



Fatma Aygün*

Allah'ın Varlığı'nı Aklen Bilmeye İlişkin Güncel Tartışmaların Temel Ekseni

Özet: Allah'ın varlığını aklen bilmenin imkânı meselesi tarih boyunca felsefi ve teolojik tartışmaların en önemli konularından birisi olmuştur. Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin tartışmaların döndüğü temel ekseninde birbirinden farklı fikirleri savunan belli başlı gruplar ana hatlarıyla teistler (ve dolayısıyla deistler), agnostikler ve ateistlerdir. Bu tartışma alanlarındaki ayrıntılar ve farklılaşmalar göz önüne alınarak daha detaylı çalışmalar yapılabilir. Bizim bu makaleyi yazmaktaki amacımız, günümüz dünyasında cereyan eden Allah'ın varlığına ilişkin tartışmaların nirengi noktalarını, ileri sürülen en meşhur soruları ve argümanları tespit ederek genel bir takım değerlendirmelere ulaşmaktır.

Anahtar kelimeler: Allah'ın varlığı, Argümanlar, Teist, Agnostik, Ateist

The Main Axis in the Contemporary Debates on the Possibility of Rational Knowing of the Existence of God

Abstract: Through history the possibility of rational knowing of the existence of God has always been one of the most important philosophical and theological debates. Generally, the main groups defending different opinions are theists (and hence the deists), agnostics, and atheists on the main axis in which the debates are made. More detailed studies may be done by taking into account the details and differences in these debate areas. But our aim in this article is to reach some evaluations by determining the most popular questions and arguments in the debates related to the existence of God in today's world.

Key words: Existence of God, Arguments, Theist, Agnostic, Atheist

* Dr., fatmaygun19@hotmail.com.

Giriş

Varoluşsal anlamlandırma çabasının nirengi noktasını oluşturan Allah'ın varlığı meselesi hiçbir düşünürün bigâne kalamadığı en önemli ve en temel meseledir. Şirkle karışık olsa bile tarih boyunca yaşamış insanların neredeyse tamamına yakınının bir “Yüce Varlık” inancına sahip oluşu da evreni ve hayatın anlamını yorumlamada bu meselenin ne denli öneme sahip olduğunu göstermesi açısından dikkat çekicidir. Peki günümüz dünyasında Allah'ın varlığına ilişkin tartışmalarda “Allah'ın var olduğunu bilebileceğimizi (teist ve deist yaklaşım)” veya “Allah'ın var olup olmadığını bilemeyeceğimizi (agnostik yaklaşım)”, ya da “Allah diye bir şeyin var olmadığını (ateist yaklaşım)” iddia edenler karşı karşıya geldiklerinde en çok hangi sorulara muhatap olmaktadır ya da karşı sorulara ne gibi cevaplar üretmektedirler? İşte bu denli önemli ve derin bir meselede yürütülen tartışmalarda nasıl bir tablo önümüze çıkmakta ve bu çizilen tablo günümüz insanına ne gibi mesajlar vermektedir?

İddia sahibinden beklenen iddiasına mâkul, mantıklı temel oluşturabilecek argümanlar getirebilmesidir. Teistler ve dolayısıyla deistler Allah'ın var olduğunu, agnostikler Allah'ın var olup olmadığını bilinemezliğini, ateistler ise Allah'ın var olmadığını iddia ettiklerine göre her iddia sahibi iddiasını gerekçelendirmekle yükümlüdür. İleri sürülen karşı iddiayı gerekçelendirme yükümlülüğünü muhalif taraftan beklemekle birlikte kendini, savunduğu iddialarını temellendirme yükümlülüğünden muaf görmek yani sadece inkârını ifade etmekle yetinme pozisyonunda kalmak ise bir nevi tartışmadan kaçış eylemi olarak adlandırılabilir. Ateistler her ne kadar “teistlerin öne sürdüğü argümanları reddettiklerini ve kanıtlama yükümlülüklerinin de bulunmadığını” sıklıkla ifade etmiş olsalar da, fikirlerinde tutarlı olabilmeleri için hangi akli gerekçelere dayandıklarını temellendirmeleri gerekmektedir.

Duyuların idrâk edememesi açısından gizli fakat selim yaratılışı bozulmamış her insan tarafından tabii olarak (aklen ve vicdanen) bilinebilecek/benimsenebilecek derecede apaçık olan “Bir Yüce Yaratıcı'nın Varlığı” herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispatlanamamaktadır.¹ Teorik aklın sınırlılığını ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğini kabul etsek de insanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı'nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul gerekçeleri vardır. Zira evrendeki her şey Allah'ın varlığına delildir, bu delilleri farketmenin yolu ise doğruyu arama çabasıyla akli önyargısız olarak kullanmaktan geçmektedir.

1 Bekir Topaloğlu, “Allah”, *DİA*, İstanbul, 1989, II, 474.

İslâmî bakış açısına göre boş bir amaç uğruna yaratılmayan d nyada² insanın imtihan oluşu kendine verilen  zg r irâde ile doğrudan ilişkilidir.³ Allah, canlıların içinden insan türünü kendisini tanımakla mümtaz kılmıştır,  yleyse insanların Allah'ı tanıma yollarından mahrum bırakılması düşünülemez. Allah, kendi birliğine ve hikmetine kılavuzluk etmesi için âlemi yaratmıştır, yani bütün mahl katı insanlar için kılavuz ve ibret vesilesi kılmıştır. Akıl, vicdân ve irâde ile donatılmış olan her insan, bu kabiliyetlerini keşfetmek ve geliştirmekle sorumludur. Bu fitrî yetenekleri gerektiği gibi kullanmayan veya dikkate almayan, dolayısıyla da heves, âdet ve alışkanlıklara göre hüküm vermeye çalışan insanlar, doğru bir akıl yürütme eylemi ger ekleştiremeyerek irâdesini isabetli olarak kullanmaktan da yoksun kalır. Bununla birlikte her türlü işin konum ve düzenlenmesinin kendisine dayandırılması gereken bir temel olan akıl, kendisinin kullanılmasının ihmali edilmesine karşı bir direniş eğilimine de sahiptir. Zaten akıl, ibret almak ve tefekkür etmek için yaratılmıştır. Diğer organlarımızın durumunda olduğu gibi ancak kullanıldığında, tefekkür ve istidlâl özelliği devreye sokulduğunda akıldan fayda sağlanabilir. Kendi yapısı ve evren üzerinde önyargısız bir biçimde akıl yürüterek delilin götürdüğü yere gitmeyi tercih eden her insan, bir yaratıcının bulunması gerektiği yolunda bir ön bilgi elde edebilir ve imana götüren yola da girebilir. Zira Allah'a imâna giden yolda bir ön hazırlık işlevi gören doğru akıl yürütme ameliyesi, kalbi *tasdike yönelten bir sebep* konumundadır. Kalp ile tasdik yani imânın gerçekleşmesinde ise *insan irâdesinin rolü* devreye girmektedir. Kalbî bir eylem olarak “kalp ile tasdik” şeklinde nitelendirilen “imân”, tercihe dayalı bir değerdir. O halde Allah'ın varlığı ve birliğine istidlâl yoluyla ulaşılan akıl, insanın irâdesini elinden alarak onu kabule mecbur bırakmamaktadır. Zaten akıl, insanı tasdik etmeye mecbur bırakıyorsa o zaman dünyada insanın imtihan oluşu anlamsız olurdu.⁴ Allah'ın varlığının aklî/istidlâlî bilgi ile bilinebileceği y nundeki bu teistik bakış açısı karşısında duran ateistik bakış açısı ise teistlerin kendilerini kandırdıklarını, uydurma şeylere inandıklarını savunurlar, buna mukâbil kendilerinin (ateistlerin) aklı/mantığı/rasyonelliği  n plânda tuttuğunu, ortada Tanrı'nın varlığını gösterecek delil bulunmadığını, kötülüğün varlığının ateizm lehine kuvvetli bir argüman oluşturduğunu iddia ederek⁵ tepkisel bir tavrı benimserler.

2 Enbiyâ S resi, 21/16-17.

3 Bakara S resi, 2/155, 214; Âl-i İmrân S resi, 3/186; Enbiyâ S resi, 21/35; Kehf S resi, 18/7; Ankebut S resi, 29/2-3; Muhammed S resi, 47/31; Mülk S resi, 67/2; İnsan S resi, 76/2.

4 M t ridi, *Kitâbü't-Tevhid*, (nşr. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları, 2003, s. 17, 93-94, 157-163, 168-176, 184, 194, 199, 207-211, 252-256, 266-267, 351-352, 356, 426, 460, 601-614.

5 Michael Peterson, William Hasker ve diğer., *Akl ve İnanç*, ( ev. Rahim Acar), 2. bsk., İstanbul : Küre Yay., 2009, s. 136, 176, 188-190.

İşte bu çalışma teistler ve ateistler arasında Allah'ın varlığını bilmeye ilişkin yapılan güncel tartışmaların neler olduğuna ilişkin -sosyal medyayı da dikkate alarak yapılan- bir araştırmadır. Yani karşılıklı taraflar acaba hangi meseleler etrafında görüşlerini gerekçelendirmeye çalışıyor, daha çok hangi konu başlıkları altında Allah'ın varlığı ya da yokluğu iddiasını tartışıyor? Bunun gibi soruların cevaplarını aradığımız araştırmamızda; konuya ilişkin tartışmaların döndüğü temel eksenini yani temel bakış açılarını tespit edebilmeyi hedefliyoruz.

Allah'ın Varlığına İlişkin Güncel Tartışma Konuları

1) Sonsuz Teselsül Mümkün müdür?

Müslümanların geliştirdiği klâsik teistik argümanlardan “hudûs” (günümüzdeki ifadesiyle kelâm kozmolojik) delili ve “imkân” delili, sonradan meydana geldiği anlaşılan varlıkların (hâdis) var olmaları için işleyen sebep-sonuç ilişkisinin geriye doğru sonsuza kadar süremeyeceği yani kadîm bir varlıkta durmanın zorunlu olduğu fikrini içermektedir. Yani “teselsülün iptali meselesi”, hudûs ve imkân delilinde argümantasyonun önemli bir basamağını oluşturmaktadır. Hudûs delilinin ana tezinin “âlemin yaratılmışlığı ve dolayısıyla kadîm bir yaratıcıya olan ihtiyacı”, imkân delilinin ana tezinin ise “bir bütün olarak âlemin imkânı ve vâcibü'l-vücûd li-zâtihî bir ilk varlığın/ilkenin zorunluluğu” olduğu bilinmektedir. Hudûs varlıklar açısından öncesizliğe ve yoktan yaratmaya, imkân ise vardan yaratmaya işaret etmektedir.

