

FARABİ FELSEFESİNDE BAZI İLAHİ SIFATLARIN HÜRRİYET PROBLEMİ AÇISINDAN ANALİZİ

Hasan OCAK *

Özet

İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan önemli konulardan biri de Tanrı'nın sıfatları problemidir. Sıfatlar meselesi, insanın Tanrı tasavvurunu ortaya koyduğu gibi, Tanrı ile gireceği ilişkinin mahiyetini belirlemede de önemli rol oynamaktadır. İslami gelenekte, özellikle kelimacılar elinde söz konusu problem daha ziyade metafizik anlamda ele alınmış, ilahi sıfatların insan ile olan ilişki boyutu göz ardı edilmiştir. Tanrı'nın tenzihi bağlamında ortaya atılan böylesi bir yaklaşımın, ahlaki anlamda ortaya çıkaracağı sorunlar adeta görmezden gelinmiştir. Bu makalede, İslam düşünce tarihinin önemli isimlerinden Farabi'nin görüşleri çerçevesinde, bazı sıfatları merkeze alarak ahlaki bir bakış açısıyla konuyu ele almaya çalışılacak ve bunu yaparken de Tanrı-İnsan ilişkileri çerçevesinde özgürlük kavramı anahtar olarak kullanılmaya özen gösterilecektir.

Anahtar kelimeler: Tanrı, Özgürlük, Farabi, İslam Felsefesi, İlahi Sıfatlar.

Abstract

An Analysis on al-Farabi's Conception of Some Divine Attributes from the Viewpoint of Human Freedom Problem

The question of divine attributes is one of the important problems in the history of Islamic thought. This question not only reveals man's conception of God but also plays an important role in determining the nature of his relation with Him. This question has been addressed in Islamic intellectual tradition mostly in metaphysical terms especially by the scholastic theologians, ignoring the relations that the divine attributes bear with the human being. This approach is held to assure the transcendence of God, but its ethical implications are almost totally ignored. This article is meant to treat the ethical implications of divine attributes with reference to the views of al-Farabi with a special emphasis on the notion of freedom in God-human relations.

Key words: God, Human Freedom, al-Farabi, Islamic Philosophy, Divine Attributes.

1. Sıfatlar Probleminin Genel Yapısı

Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu hakkında konuşmak, ilahiyatın temel konularından birini oluşturur. İslam düşünce tarihi içinde ortaya çıkan tenzih, teşbih, ta'til gibi problemler, esas itibariyle Tanrı hakkında konuşmanın yol açtığı

* Dr., Diyanet Selçuk Eğitim Merkezi, Konya.

problemlerdir. Tanrı'nın nasıl bir varlık olduğu sorusu, büyük ölçüde cevabını O'nun sıfatları vasıtasıyla bulmaktadır. Sıfatlar konusu ise, Tanrı'nın varlığı konusundan daha karmaşık bir konudur. Özellikle felsefenin Tanrı hakkında konuşması ve metafizik konularda görüş beyan etmesiyle mesele daha da karmaşık bir hal almıştır. Her şeyden önce, Tanrı'ya birtakım sıfatlar atfetme meselesinde dinle felsefe arasında hiçbir zaman bir görüş birliği olmamıştır. Din, felsefenin; felsefe de dinin Tanrı'ya verdikleri sıfatların bir kısmını kabul etmeye yanaşmamaktadır.¹

İlahi isimler veya sıfatlar konusu İslam düşüncesinde çeşitli açılardan araştırma ve soruşturmanın, ilgilerin konusu olmuş görünmektedir. Bunların en önemlilerini onların var olup olmadıkları, eğer var iseler ne tür bir varlığa sahip oldukları, onların ne şekilde anlaşılması veya yorumlanmaları gerektiği ve en az bunlar kadar önemli olmak üzere onların ahlaki bakımdan ne tür bir işlevleri olduğu veya olması gerektiği konuları veya boyutları olarak sınıflandırmak mümkündür. Daha kısa bir ifadeyle onları, sıfatların ontolojik boyutu, semantik boyutu ve nihayet ahlaki boyutu olarak adlandırmamız uygun olacaktır.

Ontolojik boyuttan kastedilen, Kur'an-ı Kerim'de, hadislerde ve daha genel olarak İslami gelenekte Tanrı'ya izafe edilen hayat, ilim irade vb. sıfatların Tanrı'da veya Tanrısal zatta, özde ne tür bir varlığa sahip olduğunu araştıran boyuttur.² Yani onlar Tanrı ile ilgili olarak kullanıldıklarında gerçek varlıklara, şeylere mi işaret ederler, yoksa onunla ilgili olarak herhangi bir gerçekliğe işaret etmeyen salt adlardan mı ibarettirler?

Sıfatlar probleminin ikinci boyutu, onların varlığı ile değil, mahiyeti, anlamı ile ilgilidir. Burada esas soru onların var olup olmadıkları veya ne tür bir varlığa sahip oldukları değil, ne oldukları, doğalarının, özlerinin, mahiyetlerinin ne olduğu sorusudur.

Ahlaki boyut derken kastettiğimiz, Tanrı'ya olumlu özellikler ve mükemmellik atfeden bu sıfatların Tanrı ile insan arasında kurulacak bir ilişkinin ve bu ilişkiye dayanarak teklif edilebilecek bir niteliğe sahip olmaları veya böyle bir açıdan ele alınabilme imkânlarıdır. Bir ahlaki yaşama ve mutluluğa ulaşma arayışı ve teklifi olarak ortaya çıkan tasavvuf hareketi Tanrısal sıfatlar mesele-

1 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1994, s. 111.

2 Ahmet Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 186.

sine özellikle bu açıdan bakacaktır.³

Teolojik söylemde Tanrı'nın mahiyeti daha çok anlatım biçiminde ortaya çıkmakta, adeta hikâyenin yapısından ayrılmamaktadır. Örneğin Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın pek çok sıfatı bizzat tarihi olayların anlatılması sırasında zikredilmektedir. Allah ibretli olayları anlatmak suretiyle, tarihin en büyük eyleyeni, deyim yerindeyse kurucusu olmaktadır. Vahyin Tanrı'sıyla, Grek felsefesinin Tanrı'sı arasındaki en büyük zıtlık şüphesiz burada ortaya çıkar. Vahyin Tanrı'sı neden, temel, öz gibi metafizik kavramlara başvurmadan tanınır.⁴ Bu sıfatların Tanrı için kullanılan boş nitelermeler olduklarını, salt adlardan, kelimelerden başka şeyler olmadıklarını kabul etmek, doğrusu hem Kur'an-ı Kerim'in metninin lafzına hem de onun genel ruhuna aykırı olacaktır.

O halde bu konuda genel olarak ortada iki grup var olacak gibi görünmektedir: Sıfatların varlığını ve gerçek özelliklere karşılık olduklarını kabul edenler ve onların varlığını reddedenler, onları salt adlar olarak alanlar, itibari kavramlara indirgeyenler. Birinci görüşü temsil edenlerin çizgisi Eş'arilik'te netleşecek, ikinci görüşü savunanlar ise en ateşli temsilcilerini Mu'tezile grubunda bulacaklardır.⁵ Maturidi ekolüne bağlı kelamcılar ise ikisinin ortasında bir yol tutmaya özen göstereceklerdir.

Başta şunu belirtelim ki, sıfatlar sorununda kelam ekollerinin üçü de konuyu "tenzih" açısından ele alarak daima Tanrı'yı merkeze almışlar ve genellikle de güç ile alakalı sıfatları (irade, ilim, kudret vb.) ön plana çıkararak O'nun ahlaki içkinliğini göz ardı etmişlerdir. İnsan iradesi ve fiilleri sorununda ise, Mu'tezile ve Maturidi'ler insanın özgürlüğünü koruma endişesiyle insan ile Tanrı arasındaki bu ahlaki sorunları dengeli bir şekilde çözmeye çalışırken; Eş'arilik, sorunu Tanrı'nın lehine, insanın aleyhine "otoriter bir din" içeriği ile çözülemeye çalışmıştır.⁶ Burada şöyle bir soru akla gelebilir: Tanrı niçin Kur'an-ı Kerim'de insani sıfatları sonsuza dek iterek kendine isim-sıfat olarak almıştır? Kanaatimize göre bu tercih beşeri planda anlamsız veya sırf ahlaki amaçlı yani insanın kendinden güçlü olan Allah tarafından kontrol altında tutulduğu hissini vermek için değildir. Bunun gerçek anlamı, Allah'ın insan cinsini kendinin bazı sıfatlarının sınırlı bir düzeyde taşıyıcısı olarak yaratmış ol-

3 *Aynı eser*, s. 188.

4 Zeki Özcan, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000, s. 77.

5 Arslan, *İslam Felsefesi Üzerine*, s. 198-9.

6 İlhami Güler, *Sabit Din, Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 118.

masıdır. Sıfatların Allah'ta gerçekleşme dereceleri ile insanda gerçekleşme dereceleri elbette farklıdır. Ama bir paralellik, vardır. Diğer türlü ahlaki anlamda Allah ile insan arasında bir iletişimin gerçekleşmesi mümkün olmazdı.⁷

İslam filozoflarına gelince, bazı İslam düşünce tarihi yazarlarının eserlerinde onların, Yunan felsefesinden, Eflatun'un (M.Ö. 427-347) yanı sıra özellikle Aristoteles'in metafizikle ilgili görüşlerinden etkilendikleri ifade edilir. Sözgelimi onlar, akıl ve düşüncenin üstünde olup nitelenemeyen ve her yönden bir ve basit/bölünmez olan Eflatun'un "Bir"inden etkilendikleri gibi, Tanrı'nın zatının salt ilim, irade, izzet, kudret, adalet ve haktan ibaret olduğunu söyleyen Empedokles'in (M.Ö. 483-423); O'nun zatının cevherden ibaret olduğunu, O'na isim vermeye ve O'nu nitelemeye güç yetirilemeyeceğini ifade eden Sokrat'ın ve kendilerinin Tanrı'nın birliği, basitliği ve sıfatları konularında "ilk muallimleri" olan Aristoteles'in görüşlerinden de etkilenmişler ve bu konulardaki açıklamalarını, onların ele aldığı metotları kullanmışlardır.⁸

Tanrı'yı insani sıfatlarla nitelemekten kaçınma anlayışı her ne kadar İslam filozofları açısından belli bir yere kadar kabul edilebilir olarak görülse de, sonuç ister istemez sıfatların iptali ve tanrı kavramının içinin boşalması sonucunda soyut bir kavram halini almasıyla neticelenme tehlikesini her zaman bünyesinde barındırdığı için temkinle karşılanmıştır. Tanrı'nın sadece "zat"tan ibaret olan bir varlık olarak düşünülmesinin yol açacağı sakıncalar göz önüne alındığında, İslam filozoflarının sıfatlar konusundaki tartışmaları yersiz değildir. Kaba bir tenzih anlayışına sarılarak sıfatların kabul edilmemesi, Allah'ı sadece salt kavram olan bir varlık düzeyine indirmek anlamına gelir. Hal bu ki, inancımızın objesi olan Allah, salt bir kavram varlık değil, bu inancın da işaret ettiği gibi, etkinliği öngören birçok sıfatın ve fiilin kendisine nispet edildiği hakiki bir varlıktır.⁹ O'nun yeryüzüyle ve insanla ilişkisinin söz konusu edildiği her durumda, Allah'ın sıfatlarının gündeme gelmesi de kaçınılmazdır.

2. Farabi ve İlahi Sıfatlar

Farabi, Tanrı'nın birtakım sıfatları olduğunu, hatta olması gerektiğini belirterek

7 İlhami Güler, *İman-Ahlak İlişkisi*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997, s. 24.

