YEDİNCİ BÖLÜM

İSBÂT-I VÂCİB
(Allah'ın Varlığının Delilleri)

Halil ÖZTÜRK*

Giriş

Akıllı, varlığının şuuruna eren her insanın ilgilendiği bir konu olan isbât-ı vâcib, varlığı kendinden olan, var olmak için başkasına ihtiyaç duymayan bir varlığın varlığına dair deliller arama ve ortaya koyma anlamına gelmektedir. Varlığı kendinden olup başka bir nesneye veya güce dayanmayan (vâcibü'l-vücûd) Allah'ın bu yetkin var oluşunu açıklamak için gösterilen çabayı ifade eden isbât-ı vâcib tarih boyunca din âlimlerini ve düşünürleri meşgul etmiştir. "Bir gerçeği ortaya koyma sürecindeki son hüküm" anlamına gelen ispat çeşitli deliller vasıtasıyla yapılır. Allah'ın varlığını kanıtlama faaliyeti ise varlık türlerinin en üst mertebesini ilgilendirmesi sebebiyle kendine has özellikler taşır ve her şeyden önce olmayanı keşfetme değil olanı tespit edip doğrulama amacı güder.

İnsan varlık sahnesine çıktığı zamandan itibaren bir yandan kendini bulma ve anlama, diğer taraftan da yaratıcı yüce bir varlığı aramanın çabası içerisinde olmuştur. Bunun en yeni ve canlı delili ise Neolitik döneme ait olan Urfa-Göbekli Tepe ve Mardin-Dargeçit'teki kalıntılardır. Arkeoloji ilmine göre eşsiz tarih ve kültür mirası hüviyetine sahip olan bu miras, bu anlamının daha ötesinde tarihin erken dönemlerinde Tanrı ve âlem tasavvuru ile ibadet ve mabedin insan hayatının merkezindeki

* Doç. Dr. Yozgat Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı, halil.ozturk@yobu.edu.tr.

yerini ortaya koymaktadır. Bu da bilinen en eski çağlardan itibaren tanrının, dinin ve tapınmanın insan hayatındaki etkisini ve konumunu göstermekte, tanrının varlığını kabul etmenin insanlıkla yaşıt olan bir olgu olduğunu ortaya koymaktadır. İnanmanın fıtri bir durum olduğu, bozulmamış insan doğasının inanmaya doğuştan yatkın olduğu şeklindeki açıklamaların varlığı da bu durumu desteklemektedir.

Antik Yunan düşünce hayatında tanrıya ve ilahiyata dair konuları tartışmak ve hakkında fikir yürütmek Yunan filozoflarını oldukça yoğun bir şekilde meşgul etmiştir. Filozoflar evreni, evreni oluşturan ana maddeyi ve bu maddeden varlıkların çeşitlerinin nasıl oluştuğu üzerine kafa yorarlarken, diğer taraftan da tanrı veya tanrıların mahiyet ve niteliklerini bilmenin peşine düşmüşlerdir. "Sıradan bir Yunan, güneşin ve ayın her birinin tanrı olduğuna inanıyordu"[1] şeklindeki ifade onların hayatında tanrıya inanmanın, tanrıya dair konuları tartışmanın ve hakkında fikir yürütmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Hint düşüncesinde de tanrının varlığıyla ilgili inançlar aydınlar arasında akli olarak, halkta ise duyularla algılananlara yönelmek suretiyle var olmuştur. Çok tanrı inancına sahip olan Cahiliye Araplarında tanrıya inanıp inanmamanın çok farklı tezahürlerini görmek mümkündür. Yeniçağdan itibaren batıda pozitif bilimlerin etkisiyle ortaya çıkan Pozitivizm, Materyalizm, Darvinizm, Marksizm, Freudizm gibi akımlar tanrının varlığı üzerine çeşitli tartışmalara neden olmuştur. Özellikle ateist ve nihilist yorumlar yeni teolojik çıkış yolları aramaya sevk etmiştir.

Tanrı'nın varlığına dair delil aramanın gerekli olup olmadığı noktasında birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Dogmatik imana sahip olanlara göre Tanrı'nın varlığını ispat etmek veya ispat etmeye çalışmak boş ve anlamsızdır. Mistik eğilimlere göre din ve tanrı inancında aklın rolü bulunmamakta, ateist veya teist olsun bazılarına göre de inanç konuları akıl dışıdır. Hatta daha da ileri gidilerek dine dair inancın bir özgürlük içerisinde meydana gelmesi gerektiği düşüncesinden hareketle kanıtların inancın ruhuna aykırı olduğundan söz edilmiştir. Bu durumda tanrının varlığına dair ortaya konulan çabalar boş ve anlamsız kalacaktır. Ateist ve Agnostik düşünürler fizik ötesi bir varlık alanı kabul etmedik-

1 Adnan Bülent Baloğlu, *Son Hurafe Deizm* (Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2021), 16.

lerinden dolayı Tanrının varlığının ispatının da mümkün olmadığını savunurlar. Ancak bu gruptakiler Tanrının ve gayb alanının yokluğunu ispat edecek deliller ortaya koymak yerine ya teistlerin ortaya koydukları delilleri eleştirirler ya da meseleye ilgisiz bir tutum takınırlar. Tanrı'nın varlığının tamamen apaçık bir gerçeklik olduğuna inananlar yeryüzünde inanmayan insanların varlığını nasıl değerlendirmektedir? Bu tanrısal apaçık gerçeklik diğer insanlar tarafından neden hissedilmiyor? Ya da inanmayan bunca insanı tanrının varlığına ikna etmenin yolu nedir? Onları ikna etmek için deliller ortaya konulması gerekmez mi? Bu düşünce ve sorular eşliğinde Tanrı'nın varlığına dair birtakım delillerin ortaya konulmasının, ispat şekillerinin geliştirilmesinin sebepleri olduğu görülmektedir. Bunları şöyle ifade edebiliriz:

a. Dinlerin ve kutsal kitapların kendilerini savunma ve yayma düşüncesi. Mesela Kur'an, Allah'tan başka tanrılara inanan Mekkeli Araplara bu konuda eğer doğru bir inanca sahip iseler bunu ispatlamaları gerektiği hususunda burhanlarını getirmelerini söylemektedir.[2] Bu sebeple akli tedebbür, tefekkür gibi yollara başvurmak suretiyle Allah'ın varlığına inanmanın ma'kûl, aksi durumun ise hastalıklı bir hal olduğunu bizzat dinin kitabı söylemektedir. Bu gerçekten hareketle sonraki süreçte kelamcıların ve felsefecilerin Allah'ın varlığını ispat ederken hareket noktaları Kur'an ayetleri olmuştur. Aynı zamanda Allah'ın varlığının ispatı dinin diğer ilkeleri olan nübüvvet, ahiret gibi hususları temellendirmek için ön koşuldur. Çünkü Tanrı'nın varlığı kabul edilmeden diğer inanç esaslarının bir anlamı kalmaz.

b. Dini fikir ve kanaatlerin taklit derecesinden tahkike ulaşması gerekli olup bu da ciddi bir süreçte gerçekleşmektedir. Tahkike giden yolda taklitten sonraki aşamada bilgi derecesi olup burada insan inancını akli gerekçelere dayandırma ihtiyacı hisseder. Delil arama sürecinde dini hayat bir yandan da derinlik kazanır. Üst mertebe olan tahkikte ise zevk hali ortaya çıkar ki bu da deruni tecrübenin yaşandığı merhaledir. İnsanlar inandıkları şeyin sadece gelenek ya da duygulara değil, akla da dayanmasını isterler. Tanrı inancını sadece taklidi değil, tahkiki hale getirme amacı güdülür.

---

2 el-Enbiyâ 21/24; en-Neml 27/64.

c. İnsan inançla ilgili zaman zaman bazı şüphelerin içerisine düştüğü gibi, şüphe içerisinde olan insanların itirazlarıyla da karşılaşabilir. Bu durumda insan hem kendisini hem de başkalarını ikna ve tatmin etmek için birtakım deliller bulma ihtiyacı hissedebilir. Çünkü din, körü körüne bağlanılan, hiçbir açıklamaya gerek duyulmayan bir müessese değildir. Yani şüphe ve inkâr eğilimlerine karşı inananlara entelektüel bir zemin sunmak için delillere başvurulur. Bu sayede inanan bireyin imanını akli ve mantıki bir çerçevede güçlendirmek amaçlanır.

d. Dini düşünce ve bilgiler başka alanlarda elde edilen düşünce ve bilgilerle temas halindedir. Bilim ve felsefeden gelebilecek yeni düşünce ve eleştiriler karşısında din ve inanç kendini savunma ihtiyacı hissedebilir. Allah'ın varlığına inanma asıl itibariyle bir bilgi meselesidir. İnanç ile bilginin birbirinin zıddı olduğu, aralarında uçurumun bulunduğu düşüncesine karşı tanrının varlığının bu noktada eleştirilere karşı delillerle ortaya konulmalıdır. Tanrının varlığını reddeden veya bilinemez olduğunu savunan görüşlerle akli düzlemde hesaplaşmak için delillere ihtiyaç duyulur. Bu deliller Tanrının varlığını kabul edenlerin lehine savunma işlevi görür.

e. Ateizm ve Agnostisizmdeki gibi herhangi bir düşünce tanrı inancına karşı çıkabilir. Bu durumda onlara karşı cevaplar oluşturulması ve reddiyeler ortaya konulması gerekebilir.

f. Belli bazı felsefi sistemler tanrının varlığı problemini ve bunlarla ilgili delilleri tartışmayı gerekli görebilir. Aristotales Tanrıyı âleme ilk hareketi veren bir ilke olarak görürken, Farabi ise her mertebedeki varoluşu açıklamayı Zorunlu Varlık üzerinden yapmaktadır.[3]

g. Fıtratın ve aklın Tanrı arayışına cevap vermek. İnsan doğasında var olan sonsuzu ve aşkın olanı arama eğilimine sistemli cevaplar üretmek için deliller geliştirilmiştir.

h. Dini ve felsefi diyalog geliştirmek. Farklı inanç mensupları ya da inançsızlarla yapılacak diyaloglarda ortak bir akıl yürütme zemini oluşturmak amacıyla bu delillere ihtiyaç vardır. Bu deliller teolojik tebliğin akıl ve mantık düzlemindeki taşıyıcısıdır.

