

tasavvur

tekirdag ilahiyat dergisi | tekirdag theology journal

e-ISSN: 2619-9130

tasavvur, Haziran/June 2019, c. 5, s.1: 377-416

Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi

Burhân al-Tamânu and The Problem of Its Certainty

Ekrem Sefa GÜL

Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı

Ph.D., Instructor, Ministry of National Education

Sivas/Turkey

ekremsefa@mynet.com

ORCID ID: orcid.org/0000-0002-5737-3938

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 15 Mayıs / May 2019

Kabul Tarihi / Date Accepted: 25 Haziran / Haziran 2019

Yayın Tarihi / Date Published: 30 Haziran / June 2019

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Haziran / June

Atıf / Citation: Gül, Ekrem Sefa. “Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019): 377-416.

İntihal: Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

web: <http://dergipark.gov.tr/tasavvur> | mailto: ilahiyatdergi@nku.edu.tr

Copyright © Published by Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi / Tekirdag Namık Kemal University, Faculty of
Theology, Tekirdag, 59100 Turkey.

Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

CC BY-NC-ND 4.0



Öz

Kelâmcılar Allah'tan başka ilâh olmadığını kanıtlamak için çeşitli deliller ortaya koymuşlardır. Bu deliller arasında burhân-ı temânuun ayrı bir önemi vardır. Aslı el-Enbiyâ Sûresi 21/22. âyette yer alan bu delil, kâinatta birden çok ilâh olması durumunda âlemdeki düzenin bozulacağını ifade eder. Buna göre kâinatta birbirine denk birden çok ilâh olması halinde bu ilâhların iradelerinde bir ihtilaf olması mümkündür. Böyle bir ihtilaf gerçekleştiğinde ilâhlardan biri aynı konuda iki zıt seçenekten birini isterken, ikincisi diğer seçeneği irade edebilir. Bu durumda ya iki ilâhın istediği birden yerine gelecektir ki bu iki zıttın birlikte olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Ya ikisinin istediği de olmayacaktır. Bu da mahallin, ayrı kalamayacağı iki zıttan aynı anda mahrum kalması anlamına geldiğinden imkânsızdır. Yahut da birinin istediği olacak diğerinin olmayacaktır. Bu ise istediği olmayan için âcizliktir ve âciz olan bir varlık ilâh olamaz. Şu halde birbirine denk iki ilâhın olması imkânsızdır.

Temânu delili tevhidin en kesin aklî delili olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte delile yönelik birtakım eleştiriler de olmuştur. Söz konusu eleştiriler delilin aklî kesinlikten uzak olduğuna ve sadece ikna edici bir nitelik taşıdığına dayanır. Bu çalışmada burhân-ı temânuya yönelik eleştiriler incelenecek ve delilin taşıdığı aklî kesinlik belirgin kılınmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, İlâh, Tevhid, Burhan, Temânu.

Abstract

Al-Mutakallimun mentioned various proofs in order to prove the oneness of Allah. The most important of this proofs is the Burhan al-tamanu. This proof refutes the claim that there is more than one god. When we assume that there are gods more than one in the universe, discussions and conflicts must occur between two unlimited wishes.

In the end of conflict, for instance when one god wanted something to happen and the other wanted it not to happen, one of the three possibilities would happen. Both of the gods' wishes would take place. Neither of the gods' wishes would take place or one of the gods' wish would take place and the other's wish would not. All of those possibilities are invalid and impossi-

le. Thus, all of the possibilities turned out to be invalid; and the thesis that there are two or more gods is proved to be invalid spontaneously.

However there have also been some criticisms of this evidence. These criticisms are based on the fact that the evidence is far from rational certainty and merely convincing. In this study, the criticisms of the dalil al-tamanu will be examined and the rational certainty of the evidence will be made clear.

Keywords: al-Kalâm, God, Oneness, Proof, al-Tamanu.

Giriş

Kâinatın yaratıcısı ve mutlak hâkimi olan Allah Teâlâ'dan başka bir ilâh olmadığı, İslâm'ın en temel ilkesidir. Kur'an'da tevhide vurgu yapan birçok âyet arasında özellikle el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyetin ayrı bir önemi vardır. Allah Teâlâ bu âyette şöyle buyurur:

“ *لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ* Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka ilâhlar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Şu halde arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzeh-tir.”

Bu âyete dayanılarak geliştirilen delil, kelâm literatüründe “burhân-ı temânu” olarak isimlendirilir. Adını karşılıklı şekilde birbirine engel olmak anlamına gelen “temânu” kelimesinden alan burhân-ı temânu, kâinatta Allah'tan başka ilâhlar olması durumunda âlemin var olmasının imkânsızlığına dayanır. Bu delil özellikle Mâtürîdî (ö. 333/944) ve Eş'arî'den (ö. 324/935-36) sonra gelen kelâmcılar tarafından, Allah'ın birliği konusundaki en kesin aklî delil olarak kabul edilmiştir.¹ Bunun yanında iki ilâhın ittifak etmeleri ihtimalini ele alan bir delil daha vardır ki ona da “burhân-ı tevârüd” adı verilir. Bu delil de adını ittifak etmek, birleşmek anlamındaki “tevârüd” kelimesinden

¹ Filozofların zorunlu varlığın birliğine ilişkin delilleri, zorunluluğun sübutü mi ademî mi olduğunu kesin bir şekilde belirlemeye bağlıdır. Bunu kesin olarak ortaya koymak ise mümkün olmamıştır. Kelâmcıların delillerinde ise önce birden çok ilahın olamayacağı, ardından ilahın en özel vasfının zatî zorunluluk olduğu kabul edilirse birden çok zatî gereği zorunlu varlığın olmadığı ispatlanmış olur. Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhu'l-Mevâkıf* (Şerhu'l-Mevâkıf ile birlikte, Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907), 2:135; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Baḥru'l-kelâm fî 'Aḳâidi Ehli'l-İslâm* (Konya: Matbaatü Meşriki'l-irfan, 1329), 10; Nesefî, Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün 2 cilt (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1:113; Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*, thk. Fethullah Huleyf (İskenderiye: Dârü'l-meârif bi Mısır, 1969), 129.

alır. Aynı bir delil sayılmakla birlikte, iki ilâhın ihtilafları bağlamında temânu deliliyle de yakından bağlantılıdır. Burhân-ı tevârüde göre evrende ittifak ile fiilde bulunan ilâhların olması, bir nesnenin iki ayrı kadir tarafından var edilmesini ve ilâhların âcizliğini gerektireceğinden imkânsızdır.²

el-İsrâ sûresi 17/42, el-Mü'minûn sûresi 23/91 ve er-Ra'd sûresi 13/16. âyetler de burhân-ı temânu bağlamında dikkate alınan diğer âyetlerdir.³ Bu âyetlerde Allah Teâlâ kendisinden başka ilâh olmadığını şöyle bildirir: "De ki, eğer iddia ettikleri gibi Allah'la beraber başka ilâhlar bulunsaydı, o takdirde onlar yüce kudret sahibi Allah ile mücadele etmenin yolunu araştırırlardı" (el-İsrâ 17/42). "Allah evlât edinmemiştir. O'nunla birlikte başka bir ilâh da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı" (el-Mü'minûn 23/91). "Yoksa Allah'a O'nun gibi yaratan ortaklar buldular da yaratma onlar için birbirine benzer mi göründü?" (er-Ra'd 13/16).

Temânu delili, temânu âyeti olarak da adlandırılan el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyetin en temel hükmünün aklî olarak temellendirilmesidir. Buna göre birden çok ilâh olması durumunda âlemdeki düzenin bozulması kaçınılmazdır. Dolayısıyla birden çok ilâh olması imkânsızdır.⁴ Zira âlemde Allah'tan başka ilâhlar olsaydı bunlar mutlaka âlemi yaratma ve yönetme iradesi gösterirlerdi. Bu durumda ya her ilâhın iradesi geçerli olur ya hiçbirinin iradesi geçerli olmaz ya da sadece birinin iradesi geçerli olur diğerlerinin olmazdı. İlk iki ihtimal âlemin aynı anda hem var hem yok veya ne var ne yok olduğunu söylemeye götüreceğinden geçersizdir. Âciz bir varlığın gerçek bir ilâh olması mümkün olmadığından üçüncü ihtimal de imkânsızdır.⁵ Şu halde âlemin gerçek yaratıcısı ve ilâhı, bir tek olan ve ortağı bulunmayan yüce Allah'tır.⁶

² Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42: 428-429.

³ Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 480.

⁴ Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 117.

⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalü Efkarı'l-Mütekaddimin ve'l-Müteahhirin mine'l-Ulema ve'l-Hukema ve'l-Mütekellimin*, thk. Abdurraif Sa'd (Kahire: Mektebetü Külliyyeti'l-Ezheriyye, ts.), 193; Ali el-Kâri, *Şerhu'l-Fıklu'l-ekber*, trc. Yunus Vehbi Yavuz (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), 51; Sâbüni, *el-Bidâye*, 40; Ebu'l-Muîn en-Neseî, *Kitabu't-Temhîd li Kavâidi't-tevhîd*, thk. Cibullah Hasan Ahmed (Kahire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986) 130; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 112; Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, Sad. Mehmet Talû, (İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007), 120-121; İmâmü'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd ilâ Kavâiti'l-edille fi Uşûli'l-i'tikâd*, thk. Mahmud Yusuf Musa ve Ali Abdulmunim

İki ilâhın ihtilaf etmeleri durumunda, meselâ her biri iki zıttan birinin olmasını irade ettiğinde ya ikisi birden olmaz ya ikisi birden olur ya da ikisinden sadece birinin istediği olur. Buna göre:

1. İkisinin isteğinin de olmaması mümkün değildir çünkü mahal uzak kalamayacağı zıtların ikisinden birden ayrı kalamaz. Ayrıca her birinin isteğinin gerçekleşmesine engel olan diğerinin isteğinin gerçekleşmesidir.

2. Diğerinin istediği gerçekleşmeyince engel kalmadığı için bunun isteğinin gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda her ikisinin isteğinin de gerçekleşmesi gerekir. Fakat her ikisinin isteği de gerçekleşirse zıtların bir arada olmaları gerekeğinden bu kez de gerçekleşmemeleri gerekir.

3. Geriye iki ilâhtan sadece birinin istediğinin olup diğerinin olmaması ihtimali kalır. Bu ise hem iki mümkünden birinin, tercih eden bir irade olmaksızın gerçekleşmesi yani müreccihsiz bir tercih olur hem de ikisinden birinin âciz olmasını gerektirir. Âciz olan bir varlık ise ilâh olamaz.⁷ O halde âlemde iki ilâh olamaz.

Burhân-ı temânuun ana hatlarıyla ifadesi bu şekildedir. Ne var ki bu delile karşı birtakım itirazlar dile getirilmiştir. Delilin bu eleştiriler bağlamında incelenmesi, aynı zamanda kesinliğinin anlaşılmasını da sağlayacaktır.

1. Burhân-I Temânuun Kesinliğine Yönelik İtirazlar

Burhân-ı temânuu yönelik başlıca eleştiriler şöyle sıralanabilir:

1. Temânu delili karmaşık akıl yürütmelerden oluşur ve genel halk kitleleri için faydasızdır.

Abdülhamid (Bağdad: Mektebetü'l-Hancı, ts.) 52-53; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *İtikatta Orta Yol*, trc. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2012), 78; Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 428-429.

⁶ Âlemin yaratıcı yüce ilahı ve özelliklerini ispat ettiğimizde aynı zamanda Yüce Allah'ın varlığını ve birliğini de ispat etmiş oluruz. Allah'ın varlığı ve birliği ispat edildiğinde ise ilahın varlığı ispat edilmiş demektir. O yüzden mesele ilahın birliği olarak da Allah'ın birliği olarak da ele alınabilir.

⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*, 9 Cilt, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Beyrut: Dârü'l-kütübü'l-Arabî, 1407/1987), 2:135-136; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 41; Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünnet'n-nebeviyye*, 9 cilt thk. Muhammed Reşad Sâlim (Riyad: y.y. 1406/1986), 3:305; Ali el-Kârî, *Şerhu'l Fikhu'l-ekber*, 51; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120-121.

2. Temânu âyeti olarak bilinen el-Enbiyâ 21/22. âyette ifade edilen hüküm ile kelâmcılar tarafından geliştirilen temânu delili birbirinden farklıdır. Âyetin nâzil olduğu dönemde Mekke’de yaygın olan şirk, temânu delilinin aksine iki denk ilâh düşüncesine dayanmaz.

3. Temânu âyeti, temânu delilinden farklı olarak yaratılıştan önce değil sonra olan bir çatışma ve fesat düşüncesine dayanmaktadır.

4. İki ilâh arasında bir çatışma olması ve bunun âlemin fesadına yol açması aklı bir gerekçeye dayanan kesin bir delil değil, insanların genel kabullerine dayanan iknâî bir delildir.

5. İki ilâh arasında bir çatışma olması zorunlu olmayıp ilâhların ittifak etmeleri mümkündür. Hatta ilâhın ezeli bilgisi, hikmeti ve maslahatın gerektirdiği şeyler dikkate alındığında iki ilâhın birlikte hareket etmeleri ihtimali, çatışmaları ihtimalinden daha yüksektir.

6. Âlemdeki düzenin bozulması, iki ilâh arasındaki çatışma ve karşılıklı engellenmenin mümkün olmasından değil ancak bilfiil gerçekleşmesinden kaynaklanır. Bu gerçekleşmeyince âlemde bir bozulmanın meydana gelmesi gerekmez.

Bu eleştiriler bağlamında, örneğin Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö. 321/933), ilâhların ittifak etmesinin mümkün olduğuna dayanarak burhân-ı temânuun kesin bir sonuç vermediğini iddia eder.⁸ Tevhide dair naklî olanlar dışında bir delil olamayacağı düşüncesini ileri sürer.⁹ Teftazânî (ö. 792/1390) de âyette ifade edilen delilin burhânî-yakîni değil, hatabî-iknâî bir delil olduğunu kabul eder. İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ise temânu âyetinin de temânu delilinin de kesin olduğunu ancak temânu delilinin el-Enbiyâ sûresi’ndeki âyette anlatılan

⁸ Neseî (ö. 508/1114) ise delilin kesin olmamasının söz konusu edilemeyeceğini söyler: “Ebû Hâşim, temânu delilini kendi yöntemleriyle ifade edemeyeceğini görerek delilin güçlü olmadığını, tevhidin ancak sem’î olarak ispatlanabileceğini söylemiştir. Böylece Allah’ın Kur’an’daki delilini zayıf kabul etmiştir...Oysa delil aklîdir ve bunu zayıf bir delil olarak kabul etmek Kur’an’ın delil olmayan şeyi delil gibi sunduğunu söylemek anlamına gelir.” Neseî, *Tabşiratü’l-edille*, 1: 114-115, 117.

