

FELSEFE DÜNYASI

2017/YAZ/ SUMMER Sayı/Issue: 65

FELSEFE / DÜŞÜNCE DERGİSİ

Yerel, Süreli ve Hakemli Bir Dergidir.

ISSN 1301-0875

Türk Felsefe Derneği mensubu tüm öğretim üyeleri (Prof. Dr., Doç. Dr., Yard. Doç. Dr.) *Felsefe Dünyası*'nın Danışma Kurulu/Hakem Heyetinin doğal üyesidir.

Sahibi/Publisher

Türk Felsefe Derneği Adına
Başkan Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Editör / Editor

Prof. Dr. Celal TÜNER

Yazı Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. Ahmet İNAM (ODTÜ)
Prof. Dr. Celal TÜNER (Ankara Üniv.)
Prof. Dr. M. Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Doç. Dr. Levent BAYRAKTAR (Yıldırım Beyazıt Üniv.)
Yard. Doç. Dr. Necmettin PEHLİVAN (Ankara Üniv.)
Yard. Doç. Dr. M. Enes KALA (Yıldırım Beyazıt Üniv.)

Felsefe Dünyası yılda iki sayı olmak üzere Temmuz ve Aralık aylarında yayımlanır. 2004 yılından itibaren Philosopher's Index ve Tubitak/ULAKBİM tarafından dizinlenmektedir.

Felsefe Dünyası is a refereed journal and is published biannually. It is indexed by Philosopher's Index and Tubitak/ULAKBİM since 2004.

Adres/Address

Necatibey Caddesi No: 8/122
Kızılay - Çankaya / ANKARA
PK 21 Yenışehir/Ankara • Tel & Fax: 0 312 231 54 40
www.tufed.org.tr

Fiyatı / Price: 35 ₺ (KDV Dahil)

Banka Hesap No / Account No:

Vakıf Bank Kızılay Şubesi

IBAN : TR82 0001 5001 5800 7288 3364 51

Dizgi ve Baskı / Design and Printed by.

Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbaacılık ve Ticaret İşletmesi

Alinteri Bulvarı 1256 Sokak No: 11

Yenimahalle/ANKARA

Tel: 0 312 354 91 31 (Pbx) Fax: 0 312 354 91 32

Basım Tarihi : Temmuz 2017, 750 Adet

Mehmet S. Aydın'ın Din Felsefesi ile İlgili Bazı Görüşleri

MAKALE GELİŞ TARİHİ : 10.02.2017 / YAYINA KABUL TARİHİ: 24.4.2017

Mehmet TÜRKERİ*

Biz bu makalede,¹ Mehmet S. Aydın'ın Din Felsefesi kapsamındaki konularla ilgili bazı görüşlerinden hareketle onun bu görüşleri ortaya koymasını sağlayan yaklaşımının ayırt edici özelliklerini saptamayı amaçlamaktayız. Bu konudaki görüşleri, özelde onun Din Felsefesi ve Tanrı-Ahlâk İlişkisi adlı eserlerini, genelde lisans ve lisans üstü derslerindeki açıklama ve değerlendirmelerini, sempozyum ve konferans konuşmalarını dikkate alarak saptamaya çalışacağız. Ancak belirtmek gerekir ki, Aydın'ın görüşleri Din Felsefesinin kapsamını oldukça aşmaktadır. Biz makalemizi Din Felsefesi alanıyla sınırladığımızda dahi bu kapsam genişliği peşimizi bırakmaz. Zira, bir problem alanı olarak, dinin başka bir konu alanıyla ilişkisi, teknik olarak, din felsefesinin içinde yer alır.

Makalemizde betimleme yöntemine bağlı kalarak ve Aydın hocanın görüşlerinden alıntılar yaparak onun meselelere yaklaşımının ayırt edici özelliklerini ortaya koymaya çalışacağız. Mehmet Aydın'ın din felsefesinin problemlerine yaklaşımının özelliklerini saptamaya çalışırken, hocanın, Din Felsefesi özelinde, kitaplarındaki görüşlerinin bilindiğini özellikle varsayıyoruz. Ayrıca felsefe tarihinin sistematik ve tarihsel olarak ana hatlarıyla bilindiğini kabul ediyoruz.

Mehmet Aydın hocanın Din Felsefesi kitabı özelindeki görüşleri bütünüyle ve titizlikle incelendiğinde, ahlâki ve dini hassasiyet, samimiyet, beşeri tecrübeye atıf, dinin çok boyutluluğunu dikkate alma, ayırt etme, ayırımlara dikkat etme, estetik boyutu hatırda tutma, istikrar içinde değişme, bağlantılı bakış, analitik düşünme, epistemolojik ciddiyet ve nezaket,

* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi ABD, Prof. Dr.