---

3 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi* (Ankara: Selçuk Yayınları, 4. Basım, 1994), 18-20; Necip Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu* (İstanbul: Şehir Yayınları, 2. Basım, 2000), 19.

Allah'ın varlığını ispat için ortaya konulan deliller teolojik sistem, doğdukları kültür ve düşünce ortamı ve dinin kutsal metinleriyle yakından ilişkilidir. Her bir delilin Allah-âlem ve Allah -insan ilişkisine dayandığı yönleri vardır. Bu anlamda düşünce tarihi boyunca Allah'ın varlığının kanıtlanması noktasında filozof ve kelamcıların çabaları önemlidir. Allah'ın varlığını kanıtlama işi salt akli bir fantezi olmaktan öte özellikle kötülük probleminden yola çıkarak bu noktada kanıtlama işinin Allah'ın varlığını savunan teistlere ait olduğunu savunan ateistlere cevap verme gerekliliğinden kaynaklanmıştır. Çağdaş araştırmalarda inananların böyle bir delil getirme zorunluluğunun bulunmadığını savunanlar olmakla birlikte klasik kanıtlar tekrar gündeme getirilmiş ve bunun yanında bazı yeni delillerde oluşturulmuştur. Allah'ın varlığının ispatlanmasının imkânsız olduğunu iddia edenlere karşı geçmişte kelamcılar ve filozoflar gerekli deliller ortaya koymak suretiyle cevaplar vermişler, çağdaş dönemde de bu tür itirazlara karşı cevaplar verilmektedir.[4]

Hz. Peygamber'in davetine muhatap olan sahabenin yüce bir ilahın varlığı hususunda hiçbir şüphesi yoktu. Bu nedenle ilk dönem ve devamındaki zaman diliminde Allah'ın varlığı ve birliği gibi konularda Kur'ân ve sünnetteki açıklamaların dışında yeni bir ispat çalışmasına ihtiyaç duyulmamıştır. Fetihlerin artması ve ele geçirilen coğrafyanın genişlemesiyle birlikte karşılaşılan yeni din, felsefe ve fikir akımları diğer bazı konularda olduğu gibi Allah'ın varlığı konusunda da tartışmaların gündeme gelmesini sağlamıştır. II/VIII. Asırdan itibaren âlimler bu meseleye büyük önem vermeye başladı. Bu konudaki ilk çalışmalar Ca'd b. Dirhem (ö.118/736) ve Cehm b. Safvan'a (ö.128/746) ait olup, Ebu Hanife'de (ö. 150/767) risalelerinde bu konuya değinmiştir. Kelamcıların kullandığı deliller başlangıçta iknâî özelliğe sahipken zamanla gelişerek istidlali ve kat'i bir karaktere bürünmüştür.

İslam Kelamcıları ve Filozofları isbât-ı vâcible ilgili birtakım deliller ortaya koymuşlardır. Bu deliller ya naslardan elde ettikleri veya kendi

---

4 İsmail Hakkı İzmirli bu hususa işaret ederek Allah'ın varlığı hakkında şüphe duyanların şüphelerini ve bunlara verilecek cevapları 26 maddede açıklamaktadır. Detaylı bilgi için bk. İsmail Hakkı İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, sad. Sabri Hizmetli (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018), 305-319.

dönemlerindeki ilmi gelişmeler çerçevesinde elde ettikleri ya da âlem düşüncesinin etkisiyle bireysel çabalarının sonucu olarak ortaya konulmuş ürünlerdir. Bir âlim için öneme haiz olan bir delil bir başkası için önem arz etmeyebilir. Hiçbiri nas gibi tartışılamaz veya başka şekilde izah edilemez gibi bir özelliğe sahip değillerdir. Böyle olduğu için kelamcılar ve felsefeciler tarafından deliller eleştiriye tabi tutulmuştur. Hatta her dönemde farklı tarzda çağın bilimsel anlayışlarını dikkate alarak yeni istidlal şekillerini oluşturmak elzemdir.

1. Sırf Akıldan Çıkarılan Delil: Varlık/Ontolojik Delil

Felsefenin temel kavramlarından birisi olan Ontoloji köken itibariyle Yunanca olup varlık anlamına gelen "onto" ile bilgi anlamındaki "logos" kelimelerinin bir araya getirilmesiyle oluşmuş bir kavramdır. "Mebhas-i vücud" diye de ifade edilen bu kavram varlık bilgisi veya varlık nazariyesi anlamlarına gelmektedir.[5] Ontolojik Varlık Delili**,** Tanrı'nın varlığını yalnızca akıl ve düşünce yoluyla, başka hiçbir dış veriye (deneyime, duyusal bilgiye) başvurmadan ispatlamaya çalışan bir argümandır. Bu delil, özellikle Hristiyan felsefesinde öne çıkmış olsa da İslam felsefesi bağlamında da tartışılmıştır.

Mükemmel Varlık ya da Zorunlu Varlık gibi kavramları çıkış noktası alan ve Tanrı'nın varlığını yine Tanrı kavramının analizinden hareketle kanıtlamaya çalışan, tümdengelimci özelliği bulunan ontolojik delil, teolog ve filozoflarda çeşitli biçimler almıştır. Ontolojik delilde mükemmel bir tanrı düşüncesinin her insanın zihninde mevcut olduğundan hareketle kemal sıfatlara sahip olan Tanrı'nın insanlar tarafından kabul edilmesinin mâkûliyeti oluşturulmaya çalışılmaktadır. Yani bu delilde tanrı düşüncesinden hareketle tanrının ispatına gidilmektedir. Fakat tanrının varlığıyla ilgili delillerin çoğu mükemmel varlık kavramını çıkış noktası olarak değil varış yani sonuç olarak alırken, bu delilde çıkış noktası olarak mükemmel varlık kavramı alınır. Bu yönüyle diğer delillerden yapısı itibariyle farklı olup her insanın da rahatlıkla anlayabileceği türden değildir. Ontolojik delil, en genel anlamıyla, Tanrı'nın tanımın-

---

5 Bedia Akarsu, *Felsefi Terimler Sözlüğü* (Ankara: TDK Yayınları, 2. Basım, 1979), 185; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 23.

dan hareketle Tanrı'nın varlığını ispat etmeye çalışan felsefi bir argümandır. Bu delil şöyle işler: "Tanrı, kendisinden daha büyük bir varlığın düşünülemeyeceği bir varlıktır. Böyle bir varlık sadece zihinde değil, gerçekte de var olmalıdır. Aksi takdirde en yüce varlık olamaz."

Bu delilin kökleri ilk defa İslam felsefecilerinden Ebu Nasr el-Fârâbî'de (339/950) ekmel varlık şeklinde görülmektedir. O bunu "zihnimde ekmel bir varlık düşünüyorum. Kemal vasfın özelliklerinden birisi de gerçekten var olmaktır. O halde Tanrıdan ibaret olan bu ekmel varlık vardır"[6] şeklinde ifade etmektedir. Farabi zihin dünyasında eksikliklerden uzak ekmel bir varlığın olduğunu, bu varlığın hem zihinde hem de zihnin dışında hariçte var olması gerektiğini ortaya koymaktadır. Ona göre kâmil olmanın şartlarını taşıyan hakikatte vardır ve o da Tanrı'dır. Çünkü Tanrı, varlık ve mükemmeliyet açısından en zirvede olup ilk sebep, zorunlu, ezeli, maddesi ve sureti olmayan ve eksikliklerden münezzeh olandır.[7]

İbn Sînâ (ö.428/1037) isbât-ı vâcib konusunda Farabi'nin başlattığı yoldan giderek ontolojiye dair düşünce sistemini varlık kavramı üzerinden kurgular. Varlık kavramının genelliğinden hareketle zorunlu, mümkün ve mümteni' şeklinde üçlü taksime giderek Allah'ın vâcibü'l-vücûd/zorunlu varlık olduğunu ortaya koyar. Vâcibü'l-vücûd ise, yokluğunun düşünülmesi mantıken imkânsız varlıktır. Aslında ontolojik delilin özünü de burası oluşturur. Ontolojik delili ortaya koyarken varlık-mahiyet ayrımından hareket eder. Buna göre, insan mümkün varlıkların bir mahiyeti bir de varlığı olduğunu anlar. Mümkün varlıklardaki bu mahiyet ve varlık ikilisinden biri diğerine üstün ve öncelikli değildir. Bu durumda varlıklardaki mahiyet-varlık durumunu birleştirecek bir harici varlığın olması gerekir. Söz konusu mahiyet ve varlığı birleştirecek varlık ise aynı özelliğe sahip olmamalıdır. Eğer aynı özelliğe sahip olursa teselsül meydana gelir ki aklen bu imkânsızdır. Böylece varlık ve mahiyeti birleştiren, kendisinde varlık-mahiyet ayrımı bulunmayan,

---

6 Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 1983), 61.

7 Ebû Nasr el-Fârâbî, *Fusulü'l-Medeni*, çev. Hanifi Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987), 43-44.

varlığı mahiyeti mahiyeti de varlığı olan, bütün varlıkların varlık nedeni olan bir varlığın var olduğu ortaya çıkmaktadır. Varlık denildiğinde de ilk akla gelen O'nun varlığıdır. Varlık kendisinden ayrılmadığı için zorunlu varlıktır. Onu inkâr etmek bütün varlıkları inkâr anlamına gelmektedir.[8] İbn Sina felsefesinde varlık kavramının bütün varlığı izah etmek için kullanılan anahtar bir kavram olduğu, Tanrı'nın mahiyetinin de zorunlu (vâcib) bir varlık olarak buradan hareketle temellendirildiği görülmektedir. Özetle şöyle ifade edebiliriz:

Varlıklar ya zorunludur (vâcib) ya mümkündür (mümkin).

