilk olarak varlık-mahiyet ile zâta ait olan temel özellikler ön plana çıkmaktadır. Varlık türleri ile ilgili meselede de ifade edildiği gibi İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın varlığı ve mahiyeti aynı olduğu için kendi varlığı özündendir yani zorunlu varlıktır ve varlığının bir sebebi yoktur. Aksine O bütün varlıkların ilk sebebidir. Bütün var olanların ilkesi odur. O, her şeyin hakikatinin ve

[193] Kukkonen, Taneli, Taneli, "Possible Worlds in Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", s. 485–486.

her şeyin varlığının Kendisinden kaynaklandığını bilen ilk sebeptir. Kısaca "İlk İlke, Fâil Sebep, Fâil İlke"dir.[194]

O halde, İbn Sina'ya göre ilk varlık olan Tanrı'nın mahiyeti bulunmadığı gibi cinsi de yoktur. Cinsi olmayınca faslı da yoktur. Çünkü cins, mahiyeti gerektirir. Cinsi ve faslı olmayınca tarif edilemez, tanımlanamaz ve varlığına delil getirilemez. O'nun varlığı ancak akılla bilinebilir.[195] Tanrı, basittir. Yani iki veya daha fazla şeyin bir araya gelmesinden ibaret değildir.[196] Tanrı; sabittir, değişmez. O'nda gerçekleşmeyi bekleyen bir fiil yoktur. Değişmenin manası, bir vasfın yok olup, bir başkasının o vasfın yerine geçmesidir. Zorunlu varlıkta değişme söz konusu olduğu takdirde O'nun kuvve halinde bulunması, dolayısıyla mümkün varlık olması gerekirdi.[197] Zorunlu olan varlık aynı zamanda Akıl, Âkil ve M'akûl'dür.[198] O halde, Tanrı'dan başka bütün varlıklarda kuvve halinde imkân bulunmasına rağmen Tanrı'da kuvve halinde bulunan hiçbir şey yoktur. O, hep fiil halindedir. Kendisinde imkân söz konusu olmadığı için bir yandan kuvve halinde, diğer taraftan da fiil halinde olması söz konusu olamaz. O halde ilahi zât mükemmel bir bütünlüktür.[199]

Gazzâli'nin de aynı şekilde metafiziğinin merkez noktasını İlk Varlık teşkil etmektedir. Gazzâli var olan bütün hâdis varlıklarda bir zât ve mahiyetin bulunduğunu kabul eder; fakat mahiyetin, hâdis olan eşyada bir sebep olduğunu kabul etmez. Buna ruhun bedenin sebebi olmamasını örnek gösterir. O mahiyeti, nesnenin var oluşunun sebebi olarak görmemekle birlikte, mahiyetsiz ve hakikatsiz

[194] İbn Sina, *Metafizik II*, s. 85–86.

[195] İbn Sina, *İşaretler ve tembihler,* s. 133.

[196] Altıntaş, Hayrani, a.g.e., s. 62-63.

[197] İbn Sina, "Arş Risalesi", s. 49.

[198] İbn Sina, *Metafizik I*, s.100.

[199] İbn Sina, *Metafizik I*, s.102–103.

bir varlığın makul değil, manasız olacağını söylemektedir. Bu bakımdan Gazzâli, mahiyetsiz eşyanın idrak edilemeyeceğini, yokluğun takdir edilen bir mevcuda nisbetle idrak edilmesi gibi, varlığın da ancak bir hakikate ve mahiyete nisbetle idrak edilebileceğini ileri sürer ve mahiyetsiz bir vücudun "var olmayan varlık" manasına geleceğini, bunun ise makul olmadığını özellikle belirtir. O halde Gazzâli, mahiyeti var oluşun bir sebebi değil, lüzumlu bir şartı olarak görmekte ve varlık ile mahiyetini bir düalite içinde düşünmektedir.[200]

Gazzâli, Tanrı'nın varlığı ve zâtı hakkında birtakım tespitlerde bulunmaktadır. Tanrı'nın zâtının temel özelliklerini oluşturan bu tespitleri kısaca şu şekilde özetlemek mümkündür. O'nun zâtında bir, ortağı benzeri olmayan, başlangıcı bulunmayan ezeli, sonu olmayan varlığı daimi olan, kesintisiz kâim olan, yok olmayan bir varlık olduğu, celal ve cemal sıfatlarına her zaman sahip bulunduğu, zamanın varlığıyla dahi O'na hiç bir şekilde tesir ve hükmedilemeyeceğidir. O, ne cisimdir, ne de takdir edilmiş sınırlı bir cevherdir O, yaratılışta ve bölünmeyi kabulde cisimlere benzemediği gibi, cevher ve arazların hulul edebileceği bir şey de değildir.[201]

Yukarıdaki ifadelerden hareketle diyebiliriz ki, varlık-mahiyet ayrımı konusunda Gazzâli ile İbn Sina farklı düşünmektedirler. İbn Sina mahiyeti varlığın olmazsa olmaz temel bir sebebi, varlık ve mahiyetin ayrılmayacağı görüşünü kabul ederken buna karşılık Gazzâli'nin ise mahiyeti lüzumlu bir şart yani mahiyeti olmayan bir varlığın anlamsız olacağı şeklinde ikili bir yapıda düşündüğünü söylemek mümkündür. Zâta ait olan özelliklerde ise bir çok bakımdan birbirine

[200] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s. 238.

[201] Gazzali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 22–54.

yakın olduklarını söylemek mümkünse de özellikle Tanrı'da kuvve halinde bir şeyin bulunmadığı veya gerçekleşmeyi bekleyen bir fiilin bulunmadığı düşüncesi Gazzâli açısından kabul edilebilir görünmemektedir. Çünkü Tanrı açısından her şeyin olup bitmiş, gerçekleşmeyi bekleyen hiçbir şeyin olmadığı fikri Gazzâli açısından Tanrı'nın mükemmelliği şeklinde değil aksine Tanrı için bir kusur bir eksiklik olarak görülmektedir diyebiliriz. Nitekim Hocazade de filozoflara karşı ilahi irade anlayışını savunurken bunun bir eksiklik ve kusur olduğunu ifade etmektedir. İşte bu ayrım ve farklılığın Tanrı'nın varlık tarzı veya tasavvuru hakkındaki temel nüvelerden birine işaret ettiğini söylemek mümkündür.

3. Tanrı'nın Sıfatları

İslam düşüncesi içerisinde Tanrı'nın zâtı ile ilgili önemli konulardan birisi de Tanrı'nın sıfatları meselesidir. Özellikle sıfatların Tanrı'nın zâtına ait olup olmadığı meselesi sürekli bir tartışma konusu olmuştur. Bu konu Tanrı tasavvuru ve varlığının tarzı hakkında temel farklılık noktalarından birini oluşturmaktadır. Çünkü zât ve sıfat ayrımı, yaratma olayındaki farklı anlayışların ortaya çıkmasına sebep olan bir nokta olarak ifade edilebilir.

Bu bağlamda "Tanrı tasavvuruna ilişkin dile getirilebilecek her hangi bir doğruluk iddiası en temelde Tanrı'ya atfedilen özsel niteliklere bağlı kalacaktır. Tanrı'nın "ne" veya "nasıl" bir varlık olduğuna dair bir sorunun karşılığı teistik düşüncede daha çok Tanrı'ya atfedilen "her şeyi bilen," "her şeye gücü yeten," "mutlak iyilik" vs. bir takım nitelikler olmaktadır. Tanrı'yı bu niteliklerle vasfetmek "nasıl bir Tanrı"ya inanıldığını ortaya koymak için kaçınılmaz olduğu gibi, farklı

Tanrı tasavvurlarını birbirinden ayırmak için oldukça gerekli olduğu ifade edilebilir."[202]

Buradan hareketle Tanrı'nın mucib olduğu veya iradesi ile fâil olduğu hususunda belirleyici hususlardan birisinin de zât-sıfat meselesi olduğunu söylemek mümkündür. Bu sebeple ilk önce sıfatların Tanrı'nın zâtına izafe edilip edilemeyeceği hususunu daha sonra da yaratma ile ilişkili olarak ilim, kudret ve irade sıfatları üzerinde durmaya çalışacağız.

3.i.Tanrı'ya Sıfatların İzafe Edilmesi Meselesi

Tanrı'ya sıfatları atfetmekle birlikte bu niteliklerin ontolojik bir "basitlik" çerçevesinde ele alınarak Tanrı'nın zatı ile bir şekilde özdeşleştirilmesi gerektiğini savunan ve bunu da Tanrı'nın zati bir niteliği ve dolayısıyla Tanrı'ya ilişkin tasavvurun ayrılmaz bir parçası olarak gören düşünürlere değişik felsefi teolojilerde rastlamak mümkündür."[203] Nitekim İbn Sina gibi Filozofların Tanrı için zâtı dışında ayrıca bir takım sıfatları gerekli görmeyip her şeyi zâta indirgedikleri söylenebilir. Buna karşılık kelamcılar Tanrı'nın zâtı ile birlikte kadim sıfatlarının da bulunduğunu kabul etmektedirler.

İbn Sina'ya göre, Tanrı'nın birtakım sıfatlara ihtiyacı yoktur. O, kendisine sıfat atfedilmeksizin de idrak edilebilir. O'na, zâtında terkip meydana getirebilecek hiçbir sıfat verilemez.[204] Bu sebeple Tanrı'ya nisbet edilen sıfatlar, O'nun zâtından ayrı olarak düşünülemezler, zâtının aynıdırlar. O'nun, zâtı üzerine zait hiçbir sıfatı yoktur. O halde O'nun sıfatlarının zâtına ilave olmadığı açıkça ortaya çıkar. Çünkü

[202] Reçber, M. Sait, a.g. m., s. 213.

[203] Reçber, M. Sait, a.g. m., s. 213.

[204] İbn Sina, *Metafizik I*, s. 88, 114, 116.

ilave olsaydı sıfatlar zâta nispetle bilkuvve olur, zât da bu sıfatların sebebi olurdu. Zira bu durumda zât, sıfatlardan önce olur ve dolayısıyla Tanrı bir yönden fâil, bir yönden kabil yani bu sıfatların mahalli olurdu.

O halde, Zorunlu varlık katıksız bilfiil kemaldir, zorunlu varlık için kesinlikle bir eksiklik söz konusu değildir. Her kemal Tanrı'ya aittir ve Tanrı'dandır. Hiçbir eksiklik mecazen de olsa onun için söz konusu değildir. Sonra bütün kemal ve güzellikler O'nun varlığındandır. Hatta O'nun varlığının kemalinin birer tezahürleridir. Böylece Tanrı için bilkuvve olan hiçbir şey söz konusu olamaz. O'nun gelecekte olması beklenen bir sıfatı da yoktur.[205] Buradan hareketle Tanrı'nın varlığı mutlak fiil halinde olduğu için mutlak kemal ve mutlak hayırdır.[206] O halde, Tanrı'dan başka bütün varlıklarda kuvve halinde imkân bulunmasına rağmen Tanrı'da kuvve halinde bulunan hiçbir şey yoktur. O, hep fiil halindedir. Kendisinde imkân söz konusu olmadığı için bir yandan kuvve halinde, diğer taraftan da fiil halinde olması söz konusu olamaz.

Kelamcılar, sıfatlar konusunda "Tanrı'nın zâtının ne aynıdır ne gayridir" hükmüne varmışlardır. Yani bu sıfatlar zât üzerine zait olmakla birlikte, sonradan olmuş da değildirler. Bu sıfatların hepsi Tanrı'nın zâtı ile kâim ve kadîmdirler.[207] Bilindiği üzere bu yaklaşım İslam düşüncesi içerisinde oldukça önemli bir tartışma alanına işaret etmektedir.

Gazzâli, Tanrı'nın bütün sıfatlarının -ister bir mahalde olsun, ister olmasın, Tanrı'nın zâtı olmaksızın var olamıyacağını- zâtı ile kâim olduğunu iddia eder. Ona

[205] İbn Sina, "Arş Risalesi", s. 48–49.

[206] İbn Sina, *Metafizik I*, s.100–101.

[207] Yüksel Emrullah, a.g.e., s. 44.

göre kendisiyle kâim olmayan bir irade ile zâtın mürid olmasına imkân olmadığından, irade zât ile kâim olmayınca, varlığı ile yokluğu eşittir. [208]

Gazzâli burada bu sözleriyle Tanrı'nın sıfatlarının Tanrı'dan başka bir şey olmayı ifade etmediğine, çünkü Tanrı deyince sadece zâtının değil, aynı zamanda zâtıyla birlikte sıfatlarının da kast edilmiş olması gerektiğine dikkati çeker.[209] Zeyd'in elinin Zeyd'in kendisi olmadığı gibi Zeyd'den başkasının da olamayacağını iddia ile her cüz'ün küll'den başka bir şey olmadığı gibi Küll'ün kendisinin de olamayacağı hükmüne ulaşır.[210]

Gazzâli'nin de taraf olduğu bu konuyu daha açık bir şekilde şöyle izah etmek mümkündür. "İlahi sıfatların Tanrı'nın zatından ayrı bir şekilde var olmalarının ontolojik bir imkânsızlık olduğunu düşündüğümüzde benzer şekilde bu sıfatların zorunlu ve en mükemmel varlığın zati sıfatları olması hasebiyle birden fazla varlığa delalet edemeyecekleri, dolayısıyla en az ve en fazla bir varlığın onlara sahip olabileceğinin de ontolojik bir zorunluluk olduğu sonucuna varabiliriz. Aynı şey Tanrı'nın sahip olduğu ilim, kudret, irade vb. farklı sıfatlar içinde düşünülebilir: bu sıfatlar Tanrı'da değişik manalara delalet etmekle birlikte, hepsi ancak Tanrı'nın zatında bulunabilirler veya kaim olabilirler. Dolayısıyla ilahi sıfatların birinin Tanrı'da bulunup, bir diğerinin bulunmaması mümkün olmadığı gibi bu sıfatların Tanrı'dan başka bir varlıkta bulunması imkânsızdır. Bunu mantıksal bir ifade ile özetlemek gerekirse, Tanrı'nın gerek varlığı ve mahiyeti, gerek zatı ve sıfatları ve gerekse farklı sıfatları birbiri ile içlemsel olarak özdeş olmamalarına karşın kaplamsal olarak özdeştirler. Bir başka ifade ile Tanrı'nın varlığı, mahiyeti, zatı ve

[208] Gazzali, *İtikada Orta Yol*, s.103.

