



Dini Tetkikler Dergisi

ISSN 2645-9132

Cilt: 4 Sayı: 2 (Aralık 2021)

İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili *Mûcib Bizzât* ve *Fâil-i Muhtâr* Tasavvurları Karşısındaki Konumu

Özkan Tekin	
Dr., MEB Öğretmen, Türkiye	
ozkantekin36@gmail.com	ORCID 0000-0002-0327-7000

Makale Bilgileri		
Tür Araştırma Makalesi		
Geliş Tarihi 15 Kasım 2021	Kabul Tarihi 29 Aralık 2021	Yayın Tarihi 31 Aralık 2021
Atıf Tekin, Özkan. "İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili <i>Mûcib Bizzât</i> ve <i>Fâil-i Muhtâr</i> Tasavvurları Karşısındaki Konumu". <i>ULUM</i> 4/2 (2021), 319-334.		
Araştırma/Yayın Etiği Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi, Turnitin'de benzerlik taramasından geçirildi ve çalışmada araştırma/yayın etiğine uyulduğu teyit edildi.		
Copyright © 2020 by ULUM İslami İlimler Eğitim ve Dayanışma Derneği, Ankara, Turkey		
CC BY-NC 4.0 Bu makale Creative Commons Attribution-NonCommercial Lisansı altında lisanslanmıştır.		

İbn Kemâl'in Yaratıcıyla İlgili *Mûcib Bizzât* ve *Fâil-i Muhtâr* Tasavvurları Karşısındaki Konumu

Öz

Bu makalede, İbn Kemâl açısından Allah'ın, felsefî tabiriyle *vâcibü'l-vücûd*'un, *mûcib bizzât* mı yoksa *fâil-i muhtâr* mı olduğu incelenmiştir. *Mûcib bizzât* ve *fâil-i muhtâr* anlayışları, varlık ve yetkinlik kaynağı olarak Allah'ın âlemle ilişkisinde nasıl değerlendirileceğine ilişkin tartışmalarda ortaya çıkan başlıca iki teoriyi ifade etmektedir.

İbn Kemâl meseleyi incelerken *mûcib bizzât*'ın iki farklı anlamını göz önünde bulundurur. *Mûcib bizzât*'ın ilk anlamı, Allah'ın âlemi mecburen meydana getirdiği şeklinde yorumlanır. Buna göre Allah fiilde bulunmaya kadir değildir ve fiilde bulunmaması onun hakkında söz konusu olamaz. *Mûcib bizzât*'ın ikinci anlamına göre, Allah'ın fiilde bulunması, doğal nesnelere olduğu gibi mecburi olarak gerçekleşmez. O, fiilde bulunmaya olduğu kadar fiilde bulunmamaya da kadirdir. Ancak Allah, fiilde bulunmayı hiçbir şekilde terk etmez. Sürekli fiilde bulunması zatının değil, hikmetinin gereğidir. Buna göre Allah'ın varlık vermemesi hikmete aykırıdır. Allah'tan hikmete aykırı bir şeyin sadır olması söz konusu değildir.

İbn Kemâl'e göre filozoflar, *mûcib bizzât*la Allah tasavvurunda eksikliğe yol açacak birinci anlamı değil, ikinci anlamı kastetmektedirler. İbn Kemâl böyle düşünmekle *mûcib bizzât* teorisinin Allah'ı doğal cisimlerde olduğu gibi fiilde bulunmaya mecbur bırakan bir anlayış doğurmadığını savunmuş ve bu bakımdan Hocazâde'ye katılmış olur. Öte yandan Allah'ın zatı gereği fiilde bulunmadığını ve sahip olduğu kudretin aynı zamanda fiilde bulunmamaya imkân verdiğini düşünmesiyle Hocazâde'den ayrılmıştır. İbn Kemâl'in İslam düşüncesinde *mûcib bizzât-fâil-i muhtâr* ihtilafına yönelik başarılı bir uzlaştırma önerisi sunduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Allah-Âlem ilişkisi, *Mûcib Bizzât*, *Fâil-i Muhtâr*, İbn Kemâl

The Position of Ibn Kamāl in *Mūjib bi al-Dhāt* and *al-Fā'il al-Mukhtār* Imaginations About The Creator

Abstract

In this article, it has been examined whether Allāh, in philosophical terms *al-wājib al-wujūd* (necessary existence), is *mūjib bi al-dhāt* (cause by his essence) or *al-fā'il al-mukhtār* (free-willed creator or omnipotent God), from the point of view of Ibn Kamāl. The understandings of *mūjib bi al-dhāt* and *al-fā'il al-mukhtār* describe two main theories that emerged in the discussions on how to evaluate Allāh as a source of existence and proficiency in his relationship with the universe.

While examining the issue, Ibn Kamāl considers two different meanings of *mūjib bi al-dhāt*. The initial meaning of *mūjib bi al-dhāt* is interpreted as that Allāh necessarily created the universe. Accordingly, Allāh is not capable of not acting, and it is out of question for him not to act. According to the second meaning of *mūjib bi al-dhāt*, the act of Allāh does not necessarily occur as in natural objects. He is as able not to act as he is to

act. However, Allāh never abandons acting. To act constantly is a requirement of his *ḥikma* (wisdom), not in the sense of oppression on his *dhāt* (personality). Accordingly, it is contrary to *ḥikma* that Allāh does not give existence. It is out of the question for something that is contrary to Allāh's *ḥikma* to happen.

According to Ibn Kamāl, by *mūjib bi al-dhāt*, philosophers mean the second meaning, not the first meaning, which will cause a deficiency in the imagination of Allāh. By thinking like this, Ibn Kamāl argued that the theory of *mūjib bi al-dhāt* did not create an understanding that obliges Allāh to act as in natural bodies, and in this respect he agrees with Hoja-zāda. On the other hand, Ibn Kamāl separated from Hoja-zāda because he thought that Allāh did not act according to his personality and that his power allowed him not to act at the same time. It is seen that Ibn Kamāl presented a successful reconciliation proposal for *mūjib bi al-dhāt* and *al-fā'il al-mukhtâr* dispute in Islamic thought.

Keywords

Kalām (Theology), Allāh-Universe Relationship, *Mūjib bi al-Dhāt*, *al-Fā'il al-Mukhtâr*, Ibn Kamāl

Giriş

Allah ile âlem arasındaki irtibatın nasıl kurulacağını belirlemek üzere kullanılan *mûcib bizzât* terkihi, sözlükte “zatı gereği zorunlu kılan” anlamına gelmektedir. Bu kavram, felsefî-keâmî metinlerde Allah'ın âlemi ontolojik bir zorunlulukla var kıldığını ve kendisiyle âlem arasına herhangi bir zamansal aralığın girmediğini ifade eden bir tamlama olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu ise Allah'ın âlemde sadece sebep olmak bakımından zatı itibarıyla önce olduğuna işaret eder.

Aslına bakılırsa *mûcib bizzât* anlayışı *fâil-i muhtâr* anlayışıyla birlikte düşünüldüğünde, İslam düşünce tarihi boyunca Allah ile âlem arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisini betimleyen iki teoriden biridir. *Mûcib bizzât* anlayışını başta Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) gibi İslam düşünce tarihinde *felâsife* olarak bilinen düşünürler grubu savunurken *fâil-i muhtâr* anlayışı Mutezile ekolü de dâhil olmak üzere çoğunlukla kelamcılar tarafından savunulmuştur. Allah'ın *fâil-i muhtâr* olması, onun iradesi gereği dilediğini dilediği şekilde yaratması anlamına gelmektedir. Bu nedenle bu kavram ikilisi, felsefe ve kelam ilişkileri bakımından son derece belirleyici bir role sahiptir.¹

Bu makalede Osmanlı düşüncesi dendiğinde akla ilk gelen düşünürlerden biri olan İbn Kemâl'in (873/1496-940/1534) bu meseledeki duruşu tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu ise İbn Kemâl'in doğrudan bu tartışmaya hasrettiği iki risalesinden ve yeri geldikçe Hoca-zâde'nin *Tehâfüt*'üne yazdığı *Hâşiye*'sinden hareketle işlenecektir. İbn Kemâl, *Hâşiye*'sinde olduğu kadar söz konusu risalelerinde de meseleyi büyük ölçüde *Tehâfüt* yazım geleneği ekseninde ele almakta ve bu gelenekte ortaya atılan iddiaları inceleme konusu yapmaktadır. Bu nedenle tartışmanın bağlamını vermesi açısından Fârâbî ile İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışlarının mahiyetine ilişkin yaklaşımlarının yanı sıra *Tehâfüt* geleneğinde de meselenin hangi iddialar üzerinden tartışıldığı işlenecektir. Bu çerçevede başta Gazzâlî (ö. 505/1111) olmak üzere Hoca-zâde (ö. 893/1488)

¹ Yasin Ramazan Başaran, “Mûcib Bizzat Teorisi”, *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 622.

ve Ali Tûsî'nin (ö. 887/1482) İbn Sînâ'nın zorunlu varlık anlayışına nasıl eleştiriler getirdikleri gösterilmeye çalışılacaktır.

