



TANRI LEHİNDE KULLANILAN DELİLLERİN YETKİNLİĞİNE DAİR BİR SORUŞTURMA AN INQUIRY INTO THE COMPETENCE OF EVIDENCE THAT USED IN FAVOR OF GOD

Ergin ÖGCEM*

Öz

Teistik karaktere sahip Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi dinlere inananlar açısından belki de en büyük sorun, dinin kurucu ve vazedicisi otoritesi kabul edilen Tanrı ve dolayısıyla ona ait olduğu kabul edilen dil hakkında konuşmak olmuştur. Ontolojik açıdan mevcut âleme mutlak aşkın olduğu iddia edilen Tanrı'nın nasıl bir varlığa sahip olduğu, bu varlık hakkında nasıl bir dil kullanılacağı ve ona ait anlatının bir başkasına takdiminin nasıl yapılacağı her zaman tartışma konusu olmuştur. Yine modern anlayış çerçevesinde kendisi hakkında konuşmanın sorun olduğu böyle bir varlık hakkında lehte ya da aleyhte birtakım gerekçelendirmelerin yapılıp yapılamayacağı da aynı şekilde problem olmuştur. Tanrı hakkında imancı bir tutumu benimseyenler, onun epistemolojiye konu bir varlık olmadığını, dolayısıyla bilgi ile değil, teslimiyetle kavranılabileceğini ileri sürerken, rasyonel temelde onun varlığını gerekçelendirmek isteyenler bunu birtakım deliller ileri sürerek yapmaya çalışmışlardır. Büyük ölçüde tabii verilerden, kısmen de insanın kendisinden hareketle teşekkül ettirilmeye çalışılan bu deliller, Tanrı'nın lehine olacak şekilde organize edilmiş ve bu çerçevede savunma stratejileri geliştirilmiştir. Bu makalede, rasyonel kaygılar gözetilerek teşekkül ettirilmiş olan teistik delillerin, Tanrı'nın lehine olduğu kadar aleyhine de olabileceği ihtimali üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Delil, Teleoloji, Ahlak, Kozmoloji, Ontoloji.

Abstract

Perhaps the biggest problem for people believing religions such as Judaism, Christianity, and Islam, which have the theistic character was to talk about God who is the founding authority of the religion, and thus the language, which was accepted as His. Ontologically, what kind of an entity God has who is claimed to be the absolute transcendent, what kind of language are going to be used about this entity and how to talk about God have always been the subject of discussion. Again, within the framework of the modern understanding, it was also a problem whether the justifications could be made about such an entity, which it is a problem to talk about. While those who adopt a faithful attitude about God claim that God is not an epistemic entity, so He can be grasped by surrender; those who adopt a rational attitude tried to do same thing by putting forward some arguments on the rational basis. These arguments, which are attempted to be formed largely from natural data and partly from man, had been organized in favor of God and defense strategies had been developed within this framework. In this article, we will focus on possibility that theistic evidences, which were formed by taking into account rational concerns could be in position as well as in favor of God.

Keywords: God, Evidence, Theology, Morals, Cosmology, Ontology.

GİRİŞ

Felsefe; metafizik, etik, estetik, mantık ve bilgi gibi alanlarda faaliyet göstermekle birlikte, ilgisini genel anlamda varlık, özelde ise Tanrı problemi üzerine yoğunlaştırmış olan bir disiplindir (Runes, 2011, 235). Hatta felsefe varlık problemi üzerine yapılan tartışmalardan müteşekkil bir alandır denilse abartılmış olmaz. Düşünce tarihi boyunca araştırılan ve sorgulanan temel konu; varlığın ve kaynağının ne olduğu, nasıl meydana geldiği ve bunun kim tarafından organize edildiği meselesi olmuştur. Vahiy kökenli dinlerin yaratma eksenli öğretileri ile tanışılınca kadar varlığa dair açıklama maddenin ezeliyeti bağlamında doğal ve rasyonel bir yaklaşımla yapılmaya çalışılırken; vahiyle birlikte bu teşebbüse harici bir neden olarak "Tanrı" dâhil edilmiş ve açıklamalar onu merkeze almak suretiyle yapılmaya başlanmıştır.

İlkesel olarak aklın tabii düzenle uygunluk arz ettiği görüşü vahye dayalı dinler tarafından da benimsendiği için, varlığa dair akıl ekseninde yapılan açıklamalar vahiy sonrasında da devam etmiştir. Klasik akılcı tutumlardan farklı olmakla birlikte, burada gerek vahiy gelen bilgilerin tefekküre yönelik telkinleri ve gerekse mevcut yapının kendi iç dinamiklerinin insan zihnine yönelik zorlamaları, aklın aktif bir şekilde devrede bulunmasını gerektirmiştir. Dolayısıyla müminin, hem kendisine yapılan telkinler çerçevesinde inancını pekiştirme (kısmen rasyonalize etme isteği) ve hem de konjonktürün ortaya çıkardığı imani telakkiye yönelik eleştirilere cevap verme endişesi bu düşünme biçiminin sürdürülmesini zorunlu kılmıştır.

Durum böyle olmakla birlikte, Tanrı kavramı ve bu kavram üzerinden kendisine referansta bulunulan Tanrı çerçevesinde vücut bulmuş bazı sorunların varlığı da aşikârdır. Tanrı'yı bir zat (kişi) olmak

* Dr. Öğr. Üyesi, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Felsefesi ABD, ergin.ogcem@dpu.edu.tr



bakımından bir dizi özsel sıfatlarla (bilgi, güç, irade vb.) niteleyen teistik dinler ile bu tür nitelmelelere yer vermeyen (teistik-olmayan) dinlerin tasavvurları, Tanrı'nın tek tip bir model olarak ortaya konmasını imkânsız hale getiren en önemli sorun olmuştur. Tanrı kavramına ilişkin bir irdeleme teistik dinlerle sınırlansa dahi bu dinler arasında, önemli ve belki de aşılmaz birtakım farklılıkların varlığını koruyacağı açıktır. Kaldı ki bir dinin kendi içinde de felsefi ve kelami açıdan farklılaşan Tanrı tasavvurlarına rastlamak mümkündür. Öyle ki aynı teistik düşünce geleneğindeki bir "iman edilen Tanrı" tasavvuru ile "felsefi/metafizik/mistik Tanrı" anlayışlarının her zaman birebir örtüştüğünü söylemek pek mümkün görünmemektedir (Reçber, 2012, 8).

