

Tanrı'nın Tekliğini İspat: Şehristânî'nin Tevhîd Savunusu

Proving the Unity of God: al-Shāhrastānî's Defense of Tawhîd

Tarık TANRIBİLİR*

Öz

İslam düşüncesinde Tanrı'nın tekliği, merkezi bir yer teşkil etmektedir. Zira Kur'an'ın en çok önemsediği ve kesinlikle taviz vermediği konuların başında Tanrı'nın tekliği gelmektedir. Ayrıca Kur'an'da affedilemeyecek en büyük günah olarak şirkin tanımlanması, onun zıttı olan tevhidin önemini göstermektedir. Kelâm ilmi, Tanrı'nın tekliğini kanıtlamayı amaçladığı için tevhîd ilmi olarak da adlandırılmıştır. Kur'an'ın tevhîd vurgusu ve tevhîd prensibini tehdit eden politeist inanç mensuplarının itiraz ve meydan okumaları, Tanrı'nın tekliğini savunmak için nakli delillerin yanı sıra akli delillere de başvurulması konusunda kelâm bilginlerini harekete geçirmiştir. Şehristânî, Tanrı'yı her bakımdan tek ve emsalsiz olarak nitelendirmektedir. Ona göre en hususi tanrısal nitelik, yaratma kudreti olarak belirginleşmektedir. Şehristânî, önceki kelâm bilginlerinin Tanrı'nın tekliğini kanıtlamak amacıyla başvurdukları burhân-ı temānu` ve burhân-ı tevārüdü kendine has yöntemiyle yorumlamakta ve söz konusu kanıtları tahkim ve takviye etmek amacıyla burhân-ı istignā adını verdiğimiz özgün kanıtını ortaya koymaktadır.

Abstract

The concept of God's oneness holds a central position in Islamic thought. This is because the oneness of God is one of the most important and absolutely uncompromising principles of the Qur'an. Moreover, the Qur'an's recognition of shirk as the greatest unforgivable sin shows the importance of its opposite, tawhîd. The science of kalām is also called the science of tawhîd because it aims to prove the unity of God. The Qur'an's emphasis on tawhîd and the objections and challenges of polytheist believers who threatened the principle of tawhîd prompted theologians to employ rational arguments in addition to the evidence of divine revelation to defend the uniqueness of God. Al-Shāhrastānî describes God as one and unique in all aspects. For him, the most special divine attribute is the power of creation. Al-Shāhrastānî, interprets burhân al-tamānu` and burhân al-tawārud, which were used by previous theologians to prove God's uniqueness, in his own personal way, and presents his original proof, which we call burhân al-istignā, in order to reinforce and support the proofs. All the assumptions in these proofs show that multiple deities are intellectually impossible and strengthen

* Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslam Mezhepleri Tarihi, Osmaniye/Türkiye /Orcid Id: 0000-0002-4276-9972

Söz konusu kanıtlardaki tüm varsayımlar, birden çok ilahın akli olarak imkânsız olduğunu göstermekte ve Tanrı'nın teklîğini pekiştirmektedir. Çalışmamızda, Şehristânî'nin ilgili görüşleri kapsamlı bir şekilde incelenmekte, bu görüşlerin detaylı analiz ve değerlendirmesi yapılmakta ve nihai olarak bütüncül bir sonuç ve değerlendirme sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Kelâm, Şehristânî, Burhân-ı Temânu`, Burhân-ı Tevârüd, Burhân-ı İstignâ.

the uniqueness of God. In this study, al-Shahrastâni's related views are comprehensively examined, analyzed and evaluated in detail, and finally a holistic conclusion and evaluation is presented.

Keywords: Kalâm, al-Shāhrastānī, Burhān al-tamānu`, Burhān al-Tawārud, Burhān al-Istignā.

Giriş

Lügatte, birlemek ve tek saymak gibi anlamlara gelen tevhîd; ıstılahta Tanrı'nın zât, sıfat, fiil, ulûhiyet ve rubûbiyet bakımından eşsiz ve biricik olduğuna inanmak demektir. Tevhîdin ekmel manası, Tanrı'yı hâdis olan evrenden tenzih ederek yegâne kadîm varlık olarak tasavvur etmektir. Tevhîd; ilim, ayn ve hakk olmak üzere üç mertebeden oluşmaktadır. İlim mertebesi, kesin kanıtlar aracılığıyla Tanrı'nın teklîğine inanmaktır. Tanrı'nın teklîği; naklî deliller yardımıyla bilinirse umumi tevhîd, akli deliller yardımıyla bilinirse hususi tevhîd olarak adlandırılır. Nitekim naklî delillerin yanı sıra akli delillere de başvuran kişi, Tanrı'nın teklîğini müşahede derecesinde bilir. Ayn mertebesi, zevk ve müşahede aracılığıyla Tanrı'nın teklîğine inanmaktır. Bu da zâtta tevhîd, sıfatta tevhîd ve fiilde tevhîd olmak üzere üç kısma ayrılır. Zâtta tevhîd, Tanrı'dan başka kadîm varlık kabul etmemek; sıfatta tevhîd, Tanrı'nın sıfatlarında eşsiz ve benzersiz olduğuna inanmak; fiilde tevhîd ise Tanrı'dan başka hakiki fail tanımamaktır. Hakk mertebesi ise Tanrı'nın gerçek anlamda tek mevcut olduğuna, duyulur evrendeki tüm zât, sıfat ve fiillerin ise onun mutlak varlığına nispetle birer gölge mesabesinde bulunduğu inanmaktır.¹

Kur'an'a göre, Tanrı inancı fitrî ve sağduyusal bir gerçekliktir.² Bu nedenle Kur'an, Tanrı'nın varlığını kanıtlamaktan ziyade, O'nun teklîğini vurgulamaktadır.³ Zaten tevhîd ilkesi dolaylı olarak Tanrı'nın varlığını da pekiştirmektedir. Tanrı'nın teklîğini ve biricik oluşunu

¹ Seyyid Şerif el-Cürcânî, *Mu`cemü't-ta`rifât*, thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004), 62; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsûatu ıstılâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm* (Lübnan: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996), 1/528-529.

² er-Rûm 30/30.

³ el-Bakara 2/163; el-İhlâs 112/1-4.

anlatan tevhîd kavramının zıttı ise şirkir. Şirk koşmak, Kur'an'da tövbesiz affedilemeyecek en büyük günah olarak nitelendirilmektedir.⁴ Bu da şirkin zıttı olan tevhîdin Allah katındaki en üstün iyilik olduğunu göstermektedir.⁵

Muhammed b. Abdülkerîm eş-Şehristânî, Horasan'ın kuzeyinde Şehristân adlı şehirde farklı biyografi kaynaklarına göre 467/1074, 469/1076, 470/1077 ya da 479/1086 tarihinde dünyaya gelmiştir.⁶ O, sergilediği ilmi ve ahlâkî üstünlüğü nedeniyle Ebu'l-Feth, el-Efdal, Tâcu'd-Dîn, Lisânü'd-Dîn, Hucetü'l-Hakk ve el-Îmâm gibi çeşitli saygın lakaplarla anılmıştır.⁷ İlk eğitimini Şehristân'da tahsil ettikten sonra Nişabur, Hârizm, Bağdat, Horasan ve Tirmiz gibi döneminin önemli ilim merkezlerine yolculuklar yapmış, nihayet kendi memleketine dönerek orada vefat etmiştir.⁸ Kelâm ilmini Ebu'l-Kâsım el-Ensârî (ö. 512/1118) ve Ebû Nasr b. el-Kuşeyrî'den (ö. 514/1120) öğrenmiştir.⁹ Horasanda iken *el-Milel ve'n-nihal* adlı eserini yazmış ve Sultan Sencer'in (ö. 552/1157) veziri Muzaffer el-Mervezi'ye (ö. 530/1135) ithaf etmiştir.¹⁰ *el-Milel*, dinler ve felsefe tarihi alanında tarafsız gözle yazılmış bir eserdir. Bu yapıt, Orta Çağ İslam dünyasında gayr-i İslâmî inanç ve ideolojiler hakkında objektif bilgi sunması bakımından son derece önemlidir. O, Tirmiz'de Nakibü'l-eşraf Ali b. Ca'fer el-Müsevi'nin (ö. 550/1155) himayesinde *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm* ve *Musâra'atü'l-felâsife* eserlerini telif etmiştir.¹¹ *Nihâyetü'l-ikdâm*, *el-Milel*'den sonra yazılmış önemli bir kelâm eseridir. Bu eser, yirmi bölümden oluşup kelâmın bütün konularını ihtiva

⁴ en-Nisâ 4/176.

⁵ Bk. Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

⁶ Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fîl-mu'cem'il-kebir*, thk. Münire Râcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 2/160-162; Ömer Faruk Harman, "Şehristânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/467.

⁷ Hayreddin b. Mahmûd ez-Zirikli, *el-A'lâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebin ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/215.

⁸ Ebû Abdillâh Şihâbüddin Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-büldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 3/377.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-alâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000), 37/328.

¹⁰ Harman, "Şehristânî", 38/467.

¹¹ Halil Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 29-30.

etmektedir.¹² *Musâra'atü'l-felâsife* adlı eserinde Şehristâni, İbn Sînâ'ya ait felsefî eserleri analiz ederek katılmadığı çeşitli görüşlerine itiraz etmektedir.¹³ Şehristâni'nin günümüze ulaşan bir diğer önemli eseri de *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr* isimli tefsir çalışmasıdır. Bu eser, ulûmu'l-Kur'ân hakkında bir mukaddime ile Fâtîha ve Bakara surelerinin tefsirlerinden oluşmaktadır.¹⁴ Eş'arî mezhebine mensup çok yönlü bir âlim olan Şehristâni, Bağdat'ta halka yönelik vaazlarının yanı sıra Nizâmiyye Medreselerinde tedaris faaliyetlerinde de bulunmuştur.¹⁵ Şehristâni, felsefî yetkinlik ve ilmi derinlik sergileyerek felsefî kelâm yöntemini Gazzâlî'den sonra başarıyla temsil etmiştir.¹⁶ Ayrıca bilimsel objektiflik ilkesine sıkı sıkıya bağlı kalarak Orta Çağ İslam dünyasının en seçkin dinler ve felsefe tarihçisi olarak kabul görmüştür.¹⁷ Şehristâni, *el-Milel* başta olmak üzere bilimum eserlerinde karşıt din ve mezheplerin görüşlerini tarafsız ve çarpıtmadan aktardığı için çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Genel anlamda felsefeye olan rağbeti, akılcı tutumu, meselelere objektif yaklaşımı ve Ehl-i Beyt sevgisi; mülhîd ya da İsmâîli/Bâtınî olarak etiketlenmesine neden olmuştur.¹⁸ Şehristâni, 548/1153 yılında Şaban ayının sonlarına doğru Şehristân'da vefat etmiştir.¹⁹

Kur'an'da, Tanrı'nın teklîğine ilişkin ileri sürülen deliller ve Müslümanların erken dönemlerden itibaren karşılaştıkları politeist inanç grupları, Kelâm bilginlerini Tanrı'nın teklîğini aklî deliller aracılığıyla savunma ve kanıtlama hususlarında harekete geçirmiştir. İradelerin

¹² Bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm* (Kâhire: Mektebû's-Sekâfe ed-Diniyye, 2009).