[209] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s. 232

[210] Gazzali, *İtikad'da Orta Yol*, s.102.

sıfatları O'nda birbirinden farklı anlamlara delalet etse de onların hepsi Tanrı'da zorunlu olarak bir arada bulunup, var olmamaları veya birbirinden ayrı olmaları ontolojik bir imkânsızlıktır."[211]

3.ii. İlim, Kudret ve İrade Sıfatlarının Yaratma İle İlişkisi

Sıfatlar meselesinde konumuz açısından önemli olan ilim, kudret ve irade sıfatlarına değinmekle yetineceğiz. Çünkü bu sıfatlar yaratma ile ilgili olmaları bakımından da büyük öneme sahiptirler.

İbn Sina'ya göre Tanrı'nın kendi hakkındaki bilgisi, eşyanın var olması da demek olduğu için, Tanrı kendisi hakkında sahip olduğu bilgisiyle bütün eşyayı da bilmektedir. Bu demektir ki Tanrı'nın bilgisinin dışında kalan varlıklar bulunduğunu düşünmek, mantık bakımından Tanrı'nın yaratmadığı varlıkların olabileceğini düşünmek demektir. O halde Tanrı eşyayı var olduğu için değil aksine O, kendi kendini bildiği için eşya onun bu bilgisinin gereği olarak var olmaktadır. Böylece onun hem kendisi ve hem de bu bilgiye dâhil olan eşya hakkındaki bilgisi doğrudan doğruya akli bir biçimde zaman ve mekanı kuşatıcı bir tarzdadır. O halde Tanrı'nın eşyayı bilmesi diğer bilen varlıklarda olduğu gibi eşyanın suretlerinden alınan bir bilgi değildir. Aksine onun kendisini bilmesi eşyanın varlık sebebidir. Bu itibarla hiç bir şey Onun bilgisinin dışında kalmaz. Bu demektir ki, ilim, bizzat kudrettir. Zira onun varlıkları bilmesi onların var olmasının sebebidir. Buradan bizzat bilginin de kudret olduğu anlaşılır.[212]

Bunu bu şekilde anladığımızda, "kadir"in, fiili kendisinin iradesine uygun olan manasına geldiğini de anlamış oluruz. Kâdir, dilerse yapan dilerse yapmayandır.

---

[211] Reçber, M. Sait, a.g. m., s. 224.

[212] İbn Sina, "Arş Risalesi ", s. 53.

Ancak buna bakarak, dilemesiyle iradesinin mutlaka farklı olması, dolayısıyla bazen dileyip bazen dilememesi gerekmez, zira iradenin farklı olması, gayelerin farklı olmasındandır. Hâlbuki Tanrı, fiillerinde hiçbir gaye taşımaz. O halde dilemesiyle iradesi bir demektir. O halde "dilerse yapar" sözümüzden onun mutlaka dilemesi ve yapması gerektiği halde; "dilerse yapar dilemezse yapmaz" sözümüzden mutlaka dilememesi ve yapmaması gerekmez. Çünkü O, iyilik düzenini en mükemmel ve üstün bir şekilde bilir, onun dilemesi ve iradesi değişmez.[213] Bunun sonucu olarak varlıkların düzenini ve mükemmelliklerini en güzel şekilde bilmekten doğan her fiil irade ile olur.[214]

O halde İbn Sina'nın ilim, kudret ve irade sıfatı hakkındaki düşüncesini kısaca ifade etmemiz gerekirse, O'na göre, Tanrı'nın ilmi her şeyi kuşatır. Göklerde ve yerde hiç bir şey Tanrı'nın ilminden dışarda kalmaz. Bilinen şeyler O'nun ilmine tabidir, dolayısı ile bilinenin değişmesiyle O'nun ilmi değişmez, şeyleri bilmesi, onların varlık sebebidir. Bu demektir ki, ilim, bizzat kudrettir. Allah'ın ilmi kudretine ve iradesine muhalif değildir aksine, bütün bunlar bir tek şeydir. O'nun bu bilgisi eşyanın var olmasının sebebidir. Dolayısıyla söz konusu vasıflar Tanrı'ya yarattığı şeyler açısından verilmiş özelliklerdir. Bu vasıfların hepsi Tanrının ilmiyle aynı anlama gelir. [215] O halde Tanrı'nın ezeli olduğu varlığının bilgisini bilgisinin de fiilini gerektirdiği anlaşılmış olmaktadır. Kendisi açısından bakıldığında Onun fiili yaratmadır.[216]

---

[213] İbn Sina, "Arş Risalesi ", s. 51.

[214] İbn Sina, "Arş Risalesi ", s. 54; Kemalpaşazade, a.g.e., s. 42.

[215] İbn Sina, "Arş Risalesi ", s. 51–53

[216] İbn Sina, "Uyûnü'l-Hikme", (*Risaleler)* içinde, Alparslan Açıkgenç-M. Hayri Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., s. 87.

Gazzâli'nin bu sıfatlar hakkındaki görüşlerine baktığımızda, varlıkların meydana gelişinde, Tanrı'nın ilminin, kudretinin ve fiilinin yeterli olamıyacağını savunan Gazzâli, Tanrı'nın hür iradesini yeter sebep olarak görür. Ona göre, Tanrı'nın hükmünün gerçekleşmesi için, tamamen belirli ve gerçekten tayin eden sebep olarak, eşyanın var oluşunda O'nun iradesi vardır.[217] Gazzâli, bir şeyin vuku bulmasını, bir şeyin mevcut olmasını, yeter sebep dediği iradeye dayandırmakta, onu bir varlık prensibi, varlıkta mevcudiyet veya devamlılığın kaynağı olarak kabul etmektedir.[218]

Gazzâli'ye göre, âlemi irade eden Tanrı'dır. O'nun dilediği olur, dilemediği olmaz. Hiçbir şey, O'nun iradesinin dışında olamaz. Çünkü Tanrı'nın her fiili, birbirinden ayrılması ancak bir tercih ile mümkün olan birtakım hâdis varlıklara taalluk etmektedir. Burada fâilin zâtı, tercih için yeter bir sebep değildir. Çünkü bu fâilin zâtını iki zıdda nisbet etmek aynıdır. Aynı şekilde kudret sıfatı da bunun gibidir. Bu da böyle bir tercih için yeterli değildir. Çünkü kudreti de iki zıtta nisbet etmek aynıdır. İlmin iradeyi içine aldığını, ona yeterli geldiğini ileri sürenlerin aksine, ilim de tercih için yeter sebep değildir. [219]

Gazzâli kudret sıfatının tercih için yeterli olmadığını, kudretin bütün varlıklara taalluk ettiğini ve genellik ifade ettiğini kabul etmektedir. Tanrı'nın cevher ve arazları yaratması mümkün ise, elbette ki onların benzerlerini de yaratması muhal değildir. Çünkü belirli bir şeyin yaratılmasına kâdir olmak, muhal olmadıkça, onun benzerinin de yaratılmasına kâdir olmaktır. Bu kudretin bütün hareketlere ve renklere nisbeti, ayni şekilde ve aynı oranda olup, devamlı olarak bir hareketten sonra diğer

[217] Gazzali, *İtikada Orta Yol*, s. 80.

[218] Bolay, S. Hayri, a.g.e., s. 240.

[219] Gazzali, *İtikad'da Orta Yol*, s.75.

bir hareketin, keza bir rengin arkasından diğer bir rengin ve bir cevherin ardından da diğer bir cevherin yaratılmasında yararlı ve elverişli olur. İşte Gazzâli'nin Tanrı'nın kudreti, mümkün olan her varlığa taalluk etmektedir derken kastettiği budur. Ona göre, imkân belirli bir sayı ile sınırlı olmadığı gibi, kudretin de nisbeti belirli bir sayı ile sınırlı değildir. Bu itibarla, mesela belirli bir harekete işaret ederek, kendi benzerine taalluk ettiği halde, diğerinin O'nun, kudretin taallukunun imkânı dışında kaldığını ileri sürmek mümkün değildir. Çünkü belirli bir şey için zorunlu olan, aynı benzeri için de zorunlu olur.[220]

Aynı şekilde ilim sıfatının da tercih için yeterli olmadığını ifade etmektedir. Çünkü bir şey kendi nefsinde mümkün olup, karşısında bulunan diğer mümküne de eşit olursa, ilmin bu mümküne olduğu gibi, taalluk etmesi caiz olur. Burada bu iki mümkünden birini diğerine tercih edemeyiz. Bilakis, her ikisinin de akla uygun ve eşit olduğunu kabul etmemiz lazımdır. Tanrı, âlemi yarattığı zaman, onun varlığının mümkün olduğunu ve bundan sonra veya önce var olmasının da imkân bakımından kendisi için eşit bulunduğunu bilmektedir. Çünkü bu imkânlar birbirlerine eşittirler. İlim, bu mümküne olduğu gibi taalluk eder. Eğer irade sıfatı âlemin belirli bir zamanda vuku bulmasını gerektiriyorsa, iradenin ona taalluku dolayısıyla ilim sıfatı da, âlemin o vakitte var olmasının tayinine taalluk eder. Böylece bu tayinin gerçek illeti, sebebi irade olur. İlim ise, sadece bu tayine taalluk etmiş, ona tabi olmuş ve onda bir tesir icra etmemiş olur. Eğer ilmin iradeye yeterli gelmesi caiz olsaydı, şüphesiz onun kudret sıfatına da yeterli gelmesi caiz olurdu. Hatta buna göre, kendi

[220] Gazzali, *İtikad'da Orta Yol*, s. 61–62.

fiillerimizin var oluşunda da iradeye muhtaç olmamamız için, sadece ilmin yeterli gelmesi gerekirdi ki bu imkânsızdır. [221]

O halde irade, bütün hâdis varlıklara taalluk eden bir sıfattır. Bütün hâdisler Tanrı'nın kudretiyle yaratılmıştır. O'nun kudretiyle yaratılan her şey, bu kudretin varlıklara tahsis edilmesi için irade sıfatına muhtaçtır. Buna göre her hâdis, irade ile meydana gelmiş ve Tanrı'nın iradesiyle yaratılmıştır.[222] O halde bir şeyi bilmek ayrı, kudretin taalluku ayrı, irade ise daha ayrı bir şeydir. Tanrı'nın ilmindeki bir şeye, önce kudret taalluk eder sonra irade taalluk eder ve o şey meydana gelir.

Yukarıda ana hatları ile ifade etmeye çalıştığımız her iki yaklaşımdan hareketle diyebiliriz ki, İbn Sina, Tanrı'yı cömertliğinin yapabileceği her iyiliği meydana getirmekten hiçbir surette geri duramayacak yaratıcı, kâdir, ilk sebep olarak anlamaktadır. Çünkü zorunlu varlık, akıl, akleden ve akletme objesidir. Bu durumda o, bundan tam anlamıyla bizzat Tanrı'nın zâtını ve kemalini anlamaktadır. O, kendisinde bir değişme meydana getireceğinden, yaratma için bir başlangıç tayin edilemeyeceği gibi, Tanrı'nın belirli bir süre geçtikten sonra yaratmaya başlaması da mümkün değildir.[223]

Tanrı'ya atfedilen bu özellikler yaratmayı zorunlu hale getirmektedir. Fakat İbn Sina'nın, buradaki zorunluluğu dışarıdan değil, bizzat Tanrı'nın kendi varlık tarzından kaynaklanan bir zorunluluk olarak anlamaktadır. Böylece Tanrı'nın fâilliğinde tam ve mükemmel olduğunu ortaya koyarken, bunu iradesi ile de uzlaştırmaya çalıştığı söylenebilir.

---

[221] Gazzali, *İtikada Orta Yol*, s. 75–76.

[222] Gazzali, *İtikada Orta Yol*, s. 80.

[223] Goichon, A. M, a.g.e., s. 44-45.

Filozoflar açısından kendinde bir bölünme kabul etmesi imkânsız, bir ve basit olan Zorunlu Varlık anlayışının kabul edilmesi nedeniyle, Tanrı'nın iradesi ilmiyle, ilmi de zâtıyla aynı sayılmıştır. Bu yüzden O'nun zâtı, ilmi ve iradesinin gereği olarak belli bir illiyet zinciri, belirli bir hiyerarşi ve mükemmel bir düzen içinde var olan âlem fikrine varılmış ve fakat kelamcılar böylesi bir kabulün Tanrı'nın mucizeler yaratmasına artık izin vermeyeceğini düşünmüşlerdir.[224]

Gazzâli, filozofların ileri sürmüş olduğu şekli ile ortaya konmuş olan Tanrı anlayışına şiddetle karşı çıkmaktadır. O'na göre, filozofların iddia ettiği gibi fiilini gerçekleştirme hususunda fâilin fiilini terk edemeyeceği düşüncesi, âlemin Tanrı'nın zâtının bir gereği olarak zorunlulukla meydana geldiği anlayışı Tanrı'nın iradesini ve fâilliğini gerçekte ortadan kaldırmakta, adeta Tanrı'yı atıl bir hale sokmaktadır. Bu durumda da Tanrı ile âlem arasında zamansal bir öncelik bulunmamaktadır. Gazzâli, yaratmanın Tanrı'nın iradesi ile meydana gelen bir fiil olduğunu, dilerse yaratmayabileceğini, başlangıçta Tanrı'nın var olduğu ancak âlemin var olmadığını, âlemin sonradan Tanrı'nın ilmine ve iradesine uygun bir şekilde yaratıldığını savunmaktadır.

O halde diyebiliriz ki sahip olunan Tanrı tasavvuru, Tanrı'nın fiilleri hakkındaki anlayışları da şekillendirmektedir. Nitekim yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gibi filozoflar Tanrı hakkında sahip oldukları tasavvurun bir sonucu olarak Tanrı'nın zâtı gereği zorunlu olarak âlemin varlığını gerektirdiğini söylemektedirler. Buna karşılık kelamcılar, Tanrı'nın iradesi ile âlemi yarattığı iddiasını yine yukarıda ifade etmeye çalıştığımız Tanrı hakkındaki tasavvurlarının sonucu olarak ileri sürmektedirler. Çünkü fâil-fiil ilişkisinde bir fiilin ortaya çıkışı, o

[224] Kutluer, İlhan, a.g.e., s. 14-15.

fiili meydana getiren fâilin varlık tarzı ile doğrudan ilgili olduğu gibi aynı şekilde fâil hakkındaki tasavvurumuzun da fiilin nasıl meydan geldiği hususundaki anlayışımızla doğrudan ilgili olduğunu söylemek mümkündür.