Mümkün varlıklar kendi kendilerine var olamaz, zorunlu bir varlığa (Tanrı) dayanır.

O hâlde tüm varlıkların dayandığı zorunlu bir varlık vardır: Allah.

İslam dünyasında Fârâbî'nin ekmel varlık kavramıyla ifade edilen ontolojik delil, İbn Sina ile mümkünlerdeki varlık-mahiyet ikileminden yola çıkılarak tanrıda varlık-mahiyet ayrımının olamayacağı, varlık denilince ilk akla gelenin Tanrı'nın varlığının olacağı şeklindeki açıklamalarıyla vâcibu'l-vücûd kavramının ontolojik delildeki merkezi konumu ortaya konulmuştur. Farabi ve İbn Sînâ'dan sonra Batı dünyasında bu delili ilk defa Aziz Anselm (1033-1109) kullanmış, Rene Descartes (ö.1650), Baruch Spinoza (ö. 1677), Gottfried Leibniz (ö. 1716) gibileri de delili yeniden ele alarak ona yeniden canlılık kazandırmışlardır.[9]

Anselm ontolojik delilde Tanrı'nın varlığını "Tanrı" kavramının tahlilinden çıkarmaya çalışır. Bunu da iki şekilde izah eder. Birinci olarak, her insanda mükemmel varlık düşüncesi vardır. Kalben tanrının varlığını inkâr edenler ve aptallar da dahi bu düşünce vardır. Durum böyle olunca insan zihninde var olan bu düşünce sadece zihinlerde mi bulunmakta, yoksa zihinlerin dışında da gerçekliğe tekabül etmekte midir? Sadece zihinde olan bir varlık ise bu durumda hem zihinde hem de zihnin dışında var olan varlık, kendisinden daha mükemmel olacaktır. Hâlbuki tanrı kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen bir varlık-

8 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 36-37; Yasin Ulutaş, "İsbât-ı Vâcib", *Sistematik Yaklaşımla Kelam Araştırmaları I-II*, ed. Ekrem Uysal (İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020), 115.

9 Aydın, *Din Felsefesi*, 27-28; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 25-31.

tır. Bu durumda Tanrı hem zihnimizde hem de zihnin dışında vardır.[10] Anselm varlığın mükemmel halinden hareketle Tanrının en mükemmel olduğu düşüncesinin akıl tarafından kabul edildiğini belirtir. Ontolojik delilin ikinci izah şeklinde ise, anahtar terim olarak "varlık" değil de "zorunlu varlık" seçilmiştir. Zorunlu varlık ile mümkün varlık arasındaki ayrımdan hareketle tanrının zorunlu varlık olduğu, varlığın zorunluluk halinin ise zorunlu olmamaktan daha mükemmel olduğu şeklinde ifade edilir. Çünkü Tanrı, kendisinden daha mükemmeli düşünülmeyen ve kastedilmeyen zorunlu varlıktır.[11] Anselm'in delilini şu şekilde özetlemek mümkündür:

Tanrı, kendisinden daha büyük düşünülemeyecek varlık olarak tanımlanır.

Bu varlık yalnızca zihnimizde varsa, daha mükemmel olan bir şey, yani hem zihinde hem de gerçeklikte var olan bir varlık düşünülebilir.

O halde Tanrı yalnızca zihinde var olamaz; çünkü bu Tanrı'nın tanımına aykırıdır.

Dolayısıyla Tanrı hem zihinde hem de gerçeklikte vardır.

Anselm, düşünce ile varlık arasında ilişki kurmak suretiyle Allah'ın var olduğunu düşünüyor, düşüncede var olanın düşünce dışında harici olarak da var olması gerektiğini ifade ediyor. Yani o'na göre insandaki varlık fikri düşünceden önce bulunmakta, şayet varlık önceliğe sahip olmazsa varlığın düşüncesi de insan da bulunamaz.

Descartes, Anselm'in görüşlerini yeniden şöyle formüle eder:

Tanrı, tüm mükemmelliklere sahip bir varlıktır.

Varlık, mükemmelliklerin bir parçasıdır.

Öyleyse Tanrı'nın varlığı, Tanrı kavramının zorunlu bir parçasıdır.

Bu, matematiksel doğrular gibi kesin görülen bir argüman olarak sunulur.[12]

---

10 Aydın, *Din Felsefesi*, 28; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 25.

11 Aydın, *Din Felsefesi*, 29.

12 Aydın, *Din Felsefesi*, 30-31.

Özetle ontolojik delili şöyle ifade edebiliriz: Deneyime dayanmadan çalışır. Akıl yürütmeye dayanır. Zihinsel bir analizdir. Tanrı'yı "zorunlu varlık" olarak görür. Ontolojik delil**,** Tanrı'nın yalnızca tanımından hareketle, zorunlu olarak var olduğunu ispatlamaya çalışan rasyonel ve kavramsal bir argümandır. Özellikle Anselm ve Descartes tarafından savunulmuş, Kant ve çağdaş filozoflarca eleştirilmiştir. İslam düşüncesinde doğrudan bu adla olmasa da, benzer şekilde ekmel varlık yaklaşımıyla Farabi'de, zorunlu varlık yaklaşımı ile de İbn Sînâ'da vardır.

2. Dış Dünyadan/Kozmolojiden Çıkarılan Deliller

Kelam ve felsefe açısından Allah'ın varlığını ve evrenle olan ilişkisini açıklamak için öne sürülen akli delillerdir. Allah'ın varlığını ispat etmenin yollarından belki de en önemlisi dış dünyadır. Çünkü âlem inansın inanmasın herkesin beş duyusu ile hissettiği, bizzat gözlemlediği, içerisinde meydana gelen olaylarla yüz yüze geldiği bir alandır. Kelamcılar da âlem kelimesini, Allah'ın dışındaki bütün varlıkların adı olarak kullanmakta, çünkü "alâmet" kökünden gelen âlemde yaratıcısının varlığını gösteren birer işaretler, belirtiler bulunmaktadır.[13] Seyyid Şerif Cürcânî de (ö. 816/1413) yaratıcının varlığını ispat etmenin beş yöntemi olduğunu, bunlardan birincisinin kelamcıların yöntemi olup âlemin hadis veya mümkün olan cevher ya da arazlardan oluştuğu düşüncesine dayandığını belirtir.[14]

Kelâm ilminde varlık tasavvuru, genellikle cevher ve a'râz kavramları etrafında şekillenen atomcu bir ontolojiye dayanır. Bu kavramlar, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet kelâm ekolleriyle birlikte, klasik kelâm düşüncesinin temel metafizik meseleleri arasında yer alır.

Kelâm literatüründe "cevher" kendi başına var olabilen, mekânda yer kaplarken başkasına ihtiyaç duymadan kaim olabilen, müstakil bir varlık unsurunu ifade eder. Cevherin en temel tanımı, "ayn" (zat) olması ve

---

13 Ebu'l-Yüsr Muhammed Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük (İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980), 16-17; Nureddin es-Sabuni, *Matüridiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1978), 61; Ebu Hâmid el-Gazzâli, *İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014), 37.

14 Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevakıf: Mevakıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015), 3/10.

kendinde varlık taşımasıdır.[15] Kelâmcılar, cevheri bölünemez en küçük parça olarak tasavvur etmişlerdir. Bu anlamda cevher, fiziksel dünyanın temel yapı taşı olup, her şeyin ondan meydana geldiği kabul edilir. Ancak kelâmcıların atom anlayışı, Aristocu anlamda bir fiziksel yapıdan ziyade, metafiziksel bir ilk varlık birimi olarak değerlendirilir. Cevherlerin kendiliğinden değil, Allah'ın kudretiyle var oldukları ve sürekliliklerini yine Allah'ın yaratmasıyla korudukları kabul edilir.

A'râz (tekili: araz), kendi başına varlık kazanamayan, yalnızca bir cevherde bulunarak var olabilen niteliklerdir. Renk, koku, tat, hareket, durgunluk gibi tüm nitelikler a'râz kapsamına girer.[16] Bu bakımdan a'râz, cevherin taşıdığı özellikler olarak değerlendirilir. A'râzın varlığı anlıktır; kelâmcılar bu bağlamda, a'râzın devamlı değil, her an Allah tarafından yeniden yaratıldığını savunurlar. Bu anlayış, kelâm kozmolojisinin temelinde yer alan "hudûs" (sonradan meydana gelme) ilkesine dayanmaktadır.

Kelâmcıların bu atomcu yaklaşımı, özellikle Allah'ın kudretini ve yaratma fiilini sürekli kılma amacına matuf bir metafizik çerçeve sunar. Her an yeniden yaratılan a'râz anlayışı, evrendeki nedensellik ilişkisini reddeder nitelikte olup, sebep-sonuç ilişkilerinin zorunlu değil, Allah'ın iradesine bağlı olduğunu ifade eder. Bu yönüyle kelâmcılar, determinist felsefi yaklaşımlara karşı ilahî iradeyi öne çıkaran bir varlık görüşü inşa etmişlerdir.

2.1. Hudûs Delili

İslâm kelamında Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla geliştirilen en temel aklî delillerden biridir. Bu delil, evrenin sonradan yaratılmış (hâdis) olduğunu, dolayısıyla onu var eden bir ilk sebebe, yani yaratıcıya (Allah'a) ihtiyaç duyduğunu savunur. İşte bu yaklaşım "hudûs" (sonradan meydana gelme) kavramı etrafında şekillenir.

