



## TEHÂFÜTLERDE İLAHİ HÜRRIYET'İN MAHIYETİ

### The Nature of Divine Freedom in Tahafuts

Dr.Hüsamettin YILDIRIM  
Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
e-posta: hyildirim@firat.edu.tr

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

**Anahtar kelimeler:** İlahî Hürriyet, Faili Muhtar, Kadîr, Cûd, İnayet, İcab-Mucib, İrade-İhtiyar,

**Abstract:** Is God a metaphysical principle of the universe or has He created the universe with his own will? Based on this question, so as to question the nature of the creation to study whether it was compulsory to create or a voluntary act have the same meaning as to study the nature of the divine freedom. That's why the subject of our study consist the matter whether or not God is free in his acts.

**Key Words:** Divine Freedom, Free Agent, Omnipotent, Benevolence, Grace Necessity, Free Will,

### Giriş

Ezeli olan Tanrı ile sonlu âlem arasındaki ilişki ve bu ilişkinin mahiyeti meselesi felsefenin en çetin problemlerinden birini oluşturmaktadır. Problem, Tanrı'nın zatı, sıfatları fiilleri, âlemin yaratılması, başlangıcının ve

sonunun bulunup bulunmadığı gibi daha birçok metafizik problemi içinde barındırmaktadır. Bu problemler içerisinde, Tanrı-âlem ilişkisi bağlamında âlemin yaratılması ve yaratmanın mahiyetinin açıklığa kavuşturulması büyük öneme sahiptir. Çünkü Tanrı'nın yaratma olayını gerçekleştirirken, fiilini zorunlu mu yoksa iradesi ile mi meydana getirdiği konusu araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Dolayısıyla âlemin yaratılması ile ilgili bir zorunluluğun mu yoksa iradenin mi rol oynadığının açıklanma çabası olan yaratmanın mahiyeti meselesi, aynı zamanda ilahi hürriyetin mahiyetinin de açıklanması anlamını taşımaktadır. Buradan hareketle bu çalışmada ilahi hürriyetin mahiyeti, Tehâfütler bağlamında ele alınacaktır. Bunu yaparken de problem ağırlıklı olarak Hocazade'nin Tehâfüt'ü çerçevesinde incelenecektir.

İslam düşüncesi içerisinde İlahi hürriyetin mahiyeti konusu, genelde *mucibu'n-bi'z-zat failu'n-bi'l ihtiyar*<sup>1</sup> şeklinde formüle edilmiş olup, Tanrı'nın iradesi meselesi üzerine yapılmış tartışmalara referans vermek için kullanılmaktadır. Bu ifade, aynı zamanda bu konu ile ilgili iki farklı yaklaşımı da göstermektedir.<sup>2</sup> Bu iki yaklaşım ise, Âlemin, Tanrı'nın seçmeye dayalı iradesinin sonucu olan hür bir fiilin mi, yoksa zorunluluğa dayalı bir fiilin neticesinde mi meydana geldiği şeklinde ortaya konulabilir.

Söz konusu iki yaklaşımın bir tarafında yer alan filozoflar, Tanrı'nın *mucibu'n-bi'z-zat* olduğunu, diğer tarafında yer alan kelamcılar ise *failu'n-bi'l ihtiyar* olduğunu savunmaktadırlar. Bu bağlamda filozoflara göre âlem ezeli, kelamcılara göre ise sonradan olma (hâdis)'dir. Her iki görüş de bir takım zorlukları içinde barındırmaktadır. Şöyle ki, filozoflara göre *mucibu'n-bi'z-zat* olması Tanrı'nın hürriyetinin ortadan kaldırılması gibi bir sorunu ortaya çıkarırken, kelamcıların görüşü de yaratma-zaman ilişkisi sorununu akla getirmektedir.

İlahi hürriyetin mahiyeti meselesi, İslam düşüncesinde daha çok âlemin kıdemi içerisinde yer alan bir problem olarak değerlendirilmiş ve bu bağlamda ele alınıp incelenmiştir. Bilindiği üzere Gazzâlî, İbn-i Rüşd ve Ali Tusi'nin eserlerinde yaratmanın mahiyeti âlemin kıdemi meselesinin içinde yer almaktadır. Bununla birlikte yaratmanın mahiyeti meselesi Tehâfütler içerisinde ilk olarak Hocazade'nin Tehâfüt'ünde müstakil bir bölüm halinde incelenmiştir.<sup>3</sup> Bu ayırım, yaratmanın mahiyeti meselesi üzerine dikkati

<sup>1</sup> Hocazade, M. Mustafa, *Tehafütü'l-Felasife*, Mısır, 1302, s. 5.

<sup>2</sup> Arslan, Ahmet, *Haşiye Ala Et-Tehafüt Tahlihi*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 37.

<sup>3</sup> Hocazade, a.g.e., s. 5.

\* **Din ve Şeriat:** İslam dünyasında din ve şeriatı aynı kabul edenler vardır. Bunlara göre, din ve şeriat arasında özde birlik vardır. Farklılık sadece dil ve itibar yönündendir. Şu kadar var ki şeriat, sadece peygambere ve ümmete bağlanırken, din Tanrı'ya da nispet edilmektedir. Bu anlamda şeriat peygamberlerin getirdikleri hükümlerdir. Buna mukabil din ve şeriatı aynı kabul edenler de olmuştur. Bunlardan bazıları şeriatı Tanrı'dan gelmiş olan değişmez bir asıl kabul ederken; dinî, insanın bu asla bağlanmış ve giriş tarzı olarak görürler. Diğer bazıları ise dini Tanrı'ya ait değişmez bir asıl kabul edip şeriatı peygamberlere ve insanlar ait değişebilir hükümler olarak görürler. (Bkz. Şahin, Hasan, *Mâturidi'ye Göre Din*, Yeni Matbaa, Kayseri, 1987, s. 43-44.)