Tanrı'yı merkeze alıp tabii düzeni onunla ilişkilendirerek anlama ve açıklama gayreti söz konusu olduğunda, burada ilk akla gelmesi gereken teistik tanrı anlayışına sahip dinler olmalıdır. Ancak, teistik karakterli dinlerin Tanrısı, mevcut düzene aşkın, aktüel varlık tasavvurundan münezze, her şeyi bilen, sonsuz güç-kudret sahibi, eşsiz ve benzersiz bir Tanrı'dır (Quinn, 2006, 406). Teistik inanç çerçevesinde Tanrı'ya yüklenen özelliklerle, rasyonel bir zemin üzerinden onu idrak etme, tabii düzenle ilişkisini kurup gerekçelendirme ve dile getirme noktasında meselenin tabiatı gereği ciddi bazı problemler ortaya çıkmıştır. Çünkü büyük oranda tabii düzenden hareketle ve deliller vasıtasıyla Tanrı'yı bilinir kılma endişesi, farkında olmadan onunla ilgili çabayı tecrübeye açık, sınırlayıcı ve nesnelleştirici bir sürece zorlamaktadır (Ricoeur, 1995, 39). Daha dramatik olanı ise, birçok teistin kullandığı dilin bütünüyle bu noktaya kaydığı gerçeğinden habersiz bir şekilde açıklama ve iddialarına hala devam ediyor olmasıdır.

Bilgide olduğu gibi inancın da bir öznesi (bilen-inanan) ve nesnesi (bilinen-inanılan) vardır. Ancak inanç ve bilgi aynı şey değildir. İnanılan her şeyin bilgi olmadığı; birtakım yanlış inançların bulunduğu bilinen bir durumdur. "Yanlış inanç" görünürde herhangi bir çelişki içermediği hâlde "yanlış bilgi"nin bir çelişki ifade etmediğini söylemek güçtür. Çünkü yanlış olan bir şeyin bilinmesi'nin söz konusu olamayacağı açıktır (Reçber, 2012, 14). Dolayısıyla bir yargının epistemolojik açıdan değeri veya bilişselliği o yargının doğru olduğuna ilişkin bir gerekçenin varlığına bağlıdır. Buna göre, "Tanrı vardır" veya "Tanrı her şeyi bilendir" şeklindeki teolojik önermelerin bilgisel değeri önemli ölçüde doğruluklarına dair yeterli bir gerekçenin bulunup bulunmadığına bağlı olacaktır, ki problem de tam bu noktada ortaya çıkmaktadır (Reçber, 2012, 7).

Tanrı hakkında ortaya konulan deliller ister metafizik-fizik anlamda, ister apriori veya aposteriori biçiminde alınsın, sonuçta bu yaklaşımların temelinde Tanrı'yı bir anlamda bilinir ya da teşhis edilebilir kılma çaba ve endişesinin var olduğu görülür. Gerek ontolojik ve gerekse epistemolojik bağlamda farklı bir statüye sahip olduğu iddia edilen Tanrı'yı, daha ziyade imanın konusu olması gerekirken, onu bir inanç nesnesine dönüştürmeye ve böylece düşüncenin nesnesi haline getirmeye çalışmak, farklı kaygılar taşıyan yaklaşımlardan önce teistik inanç çevrelerince sorgulanması gereken bir tutumdur. Kaldı ki Tanrı'nın ve onun tarafından vazedildiğine inanılan bilgi alanının kabul veya ret cihetinden değerlendirilmesinin bir hikmeti olacaksa eğer bunun yapılması zorunludur. Bu bağlamda analizinin yapılması elzem olan konu, teizmin Tanrı lehine olduğu kanaatiyle ileri sürmüş olduğu delillerdir.

Teizmin tanrı tasavvuru çerçevesinde, onun varlığı lehine geliştirdiği delillerin ne kadar sağlıklı, iddia edildiği üzere gerçekten lehte mi olduğunun anlaşılabilmesi için bu delillerin kısa ve özlü bir değerlendirmesinin yapılmasının faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu değerlendirmeden maksat teistik delillerin derinlemesine bir analizini yapmak değildir. Dolayısıyla bu çalışmada yapılmak istenen, bu delillerin organize edilme ve işletilme mantığını genel hatlarıyla ortaya koymak, güçlü ve zayıf tarafları bakımından tartışma konusu yapmaktır.

TANRI LEHİNE İLERİ SÜRÜLEN TEİSTİK DELİLLER

1. Ontolojik Delil

Ontolojik delil, Tanrı fikrinin insan zihninde verili bir bilgi olduğu ön kabulüne dayanır. Burada esas olan Tanrı kavramının kendisidir. Tanrının varlığına, Tanrı olmanın bir gereği olarak, ondan daha yetkin ve mükemmel bir varlık olamayacağı savından hareketle kavramsal bir çözümleme neticesinde ulaşılar. Bu yöntemde anlaşılacağı üzere, Tanrı'nın varlığının kanıtlanması için harici bir nedene ve yine bu kanıtlamanın doğrulanması için ampirik bir delillendirmeye ihtiyaç yoktur (Craig, 2008, 24). Tanrı insan zihninin donanımından doğrudan elde edildiği için ontolojik kanıt aynı zamanda apriori bir karakter gösterir.

Ontolojik delil ile ilgili bilinen ilk örneğe Aziz Anselm (1033-1109)'in "Proslogium" adlı çalışmasında rastlanır (Groothuis, 2011, 187). Anselm'in değerlendirmesinde Tanrı, kendisinden daha büyüğü ve mükemmeli düşünülmemeyen bir varlık olarak takdim edilir. Onun düşüncesine göre böyle bir varlık tasavvuruna sahip olmak en azından zihnen olanaklıdır. Bununla birlikte, realitede var olan sadece



zihinde var olandan daha yetkin olacağı için, Tanrı'nın zihni bir varlık olarak tasavvur edilmesi yeterli olmayacaktır. O sebeple Tanrı sadece zihinsel anlamda değil, aynı zamanda realitede de kendisinden daha büyüğü düşünilemeyen bir varlık olmak durumundadır (Anselm, 1998, 87-89, Meister-Copan, 2013, 391). Şu hâlde bu delillendirme çerçevesinde Tanrı için "hem zihinde ve hem de realitede olmak bakımından en yetkin varlıktır" demek isabetli olacaktır.

Anselm'in Tanrı'yı hem zihinde ve hem de realitede en yetkin varlık olarak tanımlaması, Tanrı'nın aynı zamanda kendisi dışındaki diğer tüm varlıkların da var edici nedeni olduğu anlamını içerir. Dolayısıyla Tanrı varlık âleminin yegâne müessiridir. Anselm'e göre her eser, tabii olarak onu meydana getiren müessirden izler taşır. Özellikle insan bu noktada ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Çünkü Tanrı (diğer varlıklardan farklı olarak) insanı kendi suretinde yaratmış, ona kendi özelliklerinden bazı numuneler vermiş ve böylece onun idrakine adeta kendi mührünü vurmuştur. O sebeple Anselm'e göre her insan teki, Tanrı'nın kendi varlık sebebi olduğunu apriori olarak bilecek yetkinliktedir. Hatta Tanrı'nın varlığını inkâr eden bir aptalın zihninde dahi bu kanaat mevcuttur (Ayдын, 1997, 28).