Âlemde gözlenen işleyişin temel karakteri olan sebep-sonuç zincirinin geriye doğru sonsuza dek sürmesini ifade eden “teselsül” teistlerce imkânsız görülmüş, evrenin ezeliğini savunan düşünce akımları şiddetle eleştirilmiştir.⁶ Daha çok mantıkî ve matematiksel yapıdaki önermelerle teselsülün reddi yönünde kurulan argümanlar; evreni oluşturan cüzlerin sonlu ve sınırlı sayıda oluşundan hareket ederek parça hakkındaki hükmü bütüne taşımış, buradan evrenin başlangıcına, sonlu ve sınırlı oluşuna yönelik çıkarım yapmayı sağlamıştır. İşte parçadan hareketle başlattığımız ve geriye doğru izini sürdüğümüz sebep-sonuç zincirinin sona ermesi zorunluluğunu yani kadîm bir sebebe (fâile) dayanması gerekliliğini ileri süren teistik iddia, bu kadîm sebebin/fâilin “Yaratıcı (Muhdîs) Bir Varlık” (el-muhdîs

6 Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfî'l-musallîn*, (haz. Hellmut Ritter) Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, (1382/1963), s. 149, 164, 475, 485, 543; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 25-62; Şehristânî, *Nihâyetü'l-İkdâm*, (haz. Alfred Guillaume), London: Oxford University, 1934, s. 13-33.

lâ muhdise leh ) olduğunu savunmuştur.⁷ Bu düşüncenin karşısında yer alan karşıt fikirler ise sebep-sonuç zincirinin geriye doğru bir noktada sona ermesi gibi bir gerekliliğin olmadığını, teselsülün mümkün olduğunu dolayısıyla da evrenin ezeli-liğini yani bir başlangıcı olmadığını savunarak “bir yaratıcının varlığının gerekliliği” şeklindeki söylemin geçersizliğini iddia etmişlerdir.⁸ Gerçi müslüman düşünürlerden birçoğu istikb l cihetinde teselsülün mümkün olabileceğini kabul etmiştir, asil tartışma ise m zi cihetindeki tesels lde olmuştur. Öyleki kel mcuların çoğu teselsülün sadece mazide gerçekleşmesini reddeder. Buna mukabil İbn Teymiyye gibi müelliflerin bu cihette de m essirlerin değil eserlerin tesels l n  kabul ettiğini hatta teselsülün iptalini il hi kudreti sınırlamak olarak görenler olduğunu belirtmemiz gerekmektedir. Onlara göre Allah dilerse geriye doğru da varlıkları sonsuza kadar yaratabilir.⁹ Ancak;

“Allah'ın varlığını ispat etmek (isb t-ı v cib) için geliştirilen hudûs ve imkân delillerinde, varlıkların var olmaları için sonsuz illet-ma'l l silsilesinin kadîm bir illette durmasını zorunlu gören kelâm  limleri, sebep-sonuç zincirinin sonsuza kadar sürmesi anlamına gelen teselsülün reddine büyük önem vermişlerdir. İlk dönemden itibaren bu amaçla çeşitli yöntemler geliştiren kel mcılar, böylece maddenin ezeli-liğini savunan akımlara cevap vererek akidelerini sağlamlaştırmayı hedeflemişlerdir.”¹⁰

Kozmolojik kanıtlar ailesinden “imkân” kanıtını kullanan ve  lemdaki mümkün varlıkların rasyonel temellerini açıklayabilmek için “var eden bir sebebin zorunlu olduğunu” ifade eden Leibniz, âlemin dışında zorunlu bir varlığı ya da ilk nedeni evrenin varoluşunun izahı için gerekli görmektedir. Mümkün olan  lemdaki sıralanan sebepler hiyerarşisinin de mümkün olması cihetiyle bu sebepler silsilesinin sonsuza değin gitmesi imk nsızdır. Sonsuz sebepler zinciri imkânsız olduğuna göre mümkün olan âlemin varoluşunu açıklayabilmek için  lemden başka ve âlemin dışında olan zorunlu bir varlığa atıfta bulunmamız gereklidir.¹¹

7 M t ridi, *a.g.e.*, s. 25-62, 184-234; Eb 'l-Muîn en-Nesefi, *Tebserat 'l-edille*, (thk. Hüseyin Atay, şaban Ali Düzgün), 2. bsk, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2004, I, 92-104; Kad  Abdülcebbar, *şerhu'l-Us lil-Hamse*, (nşr. Abdülkerim Osman), 2. bsk., Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988, s. 115- 120; Fahreddin er-Râzî, *Kitâbü'l-Erb in fi us lil-d n*, nşr. A. Hic zi es-Sekkâ, Beyrut: Dârü'l-Cil, 2004, I, s. 82; a.mlf., *el-Metâlibü'l- liye mine'l-ilmil-il hi*, (nşr. A. Hic zi es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l- k t bi'l-Arabi, 1987, I, s. 141-142.

8 John Leslie Mackie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1982, s. 90-91.

9 Osman Demir, “Kelâm'da Tesels l  İptal Delilleri ve İsmail Hakk  İzmiri'nin Teselsül Risalesi”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, İstanbul, 2010, sayı: 23, s. 120-121.

10 Demir, “a.g.m.”, s. 117-118.

11 Leibniz, *Monadoloji*, (ev. Suat kemal Yetkin), İstanbul: Maarif Matbaası, 1943, s. 36-37.

“Eğer maddi dünyanın sebebi olan bir Tanrı var ise, o zaman Tanrı'nın sebebi nedir?” şeklinde bir soru soran ve sebeplerin sebebi araştırmasında “durulacak noktanın Tanrı olması gerektiği” yönündeki düşünceye itiraz eden David Hume, eğer bir noktada durulacaksa “bu nokta” Tanrı değil de, içinde yaşadığımız dünya olamaz mı, demektedir.¹² Evrenin sebebi olarak görülen Tasarımcı'nın varlığının sebebinin belirsiz kalmasının esasında hiçbir şeyi açıklamamak anlamına geldiğini iddia eden Richard Dawkins ise, “Tanrı hep vardı” şeklindeki bir yaklaşımın “DNA hep vardı” ya da “Yaşam hep vardı” demek gibi bir şey olduğunu savunur.¹³

Teselsülün imkânı ya da ilk sebebin/fâilin varlığı tartışmalarında sebep kavramının analizi yapılırken “Her şeyin bir sebebinin olması gerekir.” şeklindeki bir önerme aslında maddî dünyadaki varlıklar için kullanıldığı için buradaki “şey” sonradanlık ifade etmektedir, yani buraya Tanrı'nın eklenmesi doğru bir yaklaşım değildir. Zira önermenin asıl maksadı “Her sonucun bir sebebi vardır.” şeklindedir. Sonuç olmayan yani yaratılmayan tek sebep ise Tanrı'dır, Tanrı dışındaki her sebep aynı zamanda bir sonuçtur. Öyle ki mantıktaki “teselsülün imkansızlığı” ilkesine göre, Tanrı sebebi olmayan ilk sebep yani ilk fâildir. Dahası Tanrı, maddî evrenin aksine sebep kavramının muhtevasında değildir.¹⁴

Sezgisel bir bilgiyle kaçınılmaz olarak kendi varlığının ve benliğinin bilincinde olan her insan, aynı şekilde sezgisel bir kesinlikle evrendeki hiçbir şeyin kendiliğinden yoktan var olamayacağını bilebilmektedir. Ezeli olmayan her varlık, varlığını bir başka varlıktan alıyorsa -ki öyledir- yani her sonucun bir sebebi varsa, sonradan meydana gelmiş bütün varlıkların varlıklarını nihai anlamda ezeli bir kaynağa borçlu olması kaçınılmazdır.¹⁵ Zaten parça, halka, fazlalık ve eksiklik gibi sınırlılığı ifade eden kavramlar dış dünyadaki sonradanlığı, sonradan meydana gelişi işaret etmekte ve ezeliyyet ile bağdaşmamaktadır. Sonlu parçalardan meydana gelen bir bütünün de sonlu olduğu akılla, açık bir kavrayışla bilinebildiğine göre “sonlu parçalardan oluşan evrenin de sonradan meydana geldiği/sonlu olduğu” bilinebilmekte yani bir ucu sonlu olan (haricî olan yani vehmî/hayalî olmayan) bir varlığın ya da varlıklar zincirinin diğer ucunun da sonlu olmak zorunda olduğu anlaşılmaktadır. Evrendeki eşya ve olayların meydana gelişi birbirlerinin müessiri şeklinde yani bir-

12 Hume, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tunçay), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979, s. 24-26, 31-40; a.mlf., *Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays*, (ed. Richard H. Popkin), 6. bsk., Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988, s. 67-76.

13 Richard Dawkins, *Kör Saatçi*, (çev. Feryal Halatçı), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2013, s. 180.

14 Adnan Aslan, *Tanrının Varlığına Dair Argümanlar*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006, s. 96.

15 John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed. Peter H. Nidditch), Oxford: Clarendon Press, 1975, s. 620.

birlerine sebep ve müsebbeb ilişkisiyle gerçekleştiğine göre, “her sonucun bir sebebe/f aile ihtiyaç duyduğu” şeklindeki bir ilkenin sonucu olarak “sonradan meydana gelen evrenin m zi yönünde bir noktada durmaksızın sonsuza doğru devam etmesi” mümkün değildir. Her sonlu olanın bir sebebe ya da f aile ihtiyaç duyduğu açık bir kavrayışla bilinebildiğine yani sonradan var olan evrenin bir sebebe (muhdise) ihtiyaç duyduğu akıl yürütülerek anlaşılabildiğine göre, evrenin de zamandan bağımsız “Sonsuz Bir Sebebi/F aili” gerektirdiği de bilinebilir.

Müslüman kel mcıların temel argümanını olan “hudûs” delilinden faydalanarak kelâm kozmolojik argümanından bahseden William Lane Craig (d. 1945) argümantasyonu şöyle ifade eder;¹⁶

Var olmaya başlayan her şeyin varolmasının bir nedeni vardır.

Âlem var olmaya başlamıştır.

O halde, âlemin varolmasının bir nedeni vardır.

Âlemin bir başlangıcı olduğu fikrini desteklemek için Craig'ın sunduğu formüllerden birisi ise şöyledir;¹⁷

Bilfiil sonsuz bir şey varolamaz.

Başlangısız bir zamansal hadiseler silsilesi bir bilfiil sonsuzdur.

O halde, başlangıçsız bir zamansal hadiseler silsilesi varolamaz.

Son bilimsel veriler, artık çok net bir biçimde evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğunu ( zellikle big bang ve entropi yasası ile) ortaya koyduđu¹⁸ için teistlerin “evrenin bir başlangıcı ve sonu olduğu” iddialarının ispatlandığını dolayısıyla bu yönde ileri sürdükleri ispat-ı v cip delillerinde ellerinin güçlendiğini söyleyebiliriz. Yani evrenin bir başlangıcı varsa teselsül b tildir ve evreni ortaya çıkaran g  var olmak için başka bir g ce ihtiyaç duymamalıdır, aksine ezeli olmalıdır. Dolayısıyla zorunlu olarak da ebedi olmalıdır.

Özetle ifade etmek gerekirse; Allah'ın varlığı'nı inkâr ederek “evrenin ezeli olduğu” ya da “Allah ile birlikte evrenin de ezeli olduğu” şeklinde  ne sürülen iddiaların geçersizliğine yönelik felsefi akıl yürütmelerle cevaplar üreten müslüman düşünürler, sonradanlık ve acziyet özellikleri gösteren çevremizdeki tüm varlıklar-

16 William L. Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979, s. 63; Peterson ve dđr., *a.g.e.*, s. 111.

17 Craig, *The Kalam Cosmological Argument*, s. 69, 102.

18 Caner Taslamam, “Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, sayı: 30, s. 89-111.

dan hareketle evrenin bir başlangıcı olması gerektiğini ifade etmişlerdir; zamana ve mekâna bağımlılık özelliği taşıyan evrenin -doğası gereği- ezeli olamayacağını savunmuşlardır. Zaten tanımı gereği ezeli olan bir varlıkta ilerleme, eklemleme, tamamlama, sebebe dayanma gibi sonradanlık özellikleri imkânsız olduğuna göre, söz konusu sonradanlık özellikleri taşıyan evrendeki varlıklar zincirinin her biri bir başlangıca sahip olmalıdır, bir sebebe dayanmalıdır. Yani evren, dışarıdan bir müdahaleye, varlığı zorunlu olan ezeli bir varlığa dayanmak zorundadır. Bu ezeli varlık ise zaman ve mekândan münezzehtir, eşsiz ve üstün ilim, kudret ve irâde sahibi bir yaratıcıyı ifade etmektedir.¹⁹

2) Evrende Gerçekten Mükemmel Bir İşleyiş ve Uyum Yok mudur?