Sonuç olarak yaratma olayı ister illet olarak kabul edilsin, ister irade sahibi bir varlık olarak kabul edilsin Tanrı'nın varlık tarzı ve Tanrı hakkındaki sahip olduğumuz tasavvura göre anlaşılıp yorumlanmaktadır. Burada fâil hakkındaki tasavvurumuz fiilin veya yaratmanın mahiyetini anlamada belirleyici olmaktadır. Bu durumda Hocazade'nin de işaret ettiği gibi Tanrı'nın "mucibu'n biz-zât" mı yoksa "fâilü'n bil-ihtiyar" mı olduğu tartışmasının, âlemin kıdemi konusunda verilecek kararı belirleyecek ölçüde öncelikli bir mesele olmaktadır.

II. BÖLÜM

İLAHİ FİİLİN MAHİYETİ İLE İLGİLİ DELİLLER

Tanrı'nın mûcib veya muhtar olduğu hakkında yapılan tartışmalar çerçevesinde her iki anlayışı da kendi iddialarını desteklemek adına deliller ortaya koymuşlardır. Hocazade, Tanrı'nın mûcib olduğu hakkında filozofların ileri sürdüğü delillerden bahsetmektedir. Bu delilleri üç başlık altında toplamak mümkündür. İlk delil filozofların kendi iddialarını ispat etmek için ileri sürdükleri delildir. Diğer ikisi ise kelamcıların tezlerini çürütmek üzere geliştirilmiştir. Yani bu ikisi ise Tanrı'nın irade ile fâil olduğu kabul edildiğinde ortaya çıkacak olan mahzurları gösterme amacına yönelik olarak ileri sürülmüşlerdir. İlk delilin konusu illet-malûl meselesidir. İkinci delil illet-malûl meselesine bağlı olarak ileri sürülen teselsül meselesi üzerinde durmaktadır. Sonuncu olarak ele alınan delil ise Tanrı'nın mükemmelliği meselesi şeklinde ifade edilebilir.

1. Âlemin Zamanda Başlangıcının Olup Olmadığı Meselesi

İlk delil olan illet-malûl meselesi ki bu delil aynı zamanda filozofların âlemin kıdemi ile ilgili meselede kullandıkları en temel iddiayı oluşturmaktadır. Filozofların bu delil ile amaçları, malûl'ün illetinden geri kalmasının imkânsız olduğunu veya tam nedenden, eserinin geri kalmamasının zorunlu olduğunu ortaya koymaya çalışmak olarak ifade edilebilir. [225]

Filozofların ileri sürmüş olduğu bu delilin dayandığı öncül, Tanrı'nın iki takdir edilenden birini iradesiyle seçmesi üzerine değil, müreccihsiz tercihin imkânsız olması üzerine kurulmuştur. [226]

---

[225] Gazzali, *Tehafütü'l-Felasife*, Neşr. Süleyman Dünya, Mısır,1958, s. 86.

[226] Hocazade, a.g.e., s. 6.

Bu ifadeyi biraz daha açmak gerekirse, âlem, imkânla mümkündür, eğer âlem hâdis olsaydı, hâdis olmasına sebep olan bir müreccihin bulunması gerekirdi. Bu müreccihin de bir müreccihi gerekeceğinden, teselsül meydana gelirdi. Delilin bu kısmı yaratmanın yeter sebebi bulunamayacağı fikri üzerine dayanmaktadır. Bu müreccihin irade olduğu söylenemez, çünkü bu irade için bir irade, onun için de bir irade lazım geleceğinden dolayı yine teselsül meydana gelir. Üstelik malûl her şart oluştuktan sonra illetten geri kalamaz, kadîm irade, hâdis bir varlığa taalluk ederse değişme zorunlu olur. Delilin bu kısmı ise bir yandan iradenin yeter sebebi bulunamadığı için yeter sebep prensibine, diğer yandan, malûl illetinden geri kalamaz fikrinden dolayı illiyet prensibine dayanmaktadır.[227]

Hocazade ilk olarak yaratma ile ilgili illet malûl meselesi hakkındaki iddiaları özetler. Filozoflara göre malûlün, "tam illetten" sonra meydana gelmesi imkânsızdır. Bundan dolayı fiilde irade ile kudret birleşmelidir ve bu birleşme zorunludur. Fâil, mükemmel ve fâilliğinde tam olduğu için fiilinde her hangi bir gecikme söz konusu olamaz. Çünkü âlemin yaratılması bir eserdir. Bu yaratmanın tam, eksiksiz bir nedeni olacaktır ve bu eser, nedeninden geri kalmayacaktır. Çünkü eser, nedeninden geri kalmaz. Bu neden Tanrı'dır. Tanrı, kendisinde bir değişme olması imkânsız olan bir varlık olduğuna göre O'nun yaratma fiili karşısındaki durumu, bütün zamanlar için bir ve aynı olacaktır. Şu halde Tanrı tam neden olarak ezelde ve daha sonraki zamanlarda bir ve aynı şekilde değişmeksizin mevcuttur. Buna dayanarak da âlem ezelde yaratılmış olmak zorundadır. [228]

[227] Küyel, M. Türker, a.g.e., s. 236-237.

[228] Hocazade, a.g.e., s. 6.

Kelamcılar ise, Tanrı'yı zorunluluk olmaksızın fiilinde hür kabul ettiklerinden dolayı fiilin, kudret ve iradeden sonra meydana gelmesi gerekir, hatta bu zorunludur. Çünkü burada bir tercih söz konusudur ve istenildiği takdirde fiil meydana gelmeyebilir. O halde, bu durumda bütün şartları tamam olduğu halde eserin nedenden geri kalması mümkün olabilir. Aksi halde fiil, zâten var olan bir şeyin irade edilmesinden ibaret olarak kalacaktır. [229]

Filozofların iddialarına mukabil kelamcıların delilinin öncülü ise, Tanrı'nın tercih ettiricisiz bir tercih ile fâil olmasının mümkün olduğunu göstermeye dayanmaktadır[230]

Böylece yaratma meselesinde Hocazade'ye göre filozoflar tarafından ileri sürülen delil, malûl illetinden geri kalmaz iddiası üzerine kurulmaktadır. Bu iddiaya karşılık olarak irade anlayışı ileri sürülmektedir. Hocazade'nin burada filozoflara karşı ileri sürdüğü ilahi irade anlayışını açık bir şekilde ifade edenin Gazzâli olduğu söylenebilir.

Gazzâli, iradeyi şu şekilde ispat etmeye çalışır. Âlem şu anda var olduğu şekli ile var olduğu nitelikte ve var olduğu mekânda irade ile var olmuştur. Tanrı'nın iradesi bir şeyi diğerinden ayırt etme yetisine sahip olan bir sıfattır. Eğer Tanrı'nın bu sıfatı olmasaydı, bizzat kudret sıfatı yeterli olurdu. Kudret, iki benzer olan şeye eşit olarak yöneldiği zaman, bu benzerlerden birini diğerinden ayırt etmek üzere bir ayırt edici prensibe ihtiyaç duyulur. Ve bundan dolayı Tanrı'nın kudreti yanında iki benzeri birbirinden ayırt etme yetisi olan bir niteliğe sahip olduğu söylenir. İradenin neden iki benzer şeyi birbirinden ayırt ettiğini sormak bilginin neden bilineni

[229] Hocazade, a.g.e., s. 6.

[230] Tusi, Ali, a.g.e., s. 34

kapsadığını sormak gibidir. Nasıl ki ikinci soruya karşı, bilgi tabiatı bu olan bir niteliktir diye cevap verilirse aynı şekilde birinci soruya karşı, irade zatı bir şeyi benzerinden ayırmak olan bir niteliktir diye cevap verilir.[231]

Böylece bu sıfat sayesinde Tanrı, âlemi birbirine her bakımdan eşit olan anlardan birinde varlığa getirmek üzere belirlemiştir. Şayet Tanrı böyle bir irade sıfatına sahip olmamış olsaydı, bu mümkün olmayacaktı.[232]

Hocazade'nin yaklaşımı da Gazzâli ile benzerlik arz eder. O da, filozofların görüşlerini kabul etmez ve iradeyi din ve şeriat ehlinin anladığı gibi kabul eder. Yani Tanrı'nın fiilde bulunmayabileceğini söyler ve yaratmada zorunluluğu kabul etmez. Çünkü ona göre varlığın meydana gelmemesi imkânsız olacak bir tarzda sudûr etmesi zorunluluğu kesinlikle Tanrı'ya layık olmayan bir eksiklik ve kusurdur.[233]

Nihayet Hocazade bu meselenin Tanrı'nın iradesi anlayışında düğümlendiğini ifade etmektedir. O halde çözüm Tanrı'nın iradesi ve bu iradenin nasıl tanımlandığına bağlı olarak şekillenecektir. Nitekim Hocazade irade üzerinden yapılan bu tartışmaları ele almak sureti ile delilleri, karşı itirazları ve bunlara yönelik cevaplarını ortaya koymaktadır.[234]

2. Tercihte Teselsül Olup Olmadığı Meselesi

Hocazade'nin belirttiğine göre irade sıfatı ile ilgili olarak ortaya atılan en önemli tartışma teselsül meselesidir ve yine onun ifadesine göre filozofların bu konudaki en kuvvetli delilleri budur. Delilin temel iddiası "iradenin iki zıttan birine

---

[231] Gazzali, a.g.e., s. 100.

[232] Nesefi, Ebûl-Berakat, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, Çev. Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yay., Malatya, 2000 s. 43.

[233] Hocazade, a.g.e., s. 6.

[234] Hocazade, a.g.e., s. 5-6.

tahsis edilmesi, ancak bir tahsis edicinin varlığıyla mümkün olur. Bu da böylece sonsuza kadar devam eder gider."[235] şeklindedir.

Hocazade teselsül delilini şu şekilde ortaya koymaktadır. Tanrı eğer yaratma fiilini zorunlu olarak değil de kendi ihtiyarı ile gerçekleştirirse Tanrı'nın kudretinin birbirine eşit iki tercihten birine taalluk etmesi durumunda ortaya iki alternatif çıkacaktır. Bunlardan birisi Tanrı'nın bir müreccihe ihtiyaç duyması, diğeri ise müreccihe ihtiyaç duymamasıdır. Birincisi bunun bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstereceği bu tercih ettiricinin ise bir başka tercih ettiriciyi gerektireceği ve böylece sonsuza kadar gidileceğidir. İkincisi mümkün bir şeyin müessirsiz varlığa gelmesinin gerekeceğidir. Bu durumda mümkün şeyin müreccih olmaksızın tercih edilmesi söz konusu olacaktır. Bu ise Tanrı'yı ispat etme yolunu kapatacaktır. Öyleyse fiil icab yoluyla meydana gelir. Tanrı da ihtiyarıyla fâil değil, zâtı gereği zorunlu olarak fâildir. [236]

Delili ayrıntılı bir şekilde göstermek, fiilin meydana gelişinin daha açık bir şekilde anlaşılmasına yardımcı olabilir. Filozoflar açısından fiil;

1- Ya zorunlu olur,

2-Veya ihtiyar ile olur.

Şayet ihtiyar ile olursa iki ihtimal söz konusu olacaktır.

a-Bir müreccihe ihtiyaç duyar. O zaman teselsül gerekir.

b-Bir müreccihe ihtiyaç duymaz. Bu durumda da bir yaratıcının varlığına gerek kalmamaktadır.

---

[235] Hocazade, a.g.e., s. 6; Gazali, a.g.e., s. 89.

[236] Hocazade, a.g.e., s. 6-7.

Kelamcılar yukarıdaki sayılan ihtimallerden ikincisi üzerinde yani fiilin ihtiyar ile gerçekleşmesi üzerinde durup bir müreccihe ihtiyaç duymasının teselsülü gerektirmeyeceğini kabul ederler. Dolayısıyla bütün tartışmanın yukarıda ifade edilen iki alternatif ile ilgili görüşlerin etrafında devam ettiğini söylemek mümkündür.

Hocazade burada birinci alternatifle ilgili olarak, yani filozofların bir müreccihe ihtiyaç duyarsa teselsül gerekir deliline itirazda bulunmaktadır. O, ilk olarak fiilin bir müreccihe ihtiyaç duyması durumunda teselsülün gerekeceğini kabul etmez. Çünkü bu tercih ettiricinin, iki eşitten birine zâtı gereği, "başka bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermeksizin taalluk eden irade"[237] olması mümkündür. Çünkü bu tercihi yapan Tanrı'nın zâtı gereği olan iradesidir ki bu da başka bir müreccihe ihtiyaç göstermez. Yani teselsül bu zâti iradenin bir başka iradeye muhtaç olması durumunda geçerli olurdu. Bu Tanrı için düşünülemez. Tanrı'nın yaratığı fiil bir iradeye muhtaç olur ki o da Tanrı'nın iradesidir. Tanrı'nın iradesi ise bir başka iradeye muhtaç değildir. Böylece teselsül kesilmiş olur. [238]

Ali Tusi Hocazade'yi destekler mahiyette teselsülün gerekmeyeceğini ifade etmektedir. O'da âlemin bir tercih ettiriciye ihtiyacı olduğunu, ancak bu tercih ettiricinin kadîm olduğunu kabul etmektedir. Bu tercih ettirici de ona göre âlemin yaratılmasında üzerine maslahatı ve hikmeti eklenmiş olan Tanrı'nın ezeli ilmidir. Âlemin yaratılmasında bu ezeli ilim dışında başka bir tercih ettiriciye ihtiyacı yoktur. Çünkü tercih ettiriciye ihtiyaç duyma hudusta söz konusudur, sadece imkânda ise söz

[237] Hocazade, a.g.e., s. 6-7.

[238] Hocazade, a.g.e., s. 6-7.

konusu değildir. İradenin ilimden ayrı olmasının imkânsız olduğunu veya fiilin iradeden sonra imkânsızlığını açıklamak ise filozoflara düşmektedir.[239]

Ancak filozoflar bu müreccihin irade olarak kabulüne itiraz ederler. Onlara göre, tercih olunan şeyi, iradenin taalluku olarak görmek bir fayda vermez. Çünkü bu iradenin taalluku irade edenin zâtının bir fiilidir. Bu irade edenin tercih edilendeki tesiri yani bu fiilin meydana gelmesi de ya irade ile ya da icabla olur. İrade ile olursa yine teselsül gerekir.[240]

Aynı şekilde Kemalpaşazade ve Karabağı burada teselsülün kesildiğini kabul etmezler. Karabağı "başka bir tercih ettiriciye ihtiyaç göstermeksizin taalluk eden irade" ifadesini kabul edilebilir görmemektedir. Zira bir taalluk varsa, orada teselsülün olması mümkündür.[241] Kemal paşazade'ye göre ise Hocazade, teselsülün yönü hakkında hataya düşmektedir. Çünkü filozofların tercih ettiriciden kastı, ilk tercih ettiricinin meydana gelmesini meydana gelmemesine tercih eden şeydir, dolayısıyla ilk tercih ettiriciden önce gelmesi gerekir. Bu durumda teselsül, başlangıç yönünde meydan gelir. Yoksa Hocazade'nin zannettiği gibi, tercih ettiricinin mümkünün iki tarafından birine ait taallukunu diğerine tercih etmek sureti ile fiilin ortaya çıkması yönünde son bulacak olan teselsülün meydana gelmesi şeklinde değildir.[242]

Tercih ettirici hususunda Hocazade'nin düştüğü hatayı şöyle göstermek mümkündür. Kemal paşazade'ye göre burada bir birinci tercih etme, bir ikinci tercih etme vardır; birinci tercih etme, söz konusu iki zıddan birini diğerine tercih etmedir;

[239] Tusi, A. Ali, a.g.e., s. 35.