Hudûs kavramı "sonradan ortaya çıkmak" anlamına gelmekte olup hâdis de "sonradan ortaya çıkan" demektir. Hudûs, bir şeyin yokluktan

---

15 Abdulkâhir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, thk. Ahmed Şemsüddin (Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002), 55-56; İmâmu'l-Haremeyn el-Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, thk. M. Yusuf Musa-Ali A. Abdulhamid (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950), 17.

16 Pezdevi, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, 17.

sonra varlığını gerektirir. Allah'ın dışındaki bütün varlıklar sonradan oldukları için hadis, Allah ise başlangıcı olmayan, üzerinden yokluk geçmeyen varlık olduğu için kadim varlıktır.

Âlemi meydana getiren cevher ve a'razların hâdisliğinden âlemin de hâdis olduğu düşüncesine ulaşan bu delil tarihsel olarak ilk defa Ca'd b. Dirhem ve Cehm b. Safvân tarafından dile getirilmiştir. Mu'tezile kelamcısı Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/850) ise bu delili geliştirmiş ve sünnî düşüncede ilk defa İbn Küllâb el-Basrî (ö. 240/857) kullanmıştır.[17] Daha sonra gerek Cehmiyye ve Mu'tezile gerekse Ehl-i sünnet kelamcıları tarafından isbât-ı vâcib konusunda ortak olarak kullanılan bir delil haline gelmiştir.

Kelamcılar hudûs delilinin kaynağını Kur'an'a götürürler. Hz. İbrahim'in Allah'ı arayışını anlatan ifadelerin[18] gösterdiği yol ile hudûs delilinde takip edilen yol aynıdır. Tabi burada Hz. İbrahim'in dilinden kelâmî veya felsefi anlamda bir delil bulmak mümkün değil, ancak bütün delillerin arka planındaki düşünce ve arayış dile getiriliyor ki o da gelip geçici olana değil, baki olana, daima var olana bağlanmaktır.

Hudûs delilinin mantıksal yapısını Gazzâli'nin ortaya koyduğu şekliyle şöyle ifade edebiliriz:

Her hâdis şeyin meydana gelmesi için bir sebebe ihtiyacı vardır.

Âlem hâdistir.

Öyleyse âlemin de meydana gelmesinin bir sebebi olması gerekir.[19]

Bu üç akli çıkarımdan birincisi olan "Her hâdis şeyin meydana gelmesi için bir sebebe ihtiyacı vardır" önermesinin doğruluğu nasıl ispat edilebilir? Gazzâli'ye göre bu ifade aslında açık seçik bir hüküm taşımaktadır. Eğer yine de burada ifade edilen hükmün doğruluğuna itiraz varsa bu da söylenenin tam olarak anlaşılamamasından kaynaklanır. Öyleyse buradaki muhtemel yanlış anlaşılmalar kullanılan kavramların açıklanmasıyla şöyle giderilebilir: Hadis, yok iken sonradan var olan

17 İsmail Hakkı İzmirli, *Muhassal*, haz. Refik ergin (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014), 94-95.

18 el-En'âm 6/76-78.

19 Gazzâli, *İtikadda Orta Yol*, 37.

şeydir. Böyle bir şeyin olması ya muhal ya da mümkündür. Muhal olamaz çünkü var olmuştur. Muhal olan asla var olamaz. Öyleyse hadis kendi öz yapısından mı var olmuştur? Hayır, çünkü varlığı zatı gereği olan yokken sonradan var olamaz. O halde onun varlığı vacip veya muhal olmadığı için mümkündür. Fakat mümkün de kendi başına var olamaz. Burada var olma ile yok olma arasındaki dengenin var olma lehine bozulması gerekir ki yokluğun yerini varlık alsın. Ayrıca yokken var olan belli bir zamanda var oluyor. Var olma zamanı önce de olabilir, sonra da. Onun önce veya sonra değil de o zamanda olmasını kim seçiyor? Varlığı yokluğa, şu zamanda var olmayı değil de bu zamanda var olmaya tercih ve tahsis edecek biri olmadan hadisin meydana gelmesi açıklanamaz.

"Âlem hâdistir" önermesi şu şekilde açıklanabilir. Âlem cevher, a'raz ve cisimlerden oluşur. Âlemi oluşturan bu unsurların sonradan meydana geldiği tecrübe ve gözlemle sabittir. Cevher, cisim ve a'razlar aynı zamanda hareket ve sükûn durumundan da uzak kalamazlar. Hareket ve sükûn da hadis yani sonradan olmadır. Hadis olanlardan uzak kalamayan bir şeyin de hadis olması gerekir. Hareket ve sükûnun hadis oldukları için ayrıca çaba sarf etmeye gerek yoktur. Çünkü düşünmesini bilen herkes bu durumun farkındadır. Cevher, cisim ve a'razlarda hareket ve durgunluk halleri vardır. Aynı zamanda bir yerde bulunma zorunluluğu vardır. Bir yerde sürekli kalmaları durumunda durgunlukları, yer değiştirmeleri halinde hareketleri kesinleşmiş olur. Hareket bizatihi hadistir. Cevher ve cisimlerin temel özelliklerinden birisi de birleşme ve ayrılma haline sahip olmalarıdır. Birleşme ve ayrılma halleri birer değişiklik olup sonradan olmadır. Sonradan olanlardan uzak kalamayan şeylerde hadistir.[20]

Hâdislerin meydana gelmesi için bir muhdise muhtaç olduğu ve âlemin de hadis olduğu ispatlandıktan sonra, son olarak âlemin meydana gelmesinin sebebi olan yaratıcının kim olduğunu ispat etmek kalıyor.

---

[20] Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2002), 23; Gazzâli, *İtikadda Orta Yol*, 37-39; Abdülkerim eş-Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, thk. Ahmed Ferid el-Mezidi (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004), 12; Sabuni, *Matüridiyye Akaidi*, 61-63.

Yaratıcı hadis varlıklarla aynı cinsten olamaz. Eğer bu yaratıcı hadis varlıklarla aynı cinsten olursa bu silsile şeklinde sonsuza kadar devam eder. Bu da teselsül ve kısır döngü denilen durumun ortaya çıkmasını sağlar. Hâlbûki teselsül ve kısır döngüde nesne ve olayların birbirinin sebebi olarak geriye doğru sonsuz bir biçimde devam etmesi anlamına gelmektedir ki bu bilfiil sonsuzluğun varlığını gösterir. Bu durum ise imkânsızdır. Çünkü varlık halinde olanların birbirlerinin varlık sebebi olması mümkün değildir. Âlemin varlığının kendinden olması mümkün olamaz, çünkü illiyet kanununa göre bir şey kendisi için hem sebep hem de müsebbeb olamaz. Âlemin varlığı kendindendir ya da âlemin varlığının sebebi yine kendisidir denildiğinde, âlemin olmadan önce olduğunu söylenmiş olur ki bu batıldır. Eğer bu kabul edilirse yokluğun âlemin varlık illeti olduğu ortaya çıkar ki yokluktan illet olmaz.

Âlemin kendi kendisinin varoluş nedeni olmadığı, hadis varlıkların da sonsuza dek birbirlerinin var edicisi olmadıkları ispat edildikten sonra geriye var olmak için başka varlığa muhtaç olmayan, varlığı kendinden olan Allah tarafından yaratıldığı ispat edilmiş olmaktadır.

Özetle kelamcılar evrenin hâdis olduğunu evrendeki her şeyin değiştiği, zamanla yok olduğu, cisimlerin birleşme-ayrılma, hareket-durgunluk gibi arızî (geçici) niteliklere sahip olduğu, dolayısıyla bunların da bir başlangıcı olması gerektiğini söyleyerek ifade etmişlerdir. Özellikle cevher-araz teorisi üzerinden, cevherin (madde) araz (nitelik) olmadan var olamayacağını, arazların ise sürekli değiştiğini belirtmişlerdir. Sebep-sonuç ilişkisi üzerinden, her sonradan meydana gelen şeyin, onu meydana getiren bir etkiye muhtaç olduğunu kabul etmişlerdir. Bu yaratıcı varlığın, kendisi hâdis olamaz; çünkü bu durumda onun da bir yaratıcısı olmasını gerektirir. O hâlde bu muhdis, ezelî ve vâcibu'l-vücûd (zorunlu varlık) olan Allah'tır.

2.2. İmkân Delili

İmkân kelime anlamı itibariyle "olanak, olumsallık"[21] anlamında olup varlığı ve yokluğu zatının gereği olmayıp zatına nispetle her ikisi de

21 Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 237.

mümkün olan hüküm demektir. Mümkün ise, "varlığı ve yokluğu caiz olan, var olmasında başkasına muhtaç bulunan şey" demektir.[22]

İmkân delili, İslam kelamı ve felsefesinde Allah'ın varlığını ispatlamada hudûs delilinden sonra en çok kullanılan, âlemden hareketle oluşturulan aklî delillerden biridir. Bu delil, var olanların kendi başlarına var olamayacakları, dolayısıyla varlıklarının başka bir varlığa muhtaç olduğu fikrinden hareket eder. İmkân delili, varlık ve yokluk arasında eşit mesafede olan varlıkların, varlıklarını zorunlu bir varlığa borçlu oldukları düşüncesine dayanır. Bu yaklaşım, metafizik düzlemde varlık tasavvurunu zorunlu (vâcib), mümkün (mümkin) ve imkânsız (mümteni') şeklinde üçlü bir tasnife tabi tutar.

Mümkün varlıkların zorunlu bir varlığa dayandığı sonucuna ulaşan bu delil, özellikle Farabi, İbn Sînâ ve Mu'tezili ve Sünnî kelamcılarca detaylandırılmıştır. İmkân delili, mümkün varlıkların kendi zatları gereği ne varlığı ne de yokluğu gerekli kılmadığını, dolayısıyla var olmak için dış bir sebebe ihtiyaç duyduğunu ileri sürer. Bu noktada şu kavramlar belirleyicidir:

Mümkin varlık: Varlığı da yokluğu da düşünülebilen, kendi başına var olması zorunlu olmayan varlık.