Anselm'de delilin kurgulanmasına bakıldığında, aslında bir kanaate varmaktan çok, var olan bir kanaati onaylatma teşebbüsü göze çarpar. Burada bütünüyle inanmış bir zihnin fonksiyonları söz konusudur. Çünkü konuşan ve gerekçelendirmeyi yapanla, buna inanılması gerektiğini veya inandığını öne süren aynı kişidir. Dolayısıyla burada süreci şekillendiren aslında mevcut inançtır. O sebeple, bu tür bir anlatının makullüğü ancak böyle bir zihni zemine sahip, aynı müşterek üzerinden yürüyen akıllar için mümkündür. Diğer taraftan bu yaklaşım çerçevesinde dile getirilen, Tanrı fikrinin doğrudan insan zihnine verilmiş bir bilgi olduğu noktasındaki kesin yargı da tartışmaya açık bir durumdur. Zira hem delilin ilk teşekkül döneminde ve hem de günümüzde bu iddiayı boşa çıkaracak nitelikte bu fikre ya da inanca sahip olmayan sayısız örnek vardır. Dolayısıyla bu yaklaşım en iyi ihtimalle, inanmış bir zihnin kendi kanaatini ifade etmesi, temellendirmesi veya rasyonalize etmesi şeklinde değerlendirilebilir.

Zihinden hareketle Tanrı fikrine ulaşma çabasının bir başka örneğine René Descartes (1596-1650)'in metodik şüphesinde rastlamak mümkündür. Kendi benini merkeze yerleştirme ve her şeyden şüphe etme ile başlayan süreç, şüphe eden benin onaylanması ve bunun zorunluluk mefhumu üzerinden Tanrı ile gerekçelendirilmesi ile sonuçlanır. Ona göre nasıl ki bir üçgenin varlığı, iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olmasını; dağların var olması beraberinde vadilerin de varlığını zorunlu kılıyorsa, aynı şekilde Tanrı kavramı da onun varlığını zorunlu kılmaktadır (Descartes, 1962, 189-192).

Descartes'in kendi kişisel varlığının şüphe edilemezliği üzerinden geliştirdiği ve Tanrı mefhumu ile garanti altına almaya çalıştığı bu kurguda, tüm bunları bize verecek olan donanımın bizde var olduğu ön kabulü, Anselm örneğinde olduğu üzere yönlendirici bir unsur olarak kurgunun en başında ima edilmiştir. Belli örneklerle kurulan benzerlik ilişkisinden hareketle sonradan elde edildiği varsayılan Tanrı fikri aslında kurgulamaya kaynaklık etme sadedinde daha ilk başta bir ön şart olarak zihinde mevcuttur. Dolayısıyla burada vurgulanan elde edilmiş olan bir sonuçtan ziyade akli bir kabulün ifşasıdır. Meselenin özü böyle olmakla birlikte, bu tür kanaatlerin her şeye rağmen net ve iddialı bir şekilde dile getirilmesi, rasyonel tutumların akla olan aşırı güveni ve genelleştirici bir yaklaşımı benimsemiş olması sebebiyledir.

İslam düşünce geleneğinde benzer bir yaklaşımı İbn Sînâ (980-1037)'nin mümkün ve zorunluluk bağlamında varlığa dair yapmış olduğu açıklamalarda görmek mümkündür. Ona göre zorunluluk perspektifinde varlıkla ilgili dile getirilebilecek şey ya onun zorunlu olarak var olduğunu veya yok olduğunu (imkânsızlık) ifade etmektir. Buradaki zorunluluk var veya yok olmakla ilgili bir zorunluluktur (Ebrahimzade, 2012, 157-158). Zorunlu varlık nedensiz olduğundan yokluğu düşünülemez. O, işaret edilmeyen, cismi olmayan ve bir cisme bağlılığı bulunmayan varlıktır. O sebeple zorunlu varlığa zihinde ve zihin haricinde bir sınır ya da mahiyet tayin edilemez. Zorunlu varlık, varlığı dışında mahiyete sahip değildir (İbn Sina, 2005, 274). Biricik (eşsiz) ve mükemmel olması dolayısıyla hiçbir kavram veya ifade onu tanımlamaya kâfi değildir. Doğrudan Tanrı hakkında konuşmak, ondan söz etmek mümkün değildir. Onun yalnız var olduğundan, zorunlu bir varlık olduğundan söz edilebilir (Az, 2013, 150-151). İbn Sînâ'nın "boşluktaki bir kişi veya havada asılı adam" metaforundan hareketle, insanın kendi benlik bilinci üzerine düşünmesi, bu benliğin imkânından zorunlu bir varlığa yükselmesi ve bütün bir oluşu onunla temellendirmesi şeklinde cereyan yaklaşımında da benzer bir kanaati gözlemlemek mümkündür (Peker, 2000, 15-16).

İster Anselm'in kendisinden daha mükemmeli düşünilemeyen varlık anlamında Tanrı kavramının çözümlemesi, ister İbn Sînâ'nın zorunlulukla varlığı eşitleyen tavrı olsun, isterse metodik şüphe ile belli bir ilişki düzeninde bir varlık bütünü açısından olmaması düşünilemeyen unsurlardan hareketle Tanrı kavramının aynı zamanda zorunlu olarak var olmayı gerektirdiği düşünülsün; tüm bu yaklaşımlarda sonuç



olarak elde edildiği öne sürülen vargı aslında kurgunun başında bir ön kabul olarak mevcuttur. Bu itibarla yapılanların tamamı neticede önceden varsayılmış olanın teyidinden ibarettir. Zira düşünce tarihinde Tanrı'nın zorunlu bir varlık olmadığını, hatta aynı yöntem içinde kalınarak Tanrı'nın var olmadığını iddia etmenin pekâlâ mümkün olabileceğini ileri süren düşünürler olmuştur (Kant, 1999, A601/B629).

2. Kozmolojik Delil

Kozmolojik delil, bir delilden ziyade deliller kümesinin adıdır. Bu delilin teşekkülünde hareket noktası fiziki âlemdir. Âlemdaki oluş, bozulmuş, hareket, değişim, nedensellik gibi olguların analizinden Tanrı'nın varlığının kanıtlanması hedeflenmiştir (Oderberg, 2013, 401-410). "Âlemin niçin veya nasıl var olduğuna" yönelik soruya, âlemin kendi sınırları içinde kalınarak cevap vermenin mümkün olmadığı, bunun mutlaka harici-aşkın bir nedenle ilişkilendirilip izah edilmesinin gerektiği ön kabulü, bu yaklaşımın ana omurgasını teşkil eder. Dolayısıyla tabii düzenin varlığa gelişi, bu varlık düzenindeki hareket ve yine bu varlığın var olma cihetinden mahiyeti üzerinden kozmolojik deliller şekillenmiştir. Tanrının zorunlu varlık olarak kabul edilmesi son kertede bu delillendirmeyi mümkün kılan temel dayanak olmuştur.