Akıl yürüten her insan etrafına ya da kendi yapısına bakıp düşündüğünde belirli bir ölçü, uyumlu işleyen bir sistemin varlığını kolayca fark edebilir. Acaba neden kaos yerine düzen ve denge vardır, bu işleyen sistem nasıl oluşmaktadır ve devam edebilmektedir? İşte bu tarz sorularla evrenin kökeni, canlılığın ortaya çıkışı ve devamı gibi meselelerle karşılaşan materyalist dünya görüşüne sahip ateistler, bilimi adres göstererek düşüncelerini bilimsel bir karaktermiş gibi anlatırlar, sıklıkla çağdaş ve bilimsel temellere dayandıklarını ifade ederek fikirlerini savunmaya çalışırlar. Ateistler evrendeki mükemmel işleyişe, uyum, düzen, hikmet ve tasarıma dikkat çeken argümanları bir illüzyon olarak görürler. Aslında evrende yapılacak dikkatli gözlemlerde her şeyde rastgele durumların fark edilebileceğini, bunun da bilinçli tasarımın değil aksine bilinçsiz, kör işleyen süreçlerin, pek çok çarpıklığın anlaşılmasını sağlayacağını savunan ateistler, “bir tasarımcı” fikrine karşı çıkararak böyle olması halinde ise, tasarımcının da tasarlanmış olması gerektiğini iddia ederler. Teleolojik delilin, başka bir deyişle tasarım/gâye ve nizam argümanının eleştirisinde; söz konusu argümantasyonda tasarımcının insan ile kıyaslandığı, örneklerle ve benzetmelerle insanî yetenekler olan bilinç, irâde, kudret, tasarım gibi kabiliyetlerin Tanrı’ya yüklenerek Tanrı’nın insana benzetildiği iddia edilmiştir. Buna göre, tasarım ya da en geniş ifadesiyle teleolojik argümanın ileri sürdüğü Tanrı anlayışı “antropomorfik” bir özellik göstermiştir, dolayısıyla esasında tüm varlıkları yaratan tasarımcıya değil²⁰ aksine insanın yarattığı daha doğrusu uydurduğu hayali bir varlığa,²¹ tasarımcıya işaret edilmiştir.

19 Topaloğlu, *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı*, 8. baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998, s. 100-104.

20 Hume, *Din Üstüne*, s. 83-201.

21 A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London: Penguin Books, 1990, s. 25, 119-124; Patrick Masterson, *Atheism and Alineation*, London: Pelican Books, 1973, s. 70.

Duyulur âlemin duyular ötesi için delil teşkil ettiğini ve böylece Yaratıcı'nın sıfatlarının bir kısmının akıl yürüterek ıkarsayabileceğimizi savunan İşl m  bakış açısına göre ise şöyle bir açıklama yapılabilir:

Allah ile âlem arasındaki ontolojik zıtlığa ağrılık vererek h dislerin kendilerinin zıddına delâlet ettiğini belirtmek gerekir, yani cisimlerdeki hud sa delâlet eden özelliklerin zıddını alma yöntemi kullanılmalıdır. Böylelikle hud sa delâlet eden  zellikler, Allah'ın ilk f il oluşuyla çelişen ve imk nsuz bir sonuca götüren nitelikler Allah'tan olumsuzlanabilir. Her türlü eksiklikten münezzeh ve her türlü kem lle muttasıf olan Allah'tan, yok saydığımızda herhangi bir fiilin çıkmasını imk nsuz h le getiren sıfatlardan söz edebiliriz, yani varlıklar için kullanılabilen bir takım pozitif nitelikleri herhangi bir mecaza başvurmadan Allah için de kullanabiliriz ve bu durum herhangi bir benzeşmeye de yol açmaz. Zaten eksik, kusurlu ve muhtaç durumda bulunan varlıklardaki zıt durumların birleşerek evrendeki uyum ve düzeni meydana getirmiş olması muhdisin hem varlığına, birliğine hem de  lim, k dir, h kim oluşuna işarettir. Kusurlu, eksik, muhtaç olan (yani hâdis özellikleri gösteren)  lem, yaratıcıyı araştırmanın sebebi olarak önümüzde durmakta ve kadîm olan Allah'ın varlığına işaret etmektedir, fakat Yaratıcı olan Allah yaratılmış olan  leme hiçbir şekilde benzememektedir. Dilin yapısı ve insan zihninin işleyişinden kaynaklanan birtakım zorunluluklar sebebiyle teşbihi andıran bazı isim ve sıfatları Allah'a vermeye mecbur kalırız. Burada bazı manaları insan zihnine yaklaştırma amacı güdülmektedir, elbetteki ilâhî sıfatların gerçekliğini bilemeyiz.²²

Evrende gördüğümüz sınırlı parçalarda görülen gâye ve düzen fikrini tüm  leme genelleyerek konuşmayı ve dahası âlemin dışında "Bir G ye ve Düzen Koyucu"-nun varlığına akıl yoluyla ulaşmayı eleştiren David Hume, eğer bir düzen ve gâye var ise "yapının kendi iç bünyesinde" aranabileceğini, "sürecin bir parçası olduğunu" iddia etmiştir. Bu itiraza karşılık olarak ise, gâye ve düzeni açıklamak için tüm evren hakkında bilgi sahibi olamasak da evrende her gördüğümüz tek tek şeylerdeki özel düzenleme, muhteşem hassas ayarlar ve pl nli işleyişten hareketle Düzen Koyucu'nun varlığına ulaşabileceğimiz, ifade edilmiştir.²³

Hume, dünya hayatında birçok kere görmeye alıştığımız bir makina ile makinanın yapıcısı arasında kurabildiğimiz sebep-sonuç ilişkisini, dünya ve Tanrı arasında kurma girişimine ve dolayısıyla âlemin bir makinaya, Tanrı'nın da bir yapımıya benzetilmesine itiraz etmiş olsa da²⁴ bir şeyin eserinin o şeyin yalnızca varlığına işaret ettiğini, her selim akıl sahibi bilebilmektedir. Öyleki,²⁵

22 M t ridi, *a.g.e.*, s. 25-73.

23 Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmire: Dokuz Eylül Üniversitesi Yay., 1987, s. 58-59.

24 Aydın, *a.g.e.*, s. 61-62.

25 M t ridi, *a.g.e.*, s. 49.

“Yazı gerçekten yazana delâlet etse de yazanın mahiyetine, keyfiyetine ya da kendisi gibi olduğuna delâlet etmez. O halde âlem de keyfiyeti ve mahiyetine delâlet etmediği bir muhdise delâlet eder.”

Öyle anlaşılıyor ki Hume evrendeki düzenin kaynağına ilişkin tek Tanrı anlayışına dayanan izâhtan daha mâkul, daha iyi bir açıklama da getirememektedir, dahası düzen koyucu tek Tanrı yerine birden fazla Tanrı'nın olabileceği yönündeki fikirleri²⁶ ise gereksiz bir zihin karmaşasını ifade etmektedir. İncelenen her varlıkta kolaylıkla görülebilen düzen ve gâyenin varlığı önyargısız, insafı her akıl sahibi için rastlantı fikrini devre dışı bırakmaktadır. O halde evrendeki gâye ve düzenin sebebine ilişkin açıklamalardan en anlamlı olanı -delillerin birtakım kusur ve eksiklikleri olabilese de- sonsuz ilim, irâde, kudret sahibi bir tek gücün varlığına yönelik izâh şekilleridir. Yani evrendeki her varlıkta gözlenebilen işleyiş kuralları ve hassas ayarlardan tutun da DNAdaki muhteşem kompleks yapıya kadar bilimsel çalışmaların ortaya koyduğu veriler, bilinçli ve kudretli bir Yaratıcı'nın varlığına işaret etmektedir. Zira her bir düzenli ve plânlı sistemin varlığı bilinç, irâde, kudret sahibi bir varlığı gerektirmektedir.

Modern bilimsel araştırmalar da sadece makro değil mikro seviyede de muhteşem bir düzenlemenin varlığını ortaya koyabilmekte, inorganik yapılarda bile hayretleri celbeden bir dinamikliği vurgulamaktadır. O halde muhteşem düzenleme, inorganik yapı ile organik yapı arasındaki uyum, insan zihni ile dış dünya arasındaki uyum, âlemin estetik değeri ve ahlâkî gelişmeye imkân sağlayan yapısı, canlıların dış çevreye uyumu, tekâmül süreci gibi daha birçok işaret, selim akıl sahibi her insanı, “evren niçin böyledir, evrendeki oluşumun gerisindeki itici güç nedir?”, şeklindeki sorulara yöneltmektedir. “Nasıl” sorusuyla evrenin yapısını, işleyişini araştıran bilimin “niçin” ile başlayan sorulara verebilecek cevabı olmadığına göre, “evrende kolaylıkla farkedilebilecek gâye ve düzene²⁷” anlam vermeye ilişkin açıklamalardan en mâkûlü ve en başarılısı ancak tek Tanrı anlayışına dayanan izahlarda bulunabilir.²⁸

İnsafı, önyargılardan uzak düşünebilen her insan, Yaratıcı'nın yaratılmış bir varlığa benzetilemeyeceğini, Yaratıcı'nın tasarlanmış olamayacağını anlayabilecek kapasitededir. Kendi varlığına, evrendeki muhteşem sanata tanıklık eden her akıl sahibinin doğuştan getirdiği potansiyel haldeki kabiliyetleri etkinleştirerek yani vicdanın sesine kulak vererek, akıl yürüterek Allah'ın varlığını bilebilmesi doğal

26 Aydın, *a.g.e.*, s. 60.

27 Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 77.

28 Aydın, *a.g.e.*, s. 58-66.

akli bir süreçle ortaya çıkmaktadır. Öyle görünüyor ki doğal olmayan süreç, ideoloji ve önyargıların etkisiyle “atomların hareketlerini, moleküllerin bir araya gelişini” bilinçsiz süreçlere bağlamak, kendi başına herhangi bir güce sahip olamayan birtakım sebeplerin ardındaki “üstün ilim, irâde ve kudret sahibi gücü”, akli sarmalayan zaafıların etkisiyle bilememek ya da bilmezden gelmektir.

3) Yaşanan Acılar ve Felâketler Tanrı Düşüncesi Olmadan Açıklanabilir mi?

Evrende gözlemlenebilen ve yaşam sürecinde ortaya çıkan kusurları, eksiklikleri ya da kötülükleri öne sürerek yaratıcının varlığını çelişkili gören materyalist/natüralist/ateist zihniyet; sonsuz ilim, mutlak güç ve iyilik sahibi, adâletli bir Tanrı'nın varlığını reddetmektedir. “Sonsuz ilim, irâde, kudret ve adâlet sahibi bir Tanrı olsaydı kötülük olmazdı” şeklindeki bir iddiayı ileri sürerek “evrende gözlemlenebilen uyum, düzen, gâye, tasarım ve hassas ayarlar” gibi tespitlerin aleyhinde tavır alan söz konusu ateist zihniyet, yaşanan acılar ve felâketler üzerinden Tanrı'nın var olmayacağı şeklinde bir hedefe odaklanmıştır.²⁹

Teistlerin bu tartışmaya yönelik cevaplarını incelediğimizde daha çok “tasarlanmış oluşun mükemmel olmayı gerektirmediği” ve “özgür iradenin varlığı” gibi hususlara dikkat çekildiğini görmekteyiz. Öyle ki evrende ve kendi varlığımızda müşahade ettiğimiz “zıtlık içinde uyum”, “yarar içinde zarar”, “aciziyet, kusur ve noksanlıklar gibi sonradanlık ve yaratılmışlık göstergeleri” –önyargılarına ve zaafılarına yenik düşmeyerek akıl yürütebilen her insan için- üstün ilim, irâde ve kudret sahibi Yüce Bir Yaratıcı'nın varlığına işaret etmektedir.

İnsanî eylemlerin temeli olan özgür irâde, hem Allah'a imanının ve tüm iyiliklerin değerli ve geçerli şartı hem de insana kötülükler yapabilme olanağı sunan imkanı ki; özgür irâde, farklı seçeneklere ilişkin tercihimize sorumluluklar yüklenmenin temelini oluşturan çift yönlü bir imkânı sağlar. İnsanın, akla yani doğuştan getirdiği iyi ve kötüyü bilebilecek bir yetiye sahip bir varlık olmasının yanı sıra, evrensel nitelikteki bir iyi veya kötü değerini bilebilmesinin rasyonel bir temeli olmalıdır. Bu değerlerin objektif bir gerçekliği olabilmesinin yolu ise kültürleri ve her türlü bağımlılığı aşkın bir otoriteye yani Allah'a atıfla oluşturulan ahlâkî yasalarla mümkün

29 William L. Rowe. “The Problem of Evil and Varieties of Atheism”, *The Problem of Evil*, (ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams), Oxford: Oxford Üni. Press., 1990, s. 128-130; Hume, *Dialogues Concerning Natural Religion*, s. 65-66; a.mlf., *Din Üstüne*, s. 165; Nelson Pike, *God and Evil*, Prentice-Hall, New Jersey, 1964, s. 47; John Dunning, *The Bookman's Promise*, New York: Scribner, 2004, s. 80.

olabilir. Aksi takdirde ahlâk dediğimiz değerler; evrensel olmayan, kişiden kişiye ya da toplumdan topluma değişen sübjektif, eleştirilemez hatta bir başkasına verilen zarardan dolayı cezası verilemez, hukukî kurallar yapılamaz, yapılsa da işletilemez, bağlayıcılığı olmayan, karmaşık bir hâl olabilir.