Vâcibü'l-vücûd (Zorunlu Varlık): Varlığı zatî olup yokluğu düşünülemeyen, başka hiçbir şeye muhtaç olmayan varlık (Allah).

İmkân: Bir varlığın hem var olmasının hem de yok olmasının aklen mümkün olması hali.

Delilin dayandığı ana düşünceyi şöyle ifade edebiliriz: Çevremizde varlıkları mümkün olan birçok şeyler görürüz. Varlık alanında mümkün şey ya kendi kendisinin sebebidir ya da onu var kılan başka sebepler bulunmaktadır. Eğer o kendi kendisinin sebebi olsaydı var olmada kendisi yine kendisinden önce olacaktı ki bu şeyin olması saçmadır. O halde varlığı mümkün olan şey, var olmak için başka bir sebebe ihtiyaç duyar. Herhangi bir mümkün şeye sebep olan varlık ya bizatihi mümkündür yahut o zorunlu bir varlıktır. Eğer sebep olan varlık da mümkünse onun

---

22 Ömer Nasuhi Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, sad. Mehmet Talu (İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007), 98.

da başka sebeplere ihtiyacı olur ki bu zincir sonsuza değin sürüp gider. Teselsül denilen bu sonsuza sürüp gitme ise mümkün değildir. Bu durumda varlık veren sebebin zorunlu bir varlık olması kaçınılmazdır.

İlk sebep (illet-i ûla) delili diye de ifade edilen imkân delili Farabi'de, bütün varlığın ve oluşun bir sebebe dayandığını söyleyen ilkeye bağlanmıştır. Buna göre, oluş ve bozuluş (kevn ve fesad) âleminde, önceden bulunmayıp da sonradan var olan her şeyin, var olmadan önce varlığı mümkündür. Şayet onların varlığı imkânsız (mümteni') olsaydı zaten varlık alanına çıkamazlardı. Eğer var olmaları zorunlu olsaydı daima var olurlardı. Oysa zorunsuz varlıkların bir başlangıcı vardır, onlar sebepsiz bir var olanda son bulurlar ki, bu da varlığını bizatihi kendisinden alan ilk sebeptir (Tanrı). İbn Sînâ'da ise imkân delili, filozofun sisteminin doğal bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü ontolojik kanıtta gördüğümüz üzere tüm varlığın zorunlu (vacip) ve zorunsuz (mümkün) diye ayrımı ve zorunsuzun var olması ve varlığını sürdürmesi zorunluya (Tanrı) bağlıdır.[23]

Bu açıklamalardan sonra delili şöyle özetleyebiliriz:

Âlem mümkündür.

Her mümkün kendisini var edecek bir müessire muhtaçtır.

O halde bu âlemde bir müessire muhtaçtır ki o da Allah'tır.

Bu âlem mümkündür. Çünkü var olmakla birlikte varlığı zorunlu değildir. Kâinatın olmaması hiçbir çelişki olmaksızın düşünülebilir. Mademki kâinat birtakım parçalardan oluşuyor öyleyse daima değişmeler olacaktır. Âlemin bütün parçaları birbirine katılmıştır. Artık bunun kendi kendine var ve ezeli olması mümkün değildir. Çünkü kendi kendine var olan bir şey kendi zatından başka bir şeye bağlı olamaz. O halde, âlemin varlığını yokluğuna tercih edecek bir yaratıcı müessir vardır. Bu yaratıcının varlığı vâcibu'l-vücûd olmalıdır. Çünkü mümkün varlıkların yaratıcısının, müessirinin olması imkânsızdır. Zira bir şey var olmadıkça başka bir şeyi var edemez.[24]

---

23 Aydın, *Din Felsefesi*, 49-52; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 64-65.

24 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 14-18; Fahreddin er-Razi, *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: AÜİF Yayınları, 1978), 138; Bilmen, *Muvazzah İlmi Kelam*, 99.

2.3. Nizam ve Gaye Delili

Hudûs ve imkân delilleri ilmi, kelâmî ve felsefi delilleri takip etmekte güçlük çeken eğitim seviyesi düşük, bu alanda yeterli formasyona sahip olamayan insanların kolay anlayabilecekleri türden deliller değildir. Nizam ve gaye delili ise bu anlamda böyle bir zorluk taşımamaktadır.

Nizam ve gaye delili kâinatta mevcut olan bütün varlıkların belli bir düzen içerisinde belli bir gayeyi gerçekleştirmek üzere yaratıldıkları düşüncesinden hareketle bu düzen ve gayeyi ortaya koyanın Allah olduğunu ispat etmek üzere tasarlanmıştır.

Nizam ve gaye delili kozmolojik delil olmasının yanında aynı zamanda Kur'an'dan çıkarılan bir delildir. Kur'an'da yerde, gökte ve ikisi arasındaki varlıkların bir amaç ve gayeye yönelik olarak yaratıldığı belirtilmektedir.[25] Bu delilde kelamcı ve filozofların diğer kozmolojik deliller olan hudûs ve imkânda kullandıkları vâcibû'l-vücûd, ilk muharrik, ilk sebeb, imkân, mümteni' gibi kavramlar yoktur. İslami literatürde âlemdeki nizam ve gayeyi anlatmak için kullanılan ve dini hayat için son derece önemli olan ni'met, ihsan, lütuf, inayet, hikmet, adalet gibi kelimeler ön plandadır. Bu delilin bir başka yönü pratik ve faydacı faktörlere dikkat çekmesidir. Tarımla uğraşan birisi çekirdeğin toprakta nasıl yarılıp filiz verdiğine pek dikkat etmez ama olgunlaşmış bir meyveyi yediğinde kendisini besleyen bir rabbinin olduğu duygusuna katılıp şükran duygusu hisseder. Yine bu delilde insanın estetik duygusuna hitap vardır. Cemil ve cemal bir ulûhiyet anlayışına ulaşmak hedeflenir. Son olarak da nizam ve gaye delilinin mantıki bir şekille ifade edilmesi ve böylece geniş kitleler tarafından anlaşılıp kabul görmesine ortam sağlar.[26] Çünkü inananlar için kutsal kitaplar bilgi açısından bağlayıcı olurken, inanmayanlar için ise onların kabul edebileceği ortak noktalardan hareket edilmesi gerekir. Âlem ve içindeki varlıkların düzen ve intizamı bu anlamda bize önemli veri sağlamaktadır. Kur'an da buna işaret etmektedir.

---

25 el-Bakara 2/22; Âl-i imrân 3/191.

26 Aydın, *Din Felsefesi*, 60-62; Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*,74.

İbn Rüşd (ö. 595/1198) bu delilin dışındakilerinin fıtrat ve yaratılışı farklı olan insanları Allah'ın varlığını kabule yöneltme noktasında yetersiz olduğunu hatta sahabenin bu delile itimat ettiğini belirtmektedir.[27] İzmirli İsmail Hakkı da (1868-1946) bu delilin Kur'ânî olduğunu ve delillerin en şereflisi olduğunu belirtir.[28]

Batı düşüncesinde bu delilin köklerini Platon'a götürmek mümkündür. Platon yıldızların düzenli hareketlerini ve evrendeki düzeni anlayan insan için inanç yolunun açılacağını, yıldızlara düzen veren varlığı bilmeye götürecek düşünceden mahrum olanların da dini inancının emniyette olmayacağını belirterek âlemdeki düzenin insanı yüce yaratıcıyı bilmeye götürecek unsur olarak ifade eder. Aristoteles de hocasının yolundan giderek gök cisimlerinin düzenli hareketlerinin araştırılması neticesinde bunları düzenleyen bir varlığın var olduğu fikrine gidilebileceğini söyler.[29]

İslam düşünce tarihinde bu delile ilk değinenlerden birisi Ebû Yûsuf Yakub el-Kindî (ö. 254/866)'dir. O, nizam, ahenk, irtibat, güzellik ve gaye düşüncesini kapsayan bir âlem anlayışından Allah'ın varlığına şöyle ulaşır: "Âlemin mükemmel yapısı, düzeni, parçalarının birbiriyle irtibatı, her şeyin iyiyi koruma, kötüyü yok etme şeklinde düzenlenmesi en üst seviyede bir tedbir ve tertibin ve ilim sahibi bir müdebbirin varlığının en güzel işaretidir."[30]

Kelamcı Gazzâlî de bu delile şu şekilde değinir: "Bu âlem gereği gibi düşünüldüğünde, onun, içinde ihtiyaç duyulacak her şeyin hazır bulunduğu bir ev gibi olduğu görülür. Gök bir tavan gibi yükseltilmiş; yer bir zemin gibi yayılıp uzatılmış; yıldızlar, birer kandil gibi asılmış; kıymetli taşlar, zahireler gibi stoklanmış ve bunun gibi her şey hazırlanıp düzenlenmiştir. İnsan da, sanki evdeki işleri düzenleyip yürüten ev sahibi gibidir. Evet, insanın ihtiyaçları için türlü türlü bitkiler, menfaatleri

---

27 Ebu'l-Velîd Muhammed İbn Rüşd, *el-Keşf an mehâhici'l-edille* (*Felsefe-Din İlişkileri*), haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2017), 158.

28 İzmirli, *Yeni İlmi Kelam*, 276.