1 Bu makale, Mehmet S. Aydın Onuruna Türkiye'de Din Felsefesinin Gelişimi Sempozyumunda (14 Kasım 2015) "Mehmet S. Aydın ve Din Felsefesi Görüşleri" ismiyle sunulmuş bildirinin gözden geçirilmiş şeklidir.

dilin kullanımında titizlik, tutarlılık, rasyonellik, objektiflik, şümulülük ve medeniyet tasası gibi bazı yaklaşım özellikleri saptanabilir. Bunlardan ilk ikisi hocanın bütün görüşlerini dikkate aldığımızda görülebilen beşeri tecrübeye atf gibi özellikler belli konular içinde yerleşmiş gözükmektedir. Beşeri tecrübe hakkındaki görüşlerini ele almadan önce, din felsefesi yapmanın ne demek olduğu ile ilgili görüşleri hatırlayacağız ve varsa oradan bir takım özellikler çıkaracağız.

Din felsefesi yapmak, “dinin temel iddiaları hakkında rasyonel, objektif, şümulü ve tutarlı bir tarzda düşünmek ve konuşmaktır.”² Aydın’a göre din felsefesinin görevi, dinin topyekûn beşeri tecrübe içindeki anlam ve önemini açıklamaktır.³ Bu işlem yapılırken kapının her türlü bilgi ve veriyi içine alacak şekilde açık olması gerekir.⁴

Buradan hareketle rasyonellik, objektiflik, tutarlılık, şümulülük ve beşeri tecrübeye atf gibi yaklaşım özellikleri⁵ ile daha sonra ana hatlarıyla ele alacağımız diğer özellikler sadece din hakkında tartışmanın değil aynı zamanda bir mütefekkirin özellikleri olarak da alınabilir. Hemen belirtmek gerekir ki bu özelliklerin tam olarak anlaşılabilmesi için onların neyi içerdiği ve neyi dışarıda tuttuğu özellikle hatırd tutulmalıdır.⁶

Böyle bir yaklaşıma niçin ihtiyaç vardır? Başka deyişle din hakkında bir inceleme yaparken bu özellikleri barındıran bakış açısına neden gerek duyulmaktadır? Çünkü böyle bir inceleme tarzı dini konuları hem sağlıklı ve açık-seçik olarak anlamayı hem de din hakkındaki sağlıklı anlamaları zorlaştıran tarihsel faktörleri görmeyi sağlar. “Tarihin seyri içinde akıp gelen bir yığın faktör, din konusunda sağlam, tutarlı ve anlaşılır dile-getirmeleri oldukça zorlaştırmaktadır. Bundan dolayıdır ki, söz konusu alan, öteki alanlardan daha çok burada bazı özelliklerine dokunduğumuz felsefi yaklaşıma ihtiyaç göstermektedir. Açık seçik dile-getirmeler için de dil ve mantık tahlilleri birinci derecede önem arz etmektedir.”⁷

2 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir 2014, s. 3.

3 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 295.

4 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 16.

5 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3, 295; Mehmet S. Aydın, *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Daktilografi, s. 1-8.

6 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3-4.

7 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 5.

Dine rasyonel açıdan bakmak demek, akıl gücünün imkânlarını kullanarak dinin ana iddialarını temellendirme gayretinde gidilebilecek yere kadar gitmek demektir.⁸ “Din -meselâ İslâm dini- aklî bir zemine oturduğunu, yani hükümlerinin makul olduğunu, bizzat kendisi öne sürmektedir.”⁹ Çünkü İslam’ı göz önüne aldığımızda din, açıklanma ihtiyacı duymayan ve körü körüne bağlanılan bir kurum değildir.¹⁰ Öte yandan her şeyin akıl ile anlaşılabilceğini ya da kanıtlanabileceğini savunmak bir hatadır.¹¹ Bu görüşler, dini meselelere bakışta hem akli yönün hem de varoluşsal ve imani yönün dikkate alınması gerektiğini göstermektedir. Buna benzer bir tavır Gazali’de de görmekteyiz. Zira onun yaklaşımında burhan, gözlem ve imani yön birlikte bulunmaktadır.¹²

“Bir düşüncenin rasyonelliğini göstermek”, demektedir Aydın, “ya o düşüncenin mantıkî bir düzen içinde dile getirildiğini, yahut doğruluğun, en azından, muhtemel tecrübî bir genellemeye dayandığını, bazen de özellikle açıklanması çok zor olan meseleler söz konusu olduğunda onda bir hikmetin olduğunu ortaya koymak demektir.”¹³

Objektiflik, herhangi bir konuyu inceleme esnasında, işe ön yargıyla başlamamayı ve verileri, düşünme ve tartışmayı önceden sahip olduğumuz inançları haklı çıkaracak şekilde zorlamamayı ifade eder.¹⁴ Buradan hareketle, herhangi bir araştırma, düşünme ve soruşturma etkinliğinde inançlarımızın asla bulunmaması gerektiği sonucu çıkarılamaz. Burada asıl olan düşünme ve tartışmayı duygu ve inançlarımızı haklı çıkarmak için zorlamamaktır.

8 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 3.

9 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10; Mehmet S. Aydın, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Rasyonelliği”, İslam’ın Evrenselliği, İstanbul 2000, ss:101-113; Mehmet S. Aydın, “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Mehmet S. Aydın ile İçe Kritik Bakış*, Haz. Mehmet Gündem, İstanbul 1999, ss: 211-221.