çekmiş ve böylece konunun ayrı ve yeni bakış açıları ile tartışılmasına ön ayak olmuştur. Dolayısıyla ilahi hürriyetin mahiyeti meselesini incelerken, daha çok Hocazade'nin yapmış olduğu ayırmadan hareketle onun bu konudaki yaklaşımını ve meseleyi nasıl ortaya koyduğunu tespit etmeye çalışacağız.

### İlahi Hürriyetin Mahiyeti

Hocazade, İlahi hürriyetin mahiyeti ile ilgili tartışmayı ele alırken öncelikle din ve şeriat\* ehlinin yaratma fiili ile ilgili yaklaşımını ortaya koyar. Bu bağlamda ilk önce Tanrı'nın *kâdir* ve *muhtar* olduğu, yani âlemi bilerek ve isteyerek meydana getirmeyi seçtiği şeklindeki görüşü belirtir. Sonra karşı iddia olarak filozofların sahip oldukları Tanrı tasavvurundan bahseder. Hocazade her ne kadar Plotinos ve Farâbi gibi önceki filozofların görüşlerine değiniyorsa da, daha çok İbn Sina'nın yaratma ile ilgili fikirleri üzerinde durmaktadır. Daha sonra bu anlayışı biraz daha açarak, filozoflara göre hangi anlamda Tanrı'nın yaratma ile ilgili *mûcib* olduğunu açıklar.<sup>4</sup>

Hocazade de aynı şekilde Gazzâli gibi eserinde İbn Sina'yı hedef almakta ve göre buna uygun olarak da önce filozofların görüşlerini daha sonra da kelamcılarının itiraz ve karşı iddialarını tetkik etmektedir. Biz de konuyu Hocazade'nin takip ettiği bu usul doğrultusunda incelemeye çalışacağız. Bilindiği gibi filozoflar tarafından savunulan *mucibu'n-bi'z-zat* görüşü determinist<sup>5</sup> bir anlayışa işaret etmektedir. Çünkü filozofların âlemin yaratılması ile ilgili yaklaşımı illet-malul prensibine dayanmaktadır. Buna göre yaratma fiilinin -mutlaka bir yeter sebebi olmalıdır. Dolayısıyla filozoflar Tanrı'yı, "tıpkı güneşin ışık vermesi, ateşin yanma gerektirmesi gibi zâtı gereği *mûcib*"<sup>6</sup> olarak kabul ettikleri için Tanrı, âlemin illeti âlem ise bu illetin malulü olarak görülmektedir. Böylece Tanrı'yı âlemin yeter sebebi olarak gören filozoflar, yaratma ile ilgili olarak Tanrı'nın âlem üzerine olan tesirinin, güneşin ışık üzerindeki, ateşin yanma üzerindeki tesiri gibi olduğunu iddia etmektedirler.

Hocazade, filozofların konu ile ilgili iddialarını ve gerekçelerini şu şekilde açıklamaktadır. Tanrı'nın failliği diğer faillerin failliği gibi değildir, bilakis Tanrı, tam fail (*illet-i tam*)'dır.<sup>7</sup> Kemali kendi zâtından olandır ve her şeyin illetidir. O halde her şey, Tanrı'dan herhangi bir kasıt veya istek sözü konusu olmaksızın, mükemmel bilgisi ile sudûr etmektedir. Çünkü Tanrı, mutlak anlamda cömert (*cûd*)'tir.<sup>8</sup> Hocazade'nin Tehâfût'üne haşiye yazmış olan Kemal Paşazade ise filozofların görüşlerini şu şekilde ifade etmektedir.

<sup>4</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>5</sup> İzmirli, İ. Hakkı, *İslam'da Felsefe Akımları*, Kitabevi Yay., İstanbul, 1995, s.133-135.

<sup>6</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 5; Gazzâli, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya-Hüseynin Sarıoğlu, Klasik Yay., İstanbul, 2005, s. 14.

<sup>7</sup> İbn Rüşd, *Metafizik Şerhi*, çev. Muhittin Macit, Litera Yay., İstanbul, 2004, (15;58), s. 25.

<sup>8</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 5.

“Fiilin kaynağı olan Tanrı, mutlak olarak ihtiyarla fail değildir, ancak O, zâtı gereği mücib olabilir. Fiil, sadece O’ndan çıkabilir. O’nun zâtı gereği mücib, muhtar ve kâdir olarak bölünmesi doğru değildir.”<sup>9</sup>

Tanrı’nın illet-i tam yani failliğinin diğer varlıkların failliğinden farklı olmasının ne anlam ifade ettiği, önemli bir husustur. Bu farklılığı Kemal Paşazade, Fahrettin Razi’den yaptığı alıntılarla şöyle izah eder. “Tanrı ile diğer varlıklar arasındaki farklılık, Tanrı’nın failliğinde bilginin ve şuurun mevcut olması, diğer varlıkların failliklerinde ise bilgi ve şuurun bulunmamasından ileri gelmektedir. Fakat âlemi zorunlu olarak varlığa getirmek anlamında, bu cihetten farklılığın bir rolü yoktur. Daha açık şekilde ifade etmek gerekirse, başkası üzerinde tesirde bulunmak bakımından Tanrı ile diğer varlıklar arasında bir fark bulunmaz.”<sup>10</sup> Fakat Kemal Paşazade, bu düşünceleriyle filozofların illet-i tam ve Tanrı’nın failliğinin diğer varlıkların failliğinden farklı olması meselesini, kendi iddialarında bulunan birtakım hataların üstünü kapatmak için ileri sürdükleri aldatıcı öncüllerden biri olarak görmektedir.