¹³ Bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Musâra'atü'l-felâsife*, thk. Süheyr Muhammed Muhtar (Kahire, Matbaatü'l-Ceblâvi, 1967).

¹⁴ Bk. Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*, thk. Muhammed Ali Âzerşeb (Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008).

¹⁵ Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdr, 1978), 4/273-75; Yâkût el-Hamevî, *Mucemü'l-büldân*, 3/377.

¹⁶ Ziriklî, *el-Alâm kâmusü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*, 6/215.

¹⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *Milel ve Nihal, Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2011), 17.

¹⁸ Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmin-Nübelâ* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996), 20/286-89; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/3; Şehristâni, *Musara'atü'l-felâsife*, 17.

¹⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmin-Nübelâ*, 20/289.

çatışmasını referans alan burhân-ı temânu` ve iradelerin birleşme ve kesişmesine atıf yapan burhân-ı tevârüd, Tanrı'nın tekliğine ilişkin ileri sürülen en meşhur kanıtlardır. Şehristânî, söz konusu kanıtları kendine has yöntemiyle tahlil ve müdafaa ettikten sonra varsayılan ilahların alternatif evrenler hakkında tasarrufta bulunmaları ve ilahlardan birinin tasarrufta bulunup diğerinin pasif kalması ihtimallerini analiz eden burhân-ı istiğnâyı ortaya atmakta ve bunu da etkili tevhid kanıtı olarak nitelendirmektedir. Burhân-ı istiğnâ, Şehristânî tarafından geliştirilip sistemleştirilen özgün bir isbât-ı vâhid yöntemi olarak önem kazanmaktadır. Halil Çurak'a ait *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* adlı doktora tezi²⁰ spesifik bir konuyu değil de Şehristânî'nin genel kelâmî görüşlerini incelemesinin doğal sonucu olarak, Şehristânî'nin bu konudaki görüşlerini özetle betimlemekte, Şehristânî'nin tevhid kanıtlarının özgün yönlerini detaylıca analiz etmemektedir. Biz de bu alandaki boşluğu doldurmak adına söz konusu tezin aksine Şehristânî'nin tevhid kanıtlarının özgün yönlerini ortaya koymaya çalıştık. Çalışmamızda yöntemsel olarak burhân-ı temânu` ve burhân-ı tevârüd hakkındaki fikri-tarihi arka plan ve tartışmalar kelâm bilginleri nezdinde karşılaştırmalı olarak incelendikten sonra bu kanıtlara ilişkin Şehristânî'nin tutumu ve Tanrı'nın tekliğine ilişkin özgün yaklaşımı analiz edilecektir.²¹

1. Tevhîd Kavramı

Şehristânî, tevhîd meselesini, politeist inanç mensuplarına bir antitez mâhiyetinde kaleme almaktadır. O, bu meseleye, vahdâniyet/teklik kavramını anarak ve vâhid/tek kavramının anlamını analiz ederek girizgâh yapmak gerektiğini ifade etmektedir. Ehl-i Sünnet âlimleri vâhid kavramını, "Herhangi bir yönden bölümü ve ortaklığı kabul etmeyen şey." olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımdan yola çıkarak Tanrı; bölümsüz olması nedeniyle zâtı bakımından, benzersiz

²⁰ Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*, 215-220.

²¹ Konuyla ilgili belli başlı çalışmalar için bk. Ali Akay, "Muslihuddîn el-Lârî'nin "Burhânu't-Temânu" İle İlgili Bir Risalesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005); İsmail Şık, "Burhan-ı Temanu'ya Elestirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz-Aralık 2010); Halil Çurak, *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri* (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017); Ekrem Sefa Gül, "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019); Nazif Muhtaroglu, "Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar", *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020); Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu` Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Şeyma Nur Direk, *Ebü'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânü'* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021).

olması nedeniyle sıfatları bakımından, ortaksız olması nedeniyle de fiilleri bakımından tek kabul edilmektedir.²² Şehristâni, Tanrı'nın vahdâniyet sıfatını üç kategoride incelemektedir: Bölünme ve parçalanmayı kabul etmeyen zâtî teklik, benzerliği kabul etmeyen niteliksel teklik ve yaratma sıfatında ortaklık kabul etmeyen fiili teklik. Nitekim Tanrı, sayısal bakımdan değil, çokluk vasfının zıttı olan teklik anlamında özsel, niteliksel ve eylemsel bakımdan tektir.²³ Zira sayısal anlamda teklik, diğer sayılarla müşterek olmayı ve çokluğu çağrıştırmaktadır. Oysaki bunlar, ulûhiyete aykırıdır.²⁴

Filozoflara göre, zorunlu varlığın niceliksel ve mantıksal bileşenlerden oluşması mümkün değildir. O, yalnızca her bakımdan tek olarak tasavvur edilebilir. Her biri varlığı zorunlu olan iki mevcut gerçekleşemez. Bu nedenle Şehristâni'ye göre, filozoflar, ilahi sıfatları çeşitli şekillerde Allah'a isnat etseler de aslında reddederler. Mu'tezile de Allah'ın tekliği ve sıfatları konusunda ana hatlarıyla filozoflara paralel düşünmektedir.²⁵ Filozoflar ve Mu'tezile, Tanrı'nın tekliğini muhafaza etmek ve O'nu yaratıklara özgü niteliklerden tenzih etmek amacıyla sübûti değil, selbî ya da izâfi sıfatları benimsemişlerdir. Filozoflara göre, Tanrı, her bakımdan tek olmalıdır. Tanrı, gerçek anlamda tektir. O'nun eşi, benzeri, zıttı ve ortağı yoktur; cüzlerden mürekkep değildir. O, tasavvur edilmesi bakımından da tektir. Nitekim mantıksal cinsi, türü ve ayrımı yoktur.²⁶ Filozoflar, Tanrı'nın tekliğine hâlel getirebileceği kaygısıyla, Tanrı'nın zâtına ekli ya da Tanrı'nın zâtıyla kâim müstakil ve olumlu sıfatların varlığını kabul etmemişlerdir. Çoğu Mu'tezile mensupları da Allah'ın zâtı ile *hayy*,

²² Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 85.

²³ Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 85.

²⁴ Ebû Hanîfe, Nu'mân b. Sâbit, *el-Fıkhu'l-ekber* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye, 1979), 1-2; İbn Sinâ, Ebû Ali el-Hüseyn b. Abdillâh b. Ali, *Kitâbu's-şifâ*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 2/324-26; Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristâni, "Zorunlu Varlığın Birliği", çev. Aygün Akyol – Aytekin Özel, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 157-170. Mevdâni, *Şerhu'l-Akâide et-Tahâviyye*, thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdi Şennâr (Beyrut: Dâru İbn Abdilhâdi, 2005), 31.

²⁵ Şehristâni, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 85.

²⁶ Bk. Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk el-Kindî, *Risâle fi vahdâniyyeti'llâhi ve tenâhi cirmi'l-âlem*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 294-305; Ebû Nasr el-Fârâbi et-Türkî, *Uyûnü'l-mesâil*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 118-119; Ebû Ali İbn Sinâ, *el-İşârât ve't-tenbîhât*, çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 464-75; a.mlf., *er-Risâletü'l-arşîyye*, çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaçoğlu (Ankara: Kitâbiyât, 2004), 46.

zâtı ile *âlim*, zâtı ile *kâdir*, zâtı ile *semî* ve zâtı ile *basîr* olduğunu ifade etmişlerdir. O'nun *hayat*, *ilim*, *kudret*, *sem* ve *basar* gibi sübûtî sıfatlara sahip olmadığını savunmuşlardır. Onlar, Tanrı'nın zâtına ekli sıfatların kabulü halinde Müslümanların da Hıristiyanlar ya da diğer politeist inanç mensupları gibi tevhid çizgisinden sapabileceği endişesiyle Allah'ın sıfatları konusunda menfi bir tavır sergilemişlerdir. Nitekim Vâsıl b. Atâ da bu meyanda "Kim ki kadim bir mana veya sıfatın varlığını kabul ederse iki ilahın varlığını kabul etmiş olur." demiştir.²⁷ Mu'tezile, kıdem sıfatını Tanrı'ya ait en hususi nitelik olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla onlara göre, Tanrı'nın zâtı dışında kadim varlıkları (kadim ilahi sıfatlar) kabul etmek, (taaddüd-i kudemâ) Tanrı ile birlikte birden çok kadim varlığın olmasına neden olacaktır.²⁸ O halde söz gelimi, Tanrı, zâtıyla aynı olan ilim sıfatıyla âlimdir ki bu sıfat, Tanrı'nın cehaletten arı ve soyut olduğu anlamına gelmektedir. İlahi sıfatların zâta indirgendiği, zâta ekli ya da zât ile kâim, müstakil ve olumlu sıfatların reddedildiği söz konusu anlayış, filozoflar ve Mu'tezile'nin yanı sıra Hâriciler, Mürciiler, kimi Zeydî ve Şiîler tarafından da benimsenmektedir.²⁹ Şehristânî, filozoflar ve Mu'tezile'nin tenzih kaygısıyla ilahi sıfatları oldukları gibi değil de yorumlayarak kabul ettiklerini zikretse de onların yorumda aşırılık göstererek ilahi sıfatları dolaylı yoldan inkâr ettiklerini (nefiy) ya da işlevsizleştirdiklerini (ta'til) ileri sürmüştür.³⁰

Şehristânî, aynı tanrısal hususiyetlere sahip iki ilahın imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Ona göre, Seneviler, iki ilah ortaya atsalar da her birinin aynı yetkinliğe sahip olduklarını iddia etmemektedirler. Filozoflar, akıl ve nefsin ezeli, hareketlerin sermedi/daimi olduğunu savunsalar da illet ile ma'lûl eşdeğer görmemektedirler. Sâbiiler, rûhâniler ve heyâkilin evreni yönettiğine ve ezeli olduklarına inanıp bunları rab ve ilah olarak adlandırmalarına rağmen âlemlerin Rabbi'ne denk tutmamaktadırlar. Oysaki Kur'an'da, ilahların çatışma durumu, Allah'tan başkaca ve bağımsız bir yaratıcı ortaya koyma şartına bağlanmaktadır: "O'nunla beraber hiçbir ilâh da yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını alıp sevk ve idare

²⁷ Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996), 1/40-43.