10 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 20.

11 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 11.

12 Gazali, Ebu Hamid, *er-Risaletü'l-Ledünniyye*, (Mecmuatü Resaili'l-İmami'l-Gazali: III içinde), Beyrut 1994, s. 61. Gazali’nin bir başka ifadesinde şer’i ilimlerin çoğunun akli, akli ilimlerin çoğunun şer’i olduğu vurgulanmaktadır. Gazali, Ebu Hamid, *er-Risaletü'l-Ledünniyye*, s. 63. Eserin Türkçesi: *Tevhid ve Ledun Risaleleri*, Türkçesi Serkan Özburun, Yusuf Özburun, İstanbul 1995, s. 76 ve s. 81.

13 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 23.

14 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 4; Mehmet S. Aydın, “İslam ve İlim”, İslam’ın Evrenselliği, İstanbul 2000, s. 90.

Şümullülük, bir konuyu ele alırken bütün verileri dikkate almayı gerektirir ve bu kapsam olumsuz verileri de içerir. Zira bir konuda hem olumlu hem de olumsuz görüşleri dikkate alarak yapacağımız muhakeme yoluyla o konu hakkında sağlıklı bir karara ve sonuca ulaşabiliriz. “Şümullülük, sözgelişi, bir filozof Tanrı'nın varlığı konusunu ele almışsa, konuyla ilgili tarihî, ilmî ve mantıkî bütün verileri dikkate almayı, hatta Tanrı'nın olmadığına ilişkin görüş ve düşünceleri hesaba katmayı gaye edinir. Bir konuya kaç açıdan bakmak mümkünse, hepsini nazarı itibara alır. Din alanıyla kültürün öteki alanları (bilim, sanat, ahlâk vs.) arasında gerekli bağlantı noktalarının kurulabilmesi için şümüllü bakış tarzına daima ihtiyaç vardır.”¹⁵

Tutarlılık, hem açık tutarsızlıklar karşısında hem de ilk bakışta kolayca fark edilemeyen tutarsızlıklar karşısında duyarlı olmayı gerektirir. İlki için Aydın'ın verdiği örnek şudur: “insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyin önceden bilindiğini, kesin olarak tesbit ve tayin edildiğini öne süren bir görüşle insanda irade hürriyetinin varlığını öne süren görüşü bir ve aynı anda savunamayız. Ortada giderilmesi gerekli bir tutarsızlık bulunmaktadır.”¹⁶ Tutarsızlıkları görebilmek için özellikle dil ve mantık bakımından yapılan analizlere ihtiyaç söz konusudur.

Bu saydığımız özelliklerin, beşeri tecrübeyle doğrudan ve sıkı bir ilişkisi vardır. Nitekim Aydın, dinin topyekun beşeri tecrübedeki anlam ve öneminin açıklanmasının, hatırlanacağı üzere, din felsefesinin görevi olduğunu ifade etmektedir.

Beşeri Tecrübeye Atıf

İnsan hayatı, (dini, ahlâki, sanatsal, bilimsel, siyasal, ticari vb.) değişik tecrübe alanlarını içine alan bir bütün olarak görülebilir. “Bilim, din, felsefe, sanat ve ahlâk, insanın, fizikî ve beşerî muhitinde akıp giden hayatına anlam verme faaliyetinin birer şubesi olarak kabul edilebilir.”¹⁷ Ayrıca, bu tecrübe alanlarının kendi içindeki konular, meseleler de, beşeri tecrübe bütünlüğüne dâhildir. Bütün bu unsurlar birbirleriyle kaynaşmak ve anlamlı bir bütün oluşturmak durumundadır. Zira insan bölünmüş bir hayat yaşayamaz. Bu yüzden bütünlük arz eden fikri ve manevi bir yaşayış

15 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 4.

16 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 4.

17 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 269.

tarzına kavuşmak gereği vardır.¹⁸ Bütünü oluşturan bu unsurların uyumlu bir birlik oluşturması ve kaynaşması beşeri tecrübenin gerektirdiği bir husustur. Çünkü onlar insan hayatında birlikte yaşanır. Bunlar zaten birlikte yaşanıyorsa o zaman böyle bir kaynaşma neden gereklidir, diye düşünülebilir. Bunun cevabı şudur; bu unsurlar bizde “mekanik bir toplama” olarak bulunur.¹⁹ İşte bilinç ve tefekkür sayesinde biz bunlar arasında bağlantı ve uyum sağlamaya çalışırız. Ancak böyle bir birlik oluşturma ihtiyacını görmek için belli bir tefekkür çabası gereklidir.