Tanrı’nın illet-i tam oluşu, filozoflar tarafından cömertlik kavramı ile izah edilmektedir. Dolayısıyla filozofların cömert kavramını nasıl açıkladıklarını tespit etmek meselenin anlaşılmasına katkı sağlayacaktır. Filozoflara göre hakiki cömert, “faydaların (iyilikler) kendisinden herhangi bir kasıt ve istek olmaksızın çıktığı varlıktır. O halde bir fiili yapan, eğer bu fiili yapmadığında bir noksanlık söz konusu olacaksa, bu fiili yapmakla noksanlıktan ve kötülenmekten kurtulmuş olur.”<sup>11</sup> Bu ifadelerin ışığında denilebilir ki Tanrı’nın cömert olmasının manası, O’nun karşılık beklemezsizin övgü ya da kötülenmekten çekinmek gibi bir amaç taşımaksızın varlık bahşetmesidir. Örneğin ‘Kral’ dediğimizde, hiçbir şeye ihtiyacı olmayan, her şeyin her konuda kendisine muhtaç olduğu varlık anlaşılmalıdır. Bu da asla başka kimsede bulunmayan üç husustan ileri gelmektedir. Bunlardan birincisi; zâtı başkasına bağımlı değildir. İkincisi her hangi bir izafeden uzak olan sıfatları başkasına bağımlı değildir. Üçüncüsü ise varlıklarla ilgi kurabilen sıfatları da başkasına bağımlı değildir. Çünkü O’nun zâtı, ilgi kurulabilen her şeyin ilkesidir.<sup>12</sup>

Buradan hareketle Tanrı’nın fiillerinde veya âlemi yaratmada mücib olmasını filozoflar açısından şu şekilde ifade edebiliriz. “Tanrı’nın ilminde, ezelden ebediyete kadar namütenahi bir şekilde tasavvur edilen tüm nizamın, arka arkaya gelen sonsuz vakitlerle beraber ve vakitlerin birinde uygun ve zorunlu olacak bir biçimde meydana gelmesi, Tanrı’nın zâtının bir gereğidir.

<sup>9</sup> Kemal Paşazade, *Tehâfüt Haşiyesi (Haşiyeye alâ Tehâfütü'l-Felasife)*, çev. Ahmet Arslan, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1987, s. 33-34.

<sup>10</sup> Kemal Paşazade, *a.g.e.*, s. 35-36.

<sup>11</sup> İbn Sina, *Metafizik*, C. II, çev. E. Demirli-Ö. Türker, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 42-45; *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy -Muhittin Macit - Ekrem Demirli, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 144.

<sup>12</sup> İbn Sina, “Arş Risalesi”, *Risaleler*, içinde, çev. Alparslan Açıkgenç-Hayri Kırbaoğlu, Kitabiyat Yay., Ankara, 2004, s. 57.

Bunların Tanrı'dan geri kalması düşünülemez ve bu tasavvur, (âlemin) bu tertip ve tafsil üzere varlığa gelmesini gerektirir; aksi düşünülemez.”<sup>13</sup> İşte bu tasavvur *ezeli inayet* veya *irade* şeklinde isimlendirilmektedir.

İbn Sina bu inayetin, Tanrı'nın kendisini bilmesinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Dolayısıyla Tanrı, kendisini düşünmek suretiyle ve kendisinde her hangi bir kasıt ve istek olmaksızın âlemi en güzel şekilde varlığa getirmektedir.<sup>14</sup> Böylece Tanrı, bu âlemde gerçekleşen olgunluğun ve iyiliğin sebebi olmaktadır. İyiliğin gerçekleşmesinden hoşnut olan Tanrı, iyilik düzenini, en güzel biçimde düşündüğünden, bu düşünme şekline uygun olan bir düzen ve iyilik yayılmaktadır. Çünkü Tanrı, sırf iyiliktir. Tanrı'nın ezeli inayetin anlamı da bu şekilde anlaşılmalıdır.<sup>15</sup>

O halde diyebiliriz ki, ezeli inayet şeklinde ifade edilen Tanrı'nın bu tasavvuru, Tanrı'nın zâtı gereği olup, 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 Tanrı'nın *mucibu'n-bi'z-zat* olduğu iddialarına karşılık vermek amacıyla kelamcılar tarafından *failu'n-bi'l ihtiyar* şeklinde endeterminist<sup>16</sup> bir görüş ileri sürülmüştür. Bu görüş Tanrı'nın, her bakımdan bir birine benzer olan şeylerden birini belirleyici bir sebep olmadan seçebilme yetisine sahip olması şeklinde ifade edilmektedir.

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 olduğunu savunduklarını ifade eder. Onlara göre âlemi varlığa getirmek veya getirmemek ancak Tanrı'nın iradesiyle mümkün olabilmekte ve bu iki durumdan her biri O'ndan ayrılması imkânsız olacak şekilde zorunluluğu gerekli kılmamaktadır. Nihayet Tanrı, dilerse yaratır dilerse yaratmaz denilmektedir.<sup>17</sup>

Kelamcıların çoğunluğu ve Gazzâli, Tanrı'da iradeyle âlemi varlığa getirme ve getirmeme kudreti mevcut olduğu halde, O'nun bunlardan birincisini tercih ederek âlemi zamanda varlığa getirmiş olduğunu kabul etmektedir. Tanrı'nın, âlemi hâdis olduğu vakitte yaratmasının sebebi iradesidir. Çünkü irade, bir şeyi benzerinden ayıran<sup>18</sup> sıfat şeklinde tanımlanmaktadır.<sup>19</sup>

<sup>13</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>14</sup> Altıntaş, Hayrani, *İbn Sina Metafiziği*, A.Ü.İ.F.Yay., 2.baskı, Ankara, 1992, s. 83-84.