Tabii düzenin ezeli mi yoksa sonradan mı meydana geldiği hususu, tartışması devam etmekte olan kadim bir problemdir. Maddenin ezeliği fikrinden hareket eden materyalist felsefeler âlemi ezeli kabul ederken, yaratma fikrini benimsemiş teistik inanç sahipleri âlemin zamanda bir başlangıcının olduğu tezini ileri sürmüşlerdir. Âlemin sonradan meydana geldiği yargısı İslam düşünce geleneğinde "hudus delili" başlığı altında ele alınmış (Kindi, 2014, 178; Gazâlî, 1981, 78), modern dönemde ise "kelam kozmolojik delil" adıyla William L. Craig (d. 1949) tarafından yeniden formüle edilmiştir. Cragi'in âlemin sonradan meydana geldiğine ve bu gelişi organize eden bir varlığın olması gerektiğine dair delili formüle edişi ise şu şekildedir: 1. Var olmaya başlayan her şeyin bir nedeni vardır, 2. Âlem var olmaya başladı, 3. Dolayısıyla âlemin varlığının bir nedeni vardır (Craig, 1979, 63).

Bu formülasyon çerçevesinde hareket edildiğinde, âlemin varoluşunun makul ve haklı bir zemine sahip olduğu görülecektir. Zira ilk aşamada bir potansiyel ya da kuvveye tekabül eden şeyin fiil haline gelmesi ancak harici bir neden vasıtasıyla gerçekleşebilir. Teistik tasavvurda âlemin fiil haline gelip gerçeklik kazanması ancak buna sebep olan harici bir neden vasıtasıyla mümkün olmuştur. Bu nedenin tüm oluş ve hareketi meydana getirebilecek güç ve yetenekte bir varlık olması gerektiği düşünüldüğünde, kozmolojik delillendirme seçeneğini benimseyenler açısından buna en uygun varlığın Tanrı olacağını ifade etmek artık bir zorunluluk olacaktır (Erdem, 2018, 102-13). Son zamanlarda evrenin meydana gelişiyle ilgili bilim insanlarının açıklamalarına kaynaklık eden büyük patlama, entropi ve evrenin genişlemekte olduğuna dair tezler, tüm bu gelişmelere neden olan zorunlu bir varlığın olması gerektiği yönündeki kanaati pekiştirmektedir (Doko, 2018, 5-10).

Kozmolojik delil çerçevesinde Tanrı'nın varlığının gerekçelendirilmesinin bir örneği de mümkün ve zorunlu varlık tanımlaması üzerinden yapılmıştır. Bu bağlamda âlem ve onun muhtevasını teşkil eden tüm varlık mümkün olarak kabul edilmiş, bu imkânın ortaya çıkması zorunlu varlık (Tanrı) ile ilişkilendirilmiştir. Mümkün varlığın, varlığı veya yokluğu üzerine düşünmenin bir çelişki doğurmayacağı, ancak aynı şeyin Tanrı hakkında düşünüldüğünde mutlak bir çelişkiye neden olacağı gerekçesinden hareketle, Tanrı'nın zorunluluğunun kabul edilmesinin zarureti ortaya konulmaya çalışılmıştır (Fârâbî, 2014, 118).

Kozmolojik argüman kümesindeki yaklaşımlar göz önüne alındığında, burada da belirleyici ve etkin nedenin insan zihninin çalışma prensiplerine dayalı birtakım ön kabuller olduğu görülecektir. Çünkü insan zihni mevcut yapısıyla, tabii düzendeki oluş ve gelişmeyi bir sıralamaya tabii tutmakta, önce meydana gelen olayları sonrakilerin nedenleri olarak görüp, durumu bu süreç üzerinden değerlendirme konusu yapmaktadır (Hume, 1997, 103). Tabii düzen içerisinde bu sebep sonuç ilişkisini takip edip anlamlandırmak mümkünken, tabii düzenin dışına çıkarak aynı gerekçelendirmeyi yapmak pek mümkün değildir. Zira tabii düzen içerisindeki gelişim (belli zorluklarına rağmen) anlaşılıp izah edilebilecekken, bu düzeni gayr-i tabii bir nedenin etkisinin neticesi olarak görmek kolay izah edilebilecek bir durum değildir.

Tabii düzen içerisinde kurgulanan sebep sonuç ilişkisinden hareketle, benzerlik olduğu gerekçesiyle, bu ilişkinin Tanrı ve diğer varlıklar arasında da var olduğunu ileri sürmek muhteviyatında çelişkiler barındıran bir yaklaşımdır. Zira iki farklı varlık kategorisi arasında, rasyonalitenin, deney ve gözlemin hiçbir şekilde kapatamayacağı bir açıklık vardır. Buna rağmen bir ilişkinin varlığından söz ediliyorsa, bunu mümkün kılan şeyin bir bilgi ya da tecrübe değil, bu hususa dair beslenen güçlü bir inanç veya kanaat olduğunu ifade etmek gerekir. Dolayısıyla yaratıcı bir Tanrı'yı her şeyin nedeni olarak görmeye odaklanmış bir mü'min için bu bağlamda yapılacak açıklamalar her ne kadar makul olsa da, aynı şeyi farklı bir akli



zemine sahip olanlar adına düşünmek, bu gerekçelendirme üzerinden onların ikna olmasını beklemek uygun olmayacaktır.

3. Teleolojik (Nizam ve Gaye) Delil

Teleolojik delilde hareket noktası, evrenin düzeni ve bu düzen içerisinde yerleşik olduğu düşünülen amaçsal örgüdür. Teleolojik delilde Tanrı hem tabii âlemdeki düzeni ve hem de bu düzen içerisindeki işleyişi belli bir amaca göre tesis etmiş üstün bir tasarımcı olarak kabul edilir. Tanrıya yüklenen bu fonksiyon nedeniyle delil, “akıllı tasarım argümanı” olarak da adlandırılmıştır. Teistik deliller içerisinde kullanımı bakımından en yaygın, etkili ve popüler olanı bu delildir. Delilin kullanımına dair ilk örneklerin mö 500 yıllarında Antik Yunan’da Herakleitos (mö 540-480)’ta görüldüğünü ileri sürenler olmakla birlikte, bu örnekler miladi 100’lü yıllardan itibaren Hint düşüncesinde rastlandığını iddia edenler de olmuştur (Smart, 1964, 153-154). İslam düşünce geleneğinde ihdas edilmiş olan “nizam ve gaye delili” Tanrı hakkında benzer bir gerekçelendirmeyi ifade eder.