8 Hasan H. Tunçbilek, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 2002, sayı: 16, s. 6.

9 Şamil Öçal, *Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelam Görüşleri*, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 2000, s. 275.

söze başlar. Ona göre Tanrı'nın yeryüzü ile temasa geçebilmesi için sıfatlar bu noktada öne çıkmaktadırlar. İnsanın da Tanrı ile temasa geçebilmesinin en önemli şartlarından biri yine sıfatlar olmaktadır. Onun için Farabi'ye göre filozoflar sırf, mutlak ve yaratıkların niteliklerinden nihayet derecede tecrit edilen bir Tanrı'yı evrene ve insana yaklaştırmannın yollarını aramışlardır. Çünkü bu derece tecrit edilen bir Allah, Kur'an-ı Kerim'de bildirilen bütün dualara cevap veren, bütün yaratıkların yanında hazır olan Allah olmaması lazımdır. Allah'ın hadisat âlemine dokunarak safiyetine helal gelmemesi için sudur fikri benimsenerek, Allah'ın kadim olan sıfatlarıyla hadis olan varlıklar arasında birtakım akıllar silsilesi yerleştirilmiştir.¹⁰ Farabi açısından her ne kadar Tanrı insanla rınkine benzer birtakım sıfatları haiz ise de O, Tanrı olması yönüyle kendinden başka hiçbir şeye benzememektedir. Ona göre İlk Varolan, tözü bakımından kendisinden başka her şeyden farklıdır ve başka herhangi bir varlığın onun varlığına sahip olması da imkânsızdır.¹¹

Olumlu manada kimse O'na benzeyemediği gibi, Farabi'ye göre zıddının olmaması bakımından da Tanrı benzersizdir. Bir varlığın olumlu sıfatlarda O'na benzemesi, zıddının olması bakımından benzersizliğini ortadan kaldıracığı için Farabi'ye göre İlk Olan'ın zıddının olması da imkânsızdır.¹² İlk Olan, varlık bakımından da bazı farklılıklar içermektedir. Her varlık der Farabi, cevher ve arazlardan oluşmuştur. Her varlığın bölünebildiği birtakım alt kategorileri vardır. Ama Tanrı bu genellemenin dışındadır. O, zihni bakımdan tözünü meydana getiren şeylere bölünemez.¹³ Çünkü İlk Varolan maddede olmadığı gibi herhangi bir biçimde maddesi de olmadığından tözü bakımından bilfiil akıldır.¹⁴ İlk Varolan, bütün diğer var olanların varlığının ilk nedenidir. O, her türlü eksiklikten münezzehtir. Buna karşılık O'ndan başka olan her şeyde bir veya daha fazla sayıda herhangi bir türden eksikliğin olması zorunludur.¹⁵

Farabi, Tanrı'yı varlık bakımından diğer varlıklardan böylece ayırdıktan

10 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, neşr.: Ali Ebu Muhlim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1995, s. 51-55; a.mlf., *İlimlerin Sayımı*, çev.: A. Arslan, Vadi Yay., Ankara 1999, s. 91; a.mlf., *İhsau'l-ulum*, neşr.: Osman Emin, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1949, s. 100.

11 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 34; a.mlf., *Fususu'l-hikem*, neşr.: M. Hasan el Yasin, Matbaatu Emir, Bağdat 1399 H., s. 6.

12 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 36; Farabi, *Fususu'l-hikem*, s. 7.

13 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 38, Farabi, *Fususu'l-hikem*, s. 6.

14 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 39.

15 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 33; Farabi, *Fususu'l-hikem*, s. 11.

sonra O'nun sıfatlarını ve bu sıfatların özelliklerini ele almaya başlar. Farabi'ye göre Tanrı'nın en önemli sıfatı O'nun her şeyi bilen bir varlık olmasıdır. Çünkü bilgi insanlarla Tanrı arasındaki ortak vasıflardan biridir ancak Tanrı'nın bilgisi, insanın bilgisinden oldukça farklıdır. İlk Varolan, aynı zamanda bilendir. O, bilmek için, bilgisi sayesinde mükemmellik kazanacağı kendisinden başka bir öze muhtaç olmadığı gibi, bilinmek için de kendisini bilecek başka bir öze ihtiyaç göstermez.¹⁶ İlk Varolan, bilge (hakim)'dir çünkü bilgelik en mükemmel şeyin en mükemmel bir bilgi ile bilinmesidir. O, özünü düşünmek ve bilmekle en mükemmel şeyi bilir.¹⁷ O'nun doğru ve gerçek olmasında da diğer varlıklarla arasındaki farklılık konusunda aynı durum geçerlidir yani zatı ile aynıdır, bölünmez. Çünkü doğru ve gerçek olan, var olandır. Doğruluk ve gerçeklik varlıkla bir ve aynı manaya gelmektedir.¹⁸ O'nun diri ve hayat sahibi olmasında da durum aynıdır bu iki sözle iki öze değil tek bir öze işaret edilir.¹⁹

Tanrı hakkında konuşurken birtakım insani unsurların O'na ekleneceği endişesi Farabi'de de vardır. O, Tanrı'nın sıfatlar yoluyla da olsa, Tanrı olmanın dışında başka ifadelerle İlahi Zat'ı diline almanın dahi birtakım mahzurları olacağını düşünmektedir. Ama Tanrı'yı tanıma ve bilme konusunda da başka bir imkânımız yoktur. Bu tür ifadeler (mevcut, bir, diri, cömert vs.), Tanrı hakkında kullanıldığında O'nun başka varlıklarla olan nispetine işaret etmeyi amaçlar. Burada bize düşen, nispeti O'nun yetkinliğinden bir parça kılmaktır. Bununla sadece nispetin zorunlu olarak tabi olduğu varlığa ve yetkinliğe ve nispetin bu varlıkla ortaya çıktığına işaret etmek durumundayız.²⁰ Çünkü söz konusu olduğunda onun niteliklerini birbirinden ayırmanın mümkün olmadığı gibi zatından ayırmamız da mümkün değildir. Doğrusu biz sıradan şeylere attığımız yüklemeleri Tanrı hakkında kullanamayız O'nun hakkında olsa olsa "Tanrı olmak, olmak demektir" denebilir.²¹ Öyle ki, Farabi'ye göre O söz konusu olduğunda var olmak, mükemmel olmaktır. Çeşitli sözcüklerle edilen çok sayıda niteliği, Tanrı'nın parçalarını oluşturan yet-

16 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 40.

17 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 40, Farabi, *Fususü'l-hikem*, s. 13.

18 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 40.

19 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 41; Farabi, *Ta'likat*, Matba'atü Meclis-i Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, Haydârabâd 1346, s. 37.

20 Turan Koç, *Din Dili*, İz Yay. İstanbul 1996, s. 77.

21 Farabi, *Ta'likat*, s. 59.

kinlikler olarak düşünmemek gerekir. Tersine bir nitelemenin bölünmez bir tek varlığa işaret etmesi gerekir.²² Dolayısıyla hikmet sahibi ve cömert gibi nitelikler yetkinlik ve üstünlük bakımından çevremizde tanık olduğumuz diğer varlıklarla hatta en üstün varlıklar için kullanıldıklarında bile işaret ettikleri şeye işaret etmezler.²³

Farabi’de Vacip, İlk ve Bir kavramıyla ifade edilenin Tanrı olduğu açıktır ve O’na birçok sıfat isnat edilmiş olsa da bu durum O’nun birliğine her hangi bir zarar vermez. Sünni kelamda vahdaniyeti ve ehadiyeti hususunda olanca dikkatin gösterildiğini biliyoruz. Aynı hassasiyeti Farabi’de de görmek mümkündür. Ona göre, Zorunlu Varlık, dıştan ve içten hiçbir sebebe dayanmaz. Böylece Vacip Varlık hem ontolojik ve metafizik hem de mantık bakımından bir ve tek diye savunulmuş olmaktadır. Bunun için Zorunlu Tek Varlık tanımlanamaz.²⁴

Kısaca ifade edecek olursak, Farabi, tanrının tarif edilemez oluşundan çok, “ilahi mevcudiyetin zarureti” fikrinde ısrar eder. Onun tanıtmaya çalıştığı Tanrı, ne Platon’un yapıcısı, ne de Aristoteles’in gai hedefi olarak hareketi meydana getiren İlk Muharrik’dir. Aksine Farabi’nin tanrısı, mutlak ve aşkındır. Dolayısıyla bütün kainat kavramının dışında ve duyu âleminin zıddındadır. Çünkü onun kendi niteliği dışında hiçbir keyfiyeti yoktur. Farabi Tanrı’ya aynı zamanda hayat yücelik sevinç ve sevgi gibi sıfatlar da izafe etmektedir ki, bunların İslam kültüründeki yeri bellidir. Ama böyle bir Tanrı anlayışı yine de Farabi’nin kendi doktrin neticesidir.²⁵

Farabi’nin tabii olarak kelamcılarda olduğu gibi nistan alınmış birtakım lafızları esas olarak Tanrı’nın sıfatları konusunda kategorik tasniflere gitmesi mümkün değildir. Nitekim Tanrı’nın sıfatları hakkında genel olarak söylediklerinden anladığımız gibi, Tanrı’nın varlığı ve mahiyeti zaruri olarak birtakım sıfatlarını içeriyordu ama bunlar onun zatına katılan kavramlar olmayıp tamamen varlığın zorunlu sonucuydu. Gerçekten de Farabi, kelamcılarının geniş tartışma alanı olan Allah’ın isimlerine de işaret eder ama bunlar onun sadece

22 Farabi, *Ta’likat*, s. 59; Farabi, *Fususul-hikem*, s. 14.

23 Farabi, *Ta’likat*, s. 60.

24 Farabi, *Fususul-hikem*, s. 17; Farabi, *el-Medinetü’l-fadıla*, s. 44.

25 Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1994, s. 116.

kemal ve celaline delalet eder zatına bir şey katmaz.²⁶

2.1. İlim

Allah kavramının zorunlu olarak gerektirdiği önermelerden birisi de “her şeyi bilen”dir. “Her şeyi bilen” bir Allah’ın geçmiş, şimdi ve gelecekteki her şeyi bildiği ve bileceği gene bu önermenin kendi içinde zorunlu kıldığı bir gerçekliktir. İnsan hayatının anlamlı kılınması ve insanın sorumluluk sahibi bir varlık olarak kabul edilebilmesi için bu önermenin bir başka ifade ile uyumlu hale getirilmesi gerekir. Bu da “insan fillerinde özgürdür” önermesidir aslında her iki ifade de birbirlerinden bağımsız düşünülmesi durumunda doğrudur. Ancak Allah’ın her şeyi bilmesi, insanın bazı eylemlerinde hür olmasını engeller mi? şeklindeki bir soru bu iki ifadenin birlikte değerlendirilmesini zorunlu kılmaktadır.

Allah’ın bilgisi konusu, bilindiği gibi İslam felsefesi ve kelamının en çetin problemlerinden biridir. Allah neyi bilir? Nasıl bilir? Sadece küllileri mi yoksa hem külli hem de cüzileri mi bilir? O’nun bilgisi nasıldır? Bizim bilmemize benzer mi, yoksa nasıl olduğu bilinmeyen (Bi-la Keyf) bir halde midir? Bütün bu sorular, yüzyıllardır düşünen insanların zihinlerini işgal etmektedir. Tanrının kendine özgü ferdiyeti, kendine özgü yetkinliği şüphe yok ki kendine özgü bir bilgiyi gerektirir.²⁷

2.1.1. Tanrı’nın Bilgisinin Mahiyeti

Kur’an’da “Allah’ın her şeyi bildiğini” ifade eden ayetlerin içerisinde buldukları kontektlerin hiçbirinde ilahi ilmin ezeli mi yoksa hadis mi olduğuna dair herhangi bir belirlemede bulunulmamıştır. Bu durum “Allah’ın her şeyi bilmesi”nin ne anlamına geldiğini anlayabilmemiz konusunda bize hatırı sayılır bir kolaylık sağlamaktadır. Allah, her şeyi ezelde olacak şekilde biliyorsa, bu şey mutlaka olmak zorundadır. Dolayısıyla burada gerçekten bir hürriyet fikrinden söz edilecekse, hür bir fiil, ezelde sadece bir imkan olarak biliniyor olmalıdır. Ancak bu takdirde irade onu hür olarak seçmiş ve imkan halinde fiil haline dönüştürmüş olabilir.²⁸

26 Farabi, *Talikat*, s. 37.

27 Mehmet S. Aydın, *Alemden Allah’a*, Ufuk Kit., İstanbul 2001, s. 81.

28 Metin Özdemir, *Allah’ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsanın Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003, s.19.