İnsan hayatındaki bu tecrübe alanlarının incelenmesi ya da bu tecrübe alanlarından herhangi birinin bünyesine dâhil olan meselelerin incelenmesinde teorik olarak bu bütünlüğün bölünmesi söz konusudur. Bu bölme, inceleme ve analiz amaçlı olup bilgi düzeyindedir. Burada iki önemli nokta vardır. Birincisi, bu inceleme parçasal bir inceleme olup “bütün, bundan ibarettir” denilemez. Başka bir deyişle, incelemek için gerçekleştirilen bölme sonucu ortaya çıkan parçanın gerçek(in tamamı) olduğunu düşünmek bir hatadır. Bu, Whitehead’in “Yanlış Konumlanmış Somutlaştırma Hatası” (The Fallacy of Misplaced Concreteness) dediği yanlışa düşmektir.²⁰ İkincisi, bu parçalar teorik olmaktan çıkıp tekrar beşeri tecrübeye dönerken birbiriyle kaynaşmak durumundadır.²¹ Çünkü insan şuuru bir bütündür.”Bu bütünü ister Descartes gibi bir cevher olarak görelim, isterse W. James gibi bir akış olarak düşünelim, sonuç değişmez. O halde insanın çeşitli tecrübeleri arasında gerçek bir ilişki vardır. Bu ilişki, daima çift yönlüdür. Söz gelişi, din bilime, bilim de dine etki etmektedir.”²²

Beşeri tecrübedeki bölünmüşlük, Mehmet Aydın’a göre, geçmiş yüzyılın en çetin sorunudur. “Öyle bir bölünmüşlük ki, ferdin “kimlik probleminde totalim da milletlerarası büyük siyasî kararlara varıncaya kadar her yerde etkisini göstermektedir. Gerek nazarî etütler, gerekse pratik gayeler açısından beşerî tecrübeler arasında mutlak olarak düşünülmeyen bir ayırımın yapılması şarttı. Bilim, böyle bir ayırım için özellikle Hıristiyan Batı

18 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10, 20.

19 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 109.

20 John Reynold Williams, Heidegger’in *Din Felsefesi*, Çeviren: Mehmet Türkeri, İzmir 2005, s. 79, 80.

21 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 109, 269.

22 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 270.

dünyasında çok çetin ve şerefli bir mücadele verdi. Ama arzu edilirdi ki, böyle bir mücadele, öteki beşerî tecrübeleri, bazen “mitoloji” bazen “teoloji”, bazen de “metafizik” sayıp bir yana itmesin ve bir kısım psikologların “kültür şizofrenisi” dedikleri duruma yol açmasın.”²³

Beşeri tecrübenin gerektirdiği kaynaştırma, tecrübe alanları arasında olduğu gibi herhangi bir tecrübe alanının kendi içindeki unsurlar arasında da söz konusudur. Örneğin din ile bilim arasındaki ilişki meselesinde, insan inandıklarını bir tarafa bildiklerini başka bir tarafa koyarak yaşayamaz.²⁴ Başka bir deyişle insanın dini tecrübesi bir yanda, bilimsel, ahlâki vb. tecrübesi başka bir yanda olamaz.²⁵ Aynı durum herhangi bir tecrübe alanına dâhil olan meseleler söz konusu olduğunda da geçerlidir. Örneğin din alanında Tanrı'nın varlığıyla ilgili konuları ele almak, inceleme ve araştırma bakımından önemlidir ama bunu meselenin diğer boyutlarıyla birlikte değerlendirmek daha da önemli görünmektedir. Din ile ilgili bir konuyu incelerken hem diğer beşeri tecrübe alanlarını hem de dinin bütün boyutlarını dikkate almak gerekir.

Dinin Çok Boyutluluğu

Hem dini tecrübenin diğer tecrübe alanlarıyla ilişkisini hem de dini tecrübenin kendi alanındaki meseleleri incelerken dinin çok yönlülüğünü hatırdan uzak tutmamak gerekir. Yukarıda belirttiğimiz gibi, incelemek için herhangi bir konuyu ele alıp bütününden ayırıyoruz. Örneğin deliller konusu. Bu konuyu incelerken, meselenin varoluşsal ve imâni boyutunu hatırdan uzak tutmamalıyız.

Dinin çok boyutluluğunun kapsamı konusunda bir fikir vermesi için dinin bazı tanımlarına ve yönlerine bakılabilir. Mehmet Aydın'ın yaptığı tanımlardan birine göre din, “ferdî ve içtimaî yanı bulunan, fikir ve tatbikat açısından sistemleşmiş olan, inananlara bir yaşama tarzı sunan, onları belli bir dünya görüşü etrafında toplayan bir kurumdur.”²⁶ Başka bir tanım dinin değer yönünü vurgular; o, bir değer ortaya koyma, değer biçme ve yaşama tarzıdır. Diğer bir tanım, Yaratıcı ile ilişkiyi ön plana çıkarır; “Müteâl ve

23 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 270.

24 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 20.

25 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 10.