⁹ Neseî, *Tabşiratü’l-edille*, 1: 114; “Mu’tezile temânu delilini farklı versiyonlar halinde kullanmıştır. Kâdı Abdülcebbar’ın (ö. 415/1025) el-Muğni’sinin IV. Cildi (267-329) sayfaları bu delile ayrılmıştır. Ancak bu kullanımın Allah’ın birliğini ne derece ispatladığı belli değildir.” Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâilerin Kelam Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 300-301.;

delil olmadığını, âyetin vurguladığı asıl fesadın şirk olduğunu savunur.¹⁰ Yine meselâ İbn Rüşd (ö. 595/1198), âyette işaret edilenle kelâmcıların geliştirdiği delilin farklı olduğunu ileri sürer. Ona göre Kur'an'ın işaret ettiği fesat, kâinatın var oluşundaki bir kaos iken temânu delilinde üzerinde durulan bozulma ise yaratılış öncesini esas alır. O ayrıca burhân-ı temânuun halk tarafından anlaşılması zor olması sebebiyle faydasız bir külfet olduğunu da savunur.¹¹

Bu eleştiriler dikkate alındığında en önemli problemin, delilin aklı bir kesinlik içerisinde ifade edilip edilemeyeceği olduğu görülür. Bu da akıl yürütmede kullanılan öncüllerin kesin, akıl yürütmenin kendisinin de doğru olmasıyla ilişkilidir. Âyet de delil de iki ilâh olması durumunda âlemin fesada uğrayacağı şeklindeki şartlı önermeye dayanır. Şartlı önermelerin kesinliği ise önermenin mukaddem ve tâlî adı verilen iki tarafı arasındaki ilişkiye bağlıdır. Bu ilişki aklı bir gereklilik (telâzüm) olarak ortaya konulabilirse hüküm kesindir yoksa kesin değildir. Bu sebeple Kâtib Çelebi (ö. 1657) şartlı önermedeki gereklilik farklarını bilmeyenlerin meseleyi doğru anlayamayacaklarını söyler.¹² Ali el-Kârî (ö. 1014/1605) de Teftâzânî'ye ait yorumun, âyetin ilk bakışta iknâî olduğunun zannedileceği ama bilgi hasıl olunca bu zannın kaybolacağı anlamında olduğunu söyler.¹³

Bu noktada Gazzâlî (ö.505/1111) ve İbn Rüşd gibi; Kur'an'ın çeşitli delilleri içerdiği söylenebilir. Buna göre "Rabbinin yoluna hikmetle güzel öğütler davet et ve onlarla en güzel şekilde mücadele et" (en-Nahl 16/125) âyetinde işaret edilenler sırasıyla burhânî, hatabî ve cedelî delillere karşılık gelmektedir.¹⁴ Fakat en doğrusu, âyette yer alan şartlı önermenin aklı bir gereklilik

¹⁰ Takiyyüddin Ahmed İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 300-301.

¹¹ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, (Felsefe Din İlişkileri içinde, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 2013), 167; Burhân-ı temânu yöneltilen eleştiriler için bkz. Muhammed Abdurrahman el-Cühenî, "et-Temanuu'd-dâll alâ Tevhid fi Kitâbillah ve Nakdu Mesâlikî'l-mütেকellimin", *Mecelletü Camiati Ümmi'l Kurâ li Ullûmi's-şeriatî ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 45(1429): 105-132 ; İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Eeştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10/2 (2010): 17-43.

¹² Şükrü Özen, "Teftâzânî", (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2011), 40:302.

¹³ Ali el-Kârî, *Şerhu'l Fıkhu'l-ekber*, 51.

¹⁴ Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Kıstâsü'l-Mustakim*, thk. Muhammed Bîcû (Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993), 70; İbn Rüşd, *Faslu'l Makâl*, (Felsefe Din İlişkileri içinde, haz. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah yayınları, 2013), 102-103; Esîrüddin el-Ebherî, *İsagoci* (İstanbul: Vezirhani Matbaası, 1287), 85; Muhammed bin Hamza el-Fenârî, *Şerh-i İsagoci*, (İzmir: b.y.y. 1302) 26.

ifade ettiğini göstermek olacaktır. Zira delilin kesinliğine dair itirazların temelinde, âyette yer alan şartlı önermedeki gerekliliğin aklı olmayıp âdete dayalı (yaygın olarak gözlemlenen beklenti düzeyindeki) bir gereklilik olduğu düşüncesi bulunur. Bu düşünceye göre âyet, genel halk kitleleri için ikna edicidir. Fakat iki ilâh arasında bir çatışma olması zorunlu olmadığından yakînî değildir.¹⁵ Nitekim bir ülkedeki iki yöneticinin çatışması ve ülkeyi bozulmaya sürüklemesi kaçınılmaz değildir. Pekâlâ birlikte de hareket edebilirler.

Şu halde bütün bu eleştirilerin cevabı en önce önermedeki aklı gerekliliğin kesin olarak gösterilmesiyle mümkündür. Buna göre âyette geçen “لو” edatı muttasıl şartlı önerme içindir. Bu önermeler, önermeyi oluşturan mukaddem ile tâlî taraflar arasında hakiki bir birleşme ve nedenlilik bağı varsa lüzûmiyye, sadece denk gelme varsa ittifakiyye olarak kabul edilir.¹⁶ “Güneş doğarsa gündüz olur” önermesi lüzûmiyye iken, “ne zaman yola çıksa trafiğe takılır” önermesi ittifakiyyedir. Şartlı önerme bazen zaman tayinine delâlet etmeksizin meşrûnun olmamasından şartın bulunmadığına istidlal için de kullanılır.¹⁷ Bu tür önermelerde şartın bulunmayışı cevabın da bulunmayışını ifade etmez. Ancak zaman tayinine işaret etmeksizin, şart bulunmadığında cevabın bulunmadığına delâlet edebilir. Buna göre ilâh bir olduğu için âlem fesada uğramamıştır. Eğer önermenin mukaddem ve tâlî tarafları arasındaki bu karşılıklı aklı gerektirme gösterilebilirse delilin kesinliği de ortaya konulmuş olur. Bu da bir çok temel ilkeye ve çeşitli akıl yürütmelere başvurmayı gerekli kılar ve farklı açılardan ele alınabilir. Dolayısıyla müşahedeye ve tecrübeye dayanan bir tek önermenin tasdik edilmesindekinden farklıdır. Ancak böylelikle önermedeki gerekliliğin aklı, dolayısıyla delilin kesin olduğu açıklık kazanabilir. Bunun için öncelikle el-Enbiyâ 21/22. âyette neden iki yaratıcı arasında değil de iki ilâh arasındaki çatışmanın üzerinde durulduğuna değinmek gerekir.

¹⁵ Sa’düddin et-Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâidî’n-Nesefiyye*, thk. Tâhâ Abdurraûf Sa’d (b.y.: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-türâs, 1421/2001), 43.

¹⁶ Muhammed Rızâ Muzaffer, *Mantık*, 3 cilt (b.y.: Dâru’t-teâ’rûf li’l-Matbûât, 1427/2006), 2: 157; Abdurrahman Hasan el-Meydânî, *Davâbitü’l-ma’rife ve Usûlü’l-istidlâl ve’l-münâzara* (Dimeşk: Dâru’l-Kalem, 1414/1993), 91-93; Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. Baskı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1991), 58-59.

¹⁷ Teftâzânî, *Şerhu’l-Akâid*, 43; Kemâleddin İbn Ebû Şerîf, *el-Müsâmere Şerhu’l-Müsâyere* (İstanbul: Çağrı yayınları, 1979), 51; Ali el-Kârî, *Şerhu’l Fıkhı’l-ekber*, 52; Ali Akay, “Muslihuddin el-Lârî’nin Burhanu Temanu Adlı Risalesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005): 151.

2. Burhân-I Temânu İle Bağlantısı Açısından İlâh Mefhumu

Kelâmcılar öncelikle âlemin, bütün mümkünlere kadir ve irade sahibi bir yaratıcının fiili olduğunu ispatlamışlardır.¹⁸ Buna bağlı olarak kudreti eksik ve kendinden daha üstün bir gücün etkisinde bulunan bir varlığın ilâh olamayacağını ortaya koymuşlardır.¹⁹ Nitekim onlar yine bu nedenlerle Meşşâî filozofların zâtî ve sübûtî sıfatlardan uzak zorunlu varlık anlayışını doğru bulmuşlardır. Bu ilâh anlayışının sonuçta, inâyet ve cömertliğinin zorunlu bir sonucu olarak,²⁰ âlemin kendisinden sudûr etmesinde mümkünlerin dayanağı olan bir varlıktan²¹ başka anlam içermediğini görmüşlerdir.²² Filozofların görüşlerinin, kesin olmayan birtakım öncüller içerdiğini ifade etmişler ve onların

¹⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûcî (Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003), 34, 71; Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif fi 'İlmi'l-kelâm*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: YEK, 2015) 1: 712, 714; 3:52; Nesefî, *Kitabut Temhîd*, 123,128; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 41; Nâsirüddîn Ebû Said el-Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr min Meâtli'i'l-enzâr/ Kelâm Metafizîği*, trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 70.

¹⁹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu 6. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2014) 23; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:118, Bekir Topalaoğlu, *Allah'ın Varlığı*, 9. Baskı (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001), 69-72.

²⁰ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 23; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 58; Nesefî, *Kitabü't-Temhîd*, 274-275; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkif*, 3 : 84; İrfan Abdülhamid, *İslam'da Akâid Esasları*, 251, 258, Frank Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefi Kelâmı*, çev. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, 2. Baskı (İstanbul: Klasik Yayınları, 2015), 268.

²¹ Bu düşünce iki öncüle dayanır: 1. İki şey bazen akleden ve akledilende olduğu itibâr bakımından farklılaşır. 2.. İtibâr bakımından farklılaşan iki şey arazi bir durumda uyum sağlayabilirler. Mahmud el-İşfehânî, *Metâliü'l-enzar alâ Tavâli'u'l-envâr* (by.: trz.), 340. "Bu delilde asıl problem zorunlu varlığın tanrıya ait olup başkasının ona ortak olmaması değil, söz konusu gerçekliğin ne olduğudur." Said Reçber, "Vâcibü'l-Vücûdun Mahiyeti Meselesi", *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008), ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya (İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008), 312.

²² "İslâm filozoflarının zâtî gereği zorunlu varlığın birden çok olamayacağına dair delilleri vâcibü'l-vücûd kavramının ontolojik bir analizi sayılır. Buna göre eğer varlıkta her biri zâtî gereği zorunlu olan iki varlık olsaydı zâtî gereği zorunlu olmakta ortak ve kendilerine özgü yönleriyle birbirlerinden ayrı olurlardı. Bu ise o ikisinden her birinin zâtında bir bileşiklik olmasını gerektirir. Her bileşik zâtî gereği mümkündür. Bu durumda zâtî gereği zorunlu varlığın zâtî gereği mümkün olması gerekir ki bu imkansızdır." Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, 2 cilt (Kahire: Mektebetü'l-külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1986) 1: 312; "Kelâmcılar delilin tamamlanması için zorunluluğun vücûdî olduğunun ispatlanmasına ihtiyaç duyulduğundan bu delile çok itibar etmemişlerdir." Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 42: 427; "Zorunlu varlık kavramından hareket eden bu delilin kökü Plotinos'a (ö. 270) kadar uzanır. Fârâbî (ö. 339/950) ve İbn Sînâ (ö. 428/1037) tarafından tam bir delil hüviyeti kazandırılmıştır." Metin Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi* (İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001), 199.

kendi ilkeleriyle çeliştiğini belirtmişlerdir. En önemlisi, filozofların kabul ettiği anlamda bir varlığın ibadete ve şükre lâıyk bir ilâh olmaktan çok, soyut kavramsal bir ilkeye benzediğini fark etmişlerdir.²³ Bu çerçevede ilâhın hakikatinin ne olduğunu da belirgin kılmaya çalışmışlardır.

İlâh mefhumunun ne anlama geldiği üzerinde durmak, temânu delilinin anlaşılmasında ilk hareket noktası olmaya da uygundur. Zira bazı eleştiriler temânu âyetinin birbirine denk iki ilâh ile ilgili olamayacağından hareketle, burhân-ı temânuun âyetten farklı bir kapsama yöneldiğine dayanır. Buna göre nüzûl dönemindeki müşrikler, putları yaratıcı olarak değil Allah katında şefaatçiler olarak gördüklerinden iki denk ilâh düşüncesine uzaktılar. Oysa temânu delili tam kudret sahibi iki yaratıcı arasındaki bir çatışmadan söz eder.²⁴

Ancak bu iddianın aksine, Makdîsî (ö. 355/966'dan sonra), *el-Bed'u ve't-tarih* adlı eserinde Araplar arasında o dönem her çeşit din ve mezhebin mevcut olduğunu ifade eder. Buna göre zındıklık Kureys'te, Mecûsilik ve Mazdekîlik Temim'de yaygındı. Huzâa kabilesinden Müleyhoğulları cinlere tapıyordu. İbn Kuteybe (ö. 276/889) de Cahiliyye Dönemi Arap dinlerinden bahsederken, Temimoğulları'nın Mecûsiliğe inandığını söyler. Buna göre Araplar arasında yaratıcıyı kabul edip peygamberi veya ba'si inkâr edenler olduğu gibi yaratıcıyı ve ahireti inkar edenler de vardı.²⁵

Aslında temânu delili birbirine denk iki ilâh olamayacağını ispatlarken, biri diğerinden daha alt seviyede veya her biri farklı alanlarda etkili olan ilâhlar kabul edilemeyeceğini de ispatlar. Bunun için temânu delilini dayandığı ilkeler, öncüller ve asıllarla birlikte bir bütün olarak ele almak gerekir. Zira gerçek ilâhtan başka varlıkların ilâh olması veya ilâh kılınması ile ilâh olarak kabul edilmesi birbirinden farklı şeylerdir. İlki meselenin ontolojik, ikincisi epistemolojik tarafıdır. Delil birincisinin imkânsızlığını, ikincisinin yanlışlığını ortaya koyar. Bu yüzden her zaman öncelikle şirkin kendinde mümkün ola-

²³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 37; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 86; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 42.

