

Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım

Yrd. Doç. Dr. İsmail ŞİK*

Atıf / ©- Şık, İ. (2010). Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10 (2), 17-44.

Özet- Kelamcılar ve filozoflar, Allah'ın birliği meselesine Kur'an'dan farklı yaklaşmışlar, Allah'ın birliğini akli ve felsefi yolla ispata çalışmışlardır. Bu yolla dilediği zaman dilediğini yapmaya kâdir olan irade ve kudret sahibi ilah algısının birden fazla olmayacağı açıklanmaya çalışılmıştır. Kur'an'ın var olan alem ve içerisindeki düzenden hareketle ortaya koyduğu veriler, temânu delilinde yerini faraziye ve kurgulara bırakmış, spesifik tartışmalara kurban edilmiştir. Biz bu çalışmamızda "Burhan-ı Temânu" isimli delili farklı yönleriyle ele alıp değerlendireceğiz.

Anahtar kelimeler: Kelâmçılar, filozoflar, Tanrı'nın birliği, burhan-ı temanu

§§§

Giriş

İnsanlık tarihinde politeist/birden fazla ilaha inanan kişi ve toplumların varlığından bahsetmek mümkündür. Ancak İslam inançları açısından bu kabul edilebilir bir şey olmayıp, çok tanrılı inanç sistemi açıkça reddedilmiş, bu inanca sahip olanlar inançları her ne şekilde olursa olsun "müşrik" olarak isimlendirmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinde "tevhid" yani tanrının ulûhiyette ve rububiyette birliği meselesi akli ve nakli delillerle ortaya konmuş¹, bu anlayış prensip olarak inanç esaslarının merkezinde yer almış ve inanç ilkeleri açısından vazgeçilmez olarak kabul edilmiştir.

Tevhid prensibini ispat eden sistematik ve tutarlı görüşler olmasına karşın, sunulan bu fikirlerin akli istidlal ve kıyasa dayananlarının güvenilirliği ile kesinliği meselesi çoğu zaman

* Çukurova Üni. İlahiyat Fakültesi Kelâm Anabilim Dalı, e-posta: sismail@cu.edu.tr

¹ Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-Âliye ve min İlmî'l-İlâhiyye*, thk: A. Saffâ, Kahire 1995, I-II, 113.

tartışma konusu olmuştur. Bu açıdan çalışmamızda kelamcılarının Allah'ın birliği hususunda delil alıp sıklıkla kullandıkları, iki ilah farz edildiğinde bu iki ilahın birbiri hilafına iş yapması veya yapmaması durumlarını ilim, irade ve kudret sıfatları açısından değerlendiren “*Burhan-ı Temânu*”, kaynakları ve dayanakları açısından irdelenip, şekil ve içerik olarak incelenerek, yeterliliği sorgulanacaktır.

1. Tanrının Birliği Problemi

1.1. Filozofların Vâcibu'l-Vucûd'un Birliğine Yönelik Delilleri

Varlığı, zorunlu ve mümkün olarak ikiye ayıran İslam filozofları zorunlu varlığı Vâcibu'l-Vucûd olarak da isimlendirmişler, Vâcibu'l-Vucûd'un birliğini kabul etmiş ve bu görüşlerine çeşitli deliller getirmişlerdir.² Filozofların bu konudaki delilleri varlığın ilkelerine, ontolojik delil ve “vucûb” vasfının zâtı aynı olması gerektiği hususundaki görüşlerine dayanmaktadır.³

İslam filozoflarından Fârâbî'ye göre evvelin mâhiyeti olmayıp, inniyeti, zâtı ve varlığı söz konusu ise, yani mâhiyeti ve varlığı aynı ise bu durumda birliği ile kendisini başkasından ayıran öznel varlığı birbirinin aynısı olması gerekir. Buna göre varlık ve birlik kavramları ilk var olanda/evvelde aynı anlamdadır. İlk varlık, varlığının özelliği ile diğer varlıklardan ayrıldığı gibi birlik özelliği ile de diğer bir olan varlıklardan ayrılır.⁴

Fârâbî, Allah'ın birliğini O'nun başkasına ve başkasının da O'na benzememesiyle ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre Vâcibu'l-Vucûd, mâhiyet ve zâtı itibarıyla her şeyden ayırıcıdır. Bu yüzden O'nun varlığının hangi yönden, her ne şekilde olursa olsun başka bir şeyle (zât ya da sıfatla) birleşmesi imkânsızdır. Eğer her hangi bir yönde bir ortaklık söz konusu olsaydı, var sayılan ortaklardan biri benzeyen diğeri de, benzemeyen olmak üzere iki yönlü

² Tanrı ve ilah anlamına filozoflar, “ilk”, “evvel” ve “Vâcibu'l-Vucud” gibi kavramları kullanmışlardır. Şehristânî, Abdülkerim, “fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucud”, *Kitâbu'l- Musarâa*, çev: Aygün Akyol-Aytekin Özel, HÜİFD, 2007/2, C. 6, S. 12, 158; Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Makâsid*, Beyrut 2001, III, 8.

³ İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşıyye fî Hakâikü'l-Tevhid ve İsbâtın-'Nubüvve*, thk: İbrahim Hilal, Kahire 1980, 16.

⁴ Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehl-i'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Kahire 1324 h., 9; *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1964, 44-45.

olacak ve mürekkep bir varlık durumuna gelecekti. Ancak vâcibin tek ve yegâne olması, onun aynı zamanda her yönde bir ve basit olmasını gerekli kılmaktadır.⁵

İbn Sînâ'ya göreyse eğer Vâcibu'l-Vucûd iki adet olsaydı, "vâcib bi'z-zât" özelliğinin farz edilen bu iki vâcib arasında ortak olması gerekecekti. Ancak vacipte bulunan "vucûb" vasfı, zâtın aynıdır.⁶ Bu nedenle her iki vâcibin hakikatte ortak olmaları gerekecektir. Bu durumda ise hakikatte ortak olan bu iki vâcipten birinin, ötekinden ayrılması veya ayrılmaması ihtimalleri söz konusu olacak, ayrılmıyorsa vâcibin zâtında çokluğun tasavvuru imkânsız olduğundan farz edilen şey Vâcibu'l-Vucûd olmayacaktır. Eğer biri diğerinden ayrı ise, bu durumda da bunları ayıran bir fâsılın olması gerekecektir. Ancak bu fâsıl Vâcibu'l-Vucûd için farz edilen bir şey değildir. Çünkü fâsıl, bir nevi cüz demek olup Vâcibu'l-Vucûd olan Allah, cüz ve cüzlerden münezzehtir. Aksi halde O'nun başkasına muhtaç olması gibi bir durum söz konusu olur. O zaman da bu ayırıcı özellik arazî olurdu. Araz ise, müstakil olmayıp başkasına muhtaç olandır ve bir illeti olmadığından varlığı da düşünülmemeyendir.⁷ Arazı var edecek bu illet, vâcibin hakikati ise ondan ayrılması imkânsızdır. Aynı zamanda vâcipte çokluğun düşünülmesi de muhaldir. Eğer arazın illeti vâcibin hakikatinden başka bir şey ise, bu başka şey ya vâcibin başka bir sıfatıdır veya vâcipten ayrı bir şeydir. Başka bir sıfat olması mümkün değildir. Çünkü bu durumda konu bu sıfatın illetinin vâcibin hakikati mi, yoksa başka bir sıfatı mı olduğu hususuna dönecektir. O halde bu illetin vâcib'den ayrı olması gerekmekte ve neticede vâcib'in taayyünü hususunda zâtından ayrı bir şeye muhtaç olması söz konusu olmaktadır ki bu durum muhaldir.⁸

Hocazâde'ye göre varlığı kendinden olan iki tane Vâcibu'l-Vucûd'un mevcûd olması imkânsızdır. Çünkü Vâcibu'l-Vucûd'un varlığı, kendiliğinden taayyünü gerektirecektir. Ancak taayyün sadece bir tek varlığa hasredilebileceğinden her biri kendi varlığının taayyününü gerektiren iki ayrı Vâcibu'l-Vucûd düşünülemez. Zira Vâcibu'l-Vucûd'un hakikati, soyut varlıktır ve bunda ayrılık olmaz. Ancak mâhiyete mukârin varlıkta ayrılık söz konusu olabilir.⁹

⁵ Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, 6; Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974, 47-48.

⁶ İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşıyye fi Hakâiku't-Tevhid ve İsbâtu'Nübüvve*, 3.

⁷ İbn Sina, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, thk: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996, II, 230.

⁸ Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr: Süleyman Dünya, Mısır 1966, 160; Türker, Mubahat, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956, 118.

⁹ Hocazâde, Mustafa b. Yûsuf, *Tehâfüt*, İstanbul 1302 h., 85; Türker, *Üç Tehâfüt*, 122.

Fârâbî ve İbn Sînâ'nın, Allah'ın birliğine dair ortaya koyduğu deliller, tamamen vucûb sıfatının, O'nun mâhiyetinin aynı olduğu kabulüne dayanmaktadır. Fakat kelâmcıların ekseriyetine göre vucûb sıfatı, Allah'ın mâhiyeti üzerine zâid olduğundan filozofların bu delillerine kelâmcılar çok itibar etmemişlerdir.¹⁰

Filozoflara göre zorunlu varlık olan Vâcibu'l-Vucûd için çokluk söylenemediği gibi zorunlu varlığın türünün kendi özünden başka bir şeye ait olması da mümkün değildir.¹¹ Nitekim İbn Sina'ya göre zorunlu varlığın türünün özü, kendini gerektiriyorsa bu durumda onun türünün varlığı kendisine aittir. Eğer bu gerektirme bir illet dolayısıyla ise o zamanda zorunlu varlık malul olacaktır ki bu imkânsızdır.¹² İbn Sina, zorunlu varlığın tümlüğü bakımından bir olduğu düşüncesindedir. Ona göre zorunlu varlık, tanımı kendisine ait olması bakımından bir olduğu gibi, nicelik ve kendisini oluşturan ilkeler yoluyla bölünmez olması açısından da birdir.¹³

Şehristânî'nin varlık problemini tartışırken filozofların zorunlu varlıkla ilgili görüşlerine verdiği cevapta "bir" ve "zorunlu" kavramlarına getirdiği izah dikkate değerdir. Ona göre zorunlu varlığın zorunluluğu, ya kendi özülle var olmuşluğun gereklerinden veya varlığın zorunluluğu yoluyla var olmuş bir keyfiyetin kurucu unsurlarından veyahut zorunlu varlık olmasından dolayı özündendir. Varlığın zorunluluğu açısından "ortaklık" kavramı, zorunlu varlık için aranan bir şart değildir. Ortaklık ancak kavram olarak gerektirme ve genelleme yoluyla zorunlu varlık için ismin üzerine yüklenen anlam bakımından söz konusu olabilir.¹⁴ Ayrıca iki zorunlu varlığın bir şeyde ortaklık etmediğinden hareketle bu şekilde bir tamlık aslında eksiklidir. Bu açıdan O'nu eksiklikle nitelemek şöyle dursun tamlıkla dahi nitelemek mümkün değildir. O, her tamı tamamlayandır, her eksik olanı mükemmel yapandır. Zorunlu varlık için sadece kendi tanımının kendisine ait olması ve bölünmez olması bakımından bir

¹⁰ Yürük, İsmail, *Şemsüddin es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1987, 107.