[240] Karabağı, a.g.e., s. 61.

[241] Karabağı, a.g.e., s. 61.

[242] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 54.

ikinci tercih etme ise, bu tercihin nedeni olan tercih etme, yani bu tercihin tercih edilmesidir. Bu ikinci tercih etmenin veya tercih ettiricinin, birinci tercih etme veya tercih ettiriciden önce gelmesi gerekir ki filozoflar da bunu söylerler. Oysa Hocazade'nin bu cevabında, yani söz konusu tercih ettiricinin irade olması durumunda, bu ikinci tercih ettiricinin, birinci tercih ettiriciden sonra gelmesi gerekir; çünkü bu birinci tercihi belirleyecek olan irade, bu durumda, bu tercihe gelen bir şeydir. Bu durumda Hocazade'nin bu cevabında söz konusu teselsül, filozofların iddia ettiği gibi, başlangıç yönünde olmaz, bitiş yönünde olur.[243]

Burada üzerinde durulması gereken nokta, bu teselsül zincirinin irade anlayışıyla durmayacağıdır. Zira temele iradeyi bile koysanız teselsül durmayacaktır, denilmektedir. Yani Hocazade'nin, bu ilk müreccihi irade olarak görmesi Kemalpaşazade ve Karabağı tarafından uygun görülmemektedir. [244]

Hocazade teselsülün oluşmayacağını şu şekilde de göstermeye çalışmaktadır. Ona göre, irade ile fiilde bulunmakla nitelenmek, her ne kadar fâilin eseri ise de, bu fâilin zâtından dolayı değil özellikle yaratılmış şeyden dolayıdır. Böylece o şeyde bir başka iradeye ihtiyaç duymaz. Böylece teselsül kesilmiş olur. Burada ifade edilen irade istenenin kasti olarak istenmesi iradenin ise, ona tâbi olarak istenmesidir. Yani bir şey istendiğinde, onun için gerekli olan iradenin de ona bağlı olarak istenmesidir. Nasıl ki bir şeyi zorunlu olarak meydana getiren o şeyi meydana getirdiğinde icabla vasıflanmak konusunda bir başka icaba ihtiyacı yoksa aynı şekilde ihtiyar ile

[243] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 54, 21 nolu dipnot.

[244] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 136-137.

meydana getiren de o şeyi meydana getirdiğinde irade ile vasıflanması bakımından bir başka iradeye muhtaç değildir.[245]

Hocazade'nin burada anlatmak istediği Tanrı'nın iradesi yaratma ve yaratmama gibi iki zıddan birini gerçekleştirmek anlamında taalluk ettiğinde aranan şey bu şekilde bir zıtlığın var olmasıdır. Dolayısıyla Tanrı'nın bu zıtta taalluk etmesinde bu zıtta taalluk etmeyi istemeyi istetecek şeyin kendisinden başka bir nedene ihtiyacı yoktur. Dolayısıyla teselsül gerekmez. Çükü bu zıtlık bizzat istenendir, bu zıtlığın istenmesi ise ona tabi olarak söz konusu olmaktadır.[246]

Kemal paşazade Hocazade'nin bu yaptığı ayrımın bir fayda getirmeyeceğini, çünkü yapılan bu ayırımla bu iddianın reddedilmesini engelleyemeyeceğini ifade eder. Zira O'na göre taalluk, taalluk eden şeyle taalluk edilen şey arasında bir nisbettir. Bu nisbetin iki tarafından birisi değiştiğinde, nisbetin de değişmesi zorunludur. İrade etmeyi isteme ile irade edilen şeyin aynı olması mümkün değildir.[247]

Karabağı de Kemal paşazade gibi, bu ayrımı hakikat ifade etmeyen bir karışıklık ve gerçeği örtme olarak görmektedir. Onun gerekçesi ise, iradenin taallukuna bağlı olan taalluk ile bu taallukun sonucu olarak taalluk edilen yani ortaya çıkan şeyin birbirinden farklı olmaları gerektiğidir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse iradenin istenmesi ile iradenin istediği şey birbirinden farklı şeylerdir. Nitekim muhtaç ve muhtaç olunan şeyin birbirinden farklı şeyler olduğu zorunlu olarak bilinen bir şeydir. Bunların, ikisinin aynı olması durumunda, iradenin

[245] Hocazade, a.g.e., s. 6-7.

[246] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 47,16 nolu dipnot.

[247] Kemalpaşazade, a.g.e., s.58.

taallukunu, bizatihi müreccih olarak kabul eden görüşe göre yani Hocazade'nin kabul ettiği görüşe göre, müreccih olmadan irade edilen şeyin meydana gelmesi irade olmaksızın fiilin meydana gelmesi mümkün olmuş olur.[248]

Hocazade'ye yapılan tenkitteki en önemli nokta, hem bir taalluktan bahsedilmesi, hem de bu taallukun bir noktada durdurulmasıdır. Çünkü burada "bir başka iradeye taalluku olmayan bir irade" anlayışı kabul edilmektedir. Mademki bir taalluk vardır, bu da bir teselsülü gerekli kılacaktır. Öte yandan Hocazade'nin kasdi ve tâbi irade ayrımı her iki müellif tarafından da kabul edilmemektedir. Zira onlara göre böyle bir ayrım, yapılacak olan itirazı geçersiz kılmamaktadır.[249]

Hocazade'nin teselsülün kesilmesi hakkındaki yaklaşımının bir çözüm olmadığını söylemekle birlikte Karabağı, teselsülün kalkmasının mümkün olduğunu ifade ederek bunun yolunu göstermeye çalışmaktadır. Karabağı'nin ortaya koyduğu çözüm önerisi kulun iradesinden Tanrı'nın iradesine bir geçişi göstermektedir. Ona göre, biz bir şeyi istediğimiz zaman, aslında irademizi istemiyoruz, yani iradenin taallukunu istiyoruz. Bu durum neden Tanrı'nın iradesi için geçerli olmasın? Şayet bunun mümkün olduğu gösterilebilirse teselsül kesilmiş olur.[250]

Karabağı, yukarıdaki iddianın mümkün olabileceğini göstermek için problemin çözümünü iki aşamada ortaya koymaktadır. İlk olarak her ne kadar irade ile olan isteme, bizim kesbimizle ise de, bizim kendi irademizde bir başka iradeye

---

[248] Karabağı, *Ta'lika alâ Şerhi Tehafüti'l-Felasife li Hocazade*, *(Karabağı ve Tehafüt'ü)* içinde çev. Abdurrahim Güzel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 199, s. 61.

[249] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s. 139.

[250] Karabağı, a.g.e., s. 61.

ihtiyaç duymamamızın sebebi, bizdeki iradenin taallukunun bizim kesbimizle olmamasıdır. Bizim irademiz ve bunun tesiri, ancak Tanrı'nın yaratmasıyladır.[251]

O halde insanın, kendi iradesinde zorunlu olduğu kabul edilse de, bu kabul insanın ihtiyari fiillerinde de mecbur durumda olmasını gerektirmez. Ona göre, burada yanlış olan nokta insanın, ihtiyari fiillerinde zorunlu olmasıdır. Yoksa iradenin kendisinde mecbur olması büyük bir problem oluşturmaz. Bu durumda insanın iradesinin Tanrı'nın yarattığı iradeden ibaret olmasından ve insanın kendi isteği dışında bir iradeye sahip olmasının bizi getirdiği nokta insanın bizzat iradenin kendisinde zorunlu olmasıdır, yoksa onun ihtiyari fiillerinde zorunlu olması değildir.[252]

Hocazade, filozoflara karşı ilk aşamada teselsülün meydana geleceğini reddetmekteydi; fakat daha sonra ikinci bir aşama olarak teselsülün kabul edilebileceğini söylemektedir. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, Tanrı'nın iki zıddan birine taalluk eden iradesi, bir başka tercih ettiriciye muhtaçtır. Bu, ilk taalluka taalluk eden başka bir irade taallukudur ve böylece sonsuza kadar gidilir şeklindeki iddiaya karşı, bu şekilde bir teselsülün imkânsız olamayacağını söyler. Çünkü bu teselsül ona göre dış âlemde bir varlığı olmayan tamamen itibari bir teselsüldür. Bu şekilde dışarda varlıkları olmayan şeylerin sonsuza kadar teselsülü ise imkânsız değildir.[253]

Kemal paşazade ise, bu tarz bir teselsülün de mümkün olduğuna inanmamaktadır. Çünkü ona göre burada söz konusu olan teselsül, âlemin dış varlıkta

[251] Karabağı, a.g.e., s. 62.

[252] Karabağı, a.g.e., s. 63.

[253] Hocazade, a.g.e., s. 7-8.

meydana gelişinde zorunlu olan bir teselsüldür. Böyle bir teselsül ise, özellikle başlangıç cihetinde olduğu zaman, Kemal paşazade'ye göre mümkün değildir.[254] Çünkü nedenler yönünde teselsül eden taalluklar, bunların meydana getirdiği bir silsile, kendilerini düşünmenin ortadan kalkması, kesilmesi ile, ortadan kalkan, kesilen itibarı şeylerden değildirler. Çünkü aralarında her önce gelenin sonra gelenin nedeni olmasından dolayı tabii bir düzen söz konusudur.[255]

Kemal paşazade'nin burada anlatmak istediği Tanrı tarafından âlemin varlığının yokluğuna tercih edilmiş olduğu gerçeğidir. Şimdi bu varlığın, söz konusu tercih ettiriciler zincirinin bir yerde kesilmesi sonucunda ortaya çıkabileceği açıktır. Çünkü sonsuz tüketilemez. O halde sonunda âlemin varlığa gelmesi ile sonuçlanan bu tercih ettiriciler zincirinin sonlu olması gerekir. Mevcut bir şeyin varlığında nihayetlenmek durumunda olduğu için böyle bir teselsül ne başlangıç istikametinde sonsuza kadar uzatılabilir, ne de aklın, kendini dikkate almaması ile kesilen itibari bir şeydir. Aksine tamamen gerçektir.[256]

Delilin ikinci alternatifi ile ilgili olarak ise, gerek Hocazade, gerekse Kemal paşazade bir müreccihe ihtiyaç duyulmadığı zaman, bunun Tanrı'yı ispat etme yolunu kapatacağı iddiasını reddetmektedirler. Onlara göre burada söz konusu olan durum, Tanrı'nın iki eşitten birini bir neden olmaksızın tercih etmesidir. Bu, tercih edicisiz, yani müessirsiz bir tercih değildir ve onu gerektirmez. Dolayısıyla Tanrı'yı ispat etme yolunu kapaması gerekmez. Çünkü Tanrı'nın varlığı hakkındaki bilgimiz müreccihsiz bir tercihin yanlış olduğu üzerine dayanmaktadır. Yoksa Tanrı'nın iki

[254] Kemalpaşazade , a. g.e., s. 80

[255]Kemalpaşazade, a.g.e., s. 58.

[256] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 59-60.

makdurundan birini iradesiyle, bu iradeye herhangi bir neden olmaksızın, tercih etmesinin yanlış olduğu üzerine dayanmamaktadır.[257]

Ali Tusi de aynı şekilde bu iddianın geçersiz olduğunu, çünkü mümkünün müessirsiz var olması ile o mümkünün kendi iradesi dışında o mümkünü var etmeye yönelten bir neden olmadan irade sahibi fâil yüzünden var olması arasındaki büyük fark olduğunu söyler. Ona göre birincisi imkânsızdır. Çünkü burada tercih ettiricisiz tercih geçersiz olmaktadır. İkincisinde ise ne tercih ettiricisiz bir tercih, ne de imkânsız olan başka bir şey söz konusudur. Aksine her fâil, kendisinde bulunan bir sıfat yüzünden, oturması kalkması ve diğer sebepsiz hareketlerinde olduğu gibi, onları hazırlayanların her parçasında gücü yettiği şeyin iki tarafından birini bir neden olmaksızın tercih eder ve seçer. İki taraftan birindeki bu sıfatın nasıl ve niçin seçildiğine sebep göstermez. Çünkü burası sebeple açıklamanın geçerli olduğu yer olsaydı söz konusu mesele irade değil fakat başka bir mahiyet olması gerekirdi.[258]

Ahmet Arslan, bu akıl yürütmede yapılan önemli bir noktaya dikkat çekmektedir ki, bu da, müreccih kavramından kaynaklanmaktadır.“Arapçada müreccih kelimesi “tercih eden, tercih ettiren” şeklinde iki anlama gelmektedir. Bu durumda bu akıl yürütmede “tercih eden” ile ilgili olarak söylenenler doğrudur; ama “tercih ettiren” anlamı ile ilgili olarak “tercih eden” anlamına kasıtlı bir şekilde geçilmektedir. Çünkü bu “tercih ettiren” anlamında Tanrı'nın ispat edilme yolunun kapanması açık olarak gerekmez, muhtemelen Tanrı’nın yaratma fiilinin belli bir ana tahsis edilmesindeki neden kavranamaz. Ama bundan, iddia edildiği gibi mümkün bir şeyin tercih eden olmaksızın veya fâil olmaksızın meydana gelmesinin gerekeceği

[257] Hocazade, a.g.e., s. 6; Kemalpaşazade, a.g.e., s. 46,56.