²⁸ Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 208-212, 292-295.

²⁹ Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallin*, çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 676-689; Mevlüt Özler, *İslam Düşüncesinde Tevhid* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 149-153.

³⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 85-86.

ederdi...”³¹ Bu ayete istinaden Eş’arî, Tanrı’ya şirk koşulamayacak en hususi ilahi vasfı, yoktan yaratma kudreti olarak saptamaktadır. Dolayısıyla yaratma kudretinde Tanrı’ya şirk koşanlar birden çok ilaha inanmış olurlar.³² Şehristânî de birden çok ilah iddia etme ya da şirk kavramını, yaratma kudretinde Tanrı’ya ortak koşma ya da her yönden birbirine denk ve aynı yetkilere sahip tanrılar ortaya koyma şeklinde tanımlamaktadır. O, söz konusu ayete referansla gerçek anlamda şirkin, Tanrı’nın en hususi vasfı olan yaratma kudretine ortak koşmakla gerçekleşebileceğini iddia etmektedir. Eş’arî ve Şehristânî’nin bu yaklaşımlarında Kâdir-i Mutlak Tanrı tasavvuru ve Tanrı’nın yaratma kudreti merkezi konumda yer almaktadır.³³ Söz konusu ayet, her ne kadar doğrudan, birbirine denk ilahların mevcut olamayacağını deklare etse de makalede tartışılacağı gibi dolaylı yoldan, bütün politeist tasavvurları reddetmektedir.

2. Burhân-ı Temânu` ve Burhân-ı Tevârüd

Kur’an’ın en çok önemsedığı konuların başında tevhid gelmesi ve Müslümanların çok tanrılı kültürlerle karşılaşması, Kuran’dan ilham alarak tevhidi akli yöntemlerle de kanıtlama hususunda kelmacıları teşvik etmiştir. Tevhidin önemini salık veren birçok ayet³⁴ bulunmakla birlikte Enbiya: 22’de ifade edilen “Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.” ayeti tevhidi kanıtlamada başlıca esin kaynağı olmuştur. Mezkûr ayete istinaden geliştirilen tevhid kanıtlarının başında burhan-ı temânu` gelmektedir. Analitik kesinlik ifade eden burhan ve çatışma anlamına gelen temânu` kelimelerinin terkiibinden oluşan burhân-ı temânu`, varsayılan birden çok ilahın aynı nesne üzerindeki irade çatışmasına gönderme yapmaktadır.

³¹ el-Mu’minûn 23/91.

³² Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-kelem*, 85-86; Mehmet Keskin, *İmam Eş’arî ve Eş’arîlik* (İstanbul: Düşün Yayınları, 2013), 277.

³³ Eş’ariyye’nin kudret ve yaratma merkezli Tanrı tasarımı için bk. Ebü’l Hasan el-Eş’arî, *el-Lüma’ fi’r-red alâ ehli’z-zeyg ve’l-bida’* (Londra: Matbaatu Mısır, 1955), 18-31; Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Fûrek, *Mücerredü makâlâti’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü’s-Sekâfe ed-Diniyye, 2005), 36-38; Ebü Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkullânî, *Kitâbu Temhîdi’l-evâil ve telhîsu’d-delâil*, thk. İmâduddin Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütüb es-Sakâfiyye, 1987), 41-47.

³⁴ Tevhidle ilgili ayetler için bk. el-İsrâ 17/42; el-Mü’minûn 23/91; er-Ra’d 13/16.

Burhân-ı temânu`yu erken dönemlerde Eş`arî (ö. 324/935-36) ve Mâtürîdî`de (ö. 333/944) görmekteyiz. Eş`arî`ye göre iki ilahın yönetimi muhkem ve muntazam olamaz. Böyle bir durumda ya her ikisinin ya da birinin aciz olması gerekir. Zira iki ilahtan biri bir kişiyi yaratmayı, diğeryise öldürmeyi dilediğinde ya her ikisinin ya da birinin dileği gerçekleşebilir. Her ikisinin dileği aynı anda gerçekleşemez. Aksi halde iki zıttın içtimaı gerekir. Bu durumda her ikisi de aciz olur. Birinin dileği gerçekleşse bu kez de dileği gerçekleşmeyen aciz olur. Aciz olan ilah ya da kadim olamaz. O halde evrenin yaratıcısı tektir. *“Eğer yerde ve gökte Allah’tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu. Demek ki arşın rabbi olan Allah, onların yakıştırdıkları sıfatlardan münezzehtir.”*³⁵ ayeti de bu gerçeği desteklemektedir.³⁶ Mâtürîdî`ye göre, birden çok ilah olsaydı evren mevcut olamazdı. Zira birinin olumsuzlamayı, yaratmayı ya da sürdürmeyi dilediği bir şeyi diğeri olumsuzlamayı, yok etmeyi ya da sonlandırmayı dileyebilir. Nitekim yöneticilerin adeti bu şekilde cereyan etmektedir. Her yönetici, başkalarına galip gelerek kendi hükmünü uygulamayı arzular.³⁷

Mu`tezilî âlim Kâdî Abdülcebbar da (ö. 415/1025) Tanrı’nın tekliğini kanıtlayabilmek amacıyla burhân-ı temânu`ya başvurur. Şöyle ki, Allah’la birlikte ikinci bir kadim varlık bulunsaydı eşdeğer olurlardı. Zira zâtî bir nitelik olması bakımından kıdem sıfatında ortak olan varlıklar diğer sıfatlarda da ortak olurlar. Dolayısıyla Allah’ın bizzât kâdir olması nedeniyle diğer kadim varlığın da bizzât kâdir olması gerekir. O halde bizzât kâdir varlıklardan biri bir cismin hareketini, diğeryise sükûnunu dilediğinde ya her ikisinin ya da birinin dileği gerçekleşmeyecek. Her iki durum da ilahların engellenmiş, cismânî ve aciz varlıklar olmasını gerektirir ki bu muhaldir.³⁸ Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, Ebû Hâşim el-Cübbâi`ye (ö. 321/933) göre iki ilah mevcut olsaydı irade çatışmasının ortaya çıkacağını, bu nedenle de iki ilahın geçersiz olduğunu aktarmaktadır.³⁹

Şehristânî ise burhân-ı temânu`yu şöyle tasarlar:

³⁵ el-Enbiyâ 21/22.

³⁶ Eş`arî, *Kitâbü’l-Lüma`*, 21.

³⁷ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), 102-103.

³⁸ Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 1/449.

³⁹ Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğni fî ebvâbi’t-tevhîd ve’l-adl* (Mısır: ed-Dâru’l-Mısriyye, 1965), 4/244.

1. Varsayılan iki ilahtan biri, bir cismin hareketini; diğeri de durağanlığını eşzamanlı olarak irade etmeleri durumunda üç sonuçtan biriyle karşılaşırız.

2. Birinci sonuç, her iki ilahın iradesi tecelli edecek ve aynı uzay-zamanda hareket ve durağanlık çelişecek.

3. İkinci sonuç, hiçbir ilahın iradesi tecelli etmeyecek ve tanrıların acizliği ile çelişik durumların aynı anda ortadan kalkması gerekecek. Oysaki çelişik durumlar, ontolojik bakımdan aynı zaman ve mekânda birleşemeyecekleri gibi beraberce ortadan da kalkamaz. Yani apriorik olarak iki çelişik durumdan biri var, diğeri yok olmak durumundadır.

4. Üçüncü sonuç, yalnızca bir ilahın iradesi tecelli edecek ve diğeri ilah yenilmiş, engellenmiş ya da bir şeye icbar edilmiş olacak. Bu da tanrının mutlak hâkimiyetine aykırı bir durumdur. Nitekim Allah, Kur'an'da şöyle buyurmaktadır: “*O'nunla beraber başka bir tanrı da yoktur; aksi takdirde her tanrı kendi yarattıklarını alıp bir tarafa çekilir ve mutlaka o tanrılardan biri diğerine galip gelmeye çalışırdı.*”⁴⁰

Şehristânî, burhân-ı temânu'yu varsayılan ilahların çatışma imkânı üzerine inşa etmektedir. Onun tasarımı fiili bir irade çatışması ya da gerekliliği söz konusu değildir. Klasik argümantasyonun aksine onun burhân-ı temânu'ya itiraz olarak yönelebilecek anlaşma imkân ve ihtimallerini de göz önünde bulundurduğunu ifade edebiliriz. Varsayılan ilahların çatışmayıp anlaşmaya varmaları halinde ne gibi mahzurların baş göstereceği ise burhân-ı tevârüd ile cevaplandırılmaktadır. Nitekim varsayılan iki ilahın irade çatışmasının yanı sıra irade birleşme ve kesişmesi de imkânsız sonuçlara yol açmaktadır.

Şehristânî, burhân-ı tevârüdü de şöyle tasarlar:

1. Varsayılan iki ilahın irade birleşme ve kesişmesi halinde ya icat/varlığa getirme eyleminde ortak olurlar.

2. İcat, ortaklık kabul etmez. Zira bir ve aynı fiilin yalnızca bir ve aynı faili olabileceği gibi ilahlık ortaklığa engeldir.

3. Ya da icat konusunda biri taayyün edecek/belirginleşecek.

4. Yalnız birinin icat etmesi durumunda icat eden ilah, diğeri ise yenilmiş ve alt edilmiş bir varlığa evrilir ki bu durum, ilahlığa aykırıdır.⁴¹

⁴⁰ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 85-86; el-Mü'minûn 23/91.

⁴¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 86.

Burhân-ı temânu`ya itiraz olarak yöneltile eleştirilerin başında ilahların anlaşma imkân ve ihtimali gelmektedir.⁴² Bu nedenle Şehristânî, varsayılan ilahların çatışmalarının yanı sıra anlaşmalarının da onto-teolojik problemlere neden olacağını göstermek ve burhân-ı temânu`yu takviye ederek Tanrı'nın tekliğini rasyonel yöntemlerle kanıtlayabilmek amacıyla burhân-ı tevârüdü ileri sürmektedir. Burhân-ı temânu` iradelerin çatışmasını, burhân-ı tevârüd ise iradelerin birleşme ve kesişmesini esas alması bakımından farklı değerlendirilse de her iki kanıt, varsayılan ilahların bir ve aynı nesne hakkındaki tasarruflarını ele alması bakımından ortak kabul edilmektedir. Bu durumda, varsayılan ilahların alternatif evrenlerde ya da bağımsız konularda tasarrufta bulunmaları ve yalnızca ilahlardan birinin tasarrufta bulunup diğerinin pasif kalması ihtimalleri gündeme gelmektedir. Şehristânî, bu ihtimalleri de burhân-ı istiğnâ bünyesinde çürütmeye çalışacaktır.