¹¹ Şehristânî, Abdülkerim, "fi Tevhidi Vâcibu'l-Vucûd", *Kitâbu'l- Musarâa'*, çev: Aygün Akyol-Ayetkin Özel, *HÜFD*, 2007/2, C.6, S.12, 157.

¹² Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 158.

¹³ İbn Sina, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, II, 48-49.

¹⁴ Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 158.

olduğunu söylemek, yaratıklar hakkında söylenebilecek birliktir. Bunu, O'nun için dile getirmek mümkün değildir.¹⁵

İslam filozoflarından İbn Rüşd ise, Allah'ın birliğini diğer filozoflardan farklı bir şekilde naslara dayanarak izah etme gayretinde olmuştur. O'na göre Allah'tan başka ilahların nefyi üç ayette gösterilmiştir. Bu ayetlerden ilki: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de fesâda uğrarlardı."¹⁶, ikincisi: "Allah hiç evlat edinmemiştir, beraberinde bir ilah da yoktur. Eğer müşriklerin dediği gibi, Allah'la beraber birtakım ilahlar olsaydı, o takdirde iki ilah kendi yarattığını götürür, tek başlarına kalarak aralarında ayrılıklar baş gösterir ve bir kısmı diğerlerine üstün gelirdi. Allah, onların isnad ettiği şirk vasıflarından ve bütün noksanlıklardan münezzehtir."¹⁷ ayetidir. Üçüncü ve son ayet ise: "Ey Resûlüm! de ki: Allah'la beraber ilahlar olsaydı, bu ilahlar Arş'in sahibine üstün gelmek için yol ararlardı."¹⁸ İbn Rüşd'e göre bu ayetler ilahların çokluğu seçeneğini nefyettiği gibi Allah'ın birliğini de ispat etmektedir.¹⁹

Filozoflar, zatı bakımından vacip olanın iki olması ihtimalini değerlendirerek farz edilen iki ilah olasılığını nefyetmişlerdir. Onların ekseriyetine göre eğer iki vacip bulunsaydı "vucûbiyyet" vasfı öne geçeceğinden temeyyüz ve taayyün şart olacaktı. Çünkü temeyyüz ve taayyün olmaksızın ikilik engellenemez. Zorunlu varlığın varlığı, vucûbiyyeti üzerine mebnidir. Bu şekilde aynı mahiyette varlığın takdiri üzerine zorunluluğun oluru engellenmiş olur. İkinci olarak zorunlu varlığın vucûbiyyeti sayının artmasını engellemek için taayyünü gerekli kılar. Eğer zorunlunun tasavvuru gerekmeseydi devir ve erteleme gerekirdi veya gerekmezdi. Bu ikisinin arasının ayrılması doğrudur. Taayyünsüz vucûbiyyet ise muhaldir. Ancak taayyünün kendisi zat için zorunlu değildir, o vâcib kavramı üzerine bina edilmiş bir kavramdır.²⁰

¹⁵ Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 161-162.

¹⁶ Enbiyâ 21/22.

¹⁷ Mü'minûn 23/91.

¹⁸ İsrâ 17/42.

¹⁹ İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Kitâbu'l-Keşf* (Ter: Nevzad Ayasbeyoğlu; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*), Ankara 1955, 58-59.

²⁰ İcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut 2000, 278.

1.2.Kelamcıların Allah'ın Birliğine Yönelik Delilleri

Kelam ilmi, kendisine İslam inanç ilkelerini konu edinmiş, metodu ile bu ilkeleri akli ve nakli delilleri kullanarak izah etme yolunu seçmiştir.²¹ Allah'ın varlığı ve birliği meselesi İslam inançlarının temelini teşkil ettiğinden kelamcılar bu konuda gerek ayetleri delil getirmek yoluyla gerekse akli istidlalleri kullanarak bir takım verileri ortaya koymuş ve bunu ispat etmeye çalışmış, elde edilen bilgilerle insanlara yol göstermişlerdir.²² İslam düşüncesinde tevhid ilkesi olarak tanımlanan Allah'ın birliği ve teklifi prensibi, O'nun zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde bir olması, bir cüzü, parçası ve kısmının bulunmaması, birleşme, parçalanma, kısımlara bölünme gibi hâdis varlıkların vasıflarını bulundurmaması demektir.²³

Kelamcıların Allah'ın birliği meselesinde öncelikli delilleri, Kur'an ayetlerine dayanır.²⁴ Kur'an'da bu konuya vurgu yapan çok sayıda ayet ve sureden bahsetmek mümkündür. Kelamcılar Allah'ın birliği hususunda sadece nakli deliller getirmekle kalmayıp aynı zamanda bir takım akli delillere de başvurmuşlardır. Kelam ilminde Allah'ın birliğini ispat için kullanılan akli delillerden öne çıkanlardan iki tanesi: iki ilah farz edildiğinde bunların bir birleri hilafına iş yapmaları seçeneğini değerlendiren "burhân-ı temânu" ve birbirleri hilafına iş yapmalarını mümkün görmeyip uyum içerisinde oldukları seçeneği üzerinde duran "burhân-ı tevârud" delilleridir.²⁵ Bu iki delil, farz edilen iki ilahın birbiri zıddına iş yapması ve yapmaması üzerine kurgulanmıştır.

Kelam literatüründe "burhân-ı temânu" adıyla meşhur olan bu iki delili ilk kullananlardan biri de Ebû Hasan el-Eş'ârî'dir.²⁶ Onun çağında ve sonraki dönemlerde kelâmçıların

²¹ İcî, *el-Mevâkıf*, 8.

²² Bakıllanî, Kadı Ebû Bekir, *el-İnsâf*, Kahire 1993, 33, İcî, *el-Mevâkıf*, 2 78.

²³ İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, II, 95-96; *Mülahhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul trs, 102.

²⁴ Bu konuyla ilgili kelamcıların sıklıkla kullandığı bazı ayetler: "Eğer yer ile gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı, bunların ikisi de fesada uğrardı." Enbiyâ, 21/22; "Allah hiç evlat edinmemiştir, beraberinde bir ilah da yoktur. Eğer müşriklerin dediği gibi, Allah'la beraber birtakım ilahlar olsaydı, o takdirde her iki ilah kendi yarattığını götürür, tek başlarına kalarak aralarında ayrılıklar baş gösterir ve bir kısmı diğerlerine üstün gelirdi. Allah, onların isnad ettiği şirk vasıflarından ve bütün noksanlıklardan münezzehtir." Mü'minün 23/91.

²⁵ Yürük, *Şemseddin es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri*, 107-108.

²⁶ Eş'ârî, *el-Luma' fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & er-Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlm-i-Kelâm*, haz. Muhammed Zannavi, Beyrut 2000, 20.

birçoğu bu delili benimsemiş ve kullanmıştır.²⁷ Burhân-ı Temânü'yu şu şekilde özetlemek mümkündür: İki ilahın farz edilmesi durumunda bu ilahlardan birinin, diğeri zıddına bir iş yapması ya mümkündür ya da değildir. Eğer bu iki ilahın birbirleri zıddına bir iş yapmaları mümkünse üç durum söz konusu olacaktır. Ya her ikisinin istediği olacak veya hiçbirinin isteği yerine gelmeyecek veyahut da sadece birinin isteği yerine gelip diğerinin isteği olmayacaktır. Sayılan bu üç ihtimalin hepsi de ilah olan varlık için bâtıldır. Çünkü her ikisinin isteğinin olması "iki zıddın bir araya toplanmasını", ikisinin de isteğinin olmaması "iki zıddın aynı anda ortadan kalmasını", birinin isteğinin olup diğerinin olmaması ise "birinin acziyetini ortaya koyacağı, iki ilahta bulunan kudretin eşit olması sebebiyle yapılacak fiil hususunda tercih edici bir sebep bulunmasını gerektireceği, eğer bu yoksa tercih eden olmaksızın bir tercih söz konusu olacağı" için bâtıldır.²⁸

Burhân-ı Tevârüd'a gelince; eğer iki ilah farz edilir ve bunlar birbiri hilafına iş yapmaz ve iş yaptıklarında da aynı şeyi yapmaları söz konusu olursa, o zaman bu birinin bir şeyi kastetmesinin, ötekinin bunun zıddını kastetmesine mani olması nedeniyle veya her ikisinin aynı anda aynı şeyi yapma isteğinden kaynaklanacak veyahut da bu seçeneklerden hiçbiri olmayacaktır. Bu durumda ilk seçeneğe göre iki ilahın ezeli ilim ve kadim irade ile bir şeyi yapmak istemeleri belirli bir zamanla kayıtlıdır. Farz edilen bu iki ilahın fiil yapma hususunda birinin kastının diğerinden önce gelmesi ihtimali bunu tercih eden birini gerekli kılacaktır. Bu ise müreccihsiz tercih demek olacağından imkânsızdır.²⁹ Bir başka açıdan, farz edilen bu iki ilahın aynı anda aynı şeyi yapmasının gerekliliğinin nedeni ya icâb veya daha uygun olması sebebiyle olacaktır. Ancak bu seçenek de yanlıştır, çünkü böyle bir icâbın meydana gelmesi vâcibin fâil-i muhtâr olması ilkesine aykırıdır.³⁰

Bakıllânî, âlemin hâdis olduğunu her hâdisin ise bir muhdise ihtiyaç duyacağını aksi halde her muhdessin diğer bir muhdese muhtaç olduğunu ancak bu silsilenin muhdess zinciri

²⁷ Mâturidî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979, 21; Bâkıllânî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Beyrut 1998, 25; Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbu'l-İrşâd*, Beyrut 1995, 57 vd.; Gazâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, Beyrut 1993, 73vd.; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire trs, 93-94; Âmidî, Seyfüddin, *Gâyetü'l-Merâm fi İlimi'l-Kelâm*, Beyrut 2000, 153-154; Râzî, *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire trs, 75; Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-İtimâd*, Süleymani ktp/Şehid Ali Paşa, no: 1692/2, v.45b-46a; Taftazânî, *Şerhü'l-Akâ'id*, Beyrut 1986, 54.