İbn Rüşd'ün (ö. 520/1126) *Tehâfütü't-Tehâfüt*'ü de bu gelenek içinde çok önemli bir yer işgal etmekle birlikte ilginçtir ki Osmanlı dönemi *Tehâfüt* metinlerinden hiçbirinde İbn Rüşd'e açık bir referans bulunmamaktadır. Bu nedenle bu makalede İbn Rüşd'ün *Tehâfüt* metnindeki değerlendirmelerine yer verilmeyecektir.

1. Tartışmanın Kökeni: Fârâbî ve İbn Sînâ'da *Mûcib Bizzât* Anlayışı

Allah'ın âlemle ilişkisinde *mûcib bizzât* olarak âlemi ontolojik bir zorunluluk içinde var kıldığı anlayışı, temelde Allah'ın illet, âlemin ise malul olarak görüldüğü bir çerçevede gelişmiştir. Bu çerçeve, İslam düşüncesinde en güçlü şekilde Fârâbî ve İbn Sînâ gibi Meşşâî gelenekle ilişkilendirilen filozoflarda görülmüştür.² Kuşkusuz söz konusu filozofların Allah ile âlem arasındaki ilişkiyi temelde bir illet-malul ilişkisi olarak görmeleri, Antik Yunandan ve Helenistik dönemin önde gelen Yeni-Eflâtuncu filozoflarından tevarüs ettikleri mirasla ilgilidir. Bu mirasta dikkat çeken başlıca isim, ilk sebebi metafizik anlamda bir gaye illet olarak gören Aristoteles'tir (ö. MÖ 322).³

Aristoteles'in ilk sebebi âleme varlık vermese de ona zorunlu olarak sürekli hareket sağlar. Onun hareketi sağlayan bir gaye illet olması, mükemmel bir varlık olduğundan her şeyin yetkinlik kazanmak için kendisine yönelmesi şeklinde gerçekleşir. İlk sebebin şeyleri kendisine çekmek ve dolayısıyla gaye illet olmak için bilinçli bir tercihte bulunması söz konusu değildir. Çünkü bu süreç onun irade ve tercihinden bağımsız olarak gerçekleşmektedir.⁴

Aristoteles'in bu ilk sebep anlayışı Helenistik dönemde Plotinus (ö. MS 270) ve Proclus (ö. MS 485) gibi birçok Yeni-Eflâtuncu filozof tarafından yetersiz bulunmuş ve ilk sebebin sadece hareketi sağlayan gaye illet değil aynı zamanda varlık veren bir fail illet olması gerektiği savunulmuştur. Bu dönemin çoğu ismi, tıpkı Aristoteles'in gaye illetinin zorunlu olarak hareketi sağlaması gibi âlemin fail illetten zorunlu olarak taşıdığını düşünmüştür. Ancak Yeni-Eflâtuncu bir başka filozof olan Philoponus (ö. MS VI. asrın ikinci yarısı), Hristiyanlığın da etkisiyle varlık veren fail illetin âlemin varlığını zorunlu olarak değil; iradesiyle sonradan dileyerek sağladığını düşünmüştür.⁵

Antik ve Helenistik birikimin İslam dünyasına intikalinin de etkisiyle Allah ile âlem arasındaki varlık verme-varlık alma ilişkisini bir illet-malul ilişkisi olarak değerlendiren isimler arasında Fârâbî ve İbn Sînâ gibi isimler ön plana çıkmaktadır. Fârâbî *el-Medînetü'l-fâzıla*'sında diğer bütün varlıkların ilk varlıktan zorunlu olarak çıktığını belirtir.⁶ Filozof açısından bakıldığında Allah'ın fiilleriyle insanın fiilleri arasındaki en

² Muhammet Fatih Kılıç, "İllet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 1180.

³ Kılıç, "İllet Teorisi", 1190.

⁴ Mahmut Kaya, *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları 1983), 218.

⁵ Halil İbrahim Üçer, "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: İsam Yayınları, 2014), 51-58.

⁶ Fârâbî, *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), 40-44.

önemli fark şudur: İnsanın cevheriyle fiili arasında zorunlu bir ilişki yokken Allah'ın zatıyla fiilleri arasında bir ayrım söz konusu değildir. Yani insanın cevherî sureti gereği düşünen bir varlık olması ile bu suretin bir fiili sayılabilecek yazı yazmak arasında bir ikilik bulunmakta ve bu suret söz konusu fiili gerçekleştirildiği anda zorunlu kılmamaktadır. Öte yandan Allah'ın zatıyla fiili arasında bir ikilikten söz edilemez. Allah zatı gereği cömert olduğundan bütün bir âleme bu cömertliğiyle varlık bahşeder. Allah'ın âleme varlık bahşetmesi, zatının cömert olmasının bir sonucu olarak zorunluluk arz eder. Bu nedenle âlem Allah'tan zorunlu olarak taşar.⁷

İslam düşüncesinde *mûcib bizzât* dendiğinde görüşleri en çok tartışılan isim İbn Sînâ'dır. Çünkü kendi eserlerinde *mûcib bizzât* anlayışıyla ilgili en ayrıntılı ve derinlikli tartışmalar yapan filozof odur. Onun bu konudaki yaklaşımını belirleyen başlıca husus, her şeyin varlık ve yetkinlik illeti olarak gördüğü Allah'ın neden olma konusunda hiçbir eksiği olmadığı için kendi eseri olan âleme ezelden beri sürekli varlık ve yetkinlik sağlamasıdır. İbn Sînâ'ya göre Allah'ın şu an yaratıyor olması, yaratma fiilinin onun ezeli bir fiili olduğunu göstermektedir. Onun sahip olduğu özelliği gerçekleştirmediği bir âlem-öncesi ya da âlem-sonrası durum düşünülemez. İbn Sînâ, Allah'ın âleme varlık vermesinde insanda olduğuna benzer bir iradenin bulunduğu kabul etmez. Çünkü ona göre âlemin yaratılması Allah'tan bağımsız bir iradeyle gerçekleşseydi, bu yaratma iradesinin yaratılmış bir irade olup olmadığı sorusu akla gelirdi. Bu iradenin yaratılmış olduğu varsayıldığında ise bu iradeyi meydana getiren iradenin aynı soruya muhatap olması gerekir. Bu sorular sonsuza kadar gittiğinden aslında soru sorulamamış olarak kalır. Bu nedenle İbn Sînâ, Allah'ın âlemi var kılarken bunu insandakine benzer bir iradeyle değil; onu kendi cömertliğinin zorunlu bir sonucu olarak var kıldığını düşünmektedir.⁸

2. *Tehâfüt* Metinlerinde *Mûcib Bizzât* Tartışması

İbn Sînâ'nın *mûcib bizzât* anlayışına yönelik en güçlü eleştiri Gazzâlî tarafından yükseltilir. Gazzâlî, *mûcib bizzât* anlayışına yönelik müstakil bir bölüm açmamıştır. Bu konu hakkında filozoflara yönelttiği eleştirilerini *Tehâfüt*'ünün "Filozofların Allah'ın Âlemin Yapıcısı ve Yaratıcısı, Âlemin de Onun Eseri ve Fiili Olduğu Yolundaki Görüşlerinin Aldatmaca Olduğunun ve Onlara Göre Bu Durumun Hakikat Değil Mecaz Olduğunun Açıklanması Üzerine"⁹ başlığını taşıyan üçüncü meselesi içinde dile getirmiştir.