[258] Tusi, Ali, a.g.e., s. 35

sonucu çıkmaz. Ancak tercih ettiricisiz, yani yeter sebebinin olmadan meydana geleceği sonucu çıkabilir.[259]

Yakarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere delilin temel iddiasının müreccih kavramı merkezinde geliştirilmiş olduğu söylenebilir. Müreccih kavramı diğer Tehafütlerde de âlemin kıdemi ile ilgili birinci delil olarak ele alınan fakat Hocazade'nin Tehafüt'ünün ilk meselesi ve bizim çalışmamızın hareket noktasını oluşturan Tanrı'nın mucibliği meselesi olarak ile ilgili uzayıp giden tartışmada faydalı bir odak noktası sağlamaktadır. Mesele Tanrı'nın diğer dünya biçimlerini yaratıp yaratmayacağıdır. Başka bir ifade ile şayet birden fazla alternatif mümkün ise şuan ki âlemden kolaylıkla ayırt edebileceğimiz başka bir takım âlemlerin olup olmayacağı meselesidir.[260]

2.i. Müreccihsiz Tercihin İspatı Olarak Hurma Örneği

Hocazade, filozofların teselsül ile ilgili iddiaları hakkında itiraz ve cevaplarını sıraladıktan sonra tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olmadığı hakkında kendi benimsediği ispatları sergilemektedir. Bunlardan ilki Gazzâli'nin eserinde kullandığı "hurma"[261] ve "iki bardak su"[262] örneğidir. Hocazade'nin kullandığı örnek "bir ekmek"[263] şeklindedir.

Gazzâli şiddetli açlık duygusu çeken birinin önünde her bakımdan birbirine benzer olan iki hurma tanesi olduğu durumu örnek olarak verir. Farklılık nedeni

---

[259] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 42.

[260] Kukkonen, Taneli, "Plenitude, Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", s. 544.

[261] Gazzali, a.g.e., s. 102.

[262] Gazzali, a.g.e., s. 101.

[263] Hocazade, a.g.e., s. 7.

olabilecek her şeyde birbirine eşit olduklarını farz ettiği bu iki hurma tanesi karşısında söz konusu olan şahsın yapabileceği iki şey vardır. Ya onlardan her hangi birini almayıp açlıktan ölmek veya özelliği bu iki benzerden birini seçmek olan bir irade yetisi ile onlardan birini seçip almak. Birinci ihtimal saçma olduğuna göre ikincisi zorunludur.[264]

Daha açık bir ifade ile Gazzâli, insanda ve özellikle Tanrı'da böyle bir yetinin mevcut olabileceğini iddia etmekle kalmayıp, ancak ve ancak bu özelliğe sahip olacak bir iradenin makul, anlaşılabilir olabileceğini ileri sürmektedir. Gazzâli için iradenin varlık sebebi budur; çünkü iradenin fonksiyonu budur.[265]

İbn Rüşd Gazzâli'nin meseleyi irade meselesine getirmek sureti ile safsataya düştüğünü ifade etmektedir. Nitekim İbn Rüşd, Gazzâli'nin irade anlayışına ve bununla ilgili olarak verdiği örneğe böyle bir noktadan karşı çıkmış ve şunları söylemiştir: Ona göre var etme dolayısıyla bir şeyi benzerinden ayırt eden bir sıfat anlamında iradenin ispatına götüren yol ancak birbirine benzer irade olunan nesnelerin varlığını ortaya koyar. İrade olunan şeyler ise birbirine benzer olmayıp birbirine karşıttır. Çünkü birbirine karşıt olan nesneler varlık ve yokluğa bağlıdır. Bu varlık ve yokluk ise, benzerliğin tam tersine aşırı bir karşıtlık durumundadır. Dolayısıyla bu örnekte tercih, iki hurmadan birini almak diğerini bırakmak arasında değildir. Tersine o ikisinden herhangi birisini almak veya her ikisini bırakmak arasındadır. Yani o açlık çeken şahıs o iki hurmadan birini bir tercih ettirici neden olmaksızın diğerine tercih etmemektedir. Tersine o ikisinden her hangi birini almak ve canlılığını devam ettirmeyi o ikisinden hiç birini almamak ve ölmeye tercih

[264] Gazzali, a.g.e., s. 102.

[265] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 42.

etmektedir. Bu durumda bir tercih ettirici etken söz konusudur. Bu da yaşamak ve ölmek arasında bir tercih yapmaktır. Ayrıca iki hurma asla birbirine eşit olamazlar. Çünkü her varlık diğerinden kendine has bir nitelikle farklıdır. O halde bu örnek yanıltıcı bir örnektir. Çünkü bu nitelikte bir şeyin bulunduğu ve hurma tanesinin yeme ya da alma ihtiyacı duyan bir kimsenin varlığı var sayılmaktadır. Bu kimse bu durumda hurmalardan birisini alırsa böyle bir şey bir benzeri ötekinden ayırma anlamına gelmeyip ancak bir benzeri öteki yerine koymaktadır. Yani bu iki benzerin eşit olduklarını kabul etmekten başka bir şey değildir. Çünkü bu kimse hurmalardan hangisini alırsa alsın isteğine ulaşmış ve amacı gerçekleşmiş olur. Böylece onun iradesi bu hurmalardan birini almakla ve onu ötekinden ayırt etmekle değil ancak birini almayı kesinlikle her ikisini almamayı ayırt etmekle ilişkilidir. [266]

Hocazade'nin, Gazzâli'nin görüşlerini benimsediğini görüyoruz. O, gerek irade tanımı, gerekse insan için de böyle bir yetinin söz konusu olması konularında Gazzâli'yi takip etmektedir. Kemal paşazade, Hocazade'nin verdiği örnek bakımından Gazzâli'den ileri bir noktada olduğunu söylemektedir. Çünkü Hocazade, bu konuda yaygın olan iki ekmek örneğinden sapıyor. Çünkü o "aç şahsın, o iki ekmekten daha güzel olanı veya daha iyi pişmiş olanı tercih etmesi caizdir"[267] denerek ileri sürülebilecek ve tartışma konusu olabilecek bir ihtimali ortadan kaldırmak istemiştir. Çünkü gerçekten iki ekmekte böyle bir farklılık mümkündür; ama bir ekmekte kısımları bakımından böyle bir farklılık nadirdir. Bu söz konusu

[266] İbn Rüşt, a.g.e., s. 24.

[267] Hocazade, a.g.e., s. 7.

sapma, söz konusu ekmeğin kısımlarının koku veya iyi pişmişlik bakımından birbirlerine eşit olmalarını içermektedir."[268]

İbn Rüşd'ün yukarıdaki itirazı, âlemde her bakımdan birbirine benzer, birbirine özdeş olan ferdi varlıkların olup olmadığı meselesini ortaya çıkarmaktadır.[269] Bu mesele 17. yüzyılda Leibniz tarafından "Ayırt Edilemezlerin Özdeşliği" (The Principle of the Identity of Indiscernibles) prensibi olarak savunulmuştur. Leibniz'e göre şayet iki şeyin birbirinden ayırt edilemeyecek kadar benzer olduğu varsayıldığında aslında bunlar birbiriyle özdeştir ve bunlar arasında bir ayırım yapmak mümkün olamaz. Gerçekte bunlara gerçekte iki farklı isim vermiş olmaktan öte bir durum söz konusu değildir.[270] Kemal paşazade de bu konu üzerinde durmaktadır. Âlemde iki şeyin her bakımdan birbirine benzer, özdeş olmadıklarını, dolayısı ile birinin diğerine tercih edilmesinde mutlaka ayırt edici bir nedenin olması lazım geldiğini gösterme noktasında birçok örnekler bulunmaktadır. Bu ayırt edici neden olarak gerçek, hayali, fizik, psikolojik motiflerin olabileceği ileri sürülmektedir.[271]

Kuvvet bakımından sağ ve sol el arasında farklılık, insan tabiatının sağa isabet eden şeye veya kısma yönelmeyi sola isabet eden şeye veya kısma yönelmeye tercih etmesi bunlardan biridir. Bir firarinin bir yol kavşağına geldiğinde karşısına çıkan ve her bakımdan birbirine benzer olan iki yoldan birini diğerine tercih etmesi ile ilgili olarak Cürcani, kurtuluş bakımından o iki yolun birbirine eşit oldukları farz

[268] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 63.

[269] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 46

[270] Detaylı bilgi için bkz. LEİBNİZ and Samuel Clarke, *Correspondence*, Ed. with Introduction by Roger Ariew, Indianapolis/Cambridge: Hacket Publication Company, 2000, s. 20–25, IV. Letter, http://www.bun.kyoto-u.ac.jp/~suchii/Leib-Clk/indiscernible.html.

[271] Bkz: Detaylı bilgi için Kemalpaşazade, a.g.e., s. 63-64.

edilse dahi tabiat, o firarinin sola isabet eden yola girmesine engeldir. Çünkü sağda kuvvet daha fazladır. Daha kuvvetli olan, daha zayıf olanı ortadan kaldırır. İki kadeh veya iki ekmek örneğine gelince, burada aynı şekilde o şahıs sağına daha yakın olanı seçecektir.[272]

Kemal paşazade, hem Gazzâli, hem de Hocazade'nin örneklerini yetersiz ve eksik bulur. Dolayısıyla o Fahrettin Razi'nin görüşünü nakletmekte ve bu anlayışı desteklemektedir. O da iki benzerden birinde, mutlaka, diğerinde olmayacak olan bir vasıf olması gerektiği ve bundan dolayı her hangi bir bakımdan bir tercih imkânı sağlayacağı fikrindedir. Hatta o bütün ihtimaller elenmiş olsa da, böyle bir ayırt ettirici nedenin varlığının düşünülebileceğini ifade etmektedir. Birinin şöyle söylemesi mümkündür. "Söz konusu ekmeğin bütün taraflarının, zikredilen bütün bu bakımlarından birbirine eşit olması, bununla beraber taraflarından birinde gerçekte olmayan, ama olduğu tasavvur edilebilen bir tercih ettirici nedenin olması mümkündür."[273]

2.ii. Müreccihsiz Tercihin İspatı Olarak Gök Kürelerin Hareketleri

Tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olmadığı hakkında Gazzâli'nin benimsediği bir diğer ispat şekli olarak gök kürelerin hareketlerinden hareketle ileri sürülen delil bulunmaktadır. Hocazade de aynı yolu benimsemekte ve filozofları kendi düşünce sistemlerinde bulunduğunu düşündüğü bu çelişik durumu kabul etmek zorunda olduklarını göstermeye çalışmaktadır.

---

[272] Curcani, *Şerh el-Mevakıf*, İstanbul, 1280, Kemalpaşazade, a.g.e., s. 64'ten naklen.

[273] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 48.

Gazzâli'nin filozoflara karşı itirazında üzerinde durduğu temel iki noktayı, gök kürelerin hareketlerinin yönleri ile ilgili olan farklılıklar ve bu hareketlerde kutupların yerlerinin belirlenmesi şeklinde sırlayabiliriz. [274]

Birincisi, gök kürelerinin bazıları doğudan batıya, bazıları ise batıdan doğuya hareket etmektedir. Mesela en dış küre doğudan batıya, onun altındaki küreler ise batıdan doğuya doğru hareket etmektedirler. Gazzâli'ye göre göğün bu tarzdaki hareketinden doğan bütün sonuçlar, bunun tersi durumda da söz konusudurlar. Çünkü bir önceki durumda yıldızların birbirlerine göre olan durumlarından ortaya neler çıkıyorsa aynı şeyler ikinci durumda da ortaya çıkacaklardır. O halde bir yönün, her yönden kendisine benzeyen ve eşit olan diğer bir yön ile tayin edilmesini gerektirdiği ileri sürülemez.[275]

İkincisi, gök kürelerin farz edilen bütün noktaları mahiyet ve nitelikleri bakımından birbirlerine eşittirler. Kutup küre üzerinde birbirinin karşısında bulunan ve küre kendi ekseni etrafında döndüğü zaman, sabit kalan iki noktadan ibarettir. Dolayısıyla bir kutup olduğunun düşünülmesi imkânsız olan hiçbir nokta yoktur. O halde onlara göre, sonsuz olan diğer noktalar arasından sadece iki noktayı tayin etmeği gerektiren sebep nedir? Şüphesiz burada, bir şeyi kendi benzerinden ayıran zâttan başka bir sıfatın bulunması zorunludur. Bu da iradeden başka bir şey değildir.[276]

O halde kısaca özetlemek gerekirse, gök kürelerin hareketlerinin istikametindeki farklılıklar bu hareketlerdeki kutupların yerinin tespit edilmelerinin

[274] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 66.

[275] Gazali, *İtikada Orta Yol*, s. 78.

[276] Gazali, a.g.e., s. 78.

başka şekilde de olabileceklerinin mümkün olduğu halde neden bu şekilde olduklarının nedenlerini sorgular. Tartışma yukarıda ifade edilen iki örnek etrafında toplanır ki Gazzâli buna karşılık olarak kendi delilini sunar. Onun iddiası göğe ait en dıştaki siferin dönüş hareketinin doğuya doğru yönelmesi genel olarak rasyonel olmayabilir. Dünyanın kutup noktalarının başka türlü olmamasının hiçbir nedeni yoktur. Çünkü bu iki durum farklı şekilde düzenlenebilir. Onların arasından her hangi birinin gerçekleşmesi için hür bir irade ile seçilmeye ihtiyaç duyarlar. O halde burada metafizik bir bağlantı ortaya çıkmaktadır. Yönlere ait bu ikili ilişki bir ters çevirme şeklinde olsa dahi âlemdeki özel durumları incelemek için irade delilini savunan yaklaşımın olduğu yerde bu âlemin varlığı diğer imkânlar üzerine içsel bir doğrulama olarak alınabilir. Gazzâli sonuçta diğer tüm alternatifleri onların yerine getirilmesi ve seçilmesi için düş dünya sistemi için hür iradenin kabul edilmesinin gerektiğini ifade eder.[277]

Bu açıdan bakıldığında Gazzâli ve İbn Rüşd bilfiil var olan mümkün dünyanın seçilmiş olduğunu ve bunun en iyi olduğunu savunan filozoflardan biraz farklı bir pozisyonda bulundukları söylenebilir ki buda gökkürelerin dönüş yönü ve kutup noktaları ile ilgili olarak bir takım hikmet ve hususiyetlerinin olduğu şeklinde izah edilmektedir.[278]

Gazzâli'nin ortaya koyduğu bu delile bir takım eklemeler yapmak sureti ile daha da geliştirmeye çalışmıştır. Hocazade, Gazzâli'nin kutup noktası ve gökkürelerin dönüş istikametlerine yönelik itirazlarına ilave olarak gök kürelerinin

[277] Kukkonen, Taneli, "Plenitude, Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", s. 545.