Eşyanın yaratılışına ilişkin bilgi ile hür varlıkların doğrudan ve dolaylı fiillerine ilişkin bilgiyi tek tür bir bilgi olarak görmemiz mümkün değildir. Çünkü birincisi, ilahi iradeye bağlı olarak imkân halinden fiili duruma geçmiş bir bilgi iken, diğeri irade sahibi varlıkların zaman içerisindeki hür seçimlerine bağlı olarak imkân halinden fiili duruma geçmiş bir bilgidir. Aksi halde, hür bir failin fiili ile doğrudan ilahi iradeye bağlı olduğu işin zorunlulukla hareket eden eşyanın fiilini mahiyet ve oluşu itibarıyla aynı türden bir fiil olarak görmüş oluruz ki, bu, özgürlükle zorunluluğu aynı türden bir olgu olarak kabul ettiğimiz anlamına gelir. Hâlbuki bu ikisinin aynileştirilmesi aklen mümkün değildir.²⁹

Dini görüş açısından bakıldığında, Tanrı'nın zamana bağlı dünyada olan her şeyi tek tek bilmektedir; zira hemen de tahmin edileceği gibi, O'nun insan ruhunun ölümden sonraki mukadderatına ilişkin kararları için böyle bir bilgi önem arz etmektedir. Tanrı'nın dünyayı yaratıp sonra da onu veya en azından bizim içinde yaşadığımız bozulabilen ve zamana bağlı kısımlarını bilmediği fikri İslam inancı için çekici bir fikir değildir.³⁰ İslam filozofları için de durum pek farklı görünmemektedir ancak onların konuya yaklaşım tarzları ve kullandıkları terimler farklıdır. Filozoflara göre Tanrı cisimsiz olduğundan saf akıldır ve her şeyi bilir. İnsanın da bilme gücü vardır ve pek çok şeyi bilir. Fakat insanın akli maddeye bulaşmış olduğundan saf akıl değildir. Madde aklın nesnelere bilme gücünü sınırladığından dolayı insan şu evrende olup biten her şeyi bilemez. Ancak şu bir gerçektir ki, bilginin gerçekleşmesi üç elemanın bir arada bulunmasını gerektirir: Bilen, bilinen ve bu ikisi arasındaki ilişki.³¹ Tanrı'nın bilgisi ve insanın eylemleri ve sonuç olarak bu bilgi karşısındaki hürriyeti meselesinin temelinde bu üçlüden kaynaklanan bir sorun ortaya çıkmaktadır. İnsan tarafından bizzat yapılan eylemlerin Tanrı tarafından bilinmemesi elbette mümkün değildir ama henüz yapılmamış bir eylemin yani nesnesi henüz ortaya çıkmamış bir durumun bilinmemesi acaba bilgisizlik midir? Şimdilik burada bir ön hazırlık olması açısından bu çözümü zor soruyu sormakla yetinelim ve cevabını ileriki satırlara bırakarak Farabi'nin Tanrı'nın bilgisine yaklaşımını ele almaya çalışalım.

Farabi'nin Tanrı'nın bilgisi ile ilgili görüşleri, onu sudur teorisi anlayışıyla

29 Aynı eser, s. 54.

30 Oliver Leaman, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev.: Turan Koç, Rey Yay., Kayseri 1992, s. 149.

31 Veli Urhan, *İnsan ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002, s. 171.

iç içedir. Ona göre evren Tanrı'dan sudur yoluyla meydana geldiği için, Tanrı'nın evren ile ilgili bilgiye sahip olmasında ayrıca bir güç ve çaba harcamasına gerek yoktur. Tanrı öncelikle kendi özünü bilmektedir. Evrenin Tanrı'dan taşma yoluyla meydana geldiği gerçeğini de göz önüne alırsak, kendini bilmekle O, aslında tüm varlıkların bilgisine sahip olmaktadır.³² Farabi, bilen, bilinen ve ikisi arasındaki ilişki şekline formüle edilen insan bilgisini, Tanrı bilgisinden ayırmaktadır. İnsan bilgisinin bu üçlüye ihtiyacının olduğu aşikârdır ama Tanrı için bu söylenemez. Çünkü O'nun bilgisinin meydana gelebilmesi için gereken nesne O'ndan ayrı değildir. Ancak Farabi, Tanrı bilgisi ile insan bilgisini, bilgiye sahip olmanın verdiği haz açısından bir karşılaştırmaya tabi tutar. Ona göre İlk Varlık, mutlak olarak en güzel ve en muhteşemdir. Kendini bilmesi de en üstün kavrayış ve bilgi olmaktadır. Bu bilgiye sahip olmanın O'na verdiği hazzı, Farabi'ye göre ancak kendi sınırlı bilme gücümüzle elde ettiğimiz az sayıda bilginin bize verdiği zevkin miktarı ile kıyasla bilebiliriz. Bu kıyaslamayı da, bize göre en güzel ve en muhteşem olanı, duygu, hayal ya da akli bir bilgi ile iyi biçimde kavradığımızı sandığımız zaman yaparız.³³

Bu görüşleriyle Farabi, vasıtasız bilgi anlayışını savunmakla İslam kelamcılarıyla aynı nokta birleşmektedir. Tanrı, bilen bir varlık olarak da kendisinin dışındaki diğer varlıklardan ayrılmaktadır. Çünkü Tanrı, erdemi(fazilet) bilmek için kendi özünün dışında bulunan, yararlanacağı başka bir varlığa muhtaç değildir. Bilinen (malum) olması için de kendisini bilecek başka bir varlığa muhtaç değildir. O, bilmek ve bilinmek için kendi cevheriyle yeterlidir. O'nun kendisini bilmesi, cevherinden başka bir şey değildir. Çünkü O, bilen ve bilinen; gene O, tek özün (zat) ve tek cevherin bilgisi(ilm)dir.³⁴ Farabi, Tanrı'nın bilen bir varlık olduğunu kabul etmekle birlikte, O'nun bilgisinin bizim bilgimizin oluşumundan farklı bir yolla ortaya çıktığını söylemekte, adeta bilgiyle var oluşu aynı anda başlatmaktadır. İşte tam da burada karşımıza Tanrı bilgisinin nesnesini var kılan bir bilgi türü olup olmadığıyla ilgili tartışmalar karşımıza çıkmaktadır. Nesnelere Tanrı'nın bilgisiyle mi ortaya çıkmaktadırlar, yoksa nesnelere Tanrı bilgisinin oluşmasına kaynaklık mı etmektedir veya bu ikisi arasında mahiyetini bizim bilemediğimiz bir ilişki var mıdır? Bu soruların

32 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, neşr.: Ali Ebu Muhlim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1994, s. 4.

33 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 14; Farabi, *Fususul-hikem*, s. 17.

34 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 15.

cevabının insanın eylem yapma hürriyeti ile ilişkisi nedir?

2.1.2. Tanrı Bilgisinin Objelerini Var Kılması

İslam filozoflarının ve kelamcılarının problemi incelerken bazen bir çıkış noktası, bazen de ulaştıkları bir sonuç olarak sıklıkla ifade ettikleri “bilgi (ilim) bilinene (malum) tabidir” sözü üzerinde durmamız gerekmektedir.

Kanaatimizce bu söz, şu üç meseleyi bünyesinde barındırmaktadır:

1. Tanrı'nın bilgisinin ezeli olma niteliği göz önüne alınarak “O'nun var olacağını bildiği şeyin var olmasının, meydana gelmeyeceğini bildiği şeyin de meydana gelmemesinin gerekli olduğu”³⁵ ileri sürülmüştür. Bu görüş, ister istemez, yaratıkların hür olmadığı ve evrende bir determinizmin hâkim olduğu sonucunu beraberinde getirmekte ve Mutlak Bilgi göz önüne alınarak, insan hürriyeti meselesinin tartışılmasını gerekli kılmaktadır.
2. Tanrı'nın bilgisinin iradesini içine alacağı; irade olmasa da bilineni gerektirdiği için, bilginin, bütün özellikleriyle birlikte tek tek nesnelere belirlemede yeterli olacağı iddia edilmiş; dolayısıyla Tanrı'nın irade sıfatının inkârı gibi bir durum ortaya çıkmıştır. Bu durum karşısında bilginin, iradenin yerine geçemeyeceğini göstererek irade sıfatının varlığını ve gerekliliğini ifade edebilmek için “bilgi bilinene tabidir” sözünden hareket edilmiştir,
3. Tanrı'nın zatında bir değişiklik ve çokluğun meydana gelmesinin mümkün olmadığını ifade edebilmek için, O'nun tek tek nesnelere ve olayları bilemeyeceği ileri sürülmüş; onları bilmenin ilahi Zat'ta değişme ve çokluk gerektireceğini söyleyebilmek için “bilgi bilinene tabidir.” Sözü esas alınmıştır.

Ancak bu sözün ortaya çıkardığı bazı güçlükler vardır: Bilgi bilinene bağlıdır; bilinecek nesne olmaksızın bilgiden söz edilemez, bilinen, bilgiden öncedir veya en azından ikisi de aynı anda, yani birbirleriyle “bilgi-bilinen ilişkisi”ne girmeleri anında mevcuttur; bilinendeki değişme bilgiyi de etkiler, bir başka deyişle bilinen değiştikçe bilgi de değişir.³⁶

35 Razi, *el Muhassal (Kelam'a Giriş)*, çev.: H. Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996, s. 220.

36 Hanifi Özcan, “Bilgi-Objeye İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti”, *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, sayı: V, s. 265.

Farabi ise meseleye öncelikle Tanrı'nın geçmişteki her şeyi bildiği gerçeğiyle giriş yapar. Ona göre Tanrı, "geçmişteki sonsuz şeyleri bilir."³⁷ Şimdi ve gelecek ile ilgili fikirlerinde Farabi, klasik İslami anlayıştan pek farklı düşünmemektedir. Öyle ki, Tanrı'nın geçmişte bildiğinin gelecekte olacağı, şimdi var olduğu ve olmuş olduğu, dahası gelecekte de olacağı Farabi tarafından da kabul edilmektedir.³⁸ Ancak Farabi, "sınırsız mümkünlerin bilgisi" teorisinin ilk örneklerini ortaya koyar gibi bir tavır sergiler. Bu, hem Tanrı'nın bilgisinin mutlaklığını hem de insanın hürriyetini kurtarmak için girişilen bir çaba özelliği göstermesi açısından bizim için burada önem taşımaktadır. Çünkü Farabi'ye göre Tanrı, her şeyi mutlak bilgisiyile geçmişten bu yana biliyordu. Bu bilginin ise zamanla ilişkisi bizim bilginin zamanla olan ilişkisinden farklıdır.

Farabi'ye göre Tanrı her şeyi sonsuz zamanlarda yani zaman dışı olarak bilir. Dahası O'nun sonsuz zamanlarda sahip olduğu bu bilgi külli bir nitelik arz eder. Bize göre zamanı geldiğinde yapmış olduğumuz eylemlerimiz varlık sahasına çıktığı zaman da, Tanrı'da külli bilgi, cüz'i bilgi halini almakla da aslında bizim bilgimize benzer. Külli bilginin cüz'i bir nitelik kazanması, Farabi'ye göre ilahi bilgidaki bir değişmeyi akla getirir ancak burada ortaya çıkacak problemi Farabi, "sonsuz zamanlarda, O'nun malumatı başka bir zamanda, bu aynı şeylerden bildiklerine göre farklı şekillerde bilmesi de o bildikleri arasındadır"³⁹ diyerek çözmeye çalışır.