İslam düşünce geleneğinde İbn Rüşd (1126-1198)’ün “inayet ve ihtira delilleri” başlığı altında dile getirdiği açıklamalar teleolojik delil için ideal sayılabilecek örneklerdir. İnayet ve ihtira delil bağlamında İbn Rüşd özetle şunları dile getirir: Kâinatın organizasyonunda mükemmel bir nizam, yaratılıştaki kusursuz bir sanat ve hikmet vardır. Bu durum yaratılışın tesadüfe bağlı gerçekleşmediğini, aksine bunun gerisinde yüce bir maksadın ve hikmetin olduğunu gösterir. Zira mükemmellik ve kasd, irade ve isteğe bağlı olmaksızın gerçekleşecek bir şey değildir. Kâinatın bütününde ve ayrıca her bir parçasında bulunan inayet ve gaye, bu düzeni onlarda düzenleyen varlığa, her varlıkta görülen hikmetli işler ve güzellikler bunları yaratan bir Zât'a açıkça işaret etmektedir. Bu varlığın üstün sıfatlara, sınırsız ilme, sonsuz kudrete sahip olması gerekir ki, kâinatta hüküm süren hayret verici intizam ve hikmet dolu işler makul bir şekilde açıklanabilsin. O sebeple, üstün nitelikleri bulunan bir yaratıcıyı inkâr etmek, kâinattaki düzeni, insanı hayrette bırakan engin sanatı, varlıklardaki gaye ve hikmeti inkâr etmek anlamına gelir ki, bu mümkün değildir (İbn Rüşd, 1985, 216-218).

William Paley (1743-1805)’in “Natural Theology” adlı çalışmasında bir saat düzeneğinden hareketle tabii âlemdeki düzen ve amacı izah etmeye çalışması, teleolojik kanıtın 19. yüzyılın sonları itibariyle epeyce popüler olmasını sağlamıştı. Ancak Charles Darwin (1809-1882)’in evrim teorisi ve bu teori çerçevesinde, bir düzenden ziyade güçlü türlerin yaşamda kaldığı amaçsız hayat tezinin yüceltilmesiyle birlikte teleolojik delil uzunca bir süre değerlendirme konusu yapılmamıştır. 1990’lı yıllarla birlikte “ince ayar delili” ismiyle yeniden formüle edilmesi ile birlikte tekrar gündeme gelmiş ve yeniden Tanrı’nın varlığı lehinde kullanılmaya başlamıştır (Collins, 2013, 411).

Gerek tabii düzende, gerekse insanın bu düzene müdahalesiyle meydana getirdiği yapılarda bir düzen, estetik ve amacın olduğu aşikârdır ve bu durum büyük ölçüde kabul edilmiş olan bir realitedir. Paley’in saat örneğinde olduğu üzere, düzeni ve bu düzenle amaçlanan şeyin ne olduğunu, organizasyonu meydana getiren fail neden ile temas kurarak anlamak pekâlâ mümkündür. Zira bu ve benzeri örneklerde bizi kurguyu yapana götürecek bir yol ve imkân vardır. Bunu aktüel varlık alanı için söylemek mümkünken, Tanrı’nın da dâhil edileceği bir tablo için aynı şeyi söylemek pek de mümkün değildir. Çünkü burada başlangıç itibariyle gözlem ve deneyime açık bir ortam ve süreç söz konusu iken, sonrasında tüm bu yapıyı görünmeyen ve tecrübeye konu olmayan farklı bir varlık veya varlık alanıyla ilişkilendirme teşebbüsü vardır. Böyle bir ilişkinin varlığı ancak bunu mümkün kılan bir varlığın olduğunu onaylamakla mümkündür ki, bu da neticede bir bilgi değil, inanç meselesidir. Dolayısıyla modern bilgi anlayışı perspektifinde bu gerekçelendirmeyi açık ve objektif bir şekilde ortaya koymak olanaksızdır.

Delilin kurgusuna bakıldığında, kozmolojik delilde olduğu şekliyle burada da elde edilmek istenen sonucun öncül yapıldığı görülür. Varılacak nokta daha başlangıçta tüm süreci tayin eden bir unsur olarak temele konmuştur. Dolayısıyla bu delilin organizasyonunda düzenden, amaçtan ve gayeden hareketle tüm bunları meydana getiren bir varlığa ulaşmaktan öte, bunları temin eden varlığı temele koyup açıklamayı onun üzerinden gerekçelendirme teşebbüsü vardır. Yapılmakta olan, düzen, amaç ve gayenin bizatihi bunun sebebi olduğu ileri sürülen varlıkla (Tanrı) özdeşleştirmekten başka bir şey değildir. Aksi bir kanaat ileri sürülecekse, o zaman tüm bu yapının gerisindeki amaç sahibi varlığa geçişin nasıl ve hangi yolla yapıldığının yöntemi iddianın tabiatına uygun bir şekilde ortaya konulmalıdır. Yoksa bu yöntemle Tanrı’nın varlığına dair ihdas edilmiş tüm gerekçelendirmeler boşa çıkacaktır.

4. Ahlak Delili

Ahlak ve onun kökenine dair tartışmalar felsefenin önemli konuları arasında yer alır. Ahlak konusu düşünce tarihinde vahiyden bağımsız ve vahye dayalı olmak üzere iki farklı şekilde değerlendirme konusu yapılmıştır. Vahiyden bağımsız ya da vahye muhalif tutum sergileyenler, ahlaki tutum ve eylemlerin



kaynağında insan ve onun kanaatlerinin belirleyici olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu bağlamda genel olarak insanı mutlu ve huzurlu kılan şeyler ahlaki anlamda uygun ve değerli kabul edilirken, insanı mutsuzluğa sevk eden, onun acı ve ıstırabını arttıran hususlar da gayr-i ahlaki olarak değerlendirilmiştir. Bu yaklaşım çerçevesinde, ahlaki tutumun kişiye, yöreye, yaşanan yerdeki kabul ve değer yargılarına bağımlılığı gibi bir durum söz konusu olmuştur (Cevizci, 2018).

