
ŞEHRİSTÂNÎ'NİN ALLAH'IN VARLIĞINI VE BİRLİĞİNİ İSPAT İÇİN KULLANDIĞI DELİLLER

Shahristani'ite That Uses the Evidence to Prove God's Existence and Oneness of

Halil ÇURAK*

Özet

Şehristânî (ö. 467-548/1074-1153) İslâm dünyasının yetiştirdiği önemli şahsiyetlerden birisidir. Kelâm, Dinler ve Mezhepler Tarihi, Felsefe ve Tefsir ilimlerinde haklı bir şöhre sahiptir. VI/XII. yüzyıl Horasan bölgesinin Şehristân, Bağdat, Nişabur, Harizm, Merv gibi önemli ilim merkezlerinde hayatını geçirmiş ve Eş'arî kelimeler ekolünün metodolojisine büyük ölçüde bağlı kalarak fikirlerini ortaya koymuştur.

Şehristânî İslâm düşüncesinde Gazzâlî ile başlayan müteahhirin dönemin en önde gelen temsilcisidir. Müteahhirin dönemde özellikle mantık ve felsefenin kelama etkisi oldukça fazla olmuştur. Hiç şüphesiz Şehristânî de felsefeden çok etkilenmiş ve Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için felsefi ve mantıki kurgulamaları çokça kullanmıştır.

Bu çalışma, 2017 yılında tamamladığımız “Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri” başlıklı doktora tezi dikkate alınarak hazırlanmıştır.¹

Anahtar Sözcükler: Şehristânî, Kelâm, Allah, Delil, Varlık.

Abstract

Shahristani'ite (ö. 467-548/1074-1153) is one of the important figures ever produced in the Islamic world. Theology, history of religions and sects, philosophy and the Sciences of tafsir justified in has a reputation. VI/XII. Sehristan century the region of Khorasan, Baghdad, nishapur were also compared towards travel, Harizm, Merv'ari School of theology and spent his life in my heart, such as the important and largely adhering to the methodology of ideas has revealed.

Starting with the most prominent representative of the period muteahhir gazali shahristani'ite Islamic thought. Contractors during the period, the effect has been quite a lot of theology and philosophy, especially logic. Undoubtedly he was very impressed with shahristani'ite philosophy and staying organized in order to prove the existence and oneness of God used a lot of philosophical and logical.

The history of this study we completed in 2017, “the Word of Abdul Karim Shahristani Opinions” is based on a dissertation entitled.

Keywords: Shahristani'ite, Theology, God, The Evidence Entity.

* Dr. İl Müftülüğü, Cezaevi Vaizi. Sivas/Türkiye (halilcurak@hotmail.com).

¹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Halil Çurak, “Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri” (Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017), 208-220.





Giriş

Hız. Peygamber'in davetine muhatap olan sahabe, yüce bir ilahın varlığını ve birliğini akli olarak delillendirmek için Kur'an ve sünnetteki bilgilerin dışında yeni bir ispat çalışmasına ihtiyaç duymamıştır. Fetihlerin artması ve İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber Müslüman toplum içerisine dâhil olan farklı fikir ve görüşlerden Dehriyye'nin âlemin ezeli olduğu fikrinden hareketle yaratıcıyı inkar ederek yaşamı ve ölümü zamana bağlamaları, Seneviyye ve Mecûsiler'in birden fazla ilahın varlığını savunmaları,² Hristiyanların Allah'ı üçlemeleri³ ve Yahudilerin yaratıcıyı yaratılana benzetmeleri⁴ Allah'ın varlığı ve birliği meselesini tartışma konusu haline getirmiştir. Daha sonra Müşebbihe-Mücessime yaratılanı yaratıcıya ve yaratıcıyı da yaratılana benzetme yönünü zat ve sıfatta olmak üzere iki şekilde ele almıştır.⁵ Bu sebeple II/VIII. Yüzyıldan itibaren bilginler bu mesele hakkında görüş ortaya koymaya başlamıştır. Bununla ilgili yapılan çalışmaların ilki de Ca'd b. Dirhem (ö. 118/736) ve Cehm b. Safvân'a (ö. 128/745) aittir.⁶ Daha sonraları ise bu konuyu Ebû Hanîfe (ö. 150/767) risalelerinde ele almıştır.⁷ Kelamcıların kullanmış oldukları deliller başlangıçta iknâî bir özellikte iken zamanla değişiklik göstererek istidlâlî ve kat'î bir karaktere bürünmüştür. Ebû Hanîfe de delillerin iknâî vasıftan istidlâlî dereceye ulaşması sürecindeki en önemli temsilcisi olmuştur.⁸

İslam dünyasında hem felsefeciler hem de kelamcılar Allah'ın varlığını birtakım metotlarla ispat etme yoluna gitmiştir. İslam filozofları akli olarak; hudûs, gaye ve nizam (inayet ve ihtira'), ilk sebep (ilk illet), hareket, imkân ve ekmel varlık delillerini kullanırken, kelamcılar da tamamen farklı olmamakla birlikte nakli delilin yanında hudûs, imkân, ilm-i evvel, nizam ve

² Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu (İstanbul: İSAM Yay. , 2016), 187.

³ Nüreddin es-Sâbüni, *el-Bidâye fi Usûli'd-Dîn*, nşr. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yay. , 1995), 21; Muhammed el-Behiy, *İslâm Düşüncesinin İlahi Tarafı*, çev. Fuat Sezgin (İstanbul: Hüsnütabiat Matbaası, 1948), 76.

⁴ Abdülkerim eş-Şchristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tas. Ahmed Fehmi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 1: 176.

⁵ Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, trc. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: TDV Yay. , 1991), 169.

⁶ Bekir Topaloğlu, "Allah", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 2 (Ankara: TDV Yay. , 1989), 475.

⁷ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde)*, nşr. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV yay. , 1992), 70-71.

⁸ Bekir Topaloğlu, *İslâm Filozoflarına ve Kelamcılara Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacib)* (Ankara: DİB Yay. , 1995), 7.



gaye ve kabul-ü âimme gibi aklî delilleri kullanmıştır.⁹ Allah'ın birliğini ispat etmek için filozoflardan Ebû Nasr Fârâbî (ö. 339/950), O'nun bölümlenmesinin düşünülemediği, varlığında cüzlerin tasavvur edilemeyeceği, çokluk ihtimalinin olmadığı, mahiyeti ve varlığının aynı olduğu, varlığı ve birliğinin eşit olduğu düşüncesinden hareketle ispat etmektedir.¹⁰ İbn Sînâ (ö. 428/1037) ise, Allah'ın birliğini ispat için, varlığını ispat etmede kullandığı 'vâcibu'l-vücut' ve 'mümkünü'l-vücut' delillerini kullanmıştır.¹¹

Kelamcılar Allah'ın birliğini Kur'anî delillerden hareketle ehad, vahid, nefy (Âl-i İmrân 3/62), Nehy (en-Nahl 16/51), bir başka ilahın reddi (el-Bakara 2/163; en-Nisâ 4/87), soru ve hayretle karışık soru (Fâtır 35/3: en-Neml 27/60-63), akli deliller getirerek (el-İsrâ 17/42; el-Enbiyâ 21/21-22), insan fitratına vurgu (el-İsrâ 17/67) ve teslisi reddetmek suretiyle (en-Nisâ 4/171; el-Mâide 5/73) ispatlamaya çalışmıştır. Hatta Allah'ın birliğini ispat etme hususunda bin yirmiyeye kadar delil getirildiğini görmek mümkündür.¹² Bu delilleri Şehristânî, akli olarak burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd olmak üzere iki başlık altında toplayarak ele almıştır.

Hiç şüphesiz ki Şehristânî Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etme hususunda kendisinden önceki kelamcılar gibi konunun üzerinde önemle durmuştur. O'nun bu konu üzerinde durmasının birtakım sebepleri bulunmaktadır. Bunlardan birisi Dehriyye'nin âlemin kendiliğinden oluştuğu tezidir. Buna göre âlem ezelde cüzler halinde etrafa saçılmış ve istikameti olmayan bir halde idi. Cüzlerin çarpışması ve bu çarpışmanın tesiriyle bir birleşme meydana geldi. Daha sonra devirler geçtikçe görünen bu âlem oluştu.¹³ Bir diğer sebep filozofların varlığın Allah'tan sudur yoluyla meydana geldiğini söylemesi. Bu teoride âlem, zorunlu varlıktan (Allah) belli bir düzen istikametinde taşarak meydana gelir. Taşmayı sağlayan vasıta ise akıllardır. Allah kendi zatını düşünerek ilk aklı oluşturur. Bundan sonra ilk akıl Allah'ı ve kendisini düşünerek ikinci aklı oluşturur. Bu durum onuncu akla kadar bir önceki ve bir sonrakini düşünmek suretiyle devam eder. Bu süreç âlemin

⁹ Bu konuda detaylı bilgi elde etmek için bk. Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, s.7; Adnan Aslan, *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi* (İstanbul: İSAM Yay. , 2007), 51-56.

