

Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu**Hikmet Yağlı Mavil**

Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi (ROR ID: 01x1kqx83)

İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Assistant Professor Dr., Bolu Abant İzzet Baysal University, Faculty of Theology,

Department of Kalam and History of Islamic Sects

Bolu/Turkey

hmavil@ibu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-0251-5019

The Problem of Divine Will in the Thought of Kalâm and the Philosophy**Abstract**

The divine will (irâdah) is one of the most discussed issues in the context of the relationship between God and the universe. In the tradition of kalâm and philosophy, this problem has been discussed in a broad framework including various sub-problems such as the relationship of the will with the attributes such as omniscience (‘ilm) and omnipotence (qudra), the eternity of the will, togetherness of will and willed things (irâdah-murâd) and its role in the creation. In this study, the meaning given to the divine will by the theologians, who maintain that the universe was created from nothing and qualify the attribute of the will to Allah, and the Peripatetic philosophers such as al-Fârâbî and Avicenna, who think that the world came into being out of God’s essence, will be considered comparatively and will be pointed out that the understanding of the will of philosophers is different from majority of the mutakallimûn. In this context, although he does not defend the theory of şudûr, Ibn Rushd’s views are also included due to his criticism of the theologians’ approach to will.

Dealing with the subject according to the general assumptions of the Ancient Greek thought such as the proposition that there is no time before the universe and only one entity arises from an entity, the philosophers evaluated the relationship between god and the will within the framework of causality. The understanding of natural causality which is adopted by the Islamic philosophers in the physical world prompted them to name God as the *cause* (‘illa) in metaphysical thought and to examine the God-universe relationship on the basis of necessity. Although philosophers attribute knowledge, will, and power to God in some of their works, in reality, there is no obvious difference between these attributes. As a matter of fact, according to al-Fârâbî and Avicenna, it is sufficient for God to know His own essence for existence to come into being by overflowing from him. Since he has known His Self from eternity, the universe that came into

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism

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

Geliş/Received: 10 Ocak/January 2021 | **Kabul/Accepted:** 03 Mart/March 2021 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2021

Atıf/Cite as: Hikmet Yağlı Mavil, “Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu = The Problem of Divine Will in the Thought of Kalâm and the Philosophy”, *Eskiyei* 43 (Mart/March 2021), 119-144. <https://doi.org/10.37697/eskiyei.857794>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

being as a result of this knowledge is also eternal in terms of time, but not in terms of entity. This approach, which eliminates the temporal separation between God and the world, leaves no real need for the attributes of the will and the power. Thus, in the system of Islamic philosophers, the divine will does not have a different meaning than the divine knowledge. At the same time, it means a deficiency for him that the will attributed to the *Necessary Being* contains benefits and wisdom, as some theologians claim. Because God does not act on account of any intention, on the contrary, the act overflows from His existence as a result of His generosity.

Most of the Başra Mu'tazila and all Sunni theologians shared a common attitude that the world was chosen and created from the different alternatives of the world which are in absolute possibility. On the one hand, to defend that the world exists outside the will of God means to accept a mechanical determinism in the relationship between God and the world. However, this claim leads to the conclusion that divine acts are compulsory. According to the mutakallimîn, on the other hand, the *possible existents* are essentially equal in terms of existence and non-existence, and necessarily need an external reason to exist, which is the divine will. This will, first prefers the existence of the contingent to its non-existence, and then determines when it will exist and allocates a certain period of time to it in equal time periods. For this reason, in kalâm, the will is defined as "an attribute that requires the choice and assignment of one of the two options in an issue that is equal to do or not to do without an obligation." The concept of *assignment* in the definition of the will is the most basic feature that distinguishes theologians from the philosophers who defend the theory of *sudur*. According to the theologians, the attribute of will in the visible world indicate that whoever has it is free and is not under coercion. As a result, while the concept of divine will corresponds to the action of *choosing* and *determining* in a theological sense, the philosophers who adopted the emanation interpreted it as a kind of *contentment* and *willingness* towards the overflow of beings from the divine essence.

Keywords

Kalâm, Philosophy, Divine will, Emanation, Creation

Kelâmî ve Felsefî Düşüncede İlahî İrade Sorunu

Öz

İlahî irade meselesi Allah-âlem ilişkisi bağlamında üzerinde en çok tartışılan konulardan biridir. Bu problem kelâm ve felsefe geleneğinde iradenin ilim ve kudret gibi zatî sıfatlarla ilişkisi, iradenin ezeliği sorunu, irade-murad birlikteliği ve yaratmadaki rolü gibi çeşitli alt problemleri de içine alan geniş bir çerçevede tartışılmıştır. Bu çalışmada evrenin yoktan yaratıldığını savunan ve Allah'a irade sıfatı nispet eden kelâmcılar ile âlemin Allah'ın zâtından taşarak meydana geldiğini düşünen Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî filozoflarının ilahî iradeye yükledikleri anlam mukayeseli olarak ele alınmakta ve felsefecilerin irade anlayışının kelâmcıların çoğunluğunun tasavvurundan farklı olduğuna dikkat çekilmektedir. Bu bağlamda *sudûr* nazariyesini savunmamakla birlikte kelâmcıların irade konusundaki yaklaşımlarını eleştirmesi sebebiyle İbn Rüşd'ün görüşlerine de yer verilmektedir.

Konuya Antik Yunan düşüncesinin evrenin öncesizliği ve birden ancak birin çıkması gibi genel kabulleri doğrultusunda yaklaşan filozoflar, tanrı-irade ilişkisini nedensellik çerçevesinde değerlendirmişlerdir. İslâm filozoflarının fizik âlemde kabul ettikleri tabii nedensellik anlayışı, onları metafizik düşüncede de Tanrı'yı *illet* olarak isimlendirmeye ve Tanrı-evren ilişkisini zorunluluk temelinde incelemeye sevk etmiştir. Filozoflar bazı eserlerinde Allah'a ilim, irade ve kudret sıfatı nispet etseler de gerçekte bu sıfatlar arasında bariz bir fark bulunmaz. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ'ya göre Allah'ın kendi zâtını bilmesi, varlığın O'ndan taşarak meydana gelmesi için yeterlidir. O, zâtını ezelden beri bildiğine göre bu bilginin bir sonucu olarak meydana gelen âlem de zât

bakımından olmasa da zaman bakımından ezeldir. Allah ile âlem arasındaki zamansal ayrılığı ortadan kaldıran bu yaklaşım, irade ve kudret sıfatına gerçek anlamda ihtiyaç bırakmamaktadır. Böylelikle İslâm felsefecilerinin sisteminde ilahî irade, ilahî bilgiden farklı bir anlam taşımaz. Aynı zamanda *Zorunlu Varlık*'a nispet edilen iradenin, bazı kelâmcıların iddia ettiği gibi, fayda ve hikmet barındırması kendisi için bir noksanlık anlamına gelir. Çünkü Tanrı, herhangi bir niyetten dolayı eyleme yönelmez, aksine fiil cömertliğinin sonucu olarak O'nun varlığından taşmaktadır. İrade sıfatının mahiyeti ve ilahî zât ile ilişkisi hususunda aralarındaki görüş ayrılıklarına rağmen Basra Mu'tezilesi'nin çoğu ve bütün Sünnî kelâmcılar, İslâm filozofları karşısında mutlak imkân halinde bulunan âlemin farklı alternatifleri içerisinde irade sıfatı sayesinde seçilip yaratıldığı konusunda ortak bir tavır sergilemişlerdir. Nitekim âlemin Allah'ın iradesi dışında var olduğunu savunmak Allah-âlem ilişkisinde mekanik bir determinizmi kabul etmek demektir. Oysa bu iddia ilahî fiillerin zorunlu olduğu sonucunu doğurmaktadır. Diğer taraftan *mümkünler*, var olma ve olmama bakımından özünde eşittir ve var olmak için mutlaka dışardan bir sebebe muhtaçtır. Bu sebep ise kelâmcılara göre ilahî iradedir. Bu irade önce mümkünün var olması için varlığını yokluğuna tercih etmekte, sonra da hangi zamanda meydana geleceğini belirleyerek ona eşit zaman dilimleri içerisinde belli bir zaman dilimi tahsis etmektedir. Bu sebeple kelâm ilminde irade "bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması eşit olan bir hususta iki taraftan birini tercih ve tahsis etmeyi gerektiren sıfat" olarak tanımlanır. İradenin tanımında geçen *tahsis* kavramı kelâmcılarla *sudûr teorisini* savunan felsefecileri birbirinden ayıran en temel özelliktir. Kelâmcılara göre görünür âlemden irade sıfatı, ona sahip olanın hür olduğunu ve zorlama altında bulunmadığını gösterir. Dolayısıyla Allah'ın da fiillerini tercihe dayalı gerçekleştirdiğini ifade etmek için O'na irade sıfatı nispet edilmelidir. Aynı zamanda âlemin cevher ve arazlardan meydana gelmesi ve Allah'ın arazları sürekli yaratarak evrene müdahalede bulunması koşulsuz bir iradeyi zorunlu kılar. Sonuçta ilahî irade kavramı kelâmî anlamda *seçme* ve *belirleme* fiiline karşılık gelirken *sudûr* sistemini savunan felsefecilerde daha ziyade varlıkların ilahî zâtın taşınmasına yönelik bir tür *hoşnutluk* ve *gönüllülük* hali olarak anlaşmıştır.

Anahtar Kelimeler

Kelâm, Felsefe, İlahî İrade, Sudûr, Yaratma

Giriş

Mütekaddimûn kelâm döneminde iradenin tanımı, zorunluluğu ve sınırı gibi meseleler sünnî kelâmcılarla Mu'tezile âlimleri arasında tartışılırken, Gazzâlî ve sonrasında felsefe konularının kelâm ilmine dâhil olmasıyla başlayan yeni süreçte ilahî irade, kelâmcılarla İslâm felsefecilerini karşı karşıya getirmiştir. Buna göre Allah-âlem ilişkisinde yoktan yaratmayı benimseyen kelâm âlimlerinin çoğu, hem fizik evrende hem de metafizik sahada nedenselliği reddederek her şeyin doğrudan sebebi olarak ilahî iradeyi göstermişlerdir. Kelâmcıların çoğunun filozoflar tarafından benimsenen nedensellik görüşünü çürütmeye çalışırken dayandıkları en temel esas "irade" sıfatıdır. İrade sıfatının varlığı âlemin Allah'ın tercihiğine göre yoktan meydana geldiğini kabul etmeyi gerektirirken, yokluğu ise âlemin O'ndan zorunlu olarak var olduğu sonucunu gerekli kılar.¹ Bu sebeple kelâm âlimleriyle felsefeciler arasında tartışılan ilahî irade meselesi müteahhir dönemde tehâfüt türü eserlerinin önemli bir konusu haline gelmiştir.

¹ Osman Demir, *Kelâm'da Nedensellik İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 50.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın ay üstü ve ay altı âlemin var oluşunu izah şekillerinde Yeni Eflâtunculuğun önemli tesiri görülmekle birlikte Allah'a bazı olumlu nitelikler atfedip O'nun iradesi ve rızası dışında bir şeyin gerçekleşmeyeceğini söylemeleri dikkat çeker. Nitekim Tanrı'nın sırf iyilikle özdeş olmanın dışında hiçbir sıfatla nitelenemeyeceğini söyleyen Yeni Eflâtunculuğun kurucusu Plotinus'a göre O iradesiz, düşünmeyen ve hareketsiz bir varlıktır. Akıl, ilk varlıktan sudûr ederken Bir'in irade ve ihtiyarına bağlı değil, tabîi olarak kendiliğinden çıkar. İrade ve ihtiyarın var olması O'nu kararlılığından, sakinliğinden ve birliğinden uzaklaştırır.² İlk neden hakkında O'nun ne olduğundan ziyade ne olmadığını söylemenin daha doğru olduğunu düşünen Proclus da³ Tanrı'nın biza-tihî cömert olduğunu, bu cömertliğin âlemin varlığının illeti olduğunu kabul eder. O'nun cömertliği kadîm ve kesintisiz olduğu için âlemin de kadîm ve kesintisiz olması gerekir. Tanrı'nın bir zaman cömert, bir başka zamanda ise cömert olmaması düşünülemez.⁴

Fârâbî Tanrı'nın hikmet, hayat sahibi, âlim, kâdir ve mürid olduğunu söylerken,⁵ İbn Sînâ'ya göre de Allah'ın ilim, hayat, irade ve kudret sahibi olması, konuşan, işiten ve gören şeklinde nitelendirilmesi gerekmektedir. Zira varlıktaki düzen ve mükemmellik en ideal düzeyde olup bilgiden çıkan her fiil iradeyle gerçekleşmiş demektir.⁶ İbn Rüşd de Allah'ın irade sıfatı ile muttasıf olduğunu, âlim olan fâilden bir şeyin meydana gelmesi için, o fâilin o şeyi irade etmiş olmasının şart olduğunu söyler.⁷ Neticede Yeni Eflâtunculuğun Bir'i her türlü olumlu niteliklerden uzakken Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'sı ise kendi söylemleriyle ilim, irade ve kudret niteliklerine sahip, insanlarla bağ kuran bir yaratıcı konumundadır. Bu durum Meşşâî filozoflarının Platon, Aristo ve Yeni Eflâtuncu unsurlarıyla birlikte felsefe ile İslam'ı uzlaştırma çabalarının bir sonucu olarak dikkat çekmektedir.⁸

Sıfatların Allah'ın zatında çokluğu ve farklılığı gerektirecek şekilde anlaşılama-yaçağını belirten İbn Sînâ'ya göre Zorunlu Varlık'ın ilk göz önünde bulundurulması gereken sıfatı "var olma"sıdır. İbn Sînâ bunun dışındaki diğer tüm sıfatların Allah'a izafî veya selbî yolla ya da hem selbî hem de izafî yolun birleşimi olmak üzere üç şekilde nispet edilebileceğini savunur.⁹ Sıfatlar bu şekilde yorumlanırsa sıfatların çokluğu

² İbrahim Hakkı Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi", *İslâmî Araştırmalar*, 14/1 (2001), 174-175.