3. Burhân-ı Temânu` Eleştiri ve Savunusu

Ebu'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115), tevhidi aklen değil, naklen kanıtlayabileceğimizi iddia ederek birden çok tanrının varlığına imkân tanıdığı gerekçesiyle Ebû Hâşim'i tekfir etmektedir. Nesefî, bu isnadıyla ilgili Ebû Hâşim'e ait başlıca iki gerekçe zikretmektedir. Birincisi, burhân-ı temânu`da varsayılan ilahlar gerçekten ilah olamayacak niteliktedir. Zira iki ilahtan her ikisinin de kâdir yahut birinin kâdir diğerinin de aciz olması imkânsızdır. Nitekim Tanrı, zulüm ve yalan gibi ona yakışmayacak şeylere kâdir olmaktan ve acizlikten münezzehtir. İkincisi ise irade maluma, malum da mevcuda aykırı olamaz. Sonuç itibarıyla, varsayılan ilahların iradeleri mevcutla uyumlu olarak çatışamaz.⁴³ Oysaki bize ulaşan ve yukarıda aktardığımız Mu`tezilî kaynaklar, Ebû Hâşim'in (ö. 321/933) burhân-ı temânu` ile istidlalde bulunduğunu göstermektedir. Buna göre, Ebû Hâşim'in de Teftâzânî (ö. 792/1390) gibi burhân-ı temânu`ya eleştirel yaklaşması nedeniyle tekfir edildiğini ifade edebiliriz.

Teftâzânî'ye göre vâcibü'l-vücüd niteliği yalnızca tek zâta yüklenebileceği için Tanrı tektir. O, birçok kelâm bilgininin "*Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu.*"⁴⁴ ayetine istinaden Tanrı'nın tekliğini burhân-ı temânu` ile ispat ettiklerini ifade etmektedir. Teftâzânî, burhân-ı

⁴² Bk. Burhân-ı temânu`ya yönelik eleştirilerin detayı için bk. Şık, "Burhan-ı Temanü'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", 32-39.

⁴³ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004), 1/115-116.

⁴⁴ Enbiyâ 21/22.

temânu`yu şöyle tasvir etmektedir: İki ilah olsaydı aralarında bir çatışma mümkün olurdu. Nitekim ilahların biri Zeyd'in hareketini diğeri de durağanlığını dileyebilirdi. Bu durumda ya her ikisinin de iradesi gerçekleşir ki bu, muhal olan zıtların içtimaı demektir. Ya da yalnızca birinin iradesi gerçekleşir ki bu da iradesi gerçekleşmeyen ilahın yetersizliği anlamına gelir. Sonuç itibarıyla her iki ihtimal de geçersizdir. Teftâzânî, söz konusu çatışmanın "mümkün" olduğunu belirterek kanıtı yöneltilebilecek üç itiraza mahal kalmayacağını ifade etmektedir. Bu itirazlar; çatışma olmadan anlaşmanın imkânı, muhal bir neticeye vardığı için çatışmanın imkânsızlığı ve tek ilahın zıt iradelerde bulunamayacağı gibi iki ilahın da zıt iradelerde bulunamayacağıdır. Şu kadar var ki, Teftâzânî`ye göre söz konusu ayet ve ona istinaden ileri sürülen burhân-ı temânu` ikna edici niteliktedir. Zira ayette bahsedilen sebep-sonuç arasındaki gereklilik ilişkisi, hatâbi delillere uygun olarak salt âdete dayanmaktadır. Adet ise birden çok yöneticinin varlığı durumunda çatışma ve üstün gelme mücadelesini öngörmektedir. Aksi takdirde ittifak etme imkânları nedeniyle yöneticilerin çokluğu, evrensel düzenin bozulmasını gerektirmez. Ayrıca tek ilahın varlığı durumunda bile evrensel düzenin bozulma imkânı vardır. Nitekim kıyamette evrensel düzenin bozulacağı haber verilmektedir.⁴⁵

Kirmânî (ö. H. VIII. asrın son yarısı ile IX. asrın ilk yarısı), Teftâzânî'nin bu söylemleri nedeniyle tevhid prensibini aklen ve naklen inkâr ettiğini iddia etmektedir. O, söz konusu kurguda ilahların ittifak etme imkânlarını varsaydığı için aklen, "Eğer yerde ve gökte Allah'tan başka tanrılar bulunsaydı kesinlikle yerin göğün düzeni bozulurdu." ayetini ikna edici nitelikte kabul ettiği için de naklen tevhidi inkâr etmekle suçlanmaktadır. Kirmânî'ye göre Teftâzânî'nin bu çıkarımı, Tanrı'nın tekliğini açıklayan müteaddit ayetleri ve metafizik konularda aklın bilgi değeri konusundaki icmâyı yok saymaktır. Kirmânî, bu konuda çok katı bir tavır sergileyerek Teftâzânî gibi düşünen sıradan Müslüman, âlim ve bunu kabul edip itiraz etmeyen talebelerin tamamını tekfir etmektedir. Kirmânî'nin bu meseledeki temel dayanağı Ebu'l-Muîn en-Nesefî'nin burhân-ı temânu`ya eleştirel yaklaşması nedeniyle Ebû Hâşim el-Cübbâî'yi tekfir etmesidir. O da Nesefî'yi örnek alarak burhân-ı temânu` hakkındaki eleştirel yaklaşımı nedeniyle Teftâzânî'yi tekfir etmektedir.⁴⁶ Oysaki spesifik bir ayetin ve ona istinaden ileri sürülen bir kanıtın doğruluğunu kesin

⁴⁵ Sa`deddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye* (Dımaşk: Mektebetü Dari'd-Dakkâk, 2007), 61-62.

⁴⁶ Muhammet Mazlum, *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu` Konusundaki Görüşleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 60-83.

değil, hitap ettiği kitleleri de göz önüne alarak geneli ikna edebilecek nitelikte değerlendirmek, epistemolojik bir nüansı ifade etmekte olup aklen ve naklen tevhîdi inkâr etmekle alakası olmayan açık bir manipülasyonu ve mantıksal hatayı deruhte etmektedir. Zira belirli bir ayet ya da kanıtın epistemolojik değerini analiz etmekle tevhîdin aklen ve naklen kanıtlanamayacağını iddia etmek bambaşka şeylerdir. Aksine “*Vâcibü'l-vücûd niteliği yalnızca tek zâta yüklenebileceği için Tanrı tektir.*” önermesinde bulunarak Teftâzânî, Tanrı'nın tekliğini filozofların akli yöntemleriyle kanıtlamayı tercih etmektedir. Filozoflara göre, iki vâcip varlık olsaydı vücûb sıfatında ortak olacakları için temâyüz edebilecek ek bir şeye ihtiyaç duyarlardı ki bu durum, vâcip varlığın zâtında ontolojik bakımdan imkânsız olan terkibe neden olurdu.⁴⁷ Dolayısıyla Kirmânî'nin Teftâzânî ve onun bu görüşünü benimseyenler hakkındaki ağır ithamları mantıksal ve epistemolojik zeminde yoksun olumsuz bir genellemeyi yansıtmaktadır.

Teftâzânî'nin öğrencisi, Alâuddin el-Buhârî (ö. 841/1438), hocasını eleştiren çağdaşlarına karşı onu savunmaktadır. Buhârî, savunmasını Gazzâlî'den bir iktibasla temellendirmektedir. Gazzâlî'ye göre,

“Allah'ın varlığı ve birliğine yönelik ileri sürülen deliller, kalbin tedavi edildiği ilaçlar mesabesinde. Doktor uzman olmayıp ilaçları bünyeye göre reçete etmezse ilaçların zararı faydasından çok olur. Delillerle doğru yola sevk etmek de böyledir. Deliller, akılların idrakiyle mütenasip olmazsa delillerin akaide verdiği zarar faydasından çok olur. Dolayısıyla herkesi aynı metotla doğruya sevk edemeyiz. İşitme ya da taklit yoluyla tasdik eden bir müminin akidesi ortaya koyduğu delile göre şekillenmez. Nitekim Hz. Peygamber, Araplarla münasebetinde tasdikten başka bir şey istememiş ve imanın taklit ya da burhân yoluyla gerçekleşmesi arasında ayırım yapmamıştır. Kısmî bir zekâyâ sahip olup kesinlik ifade eden akli burhânları anlayamayan şüpheli onlara göre geçerli olan mümkün merteye ikna edici kelimeler ile tedavi etmek gerekir. Onlar, idrakten aciz oldukları burhânî deliller ile tedavi edilemezler. Nitekim sıradan işlerden soyutlanmış akıl nuruyla hidayete ermek, Allah'ın sadece sayılı kullarına mahsus kıldığı bir durumdur. Halkın çoğunda kusur ve cehalet hâkimdir. Yarasa güneşin ışığını görmediği gibi onlar da akli burhanları idrak edemezler. Gül ko-

⁴⁷ Muhammed Abdülaziz el-Ferhârî, *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid* (İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.), 101.

*kusu pislik böceğini rahatsız ettiği gibi onlar da aklı burhânlardan zarar görürler. Hatâbî⁴⁸ kelamla yetinmeyen zeki kimseye ise burhânî deliller getirmek gerekir.*⁴⁹

Bu pasajlar ışığında, Alâuddin el-Buhârî, Tanrı'nın varlığını ve birliğini tasdikle sorumlu olmanın genel ve özel herkesi kapsadığını ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, geneli burhânî delilleri anlamaktan aciz olan müşrikleri İslam'a davetle görevlendirildi. Bunlara yalnızca alıştıkları ve kesin sandıkları gündelik, hatâbî deliller fayda sağlar. Bu nedenle Kur'an, âlimlerin işaret yoluyla anlayabildikleri burhânî delillere de ibare yoluyla herkese hitap eden/hatâbî delillere de şamildir. "Hiçbir yaş ve kuru yok ki apaçık bir kitapta bulunmasın"⁵⁰ ayeti bu durumu desteklemektedir. "Yerde ve gökte ilahlar olmuş olsaydı bunlar bozukluğa uğradı" ayeti, ibare ve işaret anlamlarıyla Tanrı'nın teklifi hususunda hem iknâî hem de burhânî delil hüviyetindedir.⁵¹ Buhârî, bu açılımıyla tarafları uzlaştırmaya çalışmaktadır. Böylece o, bir yandan ayet ve ona istinaden ileri sürülen burhân-ı temânu`yu takviye etmekte; diğer yandan hocası, Teftâzânî'yi müdafaa etmektedir. Fakat Buhârî'nin bu tavrı analitik değil, apolojik görünmektedir. Zira Teftâzânî, burhân-ı temânu`ya "imkân" kaydını ekleyerek birtakım itirazları bertaraf ettiğini iddia etse de nihai olarak burhân-ı temânu`yu eleştiriden varestede görmekte, bilfiil eleştirmektedir.