26 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

kutsal bir Yaratıcıya isteyerek bağlanma, teslim olma, O'nun iradesine tâbi olmadır.”²⁷ Dinin fikri, hissi ve iradi yanlarını vurgulayan tanımlar da söz konusudur. “Din bir takım şeyleri duyma, onlara inanma ve onlara göre bir takım iradî faaliyetlerde bulunma meselesidir.”²⁸

Bu tanımlardan hareketle pek çok boyut ve yön çıkarılabilir. Ancak unutulmaması gereken, din bu yönlerden sadece birisinden ibaret görülemez. Çünkü din, “ne sadece teori, ne sadece duygu, ne de sadece sosyal dayanışma ve kaynaşma meselesidir. Onda teori kadar ve hatta teoriden de çok pratik önemlidir. Bütün bu –ve saymayı gerekli bulmadığımız daha birçok- özellikleri dikkate almayan dar açılı bir tahlil işlemi, bütünlüğün bozulmasına sebep olmaktadır.”²⁹ Ayrıca dinin nihai hedefinin iman olması, bu gayeye yönelten bilimsel, felsefi, ahlâki ve estetik tecrübelerin hedefe vardıktan sonra bir tarafa atılacağı anlamına gelmemektedir.”³⁰

Tanrı'nın Varlığı Konusuyla İlgilenme

Tanrı'nın varlığı konusu, ilahiyat ve felsefe alanlarının hem merkezi hem de aktüel konularından birisidir. Bu konuyla ilgilenmek yani Tanrı'nın varlığını “ispat” gibi fikri bir çabaya koyulmak, insanın kendi fikri ve varoluşsal düzeyini sağlamlaştırma, imanını taklitten tahkik düzeyine çıkarma, bir takım kuşkuluları bertaraf etme ve konuyla ilgili ortaya konulan fikri itirazlara cevaplar bulabilme gibi ihtiyaçlardan kaynaklanabilir.³¹

Mehmet Aydın'ın konuyla ilgili görüşlerinden dikkat edilecek birkaç husus çıkarılabilir. Din, özellikle İslam dini körü körüne bağlanılan, açıklanma ihtiyacı duymayan bir kurum değildir.³² Dolayısıyla yukarıdaki ya da ona benzer nedenlerden dolayı bu konuyla ilgilenmek önemlidir. İkinci önemli nokta delillerin dayandığı bilgi zemini sürekli değişmekte ve gelişmektedir.³³ Bu yüzden, bilgi bakımından kendini sürekli yenilemek gere-

27 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

28 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 6.

29 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 131.

30 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 290.

31 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, ss: 18-20.

32 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 20.

33 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 20.

kir. Üçüncü önemli nokta, bu konuyla ilgilenmek ne kadar önemli olursa olsun, inancın delillerle ayakta durmadığının da hatırdta tutulması gerekir.³⁴

Tanrı'nın varlığı konusu, teknik olarak bilimin konusu değildir. Bu durum konunun bilimle hiç ilişkisi olmadığı anlamına gelmez. Zira biraz önce değindiğimiz gibi bilimsel verilerden, bilgilerden hareketle delillerin ele alındığını söyledik. Ayrıca, bir bilim adamı, bilim alanındaki çalışmalarından hareketle Tanrı'nın varlığı gibi din ile ilgili bir konuda fikri çabaya girerse bu durum ciddiye alınmalıdır. "Bilim adamı, eğer isterse, kendisini metafizik sorulara muhatap kılmayabilir. Böyle sorulara muhatap olmadığı için de kimse onu kınayamaz, yahut faaliyetlerinin "ilmîlik"inden şüphe edemez.³⁵ Ama bilimden aldığı hızla metafizik sorular soran ve bu sorulara cevap arayanların da fikirlerini ciddiye almak gerekir. Hakikati bilimle sınırlamak, bilimin emrettiği bir netice değil, olsa olsa bir ideolojidir."³⁶

Aydın'a göre, "bilim adamı, evrene baktığı zaman orada bir düzen, bir tertip görüyor. Âlemin bu yapısı ve anlaşılabilirliği (makuliyeti) bilim için esastır. Ancak düzenli olan, tekrar eden ve anlaşılabilen şeylerin bilgisine (ilmî bilgisine) sahip olabiliriz. İşte bilim adamı, üzerinde ayrıntılı olarak durduğu "parça"dan gözlerini ayırıp kâinatın "bütünlüğü" üzerinde düşünmeğe başlayınca, yani bir çeşit "metafizik" yapmaya koyulunca, iman konusu da fikrî bir problem olarak karşısına çıkar."³⁷ Bu görüşlerden hareketle dikkat edilecek sonuncu husus, bilim adamının bilim alanından hareketle din ile ilgili konularda fikir üretmeye başladığında bilim alanından çıkmış ve metafizik alana girmiş olduğu gerçeğinin unutulmamasıdır.

Tanrı Kavramının Ayırt Ediciliğine Dikkat etme

Ulûhiyet kavramı, dinin merkez kavramı olması nedeniyle din ile ilgili pek çok konuyu etkilemektedir. Bu yüzden Tanrı kavramının ayırt ediciliğine dikkat etmek hem dini doğru anlamak ve uygulamak hem de dine yönelik itirazları daha sağlıklı değerlendirmek için önemlidir. Ayrıca bu dikkat, dinin değişik alanlara örneğin bilime katkısını görmeyi de sağlar.