Ancak bu fikirlerin anlaşılması güç birtakım unsurlar içerdiği Farabi tarafından da kabul edilmektedir ki, o bu sorunları örnekler vererek aşmaya çalışır: Bunun için verilecek örnek, Farabi'nin ne demek istediğini gösterecektir. Hermes veya İskender zamanını örnek olarak alalım der Farabi ve devam eder; O, İskender zamanına nispetle "şu ana" daha yakın olan, şimdiki zamanda, İskender zamanında var olduğunu bildiği şeyin olacağını birçok yıllar önce biliyordu. Öyleyse bundan sonra, onun olmuş olduğunu O, başka bir zamanda da bilir. Zira O, İskender zamanında olan şeyi, bu zamanda bilginin üç haliyle üç zamanda var olarak bilir. Yani O, onun olacağını İskender zamanından önce bilir. Yine O'nun şimdi mevcut olduğunu bizzat İskender zamanında da bilir ve ondan sonra da, onun olmuş olduğunu, şimdi bittiğini ve geçtiğini bilir.⁴⁰

37 Farabi, *Fusulu'l-medeni*, neşr.: Fevzi en-Neccar, Beyrut 1986, s. 66.

38 Gürbüz Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 66.

39 Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 67; a.mlf., *Fususu'l-hikem*, s. 6.

40 Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 67.

Dolayısıyla Farabi'ye göre Tanrı'nın her şeyi bilmesi, O'nun Tanrı olmasının bir gereğidir. Bu bilginin ise insan eylemlerini ve özgürlüğünü doğrudan ilgilendiren bir durum söz konusu değildir. Ancak Farabi'nin bunları söylemeye çalışırken kullandığı yöntem de pek anlaşılır bir nitelik arz etmez. Bunun nedenini de her halde konunun kendi yapısında aramak en uygun davranış olacaktır.

2.1.3. Tanrı'nın Bilgisinin Ezeliği ve Cüz'iler Meselesi

Özgür olmayan, dolayısıyla da bir sorumluluk taşımayan varlıklara dair ezeli bir bilgiden söz ettiğimizde, ortada insan hürriyeti açısından bir sorun yoktur. Fakat özgür olan/olması gereken ve sorumluluk taşıyan varlıklara dair bilgiye ezelik vasfını yüklediğimizde, kendimizi tam bir ikilem içinde bulmaktayız. "Tanrı bütün özgür faillerin fiillerini ezeli olarak bilir" dediğimizde, özgürlük, "Tanrı'nın özgür faillerin fiillerine ilişkin bilgisi ezeli değildir" dediğimizde ise ilahi bilgi yara almaktadır.⁴¹ Bu durum metafizik düşüncede pek köklü bir çelişkidir. Tanrı'nın varlığı için insanın hem özgür olmaması, hem de özgür olması gerekmektedir. Özgür olmaması gerekir, çünkü bütün davranışları en ince ayrıntılarına kadar önceden belirlenmiştir, kendisine hiçbir özgürlük payı bırakılmamıştır. Özgür olması gerekir, çünkü davranışlarından sorumlu tutulacaktır, ödül ya da ceza alacaktır. İlahi güç, her iki durumdan da zorunlu olarak vazgeçemez. Çünkü bu gerekçelerden birinin yokluğu, Tanrılık vasfını zedeler.

Bir şeyi ezeli olarak bilmek, onun ezeli bir ontolojik tahsisini, yani var oluşunun ezelde belirlenmesini gerekli kılar. Bu itibarla nesnelere belki maddi olarak ezeli değildirler ama var olma bakımından ezeli olarak tahsis edilmişlerdir. Dolayısıyla tarih içerisindeki oluşlar, bu ezeli tahsisin gerçekleşmesinden başka bir şey değildir. Çünkü oluş evrenindeki her bir fert, ilahi bilgide sabit olan süreklilik gerçeğinin bir kopyası konumundadır.⁴² Bu yönüyle varlık, Tanrı'nın ezeli bilgisinde ezeli, zaman içerisinde hadis, ontolojik temeli itibarıyla ise ezeldir. Şimdi eğer bu alemdeki her bir ferdi varlığın temeli, ezeli ilahi bilgide tekabül ettiği kendisine has asli gerçeği ise, burada özgürlükten

41 Bekir Topaloğlu, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay., İstanbul 2004, s. 145.

42 Toshihiko İzutsu, *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar- Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1999, s. 218.

nasıl söz edebiliriz?

Bazı düşünörlere göre, Tanrı'nın tek tek nesnelere ve olayları bilebileceğini söylemek doğru değildir. Çünkü nesnelere, zaman ve mekanla olan ilişkilerinden dolayı değışirler. Değişen şeylerle ilgili olan, yani konusu (objesi) değışen şeyler olan bilginin de değışebilen bir bilgi olması gerekir. Çünkü bilginin hakikatinde bilinenle olan ilişkisi yer alır ve bilgi bilinene tabidir, dolayısıyla bilinendeki değışiklik bilgide de değışikliğı gerektirir. Bu demektir ki, bilinen değıştikçe bilgi, bilgi değıştikçe de bilen değışir.⁴³ Gerek zati, gerekse sıfatları bakımından Tanrı kendisinde değışiklik olabilen bir "bilen" olmadığı için, O'nun değışen şeyleri bilebileceğinin ileri sürölmesi doğru değildir.

Ancak böyle bir düşünce, Tanrı'nın cüz'ileri bilemeyeceğini ileri sürme, bir başka deyişle O'nun ilim sıfatına bir sınır koyma pahasına ortaya konulabilmiştir. Bu da Tanrı'nın sadece ilmini değil, aynı zamanda yaratmasını da sınırlandırma anlamına gelmektedir. Çünkü tanımı gereğı Tanrı her şeyin yaratıcısıdır. O'nun bazı şeyleri bilemeyeceğini ileri sürmek, O'nun o şeyleri bilmeden yaratabileceğini ileri sürmek demektir ki, Tanrı için bu da mümkün değildir. Ayrıca O'nun bazı şeyleri bilemeyeceğini söylemek, O'nun ilminin ezeliyelik özelliğine de uygun düşmemektedir.⁴⁴ O halde bu meseleye getirilebilecek isabetli bir çözümün, Tanrı'nın hem ilmi için bir sınırlılığı, hem de O'nun zati ve sıfatları bir değışmeyi mümkün gören bir çözüm olmaması gerekir. Nitekim F. Razi, Gazali ve İbn Sina gibi düşünörlere, bu mesele ile ilgili olarak ortaya koydukları çözüm önerilerinde, bu iki hususu göz önünde bulundurmaları dikkati çekmektedir. Onların bu konudaki görüşlerine geçmeden önce ilim-malum ilişkisi konusuna geri dönüp birkaç hususu aydınlatmaya çalışalım.

İlim maluma tabidir sözünün hürriyet problemiyle ilişkisi ele alınırken, bu probleme Tanrı'nın ezeli bilgisi açısından bakmak gerekmektedir. Probleme bu açıdan bakılınca, birbirinden oldukça farklı, başlıca şu görüşlerin ileri sürölüğü görülür:

1. Tanrı'nın bilgisi ezeldir. Ezeli bilgi, insana hürriyet atfedilmemesini gerektirir.
2. Tanrı'nın bilgisi ezeli değildir; o sonradan meydana gelir, dolayısıyla

43 İbn Rüşd, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev.: K. Işık, M. Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998, s. 36.

44 Özcan, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", s. 269.

insana hürriyet atfedilmesine bir engel teşkil etmez.

3. Tanrı'nın bilgisi hem ezeldir, hem de insana hürriyet atfedilmesine engel değildir.⁴⁵

Tanrı'nın bilgisinin ezeli olma özelliğini göz önünde bulundurmeyen görüşler, Ehl-i Sünnet düşünürleri tarafından kabul edilmemektedir. Onlara göre, bu probleme getirilecek isabetli bir çözümün, hem Tanrı'nın bilgisinin ezeli olma özelliğini koruması, hem de insana hürriyet tanınması gerekmektedir.⁴⁶ Bu da üçüncü görüşün bir yorumu olarak karşımıza çıkar. Çünkü bu iki husustan birisi tanrılık tanımı açısından, diğeri de ahlaki bakımdan önemlidir. İşte bu yüzden, Ehl-i Sünnet düşünürleri hürriyet problemini Tanrı'nın ezeli bilgisi açısından ele alırken, onun ezeli olma özelliğini korumaya, dolayısıyla onu insana hürriyet atfedilmesini engellemeyecek şekilde anlamaya ve yorumlamaya çalışmışlardır.

Farabi'ye göre Tanrı, bütün varlıkların en üstünüdür. Bu üstünlük O'nun her şeyin yaratıcısı olmasından kaynaklanır. Bir şeyi yaratan bir varlık, doğal olarak yaratmış olduğu o şeyden üstün olmak durumundadır. Tanrı'nın "bilen" olmasında da durum aynıdır; çünkü bilgelik, en üstün bilgi ile şeylerin en üstününü bilmektir. O, kendi özünü düşünmesi ve bilmesiyle, şeylerin en üstününü en üstün bir bilgi ile bilmiş olur. En üstün bilgi ise, ezeli olanın eksiksiz ezeli bilgisidir. Bunun içindir ki, O, kendi özünün dışında yararlandığı başka bir şeyin bilgisinden elde edilen bir hikmetle "bilge"dir (hakim).⁴⁷ Burada Farabi kendi sudur teorisine atıf yaparak, her şeyin Tanrı'dan sudur yoluyla adeta çıkararak meydana geldiğini, buna bağlı olarak aslında her şeyin O'ndan bir parça olduğunu ve Tanrı'nın kendisini bilmesinin en üstün bilgi olmasından hareketle de O'nun her şeyi en üstün bilgi ile bildiğini savunmaktadır. Tanrı, kendini ezelden beri bildiğine göre ve sudur sürecinde Tanrı ile varlıklar arasına her hangi bir zaman kaydı girmediğine göre, Tanrı da doğal olarak ezeli bir bilgiyle eşyanın bilgisine sahip olmak durumunda olacaktır.

Cüz'iler meselesinde ise Farabi'nin çok açık ve net şeyler söylediğini görmek zordur. O sadece Tanrı'nın vasıtasız olarak, tabiatı gereği her şeyi bildiğini söylemekle yetinir. Bu konuda Farabi'nin klasik İslami düşünceden farklı

45 Aynı eser, s. 273.

46 Aynı eser, s.274.

47 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 14.

fikirlerle sahip olduğunu ortaya koymak neredeyse imkansızdır. Çünkü o, kendinden önce bu konuda ortaya atılan fikirleri sadece naklederek sanki Tanrı'nın bilgisi ile insan hürriyeti arasında insanın aleyhine her hangi bir durumun olmadığını belirtmek ister gibidir. Ona göre, bazı kişiler, İlk Sebep'in, zati dışında her hangi bir şeyi akletmediğini veya bilmediğini söylerler. Bazıları da, aklın bütün külli objelerinin O'nun için hep birden hazır olduğunu; O'nun onları zamana bağlı olmaksızın, bütün olarak bildiğini ve aklettiğini ve onların hepsinin bizzat Tanrı tarafından, ezeliyetten ebediyete kadar, devamlı, bil-fiil bilinerek, O'nun zatında toplandığını ileri sürerler.⁴⁸

Farabi ise bu tartışmalara girmez ve sudur süreciyle birlikte yani ezelde başlayan bir bilgiyle Tanrı'nın cüz'i-külli her şeyi bildiğini söyler. Tanrı'nın ezeli bilgisi vardır. İşte bu bilgi bütün varlıkların yaratılış sebebidir. Çünkü Farabi'ye göre bilmek, eylemek ve yaratmak aynı manaya gelmektedir. Öyleyse sudur, Tanrı'nın daima eylemde bulunan ezeli bilgi ve düşüncesinin neticesidir.⁴⁹ Sudur teorisine göre her şey Tanrıdan çıkıyorsa ve de çıkmaya devam ediyorsa; üstelik bu çıkış, Tanrı'nın ezeli bilgisi çerçevesinde meydana geliyorsa, bu durumda insanın eylemleri başta olmak üzere tüm cüz'ilerin önceden bilindiği ve her şeyin bu bilgiye göre ortaya çıktığını görmek kaçınılmaz olacaktır. Ancak Farabi, insanın eylem hürriyeti ile bu mesele arasında bir bağlantı kurmaktan kaçınır. Tanrı her şeyi bilir, ama bu bilgi insanın hürriyetine bir engel teşkil etmez.⁵⁰

2.2. Kudret

İslam düşünce tarihinde çeşitli şekillerde ele alınan ve çözülmeye çalışılan hürriyet problemi, hala canlılığını koruyan ve çözüm isteyen bir problemdir. Çünkü İslam'da hürriyet problemi denilince, ta Hz. Peygamber zamanından beri zaman zaman tartışma konusu edilen "kaza ve kader" meselesi de işin içine karışmaktadır. Bu, çözülmeyen ve çözülemeyen⁵¹ bir problem olmasından başka, aynı zamanda bünyesinde farklı ilgi ve karakterlerin zorluklarını ve sorunlarını da toplayan bir problemdir. Öyle görünüyor ki, bu zorluklar me-

48 Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 67.