Şehristânî burhân-ı temânu`ya yönelik şöyle bir itirazı analiz etmektedir: İki ilahtan birinin bir cismi hareket ettirme diğerinin de teskin etme iradesine dayanan çatışma varsayımı tasavvur edilemez. Zira irade ilme, ilim de maluma tabidir. Söz gelimi, malum olan şey, hareket olursa iradenin de hareket doğrultusunda tecelli etmesi gerekir. Dolayısıyla ilim hakkında bir çatışma söz konusu olmayınca iradelerin çatışması da mümkün olmaz. Oysaki burhân-ı temânu`

⁴⁸ Zarurî bilgi ifade eden kesin aklı delilleri (burhan) anlamaktan âciz olan halk kitlelerini ikna etmek amacıyla kurulan hatâbî kıyaslar, insanların çoğunluğu veya bir bölümü tarafından kabul edilen hükümlere ve söylediklerinin doğru olduğu düşünülen âlimlerle müşhidlerin sözlerine dayanan öncüllerden oluşur. Ömer Yusuf Şevki Yavuz, "Hatâbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/443.

⁴⁹ Ebü Hâmid el-Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd* (Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009) 81-93.

⁵⁰ el-En`âm 6/59.

⁵¹ İbn Ebî Şerîf, *el-Müsâmere bi-şerhi'l-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-âhire*, thk. Salahuddin el-Himsî (Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009), 119-124; Abdülgani el-Guneymî el-Meydânî, *Şerhu'l-Akîdet'i-Tahâviyye*, thk. Abdüsselam b. Abdülhadi Şennâr (Beyrut: Dâru İbn Abdülhâdî, 2005), 32-36.

ilahi iradelerin çatışma varsayımına dayanmaktadır. Bu çatışma, mümkün olmayınca burhân-ı temânu` da geçersiz olmaktadır.⁵²

Bu itirazda, “İlim maluma tabidir.” ilkesi temele alınarak maluma bağlı olarak ilimde, ilme bağlı olarak da iradede çatışma olamayacağı ileri sürülmektedir. Zira malum ve muhakkak olan şey çelişemeyeceği için zincirleme olarak ilim ve iradenin de çelişemeyeceği vurgulanmaktadır. İtiraz sahiplerine göre, nihayetinde irade çatışması söz konusu olmayınca ilahi iradelerin çatışma varsayımına dayanan burhân-ı temânu` da geçerliliğini yitirir.

“Cidâr üzre feres nakşını nakkâş,

O sûret üzre olduğun kılar fâş.”⁵³

beyitlerinde tasvir edildiği gibi, ilim, malumun suretinin âlimde meydana gelmesi şeklinde tanımlanır. Dolayısıyla ilim, her hâlükârda maluma muvafık ve tabidir. Aksi takdirde ilmin yerini cehalet alır. Ezeli ilim, insanların özgür iradeleriyle yapacakları tercihlere paralel olmak durumundadır. Nitekim sorumlu olabilmek için eylemlerimizi belirleyen ilke, ezeli ilim değil, özgür irademiz olmalıdır. İlahi ilim, bize göre olmuş ve olacak her şeyi kuşattığı için insanların özgür iradeleriyle tercih edecekleri hidayet ve dalaleti de tazammun eder. Bu nedenle kelim bilgileri “İlim maluma tabidir.” ilkesini vaz etmişlerdir.⁵⁴

Burhân-ı temânu` savunucuları söz konusu itiraza şöyle cevap vermektedir: Hareket ve sükûn mümkün varlıklardır. Bunları gerçekleştirmeye yönelik kudret elverişli olursa iradelerin çatışması da aklen mümkün olur. Varsayımsal şeyler gerçek gibi değerlendirilir. Zira gerçek anlamda gerekli olan her şey varsayımsal anlamda da gereklidir. İlim, aklen mümkün bir şeyin imkân vasfını ortadan kaldırmaz. Zira malumun aksi de ontolojik bakımdan mümkündür.⁵⁵

Burhân-ı temânu` savunucuları, ilmin maluma uyumundan ziyade, kendinde mümkün olup olmadığına odaklanmaktadır. Onlara göre, güç yetirilebilir ve aklen tasavvur edilebilir her şey mümkün kategorisine girmektedir. İmkân, hakikatin hükmünü aldığı için mümkün olan iradeler, çatışması muhakkak bir durum gibi kabul edilmektedir. Oysaki akıl, birçok imkân ve ihtimal sunmasına karşın; dış dünya, belirli bir hakikati temsil etmektedir. Bu nedenle mümkün

⁵² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 88-89.

⁵³ Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-keâm fî akâidi ehli'l-İslâm*, Haz. Fikret Karaman (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016), 181.

⁵⁴ Abdüllatif Harpûti, *Tenkîhu'l-keâmî* 181-182.

⁵⁵ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 88-89.

ve hakiki varlıkların özdeşleştirilmesi onto-epistemolojik bakımdan sorun teşkil etmektedir. Zira dış dünyada gerçekleşen her hakiki varlık, aklen mümkün varlık olsa da her aklen mümkün varlık dış dünyada gerçekleşen hakiki varlık değildir. Zira varlık ile mâhiyet arasındaki ilişkiden üç farklı kategori ortaya çıkmaktadır: Varlık ile mâhiyetin asla ayrılmadığı, varlığın mâhiyet için zâti ve lüzûmî bir gereklilik olarak tezahür ettiği kategori, “bizzât vacip” olarak adlandırılmaktadır. Vacip varlığın mâhiyeti hârici varlığı gerektirmektedir. Varlık ile mâhiyetin ayrılabilirdiği, varlığın mâhiyet için ârızî bir nitelik olarak değerlendirildiği kategori ise “mümkün” olarak adlandırılmaktadır. Mümkün varlığın mâhiyeti, ne mevcut ne de ma`dûm olmayı gerektirmekte, bilakis her iki tarafa da eşit mesafede bulunmaktadır. Varlık ile mâhiyetin çeliştiği kategori ise mümteni` olarak adlandırılmaktadır. Mümteni` varlığın mâhiyeti mevcut olmamayı tabir-i diğerle ma`dûm ya da menfî olmayı gerektirmektedir.⁵⁶

Şehristânî ise burhân-ı temânu`ya yöneltilen söz konusu itiraza kendine özgü şu cevabı vermektedir: Varsayılan ilahların biri, bir cismi kendi irade ve kudretiyle hareket ettirdiğini bildiği vakit diğeri, bu durumu kendi irade ve kudretiyle ya da başkasının irade ve kudretiyle gerçekleştirmiş olarak bilir. Kendi irade ve kudretiyle gerçekleştirmiş olarak bilirse vakianın hilafına bilgi yani cehalet meydana gelir. Başkasının irade ve kudretiyle gerçekleştirdiğini bilirse bu durumda da kendisi değil, başkası bilen, dileyen ve güç yetiren ilah olur. Dolayısıyla o, atıl ve tek niteliği başkasının eylemini bilmek olan bir varlığa evrilir. Başkasının eylemini irade etmek ve yine başkasının eylemine güç yetirmek, imkânsız bir varsayımdır. Zira en özel anlamlarıyla irade tahsis etmek, kudret de icat etmek demektir. Dolayısıyla başkasının eylemine taalluk ettikleri takdirde irade ve kudret, en özel anlamlarını ve hakikatlerini kaybeder.⁵⁷

Şehristânî bu cevabında, ilim konusunda çatışmanın cehaleti, birleşme ve kesişmenin ise acziyeti gerektireceğini açıklayarak ilim odaklı bir çatışma olsun ya da olmasın her hâlükârda iki ilâh varsayımının imkânsız sonuçlara yol açacağını çıkarsamaktadır. “*Müstakil iki illetin şahsî bir ma`lûlû olamaz.*” ilkesinden hareketle Şehristânî,

⁵⁶ Akli hükümler için bk. Nasiruddin et-Tûsî, “Kavâidü’l-akâid”, *Telhisu’l-Muhasal bi-Inzûmâm-i Resâil u Fevâid-i Kelâmî*, Haz. Abdullah Nûrânî (Tahrân: Müessesesi-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1359), 437-438; Kâdî Beydâvî, *Tavâliu’l-envâr min metâliu’l-enzâr*, çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 64-72; Şemseddin es-Semerkandî, *es-Sahâifü’l-ilâhiyye*, thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif (Riyad: y.y., 1990), 123-131.

⁵⁷ Şehristânî, *Nihâyetü’l-ikdâm fi’l-ilmî’l-keâm*, 89.

ilimlerin birleşme ve kesişmesi durumunda, iki ilahtan birinin gerçek fail, diğerininse âtil ve pasif olacağını belirtmektedir. Zira şahsî bir ma`lûlün birden çok illeti olamaz. Aksi takdirde şahsî ma`lûlün her bir illet nedeniyle zorunlu olarak var olması gerekir. Bu durumda da ya hâsılı tahsil yani gereksiz bir şekilde tekrarlanan eylem ya da varsayılan ilahlardan birinin etkisiz kalması gerekecektir ki her iki sonuç da ulûhiyete aykırıdır.⁵⁸ Netice olarak varsayılan iki ilahın maluma göre ya da aksi halde şekillenen iradeleri yine, yeniden imkânsız sonuçlara yol açmaktadır.