Bu konuda vurgulayacağımız ilk nokta Tanrı'nın zorunluluğu meselesiyle ilgilidir. Tanrı'nın zorunlu olması sadece mantıksal değil aynı

34 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 224-225.

35 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 278.

36 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 279.

37 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 280.

zamanda varoluşsal boyutuyla ele alınmalıdır. “Şöyle ki, teist ‘zorunlu varlık’ kavramıyla varlığının başlangıcı ve sonu olmayan, yok edilmeyen, sınırlayıcı herhangi bir şarta bağlı olmayan bir varlığı kastetmektedir. Bu çeşit bir zorunluluğu, mantıkî zorunluluktan ayrı düşünmek gerekir. Hatta Tanrı’nın varlığının zorunlu olması ile bizim Tanrı’nın varlığına ilişkin iddialarımızın zorunlu olup olmadıkları hususu arasında da bir ayırım yapmak zorundayız.”³⁸ Bu görüşler meseleyi salt mantıksal zorunluluk açısından ortaya koyan itirazları bertaraf eder.

Bir dinin belli bir toplumda ortaya çıktığı zamanda dile getirdiği Tanrı kavramı, çoğu zaman o toplumun idealleriyle çelişmektedir. Bu olgu, Tanrı’nın varlığına yönelik itiraz oluşturan Sosyolojik Teoriye zora sokmaktadır. Zira örneğin Kur’an’ın Tanrı kavramı, o zamanda Arap toplumunda yaşayan bir Arabın idealleriyle çelişmektedir. “Söz gelişi Milâttan sonra 620’lerde Mekke’de yaşayan bir Arabın ideallerinin yansıması ile Kur’ân’ın Tanrı kavramı arasındaki ilişkiyi görmek, Feuerbach’ın tezinin zayıflığını ortaya koymak için yeterlidir sanırız. Neydi bu sıradan insanın idealleri; arayıp da bulamadığı şeyler? Bol servet, çok sayıda erkek çocuk, çok sayıda kadın v.s. Bu ve benzeri arzuların yansıması, olsa olsa muhteşem bir Arap şeyhinin özelliklerini oluştururdu, İslâm’ın Tanrı anlayışını değil.”³⁹

Tanrı kavramının ayırt ediciliğini bilmek, "Ayırımlara Dikkat Etme" bölümünde biraz daha ayrıntılı olarak ele alınacak olan, gerek Sosyolojik teorinin gerekse Yansıtma Din Teorisinin bazı eleştirilerini bertaraf etmektedir.

Tanrı kavramının ayırt ediciliğini bilme, insan hayatındaki diğer tecrübe alanlarına yönelik tutumu etkilemektedir. Örneğin bilime yönelik tutumu nasıl etkilediğini hatırlayabiliriz. İsa’nın tekrar tekrar inanmayı talep etmesi ile Kur’an’ın ilmi ve akli sürekli teşvik etmesi bilime yönelik tutum açısından aynı kefeye konulamaz. Kur’an, tecrübi ve endüktif yolu teşvik eder. İnsanın kendi öz varlığı, beşeri çevresi ve tabiatta olup bitenler üzerinde düşünmesini, anlamasını, bir takım dersler çıkarmasını ve bir anlam ve düzen verme işleminde bulunmasını tavsiye eder.

38 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 223.

39 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 217.

“Her şeyden önce, bize öyle geliyor ki, İslâm inancının temel kaynağı olan Kur’ân’ın “ilim” karşısındaki tutumu, son derece müspet olmuştur. Bu yönüyle onun öteki din kitaplarının çoğundan farklı olduğu rahatça söylenebilir. Sözgeşi, Luka, Matta ve Markos İncillerini dikkatle tetkik eden çağdaş bir düşünür, Richard Robinson, şöyle demektedir: “İsa, ilmi tavsiye etmediği gibi ilmî araştırmayı sağlayan ve bizi ilme götüren fazileti, yani aklın kullanılmasını da asla tavsiye etmemiştir... İsa, tekrar tekrar inanmayı talep eder. “İman” ile de hiçbir delile başvurmadan, ihtimalleri nazarı dikkate almadan imkânsız şeylere inanmayı anlatmak ister.” Robinson’un bu iddiasının doğru olup olmadığı bizi burada ilgilendiren bir konu değildir. Bizim burada işaret etmek istediğimiz husus, Robinson’un verdiği hükme benzer bir hükmün Kur’ân için geçerli olmayacağı ve bugüne kadar Doğuda ve Batıda kimsenin böyle bir iddiada bulunmadığıdır.”⁴⁰

Kur’ân’a göre, evren bilgi, kudret, iyilik ve rahmet sahibi bir Yaratıcı’nın eseridir. Evrenin böyle bir varlık tarafından yaratılmışlığı fikri evrenin incelenmesiyle ilgili bazı fikirleri beraberinde getirir. Evrenin bilinmesi, alemin zorunlu değil mümkün olmasından dolayı, empirik bir faaliyet olacaktır. Dolayısıyla bilgi elde etmede tecrübi, endüktif yol teşvik edilmiştir.⁴¹ Yine, buna göre, doğa, tapınılacak değil araştırılacak ve incelenecek bir yerdir.