<sup>15</sup> İbn Sina, *Metafizik*, C. II, s. 100-101.

<sup>16</sup> İzmirli, *a.g.e.*, s. 195-196.

<sup>17</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 5.

<sup>18</sup> Gazzâli, *İtikad'da Orta Yol (al-İktisad fi'l- İ'tikad)*, çev. Kemal Işık, A.Ü.İ.F.Yay., Ankara, 1971, (107), s. 79; Ayrıca bkz. Küyel, M. Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1956, s. 211.

<sup>19</sup> Bkz. Sözen, Kemal, *İbn Kemal'de Metafizik*, Fakülte Yay., Isparta, 2001, s. 148-149.

Yukarıdaki açıklamadan hareketle Ahmet Arslan Tanrı'nın iradesi 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 olduğu, bunun akıl bakımından imkânsız olmadığı, iradenin mahiyetinin böyle bir tercihte bulunmak yetisi" olduğunu ileri süren prensiptir. Bu durumda problem "yeter sebep olmaksızın bir tercihin mümkün olup olmadığı" şeklinde de formüle edilebilir.<sup>20</sup>

Ahmet Arslan, aynı şekilde bu prensibin filozoflar adına "tercih ettiricisiz bir tercihin imkânsız olduğu" veya kalamcılar adına "tercih ettiricisiz bir tercihin mümkün olduğu" prensiplerine indirgenebileceğini söyler. Bundan dolayı Tanrı'nın mücib olması meselesinin, âlemin ezeliyeti ve ebediliği meselelerinin yansırı Tehâfütlerde ele alınacak diğer meselelerin de bir kaidesi olarak alınabileceğini ifade eder.<sup>21</sup> Fakat Arslan, Kemal Paşazade'nin de bu durumu fark etmiş olmasına rağmen buna uygun bir yaklaşımı ortaya koymadığı kanaatini taşımaktadır.

Yaratmanın mahiyeti ile ilgili her iki tarafın yaklaşımını ortaya koyduktan sonra Hocazade, Tanrı'nın hürriyeti ile ilgili tartışmanın tam olarak nereden çıktığı hususunu şöyle tespit eder. O'na göre, Tanrı'nın kâdir, muhtar oluşu üzerinde kalamcılarla filozoflar arasında bir tartışma yoktur. Hatta iki taraf bu konuda aynı görüştedir. Şöyle ki, 'kâdir, fiilin kendisinden meydana gelmesi veya gelmemesi mümkün olan varlıktır, bu da imkân olup kudret ile ilgili bir durumdur. Ancak iradenin bu kudrete ilave edilmesi veya edilmemesi ile bu iki şıktan biri diğerine tercih edilmiş olur' şeklindeki görüşü filozofların inkar etmediklerini ifade eder. Bu durumda Hocazade'ye göre burada ortaya çıkan anlaşmazlık, 'kudret ile irade birleştiğinde, fiilin, gerçekleşmemesinin mümkün olup olmadığı' üzerindedir.<sup>22</sup> Daha açık bir ifadeyle yaratma olayındaki problem, Tanrı'nın fiilin kudret ve irade ile birleşip birleşmediği noktasında düğümlenmektedir. O halde 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 bu soruya cevabı, aynı zamanda kendilerine göre, Tanrı'nın hangi anlamda mücib 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 faillğinde tam olduğu için fiili irade ve kudretinden geri kalmayıp zorunludur. Eğer, Tanrı, zorunlu olarak fail olmazsa, o takdirde ya malûlün illetten geri kalması gerekir veya teselsül meydana gelir. Kalamcılar

<sup>20</sup> Arslan, *a.g.e.*, s. 3

<sup>21</sup> Arslan, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>22</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 6.

ise, fiilin irade ve kudretle birleşmesinden sonra meydana gelebileceğini ve böyle de olmasının gerekli olduğunu ileri sürerler. Hatta onlara göre istenildiği takdirde fiil meydana dahi gelmeyebilir.<sup>23</sup>

Nasireddin Tusi (Ö.1274), Filozofların Tanrı'nın kâdir ve muhtar olmasından ne anladıkları ve Tanrı'nın zâtı gereği mücib olmasının ne anlama geldiği hususunda, filozofların da kelimcilerin görüşlerine benzer şekilde Tanrı'nın kâdir ve muhtar olduğunu kabul ettiklerine dair görüşlerinin olduğunu ifade etmektedir. Fakat ona göre filozoflar, fiilde bulunmamanın meydana gelmediğini söylerken, bunun Tanrı'nın özünde fiilde bulunmamasının imkânsız olmasından dolayı değil, aksine, Tanrı'nın ezeli inayetinden, fiilde bulunmasının mükemmelliği için daha uygun ve varlık düzeni için daha doğru olduğuna dair bilgisinden kaynaklandığını ifade etmektedirler. Dolayısıyla Tanrı'nın fiilde bulunmasının zorunlu, bulunmamasının ise imkânsız oluşunun ihtiyarına aykırı olmadığını kabul etmektedirler. Çünkü filozoflara göre Tanrı'nın zâtı gereği mücib olması demek, muhtar ve kâdir bir varlıkta olduğu gibi, eserini dışarıdan bir neden aracılığı ile zorunlu kılmaması anlamını taşımaktadır.<sup>24</sup>

Kemal Paşazade ise problemin boyutlarını daha da genişletmektedir. Ona göre bu problem, "irade ile fiilde bulunmanın mümkün olup olmadığı"<sup>25</sup> meselesinin içerisinde ele alınması gereken problemdir. Çünkü Kemal Paşazade'ye göre, burada Tanrı'nın irade ile fiilde bulunup bulunmadığı meselesinden daha geniş bir mesele söz konusudur. Dolayısıyla o, problemin, sadece "Tanrı'nın mücib olup olmaması meselesi şeklinde değil, her türlü failin mücib olup olmaması"<sup>26</sup> şeklinde ortaya konmasının gerektiğini ifade etmektedir.