³ Cahid Şenel, "Yeni Eflâtunculuk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/425.

⁴ Ebü'l-Feth Abdülkerim Şehristânî, *Mîlel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 356; krş. Cemalettin Erdemci, "Proclus'un Âlemin Kıdemine İlişkin Delilleri Üzerine", *Hittit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (2006/1), 158.

⁵ Ebü Nasr Fârâbî, "Uyûnü'l-mesâil", çev. Mahmut Kaya, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 119.

⁶ Ebü Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâti'n-nübüvve*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 315.

⁷ Ebü'l-Velid el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci'l-edille*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2016), 71-72.

⁸ Aydın, "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr", 181.

⁹ Ebü Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 113.

Allah'ın birliğine ters düşmeyeceği gibi Zorunlu Varlık oluşuyla da çelişmez. Örneğin kідem sıfatı selbî bir sıfat olup Allah için öncelikle yokluk fikrini, sonra sebeplilik kavramını ortadan kaldırır. Yaratan, yoktan var eden (bâfî) ve suret veren (musavvir) gibi bütün fiilî sıfatlar ise izafidir. Diğer taraftan mürid ve kâdir sıfatı, bilme ve yaratıklarla olan ilişkileri yönünden üçüncü yolla Allah'a nispet edilir.¹⁰ Allah'a mürid denildiğinde, Zorunlu Varlığın akıl olması, yani maddenin O'ndan olumsuzlanmasıyla birlikte bütün iyilik düzeninin ilkesi oluşu ve bu düzeni akletmesi kastedilir. Bu bakımdan mürid vasfı bünyesinde hem izafet hem de olumsuzlamayı barındırmaktadır.¹¹

Gazzâlî'ye göre İslâm filozofları, felsefî kavramların yanı sıra din dilinde yer alan sıfatları da Allah'a nispet etmektedir. Buna göre Tanrı ilktir (evvel), vardır (hay), cevherdir, birdir, ezeldir, ebedîdir, bilendir (âlim), akıldır (akl), akledendir (âkil), akledilendir (ma'kûl), fâildir, yaratıcıdır, irade sahibidir (mürid), kâdirdir, hayat sahibidir, sevendir, sevilendir, haz kaynağıdır, cömerttir (cevâd) ve salt iyiliktir (el-hayru'l-mahz). Ancak filozoflara göre bütün bu sıfatlar ne kadar çok olsa da hepsinin Tanrı'daki tek anlamı, O'nda çokluk bulunmamasıdır. Aksi takdirde zata zaid kabul edilen her bir sıfat Allah'ın zatında çokluğa yol açacaktır.¹² Bu sebeple İbn Sînâ'ya göre irade Allah'ın zatının dışında bir sıfat değildir.¹³ Bu görüşün aynı zamanda Mu'tezile kelâmcıların sıfat anlayışı olduğunu söyleyen Gazzâlî,¹⁴ felsefecileri sıfatları inkâr edip ardından "Allah, âlemin yaratıcısıdır, âlem de O'nun eseridir" sözünü söylemelerinin müslümanları kandırmak anlamına geldiğini, kendisinin bunu ortaya çıkarmak için meseleyi tartışacağını söyler.¹⁵ Tûsî de filozofların Allah'a sıfat atfetmelerinin sadece mecazî olduğunu belirtir.¹⁶ Sıfat konusunda Mu'tezile'yi eleştiren İbn Sînâ ise onların Allah'ın cisim olmadığını ispat etmeye çalıştıklarını, oysa detaylarda el-Evvel'i insana benzettiklerini söyler. Ona göre Mu'tezile, insanın fiilleri, kudret ve irade gibi konularda gâibi şâhîde kıyaslayarak el-Evvel'in iyilikte ve yücelikte hakkını tam verememiş, Tanrı için hakikî olgunluğun ne olduğunu bilememiştir. Mu'tezile âlimlerinin Tanrı'ya ilim, hikmet, sem', basar ve irade sıfatı nispet etmek isteyip bu sıfatların O'nun zatından olduğunu kabul etmeleri, İbn Sînâ'ya göre eksik bir izahtır. O bunu şöyle ifade eder: "el-Evvel, tüm şeyleri kendi varlığının bir gereği olarak yapan bir varlıktır ve O, Mu'tezililerin gitmiş olduğu yoldan çok daha yücedir".¹⁷ Dolayısıyla Gazzâlî her ne kadar filozoflarla Mu'tezile'nin sıfat görüşü arasında benzerlik kurmuş olsa da Mu'tezile'nin Tanrı anlayışı tenzih noktasında filozofları ikna etmekten uzak görünmektedir.

¹⁰ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 313.

¹¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113; a.mlf., *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018), 250-251.

¹² Ebû Hâmid Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı* (Eleştirmeli Metin-Çeviri), çev. Mahmut Kaya-Hüseyn Sarıoğlu (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 194, 208.

¹³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 120.

¹⁴ Gazzâlî *Esmâ'ül-Hüsna* isimli eserinde de Mu'tezile ile filozofların sıfatları tek zata indirgediklerine dair müstakil başlık açmıştır. bk. Ebû Hâmid Gazzâlî, *Esmâ'ül-Hüsna Şerhi*, çev. M. Ferhat (İstanbul: Merve Yayınları, ts.), 215.

¹⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

¹⁶ Alâeddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife: Kitâbu'z-Zuhr*, çev. Recep Duran (İstanbul: Hece Yayınları, 2013), 118.

¹⁷ Ebû Ali el-Hüseyn İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 98-99.

Şu hâlde filozofların sıfatları, zatının birer yansıması şeklinde ortaya çıkan nispi, görelî ve selbî kavramlar olarak tasarladıkları anlaşılmaktadır. Kelâm bilginlerinin sıfat teorisi ise büyük oranda ispat niteliği taşır. Bu iki yaklaşım farkı temelde “Tanrı-evren” ilişkisine yüklenen anlamla bağlantılıdır. İrade sıfatı ise aşağıda işaret etmeye çalışacağımız üzere, söz konusu tanrı tasavvurları arasındaki ayırımı anlama noktasında anahtar bir kavram özelliği taşımaktadır. Dolayısıyla bu araştırma, sudûr teorisini kabul eden felsefecilerin irade sıfatına yükledikleri anlamın, Tanrı anlayışlarına bağlı olarak kelâmcılardan farklılaştığını ileri sürmekte, bu bağlamda filozofların ilahî iradeye dair görüşlerinin kelâmcılar tarafından hangi açılardan eleştirildiğini açıklamayı hedeflemektedir.

1. Kelâm ve Felsefede Tanrı-Âlem İlişkisi

1.1. Kelâm’da ‘Fâil-i Muhtâr’ Tanrı Tasavvuru

Tanrı’nın varlığı ve birliğini evrenin yapısı ve değişiminden hareketle ispatlama (hudûs) yöntemini benimseyen kelâmcılar, nasların geneline yansıyan düşünceyi dikkate alarak Yüce Yaratıcı dışındaki her şeyi içine alan “âlem”in sonradan yaratılmış olduğunu, bir sınırı ve sonunun bulunduğunu savunmuşlardır. Âlemin yapısını oluşturan unsurlar söz konusu olduğunda kelâmcılar arasında üç türlü yaklaşım dikkati çeker. Dirâr b. Amr, Hafs el-Ferd ve Hüseyin en-Neccâr gibi bazı kelâmcılar âlemin bütünüünün sadece arazlardan teşekkül ettiğini ve cisimlerin arazların birleşmesiyle meydana geldiğini öne sürmüşlerdir. Hişam b. Hakem ile Mu’tezile’den Ebû Bekir el-Esam ve Nazzâm evrenin cisimlerden oluştuğunu savunmuştur. Kelâmcıların büyük çoğunluğuna göre ise âlem, cevher ve arazların bir araya gelmesinden oluşmuştur.¹⁸ Atomculuk şeklinde de adlandırılan son görüşe göre cisimlerin parçalanamayan cüzlerden oluştuğunu kabul etmek gerekmektedir. Nitekim “O, her şeyi ihâta etmektedir”¹⁹ ve “Her şeyi sayı olarak saymıştır”²⁰ meâlindeki âyetlerden hareketle, cisimleri oluşturan atomların sonsuza kadar bölünemeyeceğini, bölünmenin bir sınırının olması gerektiği sonucunu çıkarmışlardır. Zira onlara göre sonsuza kadar bölünebilen şeylerin kuşatılması ve sayılması imkânsızdır. Sayma ve ihâta, sınırı olan şeyler için söz konusudur.²¹

Çoğu kelâmcının Tanrı’nın varlığı, evrenin yaratılmışlığı, kulların fiilleri ve ahiret halleri vb. pek çok meseleyi açıklamak üzere başvurdukları atom teorisine göre Allah’ın dışındaki her şey, kendi başına bulunabilen cevherlerle, var olmak için cevhere muhtaç olan arazların bir araya gelmesinden oluşur. Arazlar kendi başına var olamaz ve ardışık iki zaman diliminde varlıklarını sürdüremezler. Bu sebeple bir mahalden bir mahalle intikal etmeleri de düşünülemez. O halde arazlar sürekliliklerini ancak hârici

¹⁸ Ebû’l-Muîn en-Nesefî, *Tebseratü’l-edille*, thk. Hüseyin Atay – Ş. Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), I /70-72; Demir, *Kelâm’da Nedensellik*, 134-141.

¹⁹ en-Nisâ 4/126.

²⁰ Cin 72/28.

²¹ Ebû’l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisâr: Mu’tezile Müdafası*, çev. Yüksel Macit (İstanbul: Endülüys Yayınları, 2018), 38; Ebû’l-Hasan el-Eş’ârî, *Risâle fî İstihâni’l-havz fî İlm’l-keâm*, thk. Muhammed es-Seyyid Celyend (Kahire: Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Turâs, 2013), 178.

bir gücün onları yenilemesiyle sağlayabilir. Bu güç ise ilahî iradedir. Çünkü Allah'ın, cisimlerin sahip olduğu arazların benzerlerini yeniden yaratmayı dilemesi (teceddüd-i emsâl), evrendeki tüm niteliklerin sürekliliğini sağlamaktadır. Niteliklerin sürekliliği de cevherlerin cisimleri meydana getirmesini olanaklı kılmaktadır.²² Allah'ın âlemi irade ederek yoktan var etmesi ve her an arazları yeniden yaratmak suretiyle ona müdahale etmesi, kelâmında koşulsuz bir iradeyi ve Tanrı ile fiilleri arasında zorunlu bir nedensellik bulunmamasını gerektirmektedir.

Atomcu düşüncenin sonucunda ortaya çıkan “âdet teorisi”, âlemdeki düzenliliğin sebebi olarak nedensellik ilkesi yerine sürekli ve art arda meydana gelen şeylerin insan zihninde oluşturduğu “alışkanlık” fikrine işaret etmektedir. Örneğin Eş'arî, dünyanın yerinde sabit durmasının Allah'ın iradesinden başka sebebi olmadığını, dünyanın her defasında Allah tarafından yaratılan sükûn arazıyla sabit kaldığını söyler.²³ Ona göre ateşte yükselme ve taştan alçalma hareketi, âdette böyle oldukları için bu şekildedir. Yine bir kimse taş attığında Allah onda gitme filini yaratmayabilir ve bir başkası taşı atmasa bile Allah o taştan gitme filini yaratabilir.²⁴ Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Ebû Bekir el-Esam, Hişam el-Fuvâtî ve Cübbâiler gibi çoğunluk Basralı Mu'tezilîler de tabiatla sebep-sonuç arasında kısmi zorunluluğu kabul etmekle birlikte bunun varlıkların doğasından kaynaklandığını reddetmişler, olayları Allah'ın iradesine bağlayarak ilahî âdet fikrine yer vermişlerdir.²⁵ Nitekim Kâdî Abdülcebâr ve İbn Metteveyh gibi Mu'tezilî âlimlerin eserlerinde âdet kavramına rastlamak mümkündür.²⁶ Ayrıca Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali Cübbâi Allah'ın ağır bir taş ile havayı, düşme ya da inme yaratmaksızın ve bunun yerine durma (sükûn) meydana getirerek birden çok vakitte bir arada tutmasının mümkün olduğunu düşünmektedir. Aynı şekilde onlar, Allah'ın yanma olayını yaratmaksızın ateş ile pamuğu bir arada tutmasının da imkân dâhilinde olduğunu vurgularlar. Buna göre ilahî irade tecelli etmediği zaman ateş pamuğu yakmaz.²⁷

Gazzâlî, dış dünyadaki bu düzenin tamamen Allah'ın iradesinden kaynaklandığını, her an değişebileceğini ve mucizeler yoluyla da ihlal edilebileceğini savunmaktadır. O, ateş ve pamuk ilişkisine dair verdiği meşhur örnekte ateş ile pamuk arasında zorunlu bir ilişki olmadığını, bu ikisinin birbirlerine temas ettiği halde Allah'ın istemediği sürece yanmayacağını, diğer taraftan ateşe temas etmese de pamuğun yanıp kül haline

²² Cağfer Karadaş, “İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimirâr, Hudûs-i Dâim-, Usûl” *İslam Araştırmaları*, 8 (2007), 9-14.