49 Necip Taylan, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991, s. 179.

50 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 15.

51 Özcan, "Bilgi-Obje İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", s. 263.

tafizikçilerin, kelimcilerin ve ahlak filozoflarının bu probleme kendi teorilerine uygun yorum getirme çabalarından doğmaktadır.

2.2.1 Sınırsız Kudret Karşısında İnsanın Özgürlüğü

Kudret; takat, güç anlamlarına gelir. Bir şeye gücü yetmek, kuvvetli olmak, muktedir olmak şeklinde ifade edildiği gibi, hayat sahibi birinin, iradeyle herhangi bir eylemi yapmaya veya yapmamaya gücünün yettiğini ifade eden bir kavram olarak da kullanılmaktadır. Yani bir işi yapıp yapmamanın bir kim-seden sağlıklı olarak meydana gelmesidir. Buna özel ve gerçek anlamda kudret adı verilmektedir.⁵² Arapça'da "kudret" ve "ölçme" için kullanılan terim "kader"dir. Kur'an-ı Kerim kader kelimesini bu iki anlamda da kullanmıştır İslam öncesi Araplar bu terimi çoğul şekliyle "akdar" olarak "kader" anlamında kullanırlardı. Bu anlamda kader; ölçen ve her şeyin geleceğini tayin eden, özellikle doğum, ölüm ve rızık konularında insan gücünün erişemediği kör kuvvet demektir. Kötümser bir inanış olmakla beraber kendine çok fazla taraftar kitlesi bulabiliyor ve kaderin bütün insan davranışlarını önceden tayin ettiğine inanılıyordu.⁵³

Farabi'ye göre Tanrı olumlu manada her türlü vasfın en mükemmeline sahip bir varlıktır. O'nun bu vasıflara sahip olması Tanrı olmasının bir gereğidir. Tanrı kudrete sahiptir ve bunun en büyük delili de insanın kudrete sahip olmasıdır. Farabi, evrenin yaratılışının bizzat kudretli bir Tanrı eliyle olabileceğini, aksinin ise mümkün olmadığını savunur. Evren ve başta insan olmak üzere içindeki varlıklar Tanrı'nın kadir olduğuna delalet eden en büyük delillerdir. İnsanın kadir olmasının, Tanrı'nın kudretin delil oluşu Halik-Mahlûk arasındaki fark gibidir. Ancak Farabi'ye göre Tanrı'nın her şeye kadir oluşu, insanın kudretini kapsamamaktadır. Çünkü insanın bu âleme gönderilmesinin bir sebebi vardır ve bunun yerine getirilebilmesi için de insanın iradesinde hür, sınırlı da olsa kadir bir varlık olmak durumundadır. İnsanın bu dünyada ulaşması gereken ahlaki seviye ancak bu şekilde elde edilebilir. İlk yetkinlik (el kemal el evvel) insanın faziletle ilgili sadece ilahi buyrukları, fiilleri yapmaksızın; sadece fazilet sahibi olması değil, aksine bütün faziletlerin fiiller-

52 Coşkun, *İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti*, s. 6.

53 Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: A. Açıkgöç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1994, s. 50.

ini kendi hür iradesiyle yapmasıdır. Kâtibin yetkinliği onunu yazma sanatını elde etmesi olmayıp, bizzat yazma fiilleri kendi iradesiyle yapması ve diğer sanatlarda da aynı şekilde olduğu gibi, yetkinlik; insanın fiillerini meydana getiren melekelerle sahip olmasında değil bizzat o fiilleri yapmasıdır.⁵⁴

Bu yetkinlik, yani hür bir iradeye sahip oluş, insanın bu dünyadaki en yüce gayeye erişmesinin ve gerçek mutluluğa ulaşmasının en önemli şartıdır. “Bu yetkinlik bizim için son mutluluk, yani mutlak iyi olan son yetkinliği meydana getirir. Bu bakımdan o, her ne zaman olursa olsun başka bir şey için değil sadece kendisi için tercih edilen ve istenendir. Oysa tercih edilen her şey, ancak mutluluğa ulaşmadaki yararı için tercih edilir. Mutluluğun elde edilmesinde yararlı olduğunda her şey iyi ve her ne olursa olsun ona engel olan her şey kötüdür.”⁵⁵ Tanrı’nın kudretinin, insanın eylemlerini de kapsadığını kabul edecek olursak, Farabi’ye göre insanın mutluluğu kendi eylemlerinden kaynaklanır bir mahiyet arz etmeyeceği için aslında bir yerde mutluluk olarak da adlandırılmazlar. Çünkü o, Tanrı’nın insanı hür olarak yarattığını ve tüm eylemlerinde serbest bırakıp insanın gerçek mutluluğa ulaşmada kendi yolunu kendisinin çizmesi gerektiğini ısrarla söylemektedir.

Ancak Farabi’ye göre bu durum bu kadar açık ve net olmasına rağmen insanlar bu noktada iki farklı görüş benimsemişlerdir. Birinci gruba göre, insanın eylemlerinde hiçbir özgürlüğü yoktur. Tüm evreni olduğu gibi insan davranışlarını da yöneten ve yönlendiren Tanrı’nın bizzat kendisidir. Tanrı, mutlak kadirdir ve hiçbir şey bu kudretin dışında değildir. Farabi bu görüşünü daha iyi anlatabilmek için hükümdar ve halk örneğini verir. Buna göre insanlardan bir kısmının Tanrı ile insan arasındaki ilişki, halkın her türlü işini yapan, belirleyen ve onlara iş bırakmayan bir hükümdara benzer. Böyle bir hükümdar, halk tarafından çok iyi karşılanır ve kendilerini düşünen bir hükümdar olarak kabul eldir. Hükümdar ise halkın kendini sevdiğini ve itaat ettiğini düşünür. Hal bu ki durum bunun tersinedir. Diğer bazı insanlar da Farabi’ye göre Tanrı’nın insan eylemlerine doğrudan müdahale etmediğini, onları özgür bıraktığını düşünürler. Bunun örneği ise yukarıdakinin tam tersi bir nitelik arz eder.⁵⁶ Aksi halde, yani insanın eylemlerini Tanrı’nın yönlendirmesi durumunda, bütün bunlardan onunu eksik ayıp, çirkin, birçok fiillerden

54 Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 39; a.mlf., *Fususu’l-hikem*, s. 45.

55 Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 40.

56 Farabi, *Fusulu’l-medeni*, s. 68.

hata yapan kimsenin hatasından ve fahiş söz ve işlerden sorumlu olacağı sonucu çıkar.⁵⁷ Böyle bir durumun ise Farabi tarafından asla kabul görmeyeceği açıktır.

2.3. İrade

İrade, dini literatürde genel olarak Tanrı'nın sıfatları arasında işlenmiştir. Fakat bizim açımızdan Tanrı'nın irade sıfatı ile varlık arasındaki bağ, insan fiillerinin hür olup olmadığı açısından önemli olduğundan dolayı birinci dereceden insanın iradesi öne çıkmaktadır. En temel problemimiz, "Acaba mutlak bir irade sahibi olan Tanrı karşısında insanın, benim diyebileceği bir iradesi ve o iradenin kendine ait bir hareket alanı var mıdır?" şeklinde ortaya konabilir.⁵⁸

İrade probleminin temelinde sorumluluk düşüncesi yatmaktadır. Buna göre eğer insan sorumlu bir varlık ise -ki öyledir- burada irade meselesi ister istemez gündeme gelecektir. İnsan sorumlu olması dolayısıyla diğer canlılardan ayrılmaktadır. O halde insanın, sorumluluğu oranında hürriyetinin olması yönüyle de diğer canlılardan ayrılması gerekmektedir. Aksi halde insanın sorumluluğuna bir mana verilemez. Bu konuda çağdaş düşünürlerimizden Muhammed İkbâl, "Allah, hür iradeye sahip insanı yaratmakla, bazı konularda iradesine sınır koymuştur"⁵⁹ demektedir. Allah, insan cinsinin ontolojik kaderini tayin etmiştir ama insanı en az iki alternatiften birini seçecek şekilde serbest bırakmıştır. Buna göre insan, Allah'ın kendisi için çizdiği sınırlar içinde, tercihinde hür ve neticesinden de sorumludur.

Farabi'nin irade ile ilgili görüşlerine geçmeden önce sudur teorisinde Allah'ın iradesine yaptığı vurguya dikkat çekmek gerekmektedir. Bilindiği gibi, Farabi'nin alemin yaratılışı bağlamında gündeme getirdiği sudur nazariyesindeki zorunluluğun, Allah'ın iradesine bir zorunluluk yüklediği iddiası vardır. Bunlara göre Allah sudurun işleyişinde muhayyer değildir, âlemin yaratılışı Allah'ın iradesiyle olmamıştır.⁶⁰ Oysa Farabi'nin sudur nazariyesindeki zorun-

57 *Aynı eser*, s. 69.

58 Halife Keskin, *Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul 1997, s. 125.

59 Muhammed İkbâl, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev.: C. Nazlı, İnsan Yay, İstanbul 1997, s. 112; Ahmet Akbulut, *Sahabe Devri Siyasi Hareketlerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İletişim Yay., İstanbul 1992, s. 323.

60 Şaban Ali Düzgün, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara 1997, s. 148.

luluk, fiili bir zorunluluk değil, mantıki bir zorunluluktur ve bu zorunluluk, Allah'ta değil, yaratılmış varlıklardadır. Bu varlık var olmazlık edemez. Yoksa Allah istese de istemese de alem O'ndan sudur edecek anlamında değildir. Zira Farabi, Allah'ın rızası ve iradesi olmadan hiçbir şeyin var olmayacağını söylemektedir.⁶¹

Farabi, insan için iradeyi vazgeçilmez olarak görür ve iradeyi ikiye ayırarak incelemeye koyulur. Ona göre insan iradesinin ve haliyle bu iradenin özgürce kullanılmasından kaynaklanan özgürlüğün temelinde başlıca iki etken yatar. Bunlardan birisi duyu kaynaklı iken, diğeri de akıl kaynaklıdır ve bunların birbirinden bazı farkları vardır. Öncelikle o, iradeyi "insanda genel olarak idrak edilen şeye karşı duyulan eğilim iradedir" şeklinde tanımlayarak işe başlar. Eğer o duyunun veya tahayyülün sonucu ise, genel bir adla, yani irade adıyla adlandırılır. Eğer o genel olarak düşünüp taşınmanın ve akılsal düşüncenin sonucu ise, ona seçme, ihtiyar denir. Seçme özel olarak insanda bulunur; duyu veya tahayyülden doğan arzu, eğilim ise, başka hayvanlarda da vardır.⁶²

Farabi'ye göre insan iradesini tam anlamıyla kullanabilmek için sadece ona sahip olmakla yetinemez. İradeyi kullanabilmek için her şeyden önce bir nesne gerekmektedir. Bu nesne de irade edecek insan tarafından arzu edilebilir bir nitelik taşımak durumundadır. Duygu, tahayyül veya düşünme; duyulan, tahayyül edilen veya düşünülen veya bilinen şeyle ilgili bir arzu kendileriyle birlikte bulunmadıkça fiillerini kendi başlarına yapmakta yeterli değildirler. Zira irade, idrak edilen şeye arzu kuvvetiyle yönelmedir.⁶³ Bu yönelme esnasında insanın eylemlerine doğrudan etki eden bir harici kuvvetin Farabi felsefesinde yeri yoktur. Ancak Farabi, mutlak özgürlük anlayışını da savunmaz. Ona göre insanın eylemleri her ne kadar dış etkenlerce belirlenmese de, hiçbir zaman için dış etkenlerden de bağımsız olamaz (min Ğayri İsnadin ile'l-Esbabi'l-Cariyeti).⁶⁴ Ona göre insan eylemlerinin altında yatan bir sebep mutlaka vardır. İnsan bu etkenler çerçevesinde eylemlerini hür iradesiyle seçer ve yapar.