Gazzâlî'nin *mûcib bizzât* anlayışına yönelik en başta gelen eleştirisi, bu teorinin Allah'ın iradesini sorunlu hâle getirmesidir. Ona göre Allah'ın âlemi ontolojik bir zorunlulukla var kılması demek, onun doğadaki nesnelere gibi iradesiz bir varlık olduğunu söylemekle aynı şeydir. Gazzâlî yaratmanın bilinçli ve irade edilecek gerçekleştiğinde yaratma olarak adlandırılmayı hak ettiğini düşünmektedir. Bu durumda Allah'ın *mûcib bizzât* olarak görüldüğü bir anlayış içinde kalarak gerçek anlamda onun yaratıcı olmasından söz edilemez.¹⁰

⁷ Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", 642.

⁸ İbn Sînâ, *et-Ta'likât*, thk. Abdurrahman Bedevî (Tahran: Mektebetü'l-İlâmi'l-İslâmî, 1404), 46. Ayrıca bk. Başaran, "Mûcib Bizzat Teorisi", 642-5.

⁹ Bu bölümün tamamı için bk. Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2005), 57-78.

¹⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 59. İbn Rüşd Gazzâlî'nin filozofları bu konuda haksız yere itham ettiğini ve filozofların Allah'ın fâil olmasıyla böyle bir mecburi zorunluluğu kastetmediklerini ifade eder. İbn Rüşd'ün bu konuda Gazzâlî'ye

Gazzâlî ayrıca cisimlerin doğal hareketlerinin iradi hareketlerden tamamen farklı olduğunu ve bu tarz bir harekette gerçek anlamda eylemin olmadığını düşünür. Allah'ın *mûcib bizzât* olarak değerlendirildiği bir tabloda da doğal cisimlerin hareketlerinde olduğu gibi iradi bir fiilden söz edilemeyeceğini savunur.¹¹ Çünkü böyle bir tabloda âlem zorunlu olarak zaten var olmaktadır. Oysaki fiil, sahip olduğu anlam itibariyle bir yandan irade sahibi bir faili diğer yandan da sonradan var olmayı gerektirir. Ancak Allah'ın âlemle ilişkisi *mûcib bizzât* penceresinden okunduğunda, irade sahibi bir failin sonradan meydana getirdiği bir fiilden söz edilemez. Bu nedenle filozoflar *mûcib bizzât* anlayışını savunarak aslında Allah'ın gerçek anlamda fail sayılmayacağı bir resim çizmiş olmaktadır.¹²

Tehâfüt'ünde *mûcib bizzât* bahsine özel bir bölüm açmayan Gazzâlî'den farklı olarak Hocaşâde, bu meseleyle *Tehâfüt*'ünün en başında "Filozofların, İlk İlke'nin *Fâil-i Muhtâr* Değil; *Mûcib Bizzât* Olduğuna İlişkin İddialarının Geçersiz Kılınması Hakkında" adını verdiği müstakil bir bölüm ayırmıştır.¹³ Hocaşâde'nin bu tavrı, söz konusu bahsin Allah-âlem ilişkisi söz konusu olduğunda filozoflarla kelamcılar arasındaki en belirgin ihtilafı meselelerden biri olduğunu açıkça göstermektedir. Hocaşâde *Tehâfüt*'ünün *mûcib bizzât* meselesine hasrettiği birinci bölümün başlarında öncelikle kelamcılarla filozofların Allah-âlem ilişkisi konusundaki yaklaşımlarını özetler. Kelamcıların Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olduğuna ilişkin yaklaşımlarının, âlemin var kılınmasının olduğu kadar var kılınmamasının da Allah için mümkün olduğu anlamına geldiğini ifade eder. Hocaşâde kelamcılar açısından bakıldığında âlemin var kılınmasının ya da kılınmamasının Allah'ın zatını ilzam etmediğini sözlerine ilave eder. Bu durumda Allah'ın fiilde bulunması iradesiyle gerçekleştireceği olacaktır. Bu nedenle Hocaşâde kelamcılara göre Allah'ın iradesiyle dilediği zaman dilediği fiilde bulunması anlamında *fâil-i muhtâr* olarak nitelendirildiğini söyler.¹⁴

Hocaşâde kelamcıların bu anlayışı ile filozofların *mûcib bizzât* anlayışının birbiriyle uyuşmadığını ve filozofların Allah'ın fiillerinin kendisinden zorunlu olarak çıktığı düşüncesine sahip olduklarını ifade eder. Öte yandan Hocaşâde filozofların Allah'ın fiillerindeki zorunluluğun cisimsel tabiatlara sahip olan varlıklar gibi mecburi zorunluluk olmadığını özellikle belirtir. Hocaşâde bu değerlendirmesi ile Gazzâlî'den ayrılır. Hocaşâde'ye göre filozoflar, Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu, onun var kılan bir fâil illet olarak tam olmasına ve eserini başka bir şeye ihtiyaç duymadan meydana getirmesine bağlamışlardır. Bu ise filozoflara göre Allah'ın cömertliğinin bir gereğidir.¹⁵

Hocaşâde kelamcılarla filozofların mesele hakkındaki pozisyonlarını ortaya koyduktan sonra Nasîrüddin Tûsî'nin (ö. 672/1274) *Telhîsu'l-Muhassal*'daki uzlaştırma teşebbüsüne değinir.¹⁶ Tûsî bu eserinde Allah'ın

verdiği cevap için bk. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı* (*Tehâfüt et-Tehâfüt*), çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986), 82-84.

¹¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 59-60. İbn Rüşd'ün iradi fiille ilgili açıklamaları için bk. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 84-87.

¹² Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 63-65. İbn Rüşd bu ithamında da Gazzâlî'yi haksız bulmaktadır. Bkz. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı*, 87-89.

¹³ Bu bölümün tamamı için bk. Hocaşâde, *et-Tahâfüt fi'l-muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-Felâsife*, thk. Lüey Hâtim Yakub (Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018), 63-74.

¹⁴ Hocaşâde, *Tahâfüt*, 63.

¹⁵ Hocaşâde, *Tahâfüt*, 63.

¹⁶ Hocaşâde, *Tahâfüt*, 63-64.

kâdir-i muhtâr olduğu konusunda bir ihtilafın olmadığını; söz konusu ihtilafın Allah'ın fiilinin kudret ve iradeyi birleştirip birleştirmede olduğu konusunda olduğunu ifade etmektedir. Buna göre filozoflar, eserin, bütün illiyet koşullarını sağlayan tam illetten geri kalmadığını düşündüklerinden fiilin kudret ve iradeye bitişik olması gerektiğini savunurken kelamcılar, ilahi fiilin kudret ve iradeden geri kalması gerektiği görüşünü benimserler.¹⁷

Hocazâde Tûsî'nin bu uzlaştırma teşebbüsünü yerinde bulmaz. Çünkü Hocazâde'ye göre filozoflar, Allah'ın fiilde bulunmayabilecek bir kudrete sahip olduğunu reddetmektedirler. Hocazâde'nin buna yönelik olarak sunduğu en temel gerekçe filozofların sahip olduğu ezeli inayet anlayışı gereği, âlemin belirli bir düzene göre kendisinden feyezân etmesinin zorunlu olması; feyezân etmemesinin ise mümkün olmamasıdır. Hocazâde, Adudüddin İcî (ö. 756/1355) gibi isimlerin ezeli inayeti irade olarak değerlendirdiklerine işaret etmektedir.¹⁸ Ancak Hocazâde açısından bu isimlendirmeye ilgili yorumlar ve uzlaştırma teşebbüsleri esas sorunu ortadan kaldırmak için yeterli değildir. Ona göre buradaki esas sorun, filozofların Allah'ın fiilde bulunmamasını mümkün görmemeleridir. Dahası, filozofların metinlerinde rastlayabileceğimiz *kâdir-i muhtâr* türünden ifadeler, onların Allah'ın fiilde bulunmamasını mümkün gördükleri anlamına gelmez. Çünkü Hocazâde'ye göre Allah'ın fiilde bulunmayı dilemesi, zatı gereğidir ve Allah'ın dilemesiyle fiilinin arasının ayrılması imkânsızdır.¹⁹ Bu ise Hocazâde'ye göre kelamcılarla filozoflar arasındaki ihtilafın hâlâ ortada olduğunu gösterir.