Bu açıklamalardan sonra Kemal Paşazade iddiasını temellendirmek için iki çeşit failin ve iki çeşit fiilin olduğundan bahseder. Din ve şariat ehline göre; Kâdir olan fail ve kudretle gerçekleştirilen fiil ve mücib olan fail ve icabla gerçekleştirilen fiil olmak üzere iki türlü fail ve iki türlü fiil vardır. Fail ve fiil ile ilgili bu şekilde iki türlü fiil ayrımı Ebu'l-Mu'in Neseî (Ö.1115) tarafından da yapılmaktadır. Neseî'ye göre de 'isteğe bağlı' ve 'zorunlu'<sup>27</sup> olmak üzere iki türlü fiil söz konusudur. Buna mukabil filozofların yaklaşımında böyle bir ayırım söz konusu olmayıp sadece tek bir çeşit fail ve fiil mümkündür. O da mücib olan fail ve icabla meydana gelen fiildir. Yani zorunlu olarak, eserini zorunlu kılarak fiilde bulunan fail ve onun fiilidir. Çünkü onlara göre zorunlu olarak değil, mümkün bir şekilde

<sup>23</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 6.

<sup>24</sup> Kemal Paşazade, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>25</sup> Kemal Paşazade, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>26</sup> Arslan, *a.g.e.*, s. 40.

<sup>27</sup> Bkz. Yazıcıoğlu, M. Sait, *Mâturîdî ve Neseî'ye Göre İnsan Hürriyeti Kavramı*, M. E. B. Yay. İstanbul, 1997, s. 22-23.

fiilde bulunan bir failin var olduğunu dahi iddia etmek, oldukça güç bir iddia olmaktadır.<sup>28</sup>

Buradan hareketle Hocazade'ye göre filozofların ileri sürdükleri şey, "fiil kaynağının mutlak olarak ancak zâtı gereği mücib olabileceği, fiilin ancak ondan çıkabileceği, onun zâtı gereği mücib, muhtar ve kâdir olarak bölünmesinin doğru olmadığı, özellikle Tanrı'nın ihtiyarla fail olmayıp zâtı gereği mücib olduğu"<sup>29</sup> şekline ifade edilebilir. Hocazade bu iddiayı filozofların iddiaları ile ilgili delillerinin en kuvvetlisi olarak kaydetmektedir. Buna karşılık Kemal Paşazade bu delilin tam olmadığını yani mutlak anlamda bir kesinlik taşımadığını ifade eder. Şayet bu delilin tam olduğu kabul edilecek olursa, bu iddianın istisnasız bütün failleri içine alacak şekilde genelleştirilmesi anlamına geldiği için, Tanrı veya diğerleri olsun bir fail, kâdir ve muhtar olduğunda, asla bir fiilin kaynağı olamayacağı gibi bir sonucu doğuracaktır.<sup>30</sup>

Kemal Paşazade, kendi yaklaşımına uygun olarak bu meselenin kapsamının daha geniş olarak ele alınabileceğini düşünmektedir. O halde bu kapsam tartışmayı, sadece Tanrı değil genel olarak âlemde, özel olarak insan davranışlarında, yani iradesi ile hür olarak fiilde bulunan bir varlıkta, bir determinizmden bahsedilip bahsedilemeyeceği noktasına taşımaktadır. Dolayısıyla problemin diğer boyutlarının da araştırılması zorunluluk arz etmektedir. Bu durumda iradesi ile hür olarak fiilde bulunan bir varlık olmak bağlamında Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesi arasında bir benzerlik ve paralelliğin bulunup bulunmadığı da diğer bir tartışma konusu olarak ifade edilebilir. Konunun insan fiilleriyle ilgili boyutunu göstermek bakımından Kemal Paşazade, Fahrettin Razi'nin isteme olayı ile ilgili görüşüne dikkat çekmektedir. Buna göre "bir fiil, yapmak istenildiğinde yapılır, yapmak istenilmediğinde yapılmaz, fakat bu yapmak istemenin nedeni nedir? Yapmak istemenin nedeni, istenmesi(sadece istemenin kendisi) değildir. Çünkü bu, sonsuza giden bir teselsül gerektirir. O halde bu isteme nedenleri bir nedende sona ermek zorundadırlar. Bu (ilk) neden, fiilin meydana gelmesini sağlayan nedendir. Bu neden meydana gelmediği müddetçe, fiil meydana gelmez."<sup>31</sup>

Yukarıdaki ifadelerin ışığında temelde insana ait istemenin, aslında nedensiz bir istemeyi işaret etmediği, daha ziyade istemenin de diğer bütün psikik olaylar gibi zorunlu olduğu ifade edilmeye çalışılmaktadır. Aksi takdirde bir isteme olayının nedeni olarak bu istemenin istenmesi yani istemenin bizzat kendisi neden olarak kabul edilecek olursa, onun da nedeni olarak bir diğer isteme durumu devam edip gidecektir. Bu da kesinlikle teselsülün meydana geleceğini veya ilk istemenin hiçbir zaman meydana gelemeyeceği anlamına gelmektedir. Ancak teselsülün sonsuza kadar

<sup>28</sup> Kemal Paşazade, *a.g.e.*, s. 34.