¹⁰ Ebû Nasr Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm*, çev. Ahmet Ateş (İstanbul: MEB Yay. , 1990), 123.

¹¹ Ebû Ali İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay. , 2004), 1: 41-45.

¹² Mevlüt Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Nûn Yay. , 1995), 64-67.

¹³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 74, 76.



meydana gelişini ifade eder.¹⁴ Seneviyye ve Mecûsîlerin âlemdeki iyilik ve kötülüklerin varlığını farklı ilahlara vermek suretiyle iki ilah düşüncesine varmaları da Şehristânî'nin bu konu üzerinde durmasına etki etmiştir.¹⁵ Bir diğer sebep ise Mu'tezile'nin Allah'ın kudretini hâdis kabul etmesi ve hâdis olan bu kudretin yaratmada etkisinin olduğunu belirtmesidir. Şehristânî ise hâdis kudrete sahip olanın yaratıcı bir varlık olmasının mümkün olmadığını belirtmiştir.¹⁶

Ancak burada O'nun Allah'ın varlığını ve birliğini ispat etmek için kullandığı delillerden bahsetmeden önce hayatı, düşünceleri, ilmi kişiliği ve eserleri hakkında bilgi verilmesi uygun olacaktır.

Şehristânî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, Horasan'ın kuzeyinde Nişabur ve Harizm arasındaki bölgede bulunan ve Horasan emiri Abdullah b. Tahir (ö. 259/873) tarafından kurulan Şehristân adlı şehirde 467/1074 tarihinde dünyaya gelmiştir.¹⁷ Fikhî mezhebine mensubiyetini ifade için eş-Şâfiî, itikadi olarak el-Eş'arî ve doğduğu yere nisbetle Şehristânî olarak künyelenmiştir. Kaynaklar O'nun Şehristân'da doğduğu görüşünde ittifak etmiştir.¹⁸ Büyük Selçuklular (1040-1308) ve Harizmşahlar'ın (1097-1231) hüküm sürdüğü coğrafyada hayatını geçiren Şehristânî'nin çocukluk dönemi, ailesi, evlenip evlenmediği ve çocuklarının var olup olmadığı hakkında herhangi bir bilgi mevcut değildir. İlk eğitimine memleketinde başlamış, Arap dili, matematik, mantık gibi alet ilimlerini öğrenmiştir.¹⁹ Daha sonra ilim açısından kendisini yetiştirmek için dönemin meşhur ilim merkezleri olan Nişabur, Harizm, Bağdat, Tirmiz, Merv'e yolculuklar yapmış



¹⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ: Metafizik*, çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker (İstanbul: Litera Yay. , 2005), 2: 146-154; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 36. Sudur nazariyesi hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Atay, *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay. , 2001), 162-184.

¹⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 36, 42.

¹⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 1: 38-39; a. mlf. , *Nihâyetü'l-İkdâm*, 37, 43, 44.

¹⁷ Şemseddîn Ahmed b. Osman ez-Zehabî, *Târîhu'l-İslam ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm*, thk. Ömer Abdusselam Tedmûrî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 36: 328.

¹⁸ İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânu'l-Mizân* (Beyrut: Dâru'l-fikir, 1987), 5:298; Şehâbuddîn Ebi'l-Felah İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb*, thk. Mahmut el-Arnâvût (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1991), 6: 246; Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifîn* (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 3:422.

¹⁹ Abdülkerîm es-Sem'ânî, *el-Ensâb*, thk. Abdullah Ömer el-Barûdî (Beyrut: Dâru'l-cinân, 1988), 3:475; Ebu'l-Hasan Zâhiruddîn el-Beyhakî, *Tetimmetu Sıvânî'l-Hikme* (Beyrut:1994), 119-120.



ve hayatının büyük bir kısmını memleketinden uzakta geçirmiştir. Ömrünün son demlerinde tekrar memleketine dönmüş ve Şa'ban ayının sonlarında 548/1153 tarihinde burada vefat etmiştir.²⁰

Şeristânî'nin hocaları arasında ön planda olanlar Şafii fakihi ve Tus kadısı Ebu'l-Muzaffer Ahmed b. Muhammed el-Havâfi (ö.500/1106), Ebû Nasr Abdurrahîm el-Kuşeyrî (ö. 514/1120),²¹ Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Medîni (ö. 494/1100)²² ve Ebu'l-Kâsım Süleyman b. Nâsır b. el-Ensârî (ö. 512/1118) dir.²³ Şehristânî üzerinde hocalarından en fazla etkisi olan zahid ve sufi kimliği ile ön plana çıkan Ebu'l-Kâsım Süleyman el-Ensârî'dir. Şehristânî, Ensârî'nin kendisi üzerindeki etkisini, "çoğu kere, üstadımız, ilim önderimiz (imamuna), sünnetin yardımcısı (nasır-ı sünnet), (el-Gunye ve Şerhu'l-İrşâd sahibi) Ebu'l-Kâsım Süleymân b. Nâsır el-Ensârî'nin görüşlerine başvururduk"²⁴ diyerek açıklamaktadır.

Şehristânî'nin ilmi şöhretine rağmen yetiştirdiği talebelerinin sayısı oldukça az olup bunlardan ikisi Abdülkerîm es-Sem'ânî (ö. 562/1166) ve Muciruddîn el-Bağdâdî'dir (ö. 592/1196). Şehristânî eser ortaya koyma hususunda çok üretken bir kişidir. Eserlerinin bir kısmı günümüze kadar gelmiş olmasına rağmen diğerleri sadece kaynaklarda isim olarak zikredilmektedir. Bunlar arasında meşhur olup günümüze kadar gelmiş olanları el-Milel ve'n-nihal, Nihâyetü'l-İkdâm fî ilmi'l-keîâm, Musâraatü'l-felâsife, Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr ve Meclisü'l-halk ve'l-emr adlı eserleridir.²⁵

Şehristânî, kelam, felsefe, fıkıh, dinler ve mezhepler tarihi, tefsir, hadis gibi alanlarda yaptığı çalışmaları ve meydana getirdiği eserleri ile haklı bir üne sahiptir. Günümüze kadar ulaşan esarlere bakıldığında objektif ilmi

²⁰ Şemseddin Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1978), 4: 274; Tâcuddîn es-Subkî, *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*, thk. Abdulfettâh Muhammed el-Halû ve Mahmûd Muhammed et-Tanahî (Kahire: Dâru'l-Ahbarî'l-Kütübî'l-Arabî, 1992), 4: 128-129.

²¹ Yakut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, thk. Ferîd Abdülaziz el-Cündî (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-İlmiyye,1990), 3:428; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 273.

²² Sem'ânî, *et-Taḥbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Münire Naci Salim (Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975), 2:161; Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 428.

²³ Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, 428; İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-A'yân*, 273; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Muhammed Naim el-Argasusi (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1994), 20:287.

²⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ahmed Ferîd el-Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 28.

²⁵ Hocaları, öğrencileri ve eserleri hakkında detaylı bilgi elde etmek için bk. Halil Çurak, "Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri", 30-36, 81-101.



titizliği, üslubu, meselelere vukûfiyeti onun önemli bir âlim olduğunun birer göstergesidir. Muhammed Âbid el-Câbirî kendisinden; ‘‘Düşünceye karşı bağımsız bir tarihçi ve konulara felsefi bir bakışla eğilerek gerçek bir karşılaştırma yapan birisidir’’ diye bahsetmektedir.²⁶

Şehristânî kendi ilmi seviyesini şöyle ifade etmektedir:

‘Ben ilmin en yüksek durumuna ulaştım, benim şanımlı küçük görülemez. Ben taklit zeliliğinden tahkik ve teslim tepesine yükseldim. Nübüvvet kaynağından bir kâse ile öyle bir kâşım ki o kâşenin mizacı tensimdir. Denizin ortasına dalanlar kenarıyla yetinemezler. Kemal zirvesine yükselenler dibe çökmeye maruz olamazlar.’²⁷

Şehristânî’nin Allah’ın Varlığını İspat İçin Kullandığı Deliller

Her çağda Allah’a iman edenler olduğu gibi O’nun varlığını ve birliğini inkâr edenler de olmuştur. Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın varlığından ve birliğinden bahseden deliller aslında herkese hitap etmekte olup bütün delillerin de kaynağıdır. Ancak Allah’a inanmayanlar için gönderdiği kitaptaki delillerin hiçbir önemi yoktur. Bu deliller inananlar için bir öneme sahiptir. İnanmayanları veya şüphe içerisinde bulunanları ikna etmek için akla ve tecrübeye dayalı mantıki ve hissi delilleri ortaya koymak gerekmektedir. Bu nedenle kelamcılar ve filozoflar Allah’ın varlığını ispat etmek için pek çok farklı veya benzer delil kullanmışlardır. Kelamcıların kullandıkları delillerin genel olarak hudûs, imkân, gaye ve nizam, kabul-ü âmme ve ilm-i evvel olduğu görülmektedir.²⁸ Hudûs delili ile, eserden müessire hareketle yani âlemin sonradan oluşundan, imkân ile âlemin mümkün oluşundan hareketle Allah’ın varlığı ispat edilir. Kainatın düzeni ve bir gaye için yaratıldığı hususuna dikkat çekilerek bu nizamı verenin Allah olduğu ortaya konulur. Şehadet-i amme ve fitrat da denilen kabul-ü amme delilinde insanda doğuştan bir yaratıcıya inanma melekesinin var olduğu esas kabul edilerek bu ihtiyacı insana yaratılışında fitratına koyanın Allah olduğu ispat edilir. İlmi kendinden olan ilk alime varıncaya kadar her alimin ilminin bir başkasından öğrenmesi



²⁶ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslam Aklının Oluşumu*, trc. İbrahim Akbaba (İstanbul: Kitabevi Yay. , 2000), 34.