Hocazâde bu meseleye hasrettiği bölümün ilerleyen satırlarında, *kâdir-i muhtâr* anlayışı kabul edildiği takdirde Allah'ın kudretinin çoklu seçeneklerden birine ilişerek fiilin ortaya çıkmasını sağlamasının sonsuz bir zincir oluşturacak şekilde tercih edicileri gerektireceğine ilişkin İbn Sînâ'nın dile getirdiği itiraza da cevap verir. Hocazâde bu cevabında *kâdir-i muhtâr* anlayışının teselsül doğurmadığını göstermek için iradenin Allah'a ve eserine bakan yönlerini birbirinden ayırır. Bu ayırımdaki merkezi nokta iradeye kimin ihtiyaç duyduğudur. Hocazâde'ye göre, var olmak için iradeye ihtiyaç duyan irade sahibi fail değil; failin iradesine konu olan fiildir. Bu durumda Allah'ın irade sahibi olması için teselsül eden başka iradelere ihtiyacı yoktur.²⁰

Hocazâde bütün bu açıklamalarıyla *fâil-i muhtâr/kâdir-i muhtâr-mûcib bizzât* tartışmasında tarafını kelamcılardan yana seçmiş olur. Bunu yaparken de Gazzâlî kadar katı olmasa da filozofların *mûcib bizzât* anlayışını eleştirir. Böylece kendi düşüncesi açısından filozofların *mûcib bizzât* anlayışının Allah hakkında kabul edilemez bir tasavvur olduğunu ve bu tasavvurun kelamcılarının görüşleriyle uzlaştırılmasına yönelik çeşitli teşebbüslerin sonuç vermediğini göstermiş olur.

Hocazâde'nin çağdaşı olan bir diğer *Tehâfüt* yazarı Ali Tûsî (ö. 887/1482), her ne kadar *mûcib bizzât* meselesine ilişkin bir başlık açmasa da kitabının âlemin ezeliyeti meselesine hasrettiği ilk bölümünde konuya ilişkin açıklamalar yapar. Bu açıklamalarında A. Tûsî, kendi tercihinin *fâil-i muhtâr/kâdir-i muhtâr* anlayışından yana koyar. Ancak Allah'ın *mûcib* olması yani fiilindeki zorunluluğu ihtiyarının/tercihinin gerektirdiği bir

¹⁷ Nasîrüddin Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, nşr. Abdullah Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1980), 269-70.

¹⁸ Bununla ilgili olarak bk. Seyyid Şerif Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), III, 136.

¹⁹ Hocazâde, *Tahâfüt*, 64.

²⁰ Hocazâde, *Tahâfüt*, 66-67. Ayrıca bk. Muhammet Fatih Kılıç, "Hocazâde'nin *Tehâfüt*'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 68.

zorunluluk olarak değerlendirildiğinde ortada bir sorun kalmayacağını ifade eder. Buna göre filozoflar, kudret ve iradeye yer vererek Allah'ın fiilini zorunlu kılan bir fail olduğunu kabul etmelidirler.²¹ Bu da son tahlilde, filozofların *mûcib bizzât* anlayışından vazgeçmeleri gerektiği anlamına gelir.

3. İbn Kemâl'in Tartışmadaki Konumu ve Önerileri

İbn Kemâl, Hocazâde'nin *Tehâfütü*'üne yazdığı *Hâşiye*'nin *mûcib bizzât* meselesini ele alan ilk bölümünün yanı sıra Allah'ın *fâil-i muhtâr* mı yoksa *mûcib bizzât* mı olduğuna ilişkin müstakil iki risale daha kaleme almıştır. Bunlardan ilki "Risâle fî enne'l-lâhe Teâla kâdirun muhtâr" başlığını taşıyan ve İbn Kemâl'in meseleye ilişkin kendi yaklaşımını belirleyen risaledir. O, bu risalede safını açık bir şekilde *fâil-i muhtâr* anlayışından yana belirlemiştir. "Risâle fî tahkîki murâdi'l-kâilîne bi-enne'l-vâcibe Teâlâ mûcibun bizzât" başlığındaki ikinci risalede ise İbn Kemâl, filozofların *mûcib bizzât* anlayışının muhtemel anlamlarını tartışır. Ayrıca bu anlamlardan hangisinin şeriatın getirdiği hakikati zaafa uğrattığını ve hangisinin de *fâil-i muhtâr* anlayışıyla büsbütün çelişmeyip şeriat açısından kabul edilebilir olduğunu göstermeyi amaçlar.

İbn Kemâl *kâdir muhtâr* risalesinde temel amacını, Allah'tan sadır olan her şeyin, cismanî varlıklarda olduğu üzere mecburiyet yoluyla değil, kendi kudret ve seçimiyle gerçekleştiğini gerekçeleriyle birlikte akli olarak açıklamak olduğunu ifade eder. Böyle bir açıklamayı gerekli kılan husus, İbn Kemâl'e göre, naklin bu konuda kesin bir bilgi vermemesidir. Bu nedenle bu vazifeyi aklın deruhte etmesi gerekir.²²

İbn Kemâl, söz konusu risalesinde kudret kelimesinin anlamına ilişkin Beyzâvî'ye (ö. 685/1286) referansla birtakım açıklamalar yapar. Buna göre kudret, bir şeyi meydana getirmeye güç yetirmektir. Allah'ın *el-Kâdir* ismi onun dilerse fiilde bulunup dilerse bulunmayacağı anlamına gelir. Onun *el-Kâdir* ismi ise her zaman dilediğini irade ettiği gibi yapan anlamındadır.²³

Bu kavramsal izah çerçevesinde İbn Kemâl, Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olmasını açıklamaya girişir. Bunu yaparken de mucizelerin hakikatine dayanır. Onun mucizeleri temel alan bu yaklaşımının temel gerekçesi, mucizelerin, peygamberin doğru sözlü olmasına delalet ederek dinin ve şeriatın meşruiyetini sağlamasıdır. Yani dinin hak olması mucizelerin varlığına bağlı olduğu için ancak mucizelerin varlığını kabul ederek dinin ve getirdiği hakikatlerin doğruluğu savunulabilir.²⁴

İbn Kemâl'e göre mucizelerin meydana gelmesiyle ilgili iki seçenek bulunmaktadır. Mucizeler ya Allah'ın doğrudan kudretinden sadır olmaktadır ya da Allah, peygambere bir güç vererek mucizeleri gerçekleştirmektedir. Her iki durumda da mucizelerin meydana gelişinde Allah'ın irade ve tercihi ön plandadır. Dolayısıyla İbn Kemâl'e göre Allah'ın irade sahibi olması ve tercihte bulunması mucizelerin varlığının açıklanmasının yegâne yoludur. Bu demek oluyor ki Allah'ın iradesi ve tercihte bulunması inkâr edildiğinde mu-

²¹ Alâaddin Ali Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, çev. Recep Duran (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990), 34-35.

²² İbn Kemâl, "Risâle fî enne'l-lâhe Teâla kâdir muhtâr", *Mecmûu Resâilî'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018), 39.

²³ İbn Kemal, "Risâle fî kâdir muhtâr", 40.

²⁴ İbn Kemâl, "Risâle fî kâdir muhtâr", 39.

cizeler de inkâr edilmiş olur. Mucizelerin inkâr edilmesi hâlinde ise dinin meşruiyetinden söz edilemez. Dinin meşruiyetinin olmadığı bir durumda bu dine mensup olmaktan bahsetmek de esasta değil ancak görünüşte söz konusu olabilir. Nitekim İbn Kemâl, Allah'ın mucizeleri kendi kudret ve iradesiyle meydana getirdiğini inkâr eden kimsenin İslam'dan ve hikmetten ancak görünüşte bir nasibinin olacağını söyler.²⁵ Bu nedenle İbn Kemâl, meseleye İslam nokta-i nazarından bakıldığında Allah'ın *kâdir-i muhtâr* olarak nitelendirilmesi gerektiğini ortaya koyar.