Vahiy merkeze alan anlayışlar çerçevesinde düşünüldüğünde ise, ahlaki kural ve kaidelerin belirlenmesi noktasında yegâne otoritenin Tanrı olduğu görüşü ileri sürülmüştür. Vahiy temeli üzere şekillenmiş olan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın ahlaka dair yaklaşımı genel itibarıyla böyledir. Bu dinlerin perspektifinde bir şeyin iyi ya da kötü olması, diğer bir söyleyişle ahlaki ya da gayr-i ahlaki olması bütünüyle Tanrı'nın onunla ilgili karar ve tespitine bağlıdır (Eş'ari, 2005, 19). Burada ahlaki anlamda bir göreceliliğe yer olmadığı gibi, ahlaki ilkelerin mütemadiyen insanı mutlu etmesi gibi bir ön koşula da yer yoktur. Zira bazı durumlarda Tanrı'nın insan için belirlediği ilkeler onu mutlu etmeyebilir, hatta üzebilir de. Ancak bu durum, belirlenmiş bu ilkelerin ahlaka aykırı olduğu sonucunu doğurmaz.

Ahlak delilinden söz edildiğinde, felsefe tarihinde ismi en fazla öne çıkan filozof hiç şüphesiz Immanuel Kant (1724-1804)'tır. Kant'ın bu delile ilgi duymasının nedenlerinden birisi teorik aklın sınırları dışında tuttuğu dine kendi felsefesi içerisinde bir yer bulma çabası iken, bir diğer nedeni de Teizmin ileri sürdüğü öteki delillerle, Tanrı'nın ispatlanamayacağına dair kanaatidir. Kant Tanrı'nın teorik aklın imkânlarıyla bilinmeyeceğini savunmakla birlikte onun var olması gerektiğini düşünüyordu. İnsanın bilgisinin olgular dünyası ile sınırlı olduğu görüşünü benimsediği için duyu-ötesi bir varlık olan Tanrı'nın bilinmesini imkânsız görüyordu. Bununla birlikte özgürlüğe, ölüm sonrası hayata ve ahlaki yaşama dair bir gerekçe bulmak ve bu konularda bir değer yargısı ve ikna olmuşluk duygusu meydana getirmek için Tanrı'ya pratik aklın sınırları içerisinde bir postulat olarak yer açmanın mümkün ve gerekli olduğu kanaatini taşıyordu (Kant, 2017, 105-124).

Kant; aklı, duyu tecrübesinin ötesinde hoyratça kullandıkları gerekçesiyle spekülatif metafizikçileri eleştirdiği gibi, ahlaki noktada tecrübeyi aşırı derecede ön plana çıkaran ahlakçıları da eleştirmiştir. Ona göre ahlak, mutluluk, haz ve fayda gibi neticelere odaklı bir şey olamazdı. Bir eylemin ahlakılığı; ortaya çıkardığı faydaya göre değil, o eylem için beslenen niyete (maksim) göre değer kazanır. Bu anlamda Kant'ın ahlaki bir nevi niyet ya da ödev ahlaki şeklinde belirlemiştir. İçinde gizli ya da açık şart barındıran bütün önermeler ona göre ahlak dışıdır. "İyilik edersen iyilik bulursun" kabilinden buyruklar tamamen gayr-i ahlakidir. Ahlak yasasının en önemli özelliği evrensel olmasıdır. Yani Kant açısından; "dürüst olmalısın" tarzında, içinde gizli ya da açık hiçbir şart barındırmayan önermeler ancak her yerde ve herkes için ahlaki standarda sahip önermeler olabilir (Kant, 1999, 133-135).

Tanrı'yı, ahlakın ikamesi açısından zorunlu bir neden olarak düşünen Kant'ın yaklaşımında öne çıkan husus, Tanrı'yı kendi iddiasının bir aracı haline getirmiş olmalarıdır. Kant'ın yönteminde, Tanrı'dan ahlaka değil de ahlaktan Tanrı'ya gitme çabası vardır ve bu Tanrı'nın belli bir amaç doğrultusunda araçsallaştırılmasının en açık göstergesidir. Tanrı bu yöntemde ahlak için adeta bir vasıta haline getirilmiştir. Diğer taraftan Kant'ın, teorik akıl açısından Tanrı'nın bilinmesinin imkânsız olduğunu iddia etmesi, ardından da ahlakın bekası için Tanrı'nın var olması gerektiğini ileri sürmesi kendi felsefesi açısından ciddi bir problemdir.

Ahlak delili konusundaki yaklaşımıyla öne çıkanlardan birisi de çağdaş düşünürlerden Clive Staples Lewis (1898-1963)'tir. O ahlak felsefesini olanla değil, olması gerekenle ilgilenen bir disiplin olarak tanımlamış, bu felsefenin başlıca amacının evrensel ile yerel olanın tespitini yapmak olduğunu ve Tanrı olmadan nesnel ahlak yasalarından söz edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Zira bazı tutum ve davranışlar kişiden kişiye değişirken, bazıları her yerde herkes için aynıdır. Bir insana yardım etmek her yerde herkes için iyi bir eylem iken; birisine zarar vermek aynı şekilde her yerde herkes açısından kötü bir eylemdir. İşte bu ve benzeri durumların herkes tarafından aynı şekilde algılanmasını mümkün kılan temel etken evrensel ahlak yasalarıdır. Öyle olmasa idi bir fakiri doyurmakla, bir insanı öldürmek arasında ahlaki bakımdan fark olmazdı. O halde tüm bunların böyle olmasını, bir ortak müşterek üzerinden değerlendirilmesini sağlayan kim? Tabiat bilimleri mi? Hayır. Neden? Çünkü tabiat bilimleri olanı inceler, olması gerekeni değil. Eğer ahlak konusunda bir evrensellik söz konusu olacaksa, onun temelindeki neden, mevcut düzenin ötesinde bir güç olmak durumundadır. Öyle ki, onun etkisiyle vicdanımızda iyilik yaptığımızda sevinç, kötülük yaptığımızda hüznün olsun. Dolayısıyla Lewis'e göre nesnel ahlaki değer, yargı ve ödevleri belirleyecek olan tek varlık ancak Tanrı'dır (Erdem, 2018, 117).

Ahlakın gerekçelendirilmesi ile ilgili yapılan önemli hatalardan birisi onun objektifliğinden söz etmek iken, bir diğeri bu objektifliğin ancak tanrısal bir temelle sağlanacağı yönündeki iddiadır. Gerek



tanrısal kökene sahip dinlerin çokluğu, gerek bu çokluk içindeki spesifik bölünmelerden kaynaklı fikir ayrılıkları ve gerekse bizatihi insan faktöründen kaynaklı birtakım öznellikler iddia edildiğinin aksine ahlakın, objektiflikten çok sübjektif bir karaktere daha yakın olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Tanrı ve din konusunda negatif tutum sergileyenler açısından mesele ele alındığında, ahlaklı olmak ve asgari bir müşteriye paylaşmak için mutlaka bir Tanrı inancına ve onun tarafından tesis edildiği düşünülen ilkelere sahip olmaya gerek olmadığı görülecektir. Bu şekilde düşünenler için insan olma temel paydası, inançlı ya da inançsız her insanda belli bazı noktalarda ortak bir tavır sergilenmesi için yeterlidir.