[278] İbn Rüşd, a.g.e., s. 17.

hareket ve süratlerinin birbirlerinden farklı olmaları gibi bir takım eklemelerde bulunmaktadır.[279]

Hocazade, filozoflar adına verdiği cevapta bütün bu tercihleri gök hareketlerinin hususiyetine bağlamak eğilimindedir. Yani filozoflara göre burada üç şeyden biri olabilir: Ya gök kürelerinden her birinin maddesi, ancak bu muayyen sürat ve muayyen istikametteki özel hareketini kabul edebilir veya diğer istikametlerdeki diğer çeşitli hareketleri de kabul etse dahi, ay altı âlemi için Tanrının inayeti ancak bu özel hareketle meydana gelebilir.[280]

Hocazade'nin filozoflar adına vermiş olduğu cevap İbn Rüşd'ün Gazzâli'ye verdiği cevapla paralellik arz etmektedir. İbn Rüşd'ün cevabı, ana hatları ile ifade etmek gerekirse, âlemde her olayın, her varlığın, her biçimin bir varlık nedeni bulunduğu şeklindedir. Ona göre âlem, madde ve formdan ibarettir. Harekette aynı şekilde maddeden forma gitmekten ibarettir. Form, tam mükemmel, üstün alandır. Madde eksik, kusurlu, aşağı alandır. Tam olan, eksik olanın; mükemmel olan, kusurlu olanın gayesi, harekettir. Buna göre maddenin, gerçekleştireceği fonksiyon, varmak istediği amaçla belli ve zorunlu bir ilişkisi olmak zorundadır. Bundan dolayı âlemin büyüklüğünün, biçiminin, gök kürelerinin hareketlerinin istikametlerinin, süratlerinin, kutupların yerlerinin olduklarından başka türlü olmaları imkânsızdır. Varlıktaki hikmeti bilmeyen onların olduklarından başka türlü olabileceklerini zanneder. O halde, gök kürelerinin her birinin maddesi, ancak bu muayyen süratteki

[279] Hocazade, a.g.e., s. 8.

[280] Hocazade, a.g.e., s. 8.

ve muayyen istikametteki özel hareketini kabul edebilir; başka bir süratteki, başka bir istikametteki, başka bir hareketi kabul edemez.[281]

Kemal paşazade, Hocazade'nin göksel hareketin hususiyetinin üç şeyden ötürü olabileceği hakkında filozoflardan getirmiş olduğu görüşe karşı çıkmaktadır; çünkü ona göre göksel hareketin hususiyetinin sadece söz konusu üç durumdan ileri gelebileceği başka türlü olamayacağı iddiası hakkında ortaya konmuş kesin bir delil olmadığından dolayı bu yaklaşım kabul edilebilir gözükmemektedir.[282] Ayrıca Kemal paşazade bu itirazlarda birtakım eksikliklerin bulunduğunu ifade ederek bazı düzeltmeler yapmaktadır. Hatta filozofların bu âlem anlayışlarına yöneltilebilecek bir iki itirazı ortadan kaldırmaya çalışır. Çünkü yıldızların tabiatları bakımından birbirlerinden farklı olmalarının mümkün olduğu ve her yıldızın, küresinin muayyen bir yerinde bulunmakla belirlenmesinin bu yıldızın tabiatına istinat etmesinin mümkün olduğu, gök küresinin basit olmasının buna aykırı olmadığı, kürenin basit olmasının, bu kürenin taraflarının birbirlerine eşit olmalarını gerektirmediğidir.[283]

Ancak hemen ilave etmemiz gerekir ki genel olarak Gazzâli, İbn Rüşd, Hocazade, Kemal paşazade ve Karabağı'nin filozofların bu âlemdeki düzende bir takım hikmetlerin olduğu hakkındaki görüşe bir ölçüde katıldıkları ifade edilebilir.[284]

Nitekim Gazzâli, filozofların da kendi sistemlerinde ayırt edici bir neden olmaksızın iki benzerden birinin seçilmesi olayını kabul etmekten geri kalamayacaklarını iddia ederken şöyle demektedir. Âlemin genel düzeni, olduğundan

[281] İbn Rüşd, a.g.e., s. 17-18.

[282] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 75-77.

[283] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 70.

[284] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 54; İbn Rüşd, *Tutarsızlığın Tutarsızlığı,* çev. K. Işık- M. Dağ, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yay., Samsun, 1986, s. 30.

farklı olamaz. Eğer âlem şimdi olduğundan daha büyük veya daha küçük olsaydı, bu düzen mükemmel olmazdı. Aynı durum gök kürelerinin ve yıldızların sayıları ile ilgili olarak da ileri sürülebilir. Büyük, küçükten; çok, azdan bir isteğin konusu olmaları bakımından farklıdırlar. İnsanın kavrama yetisi, şeylerin niteliklerinin ve ölçülerinin belirlenmesinde mevcut olan Tanrısal hikmeti kavramaktan acizdir; ancak bazı şeylerde, mesela kutuplar ekvator ve gökkürenin tertibinde bu hikmet görülme durumundadır. Bunlarda birçok hikmet gizlidir.[285]

Buradan hareketle âlemdeki olaylar, varlıklar, bu varlıkların biçimleri, büyüklükleri, en genel bir ifade ile bütün özellikleri, belirlenmeleri ile ilgili sorulara verilecek en tutarlı cevap, onları fonksiyonlarının, amaçlarının zorunlu kıldığını söylemektir. Neden dolayı şu niteliklere sahip bir aracın, organın şöyle bir fonksiyonu gerçekleştirdiği sorusu sorulmaz. Çünkü buna verilecek cevap, tersine o fonksiyonun, o niteliklere sahip aracı veya organı zorunlu kılmış olduğu olacaktır.[286] Mesela irademizle hareket ederiz, ama hareketlerimizin yukarıya doğru olmaması özelliğinin nedeni, bedenimizin yukarıya doğru harekette bulunmasının imkânsız olmasıdır.[287] Dolayısıyla gökkürelerin muayyen yerlerinde, muayyen büyüklükte olmalarının bir takım nedenlerin aranması anlamsız olmaktadır. [288]

3.Tanrı'nın Mükemmelliği Meselesi

Hocazade'nin ele aldığı sonuncu delil, irade ile fiilde bulunan bir varlığın bu fiili ile tamamlanması mükemmelleşmesi gibi problemi ortaya çıkaracağı iddiasını

[285] Gazzali, a.g.e., s. 102-103.

[286] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 59

[287] Arslan, Ahmet, a.g.e., s. 54

[288] Kemalpaşazade, a.g.e., s. 76-77.

tartışmaktadır. Bu delil ile ilgili yapılan tartışmalar daha çok "evla olma, evleviyet" kavramı üzerinde yoğunlaşmaktadır.

Hocazade filozoflar adına delili şöyle ortaya koyar. Kasıt ve irade ile fâil olanda, fiilde bulunmanın, fiilde bulunmamaya tercih edilmesi için, onu fiile iten bir nedenin olması zorunludur. Bu nedenin fâil bakımından meydana gelmesi, meydana gelmemesinden evla olacağı zorunludur. Yoksa o, fâili fiile iten bir neden olmaz. Çünkü fâil bakımından meydana gelmesi ve meydana gelmemesi birbirine eşit olan bir şey, fâili fiile iten bir neden olarak görülemez. Bu durumda, böyle bir fiile iten bir nedenin olması durumunda ise, fâilin fiilini gerçekleştirmesi için onu fiile iten bir neden vasıtasıyla yani kendi zâtının bir gereği olarak değil başkası ile mükemmelleşmesi gerekeceği bunun ise, Tanrı için düşünülemeyeceği ifade edilmektedir.[289]

Filozofların ileri sürdüğü delil dikkatle incelendiğinde onların bu konudaki yaklaşımlarının temelde şu iki öncüle dayandığını söylemek mümkündür. Bunlar:

I- Kasıt ve irade ile bir fiili yapan fâilde, o fâilin o fiili yapmasını yapmamasına tercih ettiren, ona iten bir etkenin bulunması zorunludur.

II- Fâile nisbetle o etkenin, meydana gelmesi meydana gelmemesinden daha evladır. [290]

Bu iki öncülün bizi götürdüğü nokta, Tanrı'nın O'nu fiile iten bir neden sayesinde fâil olması durumu kendinde eksik olmayı ve başkası vasıtasıyla kendindeki eksikliği tamamlanması ve mükemmelleşmesini gerekli kılmaktadır. Bu

[289] Hocazade, a.g.e., s. 9.

[290] Karabağı, a.g.e., s. 68.

da Tanrı'nın mükemmelliğine zarar vereceğinden dolayı kabul edilemez. Çünkü fâil için fiilde zorunluluk söz konusu ise, bu durumda hiçbir şekilde fiilde bulunmama gibi bir alternatiften bahsedilemez. O halde fiili yapmayı fiili yapmamaya tercih için bir nedene gerek duyulmayacaktır. Ancak fiilin irade ile gerçekleşmesi söz konusu ise bir nedene ihtiyaç duyulacaktır. O zaman fâili, fiilde bulunmaya iten bir nedenin olması zorunludur. Bu nedenin fâil bakımından gerçekleşmesinin daha uygun (evla) olacağı şüphe götürmez.

Filozofların bu iddiaları mükemmellik kavramı ile yakından ilişkilidir. Çünkü onlara göre "sükûnun mükemmellik, hareketin ise eksiklik olduğu kabul edilmektedir. Bu sebeple antik yunanda Platon, Aristoteles'te olduğu gibi çoğunlukla Tanrı, hareketsiz varlık olarak tasavvur edilmiştir. Fiilde bulunmanın bir eksikliği, bir ihtiyacı karşılama, tamamlanma olduğuna dayanan bu delil de bu paralelde şekillenmiştir.[291]

Bu bağlamda Karabağı, Tanrı'nın kasıt ve irade ile fiilde bulunmasının kendisinde hiçbir eksiklik oluşturmayacağını savunur. Ona göre Tanrı'nın fiilde bulunmakla mükemmellikten uzaklaşması, diğer bir mükemmelliktir. Yani Tanrı bir mükemmellikten başka bir mükemmelliğe yönelmektedir. Dolayısıyla Tanrı, en mükemmel varlık olmaya devam etmektedir. Bu da Tanrı'da bir eksiklik veya kusurun meydana gelmeyeceğini göstermektedir.[292]

Ali Tusi'de aynı şekilde filozofları tenkit eder ve irade ile fiilde bulunmanın bir eksikliğe, icabla fiilde bulunmanın olgunluğa sebep olduğunu ve irade sahibi olmayanın irade sahibi olandan daha olgun olduğunu kabul etmez. Hatta ona göre

[291] Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996, s. 502–509.

[292] Güzel, Abdurrahim, a.g.e., s.70.

ihtiyar sahibi olan daha olgundur ve ihtiyari fiilin fâili hamd ve şükrü hak etmeye ihtiyarla fâil olmayandan daha uygundur.[293]

Hocazade, fâili fiile iten neden ve evleviyet ile ilgili olarak Eşari ve Mutezile'nin anlayışlarından bahsetmektedir. Eşariler, fiile iten şeyin fâil bakımından meydana gelmesinin meydana gelmemesinden evla olmasının zorunlu olduğu konusunda filozoflarla uyuşma halindedirler ve bunda bir zorunluluk iddia ederler; ama filozofların ileri sürdükleri birinci öncülü reddederler. Buna karşılık Mutezile ise, irade ile fâil olanda, onu fiile iten bir şeyin varlığının zorunlu olduğu konusunda filozoflarla uyuşurlar, ancak bu şeyin bu fâil bakımından evla olması görüşünü reddederler. Yani Eşariler, birinci, Mutezile ise ikinci öncülü reddetmektedir.[294]

Hocazade, filozofların iddialarına karşılık olarak evleviyetin fâile nisbetle olması gibi bir zorunluluğu reddederek cevap vermektedir. Bu konuda Ali Tusi de Hocazade ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse, kasıt ve irade ile fâil olan varlıkta onu fiile iten, bu kasıt ve iradeden başka bir nedenin var olmasının zorunlu olduğu gibi bir iddia ileri sürülemez. Bir nedenin var olduğu kabul edilse dahi bu fiile iten nedenin fâil bakımından meydana gelmesinin, evla olması neden zorunlu olsun. Evla olma, fâil açısından değil fakat başkası açısından mümkün olabileceği pekâlâ düşünülebilir. [295]

Karabağı, Hocazade'nin, ihtiyarla fâil olanda, irade ve kasdın dışında, onu bu fiili yapmaya iten bir nedenin olamayacağı iddiasına karşı çıkar ve bunun

[293] Tusi, Ali, a.g.e., s. 37.

[294] Hocazade, a.g.e., s. 9.

[295] Kemalpaşazade, a. g.e., s. 79-80.

olabileceğini ve bir takım hikmet ve maslahatların bulunabileceğini ileri sürer. O'na göre, Tanrı'nın fiillerinde sayılamayacak kadar hikmet ve maslahatın bulunması sebebiyle bir nedenin olmaması Tanrı'ya uygun düşmez. Zira Tanrı'nın fiilleri, irade ve kastın dışında bir başka şeyi de gerektirir ki, o da hikmet ve maslahatlardır. O halde Tanrı, bir fiilde kendisinin dışındakilere bir faydanın oluşacağını bildiği anda, o fiili yaratır. Kaldı ki; Tanrı'nın bir fiilin faydasız olduğunu bildiği farz edildiği takdirde, Tanrı o fiili yaratmazdı. Çünkü bu durumda bunu yaratması abes olurdu. Bu Tanrı için kesinlikle muhaldir. İşte gaye ve maksatların anlamı budur. Böylece haddin, kısasın ve kefaretin gerekliliği, âlemi fesattan korumak içindir ve bu hedefi içine alır. Dolayısıyla bu hikmet ve maslahatları bir neden olarak görmek mümkündür. [296]

Kemalpaşazade Mutezile'nin de bu doğrultuda bir çözüm öne sürdüğünden bahsetmektedir. Aynı şeklide Hocazade'nin görüşünün de Mutezilenin görüşü ile aynı doğrultuda olduğunu söylemek mümkündür. İrade ile fiilde bulunan Tanrı için, fiilde bulunma veya bulunmama durumu birbirlerine eşit ise de, başkası için fiilde bulunması fiilde bulunmamasından daha iyidir ve Tanrı fiilde bulunmayı, kendisine daha faydalı olduğu için değil, başkasına daha faydalı olduğu için, ona bir bağış olarak tercih etmektedir.[297]

Kemal paşazade bu yaklaşımı reddeder. Bu konuda o daha ziyade filozoflara yakın durmaktadır. Ona göre başkasına bağışta bulunmak veya bulunmamak eğer Tanrı'ya nisbetle birbirine eşit ise burada bir tercih imkânsızdır. Şayet eşit değilse başkasına bağışta bulunmak Tanrı için daha uygun olacaktır. Dolayısıyla bunu

[296] Karabağı, a.g.e., s. 69-71.