İnsanî eylemler sebebiyle işlenen kötülükler, maruz kalınan acılar ve tehlikeler İslâmî paradigma açısından ele alındığında “dünya hayatının imtihan oluşu” şeklindeki bir ifade ile açıklanmaktadır. Zira imtihanın gerçekleşmesi ve bizim tepkilerimizin ortaya çıkması için lütuf ve nimetlere sahip olmanın yanısıra acılarla ve zorluklarla karşılaşma sürecinin yaşanması hayatın doğal bir parçası olmaktadır. Karşılaşılan zorluklar irâdeyi güçlendirerek insanı olgunlaştırmaya, kemâlî aramaya, iyinin değerini ortaya çıkarmaya, insanların gizledikleri duygu ve düşüncelerin açığa çıkmasına sebep olmaktadır; böylece zorluklar ve acılar kulları eğitmeyi sağlayan vesileler hâlini almaktadır. Temel ahlâkî ilkeleri, iyiyi ve kötüyü bilebilecek bir yetiyle donatılmış olan her insan, kendisine verilen özgür seçim imkânını bencillik, kıskançlık, açgözlülük, nefret, korkaklık gibi ahlâkî zaafının etkisiyle yanlış yönde kullanabilme potansiyeli taşımaktadır; dolayısıyla da zulüm, yalan, hırsızlık gibi kötü eylemleri işleyebilmektedir. Zaten özgür irâdeyi kullanabilme yeri olarak “dünya hayatı”, imtihana elverişli alan olması hasebiyle “kötülüklerin” ya da “içerdikleri hikmetlerle birlikte bize kötülük gibi gözükken durumların” kaçınılmaz olarak ortaya çıktığı bir sahne, bir zemin gibidir.³⁰

Evrende ve kendi varlığımızda gözlemlediğimiz acizyet, kusurlar, eksiklikler, yaşadığımız acılar ve felâketler kullar arasında yardımlaşma, dayanışma bilincini geliştirmekte, en önemlisi de Allah’a olan ihtiyacı ve kulluğu hatırlatmaktadır. Öyle ki haksızlığa uğrayan insanların, gerçek anlamda hakkını alabileceği ve mutlak adâletin gerçekleşeceğine umut edebileceği “her türlü kusur ve noksanlıklardan münezze, mutlak adâlet sahibi bir Yaratıcı’ya sığınarak yardım dilemesi” hem bir teselli kaynağı olarak sabredebilmeyi hem de âhîret hayatının gerçekleşeceğini akledilemeyi sağlamaktadır. Diğer taraftan yapılan iyiliklerin karşılığını bulacağı cennet hayatını insan, ancak hazlarla; cehennem tehdidini ise ancak acılarla anlayabilmektedir. Bir başka ifadeyle özgür irâdenin rolüyle insan fiillerinden kaynaklanan iyi ve kötü nitelikler yanında bu fiillerin doğuracağı sonuçlar, yüklenilen

30 Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 26, 27, 41, 42-43, 45, 50, 71, 159-160, 168-169, 230, 253, 255, 259, 265, 267, 274, 311, 347, 352, 360, 381, 386, 421, 447; a.mlf., *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (thk. Ertuğrul Boynukalm, İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul Mizan Yayınevi, V, 55, 250, 268; (thk. Halil İbrahim Kaçar, İlmi kontrol: Topaloğlu), VIII, 32.

sorumluluklar, yaşamın sadece bu dünya hayatıyla sınırlı olmadığını ifade etmekte, düşünen akıllar için  hret hayatının da var olduğunu aklen gerekli kılmaktadır.³¹

Yangın, sel, deprem, kasırga, kuraklık gibi doğal  fetler ya da sakatlık, hastalık, delilik gibi insan bedeninde görülen kusurlar; imtihan, ibret alma, tefekküre sevk etme gibi hikmetleri taşıyabilir, dolayısıyla bu tür fiziksel kötülük örnekleri “mutlak kötülük” olarak değerlendirilmemelidir.³² Zaten evrende işleyen sistemdeki gâye, uyum ve düzenin gözlemlenmesi, varlıklarda herhangi bir kusur ve noksanlığın olmadığı anlamına gelmemekte, bil kisi değişen, dönüşen, sonradanlık, acziyet ve zıtlık gibi özelliklerle birlikte ortaya çıkan işleyişteki düzen ve uyum dikkatleri celbederek “her şeyi bilen, üstün g c ve irâde sahibi hak m bir Yaratıcı'ya” işaret etmektedir.

Hastalık, aresizlik ve tehlike gibi durumlarda Allah'a yönelme refleksini de dikkate aldığımızda insanın sahip olduğu fabrika ayarlarına dönüşü mümkün olabilmektedir, yani “fitrat” devreye girmektedir. şöyle ki; iyiyi ve kötüyü ayırt edebilmeye imkân veren yetenekler, ahl kisi bir varlık olabilmeyi sağlayan potansiyeller, yaşama ve daha iyi bir duruma ulaşma isteği, korkulardan uzak durma (yani güvenlik ve adâlet) arzusu gibi -akıl, bilinç, irâde ve insan doğasına ilişkin doğuştan bütün insanların sahip olduğu- birçok ortak özellik “fitrat” kavramı altında ifade edilebilir. İnsanların yapısında verili olarak bulunan ve  detaya bir kodlamayı andıran söz konusu k biliyetler, bilhassa sorgulama yeteneği “doğru ve yerli yerinde kullanılınca” hayata ve hayatın anlamına dair birçok sorunun doğru cevabını bulma, hakik te ulaşma yolculuğunda “iş ret levhalarını okuyabilme özelliğine sahip bir barkod okuyucu” gibi işlev görebilmektedir. Fakat doğuştan gelen bu söz konusu k biliyetlerin; yanlış eğitim, taklide dayanan gelenek ve göreneklerle üstü örtülerek sesi kısılabilmekte dolayısıyla kalbi ya da fiziksel eylemlere ilişkin tercihlerde yönlendirici etkisi zayıflatılabilmektedir. Ir deyi, zorlayacak ya da ortadan kaldıracak gücü olmasa bile her insanda var olan “ahl kisi, vicdanisi ve bilişsel kabiliyetlerin iyi olana yönlendirici etkisi” irâdenin ortadan kalktığı durumlarda tekrar devreye girebilmektedir. İşte hastalık, çaresizlik ve tehlike gibi durumlarda ink rcular da d hil tüm insanlarda görülen Allah'a yönelme, yalvarma,

31 Topaloğlu, “ hret”, *D A*, İstanbul, 1988, I, 545; Filibeli Ahmed Hilmi, *İşl m'in Esası*, (sdl. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin) Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997, s. 45; Mevd di, *Tefhimu'l-Kur'an*, (ed. Ali Bulaç; ev. Muhammed Han Kayani ve dđr.), İstanbul: İnsan Yayınları, 1986, VII, 77; John Hick, *Evil and The God of Love*, London: Macmillan, 1993, s. 253-265.

32 Emine  ğ k, *M t ridi'nin Düşünce Sisteminde şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010, s. 212-213.

yakarma, sıkıntıdan kurtulma ve yardım isteme eğilimi yani fıtratın üstündeki örtünün hızlıca açılmasıyla “doğruyu, gerçeği görebilme yetisi” devreye girmektedir. Ancak irâdenin devre dışı kaldığı kritik durumlardaki îmânın herhangi bir değeri bulunmamaktadır, Allah’a iman zorlama olmaksızın, özgür irâdeyle ve bile/isteye gerçekleşmelidir. Sıkıntı ve musibet anında gerçekleşen doğruyu tasdik ya da ikrar eyleminin değeri, ancak felâket veya tehlike ortadan kalktıktan sonraki süreçte kendini gösterebilir. Öyleki bir kısım insanlar fıtratın gücünün verdiği etkiyle gerçeğe şehâdetle istikrarlı bir tutum sergileyip sonraki hayatında da özgür irâdesiyle îmân üzere sebât ederken, birçok insan da fıtratın gücünü görmezden gelmeyi tercih ederek tekrar eski gelenek, görenek ve yanlış inançlarına geri dönebilmektedir, dahası fıtratına, doğasına aykırı davranarak inkâra ve çeşitli kötü davranışlara yönelebilmektedir.³³

Tarih boyunca ateistlerin en önemli dayanağı olarak iddia edilen kötülük problemi, herkesi tatmin edecek bir düzeyde tam olarak çözülememiş olsa da, sağduyu sahibi bir teisti inancından caydırmaya yetecek güçte değildir. Üstelik İslâm düşüncesinde kötülüğün varlığı bir problem değil, Yaratıcı’nın varlığına bir delil olarak görülebilmektedir. Bu anlayışa göre yaratıcı ile yaratılan varlıklar arasındaki ilişki “yaratıcının hikmeti” çerçevesinde düşünülmüş, varlıkların yaratılmasında gözetilen temel ilke olarak “hikmet” olarak kabul edilmiş ve “varolan kötülükler hikmetin bir tezahürü” olarak görülmüştür. Her şeyin yerli yerine konulmasını ifade eden bu “hikmet” anlayışına göre, yeryüzünde görülen birtakım kötülüklerin açıklanması mümkündür. Eksik, kusurlu ve muhtaç durumda bulunma, kusursuz olan Yaratıcı’yı aramanın sebebi, zorluklar, olumsuz ve sıkıntılı durumlar irâdeyi ve merhamet hissini güçlendirme, Yaratıcı’ya duaya sevk etme, kendine çekidüzen verme, kemâli arayıp âhiretin varlığını farkedebilme vesilesidir. Bu anlayışa göre fizikî âfetler ve ahlâkî sıkıntılar ilâhî hikmetin ve kulluk sınavının bir tezahürü olarak kabul edilir ve evrende kötülüğün varlığı ve gerçekliği âdil ve hakim olan Tanrı’nın varlık ve birliğinin en önemli delillerinden sayılır.³⁴

“Kısacası ‘dünyada kötülük vardır’ yargısıyla, ‘bilgi, irâde, güç ve iyilik sahibi bir Tanrı vardır’ yargısını hiçbir şekilde karşı karşıya koyup bundan bir ateizm çıkaramayız.”³⁵

33 Aydın, *a.g.e.*, s. 120-125, 168-170; Peterson ve dğr., *a.g.e.*, s. 175-207; Cafer Sadık Yaran, *Kötülük ve Theodise*, Ankara: Vadi Yayınları, 1997, s. 173-190; a.mlf., *Tanrı İnancının Aklılığı*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 121-134.

34 Ögük, *a.g.e.*, s. 249-255.

35 Aydın, *a.g.e.*, s. 169.

4) Tarih Boyunca Toplumlarda Görülen “Yüce Varlık İnancının Sebebi” Açıklanabilir mi?

Eski çağlardaki insanların anlayamadıkları birçok doğa olayını, korkmaları ya da hayretle karşılaşmaları sebebiyle, tanrı ya da tanrılar ile açıklayabildiklerini belirten ateist zihniyet, artık doğa olaylarının sebep-sonuç ilişkileri ile bilindiğini dolayısıyla Tanrı'ya dayanan açıklamaların terk edilmesi gerektiğini iddia eder. Ateistlerin bu iddialarının aksine eski çağlarda olduğu gibi tarih boyunca ve halen insanların ezici çoğunluğunun “Yüce Bir Varlık” inancını (şirkle karışık olsa dahi) benimsediği inkâr edilemeyecek bir gerçektir. Dahası “Tarih boyunca ilimsiz, fensiz ve felsefesiz insan toplumları var olmuşken dini olmayan bir toplum bilmiyoruz.”³⁶

Irkları, dilleri, ülkeleri, din ve felsefeleri farklı olmasına rağmen toplumlar da görülen “Yüce Varlık” inancı, insanların sahip olduğu ortak kodlara işaret etmektedir. Öyle ki insanlar -akıl yürüterek ya da taklitle- yaratılıştan gelen inanma potansiyelini açığa çıkararak her dilde Yüce Yaratıcı'yı anmış, O'na şükretmiş ve O'na sığınmıştır. “Kabûl-i âmme” veya “fıtrat-ı selime” denilen yani sağduyusunu kaybetmemiş insanlardaki/toplumlardaki “Yüce Varlık” inancına veya en genel anlamıyla bir dine olan doğal yöneliş, araştırmacıların dikkatini çekmiş³⁷ hatta ilkel kabileler üzerinde bazı çalışmalar yapılmıştır.³⁸

5) Allah'a Atfetmeksizin Ahlâkın Temelleri Açıklanabilir mi?