²⁴ Nâsireddin et-Tûsî, *Telhîsü'l-Muhaşşal* (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 194.

²⁵ İrfan Abdülhamid, *İslam'da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, trc. M. Saim Yeprem (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 106, 167-168.

mayacağı ispatlanır ardından imkânsız bir şeyin olabileceğine inanmanın yanlışlığı açıklanır.

Bu konuda dört ihtimalden söz edilebilir:

1. Tam kudrete sahip gerçek ilâhın kendisiyle birlikte başka varlıkların da ilâh olmalarına izin vermesi

2. Gerçek ilâhın ulûhiyetini kendisi dışında başka bir varlığa tevdi ederek kendinin değil onun ilâh olmasını istemesi

3. Tam kudrete sahip gerçek ilâh yanında ona denk olmayan başka ilâhlar olması

4. Her biri tam kudrete sahip birden çok gerçek ilâhın olması.

İlâhlık hakikatine sahip olan yüce varlığın, ilâh olmayan başka bir varlığın ilâh olmasına ve ilâh olarak kabul edilmesine razı olması mümkün değildir. Zira en başta “ilâh kılınma” ifadesi çelişik ve ilâhlığa aykırıdır. Ulûhiyet başkası tarafından verilebilecek bir makam değildir. Kudret, kıdem, muhtaç olmamak, zorunluluk gibi nitelikleri gerektirir.²⁶ O yüzden ilâh olmayan bir varlığın ilâh kılınması kendinde imkânsızdır. Ayrıca böyle bir şey âlemdeki delillere bakarak ilâhın varlığına ulaşmayı engelleyeceği ve gerçek ilâhı tanıma yolunu kapatacağı için de geçersizdir. Zira âlem Allah’ın dışında olup yaratıcının varlığına delâlet eden her şeydir.²⁷ Yaratan kendisi olduğu halde ilâhın başkası olmasını istemesi; muhtaç olanın ilâh, müstağni olanın tâbi olmasını gerektireceğinden imkânsızdır. Bu bağlamda Mâtürîdî, kendisine delâlet eden bir eseri olan veya Allah’ın gönderdiği o kadar peygambere karşılık kendini tanıtmak için peygamber gönderen başka bir ilâh olmamasını tevhidin delillerinden sayar.²⁸

Bu düşüncenin tamamlayıcısı sayılabilecek bir diğer delil ise, ikinci bir ilâh olduğunun ispatlanamayacağıdır. Buna göre âlemin bir yaratıcısı ve müdebbiri olduğu kesindir. Âlemin yaratılması ve idaresinde tek bir ilâh yeterlidir. İkinci bir ilâha asla ihtiyaç olmadığı gibi birden çok ilâh olduğu nazarı

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *Allah’ın Aşkınılığı*, çev. İbrahim Coşkun (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 50-53; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 680-682.

²⁷ Nüreddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye*, 34.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 38.

olarak da zarûrî olarak da ispatlanamaz. Âlemin yaratıcıya muhtaçlığı ister imkânla ister hudûsle açıklansın tek yaratıcı açıklamada yeterlidir. O halde tek ilâhla yetinmek gerekir. Yaratıcı bir ilâhın varlığı kesinidir. Kesin olan bilgiyi kesinlenemeyen bir bilgiye bağlamak ise kesin bilgiyi de şüpheli hale getirir. Oysa ilâhın varlığı kesinidir. Kesin olan bilgiyi şüpheli hale getiren bir şey kabul edilmeye lâyık değildir. O halde şüpheli olanı bir kenara bırakıp kesin olanla yetinmek en doğrusudur. Aksi bir durum varlığı kesin olan yaratıcıyı ispat yolunu kapatır. Şu halde âlemin tek bir ilâhı vardır.²⁹

Tam kudrete sahip ve zâtı gereği kadir olanın, başkasının kudretine ihtiyacı olmadığı da açıktır. Bu yüzden ona yardımcı olacak alt düzeydeki başka bir ilâhın olması imkânsızdır. Üstelik temânu delili ayrıntılarıyla ele alınırken görüleceği üzere yüce ilâh, bu yardımcı ilâha birtakım işleri bıraksa bu durum bazı makdûrların onun kendi kudretinin dışına çıkması anlamına gelir. Halbuki makdûr olan bir şeyin tam kudretin dışında kalması imkânsızdır. Bu makdûrların yardımcı ilâh tarafından gerçekleştirilmesinin, asıl ilâhın buna müdahale etmesine izin vermeyecek bir şekilde olması da mümkün değildir. Bu durumda mesele yine iki denk ilâh problemine varır. Dolayısıyla asıl ilâha denk olmayan yardımcı ilâhlar düşüncesi dile getirildiğinde lafzen denk olmayan iki ilâhtan söz edilir gibi ise de gerçekte birbirine denk ilâhtan söz edilmiş olur. O yüzden şirk genellikle derece olarak alt düzeyde ilâhlar kabul etmek şeklinde tezahür etse de gerçekte Allah'a denk (nidd) ilâhlar kabul etmek anlamına gelir. Bu denklik durumunun tek bir konuda ya da bütün konularda olması arasında fark yoktur. Hatta bazı konularda olup kalanlarında olmaması bunları ayıran şeyin ne olduğu gibi pek çok soruyu da gündeme getirir. Bütün bunlar tam kudrete sahip iki ilâh probleminde ele alınan sorularla örtüşür. Öyleyse bu varsayım bir şekilde tam kadir iki ilâhın varlığı problemine varmaktadır ve o çürütüldüğünde bunlar da çürütülmüş olur. Şu halde nasıl düşünülürse düşünülün âlemin bir yaratıcısı olduğu ve onun tam bir kudrete sahip olması gerektiği ispatlandıktan sonra ona yardımcı olacak bir ilâh olmasının gereksizliği de açıktır. Geriye insanların böyle olduğunu kabul etmesi kalır. Şirk denilen bu tutumun yanlışlığı da işte bu asıl durumun imkânsızlığına dayanır.

²⁹ Râzî, *el-Meçâlibü'l-âliyye*, 2: 147.

İnsanların böyle varlıkları ilâh olarak kabul etmesi aklın tam olarak kullanılmamasından kaynaklanır. Mârifetullahın aklen vâcib olduğu görüşü buraya istinad eder. Ayrıca insanlığın başından beri bütün peygamberler, şirkin yanlış tevhidin doğru olduğunu bildiren aynı mesajı insanlara tekrar tekrar hatırlatmışlardır. Mârifetullahın şer'an vâcib olduğu görüşü de bununla ilişkilidir. Buna göre ne alt derecede başka ilâhların varlığına dair bir nakil ulaşmıştır ne de aklen böyle bir şeyin mümkün olduğu söylenebilir.³⁰

Bu durumda incelenmesi gereken tek ihtimal kalır. Bu da her biri tam kudrete sahip birden çok ilâh olup olamayacağıdır. İşte temânu delili özellikle bu ihtimali geçersiz kılmaya yönelir. Bunu yaparken önceki üç ihtimal de aynı gerekçelerle kendiliğinden geçersiz kılınmış olur. Âlemin farklı güçlerde ilâhların ortak eseri olamayacağı hükmü, temânu delilindeki en önemli ilkelerden biri olan ilâhın tam kudrete sahip olması gerektiğiyle yakından ilgilidir. İlâh zorunluluk altında kalmaz ve kudreti tüm mümkünleri kuşatır.³¹ Bu ilke iki denk ilâh kadar birbirine denk olmayan ilâhlar düşüncesini de çürütür. Buna göre delil, yaratıcı ve tam kudrete mâlik zorunlu bir varlığın olduğunu ispatlandıktan sonra çürütülmesi planlanan bir varsayım olarak, bu tam kudret sahibi zorunlu varlığın birden çok olup olamayacağını sorgular. Bunun imkânsız olduğunu ortaya koyar.

Bu noktada akla gelecek bir ihtimal de başka âlemlerde başka ilâhlar olmasıdır. Ancak iki ayrı âlemin oluşturduğu toplam kümenin yine tek bir âlem oluşturduğu görüldüğünde bunun imkânsızlığı da açıktır. Bu ikincisine âlem denmesi tamamen lafzidir. Zira âlem ilâh dışındaki her şeydir ve iki ayrı âleme karşı ilâhın durumu, iki âlem durumunda olan gökler ve yerlere karşı durumu gibidir. İki ayrı âlem arasında bağlantı olmasa bile her iki âlem de kendinde makdûr olmaya devam eder. Herhangi bir makdûrun ilâhın kudreti dışında kalması ise imkânsızdır. Zira makdûr olmayı sağlayan imkân, kudreti sağlayan ise zâttır. Bu iki ilâhtan biri diğer âleme müdahale edemezse âciz

³⁰ İbrahim Halil Erdoğan, "Gazzâlî'de İlâhî Sıfat Ve İsimlerin Tecellisi Bağlamında Ma'rifetullah", *II. International Creation Congress on the Ligth of Sciences*, 8th-9th November 2018, Erzurum: 521-526. .

³¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 : 92-94. Fahreddin er-Râzî, *Muḥaṣṣalu Efkâri'l-müteḳaddimîn ve'l-müteahḫirîn mine'l-ulemâ ve'l-ḥukemâ ve'l-müteḳellimîn* (b.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.), 147, 168; a.mlf., *el-Mesâilü'l-ḥamsûn fi Uşûli'd-dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ (Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990), 47-48.

olur. Eğer müdahale edebilirse bu defa ya çatışma ya da diğer ilâhın âcizliği ihtimalleriyle karşı karşıya kalınır. Bu ise tek bir âlemdeki unsurlarda karşılaşılan temânuun aynısıdır. Şu halde tam kadir iki ilâh olmasının imkânsız olduğu ispatlandığında bu ihtimal de çürütülmüş olur. Tam kadir iki ilâh olmasının imkânsızlığı ise bunun kaçınılmaz olarak ya âlemdeki düzenin bozulması ya da bu varsayılan iki ilâhtan birinin gerçekte ilâh olamayacağı sonuçlarından birine götüreceğiyle ispatlanır.

Bu yüzden temânu delilinin doğru anlaşılması için ilâh tasavvurunun doğru bir şekilde ortaya konması gerekir. İlâhın en zorunlu ve ilâhlık hakikatini başka şeylerden ayıran en temel özelliklerinin neler olduğu, üzerinde düşünülmüş bir sorudur. Bu konu özellikle ilâhın en özel vasfının ne olduğu ile ilgili tartışmalar çerçevesinde ele alınmıştır. Bu vasıf çoğunlukla mutlak kudret ve yaratma olarak kabul edilir. Ayrıca bu iki vasıfla yakından bağlantılı başka bazı nitelikler de sayılabilir. Kelâmcılar en başta ilâhın bu özelliklere sahip olmasının zorunlu olduğunu ve bu özellikleri taşımayan bir varlığın ilâh olamayacağını ispatlamışlardır. Bu gerçek ilâh Allah Teâlâ'dan başkası olmadığından dolayı da konuyu ilâhın sıfatları değil Allah'ın sıfatları başlığıyla incelemişlerdir. Nitekim delil tamamlandığında her ikisinin de aynı varlık olduğu görülür. Yine bu yüzden tevhid konusu genellikle ilâha ait diğer sıfatların incelenmesinden sonraya bırakılmıştır. Buna göre âlemi var eden yüce ilâh; 1. Mümkün varlıkların dayandığı zorunlu varlıktır. 2. Kadim ve ebedidir. 3. Tam bir kudret ve iradeye mâliktir. 4. Âlemi iradesiyle yaratmış fâil-i muhtârdır. 4. İlim, hayat gibi zâta ilave başka sıfatları da vardır. 5. Âciz, eksik, muhtaç olamaz. Başkasının emrinde veya iradesi altında bulunamaz. 6. Cisim değildir. Bir mekânda bulunmaz. 7. Zamansal akışa tâbi olmaktan münezzehtir. 8. Hudûs ve imkândan uzak, hâdislere mahal olmaktan münezzehtir. 9. Birleşik olmaktan, hulûl ve ittihaddan uzaktır. 10. Âlemi yöneten, varlıkları idare eden odur.³²

Bunlar, âlemin kendi başına olmayıp bir yaratıcı tarafından yaratıldığı ispatlandıktan sonra o yaratıcıda bulunması aklen gerekli olan ve nazarı olarak

³² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 62; 459, Fahreddin er-Râzî, *Esâsü't-takdis*, 50-53; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 120-121; Nesefî, *Kitabu't-Temhîd*, 132; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 40-48; 54, Sâbûnî, *el-Bidâye*, 44, 52, 83,110,135; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2013), 2: 208; İrfan Abdülhamid, *İslam'da Akaid Esasları*, 255

ispatlanmış temel özelliklerdir. Âlemin bir yaratıcısı olduğu bilgisine kendi aklıyla ulaşan bir kimse, bunlardan şeriat aracılığıyla haberdar olan kimseden farklı olarak bu on özelliğin sadece bir kısmını bulabileceği gibi hepsine de ulaşabilir. Nitekim bu özelliklerin tamamı kelâm ilminde aklî olarak ispatlanır ve bazıları bir kısmının zorunlu sonucudur. Şimdi, âlemin bir yaratıcısı olduğuna ve bu yaratıcının yukarıdaki özelliklere sahip olduğuna inanmayı başaran bir kimse burada kalacak mıdır yoksa bu on temel özelliğe sahip yaratıcının şükredilmeye, ibadete ve övülmeye lâyık olduğu bilgisine de ulaşacak mıdır? İlk insandan itibaren yeryüzünde ibadet olgusu olmasaydı insanın tek başına bu ikinci aşamaya geçmesi biraz daha zor olurdu. Fakat insanlar ilk nesilden itibaren hak inançla tanışmış, yaratıcıya şükür ve tazimde bulunmuştur. Zaman içerisinde sapmalar olup bir kısım insanlar bunu yanlış varlığa yöneltse de ibadet ve tazim olgusu varlığını devam ettirmiştir. Böyle olunca kendi aklıyla yaratıcıyı bulan kimseler de genellikle çevresindeki insanların ibadet ettikleri yanlış varlıklar yerine asıl bu yüce varlığa ibadet edilmesi gerektiğini vicdanlarında bir ek bilgi gibi bulmuşlardır. İşte ilk on özellik yaratıcı bağlamında iken, bu on birinci mânânın ilâhlığı ifade ettiğini söyleyebiliriz.³³

Kelâmcılar bu özelliklere sahip olmayan bir varlığın ilâh olamayacağını gösterdikten sonra âlemde bu şekilde iki veya daha fazla ilâh olmasının mümkün olmadığını delillendirmişlerdir. Bunun için el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyeti asıl olarak kabul etmişlerdir. Delillendirmenin “iki yaratıcı” değil de “iki ilâh” üzerinden yürütülmesinin asıl sebebi budur. Ayrıca yaratıcı lafzının mânasının ibadet ve şükrün yöneldiği bir varlık olmayı tek başına içeriyor olmaması da bunda etkilidir. Ulûhiyyet bu özelliklerden sonra onları içine alan anlamı da ifade eder. İlâhın varlığı ispat edildiğinde bu on özelliğe sahip olan varlık da ispat edilmiş olur. İşte burhân-ı temânu söz konusu bu varlığın birden çok olamayacağını ortaya koyan en güçlü aklî delildir.