Şehristânî, söz konusu itiraza ilişkin kendine özgü cevabını teorik olarak da temellendirmeyi amaçlayarak Tanrı'nın eylemselliği (fâiliyyet) ya da yaratma sürecini şu şekilde tasvir etmektedir: Tanrı, bir şeyi zaman-mekân gibi belirli bağıntularıyla bilir (ilim), bilgisi gereğince diler (irade) ve dileği gereğince de kudretiyle yaratır (icat). Bununla beraber Tanrı'nın zâtında ya da söz konusu sıfatlarında hiçbir değişiklik meydana gelmez. Tanrı'nın mücib bizzât olmasını gerektirmeseydi şeyler, neredeyse zorunlu olarak var olurdu. Oysaki akıl, şeylerin mümkün olduklarını zorunlu olarak bilir. Özleri bakımından mümkün varlıklar, ilim, irade ve kudret sıfatlarına sahip bir zâta dayanmak durumundadır. Her biri kendi ilim, irade ve kudretiyle yaratıcı, zât ve sıfatları her bakımdan ortak ve tam yetkili iki ilah varsaymamız halinde ilahların eylemselliğinde çatışma vuku bulur. İki ilahtan birinin yetki devrinde bulunduğunu varsaymamız halinde ise yetki veren artık kul, yetkilendirilen ise gerçek ilah olur. İlahların yetki paylaşımında bulunmaları halinde ise bunların bir yönden müstağni diğer yönden muhtaç ve bilfiil eksik, bilkuvve tam olmaları gerekir. Dolayısıyla ilim, irade ve kudret bakımından eşit derecede yetkin iki ilahın mevcudiyeti tasavvur edilemez. İşte bu nedenle hal-i hazırdaki düzen veya eser tek Tanrı'nın kanıtıdır.⁵⁹

Şehristânî, Tanrı'nın eylemselliği ya da yaratma süreci konusunda, ilim-irade-kudret silsilesinin neredeyse zorunlu bir şekilde şeylerin varlığını gerektirdiğini vurgulamaktadır. O, bu durumu yalnızca Allah'ı tenzih amacıyla zorunluluk olarak adlandırmamaktadır. Zira mücib bizzât kavramı, filozoflar tarafından Tanrı'ya isnat edilse de kelâmcılar tarafından Tanrı'ya yakıştırılmamaktadır. Filozoflar, Tanrı'yu ilk neden/illet-i ulâ, evreni ise nedenli/ma`lûl olarak nitelendirmiş ve evreni de Tanrı gibi zamansal bakımdan kadîm olarak değerlendirmişlerdir. Tanrı'dan başka kadîm varlık tanımayan ve adeta kîdem ile ulûhiyet niteliklerini özdeşleştiren kelâmcılar ise filozofların

⁵⁸ Müstakil iki illetin şahsî bir ma`lûle etkisine ilişkin bk. Necmüddin el-Kâtibi el-Gazvîni, *Hikmetü'l-ayn*, thk. ve çev. Salih Aydın, Ed. Ali Durusoy (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 110-112.

⁵⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 89-90.

bu inancına temel oluşturan sudur teorisine ve heyula-suret dikotomisine karşı çıkararak cevher-araz metafiziğini benimsemiş ve evrenin zamansal bakımdan da hâdis olduğunu iddia etmişlerdir. Tanrı'nın zorunlu olarak yaratması ve evrenin kıdem niteliğine sahip olması, kelamcıların fâil-i muhtâr ve kâdir-i mutlak Tanrı tasavvurları ve yoktan yaratma teorileriyle çelişmektedir.⁶⁰ Bu işleyişe göre, varsayılan ilahlar arasında bir çatışma olağandır. Çatışmanın önüne geçecek bir yetki paylaşımı ise imkânsızdır. Zira bu durumda da bir yönüyle muhtaç ve bilfiil eksik bir varlık ortaya çıkar ki ihtiyaç ve eksiklik ulûhiyete yakışmaz.

Şehristânî, burhân-ı temânu` eleştirilerinin temel nedenini, bu kanıtın derinlikli ve incelikli bir şekilde bilinmemesine bağlamaktadır. Bu nedenle de o, burhân-ı temânu` hakkında iki özgün tasarım ortaya koymaktadır:

Birinci Tasarım: Duyulur evrenin varlığı, bilen, dileyen ve güç yetiren tek Tanrı'nın varlığına delalet etmektedir. İkinci bir Tanrı varsayılırsa; ya onun varlığına ilişkin özel bir delil gerekecek ya da onun varlığına delil olmadığı gibi yokluğuna da delil olmadığı iddia edilerek mevcut kabul edilecek. Birinci olasılıkta, varsayılan ikinci tanrının varlığına ilişkin delil niteliğinde başka evrenler bulunursa her iki ilah da kusurlu sayılır. İkinci olasılıkta ise varsayılan ikinci tanrı da birincisi gibi yaratıklarını bilen, yaratmayı dileyen ve yaratmaya güç yetiren olmalıdır. Zira yaratmaya güç yetirmemesi yaratmayı dilememesine, yaratmayı dilememesi de yarattığını bilmemesine neden olacaktır. Eşdeğer iki ilah varsayabilmemiz için her iki ilahın da aynı şeyleri bilmesi, dilemesi ve güç yetirmesi gereklidir. Aksi takdirde denk olamazlar. Oysaki hikâye, bunun tam aksidir. İlâveten, aleyhinde delil bulunmayan bir şeyi varsaymak, yalnızca akli bir itibardır. Salt akli ve zihni itibarla ilah ispat edilemez.⁶¹

Birinci olasılıkta, her iki ilahın da kusurlu sayılmalarının nedeni, tam manasıyla müstağni olamamalarıdır. Nitekim gerçekten ve tam manada müstağni olmak, kendi dışındaki her şeyin ona muhtaç olması demektir. Oysaki bu senaryoda her iki ilah, kendi yaratıklarını da alıp bir kenara çekilecek ve yekdiğerine asla muhtaç olmayacaktır. Hâsılı bu delilde, ikinci ilahın varsayılması halinde tam manasıyla müstağni olamayacakları için her ikisinin de ilahlığa yakışmayacak derecede kusurlu sayılacakları ya da ikinci ilahın birinci ilahla aynı

⁶⁰ Detaylı bilgi için bk. Mehmed Emin Üsküdarî, *Telhîsu tehfütü'l-hukemâ*, thk. ve çev. Kâmuran Gökdağ (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 86-106, 110-126.

⁶¹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 91-92.

niteliklere sahip olmaması nedeniyle denk sayılamayacakları anlatılmaktadır.

İkinci Tasarım: Birden çok ilahın varsayılması halinde ilahlar, ya belirli bir sayıda duracak ya da sonsuza dek çoğalacaktır. İlahlar, belirli bir sayıda durursa sınırlı bir sayıya tahsis edilmiş olacaktır. Bu durumda ilahların sayısını sınırlandıran bir tahsis ediciye ihtiyaç ortaya çıkar. Nitekim sayısal anlamda nicelikle alansal anlamda niceliğin farkı yoktur. Nasıl ki tasvir edilmiş kütleli boyut, bir tasvir ediciye ihtiyaç duyuyorsa; belirli sınır ve ölçüdeki sayılar da bir takdir ve tahsis ediciye gereksinim duyar. İlahlar belirli bir sayıda durmaz, sonsuza dek çoğalırsa varlığı diğer ilahlarla kısıtlanmış namütenahi tanrılar silsilesi ortaya çıkar ki bu durum, teolojik bakımdan imkânsızdır.⁶²

Bu tasarımda da “tahsis bi-lâ muhassis” olgusunun yani bir belirleyici olmadan belirlemenin imkânsız olduğu vurgulanarak ve cisimlerin sonlu ve sınırlı olduklarını kanıtlamak için ileri sürülen hâsır (kısıt) yöntemi tercih edilerek Tanrı'nın tekliği ispata çalışılmaktadır. Kelâm bilginleri, aritmetik-geometrik hesaplamalar ve matematiksel aksiyomlar aracılığıyla evreni oluşturan cisimlerin sonlu, sınırlı ve hâdis; onu tercih ve tahsis eden yaratıcının da kadim olduğunu kanıtlamaktadırlar. Burhân-ı müsâmete, burhân-ı süllemî, burhân-ı tatbik, burhân- tursî gibi deliller, özünde iki hâsır (kısıtlayıcı) arasında mahsûr (kısıtlı) olan evrensel boyutların sonsuz olamayacağını, bu nedenle de sonsuz bir takdir ediciye ihtiyaç duyacaklarını öngörmektedir.⁶³

4. Burhân-ı İstiğnâ

Birden çok ilah varsayılması halinde muhtemel ya da muhakkak bir irade çatışması imkânsız sonuçlara yol açmaktaydı. Birden çok ilahın bir yetki krizine neden olacağını savan burhân-ı temânu`ya yöneltilen en ciddi eleştiri, ilahların ittifak ve uzlaşma ihtimalleriydi. Nitekim bu durumda bir irade çatışması meydana gelmeyecek ve gözlemlenen düzenin aksine bir kaos ya da yokluk ortamı da söz konusu olmayacaktı. İttifak imkân ve ihtimali eleştirilerini bertaraf etmek için burhân-ı tevârüd geliştirildi. Buna göre, yalnızca ilahi iradelerin çatışması değil, birleşme ve kesişmesi de imkânsız sonuçlara yol açmaktaydı. Şöyle ki, ilahi iradelerin birleşme ve kesişmesi halinde ya müstakil illetlerin şahsî bir ma`lûlû beraberce meydana getirmeleri

⁶² Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 92.

⁶³ Evrensel boyutların sınırlılığı için bk. Tarık Tanrıbilir, *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi* (Ankara: Kitabe Yayınları, 2022), 132-139; Osman Demir, “Kelâm'da Teselsülü İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risâlesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 128-141.

gibi ontolojik bir açmaz ya da tanrılardan birinin işlevsiz kalması gibi teolojik bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla varsayılan ilahların bir ve aynı nesne hakkındaki tasarrufları iradeler, ister çatışsın isterse de kesişsin imkânsız sonuçlara yol açmaktadır. O halde, varsayılan ilahların alternatif evrenlerde tasarrufta bulunmaları ve yalnızca ilahlardan birinin tasarrufta bulunup diğerinin pasif kalması durumlarında ne gibi sakıncalar ortaya çıkabilir? sorusu gündeme geldi. Şehristânî, bu şüpheleri de ortadan kaldıracak amacıyla burhân-ı istiğnâyı ileri sürmüştü, hatta Tanrı'nın tekliğini ispat noktasında en etkili kanıtın burhân-ı istiğnâ olduğunu iddia etmiştir. Bu yönüyle burhân-ı istiğnâ, önceki kelâm bilginlerinin aksine, Şehristânî tarafından geliştirilip sistemleştirilen özgün bir isbât-ı vâhid yöntemi olarak önem kazanmaktadır.

Varsayılan iki ilahın irade ve kudret sıfatlarının farklı ve muhtelif şeylere ilişmesi ve her ilahın kendi yarattıklarını alıp bir kenara çekilmesi durumu da imkânsız sonuçlara yol açmaktadır. Zira ilahların birbirinden müstağni olmaları, aslında birbirine muhtaç ve mağlup olmaları anlamına gelmektedir. Nitekim istiğna, bir tür üstün gelmedir ve üstünlükte başkasını alt etme ve baskın gelme/galebe söz konusudur.⁶⁴

Şehristânî, bu kanıtında varsayılan iki ilahın irade ve kudret sıfatlarının çatışması ya da kesişmesinden kat'a'n-nazar, bağımsız nesnelere dileyip yaratarak bir kenara çekilmeleri, rekabet ya da husumet gözetmemeleri durumunda bile onto-teolojik problemlerin ortaya çıkacağını öngörmektedir. Nitekim bu durumda baş gösterecek olan istiğna hali, tanrısalığın tabiatına aykırıdır. Zira tanrılık, kimsenin ondan müstağni olmamasını ve herkesin ona ihtiyaç duymasını gerektirir.