<sup>29</sup> Hocazade, *a.g.e.*, s. 6-7; Kemal Paşazade, *a.g.e.*, s. 44.

<sup>30</sup> Arslan, *a.g.e.*, s. 47-48.

<sup>31</sup> Kemal Paşazade, *a.g.e.*, s. 48-49.



götürülmesi imkansızdır. O halde bu fiili gerçekleştirecek istemenin bağımsız bir nedeni olmak zorundadır. Bu neden de, bu istemenin yeter nedenidir. İşte bu neden oluştuğunda isteme meydana gelmekte ve fiil ortaya çıkmaktadır. Fakat neden oluşmadığında isteme dolayısıyla da fiil meydana gelmemektedir. Böylece esasında insanın fiillerini nedensiz değil, mutlaka bir nedene bağlı olarak gerçekleştirdiği dolayısıyla da seçimlerinde hür olamadığı sonucuna ulaşılmaktadır.<sup>32</sup> Bu sonuçtan hareketle daha önce de ifade edildiği üzere Razi, fiili zorunlu olarak meydana getirmek bakımından Tanrı ile insan arasında benzerliğin bulunduğunu veya bir farklılığın olmadığını kabul etmektedir. Fakat farklılık daha ziyade insanın failliğinde bilgi ve şuurdan yoksun olması, buna mukabil Tanrı'nın, bilgi sahibi ve şuurlu bir fail olması bakımından ortaya çıkmaktadır.

Bununla birlikte Karabaği'nin bu bağlamda ortaya koyduğu çözüm önerisi insanın iradesinden Tanrı'nın iradesine geçişi göstermek bakımından dikkate değer bir yaklaşımdır. Karabaği, bu iddianın mümkün olabileceğini göstermek için problemin çözümünü iki aşamada ortaya koymaktadır. Birinci aşamada o da insanın iradesini tahlil eder. Ona göre, her ne kadar iradeyle isteme, insanın kendi kudretinde ise de, bu iradenin gerçekleşmesi kendi kudretiyle olmamaktadır. İrade ve bu iradenin fiile dönüşmesi ancak Tanrı'nın yaratmasıyla mümkün olmaktadır. Çünkü insan, bu iradeyi kendi kazanmamış aksine irade ona verilmiştir. O halde insanın, kendi iradesinde zorunlu olduğu kabul edilse dahi, bu insanın ihtiyari fiillerinde de zorunlu olmasını gerektirmemektedir. Dolayısıyla Karabaği'ye göre buradaki temel yanlışlık, insanın ihtiyari fiillerinde zorunlu kabul edilmesinden kaynaklanmakta, kendisinin bir iradeye sahip olması bakımından zorunluluk ise bir problem oluşturmamaktadır. Daha açık bir şekilde ifade etmek gerekirse insanın sahip olduğu irade, Tanrı tarafından kendisine verildiği için, insanın bu iradeyle ilişkili olan fiillerinde değil, bizzat iradenin kendisinde zorunlu olmasıdır. Çünkü ona göre, bir şey istendiğinde, aslında iradenin kendisi değil, bu irade ile ortaya çıkacak olan şey istenmektedir. Buradan hareketle ikinci aşamaya geçerek insanın iradesi hakkındaki tahlilin Tanrı içinde geçerli olabileceği yani, Tanrı'nın zatı itibarıyla ezeli olarak iradeye sahip olduğu ve iradeye sahip olmak bakımından zorunlu olduğunu ifade etmektedir.<sup>33</sup>

İlahi hürriyetin mahiyeti meselesiyle ilgili olarak çalışmamızda ortaya koymaya çalıştığımız her iki yaklaşım da dikkatle tetkik edildiğinde meselenin iki kavram üzerinden tartışıldığı hemen fark edilecektir. Bunlar; icab-mücbib ve irade-ihtiyar kavramlarıdır. Bu kavramlar her iki tarafın iddialarının temellendirilmesinde anahtar vazifesi görmektedir. O halde bu

<sup>32</sup> Arslan, *a.g.e.*, s. 40; Detaylı bilgi için bkz. Öner, Necati, *İnsan Hürriyeti*, Vadi Yayınları, Ankara, 1995, s. 57-69.

<sup>33</sup> Karabaği, Muhyiddin Muhammed, *Ta'lika alâ Şerhi Tehafütü'l-Felasife li Hocazade, (Karabaği ve Tehafütü'ü)*, çev. Abdurrahim Güzel, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 1991, s. 61-63.

kavramların iyi anlaşılması aynı zamanda probleminde daha iyi anlaşılmasına hizmet edecektir.

### İcab-Mûcib

İcab kelime olarak, zorunluluk, zorunlu olma, lazım gelmek, gerektirme, zorunlu olarak varlığa getirme<sup>34</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Mûcib ise kelime olarak zâtî gereği gerektiren, zâtî gereği gerektirici,<sup>35</sup> özünden zorunlu,<sup>36</sup> eserini zorunlu olarak meydana getiren, eserini zorunlu kılan, zorunlu olarak fiilde bulunan veya her hangi bir kast ve irade olmaksızın fiilin kendisinden sudûr etmesi zorunlu olan<sup>37</sup> şeklinde tanımlanmaktadır.