Kur’ân, insanın kendi öz varlığına, beşerî çevresine ve tabiatta olup bitenlere bakmasını, onların üzerinde düşünmesini, onları anlamasını ve daha sonra dersler ve ibretler olarak kendi hayatına bir mânâ ve düzen vermesini o kadar sık ve ısrarlı bir şekilde talep eder ki, bu taleple ilgili herhangi bir ayeti burada iktibas etmek gereksiz olur. Kur’ân’ın yukarıda özetlemeye çalıştığımız bu tutumu, bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu tutumun nihaî hedefinin iman olduğu kesindir. Fakat nihaî gayenin bu olması, insanı belli bir gaye istikametine yönelten ilmî, felsefi, ahlâkî ve bedîî tecrübelerin, hedefe ulaşıldıktan sonra bir tarafa atılabilecek birer vasıta olduğu anlamına gelmez. İslâm dünyasında felsefenin ve bilimin erken denilebilecek bir tarihte baş döndürücü bir

40 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 289.

41 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 289.

hızla ilerlemesinde Kur'ânî tutumun tesiri herhangi bir ispat ameliyesini gereksiz kılacak şekilde gözler önündedir.”⁴²

İlahi Otorite Anlayışı

İlahi otorite, gözetilmesi gereken, tapılacak ölçüde saygıyla ve isteyerek bağlanılan, kutsal bir otoritedir.⁴³ İlahi buyrukta keyfilik yoktur. Aksini düşünmek ilahi zâtın ahlâki vasfını anlamamak olur.⁴⁴

İlahi otorite kesin, mutlak ilkeler getirir. Böyle olması görecelik ve salt sonuca göre değerlendirme yapmayı dışlar.⁴⁵ İlahi otoritenin, öte yandan, kesin ve mutlak ilkeler getirmiş olması katı mutlakiyetçilik değildir. İlahi buyrukların somut olaylara uygulanması sürecinde mezheplerin çıktığı gerçeği, devreye insan unsurunun girdiği anlamına gelir. İlahi buyrukların ve ilkelerin, pratik hayatta uygulamaya girene kadar, arada uzun bir mesafe vardır. Bu mesafede, şartların ayrıntılarını düşünme, tespit, yorum yapma ve daha sonra bir sonuca varma gibi unsurlar yer almaktadır.⁴⁶ Ancak bir ilkenin yoruma tabi tutulması ile, göreceli ya da sonuççu bir duruş sergilemeyi birbirinden ayırt etmek gerekir. Zira ilahi ilkelerin kesin ve mutlak niteliği göreceliği ve sonuççuluğu dışlar görünmektedir.⁴⁷

İlahi otorite, insan varoluşu için bir öz değil de bir model sağlar. Çünkü ilki insan özgürlüğünü yok ederken ikincisi öyle değildir. Yani, insanın modeli kabul edip etmeme tercih hakkı bulunmaktadır. Zira birinci durumda ‘belirleme’ söz konusu iken ikincisinde ‘etkile(n)me’ durumu söz konusudur. Konuyu Sartre ateizmi açısından değerlendiren Mehmet S. Aydın şöyle demektedir:

“İnsan kendi gerçek özünü (‘okült’ özünü değil, çünkü böyle bir öz zaten mevcut değil) kendi niyetleri, kararları ve fiilleriyle oluşturmaktadır. Teizm, insana bir karakterin empoze edildiğini söylemiyor. Tanrı’nın benim ne yaptığımı bilmesi, belirlenmiş bir karakterin varlığı şeklinde anlaşılabilir. Bu konuda teizmle Sartre’ın varoluşçuluğu arasındaki

42 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 290.

43 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 318, 320.

44 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 308.

45 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 321.

46 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 322.

47 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 323, 321.

en önemli fark, teizmin ortaya bir “model” koymuş olmasıdır. Meselâ, Kur'an, insanın nasıl bir “kişi” olması gerektiğini açık açık söylüyor. Eğer buna “öz” diyeceksek, böyle bir öz Kur'an teizminde vardır. Ama böyle bir kişi olup olmama hürriyeti insana aittir. Teizmin insanın önünde, gerçekleştirilmesi tavsiye edilen (Whitehead ve Hartshorne'un deyişiyle “zorlama konusu değil de ikna konusu” olan) değerler vardır. Sartre'ın “verimsiz ihtirasların toplamı” şeklinde nitelendirdiği insanın, yukarıda bizzat kendisinin de söylediği gibi, mutlak değerleri yoktur.”⁴⁸

İlahi otorite, hayatında insana teşvik edici bir moral dayanağıdır.⁴⁹ Bu otorite, bilgi verme, hatırlatma ve irade zayıflığını yenme konularında insana büyük bir destek sağlar.

Ayrımlara Dikkat Etme

Burada, ne tür farklılıklara yol açtıklarını görmek bakımından örnek olarak bazı ayrımlara dikkat çekilecektir.