29 Aydın, *Din Felsefesi*, 65.

30 Ebû Yûsuf Ya'kûb el-Kindî, *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2021), 52.

için çeşit çeşit hayvanlar vardır. Allah göğü yaratmış ve renk olarak da, göze ve onun görüşünü kuvvetlendirmeye en uygun olanını seçmiştir. Eğer o ışık huzmeleri ve ışık şeklinde olsaydı, göze zarar verirdi. Yeşile ve maviye bakmak, göz için uygundur. Nefisler, bütün genişliğiyle göğü gördüklerinde, rahatlık ve ferahlık hissederler. Özellikle de yıldızlar gökyüzünün karanlığını yarıp parıldadıklarında ve ay, aydınlığıyla ortaya çıktığında."[31]

İbn Rüşd inayet ve ihtira adını verdiği nizam ve gaye delilini delillerin en sağlamı, insan fıtratına en uygunu ve Kur'an'ın dikkat çektiği bir delil olarak ifade eder. İnayeti iki esas üzerinden kurgular. Birincisi, kâinatta var olan her şeyin insan varlığına uygun tasarlanması yani insan ile âlemin ahenkli iki varlık olması. İkincisi ise, âlemde görülen bu uygunluk ve uyumluluk irade sahibi bir failin kasıtlı fiilinin neticesidir. Çünkü bu uygunluğun ve ahengin tesadüfen olması imkânsızdır. İkinci delili ihtiradır. Bu delil de bütün insanların anlayabileceği şekilde olup iki aşamadan oluşur. Birincisi, varlıklar yaratılmıştır. Bu durum hiçbir açıklama gerektirmeyecek kadar açıktır. Çünkü hayvan ve bitkilerin yaratıldığı bizzat görülmektedir. Aynı zamanda cansız maddelerin olduğu ve bunlarda sonradan hayatın meydana geldiği görülmektedir. Böylece bunlarda hayatı meydana getiren ve onu ihsan eden bir varlığın mevcut olduğu kesinlikle bilinmektedir. İkincisi ise, yaratılan her varlığın mutlaka bir yaratıcısı vardır. Bu iki esastan bir mevcudun mutlaka onu var eden bir yaratıcısın olduğu sonucu elde edilir.[32]

Özetle gerek kelamcı ve filozofların nizam ve gaye gerekse İbn Rüşd'ün inayet ve ihtira adını verdiği delil, âlemdeki düzen, intizam, uyum, estetik yapı gibi kavramlardan hareketle bunların tesadüfen olmasının mümkün olamayacağı, mutlaka bunları bu şekilde düzenleyen bir sanatkârın varlığını gerektirdiği şeklinde ortaya çıkmaktadır. Diğer delillerin aksine nizam ve gaye delili anlaşılma ve geniş kitlelere hitap etme bakımından daha elverişli bir delildir.

---

31 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh: Hikmetler Kitabı*, çev. Halil Kendir (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007), 11-12.

32 İbn Rüşd, *el-Keşf an mehâhici'l-edille,* 158-162.

3. İnsanın Manevi Dünyasından Çıkarılan Deliller

İnsan diğer varlıklar gibi Allah'ın yarattığı bir varlıktır. Bu yönüyle tabi bir varlıktır. İnsanın dünyaya gelişi, bu gelişin aşamalarına bakıldığında bunu açıkça görmek mümkündür. Bunun yanında insanın bir de ruhi, manevi yönü vardır. İnsan var olduğu andan itibaren biyolojik gelişmeye tabi olduğu gibi aynı zamanda manevi dünyasında da bir takım gelişme ve değişmelere sahne olmaktadır. İnsan fiziksel olarak kendisine verilmiş bilgi elde etme verileriyle zaman zaman hakikati görme, ona ulaşma noktasında gerekli başarıyı elde edemeyebilir. İşte burada vücut gözü değil, gönül gözü, beden değil ruh, kan pompalayan kalp değil akleden kalp devreye girmektedir.

3.1. Dini Tecrübe Delili

Din felsefesi alanında Tanrı'nın varlığına dair öne sürülen deliller arasında, bireysel ve öznel yaşantılara dayanan dinî tecrübe delili, son yüzyıllarda giderek daha fazla önem kazanmıştır. Diğer klasik deliller (kozmolojik, ontolojik, nizam ve gaye) daha çok akıl yürütme temelli bir yapı taşırken, dinî tecrübe delili doğrudan insanın iç dünyasında yaşadığı aşkın bir deneyimi esas alır. Bu delil, bireylerin Tanrı ile doğrudan veya dolaylı olarak yaşadığını iddia ettikleri tecrübeleri temel alarak Tanrı'nın varlığına dair epistemolojik bir haklılık üretmeye çalışır.

Dinî tecrübe, bireyin kutsal, aşkın veya ilahi olanla ilişki kurduğunu düşündüğü yaşantılardır. Bu deneyimler farklı şekillerde ortaya çıkabilir: Dua, vecd hâli, aydınlanma, iç huzur, doğa karşısında duyulan derin hayranlık gibi. Bu tür tecrübeler kişisel bilinç alanında yaşanan ve bireyin kendisini ilahi ile ilişkilendirdiği deneyimlerdir.

Dinî tecrübeler çoğu zaman içsel ve subjektif olmakla birlikte, birçok insan için gerçekliğin en derin ve dönüştürücü yönünü oluşturur. Tecrübenin sürekliliği, yoğunluğu ve bireyde yarattığı ahlaki dönüşüm gibi unsurlar, onun ciddiyetini ve değerini artırmaktadır.

Dinî tecrübe delili, genellikle şu şekilde yapılandırılır: Pek çok insan, farklı zaman ve kültürlerde Tanrı'yla ilgili dinî tecrübeler yaşadığını ileri sürmektedir. Bu tecrübeler, bireyler için oldukça gerçek ve dönüştürücüdür. Eğer bir kişi algıladığı bir şeyin gerçek olduğuna dair yeterli ne-

denlere sahipse ve karşıt bir gerekçe yoksa o şeyin gerçek olduğuna inanmak akılcıdır. Bu durumda Tanrı'nın var olduğu sonucuna ulaşmak da akılcı bir inanç olur.

Dinî tecrübe delilinin İslam düşüncesindeki öncülerinden biri olan Gazzâlî, bireysel yaşantının bilgiye ve hakikate ulaşmadaki rolünü vurgulayan önemli bir düşünürdür. Özellikle el-Munkız mine'd-dalâl (Sapıklıktan Kurtuluş) adlı eserinde, kendi entelektüel krizini ve bu krizden mistik tecrübeyle kurtuluşunu anlatırken, dinî tecrübenin epistemolojik gücünü açıkça ortaya koyar. Gazzâlî, gençlik döneminde kelam, felsefe ve mantıkla hakikati aramış, ancak bu ilimlerin kalbi tatmin etmediğini ifade etmiştir. Nihayetinde sûfîlerle tanışması ve tasavvufi yaşantıya yönelmesiyle, kalp yoluyla elde edilen doğrudan bilgiye (ilm-i ledünnî) ulaşmıştır. Bu bağlamda dinî tecrübe, yalnızca bir his değil; bilgiye ulaşmanın en yüksek ve güvenilir yolu olarak sunulur.[33]

Gazzâlî inanç hayatının taklit, iman ve zevk olmak üzere üçlü safhadan oluştuğunu belirtir. Taklit derecesi akidenin olduğu gibi kabul edilmesi ve bu hususta herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duyulmamasıdır. İlim derecesinde inanca dair birtakım delillere sahip olunması gerekir. Zevk ise, inancın batınına dalmak, marifet seviyesine ulaşmaktır. Bu marifet, bilinen bir şey olduğu gibi aynı zamanda yaşanan bir haldir. Dinde asıl olan müşahedeye dayalı zevk derecesine ulaşmaktır.[34]

Gazzâlî'ye göre sûfîler, ilahî hakikatleri sadece okumakla veya düşünmekle değil, ruhi arınma ve kalp temizliği ile yaşayarak öğrenirler. Ona göre, bu tür bir deneyim ancak zahiri bilgilerin ötesine geçilerek elde edilebilir. Gazzâlî, bu tecrübeleri "yakîn mertebeleri ile sınıflandırır: İlmü'l-yakîn (bilgiyle kesinlik), Aynü'l-yakîn (gözle görerek kesinlik), Hakkü'l-yakîn (bizzat yaşayarak kesinlik). Sûfîlerin ulaştığı tecrübe, bu son mertebeyi temsil eder ve Gazzâlî'ye göre bu, Tanrı'nın varlığına dair en güçlü şahitlerden biridir. Bu yönüyle, Gazzâlî'nin düşüncesinde dinî tecrübe yalnızca bireysel bir tatmin değil, aynı zamanda ontolojik bir gerçekliğe işaret eden bir delildir.

---

33 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, thk. Mahmud Baycu (Şam: ,1992), 29-30.

34 Ebû Hâmid el-Gazzâlî, *Mişkatu'l-Envar: Nurlar Âlemi*, çev. Şadi Eren (Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2019), 74-75.

Gazzâlî'nin yaklaşımı, dinî tecrübe delilini hem teorik düzeyde temellendirir hem de bunu kendi yaşantısıyla örneklendirerek felsefî ve tasavvufî bir bütünlük sunar. Bu yönüyle onun yaklaşımı, modern din felsefesinde dinî tecrübe delilini savunan görüşlerin İslam geleneğindeki güçlü karşılıklarından biridir.

Dini tecrübenin içeriği ve özelliği genellikle bu tecrübeyi yaşayanların ifadelerine dayanır. Onların ifadeleri de yaşadıkları tecrübenin yorumunu ifade etmektedir. Buradan hareketle dini tecrübenin doğrudan doğruya yaşanan vasıtasız bir tecrübe olduğu, ani olup uzun süre devam etmeyen bir mahiyete sahip olduğu görülmektedir. Tahlil edilmesi zor olan bir haldir. Bu nedenle başka kimselere aktarılması tam olarak mümkün gözükmemektedir. Bu tecrübede bir yakınlaşma halinin yaşandığı bir vuslat vardır. Ayrıca kişiden kişiye değişen bir yapısı vardır.[35] Mahiyeti, muhtevası ve biçimi, kültür farklılıklarının da izlerini taşıyan dini tecrübe, genel olarak konusu mutlak varlık veya Tanrı olan yoğun dini hayatı ifade eder. Bunda, herhangi bir epistemolojik çıkarıma başvurmadan, Tanrı'nın batıni bir müşahede ve doğrudan bir tecrübe ile kavranması ayırıcı bir metottur.