Öte yandan filozoflar Allah'ı *kâdir-i muhtâr* olarak değil *mûcib bizzât* olarak nitelendirmektedirler. İbn Kemâl zorunlu varlığın *mûcib bizzât* olduğunu savunanların maksadını açığa çıkarmak için *mûcib bizzât* risalesini kaleme alır. Risalenin başında *mûcib bizzât* anlayışının filozoflar açısından ne denli önemli bir konuma sahip olduğunu ve dahası, bu anlayışın filozofları kelamcılardan ayıran en belirleyici doktrinlerden biri olduğunu ifade eder. İbn Kemâl açısından bakıldığında bu anlayışa sahip olmayan biri kendisini filozoflar içinde konumlandırırsa da aslında hem doktrin hem de usul itibarıyla filozoflardan sayılamaz. Bu nedenle Fârâbî ve İbn Sînâ başta olmak üzere filozoflar içinde yer alan her bir filozof *mûcib bizzât* anlayışını hem muhteva hem de usul açısından belirleyici bir ilke olarak kabul etmişlerdir.²⁶

İbn Kemâl *mûcib bizzât* anlayışının filozoflar açısından sahip olduğu önemli yeri belirttikten sonra, bu ifadenin zahiren alınması hâlinde yani Allah'ın âlemi zatı gereği ontolojik bir zorunlulukla var kıldığı düşünüldüğünde, bunun apaçık bir şekilde dinden çıkma anlamında küfür olduğunu belirtir. Çünkü daha önce de işaret edildiği gibi mucize olgusu İbn Kemâl açısından bakıldığında Allah'ın *mûcib bizzât* değil *fâil-i muhtâr* olduğunu açıkça göstermektedir. Mucizeyi kabul etmek şeriatı ve dinin hakikatini kabul etmek anlamına geldiğinden, *mûcib bizzât* anlayışını benimseyen isimlerin müslümanlıkla ilişkisini yeniden gözden geçirmek gerekir. Bu noktada söz konusu ifadenin gerçekte ne anlama geldiğini soruşturmak ve Fârâbî ile İbn Sînâ başta olmak üzere filozofların bununla gerçekte neyi kastettiklerini ortaya koymak icap eder.²⁷

Bu durum tespitinin ardından İbn Kemâl kendi uzlaştırma teşebbüsünü açıklamaya girişir. Bunun için de öncelikle *mûcib bizzât* ifadesinin filozoflarca kastedilen muhtemel iki anlamını ortaya koyar. Bu muhtemel anlamların birincisi şudur: (i) Âlemin varlık ilkesi olarak Allah âlemi mecburen meydana getirmiştir. Çünkü Allah fiilde bulunmamaya kadir değildir ve fiilde bulunmaması onun hakkında söz konusu olamaz. *Mûcib bizzât* ilkesinin ikinci muhtemel anlamı ise şöyledir: (ii) Allah, zorunlu olarak ve mecburen fiilde bulunmaz. O, fiilde bulunmaya olduğu kadar fiilde bulunmamaya da kadirdir. Ancak Allah, fiilde bulunmayı hiçbir şekilde terk etmemiş ve fiili onun zatından hiç ayrılmamıştır. Bu ise sürekli fiilde bulunmayı zatının gerektirmesinden dolayı değildir (*lâ li-iktidâi zâtihî*). Çünkü böyle olsa Allah'ın doğal cisimlerde olduğu gibi mecburen fiilde bulunması yani *mûcib bizzât* ifadesinin birinci anlamı söz konusu olur. Bu durumda da Allah'ın fiilde bulunmasıyla ateşin ve güneşin sıcaklık verip yakması arasında fark kalmamış olur. Oysaki durum böyle değildir. Yani Allah'ın fiilde bulunmaması da mümkündür. Ancak Allah sürekli olarak varlık vermekte ve bundan hiçbir şekilde geri durmamaktadır. Şu durumda filozoflara göre Allah'ın fiilde bulunmayı hiçbir şekilde terk etmemesi zatının bir gereği değilse neyin gereğidir? İbn Kemâl'in buna verdiği cevap hikmetin fiilin

²⁵ İbn Kemâl, "Risâle fî kâdir muhtâr", 39-41.

²⁶ İbn Kemâl, "Risâle fî tahkîki murâdî'l-kâilîne bi-enne'l-Vâcibe Teâlâ mûcib bizzât", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*, thk. Hamza el-Bekrî (İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018), 51-52.

²⁷ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 52.

varlığını gerektirmesidir (*bel li-iktidâi'l-hikmeti icâdehû*).²⁸ Çünkü *mûcib bizzât* ilkesine göre Allah'ın varlık vermemesi hikmete aykırıdır. Hikmete aykırı olan şeyin de Allah'tan sadır olması ve *nefsü'l-emrde*²⁹ vuku bulunması söz konusu olamaz. O halde Allah'ın fiilde bulunmaması neye göre mümkün olabilir? İbn Kemâl bunun ancak Allah'ın zatına nazaran söz konusu olabileceğini ifade eder. Bu ise Allah'ın fiilde bulunmaktan aciz olmadığı yani fiilde bulunmaya mecbur olmadığı anlamına gelir.

İbn Kemâl'in burada *mûcib bizzât*'ın iki yorumuyla ilgili sunduğu açıklamalardan ilki büyük oranda Gazzâlî'nin *Tehâfüt*'ünde yaptığı açıklamalara dayanır. Daha önce de işaret edildiği gibi bu açıklamalarında Gazzâlî, böyle bir anlayışın iradesiz bir yaratıcı tasavvurunu doğuracağını ve Allah'ın fiiliyle doğal cisimlerin fiillerini, iradenin ortadan kaldırılması bakımından eşitleyeceğini savunmaktadır. İbn Kemâl de bu ilk yorumun *felâsife* karşıtlarının ve özellikle de Gazzâlî sonrası kelamcılarının, filozoflar hakkında sıklıkla gündeme getirdikleri bir yorum olduğunu ifade eder. İbn Kemâl'e göre filozoflar *mûcib bizzât* anlayışıyla, birinci yorumdaki anlamı kastetmeleri hâlinde tasavvuftan çeşitli kelam ekollerine kadar çoğu bakış açısına göre tekfir edilebilir. Çünkü bu anlayışla oluşturulacak bir Allah tasavvuru eksiktir ve Allah'ın böyle bir anlayıştan tenzih edilmesi gerekir.³⁰

Ancak İbn Kemâl, gerçekte Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozofların *mûcib bizzât* anlayışıyla yukarıda verilen yorumlardan ilkinin değil de ikincisini kastettiklerini düşünmektedir. O, filozofların *mûcib bizzât*la ilgili birinci anlamı kastetmediklerini göstermek için İbn Sînâ'nın en önemli şarihlerinden biri olan Nasîruddin Tûsî'den destek alır. Nasîruddin Tûsî, bu konudaki görüşlerini, Fahreddin Râzî'nin (ö. 606/1210) *el-Muhassal*'da yer alan "filozoflar haricindeki çoğunluk, Allah'ın kadir oluşu hususunda ittifak etmişlerdir."³¹ şeklindeki ifade-sine karşı bir tavırda inşa eder. Nasîruddin Tûsî'ye göre filozoflar Allah'ın kadir olmadığını savunmamaktadırlar. Eğer kadir, "Fiilin kendisinden hem sâdır olması hem de olmaması doğru olandır." şeklinde tanımlanacaksa filozoflar Allah'ın bu anlamda kadir olduğunu kabul ederler. Bunun yanında N. Tûsî, kelamcılardan farklı bir tarzda olsa da filozofların Allah'ın *muhtâr* olduğunu da kabul ettiklerini düşünmektedir. Çünkü onlara göre iradesiyle fiilde bulunan her fail *muhtâr*dır.³² Hocazâde'yle ilgili açıklamalar yaparken daha önce de ifade edildiği gibi N. Tûsî, filozoflarla kelamcılar arasındaki temel farkın, irade ve kudretin bir arada bulunması hâlinde, fiilin imkân ve zorunluluk nitelemelerinden hangisini alacağı hakkında olduğunu söylemektedir. Filozoflar bu durumda fiili zorunlu görürken kelamcılar fiilin mümkün olduğunu savunmuşlardır.

²⁸ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 53-54.