²³ Ebû Bekir İbn Fûrek, *Mücerredü makâlâtî's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimaret (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 275.

²⁴ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 132-133.

²⁵ Metin Yıldız: *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı* (İstanbul: Endülüst Yayınları, 2020), 91; Ahmet Mekin Kandemir, “Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* [Kader] 18/1 (2020), 18.

²⁶ Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebbüvvât ve'l-Mu'cizât*, thk. Mahmud Muhammed Kâsım (Kahire, y.y., ts.), 15/182-183; Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed İbn Metteveyh, *et-Tezkire fi ahkâmî'l-cevâhir ve'l-araz*, thk. Sâmî Nasr Lütf - Faysal Budeyr Avn (Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975), 552.

²⁷ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 392-393.

gelmesinin mümkün olduğunu belirtir. Çünkü yanmanın Allah'ın iradesinden başka hakikî bir sebebi yoktur.²⁸ Dolayısıyla zorunlu nedenselliği inkâr eden kelâmcılar, aynı mekânda iki zıddın aynı anda bir araya gelmesinin aklen imkânsız olduğunu kabul ederken diğer taraftan da tabiat kanunlarının zorunlu olmadığını göstermek için yukarıdaki olağan dışı durumların varlığını kabul etmekte bir sakınca görmemiştir.²⁹ Onlara göre sebep-sonuç arasında bir ilişki vardır, fakat bu ilişki zorunlu olmayıp Allah tarafından konulan âdetin bir sonucudur. Zira fiiller her zaman aynı tarzda meydana gelmediği gibi, aynı sebepler her zaman aynı sonuçları doğurmaz.³⁰

Diğer taraftan Muammer b. Abbâd, Nazzâm, Câhız, Ka'bî ve Sümame b. Eşres gibi bazı Mu'tezile kelâmcıları ise atomculuğa karşı çıkararak nesnelere mevcut ve sürekliliği olan tabiatların varlığını kabul etmişlerdir. Nazzâm'a göre âlem yaratılışı esnasında Allah tarafından içine yerleştirilen ve O'nun iradesine bağlı olan nedensellik yasaları tarafından yönetilmektedir. Örneğin hafifin özelliği yükselmek, ağırın özelliği aşağı düşmektir. Hafif bir şey serbest kaldığında Allah'ın ona verdiği tabiat gereği yükselir. Nazzâm'ın bu düşüncesi, sürekli yaratma teorisine karşı olduğu gibi eşyada sabit tabiatların varlığını kabulüyle de nedenselliğe zemin hazırlamıştır.³¹ Nazzâm, Hayyât, Ka'bî ve Câhız aynı zamanda Allah için irade sıfatının kabul edilemeyeceğini iddia ederek Basra Mu'tezilesi'nin görüşünden farklılaşmaktadır.³²

Eş'arî ve Mâtürîdî kelâmcıları ile Basra Mu'tezilesinin çoğu, ezeliyeti yönünden farklı düşünmekle birlikte, Allah'ın irade sıfatıyla mürid olduğu, O'nun ilim ve kudretten ayrı bir irade sıfatının bulunması gerektiği ve Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda bu sıfatın yaratmaya tesir eden bir yönünün bulunduğu konusunda hem fikirdir.³³ Bu kelâmcıların filozoflara karşı irade sıfatını ispatlarken başvurdukları en güçlü delilleri ise fiil-fâil ilişkisinin sebr ve taksim yöntemiyle incelenmesine dayanır. Buna göre fiil herhangi bir fâilden ya irade ile ya baskı altında veya sehven meydana gelir. Hikmet sahibi Allah'ın fiillerinin ise sehven ya da baskı altında gerçekleşmesi mümkün değildir.³⁴ Allah'ın irade sahibi olduğunu kabul eden kelâm âlimlerine göre fiil, gerçekte irade sonucu meydana gelen şeydir ve fiilin en önemli özelliği "sonradan yaratılmış" olmasıdır. Gerçek "fâil" ise fiilini zorunlu olarak yapan değil, iradesiyle kendisinden fiil meydana gelen kimsedir. Çünkü irade zorunlu olarak bilmeyi, aynı şekilde fiil de zo-

²⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 336-340.

²⁹ Musa b. Meymûn, *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Osman Bayder-Özcan Akdağ (Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019), 218; Shlomo Pines, *İslâm Atomculuğu*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 37.

³⁰ Halil İbrahim Bulut, "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 285; Metin Yıldız, *Kelâm Kozmolojisi*, 90-92.

³¹ Hayyât, *el-İntisâr*, 69; Fethi Kerim Kazanç, *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 56, 233.

³² Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, 175-176, 358; Ebû'l-Hasen Kâdî'l-kudât Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013) 2/214.

³³ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/216; Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 3/136

³⁴ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 382.

runlu olarak iradeyi içerir.³⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî sonradan meydana gelen her şeyin, onu gerektiren herhangi bir sebep veya onu doğuran bir illet olmaksızın Allah'ın ilim ve iradesiyle meydana gelen bir fiili olduğunu belirtir. O'nda iradenin olmaması ilahî zatın fiillerini baskı altında ya da sehven yapması demektir. Yaratma seçeneğinin olabilmesi için Allah'ın irade sıfatının var olması gerekir.³⁶

İradeli fiillerin karşısı olarak "tab'an" ifadesini kullanmayı tercih eden Mâtürîdî'ye göre ilahî fiilin hikmete uygun bir biçimde düzenli ve peşi sıra devam etmesi, fiile konu olan şeyin, fâilin iradesiyle meydana geldiğini göstermektedir. Diğer taraftan âlemin yoktan yaratılması, sadece irade sıfatına sahip bulunan zatın fiilidir. Tab'an meydana gelen şeyin statüsü ise irade değil cebirdir. Mâtürîdî bu bağlamda nesnelere yoktan yaratan bir varlığın fiilinin zorunlu olmasının imkânsız olacağını ifade eder. Zira bir şeyin zorunlu olarak (tab'an) vücut bulması yaratıcısının başkasının emri altında olması demektir. Bu ise Allah için acizlik ve zafiyet alametinden başka bir şey değildir.³⁷

Gazzâlî'ye göre bir kimse bir insanı ateşe atar, o da ölürse, bu durumda lisanen, örfen ve aklen ateşe değil o kişiye kâtil denir. Burada ateş yakın sebeptir. Ancak ateşle o insanı bir araya getirme iradeyle, ateşin etkisi ise iradesiz olduğu için bunu yapana kâtil denmiştir. Dolayısıyla fâil-meful ilişkisi illet-ma'lûl ilişkisinden farklı olarak iradeyle dayanmak zorundadır. Bu sebeple kelâmcılara göre filozofların Tanrısının iradeyle fiilde bulunmaması, O'nu sadece mecazi olarak "yapan (fâil)" konumuna düşürmektedir.³⁸ Allah'ın âleme ya iradeli ya da zorunlu olarak tesir edebileceğini belirten Fahreddin er-Râzî'ye göre de birinci anlayışı savunanlar yaratıcının "fâil-i muhtâr", ikinci görüşü savunanlar ise "mûcib bi'z-zât" olduğunu söylemişlerdir. Ona göre Allah kuşkusuz fâil-i muhtârdır.³⁹

1.2. Felsefede 'İllet-i Ūlâ' Tanrı Tasavvuru

Kelâm ve felsefede illet meselesi, varlık felsefesi açısından ele alınarak özellikle illet-i ūlâ bağlamında tartışılmıştır. İlet bir şeyin kendisine muhtaç olduğu şeydir.⁴⁰ İlliyyet (sebeplilik) ise her olayın doğrudan veya dolaylı bir sebebi olduğunu belirtmektedir. Aristo tarafından ortaya atılmış olan sebeplilik ilkesine göre her şeyin madde, sûret, fiil ve gaye olmak üzere dört sebebi vardır. Bu teoriyi benimseyen İslâm filozoflarına göre "her hadise bir sebebin sonucudur" önermesi, fizik evrende kesin bir hüküm olduğu gibi metafizikte de bütün tabîi sebepler zinciri, tek ve ilk illet olan Allah'ta son bulmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla Aristo'nun bütün varlıkları kuşatan sebeplilik ilkesi,

³⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134.

³⁶ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 69, 131.

³⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 59.

³⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 134-136.

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 96-98.

⁴⁰ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007), "İllet", 230.

⁴¹ İlhan Kutluer, "İlliyyet, Felsefe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/121.

İslâm felsefecilerini metafizik düşüncede Tanrı'yı "fâil" olarak değil "illet" olarak isimlendirmeye ve illet ile mâ'lûl arasındaki ilişkinin zorunlu olduğunu kabul etmeye sevk etmiştir.⁴²

Filozofların metafizikte kabul ettikleri illet olan Tanrı anlayışı, fâilinden kendisinden zorunlu olarak meydana gelen fiilin de (âlem) ezeli olmasını zorunlu kılmaktadır. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînâ, kelâmcıların kabul ettiği yoktan yaratma düşüncesinin pek çok problemi beraberinde getirdiğini düşündüklerinden bunun yerine kaynağını Plotinus'tan alan sudûr teorisini benimsemiştir. Fârâbî bu bağlamda şöyle der: "O'ndan başkasının varlık kazanması, O'nun varlığının taşması (feyz) ve başkasının varlığının O'nun varlığından çıkması ilelerdir."⁴³ Bu sistemde varlıklar O'nun cömertliğinden taşarak var olmakta, bütün mevcutlar mertebelerine ve her biri varlıktaki sırasına göre O'ndan payını alarak meydana gelmektedir. Önce bunların en mükemmeli, sonra daha eksiği meydana gelir. Bu şekilde eksikten eksiğe gidilerek tam bir hiçliğe varılmış olur.⁴⁴

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın âlemin ortaya çıkışını açıklamak üzere savundukları sudûr teorisinde ikisi mânevî (ma'kûl), biri maddî (mahsûs) olmak üzere üç varlık alanı söz konusudur ve maddî ve mânevî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiştir. Sistemin en başında ve en üstünde mutlak bir olan Allah, ardından O'nun cömertliği neticesi zorunlu olarak taşan on göksel akıl gelir. Hiçbir mevcudun bulunduğu varlık mertebesinden başka bir mertebeye geçmesi mümkün değildir. Bu sistemde Tanrı böylece birinci aklın doğrudan nedeni, diğer varlıkların ise dolaylı nedenidir.⁴⁵ Sudûr teorisinde âlem sebeplerinin sebeple, ışığın güneşle birlikliği gibi Allah ile beraber, O'nun eseri ve zamandaşı olarak var olmuştur. Yaraticının âleme olan önceliği ise sebebin sebepliye olan önceliği gibidir; bu da zaman bakımından değil, zat ve mertebe bakımından bir önceliktir.⁴⁶ Felsefecilerin kabul ettikleri bu sistem, kelâmcılara göre Allah'ın iradesini işlevsiz bırakan determinist bir yapı arz etmektedir.

Kelâmcılara göre sudûr teorisinin Allah'ın iradesini dışlamasının bir sebebi de Aristo tarafından ortaya atılıp İslâm filozofları tarafından savunulan "birden bir çıkar" ilkesidir. İslam filozofları sudûr teorisine çokluk ve fiil ifade eden âlemin Bir'den doğrudan meydana gelemeceğini, bir olan fâilden ancak bir mâ'lûlün ortaya çıkacağını kabul etmişlerdir. Nitekim sudûrda bu ilke gereği Zorunlu Varlık'tan ancak birinci akıl meydana gelir. Bu akıl, maddesiz bir cevher olup kendi zatını ve ilk varlığı akleder. İlk mevcudu akletmesiyle de ondan ikinci akıl ve üçüncü akıl taşar. Bu sistem böylece onuncu akla kadar devam eder. Hiçbirinde madde bulunmayan semavî cisimler sona erince hava, su, toprağı oluşturan tabîi cisimler ve madenîler meydana gelir.⁴⁷ Böylece birden bir çıkmış ve nihayet çokluk başlamış olmaktadır.

⁴² İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 183-184.

⁴³ Ebû Nasr Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya mebdâ'ü'l-mevcûdât*, çev. Mehmet S. Aydın vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2017), 55.

⁴⁴ Ebû Nasr Fârâbî, *el-Medînetü'l-fâzıla*, çev. Nafiz Danışman (Ankara: MEB Yayınları, 2001), 30-31.

⁴⁵ Mahmut Kaya, "Sudûr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/467; Ömer Türker, *İslâm Düşünce Gelenekleri*, 96.

⁴⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 44.

⁴⁷ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 30-35.