3.2. Ahlak Delili

İnsanoğlunun ahlaki sezgileri ve değer yargıları, tarih boyunca Tanrı'nın varlığına yönelik çeşitli felsefi ve teolojik argümanlara kaynaklık etmiştir. Bu bağlamda, ahlak delili, Tanrı'nın varlığını temellendirme çabasında kullanılan önemli delillerden biri olarak öne çıkar. Ahlak delili, evrensel ahlaki ilkelerin ve insanın içsel ahlaki sezgilerinin, aşkın bir varlığın (Tanrı'nın) varlığını zorunlu kıldığını savunur.

Tanrı kanıtlamaları içinde, insanın bizzat yaşadığı ahlak tecrübesine dayandığı için oldukça özel ve sübjektif mahiyeti bulunan bir delildir. Bu delil insanın ahlaki ilgi ve değerlere sahip, düşündüğü kadar eylemlerde de bulunan bir varlık olduğu, Tanrı'nın ölümsüzlük ve irade özgürlüğü kavramlarıyla birlikte ele alınmadığında, ahlaki değerlerin anlaşılıp açıklanamayacağı gibi önermelerden hareket eder. Dahası, sadece

35 Turan Koç, *Din Dili* (İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2013), 184.

şeyler ve fenomenler dünyası, realitenin tamamını ifade etmez. Gerçeklik; başlıca ahlaki, estetik ve öteki değerler ile tamamlanır. Fenomenleri, doğa kavramıyla ve bilimle açıklamak her ne kadar mümkün görünüyorsa da güzellik ve iyilik kavramları böyle değildir. Bu tür değerler, davranışlarımıza anlam verdiren yüce bir kaynaktan çıkmış olmalıdır. İnsandaki sorumluluk hissini açıklamak için, Tanrı'nın varlığı kabul edilmelidir. Daha özel olarak bu delil; insandaki moralin mevcudiyetinden hareketle, yasa koyan, fayda ve mükâfat veren ve cezalandıran bir Tanrı'nın varlığına intikal etmek ister.[36]

Bu delil, özellikle modern dönemde Immanuel Kant'ın çalışmalarıyla sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Kant Tanrı'nın varlığıyla ilgili diğer delilleri şiddetle eleştirmekte ve ahlak delilinin geçerliliğini şöyle ifade etmektedir. "İddia ediyorum ki, ilahiyat sahasında saf nazari aklı kullanma çabalarının tamamı verimsizlikle sonuçlanmıştır. Saf nazari aklın kullanılış ilkeleri, tabiatın incelenmesinde bizi herhangi bir teolojiye asla götürmez. Bu durumda, akla dayalı bir teoloji, sadece ahlak kanunlarına dayanmak ve bu kanunların yol göstericiliğini istemekle mümkündür".[37] Kant, Tanrı'nın varlığını teorik akıl yoluyla kanıtlamaya çalışmaz; bunun yerine, pratik aklın gerekliliği olarak Tanrı'ya inancı savunur. Ona göre insan, ahlaki yükümlülükleri doğrultusunda hareket etmek zorundadır ve bu yükümlülüklerin nihai amacı en yüksek iyidir. Ancak bu en yüksek iyi olan erdemle mutluluğun birleşimi bu dünyada her zaman gerçekleşmez. O hâlde bu idealin gerçekleşeceği bir ahiret ve onu teminat altına alacak bir Tanrı fikri zorunlu hale gelir. Kant'a göre, ahlaki yaşamı anlamlı kılan bu varsayımlardır. Ahlak delili, temelde iki öncül ve bir sonuçtan oluşur:

Nesnel (evrensel ve bağlayıcı) ahlaki değerler ve yükümlülükler vardır.

Bu tür ahlaki değerler, yalnızca Tanrı gibi aşkın bir varlığın varlığı ile temellendirilebilir.

O halde Tanrı vardır.

---

36 Taylan, *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*, 112.

37 Aydın, *Din Felsefesi*, 93.

Bu yapının özünde, ahlaki düzenin, yalnızca insan merkezli biyolojik veya toplumsal bir gerçeklikle açıklanamayacak kadar güçlü ve evrensel olduğu düşüncesi yatar. Özellikle iyi, kötü, adalet, sorumluluk, vicdan gibi kavramların mutlak bir zemine dayandırılmasının ancak Tanrı'nın varlığıyla mümkün olabileceği ileri sürülür. Ahlak delili, insanın ahlaki duyarlılıklarını Tanrı'nın varlığına yönelik bir temel olarak ele alır ve bu yönüyle felsefi ve teolojik tartışmalarda önemli bir yer tutar. Kant ile sistematikleşen bu delil, hem ahlaki bilinçle Tanrı inancı arasında kurduğu bağ hem de modern tartışmalara sağladığı katkı açısından dikkate değerdir. Her ne kadar eleştirilerle karşılaşsa da ahlaki tecrübeyi aşkın bir varlığa bağlama çabası, ahlak delilini günümüz tartışmalarında canlı tutmaya devam etmektedir.

4. Kur'ân'dan Çıkarılan Deliller

İslam düşünce geleneğinde Allah'ın varlığına dair geliştirilen delillerin bir kısmı da Kur'an'ın yönlendirmeleri doğrultusunda şekillenmiştir. Kelâm âlimleri, aklı esas alan yöntemleriyle bu delilleri sistemleştirmiş ve rasyonel temeller üzerine oturtmuştur.

4.1. Fıtrat/Yaratılış Delili

Fıtrat kelime olarak "yaratılış, hilkat" anlamlarına gelmekte olup insanın yaratılıştan getirdiği, doğasında bulunan ilahi hakikati kabul etme yatkınlığına işaret eder. Kur'an'da, "O halde sen yüzünü Hanif olarak dine, Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata çevir. Allah'ın yaratmasında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur. Fakat insanların çoğu bilmez."[38] buyurularak insanın yaratılıştan getirdiği inanç eğilimine dikkat çekilir. Bu ayet, insanın tevhit inancına meyilli bir yapıda yaratıldığını ortaya koyar. Fıtrat, bu bağlamda, insanın Allah'ı tanıma ve O'na yönelme potansiyeli olarak değerlendirilir.

Kelâmcılar, fıtrat delilini genellikle akıl ve vahiy arasında bir köprü olarak görmüşlerdir. Eş'arî ve Mâturîdî gelenekler, insanın yaratılıştan getirdiği bu tanıyıcı yönü, Allah'ın varlığının delillerinden biri olarak ele almışlardır. Mâturîdî özellikle, insanın düşünme ve tefekkür etme yete-

[38] er-Rûm 30/30.

neğinin Allah'ı bulmaya elverişli olduğunu savunmuştur. Ona göre, Allah'a ulaşmak için vahiyle birlikte fıtrat ve akıl da temel kaynaklardır. Bu yönüyle fıtrat, epistemolojik bir zemin olarak değerlendirilmiştir.

Fıtrat delili, iki aşamalı olarak biyolojik varoluş ve insanın yaratılışında bulunan ilahi bilgilere açık olma kapasitesiyle Allah'ın varlığını destekler. Kelâmcılar, insanların farklı coğrafyalarda ve kültürlerde doğmalarına rağmen tanrısal bir güce inanma eğiliminde olduklarını gözlemleyerek, bu eğilimi fıtratla açıklamışlardır. Bu durum, dışsal öğretilerden bağımsız olarak insanın içinde taşıdığı bir tanıklığın varlığını gösterir.

Bu delilin birinci aşaması olan biyolojik varoluşu anlatan yönünü erken dönemlerde ilk kullananlardan birisi Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'dir (ö. 324/936). O, insanın üreme vasıtalarından biri olan meniye dikkat çekerek, "Attığınız o meniyi hiç düşündünüz mü? Onu siz mi yaratıyorsunuz yoksa biz mi?"[39] ayetini referans alarak inkârcılara meydan okunduğunu, inkârcıların da bazen istemelerine rağmen çocuk sahibi olamadıklarını bazen de istemedikleri halde hanımlarının hamile kaldıklarını ifade etmekte ve rahme atılan meniye kendilerinin hayat vermediklerini ortaya koymaktadır. Ayrıca insanın embriyolojik sürecini anlatan "Andolsun, biz insanı süzme bir çamurdan yarattık. Sonra onu sağlam bir karar yerine (rahime) bir nutfe (sperm) olarak koyduk. Sonra nutfeyi alaka (embriyo) haline getirdik. Alakayı da mudğa (bir çiğnemlik et) yaptık. Mudğayı da kemiklere dönüştürdük, kemiklere de et giydirdik. Sonra onu bambaşka bir yaratık olarak inşa ettik. Yaratıcıların en güzeli olan Allah ne yücedir."[40] Ayetinden hareketle bu aşamaların kendi kendine veya insan tarafından oluşturulmasının imkânsızlığını belirtmektedir.[41]

Abdülkerim eş-Şehristânî (ö. 548/1153) fıtratın ikinci aşaması olan ilahi bilgilere açık olma kapasitesiyle ilgili olarak, kelamcıların Allah'ın varlığını ispat etmek amacıyla kullandığı hudûs ve imkân delillerinin

---

39 el-Vâkıa 56/58-59.

40 el-Mü'minûn 23/12-14.