Ahlâkın nasıl temellendirileceği, ahlâk ilkelerinin neye dayanılarak tespit edileceği yönündeki araştırmalar; ahlâkî iyi ile ahlâkî kötü hakkındaki bilgilerimizin temelini sorgulanması olarak anlaşılabilir. Ahlâkın “din ile temellendirildiği” teorilerde temel hareket noktası “Tanrı'nın varlığı ve O'nun gönderdiği mesaj” olarak kabul edilmiş; dinî temellendirmeler dışındaki ahlâk teorilerinde ise “ya akıl, ya sezgi ya da duygu” ile ilgili açıklamalar dikkate alınmıştır.³⁹

Ahlâkın temeli ile ilgili güncel tartışmalarda iyi ve kötünün kaynağı olarak evrim, mantık (akıl), vicdan, insan doğası, faydacılık vb. gibi açıklamalar yapılmış

36 Henri Bergson, *Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı*, (çev. M. Karasan), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962, s. 123.

37 Mutaahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târih*, (nşr. Clement Imbault Huart), Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna. I, 56-93.

38 Wilhelm Schmidt, *The Origin and Growth of Religion*, (trc. H. J. Rose), 2. bsk., London : Methuen Co. Ltd., 1935; Mircea Eliade, *Dinin Anlam ve Fonksiyonu*, (çev. M. Aydın), Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990; Fatma Aygün, “Dinin ve ‘Yüce Varlık’ İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2016, cilt: XIV, sayı:1, s. 203-215.

39 Recep Kılıç, “Ahlâkî Temellendirme Problemi”, *Felsefe Dünyası*, 1993, sayı: 8, s. 69.

olsa da; ahlâkın nihai kaynağını insan merkezli gören bu açıklamalar: göreceli, eyleme geçirme gücü olmayan ve rasyonel/mantıkî temeli bulunmayan önermelerden oluşması hasebiyle evrensel bir özelliğe kavuşamamaktadır. Evrensel, objektif bir ahlâktan söz edebilmemizin yolu ise yönlendirmelerden, değişikliklerden berî, üstün bir yargılama gücünün varlığını kabul etmekten geçmektedir. İnsanın doğasında ve doğru akıl yürütme sayesinde temel ahlâkî davranışları anlayabilecek bir kapasite olsa da “kabul edilebilirin” seçiminin rasyonel olarak temellendirilebilmesi ancak “Yüce Bir Otorite” yani Allah’ın varlığına atıfla mümkün olabilmektedir. Aksi takdirde gelenek ve görenekler, âdet ve alışkanlıklar nedeniyle oluşan “kabul edilenlerin” yanlışlığı savunulamaz, yani rölativist bir bakış açısıyla evrensel ahlâkî yasalardan söz edilemez. Bir başka deyişle eğer Allah var olmasaydı, evren ezeli olup geri kalan her şey tesadüfen meydana gelseydi yani biz de “tesadüfen oluşan varlıklar olsaydık” objektif iyinin ne olduğunu rasyonel olarak temellendiremez, iyi olanı neden yapmamız gerektiğine dair bağlayıcı bir açıklama getiremezdik.

Ateistler fıtrattan gelen bir özelliğe göre iyi, doğru, erdemli davranışa yönelebilirler fakat Allah’ı kabul etmeyince bu davranışların “neden yapılması gerektiğinin rasyonel temeli” açıklanamaz. Hatta bu durumda içimizden gelen ahlâkî özellikler illüzyon sayılabilir, “Tanrı yoksa her şey mübah”⁴⁰ olarak görülebilir. İnsanın ödül ve ceza düşüncesinden hareketle eylemde bulunmasını, ahlâkîlik açısından eleştiren⁴¹ ateistler, kişisel bir yararın elde edilmesi gerçeğiyle birlikte eylemi yapmaya iten görev duygusunu motive eden “cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidinin” bazı eylemlerin yapılmasında önemli rol oynadığını ve bu eğitim şeklinin zamanla yerini ceza ve ödül fikrini bir yana iterek ahlâkî davranışları yapabilme yetkinliğine bırakabileceğini, dolayısıyla yararlı bir yöntem olabileceğini göz ardı ederler.

Ne olduğunu değil de ne olması gerektiğini anlatan ahlâkî iddiaların, bilimsel iddialarda olduğu gibi doğrulanamaması ya da yanlışlanamaması nedeniyle nesnel gerçekliğe sahip olmadığını, anlamsız olduğunu iddia eden ateist bakış açısı, bilimsellikten uzaklaşarak kendi kendisiyle çelişmekte, dahası herhangi nesnel bir ilke ortaya koyamayarak da anlamsızlığa mahkûm olmaktadır.

O halde kültürden kültüre değişmeyen, örf/âdet, gelenek/görenekleri aşan, her türlü toplum için geçerli, objektif bir iyi, doğru kavramının ve ahlâk yasasının olabil-

40 Fyodor Mihailoviç Dostoyevski, *Karamazov Kardeşler*, (çev. Nihal Yalaza Taluy), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960, cilt. 2, s. 131, 166, 170-171, 255; a.mlf., *a.g.e.*, (çev. Nihal Yalaza Taluy), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 2. bsk. 1963, c. 4, s. 144.

41 Bertrand Russell, *Din ile Bilim*, (trc. Akşit Göktürk), 2. bsk., Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, s. 173, vd.; a.mlf., *Neden Hıristiyan Değilim*, (trc. Ender Gürol), 2. bsk., İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972, s. 239, 248.

mesi, bizim düşüncelerimizden bağımsız ahlâkî ilkelerin var olmasına bağlıdır. İşte ahlâk'ın objektifliği; ancak insanı ve kültürü aşkın ahlâkî bir yasanın sahibi, üstün bir güç olduğunda söz konusu edilebilmektedir. Yani ahlâkî varlık olmasına meylettiren bir kâbiliyet, potansiyel bir yapı ya da eğilim insanda doğuştan var olsa da, insan kendisine verilen selim aklını kullanarak genel ahlâkî prensipleri çıkarsayabilse de, Tanrı'ya atıf yapmadan ahlâkın mantıkî ve rasyonel temellendirmesini yapması mümkün değildir. İnsanın doğuştan bazı potansiyellerle donatılmış oluşuna dair modern psikolojinin bulguları yanında insandaki ahlâkî farkındalığın rastgele olmayacak şekilde tasarlanmış oluşu, fiziksel dünyada ahlâkî temellendirecek bir niteliğin olmayışı veya evrenden -meli/-malî şeklinde önermelerin çıkmayışı, içimizden gelen ahlâkî eğilimin bizi objektif doğruya yöneltmesi gibi birçok veriyi ancak her an her şeyi gören objektif iyiyi bildiren, aşkın bir yaratıcı varsa temellendirebiliriz.

6) Duygular, Bilinç (Farkındalık, Benlik, Öznellik) Tanrı Düşüncesi Olmadan Açıklanabilir mi?

Bilinç, hafıza ve duyguların insan beyninin fonksiyonu olduğunu iddia eden materyalistler/ateistler, bedenın ölmesiyle birlikte akıl yürütme, hafıza, karar verme gibi özelliklerin ve duyguların yok olacağına inanırlar. Materyalist ateistler vücûdu bir makine gibi düşünerek insanın ölmesi yani tüm bilişsel fonksiyonları sağlayan organın çalışmaması durumunda bütün fonksiyonların yok olacağını iddia ederler.

Materyalist ateist düşünceye göre bilinçlilik hali tesadüfî süreçlerle ilgilidir, dahası zihinsel etkinliklerin kaynağı beynin işlevi olduğundan ve duygular, istekler düşünceler ve tüm zihni olaylar merkezi sinir sistemine bağlı olarak geliştiğinden insan beyninden ontolojik olarak bağımsız, bedenın ötesinde bir varlık yani teistlerin kabul ettiği "ruh" anlayışı söz konusu değildir. Esasında zihinsel durumların, tamamen fiziksel şeyler olduğu iddia edilerek insan bedenının bir organı durumunda olan beyin süreçleriyle özdeşleştirilmesi başka bir deyişle nöron ve sinir hücreleri gibi beyinle ilgili durumlara indirgenerek maddî cevherle açıklama gayreti materyalist ateist düşüncenin tutarlı olma çabasıdır. Oysaki teistler açısından ruhun, insan bedenından farklı bir cevhere sahip olması da olmaması da mümkündür, zira asıl önemli olan maddî bir cevher olmayan Tanrı'nın varlığının kabul edilmesidir. Bununla birlikte bilindiği gibi teist düşüncede zihni durumlar, insandaki bilinçlilik hâli üstün bir tasarımcının varlığına işaret olarak görülmektedir.

Maddî olan evrende zihinsel olguların oluşması için sonsuz yani ebedî bir varlığın gerekliliğinden bahseden John Locke, düşünceye sahip olmayan maddî var-

lğın düşünce üretmesinden söz edilemeyeceğini ifade etmiştir.⁴² Maddeciliği ya da doğalcılığı esas alan düşünceler bilincin kaynağını açıklayamazken, Swinburne bu konuya ilişkin “basitlik ilkesi”nden hareketle “kişisel açıklama” dediği yöntemi önermiştir. Bu yöntemle göre zihinsel olguların bilimsel bir açıklaması olmadığı için, evrenin varlığı ve düzeninin işaret ettiği “Tanrı tasarımı açıklaması” zihinsel olayların, insanların sahip olduğu bilincin, zihin-beden arasında kurulan ilişkinin de en iyi açıklaması durumundadır.⁴³

Birçok materyalist ateist, bilincin maddeye indirgenemeyeceğini ve teizmin getirdiği açıklamaların daha mâkul olduğunu gördüğü için toptan “bilincin varlığını” inkâr etme yoluna gitmiştir.⁴⁴ Metodolojisi nesnellik, gözleme açıklık olan “bilimin”, bilinci nesnel gözlem konusu yapamaması, bilincin doğasına yönelik sorulara cevap verememesi⁴⁵ bir kısım materyalist/natüralist ateistler tarafından, sezgisel kesinlikle bilinen bilinci ve zihinsel olayları hesaba katmamaya, görmezden gelmeye veya tamamen reddetmeye gerekçe olarak gösterilmesi⁴⁶ dikkat çekicidir.

Bilinç hali bir tür içsel yaşamı, öznel deneyimi, sorumlu tutulduğumuz özgür irâdeyi, benliği ifade ettiğine göre “maddenin” bilinci meydana getirdiği, bizim sadece maddî bir beyinden ibaret olduğumuz yönündeki söylemler anlamsızlaşır.⁴⁷ Bilincin kaynağı ve doğasına yönelik açıklamalar önyargısız bir akıl yürütme ile incelendiğinde bilincimizin daha büyük “Üstün Bir Bilinç”ten geldiği⁴⁸ tarzındaki açıklamaların daha mâkul ve başarılı olduğu söylenebilir.

“Eğer Tanrı yoksa, tüm kâinatın tarihi, canlı varlıklar ortaya çıkana kadar, bilinçsiz ve cansız maddenin tarihi olacaktır. Hiçbir düşünce, inanç, duyu, his, serbest fiil, seçim, amaç yoktur. ...Eninde sonunda, ya ‘başlangıçta parçacıklar vardı’ ya da ‘başlangıçta Logos (ilahi akıl) vardı’ dersiniz. Eğer parçacıklarla başlarsanız, kâinatın tarihi parçacıkların değişik şekillenmeleriyle ilgili bir hikâye olur ve so-

42 John Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıadıroğlu), İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 1992, s. 322, 353.

43 Richard Swinburne, *The Existence of God*, Clarendon Press, Oxford, 1979, s. 174, 198.

44 Taslaman, “Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2, sayı: 33, s. 41-68, s. 48.

45 Micheal Ruse, *Can a Darwinian Be a Christian?*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000, s. 73.

46 John Searle, *Zihnin Yeniden Keşfi*, (çev. Muhittin Macit), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 36, 121, 131; a.mlf., *Bilinç ve Dil*, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı), Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 17; Taslaman, “a.g.m.”, s. 55; Turan Koç, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 2005, s. 77.