²⁷ Şehristânî, *Kitâbu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*, çev. Aygün Akyol ve Aytekin Özel (İstanbul: Litera Yay. , 2010), 3-4.

²⁸ Şerafettin Gölcük ve Süleyman Toprak, *Kelâm* (Konya: Tekin Kitabevi, 1998), 151-160.



esasına dayanan ilm-i evvel delilinde ilmi başkasından olmayan, ilmi gibi varlığı da zatının gereği olan ilk alim olan Allah'ta durması gerekir.²⁹

Hiç şüphesiz ki İslâm bilginlerinin her birinin kendine göre Allah'ın varlığını ispat etmede diğerlerinden farklı olarak daha güçlü görüp kabul ettiği ve üzerinde ağırlıklı olarak durduğu delil vardır. Örneğin Eş'arî (ö. 324/936) bizzat insanı delil saymış,³⁰ Gazzâlî gaye ve nizam delilini ön plana çıkarmış,³¹ İbn Melkâ (ö. 560/1165) ilm-i evvel delilini kullanmış ve İbn Rüşd (ö. 595/1198) ise, gaye ve nizam deliline 'hikmet ve inayet delili' adını vererek bunu deliller içerisinde maksada ulaşmada en açık delil olarak nitelendirmiştir.³² Şehristânî de Allah'ın varlığını ispat için bu delillerden hudûs, imkân ve fitrat delillerini tercih etmiştir. Bu üç delil içerisinde de fitrat delilinin daha güçlü olduğunu belirtmiştir. Hudûs ve imkân delilini birleştirmek suretiyle ele almıştır. Biz de burada meseleyi izah ederken müellifin taksimine uyarak hudûs ve imkân delilini aynı başlık altında ele alacağız.

Hudûs-İmkân Delili:

Hudûs, bir şeyin yokluğundan sonra var olması anlamına gelmekte olup varlığın yoktan yaratılışıdır.³³ İmkân ise, varlığı ya da yokluğu gerekli olmayan şeydir.³⁴ İlk olarak Mu'tezile tarafından kullanılan hudûsu³⁵ Eş'arî ve Mâtürîdî (ö. 333/944) de eserlerinde kullanmıştır.³⁶ Daha sonra gelen mu'tezilî ve sünnî kelamcılar tarafından farklı argümanlarla kullanılan hudûs delilinde, âlemi meydana getiren bütün cisimler cevher ve araz esasına dayalı olarak ele alınmış, kâinatı oluşturan bütün cisimlerin bir özü ve bu özün taşıdığı vasıfların (araz) varlığı ortaya konularak âlemin bunlardan müteşekkil olduğu ispat edilmiştir.

Şehristânî, hudûs delilini öncelikle âlemin hadis olduğunun ispatını yapmak sonra da kadîm olduğu görüşünün batıllığını ortaya koymak suretiyle

²⁹ Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 151-160; Emrullah Yüksel, *Sistemâtik Kelâm* (İstanbul: İz Yay. ,2005), 30-37.

³⁰ Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*, tas. Hamude Gurabe (London: Matbaatü Mısır, 1955), 17-18.

³¹ Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *İhyâu Ulûmiddîn*, trc. Ali Arslan (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1971), 1:489-492.

³² Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı*, 7; Gölcük ve Toprak, *Kelâm*, 159.

³³ Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, trc. Arif Erkin (İstanbul: Bahar Yay. , 1997), 84.

³⁴ Cürcânî, *Ta'rifât*, 29.

³⁵ Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2000), 1: 150,192.

³⁶ Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma'*, 19; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, thk. Bekir Topaloğlu ve Muhammed Arûcî (İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007), 79.





izah etmektedir. O'na göre, cevher ve arazlardan oluşmuş olan âlemin hâdis olduğunu tespit edebilmek için öncelikle,

- arazların var olduğu,
- hâdis olduğu,
- cevherlerin ârazsızsız olamayacağı ve
- hâdislerin evveliyetsiz olmasının imkânsız olduğu fikri ortaya

konulmalıdır. Bu sayılan fikirlerin üzerine de hadislerin geriye doğru sonsuz bir biçimde devam edemeyeceği ve her hâdisin bir muhdisinin var olması gerektiği düşüncesi oluşturulur. Son aşama olarak da bu muhdisin Allah olduğu görüşü ortaya konulup ispat edilmiş olur.

Yine O'na göre, âlemin kadîm (ezelî) olmadığı düşüncesi de şöyle oluşturulmalıdır: Cevherlerin kadîm olduğu bir an için kabul edildiğinde şu sorularla karşılaşmak mümkündür;

- cevherler ya birleşiktir veya ayrıktır,
- ne birleşiktir ne de ayrıktır,
- aynı anda hem birleşik hem de ayrıktır,
- ya da bir kısmı birleşik diğer kısmı ayrıktır.

Özetle söylemek gerekirse cevherler, birliktelik, ayrıklık ve hem birliktelik hem de ayrıklıktan hali değildir. Birincinin ikincisiyle değişimi zatiyla olur, birleşme ve ayrılma yoluyla değil. Böylece öncesiz hâdisin olamayacağı, öncesi olanın da hâdis olduğu düşüncesi ispat edilmiş olur.³⁷ O'na göre iptal metodunu hem Eş'arî hem Ebû İshâk el-İsferâyînî (ö. 418/1027) de kullanmıştır.³⁸

Şehristânî'ye göre, kâinatı oluşturan varlığın her çeşidi ve her cisim, cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Ârazlar, cevherlere bağlı olarak varlığını devam ettiren renk, şekil, hareket gibi vasıflar olup ezelî ve ebedî değildirler. Hiçbir zaman arazlardan ayrı düşünülmemeyen cevherler arazlar ile varlık sahnesine çıkacağı için arazlar gibi süreli ve sonludur. Öyleyse cevher ve arazlardan oluşan cisimler, cisimlerden oluşan âlem yaratılmıştır, fânidir, ve sonludur. Her yaratılmış olan varlığın bir yaratıcıya muhtaç olması da aklen zorunludur. Âlem 'câiz li zâtihî' olduğu için, yokluğunu değil de var olmasını tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyar ki o müreccih de Allah'tır.³⁹

Şehristânî, âlemin tamamının caizattan olduğu bilgisinin kaynağının sarîh akıl olduğunu belirtir. Yani akıl, âlemi oluşturan parçaların her birinin

³⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ikdâm*, 12.

³⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ikdâm*, 12.

³⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-Ikdâm*, 12, 17, 28.



mümkün olduğuna hükmeder. Tamamı da cüzlerden meydana gelen bir şey mürekkeptir. Böylece zaruri olarak akıl, âlemin imkânlar alanı olduğuna karar verir.⁴⁰

Şehristânî, âlemin hadis olduğunu ispat etmek için âlemin ötesinde bir halâ'nın⁴¹ (boşluk) varlığını ve cisimlerin sonsuz olamayacağını ileri sürmektedir. O, halâ düşüncesini kabul etmekle birlikte aynı zamanda cisimlerin sonsuza kadar bölünemeyeceği tezini de desteklemektedir. Yine O, cisimler ve halâ'nın sonsuz olduğu düşüncesinin kabul edilmesi durumunda birtakım sakıncaların ortaya çıkacağını belirtmektedir. Cisim ve boşluk sonsuz olduğunda cisim de bütün yönlerden veya bir cihetten sonsuz olur. Hangi yönden sonsuzluğu takdir edilirse edilsin sonsuzluk hattına bitişen bir sonlu noktanın varlığı mümkündür. Bu durumda iki nokta arasındaki hat birbirine uygun olur. Her iki hattın biri sonsuza götürüyorsa bu durumda kısa olan hat, uzun olan hatla eşitlenmiş olur ki bu imkânsızdır. Şayet kısa olan hat uzun olan hattın sonluluk açısından kısa ise, uzun olan da kısa olan da bu durumda sonlu olmaktadır. Her hâlükârda biri diğerinden daha büyük ve daha çok, diğeri de daha küçük ve daha az olacaktır. Aynı şekilde halâ veya melâ⁴² içerisinde de sonsuz bir uzaklığın bulunması da imkânsızdır. Bu durumda cisimler sonludur. Sonsuz bir boşluk fikri doğru değildir ve cisimlerin son bulduğu varlığın ötesinde bir boşluğun varlığı ise kaçınılmazdır.⁴³ Yine O'na göre, yukarıda cisimlerin sonsuz olmadığını ispat için öne sürülen bu burhan şekli, sonsuz sayılar ve şahıslar düşüncesinin eleştirisi ve iptalinde de kullanılabilir.⁴⁴

Şehristânî, Allah'ın varlığını ve âlemin hadisliğini İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî'den (ö. 478/1085) delil getirerek ispat yoluna da gitmiştir. Cüveynî'ye göre yeryüzü, su, ateş, hava ve gök cisimleri (eflâk) gibi yer kaplayan unsurlarla iç içedir. Bunların yönü ister sağda veya solda olsun; şeklen oldukları biçimden daha büyük veya daha küçük olsunlar bunları bu şekilde tahsis eden bir muhassısa mutlaka ihtiyaçları vardır. Akıl bunun böyle

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 13.