Şehristânî, Tanrı'nın tekliğine delalet bakımından burhân-ı istiğnâyı diğer kanıtlardan daha etkili olarak değerlendirmektedir. O, bu kanıtın etkinliğine ilişkin başlıca üç gerekçe ileri sürmektedir:

Birinci Gerekçe: Her bakımdan birbirinden müstağni iki tanrı varsayıldığında, ihtiyaç duyulmayan/müstağnâ anhü tanrı mutlak anlamda müstağni olamaz. Zira mutlak anlamda müstağni olmak, kendisine ihtiyaç duyulmayı gerektirir. Bu durumda tanrıların her biri, kendisine ihtiyaç duyulmayan/müstağna anhü olup mutlak istiğna halinden aciz ve diğer tanrıya muhtaç olur. Dolayısıyla birbirinden mutlak surette müstağni iki tanrı tasavvur edilemez. “Allah,

⁶⁴ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 86-87.

*her bakımdan sınırsız zengindir, siz ise fakirsiniz.*⁶⁵ ayeti de bu durumu desteklemektedir.⁶⁶

Birinci gerekçe, alternatif evrenlerde ya da farklı nesnelere birbirinden bağımsız, aynı ya da farklı tasarruflarda bulunan ilahların aslında yoksunlaştırılmış duruma indirgeneceğini ifade etmektedir. Nitekim tanrısallık, mutlak istîğnâyı, o da hiçbir şeyin tanrıdan azade olmaması ve her konuda ona ihtiyaç duyulmasını gerekli kılmaktadır.

İkinci Gerekçe: Varsayılan iki tanrının zâtî sıfatları aynı ya da farklı olabilir. Zâtî sıfatların farklı olması durumunda iki ilah muhal olur. Zira tanrı, zâtî sıfatlarıyla mahlûkattan ayrışır ve diğerinin aksine sadece bu sıfatlara sahip olan zât tanrı kabul edilebilir. Zâtî sıfatların aynı olması takdirinde söz konusu iki tanrının ayrışması mümkün olmaz. Zira zâtî bakımdan aynı olan şeyler hakikatte de ayrışır. Dolayısıyla aynı şeyler, yalnızca zaman, mekân ve konum gibi zâta ekli niteliklerle ayrışır. Oysaki bu nitelikler ulûhiyete aykırıdır. Söz gelimi, birbirinin aynı iki siyah renk ya da iki cevher zâtlarıyla değil, zaman, mekân ve konum gibi zâta ekli nitelikleriyle ayrışır. Bu nedenle ulûhiyette aynılık tasavvur edilemez. *“O'nun benzeri hiçbir şey yoktur.”*⁶⁷ ayeti de bu durumu desteklemektedir.⁶⁸

İkinci gerekçeye göre, varsayılan ilahların zâtî nitelikleri aynı olursa hakikatte tek zâttan bahsedilmiş olacağı gibi; farklı olması halinde ise yalnızca ilahi zâta sahip olan, tanrı kabul edilebilecektir. Netice itibarıyla varsayılan ilahların alternatif evrenler ya da muhtelif nesnelere, birbirinden bağımsız, aynı ya da farklı tasarruflarda bulunmaları Tanrı'nın teklîği sonucunu değiştirmeyecektir.

Üçüncü Gerekçe: Tanrıyı kanıtlamanın tek yolu O'nun eserlerine başvurmaktır. Zira O'nu hislerimizle duyumsayamayız. Evrende müşahede ettiğimiz cümle eser, zâtî bakımından mümkün yapısıyla Tanrı'ya delalet etmektedir. Nitekim varlık ve yokluk taraflarına eşit mesafede bulunan mümkün mâhiyetlerin varlık tarafları belirginleştiği vakit bir tercih edici ispat etmek durumundayız. Mümkün mâhiyet ve onun belirginleşmesi, bağımsız iki tercih ediciye delalet etmez. Zira tek başına ve bağımsız irade edemeyen zât, ilah olamaz. Tanrı tarafından varlığa tahsis edilmesi nedeniyle mümkün mâhiyetin varlık tarafı belirginleşti. Tanrı, tek başına ve bağımsız irade ettiği gibi müstakil olarak tercih edici olduğunu da (ilim sıfatıyla) bildi. Başka bir tercih edici daha varsayılsaydı ve bu da tercih ve irade hususunda

⁶⁵ Muhammed 47/39.

⁶⁶ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 87.

⁶⁷ eş-Şûrâ 42/53.

⁶⁸ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keâm*, 87-88.

Tanrı'ya ortak olsaydı ilim, irade ve kudret sıfatlarında müstakil olma vasfı ortadan kalkardı. Söz konusu başka bir tercih edici tercih ve irade hususunda Tanrı'ya ortak olmasaydı yine ilim, irade ve kudret sıfatlarında müstakil olma vasfı ortadan kalkar ve Tanrı'nın ilmi başka bir tercih ve irade ediciye taalluk ederdi. Tanrı'nın ilmi bir başkasının tercih ve iradesine taalluk ettiği vakit kendi tercih ve iradesi imkânsız olur. Zira malumun hilafı, muhalin vukuu kabul edilmektedir. Yani malum olan bir başkasının iradesi, hilaf-ı malum olan Tanrı'nın iradesini imkânsız kılar. Bu durumda ilme bağlı olarak Tanrı'nın iradesi de başkası tarafından arzu ve temenni edilmiş olur. Bu varsayımların tamamı, Allah'ın bütün sıfatlarına noksanlık ilişti-ren ve O'nu başkalarına muhtaç eden sonuçlara yol açmaktadır.⁶⁹

Üçüncü gerekçeye göre, evrenin mümkün bir varlık olduğu ve varlığının tercih ve tahsis edilmesi nedeniyle de harici ve aşkın bir tercih ediciye ihtiyaç duyduğu ifade edilmektedir. Zira imkân, varlığı da yokluğu da olanaklı, her iki tarafa da eşit mesafede bulunan varlık durumuna işaret etmektedir. İmkân vasfında, varlık ya da yokluk yönüyle bir zorunluluk ya da imkânsızlık söz konusu değildir. Dolayısıyla mümkün mevcudun varlığını yokluğuna tercih edecek ve onu varlığa tahsis edecek bir tercih ediciye ihtiyaç vardır. Aksi takdirde tercih bi-lâ müraccih yani tercih edici olmaksızın tercih gibi muhal bir durum ortaya çıkar. Varlığı kendinden olmayan söz konusu mümkün mevcudun en nihayetinde varlığı kendinden olan zorunlu bir varlığa dayanması gerekir ki o da Tanrı'dır. Aksi takdirde mantıksal açıdan geçersiz olan sonsuza kadar geriye gidiş/teselsül meydana gelir.⁷⁰ Bu gerekçede, yaratma konusunda Tanrı'nın yegâne tercih edici olmaması takdirinde gerçek anlamda tercih edici olamayacağı vurgulanmaktadır. Nitekim başka bir tercih edicinin varsayılması halinde Tanrı'nın ilmi ona taalluk edecek ve ilme bağlı olarak irade ve kudret de başka bir ilahi otorite tanıyacak ve Tanrı'nın sıfatlarında müstakil ve yegâne olma özelliği zarar görecektir. Oysaki mutlak müstağni bir varlık olarak Tanrı'nın otorite paylaşmaması ve herkesçe ihtiyaç duyulan zât olması ontolojik bir gerekliliktir.

⁶⁹ Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fi ilmi'l-keâm*, 88.

⁷⁰ Bk. Sa'düddin et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, thk. Abdurrahman Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998), 1/492-495.

Sonuç

Şehristânî, Tanrı'yı basit bir varlık olarak zâtı bakımından, eşsiz bir varlık olarak sıfatları bakımından ve yegâne yaratıcı olarak da fiilleri bakımından tek ve biricik kabul etmektedir. O, Tanrı'nın tekliğini koruma refleksiyle filozoflar ve Mu'tezile'nin ilahi sıfatları zâta indirgeme girişimlerini aşırı yorum ve inkâr olarak değerlendirmektedir. Şehristânî, Eş'arî gibi Tanrı'nın en özel vasfını "yaratma kudreti" olarak nitelendirmekte ve hakiki anlamda şirkin yaratma kudretine ortak koşmakla gerçekleşeceğini savunmaktadır.

Şehristânî, Tanrı'nın tekliğini kanıtlamak amacıyla nakli delillerin yanı sıra akli delillere de başvurmaktadır. O, burhân-ı temânu'yu varsayılan ilahların olası irade çatışması üzerine inşa etmektedir. Onun tasarımında, fiili bir irade çatışması ya da çatışma gerekliliği söz konusu değildir. Klasik argümantasyonun aksine, onun burhân-ı temânu'ya itiraz olarak yöneltilen ilahların uzlaşma imkân ve ihtimalini de dikkate aldığını ifade edebiliriz. Varsayılan ilahların uzlaşmaları durumunda ne gibi mahzurların ortaya çıkacağı ise burhân-ı tevârüd ile cevaplandırılmaktadır. Nitekim varsayılan ilahlarla ilgili bir irade çatışmasının yanı sıra irade birleşme ve kesişmesi de imkânsız sonuçlara neden olmaktadır. Şehristânî, burhân-ı temânu'ya yönelik eleştirileri cevaplandırarak kanıtın eksik ya da kusurlu görülen yönlerini tahkim etmeye çalışmaktadır. Hem burhân-ı temânu` hem de burhân-ı tevârüd, varsayılan ilahların bir ve aynı nesne/evren üzerindeki tasarruflarını esas almaktadır.