²⁹ *Nefsü'l-emr*, İbn Kemâl'in de kaynaklarından biri olan Ali Tûsî tarafından şöyle tanımlanır: "*Nefsü'l-emr*, bir şeyin zâtı bakımından kendisi demektir. Nitekim *emr* bir şeyin kendisi demektir. "Bir şey *nefsü'l-emrde* şöyledir." dediğimizde, bunun anlamı "O şey zâtı bakımından öyledir." demektir. "Bir şeyin zâtı bakımından öyle olması" ise, "ona ilişkin bir yargının, *mu'tebirin* itibarıyla ve varsayanın varsayımıyla olmaması" demektir. Tersine, her türlü itibar ve varsayımdan kat'ı nazar edilse dahi, bu şey ister hariçte ister zihinde olsun, söz konusu yargı onun için sabit olmaya devam eder." Bkz. A. Tûsî, *Tehâfütü'l-felâsife*, 147. *Nefsü'l-emr* kavramıyla ilgili olarak ayrıca bk. İhsan Fazlıoğlu, "Seyyid Şerif'in *Nefsü'l-emr* Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: *Şerhu'l-Mevâkıf* Örneği", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürçânî Örneği*, ed. M. Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 172.

³⁰ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 54.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 164.

³² Agil Şirinov, *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 154-5.

Ancak bu durum N. Tûsî'ye göre filozofların Allah'ın iradesini ve kudretini reddettikleri sonucunu doğurmaz.³³

İbn Kemâl, filozofların *mûcib bizzât*la ikinci anlamı kastettiklerini vurgulamak için onların sisteminde malulün yokluğunun mümkün olduğu hakkında bir açıklama daha sunar. Buna göre zorunlu varlığın neden olduğu ilk varlık olan birinci akıl mümkün varlık kategorisinde yer aldığı için varlığı olduğu kadar yokluğu da mümkündür. Eğer birinci aklın yokluğu mümkün olmasaydı o zaman zatı gereği zorunlu varlık olacak ve ortaya bir çelişki çıkacaktı. İbn Kemâl bu noktada filozofların ileri sürdüğü imkân kavramını *mûcib bizzât*ın ikinci anlamını takviye edecek tarzda açıklamaya girişir ve imkânı filozoflar açısından şeyin kendisine güç yetirilebilir olması şeklinde belirtir.

İbn Kemâl'in buraya kadar yaptığı açıklamalar iki öncül olarak şu şekilde özetlenebilir: (i) Malulün yokluğu mümkündür ve (ii) imkân kendisine güç yetirilebilir olmaktır. Bu iki öncülün filozofların sistemi açısından tartışmaya açık olmadığını savunan İbn Kemâl, bunlardan zorunlu olarak çıkacak sonucu ise şöyle ortaya koyar: Zorunlu varlık, ilk malulünün yokluğuna güç yetirebilir. Eğer filozoflar açısından *mûcib bizzât*ın çoğu kelamcının kitabında yer alan birinci anlamı geçerli olsaydı yani zorunlu varlık ilk malulünün varlığını zati olarak gerektirmiş olsaydı, o zaman bu malulün yokluğu, kendisine güç yetirilebilir olamayacaktı. Hâlbuki İbn Kemâl'e göre filozofların sisteminde zorunlu varlığın malulün yokluğuna kadir olduğu sonucu ihtilafa mahal bırakmayacak derecede açıktır. Bu nedenle onların *mûcib bizzât*tan kastettikleri kesinlikle birinci değil; ikinci anlamdır.³⁴

İbn Kemâl, filozofların *mûcib bizzât*la yukarıda açıklanan ikinci anlamı kastettiklerini gösterdikten sonra bu meseleyle ilgili açıklamalarından dolayı Hocazâde'yi hedef alır. Daha önce de geçtiği gibi Hocazâde, meseleye Gazzâlî kadar katı bakmaz ve *mûcib bizzât* teorisinin Allah'ı doğal cisimlerde olduğu gibi fiile mecbur bırakan bir anlayış olmadığını ifade eder. Ancak o, Nasîrüddin Tûsî'nin uzlaştırma teşebbüsünü yersiz bulur ve kelamcılarla filozoflar arasındaki asıl ihtilafın varlığını koruduğunu söyler. Hatırlanacağı üzere o, filozofların, Allah'ın zatı gereği fiilde bulunduğu ve bu nedenle fiilde bulunmamaya kadir olmadığı düşüncesine sahip olduklarını öne sürer. İbn Kemâl ise Hocazâde'ye benzer şekilde *mûcib bizzât* düşüncesinin Allah'ı doğal cisimlerde olduğu gibi fiilde bulunmaya mecbur bırakan bir anlayış doğurmadığını savunur. Ancak Hocazâde'den farklı olarak filozoflara göre Allah'ın zatı gereği fiilde bulunmadığını ve sahip olduğu kudretin aynı zamanda fiilde bulunmamaya imkân veren bir nitelikte olduğunu düşünür. İbn Kemâl'e göre Hocazâde, bu meseleye *Tehâfüt*'ünde müstakil bir başlık açıp Nasîrüddin Tûsî gibi muhakkiklerin analizlerini ele alsa da filozofların gerçekte böyle düşündüğünü bir türlü fark edememiştir.³⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi İbn Kemâl bu konudaki safını *kâdir muhtâr* risalesinde açık bir şekilde *fâil-i muhtâr*dan yana belirlemiştir. Fakat filozofların *mûcib bizzât*la burada ayrıntılarıyla açıklanan ikinci anlamı kastettiklerini tespit ettiğimizde bunun *fâil-i muhtâr* anlayışıyla büsbütün çelişmediğini düşünmektedir.

³³ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 55.

³⁴ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 56.

³⁵ Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfüt al-falâsifa)*, çev. Ahmet Arslan (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987), 37-41; a. mlf., "Risâle fî mûcib bizzât", 66-67.

Bu anlama göre Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu hikmetle ilişkilendirdiğimizde bu, kabul edilebilir bir görüştür ve birinci anlamın aksine bu düşünceleri savunanlar dinden çıkmakla itham edilemez.³⁶

İbn Kemâl, meseleye bu açıdan baktığımızda, aslında filozofların *mûcib bizzât*la kastettikleri anlamın, Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğunu kabul eden Mutezile'nin *aslah* teorisindeki "ilahi fiillerin belirli bir yönde olma zorunluluğu" fikrinden uzak olmadığını savunur. Nitekim Mutezile'ye göre Allah, kullar hakkında en uygun, en faydalı ve en iyi olan şeyi yaratmalıdır.³⁷ İbn Kemâl'e göre filozoflar, N. Tûsî'nin de belirttiği gibi "Allah'ın her şeye gücü yeten, her şeyi bilen ve zorunlu fiilleri zaruri olarak terk etmeyen"³⁸ bir varlık olduğunu kabul etmektedirler. Buradaki zorunluluğun kaynağı ise filozoflara göre Allah'ın zatı değil; bazı mümkün yönlerin hikmetle uyum sağlayıp diğer yönlerin uyumsuz olmasıdır.³⁹ Dolayısıyla İbn Kemâl, *aslah* görüşleri gereği Allah hakkında bazı zorunluluklar öngören Mutezile'nin⁴⁰ bu düşünceleri nedeniyle tekfir edilmediği gibi başta İbn Sînâ olmak üzere filozofların da *mûcib bizzât* anlayışı nedeniyle tekfir edilmemesi gerektiğini savunur.⁴¹

İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*la ilgili kabul edilebilir bulduğu ikinci anlamın izleri sürüldüğünde bu konudaki başlıca kaynağının bizzat İbn Sînâ'nın kendi metinleri olduğu görülebilir. İbn Kemâl'in bu anlama ilişkin açıklamasında dikkat çeken ifadelerin başında, Allah'ın fiilde bulunmamaya kadir olması gelir. Bu ifade, İbn Sînâ'nın pek çok eserinde zorunlu varlığın kudreti başlığı altındaki açıklamalarında kendisine yer bulmuştur. Bu eserlerinden biri de *Kitâbü'l-Hidâye*'dir. Bu eserindeki ilgili başlık altında İbn Sînâ, öncelikle, zorunlu varlıktan kendisinin murat ettiği şeylerin meydana geldiğini ifade eder. Ardından murat etmemesinin söz konusu olması hâlinde varlığın kendisinden hiçbir şekilde çıkamayacağını (*lev câze en lâ yûrîdühû le-mâ kâne*) vurgular. İbn Sînâ ayrıca zorunlu varlığın kadir olmasının kendi felsefesi açısından ne anlama geldiğini de açıklar: Buna göre zorunlu varlıktan, dilediği zaman dilediği şey vücut bulabilir (*fehüve yasihhu en yekûne 'anhü mâ şâe izâ şâe, fe hüve kâdir*). Ne var ki İbn Sînâ, zorunlu varlık hakkında iyi ve doğru olanın sürekli dilemesi olduğunu belirtir. Ancak bunun, zorunlu varlığın dilememesi hâlinde şeylerin de vücuda gelemeceği gerçeğini ortadan kaldırmadığına dikkat çeker. İbn Sînâ'ya göre zorunlu varlık bir zaman dileyip bir başka zaman dilemeyecek tarzda kudret sahibi değildir. Yani fiili terk etme kudreti olsa da fiilde bulunmayı hiçbir zaman bırakmaz. Onun kudret sahibi olması dilediği zaman dilediğinin var olması tarzında gerçekleşir.⁴² İbn Sînâ'nın buraya kadar yaptığı açıklama, İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*la ilgili ortaya koyduğu ikinci anlamın Allah'ın fiilde bulunmamaya kadir olması şeklindeki kısmının en belirgin kaynağıdır. Çünkü İbn Sînâ, burada zorunlu varlığın zatından kaynaklanan bir zorunlulukla iradesiz doğal cisimlerde olduğu tarzda fiilde bulunmadığını; bunun yerine dilememesi hâlinde fiilin gerçekleşemeyeceği bir tarzda fiilde bulunduğunu

³⁶ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 54-55; Kemal Paşa-zâde, *Tehâfüt Hâşiyesi*, 40.

³⁷ Bu konuyla ilgili olarak bk. Mahsum Aytepe, "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.

³⁸ Tûsî, *Telhîsu'l-Muhassal*, 342.

³⁹ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 74.

⁴⁰ İbn Kemâl'in Mutezile'nin *aslah* teorisine ilgili ayrıntılı açıklamaları için bk. "Risâle fî mûcib bizzât", 74-82.

⁴¹ İbn Kemâl, "Risâle fî mûcib bizzât", 82-3.

⁴² İbn Sînâ, *Kitâbü'l-Hidâye*, thk. Muhammed Abduh (Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1974), 271-2.

açıkça ifade eder. İbn Kemâl de İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına dayalı olarak zorunlu varlık anlayışının fiilde bulunmama kadir yaratıcı olduğunu tespit eder.

İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*ın ikinci anlamında Allah'ın fiilde bulunmamayı hiçbir şekilde bırakmadığı ve bunun hikmetin bir gereği olduğuna ilişkin açıklamasına da yine İbn Sînâ metinleri kaynaklık etmektedir. Yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Sînâ düşüncesinde zorunlu varlık fiilde bulunmama kudretine sahip olsa da sürekli olarak varlık vermeye devam eder. İbn Sînâ düşüncesinde bunu sağlayan, zorunlu varlığın cömertliği ve inayetidir. Zorunlu varlığın cömert olması hiçbir zaman varlık vermekten geri durmadığını ve sürekli olarak varlık verdiğini gösterir.⁴³ İneyeti ise onun varlıktaki düzen ve yetkinliğin sağlayıcısı olmasını ifade eder. Onun inayet sahibi olması aynı zamanda cömertliğinde olduğu gibi sürekli varlık sağlayıcısı olmasını gerekli kılmaktadır. Çünkü varlığa yetkinlik ve düzen vermek öncelikle varlık vermeyi gerekli kılar. Yani İbn Sînâ'nın inyeti sadece yetkinlik ve düzen sağlamakla ilgili değil; aynı zamanda bunun ön koşulu olan sürekli varlık vermekle de ilişkili olarak okunabilir. İbn Sînâ'ya göre, zorunlu varlıktan başlayıp içinde yaşadığımız âleme gelinceye kadar süren ilahi inayetin varlığı, iyilik ve yetkinlik düzeninin akledilmesiyle bu akletmenin doğrudan bir sonucu olarak âlemin araya herhangi bir zamansal fasıla girmeksizin bu düzene göre var oluşunu sağlar.⁴⁴ Varlıktaki yetkinlik ve düzene ilişkin bilgiden yani Allah'ın inayetinden sadır olan her bir fiil iradeyle gerçekleşir (*küllü fi'l-in sâdirün 'ani'l-'ilmi bi-nizâmi'l-esyâi ve kemâlâtihâ ... fezâlike yekûnü bi-irâdetin*).⁴⁵

İbn Sînâ'nın bu açıklamalarında ön plana çıkan kavramlar cömertlik, inayet ve yetkinliktir (kemal). İbn Kemâl *mûcib bizzât* meselesine hasrettiği risalede Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu hikmetin yanı sıra, İbn Sînâ'nın açıklamalarında yer alan yetkinlik (*ennehüm yedde'ûne'l-kemâle fi'l-îcâb*)⁴⁶ ve inayet kavramlarıyla da ilişkilendirir. Ancak İbn Kemâl, öyle görünüyor ki bütün bu kavramların hikmet şemsiyesi altında ifade edilebileceğini düşünür. Bu nedenle *mûcib bizzât*ın filozoflarca kastedilen gerçek anlamında Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu öncelikle hikmetin bir gereği olarak açıklar.

İbn Kemâl'in hikmet kavramını ön plana çıkarmasında Maturidiliğin de etkisinden söz edilebilir. Nitekim Maturidi gelenekteki Allah anlayışı hikmet kavramı etrafında şekillenmiştir. Hikmet ise ilahi fiillerde kusursuzluğu, gayeliliği ve ahlâkiliği ifade eder. Buna göre Allah'ın her varlık için takdir etmiş olduğu düzen ve yetkinlik, hikmet kavramıyla ifade edilebilir.⁴⁷ Böylece Maturidilik, bir yandan Allah'ın âlemi gelişigüzel ve keyfi bir şekilde yaratmadığını ortaya koyarken diğer yandan onun kudretini gölgede bırakacak şekilde zatının bir gereği olarak fiilde bulunmasının zorunlu olduğu anlayışından uzak durmaya çalışır.⁴⁸ İbn Kemâl de filozofların *mûcib bizzât*la kastettikleri zorunluluğun zatıyla değil; hikmetle ilişkili olduğunu düşünerek İbn Sînâ metinlerini Maturidi geleneğin kavramsal haritasıyla yorumlamaya çalışır. Ancak yukarıda da ifade edildiği gibi İbn Kemâl'in bu teşebbüsünü mümkün kılan başlıca zemin yine İbn Sînâ'nın kendi metinleridir.

⁴³ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, thk. A. Nûrânî (Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-i İslâmî, 1363), 46.

⁴⁴ İbn Sînâ, *el-Mebde' ve'l-me'âd*, 84.

⁴⁵ İbn Sînâ, *er-Risâletü'l-'Arşîyye fi tevhidî Te'âlâ ve sıfâtihî. Mecmû'u resâli's-Şeyhi'r-Reîs*, 1-19 (y.y.: Mabtba'atü Cem'iyeti Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354), 10.

⁴⁶ İbn Kemâl, "Risâle fi mûcib bizzât", 54.

⁴⁷ Maturidi, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 2002), 4-5.

⁴⁸ Mahmut Ay, "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiyeni* 31/Güz 2015, 25-50.