⁴¹ Halâ: Hergangi bir cisimden yahut yer kaplamayan cevherden uzak olan yer, âlemin içinde veya ötesinde var olduğu düşünülen boşluk anlamında kullanılan bir kavramdır. Detaylı bilgi için bk. İlhan Kutluer, "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 25 (Ankara: TDV Yay. ,1997), 221.

⁴² Melâ: Dolu olma, doluluk, dolu olan yer, manalarına gelmekte olup halâ'nın zıddıdır. Detaylı olarak bk. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay. 2010), 108.

⁴³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 12-14.

⁴⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 13.





olması gerektiğini zorunlu olarak bize verir. Bu durumda âlemi oluşturan şeylerin hadisliğinden âlemin hadis olduğu bilgisine ulaşılmış oluruz.⁴⁵

Şehristânî, hudûs delilini imkân deliliyle bir arada kullanarak birleştirme yoluna gitmiştir. Varlığı vacib, mümteni' ve mümkün olmak üzere üç kısımda değerlendiren Şehristânî, vacibi; varlığı zaruri olan, mümteni'i; yokluğu zaruri olan ve mümkinini de varlığı da yokluğu da zaruri olmayan olarak tarif etmiştir. Bu durumda vâcib ve mümkün varlık olarak bulunmakta, mümteni' ise, var olması imkânsız olandır. Vâcib; her türlü birleşim, ittisal ve taalluktan uzak olan, varlığı zorunlu olup hakikatte tek olan ve zatı vücubiyetine zait hiçbir sıfatı bulunmayan Allah'tır. Vacib varlık dışındaki bütün âlem her yönüyle mümkündür. Âlem, içerisinde bulunan bütün cevher, cisim ve arazlarla beraber sonludur ve bütün cüzleriyle değişime maruz kalmaktadır. Varlığın hepsi aracısız olarak Allah tarafından yaratılmıştır. Allah âlemi zorunlu olarak değil, ihtiyarıyla yaratmıştır. Bu sebeple Allah, mûcib bizzat değil, mûciddir. Âlem ise, caiz olup varlığı mümkün olandır. Varlığı caiz olanın yokluğu da caizdir. Varlığını yokluğuna tercih edecek bir tercih ediciye (müreccih) ihtiyaç duyar ki bu müreccih de vâcibü'l-vücut olan Allah'tır.⁴⁶

Şehristânî, hudûs ve imkân delillerinde kainatın yaratılmış (hâdis) olduğunu veya var olması için başkasına muhtaç (mümkün) olduğunu ispat ettikten sonra bunun mantıki bir sonucu olarak her hadisin bir muhdisin (yaratıcı) veya her mümkünün bir sebebinin (illet) olmasının gerekliliğini ortaya koymuştur. Hudûs ve imkân delilleri kuruluş ve sonuçları itibariyle birbirine benzemeleri sebebiyle O'nun tarafından hudûs delilinin bir başka şekli olarak görülmüş ve birlikte kullanılmıştır.

İmkân deliline eserlerinde ilk yer veren kişinin Şehristânî'nin olduğu belirtilmektedir.⁴⁷ Oysa Şehristânî *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserinde kelimcilerin, Allah'ın varlığını ispat etmek için iki metot takip ettiklerini belirterek bunlardan birisinin hudûs, diğersinin de imkân delili olduğunu

⁴⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 13. Cüveynî'nin âlemin hadis olduğunu ispat etmek için kullandığı akli deliller için bk. Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbu'l-İrşâd*, trc. Adnan Bülent Baloğlu ve dğr. (Ankara: TDV Yay., 2012), 36-45.

⁴⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 14-18.

⁴⁷ Topaloğlu, "Allah", 476; Agil Şirinov, *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet* (İstanbul: İSAM Yay., 2011), 134; Mustafa Sinanoğlu, "Şehristânî (Kelama Dair Görüşleri)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 38 (Ankara: TDV Yay., 2010), 469.



açıklamıştır. Dolayısıyla Şehristânî'den önce bu delillerin bazı kelamcılar tarafından kullanıldığı anlaşılmaktadır.⁴⁸

Özet olarak ifade edecek olursak Şehristânî, Allah'ın varlığını ispat etmek için kendisinden önce bilinen ve kelamcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delillerini kullanmıştır. Hudûs ve imkân delillerinin izahını yaparken cevher, araz, cisim, halâ, melâ, vâcib, mümteni' ve mümkün gibi kavramları kullanmak suretiyle akli ve felsefi bir takım argümanlar oluşturmuştur. Varlığı temelde kadîm ve hâdis olmak üzere iki kategoride değerlendirerek kadîm varlığın vacip olduğunu söylemiş bununla Allah'ı nitelemiştir. Hâdis varlık ile de Allah'ın dışındaki bütün âlemi tanımlamıştır. O'na göre cevher, cisim, âraz, halâ ve melâ gibi kavramlar da bu âleme ait olup sonlu, geçici ve sonradan meydana gelmiştir. Bunları meydana getiren muhdîs ve müreccih ise Allah'tır.

Fıtrat Delili:

Fıtrat, dini kabul için hazırlanmış cibillet, yaratılış anlamındadır.⁴⁹ Kur'an-ı Kerim'de fıtrata vurgu yapan pek çok ayet vardır. "Yedi gök, yer ve bunların içerisinde bulunanlar Allah'ı tespih ederler. Her şey O'nu hamd ile tespih eder. Ancak, siz onların tespihlerini anlamazsınız..." (el-İsrâ 17/44), denilerek her şeyin Allah'ı yücelttiği vurgulanmıştır. "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler" (er-Rûm 30/30). Burada fıtratın insanın yaratılış özelliği olduğundan ve değişmeyeceğinden bahsedilmektedir.

Kabul-ü âmme veya fıtrat-ı selime de denilmekte olan bu delil erken dönemlerden itibaren Allah'ın varlığını ispat etmek için kullanılmıştır. Bu

⁴⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 75. Şehristânî'den önce yaşamış olan Mâtürîdî kelamcısı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö. 508/1114) eserinde imkân delilinin kullanıldığını görmek mümkündür ki bu da Şehristânî'nin dediği gibi kendisinden önceki kelamcılar tarafından kullanılmıştır. Detaylı bilgi için bk. Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fî Us'uli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: DİB Yay., 2004), 1:105. Eş'arî kelamcılar [Örnek olarak, Cüveynî, *İnanç Esasları Kılavuzu*, 36; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, thk. İbrahim Âgah Çubukçu-Hüseyin Atay (Ankara: Nur Matbaası, 1962), 15-16; Fahreddîn er-Râzî (ö.606/1209), *Kelâm'a Giriş-el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF Yay., 1978), 137-138; Kâdî Beyzâvî (ö. 685/1286), *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm Metafiziği*, çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2000), 168; Sâduddîn et-Taftazânî (ö.793/1390), *Şerhu'l-Akâid*, trc. Talha Hakan Alp (İstanbul: Rihle Kitap Yay., 2011)134-137) ve Mu'tezile tarafından da [Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025), *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 1:154-158] kullanılmıştır.