Burada karşımıza "iradi nesnelere" tabiri çıkmaktadır. Tıpkı bilgi mesele-

61 Farabi, *Uyunu'l-Mesail*, s. 58.

62 Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 90; Ayrıca bk. Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 27.

63 Farabi, *el-Medinetü'l-Fazıla*, s. 92.

64 Farabi, *Fususul-hikem*, s. 45.

sinde olduğu gibi Farabi, iradenin olması için, irade edilebilir bir nesnenin de varlığını şart koşmaktadır. İnsan iradeye konu olacak bu nesnelere seçebilme ve özgürce yapabilme gücüne göre özür olduğunu hissedecek ve yukarıda belirtmiş olduğu insan-hayvan ayrımı da bu noktada kendini belli edecektir. Çünkü bu iradi nesnelere, insandan insana farklılıklar arz edeceği için, her insan için bir nesnenin veya eylemin iradi olup olmaması yine kendi iradesiyle tespit edilecektir. Dahası Farabi'ye göre iradi nesnelere insandan insana değişebildiği gibi, toplumlar için de aynı farklı özellikleri taşıyabilmektedirler. Farabi şöyle der: "İradi nesnelere de bunun gibidir (memleketlere göre farklılık gösterir). Mesela iffet zenginlik vb. nesnelere de akılca kavranan iradi fikirlere. Biz bunları fiilen var etmeye karar verdiğimiz zaman, içinde bulunduğumuz toplumun özelliklerine göre davranırız.⁶⁵ İşte insan içinde yaşadığı toplumun irade edilebilir nesnelere (toplum kuralları, din, ahlak vb.) yapacağı zaman, bunları da göz önüne almak durumundadır ve bu durum iradi olarak bilinçli bir şekilde gerçekleştirildikleri için, insan iradesini kısıtlayıcı bir mahiyet arz etmez.

İradi akılsalları, iradi akılsallar olmaları bakımından değil bu değişken arazlara sahip olmaları yani belli bir zamanda belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmeleri bakımından ayırt etmeyi sağlayacak bir başka kuvvet ve maharete ihtiyaç vardır. Bu fikri kuvvettir. O kendisi sayesinde akılsallara birlikte bulunan değişken arazları keşfettiğimiz ve ayırt ettiğimiz maharet ve kuvvettir. Bu akılsallar özel bireysel örnekleri irade ile varlığa getirilen şeylerdir ve kısa veya uzun belli bir zamanda küçük veya büyük belli bir yerde ve belli bir olayın meydana gelmesine bağlı olarak irade ile bilfiil varlığa getirilmek istediklerinde sözünü ettiğimiz durumu ortaya çıkar.⁶⁶

2.4. Yaratma

Tüm dinlerin birleştikleri noktalardan biri, Tanrı'nın yaratıcı olduğu inancıdır. Bu inanışa göre evrende her ne varsa Tanrı tarafından yaratılmıştır, dahası Tanrı bu açıdan bakıldığında tek yaratıcı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bölümde Tanrı'nın yaratıcı olma vasfı insanın özgürlüğü açısından irdelene-

65 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: A. Arslan, Vadi Yay. Ankara 1999, s. 68; a.mlf., *Tahsilü's-Saade*, s. 52.

66 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 70; a.mlf., *Tahsilü's-Saade*, s. 57.

cektir. Konu hayati bir önem arz etmektedir, çünkü İslam düşüncesinde bu noktada çok derin fikir ayrılıkları meydana gelmiş ve çetin tartışmalar icra edilmiştir. İlahi metinlerin ifadesine göre Tanrı tek yaratıcıdır ve her şeyin yaratıcısıdır. Evrende her ne varsa bizzat Tanrı tarafından ortaya konmuştur. Buraya kadar bir problem yok gibi görünüyorsa da mesele insanın fiilleri noktasında düğümlenmektedir. Tanrı'nın her şeyin yaratıcısı olduğuna kimsenin itirazı yok gibi görünmektedir. Ancak bütün mesele, "her şey" ifadesinin sınırları ile ilgilidir. "Her şey" derken bu ifade insanın fiillerini kapsıyorsa, insanın özgürlüğünden bahsedilemeyecektir. Kapsama insanın fiilleri dâhil edilmezse, bu durumda insana da yaratma vasfı kazandırılmış olacak ve Tanrı'nın bu noktadaki tekliğine gölge düşecektir. Bazen siyasi nedenlerle de olsa İslam düşünürlerini en fazla meşgul eden meselelerin başında bu yaratma ve insanın fiillerinin durumu gelmektedir. Konun siyasi yönü bizi bu noktada ilgilendirmemektedir. Burada bizim yapacağımız, konuya felsefi bakış açısıyla yaklaşarak bir sonuca ulaşmaya çalışmak olacaktır.

Yaratma meselesi Kur'an-ı Kerim'de "yoktan yaratma" şeklinde ortaya konmuş ve sadece Allah'a has kılınmıştır. İlk dönemlerde de bu konu üzerinde pek fazla durulmamış olsa da, daha sonraki dönemlerde yaratma meselesi ve özellikle de insanın fiilleriyle olan ilişkisi, birtakım sosyal ve siyasi olayların da tesiriyle, birden gündeme oturmuş ve çok farklı fikirlerin ortaya konduğu bir tartışma zemini ortaya çıkmıştır. Kötülüklerin ve inkârın Allah'a izafe edilmesini engellemek amacıyla bazı düşünürler ve başta Mu'tezile olmak üzere İslam kelimcileri, Allah'ın yanında insana da en azından kendi fiillerinin yaratılması noktasında bir hak vermeye çalışmışlardır. İslam filozoflarının Antik Yunan felsefesiyle karşılaşmalarıyla birlikte de, konu yoktan yaratma anlayışından, sudur teorisine doğru kaymıştır.

Sudur teorisiyle birlikte İslam düşüncesinde Allah'ın ezeli oluşu da gündeme gelmiştir. Allah, ezeli ve ebedi bir varlık ise, O'nun bütün vasıfları da kendisi gibi ezeli ve ebedi olacaktır. Ezeli bilgiyle bilinen bir nesnenin gelecekte bilindiği şekliyle ortaya çıkmaması biz insanlar için belki bir sorun teşkil etmeyebilir ancak burada bilen kişi Tanrı olacaksa ve bütün yaratma eylemleri bu bilgiye göre olacaksa, ortada ya ezeli kavramının anlaşılmasında ya da Tanrı'nın bilgisinin ezeli oluşunda bir sorun var demektir. Ezel kavramı lügatte; "varlığın ebet yönünden olduğu gibi, geçmiş (mazi) yönünden de sonsuz olan bütün zamanlarda devamlılığını" ifade eder. Ezeli ise, "yokluk ile öncelenmiş

(mesbuk) olmayan şey"⁶⁷ demektir. Bu noktada Allah'ın ezeli olmasında bir sorun yoktur, ancak yaratma eylemi de ezelden belirlenmiş ise ve bu belirlenen durumun dışına çıkılamayacaksa burada insanın özgürlüğü açısından bir problem ortaya çıkmış demektir. İslam felsefesi'nde sorun daha ziyade zaman kavramı ile çözülmeye çalışılmıştır. Bu noktada İslam düşünürleri Allah'ın zaman dışı olduğunu ve zamanında mahlûk olduğunu savunarak konuya açıklık getirmeye çalışmışlardır.

Görebildiğimiz kadarıyla, Tanrı'nın bilgisini ve yaratmasını bu şekilde anlamak ve açıklamak İslam düşünce tarihi açısından yeni sayılır. Bu düşünce ilk nüvelerini, üstü örtük bir şekilde de olsa, sudur nazariyesinde ortaya koymaktadır.⁶⁸ Hatta buradan, Tanrı'nın geleceği, nesnesini var kılan ezeli bilgisiyse kesin olarak değil de, bir imkânlar sahası olarak bildiği fikrine de ulaşmak mümkündür.

Farabi, Tanrı'nın yaratması hadisesine geçmeden önce O'nun varlığının farklı oluşuna dikkatleri çeker. Bu farklılık öncelikle O'nun varlığındadır ve oradan da tüm sıfatlarına yansır. Tanrı'nın en önemli sıfatı her şeyden önce O'nun "Bir" oluşunda yatmaktadır. Bu "Bir," gerçeklikte "İlk"tir ve O'nun varlığının devam etmesi başka bir şeyin varlığına bağlı değildir. Bilakis O, başkasından varlık kazanmaksızın kendi kendine yeterlidir. O'nun başkasından varlık kazanan bir cisim olması veya bir cisimde bulunması asla mümkün değildir. O'nun varlığı diğer varlıkların varlığı dışında, farklı bir varlıktır. Anlam bakımından onlarla O'nun arasında asla ortak bir yön yoktur. Aralarında bir ortak yön varsa o da sadece isim bakımındandır. Yoksa o isimden anlaşılan anlam bakımından değil. O, ancak bir olabilir hakikatte "bir"dir ve diğer varlıklara "birlik" veren o'dur. O, ilk hakikattir ve diğer şeylere gerçeklik kazandırır.⁶⁹ Her şeye gerçeklik kazandıran Tanrı, Farabi'ye göre başta insan olmak üzere tüm canlılara kendilerine bu dünyada yetecek her türlü donanımı vermiştir. Canlılar kendisini engelleyen her şeyin üstesinden gelmesin sağlayan kuvvetlere sahip olarak varlığa getirilmiştir. Her şeyin zıddı ile kendisinden başka olan her şeyle ilişkisi bu şekildedir. Öyle ki, insana onlardan herhangi biri en üstün varlık, başkasına değil sadece kendisine mahsus olacak bir tarzda ve amaçla varlığa getirilmiş olduğu hissini verir. Bundan dolayı o kendisine

67 Cürcani, *Ta'rifat*, İstanbul 1253 H., s. 17.

68 Aydın, *Âlemden Allah'a*, s. 88.

69 Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 48.

zararlı olan yararlı olmayan her şeyi ortadan kaldırmasını en üstün varlığı için kendisine yararlı olan her şeyi emri ve hizmeti altına almasını sağlayacak kuvvetlerde donatılmıştır.⁷⁰ Bu güçlerle insan iradesine bağlı olarak istediği gibi davranabilmekte, dilediği eylemi gerçekleştirebilmektedir.