Filozoflarca kullanılan mûcib kavramı, kelimcilerin kullandığı muhtar kelimesinin zıddı olarak kullanılmaktadır. Mûcib fail, eserini zorunlu olarak meydana getirir, zorunlu olarak fiilde bulunur şeklinde tarif edilmektedir. İcab ise bir şeyin başka bir şeyi gerektirmesi, yani güneşten ışığın çıkması gibi onu kendisinden ayrılması imkânsız olacak tarzda var kılmasıdır. 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 arasında bir eşitlikten bahsedilemez. Öyleyse fiilde bulunmasını, bulunmamasına tercih ettirecek bir tercih ettiriciye de gerek yoktur.<sup>38</sup>

Filozofların bu görüşü Gazzâli tarafından küfürle suçlanmalarına neden olan 'alemin kıdemi" görüşünün altyapısını oluşturmaktadır. Çünkü âlemin kıdemi meselesinde mûcib kavramının da etkisinin olduğu bilinmektedir. 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 taşımaktadır. İkinci anlamı ise, 'belli bir eylemi yapmaya veya yapmamaya kâdir' olma şeklindedir. Tanrı, fiillerinde zorunlu olmadığı için kendi özgür iradesi ve ihtiyarı ile fail olsa da fiilde bulunmayı terk etmez. Çünkü fiilde bulunmak, O'nun zatından ayrı düşünülemez. Ancak bu husus, biraz önce zikrettiğimiz güneş ve ateş örneklerinde olduğu gibi, tabii cisimlerdeki nedensellik

<sup>34</sup> İbn Manzur, Muhammed, *Lisânu'l-Arab*, C. I, Beyrut, tarihsiz, s. 893.

<sup>35</sup> Develioğlu, Ferit, *Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara, 1988, s. 790; Detaylı bilgi için bkz. Yeşilyurt, Temel, *Gazzâli ve Farâbi'ye göre "Mûcibu'n Bi'z-zat" kavramı*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, 1994, s.12-13.

<sup>36</sup> Erdem, Engin, "Hoçazade ve Mûcibu'n bi'z-zat Düşüncesi" *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ed. S.Hayri Bolay, Nobel Yay., Ankara, 2007, s. 148.

<sup>37</sup> Cürcani, S. Şerif, *Et-Târifat*, Beyrut, 1987, s. 292.

<sup>38</sup> Arslan, a.g.e., s. 35; Kemal Paşazade, a.g.e., s. 39-40.

anlamında bir gerektirme olarak düşünülmemelidir. Zira Tanrı'nın fiilde bulunmayı terk etmemesi, hikmetinin yaratmayı gerektirmesi anlamında bir gerekliliktir. Bu ise birinci anlamda zikredilen icabtan farklı bir anlam 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.<sup>39</sup>

Yukarıdaki tanımlamadan hareketle Kemal Paşazade filozoflar tarafından ileri sürülen icab kavramının, kendisinin ifade ettiği ikinci anlamda kullanıldığını kabul etmektedir. Tanrı “hem kâdir, hem irade sahibi, hem de yaratmadan da geri durmamaktadır. O, hikmeti gereği yaratmamayı seçmemiştir.”<sup>40</sup>

Farâbi 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 *sudûr* etmesinin bilgisi dâhilinde olmamasını gerektirmez.<sup>41</sup> 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, mümkün 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 kullanılmasının kabul edilemez olduğu savunulmuştur.

## İrade-İhtiyar

İrade, talep etmek, dilemek, istemek, seçmek ve tercih etmek<sup>42</sup> gibi anlamlara gelmekle birlikte kelam alanında daha çok “canlıda bulunan bir sıfat olup iki takdir edilenden birinin belli bir zamanda meydana gelmesini belirleyen bir sıfat”<sup>43</sup> şeklinde tarif edilmektedir. İrade, herhangi bir şekilde kendisinden fiil meydana gelecek şekilde bir hali canlıda bulunmayı gerektiren sıfat olmakta ve daima yokluğa taalluk\* etmektedir. Zira ona “herhangi bir işin meydana gelmesini belirleyen sıfat”<sup>44</sup> anlamı da verilmektedir.

<sup>39</sup> Kemal Paşazade, “Risale fi Tahkiki Muradi'l Kailin Bi'enne'l-Vacib Teâlâ Mûcibun Bi'z-Zat”, Yazma Eser, No: 37344, 1a-9b, s. 2, A.Ü.İ.F. Kütüphanesi.

<sup>40</sup> Kemal Paşazade, a. g. r., s. 2; Detaylı bilgi için bkz. Oçal, Şamil, *Kemal Paşazade'nin Felsefi ve Kelami Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 201.

<sup>41</sup> Arslan, a.g.e., s. 35.

<sup>42</sup> 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.

<sup>43</sup> Yüksel, Emrullah, *Sistematik Kelam*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 82.

\* Taalluk: Bağlantı, ilişki, bağlı olma, bir şeyin üzerine bağlantı kurma, bir şeye ait olma

<sup>44</sup> Gölcük, Şerafettin, *Bakillani ve İnsanın Fiilleri*, Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 1997, s. 67.

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 fail olabilmenin şartı, irade sahibi olmaya<sup>45</sup> bağlanmış görünmektedir. Bu sebeple Cürcani, *fail-i muhtar* kavramını, “irade ve kast yoluyla kendisinden fiil vuku bulması uygun olan”<sup>46</sup> 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, failin 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, fiilin yapılması veya terkinin imkân dahilinde oluşudur.<sup>47</sup>

İrade ile ilgili bu tanımlardan hareketle diyebiliriz ki, kelamcılar, iradeyi ezeli, zâti ve mutlak olarak anlamaktadırlar. Tanrı'nın iradesi ile insanın iradesi arasında fark vardır. İnsandan hareketle Tanrı'nın iradesi anlaşılabilir. Tanrı'nın iradesi zâti olup zaman ve mekân bakımından değişmez.<sup>48</sup> Bu konuda filozofları 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.<sup>49</sup> Bu sebeple irade kavramında isteğe bağlılık bulunduğundan dolayı bu kavram zorunluluk kavramının karşıtı olarak ifade edilmektedir.