Fârâbî'nin Proclus'un görüşlerini anımsatan şu sözleri, âlemin zorunlu olarak var olduğunu göstermekte ve kelâmçıların çoğunluğu tarafından kabul edildiği şekliyle irade sıfatını ortadan kaldırmaktadır: “el-Evvel (Tanrı), kemâlinin bolluğu sebebiyle âlemdeki bütün varlık nizamını, irade ve ihtiyarından tamamen bağımsız olarak “tabî zorunluluk”la meydana getirir. Âlem, Yüce Varlık'ın kemaline hiçbir şey katmaz ve onu herhangi bir gaye bakımından tayin etmez, tersine onun sınırsız cömertliğinin kendiliğinden faaliyetinin neticesidir.”⁴⁸

Neticede felsefecilerin Tanrı hakkındaki görüşlerini kelâm geleneğinden farklı kılan Tanrı'nın illet olmasıdır. Kelâmçılar illiyet tartışmalarında Allah'a illet değil, fâil demeyi tercih eder. Çünkü illet, şuarsuz ve mekaniktir, fâil ise şuurlu ve irade sahibidir.⁴⁹ İlet, ma'lûlün varlığını zorunlu olarak gerekli kılarken fâil ise mefulün kendisiyle birlikte var olmasını gerektirmez. Hatta kelâmçılara göre fâilin gerçekten var olabilmesi için kendi fiilinden önce bulunması gerekir. Yani ma'lûl illet ile beraber bulunurken meful fâilden sonra meydana gelir. Tanrı'nın illet kabul edilmesi durumunda fâillik şartlarına sahip olduğunda sonucunu zorunlu kılacaktır. Bu da Tanrı'nın sebep âlemin ise sonuç olduğunu, Tanrı'nın âlemi ezelde var ettiği anlamına gelecektir.⁵⁰

Allah-âlem ilişkisini illet-ma'lûl ilişkisi çerçevesinde değerlendiren İbn Sînâ, illetin zatı bakımından “zorunlu (Allah)” ya da “mümkün (âlem)” olmak üzere ikiye ayrıldığını, illetin (Allah) zorunluluğunu zatından, ma'lûlün (âlem) ise illetinden aldığını söyler. Ma'lûl, illet zorunlu olduğu için zorunlu olur. Bu sebeple ma'lûlün zatı kendine kıyasla mümkün, illete kıyasla zorunludur.⁵¹ İbn Sînâ bu bağlamda Zorunlu Varlık'ı şöyle tanımlar: “Zorunlu Varlık, kendisinden meydana gelen şeyin de zorunlu olmasını gerektir. Aksi halde O'nun var olmayan bir hali olur, bu durumda da bütün yönlerinden Zorunlu Varlık olmaz.”⁵² Böylelikle kelâm âlimlerine göre Tanrı fiillerinde irade sahibi fâil (muhtâr) iken filozoflara göre ise ilk illet (el-illetü'l-ülâ) ve ilk sebeptir.

Kelâmdaki Allah'ı anlatan fâil kavramı felsefede yerini illete, irade sıfatı da yerini Tanrı'nın cömertliğine (cûd) bırakır. Her şeyin ilk sebebi olan Tanrı, kadîm olan cömertliğinden dolayı kadîm olarak varlık kaynağıdır.⁵³ Kelâm bilginleri Allah'ın yaratıcı olmasından, O'nun zaman içinde âlemi yoktan yaratmasını anlarken âlemin ezeliğini kabul eden Müslüman filozoflarda ise bu tarzda yoktan yaratma düşüncesi yer almaz.⁵⁴ Yine çoğu kelâm âlimlerine göre fiilin en önemli özelliği Allah'ın iradesiyle sonradan

⁴⁸ Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, 28; krş. Macit Fahri, *İslam Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: İklim Yayınları, 1992), 111.

⁴⁹ Bulut, “Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları”, 283.

⁵⁰ Ömer Türker, *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020), 91-92; Hüsâmeddin el-Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn* (Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1967), 34.

⁵¹ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 23.

⁵² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 119.

⁵³ Ömer Ali Yıldırım, “İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kidem Tartışmaları: Kelâmçılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme”, *Kelâm Araştırmaları*, 10/2 (2012), 271.

⁵⁴ Fârâbî, *Medinetü'l-fâzıla*, 35; İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşıyye*, 320; Şaban Ali Düzgün, *Nesefi ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 161.

yaratılmasıdır.⁵⁵ Filozoflara göre ise Allah'ın cömertliğinden taşan âlemin akıllar yoluyla sudûr etmesi, ezeli bir fiildir. Ezeli bir fâilden ezeli olmayan fiil meydana gelmez. Allah'ın fâil olmasıyla da O'nun kendinden başka bütün varlığın sebebi olduğu, âlemin varlığını devam ettirmesinin O'na bağlı bulunduğu kastedilmektedir.⁵⁶ Felsefeciler yaratıcının irade sahibi olduğunu kabul etmenin Allah'ın cömertliğini ihlal ettiğini düşünmektedir.⁵⁷ Neticede kelâmıda Allah-âlem ilişkisi iradeye dayalı yaratan-yaratılan ilişkisi iken felsefede bu ilişki iradeye dayanmayan neden-nedenli veya illet-ma'lûl ilişkisi olarak karşımıza çıkmaktadır. Kelâmın Tanrısı *fâil-i muhtarken* felsefenin Tanrısı ise *mûcib bi'z-zâtıtır*. Bu sebeple kelâmıda Allah'ın varlığıyla ilgili en temel delil âlemin hâdis olması, yani yaratılmadan önce var olmadığı esasına dayanırken felsefede ise Allah'ın dışındaki her şeyin yaratılmış değil ilahî zat açısından mümkün olduğu esasına dayanmaktadır.

2. İradenin Mahiyeti

Kelâm ilminde akıl bir şeye ontolojik açıdan üç türlü hüküm verir. Buna göre bir şey mevcut olma açısından ya vâcib ya mümkün veya muhaldir (imkânsızdır). İrade sıfatının ise mümkünün tanımıyla yakından ilişkisi vardır. Nitekim mümkün “varlığı da yokluğu da zâtının gereği olmayan ve zâtına nispetle varlığıyla yokluğu eşit bulunmaktadır.” Mümkünler var olma ve olmama bakımından özünde eşittir. Allah'ın dışında kalan bütün varlıkların dâhil olduğu mümkün, var olmak için mutlaka dışardan bir sebebe muhtaçtır, bu sebep onun varlığını yokluğuna tercih etmektedir.⁵⁸ Gazzâlî ve Râzî'nin ifade ettiği gibi bu sebep, ilahî zatın kendisi olamaz. Çünkü O'nun karşıt alternatiflere nispeti tektir, yani bu fiilin zatını iki zıdda nispet etmek ayındır. Bu ilahî kudret de olamaz, çünkü kudret ayırt edici değildir. Yalnızca bir şeyin varlığına ve yokluğuna etki eder, yoksa o şeyin hangi zamanda olacağını veya olmayacağını belirleyemez. Şu hâlde iki zıttan birisinin bir durumda ortaya çıkıp diğer durumda ortaya çıkmamasını belirleyen sıfatın “irade” olduğu anlaşılır. Dolayısıyla iradenin görevi kendi fiilini belirlemektir (tahsîsü'l-irade).⁵⁹

Kelâm bilginlerine göre Allah için zorunlu olan ilim sıfatı vâcib, mümkün ve muhale taalluk ederken irade, yukarıda işaret edildiği gibi yalnızca mümkünlere taalluk eder. Bu noktada iradenin fonksiyonu, varlığı ve yokluğu eşit olan mümkünün varlık sahasına çıkması için varlık imkânının tercih, belli bir zamanda varlığa çıkmasının tahsis edilmesidir.⁶⁰ Bu sebeple kelâm ilminde irade “bir zorunluluk söz konusu olmak-

⁵⁵ Ebû Hâmid Gazzâlî, *el-İktisâd fil-İtikâd: İtikâdda Orta Yol*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971), 75.

⁵⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 136.

⁵⁷ Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 74.

⁵⁸ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal: Kelâma Giriş*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, ts.), 70; İlyas Üzümlü, “Hüküm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/466.

⁵⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd*, 75; a.m.lf., *Tehâfütü'l-felâsife*, 62; Râzî, *Me'âlimü usûli'd-dîn*, 106; Demir, *Kelâm'da Nedensellik*, 51.

⁶⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 60.

sızın yapılması veya yapılmaması eşit olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” olarak tanımlanır. Bu özelliğinden irade hakkında “sıfat-ı muhassısa” (farklı alternatifler içerisinde birini seçip belirleyen sıfat) nitelemesi yapılmıştır.⁶¹

Tanımda geçen “tahsis” kavramı, kelâmcılarla filozoflar arasındaki en temel farklılıklardan biridir. Nitekim kelâm âlimlerine göre tahsis, Allah’ın evreni muayyen bir zamanda ve belirlenmiş bir şekilde yarattığını ifade etmektedir.⁶² Kelâmda mümkün, Allah’ın iradesiyle yoktan yaratılan varlıkken felsefede ise mümkün varlık, gerçekliğini Allah’ın hür iradesiyle değil, “Vâcibu’l- Vücut”dan kaynaklanan bir zaruret sonucunda kazanmaktadır. Onun meydana gelmesinde hâkim unsur bu mecburiyettir.⁶³ Bu bağlamda kelâmda âlemin mümkün olması Allah’ın onun varlığını belli bir zamana tahsis ettiğini gösterirken filozoflarda âlemin mümkün oluşu, âlemin bir nedene dayanması anlamında kullanılmaktadır.⁶⁴ Âlem tek başına düşünüldüğünde zatı bakımından mümkün olsa da Tanrı’nın zorunlu bir fiili olarak zaman bakımından zorunludur.⁶⁵

Gazzâlî, âlemin şu anda var olduğu şekil, nitelik ve mekânda olmasının sebebinin “irade” sıfatı olduğunu söyler. Çünkü irade bir şeyi benzerinden ayırt etme özelliği taşıyan bir niteliktir. İradenin böyle bir özelliği olmasaydı sadece kudret sıfatı ile yetinilirdi. Ona göre “irade iki benzerden birini niçin belirlemiştir?” sorusu, “ilim sıfatı niçin bilineni olduğu gibi kuşatmayı gerektirir?” sorusu kadar anlamsızdır. Çünkü irade, zatı itibarıyla “eşitler arasında tercihte bulunmayı gerektiren” sıfatın adıdır.⁶⁶

Eş’arî ve Mâtürîdî kelâmcılarına göre irade, Allah için kemal ifade eden zatî bir sıfattır. Bir sıfatın kemal ifade etmesi Allah’a nispetinin zorunlu, zıddının ise O’nun için imkânsız olduğu anlamına gelir. Onlara göre yeryüzünde Allah’ın dilemediği bir hayır veya şer yoktur. Varlıklar Allah’ın dilemesiyle meydana gelir. Nitekim Allah “*Âlemlerin Rabbi Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*”⁶⁷ buyurmuş, Müslümanlar da “Allah’ın dilediği olur, dilemediği olmaz” görüşünde ittifak etmiştir.⁶⁸ Hayat, ilim, kudret vb. zata ilave mânalar şeklindeki sübûtî sıfatları kabul etmeyen Mu’tezile kelâmcılarının çoğu da

⁶¹ Bekir Topaloğlu - İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: ISAM Yayınları, 2009), 158.

⁶² Eşref Altaş, *Fahreddîn er-Râzî’nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 457. İbn Meymûn, kelâmcıların Allah’ın varlığını ispatlamak üzere başvurdukları deliller içerisinde “tahsis delili”nden söz eder. Bu delile göre âlemin hem zaman hem de şekil bakımından başka türlü olması mümkündür. Bu da iki mümkündür birini irade eden muhtar bir tahsis edicinin (muhassıs) varlığına bir delildir. Âlemin her bir cüzün muhassısa muhtaç olması onun hâdis olduğunu gösterir. Kelâmcılar bu delili sadece âleme değil, genel veya özel pek çok şeye uygulamışlardır. Mesela aynı toprak ve aynı suda yetişmesine rağmen çiçeklerin renkleri farklı olabilmektedir. Bu farklılık onları tahsis eden bir muhassısın olduğuna delâlet etmektedir. İbn Meymûn, *Delâletü’l-hâirîn*, 228.

⁶³ Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafizigi* (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 1997), 57.

⁶⁴ Gürbüz Deniz, *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütlar Örneği)* (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 115.

⁶⁵ Mütteahhîr dönem kelâmcısı Teftâzânî felsefecilerin etkisinde kalarak kadîmi zat ve zaman açısından ikiye ayırır. Sadece Allah zatıyla kadîmken filozoflar âlemi; kelâmcılar Allah’ın sıfatlarını; Mu’tezile ise zatla sabit hâller olarak kabul ettikleri “âlimiyet”, “kâdiriyet”, “hayiyet” ve “mevcûdiyyet”i zaman açısından kadîm kabul etmiştir. Sa’deddîn Teftâzânî, *Makâsıdu’l-kelâm fi ‘Akâidi’l-İslâm*, çev. İrfan Eyibil (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 200.

⁶⁶ Gazzâlî, *Tehâfütü’l-felâsife*, 62.

⁶⁷ et-Tekvîr 81/29.