²⁸ Mâturidî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 21.

²⁹ İci, *el-Mevâkif*, 150.

³⁰ Yürük, *Şemseddin es-Semerkindî'nin Belli Başlı Kelâmî Görüşleri*, 108.

ile bitmeyeceğini, bunun hâdis olmayan kadîm bir varlıkta son bulabileceğini söylemektedir. Bu silsilenin bu şekilde tamamlanması hem kadîmin varlığına hem de teklifine delildir. Ona göre eğer iki ya da daha fazla ilah olsaydı, yeryüzünde ihtilaf ve değişiklik söz konusu olurdu: “Eğer söyledikleri gibi Allah ile birlikte başka ilâhlar da bulunsaydı, o takdirde bu ilâhlar, Arş’ın sahibi olan Allah’a ulaşmak için çareler arayacaklardı.”³¹ ayeti buna delildir.³² Bakıllânî’ye göre bu ayetin son kısmı müfessirler tarafından iki şekilde manalandırılmıştır. Bunlardan ilki: “...o takdirde onlar, Arş’ın sahibi olan Allah’a üstün gelmek için çareler arayacaklardır.”, ikincisi ise: “...o takdirde onlar, ululuğunu ve kudretini bildikleri Arş’ın sahibi olan Allah’a yaklaşmak ve O’na itaat etmek için çareler arayacaklardır.” şeklindedir. Eğer farz edilen bu iki ilah arasında bir ihtilaf söz konusu olursa, bu durumda birinin isteğine diğerinin uyması ve bunun zıddını istemesinin engellenmesi söz konusu olacaktır. Yani birinin amir, diğerinin memur olması gerekmektedir. Fakat memur olan ilah olmaz, çünkü bu acizlik vasfıdır.³³

Kelamcılarının kullandığı bu delillerde üzerinde durulan ve vurgu yapılan bir takım akli ilkeler söz konusudur. Bunlar: “zıtların birleşmesi ve zıtların aynı anda ortadan kalkmasının imkânsızlığı”, “tercih eden olmaksızın tercihin olamayacağı”, “birinin bir şey istemesinin diğerinin bunun zıddını istemesine engel olması prensibinin ilahlar için acizlik ve eksiklik olarak algılanması” ve “eksiklik ve noksanlık ifade eden özelliklerin ilah olan için söylenemeyeceğidir.”³⁴

Felsefi kelam geleneğinde ise bu konu ağırlıklı olarak felsefi yönden ele alınmış, Allah’ın birliği meselesi kelamcılarının kullandığı burhân-ı temânu ile beraber felsefi izahlar üzerinden yapılmaya çalışılmıştır. Felsefi kelamın öncülerinden Râzî, hem filozofların yaklaşımına benzer bir tarzda konuyu değerlendirip Allah’ın birliğini vucûbiyyet kavramı üzerinde durarak ispatlamaya çalışmış hem de kelamcılarının ekseriyeti gibi temânu delilini kullanarak bazı izahlar getirmiştir.³⁵

³¹ İsra 17/42.

³² Bakıllânî, Kadı Ebu Bekir, *el-İnsâf*, thk: M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1993, 33.

³³ Bakıllânî, *el-İnsâf*, 34.

³⁴ İcî, *el-Mevâkîf*, 279; Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, II, 91; Taftazanî, *Şerhü'l-Makâsîd*, Beyrut 2001, III, 25.

³⁵ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 135.

Ona göre eğer “vucûb-bi’z-zât” farz edilen iki vâcib arasında ortak olsaydı, bu o iki vâcipten her birini diğerinden ayıran sebep ya da sebeplerden başka bir şey olacaktı. Bu durumda o ikisinden her biri için hem ortaklık hem de ayrılık sebeplerinin birleşik olması gerekecekti. Bu iki cüz arasında bir gereksinme olmazsa bu iki cüzün bir araya gelmesi kendilerinden ayrı bir illetin malulü ile olur ki bu bâtıldır. İki cüz arasında gereksinme bulunduğu takdirde, eğer hüviyet vucûbu gerektirmiyorsa vucûb başka bir şeyin malulü olmuş olur ki bu da bâtıldır. Eğer vucûb, sözü edilen hüviyeti gerektiriyorsa, ondan ibaret olan her şey vâcib, ibaret olmayan ise vâcib değildir.³⁶

Ayrıca Razi'ye göre farz edilen her iki ilahın isteklerinin aynı anda yerine gelmesi sıkıntılıdır. Biri bir cismin sakin olmasını isterken, diğeri onun hareket etmesini istemesi durumunda o cismin aynı anda hem sakin hem de hareket içerisinde olması gibi bir şey söz konusu olacağından bu seçenek muhaldir. Birinin bir şeyi istemesinin diğerinin bunun zıddını istemesini men etmesi, kudret irade ve ilim sıfatları açısından değerlendirildiğinde muhalifin iradesinin engellenmesi nedeniyle acziyet ve tercih eden olmaksızın tercihi gerektireceğinden bu seçenekte muhaldir.³⁷

Semerkindî'ye göreyse eğer vâcib varlık birden fazla olsaydı “zâtı bakımından gerekli olma” özelliğinin bu ikisi arasında ortak olması söz konusu olurdu. Bu durumda her iki vâcibin mahiyette ortak olması gerekirdi. Ancak o zaman da mahiyet olarak ortak olan bu iki vâcib'in birbirinden ayrılması veya ayrılmaması ihtimalleri söz konusu olacaktı. Eğer mahiyet olarak ortak olan bu iki vâcib, birbirinden ayrılmazsa zatta çokluk olacağından bu vâcib için imkânsız bir durum oluşturacaktır ki bu muhaldir.³⁸ Şayet birbirlerinden ayrı iseler, birini diğerinden ayıran şeyin, zâtlarından ayrılmayan bir özellik olması mümkün olmayacağından ârızı olması gerekecekti. Ancak ârızı yani geçici olan bu özellik ise müstakil olmayıp, başka bir şeye muhtaç olma durumundadır. Bu şekilde olan bir özellik bir illete ihtiyaç duyar. Eğer bu illet, vâcibin mahiyetinin kendisi ise bu durumda çokluk imkânsız olacaktır. Ârızın illeti vâcibin mahiyetinden başka bir şey ise, bu başka şeyin ya vâcibin diğer bir sıfatı veya vâcipten ayrı bir şey olması gerekir ki bu da imkânsızdır. O halde sözü edilen bu illetin

³⁶ Râzî, *el-Muhassal*, 44.

³⁷ Râzî, *el-Metâlibu'l-Âliye*, 138.

³⁸ Semerkindî, Şemsüddin, *es-Sahâhifu'l-İlâhiyye*, thk: Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad 1990, 229-300.

vâcipten ayrı olması zorunlu olmaktadır. Ancak bu durumda da vâcibin taayyünü hususunda zatından ayrı bir şeye muhtaç olması söz konusu olacaktır ki bu muhaldir.³⁹

Taftazânî'ye göre vacibin varlığının zorunluluğu ve yokluğun imkânsızlığı, mümkünât için böyle bir şeyin olamayacağı, her mümkünün bir diğerine muhtaç olması, vâcibin hiç kimseye ve hiçbir şeye muhtaç olmaması söz konusudur.⁴⁰ Kelamcılar, mümkünlerden her hangi bir şeyin kıdeminden bahsetmezler. Her hâdisin bir muhdisi olduğunu, bu silsilenin devir ve teselsüle gitmemesi için hâdis olmayan kadîm bir muhdiste son bulması gerektiğini söylerler.⁴¹ Özellikleri itibariyle vacib, ezeli ve ebedi olması yönüyle mümkünata muhaliftir.⁴² Çünkü varlık âlemi içerisinde vacib var olmasaydı, o zaman onun mümkün olması gerekecekti. Bu durumda ise mümkünün varlığı kendi zatından kaynaklanacaktır, ancak bu muhaldir. Ayrıca vaciplerin çokluğu durumunda, onu diğer varlıklardan ayıran taayyün, ya vacibin mahiyetinin aynı ya da vacibin mahiyeti ile bir arada olacaktır ancak bu seçenekler muhaldir. Vâcib, kısımlara ayrılmadığı gibi zatında çokluğu da kabul etmez. Eğer çokluk söz konusu olursa farz edilenlerin taayyün olmaksızın helak olması gerekir ki bu da muhaldir.⁴³

2. Temânu Ayeti, Delâleti ve Tevhid İlkesi

Temânu ayeti olarak da bilinen Enbiya Süresi 22. ayetin gramer ve ifade yönünden değerlendirilmesi konunun anlaşılması açısından fayda sağlayacaktır.

Ayette:

" لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتْنَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ "

: "Eğer yer ve gökte Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, bunların ikisi de muhakkak fesda uğrar yok olurdu. O halde Arş'ın Rabbi olan Allah, onların vasfetmekte oldukları şeylerden (bütün noksanlıklardan) beridir, münezzehtir." buyrulmaktadır.

³⁹ Semerkandî, *es-Sahâhifu'l-İlâhiyye*, 306-308.

⁴⁰ Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 8.

⁴¹ Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 10.

⁴² Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 15-16.

⁴³ Taftazanî, *Şerhû'l-Makâsıd*, III, 21.

Dilcilere göre ayette geçen temânu (engelleme/men etme) ifadesi, "لو" şart edatına dayanmaktadır. Bu şart edatı, imtina/men etme harfi olarak da tanımlanır. Bilindiği üzere "لو" şart edatı iki cümleyi birbirine bağlar. Bu durumda ilk cümle şartı, ikinci cümle ise bu şartın cevabı olur. Bu edatın kullanıldığı yerde imtina bedihi olarak vardır.⁴⁴ Bu edatla kurulan cümlelerde şart sayılan sebebin ortadan kalkması, sonucun da ortadan kalkmasını doğurur. Bu bir nevi kastedilen anlamın, mefhumu muhalifinden anlaşılmasıdır.