⁴⁹ Cürcânî, *Ta'rîfât*, 172.





delil ile insandaki Allah inancının yaratılıştan olduğu, dış dünyadan O'nun varlığını ispat etmek için delil aramaya gerek olmadığı ve fitratı bozulmamış her insanın da Allah'ın var olduğunu bilecek ve anlayacak durumda olduğu fikri ortaya konulur. Bu delile ilk dönemde eserlerinde yer verenlerden birisi de Eş'arî'dir. O'na göre Allah'ın var olduğuna bizzat insanın kendisi delâlet eder.⁵⁰

Şehristânî, Allah'ın varlığını ispat etmek için hem kendisi hem de diğer kelamcılar tarafından kullanılan hudûs ve imkân delilinin, insanın yaratılışında bulunan ve ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının var olduğu duygusu (fitrat) kadar güçlü olmadığını belirtir. O'na göre, ne kadar öncül oluşturulursa oluşturulsun hudûs delilinin ortaya çıkardığı, imkân delilinin işaret ettiği şeyler fitratın şahitlik edeceği şeylerden daha aşağıda kalır. İnsanın Allah'a olan ihtiyacı, hariçteki mümkünin vacibe, hadisin muhdise olan ihtiyacından daha açıktır. İnsan bir müdebire ihtiyaç duyar, ona yönelir ve ondan uzak kalmaz. Ona yönelir ondan yüz çeviremez. Zor ve sıkıntılı durumlarda ona sığınır.⁵¹ O, ayet ve hadislerden deliller de getirerek fitrat'ın güçlülüğünü vurgular: "Peki darda kalan kendisine yalvardığı zaman imdadına yetişen, sıkıntısını gideren ve sizi yeryüzünün halifeleri kılan kim? Allah ile birlikte başka ilah mı var! Ne kadar az düşünüyorsunuz" (en-Neml 27/62). "De ki: Karanın ve denizin derinliklerinden sizi kim kurtarır" (el-En'âm 6/63) ve "Peki ilk baştan yaratan, sonra yaratmayı tekrar eden kim? Size hem gökten hem de yerden rızık veren kim?" (en-Neml 27/64). O'na göre bu ayetler fitrat delilinin varlığını ve diğer delillerden daha güçlü olduğunu gösterir. Fitratla ilgili olarak Hz. Peygamber: "Allah, mahlukâtı marifeti üzere (Allah'ı bilecek şekilde) yarattı, şeytan ise onları bundan uzaklaştırdı"⁵² şeklinde ifade edilmiştir. Şehristânî'ye göre buradaki 'marifet' muhtaç olmanın gerekliliğini ortaya koyan 'ihtiyaç' anlamındadır. Şeytanda hiçbir şeye muhtaç olmadığını telkin ederek insanı Allah'tan uzaklaştırmaya çalışmaktadır. İşte böyle bir durumda şeytanın bu kışkırtmalarına karşılık peygamberler fitratı yeniden hatırlatma ve insanı

⁵⁰ Eş'arî, *Luma*, 17-19. Gazzâlî insanın yaratılışında Allah'ın varlığı ve birliğini ortaya koyan kifayet edici delillerin olduğunu ve insanın başka bir delil aramaya ihtiyacının olmadığını belirtir. Bk. Gazzâlî, *İhyâ*, 1: 492.

⁵¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 75.

⁵² Bu hadis, hadis kitaplarında geçmemektedir. Şehristânî'nin *Nihâyetü'l-İkdâm* adlı eserini tahkik eden Ahmed Ferîd el-Mezîdî de bu ifadeyi İbn Kayyim el-Cevzî'den vermiştir. Bk. İbn Kayyim el-Cevzî, *Şifâu'l-Alîl*, thk. Ebû Firâs Bedred (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995), 173,261.



şeytanın aldatmasından korumak için gönderilmişlerdir. İnsan da âfak ve enfüs (kâinat ve kendisi) ayetlerini düşündüğünde fitraten Allah'ı kavradığını hissedecek, Allah'a olan muhtaçlığının farkına varıp bunu tüm benliğiyle fark edecektir.⁵³

Şehristânî fitrat delilini insanın benliğindeki muhtaç olma hissinden başka insanın yaratılışındaki evrelerle de izah etmektedir. O insanın nutfe halinden kan ve kemik haline, oradan da insan şekline dönüşümünü yani insanın yaratılışta geçirdiği aşamaları Allah'ın varlığına delil olarak vermektedir. İnsan başlangıçta bir damla su (nutfe) halindeydi, sonra kan pıhtısı (alaka), ardından da et, kan ve kemik haline dönüştü. Hâlbuki insanın kendi kendine bir halden başka bir hale dönüşmesi mümkün değildir. Bu dönüşümü yapacak bir ilk, ezeli, her şeye gücü yeten ve bilen bir yaratıcıya ihtiyacı vardır. Bu durum, bir şahıs için veya bir cisim için sabit olunca bütün şahıs ve cisimler için de gerekli demektir. O'na göre bu metotla hem Allah'ın varlığı ispat edilmiş hem de âlemin ve içindekilerin ezeli olduğu düşüncesi iptal edilmiş olur.⁵⁴

Şehristânî, Allah'ın varlığını ispat etmede fitrat delilini, hudûs ve imkân delillerinden daha sağlam ve güçlü görmektedir. O'na göre insan, âlemin hâdis ve mümkün olduğunu bilmese de vicdanının ve yaratılışının sesinden kaçması mümkün değildir. Fıtratında yüce bir yaratıcının var olduğunun bilgisi vardır ve bu bilgiyi Allah koymuştur. Ayrıca insanın yaratılıştaki oluşum evreleri de kendi kendine gelişen bir sistem veya insanın kendi müdahalesiyle olan bir şey değildir. İnsanı merhaleden merhaleye taşıyan ve onu gözeten bir yaratıcı vardır.

Şehristânî'nin Allah'ın Birliğini İspat İçin Kullandığı Deliller

İnsan selim fitrat ile Allah'ın var olduğu bilgisine ulaşabildiği gibi, akli düşünce yoluyla dış dünyadan hareketle de bu bilgiyi elde edebilmektedir. İnsanların büyük çoğunluğu tarafından Allah'ın varlığı kabul görürken, birliği hususunda ortak bir inanç benimsenememiş, ulûhiyette denginin olduğu iddia edilerek çeşitli varlıklara tanrılık izafe edilmiştir. Ayrıca önceden tek tanrıyı kabul inancı sonradan çok tanrılı bir inanca da dönüşmüştür. Bu sebepten de Allah'ın birliği meselesi İslâm düşüncesinde merkezi bir konum teşkil etmiştir. İslâm düşünürleri II/VIII. asrın başlarından itibaren 'vâhid ve ahad'

⁵³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 75-76.

⁵⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 12-13.





sıfatlarının muhtevası üzerinde durmuş, bunların yorumundan hareketle de Allah'ın tevhidini/birliğini temellendirmeye çalışmıştır.⁵⁵ Usulcülere göre vâhid 'bölünmeyen şey' anlamındadır. Allah'ın vâhid oluşundan kasıt ise bölünme ve parçalanma kabul etmemesidir. Aynı zamanda bununla denginin ve benzerinin olmadığı da kastedilir.⁵⁶ Kaynakların verdiği bilgiler doğrultusunda Allah'ın birliği konusunu ele alan ilk kişi Ebû Hanîfe'dir.⁵⁷ O'na göre Allah'ın birliğinden kastedilen, ulûhiyette denginin bulunmaması ve hiçbir şeyin O'na benzememesidir.⁵⁸ Kelamcılar Allah'ın birliği konusunu zatında, sıfatlarında, rubûbiyette ve fiillerinde olmak üzere dört yönden incelemeye tabi tutmuşlardır.⁵⁹

Şehristânî vâhidi; 'bölünmeyen, parçalanmayan ve zatında ortaklığı kabul etmeyen şey' diye tanımlamaktadır. Allah'ın vahdaniyetini zatında, sıfatlarında ve fiillerinde olmak üzere üç yönden ele almıştır. O'na göre Allah'ın zatında tekliği bölünmemesini, sıfatlarında tekliği eşi ve benzerinin olmamasını, fiillerinde tekliği ise ortağının olmamasını ifade eder.⁶⁰

Şehristânî Allah'ın birliğini 'burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd' delillerinden hareketle özellikle iki ilahın varlığını kabul eden Seneviyye'ye karşı ispat etmektedir.⁶¹

Burhân-ı Temânu':

'Alıkoymak, engellemek, mani olmak' anlamındaki men' kökünden türeyen ve 'birbirine engel olmak, karşı koymak' manasına gelen temânu' ile burhan kelimesinden oluşan bir terkipdir. İrade çatışması varsayımına dayanarak Allah'ın birliğini ispat eden delilin adıdır. Bu delille kâinatta

⁵⁵ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 63-83.

⁵⁶ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 62. Gazzâlî de vahidden kastedilenin bölünme ve parçalanmayı kabul etmemek ve rütbe ve derece bakımından eşi ve benzerinin bulunmaması olduğunu belirtir. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 73-74. Vahid ve ehad kavramlarının tahliliyle ilgili detaylı bilgi için bk. Resul Öztürk, 'Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında 'Samed' İsmi ve Anlam Alanı', *Ekev Akademi Dergisi*, yıl: 11, sayı:32 (Yaz 2007), 47-70.

⁵⁷ Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 42 (Ankara, TDV Yay. , 2012), 428.

⁵⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 55. Ayrıca bu konunun açıklamasıyla ilgili bk. Ebu'l-Müntehâ Ahmed b. Muhammed el-Mağnisavî, *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*, çev. Y. Vehbi Yavuz (İstanbul: Bayrak Yay. , 1992), 101.