5. Dini Tecrübe Delili

Tanrı'nın varlığının ispatı noktasında ileri sürülen delillerden birisi de dini tecrübe delili olmuştur. Maddenin ezeli olduğu fikrine sahip materyalist düşünürler ile dinin ve metafiziğin imkânını reddeden pozitivistler için dini bir tecrübeden ve dolayısıyla bu tecrübeye dayalı bir gerekçelendirmeden söz etmek olanaksızdır. Bununla birlikte yaratıcı bir Tanrı inancına sahip olanlar açısından böyle bir tecrübe ve bu tecrübeye dayalı bir gerekçelendirme mümkündür. Dini tecrübeden söz etmek, beraberinde buna kaynaklık eden dini bir inanıştan ve bu inanışın objesi olan bir Tanrı fikrine sahip olmaktan da söz etmek anlamına gelir. Dolayısıyla insanın iç dünyasında yaşadığı bazı his, duygu ve düşüncelerin veya tabii düzende gözlemediği düzen ve estetiğin dini bir hüviyete bürünmesi ancak bu şekilde mümkün olmaktadır. Teorik planda Tanrı ve din mefhumlarının imkânına onay vermeyen Kant dahi, insanın tecrübe ettiği ahlak duygusunun ve başı üzerinde kurulmuş olan semanın Tanrı'yı inkâra izin vermeyeceğini ifade eder (Çınar, 2009, 150).

Dini tecrübe ve bu tecrübeye dayalı Tanrı lehindeki açıklamalar üzerinde en fazla spekülasyon yapılan konulardan birisi olmuştur. Zira bir kısım düşünür dini tecrübenin; doğal-tabii bir tecrübeden ziyade bir dine, otoriteye ya da inanca bağlı olmanın zorunlu bir neticesi olduğunu ileri sürmüşlerdir. Onlar açısından insanların dini tecrübe yoluyla Tanrı'ya dair yaptıkları açıklamalar; tıpkı insanların meydana getirdikleri eserlerde yansıttıkları sanat ve estetikte olduğu gibi, yetiştikleri atmosferin onlara yaptığı telkinin dışavurumundan başka bir şey değildir. Bu insanlar dindışı başka bir atmosferin havasını solumuş olsalardı muhtemelen onun izlerini yansıtırlandı (Dawkins, 2008, 87). Bu bağlamda dini tecrübe insanın doğal hissiyatının ortaya çıkardığı bir durum değil, onun sonradan sahip olduğu bir inancın yönlendirmesinin neticesidir. Dolayısıyla burada belirleyici olan tecrübe değil, dindir. Zira bu ilişkinin koordinatlarını tayin eden ana etmen dindir.

Dini tecrübenin tam olarak ne ve yaşanan tecrübelerden hangisinin dini niteliğe sahip olduğunun tespiti de sanıldığı kadar kolay değildir. Her şeyden evvel bu tür tecrübeler ifadeye dökülemeyecek derecede kavramsallaştırmaya imkân vermeyen niteliğe sahip özel tecrübelerdir. Yine bu tecrübeye, özne-nesne ayırımının korunup korunmadığı çok net değildir (Reçber, 2001, 182). Bu bağlamda dini tecrübeye tam olarak neyin kaynaklık ettiği, bu kaynağın tanrısal bir güç mü yoksa insanın farklı tecrübelerinin kendisinde uyandırmış olduğu bir durum mu olduğu, teşhisi hemen hemen imkânsız olan bir husustur. Öyle ki, yaşanan tüm bu durumların şizofrenik ya da nevrotik bir ruh hali olabileceğini düşünenler dahi olmuştur (James, 1981). O sebeple insanın gündelik tecrübelerinden farklı olduğu gerekçesiyle yaşadığı birtakım tecrübeleri dini olarak nitelemesi, buna kaynaklık eden bir Tanrı'nın var olduğunu ileri sürmesi deneyime açık olmayan iddialardır. Dolayısıyla kişisel tecrübe ve kanaatlerden hareketle genele teşmil edilecek iddiaları dillendirmek, özellikle bireyin ve onun fikirlerinin fazlasıyla ön plana çıktığı böyle bir dönemde kabul edilmesi zor olan yaklaşımlardır.

Sonuç

İster lehte, ister aleyhte olsun; Tanrı hakkında konuşmak zor ve sorunlu bir konudur. İnsan Tanrı hakkında konuşurken, bütünüyle farklı bir varlıktan ve farklı bir bilgi alanından söz ettiğini bilir. Kullandığı ifadeler her ne kadar insan tecrübesine ve gündelik dile ait olsa da ifadeye konu olan varlık aslında bu dil ve tecrübenin sınırlarını aşmaktadır. O sebeple Tanrı hakkında konuşurken hem gündelik dilin ve hem de bilimsel dilin tuzaklarından sakınmak gerekir. Bu bağlamda özellikle Tanrı ile insan arasındaki irtibatın iman bağıyla sağlandığı gerçeği hatırlanmalı; bu münasebetle de Tanrı hakkında genel geçer bir kanıtlama yapılabileceği arzusuna kapı aralanmamalıdır.

Dinin Tanrı'sı, üzerindeki sır perdesi kaldırılmak suretiyle ifşa edilebilecek ya da bilinebilecek bir Tanrı değildir. İnsanın merakı ve arzusu her ne kadar bu yönde olsa da mevcut koşullar aslında bunun mümkün olamayacağını göstermektedir. Kaldı ki insanın Tanrı ile olan ilişkisi sadece bu âlem özelinde gerçekleşip tüketilebilecek bir ilişki de değildir. Dolayısıyla ne bu âlemin mevcut imkânları ne de insanın donanımı Tanrı'yı burada tam olarak bilmeye veya çözmeye izin vermeyecektir. Çünkü Tanrı, tarihi süreç



içerisinde insana yönelik yapmış olduğu enformasyonda, kendi varlığına dair bilgiyi bütün çıplaklığıyla ortaya koymamış, aksine bir giz olarak korumuştur.