Ayette "لو" şart edatı ile kurulan şart cümlesinde "أَلِهَةً" ifadesi şart, "أَفْسَدْنَا" ise bu şartın cevabıdır. Bu kalıbın sağladığı genel anlam ise, anlatılan şey hakkında geçmişe yönelik olarak "olsaydı olurdu, ancak olmadı, olmayacak" anlamıdır. Kur'an'da bu kullanımla alakalı çok sayıda örnekten bahsetmek mümkündür: "Eğer yeryüzündeki ağaçlar kalem olsa, deniz ve arkasından yedi deniz daha kendisine destek olduğu halde mürekkep olsa, yine de Allah'ın kelimeleri yazmakla tükenmez. Şüphesiz ki Allah çok güçlüdür, hüküm ve hikmet sahibidir."⁴⁵ "Eğer dileseydik onu o ayetlerle yüceltirdik, fakat o alçaklığa saplandı kaldı ve kendi keyfinin ardına düştü. Artık onun ibret verici hali o köpeğin haline benzer ki, üzerine varsan da dilini uzatır solur, bıraksan da solur. İşte bu, ayetlerimizi inkâr eden kavmin misalidir. Bu kıssayı iyice anlat, belki biraz düşünürler."⁴⁶; "Dileseydik onu tuzlu yapardık."⁴⁷; "Allah dileseydi bunu yapamazlardı."⁴⁸

İbn Ebû Hatim'in İbn Abbas'tan aktardığına göre Kur'an'da "لو" edatıyla geçen her ifade ebedi olarak olmayacak şeyler içindir.⁴⁹ Bu açıdan "لو" imtina ve şart edatıdır. Olayın geçmişte olsaydı olacağını, bu nedenle günümüz için artık imkânsız olduğunu söylemektedir. Nitekim Arap dili uzmanlarına göre "لو فعل" ifadesiyle başlayan bir cümleyi duyan Araplar, bu işin olmadığını tereddütsüz olarak bilir. Bu yönüyle "لو" edatı mazi anlatımlarda lâfzî ya da

⁴⁴ "لو" şart edatının kullanıldığı yerlerden bazıları şunlardır: a) şart, b) şartın mazide kayıtlı olması, c) imtina. el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, thk: M. Muhiddin Abdulmecid, Beyrut 2005, 251.

⁴⁵ Lokman 31/27:

"وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرِمًا نَفَدْتَ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ"

⁴⁶ Araf 7/176:

"وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَعَلَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَثُ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثُ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ"

⁴⁷ Vâkıa 56/ 70: "لو نشاء جعلناه اجاجا"

⁴⁸ Enam 6/ 137: "ولو شاء ربك ما فعله"

⁴⁹ İbn Ebî Hatim, *Tefsiru İbn Ebî Hatim*, thk: Esad Muhammed et-Tayyib, Kahire 1980, 1034.

mana yolu ile fiilin olumsuzlanması, nefyedilmesi için kullanılan bir edattır. İmtina durumunda “لو” edatının kullanıldığı yerlerde imtinanın şartının da cevabının da delil olması maziye bağ-
lıdır.⁵⁰

Bir başka yönden kalamcılarının temânu deliline kaynak aldıkları Enbiya süresi 22. ayette “ilahların çokluğu” fikri, yeryüzünde fesadın engellenmesi ile ters orantılı bir önerme-
dir. Bu anlamda fesadın engellenmesi ilahların çokluğu seçeneğini ortadan kaldırır. Ancak
ilahların çokluğunun reddedilmesi, fesadın engellenmesi sonucunu doğurmaz.⁵¹ Bu bağlam-
da eğer Allah, yer ve gökleri helak etmek isterse bunun sebebi ilahların çok olması değil,
ilahların çok olmasından kaynaklanan fesat olacaktır. Bu bir ilahın kurduğu düzenin yine
ancak onun dilediği zaman ve durumda, onun iradesiyle bozulabileceğinin göstergesidir.
Kur’an’da :“O gün yeryüzü bir başka yere, gökler, başka göklere çevrilecek ve bütün varlıklar,
kabirlerinden çıkıp bir ve gücüne karşı durulmaz olan Allah’ın huzuruna toplanacaklardır.”⁵²
manasında ki ayette yeryüzünün yok edilmesinin tek ilah olan Allah’ın dilemesiyle gerçekle-
şeceği vurgulanmaktadır.

Ayrıca ayette var olan istisnanın sahih olabilmesi için istisna edilen ile istisna olanın
aynı cinsten olması gerekir. Ayette geçen “آلهة” ifadesi cemi nekredir ve umum içermez. Eğer
istisna söz konusu ise mananın: “eğer yerde ve gökte ilahlar olsaydı, -Allah onların içinde
değildir- yer ve gök mahvolurlardı.” şeklinde olması lazımdır. İstisna dengi ile yapılacağından
Allah, o ilahların dengi olmadığına göre ondan başka ilahlar olsaydı, ilahlık kavgası söz
konusu olurdu ve bu nedenle âlemde huzur ve güven kalmaz, karmaşa ortamı oluşurdu. Bu
kargaşa nedeniyle âlemdeki düzen yok olurdu. Eğer Allah, o ilahlarla beraber olsaydı o za-
man âlemin yok olması gerekirdi.⁵³ İfadenin bu kalıpta gelmesi anlatım açısından bir incelik
olup, aslında bunun olmayacağını bizzat delilidir. Bu kalıpla farz edilen bir örnek üzerinden
Allah’ın birliği vurgulanmıştır.⁵⁴

⁵⁰ el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 249-251; Çögenli, Mehmet Sadi, *Kur’an ve Hadis Örnekli Arapça Dilbilgisi (Nahiv)*, İstanbul 2009, 101-102.

⁵¹ el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, 256.

⁵² İbrahim 14/48.

⁵³ Ebû Yusuf el-Cehnî, Muhammed b. Abdurhman, “et-Temeniu'd-Daallu alâ et-Tevhid fî Kitâbillahî ve Nakdi Mesâlikî'l-Mutekellimin”, *Mecelletu'l-Câmia' Ummu'l-Kurâ li Ulumi'ş-Şeriyye ve Dirâsetu'l-İslamiyye*, Mekke 1429, S 45, 111.

⁵⁴ Şenkiti, Muhammed el-Emîn, *Edvâu'l-Beyân*, Beyrût 2003, III, 540.

Bir düzenin birden fazla var edicisi olursa aralarında herhangi bir anlaşmazlık durumunda düzenden bahsetmek mümkün olmayacaktır.⁵⁵ Bunun zıddı bir durumda ise âlem fesada uğrayacaktır, ancak nizam devam etmektedir. O halde birden fazla ilahın bir arada bulunma ihtimali söz konusu değildir. Enbiya suresi 22. ayette yeryüzündeki düzenin yok oluşu, Allah'tan başka ilahların olması şartına bağlanmıştır. Aynı zamanda yine ayette fesadın olmadığı, buna engel olanın Allah'ın birliği olduğu mefhumu muhalifinden anlaşılmaktadır.

Temânü ayeti olarak da bilenen ayetin siyak-sibakına bir bütün olarak bakıldığında tevhidin, Allah'ın ulûhiyeti ve rububiyetindeki yegâneliğinin nasıl bir sistemle ortaya koyduğu görülecektir: “[Bilin ki] göklerde ve yerde canlı-cansız ne varsa hepsi O'nun kuludur. O'nun katındaki varlıklar [melekler] O'na kulluk/ibadet hususunda ne büyüklük taslarlar ne de kulluktan/ibadetten bıkip usanırlar. Dahası, onlar dur durak bilmeden her daim O'nun şanını yüceltirler. Demek o müşrikler taştan-topraktan tanrılar ediniyorlar! Ne o, yoksa ölüleri onlar mı diriltecek?! Gökte ve yerde Allah'tan başka ilahlar/tanrılar bulunsaydı bütün kâinatın düzeni alt üst olurdu. Hâşâ! Mutlak hükümlanlık sahibi Allah onların yakıştırmalarından münezzehtir. Allah yaptıklarından asla sorguya çekilemez; ama o müşrikler/kâfirler elbet sorguya çekilecekler. Demek onlar Allah'ın yanı sıra başka birtakım ilahlar/tanrılar edindiler! [Ey Peygamber] De ki onlara: “Bu inanç ve iddianızın doğruluğunu ispatlayacak delilinizi getirin de görelim! Gerek benim ümmetime gelen gerekse benden önceki ümmetlere gelen ilâhî kitaplarda anlatılan inanç işte bu tevhid inancıdır.”⁵⁶

Elmalı'ya göre yerde ve gökte yani bütün varlık dünyasında şayet söz sahibi olacak ve kendisine itaat edilecek Allah'tan başka ilâhlar olsaydı, muhakkak yer ve gök fesada uğrar, yok olurdu veyahut hiç var olamazdı. Mademki yer ve gök varlıklarını ve düzenlerini sürdürmektedirler o halde Allah'tan başka ilâh yoktur. Eğer Allah'tan başka yerde ve gökte kendi gücü ile işleri idare eden ve icraatlar yapan ilâhlar farz edilirse her birinin illet-i tamme (herhangi bir şeyin var olması için gerekli olan sebep/etken) olması lazım gelir. Bu durumda her birinin yeteri kadar güce sahip olduğu, icat etme, yok etme, diriltme, öldürme, bozma ve değiştirme ve daha nice işleri başkasına muhtaç olmaksızın tek başına yapabilecek kuvveti bulunduğu kabul edilmiş olur.⁵⁷ Böyle bir durumda ise yer ve göğün var olmalarının gerçek-

⁵⁵ el-Cehnî, “et-Temeniu'd-Daallu alâ et-Tevhid fi Kitâbillahi...”, 112.

⁵⁶ Enbiya 21/19-24.

⁵⁷ Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul trs, V, 3345-3346.

leşmesinde ya ikisinden biri ya da her ikisi tesir etmiş olacaktır. Eğer sadece biri etkili olacaksa diğerlerinin aciz olduğu ortaya çıkar. Yok, eğer her biri etkili olacaksa çeşitli sebeplerin bir tek etki alanı üzerine, bağımsız bir şekilde gelip toplanmaları ve çatışmaları lazım gelir ki bu imkânsız bir şeydir. Çünkü anlaşmazlık olursa, mesela biri yapmak isterken diğeri yıkmak isterse, karşıt iki tarafın münakaşası ve karşılıklı engellemeleri sonucu hiçbir şey meydana gelemez. Eğer bu ilahlar anlaşarak bir yerde toplanmışlarsa, bağımsızlık konusunda tartışma ve çelişki söz konusu olacaktır. Diğer bir ifadeyle karşı güçler arasında birbirlerini geriye püskürtme eylemi oluşur veya hâsılı tahsil (var olan bir şeyi var etmeye çalışma) lazım gelir. Ve yine birden fazla ilâhın olmaması gerekir. Yok, eğer hepsinin anlaşip ortaklaşa yaptıkları etkileri varsayılacak olursa, herhangi bir şeyin var olması için gerekli olan sebepler ancak hepsinin toplamından ibaret olacağından her biri tam bir etken değil, tesir gücü az olan noksan etkenler olmuş olur. Noksan olan ise ilâh olamayacağından bu farz edilenlerin ilâh olmaması gerekir. Farz edilenlerin hepsinin ancak birleşerek bir ilâhı oluşturacakları, yani ilâhlar topluluğu değil de noksanlardan meydana gelen bir topluluğun tümüne birden bir ilâh deneceği söylenebilir. Hâlbuki her ne olursa olsun bunların tamamı da bağımsız bir güce sahip değildir. Yer ve gök gibi birleşmeye, bir düzene ve bunları yapacak etkin bir güce muhtaçtır, dış etkilere bağlıdır. Böyle olan bir şeyin, ilâh olamayacağı ise açıktır.⁵⁸

Allah'ın birliği meselesi Kur'an'da farklı boyutları ile ele alınır.⁵⁹ "O, ilahlık vasfını elde etmede tektir"⁶⁰ ayetinde geçen "واحد" kelimesi bir ve tek anlamlarına gelmesine rağmen, sadece sayısal olarak tekliği değil aynı zamanda zat ve sıfatları bakımından yegâneliği ifade etmektedir.⁶¹ Bilindiği üzere teklik, bir ve birlikten ayrıdır. Bir, sayısal olarak ilki ifade eder ve devamında iki, üç vs. gelebilir. Ancak "tek" sayısallıktan öteye yegâneliği, biricikliği, eşsizliği ifade eden bir kavramdır, sıra sayısı değildir ve bu yüzden devamı sayısal olarak yoktur.⁶² Eşi ve benzeri de yoktur, olsaydı sınıflandırma açısından tek ve yegâne ismini alamaz, bir

⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, 3347.