⁵⁹ Özler, *İslâm Düşüncesinde Tevhid*, 63-277; Yavuz, "Vahdâniyyet", 428.

⁶⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 56.

⁶¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 56.



Allah'tan başka ilahların varlığı olumsuzlanmak suretiyle evrenin var olmasının imkânlılığı böylece kanıtlanmış olur.⁶²

Allah'ın birliğini ispat etmek için kelamcılar tarafından kullanılan bu delilin⁶³ aslı Kur'an ayetlerine dayanmaktadır. Kur'an'da bu delili akli açıdan destekler mahiyette çok fazla ayetin var olduğu sabittir. Ancak kelamcılar şu üç ayetten hareket ederek bu delili oluşturmuşlardır:

“ De ki: Eğer söyledikleri gibi Allah'tan başka ilahlar olsaydı onlar da arşın sahibine ulaşmak için yollar ararlardı.” (el-İsrâ 17/42).

“ Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin ve göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın sahibi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfattan münezzehtir.” (el-Enbiya 21/22).

“Allah asla çocuk edinmemiştir. O'nunla beraber başka tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine baskın gelmeye çalışırdı. Doğrusu Allah, o müşriklerin yakıştırdıkları şeylerden münezzehtir.” (el-Mü'minûn 23/91).

Şehristânî, temânu' delilini, akli bir takım izahlar getirmek suretiyle şöyle ortaya koyar:

1-Bir cisimle ilgili iki ilahtan birine o cismi hareket ettirme güç ve iradesi, diğerine de aynı anda o cismi durdurma güç ve iradesinin verilmesi durumu: Bu halde şu üç durum ortaya çıkar: a) Her ikisinin iradesi de aynı anda gerçekleşir, aynı yerde aynı durumda hareket ve sükûn bir araya gelmiş olur ki bunun olması imkânsızdır. b) Her iki ilahında iradesi gerçekleşmez. Bu durumda her ikisinin ilahlığında acziyet ve noksanlık meydana gelmiş ve mahal de her iki zıttan hali olmuş olur ki bu da imkânsızdır. c) İkinci ilahın iradesi gerçekleşmeden birinci ilahın iradesi gerçekleşmiş olur ki bu durumda ikincisi birincinin iradesine yenilmiş olur, fiilinden engellenmiş ve birinciye bağlanmaya mecbur bırakılmış olur. Bu da ilahlık vasfına aykırı bir durumdur. Sonuçta, tek bir fiilde iki farklı güç ve iradenin aynı yaratmayı gerçekleştirme mümkün değildir.⁶⁴

2-Her yönden birbirine ihtiyaç duymayan iki ilahın varlığını kabul etme durumu: Bu durumda kendisine ihtiyaç duyulmayan müstağni olma durumundan çıkmış demektir. İlah olanın ihtiyaç duyulan olması

⁶² A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neş. , 1993), 80-83.

⁶³ Eş'arî, *Luma'*, 20-21; Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 62-63; Râzî, *Kelâm'a Giriş*, 186-187; Taftazânî, *Şerhu'l-Akâid*, 138-140; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 83-84; Neseî, *Tabsıra*, 1:9; Kâdî Abdulcebbar, *Şerh*, 1: 356,450.

⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 57.





gerekir. Her birisi kendisine ihtiyaç duyulmayan olmuş demektir ki, bu da eksik oldukları anlamına gelir ve böyle iki ilahın varlığının düşünülmesi imkânsız demektir.⁶⁵

3-İki ilahın varlığını takdir etme durumu: Bu durumda zati sıfatlarında ya denktirler (mütemâsil) ya da değildirler (muhtelif). Birbirinden farklı olup denk olmayan iki şeyin ilah olması imkânsızdır. Çünkü, zati sıfatlarda farklı olma halinde bu sıfatlarla muttasıf olan ilahtır, muttasıf olmayan ise ilah değildir. Şayet her yönden zati sıfatlarla muttasıf olmada denklik olursa, bu durumda hakikatte ve özellik açısından birbirinden ayrılmaları mümkün olmaz. Her ikisinin hakikati de tek olmuş demektir. Hakikatte tek olmak ise, mahal, zaman ve mekân gibi şeylerin hakikat üzerine zaitlikleri gerekir. Bunların hepsi de ilahlığı ortadan kaldırır.⁶⁶

4-Fiillerle yaratıcıyı ispat etme durumu: Kâinatta gördüğümüz fiillerin tamamı caiz ve imkân dâhilindedir. Caiz ise, var olma ve ya yok olma arasında varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccih ihtiyacı duymaktadır. Varlık yönü tercih edildiğinde zorunlu olarak bir müreccihin var olduğu düşünülür. Caizlik de haddizatında birbirinden bağımsız iki müreccihin varlığına delalet etmez. Eğer müreccih tercihinde bağımsız olmazsa ilah olması imkânsızdır. Müreccih caiz olanın varlığını tercih ettiğinde onun var olmasını irade etmiştir. Başka bir müreccihin tercih işlemine dâhil olduğu düşünülse, bu durumda bağımsız olma hali ortadan kalkmış olur ve iradesi, ilmi ve kudreti de yok demektir. İkinci müreccih tercih işlemi birinciye ortak olmaz ve etkisiz bir durumda bulunursa ilmi, iradesi ve kudreti ortadan kalkmış olur ve böylece başkasının tercihinin bağımlı demektir. Böyle durumda olan bir müreccihin tercihte bulunması muhal olup başkasına bağımlı olma hali ilah olma durumunu ortadan kaldırmıştır.⁶⁷

5-Hareket ve sükûnu tabiat olarak caiz görme hali: İki ilahtan birisi irade ve kudretiyle hareket ettirmesini bildiği zaman, diğeri de hareketi kendi irade ve kudretiyle mi bilmekte yoksa diğerrinin irade ve kudretiyle mi? Kendi irade ve kudretiyle bilirse diğerrinin ilmi geçersiz olur ve cahil olduğu ortaya çıkar. Hareketi başkasının irade ve kudretiyle bilirse, bilen, irade eden ve kudret sahibi olan ilah olur, diğerrinin ilah olma durumu ise ortadan kalkar. İradenin en özel vasfı tahsisin gerçekleşmesi; kudretin en özel vasfı ise; yaratmanın meydana gelmesidir. Bu sebeple Allah'ın fail olmasının anlamı,

⁶⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 57.

⁶⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 57.

⁶⁷ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 58.



takdir veya tahsis edilmiş ve belli bir vakitte bir şeyin meydana gelişini bilmesi, bilince de ilmine göre onu irade etmesi ve iradesi istikametinde kudretiyle onu yaratmasıdır. Bunları yaparken de zatında, sıfatlarında, ilminde, iradesinde ve kudretinde hiçbir değişiklik meydana gelmez.⁶⁸

Şehristânî'ye göre, son iki durumda anlatılan 'fiille temânu' hali, iki ilahın varlığını imkânsız kılmaktadır. Öyleyse önceki ilk üç örnekte anlatılan 'zat itibariyle müstağni olmada temânu' delili ise, iki ilahın varlığının imkânsızlığını ortaya koymada 'fiille temânu' delilinden daha güçlü bir delildir.⁶⁹ Yani 'et-temanu' fi'l-istiğnâi bizzat' durumu 'et-temânu' fi'l-istiğnâi bilfiil'den daha güçlüdür.

Şehristânî'nin Allah'ın birliğini ispat için kullandığı temânu' deliline karşı eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilerin iki noktada yapıldığını görüyoruz: a) Bir cismi aynı anda bir ilahın hareket ettirmesi, diğerinin de sabit tutması durumunda böyle iki zıt iradenin varlığının kabulü imkânsızdır. Çünkü irade ilme, ilim de maluma tabidir. Eğer malum olan hareket hali ise, bundan murad da zaruri olarak hareket etmesidir. İlmen aksini takdir etmek düşünülemez. Bu durumda temânu' delilini ihtilafın gerçekleşmesi üzerine kurmak ya da ihtilafın gerçekleşmesi yönünde takdir etmek caiz değildir. Böylece bu delil geçersiz olmaktadır.⁷⁰ b) Fiilin nitelenişi (hayr-şer/nizam-fesat) itibariyle: Mevcudat içerisinde iyilik-kötülük, düzen-düzensizlik bulunmaktadır. İyilik ve kötülük tamamen birbirinin zıddıdır. İyiliğin varlığı hayrı dileyene, kötülüğün varlığı da şerri dileyene işaret etmektedir. İyiliği isteyen mutlak olarak kötülüğü isteyemez, kötülüğü isteyen de iyiliği isteyemez. Belirli bir fiilde hayrı dileyen, aynı fiilde şerri dileyemez. Fiilin zıtlarına delaleti faillerinin de farklılığına delalet eder. "Göklerde ve yerde Allah'tan başka ilahlar olsaydı her ikisi de fesada uğrardı" (el-Enbiya 21/22) ayeti delil getirilse de yerde ve göklerde hayır ve şer mevcuttur ve böylece iki ilahın varlığını delillendirmek mümkündür.⁷¹

Şehristânî, bu eleştirilere şöyle cevap verir: a) Hareket ve sükûn tabiat olarak câizattan olduğu için her birinin varlığı imkân dâhilindedir. Ayrıca irade hareket ettirmeye uygun ise, aklen iradenin hilafına olan şeyin takdir edilmesi de mümkündür, düşünülebilir. Takdir edilen ile tahkik edilen (gerçekleşen) bir görülebilir. Tahkikten gereken takdirden gereken gibidir.⁷²

⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 59.

⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 57.

⁷⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 58.

⁷¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 60.

⁷² Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 58.





b) Fiilin varlığını yokluğuna tercih etmede hayır veya şer olmasında hiçbir önemi yoktur. Varlık var oluşu itibariyle tamamen iyiliktir ya da var olmasında hiçbir hayır veya şer bir durum söz konusu değildir demek de mümkündür. Fiil iyi veya kötü oluşu itibariyle değil de var oluşu yönüyle faile nispet edilir. Fail de varlığı var oluşu itibariyle irade eder, hayır veya şer oluşu itibariyle değil. Hayır ve şer, bir şeye göre iyi başka bir şeye göre de kötü olabilen izafi bir durumdur. Bu durumda Mu'tezile'nin söylediği gibi, 'Allah şerri dilerse kötüdür, öyleyse Allah şerri dilemez', gibi bir söz söylemek doğru olmaz. Çünkü Allah, varlığı var olması itibariyle dilemiştir, niteliği itibariyle değil. İrade sıfatının özelliği, varlığı yokluğa tercih etmez, şerri tercih etme değildir.⁷³

Şehristânî burada Seneviyye de cevap vermektedir. Şöyle ki, varlık içerisinde iyi ve kötünün ayrı ayrı varlığına şahit olunduğu gibi birbirleriyle karışık bir halde de bulunmaktadırlar. Mahzâ iyilik âlemi melekler âlemi, mahzâ kötülük âlemi de şeytanlar âlemidir. İhtilaf ve imtizâc âlemi ise, beşer âlemidir. Bu durumda üçüncü âlem olan ihtilâf ve imtizâc âlemini kabul etmek hayır ve şerrin birleşmesini de kabul etmek anlamına gelir. Öyleyse iyilik ve kötülük, varlıkta ihtilaf etmez de birleşirse bu durumda varlığın delâleti tek olmaktadır. Bunların hayır ve şer diye isimlendirilmesi de mümkün değildir.⁷⁴

Şehristânî, gerek Mu'tezile'ye gerekse Seneviyye'ye âlemdeki iyilik ve kötülüğün varlığının niteliği üzerinden değil de fiilin var oluşu noktasından hareket etmek suretiyle eleştiride bulunmaktadır. 'Allah şerri dilerse kötüdür' ve 'hayrın varlığı hayrı dileyene, şerrin varlığı da şerri dileyene işaret eder' düşüncesinin yanlış olduğunu fiilin var oluşu noktasından hareketle ortaya koymaktadır. Yine fiillerin nitelenişinin insanın eylemlerine bağlı olduğunu belirtmektedir. Ayrıca iyilik ve kötülük izafi olup herkes tarafından genel geçer bir kabulü de yoktur.

Burhân-ı Tevârüd:

'Gelmek, hazır olmak, inmek' manalarına gelen vürud kökünden türeyen 'birlikte gelmek, birlikte hazır olmak' anlamındaki tevârüd ile burhan kelimesinden oluşan bu terkip, farazi ilahlara ait kudretlerin değerlendirilmesine dayanarak Allah'ın birliğini ispat etmeyi amaçlayan bir delildir. Farazi olarak evrende başka ilahların var olduğu fikri kabul edilerek

⁷³ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 61. Hayr ve şerrin varlığıyla iki ilahın gerekeceği yönündeki iddialara Gazzâlî de benzer cevaplar vermektedir. Detaylı bilgi için bk. Gazzâlî, *el-İktisâd*, 78-79.

⁷⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 61.



bunların ittifak etme ihtimali dikkate alınır ve böylece tek yaratıcının birliği kanıtlanmaya çalışılır.⁷⁵

Şehristânî, tevârüd delilini şu şekilde kurgulamaktadır:

1-Bir fiil üzerinde iki farklı irade ve gücün birleştiği durum: Bu durumda o fiili var etmek için ya iki irade ve güç ortaklık yapacak- hâlbuki tek bir oluş ortaklığı kabul etmez- ya da birisi yaratmada tek olacak ki bu ilah olandır, ikincisi ise bu durumda mağlup olmuştur.

2-Farklı iki fiil üzerinde iki irade ve gücün ayrı gerçekleşmesi hali: Bu durumda her biri kendi yarattığını alıp götürür ki böylece her biri diğerine muhtaç olmamış olur. Muhtaç olmamakta muhtaçlığı ortaya çıkarır. Muhtaç olmamanın bizzat kendisi hâkimiyeti altına almak demektir. Çünkü isti'lâ'da (hükümü altına alma) ikinciye üstün gelme ve mecbur bırakma anlamı vardır.⁷⁶

Şehristânî tek fiilin failinin de tek olması gerekliliğinden hareketle bir fiile iki ayrı failin etkisinin olmasının imkânsızlığını ortaya koymakta ve böylece bir fiile etki edenin fail olduğunu diğerinin ise etkisiz kalarak fail olmaktan uzak olacağını belirtir. Yine farklı iki fiil üzerinde iki ayrı failin birbirlerinden bağımsız olarak etkide bulunmalarının birbirlerine muhtaç olmadıkları anlamına geleceğini ve muhtaç olmamanın da muhtaçlığı ortaya çıkardığını ortaya koymaktadır. Bu suretle hem evrende farklı ilahların olduğu fikrinin hem de bu ilahların aynı veya ayrı fiillerde ittifak ya da ihtilaf etmelerinin imkânsız olduğunu belirtmektedir.

Sonuç

Şehristânî, Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etme hususunda öncelikle naslardan hareket ederek akli çıkarımlarla ve kendisinden önceki kelamcılardan Eş'arî, Cüveynî ve Gazzâlî'yi takip ederek meseleyi izah etme yoluna gitmiştir. Kelamcılar tarafından yüce yaratıcının varlığı ve birliği birçok şekilde ispat edilirken kendisi Allah'ın varlığını hudûs, imkân ve fitrat delilleriyle; birliğini de burhân-ı temânu' ve burhân-ı tevârüd ile ispat etmiştir. Hudûs ve imkân delilini birleştirerek mezcetme yoluna gitmiştir. Âlem ve âlemi oluşturan cevher- araz, halâ- melâ, uzaklık- yakınlık, büyüklük- küçüklük gibi cisimlerden hareketle varlığın sonradan olduğu tezini ispatlamaya çalışmıştır. Yine varlığı akli olarak vâcip, mümteni' ve mümkün diye üçe ayırarak; vacibin varlığının zorunlu olduğundan dolayı Allah'ın

⁷⁵ Topaloğlu ve Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, 52; Yavuz, "Vahdâniyyet", 429.

⁷⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, 57.





varlığının gerekliliğini ortaya koymuştur. Mümteni' ise zaten var olması imkânsız olduğu için varlığından bahsetmek mümkün değildir. Mümkün ise, var olmak ve yokluğunu varlığına tercih edecek bir tercih ediciye ihtiyaç duymaktadır. Bu âlem, bu tür varlıktır. Var olmasını da Allah'a borçludur. Şehristânî, hudûs delilini âlemin hadis olduğunun ispatını yaparak ve kadim olduğu görüşünün batıl olduğunu ortaya koyarak iki şekilde izah etme yoluna gider. Şehristânî, âlemin hadisliğini halâ'nın (boşluk) varlığıyla da ispat eder. O'na göre, hala düşüncesi yani âlemin ötesinde bir boşluğun olduğu kabul edildiğinde cisimlerin sonsuz olamayacağı fikri de kabul edilmiş demektir.

Şehristânî, âlemin mümkün varlık oluşunu, varlığını yokluğuna tercih edecek bir müreccihe ihtiyaç duyduğunu, âlemin zorunlu olmadığını Allah tarafından zorunlu olarak değil de ihtiyarla yaratıldığını ve Allah'ın 'mûcib' (zorunlu) değil de 'mûcid bi'z-zat' olduğunu ifade ederek ispat etmektedir.