⁶⁸ Eş’arî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyîn*, 237-238.

âlemin Allah'ın iradesiyle yaratıldığını söyleyerek yaratılmış ve mahalsiz iradenin varlığını kabul etmişlerdir. Ancak onlar, bu sıfatın mahiyetini “adalet” ilkesi çerçevesinde yalnızca iyi (hasen) olan şeylere yönelik ilahî bir fiil olarak değerlendirmiştir.⁶⁹ Örneğin Allah'ın iradesinin iki vecihten birini tercih şeklinde gerçekleştirdiğini düşünen Kādî Abdülcebbar, O'nun fiillerinden farklı şekilde meydana gelenler olduğunu, bir fiilin şu şekilde değil de bu şekilde vuku bulmasının ise ancak tahsis edici bir irade ile gerçekleştiğini söyler.⁷⁰

Sünnî kelâmcılarla Basra Mu'tezilesinin geneli iradenin mahiyetini açıklarken şahit âlemde hareketle gâib âlem hakkında delil getirme (el-İstidlâl bi's-Şâhid ale'l-gâib) yöntemine dayanmışlardır. Mesela Kādî Abdülcebbar şahitteki insanın iradesinin istidlâlî değil zorunlu yolla bilinebilecek kadar açık olduğundan hareketle Allah'ta da iradenin bulunması gerektiğini savunur.⁷¹ Öte yandan İslâm filozofları da aynı yöntemle Tanrı'nın iradeli olmasını reddetmişlerdir. Nitekim onlara göre irade bilen açısından “iyilik ve yetkinlik olanın bilinmesi”, sudûr söz konusu olunca “fâilin fiili bilmesi” ya da en genel anlamıyla canlılarda bulunan “yönelme (meyelân) hali” şeklinde tanımlanır.⁷² Fârâbî iradeyi “duyu kuvveti, tahayyül kuvveti ya da akıl kuvveti ile idrak edilen bir şeyi arzulamak veya ondan kaçınmak” şeklinde açıklar.⁷³ Ona göre faal akıl tarafından insana verilen irade, nefsin duyumu sağlayan gücü ile bu güce bağlı istek ve nefreti doğuran arzuya meydana gelir. İrade başlangıçta ancak duyumdan gelen bir istektir. Sonra nefsin hayal gücü ve ona bağlı istek (şevk) gelişir ve böylece birinciden sonra ikinci bir irade ortaya çıkar. Bu iki iradenin oluşmasından sonra faal akıldan nefsin düşünen gücüne akan ilk bilgiler meydana gelir ve insanda üçüncü bir irade doğar, bu da ihtiyar adını alır. İlk iki irade bütün canlılarda ortakken üçüncü irade ise insana özgü olup, insanın bu iradeyle güzeli ve çirkini yapmaya gücü yeter.⁷⁴

Kelâmcıların iddiasının aksine ilahî iradenin iki şeyden birini tercih etmesinin söz konusu olmayacağını belirten İbn Sînâ, şahit âlemde ise irade edilen nesnelere kendileri dolayısıyla irade edildiğini, yine iradenin amaç ve niyetle gerçekleştiğini kaydeder. Ona göre irade niyetlere göre değişir ve farklı alternatifleri gerektirir. Allah için söz konusu irade ise bunların hiçbirini barındırmamalıdır. Çünkü bütün bu şartlar O'nun zâtı için değişim (tegayyür) demektir. Mesela Tanrı'nın iradesi nesnelere değil, kendi zâtı dolayısıyla. O irade ederse niyet ve amaç gözetmemesi ve bu iradenin imkân halini barındırmaması gerekir. İbn Sînâ, neticede Zorunlu Varlık'taki iradenin “akıl” olduğunu ve bu bakımdan onun ilme nispet edilmesi gerektiğini söylemek zorunda kalır. Başka bir ihtimale göre ise irade taşmanın kendisinden başka bir şey değildi ve o da hakikatte cömertliktir (cud).⁷⁵

⁶⁹ Nureddin Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-din: Mâtüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995), 71.

⁷⁰ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/216.

⁷¹ Kādî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/214.

⁷² Teftâzânî, *el-Makâsîd*, 316.

⁷³ Fârâbî, *Medînetü'l-fâzıla*, 69.

⁷⁴ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 84.

⁷⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26-33; a.mlf., *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113.

Şu hâlde İbn Sînâ'nın "Allah mürididir" ifadesiyle kastettiği şey, var olanların zorunlu varlığın kendini bilmesi ve düşünmesi neticesinde O'nun zatından taşarak (feyz) meydana gelmesi, buna karşı zorunlu varlığın da bunların kendisinden taşıdığını bilmesidir. İrade bu sürecin genel adıdır.⁷⁶ Dolayısıyla bu ilişkide iradenin rolü Allah'ın bu sürece muhalefet etmemesi ve âlemin ilmi ile meydana gelmesine rıza göstermesinden ibarettir. Bu sebeple filozoflarda ilahî irade akıl, ilim, rıza ve cömertlik sıfatını içine alan genel bir durumdur.⁷⁷

Diğer taraftan filozoflar irade ile bilgiyi aynileştirmek suretiyle bilgidен yoksun olmayan varlıkların iradedен de yoksun olamayacağını kabul etmeye "inâyet" ismi vermişlerdir.⁷⁸ Nitekim Fârâbî, Allah'ın inâyetinin bütün varlıkları kuşattığını ve bu inâyetin herkese ulaştığını söyler.⁷⁹ Sudûrun bir inâyet olduğunu kaydeden İbn Sînâ da onu şöyle tanımlar: "İnâyet, bizatihi Zorunlu Varlığın akletmesi olayıdır. Öyle ki, Zorunlu Varlığın bilgisi, olabilecek düzen sistemlerinin en iyisini ifade eder. İşte bu inâyetin bizzat kendisidir. Zorunlu Varlığın iradesi, bilgisinin kendisidir, yine O'nun iradesi inâyetin ta kendisidir. Böyle bir irade sonradan var olmuş değildir."⁸⁰ İslâm felsefecilerinin kabul ettikleri inâyet kavramı böylece irade sıfatının yerini almakta ve ona yer bırakmamaktadır.

İbn Sînâ'nın şu sözü de kelâmcıların irade sıfatına verdiği rolü, ilim sıfatına yüklediğinin bir delilidir: "İlk olan Allah, bilgisiyle diğer varlıklardan ayrıdır. En güzel düzende tam ve kâmil olan, en sağlam ve sürekli bir şekilde devam eden tüm varlığın sebebi O'nun bu bilgisidir. İşte irade denilen şey budur. Diğer bir açıdan iradenin kendisi cömertliktir."⁸¹ Dolayısıyla filozofların doğrudan Tanrı'nın kâdir ve mürid olmasını reddetmek yerine ilim sıfatı gibi iradeyi de çokluğa yol açmayacak şekilde O'nun zatı ile birleştirmek yoluna gittikleri anlaşılmaktadır.⁸²

Allah'a kâdir sıfatı nispet ettikleri için Mu'tezile âlimlerini sert bir dille eleştiren İbn Sînâ, el-Evvel'in kâdir olmakla nitelendirildiği zaman, kendisinden fiil ortaya çıkmasının söz konusu olacağını ve böylece Allah'ın dilediği zaman fiilde bulunabilmesi (irade) ihtimalinin doğacağını söyler. Bu ise ona göre dilediği zaman fiilini yapmaya güç yetiren insanlar için geçerli bir durumdur. Çünkü ancak insan tercih edici bir sebep olduğu zaman iradesiyle fiil işler. Oysa Tanrı'nın kudretli olması ilminin kendisi, kendisinden fiil sudur etmesinin caiz olması halidir.⁸³ İbn Sînâ, bu bağlamda ilahî bilginin iradedен, bu ikisinin de yaratmadan ayrı düşünülemeyeceğini kanıtlamak için "kün" (ol) ayetini örnek verir.⁸⁴ Yaratıcı ol der, o şey de hemen olur.⁸⁵

⁷⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113. krş. Kaya, "Sudur", 37/467-468.

⁷⁷ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 316; Gazzâlî, *Esmâü'l-Hüsna*, 216.

⁷⁸ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/134; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, 397; Kasım Turhan, "İnâyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/265.

⁷⁹ Fârâbî, *Uyûnü'l-mesâil*, 126.

⁸⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 31; a.mlf., *en-Necât*, 284.

⁸¹ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 316; a.mlf., *en-Necât*, 250.

⁸² Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütetekellimîn*, 76.

⁸³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 99-100.

⁸⁴ "Biz bir şeyi murat ettiğimizde sözüümüz 'ol!' demekten ibarettir, o da hemen olur." en-Nahl 16/40.

Kâdî Abdülcebbar, filozofların iradenin manalarını karıştırdığını ve “Allah mürîd ve kârih olsaydı, müştahi (şehvet) ve nâfir (nefret) de olması gerekirdi” bahanesiyle irade sıfatını reddettiğine dikkat çeker. Ona göre bu yanlış bir düşüncedir. Çünkü insan bazen hoşuna gitmeyen ilaçları içme örneğinde olduğu gibi arzu etmediği şeyi dilemekte, bazen de içki içmek gibi nefsin hoşlandığı şeyleri kerih görebilmektedir. O halde iradenin anlamının şehvet ve nefrete dayanması mümkün değildir.⁸⁶ Ehl-i sünnete göre de eğer irade sıfatı ilim sıfatına indirgenirse, sudûr teorisinde olduğu gibi Allah’ın bildiği her şeyi yaratması gerekecektir. Hâlbuki Allah bildiği her şeyi değil, bildikleri içerisinden iradesiyle tercih ettiği şeyleri yaratır.⁸⁷ Geç dönem Mu’tezile kelâmcısı İbnü’l-Melâhimî el-Hârizmî ise felsefecilere karşı kaleme aldığı eserinde onların ilim ile iradeyi bir kabul etmelerine itiraz ederek yüksek bir yerden aşağı doğru yuvarlanan bir kimsenin bu yuvarlanmanın kendisinden çıktığını bilmesine rağmen bunu irade etmemesinin mümkün olduğuna dikkat çeker. O halde bilgi irade demek değildir.⁸⁸

3. İrade-Murad İlişkisi

Kelâmcıların ilahî fiillerde ilim ve kudretten ayrı olarak tahsis edici bir irade sıfatını zorunlu görmeleri beraberinde irade-murad ilişkisi problemini gündeme getirmektedir. Şayet Allah Teâlâ kulların fiilleri de dâhil hayır ve şer her şeyi irade sıfatıyla ezelde irade ediyorsa, nasıl oluyor da irade ettiği şey (murad) ezelde değil de gelecekte ortaya çıkmaktadır? Başka bir deyişle iradenin ezeli olması durumunda irade edilen şeylerin de ezeli olması gerekmez mi? Felsefeciler tarafından iradenin zatî ve dolayısıyla ezeli bir sıfat olması fikrine yöneltilen bu itirazı⁸⁹ Nazzâm, Ka’bî, Câhız ve Ebü’l-Hüseyin el-Hayyât gibi Mu’tezile âlimleri, iradenin murad ile aynı olduğu şeklindeki görüşle aşmaya çalışmışlardır. Onlar bu yaklaşım neticesinde Allah’ın kendi fiilleriyle ilgili iradesini ilim şeklinde yorumlamış ve bir bakıma irade sıfatını reddetmişlerdir. Ebü’l-Hüseyin el-Basrî ise bütün sıfatları “âlimiyet” adını verdiği tek bir sığata irca ederek filozoflar gibi düşünmüştür.⁹⁰ Diğer taraftan Basralı Mu’tezile bilginlerinin bu problemi çözmek için bulduğu formül ise Allah’ın mahalli bulunmayan irade sıfatıyla mürid olmasıdır. Allah bir fiili yaratmak istediği zaman hâdis bir irade ile diler. Böylece irade ile murad arasına zamanın girmesine de gerek kalmaz. Sünnî kelâmcılara gelince onlar bu problemi irade sıfatı ile irade edilen nesnelere arasına “taalluk” kavramını koyarak aşmaya çalışmışlardır. Buna göre irade ezeli olmasına karşın tek tek fiillerle ilişkisi zaman içinde bir taalluktan ibarettir. Böylece ezeli irade yaratılmış fiilden hem zat hem de mahiyet bakımından farklı olmaktadır.⁹¹

⁸⁵ İlhan Kutluer, *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 182.

⁸⁶ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2/222.

⁸⁷ Halife Keskin, “İslam Kelâmında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 75-76.

⁸⁸ İbnü’l-Melâhimî, *Tuhfetü’l-mütেকellimin fir-red ale’l-felâsife*, thk. Hasan Ensârî (Tahran: Müessesesi-i Pejuheşî-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1387), 93.

⁸⁹ İbn Rüşd, *el-Keşfan minhâci’l-edille* 142, 220.

⁹⁰ İrfan Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yayınları, 1983), 261.

⁹¹ Keskin, “İslâm Kelâmında İlahi Sıfatlar ve Yaratma”, 77-78.