³³ “İlah, ibadet edilen varlık anlamına gelir ve mücerred olarak kullanıldığında Arapçadaki tekid ve hasr üslublarından olan nefyü ispat cümlesini de içine alarak ilahın Allah olduğunu gösterir.” Mehmet Sürmeli, “Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed sûresi'nin 19. Âyetine Bakış”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2000): 158.

2. Kâinatta İki İlâh Olması Durumunda Aralarında Çıkacak İhtilaf Ve Çatışmanın İmkânı

Burhân-ı temânu, göklerde ve yerde Allah'ın dışında ilâhlar olsaydı kâinattaki düzenin bozulacağını bildiren el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyete dayanır. Buna göre âlemde birden çok ilâhın olması çeşitli imkânsızlıklarla ya da çelişkilerle yüz yüze bırakır. Nihayetinde âlemdeki düzenin bozulmasına daha doğrusu hiç var olamamasına yol açacak şekilde bir fesada neden olur. Delil başlıca üç imkânsızlık üzerinden iki ilâh olamayacağını ispat eder:

1. Birbirlerinden tam olarak bağımsız iki ilâhın olması ve müstakil olarak fiilde bulunması imkânsızdır.
2. İki ilâhın ittifak etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik ilâhlar olmaları dikkate alındığında imkânsızdır.
3. İki ilâhın ihtilaf etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik olmaları ve kâinatın varlığı şartları dikkate alındığında imkânsızdır.

Buna göre iki müstakil ilâh olması imkânsızdır. Zira iki ilâh olduğunda her ikisi de müstakil kalamaz. İlâhın tam kadir olması yani makdûrların tamamının her birinin kudreti kapsamında olması, kudretleri dışında bir makdûrun bulunmasını imkânsız kılar. Mümkün olan her şeye tek başına müstakil olarak kadir olmadıkça ise tam kadir olunmaz. Başkasının yardımına muhtaç veya başkasından yardım alarak kuvvetini arttıran biri, bu artma ve ihtiyaç oranında eksiklik içerir. İlk hali bu ikinci halinden noksan demektir. Bu da müstakil iken tam kadir olmadığı anlamına gelir. Müstakil olarak her şeye kadir olan iki ilâh olsa, makdûr olan her şeyin ikisinin de tek başına kudretine dâhil olması gerekir. Ancak iki ilâh olduğunda durum böyle değildir. Zira diğer ilâhın varlığı, mümkünlerin tamamının artık tek başına sadece onlardan biri için makdûr olmasını engeller. Durum ilk haldeki gibi olmayıp ikisinden her birinin kadir olduğu her şeye yani tüm makdûrlara, aynı derecede aynı şekilde kadir olmakta ikisi de ortaktır. Bir makdûr her ikisinin de makdûru olduğu için ikisi de tüm makdûrlara ve doğal olarak diğerinin makdûruna kadir olur. Oysa bu durumda diğerinin makdûru olamaz çünkü

tek eserde iki müessir, tek ma'lûlde iki tam illet olamaz. Bir makdûrun iki kadirin kudretiyle gerçekleşmesi de imkânsızdır.³⁴

İki ilâhın makdûrları aynı olacağından belli bir makdûrun ilâhlardan herhangi biriyle gerçekleşmesi imkânsızdır. Zira neden biriyle değil de diğeriyle gerçekleştiği açıklanamaz. İki tam kadir arasında daha üstünlük durumu olmadığından, bu makdûrun onlardan biriyle gerçekleşmesi diğeriyle gerçekleşmesinden daha uygun ve öncelikli olamaz. İkisinden birinden rastgele/ittifakî olarak gerçekleşmesi ise müreccihsiz tercih olur ki bu da imkânsızdır. Onların üzerinde hangi makdûrda müessir olacaklarını belirleyecek üçüncü bir güce bağlı kalmaları da tam kudrete aykırıdır. Ayrıca her ikisi de tam kudretin gereği olarak kendi kudretleriyle gerçekleşmiş olanlar dışındaki mümkünlere de kadir olacaklardır. Oysa makdûrlardan bir kısmı onunla gerçekleşmiş olsa bile kalan makdûrların diğer ilâhın kudretiyle gerçekleşmiş olması, o makdûrun artık bu ilâhın makdûru olmadığı anlamına gelir. Bu ise çelişiktir.³⁵

Bu makdûrun iki ilâhın ikisiyle birden gerçekleşmesi de imkânsızdır. Onun makdûru olarak gerçekleşenin, diğerinin makdûru olması mümkün olmaz. Makdûr gerçekleşince onu gerçekleştirmek yerine gelmiş ve aynı fiilin artık diğerinin makdûru olarak gerçekleşmesi imkânsız olmuştur. Ne var ki iki ilâhla birden gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Zira ikisinden biriyle gerçekleşmesini imkânsız kılan şey, ancak diğeriyle gerçekleşmesidir. İkinciyle gerçekleşmesini imkânsız kılan birinciyle gerçekleşmesi, birinciyle gerçekleşmesini imkânsız kılan ise ikinciyle gerçekleşmesidir. Diğerinin bunu gerçekleştirmesini imkânsız kılacak olan fiil yani bu makdûrun gerçekleştirilmesi her iki ilâhtan da gerçekleşmeyince, gerçekleşmeyi imkânsız kılan bir şey yok demektir. Bu durumda herhangi bir imkânsızlık ve engelleme kalmamış olur ve söz konusu makdûrun gerçekleşmediği için gerçekleşmesi gerekir. Ancak gerçekleştiğinde de gerçekleşmemesi gerekir. Birinci ilâhtan gerçekleşmediği için ikincinin makdûru olur. İkinciden gerçekleşmediği için de birincinin makdûru olur. İkisinden birden gerçekleşmeyince ikisinin de makdûru olur

³⁴ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 58; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 109-111; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 704, 848, 851, 942.

³⁴ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1: 848, 851, 942.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 40; Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:112; Mahmud el-İsfehânî, *Metâliü'l-enzar*, 342.

ama gerçekleşemez. Zira ancak ikisiyle de gerçekleşmediğinde ikisi için de makdûr olmaya devam eder. Şu halde gerçekleşmezse gerçekleşmesi, gerçekleşirse gerçekleşmemesi gerekir. Olumlanması olumsuzlanmasına götüren her şey ise imkânsızdır.³⁶

Her iki ilâhın da makdûru olduğu halde sadece ikisinden biriyle gerçekleşmesi o mümkünün, gerçekleşmesinde tesiri olmayan ilâhtan müstağni kalması anlamına gelir. Bu ise kendisine tazim ve şükürden müstağni kalmayı gerektireceğinden ilâhlığa uygun düşmez. Ayrıca o ilâhın fiilinden müstağni kalan şey, o ilâhın makdûru olmaz. Oysa herhangi bir makdûrun tam kudretin makdûru olmaması mümkün değildir.³⁷

İki ilâh olduğunda her biri aralarında bir ittifak ister mümkün olsun ister zorunlu olsun, müstakil olarak yaptığını artık yapamaz. İki ilâh arasında ittifak varsa ve birlikte fiilde bulunuyorlarsa her biri bir arada yaptığını artık tek başına yapamaz. Tek başınayken olduğu kudrette değildir. Yapabilecekleri ancak bir arada yapabilecekleri şeylerle sınırlıdır.³⁸ Tek başına bu fiili yapmaktan âciz olmak ise nihayetinde fiilde bulunmaktan âcizlik demektir ve dolayısıyla bir eksikliklerdir. Tek başınayken de bir arada iken de ittifaka mecbur iseler bu daha büyük âcizliktir. Ayrıca neleri tek başına yapacakları, neleri bir arada yapacakları da yine müreccihsiz tercih olur. Belirli bir müreccih olduğu kabul edildiği takdirde bu da başka bir müreccih gerektirir ve teselsülle karşı karşıya kalınır.³⁹

İki ilâhtan birinin kendi tam irade ve kudretiyle herhangi bir makdûru var etmesi, o makdûru diğer ilâhın kudreti kapsamından çıkarır. Diğer ilâhın bu makdûra dair kudreti hiç hesaba katılmamışsa o, fiilde bulunan diğer ilâhın inisiyatifinde ve kontrolünde geri planda kalmış olur. Eğer o ilâhın buna dair kudreti dikkate alınmışsa, dikkate alan ve bu fiili yapan ilâh diğer ilâha bağımlı ve onun kontrolünde olmuş olur. Üstelik bu durum her iki ilâh için de karşılıklı olarak geçerlidir. Her iki ilâh da ya dikkate alınmadığı ya da

³⁶ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 109-111; 110; Fa Râzî, *el-Meţâlibü'l-âliyye*, 2: 145; Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 42.

³⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 309.

³⁸ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 109-111; Râzî, *el-Meţâlibü'l-âliyye*, 2:142; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 115; İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 319-320.

³⁹ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 43.

diğerini dikkate almak durumunda kaldığı için âciz, yetersiz ve başkasına bağımlı olmuş olur.⁴⁰

Tek bir fiilde, tek bir mef'ülde ister tam bir bağımsızlıkla isterse yardımlaşma yoluyla ortaklık imkânsızdır. Bu yüzden her iki ilâhın kendi yarattığına yönelmesi kaçınılmazdır. Ne var ki mahlûkat birbirine bağlıdır. İster cevherlerle arazlar, ister yer ile gökler, ister madde ile sûret, ister nefsânî nitelikler ile cismânî nitelikler, isterse bugünkü dille fiziksel ve biyolojik yasalar olsun hepsi birbiriyle bağlantılıdır. Bu yüzden iki ilâhtan her biri diğerinin yaptığını dikkate almadan fiilde bulunursa fiil bozuk olur ve âlemdeki düzen fesada uğrar. Eğer diğerinin yaptığını dikkate almadan fiilde bulunamazlarsa bu da âcizlik olur. İki ilâhın kudretleri ayrıştığı gibi makdûrları, fiilleri ve mef'ûlleri de ayrışmalıdır. Ancak âlemde diğer unsurlarla az çok bağlantılı olmadan tek başına var olan bir hâdis bulunmaz. Bu durumda iki ilâh da müstakil kalamaz ve müstakil olarak fiilde bulunamazlar.⁴¹

İki müstakil ilâh bir arada olduklarında tek başına oldukları gibi kalırlarsa ihtilaf mümkün olur. Zira ilâhlardan biri belli bir makdûru; nitelikleri, şekil miktar ve arazları açısından belirli birtakım tercihlerde bulunarak yaratacakken, diğeri o makdûru başka bir tahsile yaratmak isteyebilir. Dikkate alınmaması onun için, dikkate alınması bunun için eksiklik olur. Dikkate aldığında artık müstakil olamaz. Müstakil olarak kalırsa da dikkate alma olmaz. Bu durumda ilâhlar arasında ihtilaf olur.⁴²

İki müstakil ilâh olsa ortak olduklarında müstakil olamazlar çünkü müstakil olanın ortağı olmaz. Bir arada olmadıklarında ise birbirlerini engellerler ve dolayısıyla âlemi yaratamazlar ve sürdüremezler. Ortak olamazlar çünkü tek eserde iki müessir olmaz. Müstakil olmak birlikte iş yapmakla çelişir. Müstakil ise ortak, ortak ise müstakil olamazlar. Müstakil olarak fiilde bulunamadıklarında âciz olurlar. Hâlbuki ittifak etmeleri de ihtilaf etmeleri de önce kadir olmalarını gerektirir. Kadir olmadıklarında ittifak da ihtilaf da edemezler.⁴³ Tek başına fiilde bulduklarında ise mef'ûlleri ayrışır ve her iki

⁴⁰ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 319-320.

⁴¹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 41; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 317.

⁴² Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 34; Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2: 135-136.

⁴³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 311, 316.

ilâh da kendi yarattıklarına yönelir.⁴⁴ Zira tek bir fiilin iki fâili olamaz. Eğer birinin bir fiili varsa bu onun fiilidir. Bu fiilin, onun fiili olarak diğerinin fiilinden ayrışması kaçınılmazdır. Aksi halde onun bir fiilinden söz edilemez. Mef'ûller ayrıştığında ise her ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlığın gereği olarak diğerine üstün gelmeye çalışır. Bu kaçınılmazdır.⁴⁵

İki ilâh herhangi bir şeyi birlikte yapacak olsalar bile eğer birinin onda hiç etkisi yoksa ve bu her şeyde böyleyse âciz demektir. Bazı şeylerde tesir etmiyor bazı şeylerde tesir ediyorsa, bunun bir sebebi olması gerekir. Aksi halde müreccihsiz tercih olur. Ayrıca kendi tesir etmediği makdûr onun makdûru olmaktan çıkar ve ondan müstağni kalır. Yine tesir etmeyen ilâh, sonradan tesir etmeyi dilerse bu, hudûs işareti olacağından mümkün olmaz. Ayrıca neden sonradan tesir etmeyi diledi de önceden dilemedi ve diğer ilâh buna izin verir mi bilinemez. İzin vermek zorunda olursa âcizlik olur. İzin vermezse diğeri âciz olur.