Şehristânî fitrat olarak insanın, yüce bir yaratıcının var olduğu hissini her zaman taşıdığını belirtmektedir. Yeter ki insan, bu sesin önüne herhangi bir engel koymasın. İnsan hayatının her anında özellikle de dara, sıkıntıya düştüğü zamanlarda bu duyguyu daha iyi hissetmektedir. O'na göre, ne kadar öncül oluşturulsa oluşturulsun hudûs delilinin ortaya çıkardığı, imkân delilinin işaret ettiği şeyler fitratın şahitlik edeceği şeylerden daha aşağıda kalır. İnsanın Allah'a olan ihtiyacı, hariçteki mümkünin vacibe, hadisın muhdise olan ihtiyacından daha açıktır. İnsan, âlemin ve içindekilerin sonradan oluştuğu tezini savunan hudûs ve imkân delillerini bilemeyebilir. Ama fitraten bu duyguyu her zaman hissetmektedir. Ayrıca insanın yaratılış evreleri ve bu evrelerin sürekli değişim ve dönüşüm göstermesi de insanın kendi kendine yapabileceği bir şey değildir. Nutfeden kemiklere et giydirilip insan şekline dönünceye kadar geçen süreci düzenleyen bir yaratıcı ve musavvirin bulunması gerekir ki o da Allah'tır. Böylece Şehristânî, fitrat delilini 'ihtiyaç hissetme' ve 'yaratılış evreleri'ni dikkate alma diye ikili taksime tabi tutmuştur.

Şehristânî, Allah'ın birliğini ispat etmek için temânu' ve tevârüd delillerini kullanmaktadır. Temânü' delilinde iki ilahın iradelerinin çakışması prensibinden hareket eder. Aynı fiil veya ayrı fiillerin oluşumunda ki çatışma halinde güçlü olanın ilahlığını ortaya kor. Diğerinin ise ilah olma ihtimali bu şekilde bertaraf edilmiş olur. Şehristânî 'fiille müstağni' olma halinin 'zatla müstağni' olma halinden daha güçlü olmadığını ifade eder. Yani fiilde üstün gelen ilahın, zati itibariyle daha güçlü olduğunu belirtir. Böylece temanu' delilini 'fiille müstağni' olma hali ve 'zatla müstağni' olma hali diye iki kısımda ele alır. Temânu' deliliyle ilgili Mu'tezile ve Seneviyye'den gelen



'âlemde iyi ile kötünün, hayır ile şerrin varlığı iki ilahın varlığını ortaya koyar tarzındaki eleştirilere varlıkların niteliği üzerinden değil de var oluşları üzerinden hareket ederek cevap verir.

Şehristânî, tevârüd delilinde ise iradelerin uyumunu esas alarak aynı fiil ya da farklı fiilde müstağni olma durumunu ortaya kor ve iki ilahtan her ikisinin ihtiyaç duymamasının muhtaç oldukları anlamına geldiğini ifade eder. Bu durumda mutlaka birisinin güç ve iradesi diğerine galebe çalar ve böylece tek ilahın birliğini böylece kanıtlamış olur.

Şehristânî, kendisinden önceki oluşun bilgi birikimine sahip olmuş ve kendisinden sonrakilere bu bilginin aktarılması noktasında bir köprü vazifesi görmüştür. Hiç şüphesiz ki bunu yaparken de öğrendiklerine bir takım şeyleri de katmıştır. Mensubu olduğu ve kendisinden önce gelen Eş'arî mezhebinin imamlarından Eş'arî, Cüveynî, İsferyânî, Gazzâlî'yi takip etmiş, onlardan almış olduğu bilgileri sonrakilerden Râzî, Kâdî Beydâvî, Taftazânî'ye aktarmıştır. Özellikle Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmede kullandıkları deliller ve kurguladıkları argümanlar bunu göstermektedir.

Kaynaklar

Askalânî, İbn Hacer. *Lisânu'l-Mizân*. 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikir, 1987.

Aslan, Adnan. *Tanrı'nın Varlığına Dair Argümanlar: Ateist Din Felsefesi Eleştirisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2007.

Atay, Hüseyin. *Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fırlalı. Ankara: TDV Yayınları, 1991.

Behiy, Muhammed. *İslâm Düşüncesinin İlahi Tarafı*. çev. Fuat Sezgin. Ankara: Hüsütübiyat Matbaası, 1948.

Beyhakî, Ebu'l-Hasan Zâhiruddîn. *Tetimmatü Sivânî'l-Hikme*. Beyrut: b.y.y, 1994.

Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Aklının Oluşumu*. trc. İbrahim Akbaba. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2000.

Cevzî, İbnü'l-Kayyim. *Şifâu'l-Alîl*. thk. Ebû Firâs Bedred. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbu't-Ta'rîfât: Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*. trc. Ali Erkan. İstanbul: Bahar Yayınları, 1997.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *İnanç Esasları Kılavuzu: Kitâbu'l-İrşâd*. trc. A. Bülent Baloğlu ve dğr. . Ankara: TDV Yayınları, 2012.





Çurak, Halil. “Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri”. Doktora tezi, Cumhuriyet Üniversitesi, 2017.

Ebû Hanîfe, Numan b. Sâbit. *el-Fıkhu'l-Ekber (İmam-ı Azamın Beş Eseri içinde)*. nşr. Mustafa Öz. İstanbul: İFAV Yayınları, 1992.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-Reddi alâ Ehli'z-Zeyğ ve'l-Bida'*. tas. Hamude Gurabe. London: Matbaatü Mısır, 1955.

Fârâbî, Ebû Nasr. *İhsâu'l-Ulûm*. çev. Ahmet Ateş. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1990.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*. haz. İbrahim Âğah Çubukçu-Hüseyn Atay. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1962.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İhyâu Ulûmiddîn*. Trc. Ali Arslan. 10 cilt. İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1971.

Hamevî, Yakut. *Mu'cemü'l-Buldân*. thk. Ferid Abdülaziz el-Cündî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

İbn Hallikân, Şemseddin Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1978.

İbnü'l-İmâd, Şehâbuddîn Ebi'l-Felâh. *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri men Zeheb*. thk. Mahmut el-Arnâvût. 10 cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr: 1991.

İbn Sînâ, Ebû Ali. *Kitâbu's-Şifâ: Metafizik*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. 2 cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.

Kâdî Abdulcebbar, Ahmed b. Halil. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2000.

Kâdî Beyzâvî, Ömer b. Muhammed. *Tavâli'u'l-Envâr: Kelâm metafiziği*. çev. İlyas Çelebi-Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2000.

Kehhale, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifîn*. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.

Kutluer, İlhan. “Halâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25: 221-225. Ankara: TDV Yayınları, 1997.

Mağnisavî, Ebu'l-Münteha Ahmed b. Muhammed. *Fıkhu'l-Ekber Şerhi*. çev. Y. Vehbi Yavuz. İstanbul: Bayrak Yayınları, 1992.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Arûçî. İstanbul: Mektebetü'l-İrşâd, 2007.



- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. trc. Bekir Topaloğlu. İstanbul: İSAM Yayınları, 2016.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Hüseyin Atay. 2 cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Özler, Mevlüt. *İslâm Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Nûn Yayıncılık, 1995.
- Öztürk, Resul. "Allah'ın Birliği ve Tekliği (Vahdaniyeti ve Ehadiyeti) Bağlamında 'Samed' İsmi ve Anlam Alanı". *Ekev Akademi Dergisi*. Yıl:11, sayı:32 (Yaz 2007). 47-70.
- Sâbûnî, Nüreddîn. *el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn*. nşr. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Sem'ânî, Muhammed Abdilkerîm. *el-Ensâb*. thk. Abdullah Ömer el-Barûdî. 5 cilt. Beyrut: Dâru'l-Cinân, 1988.
- Sem'ânî, Muhammed Abdilkerîm. *et-Tahbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Münire Naci Salim. 2 cilt. Bağdat: Matbaatü'l-İrşâd, 1975.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Şehristânî (Kelama Dair Görüşleri)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38:90-92. Ankara: TDV Yayınları, 2010.
- Subkî, Tacuddîn. *Tabakatü's-Şafiiyyeti'l-Kübrâ*. thk. A. Muhammed el-Halû-M. Muhammed et-Tanâhî. 10 cilt. Kahire: Dâru'l-Ahbârî'l-Kütübi'l-Arabî, 1992.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. tas. Ahmed Fehmi Muhammed. 3 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-İkdâm fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- Şehristânî, Muhammed Abdülkerîm. *Kitâbu'l-Musâraa: Filozoflarla Mücadele*. çev. Aygün Akyol-Aytekin Özel. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2010.
- Şirinov, Agil. *Nasîrüddin Tûsî'de Varlık ve Ulûhiyyet*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.
- Taftazânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Akâid*. çev. Talha Hakan Alp. İstanbul: Rihle Kitap Yayınları, 2011.
- Topaloğlu, Bekir. *İslâm Filozoflarına ve Kelamcılarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Topaloğlu, Bekir. "Allah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2: 471-498. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42: 428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2012.



- Yüksel, Emrullah. *Sistemik Kelâm*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2005.
- Zehebî, Ahmed b. Osman. *Târîhu 'l-İslâm ve Vefeyâtü 'l-Meşâhir ve 'l-A 'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmûrî. 36 cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1995.
- Zehebî, Ahmed b. Osman. *Siyeru A 'lâmi 'n-Nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnâvût-M. Naim el-Argasûî. 25 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