⁵⁹ Kur'an açısından Allah'ın birliği meselesine baktığımızda ise ihlâs süresinde bu kapsamlı olarak anlatılmıştır: "De ki; O Allah tektir. Allah eksiksiz, sameddir (Bütün varlıklar O'na muhtaç, fakat O, hiç bir şeye muhtaç değildir.) Doğurmadı ve doğurulmadı. O'na bir denk de olmadı." İhlâs 112/1-4. Tevhid, prensibinin ısrarla üstünde durulduğunu ve çok sayıda ayette izah edildiğini görmekteyiz.

⁶⁰ Nisa 4/171: "إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ"

⁶¹ Bakillânî, *el-İnsâf*, 34.

⁶² Maraş, İbrahim, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt 10, S 30, 45.

türün ayrı bir cinsi olarak değerlendirilirdi. O'ndan başka her şeyin bir benzeri veya dengi vardır. Mürekkep olan mümkündür, mümkün ise ferd değildir, ancak Allah, ferttir.⁶³ Sayıların kaynağı ve ilkesi olarak birlik, sayı ve sayılan için gerekli görülen birlik (bütün) anlamına ve son olarak türün birliği, cinsin birliği şeklinde sınıflandırılabilir. Bu birlik anlayışına göre birden bir ve çok çıkabilecektir.⁶⁴

Gazalî'ye göre bir, cüz, sayı ve parça kabul etmeyendir. Bölünmediği için parçaları ve adedi olamaz, bu yüzden sayıları artmaz. Taksim sayısal olarak parçalara ayırmak ve küçültmek üzere gerçekleşir. Bir (tek) olanın kısımlara ayrılması düşünülmeyen gibi mekânı ve zıddı da yoktur.⁶⁵

Birin anlamı konusunda çeşitli ihtilaflar vardır. Çoğunluk, birin /tekin parçalanma kabul etmeyen şey olduğunu düşünmektedir. Tek, sayısal olarak bölünmeden ve çoğalmaktan uzak olandır.⁶⁶ Vâhid, usulcülere göre parçalara ayrılmayan şey demektir.⁶⁷ Tek ifadesi de, parçalara ayrılmayan şeyler için kullanılır. Bu anlamda Allah, ferd olarak vardır, boyutlara ayrılmaktan ve bölünmeden uzaktır. Onun benzeri ve örneği yoktur. Burada Allah'ın "الواحد" şeklinde isimlendirilmesinin sebebi, ferd olarak var olması ve parçalara ayrılmayan olmasındandır. Eğer iki parçaya ayrılıyorsa bir ilahta olması gereken tüm vasıfların bir kısmı birinde, diğer kısmı ötekinde kalacaktır.⁶⁸ Böyle bir durumda birinin iradesinin diğerini etkilemesi, mekân ve zamanın birleştirilmesi sonucunu doğuracaktı ki bu muhaldir. Ayrıca iki ilah olarak isimlendirilen şeylerin varlığı ortaya konsa dahi bu varlıklar ilahlık vasfını taşımaz. Çünkü maksadını yerine getirme konusunda diğerine ihtiyaç duyan iki aciz varlık olurlar. Böyle olunca biri olmadan diğerinin iradesinin gerçekleşmesi mümkün değildir.

Kur'an, Allah'ın birliği konusu başka bir açıdan işlenmektedir: *(Ey Muhammed!) De ki: "Eğer dedikleri gibi Allah ile birlikte ilâhlar olsaydı, o zaman bu ilâhlar Arş'ın sahibine ulaşmak için bir yol ararlardı."*⁶⁹; "Allah, evlat edinmemiştir; O'nunla beraber hiçbir ilâh da

⁶³ Cürcânî, Seyid Şerif, *Şerhû'l-Mevâkıf*, Beyrut 2000, VIII, 22-44.

⁶⁴ Şehristânî, "fi Tevhid-i Vâcibu'l-Vucûd", 167-168.

⁶⁵ Gazalî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 103.

⁶⁶ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 168-170.

⁶⁷ Cüveynî, İmamu'l-Harameyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk: Zekeriyya Amirâ, Beyrut 1995, 26.

⁶⁸ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, 26.

⁶⁹ İsra 17/42.

yoktur. Aksi takdirde her ilâh kendi yarattığını sevk ve idare eder ve bir gün mutlaka onlardan biri diğerine galip gelirdi. Allah, onların yakıştırdıkları şeylerden münezzehdir.”⁷⁰

Görüldüğü üzere ayetlerde Allah'ın eşi ve benzeri olmadığı delilleriyle ortaya konmuştur. Eğer birden fazla ilah olsaydı her ilah yarattığını ve nimetlendirdiğini kendi yanına çekecek ve bir rekabet ortamı oluşacak, bu durumda ise her ilah yarattığının kendine izafe edilmesini isteyecek ve kendi yarattığının bir başka ilaha izafe edilmesine rıza etmeyecekti.⁷¹ Bunun neticesinde böyle bir durumda yeryüzünde var olan düzen kalmayacaktı. Ancak yeryüzünde var olan bu düzenin Allah tarafından kurulduğu, yine bu düzenin devamının O'nun izni ve iradesi ile süre geldiği ayette şu şekilde aktarılmıştır: “Eğer hak, onların kötü arzu ve isteklerine uysaydı, mutlaka gökler ve yer ile bunlarda bulunan kimseler bozulur giderdi. Hayır, biz onlara şan ve şereflerini getirdik; fakat onlar kendi şereflerine sırt çevirirler.”⁷² Allah'ın kurduğu düzeni devam ettirme nedeni ise adaleti ve huzuru istemesi, bozgunculuk, haksızlık ve adaletsizlikten hoşlanmamasıdır: “İş başına geçti mi yeryüzünde bozgunculuk çıkarmak, ekini ve nesli helak etmek için koşar. Allah ise bozgunculuğu sevmez.”⁷³

3. Burhân-ı Temânu'ya Yöneltilen Eleştiriler

Burhanı Temânu, kelimacılar tarafından Enbiya süresi 22. ayette geçen “Eğer Allah'tan başka ilahlar olsaydı, gök ve yer fesada uğrardı” ifadesinden hareketle ortaya konmuş, iki ilah farz edildiğinde bu iki ilahın bir biri zıddına aynı anda iş yapma veya yapmama ihtimallerini değerlendirerek Allah'ın birliği sonucuna ulaşılmaya çalışılmıştır. Ancak bu delil, farz edilen bu iki ilahın özelliklerini belirtmemiş olması ve bu istidlalin sadece fiil anında söz konusu olabilmesi gibi bir takım problemler taşımaktadır. Böylelikle fiil anında var olan ittifak ve ihtilaf durumu, fiil olmaksızın iki ilahın bir arada var olup olmaması dikkate alınmamıştır. Biz temânu delilini, şekil ve içerik olarak temânu ayeti açısından değerlendirip, Allah'ın birliğini ispat hususunda yeterliliğini tartışacağız.

3.1. Delilinin Şekline Yönelik Tenkitler: Temânu Delili “Burhan” Sayılabilir mi?

İslam mantıkçıları, mantık ilminde kullandıkları beş sanatı kıyasın uygulanma yeri olarak görmüşler, bunları öncüllerinin içerik değeri ve sağlam bilgi vermesine göre sıralamış-

⁷⁰ Mü'minun 23/91.

⁷¹ Semâni, *Tefsirü'l-Semâni*, III, 483; İbn Cerir, *Tefsirü'l-İbn Cerir*, XVIII, 38.

⁷² Mümin 23/71.

⁷³ Bakara 2/205.

lardır.⁷⁴ Kıyas ve çıkarım yaptıkları önermeleri ise, içeriklerinin doğruluk derecesine göre: yakiniyyât, meşhurât, müsellemlât, makbulât, zanniyât, muhayyelât, vehmiyyât olarak yedi kısma ayırmışlardır.⁷⁵ Bunlardan yakiniyyât: şek ve şüpheyê mahal vermeyecek derece de açık ve doğruluğu kesin bilgiyi veren öncüllerdir. Bu anlamda burhan, mantığın beş sanatından biri olup yakiniyyâtta, kesin bilgiyi veren öncüllerle kurulan bir kıyas türüdür⁷⁶ ve içerik olarak en sağlam ve en güvenilir bilgiyi verir.⁷⁷

Kur'an'da kelime olarak hak ile batılı birbirinden ayıran delil şeklinde kullanılan burhan⁷⁸, öncüllerini yakiniyyâtın nazari ve bedihi olarak tanımlanan iki çeşidinin herhangi birinden alabilir. Nazari yakiniyyatlarda, kanıt yolu ile kesin bilgi elde edilirken, bedihiyâta dayananlarda ise herhangi bir kanıtı ihtiyaç duyulmadan anlaşılabilir ve bilgi veren önermeler söz konusu olmaktadır.⁷⁹ Burhanın en temel özelliği, öncüllerinin ispata muhtaç olmaması, evveliyattan ve anlaşılır olmasıdır. Bu nedenle burhan öncüllerde yer almayan bir hükmü iddia etmemeli, sonucunun bir illeti olmalıdır. Burhanda delilin illetini tespit etmek oldukça önemli bir yer tutar.⁸⁰

Ancak kelamcıların Allah'ın birliğini ispatlamada kullandıkları temânü delilinin öncülleri incelendiğinde yakiniyyâtta olmadıkları görülecektir. Bu nedenle temânü delilinin kesin bilgi veren, öncülleri yakiniyyâta dayanan ve verdiği bilgilerle ilim derecesine çıkan "burhan" seviyesine ulaşamadığını, ancak belli bir düşünceyi kabul ettirme amacı güden, mantığın beş

⁷⁴ Gazali, *Mirâcû's-Sâlikîn*, 110.