[297] Arslan, A, a.g.e., s. 61

yapmak Tanrı'nın mükemmelleşmesi, yapamamak ise, kendinde eksiklik için bir sebep olmuş olacak ve söz konusu mahzur geri dönecektir.[298]

Sonuç olarak bu konu üzerinde oldukça kısa görüş belirtmekle birlikte Kemal paşazade'ye göre bu konuda ileri sürülen bu çözümler filozofların iddiasını iddiayı çürütmekten uzak kalmakta, dolayısıyla başlangıçtaki durum aynen devam etmektedir. Daha açık bir şekilde ifade temek gerekirse o, Tanrı'nın fiilde bulunması demek mükemmelliğinde bir eksikliğin bulunduğu ve bu eksikliği gidermek ve daha da mükemmelleşmek için fiilini meydana getireceği, bunun da Tanrı'nın mükemmelliği açısından kabul edilemez bir durumu ifade ettiği iddiasının halen geçerli olduğunu ifade etmektedir.

[298] Arslan, A, a.g.e., s. 62

SONUÇ

Tehâfütler İslam düşünce tarihi içerisinde bir taraftan yazıldıkları dönemin anlayışını ve problem alanının yansıtmakta diğer taraftan da kendisinden sonraki dönemlere de etki etmektedir. İslam dünyasında Gazzâli'den başlamak üzere 19. yüzyıla kadar gelen dönemde birçok Tehâfüt kaleme alınmıştır. Gazzâli'nin eseri, hem kendi devrinde hem de devrinden sonra, oldukça ilgi uyandırmış ve uzun sayılacak bir süre düşüncenin yönünü ve muhtevasını şekillendirmiştir. Bu çerçevede Tehâfüt geleneği, Osmanlı düşüncesinde de oldukça önemli bir yere sahip olmuştur. Dolayısıyla bu geleneğin Gazzâli sonrası İslam dünyasında ortaya çıkan felsefi durgunluğun kısmen de olsa canlanmasına yol açtığı söylenebilir.

Gazzâli'nin getirmiş olduğu yenilik eşit alternatifler arasında Tanrı'nın hür bir şekilde seçim yapması temeline dayanmaktadır. Bu tam olarak kelamdaki mümkün kavramına uygun düşen eş zamanlı alternatiflerin gerçek bir tanımına izin veren bir yaklaşımı göstermektedir diyebiliriz. Bu yaklaşımı ile zorunlu ve tek bir âlem fikrinden sonsuz sayıda mümkün dünyaların olabileceği fikri Batı düşüncesinde yankısını bulmuş ve birçok değişikliklere yol açmıştır. Gazzâli, zorunlu ve mümkün kavramı ile ilgili olarak İbn Sina gibi İslam filozoflarını hedef almak sureti ile aynı zamanda Aristo mantığına karşı çıkmakta ve alemin ezeliliği kavramını reddederek filozofların iddialarına kendi yöntemlerini kullanarak çok ciddi eleştiriler yapmaktadır. Zaten amacını da belirlerken kendi doğrularını değil filozofların yanlışlıklarını göstermek olarak ifade etmektedir.

Osmanlı düşüncesinde çok büyük ehemmiyet verilerek devam ettirilen Tehâfüt geleneğine baktığımızda öncekilerde olmayan bir takım yeni meselelerin eklendiği fark edilebilir. Filozofların iddialarına karşılık vermek için ilk Tehâfüt'ü

her ne kadar Gazzâli yazmış olsa da takiben yazılan Tehâfütlerde bu problemler yeniden şekillendirilmeye çalışılmıştır. Buna en iyi örnek Hocazade'nin Tehâfüt'ül Felasife'sidir.

Hocazade'nin Tehâfütlere yeni meseleler eklemiş olması dikkate değer bir durumdur. Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesi ile âlemin kıdemi meselesinde öncekilerden farklı bir ayrıma gitmesi önemli bir kırılma noktasını teşkil etmektedir. Hocazade'nin bu yaklaşımı meseleleri kendi açısından yeniden gözden geçirmek, değerlendirmek ve kavramsal bir çerçeveye oturtmak çabası olarak da görülebilir. Hocazade'nin bu çabasının yeni açılımlara imkân sağlayacak nitelikte olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim ilahi hürriyet probleminin farklı bağlamlarda ele alınıp incelenmesi mümkün görünmektedir. Batı da bu konu, birçok farklı bağlamda ele alınmakta ve felsefede önemli bir yer işgal etmektedir. İlahi hürriyet kavramı batı düşüncesine ait bir kavramdır. İslam düşüncesinde bu konu Tanrı'nın mucip olup olmadığı meselesi şeklinde ele alınmıştır. İsimlendirmeler farklı olmakla birlikte aynı problemi işaret etmektedir. Batıda konu temel olarak ontolojik delilden hareketle tartışılmaktadır. Tanrı'nın zorunlu olarak her şeye gücü yeten, her şeyi bilen, en iyi ve mükemmel varlık olarak tasavvur edilmesinin ne gibi sonuçlar doğuracağı hususu birçok bağlamda incelenmeye çalışılmıştır. Bu anlamda Batıda da genel olarak İslam düşüncesinde olduğu gibi özgürlükçü ve uzlaşımcı yaklaşım olarak iki yaklaşımdan bahsetmek mümkündür. Bu noktada Leibniz ve Clarke arasında yapılan yazışmalar bu konuda bize ışık tutmaktadır. Tanrı'nın mümkün dünyaların en iyisini yaratmak zorunda olup olmadığı konusu üzerinde oldukça hararetli tartışmalar yapmışlardır. Daha sonra yirminci yüzyılda Adams ve Morris bu tartışmayı yeniden

canlandırmışlardır. Tanrı'nın hürriyeti fikrine karşı olanlar arasında belki de en bilineni Spinoza'dır. Onun yaklaşımı ile İbn Sina arsında bir takım paralellikler bulmak mümkündür. Nihayet ifade etmek gerekirse ilahi hürriyet problemi ezelilik, irade, mükemmellik, yaratma, kötülük problemi, ilahi basitlik problemi, hür irade savunması gibi bağlamlarda ele alınmakta ve tartışılmaktadır.

Tehâfütlerde ilahi hürriyet problemi âlemin kıdemi veya Hocazade'nin ele aldığı şekliyle Tanrı tasavvurları açısından incelenmiştir. Aynı şekilde kötülük problemi bağlamında ilahi hürriyet meselesi ele alınıp incelenebilecek bir konudur. Ancak günümüzde islam düşüncesi içerisinde ilahi hürriyet problemi ile ilgili çalışmaların sınırlı seviyede kaldığını söylemek mümkündür. Bizim bu çalışmamızdaki amaçlarımızdan biri olarak bu konunun islam düşüncesi içerisinde birçok bağlama incelenmesine vesile olmak şeklinde ifade edebiliriz.

İlahi hürriyet probleminin âlemin kıdeminden ayrı ve öncelikli bir konu olması hususu ile ilgili olarak Hocazade, Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesini âlemin kıdemi meselesinden ayrı ve Tehâfüt'ünün ilk meselesi olarak ele almakla bize göre isabetli davranmıştır. Onun ilk önce bu meseleyi ayrı bir bölüm olarak incelemesini, âlemin kıdemi meselesinin anlaşılmasına temel oluşturma teşebbüsü olarak değerlendirilebiliriz. Çünkü Hocazade'nin önemi konuyu sadece ayrı bir bölüm halinde incelemiş olmasında değil, aynı zamanda kavramsal bir çerçeveye oturtma gayreti ve çabasında aranmalıdır. Nitekim Cürcani'nin, filozoflar, Tanrı'nın ihtiyarla değil zâtı gereği mûcib olduğu kanaatine sahip oldukları için âlemin kıdemini kabul etmişlerdir veya Tanrı'nın muhtar olduğuna inanmış olsalardı, âlemin ezeli olduğunu ileri sürmeyeceklerdi şeklindeki yorumu bu düşüncemizi destekler niteliktedir. O halde âlemin ezeliliği ve ebediliği hakkında konuşmak için öncelikle

âlemin yaratıcısının nasıl bir varlık tarzına sahip olduğunu, bir başka ifadeyle Tanrı tasavvurunu ortaya koymamız gerekmektedir. Yani Tanrı'nın fiilleri hakkında konuşmadan önce, Tanrı'nın varlığı hakkında konuşmamız gerekir. Çünkü Tanrı'nın varlık tarzı veya O'nun hakkında sahip olunan tasavvur, O'nun fiilleri hakkındaki düşünceyi doğrudan belirlemektedir. Buna göre, Hocazade'nin yaklaşımına uygun olarak, Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesinin öncelikli mesele olarak ele alınması, diğer meselelerin buradan hareketle tartışılması kendi içinde daha tutarlı görünmektedir.

İlahi hürriyet probleminin mahiyeti konusunu Hocazade, illet malûl ilişkisine bağlı olarak açıklamaktadır. Ona göre tartışma Tanrı'nın kâdir, muhtar olması noktasında değildir. Çünkü her iki taraf da bunları kabul etmektedirler. Konu ile ilgili ayrılma noktası veya anlaşmazlık, Tanrı'da fiilin, kudret ve irade ile birleşip birleşmediği hususundadır. Bu ayrıma bağlı olarak iki farklı anlayış ön plana çıkmaktadır. Filozoflar, illetin malûlünden geri kalmayacağını iddia ederken bu iddiaya karşılık irade anlayışı kelamcılar tarafından savunulmaktadır.

Kemal paşazade konuyu daha geniş bir perspektiften ele alır. O problemi sadece Tanrı'nın mûcib olup olmaması meselesi olarak değil, her türlü fâilin mûcib olup olmaması şeklinde ortaya koymuştur. Çünkü insan için de fâil olma durumu söz konusudur ve insanın da fiillerinde hür olup olmadığı meselesi önemli bir konudur. Karabağı'nin Tanrı'nın iradesini izah ederken insanın iradesinden hareketle çözüm bulmaya çalışma gayreti onun da bu konuda Kemal paşazadeyi desteklediğine dair bir işaret olarak düşünülebilir.

Gazzâli'nin, filozofları küfürle suçladığı meselelerden biri âlemin kıdemi meselesidir. Bu ithamında filozofların mûcib kavramına yükledikleri anlamın etkisi

büyüktür. Kemal paşazade'nin mûcib kavramının Tanrı'nın iradesi ile fâil olmakla birlikte fiilde bulunmayı terk etmediği, bunun ise zorunluluk anlamında bir gerektirme olarak düşünülmemesi gerektiği aksine hikmeti gereği olarak yaratmamayı seçmiş olduğu şeklinde anlaşıldığında, Tanrı'nın hem kâdir, hem irade sahibi, hem de yaratmadan de geri durmayacağı düşüncesi, irade ile mûcib kavramı arasında bir ara yol bulmaya çalışma ve bu iki kavramı uzlaştırma gayreti olarak görmek mümkündür. Bu konudaki Gazzâli'nin sert tavrı daha sonraki Tehâfüt yazarları tarafından devam ettirilmemiş daha makul ve uzlaşmacı bir yaklaşımı benimsemişlerdir.

Hocazade, Tanrı irade ile fail olduğunda teselsül gerekeceği iddiası hususunda ilk aşamada öncelikle bu iddiaya karşılık teselsülün gerekmeyeceğini ileri sürerek cevap verir. Bu konuda verdiği ikinci cevabında ise teselsülün olabileceğini bunun irade ile fail olma hususunda bir sorun teşkil etmeyeceğini çünkü bu teselsülün itibari bir teselsül olduğunu bir gerçekliğinin olmadığını söyler. Bu konuda Karabağı'nin ortaya koyduğu çözüm önerisi kulun iradesinden Tanrı'nın iradesine bir geçişi göstermektedir. Bu durumda insanın iradesi Tanrı'nın insanda yarattığı iradeden ibaret olmaktadır. O halde insanın kendi isteği dışında başka bir varlık ile iradeye sahip olmasının bizi getirdiği nokta insanın bizzat iradenin kendisinde zorunlu olduğu, ihtiyari fiillerinde ise, zorunluluğun olmadığıdır. Öyleyse iradenin kendisine mecbur olmak büyük bir sorun oluşturmamaktadır. Karabağı, aynı şekilde bu durumun Tanrı için de kabul edilebileceğini düşünmektedir.

Hocazade filozofların teselsül meselesi ile ilgili iddialar hakkında itiraz ve cevaplarını sıraladıktan sonra tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olmadığı hakkında kendi benimsediği delilleri sergilemektedir. Bunlardan ilki Gazzâli'nin

kullandığı “hurma” ve “iki bardak su” örneğidir. Hocazade’nin kullandığı örnek “bir ekmek” şeklindedir. Hocazade verdiği örnek bakımından Gazzâli’nin örneğinden ileri bir noktada olduğu söylenebilir. Çünkü Hocazade, iki hurma örneğine yöneltilebilecek muhtemel itirazları ortadan kaldırmak için bir ekmek şeklinde ortaya koyarak birçok itirazın önüne geçmeye çalışmıştır. Çünkü iki hurmada farklılığın bulunacağı itirazı yüksek bir ihtimaldir. Fakat bir ekmekte bu ihtimal daha az olabilmektedir. Örneklerin daha sonra farklı şekillere bürünerek geliştirilmesi önemli bir ilerleme olarak kabul edilebilir. Çünkü daha sonra bu örneklere yapılan itirazlar dikkate alınarak eksiklikleri giderilmek sureti ile kuvvetlendirilmeye, delile yapılacak itirazlar giderilmeye çalışılmıştır.

İki hurma örneğine yapılan en önemli itirazlardan birisi İbn Rüşd’ün yaptığı itirazdır. O, iki hurma arasında benzerliğin değil bir karşıtlığın olduğunu savunmaktadır. Bu durumda iki benzer arasında değil iki farklı şey arasında bir tercih söz konusudur ki o da varlık ve yokluk arasındadır. O halde tercih ettirici bir neden vardır. Bu itiraz kuvvetli ve yerinde bir itirazdır. İbn Rüşd’ün bu itirazı, âlemde her bakımdan birbirine benzer, birbirine özdeş olan ferdi varlıkların olup olmadığı meselesini ortaya çıkarmaktadır. Ayırt edilemezlerin özdeşliği olarak ifade edilen bu konu daha sonra leibniz gibi bazı filozoflar tarafından da ele alınmıştır.