Belli bir makdûrun bir bölümünü ilâhlardan biri, şu diğer bölümünü de diğeri yapıyorsa, neden tam tersi olmadığı yani ilk ilâhın yaptığı bölümü ikinci ilâhın, ikincinin yaptığı bölümü ilk ilâhın yapmadığı açıklanamaz. Eğer tersi olamazsa zorunluluk anlamı taşır ve her ikisi için de âcizliktir. İkisinden biri tersi olmasını istiyor da buna gücü yetmiyorsa âcizdir. Tam tersi olmasını istemiyor ama istediğinde diğer ilâhın buna izin verip vermeyeceğini bilmiyorsa yine âcizdir. Hattâ böyle bir izin verilsin ya da verilmesin, bizatihi bu izne bağlı olmak da âcizliktir. Her durumda istediği gerçekleşen ilâh olur diğeri ise âcizdir. Bu belirli makdûrda onun da katkısı olması demek onun fiili ile diğerinin fiilinin ayrışması demektir. Bu yüzden ayrışma asla ortadan kalkmaz. Asla belli bir makdûrda ortak olamazlar. Mef'ûller zorunlu olarak ayrıştığında ise her iki ilâh da kendi yarattığına yönelir.⁴⁶

İki ilâh olsa ikisinin iradesi de zâtlarının gereği olacağından başkasına tâbi ya da onları aynı fiilde bir araya getirecek üçüncü bir güce bağlı olamaz. Ne var ki iki ilâhtan hiçbiri diğerinin iradesi ve fiili olmadan irade edemez ve fiilde bulunamaz. Bu ise kısır döngüdür. İki fiil ve iki irade bu şekilde birbirini

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 39; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 115; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 317.

⁴⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 312, 313.

⁴⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 317.

gerektirdiğinde, o ikisinin tam gerektireni ikisinin de dışında olur. Halbuki onların üzerinde onları fâil ve mürid kılabacak bir şey olmadığından o ikisinin her birinin zâtı olarak fâil ve mürid olması gerekir.⁴⁷ Bu yüzden ister ittifak ister ihtilaf etsinler, bu ihtilaf ister gerekli ister mümkün olsun; iki ilâh olduğunda biri diğerinden daha üstün olacak ve o üstün olan olmadan diğeri bir şey yapamayacaktır. Başkasının denetimi ve kudreti altında olan ise âciz ve muhtaçtır. Kadir bir ilâh olamaz. Her ikisi de müstakil olarak fiilde bulunursa birbirlerinin müstakil olmasını engellemiş olacaklarından hiçbiri müstakil olmaz. Bu durumda ikisi de ilâh olamaz.⁴⁸

Ayrıca hangi ilâhın hangi fiili yapacağı sonradan belirlenmiş de olamaz. Böyle bir şey zamana tâbi olarak sonradan karar vermeyi gerektirir ve hâdislere mahal olmak anlamına gelir. Oysa ilâh hâdislere mahal olmaz. O yüzden Allah'ın dışındaki her şey hâdistir⁴⁹ ve hâdislerin Allah'ın zâtı ile kâim olması imkânsızdır.⁵⁰ Hudûs niteliği hiçbir yönden ve hiçbir anlamda O'na ulaşamaz.⁵¹ O'nun bütün sıfatları ezeldir.⁵² Zira ilâhın başka nitelikte olması mümkün değildir. Bu paylaşım, iki ilâhın aralarında anlaşmaya varmasıyla olamaz çünkü birbirlerine bağlı kalmış olurlar. Anlaşmadan da olmaz çünkü bu durumda her ikisi de dikkate alınmamış olur. Ayrıca her ikisinin fiili de ezeli olduğundan ezelde ayrılmış olmak durumundadır. O zaman her ikisi kendine ayrılanın dışına çıkamaz. Bütün bunlar eksikliklerdir. Ayrıca bu durum ma'dûmların ezelde ayrışmasını da gerektirir. Bu ise imkânsızdır.⁵³

Tek ilâhın kendi fiillerini ezeli olarak irade etmesi ile iki ilâhın kendi fiillerini ezeli olarak paylaşmaları birbirinden farklıdır. İlkinde iradenin ezeli taalluku ilâh için herhangi bir zorunluluk meydana getirmez. İkincisinde ise

⁴⁷ İbn Teymiyye *Minhâcî's-sünne*, 3: 323.

⁴⁸ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 38; Neseî, *Tabşîratü'l-edille*, 122; Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 130; İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 323; Mahmud el-İsfehânî, *Metâliü'l-enzar*, 343.

⁴⁹ Neseî, *Baḥru'l-keḷâm*, 10.

⁵⁰ Teftâzânî, *Şerḥu'l-Aḳâid*, 53.

⁵¹ Râzî, *el-Mesâilü'l-ḥamsûn*, 40; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Aḳâid*, 60; "Allah'ın zâtında arazlar kâim olamaz." Cüveynî, *Kitabü'l-İrşâd*, 44; Râzî, *Muḥaṣṣal*, 158.

⁵² Ebû Mansûr Muhammed es-Semerkindî, *Şerḥu'l-Fıkhî'l-ekber* (Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.), 34.

⁵³ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 370-371; Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 39, 166; Teftâzânî, *Şerḥu'l-Aḳâid*, 52; Cürcânî, *Şerḥu'l-Mevâkıf*, 3 : 98-100; Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 166; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 39; Mahmud el-İsfehânî, *Metâliü'l-enzar*, 342; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 124, 132; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 153.

dışarıdan iradeyi sınırlayan ve hudûs anlamı içeren bir bağımlılık söz konusudur. Bu ister diğer ilâh olsun, ister her iki ilâhın iradesini kuşatan daha üstün bir şey olsun fark etmez. Hangi ilâhın hangi fiili yapacağını ezeli olarak paylaşılmasının mümkün olmaması sorunu devam eder.⁵⁴ Bu aynı çelişki iyilik ve kötülük için ayrı ilâhlar kabul eden düalist inançlarda da geçerlidir. Bugün daha çok tek tanrı inancına karşı bir argüman olarak sunulan kötülük problemi, geçmişte kelâmcılar tarafından düalist ulûhiyet anlayışına karşı yöneltilmiştir. Buna göre iyi olan ilâh kötülüğü engelleyemiyorsa âciz, engelleyebilecekken engelleyemiyorsa kötüdür.⁵⁵ İşte iki ilâh için problem olan bu durum, iyiliği ve kötülüğü kendi iradesiyle var eden tek ilah için problem olmaz ve onun için kötülük anlamına gelmez. Konu çok ayrıntılı olmakla birlikte burada vurgulamak istediğimiz; irade, bilgi, kudret ve hikmetin ezeliği durumunun tek ilâh olması ile iki ilâh olması durumunda aynı olmayacağıdır. Örneğin tek ilâh kıyamet için dilediği bir vakti seçebilir. İki ilâh olduğunda ise ilâhların bu konuda bir anlaşmaya varmaları kaçınılmazdır.

İki ilâhtan biri herhangi bir makdûru kendi yaratabilecekken diğer ilâha bırakmaya mecbur olursa zorda kalmış âciz bir varlık olur, ilâh olamaz. Eğer lutuf olarak bırakırsa diğer ilâh onun lütfuna mazhar olmuş olur. Lutfu mazhar olmak ise ilâhlığa aykırıdır. Üstelik bu durum her ikisi için de geçerlidir. Ezelde bu iki ilâh arasında bunları lutuf ya da zorla paylaşılacak bir güç olması da aynı sebeple imkânsızdır.⁵⁶ Bu sebeple her iki ilâh da ne makdûrlarını diğer ilâha zorla bırakmaya razı olur, ne de lutufu bırakabilir. Bu yüzden her iki ilâh da kaçınılmaz olarak üstünlük kurmaya yönelmek durumundadır. Kur'an da tam olarak bunu söyler : "De ki, eğer iddia ettikleri gibi Allah'la beraber başka ilâhlar bulunsaydı, o takdirde onlar yüce kudret sahibi Allah ile mücadele etmenin yolunu araştırırlardı" (el-İsrâ 17/42).⁵⁷

İki ilâhın kudret ve iradelerinin makdûrlarına ezeli olarak taalluku bir paylaşımı zorunlu kıldığından, ma'dûmların ezelde ayrışmasını gerektirir. Zira henüz yokluk halinde iken hangi ilâhın bunlardan hangilerini var edeceğinin paylaşılması, ma'dûmların ayrı ayrı belirlenip ayrışması demektir.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 39; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 325-326.

⁵⁵ Râzî, *el-Erba'în*, 1: 318.

⁵⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 326.

⁵⁷ Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1:109-111; İbn Teymiyye, *Minhâcû's-sünne*, 3: 326.

Ma'dûmların ezelde ayrışması ise söz konusu olamaz. İki ilâh olsa bunlar birbirinden cisim olmadıkları ve bir mekânda bulunmadıkları için mekân bakımından ayrışamazlar. Kadim olduklarından zamanla da ayrışamazlar. Bu bakımdan iki ilâh olduğunda bunların birbirinden ayrışmaları imkânsız olur. Geriye iki ilâhın arasında ancak ilim ve kudretin ayrışması gibi, hakikat ve mâhiyet bakımından bir ayrışma olması ihtimali kalır. Bu durumda iki ilâh ancak ilâhlık hakikatiyle birbirlerinden ayrışabilir. O zaman da ilâhlık hakikatine sahip olmayan ilâh olamaz.”⁵⁸

İki ilâh olsa ittifak etmelerinin zorunlu olması açık bir âcizlik olduğundan imkânsızdır. Bu durumda ihtilaf etmeleri kendinde mümkündür. Ancak ihtilaf etmeleri sonucu karşı karşıya kalınacak imkânsızlıklar nedeniyle ihtilaf eden iki ilâhın olması imkânsızdır. Daha doğrusu her ikisi de tam kudrete mâlik iki ilâh olması şartıyla ihtilaf etmeleri ve âlemin bu ihtilafa rağmen var edilmesi ve sürdürülmesi imkânsızdır. Ancak ihtilaf etmeleri imkânsız olunca ittifak etmeleri zorunlu olur ki bu da tam kudretle çeliştiği için imkânsızdır. O halde ittifak etmeleri de âlem var olduğuna göre ihtilaf etmiş olmaları da imkânsız olmak zorundadır. Her ikisinin birden imkânsız olması ise zıtların aynı anda doğru olmasını gerektirdiği için imkânsızdır. Bu imkânsızlıklar ise ancak iki ilâhın olması sebebiyledir. İki ilâh olmadığına ise bunların hiçbiriy-le karşı karşıya kalınmaz. İmkânsızlığa götüren şey de imkânsız olduğundan iki ilâhın olması imkânsızdır.⁵⁹

Diğer bir yandan; ittifaklarının zorunlu olması imkânsız olduğu için ihtilaflarının da kendinde mümkün olması gerekir. Bu durumda ittifakları da ihtilafları da mümkün olur. Mümkünün iki tarafından birinin, tercih eden biri olmadan diğerine baskın gelmesi ise müreccihsiz tercih olacağı için imkânsızdır. Eğer bir müreccih varsa ve tercih bunun tesiriyle olursa iki ilâh da sebebe bağlı ve muhtaç olurlar. İhtilaf etmeleri durumunda meselâ her biri iki zıttan birini irade ettiğinde ya ikisi birden olmaz ya ikisi birden olur ya da ikisinden sadece birinin istediği olur. İkisinin birden isteğinin olmaması mümkün değildir çünkü mahal uzak kalamayacağı zıtların ikisinden birden ayrı kalmaz. Ayrıca her birinin isteğinin gerçekleşmesine engel olan diğerinin isteğinin

⁵⁸ Râzî, *el-Meâlîbü'l-âliyye*, 2:146; Sâbüni, *el-Bidâye*, 59; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-enoâr*, 74.

⁵⁹ Nesefî, *Tabşîratü'l-edille*, 1: 119; Fahreddin er-Râzî, *el-Erba'în*, 315; Râzî, *Muhassal*, 193; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120.

gerçekleşmesidir. Diğerinin istediği gerçekleşmeyince engel kalmadığı için bunun isteğinin gerçekleşmesi gerekir. Bu durumda her ikisinin isteğinin de gerçekleşmesi gerekir çünkü diğerinin isteği gerçekleşmemiştir. Fakat her ikisinin isteği de gerçekleşirse zıtların bir arada olmaları gerekeceğinden bu kez de gerçekleşmemeleri gerekir. Geriye iki ilâhtan sadece birinin istediğinin olup diğerinin olmaması ihtimali kalır. Bu ise ya müreccihsiz bir tercih olur ya da ikisinden birinin kadir, diğerinin âciz olmasını gerektirir. Âciz olan ise ilâh olamaz.⁶⁰

Bu aynı durum, bazı şeylerde birincinin bazı şeylerde ikincinin istediğinin olması için de geçerlidir. Bunun tek bir defa olmasıyla birden çok olması arasında fark yoktur. Üstelik hangi konularda hangisinin istediğinin olacağı da yine müreccihsiz tercih, makdûrların paylaşımı ve ma'dûmların ezeli ayrışmasıyla ilgili sıkıntılarla karşı karşıya bırakır.⁶¹

Her iki iradenin, ihtilaf etmeyecek şekilde ittifak etmeleri zorunlu olduğunda acziyeti gerektirir. Bu sebeple ihtilaf etme ihtimalleri görmezden gelinemez.⁶² Kudretin ittifakını zorunlu görmek ancak yaratılmış varlıklarda olur.⁶³ İki ilâhı kadir kılacak üçüncü biri olamaz çünkü bu durumda ona muhtaç olurlar. Oysa onların dışındakiler mahlûktur. Mahlûk hâlîkı kadir kılmaz.⁶⁴ İkisinin de kudreti zâtından olduğundan başkasından alınmış olması ya da birbirine eklenmesiyle artması da mümkün değildir.⁶⁵

Dünyada bir ülkedeki iki yönetici, bir mahkemedeki iki hakim belirli bir görüşte birleşemediklerinde, karar birliğine varmalarını sağlayan daha üst bir makam yahut bir kanun sayesinde ihtilaftan kurtulabilirler. İki ilâh için ise başvuracakları ya da bağlı oldukları bir üst merci söz konusu olamaz. Bu nedenle her ikisi de diğerinin ortaklığı olmadan tek başına iken fiilde bulunabilmelidir. Bu durumda mef'ûller ayrışır, her ilâh kendi yarattığına yönelir ve onu üstün tutar. Bu ise tam olarak "Allah evlât edinmemiştir. O'nunla birlikte

⁶⁰ Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2:135-136; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 41; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 305; Ali el-Kârî, *Şerhu'l Fikhu'l-ekber*, 51.

⁶¹ Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120-121.

⁶² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 306. Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2:143; a. mlf., *el-Erba'in*, 1: 318.

⁶³ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 308.

⁶⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 321.