Varsayılan ilahların alternatif evrenlerde ya da bağımsız konularda, aynı ya da farklı tasarruflarda bulunmaları ve yalnızca ilahlardan birinin tasarruflarda bulunup diğerinin pasif kalması ihtimalleri ise burhân-ı istiğnâ bünyesinde ele alınmaktadır: Şehristânî, varsayılan ilahların irade sıfatlarının çatışma ya da kesişmesinden kat'a'n-nazar, bağımsız evrenleri dileyip yaratarak bir kenara çekilmeleri ve yalnızca ilahlardan birinin tasarruflarda bulunup diğerinin atıl kalması durumlarında da onto-teolojik problemlerin ortaya çıkacağını öngörmektedir. Nitekim bu durumda oluşacak bir istiğna hali, tanrısallığın tabiatına aykırıdır. Zira ulûhiyet makamı, kimsenin ondan müstağni olmamasını ve herkesin ona ihtiyaç duymasını gerektirmektedir. Burhân-ı istiğnâ, Şehristânî tarafından geliştirilip sistemleştirilen özgün bir isbât-ı vâhid yöntemi olarak önem kazanmaktadır. O, burhân-ı istiğnâyı Tanrı'nın tekliğine delalet bakımından en etkili kanıt olarak nitelendirmektedir. Öneri olarak ise Şehristânî sonrası kelâm bilginlerinin burhân-ı istiğnâ konusundaki yaklaşımları, etkileşimleri ve katkılarının müstakil bir araştırma konusu olarak çalışılabileceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

- Abdüllatif Harpûti. *Tenkîhu'l-kelâm fî akâidi ehli'l-İslâm*. Haz. Fikret Karaman. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2016.
- Akay, Ali. "Muslihuddîn el-Lârî'nin "Burhânu't-Temânu" İle İlgili Bir Risalesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2005), 147-171.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu Temhîdi'l-evâil ve telhîsu'd-delâil*. thk. İmâduddin Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütüb es-Sakâfiyye, 1987.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *Mu`cemü't-ta`rifât*. thk. Muhammed Sıddık el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2004.
- Çurak, Halil. *Abdülkerîm Şehristânî'nin Kelâmî Görüşleri*. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Demir, Osman. "Kelâm'da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 23 (2010), 117-142.
- Direk, Şeyma Nur. Ebû'l-Muîn en-Nesefî'de Burhân-ı Temânü'. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber*. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Ma'ârif el-Osmâniyye, 1979.
- Ebu'l-Muîn en-Nesefî. *Tabsiratü'l-edille fî usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2004.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *el-Lüma' fi'r-red 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. Londra: Matbaatu Mısır, 1955.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*. çev. Ömer Aydın – Mehmet Dalkılıç. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Fârâbî, Ebû Nasr. *Uyûnü'l-mesâil*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Ferhârî, Muhammed Abdülaziz. *en-Nibrâs şerhu Şerhi'l-Akâid*. İstanbul: Âsitâne Kitabevi, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-İktisâd fî'l-İtikâd*. Kahire: Dâru'l-Basâir, 2009.
- Gül, Ekrem Sefa. "Burhân-ı Temânuun Kesinliği Problemi". *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 5/1 (Haziran 2019), 377-416.
- Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût. *Mu`cemü'l-büldân*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Harman, Ömer Faruk. "Şehristânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/467. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-ayân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdr, 1978.
- İbn Ebî Şerîf. *el-Müsâmere bi-Şerhi'l-Müsâyere fî'l-akâidi'l-münciye fî'l-âhire*. thk. Salahuddin el-Hımsî. Beyrut: Dâru'l-Beyrûtî, 2009.
- İbn Fûrek, Ebû Bekr. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 2005.
- İbn Sînâ. *el-İşârât ve't-tenbihât*. çev. Ali Durusoy – Ekrem Demirli. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- İbn Sînâ. *er-Risâletü'l-arşîyye*. çev. Alparslan Açıkgenç – M. Hayri Kırbaoğlu. Ankara: Kitâbiyât, 2004.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Kâdî Abdülcabbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*. Mısır: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1965.
- Kâdî Abdülcabbâr. *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî Beydâvî. *Tavâliu'l-envâr min metâliu'l-enzâr*. çev. İlyas Çelebi – Mahmut Çınar. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Keskin, Mehmet. *İmam Eş'ari ve Eş'arilik*. İstanbul: Düşün Yayınları, 2013.
- Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *Risâle fî vahdâniyyeti'llâhi ve tenâhî cirmi'l-âlem*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.
- Mazlum, Muhammet. *Kirmânî'nin Burhân-ı Temânu` Konusundaki Görüşleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Mehmed Emîn Üsküdâri. *Telhîsu tehâfütü'l-hukemâ*. thk. ve çev. Kâmuran Gökdağ. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.
- Meydâni, Abdülgani el-Guneymî. *Şerhu'l-Akîde et-Tahâviyye*. thk. Abdüsselâm b. Abdülhâdî Şennâr. Beyrut: Dâru İbn Abdilhâdî, 2005.
- Muhtaroglu, Nazif. “Tanrı'nın Tekliğine Dair Tartışmalar”. *Tasavvur Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (Aralık 2020).
- Nasîruddin et-Tûsî. “Kavâidü'l-akâid”. *Telhîsu'l-Muhassal bi-İnzâmâ-i Resâil u Fevâid-i Kelâmî*. Haz. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mutâlaât-ı İslâmî, 1359.

- Necmüddin el-Kâtibî el-Gazvîni. Hikmetü'l-ayn. thk. ve çev. Salih Aydın. Ed. Ali Durusoy. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.
- Özler, Mevlüt *İslam Düşüncesinde Tevhid*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fil-mu'cem'il-kebir*. thk. Münîre Râcî Sâlim. Bağdat: y.y., 1975.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. Kâhire: Mektebü's-Sekâfe ed-Diniyye, 2009.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-Nihal*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1996.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Mefâtihu'l-esrâr ve mesâbihu'l-ibrâr*. thk. Muhammed Ali Âzerşeb. Tahran: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsât li't-Türâs el-Mahtût, 2008.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Musara'atü'l-felâsife*. thk. Süheyr Muhammed Muhtar. Kahire, Matbaatü'l-Ceblâvî, 1967.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdülkerîm. "Zorunlu Varlığın Birliği". çev. Aygün Akyol – Aytekin Özel. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 157-170.
- Şemseddin es-Semerkandî. *es-Sahâifü'l-ilâhiyye*. thk. Ahmed Abdurrahman eş-Şerif. Riyad: y.y., 1990.
- Şık, İsmail. "Burhan-ı Temanu"ya Elestirel Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Temmuz-Aralık 2010), 17-44.
- Tanrıbilir, Tarık. *Şemsüddin es-Semerkandî'de Varlık ve Bilgi*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Teftâzânî, Sa`deddin. *Şerhu'l-Akâid en-Nesefiyye*. Dimaşk: Mektebetü Dari'd-Dakkâk, 2007.
- Teftâzânî, Sa`deddin. *Şerhu'l-Makâsid*. thk. Abdurrahman Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1998.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Mevsûatu istilâhâti'l-fünûn ve'l-ulûm*. Lübnan: Mektebetü Lübnân en-Nâşirûn, 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Hatâbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/443. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Zehebî, Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmin-Nübelâ*. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1996.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *Târîhu'l-İslâm ve vefyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 2000.

Ziriklî, Hayreddin b. Mahmûd. *el-Alâm kâmûsü terâcim li-eşheri'ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müstarebîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

Extended Summary

The fact that tawhîd is one of the most important issues in Islam and that Muslims encountered polytheistic cultures motivated theologians to prove tawhîd through rational methods inspired by the Qurân. Al-Shahrastânî analyzes God's attribute of waḥdâniyya in three categories: Essential unity that does not accept division and fragmentation, attributive unity that does not accept similarity, and efficient unity that does not accept a partner in the attribute of creation. Although Al-Shahrastânî takes into account that the philosophers and the Mu'tazilite accepted the divine attributes not as they were, but by interpreting them, he predicts that they indirectly denied or neutralized the divine attributes by going to extremes in interpretation. Al-Shahrastânî defines the act of assuming many gods or polytheism as making partners with God in the power of creation or as having gods who are equal to each other in every way and have the same authority. He argues that polytheism in the true meaning can be realized by taking partners in God's most special attribute, the power of creation.

Al-Shahrastânî explains the main reason for the criticism of burhân al-tamânu` as the lack of a deep and refined knowledge of this proof. For this reason, he puts forward two original designs about burhân al-tamânu':

First Design: The existence of the sensible universe proves the existence of one God who knows, wills and is all-powerful. If a second God is assumed, either a special proof of his existence will be required, or he will be accepted as existing, claiming that there is no proof for his non-existence, just as there is no proof for his existence. This argument suggests that if a second god were to be assumed, they would both be considered unworthy of divinity because they could not be fully self-sufficient, or they could not be considered equal because the second god does not possess the same qualities as the first god.

Second Design: Assuming many gods, they will either stop at a certain number or will multiply forever. If the gods stop at a certain number, they will be allocated to a limited number. In this case, there is a need for an allocator that limits the number of deities. If the gods do not stop at a certain number, but multiply infinitely, we would

have an infinite god whose existence is limited to other gods, which is theologically impossible.

Al-Shahrastānī builds the burhān al-tamānu` on the prediction of the conflict of wills of the assumed gods. In his design, there is no de facto conflict of will or necessity of conflict. Contrary to the classical argumentation, we can state that he also takes into account the possibilities and probabilities of agreement that may be addressed as an objection to burhān al-tamānu`. What disadvantages would occur if the assumed gods did not conflict but came to an agreement is answered with burhān al-tawārud. Indeed, not only do the attributes of will and power of the two assumed gods conflict, but also their union or intersection leads to impossible results. One of the main criticisms of burhān al-tamānu` is the possibility and probability of agreement between the gods. For this reason, Al-Shahrastānī introduces burhān al-tawārud in order to show that not only the conflict but also the agreement of the assumed gods would cause onto-theological problems and to prove God's uniqueness rationally by supporting burhān al-tamānu`. Burhān al-tamānu` and burhān al-tawārud are arguments that are common in one aspect and different in another. Where they differ is that burhān al-tamānu` is based on the conflict of wills, while burhān al-tawārud is based on the union and intersection of wills. What they have in common is that the assumed gods in both proofs have authority over one and the same object or subject. What remains is the possibility that the assumed gods act independently of each other in alternate universes, and that the other god has no will at all. Al-Shahrastānī, in contrast to burhān al-tamānu` and burhān al-tawārud, will deal with the possibilities of the assumed gods' authority over alternate universes and the other god's lack of will within the framework of burhān al-istignā

In the case of multiple gods, a possible or actual conflict of wills would lead to impossible consequences. The most serious criticism of burhān al-tamānu`, which argued that multiple gods would cause a crisis of authority, was the possibility of their agreement and consensus. As a matter of fact, in this case, there would be no conflict of wills and, contrary to the observed order, there would be no chaos or non-existence. In order to eliminate criticism of the possibility and probability of agreement, burhān al-tawārud was developed. Accordingly, not only the conflict of divine wills, but also their union and intersection led to impossible consequences. That is to say, if the divine wills unite and intersect, either an ontological dilemma arises, such as the co-creation of a special causal factor by independent causes, or a theological paradox arises, such as the dysfunction of one of the gods. Therefore, the wills of the assumed gods over one

and the same object, whether they conflict or intersect, lead to impossible results. The question then arose, “what would be the implications if the assumed gods were active in alternate universes, or if the other god or gods were not active?”. In order to eliminate this doubt, al-Shahrastānī put forward burhān al-istignā and even claimed that burhān al-istignā is the most effective proof of God's uniqueness. In this respect, it gains importance as an original method of isbāt al-Wahid developed and systematized by al-Shahrastānī. In this proof, al-Shahrastānī predicts that onto-theological problems would arise even if the two assumed gods were to step aside by willing and creating other objects and not to pursue rivalry or hostility. Indeed, the state of self-denial that would arise in this case is against the nature of divinity. For divinity requires that no one should be without it and that everyone needs it.