Âlemde iki şeyin her bakımdan birbirine benzer, özdeş olmadıklarını, dolayısı ile birinin diğerine tercih edilmesinde mutlaka ayırt edici bir nedenin olması lazım geldiğini gösterme noktasında birçok örnekler bulunmaktadır. Kemalpaşazade de bu konu üzerinde detaylı bir şekilde durmaktadır. Ayırt edici nedenlerin gerçek, hayali, fiziki, psikolojik motiflerin olabileceği ileri sürülmektedir. Kemal paşazade’nin de işaret ettiği gibi gerçektende birbirinin aynı olan iki durumun söz konusu olup

olamayacağı konusu üzerinde durulması gereken bir konudur. Birbirine benzer olan şeylerde bir aynılık olamayacağı gibi birbirinin aynı olan şeyler arasında birini diğerine tercih etmenin ne gibi bir anlam ifade edeceği, bu durumda da gerçekten de iradenin iki benzerden birini ayırt etmiş olup olmadığı önemli bir problem olmaya devam etmektedir.

Gazzâli'nin filozoflara karşı en kuvvetli itirazlarından birisi, Tanrı'nın iki benzerden birini tercih ettiğini göstermek için gök kürelerin yönleri ile ilgili olan farklılıklar ve kutupların yerlerinin belirlenmesi şeklinde ifade edebileceğimiz delildir. O, gök kürelerin hareketlerinin istikametindeki farklılıkların ve kutupların yerinin tespit edilmelerinin başka şekilde de olabileceklerinin mümkün olduğu halde neden bu şekilde olduklarının nedenlerini sorgular. Hocazade, Gazzâli'nin itirazlarına gök kürelerinin süratlerinin birbirlerinden farklı olmaları gibi meseleleri de ekleyerek ele alır.

Kemal paşazade bu konuda filozofların düşüncesine yakın durmaktadır. O, gökkürelerin tabiatları bakımından birbirlerinden farklı olmalarının mümkün olduğu ve gökkürelerin yönlerinin birbirlerine eşit olmasının gerekmediğini düşünmektedir.

Fakat hemen belirtelim ki genel olarak Gazzâli, İbn Rüşd, Hocazade, Kemal paşazade ve Karabağı'nin filozofların bu âlemdeki düzende bir takım hikmetlerin olduğu hakkındaki görüşe bir ölçüde katıldıkları ifade edilebilir.

Mükemmellik konusuna gelince, Tanrı'nın irade ile fail olduğunda mükemmelliğinde bir kusur ortaya çıkaracağı kabul görmez. Hatta bu bağlamda Karabağı, Tanrı'nın kasıt ve irade ile fiilde bulunmasının kendisinde hiçbir eksiklik oluşturmayacağını savunur. Ona göre Tanrı'nın fiilde bulunmakla mükemmellikten

uzaklaşması, diğer bir mükemmelliği ortaya koymaktadır. Yani Tanrı, bir mükemmellikten başka bir mükemmelliğe yönelmektedir. Dolayısıyla Tanrı en mükemmel varlık olmaya devam etmektedir. Bu da Tanrı'da bir eksiklik veya kusurun meydana gelmeyeceğini göstermektedir. Aynı şekilde Ali Tusi, irade ile fiilde bulunmanın bir eksikliğe, icabla fiilde bulunmanın olgunluğa sebep olduğunu ve irade sahibi olmayanın irade sahibi olandan daha olgun olduğunu kabul etmez. Hatta ona göre ihtiyar sahibi olan daha olgundur ve iradesi ile fiilde bulunan fâil övgüyü hak etmek hususunda iradesi ile fâil olmayandan daha layıktır.

Filozoflar, bütünüyle inkâr etmemekle birlikte iradeyi daha çok mecaz anlamda kullandıklarından dolayı ayrıca bir irade ve kudret sıfatına ihtiyaç duymamaktadırlar. Bu yaklaşım ise, Tanrı hakkında bir irade sıfatından bahsetmenin mümkün olmayacağı veya en azından atıl bir sıfat konumuna indirgenmiş olacağı gibi bir sonuca götürmektedir. Gazzâli'yi en çok rahatsız eden de bu tutumdur. Buna mukabil İslam düşüncesinde iradeci bir görüşten hareketle Tanrı'nın âlemi kasıt ve iradesiyle yaratmış olduğu, âlemi varlığa getirme veya getirmeme kudreti mevcut olduğu halde bu şıklardan birini seçerek zamanda varlığa getirmiş olduğu kabul edilmektedir. Dolayısıyla bu şekilde fâilin kendi zâtı gereği yaratıp, irade sıfatının gerekliliğine ihtiyaç kalmaması, âlemin yaratılışını Tanrı'nın iradesine bağlayan düşünce ile uyuşmadığı düşünülmektedir.

BİBLİYOGRAFYA

A. Tehâfütler:

GAZZÂLİ, *Tehâfütü'l-Felasife*, Neşr. Süleyman Dünya, Mısır,1958.

_____, *Tehâfütü'l-Felasife*, Neşr. Maurice Bouyges, Lübnan, 1962.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı*, Çev. Karlığa, Bekir, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

_____, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseyin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005.

_____, *Kitabu'l Erbaîn Fi Usûl' ed-Din*, Mısır,1344.

HOCAZADE, M, Mustafa, *Tehâfütü'l-Felasife*, Mısır,1302.

İBN RÜŞD, *Tehâfüt et- Tehafüt*, Alamiye Matbaası, Mısır, 1302.

_____,*Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, Çev. Kemal Işık-Mehmet Dağ, Ondokuz Mayıs Üniv. Yay. Samsun, 1986.

KARABAĞİ, *Ta'lika alâ Şerhi Tehâfüti'l-Felasife li Hocazade*, (Karabaği ve Tehâfüt'ü) içinde Çev. Abdurrahim Güzel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991.

KEMAL PAŞAZADE, *Tehâfüt Haşiyesi (Haşiye alâ Tehâfütü'l-Felasife)*, Çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987.

TÛSİ, Ali, *Kitâbu'z-Zahira*, Maarif Nizamiye Matbaası, Hindistan, Tarihsiz.

_____, *Tehâfüt'ül Felasife* (Kitâbu'z-Zuhr), Çev. Recep Duran, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara,1990.

B. Konu İle İlgili Diğer kaynaklar:

ADAMS, Robert Merrihew, "Must God Create the Best?", *The Philosophical Review*, Vol.81, No. 3, 1972.

ALTINTAŞ, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F.Yay., 2. Baskı, Ankara, 1992.

AQUİNAS, Thomas, *Of God And His Creatures An Annotated Translation Of Summa Contra Gentiles Of Thomas Aquinas*, Joseph Rickaby, S. J., The Catholic Primer, 2005, www.catholicprimer.org.

ARİSTOTELES, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yayınlar, İstanbul, 1996.

ARSLAN, Ahmet, *Haşiye Ala't-Tehâfüt Tahlili*, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul, 1987.

ATAY, Hüseyin, *İbn Sina'da Varlık Nazariyesi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2001.

BOLAY, S. Hayri, *Aristo Metafiziği ile Gazzâli Metafiziği'nin Karşılaştırılması*, M. E. B. Yay., İstanbul, 1993.

CÜRCANİ, S. Şerif, *Et-Tarifat*, Beyrut,1987.

DEVELİOĞLU, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1988.

FAHREDDİN Razi, *Kelam'a Giriş* (El- Muhassal) Çev. Hüseyin Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2002.

FLİNT, Thomas P., "The Problem of Divine Freedom", *American Philosophical Quarterly*, Vol. 20, No. 3, july 1983.

GARCİA, Laura L, "Divine Freedom and Creation", *The Philosophical Quarterely*, Vol. 42, April 1992.

GAZZÂLİ, *İtikad'da Orta Yol*, çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1971.

_____, *Felsefenin Temel İlkeleri* (Makasıd El-Felasife), Çev.Cemaleddin Erdemci, Vadi Yay., Ankara, 2001.

_____, *Kitabu'l Erbaîn Fi Usûl' ed-Din*, Mısır,1344.

_____,*Dalaletten Hidayete*, Çev. Ahmet Subhi Furat, Şamil Yay. İstanbul, 1978.

GOİCHON A. M., *İbn Sina felsefesi ve Ortaçağ Avrupasındaki Etkileri*, Çev. İsmail Yakıt, Ötüken Yay., İstanbul, 1993.

GÖLCÜK, Şerafettin, *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara,1997.

GÜZEL, Abdurrahim, *Karabağı ve Tehâfüt'ü*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991.

HASKER, William, "Simplicity And Freedom: A Response To Stump And Kretzmann", *Faith And Philosophy*, Vol. 3, No. 2, April,1986.

HELM, Paul, *Eternal God*, Clarenderon Press, Oxford, New York, 1997.

İBN HALDUN, *Mukaddime*, Çev. Zakir Kâdiri Ugan, M.E.B Yay., İstanbul, 1970.

İBN RÜŞD, *Metafizik Şerhi*, Çev. Muhittin Macit, Litera yay., İstanbul, 2004,

İBN SİNA, *İşaretler ve Tembihler*, Çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005.

_____, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005,

_____, *Risaleler*, Çev. A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004.

İZMİRLİ, İsmail Hakkı., *İslamda Felsefe Akımları*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1995.

KEMALPAŞAZADE, "Risale fi tahik-i muradi'l kailin bi'enne'l-vâcib teala mûcibun bi'z-zat", A.Ü.İ.F. Kütüphanesi, 37344 nolu yazma eser,1a-9b.

KÖZ, İsmail, *İslam Mantıkçılarında Modalite Teorisi,* Basılmamış Doktora Tezi, Ankara, 2000.

KUKKONEN, Taneli, "Plenitude, Possibility, And The Limits Of Reason: A Medieval Arabic Debate on The Metaphysics Of Nature", *Journal of the History of İdeas*, Volume 61, Number 4, (Octeber 2000), http://www.jstor.org.

_____,"Possible Worlds in Tahâfut al-Falâsifa: Al-Ghazâlî on Creation and Contingency", Project Muse, http//muse.jhu.edu.

KUTLUER, İlhan, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, İz Yay., İstanbul, 2002.

KÜYEL, M. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1956.

LEHE, Robert T., "God's Perfection and Freedom", *Faith and Philosophy*, Vol. 3, No. 3., July, 1986.

LEİBNİZ And Samuel Clarke, *Correspondence*, Ed. With Introduction by Roger Ariew, Indianapolis/Cambridge: Hacket Pub. Comp., 2000.

MİCHAEL Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, *Akıl ve İnanç: Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yay., İstanbul, 2006.

MORRİS, V. Thomas, "Perfect Being Theology", *Noûs*, Vol. 21 No.1, 1987, http://Links.jstor.org.

NESEFİ, Ebûl-Berakât, *İslam İnancının Ana Umdeleri*, Çev.Temel Yeşilyurt, Kubbealtı Yay., Malatya, 2000.

ÖNER Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yay. Ankara, 1995.

ÖÇAL, Şamil, *Kemal paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.

ÖZCAN, Zeki, *Agustinus'ta Tanrı Ve Yaratma*, Alfa Yay., İstanbul, 1999.

PLANTİNGA, Alvin C., *God,Freedom and Evil*, William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 2002.

REÇBER, M. Sait, "Fârâbi Ve Tanrı'nın Basitliği Meselesi", *Uluslararası Fârâbi Sempozyumu Bildirileri*, (Ankara 7-8 Ekim 2004), Elis Yay., Ankara, 2005.

_____, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yay. Ankara, 2004.

ROWE, William L, *Can God Be Free?* Clarendon Press. Oxford, New York, 2004.

_____, "Divine Freedom", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http/www. thestanfordencyclopediaofphilosophy.com.

SARUHAN, Müfit Selim, "Zahiriliğin Öncüsü İbn Hazm'da Felsefi Meseleler", *Dini Araştırmalar*, Cilt: 8, Sayı: 25, Mayıs -Ağustos 2006.

SÖZEN, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Yay., I. Basım, Isparta 2001.

SPİNOZA, Benedict, *Etika*, Çev. Hilmi Ziya Ülken, M. E. B. Yay., İstanbul, 1965.

STUMP, E. And Kretzmann N., "Absolute Simplicty", *Faith And Philosophy*, Vol. 3, Octeber, 1985.

YAZICIOĞLU, M. Sait, *Maturidi ve Nesefi'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M.E.B. Yay., Ankara,1988.

YEPREM, Saim, *İrade Hürriyeti ve İmam Maturidi*, M.Ü.İ.F.Yay., İstanbul, 1984.

YEŞİLYURT, Temel, *Ebu'l Berekat en-Nesefi ve İslam Düşüncesindeki Yeri,* Kubbealtı Yay., Malatya, 2000.

_____, *Gazzâli ve Farabi'ye göre "Mûcibu'n Bi'z-zat" kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri,1994.

YÜKSEL, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005.

ÖZET

Tehâfütler İslam düşünce tarihi içerisinde bir taraftan yazıldıkları dönemin anlayışını ve problem alanını yansıtmakta diğer taraftan da sonraki dönemlere de etki etmektedir. İslam dünyasında Gazzâli'den başlamak üzere 19. yüzyıla kadar ki dönemde birçok Tehâfüt yazılmış ve uzun bir süre düşüncenin yönünü ve muhtevasını şekillendirmiştir. İlahi Hürriyet kavramı Batı düşüncesine ait bir kavramdır. Tehâfütlerde mesele ilahi hürriyet problemi olarak ifade edilmez. İslam düşüncesinde mesele genelde "mûcibu'n-bi'z-zât" ve "fâilü'n-bi'l ihtiyar" kavramı ile ifade edilmektedir. Kavramlar farklı olmakla birlikte aynı probleme işaret etmektedir. Problemi ayrı bir mesele olarak ilk inceleyen Hocazade'dir. Tanrı'nın mûcib olup olmadığı meselesi ile âlemin kıdemi meselesinde Hocazade'nin farklı bir ayrıma gitmesi önemli bir kırılma noktasını teşkil etmektedir.

ABSTRACT

The Tahâfuts reflected the understandings and problematics of the their times in which they were written on the one hand, they had an influence on the later times on the other. From al-Ghazzali to the ther19th centur, many Tahafuts were composed and, they thus shaped for a long thime the direction and contents of thought. Divine freedom is a concept belonging to the Western Thought. In the Tahafuts, the problem is not put forward as a problem of freedom. In the Islamic Thought, the problem is expressed generally with the concepts of "mujib bi al-dhât" and "fâ'il bi al-dhât". Nevertheless, though the concepts are different, they refer to the same problem. Khodjazade is the first to have studied the problem separately. It is a crucial breakpoint that Khodjazade made a different distinction in the matter as to whether God is a necessity being (*al-mûjib*) and as to the eternity of universe.