Farabi, yaratılış itibarıyla insanın her yönüyle Tanrı'ya bağımlı olduğunu söyler. Ona göre insan yaratıldığı halin üzerinde bir yapıya sahip olma lüksüne sahip değildir. Bu konuda tek söz sahibi Tanrı'nın bizzat kendisidir. Bundan sonrası insanın kendi hür iradesiyle yapacağı eylemlerle belirlenecektir. İnsan ancak başlangıçta kendine verilen sınırlı imkânlar çerçevesinde eylemde bulunabilir ama bu noktada Tanrı'nın yaratması onun eylemlerini belirlemez. İnsanın eylem sahasını belirleyen yaratma, insanın ontolojik yapısıyla alakalıdır. İnsan bu niteliklerini belirleme konusunda hür değildir. Mümkün varlıkların, varlıklardan kendilerine henüz verilmemiş olanlara, kendi başlarına yönelip ulaşma yeterlilikleri yoktur. Durum böyle olunca onlardan her birini dışardan hareket ettirecek ve varlığa getirecek bir yapıp edene, varlıktan elde ettiği şeyi koruyacak bir koruyucuya zorunlu olarak gerek vardır. Suretlerine göre onları hareket ettiren ve bu suretler kendilerine verilince onları koruyan ilk fail bunu birkaç yoldan yapar:

1. Bir şeyi varlık kazandığı surete doğru, doğrudan doğruya ve araçsız olarak hareket ettirmekte,
2. Varlık kazandığı surete doğru hareket etmesi için maddeye kendi başına yönelecek bir güç vermekle,
3. Bir şeye başka bir şeyin sahip olduğu surete doğru hareket etmesini sağlayacak bir güç vermekle,
4. Bir şeye başka bir şeye güç verecek bir güç vermekle ki o başka şeyde bu güçle her hangi bir maddeyi maddede bulunması gereken surete doğru hareket ettirir.⁷¹

Farabi'ye göre İlk Varlık, öncelikle varlıkları birtakım özelliklere göre yaratmakta, sonra da kendilerine verdiği bu özellikler çerçevesinde onları hür bırakmakta, yaratma ameliyesini insanın eylemleriyle ontolojik anlamda ilişkilendirmemektedir. İlk Fail, mümkün varlıklardan her birine ya varlığını kazandıran suretiyle birlikte başka bir güç vermekte ya da kendi dışındaki bir

70 Farabi, *el-Medinetü'l-fadıla*, s. 126.

71 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 26.

cisimde onun varlığını koruyacak şeyi verir ki, onun varlığı kendi için sağlanan o başka cismin korunması ile korunmuş olsun.⁷² Her varlığın kendine has bir yapısı vardır. Bu belirlenmiş yapı çerçevesinde her varlık kendine düşen eylemi yapmaktadır. Bu sisteme Farabi, Tanrı'nın evrene koyduğu düzenin bir yansıması olarak bakar. Tanrı evrende hakim olacak bir sistem koyduktan sonra, oraya uygun canlılar ve bu canlılara uygun birtakım özellikler yaratmıştır. Onun ifadesiyle; "mümkün varlıklar, belirlenmiş bir düzene konmuş, onlarda düzen gerçekleşmiş, nihayet her mümkün varlığa ehliyetine göre varlıktan payı verilmiştir."⁷³ Farabi'nin bu ifadelerinden anladığımıza göre, evrendeki her canlının belli bir yaratılış gayesi ve bu gayeye hizmet edecek bazı özellikleri vardır. Sorumluluk sadece insana verildiğine göre, bu durumda hür iradeye sahip olarak yaratılmış olması gerekmektedir. Çünkü kendine verilen bu görevi yerine getirebilmesi için bu zorunludur. Mümkün varlıklara ilk başta kendilerine has bu güçler verilince ve onlar eylemde bulunmak üzere serbest bırakılınca, Tanrı'nın fiillerine karşıt davranışlarda da bulunabilirler. İnsan başta olmak üzere, mümkün varlıkların hepsi, Farabi'ye göre, "bir engel bulunmaksızın kendilerinden çıkması gereken şeyin varlıkça çıkacağı bir duruma gelince" yani bedenlen ve ruhen bir eylemde bulunma yetisine sahip olunca, "onların varlık yönünden bu durumları, son yetkinliklerini oluşturur" tanımında da ifade edildiği gibi özgürce davranış bir insanın var oluşunun en belirgin özeliği olarak karşımıza çıkar.⁷⁴

Tanrı'nın iradesinin aksine hareket edebilme yetkinliği, Farabi tarafından insanın eylemlerinin Tanrı tarafından yaratılmadığının en büyük kanıtı olarak öne sürülmektedir ki, bizce de doğru bir tespittir. Aksini iddia etmek, Tanrı'nın kendisiyle çelişen bir varlık olduğunu öne sürmek anlamına geleceği için başta inanç esaslarına aykırı bir durum arz edecektir. Bu fikrini ispat için Farabi, meleklerin yaratılış özelliklerini örnek verir. Ona göre gök cisimleri -bir yönüyle melekler- cevherleri itibariyle son yetkinliklerinde bulunurlar, yaratılış itibariyle mükemmel varlıklardır ve onların fiilleri öncelikle varlık özelliklerinin, niceliklerinin, biçimlerinin ve değişmeyen diğer niteliklerinin ortaya çıkışıdır. Onlar nasıl yaratılmışlarsa öyle hareket etmek zorundadırlar. İkinci olarak, kendilerinden sadır olan fiilleri de, bu yaratılışın gereği olan ve aksi

72 Aynı eser, s. 27.

73 Aynı eser, s. 29.

74 Aynı eser, s. 30.

mümkün olmayan hareketleridir. Bu fiilleri de onların son yetkinliklerinden ötürüdür. Bunlarda karşıtlık bulunmadığı gibi dışarıda onların karşıtları da yoktur. Aksini, bırakın yapmak, düşünme özgürlükleri dahi yoktur. Bunun içindir ki onların hareketlerini hiçbir vakit kesintiye uğramaz. Çünkü Tanrının irade ve yaratmasına bağlıdır ve aksi şekilde davranmaları asla mümkün olmaz. Meleklerin haricindeki diğer varlıklar (insanlar), bazen ilk yetkinlikleri, bazen de son yetkinlikleri üzere olurlar.⁷⁵ İyi olmaları mümkün olduğu gibi, kötü de olabilirler; Tanrı'nın iradesine uygun davranabildikleri gibi, aksini yapma özgürlükleri de vardır. İnsan, eylemlerinin her birinin karşıtları bulunduğu ve Tanrı tarafından yaratılmadığı için, eylemlerinde hürdür.

Farabi, yukarıda İlk Fail'in yaratması ile olan eylem ilişkileri açısından varlıkları dört kısma ayırmıştı. Daha sonra Farabi, buna bağlı olarak varlıkları üç ana kısma ayırır ve bu taksime varlıkların nedenlerini de ekler. Ona göre varlık cinsleri nedenlerin sayısına uygun olarak üç kısma ayrılır:

1. Varlığının hiçbir nedeni olmaması imkânsız olmayan varlık Bu varlık sadece Tanrı'dır ve diğer var olanların varlığının en son ilkesidir
2. Sözü ettiğimiz dört ilkenin hepsine sahip olan varlık
3. Bu ilkelerden sadece üçüne sahip olan varlık bu ilkeler arasında maddeye sahip olması imkânsız olan varlıktır.⁷⁶ İnsan haricindeki varlıklar, her yönüyle Tanrı tarafından belirlenirken, insan eylemleri açısından bu yaratmanın dışında kalmaktadır. Hatta Farabi, bırakalım doğuştan belirlenmiş olmayı, bir insanın doğuştan iyiliğe veya kötülüğe meyilli bir şekilde yaratılmış olmasını dahi kabul etmek istemez. O, şöyle der: "Doğuştan bazı belli fiillere karşı mütemayil olarak yaratılmış bir kişinin mevcut olması zordur ve hatta imkânsızdır. Eğer bu mümkündür denirse, o kişi bu fiillerin zıddını yapmaya muktedir olamaz."⁷⁷ O zaman insan tanrı tarafından önceden belirlenmiş bir senaryoyu oynayan bir oyuncu veya daha uç bir ifadeyle bir kukladan ibaret kalacaktır. Bu ise Farabi tarafından kabul edilebilir bir fikir değildir.

75 Farabi, *es-Siyasetü'l-medeniyye*, s. 31; a.mlf., *Fususul-hikem*, s. 27, Deniz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, s. 47-48.

76 Farabi, *Mutluluğun Kazanılması*, s. 55; a.mlf., *Tahsilü's-Saade*, s. 31.

77 Farabi, *Fusulu'l-medeni*, s. 34.

İnsanların belli bir tarafa ahlaken meyilli olarak yaratılmış olmaları, ahlaken de hiçbir şekilde kabul edilemez bir nitelik arz eder. İnsan bu evrene birtakım görevleri ifa etmek için gelmiştir ve bunun için Tanrı karşısında sorumludur. Bu görevi yükleyen ve ifasını isteyen tanrı, eğer insanları aksini yapacak özellikte ve eğilimde yaratacak olursa bu er şeyden önce ahlaki açıdan büyük sorunlar doğuracaktır. Hiçbir insan ilk andan itibaren mükemmelliği haiz olarak var olmaya müsait değildir ki, onda asla ayrılık bulunmasın ve herhangi bir tarafa meyletmeksizin veya bir zıddın diğerine üstünlüğü söz konusu olmaksızın onun bütün filleri hayat tarzı ve ahlaki özellikleri adalet ve irşada uygun olsun. O yaratılış, bir bedende birleşmenin toplanmaya zorladığı zıtlardan meydana getirildiği içindir. Eğer onun tabii özellikleri ayrılrsa ve belli bir yönde toplanarak eşitleştirilseydi hiçbir uyum var olmazdı. Zira onlar çok farklı çok zıt ve ayırdırlar ve zorla birleşmelerine rağmen çok az veya biraz fazla bir gerilim yaratılışta denge eksikliğine kolayca sebep olabilir.⁷⁸ Önceden belirlenen senaryoya göre hareket etmekle elde edilen başarı da Farabi'nin katında hiçbir değer ifade etmez. Çünkü burada hür bir iradeden bahsetmek ve dolayısıyla bir insandan bahsetmek anlamsızdır.

Eğer Tanrı'nın direktifleriyle elde edilen değerler –olumlu veya olumsuz olsun- bizzat başarının yegâne sebebi olsaydı, bu fiilin başarısının zamanında ertelenmemesi, yani ortaya çıkmak için belli bir zamanın gelmesinin beklenmemesi, bilakis her ikisinin de beraberce vuku bulması gerekirdi. Bu bakımdan İlk Fail, kendinden bir şeyin meydana gelmesinde bilerek başına bizzat yeterli olduğundan, bu şeyin varlığının ilahi iradenin varlığından daha sonra olmaması neticesi çıkar.⁷⁹ Öyle görünüyor ki, Farabi, Tanrı'nın yaratmasının insan eylemleriyle doğrudan ilişkili olmasını zaman açısından da mahzurlu görmektedir. Bilindiği üzere insan eylemleri zaman içerisinde ortaya çıkar. Daha doğrusu insan eylemlerinin mahalli zamandır. Tanrı ile insan eylemleri arasında ontolojik bir ilişki kurduğumuzda, bu durumda Tanrı'nın eylemleri için de zamanı bir gereklilik olarak görüyoruz demektir. Böyle bir düşüncenin Farabi felsefesinde yerini aramak, boşuna bir çaba olmaktan öte gitmeyeceği açıktır.