Tanrı bilimsel ya da rasyonel kanıtlama teşebbüsleriyle bilinmek, faş edilmek istendikçe bizden uzaklaşır. İnsan, Tanrı'ya dair bilgi edinme sürecinde ne kadar büyük bir çabanın içerisine girerse girsin, bu konuda ne kadar "bilgi"ye sahip olduğunu düşünürse düşünsün, elde ettiği her veri ve kanaatin ardından çok daha derin bir bilgisizlik ve belirsizlik içerisine gömülecektir. Kutsal metinlerin anlatıları dikkate alındığında, bu tecrübeyi yaşamak isteyen peygamberlerin dahi beklentilerinin tam bir karşılık bulmadığı görülecektir. Çünkü Tanrı bilinmekten ziyade imana konu olmayı, epistemolojik anlamda entelektüel bir kaygıya cevap olmak yerine, insanın varoluşsal donanımının tatminini karşılamayı istemiştir. O sebeplerdir ki insan Tanrı'yı daha fazla rasyonelize ettiğinde değil, gönül dünyasında çok daha yoğun bir şekilde tecrübe ettiğinde tatmin olmuştur. Teistik deliller bağlamında, Tanrı ile ilişki kurma çabası genelde birinci yolu işlettiğinden, onu anlama ve gerekçelendirme noktasında fazla başarılı olamamıştır. Çözüm getirdiğini iddia ettiği her seferinde, sorunları daha da çoğaltarak ortada bırakmıştır.

Bununla birlikte insanın nasıl bir Tanrı'ya inandığını bilme, anlama; bu inancı kendisi ve başkaları için gerekçelendirme gibi bir arzusu olabilir. Ancak bu anlama, bilme ve gerekçelendirme faaliyetinin gerçekte kendi inancına paralel işleyen bir süreç olduğunu idrak etmesi, bu çabayı mütevazı bir seviyede tutması ve bu noktada büyük beklentilere girmemesi gerekir. Yine modern aklın ilkelerine göre hareket edip, Tanrı'yı rasyonel ve ampirik temelde gerekçelendirme hevesine kapılmamalı, böyle bir teşebbüsün Tanrı lehine olmaktan ziyade, aleyhine bir durum meydana getireceğini göz ardı etmemelidir. Bu bağlamda rasyonel ya da bilimsel kaygılarla ileri sürdüğü gerekçelerin herhangi bir deist, materyalist ya da ateistin ortaya koyduğu delillerden çok daha kuvvetli olamayacağını, hatta hakkında gerekçelendirme yaptığı varlık esas alındığında bu teşebbüsünün onların gerisinde dahi kalabileceğinin farkında olmalıdır. Tüm bunların ötesinde, kanıtlanmış Tanrı'nın, artık gerçek bir Tanrı olamayacağını bilmesi gerekir.

KAYNAKÇA

- Anselm, Saint (1998). *Proslogion, Anselm of Canterbury the Major Works*, Ed. B. Davies-G.R. Evans, Newyork: OUP.
- Aydın, Mehmet S. (1997). *Din Felsefesi*. Ankara: Selçuk Yayınları.
- Az, Mehmet Ata (2013). Avicenna and Thomas Aquinas on the Possibility of Talking About God. *İlahiyat Studies*, Volume 4, Number 2, ss. 149-181.
- Cevizci, Ahmet (2018). *Etik: Ahlak Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Collins, Rubin (2013). The Teleological Argument. *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Ed. Chad Meister-Paul Copan, New York: Routledge, ss. 409-421.
- Craig, William Lane (1979). *The Kalām Cosmological Argument*. London: The Macmillan Press.
- Craig, William Lane (2008). *Reasonable Faith: Christian Truth and Apologetics*. Wheaton: Crossway.
- Çınar, Aliye (2009). *Tanrı Yanılgısı Üzerine, İnanmak Ya da İnanmamak*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Dawkins, Richard (2008). *Tanrı Yanılgısı*. Çev. Tunç Tuncay Bilgin, İstanbul: Kuzey Yayınları.
- Descartes, Rene (1962). *Metafizik Düşünceler V*. Çev. Mehmet Karasan, İstanbul: MEB Yayınları.
- Doko, Enis (2018). Kalam Cosmological Argument and the Modern Science. *Kader*, 16/1, ss. 1-13.
- Ebrahimzade, Ali (2012). İbn Sînâ'da Zorunlu Varlığın Mahiyeti Meselesi. *Dini Araştırmalar*, Cilt 15, Sayı 41, ss. 156-162.
- Ebu'l Hasan el-Eş'arî (2005). *el-İbane 'an Usulî'd-Diyâne*. Çev. Mustafa Çevik, Ankara: İlahiyat Yayınları.
- Erdem, Engin (2018). Tanrı'nın Varlığının Delilleri. *Din Felsefesi*, Ed. Latif Tokat, Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, ss. 87-120.
- Fârâbî, (2014). Uyûnû'l-mesâil. *İslâm Filozoflarından Felsefe Metinleri*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, ss. 117-126.
- Gazâlî, (1981). *Tehafüt el-Felâsife (Filozofların Tutarsızlığı)*. Çev. Bekir Karlığa, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Groothuis, Douglas (2011). *Christian Apologetics*. Downers Grove, IL.: InterVarsity Press Academic.
- Hume, David (1997). *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Aziz Yardımlı, İstanbul: İdea Yayınları.
- İbn Rüşd, (1985). *Felsefe Din İlişkileri*. Çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- İbn Sînâ, (2005). *Kitâbu'ş- Şifâ (İlahiyat)*. Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık.
- James, William (1981). *The Varieties of Religious Experience*. Great Britain: By W. Collins Sons.
- Kant, Immanuel (1999). *Critique of Pure Reason*. Trans. W.S. Pulhar, Cambridge: Hackett Publication.
- Kant, Immanuel (1999). *Pratik Aklın Eleştirisi*. Çev. İonna Kuçuradı vd., Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kant, Immanuel (2017). *Salt Aklın Sınırları Dâhilinde Din*. Çev. Lokman Çilingir-Aslı Avcan, Ankara: Elis Yayınları.
- Kindî, (2014), *Tarifler Üzerine. Felsefî Risâleler*, Çev. Mahmut Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, ss. 178-189.
- Lowe, E.J. (2013). The Ontological Argument. *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Ed. Chad Meister-Paul Copan, New York: Routledge, ss. 391-400.
- Oderberg, David S. (2013). The Cosmological Argument. *The Routledge Companion to Philosophy of Religion*, Ed. Chad Meister-Paul Copan, New York: Routledge, ss. 401-410.
- Peker, Hidayet (2000). *İbn Sina'nın Epistemolojisi*. Bursa: Arasta Yayınları.
- Quinn, Phillip L. (2006). Theism. *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 9, ed. Donald M. Bochert, USA: Macmillan Reference, ss. 406-409.
- Ricoeur, Paul (1995). *Figuring the Sacred-Religion, Narrative and Imagination*. Trans. D. Pellauer, Minneapolis: Fortress Press.
- Runes, Dagobert D. (2011). *The Dictionary of Philosophy*. New York: Philosophical Library.
- Smart, Ninian (1964). *Doctrine and Argument in Indian Philosophy*. London: Allen & Unwin.