47 Lee Strobel, *Hani Tanrı Ölmüştü?*, (çev. S. L. Atalay, R. Şahin), Ufuk Yayınları, İstanbul, 2011, s. 345, 356; James P. Moreland, *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, Routledge, New York, 2008, s. 96; Anthony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. H. Kaya, Z. Ertan), 3. bsk., Profil Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 167.

48 Strobel, a.g.e., s. 364.

nunda parçacıkların karmaşık bir düzenlemesiyle karşılırsınız, ama sadece parçacıklar. Akıl ya da bilinç değil. Halbuki sonsuz bir akılla başlarsanız, sonlu zihinlerin nasıl var olduklarını açıklayabilirsiniz. Bu mantıklıdır. Mantıklı olmayan, -ve bir çok ateist evrimcinin doğru kabul ettiği- cansız, bilinçsiz maddeden oluşan varlığa, bir zihnin aniden yerleşmesidir.”⁴⁹

7) Evrim Teorisi Yaratıcıyı Gereksiz Kılar mı?

Varoluş sürecinde rastlantısal olarak ilerleyen “doğal seleksiyon (doğal seçim), hayatta kalma mücadelesi, mutasyon” gibi doğadaki amaçsız ve bilinçsiz bir takım mekanik süreçlere indirgenerek bir canlı türünün başka bir canlı türüne değişimini kapsayan “evrim teorisi” ile bir türün çeşitli sebeplerle kendi içinde değişimi diyebileceğimiz “evrim fikri”ni birbirinden ayırmak gerekmektedir. Peki acaba evrim, Tanrı müdahalesinin yani yaratılışın bir yöntemi olabilir mi?

Entelektüel açıdan tatmin olmasını evrim teorisine bağlayan Richard Dawkins, ateizmin ancak evrim teorisi sayesinde rasyonel olabildiğini ifade etmiş⁵⁰ olsa da acaba Charles Darwin, canlılığın kökenine ve türleşmesine dair mekanik bir süreçten bahsederek bilinçli yaratma anlayışını tamamen yadsımış mıdır ya da teoriyle ateizme, pozitivistliğe, birçok ideolojiye ilham kaynağı olmayı mı hedeflemiştir? Kaldığı yeni bir türün oluşumu için gereken uzun tarihsel sürecin gözlenebilmesinin imkânsızlığı bu teorinin “olasılık düzeyinden” öteye geçemeyeceğini gösterir.

Bilimi gerçekliğin bilinmesinde tek kıstas olarak kabul eden felsefi natüralistik yaklaşım, Tanrı kavramını yadsıyarak ateizmle bütünleşen bir dogmaya dönmüştür.⁵¹ Halbuki hiçbir bilimsel araştırma “Bilinç sahibi olmayan bu evrende nasıl oluyor da bilinçli varlıklar ortaya çıkabiliyor, canlılığın ilk oluşumu nasıl gerçekleşmiştir, yaşamın kaynağı nedir?” gibi soruları doğal nedenlerle açıklayamıyor, belirsizliğe bırakıyor, cevaplayamıyor. Esasında Darwin’in öne sürdüğü evrim teorisinin gezegenimizdeki yaşamın kökenine ilişkin bir açıklama değil⁵², daha çok doğal seçim yoluyla türlerin çeşitliliğini açıklamaya yönelik olduğu anlaşılıyor, fakat materyalist/natüralist anlayışın evrim teorisini yaşamın kökenini açıklamak için kullan-

49 Moreland, *a.g.e.*, s. 5.

50 Dawkins, *Gen Bencildir*, (çev. Asuman Ü. Müftüoğlu), Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2004, 1.

51 Jonathan Wells, *Evrimin İkonları*, (çev. Orhan Düz), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003, s. 72.

52 Charles Darwin, *The Origins of Species by Means of Natural Selection*, Londra: John Murray, 1859, s. 127, 187; Keith A. Francis, *Charles Darwin and the Origin of Species*, (Londra: Greenwood Press, 2007), s. 56; Hubert P. Yockey, *Information Theory, Evolution and the Origin of Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005, s. 121.

masıyla beraber Tanrı düşüncesi dışlanmış ve böylece sanki evrim teorisi Tanrı'yı gereksiz kılıyormuş gibi bir algı oluşturulmuştur. Yaşamın dünyamızda nasıl başladığına ilişkin hiçbir delilin bulunamamasına rağmen evrimin, genel bir yasaymış gibi sunulmasıyla birlikte evrim teorisi, biyolojik çeşitliliği açıklama işlevinin dışına çıkartılarak materyalist/natüralist/ateist felsefenin maşası olarak kullanılmıştır.

Esasında evrende yaşamın kendi kendine, şans eseri ortaya çıkma ihtimali imkânsız görünmekte⁵³ yaşamın bir Yaratıcı tarafından ortaya çıkamayacağına dair söylemler hiçbir makûl gerekçeye dayanmamaktadır; bilakis son bilimsel veriler ışığında ve yaşamın moleküler bir olgu olduğu şeklindeki bilimsel bulgularla⁵⁴ birlikte düşünüldüğünde yaşamın kökenine ilişkin en iyi açıklamanın -evrimle ya da evrimsiz nasıl bir yöntemle olursa olsun- “Bir Tanrı'nın yaratmasına” bağlanması olduğu söylenebilir. Dahası değişik canlılardaki biyolojik yapıların doğasını açıklamaya çalışması çabasını göz önünde bulundurursak evrim teorisinin, tasarım deliline destek verdiği bile düşünülebilir.⁵⁵

Evrim teorisinin doğru olup olmaması Yaratıcı'yı gereksiz kılmaz. Zira evrim teorisinin ifade ettiği süreçler gerçek olsa dahi, bu süreçleri başlatan ve yöneten üstün bilgi, irâde ve güç sahibi bir Yaratıcı'ya ihtiyaç vardır.

Bilim-din ilişkisi bağlamındaki konuya ilişkin tartışmalarda “Boşlukların Tanrısı” (god of the gaps) yakıştırmaları ile bir takım olgular açıklanmaya çalışılmış, ateist-materyalist zihniyet, Tanrı düşüncesinin bilimsel verilere değil, belirsizlikler üzerinden yapılan açıklamalara dayandığını dolayısıyla “bilim ile Tanrı düşüncesi arasında bir çelişki olduğu” iddiasına sarılmıştır. “Bilim ilerledikçe evrende açıklanamayacak herhangi bir boşluk kalmayacak, bilim evrendeki tüm bilinmezlikleri açıklayabildiğinde ise Tanrı inancı ortadan kalkacaktır”,⁵⁶ şeklindeki iddianın karşısında boşlukların tanrısı diye bilinen söylem geliştirilmiş, böylece aklın ve bilimin açıklayamadığı, yani “boşlukta” kalan doğa olayları “Allah'ın işi” olarak görülerek Allah'ın varlığına delil olarak yorumlanmıştır.⁵⁷

53 Paul Davies, *The Cosmic Blueprint*, (Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004), s. 120; J. T. Trevors, D. L. Abel, “Chance and Necessity do not explain the origin of life”, *Cell Biology International*, 28:11 (2004), s. 735; Francis Crick, *Life Itself, Its Origin and Nature*, New York: Simon and Schuster, 1982, s. 53.

54 Davies, “Physics and Life”, Julian Chela-Flores ve diğerleri (ed.), *First Steps in Origin of Life in the Universe* (Dordrecht: Springer Science, 2001) içinde, s. 14-15; Ernst Mayr, *This is Biology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001, s. 2-3; Michael J. Behe, *Darwin'in Kara Kutusu*, (çev. Burcu Çekmece), İstanbul: Aksoy Yayınları, İstanbul, 1998, s. 7.

55 Mehmet Sait Reçber, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Kitabiyat Yayınları, Ankara, 2004, s. 172.

56 Dawkins, *Tanrı Yanılgısı*, (çev. Kalisto), Kuzey Yay., İstanbul: 2007, s. 122, 128.

57 Henry Drummond, *The Ascent of Man*, New York: James Pott& Co. Pub., 1908, s. 333.

Esasında tabiat yasalarını keşfeden, bilimsel verilerin verdiği cevaplarla birlikte evrenin işleyişine ilişkin birtakım kuralları bulan birçok bilim insanının, açıklama kabiliyeti arttıka Allah'a olan inancı sarsılmamış, zayıflamamış tam tersine elde edilen bilimsel bulgular birçok bilim adamının inancını g clendirmiştir. Dahası mükemmelen tasarımı, hassas ayarlar ve kusursuz bir düzen ile yüzleşen birçok bilim insanını, evrenin işaret ettiği üstün ilim, irade ve kudret sahibi bilinçli bir var ediciye olan hayranlığını gizleyememiştir. Bilimi ideolojileştirmiş birtakım bilim insanının bilimsel açıklamanın yapılabildiği her alanda dinin ve Tanrı'nın varlığını dışlama gayreti ne derece iyi niyetten yoksun, yanlış bir yaklaşım ise aynı şekilde evrenin işleyişine yönelik bilimsel veriler karşısında susup, bilimin açıklayamadığı, evren ve canlılar hakkındaki bilgi eksikliklerinin, belirsizliklerin yařandđı yerlerde Tanrı'yı devreye sokma, Tanrı'ya imanını  ne çıkarma gayreti de o derece hatalı bir yaklaşımdır. Zira salt boşluk alanlarına, bilinmezlere indirgenerek Tanrı'nın varlığını açıklama gayreti; ilim, irade ve kudret gibi sıfatları yönünden sınırlandırılmış, yetkin olmayan, gizemli, rasyonel dünyamızın dışında bir Tanrı anlayışına neden olmaktadır. Halbuki bilimden gelen verilerin artmasıyla birlikte Tanrı'nın varlığına ilişkin işaretlerin (delillerin) gücü zayıflamamakta aksine artmaktadır, başka bir deyişle bilgimizdeki eksikliklerle değil artan bilgimizle Tanrı'nın varlığına işaret eden evreni daha iyi anlayabilmekte, akıl yürüterek Tanrı'nın sanatına şahitlik etmekteyiz. Dolayısıyla kendi varlığımızı da içeren evrenden hareket ederek üstün ilim, irade ve kudret sahibi, yarattđı süreçte her an aktif olan bir Yaratıcı'nın varlığını aklen bilebilmekteyiz.

Doğa kanunlarının varlığı, yaşamın kaynağı, evrenin oluşumu gibi varoluşsal temel sorularla ilgilenip araştıranlar için bilim, evrenin işaretlerini okumayı sağlayan akılları Allah'ın varlığına yönelten bir keşif aracıdır.⁵⁸ Bunun yanında bir açıklamanın bilimsel olmaması onun mantıksal olmadđı anlamına gelmez, yani bilimsel olmadđı halde mantıklı açıklamalar yapmak mümkündür, öyleki bilinebilir gerçekliğin belirlenmesinde bilimsel veriler çok değerli olsa da bilim tek başına gerçekliğin belirleyicisi olamaz.

8) Allah'ın Varlığı Konusunda "Bahis Delili" Söz Konusu Edilebilir mi?

Kökeni Hz. Ali'ye kadar götürülebilen "bahis delili", rasyonel delilleri görmekte inatlaşan şüpheci ya da inkarcı kişilere y neltililebilecek bir akıl yürütme tarzıdır. şartlara bağlı olasılık kuramı üzerinden neden inançsız olmamamız gerekti-

58 Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, s. 79, 89-101, 117.

ğini açıklamaya çalışan ünlü filozof ve matematikçi Blaise Pascal (1623-1662) da, *Pensees (Düşünceler)* adlı eserinde “Pascal’s Wager” (Pascal’ın bahsi) olarak bilinen bu akıl yürütme şeklinden bahsetmiştir. Esasında bu akıl yürütme şeklinin, Allah’ın varlığına ilişkin delil getirmekten çok Allah’ın var olup olmadığı meselesine yönelik nötr bir tutum sergileyen, bu konuya duyarsız kalıp herhangi bir çaba göstermeyen agnostiklere karşı geliştirildiği anlaşılmaktadır. Ölümün kaçınılmaz olduğu bu yaşamda Allah’ın varlığına inanıp ona göre yaşamak ya da tersine Allah’ın varlığını inkâr ederek farklı bir bakış açısı geliştirmek konusunda her insanın bir tercih yapması ve böyle hayatî bir mesele hakkında bir tavır ortaya koyması gerekmektedir. Zira bu tercihe göre hayata ve evrene yüklenen anlam ve bu anlamın ifade ettiği değerler değişecektir.