78 Aynı eser, s. 75.

79 Aynı eser, s. 66.

3. Sonuç

Sıfatlarla ilgilenen İslam bilginleri için de tenzih konusunda en çok titizlik gösterenlerin filozoflar olduğu bilinmektedir. İslam filozofları naslarda bulunan ve kelamcılar tarafından düzenlenen bütün tenzihi sıfatları kabul etmektedir. Onların, Allah için, mesela “cevher” veya “akıl” terimlerini kullanmaları sebebiyle tenzih prensibini zedeledikleri sanılmamalıdır. Çünkü her iki kelimeye dildeki kullanılışlarından farklı olarak verdikleri özel manalar, esas itibariyle zat-ı ilahiyeye nisbet edilemeyecek kavramlar değildir. Farabi de Allah’ın varlığını “vacip” kavramına bağlandıktan sonra büyük önem verdiği ve teolojisinin odak noktasını oluşturan tevhid akidesini bu vacip esası üzerine oturtmuş ve Tanrı-İnsan ilişkilerini bu açıdan ele almıştır. Ona göre tenzih metodu dışında zata nisbet edilecek ve kaçınılmaz bir şekilde kadim olarak kabul edilecek sıfatlar uluhiyyette kesretin bulunduğunu çağrıştırır ki bu hiçbir müslümanın benimseyemeyeceği bir husustur. Fikri açısından ise Allah’ın mesela alim, kadir, mürid ve yaratma sıfatlarıyla nitelendiğini şöyle bir yorumla benimser: Fiilen mevcut olan Allah’ın varlığı diğer hiçbir şeyin varlığına benzemeyecek şekilde kendi zatına hastır ve bu sebeple bir tek olmanın en örneksiz üstünlüğüne sahiptir. Allah madde olmadığı gibi varlığı için maddeye muhtaç da değildir. O halde O, hiçbir şekilde maddeye bağımlı olmamak anlamında bilfiil “akıl”dır. Yine aynı özelliği sebebiyle zatını akleden ve dolayısıyla akledilendir. Fakat O’nun nitelendirilmesi için kullanılan bu üç kavram, hiç şüphe yok ki, bölünme bahis konusu olmadan tek bir zat ve tek bir cevhere aittir. İşte Allah’ın “alim” olması da aynen bunun gibidir. O, “bilen” olmak için kendi zatının dışında bir şeyi (zatu, objeyi) bilmeye muhtaç olmadığı gibi “bilinen” olmak için O’nu bilecek diğer bir şeye de muhtaç değildir. Aksine O, bilen ve bilinen olmak için kendi cevheriyle müştâğni olandır. Şu halde O’nun zatını bilmesi anlamındaki ilmi kendi cevherinden başka bir şey değildir. O halde zat alim, ma’lüm ve ilimdir. O’nun diğer sıfatlara sahip oluşu da bunun gibidir. Öyle görülüyor ki Farabi, naslarda yer alan ilahi nitelikleri benimsemekle veya onlara iman etmekle beraber bunların zat ile olan münasebetini izah ederken çok önem verdikleri İnsanın hürriyeti meselesinin çözümünü uğruna sıfatları zat içinde eritmiştir.

Fârâbî’nin benimsediği Tanrı-evren ilişkisi modelinde, Tanrının tabiat olaylarıyla bağlantısı, göksel dünya varlıkları ve Faal akıl aracılığıyla kurulmaktadır. Bu bağlamda, onun Tanrı tasavvurunun, Tanrının kişiliğini ortadan kaldıracak bir anlamaya gitmeksizin, Tanrısal varlıkları da, bir şekilde içermiş

olduğunu söyleyebiliriz. Fakat ne olursa olsun, Fârâbî’de Tanrının evrenle bağlantısı fikri, müdahale etme ilişkisini içermemektedir. Ama Fârâbî, yine de, Tanrının evrenin müdebbiri olduğunu, ifade etmektedir. Tanrı, hikmeti, cömertliği ve adaleti ile, bu çokluk evreninde uyumu, düzenliliği ve bağlılığı varetme ve evren ve parçalarının bu yönde devamını sağlama anlamında, “müdebbir”dir.

Fârâbî, bütün varolanların varlığının kaynağını Tanrı’da bulurken, bir islisna yapmaktadır. Bu istisna, insanın tinsel dünyasına ait olaylarla ilgilidir. O demektedir ki, “insan iradesi ve seçimi sonucu varlığa gelmeyen bütün diğer varolanların varlığı” Tanrıdan kaynaklanmaktadır. Fârâbî, burada, Mutezile’nin, insanî varlık alanından hürriyetin ve iradî determinasyonun bulunduğunu kabul eder ve insanı, yapıp etliklerinden sorumlu bir varlık olarak değerlendirir. İnsan özgür bir varlıktır ve Tanrının, onun eylemlerini değiştirme ya da belirleme şeklinde doğrudan bir müdahalesi yoktur. Ama, öbür taraftan, insan, varoluş gayesi olan ve uygun bir teorik eğitim ile, belirlenmiş birtakım uygulamaları gerekli kılan mutluluğu kendi başına elede edebilecek yetkinlikte bir yaratılışa da sahip değildir.

Tanrı-İnsan ilişkilerinde hürriyet açısından önem taşıyan problemlerin başında ilahi bilgi gelmektedir. Ezelde her şeyi bilen bir Tanrı ve bu bilgiye uygun olmak zorunda olan realite ile insan fiillerindeki hürriyet ilişkisi tarihin hemen her döneminde bir problem olarak varlığını devam ettirmiştir. Farabi bu sorunu, Tanrı’nın her şeyi bilmesinin zorunlu olduğunu ancak bu bilginin zaman üstü bir bilgi olması sebebiyle zaman içerisinde meydana gelen olayları – başta insan fiilleri olmak üzere- direkt etkilemediğini, dolayısıyla insan fiilleri ile ilahi bilgi arasında her hangi bir problem olmadığını savunarak çözmeye çalışır.

Burada belki de önemle üzerinde durulması gereken bir husus vardır ki, o da, insanın hürriyeti meselesi söz konusu olduğunda, Tanrı’nın sıfatları ve Kur’an’ın ifadeleri merkezinde bir yaklaşım ve çözüm denemesi, bizleri net bir sonuca götürme bakımından oldukça kapalı ifadeleri bünyelerinde barındırmaktadırlar. Kur’an-merkezli bir yaklaşım, insanın hürriyeti meselesinde, ister lehte isterse aleyhte olsun, yorum ve anlama açısından hemen hemen aynı değere sahiptirler ve onlardan hareketle ortaya atılacak bir izah tarzı, aksi görüşü bünyesinde barındırmaya devam edecektir. Burada belki bir çözüm önerisi olarak Tanrı’dan yola çıkarak değil de, insanın sahip olduğu düşünme ve eyleme gücünden yola çıkarak, hürriyet noktasında bir sonuca ulaşmaya çalışmak daha doğru olacaktır. Çünkü, ister determinist, isterse indeterminist

bir anlayışa sahip olsun, hiç kimse bir eylemde bulunurken söz konusu eylemi Tanrı'nın yarattığını veya ilahi determinizm altında yaptığını düşünmeden hür olduğunu hissederek yapmaktadır. Sosyal hayatta insan bir eylemi yerine ettirdiğinde, onun için rahatlıkla "ben yaptım" diyebilmekte, teorik plandaki tartışmaları aklına bile getirmemektedir. Hürriyet meselesi ele alınırken bu hususun da gözden kaçırılmaması uygun olacaktır.

Kaynakça

- Akbulut, Ahmet, *Sahabe Devri Siyasi Hareketlerinin Kelami Problemlere Etkileri*, İletişim Yay., İstanbul 1992.
- Arslan Ahmet, *İslam Felsefesi Üzerine*, Vadi Yay., Ankara 1999.
- Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, Selçuk Yay., Ankara 1994.
- , *Alemden Allah'a*, Ufuk Kit., İstanbul 2001.
- Coşkun, İbrahim, "İnsanın Eylem Yapma Gücü ve Hürriyeti", *Dicle Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Diyarbakır 2001, c. 3, sayı: 2.
- Cürcani, Seyyid Şerif, *Ta'rifat*, İstanbul 1253 H.
- Düzgün, Şaban Ali, *Seyyid Ahmed Han ve Entelektüel Modernizmi*, Akçağ Yay., Ankara 1997.
- Fahrettin er-Razi, *el Muhassal (Kelam'a Giriş)*, çev.: H. Atay, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara 1996.
- el-Farabi, Tarhan b. Uzluğ, *Fusulü'l-Münteza'a*, D. M. Dunlop, Cambridge 1961.
- , *Aristo Felsefesi*, çev.: H. Atay, AÜİF Yay., Ankara 1974.
- , *el-Medinetü'l-Fadıla*, neşr.: Ali Ebu Muhlim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1995.
- , *el-Mesailü'l-felsefiyye*, çev.: K. Burslan, (*Uzluğolu Farabi'nin Eserlerinden Seçme Parçalar* içinde) Devlet Basımevi, İstanbul 1935.
- , *et-Tenbih ala sebili's-saade*, Haydarabat 1377 H.
- , *Tenbih ala sebili's-saade*, çev.: Hanifi Özcan, İFAV Yay., İstanbul 2005.
- , *Fusulu'l-münteze'a fi ilmi'l-ahlak*, neşr.: Fevzi en-Neccar, Beyrut 1986.
- , *Fususul-hikem*, neşr.: M. Hasan el Yasin, Matbaatu Emir, Bağdat 1399 H.
- , *İhsau'l-ulum*, neşr.: Osman Emin, Daru'l-Fikri'l-Arabi, Kahire 1949.
- , *İlimlerin Sayımı*, çev.: A. Arslan, Vadi Yay., Ankara, 1999.
- , *Mutluluğun Kazanılması*, çev.: A. Arslan, Vadi Yay. Ankara, 1999.
- , *Tahsilü's-saade*, neşr.: Ali Ebu Muhlim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1995.
- , *Ta'likât*, Matba'atü Meclîs-i Dâireti'l-Me'arifi'l-Osmâniyye, Haydârâbâd 1346.
- , *Kitabu's-siyasetü'l-medeniyye*, neşr.: Ali Ebu Muhlim, Daru'l-Mektebeti'l-Hilal, Beyrut 1994.
- , *es-Siyasetü'l-Medeniyye*, çev.: Komisyon, Kültür Bakanlığı Yay., İstanbul 1980.
- , *Maaniü'l-akl*, çev.: H.Ziya Ülken-Kıvâmettin Burslan, Kanaat Kitabevi, İstanbul, ts.
- Fazl Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev.: A. Açıkgenç, Ankara Okulu Yay., Ankara 1994.
- Güler, İlhami, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- Güler, İlhami, *Sabit Din Dinamik Şeriat*, Ankara Okulu Yay., Ankara 1997.
- Güngör, Erol, *İslam'ın Bugünkü Meseleleri*, Ötüken Yay., İstanbul 1990.
- Deniz, Gürbüz, *İnsan Hürriyetinin Metafizik Temelleri*, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Izutsu, Toshihiko, *İbn Arabi'nin Fusus'undaki Anahtar- Kavramlar*, çev.: Ahmet Yüksel Özemre, Kaknüs Yay., İstanbul 1999.

- Ibn Rüşd, Ebu'l- Velid Muhammed b. Muhammed, *Tehafüt et-Tehafüt*, çev.: K. Işık, M. Dağ, Kırkambar Yay., İstanbul 1998.
- Ibn Sina, Ebu Ali el-Hüseyin b. Abdullah b. Hasan b. Ali, *el-İlahiyyat min Kitabiş-Şifa*, neşr.: Hasanzade Amuli, Kum 1997.
- , *en-Necat*, neşr.: Hamid Naci İsfahani, Tahran, ts.
- İkbal, Muhammed, *İslam Felsefesine Bir Katkı*, çev.: C. Nazlı, İnsan Yay., İstanbul 1997.
- Keskin, Halife, *Kader ve Kaza*, Beyan Yay., İstanbul 1997.
- Koç, Turan, *Din Dili*, İz Yay. İstanbul, 1996.
- Leaman, Oliver, *İslam Felsefesine Giriş*, çev.: T. Koç, Rey Yay., Kayseri, 1992.
- Öçal, Şamil, Kemalpaşazade'nin Felsefi ve Kelam Görüşleri, Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000.
- Özcan, Hanifi, "Bilgi-Objekt İlişkisi Açısından İnsan Hürriyeti", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, İzmir 1989, sayı: V.
- Özcan, Zeki, *Teolojik Hermenötik*, Alfa Yay., İstanbul 2000.
- Özdemir, Metin, *Allah'ın Bilgisinin Ezeliliği ve İnsanın Hürriyeti*, İz Yay., İstanbul 2003.
- Taylan, Necip, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, İFAV Yay., İstanbul 1994.
- Taylan, Necip, *İslam Felsefesi*, Ensar Neşriyat, İstanbul 1991.
- Topaloğlu, Bekir, *İslam'da İnanç Esasları*, Çamlıca Yay., İstanbul 2004.
- Tunçbilek, H. Hüseyin, "Allah'ın Sıfatlarının Mahiyeti Problemi", *Dokuz Eylül Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002, sayı: 16.
- Urhan, Veli, *İnsan ve Tanrı'nın Kişiliği*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2002.