⁶⁵ Râzî, *el-Meâlibü'l-âliyye*, 2: 135; İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünne*, 3: 309-316; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 120.

başka bir ilâh da yoktur; eğer öyle olsaydı her bir ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlar birbirine üstün gelmeye çalışırlardı” (el-Mü’minûn 23:91) âyetinde anlatılmıştır. Üstelik bu, zamanla aşılacak bir üstün tutma durumu olmayıp ilâh olmanın gereğidir ve ondan ayrılmaz. Bu ise âlemin daha baştan fesadı demektir. O halde iki ilâhın olması yahut iki ilâha rağmen âlemin var olması ve varlığını sürdürmesi imkânsızdır.⁶⁶

İki ilâh ittifak ettiklerinde ittifak sonucu doğan kudret ihtilaf olmamasındandır. Yani ilâhın zâtından değil başka bir şeydendir. Halbuki ilâhın kudreti başkasından alınmış olamaz.⁶⁷ İlâhlardan birisi eğer diğer ilâhın iradesinin zıttına bir şeyi ister de, isteğini yerine getiremeyeceğini bildiği için ittifak ederse bu âcizliktir. Yahut ihtilaf etmeye ve diğer ilâhı engellemeye kalkışırsa kendisinin de engelleneceğini bildiği için ihtilaf etmiyorsa yine âcizlik olur. Ayrıca böyle bir sebeple ihtilafтан geri dursa bile bu, ihtilaf etmesinin kendinde mümkün bir şey olduğuna delâlet eder. Bu da aksi yönde bir karar vermesinin imkânsız olmadığını ve ihtilafın daima mümkün olduğunu gösterir. Ayrıca iki ilâh ittifak ettiğinde, meydana gelen fiilin onlardan hangisiyle meydana geleceği belirlenemez. Âlemin yaratıldığı vaktin belirlenmesinde olduğu gibi, tek bir ilâhın iradesinin neticesi olan tercih ile bir fiilin onu meydana getirebilecek iki eşit kudretten hangisi tarafından meydana getirileceği aynı değildir. İkincisi iki iradenin anlaşmasını zorunlu kılar, âcizliği ve müreccihsiz tercihi gerektirir.⁶⁸

Bir makdûrun iki kadiri, bir eserin iki müessiri ve bir ma’lûlün iki illeti olamayacağı ilkesi aynıyla kulların fiilleri için de geçerlidir. Aksi halde iki ilâh arasında muhtemel çatışmanın benzeri, ilâhi irade ile kulun iradesi arasında da karşımıza çıkar. Zira kul iki zıttan birini isteyip Allah da diğer zıddı istediğinde çatışma ve birbirini engelleme kaçınılmaz olur. Hattâ Cehm b. Safvân (ö. 128/745-46) bu problemten kurtulmak için kulun kudretini tümüyle nefyetmiştir. Yine bu problemle bağlantılı bir şekilde; genel olarak Mu’tezile ve özellikle Ebü’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) ve Cübbâiler de, sırasıyla Al-

⁶⁶ Mâtürîdî, *Kitabü’t-tevhîd*, 42; İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 3: 316, 328.

⁶⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcü’s-sünne*, 3: 328.

⁶⁸ Râzî, *el-Meçâlibü’l-âliyye*, 2:142-144.

lah'ın kulun fiilinin benzerine ve aynına kadir olmadığını söylemişlerdir.⁶⁹ Ehl-i sünnet'in bu probleme Allah'ın kudretine herhangi bir sınırlama getirmeden ve kulun sorumluluğunu göz ardı etmeden bir çözüm bulma gayreti ise kesb teorisiyle sonuçlanmıştır.⁷⁰ Buna göre tesir yani varlık verme, sadece kadim kudretin bir niteliğidir. Onlara göre tesiri olmayan kudret olabilir zira tesir kudretin gereklerindedir ve bazı kudretler de bulunmaz.⁷¹ Hâdis kudretin fiile taalluku kesbtir. Varlıkta asıl ve tek müessir olan ise kadim kudrettir.⁷² Aynı mâhiyette olduklarında yani ikisi de kadim veya ikisi de hâdis olduklarında, bir eserde iki müessir olamaz. Fakat biri kadim diğeri hâdis iki kudret tek eserde bir araya gelebilir. Bu durum, kulların cebr altında buldukları anlamına gelmez. Zira dağa tırmanan bir insanla ayağı kayıp aşağı düşen bir insanın arasında fark olduğu, vicdanlarda bedîhî olarak bilinen bir bilgidir. Hâdis kudretin tesiri kabul edildiği takdirde bile kadim kudretin daha üstün ve tam olduğu dolayısıyla her halükarda kadim kudretin istediğinin olacağı tabiidir.⁷³

“Her iki ilâh da bütün malûmları bildiğinden iki zıttan hangisinin gerçekleşeceğini, hangisinin gerçekleşmeyeceğini bilir. Ezelî ilimde olmayacak diye bilinen şeyin olması, olmayacak diye bilinen şeyin ise olması imkânsızdır. İmkânsıza da kudret taalluk etmez. Dolayısıyla iki ilâhtan her birinin olacak olan neyse onu istemesi ve başka bir şeyi istememesi bir eksiklik olmaz. Bu yüzden de ittifak ederler” düşüncesine karşı Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210); tek ilâhın var olacıklara dair bilgisinin onu zorunlulukla karşı karşıya bırakmadığı gibi, iki ilâh için de ittifakı gerektirmeyeceğini söyler. Zira bilme gerçekleşmeye, gerçekleşme ise iradeye bağlıdır. İradeyi bilmeye bağlamak ise

⁶⁹ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 376; 381; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 474; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 247-248; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, 225; Neseî, *Bahrü'l-keîâm*, 26; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 49; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 253.

⁷⁰ Konuyla ilgili olarak bk. İbrahim Halil Erdoğan, “Mu'attıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları” *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2019/6 (1): 25-47.

⁷¹ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 166, 171; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 2: 476; Abdüllatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, sad. Muammer Esen (Ankara: Ankara Okulu, 2005), 36.

⁷² Neseî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 113; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 148-149; Griffel, *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*, 149.

⁷³ Neseî, *Kitabu't-Temhîd*, 274, 279, 284; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 113-114; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3 : 106; Bilmen, *Muvazzah İlm-i Kelâm*, 246-248; Özdemir, *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 127, 152-153; Abdüllatif Harputî, *Kelâm Tarihi*, 36.

şeyin kendisinden iki aşama önce gelen başka bir şey için sebep sayıldığı bir kısır döngüye yol açar.⁷⁴

Ayrıca her biri bütün malûmları bilen iki ilâh olduğunda, her iki bilgi tümüyle birbirinin aynısı olduğundan, iki ilâhın bilgileri birbirinden ayrışmaz. Zira her ikisinin bilgileri birbirinin aynı olmakla birlikte, bu iki bilgiden biri ilâhların birinde diğeri ise diğesinde olacaktır. Oysa bu iki bilgi birbirinin yerinde bulunabilir. Bu durumda bu iki bilgiden hangisinin hangi ilâha ait olacağı belirsiz kalır. Birinci ilâhtaki bilginin neden ikincisinde olmadığı ve ikincisinde olanın da neden birincide olmadığı açıklanamaz. Eğer bu tahsis başka bir sebep yüzünden olursa ilâh o sebebe bağımlı olur. Yine her iki ilâhın bilgisi diğeri tarafından kuşatılmış olur ki bu da ilâhlığa aykırıdır.

İki ilâhın, ilâh olmanın yüceliği ve hikmetin gereği olarak maslahata en uygun olan şeyi, zorunluluk ve zorlama olmaksızın kendiliğinden isteyecekleri ve bunun muhalefeti engelleyeceği düşünülebilir. Halbuki bu maslahatlar tamamen eşitse ya tercihte bulunmak mümkün olmaz ya da maslahata bağlı kalmak söz konusu olmaz. Zira fâil-i muhtâr, iradesiyle dilediğini tercih edebilir ve bu müreccihsiz tercih olmaz. Ne var ki maslahata riayet etmeyi kabul etme durumunda bu maslahatın dikkate alınmaması çelişik olur. Muhtâr olan, iradesiyle herhangi iki eşit maslahattan herhangi birini seçerse sonuçta maslahata dayanmamış olur. Maslahata dayanıyorsa bu kez de bir tercihte bulunamaz zira maslahatlar eşittir. Bu, Allah'ın fiillerinde maslahat ve garaz olmadığını kabule dayanır. İlâhın fiillerinin maslahata dayanacağı kabul edildiğinde ise Râzî'ye göre, sonuçta maslahatların eşit olmaması ile maslahata riayet etme durumu aynı yere varır. Eğer maslahatlar eşit değilse ve bunlardan birini seçmek bir sâike dayanıyorsa o sâikin başka bir sâike ve onun da başka bir sâike dayanması ve öyle sürüp gitmemesi yani teselsül olmaması için, sâike dayanmayan bir yerde sona ermesi gerekir.⁷⁵ Dolayısıyla her halükarda ilâhın mutlak iradesinde sona ermesi kaçınılmazdır. Her ne kadar bu konu hüsünkubuh meselesiyle ilgili ise de görüldüğü üzere temânu delilinin hemen bütün kelâm problemleriyle bir şekilde bağlantısı vardır. Bu açıdan temânu delilinin bir kelâm sisteminin denetimini sağladığı söylenebilir.

⁷⁴ Nesefî, *Tabşîratü'l-edille*, 1: 121; Râzî, *el-Meşâlibü'l-âliyye*, 2: 142, 146.

⁷⁵ Râzî, *el-Meşâlibü'l-âliyye*, 2:142-143; a. mlf., *Muhassal*, 194.

İlâhî irade baştan bir sâike dayanmıyorsa ya da çeşitli sâikler, ilâhî iradenin kendisinde sona eriyorsa her halükarda ihtilaf mümkün olur. Zira bu durumda sebep ilâhî iradenin kendisinden başka bir şey olmayacaktır. Dolayısıyla maslahata göre davranmış olsalar bile ittifakın bozulması mümkündür. Ayrıca başkası için istenen, zâtı için istenende son bulmalıdır. Fâil illetlerde olduğu gibi gâî illetlerde de teselsül imkânsızdır.⁷⁶ Bu da sebeplerin, ilâhın iradesinde son bulmasına ve ihtilafın imkânına götürür.

İki ilâh ihtilaf etmeyip ittifak ettiklerinde, her ikisinin kudreti diğerinin onu engellememiş olması sayesinde olur. Eğer ilâhlardan biri muhalefet eder ve diğerinin istediğinin zıddını isterse, her ikisi de isteğini gerçekleştirmez. Gerçekleştirebilmeleri için diğer ilâh tarafından engellenmemeleri gerekir. Engellenmediklerinde ise her ikisinin kudreti diğer ilâhın engellememesi sayesinde. Halbuki iki ilâh da zâtının gereği olan tam bir kudrete mâlik olmalıdır. Zâtı gereği kadir olmak ise, kudretinde başkasına muhtaç olmamasını gerektirir. Ayrıca ikinci ilâhın birinciyi engelleyebilmesi için önce kendisinin kadir olması gerekir. Halbuki ikinci ilâhın kudreti de birincinin onu engellememesi sayesinde. Böylece her ikisi kadir olmak için diğeri tarafından engellenmemeye muhtaçtır. Ayrıca onu engellemeyi ister de engelleyemezse yine âciz olur. Böylece her iki ilâhın hem engellemesi hem engellenmemesi gerekir. Engelleyebilmek için önce diğerinin engellemesini engellemek, bunun için de önce kadir olmak durumundadır. Oysa kadir olması diğerinin onu engellememesi sayesinde. Bu ise açık bir kısır döngüdür.⁷⁷

Şu halde ne ezeli bilgileri, ne hikmet ve maslahata uygun olanı irade etmeleri ne de başka bir sebep iki ilâhın ihtilaf etmesini imkânsız kılmaz. Âlem bu durumda her an bozulup yok olmakla karşı karşıya kalır. Daha doğru bir ifadeyle; böyle bir ihtimalin varlığı bile âlemin daha baştan fesadı demektir. Zira tam kadir olan fâilinin isteği dışında bozulup yok olan yahut yok olabilecek olan bir fiil, muhkem olamaz. Bu nedenle kelâmcılar temânu delilini geliştirirken, iki ilâhın çatışması durumunda karşı karşıya kalınacak fesadın gerçekte ne anlama geldiğini özellikle göz önünde bulundurmışlardır. Bu fesadın doğru bir şekilde anlaşılması burhân-ı temânuun kesinliğini ve delilde

⁷⁶ İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 332.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Kitabü't-tevhîd*, 37-38; Nesefî, *Tabşiratü'l-edille*, 1: 118; İbn Teymiyye, *Minhâcî's-sünne*, 3: 305-311; 316-318.

neden yaratma öncesindeki bir çatışmanın esas alındığını anlamayı da kolaylaştıracaktır.

3. İki İlâh Arasındaki İhtilaf Ve Çatışmanın Sonucu Olan Fesadın Vakti

Burhân-ı temânuun kesinliğinin anlaşılmasında neden yaratma öncesi bir çatışma üzerinde durulduğu önemlidir. Zira çatışmanın yol açacağı imkânsızlıklar, bu çatışmanın fiilen gerçekleşmesinden ziyade mümkün olmasından kaynaklanır. Ayrıca sonradan ortaya çıkacak bir çatışma ve buna bağlı olarak yaratılışın ardından gelecek bir bozulmanın gözlemlenmesi ve anlaşılması kolay değildir.

Bu bağlamda temânu deliline yönelik ir diğer eleştiri de fesadın mümkün olmasının, bilfiil gerçekleşmesini gerektirmeyeceği şeklindedir. Âlemde ortaya çıkacak fesat tam kadir iki ilâh arasındaki karşılıklı anlaşmazlık ve engellenmenin mümkün olmasının değil, ancak bilfiil gerçekleşmesinin bir sonucu olabilir. Delilde ise bunun gerçekleşmesine değil imkânına dayanılmaktadır. Oysa bu çatışma mümkün olsa da gerçekleşmeyebilir ve bu durumda fesat gerekmez. Ayrıca âyette âlem yaratıldıktan sonra, çatışmadan dolayı düzenin bozulmasından söz edilir. Temânu delilinde ise yaratma öncesindeki bir çatışma esas alınmakta ve âlemin hiç var olmamasına götüren bir fesattan söz edilmektedir.⁷⁸

Halbuki durum tam da kelamcıların öngördüğü gibidir ve bu eleştirilerde göz ardı edilen ince bir nokta vardır. Delil iki ilâh olmasının imkânsız olduğunu ortaya koymaya yönelmiştir. Gerçekleştiği varsayıldığında başka imkânsızlıklarla karşı karşıya bırakacak olan bir şeyin gerçekleşmesinin de aynı şekilde imkânsız olduğu ilkesine dayanır.⁷⁹ Buna göre bir şeyin sonuçlarının imkânsız olduğu ispatlandığında, fiilen gerçekleşmesinin imkânsız olduğu da ispatlanmış olur. Onun fiilen gerçekleşmesi ancak yol açtığı imkânsızlıklar gösterilmek için zihnen varsayılabilir. Yoksa o şeyin fiilen gerçekleşmesi mümkün değildir. Eğer bu imkânsızlıklar onun bilfiil olduğu varsayıldığında değil de bilfiil olması durumunda olsaydı- bilfiil gerçekleştiğine göre-ona zâten imkânsız denilemezdi. O zaman da imkânsızlığı gösterilen şeyin

⁷⁸ Akay, "Muslihuddin el-Lârî'nin Burhanu Temanu adlı Risalesi", 152.