Sünnî kelâmcılarının kabul ettiği bu yaklaşımda Allah ezeli iradesiyle eşyaların belli zamanlardaki varlığını ezelde irade ederken, irade edilenler hiçbir değişiklik olmadan, O'nun ezelde dilediği kadere uygun olarak tahsis edilen zamanlarda vücut bulup ortaya çıkacaktır.⁹² Kadîm iradenin murada taalluku belli bir zamanda gerçekleşir, bu zaman ise içinde muradın varlığa geldiği vakitten ibarettir.⁹³ Böylelikle ezeli irade tek, muradlar ise çok olmakta ve ezeli iradeden farklı fiiller ortaya çıkabilmektedir.

Bu konudaki eleştirilerini daha çok Eş'arîlere yönelten İslam felsefecilerine göre ise Allah'ın bilgisi, objesini ve nesnesini hemen var kılan bir bilgi olduğu için O'nda bir sıfatın potansiyel anlamda bulunması imkânsızdır. Bu noktada sudûrun ilkesi Tanrı'nın bilgisi olup O'nun bilgisi ve iradesi nihai anlamda zatına indirgenir. Böylece O'nun bilmesi ile irade etmesi arasına herhangi bir zamansal aralık girmez.⁹⁴ İbn Sînâ, Zorunlu Varlık söz konusu olduğu zaman kuvve halinde bulunan hiçbir sıfatın olamayacağını şu sözleriyle anlatır: “Zorunlu Varlık'ın suretleri kabul eden maddî bir sebebinin bulunmadığı sabit olduğuna göre O'nun için hiçbir şey kuvve halinde değildir ve O'nun (ileride ortaya çıkması beklenen) bir sıfatı da bulunmamaktadır. Aksine O bilfiil yetkin olarak vardır.”⁹⁵ Yine İbn Sînâ bu tür bir sıfat anlayışına fâilin zatı dışında fiillerinin meydana gelemeyeceği görüşüyle itirazda bulunur. Nitekim fiilin çıktığı şey, kendisi dışında başka bir şeydir ve ondan da başka bir şey çıkar. Bu durumda iki farklı durum ve iki farklı yön ortaya çıkar. Bu sebeple el-Evvel'den sadece basit bir fiilin çıkması gerekmektedir. Bu basit fiil de O'nun için lazım bir fiildir. O fiilde herhangi bir birliklik de iki farklı durum da söz konusu değildir.⁹⁶

İbn Sînâ, kelâmcıları da dâhil ettiği genel halk topluluğunun Allah'ın iradesi konusunda gaflet içinde olduklarını, onların kudret sahibi varlığın dilediği zaman fiilde bulunduğu, dilediği zaman da fiilde bulunmadığı görüşünü savunduklarını belirtir. Oysa İbn Sînâ'ya göre “Zorunlu Varlık'ın iradesi bizdeki irade gibi değildir. Zorunlu Varlık'taki irade aklın bizzat kendisidir. Çünkü böyle düşünülmezse O'nda imkân durumu ortaya çıkar ki, Zorunlu Varlık bundan münezzehtir.”⁹⁷

Eserinde Eş'arîleri sık sık eleştiren İbn Rüşd ise Allah'ın yarattığı şeyleri kadîm bir iradeyle dilemesi görüşünün bidat olduğunu, halk açısından anlaşılır olmadığı gibi âlimleri de ikna etmediğini söyler. Ona göre en uygun olan “Allah bir şeyin olmasını o şey vaki olacağı zaman irade eder, henüz vakti gelmediği için de onu irade etmez” denilmesidir. Kur'an'daki “Olmasını irade ettiğimiz bir şeye sözüümüz; sadece 'ol' dememizden ibarettir. O da hemen oluverir”⁹⁸ ayetini de böyle anlamak gerekir.⁹⁹

⁹² Ebû Hâmid Gazzâlî, *İhyâu ulûmi'd-dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 2002), 1/231; İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmî Kelâm*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013), 359.

⁹³ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille* 220.

⁹⁴ Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001), 150.

⁹⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 311.

⁹⁶ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 48.

⁹⁷ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 33.

⁹⁸ en-Nahl 16/40.

⁹⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, 71-72.

İbn Rüşd'e göre kadîm ve ezeli bir fâilden hadis bir fiil meydana gelemez. Bu sebeple Eş'arî kelâmcılarının savunduğu "hâdis fiil kadîm irade ile vaki olur" sözü ona göre yanlıştır. Çünkü irade mefule taalluk eden fiilden başka bir şeydir. Meful hâdis olduğu zaman onun icadıyla ilgili olan fiilin de hadis olması gerekir. Ona göre "hadis bir şey kadîm bir iradeden meydana gelebilir" sözü kabul edilse bile kadîm bir fiilden hadis bir şeyin vasıtasız olarak varlığa gelmesi mümkün değildir.¹⁰⁰

4. İradenin Zamansallığı ve Yoktan Yaratma

Kelâmcılara göre âlemde var olan her şey hâdistir. Hâdis varlıklar ise var olabilmek için bir yaratma zamanına ihtiyaç duyarlar. Dolayısıyla irade, bu mümkün varlıkların vaktini tayin ve tahsis eden bir sıfattır.¹⁰¹ Bu yaklaşım temelde Allah'ın âlemi yaratmayı sonraya bıraktığı, irade sıfatı sayesinde belli bir zaman diliminin Allah ile diğer varlıklar arasını ayırdığı düşüncesine dayanmaktadır.

Kelâm bilginleri nazarında Allah, âlem ve zamandan önce iken filozoflara göre Allah ile O'nun zatından taşan varlık arasında bir zaman boşluğu söz konusu değildir. O'nun bir şeyi düşünmesi, o şeyin hemen meydana gelmesini gerekli kıldığı için âlem Allah ile birlikte hep vardır. Ay üstü âlemle ay altı âlem arasına keskin bir sınır çizen filozoflara göre ay altı âlem yaratılmış olmakla beraber ay üstü âlem ezeldir, üzerinden bilkuvve ve zaman geçmemiş olup varlıkları zorunludur. Bu sebeple kelâmcıların kabul ettiği gibi iradenin yaratma zamanını tahsisi, Allah'ın varlık vermesine bir başlangıç tayin etmekte ve bu başlangıçtan önce O'nun zatına eylemsizlik (ta'til) nispeti söz konusu olmaktadır. Allah'ın bir şeyin varlığını irade etmezken sonradan irade etmesi bir durumdan başka bir duruma geçtiği (tegayyür) sorununu da beraberinde getirmektedir.¹⁰² Mesela Allah'ın âlemi yaratmadan bir veya birkaç yıl önce yaratmaya kâdir olduğu halde bekleyip yaratmaması, sonradan yarattığını gösterir. Oysa Tanrı'nın kudretinin de bir sonu yoktur. Bu durumda bekleme süresi ya sonlu ya da sonsuz olacaktır. Sonlu olsaydı, yaratıcının varlığı da sonlu olurdu. Sonsuz olursa, o takdirde içinde sayıca sonsuz imkânların bulunduğu sürenin sona ermesi gerekecektir. Bütün bunları Zorunlu Varlık için imkânsız gören filozoflar ilahî iradeyle olan ilişkileri açısından bütün zamanları eşit kabul ederek belli bir zamanın önceki veya sonraki zamanlardan ayrılmasının mümkün olmadığını düşünmüşlerdir.¹⁰³

Fârâbî'ye göre Allah'ın bilgisi küllî ve zaman üstü olup onun hakkında geçmiş, şimdi ve gelecek gibi mümkün varlıklar arasında geçerli olan zamana ait birim ve kavramlar söz konusu değildir. Zira Allah'ın kendi zatını bilmesi, her şeyi bilmesi ve varlığını meydana gelmesi için yeter sebep sayılmaktadır.¹⁰⁴ Ona göre fâil şayet bütün yönleriyle tam ve mükemmel bir illet veya fâil ise bu fâil ya ezeli olarak harekette bulunmalı veya ebedî olarak harekette bulunmamalıdır. Zira Tanrı ezelde olmayan bazı nitelikler-

¹⁰⁰ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille*, 142.

¹⁰¹ Cürçânî, "İrade", 73.

¹⁰² Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/224.

¹⁰³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 60.

¹⁰⁴ Mahmut Kaya, "Fârâbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/155.

le bilmeye, dilemeye ve hareket etmeye başlarsa, bu bizi O'nun bütün yönleriyle mükemmel olmadığı gibi bir sonuca götürecektir.¹⁰⁵

“Allah dilerse yapar, dilemezse yapmaz” sözünün şartlı bir önerme olduğunu belirten İbn Sînâ, bu ifadenin “Allah dilerse ezelden beri yapar, dilemezse hiçbir zaman yapmaz” şeklinde anlaşılması gerektiğini savunur. Ona göre kelâmcılar, Allah'a ezelde hem kudret hem irade sıfatı nispet etmişler, fakat bu önermenin ilk kısmı olan “Allah dilerse” sözünü “Allah ezelde diler, ancak bir müddet sonra yapar” şeklinde yorumlayarak büyük bir çelişkiye düşmüşlerdir. Kelâmcıların buradaki hatası âlemin yoktan yaratıldığını kabul etmelerine dayanmaktadır.¹⁰⁶

Gazzâlî, “Allah âlemi sonradan yaratmayı irade ettiyse, âlem niçin var olduğundan daha önce var olmamıştır? sorusunun filozofların en kafa karıştırıcı ve cevaplanması en zor itirazı olduğunu söyler. İbn Rüşd de “yoktan yaratmada kelâm ve felsefede uzmanlaşmış kimselerin dahi kurtulamayacakları çözümü zor şüpheler ve çıkmazlar vardır”¹⁰⁷ şeklinde bir tespit bulunur. Nitekim bu durum Allah'ın âlemi yaratmaktan âciz ve âlemin yaratılmasının da imkânsız oluşuna bağlanamaz. Böyle bir anlayış ezelinin âciz iken kudrete, âlemin de imkânsız iken imkâna kavuşması anlamına gelir. Daha önce Allah'ın bir amacı yoktu, sonradan ortaya çıktı da denilemez. Bu husus yaratmayla ilgili organların, önceden bulunmayıp sonradan var olmasına da bağlanamaz. O halde en doğru yaklaşım olarak O'nun daha önce âlemin varlığını dilemediği söylenebilir. Bu durumda “O önceden irade sahibi değilken, âlemin var olmasıyla, iradeye kavuşmuş ve âlem meydana gelmiş olur. O zaman da iradenin yaratılmış olması gerekir. Allah ise yaratılmışlara mahal olmayacağından irade O'nun zatında meydana gelemez. Zatinin dışında meydana gelmiş olması ise O'nu irade sahibi kılmaz.”¹⁰⁸

Bu konudaki ihtilaf filozoflarla kelâmcıların hareket ve zaman kavramına yükledikleri anlamların farklılığından kaynaklanmaktadır. Kelâmcılara göre Allah'ın iradesinin belli bir zamanı tahsis edici özelliğinin olması zamanın mahiyetiyle alakalıdır. Şayet zaman feleklerin hareketine bağlıysa felekler yaratıldığı için zaman da muhdestir. Filozoflara göre ise zaman hareketin ölçüsü olup ezeldir. Feleklerinin hareketi ezeli olunca zaman da ezeli olmuş olur.¹⁰⁹ Filozofların hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanı zorunlu olarak kadîm saymaları, onları hareketin ve dolayısıyla âlemin yaratılmasının da ezeli ve sürekli olduğunu kabule sevk etmiş görünür. Kelâmcılara göre ise âlem yoklukla öncelenmiş olup zamanın da bir başlangıcı vardır. Bu bağlamda iki geleniğin hudûs kavramına verdikleri anlam da farklılaşır. Kelâmda hudûs yoktan yaratma anlamına gelirken İbn Sînâ ise muhdesin iki yönünün bulunduğunu söyler: İlki zatinin kendisiyle var olduğu bir ilkesinin olması, diğeri ise zaman açısından bir başlangıcının olmasıdır. Dolayısıyla İbn Sînâ'ya göre zaman yoktu, öncesinde ise yokluk vardı sözü böylece geçersiz olmaktadır. Çünkü zaman her halükârda vardır.¹¹⁰

¹⁰⁵ Düzgün, *Nesefî ve İslam Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*, 163.

¹⁰⁶ Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, 93-94.

¹⁰⁷ İbn Rüşd, *el-Keşf an minhâci'l-edille* 143.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 46-48. Krş. İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 124.

¹⁰⁹ Fahreddin Râzî, *el-Muhassal*, 162.

¹¹⁰ İbn Sînâ, *en-Necât*, 218.

5. İradenin İleti Olarak Maslahat ve Hikmet

Eş'arî âlimleri Allah'ın irade ve fiillerinin herhangi bir maslahat ve illet sebebiyle iyi olduğu düşüncesini reddederek aklın, fiillerinin iyi veya kötü olması noktasında hiçbir hüküm koyma yetkisine sahip olmadığını savunmuşlardır.¹¹¹ Teftâzânî'nin ifadesiyle yırtıcı bir hayvandan kaçan kimsenin karşısındaki birbirine eşit iki yoldan birine sapsması nasıl sebepsizse Allah'ın fiilleri irade etmedeki durumu da aynıdır.¹¹² Bu konuda Gazzâlî, "imkân açısından âlemin varlığı ve yokluğu eşitse, iradenin niçin varlık yönünü tercih ettiği" sorusu karşısında ezeli olan hakkında "niçin" sorusunun sorulmayacağını söyleyerek adeta mezhebin görüşünü özetler.¹¹³ Kâdî Beyzâvî de iradenin bir amaca taalluk etmesinin Allah'ın zatıyla noksan olduğu ve başkasıyla kemale erdiği anlamına geleceğini söyleyerek iradenin illetlendirilmesine karşı çıkar.¹¹⁴ Dolayısıyla Eş'arîlere göre ilahî fiiller hem irade etme hem de yaratma bakımından hikmet ve sefeh gibi ahlakî değerlerle sınırlandırılmış değildir.