⁷⁵ İbn Sina, *Kitâbü'ş-Şifâ*, thk. A. Bedevi, Beyrut 1996, 62; Gazali, *Miyâru'l-Ulum*, Kahire 1980, 159-164.

⁷⁶ Gazali, *Makâsıdu'l-Felâsife*, çev: C. Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2002, 98-104; İzmirli, İsmail Hakkı, *Fennî-Menâhic*, İstanbul trs, 17.

⁷⁷ Kıyaslar, zorunlu öncüllerden kurulan yakini kıyas (burhan), mümkün ve muhtemel öncüllerden kurulan zanni kıyas (cedel ve hatabe) olarak da isimlendirilir. Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999, 229-234.

⁷⁸ Bakara 2/111, Neml 27/64.

⁷⁹ Bedihiyata dayanan yakiniyat: evveliyât, fıtriyât, müşahadat, hadsiyyât, mücerrebât, mütevatirât şeklinde sıralanabilir. Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİFY, Ankara 1986, 183.

⁸⁰ Emiroğlu, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, 234-238.

sanatından biri olan, önerme yapısı ise meşhurât ve müselleâmât türü öcülerden oluşan “cedel” olduğunu söyleyebiliriz.⁸¹

Eğer temânu delilinin öncüllerinin bedihi olmayan nazari yakiniyyâta dayandığı iddia edilirse, bunun da doğru olmadığını söylememiz mümkündür. Çünkü nazari veya bedihi olsun yakiniyyât kesin bilgi vermekte, zan içermemekte, faraziyye ve şartta dayanmamaktadır. “Eğer” şart edatıyla başlayan her önerme, ihtimal ve faraziye içermekte bu nedenle kesinlik arz etmemektedir.

3.2. Delilinin İçeriğine Yönelik Tenkitler

Kelamcılar tarafından ontolojik sınıflandırma yapılırken filozofların Allah için kullandıkları “Vâcibu'l-Vucûd/Vâcib” isimlendirmesine sıklıkla başvurulduğunu görmekteyiz.⁸² Varlık tasniflerinde en üste yer alan vâcibin özelliklerini belirtirken ise onun kadîm olduğu, ebedi olduğu, yaratılmadığı, bir olduğu gibi vasıfları üzerinde ısrarla durulmuştur.⁸³

Bu delildeki önerme mantığı, öncelikle vâcib varlığın sahip olduğu özelliklere aykırı olup, bu anlamda aklın özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı ilkesiyle ters düşmektedir. Nitekim vâcib varlıktan bahsedilip üzerinde durulurken, onun tekliği, yaratılmamışlığı, kadîmliği, ebedi ve ezeli oluşu gibi onu mümkün varlıklardan ayıran ve vucûbiyyetini belirginleştiren vasıflar sayılmaktadır.⁸⁴ Sayılan bu özelliklere göre temânu delilinde takip edilen usul çelişki arz etmektedir. “Vâcib varlık bir tanedir, diğer tüm varlıklar ise mümkündür” hükmünü ortaya koyduktan sonra “eğer iki vâcib olsaydı” şeklinde bir öncüle dönmek “a-a dır” ı kabul ettikten sonra, “eğer a olmayan b de a olsaydı” demek olacaktır. Faraziyye dayanan bu kurgu temelde vâcib ile ilgili ön kabullerle çelişmekte, bu ise vacib için sayılan özellikler hakkında bazı sıkıntılar doğurmaktadır.

Bu delillendirme vâcibin birliğini ispat içinse, “vâcib” kavramının özellikleri sıralanırken ona yüklenen vasıflar açıklanmalıdır. Kavram olarak vâcibin üzerinde yapılacak çalışma, onun ontolojik farklılıklarını belirginleştirecektir. Filozofların bu konuda farklı bakış açıları

⁸¹ Gazalî, *el-Mustesfâ*, Kahire 1980, I, 38; Râzi, Fahreddin, *Şerhu't-Tasavvurât ve't-Tasdikât*, Beyrut 1996, 176.

⁸² Semerkândî, *el-Meârif fi Şerhi's-Sahâifu'l-İlahiyye*, Süleymaniye Ktp, Laleli 2432/2, v. 87b.

⁸³ Ay, Mahmut, *Sadruşşeria'da Varlık*, İlahiyyât, Ankara 2006, 266.

⁸⁴ İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşıyye fi Hakâiku't-Tevhid ve İsbâti'n-Nübüvve*, 16; Râzi, Fahrüddin, *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş*, Ankara 2002, 60.

getirerek tamamen vâcib kavramının kendisinden hareketle bir takım sonuçlara ulaştıklarını belirtmiştik. Ancak bu zihinsel ve spekülâtif faaliyetin Kur'an ayetlerine dayandırılmasından öteye Kur'an'dan hareketle ortaya çıktığı iddiası Enbiya süresi 22. ayette geçen kozmik düzen ve gaye vurgusunu yok saymakta, görmemezlikten gelmektedir. Ayette böyle bir düzenin ancak tek ilahla devam edeceği, Allah'tan başka ilahların olması durumunda ise bu düzenin yok olacağı vurgulanmaktadır.

Burhân-ı Temânü'da üzerinde durulan ana unsur farz edilen ilahların filleri, bir başka deyişle yaratmalarıdır. Yaratma vâcib için zatî, öze ait değişmeyen bir kavram olup arazi ve ilintisel değildir. Bu yüzden yaratmanın olmaması vâcib için söz konusu olamaz. Vâcibin bu özelliğinin her hangi bir şeyle sınırlandırılması da tasavvur edilemez. Eğer böyle bir şey söz konusu olursa, vâcib bir başkası tarafından sınırlandırılmış olur. Bu durum ise Kur'an'ın oluşturduğu tanrı tasavvuruna ters düşer, çünkü "*O dilediğini yapandır.*"⁸⁵

Ayrıca "tanrı" kavramının içleminde yaratma olduğundan bu kavram onsuz düşünülemez, yaratmayan, eylemi olmayan bir tanrı tasavvur edilemez.

Kelamcılar, temânü delilini içerik olarak Kur'an'a dayandığı iddiasındaysalar da bu delil tamamen Kur'ânî değildir.⁸⁶ Kur'an'a referans edilen akli ve spekülâtif bir delildir. Delile esas alınan Enbiya süresi 22. ayet rububiyetteki teklikten hareketle ulûhiyette tekliği vurgulamaktadır. Ancak temânü delili sadece âlemdeki rububiyete vurgu yapılmaktadır. Bu açıdan temânü delili ile temânü ayetinin hedefleri aynı olsa dahi takip ettikleri yol birbirinden oldukça farklıdır. Temânü ayeti, Allah'ın birliğini var olan âlem ve içerisindeki düzenden hareketle ortaya koyarken, temânü delili ise bu ayetin ifade ettiği anlam sahasının dışına çıkarak faraziye üzerinden birden fazla ilah kurgusu yapmakta ve böylelikle bunun imkânsız olduğunu ortaya koyduğu önermelerle ispatlamaya çalışmaktadır. Âlemde var olan düzenin Allah'ın birliğine delil alınması ile farz edilen iki ilahın yapma ihtimalleri olan bir iş üzerinde ittifak edip, etmemeleri ve bunun neticesinde nasıl bir durumun ortaya çıkacağı meselesi tamamen farklı iki ayrı konudur. Bu açıdan kelamcıların kullandığı temânü delili ile Kur'an'ın temânü anlayışını birbirinden ayırmak lazımdır. Bu yaklaşım öncelikle zamansal açıdan ve netice yönünden şarttır. Kuran'a göre temânü zamansal olarak âlemin varlığından sonradır. Âlem vardır, âlemde bir düzen vardır, bu düzen iki ilah farz edildiğinde fesada uğrayacak, bozulacak ve yok olacaktır. Ayetteki ifade, bu âlemin içerisinde âlemdeki düzen ve bu dü-

⁸⁵ Hud 11/107.

⁸⁶ el-Cehnî, "et-Temenu'd-Da'allu alâ et-Tevhid fî Kitâbillahi..", 118.

zenin devamı ile ilgili verilen bir önermedir. Oysaki Kelamcılarının temânu kurgusu herhangi bir fiilin var edilmesi, yapılması aşamasındaki birliktelik veya ayrılık üzerine yapıldığından fiilin var etme aşamasından önce irade ve kast boyutundadır.

İlahların çokluğu iddiası üzerine Kuran açısından imtina ayetinin neticesi, böyle bir durum söz konusu olduğunda nizamın ve döngünün ortadan kalkacağıdır. Fakat kelamcılarının temânu algısında iki ilah olmasından kaynaklanacak nizamdaki her hangi bir bozukluk söz konusu değildir. Delil, iki kâdir yaratıcının varlığı varsayımını zihinsel olarak ortadan kaldırmaya yönelik bir çabadır.

Kur'an'ın temânu anlayışı muhatabının zihninde Allah'tan başka ilah iddiasını yok edip, varlık âlemindeki düzen ve intizamdan hareketle var edicinin birliğine delalet ettiği gibi kulluğu da sadece Allah'a has kılmaktadır. Nitekim temânu ayetinin devamında : *[Ey Peygamber!] Biz senden önce gönderdiğimiz her peygambere şunu vahyettik: "Benden başka gerçek ilah/tanrı yok; öyleyse yalnız bana kulluk/ibadet edin!"*⁸⁷ Bu bağlamda Kur'an, Allah'ın birliğini açık ve görülebilen bir hakikat olarak kabul ettiğinden onun ispat edilmesi konusunda bir talebinin olmadığı ortadadır. Kur'an'ın asıl talebi, bir olan Allah'ın ilah olarak tanınıp, O'na ibadet edilmesi hususundadır.

Eğer iki ilah olsaydı bunun diğer varlıkları nasıl etkileyeceği ayette "لَفَسَدَتْنَا" ifadesiyle izah edilmiştir. Ancak Burhân-ı Temânu'da ise her hangi bir iş olmadan veyahut bir varlık meydana gelmeden önce gelme olasılığı üzerinden konu ele alınmış, bunun ihtimalleri ve muhtemel seçenekleri tartışılmıştır. Ayette âlemde var olan düzen kurgusunun tek ilahın varlığının delili olduğu vurgulanırken, faraziyeyle dayanan bu delilde ise birden fazla ilah ihtimalinin oluşturacağı zihinsel çelişkiler üzerinden fikir yürütülmüştür.