Mûcib bizzât anlayışının *fâil-i muhtâr* anlayışıyla büsbütün çelişmediğine ve kabul edilebilir düzeyde olduğuna ilişkin bütün bu açıklamaların ötesinde, İbn Kemâl'in pek çok eserinde Allah'ın fiillerini açık bir şekilde hikmetle ilişkili bir çerçevede değerlendirdiği görülmektedir. Ona göre Allah'ın *fâil-i muhtâr* olması rastgele, başıboş ve düşüncesizce fiilde bulunduğu anlamına gelmez. Bunun yerine o, mutlak bir bilgiye, maslahata ve hikmete göre fiilde bulunur. Allah'ın yarattığı âlemin bir düzen, ahenk ve anlamlı bir bütün oluşturması da onun fiillerindeki hikmeti ortaya koyar. Doğrusu Allah fiilde bulunurken iradesiz doğal cisimlerde olduğu gibi mecbur olmayıp kudret ve iradesiyle fiilde bulunur. Ancak o, kudret ve iradesini iyilik, güzellik ve yaratılmışların maslahatı yönünde kullanır.⁴⁹

Sonuç

İbn Kemâl, Allah'ın âlemlerle ilişkisi bağlamında gündeme gelen ve kelimacılarla filozoflar arasındaki en derin tartışmalardan birini betimleyen *mûcib bizzât* anlayışıyla *fâil-i muhtâr* anlayışını başarılı bir şekilde uzlaştırmıştır. Bu uzlaştırma teşebbüsünde İbn Kemâl, *mûcib bizzât* anlayışını kelimacılarınkiyle yanlış anlaşılabilir şekilde değil; filozoflarca kastedilen gerçek anlamıyla yeniden yapılandırır. İbn Kemâl'in bu yapılandırmasında *mûcib bizzât*, Allah'ın fiilde bulunmaya ve bulunmamaya kadir olduğunu, sürekli fiilde bulunmasının ise zatının değil hikmetin bir gereği olduğunu ifade eder. Bu gerçek anlamıyla *mûcib bizzât* anlayışının, *fâil-i muhtâr* anlayışının temel iddialarıyla çelişmediğini ve dolayısıyla filozofların bu konuda tekfir edilemeyeceğini savunur.

İbn Kemâl *Tehâfüt*'te ve söz konusu uzlaştırma teşebbüsünü ortaya koyduğu *mûcib bizzât* risalesinde Gazzâlî'den çok Hocazâde'yi hedef alır. Hocazâde'nin bu meseleyi ele alırken Gazzâlî'nin iddialarını, birincil kaynaklardan yeterince güçlü bir şekilde tahkik etmediğini ve filozofun gerçekte ne düşündüğü hakkındaki tasavvurunun daha çok önyargılar içeren ikincil metinlere dayalı olarak oluştuğunu savunur. İbn Kemâl ise bu uzlaştırma teşebbüsünde son derece iyi bir İbn Sînâ okuyucusu olduğunu ve *müteahhirin* dönemde yazılan felsefe-kelam metinlerini gayet başarılı ve eleştirel bir şekilde tahlil ettiğini göstermiş olur.

İbn Kemâl'in *mûcib bizzât*'ın gerçekte ne anlama geldiğine ilişkin açıklamalarının ve uzlaştırma teşebbüsünün izleri sürüldüğünde karşımıza en başta İbn Sînâ ve N. Tûsî çıkar. Onun Allah'ın fiillerindeki zorunluluğu hikmetle ilişkilendirmesi ise Maturidi'nin Allah tasavvurunu akla getirmektedir. Nitekim İbn Kemâl, uzlaştırma teşebbüsünden bağımsız olarak Allah'ın *fâil-i muhtâr* olduğunu kabul etse de onun âlemi hikmeti gereği belirli bir iyilik düzenine göre yarattığını düşünür.

Mûcib bizzât anlayışının doğurduğu en önemli meselelerden biri de âlemin ezeliyidir. Çünkü Allah'ın hikmet gereği sürekli varlık verdiği kabul edildiğinde, varlık verdiği âlemin de sürekli yani ezelden beri var olduğu kabul edilmiş olur. Ancak İbn Kemâl başarılı bir uzlaştırma ortaya koysa da bunu gerçekleştirdiği *mûcib bizzât* risalesinde, meselenin, âlemin ezeliyine uzanan boyutlarını dikkate almaz ve buna yönelik bir açıklama sunmaz. Hâlbuki *mûcib bizzât* anlayışının kelamcılar açısından en önemli ve kabul edilemez sonuç-

⁴⁹ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 56-57.

larından biri de Allah'ın yegâne kadim olduğu düşüncesini zaafa uğratan "âlemin ezeliyeti" meselesidir. Dolayısıyla İbn Kemâl'in filozoflarla kelamcılarını uzlaştırma teşebbüsü önemli bir adım olsa da geride hâlâ çözülmeyi bekleyen meseleler bıraktığı aşikârdır.

Kaynakça

- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan: Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Ay, Mahmut. "Kelâm'da Adalet, Kudret ve Hikmet Bağlamında Tanrı Tasavvurları", *Eskiye* 31/Güz 2015, 25-50.
- Aytepe, Mahsum. "Mu'tezile'nin Aslah Teorisi ve Basra Mu'tezile'sinin Aslah Anlayışının Tahlili", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 5/1 (2019), 85-104.
- Başaran, Yasin Ramazan. "Mûcib Bizzat Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf III*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Fârâbî. *İdeal Devlet: el-Medînetü'l-Fâzıla*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Fazloğlu, İhsan. "Seyyid Şerif'in Nefsü'l-emr Nazariyesi ve Matematik Bilimlere Uygulanması: Şerhu'l-Mevâkıf Örneği", *İslam Düşüncesinde Süreklilik ve Değişim: Seyyid Şerif Cürcânî Örneği*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya & Hüseyin Sarioğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2005.
- Hocazâde, Muslihiddin. *et-Tahâfüt fi'l-muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-Felâsife*. thk. Lüey Hâtim Yakub. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2018.
- İbn Kemal. *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiyeye alâ Tehâfütü'l-Felâsife)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- İbn Kemâl. "Risâle fi enne'l-lâhe Teâla kâdir muhtâr", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018.
- İbn Kemâl. "Risâle fi tahkîki murâdi'l-kâilîne bi-enne'l-Vâcibe Teâlâ mûcib bizzât", *Mecmûu Resâili'l-Allâme İbn Kemâl Bâşâ*. thk. Hamza el-Bekrî. İstanbul: Dârü'l-Lübâb li'd-Dirâsât ve't-Türâs, 2018.
- İbn Rüşd. *Tutarsızlığın Tutarsızlığı (Tehâfüt et-Tehâfüt)*. çev. Kemal Işık, Mehmet Dağ. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Basımevi, 1986.
- İbn Sînâ. *Kitâbü'l-Hidâye*. thk. Muhammed Abduh. Kahire: Külliyyetü Dâri'l-'Ulûm, 1974.
- İbn Sînâ. *el-Mebde' ve'l-me'âd*. thk. A. Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Mütâla'ât-i İslâmî, 1363.

- İbn Sînâ. "er-Risâletü'l-'Arşîyye fî tevhidi Te'âlâ ve sıfâtihî", *Mecmû'u resâili's-Şeyhi'r-Reîs*. y.y.: Matba'atü Cem'iyeti Dâireti'l-Me'ârifî'l-Osmâniyye, 1354.
- İbn Sînâ. *et-Ta'likât*. thk. Abdurrahman Bedevî. Tahran: Mektebetü'l-'lâmi'l-İslâmî, 1404.
- Kaya, M. Cüneyt. *Varlık ve İmkân: Aristoteles'ten İbn Sînâ'ya İmkânın Tarihi*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Kaya, Mahmut. *İslam Kaynakları Işığında Aristoteles ve Felsefesi* (İstanbul: Ekin Yayınları 1983).
- Kemal Paşa-zâde. *Tehâfüt Hâşiyesi (Hâşiya 'alâ Tahâfut al-falâsifa)*. çev. Ahmet Arslan. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "Hocazâde'nin Tehâfüt'ünün Sebeplik Bölümü Üzerine Bir İnceleme", *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2016), 45-78.
- Kılıç, Muhammet Fatih. "İlîyet Teorisi", *İslam Düşüncesinde Teoriler 1: Metafizik II*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Maturidî. *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 2002.
- Râzî, Fahreddin. *el-Muhassal (Kelâm'a Giriş)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- Şirinov, Agil. *Nasîruddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Tûsî, Alâaddin Ali. *Tehâfütü'l-felâsife*. çev. Recep Duran. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Tûsî, Nasîruddin. *Telhîsu'l-Muhassal*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessesesi-i Mutâla'ât-i İslâmî, 1980.
- Üçer, Halil İbrahim. "Antik-Helenistik Birikimin İslâm Dünyasına İntikali: Aristotelesçi Felsefenin Üç Büyük Dönüşüm Evresi", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*. ed. M. Cüneyt Kaya. İstanbul: İsam Yayınları, 2014.