Mu'tezile'ye göre her ilahî fiilin bir ileti vardır. Duyulur dünyada nasıl illetsiz fiili işlemek abes ise Allah'ın ileti olmaksızın bir fiili işlemesi de aynı şekilde abes olur.¹¹⁵ Onların çoğuna göre irâde, "Allah'ın faydanın hangi fiilde fazla olduğunu bilmesi"dir. Allah fiilin hikmet açısından vacip olduğunu bildiğinde onu yaratmayı irade eder, fiilin kabih olduğunu bildiğinde ise onu yaratmaz, bu da kerâhettir.¹¹⁶ Allah'ın âlemin yaratılışını belli bir vakte tahsis etmesi de âlemin bu vakitte vücut bulmasının maslahat (fayda) içerdiğini ve eğer başka bir vakitte vücut bulursa maslahatın olmayacağını bilmesinden dolayıdır. Zira biz bilemesek de Allah'ın fiillerinin bir maslahatı mutlaka vardır.¹¹⁷ Kâdî Abdülcebâr, kişi ne yaptığını bildiği, yaptığı işte bir amacı olduğu ve şartlar yerine geldiği zaman ondan iradeli fiilin meydana geleceğini söyler. Bu sebeple her şeyi bilen Allah'ın amaçsız bir fiil yapması söz konusu olamaz.¹¹⁸ İbnü'l-Melâhimî'ye göre de Allah'ın fiillerinde kasıt olmadığını söylemek, Allah'ın iradesi olmadığı sonucunu doğurur.¹¹⁹

Mu'tezile âlimlerinin irade ile ilim arasında kurduğu bağa benzer bir yaklaşım İmam Mâtürîdî'de ortaya çıkar. Hikmet kavramının "bilgi" ile yakından alakalı olduğunu düşünen Mâtürîdî'ye göre her şeyi bilen bir yaratıcının fiillerinin hikmetten uzak kalması düşünülemez. Duyulur âlemde kişi hikmetsiz fiil işliyorsay bu onun bilgisizliğine

¹¹¹ İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 140- 143.

¹¹² Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 316.

¹¹³ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 62.

¹¹⁴ Kâdî Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr: Kelâm Metafizîği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 194.

¹¹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 276.

¹¹⁶ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*; Teftâzânî, *el-Makâsıd*, 316, 543.

¹¹⁷ Mu'tezile'nin bu görüşünü şu şekilde somutlaştırmak mümkündür: Dünyaya özürlü olarak gelen birinin bu durumu Tanrı'nın hikmetine tâbidir. Bu kişinin hali, onun sağlam bir şekilde doğmasından daha iyidir ve biz bu iyiliğin ne olduğunu bilemeyiz. Bu durum o kimse için bir ceza değil, aksine bir ihsandır. İbn Meymûn, *Delâletü'l-Hâirîn*, 464.

¹¹⁸ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, 2/48.

¹¹⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 92-93. Ayrıca bk. Âlûsî, *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*, 78-79.

işaret eder. Bu durum Allah için de geçerlidir. O'nun fiilleri hikmetten yoksun olamaz. O, ilahî fiillerin hikmete bağlı olarak ortaya çıkmasını da ilahî fiillerin irade ile meydana geldiğinin bir delili olduğunu söyler.¹²⁰

Özellikle Mu'tezile ve Mâtürîdî kelâmcılarının Allah'ın iradesinin gerisinde hikmet gibi yönlendirici bir sebep kabul ederek iradeyi, Allah'ın iki fiilden birini faydaya ve hikmete göre seçmesi şeklindeki yorumları Fârâbî ve İbn Sînâ'nın en çok itiraz ettiği konuların başında gelir. Varlığını Tanrı'dan alan bir şeyin hiçbir şekilde O'nun için sebep teşkil etmeyeceğini belirten Fârâbî, pek çok fiilin insanlardan birtakım gayeler sebebiyle zuhur etmesine karşın el-Evvel'in diğer şeyleri gaye edinmeyeceğini vurgular.¹²¹

Bu konudaki eleştirilerini daha çok Mu'tezile'ye yönelten İbn Sînâ, hem Allah'tan hem de göksel nefislerden farklı fiillerin çıkmayacağını belirtir. Nitekim fiillerin farklılaşması amaçların farklılaşması demektir.¹²² O, Allah'ın fiillerinde bir maksadın olamayacağını çeşitli sebeplere dayandırır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür:

1- Bu sebeplerin ilki Tanrı'nın "Salt İyilik" ve "Cömert" olmasıdır. Bir şey ya karşılık bekleyerek ya da cömertlikten dolayı yapılır. Bir şeyi karşılığını bekleyerek yapmada bir istek ve niyet vardır. Cömertlik ise kendisi dışındakine herhangi bir niyet ve amaç olmadan iyiliği vermek, uygunluğu yaymaktır.¹²³ O'nun salt iyi olması varlıkların irade ile değil, bu iyilik ve cömertlik neticesinde O'nun zatından taşarak meydana gelmesini gerektirir. Bu anlamda bir şeyin tercihle değil, cömertliğinden karşılıksız taşması kemâlin sıfatıdır. Zorunlu Varlık, bir fiili yapmayı istememeli ve onu amaç edinmemelidir. Aksine fiil O'nun cömertliği sebebiyle kendiliğinden meydana gelmiş olmalıdır. İrade ederken bir sebebe bağlı kalmak insana özgüdür. Zorunlu Varlığın fiillerinin ise bir sebebe dayandırılması doğru değildir. İbn Sînâ'nın sisteminde "gaye" bir şeyin kendisi için meydana geldiği sebeptir. İlk gerçek olan Allah ise bir şeyi gaye edinmez, aksine her şey O'nun zatının kemalini izah içindir ve O'nun varlığına tâbi ve O'nun varlığından gelmektedir.¹²⁴ İbn Sînâ diğer taraftan Vâcibu'l-Vücûd'un zaten mevki itibarıyla aşağıda olan herhangi bir şeyi gaye edinmediğini düşünür. Allah kendisi için gaye rolü oynayabilecek aşağı bir şeyin araştırmasında da değildir. O hareket ve iradenin üstünde bir varlıktır.¹²⁵ Çünkü bir şey için var olması ve olmaması aynı derecede bulunan şey, Zorunlu Varlık için bir fayda olamaz. Bir şeyin bir şeyden meydana gelmesi, meydana geldiği şey için daha üstün ise meydana gelen yararlıdır. İlk gerçek zati yetkin olandır ve hiçbir şeyden yararlanmaz. Ayrıca illetin ma'lûlüyle kemale ulaşması mümkün değildir. İlet kendisinden hoşnut olup onu bilse bile, ma'lûlü için herhangi bir fiili kastetmez.¹²⁶

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77, 123, 276-277.

¹²¹ Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-medeniyye*, 56.

¹²² İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 200.

¹²³ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 37, 208.

¹²⁴ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-arşîyye*, 312; krş. a.mlf., *eş-Şifâ: Metafizik II*, 112.

¹²⁵ İbn Sînâ bu şekilde bir ifade ile yaratıcının iradesini saf dışı bırakarak Aristo tesirinden gelen bir düşüncenin takipçisi olmaktadır. Hayrani Altıntaş, *İbn Sina Metafiziği*, 76.

¹²⁶ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 122, 142.

İbn Sînâ el-Evvel olan Tanrı'nın bütün nizamın ilkesi olan zatına âşık olduğunu, bu iyilik nizamının dolaylı olarak O'nun maşuku olduğunu düşünür. Fakat O, bir arzudan dolayı bu düzene yönelmemekte, bu nizamdan etkilenip asla hiçbir şeye arzu duymamakta ve hiçbir şeyi istememektedir. İşte bu, O'nun bir arzunun getirdiği eksiklikten ve bir amaca yönelme tedirginliğinden arınmış iradesidir.¹²⁷ Böylelikle İbn Sînâ'ya göre kelâmcıların kabul ettikleri gibi “dilek” ve “istek” manası barındıran irade, ancak bir ihtiyacın neticesi ortaya çıkar. Bu nedenle tam ve yetkin olan bir varlığa irade sıfatı nispet edilemez. O halde İbn Sînâ “Zorunlu Varlık'ın iradesi, O'nun bilgisinden zat bakımından başka olmadığı gibi mefhum bakımından da başka değildir. Herhangi bir gayeyle ilgili olmayan bu irade, taşmanın kendisinden başka bir şey değildir ve o da cömertliktir” sözüyle fiillerin irade ile değil, cömertlikten meydana geldiğini vurgular.¹²⁸ Oysa İbnü'l-Melâhimî'ye göre yapılan iyilik bilinçli olmazsa fâil ne yaptığının ve neyi amaçladığının farkında olmayacaktır. Bu sebeple iyiliğin bir amaca göre yapılması gerekmektedir. Bu sebeple Allah'a gerçekte cömertlik atfedilenler filozoflar değil, Müslüman kelâmcılardır.¹²⁹

2- İradeyi zatın kendisiyle özdeşleştiren İbn Sînâ, Zorunlu Varlık'tan maksatlı olarak meydana gelen her bir iradeli fiilin, O'nun zatında çokluk ve değişime yol açacağını düşünür. Tanrı'nın fiilinde ise hiçbir şey, çokluğu gerektirecek şekilde ortaya çıkmaz. İbn Sînâ bu konuda Tanrı'nın her fiili için ayrı ayrı iradeler kabul etmez, aksine kendisinden zorunlu olarak meydana gelen fiilin (âlem) ezelde bir defada gerçekleştiğini düşünür.¹³⁰ Aksi takdirde Zorunlu Varlık amaçtan yana etkilenecek, zatı ile Zorunlu Varlık olmayacaktır. Bu sebeple İbn Sînâ, Tanrı'nın iradesini şu sözüyle anlatır: “O halde bilgi bakımından Tanrı'nın iradesi, kendi nefsinde söz konusu şeyin iyi ve güzel olduğunu bilmesidir.”¹³¹ Sürekli değişen olayları zorunlu bir iradeye bağlamak, O'na sonradan olan şeyleri izafe etmek anlamına gelir.¹³² İbn Sînâ böylelikle Tanrı'dan ancak ilk aklın çıkabileceğini ima ederek O'nun zatından birden fazla fiilin meydana gelmeyeceğini savunur. Oysa kelâmda irade birden fazla imkânı gerekli kılmaktadır.

3- İbn Sînâ son olarak iradede kasıt ve amaç gözetmenin insana özgü bir durum olduğunu belirtir. Örneğin insan tasavvur ettiği şeyi gerçekleştirirken onun var olması için “kasıt, hareket ve irade” sıralamasıyla hareket eder. Zorunlu Varlık ise varlıktaki iyilik düzenini ve onun nasıl olması gerektiğini akleder. Varlıktaki iyilik düzenini akletmesi, bu düzenin nasıl olabileceğini ve O'nun aklettiğinin gereğine göre olabilecek en üstün tarzda nasıl meydana geleceğini akletmesini gerektirir. O'nun katında akledilir hakikat bilgi, kudret ve iradeyi içine alır.¹³³ İbn Sînâ insanın fiillerinin bilgi, zan veya tahayyülle ortaya çıktığını söyler. Zan ve hayalden hareketle ortaya çıkan fiiller ancak

¹²⁷ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 109.

¹²⁸ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113.

¹²⁹ İbnü'l-Melâhimî, *Tuhfetü'l-mütekellimîn*, 104.

¹³⁰ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 101.

¹³¹ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26-29, 38.

¹³² İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 113.