⁷⁹ Râzî, *el-Erba'în*, 313

imkânsızlığı, kendi imkânına hattâ daha ilerisi bilfiil vâki olduğuna delil olurdu. Hâlbuki bir şeyin imkânsız olduğu ispatlandığında ona yol açacak şeyin fiilen gerçekleşmiş olamayacağı da ispatlanmış olur. Bu ise fiilen gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ispatlamakla aynı şeydir. Zira imkânsız, gerçekleşmemesi zorunlu olan ve gerçekleşmesi mümkün olmayandır. Buna göre âlemde iki ilâh olduğunda çatışma mümkün ama bu çatışma olduğunda âlemin varlığı imkânsızdır. Âlem ise vardır. Dolayısıyla âlemin varlığı imkânsız değildir. İmkânsız olsa hiçbir zaman var olamazdı. O halde âlemin varlığını imkânsız kılan çatışma olmamıştır ve olmayacaktır. Zira âlem bir kere var olduktan sonra artık imkânsıza dönüşmez. Böyle bir şey hakikatlerin dönüşmesini de gerektireceğinden imkânsızdır.⁸⁰ Âlem onu yaratan irade dilediğinde yok olabilir. Onun iki ilâh arasında bir çatışmaya bağlı olarak yok olması ise ancak var olmasından önce olabilir. Bu da âlemin varlığını baştan imkânsız kılar. Âlemin imkânsız olması artık mümkün olmadığına göre bu imkânsızlığa yol açacak şeyin de imkânsız olması gerekir. Bu ise iki ilâh arasında bir çatışmanın olmasıdır. Hâlbuki iki ilâh olduğunda bu çatışma kendinde mümkündür. Bu çatışmanın imkânsızlığı ancak iki ilâhın varlığı imkânsız olduğunda söz konusudur. Buna göre iki ilâhın olması imkânsızdır.

Bu yüzden iki ilâhın yol açtığı imkânsızlıklar bilfiil iki ilâh olmasından değil iki ilâh olduğunun varsayılmasından ve çatışmalarının mümkün olmasından kaynaklanır. Zira iki ilâhın olması durumunda âlemin varlığı zâten mümkün değildir ki onlar çatışsın da âlem fesada uğrasın. İki ilâh olması imkânsız olmasaydı ya da imkânsız olduğu kesin bir şekilde ortaya konmasaydı buna bağlı fesadın olmadığını/olamayacağını söylememiz mümkün olmazdı. İki ilâh olmasının imkânsız olduğu kesin olarak ortaya konduğunda ise, çatışmanın bilfiil olduğu durumda değil ancak bilfiil olduğu varsayıldığında karşılaşılabilecek sorunlardan söz edilebilir. Zira onun bilfiil olamayacağı kesindir. Örneğin bir insanın zaman makinası ile geçmişe gidip, babası doğmadan dedesinin hayatının sonlanmasına sebep olması, kendi varlığını imkânsız kalacağı için imkânsızdır. Burada kesinlenen imkânsızlık, bir şekilde geçmişe gitmesi değildir. Bu bilimsel olarak araştırılabilecek bir alandır. Burada imkânsız olduğu akli olarak ortaya konulan şey, geçmişe kendisinin ileri-

⁸⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, 41; Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1 : 728; Beyzâvî, *Tavâli'u'l-envâr*, 68; Cüneyt Kaya, *Varlık ve İmkan* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2011), 221; Özdemir, *İslamî Düşüncesinde Kötülük Problemi*, 155.

deki varlığını imkânsız kılacak bir değişikliğe sebep olabilecek bir tarzda gidebilmesidir. Dolayısıyla bunun bilfiil gerçekleşmesi mümkün değildir. Ancak imkânsızlığını göstermek için gerçekleşmesi varsayımına bağlı olarak ele alınır. Geçmişe böyle bir fiili yapabilecek bir tarzda gidebileceği kabul edildiğinde, bu onun kendi varlığının olmamasını mümkün kılar. Halbuki kendisi zaten var olmuş olduğundan böyle bir şey imkânsızdır. Aynı durum, onunla aynı zaman diliminde var olan bir başkasının varlığını gelecekte imkânsız kılacak şekilde geçmişe gitmesi için de söz konusudur. O halde bunun mümkün olmasını sağlayan şeyin imkânsız olması da kaçınılmazdır. Buna karşı, “söz konusu imkânsızlık ancak bu olayın yani dedesinin ölümüne sebep olmasının fiilen gerçekleşmesi durumundadır. Geçmişe böyle bir fiili yapabilecek tarzda gitmesi o fiili mutlaka yapacağı anlamına gelmez. Bu mümkün olsa bile dedesinin ölümüne sebep olmayabilir. Dolayısıyla bundan herhangi bir imkânsızlık gerekmez. Burada fiilen gerçekleşmesi değil sadece imkânı açısından ele alındığı için imkânsızlık kanıtlamış olmaz” denilemez. Zira bunun fiilen gerçekleşmesi, bu kişinin geçmişe gidecek olan varlığını daha baştan imkânsız kılar. Aynı şekilde âlemin fesadının iki ilâhın bilfiil çatışması sonucu olduğu, dolayısıyla sırf imkâna dayanılarak çürütülemeyeceği de söylenemez. Zâten her iki örnekte de çürütülen, bunun kendinde mümkün olmakla birlikte onu imkânsız kılan şartın varlığı sebebiyle fiilen gerçekleşmesi imkânıdır. Fiilin imkânsız olduğunu söylemek, imkânının çürütülmesi demektir. Mümkün, gerçekleştiği varsayıldığında imkânsızlıkla karşı karşıya bırakmaz. Mümkünün var olup olmaması bir imkânsızlığı gerektirmez.⁸¹ Bu imkânsızlıklar “iki ilâh olduğu varsayıldığında” (imkân) değil de “iki ilâh olduğu için” (fiil) karşımıza çıksaydı, iki ilâhın olmadığına değil olduğuna delil olurdu.

“Âyette âlem yaratıldıktan sonraki bir çatışmadan kaynaklanan fesattan söz edilmesine karşın, temânu delilinde yaratma öncesindeki bir çatışmanın esas alındığı” eleştirisine gelince burada da ince bir nokta vardır. Şöyle ki; kelâmcılar buradaki fesadın sadece bozulup yok olma değil, yaratan yüce gücün iradesi ve izni dışındaki istenmeyen bir bozulma olduğunu görmüşlerdir. Bu fesat kıyamette olduğu gibi bozulması bizâtili istenmiş ya da er-Rûm

⁸¹ Seyfüddin el-Âmidî, *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi'l-hükemâ ve'l-mütekellimîn*. thk. Hasan eş-Şâfiî' (Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993), 118-119.

sûresi 30/41. âyette belirtildiği üzere⁸² insanların eliyle oluşmasına izin verilen bozulmadan farklıdır. Âlemdeki düzenin devam etmesi istendiği halde meydana gelen bir bozulmadır. Şüphe yok ki âlemi yaratan irade istemeden meydana gelecek bir fesadın, gerçekleşmesi kadar gerçekleşme ihtimali de yani fiiliyeti kadar imkânı da bir fesattır.

İkinci olarak fesadın anlaşılmasında da bir çeşit zorluk vardır. Fesadı gözlemleyip anlayacak bilinçli bir varlık hiç yaratılmasaydı da bu fesat kendinde mümkün ya da imkânsız olabilirdi. İşte bunu kendinde mümkün veya imkânsız kılan şeyler, yaratmanın bilfiil gerçekleşmesinden önce de aynen varlığını sürdürmektedir. Bu nedenle temânu delilinde yaratma gerçekleşmeden önce doğacak bir çatışmaya vurgu yapılmıştır. Hatta buradaki “doğacak” kelimesi bile sonradanlığa ve hudûse işaret eder. Hâlbuki ilâhlık ile hâdis olmak ve hâdislere mahal olmak bir arada olamaz. Bu sebeple iki ilâh arasında ki temânu, yaratmadan sonra veya genel olarak sonradan olmayıp ezeldir.

İki ilâhın ezeli bilgileri ileride doğacak bir çatışmanın ve bunun sonucu olacak bir fesadın bilgisinden mahrum olamaz. İleride böyle bir çatışma ortaya çıkacaksa her iki ilâh da bunun bilgisine ezelde sahip olacaktır. Böyle bir durumda sadece bu fesadın gerçekleşeceği anı beklerler. Bu ise iki ilâh nezdinde de âlemin yaratıldığı ilk andan ve hatta iyice düşünüldüğünde ezelden başlayan bir bozulma demektir. Bu yüzden kelâmcılar, bu çatışmanın ve fesadın sonradan doğacak bir çatışma ve fesad değil en baştan karşı karşıya kalınan bir durum olduğunu anlamış ve delillerini bunun üzerine kurmuşlardır. Bu anlamda yaratma öncesindeki temânu ihtimali, göklerin ve yerin bozulmadan devam etmesinin ancak tek bir ilâh olması sayesinde olmasını gerektirir. Aksi halde bu bozulma her önceki andan daha önce ve nihayet yaratma başlamadan ezelde olacak kaçınılmaz bir bozulmadır.⁸³

Fesadın gözlemlenmesindeki zorluk da ayrı bir problemdir. Bu yüzden temânuun insanın gözlemine ve farkına varmasına dayanan epistemolojik değil, kendinde varlığına dayanan ontolojik yanına dikkat etmek gerekir. Belki de kâinatın uzak bir noktasında bu bozulma başlamıştır da henüz yakın uzay ve dünya ile ilgili bir anlaşmazlık olmadığı için insanlar bunun farkına

⁸² “İnsanların bizzat kendi işledikleri yüzünden karada ve denizde düzen bozuldu...”

⁸³ Râzî, *el-Erba'în*, 1: 314

varmıyorlardır. Ancak dünya ile ilgili konularda çatışma olunca bunun farkına varabileceklerdir. Meselâ Gazzâlî, mahallin değil arazların yok olduğuna dolayısıyla maddenin ezeli olduğuna dair filozofların delillerini ele alırken Galen'e (ö. 216) atfedilen, "güneşte bir küçülme olsaydı bunu gözlemlerdik" görüşüne karşı, "güneş bu kadar uzak iken onda bir küçülme olmadığından nasıl emin olunabilir" diye sorar.⁸⁴ İşte bu aynı durum, âlemin düzenindeki genel bozulma için de geçerlidir. Zira fesadın gözlemlenmemesi fesadın olmadığını gerektirmez. Bu ancak fesadı mümkün kılan şeyin imkânsız olduğu gösterilirse imkânsız olur.

Bu bağlamda meselâ kıyamete ya da kıyamet sandığı büyük bir felakete tanık olan bir kimse, bu karmaşanın âlemin iki ilâhı arasında bir gün çıkmamasından korktuğu çatışmadan dolayı olduğunu ve korktuğu bu kaçınılmaz günün sonunda geldiğini söylese bu adama ne cevap verilebilir. Açıktır ki âlemdeki fesadı sonradan olabilecek bir şey kabul etmek, iki ilâhın olmadığını değil aksine olduğunu ispatlamaya daha yakındır. Şu halde âlemde iki ilâhın çatışmasından dolayı sonradan meydana gelecek bir bozulma olamaz. Daha doğru ifadesiyle, böyle bir bozulma yaratmanın üzerinden belirli bir zaman geçtikten sonra değil ancak ezelde olabilir. Ayrıca bizim gözlemimize bağlı olarak da anlaşılabilir. Buna göre iki ilâh arasında çatışma olması durumunda âlemin fesadı zorunludur. Halbuki âlem vardır ve onun varlığı müşahadeyle bilinen en açık bilgilerdendir. Ne var ki birbiriyle çatışan iki ilâh olsaydı âlemin yaratılması imkânsız olurdu. Şu halde fesada yol açan bir çatışma kesinlikle olmamış ve olmayacaktır. Oysa iki ilâh olduğunda bu çatışmanın mümkün olması kaçınılmazdır. Bu çatışmayı imkânsız kılacak tek şey, birbirlerini engelleyecek iki ilâh olmasının imkânsız olmasıdır. Öyleyse iki ilâh olması imkânsızdır.

Sonuç

Allah'ın birliği konusundaki en kesin aklî delil, el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyete dayanarak geliştirilen burhân-ı temânu olarak kabul edilmiştir. Buna göre birden çok ilâh olması durumunda âlemdeki düzenin bozulması kaçınılmazdır. Zira âlemde Allah'tan başka ilâhlar olursa, ihtilaf etmeleri durumunda ya ikisinin birden istediği olacak ya ikisinin birden istediği olmayacak

⁸⁴ Gazzâlî, *Filozofların Tutarsızlığı*, 50.

ya da ikisinden sadece birinin istediği olacaktır. İlk iki şık imkânsızdır. İki ilâhtan sadece birinin istediğinin olup diğerinin olmaması durumunda ise, isteği gerçekleşmeyen âciz olacağından ilâh olamaz.

Bununla birlikte delilin kesinliğine yönelik itirazlar da olmuştur. Buna göre delil karmaşık akıl yürütmelerden oluşur ve genel halk kitleleri için faydasızdır. el-Enbiyâ sûresi 21/22. âyette ifade edilenle kelâmcılar tarafından geliştirilen temânu delili birbirinden farklıdır. Bu âyet, temânu delilinden farklı olarak yaratılıştan önce değil sonra olan bir bozulmadan söz eder. İki ilâh arasında bir çatışma olması ve bunun âlemin fesadına yol açması yakînî bir delil değildir. Zira iki ilâh arasında bir çatışma olması zorunlu olmayıp ilâhların ittifak etmeleri mümkündür. O zaman da âlemde bir bozulmanın meydana gelmesi gerekmez.