İşte Allah’ın var olup-olmadığına ilişkin hiçbir rasyonel delil olmadığını düşünen bir insanın, herhangi bir araştırma ya da tercih yapmayarak sürekli şüphe içerisinde yaşaması bir nev’-i çözümsüzlükte kalmayı ifade etmesi bakımından makûl bir yaklaşım değildir. Özetle “Eğer tanrı yoksa, O’na inanarak hiçbir şey kaybetmezsin, ama eğer Tanrı varsa, O’na inanmayarak çok şey kaybedersin.” şeklindeki Pascal’ın bahsi olarak adlandırılan akıl yürütme şekli, her ne kadar imanın doğasını ve iknâ edilmeye olan ihtiyacı göz ardı etmekle eleştirilmiş, sanki Tanrı varmış gibi yaşamının gerçek imanı yansıtmayıp kişisel çıkar gözeterek samimiyetsiz ve bilinçsiz bir imana yol açan dinî ve ahlâkî bakımdan çirkin bir davranışa sebep olmakla tenkit edilmiş olsa da⁵⁹, aslında bu argüman, Allah’ın varlığına ilişkin bir delil olmaktan ziyade söz konusu meseleye yönelik sürekli şüphecilğe, akli küçümseyen bilinemezciğe bir eleştiri gibi görülebilir. Zira makûl olan yaklaşım, şüpheyi aşarak güven verecek bir tercihte bulunmak ve insanın yapısında bulunan mutlu olma isteğine yönelik doğru ve kazançlı adımları keşfedebilmektir.

9) “Dilde Tek Anlamlılık” Varsayımı Teolojide Geçerli Olabilir mi?

Bütün gerçekliğin maddî varlıklardan ibaret olduğunu ve tüm mevcûdâtın maddeden tesadüfen oluştuğunu savunan ve varlıkları tecrübe alanına hapseden ateist açıklama, her konuda “dilin tek anlamlı olması gerektiğini” iddia eder. İşte terimlerin teolojik (dinî) dildeki kullanımı ile genel felsefî dildeki kullanımının

59 Eleştiriler için ayrıca bk. Mackie, *The Miracle of Theism*, , s. 200-203; William James, *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, Dover Publication, New York 1956, s. 6; Swinburne, *Faith and Reason*, Clarendon Press, Oxford 1981, s. 93-99.

“tek anlamda” olduğu şeklindeki söz konusu varsayımdan hareket eden ve böylece Tanrı'nın varlığını, sıfatlarını yadsıyan söz konusu ateist anlayış; teolojik dildeki terimlerin taşıdığı sembolik, telkin edici, ağrıştırıcı ve im  edici  zelliđi⁶⁰ görmezden gelmektedir. Dolayısıyla da Tanrı'nın varlığını ve sıfatlarını inkâra ilişkin argümanlar “dilde tek anlamlılık” varsayımı üzerinden kurulmaktadır. Oysaki insan ile Tanrı aynı ontolojik statüde değildir, o halde terimlerin Tanrı'ya ve mahl k ta yüklendiğinde aynı anlamda olamayacağı da bellidir.

Z tını tasavvur edemediğimiz, zaman ve mek nla sınırlanamayan Tanrı'nın varlığı ve sıfatları, algı alanımızdaki olay ve olguların sembolize edilmesiyle insanlara anlatılabilir, yani “başka yolla anlatılamaz olanı” sembolik olarak teolojik dil ile anlatabiliriz. Her türlü eksikliklerden münezze ve her türlü kem lle muttasıf olan Tanrı'ya atfedilen antropomorfik yani insana özgü terimlerin anlamları ile bu terimlerin insana atfedildikleri anlamları arasında birtakım ilişkiler yani bazı benzeşimler kurulabilse de Tanrı ve insan arasındaki ontolojik statü farklılığı “dilini tek anlamda kullanılması gerektiği” şeklindeki varsayımı geçersiz kılar. Bir başka deyişle, terimlerin genel felsefi dilde kullanımı ile teolojik dilde kullanımının “tek anlamlı” olduğu şeklindeki bir varsayımdan hareket eden ve insan ile Tanrı arasındaki ontolojik statü farklılığını dikkate almayan ateist bakış açısı, Tanrı'ya atfedilen insana özgü terimleri “tasvir edici” olarak değerlendirmekte buna mukâbil terimlerin ağrıştırıcı, telkin edici özelliğini umursamaz bir şekilde Tanrı'nın varlığını yadsımaktadır. Tümüyle varlıkları tecrübe alanıyla sınırlandırmanın bir sonucu olarak metafizik bilginin imkânını reddeden ve teistlerin Tanrı tasavvurunu eleştiren ateist anlayış, “dilini tek anlamlı olması gerektiğini” iddia etmekle birlikte terimlerin Tanrı'ya ve mahl k ta yüklendiğinde “tek anlamda kullanılması varsayımını” bir zorunlulukmuş gibi empoze eder, dolayısıyla bütün bağlımlar ve y klemeleme örneklerindeki terimleri aynı anlamda kullanarak argümanlarını oluşturur.⁶¹ Oysaki insan, idrâk edemese de doğru öncüllere dayanarak geekleştirdiği akıl yürütme yoluyla Tanrı'nın varlığını bilebilmektedir. Duyu algılarını aşan geeklerin dile dökülmesi sembolik dil ile sağlanabildiğine göre Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri de idrâk edebildiğimiz varlıklarla sembolize edilerek insanlara anlatılabilmektedir. Sembolik dildeki “benzeşim kurarak anlatma” yönteminde “ne aynı anlam ne de tümüyle al kasız iki ayrı anlam” söz konusudur.

60 Hikmet Zeyveli, “Din Dili Bağlamında Muteş bih t Kavramı”, *Din Dili*, İstanbul: KURAMER, 2015, s. 119.

61 Ayrıntılı bilgi için bk. Rahim Acar, *Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı*, İstanbul, 2013.

“Bazı sıfatlarla nitelendirmeksizin herhangi bir şeyi düşünemeyişimiz ve onun hakkında konuşamayışımız, Allah’ı bilme girişimimizde mânâları beşerî anlayışa yaklaştıran sembolik, mecazi, analogik ve temsili anlatım biçimlerini kullanmamızı gerektirdiği gibi Allah’ın sonlu nesnelere benzetilmesinden sakınma kaygısıyla bütün yaratılmışların eksikliklerinden uzak oluşu gerçeğini de bize hatırlatır. Yani Allah’ın aşkın (tenzihî) boyutunu dikkatten uzak tutamayacağımız gibi, onun beşerî anlayışa daha açık olan içkin (teşbihî) boyutunu da dikkate almamız gerekmektedir. Allah’ı bilmeye ilişkin epistemik çabamızda “aşkın ve içkin boyut”, bilgimizin tamamlayıcı unsurları olarak yer almaktadır.”⁶²

Tanrı’nın varlığı, zât ve sıfatları insanın duygu, düşünce ve dünyasının bir sonucu ya da insan aklının bir tasarımı olmadığına göre, O’nun hem insanın biliş düzeyini aşan aşkın (tenzihî) hem de beşerî anlayışa yakınlığı sağlayan içkin (teşbihî) yönlerini anlatım şekli, dinî bağlam içindeki denge ve uyum gözetilerek din dilinin kendine özgü mantikî statüsü içerisinde yorumlanmalı, Tanrı’ya atfedilen terimler din dili bağlamında anlaşılmalıdır. Gerek Allah tarafından bizzat söylenmiş olsun gerekse insanlar tarafından O’na verilmiş olsun Allah’ı varlık olarak dile getirmenin ve O’nunla ulûhiyyet çerçevesinde ilişki kurmanın yegâne yolu insan zihninin kavrayabileceği bir adla O’nu anmaktır. O halde Allah’a hiçbir ad ve nitelik vermeksizin ne O’nun varlığının zihinde kavranması ve birtakım ilişkiler geliştirilmesi ne de O’na dair bilgilerin diğer insanlara iletilmesi mümkün olabilir.⁶³

Kurân-ı Kerim’de “O’nun mislinin (benzerinin) bulunmadığı”⁶⁴ ifade edilmektedir, yani Allah, duyu vasıtalarının ve kavrayış alanının ötesinde, farklı bir ontolojik statüdedir. Allah’ın varlığı ve sıfatları insan zihninin kalıplarıyla kuşatılamaz. Bununla birlikte yapısında bulunan “akıl yürütme yetisini” önyargısız, doğru ve yeterli bir biçimde kullanan her insan, “Allah’ı keşif alanı” olarak dış dünyanın sembollerle donatıldığını farkedebilir. Öyleki evrendeki işaretler (Allah’ın yaratması) ve bu işaretlere dikkat çeken özelliğiyle vahyî bilgi (yazılı metin) ile karşılaşan her insan, istidlâl ve mantıksal çıkarıma imkân veren “fıtratının keşfedici özelliğini” kullanarak Allah’a dair bilgisel çıkarımlara ulaşabilir. İşte insan, sonlu varlığı ile “sonsuz olan Allah’ın varlığını” aklen bilme ve O’na imân etme imkânına sahip donanımıyla ulaştığı teolojik önermeleri başkalarına aktarmaya olanak sağlayan bir dili -dilin kendine özgü mantikî yapısı, anlam ve kullanım özellikleri sayesinde- kullanabilmekte, dolayısıyla ateistlerin öne sürdüğü “dilte tek anlamlılık varsayımı” boşa çıkmaktadır.

62 Fatma Aygün, *Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmenin İmkânı*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2015, s. 100.

63 Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhid*, s. 147-148.

64 Şûra 42/11.

Sonuç

Evrenin başlangıcı, canlıların var olması için gerekli hassas ayarlar, doğa yasalarının varlığı ve bu yasaların canlıların oluşumu yanında yaşamasını olanaklı kılacak şekilde işlemesi, zihnin varlığı ve evrenin anlaşılır olması gibi daha birçok faktör bir arada ve önyargısız bir bakışla düşünüldüğünde teistik yaklaşımın öne sürdüğü tezlerin, diğerlerine göre daha açıklayıcı ve daha rasyonel olduğu anlaşılmaktadır. Öyleki günümüz bilimsel verileri evrenin belirli bir zaman öncesinde var olduğunu, evrende yaşamın ortaya çıkmasının hassas ayarlara bağlı olduğunu, insan doğasında ahlâki ve estetik eğilimlerin bulunduğunu ortaya koymaktadır. İşte bu veriler üstün özelliklere sahip bir yaratıcı, hassas ayarlı ya da tasarımcı varlık fikrini desteklemektedir. Buna mukabil “her şey doğadır ve atomlar yığını olan her şey tesadüfler sonucu oluşmuştur” diyen ateistler, hep aynı yasalara tabi olan irâdesiz atomların neden bu şekilde davrandıklarından tutun da evrenin matematiksel bilgileri gerekli kılan bir yapı arz etmesi, bilinç, ahlâk ve DNA daki gözlemlenen muhteşem sisteme kadar evrendeki hiçbir fenomene mantıklı ve tatmin edici bir açıklama getirememektedir. Ateistlerin yaptıkları şeyin daha çok teistlerin delillerine itiraz etmekten öteye geçemediği anlaşılmaktadır, dahası bilimsel bilgilerin üretilmesinin ardından ateist-materyalist açıklamaların giderek zayıfladığı görülmektedir. Nitekim rasyonel olduklarını ve görüşlerini bilimin desteklediğini iddia eden ateistler, tamamen maddî özellikler taşıyan atom yığını görünümündeki irâdesiz insanın, nasıl rasyonel olduğunu, yani nasıl akıl yürütüp karar verebilen bir varlık olup da bilim yaptığını, ya da niçin bilime güvenmesi gerektiğini, sanat ve hukuka neden ihtiyaç duyduğunu açıklayamamaktadır. Natüralist/ateist görüş, yıllarca kendisini bilimin savunucusu gibi göstermiş olsa da, artık anlaşılımıştır ki detaylara inildiğinde bu yaklaşım ciddi zaafı taşımaktadır. Atomların bir araya gelmesini tesadüfle açıklayarak her şeyin mantıksız, irrasyonel olduğu bir evren tablosu çizen ateizm, kötümser bir hava oluşturmuş, sevgi, estetik, ahlâk ve değerden yoksun bir madde yığını olarak gördüğü insanı ümitsizliğe sevk etmiştir. Oysaki evrenin ve hayatın anlamını, değerini yorumlayarak varoluşsal soruları cevaplandırma faaliyetinde hem akli ve vicdanı tatmin eden hem de ümidi ve yaşama sevincini aşıl原因an açıklamaların; ancak varlığı zorunlu olan Allah'a ve dolayısıyla âhîret hayatına atf yapılarak inşâ edilen tezlerden geldiği anlaşılmaktadır. Sahip olduğu doğru ve önyargısız akıl yürütme yeteneğini kullanan, vicdanının sesine kulak veren her insan; Allah'ın varlığını bilmek, O'nu sevmek ve O'na iman etmek (güvenme) ihtiyacı ve sorumluluğundan aldığı motivasyonla evrene ve hayata ilişkin doğru bir bakış açısı geliştirebilir, böylece hem kendisi hem de çevresi için daha iyi ve güzel olanı arama gayretiyle, kemâle erişme isteğiyle ve vahyin desteğiyle anlamlı ve değerli bir yolculuk yaşadığını fark edebilir.