Kelamcılar, "الآلهة" ilahlar ve ilah "الاله" kelimelerini ismi fâil olarak aynı manaya almışlardır. İlah olan, irade sahibi ve kâdirdir, dilediğini yaratamaya ve var etmeye gücü yetendir. Ayette geçen ilah kavramının sözlük anlamı tapılan kutsal varlık demektir. Oysaki Burhân-ı Temânu'da ilah kavramına sadece yaratma ve bir iş yapma yönüyle vurgu yapılmış, onun iradesi neticesinde kudretini kullanıp kullanamaması dikkate alınmıştır.⁸⁸

Bunlara ilaveten Gazali'ye göre "O'nun misli gibi bir ilah olsaydı" önermesi anlamsal olarak da problemlidir. Eğer var olduğu kabul edilen ikinci ilah, O'nun misli gibiyse ve tüm

⁸⁷ Enbiya 21/25.

⁸⁸ el-Cehnî, "et-Temenu'd-Daallu alâ et-Tevhid fi Kitâbullahi..", 121.

özellikleri ile O'nun aynısı olma durumundaysa ikinci olarak sayılan ilah artık O'dur. Çünkü iki şey bir takım farklı özelliklerinden dolayı birbirinden ayrılır. Bu özellikler birini ötekinden ayıran en temel vasıflardır. Bunlarda aynılık söz konusu olması durumunda iki farklı şey arasında farkı oluşturacak bir neden kalmaz, bu iki şey artık birbirinin aynı olmuş olur. Hem birbirinden ayrı olan iki şeyden bahsedip hem de ikisinin tamamen aynı olmasından bahsetmek çelişkidir.⁸⁹ Bu durumda birbirine benzeyen iki şeyden bahsetmek mümkündür. Bu benzerliğin hangi özelliklerden kaynaklandığı ve ne kadarı tekabül ettiği tartışmalıdır. İki şey arasındaki benzerlik ya kısmen ya da tamamen olur. Farz edilen iki ilahın tamamen benzemesinin mümkün olmadığı ortadadır. Kısmen benzerliğin ne kadarının aynılığı çağrıştırdığı kişiye ve olaya göre değişebilir. Bu açıdan Kısmi benzerlikten hareketle ayniliğe ulaşmak oldukça zordur. Farz edilen bu vasıfların ondan daha büyük olması seçeneği de muhaldir. Varlık âleminin içinde en yüksek mertebeye biri için olursa, diğerinin içinde bulunacağı durum acziyettir. Ayrıca celal sıfatlarında bir eşitlik tasavvur edildiğinde, göklerde ve yerde olanlar birinin yanında olduğundan onların bir kısmının bir ilah diğer kısmın da diğer bir ilah tarafından yaratılması söz konusu olacaktır.⁹⁰ Bu durum karmaşa ve düzensizliği doğuracağından batıldır, çünkü âlemde düzen vardır.

3.3. Burhân-ı Temânü Allah'ın Birliğini İspat Etmeye Yeterli midir?

İki kadîmin iradesinin ihtilafı veya ittifakı üzerine kurulan bu delilde, iki kâdirin her biri diğerinin istediğini istiyorsa, bu durumda ihtilaf üzerine bir şey söylemek mümkün olmayacaktır. İhtilaf anında ise, iki ilahın birinin acziyet ve noksanlıkları ortaya çıkacak, diğeryse kâdir olacaktır. Kadîm ve acizlik vasfı bir ilahta aynı anda bir arada bulunamaz. Akıl, kadîm ve aciz özelliklerini bir arada kabul etmez. Aciz olanın aciz olduğu hususta her hangi bir fiili yerine getirmesi de mümkün değildir, acizlik vasfı bunu men eder. Eğer acizin kâdimini ortaya koyarsak fiilin ezelde söz konusu olması, bu durumda ise fiilin ezelde imkânının olması gerekecek ancak var olan acziyet bunun da yerine getirilmesine engel teşkil edecektir. Fiilin ezeli olması, zorunlu olarak kadîm hareketin takdirinin ezeliğini ortaya koyar. Hareketin bir zaman ve mekânda kayıtlı olması gerekmektedir.⁹¹ İki ilah farz edildiğinde bunlardan biri hareketi diğeri sükûnu arzuladığında her ikisinin iradesinin etkili olması ya da olmaması durumlarının tamamı imkânsız olacaktır. Çünkü birinin iradesi olmaksızın bir mahallin diğeri-

⁸⁹ Gazali, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 103.

⁹⁰ Gazali, *el-İktisâd fî'l-İtikâd*, 105-106.

⁹¹ Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 27.

nin iradesini kabul etmesi de mümkün değildir. Bu durumda diğerinin iradesi olmadan kâdir olamayan, irade ettiklerini gerçekleştiremeyen iki ilahtan bahsetmek söz konusu olacaktır ki bu vasıflar ilah için kabul edilemeyecek eksiklik içeren özelliklerdir.⁹²

Temânu delilinde irade kavramı fiilin yaratılması bağlamında merkeze alınmış, iki iradenin birbiri zıddına iş yapıp yapmamaları değerlendirilmiş, her iki durumda da farz edilen iki ilahtan sadece birinin kâdir ve murid olduğu kabul edilirken, diğerinin keraheti ve acizliği ortaya konmuştur.⁹³ İrade sahibinin reddedilmesi, isteğini yerine getirme kastı olmasına rağmen bu isteğin yerine gelmemesi demektir. Bu iradenin veyahut sahibinin zayıflığı nedeniyle söz konusu olur. Eğer irade zayıfsa bu irade edenin samimiyet ve gücü ile alakalı bir durum olup, ilah için böyle bir şey söz konusu olamaz. Eğer irade engelleniyorsa iradesi engellenen noksanlıkla vasıflanır ve bu vasfı taşıyan ilah olmaz. Ancak iki kâdirin kadîm ve irade sahibi olması durumunda aralarında ihtilaf olması da caizdir. Nitekim temânu delilinde birinin bir şeyi istemesinin diğerinin bunun zıddını istememesini gerekli kılması söz konusu olmaktadır. Bu durumda ise irade sahibi her bir ilah, iradesi ile diğerinden ayrılır ve farz edilen ilahların irade ettiği, istediği her bir şey tek tek gerçekleşme durumundadır.⁹⁴

Çünkü ilahın iradesi, irade ettiği şeyin var olmasını zorunlu kılar. Eğer iki ilah farz edilirse, fiili gerçekleştirecek irade birine ait olacağından ikincisinin iradesi atılacaktır. Bu nedenle temânu delili sadece kâdir olamamayı değil aynı zamanda iradesini gerçekleştiremeyen veya iradesi engellenenin zayıflığını gösteren bir delil olmaktadır. İradenin gerçekleşmemesi gibi kâdirin maddura etki edemez olması veya etki etmesinin engellenmesi, kâdirin kudretinin engellenmesi olacaktır.⁹⁵

Bir başka yönden söz konusu iki kadîm ilahtan her biri kendi yarattığına hükmedecek, diğerinin yarattığına hükmedemeyecektir. İrade eden ve kâdir olanın, irade ettiği ve güç yetirdiğine bir başkasının etkisinin olmaması gibi bir durum söz konusu olacak, bir nevi her ilah kendi mahlûkuna hâkim olacak, onda kendine göre bir düzen kuracaktır. Bu durumda ise, âlemde Allah'tan başka ilah olmaması, bu âlemden başka bir âlemde Allah'tan başka ilah ya da ilahların olmaması anlamına gelmeyecektir. Eğer gördüğümüz ve bildiğimiz bu

⁹² Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, 27.

⁹³ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 185.

⁹⁴ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 173-174.

⁹⁵ Cüveynî, *eş-Şâmil*, 179.

âlemden başka âlem veya âlemler varsa, onların Allah'tan başka ilahı olup olmadığı meselesi ayrı bir tartışma boyutunu oluşturacak ve bu delil bu soruya cevap veremeyecektir. Ancak Kur'an'ın “..(Sadece) O, her şeye kadîrdir”⁹⁶, “Ey insanlar! Bir misal verilmektedir, şimdi ona iyi kulak verin: Sizin Allah'ı bırakıp taptıklarınız bir araya gelseler, bir sinek bile yaratamayacaklardır.” ifadeleriyle zihinsel ve fiziksel olarak böyle bir ihtimalin söz konusu olmadığı ortaya konmaktadır.

Ayrıca temânu delili fiiller açısından “tevellüd” problemini de ortadan kaldırmaz. Mutevellid olanın makdur olması söz konusu olmadığı gibi, makdur olanın da mutevellid olması mümkün değildir. Tüm fiiller Allah'ın fiili ve yarattığı olduğundan bu anlamda bir makdura iki kâdirin aynı anda etki etmesi ayrı bir tartışma konusu olmuştur. Temânu delili açısından iki kâdirin zıt fiillere dair temânusu durumunda, iki fâilden birinin ya zatı ya da sıfatları engellenmiş olmaktadır. Zâtının engellenmesi söz konusu olamaz, çünkü engellenmenin kadîm zâta olması mümkün değildir. Bu açıdan temânunun sıfata mı yoksa fiile mi döndüğü tartışmalıdır. Fiil olmaksızın temânunun gerçekleştiğini söylemek de doğru olmayacaktır. İki zıddın bir arada olamayacağı, birinin varlığının diğerinin yokluğunu gerekli kılacağı ortadadır.⁹⁷

Fiilin diğeri olmaksızın sadece birinin kudreti ile gerçekleşmesi, bir yerde tercih eden olmaksızın tercihten bahsetmek olacağından zât ve sıfatları açısından denk olan bu iki ilah arasında böyle bir durum muhaldir. Eğer fiil gerçekleşmezse o zamanda her iki ilah içinde acziyet söz konusu olacaktır.⁹⁸

⁹⁶ Bakara 2/20, 106, 109, 148, 256.

⁹⁷ Cüveynî, eş-Şâmil, 180-182.

⁹⁸ el-Cehnî, “et-Temenu'd-Daallu alâ et-Tevhid fi Kitâbillahi...”, 116.

Sonuç

İnsanlık tarihinin hemen her döneminde Allah'ın varlığı ve birliğini tartışmaya açanlar olmuştur. Ancak İslam dini tevhid prensibi ile bu konuda kesin kanaatini belirtmiş, Allah'ın tekliğine/yegâneliğine vurgu yapmıştır. Bilindiği üzere inanç ilkeleri ait olduğu dinin varlık ve bilgi anlayışından hareketle ifade ve izah edilir. İslam düşüncesinde benimsenen varlık anlayışına göre âlemdeki düzen yaratıcının varlığının, bu düzenin devamı birliğinin delilidir. Bu açıdan Kur'an, âlemde var olan şeylerin "sözsüz vaz'î delalet" olarak insanları, Allah'ın varlığına ve birliğine götürdüğünü söylemekte, tabiatta var olan düzenin O'nun ilim sahibi, mutlak anlamda kâdir bir yaratıcı tarafından var edildiğinin akli delili olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ayetlerde göklerde ve yerde olan nizam ve bu nizamın devamı Allah'ın varlığı ve birliğine delil olarak getirilmiş, Allah'tan başka yaratıcı ve ibadet etmeye layık bir ilah olmadığı, aynı zamanda O'nun eşi ve benzerinin bulunmadığı ortaya konmuştur.