¹³³ İbn Sînâ, *eş-Şifâ: Metafizik II*, 147.

amaç dolayısıyla meydana gelir. Zorunlu Varlığın fiillerinin ona göre zanla ve hayalle ortaya çıkmadığının en önemli göstergesi amaç barındırmamasıdır.¹³⁴

İnsan bir şeyi irade edip onu istediğinde ona karşı istek ve arzu kuvvetlenir, o şey karşı muhtaç durumda olur, onu zâtı dolayısıyla değil, şehvet ve lezzet duyarak irade eder. Zorunlu Varlık ise bir şeyi irade ettiği zaman herhangi bir şevk duymaz, kendisine uygun gelen şeyi bilip de onu arzulayıp sonra da elde edilmesini beklemes. Amaç ve niyet de ancak şevk ile olabilecek bir durumdur. Varlıkların Zorunlu Varlık tarafından irade edilmesi amaca yönelik değil, O'nun zâtı dolayısıyladır.¹³⁵

İbn Sînâ bu görüşleriyle insandaki fiilin amaç içeren irade neticesinde gerçekleştiğini, Zorunlu Varlık'ta ise ilim varken iradeye ihtiyaç duyulmayacağını savunur. Diğer taraftan o, iradeyi kelâmcıların kabul ettiği gibi sıfat olarak değil, harici ve dâhili pek çok unsurun katılımıyla ortaya çıkan psikobiyolojik bir süreç olarak değerlendirmiştir.¹³⁶

Sonuç

Kelâmcıların büyük çoğunluğu tarafından benimsenen ilahî irade anlayışı ile büyük ölçüde Yeni Eflâtunculuğun etkisindeki İslâm filozoflarının irade görüşü, adeta her iki düşünce sisteminin tanrı tasavvurunun bir yansıması konumundadır. Kelâmda evreni yokken yaratan “fâil-i muhtâr” tanrı fikri, gerek yaratmanın başlangıcını tayin etme hususunda, gerekse daha sonra gelen tek tek nesne ve olayların yaratılmasında zamanı belirleyecek ve farklı ihtimaller içerisinde tercihte bulunacak bir irade sıfatını zorunlu kılmaktadır. Plotinus'un sudûrcu kozmolojisini takip eden Meşşâî filozofların “illet-i ûlâ” tanrı anlayışlarında ise tercih ve tahsiste bulunma anlamında bir iradeden söz etmek oldukça güçtür. Bu ayrışma hiç şüphesiz âlemin mümkün ve yaratılmış olmasına yüklenen anlam farkından kaynaklanmaktadır. Sünnî kelâmcılar ve Basralı Mu'tezilîler âlemin hâdis-mümkün olduğunu söylerken hem onun zamansal bakımdan sonradanlığını hem de seçme ve belirleme fiiline konu teşkil edecek biçimde sonsuz olasılık ve korelasyonlar içerdiğini vurgulamışlardır. Burada kaçınılmaz bir biçimde ilahî iradenin rolü önem kazanmakta ve şu an var olan her şeyin, nasılsa öyle oluşunu iradeye borçlu bulunduğu görülmektedir. Kelâmî tabirle söylersek tercihin varlığı müreccih zorunlu kılmaktadır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi düşünürler ise ezelf-mümkün kategorisinde ele aldıkları ilk yaratılanları (ay üstü âlem) zaman üstü, kendi kategorisinde biricik ve alternatifsiz varlıklar olarak tasarlamışlardır. Tanrı'dan sadece ilk aklın neşet etmesi ve onun da tanrısal bir taşmanın tüm yetkinliklerini üzerinde taşıması, doğal olarak iradeye ve onun tercihte bulunacağı başka alternatif evrenlere kapıyı tümüyle kapatmış görünmektedir. Bir diğer ifadeyle şu an var olan her şey mutlaka öyle olması en uygun şekil ve vakitte bulunduğu için öylece vardır. Söz konusu metafizik nedenselliğin zorunlu

¹³⁴ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 27.

¹³⁵ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, 26-29, 38.

¹³⁶ Hasan Akkanat, *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlahî İrade Kurgusu Eleştirel Bir Yaklaşım* (Ankara: Fecr Yayınları, 2020), 30.

sonucu olan yaratılmışlar, tam da bu sebeple filozoflara oldukça beşerî görünen irade ve onun doğuracağı keyfiliğe bu evrende yer olmadığını bize söylemektedir.

İradenin ezeli oluşunun irade edilenin de ezeli olmasını gerektireceği konusunda yapılan itiraz, kelâmcıların Allah'a nispet ettiği bütün sıfatlar için geçerli olup bu husus onların "taalluk" kavramıyla aşmaya çalıştıkları önemli bir problemdir. Felsefeciler açısından ise Tanrı'nın cömert ve salt iyi olan zatından ezelde tek bir şeyin taşmış olması, O'nun kendi bilgisi dışında başka hâdis maksatlara yönelmekten alı koyar. Ancak meseleye tersten bakıldığında Tanrı'nın ilimle özdeşleşen iradesinden zorunlu olarak tek bir muradın meydana gelmesi ay altı evrendeki tikel varlıklarla O'nun iradesini ilişkilendirmeyi sorunlu hale getirmektedir. Bu sorunun çözümü tıpkı ilk akıl gibi evrendeki tüm tikel şeylerin de teselsülen O'ndan taşmış olmaları bakımından en mükemmel biçimde yaratılmaları dolayısıyla başka bir tercihe ihtiyaç duymamalarıyla açıklanabilir. Allah'ın en iyiyi (aslâh) yaratması gerektiği fikrini benimseyen Bağdat Mu'tezilesi bilginlerinin de tıpkı filozoflar gibi iradeyi ilme indirgemeleri benzer bir ahlak anlayışının aynı sonucu doğurduğunu göstermesi bakımından dikkat çekicidir. Hâlbuki ilahî fiillerin maksat ve illetten uzak olduğunu savunan Eş'arîler ile Allah'ın fayda veya hikmeti gözettiğini (salah) düşünen Mu'tezile ve Mâtürîdîler evrenin matematiksel bir zorunluluğun değil, her aşamada benzerler arasından yapılmış bilinçli bir tercihin ürünü olduğunu kabul etmektedir.

İlahî iradenin asıl etkin olduğu ilk akıl veya ay üstü evrenin mücib bi'z-zât olan Tanrı'nın zorunlu sonucu varlık kazandığı düşünülürse, böylesi bir kozmolojik düzende seçme hürriyeti anlamına gelen iradeden söz etmenin anlamsızlığı açıktır. Bu açıklığa rağmen İslâm filozoflarının metinlerinde Allah'ın iradesinden bahsetmelerini sırf şeriatın diline öykünme veya bir tür düşünce takıyyesinden ibaret görmek hatalı olacaktır. Görüldüğü kadarıyla kelâmcıların şahitten hareket eden kavramlaştırmasında "seçme" ve "belirleme" anlamında bir sıfat/fiil olarak tanımlanan irade terimi, felsefecilerin insana kıyasla anlaşılması mümkün olmayan tanrı tasavvuru bağlamına "iç huzuru", "rıza" ve "göntüllülük" gibi psikolojik bir hale karşılık gelmektedir.

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akaid Esasları*. çev. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1983.
- Akkanat, Hasan. *İbn Sînâ ve Gazâlî'de İlahî İrade Kurgusu -Eleştirel Bir Yaklaşım-*. Ankara: Fecr Yayınları, 2020.
- Altaş, Eşref. *Fahreddîn er-Râzî'nin İbn Sînâ Yorumu ve Eleştirisi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.
- Altıntaş, Hayrani. *İbn Sina Metafiziği*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Kültür Eserleri, 1997.
- Âlûsî, Hüsâmeddin. *Hivâr beyne'l-felâsife ve'l-mütekellimîn*. Bağdat: Matbaatu'z-Zehrâ, 1967.
- Aydın, İbrahim Hakkı. "Plotinus ve İki İslâm Mütefekkinde (Fârâbî ve İbn Sînâ'da) Sudûr Nazariyesinin Bir Değerlendirmesi". *İslâmî Araştırmalar* 14/1 (2001), 171-181.
- Aydın, Mehmet S.. *Din Felsefesi*. İzmir: İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2001.
- Beyzâvî, Kâdî. *Tavâlî'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*. çev. İlyas Çelebi - Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bulut, Halil İbrahim. "Mu'tezile Mezhebinde Nedensellik Tartışmaları". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 3/3 (2003), 275-292.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. Ankara: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Cürcânî. Sevvid Serif. *Kitâbu't-Ta'rîfât*. nşr. Muhammed Abdurrahman el-Maraşlı. Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 2007.
- Demir, Osman. *Kelâm'da Nedensellik: İlk Dönem Kelâmcılarında Tabiat ve İnsan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Deniz, Gürbüz. *Kelâm-Felsefe Tartışmaları (Tehâfütler Örneği)*. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Düzgün, Şaban Ali. *Nesefti ve İslâm Filozoflarına Göre Allah-Âlem İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Erdemci, Cemalettin. "Proclus'un Âlemin Kudemine İlişkin Delilleri Üzerine". *Hitit Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5 /9 (2006), 153-170.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *el-Lüma' fi'r-red alâ Ehli'z-zeyğ ve'l-bida': Eş'arî Kelâmı*. çev. Kılıç Aslan Mavil - Hikmet Yağlı Mavil. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslam Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın. İstanbul: Kabbalcı Yayınevi, 2005.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan. *Risâle fi İstihsâni'l-havz fi İlmi'l-kelem*. thk. Muhammed es-Seyyid Celyend. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Turâs, 2013.
- Fahri, Macit. *İslam Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: İklim Yayınları, 1992.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *es-Siyâsetü'l-medeniyye veya Mebâdi'ü'l-mevcûdât*. çev. Mehmet S. Aydın vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 3. Basım, 2017.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Medînetü'l-fâzıla*. çev. Nafiz Danışman. Ankara: MEB Yayınları, 2001.
- Fârâbî, Ebû Nasr. "Uyûnü'l-mesâil". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. M. Cüneyt Kaya. 117-126. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İtikâd: İtikâdda Orta Yol*. çev. Kemal Işık. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1971.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Esmâü'l-Hüsnâ Şerhi*. çev. M. Feriât. İstanbul: Merve Yayınları, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. çev. Ahmet Serdaroğlu. 4 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, 2002.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Tehâfütü'l-felâsife: Filozofların Tutarsızlığı (Eleştirmeli Metin-Çeviri)*. çev. Mahmut Kaya- Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Hayyât, Ebû'l-Hüseyin. *el-İntisâr: Mu'tezile Müdafası*. çev. Yüksel Macit. İstanbul: Endülüis Yayınları, 2018.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed. *Mücerredü makâlâti's-şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Metteveyh, Ebû Muhammed Hasan b. Ahmed. *et-Tezkire fi ahkâmi'l-cevâhir ve'l-araz*. thk. Sâmi Nasr Lütf - Faysal Budeyr Avn. Kahire: Dâru's-Sekâfe, 1975.
- İbn Rüşd, Ebû'l-Velid el-Kurtubî. *el-Keşf an minhâci'l-edille*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 8. Basım, 2016.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *en-Necât: Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. "er-Risâletü'l-arşîyye fi hakâiki't-tevhid ve isbâtî'n-nübüvve". çev. Mahmut Kaya. *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*. ed. M. Cüneyt Kaya. 306-323. İstanbul: Klasik Yayınları, 11. Basım, 2017.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *et-Ta'lîkât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 2019.
- İbn Sînâ, Ebû Ali el-Hüseyin. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli - Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbnü'l-Melâhimî, Rüknuddîn Mahmûd el-Hârizmî. *Tuhfetü'l-mütেকellimin fi'r-red ale'l-felâsife*. thk. Hasan Ensârî. Tahran: Müessesesi-i Pejûheşi-i Hikmet ve Felsefe-i İrân, 1387.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelâm*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi (Mu'tezile'nin Beş Esasının Açılımı)*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl: et-Tenebüvvât ve'l-Mu'cizât*. thk. Mahmud Muhammed Kâsım. 15. Cilt. Kahire, y.y., ts.
- Kandemir, Ahmet Mekin. "Mu'tezile'de Zorunlu Nedensellik ve Mucize: Tabiat (Tab') Teorileri Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kade: Kelâm Araştırmaları Dergisi* 18/1 (2020), 31-60.
- Karadaş, Çağfer. "İslam Düşüncesinde Değişim ve Süreklilik -Teceddüd-i Emsâl, Halk-ı Cedîd, İstimirâr, Hudûs-i Dâim-". *Usûl: İslam Araştırmaları* 8 (2007), 7-22.
- Kaya, Mahmut. "Fârâbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 12/145-162. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut. "Sudur". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/467-468. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Kazanç, Fethi Kerim. *Kadı Abdülcebbar'da Nedensellik Kuramı*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.
- Keskin, Halife. "İslam Kelâmında İlahî Sıfatlar ve Yaratma". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2001), 69-91.
- Kutluer, İlhan. "İllyiyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Kutluer, İlhan. *İbn Sina Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.
- Meymûn, Musa b. *Delâletü'l-hâirîn*, çev. Osman Bayder - Özcan Akdağ. Kayseri: Kimlik Yayınları, 2019.
- Neseî, Ebü'l-Mu'în. *Tebîrâtü'l-edille*. thk. Hüseyin Atay - Ş. Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Pines, Shlomo. *İslâm Atomculuğu*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal: Kelâma Giriş*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, t.y.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü usûli'd-dîn: Kelâm İlminin Eserleri*. çev. Muhammed Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fî usûli'd-din: Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1995.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Abdülkerim. *Milel ve Nihal: Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Şenel, Cahid. "Yeni, Eflatunculuk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Teftâzânî, Sa'deddin. *Makâsıdu'l-keîlâm fî 'Akâidi'l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Turhan, Kasım. "İnayet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/265-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Tûsî, Alâaddin Ali. *Tehâfütü'l-felâsife: Kitâbu'z-Zuhr*. çev. Recep Duran. İstanbul: Hece Yayınları, 2013.
- Türker, Ömer. *İslam Düşünce Gelenekleri: Kelâm-Felsefe-Tasavvuf*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2020.
- Üzüm, İlyas. "Hüküm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 18/464-466. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yıldırım, Ömer Ali. "İslam Düşüncesindeki Yoktan Yaratma ve Kıdem Tartışmaları: Kelâmcılar ve İbn Sînâ Merkezli Bir İnceleme". *Kelâm Araştırmaları* 10/2 (2012), 251-274.
- Yıldız, Metin. *Kelâm Kozmolojisi: Mu'tezile'nin Âlem Anlayışı*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.