Duyuların idrâk edememesi açısından gizli fakat selim yaratılışı bozulmamış her insan tarafından aklen ve vicdanen bilinebilecek derecede apaçık olan “Bir Yüce Yaratıcı’nın Varlığı” herkesin kabul etmeye mecbur kalacağı tarzda ispatlanamamaktadır. Teorik aklın sınırlılığını ya da delillerin eksik yanlarının olabileceğini göz önünde bulundurmakla birlikte şu tespiti yapmak mümkündür; *İnsanın kendi varlığının yanında dış dünyadaki tüm varlıkların sonradanlığını bilmesinden yani bilen (rasyonel) bir varlık oluşundan hareketle Yaratıcı’nın varlığına inanmasının haklı ve mâkul gerekçeleri vardır.* Evrendeki her şeyin Allah’ın varlığına delil teşkil ettiğini ve bu delilleri görebilmenin yolunun da akli kullanmaktan geçtiğini savunan bu bakış açısına göre; bir bütün olarak evrenin ve hayatın anlamını, değerini yorumlamada kozmolojik, teleolojik ve insanın yapısından hareket eden fitrat delillerinin esas alındığı tezler, agnostik ve ateistik izahlardan daha makûl ve daha başarılı bir açıklama getirmektedir. Anlaşılan o dur ki; evrenin başlangıcı ve hassas ayarlar, canlılığın oluşumu, hayatın anlamı, ölüm ve sonrası, ahlâk, değer, estetik, bilinç, sevgi, güven gibi konularda dile getirilen iddialar ve bu iddiaların rasyonel temelleri ancak Allah’ın varlığına atıf yapıldığında anlamlı hale gelebilmektedir.

Kaynakça

- Acar, Rahim, Teolojik Dilin Husûsiyeti ve Ateist Argümanların Sınırı, İstanbul: Pasifik Ofset, 2013.
- Ahmed Hilmi, Filibeli, İslâm’ın Esası, (sdl. Adnan Bülent Baloğlu-Halife Keskin), Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Aslan, Adnan, Tanrının Varlığına Dair Argümanlar, İstanbul: İSAM Yayınları, 2006.
- Ayer, A. J., Language. Truth and Logic, London: Penguin Books, 1990.
- Aydın, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.
- Aygün, Fatma, “Dinin ve ‘Yüce Varlık’ İnancının Kökenine İlişkin Tartışmalara Genel Bir Bakış”, *Kelam Araştırmaları Dergisi*. XIV, sayı:1, s. 203-215, 2016.
- Aygün, Fatma, Mâtürîdî’ye Göre Allah’ın Varlığı’nı Aklen Bilmenin İmkânı, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (basılmamış doktora tezi), İstanbul, 2015.
- Bergson, Henri, Ahlâk ile Dinin İki Kaynağı, (çev. M. Karasan), Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1962.
- Behe, Michael J., *Darwin’in Kara Kutusu*, (çev. Burcu Çekmece). İstanbul: Aksoy Yayınları, 1998.
- Craig, William Lane, *The Kalam Cosmological Argument*, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 1979.
- Crick, Francis, *Life Itself, Its Origin and Nature*, New York: Simon and Schuster, 1982.
- Darwin, Charles, *The Origins of Species by Means of Natural Selection*, Londra: John Murray, 1859.
- Davies, Paul, *The Cosmic Blueprint*, Philadelphia: Templeton Foundation Press, 2004.
- Davies, Paul, “Physics and Life”, Julian Chela-Flores ve diğerleri (ed.), *First Steps in Origin of Life in the Universe*, Dordrecht: Springer Science. ss.14-15, 2001.
- Dawkins, Richard, *Gen Bencildir*, (çev. Asuman Ü. Müftüoğlu). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2004.
- Dawkins, Richard, *Kör Saatçi*, (çev. Feryal Halatçı). Ankara: TÜBİTAK Popüler Bilim Kitapları, 2013.
- Dawkins, Richard, *Tanrı Yanılgısı*, (çev. Kalisto), İstanbul: Kuzey yay., 2007.

- Demir, Osman, "Kelâm'da Teselsül İptal Delilleri ve İsmail Hakkı İzmirli'nin Teselsül Risalesi", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sayı: 23, s. 117-142, 2010.
- Dostoyevski, Fyodor Mihailoviç, Karamazov Kardeşler, (çev. Nihal Yalaza Taluy), 2. bsk., Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1960, 1963.
- Drummond, Henry, *The Ascent of Man*, New York: James Pott & Co. Pub., 1908.
- Dunning, John, *The Bookman's Promise*, New York: Scribner. p. 80, 2004.
- Eliade, Mircea, *Dinin Anlam ve Fonksiyonu*, (çev. M. Aydın). Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 1990.
- el-Makdisî, Mutahhar b. Tâhir, *el-Bed' ve t-târih*, (neşr. Clement Imbault Huart), Bağdad: Mektebetü'l-Müsenna. I., 1899.
- er-Râzî, Fahreddin, *el-Metâlibü'l-âliye mine'l-ilmî'l-ilâhî*, (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ), Beyrut: Dârü'l-kitâbi'l-Arabî. I., 1987.
- er-Râzî, Fahreddin, *Kitâbü'l-Erbain fi usûli'd-dîn*, (nşr. A. Hicâzî es-Sekkâ). Beyrut: Dârü'l-Cil, I., 2004.
- Eş'ari, Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfû'l-musallin, (haz. Helmut Ritter), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1382/1963.
- Flew, Anthony, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, (çev. H. Kaya, Z. Ertan), İstanbul: Profil Yayınları, 2009.
- Francis, Keith A., *Charles Darwin and the Origin of Species*, Londra: Greenwood Press, 2007.
- Hick, John, *Evil and The God of Love*, London: Macmillan, 1993.
- Hume, David, *Dialogues Concerning Natural Religion and Posthumous Essays*, (ed. Richard H. Hopkin). 6. baskı. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1988.
- Hume, David, *Din Üstüne*, (çev. Mete Tuncay), Ankara: Kültür Bakanlığı, 1979.
- James, William, *The Will To Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, New York: Dover Publication, 1956.
- Kadî Abdülcebbar, Şerhu'l-Usûli'l-Hamse, (nşr. Abdülkerim Osman), 2. bsk., Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.
- Kılıç, Recep, "Ahlâki Temellendirme Problemi", *Felsefe Dünyası*, sayı: 8, s. 69, 1993.
- Koç, Turan, *Ölümsüzlük Düşüncesi*, İstanbul, 2005.
- Leibniz, *Monadoloji*, (çev. Suat kemal Yetkin), İstanbul: Maarif Matbaası, 1943.
- Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, (çev. Vehbi Hacıkadiroğlu), İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 1992.
- Locke, John, *An Essay Concerning Human Understanding*, (ed. Peter H. Nidditch), Oxford: Clarendon Press, 1975.
- Mackie, John Leslie, *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*, Oxford: Clarendon Press, 1982.
- Masterson, Patrick, *Atheism and Alineation*, London: Pelican Books, 1973.
- Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, (nşr. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi), İstanbul: İSAM Yayınları, 2003.
- Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, (İlmi kontrol: Bekir Topaloğlu), İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2010.
- Mayr, Ernst, *This is Biology*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.
- Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'an*, (ed. Ali Bulaç, çev. Muhammed Han Kayani ve dğr.), İstanbul. VII, 1986.
- Moreland, James P., *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*, New York: Routledge, 2008.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn, *Tebziratü'l-edile*, (thk. Hüseyin Atay, Şaban Ali Düzgün), 2. bsk., Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, I, 2004.
- Ögük, Emine, *Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Şer-Hikmet İlişkisi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Peterson, Michael-Hasker, William ve dğr., *Akl ve İnanç*, (çev. Rahim Acar), 2. bsk., İstanbul: Küre Yayınları, 2009.
- Pike, Nelson, *God and Evil*, New Jersey: Prentice-Hall, 1964.
- Reçber, Mehmet Sait, *Tanrı'yı Bilmenin İmkânı ve Mahiyeti*, Ankara: Kitâbiyât Yayınları, 2004.
- Rowe, William L., "The Problem of Evil and Varieties of Atheism". *The Problem of Evil*, (ed. Marilyn McCord Adams-Robert Merrihew Adams), Oxford: Oxford Üni. Press., 1990.

- Ruse, Micheal, Can a Darwinian Be a Christian?, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Russell, Bertrand, Din ile Bilim, (trc. Akşit Göktürk) 2. baskı. Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Russell, Bertrand, Neden Hıristiyan Değilim?, (trc. Ender Gürol). 2. baskı. İstanbul: Varlık Yayınevi, 1972.
- Schmidt, Wilhelm, The Origin and Growth of Religion, (trc. H. J. Rose). 2. bsk., London: Methuen Co.Ltd., 1935.
- Searle, John, Bilinç ve Dil, (çev. Muhittin Macit, Cüneyt Özpilavcı). İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Searle, John, Zihninin Yeniden Keşfi, (çev. Muhittin Macit), İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Strobel, Lee, Hani Tanrı Ölmüştü?, (çev. S. L. Atalay, R. Şahin), İstanbul: UfukYayımları, 2011.
- Swinburne, Richard, Faith and Reason, Oxford: Clarendon Press, 1981.
- Swinburne, Richard, The Existence of God, Oxford: Clarendon Press, 1979.
- Şehristâni, Nihâyetü'l-ikdâm, (haz. Alfred Guillaume), London: Oxford University, 1934.
- Taslaman, Caner, "Bedenin ve Ruhun İki Ayrı Cevher Olup Olmadığı Sorununa Karşı Teolojik Agnostik Tavrı", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 33, s. 41-68, 2007/2.
- Taslaman, Caner, "Din Felsefesi Açısından Entropi Yasası". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. sayı: 30, s. 89-111, 2006/1.
- Taslaman, Caner, Allah'ın Varlığı'nın 12 Delili, İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2015.
- Topaloğlu, Bekir, İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Bekir, "Âhiret", *DİA*, İstanbul, I. s. 545, 1988.
- Topaloğlu, Bekir, "Allah", *DİA*, İstanbul, II, s. 474, 1989.
- Trevors, J. T. - Abel, D. L., "Chance and Necessity do not explain the origin of life," *Cell Biology International*, 28:11. s. 735, 2004.
- Wells, Jonathan, Evrimin İkonları, (çev. Orhan Düz), İstanbul: Gelenek Yayınları, 2003.
- Yaran, Cafer Sadık, Kötülük ve Theodise, Ankara: Vadi Yayınları, 1997.
- Yaran, Cafer Sadık, Tanrı İnanıcının Akliliği, Samsun: Etüt Yayınları, 2000.
- Yockey, Hubert P., Information Theory, Evolution and the Origin of Life, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- Zeyveli, Hikmet, "Din Dili Bağlamında Muteşâbihât Kavramı", *Din Dili*, İstanbul: KURAMER, 2015.