Kelamcılar ve filozoflar, Allah'ın birliği meselesine Kur'an'dan farklı bir perspektiften yaklaşmışlar, Allah'ın birliğini akli ve felsefi yola ispata çalışmışlardır. Onların aynı anda iki ilahın olma ihtimali üzerinden temânu ayetini de kendilerine referans alarak âlemdeki düzene vurgu yapmaları, dilediği zaman dilediğini yapmaya kâdir olan irade ve kudret sahibi ilah algısının, ikinci bir ilah anlayışı ile nasıl çeliştiğini bu şekilde açıklamaya çalışılmışlardır.

Temânu delilinde farz edilen iki ilahın birbirleri zıddına iş yapma veya yapmama ihtimalleri üzerinden onların ilim, kudret ve iradeleri değerlendirmekte, ilahlık vasfını taşıyanda bulunması gereken özellikler bağlamında sıfatlarda noksanlığa, acziyet ve teselsüle yol açacağından dolayı vacibin birden fazla olması seçeneği reddedilmektedir.

Filozoflar ve kelamcılar Allah'ın varlığını ispat ederken aynı zamanda birliğine yönelik dolaylı bir ispatı da ortaya koymuşlardır. Devir ve teselsülü iptal etmek için filozoflar mümkün mevcudatın bir var edici (mucid) vacibin varlığından kaynaklandığını, kelamcılar ise muhdeslerin (sonradan olanların) kadîm bir muhdise (var ediciye) dayandığı konusunda ittifak etmişlerdir. Bu ontolojik ayırım dolaylı bir şekilde vacib ve kadîm olanın tekliğine de vurgu yapmaktadır.

Burhân-ı Temânu, uyum halinde olan ya da o anda herhangi bir iş yapmayan veya hut aynı anda ayrı âlemleri yaratıp diledikleri gibi hükmeden ilah veya ilahlar iddiasına cevap vermekten uzak, önermelerinin sıhhati açısından problemlili, temânu ayetine referansı sadece

rububiyet noktasında kalıp ulûhiyet açısından yetersiz, fiil anında irade ve kudret yönüyle ilahlığı değerlendiren bir delil olup eksik ve problemlidir.

Kur'an'ın var olan alem ve içerisindeki düzenden hareketle ortaya koyduğu görünen ve bilinen olgular, temânu delilinde yerini faraziye ve kurgulara bırakmış, fiil öncesi fiilin gerçekleşip gerçekleşmemesi üzerinden spesifik tartışmalara kurban edilmiştir. Oysaki Kur'an var olan âlemi ve içerisindeki düzeni birçok defa dile getirmiş, düzenin devamının ancak Allah'ın varlığı ve birliği ile söz konusu olduğunu vurgulamıştır.

Âlem var olduğuna göre ondan hareketle onu var edenin varlığına ve birliğine gitmek, her hangi bir fiilin yapılıp, yapılmaması ihtimalinden hareketle onu var edenin varlığına ve birliğine gitmekten daha anlaşılır ve kolay bir yoldur. Tamamen zihni ihtimaller ve felsefi kurgulardan hareketle sınırlı bir alan içerisinde tanrının birliğini tartışan bu delil, Kur'an ayetleri ışığında yeniden ele alınıp, Allah'ın ulûhiyet ve rububiyet vasıfları üzerinden var olan âlem ve alemdeki düzenden hareketle yeniden kurgulanmalıdır.

Kaynakça

- Atay, Hüseyin, *Fârâbî ve İbn Sina'ya Göre Yaratma*, Ankara 1974.
- Amidî, *Gâyetü'l-Merâm fi İlmi'l-Kelâm*, Beyrut 2000.
- Ay, Mahmut, *Sadruşşeria'da Varlık, İlahiyât*, Ankara 2006.
- Bakıllânî, Kadı Ebu Bekir, *el-İnsâf*, thk: M. Zahid el-Kevserî, Kahire 1993.
- , *Kitâbü't-Temhîd*, Beyrut 1998.
- Cürcânî, Seyid Şerif, *Şerhü'l-Mevâkıf*, Beyrut 2000.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn, *Kitâbü'l-İrşâd*, thk: Zekeriyya Amirâ, Beyrut 1995.
- , *eş-Şâmil*, Beyrut 2001.
- Çögenli, Mehmet Sadi, *Kur'an Ve Hadis Örneklî Araçça Dilbilgisi (Nahiv)*, İstanbul 2009.
- el-Eş'ârî, Ebû Hasan, *Luma fi Redd ala Ehl-i Zeyğ ve'l-Bida & Risâle fi İstihsani'l-Havz fi İlmi'l-Kelâm*, haz. Muhammed Zannavi, Beyrut 2000.
- el-Ensârî, *Muğni'l-Lebib*, thk: M. Muhiddin Abdulmecid, Beyrut 2005.

Ebû Yusuf el-Cehnî, Muhammed b. Abdurhman, "et-Temeniu'd-Daallu alâ et-Tevhid fî Kitâbullahî ve Nakdi Mesâlikî'l-Mutekellimin", *Mecelletu'l-Cemia' Ummu'l-Kurâ li Ulu-lumu'l-Şerîyye ve Dirâsetu'l-İslamiyye*, Mekke 1429, S 45.

Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa 1999.

Fârâbî, *Kitâbu Arâi Ehl-i'l-Medîneti'l-Fâzıla*, Kahire 1324 h.

-----, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, Beyrut 1964.

Gazâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, nşr: Süleyman Dünya, Mısır 1966.

-----, *Mirâcû's-Sâlikîn* Beyrut 1995.

-----, *Miyâru'l-Ulum*, Kahire 1980.

-----, *Makâsıdu'l-Felâsife*, çev: Cemalettin Erdemci, Vadi Yay., Ankara 2002.

-----, *el-İktisâd fi'l-Îtikâd*, Beyrut 1993.

-----, *el-Mustesfâ*, Kahire 1980.

Hocazâde, Mustafa b. Yûsuf, *Tehâfüt*, İstanbul 1302 h.

İbn Cerir, *Tefsirü'l-İbn Cerir*, Kahire 1985.

İbn Ebî Hatim, *Tefsiru İbn Ebî Hatim*, thk: Esad Muhammed et-Tayyib, Kahire 1980.

İbn Sina, *er-Risâletü'l-Arşîyye fî Hakâiki't-Tevhid ve İsbâtin-Nubüvve*, thk: İbrahim Hilal, Kahire 1980

-----, *el-Necât fi'l-Mantık ve'l-İlâhiyyât*, thk: Abdurrahman Umeyra, Beyrut 1996.

-----, *Kitâbü's-Şifâ*, thk. A. Bedevi, Beyrut 1996.

İbn Rüşd, *Faslu'l-Makâl ve Kitâbu'l-Keşf* (Ter: N. Ayasbeyoğlu; *İbn Rüşd'ün Felsefesi*), Ankara 1955.

İcî, Adudiddîn, *el-Mevâkıf*, Beyrut 2000.

İzmirli, İ. Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, İstanbul trs.

-----, *Mülâhhas İlm-i Tevhîd*, İstanbul trs.

-----, *Fennî-Menâhic*, İstanbul trs.

- Mubahat Türker, *Üç Tehâfüt Bakımından Felsefe ve Din Münasebeti*, Ankara 1956.
- Maraş, İbrahim, "İbn Sina Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 2007, Cilt 10, S 30.
- Mâturidî, Ebu Mansur, *Kitâbü't-Tevhîd*, thk: Fethullah Huleyf, İstanbul 1979.
- Nesefî, Ebu'l-Berekât, *el-İ'timâd*, Süleymani ktp/Şehid Ali Paşa, no: 1692/2.
- Öner, Necatî, *Klasik Mantık*, Ankara 1986.
- Râzî, Fahrüddin, *el-Metâlibu'l-Âliye ve min İlmi'l-Îlâhiyye*, thk: A. Saffâ, Kahire 1995.
- , *Me'âlimu Usûli'd-Dîn*, Kahire trs.
- , *Şerhu't-Tasavvurât ve't-Tasdikât*, Beyrut 1996.
- , Fahreddin, *el-Muhassal/Kelâm'a Giriş*, çev: Hüseyin Atay, Ankara 2002
- Semâni, *Tefsirü'l-Semâni*, Kahire trs.
- Semerkandî, Şemsüddin, *es-Sahâhifu'l-Îlâhiyye*, thk: Ahmed Abdurrahman Şerif, Riyad 1990.
- , *el-Meârifu'l-Îlahiyye*, Süleymaniye Ktp, Laleli 2432/2
- Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, Kahire 1998.
- , "fi Tevhid-i Vâcibü'l-Vücut", *Kitâbu'l- Musaraa'*, çev: Aygün Akyol-Aytekin Özel, *HÜİFD*, 2007/2, C. 6, S. 12, s. 158
- Şenkiti, Muhammed el-Emîn, *Edvâu'l Beyân*, Beyrût 2003.
- Taftazanî, Sa'duddin, *Şerhu'l-Makâsıd*, Beyrut 2001.
- , *Şerhü'l-Akâ'id*, Beyrut 1986.
- Yürük, İsmail, *Şemseddin es-Semerkandî'nin Belli Başlı Kelâmi Görüşleri (Allah ve İman Anlayışı)*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Erzurum 1987
- Yazır, Elmalı Hamdi, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul trs.

**A Critical Approach to “Burhan-ı Temanu”
(The Evidence of Being Unique of God)**

Citation / ©- Şık, İ. (2010). A Critical Approach to “Burhan-ı Temanu” (The Evidence of Being Unique of God), *Çukurova University Journal of Faculty of Divinity* 10 (2), 17-44 .

Abstract: *Theologians and philosophers approached the question of the unity of God in different from the Qur'an, tried to prove the unity of God's mental and philosophical methods. Almighty to do whatever He wills, the will and the Lords Almighty could not be more than one attempted to explain. Qur'an, revealed by the cases of creation, and movement within the layout, in temanu proof, left its place on assumptions and constructs and specific discussions were sacrificed. We study the "burhan-ı temanu" discussing and evaluate different aspects of the evidence.*

Keywords: *Theologians, philosophers, the unity of God's , burhan-ı temanu.*