Filozoflar açısından bakıldığında yukarıdaki anlamda bir irade anlayışı söz konusu değildir. İslam düşünce tarihinde Farâbi ve İbn Sina gibi filozoflar sudûr anlayışını benimsediklerinden dolayı irade sıfatına yeterince önem vermedikleri söylenebilir. Özellikle Gazzâli'yi de en çok bu durum rahatsız etmektedir. Kur'an'da sık sık ilahi iradede bahsedilirken Farâbi'nin iradeyi ‘kendisinden sudur edenler karşısında Tanrı'nın muhalefetini gerektirecek bir şey olmaması’ şeklinde tanımlaması tatmin edici bulunmamıştır. Onların ayrıca 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 filozofların, iradeyi tamamen inkâr etmemekle birlikte iradeyi daha çok mecaz anlamda kullandıklarını *pasif bir*

<sup>45</sup> Yeşilyurt, Temel, *Ebu'l Berekat en-Neseî ve İslam Düşüncesindeki Yeri*, Kubbealtı Yay., Malatya, 2000, s. 168.

<sup>46</sup> Cürcani, *a.g.e.*, s. 37.

<sup>47</sup> Develioğlu, *a.g.e.*, s. 504.

<sup>48</sup> Gazzâli, *Kitâbü'l -Erbâin fi Usûl' ed-Dîn*, Mısır, 1344, s. 7.

<sup>49</sup> Detaylı bilgi için bkz. Gazzâli, *İtikad'da Orta Yol*, s.75-79; Küyel, *a.g.e.*, s. 211.

*irade ve rıza gösterme*<sup>50</sup> şeklinde anladıklarını söylemek mümkündür. Dolayısıyla bu şekilde failin kendi zâtı gereği fiilde bulunması, ayrıca bir irade sıfatına ihtiyaç duyulmamasının, âlemin yaratılışını Tanrı'nın iradesine bağlayan İslam inancı ile uyuşmadığı düşünülmektedir.

### Sonuç

İlahi hürriyetin mahiyeti bağlamında filozoflar yaratma ile ilgili Tanrı'nın mücib olduğu iddiasını, illet-i tam, cömertlik inayet gibi kavramlar yoluyla illet-malul ilişkisi bağlamında izah etmeye çalışmaktadırlar. Kelamcılar ise buna karşılık irade sıfatını ileri sürmektedirler. Fakat Hocazade'ye göre tartışma, aslında Tanrı'nın iradesi ile hareket edip etmediği noktasından çıkmamaktadır. Çünkü her iki taraf da bunu kabul etmektedirler. Dolayısıyla Hocazade, problemin, Tanrı'da fiilin, kudret ve irade ile birleşip birleşmediği üzerinde tartışılması gerektiğini ifade etmektedir. Filozofların ve kelamcılarının yaklaşımlarına bağlı olarak Hocazade problemi sadece Tanrı'nın failliği noktasında ele alır ve meseleyi bununla sınırlar. Ancak Kemal Paşazade konuyu daha geniş bir perspektiften ele almaktadır. Çünkü ona göre, problem fail kavramı üzerinden temellendirilmelidir. Dolayısıyla o, problemi sadece Tanrı'nın zorunlu olarak fiilde bulunup bulunmadığı meselesi olarak değil, her türlü failin zorunlu olarak fiilde bulunup bulunmadığı şeklinde ortaya koyar. Çünkü insan için de fail olma durumu söz konusudur ve insanın da fiillerinde hür olup olmadığı meselesi önemli bir konudur. Buna ilave olarak Tanrı'nın iradesini tahlil ederken insanın iradesi ile Tanrı'nın iradesi arasında paralellik kurma çabası bakımından Karabaği'nin yaklaşımı da farklı ve dikkate değer bir yaklaşım olarak ifade edilmelidir.

Problemin izahında mücib ve irade kavramları ön plana çıkmakta ve tartışma bu kavramlar üzerinden yapılmaktadır. Bilindiği gibi Gazzâli'nin, filozofları küfürle suçladığı meselelerden birisi de âlemin kıdemi meselesidir. Bunda mücib kavramının etkisi büyüktür. Çünkü filozofların mücib kavramı, içinde zorunluluğu gerektiren bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla mücib kavramının bu şekilde anlaşılmasının Tanrı'nın kudretinde bir noksanlık bulunduğuna işaret ettiği ve bunun Tanrı hakkında kabul edilemez olduğu ifade edilmektedir. Problemin aşılması noktasında Kemal Paşazade'nin irade ile mücib kavramı arasında bir ara yol bulmaya çalışması ve bu iki kavramı uzlaştırma gayreti önemlidir. Bu konuyla ilgili özellikle belirtmemiz gereken bir nokta da şu dur ki, Tehâfütler bağlamında Gazzâli'nin filozoflara karşı bu sert tavrı daha sonraki Tehâfüt yazarları tarafından devam ettirilmeyip daha makul ve uzlaştırmaya yönelik bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Bunun en iyi örneklerden biri olarak Kemal Paşazade'nin yaklaşımı gösterilebilir.

<sup>50</sup> Küyel, a.g.e., s. 211.