Bu eleştirilerin cevabı önermedeki aklî gerekliliğin kesin olarak gösterilmesiyle mümkündür. Âyette yer alan şartlı önermenin mukaddem ve tâlî tarafları arasındaki karşılıklı aklî gerektirme gösterilebilirse, delilin kesinliği de ortaya konulmuş olur. Bu da her şeyden önce ilâh tasavvurunun doğru bir şekilde ortaya konmasına bağlıdır. Kelâmcılar en başta ilâhın sahip olması gereken özellikleri ortaya koymuş, ardından bu özellikleri taşımayan bir varlığın ilâh olamayacağını ispatlamışlardır. Buna göre âlemi var eden yüce ilâh, başkasının emrinde veya iradesi altında bulunamaz. Hudûs ve imkândan münezzehtir. İbadet edilmeye lâyık olan da ancak odur.

Burhân-ı temânu, âlemde birden çok ilâhın olmasının birtakım imkânsızlıklara neden olacağını açıklar. Başlıca üç imkansızlık üzerinden iki ilâh olmayacağını ispat eder: 1. Birbirlerinden tam olarak bağımsız iki ilâhın olması ve müstakil olarak fiilde bulunması imkânsızdır. 2. İki ilâhın ittifak etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik ilâhlar olmaları dikkate alındığında imkânsızdır. 3. İki ilâhın ihtilaf etmesi kendinde mümkündür. Ancak tam kudrete mâlik olmaları ve kâinatın varlığı şartları dikkate alındığında imkânsızdır. Buna göre iki müstakil ilâh olması imkânsızdır. Zira iki ilâh olduğunda her ikisi de müstakil kalamaz. İlâhın tam kadir olması yani makdûrların tamamının her birinin kudreti kapsamında olması, kudretleri dışında bir makdûrun bulunmasını imkânsız kılar. Mümkün olan her şeye tek başına müstakil olarak kadir olmadıkça ise tam kadir olunmaz. İki ilâhın

makdûrları aynı olacağından belli bir makdûrun ilâhlardan biriyle gerçekleşmesi imkânsızdır. Bir makdûrun iki ilâhın ikisiyle birden gerçekleşmesi de imkânsızdır. Zira makdûr gerçekleşince onu gerçekleştirmek yerine gelmiş ve aynı fiilin artık diğerinin makdûru olarak gerçekleşmesi imkânsız olmuştur. Ne var ki iki ilâhla birden gerçekleşmemesi de mümkün değildir. Zira ikisinden biriyle gerçekleşmesini imkânsız kılan şey, ancak diğeriyle gerçekleşmesidir. Her iki ilâhın da makdûru olduğu halde sadece ikisinden biriyle gerçekleşmesi ise o mümkünün, gerçekleşmesinde tesiri olmayan ilâhtan müstağni kalması anlamına gelir. Bu ise ilâhlığa uygun düşmez.

İki ilâhtan birinin kendi tam irade ve kudretiyle herhangi bir makdûru var etmesi, o makdûru diğer ilâhın kudreti kapsamından çıkarır. Ayrıca tek bir fiilin iki fâili olamaz. Eğer birinin bir fiili varsa bu onun fiilidir. Bu fiilin, onun fiili olarak diğerinin fiilinden ayrışması kaçınılmazdır. Mef'ûller ayrıştığında ise her ilâh kendi yarattığına yönelir ve ilâhlığın gereği olarak diğerine üstün gelmeye çalışır. Ayrıca hangi ilâhın hangi fiili yapacağı sonradan belirlenmiş olamaz. Böyle bir şey zamana tâbi olarak sonradan karar vermeyi gerektirir ve hâdislere mahal olmak anlamına gelir. Oysa ilâh hâdislere mahal olmaz.

Her iki iradenin, ihtilaf etmeyecek şekilde ittifak etmeleri zorunlu olduğunda acziyeti gerektirir. Bu sebeple ihtilaf etme ihtimalleri görmezden gelinemez. İki ilâh ittifak ettiklerinde ittifak sonucu doğan kudret ihtilaf olmamasındandır. Yani ilâhın zâtından değil başka bir şeydendir. Halbuki ilâhın kudreti başkasından alınmış olamaz.

İki zıttan hangisinin gerçekleşeceğine dair ezeli bilgi de ilâhlar arasında çatışmayı engellemez. Zira bilme gerçekleşmeye, gerçekleşme ise iradeye bağlıdır. İradeyi bilmeye bağlamak ise şeyin kendisinden iki aşama önce gelen başka bir şey için sebep sayıldığı bir kısır döngüye yol açar. İki ilâhın, ilâh olmanın yüceliği ve hikmetin gereği olarak maslahata en uygun olan şeyi isteyecekleri ihtimali aynı şekilde çatışmayı imkânsız kılmaz. Zira muhtâr olan fâil, iradesiyle tercihte bulunur. Dolayısıyla fiile yönelten sâiklerin her halükarda ilâhın mutlak iradesinde sona ermesi kaçınılmazdır. Şu halde ne ezeli bilgileri, ne hikmet ve maslahata uygun olanı irade etmeleri ne de başka bir

sebeup iki ilâhın ihtilaf etmesini imkânsız kılmaz. Âlem bu durumda her an bozulup yok olmakla karşı karşıya kalır.

Kelâmcılar temânu delilinin geliştirirken, iki ilâhın çatışması durumunda karşı karşıya kalınacak fesadın yaratma öncesindeki bir çatışma olduğunu kabul etmişlerdir. Buna göre âlemi yaratan irade istemeden meydana gelecek bir fesadın, gerçekleşmesi kadar gerçekleşme ihtimali de yani fiiliyeti kadar imkânı da bir fesattır. Ayrıca iki ilâhın ezeli bilgileri ileride doğacak bir çatışmanın ve bunun sonucu olacak bir fesadın bilgisinden mahrum olamaz. Böyle bir durumda sadece bu fesadın gerçekleşeceği anı beklerler. Bu ise iki ilâh nezdinde de ezelden başlayan bir bozulma demektir. Bu yüzden kelâmcılar, bu çatışmayı ve fesadı en baştan karşı karşıya kalınan bir durum olarak anlamışlardır. Fesadın gözlemlenmesindeki zorluk da ayrı bir problemdir. Zira fesadın gözlemlenmemesi fesadın olmadığını gerektirmez. Bu ancak fesadı mümkün kılan şeyin imkânsız olduğu gösterilirse imkansız olur. Bu bozulma ise ancak birbiriyle çatışan iki ilâh olmadığında imkânsız olur. Öyleyse iki ilâh olması imkânsızdır. Bu imkânsızlık anlatılan gerekçelerle aklî ve kesin olarak ortaya konmuş olur.

Bu aklî gerekçelikler dikkate alındığında, burhân-ı temânuun âyetle doğrudan bağlantılı ve yakînî bir delil olduğu söylenebilir. Buna göre birden çok ilâh olsaydı âlemdeki düzen kaçınılmaz olarak fesada uğrardı. Ne var ki âlem varlığını sürdürmektedir. O halde âlemin tek bir ilâhı vardır o da, “göklerin ve yerin mülkü ve hükümrânlığı kendisine ait olan, oğul edinmeyen, mülkünde ve hükümrânlığında ortağı olmayan, her şeyi yaratan, her şeyi belli kanunlara göre düzenleyen, planlayan, sınırlarını ve ölçülerini belirleyen, her şeyi bütün incelikleriyle planına dahil eden Allah’tır.” (el-Furkân 25/2).

Kaynakça

- Abdülhamid, İrfan. *İslam’da İtikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*. Trc. M. Saim Yeprem. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- Akay, Ali. “Muslihuddin el-Lârî’nin Burhanu Temanü Adlı Risalesi”, *Dicle Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005): 149-171.
- Âmidî, Seyfüddin. *el-Mübîn fi Şerh-i Elfâzi’l-hükemâ ve’l-mütakellimîn*. Thk. Hasan eş-Şâfiî. 118-119. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1413/1993.

- Beyzâvî, Nâsîrüddîn Ebû Saîd. *Ṭavâli'ü'l-envâr min Meṭâli'i'l-enzâr/Kelâm Metafizîği*. Trc. İlyas Çelebi ve Mahmud Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Bilmen, Ömer Nasûhî. *Muvazzah İlm-i Kelâm*. Sad. Mehmet Talû. İstanbul: Tereke Yayıncılık, 2007.
- Cühenî, Muhammed Abdurrahman. "et-Temanuu'd-dâll alâ Tevhid fi Kitabillah ve Nakdu Mesâliki'l-mütekellimin". *Mecelletü Camiati Ümmi'l Kurâ li Ulûmi'ş-şeriatî ve'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye*, 45 (1429): 105-132.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevâkıf fi İlmi'l-kelâm*. 8 Cilt. Trc. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma eserler Kurumu 2015.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. *Kitabu'l-İrşâd ilâ Kavâti'l-edille fi Uşûli'l-i'tikâd*. Thk. Mahmud Yusuf Musa - Ali Abdulmun'im Abdülhamid. Bağdad: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Ebherî, Esîrüddin. *İsagoci*. İstanbul: Vezirhani Matbaası, 1287.
- Erdoğan, İbrahim Halil. "Mu'attıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları" *Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi*, 2019/6 (1), 25-47.
- Erdoğan, İbrahim Halil. Gazzâlî'de İlâhî Sıfat Ve İsimlerin Tecellisi Bağlamında Ma'rifetullah, II. *International Creation Congress on the Ligth of Sciences*, 8th-9th November 2018, Erzurum: 521-526.
- Fenâri, Şemsüddin Muhammed. *Şerh-i İsagoci*. İzmir: b.y.y. 1302.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikatta Orta Yol*. Trc. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Kıstâsü'l-Mustakim*. Thk. Muhammed Bîcû. Dimeşk: Matbaatu'l-İlmiyye, 1993.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Filozofların Tutarsızlığı*. 6. Baskı. Trc. Mahmut Kaya ve Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.
- Griffel, Frank. *Gazzâlî'nin Felsefî Kelâmı*. Trc. İbrahim Halil Üçer ve Muhammed Fatih Kılıç, II. Baskı. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

- Harputî, Abdülatif. *Kelâm Tarihi*. Sad. Muammer Esen. Ankara: Ankara Okulu, 2005.
- Hasan Çelebi, *Hâşiye alâ Şerhi'l-Mevâkıf fî İlmi'l-keîâm*. 8 Cilt. Mısır: Matbaatü's-saâde, 1325/1907.
- İbn Ebû Şerîf, Kemâleddin. *el-Müsâmere Şerhu'l-Müsâyere*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- İbn Rüşd, Muhammed. *el-Keşf an Menâhici'l-edille*, Felsefe Din İlişkileri içinde. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- İbn Rüşd, Muhammed. *Faslu'l Makâl*, Felsefe Din İlişkileri içinde. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- İbn Teymiyye, Takıyyüddin Ahmed. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. Thk. Muhammed Reşad Sâlim. Riyad: y.y. 1406/1986.
- İsfehânî, Mahmud. *Metâliü'l-enzar alâ Tavâlii'l-envâr*. Yy. , Ts.
- Kâri, Ali. *Şerhu'l Fıkh'l-ekber*. Trc. Yunus Vehbi Yavuz. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Kaya, Cüneyt. *Varlık ve İmkan*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2011.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâîlerin Kelam Sistemi*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitabü't-tevhîd*. Thk. Bekir Topalaoğlu ve Muhammed Ârûcî. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi, 1423/2003.
- Meydânî, Abdurrahman Hasan. *Davâbitü'l-ma'rife ve Usûlü'l-istidlâl ve'l-münâzara*. Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1414/1993.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Mantık*, 3 cilt. B.y.: Dâru't-teâ'rûf li'l-Matbûât, 1427/2006.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 6. Baskı. Ankara: Ankara Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Yayınları, 1991.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Bahru'l-keîâm fî 'Aķâidi Ehli'l-İslâm*. Konya: Matbaatü meşriki'l-irfan, 1329.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Kitabu't-Temhîd li kavâidi't-tevhîd*. Thk. Cibullah Hasan Ahmed. Kâhire: Dâru't-tabâati'l-Muhammediyye, 1406/1986.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn bin Muhammed. *Tabşiratü'l-edille*. 2 Cilt. Nşr. Hüseyin Atay ve Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Özdemir, Metin. *İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi*. İstanbul: Furkan Kitaplığı, 2001.
- Özen, Şükrü. "Teftâzânî". Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi 2011 40:299-308.
- Râzî, Fahreddin. *el-Erba'în fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-'âliyye mine'l-'ilmi'l-ilâhî*. 9 Cilt. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut: Dârü'l-kütübî'l-Arabî, 1407/1987.
- Râzî, Fahreddin. *Muhaşşalu Efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn mine'l-'ulemâ ve'l-ḥukemâ ve'l-mütekellimîn*. B.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Allah'ın Aşkınılığı*. Trc. İlyas Çelebi. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kâhire: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, 1406/1986.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-ḥamsûn fi Uşûli'd-dîn*. Thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ Kâhire/Beyrut: el-Mektebetü's-sekâfi/Dârü'l-Cil, 1410/1990.
- Reçber, Said. "Vâcübü'l-Vücûdun Mahiyeti Meselesi". *Uluslararası İbn Sînâ Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul, 22-24 Mayıs 2008). Ed. Mehmet Mazak ve Nevzat Özkaya. 345-356. İstanbul: Büyükşehir Belediyesi Kültür A.Ş., 2008.
- Sâbûnî, Nûreddin. *Kitabu'l-Bidâye fi Uşûl'd-dîn*. Thk. Fethullah Huleyf. İskenderiye: Dârü'l-meâ'rif bi Mısır, 1969.
- Semerkindî, Ebû Mansûr Muhammed. *Şerḥu'l-Fıkhî'l-ekber*. Katar: eş-Şuûnü'd-diniyye, ts.

- Sürmeli, Mehmet. "Tarikat-ı Muhammediyye Bağlamında Muhammed Sûresi'nin 19. Âyetine Bakış". *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara (2000): 155-194.
- Şık, İsmail. "Burhan-ı Temanu'ya Eeştirel Bir Yaklaşım" Çukurova Üniversitesi ilâhiyat Fakültesi Dergisi, 10/2 (2010): 17-43 .
- Teftâzânî, Sa'düddîn. *Şerhu'l-Akâidî'n-Nesefiyye*. Thk. Tâhâ Abdurraûf Sa'd. B.y.: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1421/2001.
- Tûsî, Nâsireddin. *Telhîsü'l-Muhasşal*. Bb.y.: Mektebetü'l-külliyâti'l-Ezheriyye, ts.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah'ın Varlığı*, 9. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2001.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 2: 471-498.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". Ankara: *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2012. 42: 428-430.