41 Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*, thk. Hamuda Gurabe (Londra: Matbaatü Mısır, 1955), 17-19.

insanın yaratılışında bulunan ilim, kudret ve hikmet sahibi bir yaratıcının mevcudiyeti duygusu (fıtrat) kadar güçlü olmadığını ifade ederek fıtrat delilini şöyle anlatmaktadır: "Ben derim ki, öncüller ortaya konulduktan sonra hudûs delilinin ortaya çıkardığı ya da imkân delilinin işaret ettiği şeyler insan fıtratının şahitlik ettiği şeylerden daha aşağıdadır. İnsan bir müdebbire ihtiyaç duyar, ona yönelir ve ondan uzak kalamaz. O'na muhtaçtır, ondan müstağni kalamaz. Ona yönelir, ondan yüz çeviremez. Zor ve sıkıntılı durumlarda ona sığınır. İnsanın Allah'a olan ihtiyacı hariçteki mümkünün vacibe, hâdisin muhdise olan ihtiyacından daha açıktır."[42]

4.2. Kabul-ü Âmme Delili

İnsanlık tarihi boyunca hakikat arayışında çeşitli bilgi kaynakları ve doğrulama yöntemleri kullanılagelmiştir. Bu süreçte bireysel akıl, duyu verileri ve sezgisel bilgi kadar toplumsal kabul de önemli bir yer tutmuştur. İşte bu çerçevede "Kabul-i Amme Delili", özellikle İslam düşünce geleneğinde, bir inancın veya bilginin doğruluğunu destekleyen delillerden biri olarak kabul edilir. Bu delil, geniş kitlelerce uzun süreli ve ortak şekilde benimsenmiş olan inançların, sıradan bir tesadüf ya da aldanma sonucu olamayacağını ileri sürer.

"Kabul-i amme" ifadesi, Arapça kökenli olup "genel kabul" anlamına gelir. Bu delil, bir inanç ya da düşüncenin birçok insan tarafından zamanlar ve toplumlar boyunca benimsenmiş olmasının, onun doğruluğuna işaret ettiğini savunur. Bu bağlamda kabul-i amme delili, bir tür "kolektif epistemoloji" olarak değerlendirilebilir. İnsanların ortak fıtratına, akli yapısına ve toplumsal hafızasına dayanan bu kabul, bireysel hataların ötesinde bir güvenilirlik taşıdığı varsayımına dayanır.

İslam kelam ve felsefe geleneğinde kabul-i amme delili, özellikle dinî hakikatlerin ispatında yardımcı bir argüman olarak yer bulmuştur. Bazı kelamcılar, nübüvvetin, vahyin veya Allah'ın varlığının doğruluğunu ispat ederken bu delilden faydalanmışlardır. Buna göre, yüzyıllar bo-

---

42 Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 75. Fıtratın güçlü bir delil olduğunu ayrıca el-En'am 6/63, en-Neml 27/62, 64 ayetleriyle de desteklemektedir. Bk. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*, 75.

yunca farklı coğrafyalarda yaşayan çok sayıda insanın bir Tanrı'ya inanması, bu inancın salt psikolojik ya da sosyolojik bir yansıma olmadığını, aksine aklî ve fıtrî bir temele dayandığını gösterir.

Kabul-i amme delili, her ne kadar güçlü bir toplumsal dayanak sunsa da mutlak doğruluk garantisi vermez. Zira tarihte pek çok yanlış inanış da dönemsel olarak geniş kitlelerce benimsenmiştir. Ancak bu delil, özellikle ahlaki ve metafizik inançlar gibi deneyimsel olarak test edilemeyen alanlarda, inançların makuliyetini destekleyen bir gerekçe olarak kullanılabilir. Ayrıca, bireysel aklın ötesinde bir ortak aklın ürünü olması bakımından önemli bir epistemolojik kaynak olarak değerlendirilebilir.

Kabul-i amme delili, insanlık tarihi boyunca süregelen ortak kabullerin hakikate işaret edebileceği fikrine dayanır. Tek başına kesinlik sağlamasa da diğer delillerle birlikte kullanıldığında inançların rasyonel temellerini güçlendiren bir rol oynar. Toplumsal uzlaşıya dayalı bu yaklaşım, bireysel ve kolektif bilginin kesişim noktasında yer alır ve özellikle dinî düşünce bağlamında önemli bir metodolojik araçtır.

Kabûl-i âmme delili, doğrudan bir Kur'ân ayetiyle açıkça ifade edilmiş olmasa da, bazı ayetlerde bu delilin dayandığı mantığın ve işleyişin ipuçlarını görmek mümkündür. Bu delil, insanların ortak fıtratları ve tarihsel süreçteki ortak tecrübelerine dayandığı için, Kur'ân'daki fıtrat vurguları, geçmiş kavimlerin örnek gösterilmesi ve genel inanç biçimlerinin zikredilmesi üzerinden temellendirilebilir. Aşağıda, kabûl-i âmme deliline dayanak oluşturabilecek bazı Kur'ânî yaklaşımlar sunulmuştur:

-Fıtrata Dayanma: "Yüzünü hanîf olarak dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fıtrata sımsıkı tutun. Allah'ın yaratmasında bir değişiklik yoktur. İşte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmez."[43] Bu ayet, insanların doğuştan getirdiği bir hakikat eğilimi olduğuna işaret eder. Bu fıtrî yöneliş, tarih boyunca insanların büyük çoğunluğunun bir ilaha inanmasıyla kendini gösterir. Bu ortak inanç, kabûl-i âmme delili açısından genel kabulün ilahi fıtratla örtüştüğünü gösterir.

-Geçmiş Kavimlerin İnançları ve İbretlik Varlığı: "Senden önce hiçbir ümmete bir peygamber göndermedik ki ona, 'Bana ibadet edin, Al-

43 er-Rûm 30/30

lah'tan başkasına kulluk etmeyin' dememiş olalım."[44] Bu ayet, tarih boyunca her ümmete bir peygamber gönderildiğini ve hepsinin aynı temel mesajı verdiğini ifade eder. Bu durum, vahiy gelen toplumların ortak bir inanca yöneltilmiş olması açısından kabul-i âmmenin tarihsel bir boyutunu gösterir.

-Toplumsal Bilincin Rolü: "De ki: Göklerde ve yerde ne var hiç düşündünüz mü? Fakat iman etmeyen bir kavme uyarılar ve peygamberler bir fayda vermez."[45] Bu ayet, insanların çevrelerinden ve toplumsal tecrübelerden ders çıkarma sorumluluğuna işaret eder. Toplumların ortak tecrübelerinden süzülen hakikatlerin dikkate alınması gerektiğini ima eder.

-Toplumların Ortak Şahitliği ve Tebliğ Süreci: "İşte böylece sizi, insanlar üzerine şahit olasınız diye vasat bir ümmet kıldık..."[46] Bu ayette geçen "şahitlik", sadece bireysel değil aynı zamanda toplumsal bir doğrulama ve onay anlamı taşır. Bu bağlamda ümmetin şahitliği, hakikatin toplum tarafından tasdik edilmesini de kapsar.

Kaynakça

Akarsu, Bedia. *Felsefi Terimler Sözlüğü*. Ankara: TDK Yayınları, 2. Basım, 1979.

Aydın, Mehmet S. *Din Felsefesi.* Ankara: Selçuk Yayınları, 4. Basım, 1994.

Bağdâdî, Abdulkâhir. *Usulü'd-din*, thk. Ahmed Şemsüddin. Beyrut: Daru'l-kütübi'l-İlmiyye, 2002.

Baloğlu, Adnan Bülent. *Son Hurafe Deizm*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2021.

Bilmen, Ömer Nasuhi. *Muvazzah İlmi Kelam*. sad. Mehmet Talu. İstanbul: Tereke Yayınevi, 2007.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu'l-Mevakıf: Mevakıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2015.

Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *Kitâbu'l-İrşâd*. thk. M. Yusuf Musa-Ali A. Abdulhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1950.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan. *Kitâbu'l-Luma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamuda Gurabe. Londra: Matbaatü Mısır, 1955.

Fârâbî, Ebû Nasr. *Fusulü'l-Medeni.* çev. Hanifi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Munkız mine'd-dalâl*. thk. Mahmud Baycu. Şam: ,1992.

---

44 en-Nahl 16/36.

45 Yûnus 10/101.

46 el-Bakara 2/143.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *Mişkatu'l-Envar: Nurlar Âlemi*. çev. Şadi Eren. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2019.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2014.

Gazzâlî, Ebû Hâmid. *el-Hikmetü fî mahlûkâtillâh: Hikmetler Kitabı*. çev. Halil Kendir. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2007.

İbn Rüşd, Ebu'l-Velîd Muhammed. *el-Keşf an mehâhici'l-edille (Felsefe-Din İlişkileri*). haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 10. Basım, 2017.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Muhassal*. haz. Refik Ergin. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2014.

İzmirli, İsmail Hakkı. *Yeni İlmi Kelam*. sad. Sabri Hizmetli. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2018.

Kindî, Ebû Yûsuf Ya'kûb. *Felsefi Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2021.

Koç, Turan. *Din Dili*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2013.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

Pezdevi, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Ehl-i Sünnet Akaidi*. çev. Şerafeddin Gölcük. İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1980.

Razi, Fahreddin. *Kelâm'a Giriş [el-Muhassal]*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: AÜİF Yayınları, 1978.

Sabuni, Nureddin. *Matüridiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1978.

Şehristânî, Abdülkerim. *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelâm*. thk. Ahmed Ferid el-Mezidi. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004.

Taylan, Necip. *Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu*. İstanbul: Şehir Yayınları, 2. Basım, 2000.

Topaloğlu, Bekir. *İslâm Kelâmcıları ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)*. Ankara: DİB Yayınları, 4. Basım, 1983.

Ulutaş, Yasin. "İsbât-ı Vâcib". *Sistematik Yaklaşımla Kelam Araştırmaları I-II*. ed. Ekrem Uysal. İstanbul: Mütercim Yayınları, 2020.