İman anlayışını kanıtsız bağlanma ya da kognitif tasdik olarak anlamak bambaşka iki yola çıkar. İlkinde iman, bilgi yokluğuna bağlı sanıyı, ikincisinde bilgiye dayalı tasdiki ifade etmektedir. Bu ‘tasdik’, mantıktaki tasdik değildir. Mantıktaki tasdik ahlâki boyut içermez. Örneğin ahlâk konusunda ilkinin yapılan pek çok itiraz ikincisi söz konusu olduğunda geçersiz olmaktadır. “İslâmî geleneğe göre, dinî anlamda iman, hiçbir şek ve şüpheye yer tanımayan bir tasdik'tir ve bu tasdik, daha önce bir kaç defa işaret edildiği gibi, kognitif bir mahiyet arz etmektedir. Oysa birçok batılı düşünürün göre, “inanma, hakkında yeterli ölçüde kanıt bulunmayan bir şeye bağlanmadır...”⁵⁰

İlkinin bağlı iman anlayışı, tekrar tekrar inanmayı talep etmekte, ilmi ve akli pek dikkate alan bir tutum takınmamaktadır. Oysa ikincisi için böyle bir durum söz konusu değildir. Bunlar iki anlayışın bilimsel tutum konusunda farklı iki yola girmesini sağlamıştır.⁵¹

48 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 221.

49 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 315; Mehmet S. Aydın, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Ankara 1991, s. 199 vd.

50 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 312.

51 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 289-290.

Ulûhiyet anlayışı konusunda teslis ve tevhid ayırımı kendini pek çok alanda farklı olarak hissettirmiştir. Örneğin sanat konusunda ilkinde teşbih unsuru, ikincisinde tenzih unsuru etkin olmuştur. Tevhidi esas almak, hem teşbihi hem de antropomorfizmi dışlamayı beraberinde getirmiştir.

“İslâm ilahiyatı tercihini tenzih inancından yana koymuştur. Teşbih inancı, çok dar bir alana inhisar etmiş, felsefe ve ilahiyat literatürüne çok kere bir tenkit konusu olarak girmiştir. Hatta İslâmî şuur, kendi Peygamberine edebî eserlerinde en yüce mevki vermiş fakat O’nu minyatür, resim v.s. ye konu edinmekte son derece titiz davranmış, O’nun temsiline, tasvirine asla izin vermemiştir. İslâmî estetiğin temelinde iki dinî prensip vardır: Tevhid ve tenzih. İslâm’da sanat faaliyetlerinin tam olarak anlaşılması, tahlil ve takdir edilmesi için bu iki ilkeyi daima göz önünde bulundurmaya gerekir. Bu ilkelere bağlı olarak çalışan Müslüman sanatkârın psikolojisi de başka kültürlerle mensup sanatkârlardan şu veya bu bakımdan farklı olmak durumundadır.”⁵²

Ulûhiyet anlayışı konusunda Tanrı’ya inanç konusunda inancın delillerle ilgilenme ile inancın delillerle ayakta durmadığı görüşlerinin ayırt edilmesi gerekir. Birincisi İslam inancı açısından bir tür dini yükümlülüktür,⁵³ ama bu inancın delillerle ayakta durduğu anlamına gelmemektedir.⁵⁴

Belli bir dine yönelik itirazlar ile örneğin bütün kitaplı dinlere yönelik, ortak nitelikteki itirazları birbirinden ayırt etmek önemlidir. Bu konuda Durkheim’in Sosyolojik Teorisi, Freud’un ve Feuerbach’ın Yansıtma Din Teorisi örnek olarak gösterilebilir. Bu teoriler ışığında yapılan eleştiriler özel bir din için söz konusu olabilir ancak İslam için kesinlikle söz konusu olamaz.

Sosyolojik teoriye göre “Tanrı, toplumun, (fertlerin düşünce ve davranışlarını kontrol altında tutmak için) farkına varmadan uydurduğu hayal ürünü bir kavramdır. Yine bu teoriye göre, insan, dinî bir duyguyla kendisini aşan bir varlık karşısında korku ve ümit içinde beklerken, aslında, Tanrı adı verilen evrenin ötesindeki bir varlık karşısında değil, kendisini çepeçevre saran toplum realitesi karşısında durmaktadır. Tanrı fikri,

52 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 303.

53 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 18-20.

54 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 224-225.

toplumun yaptırım güç ve işlevini gösteren bir sembolden başka bir şey değildir.”⁵⁵ Bu teori, Mehmet S. Aydın’a göre, “bir dinin belli bir toplumda ortaya çıktığı sırada dile getirdiği Tanrı kavramı ile toplumsal ideallerin çok kere çatıştığını görmezlikten gelmektedir.”⁵⁶

Hocaya göre, Freud ve Feuerbach’ın yazılarında ifadesini bulan Yansıtma Din Teorisi, Sosyolojik teorinin karşılaştığına benzer güçlüklerle düşmektedir. Freud’a göre, “Tanrı fikri, çocuktaki baba imajının bir yansımasıdır. Tanrı fikrinin kaynağı, insan soyunun, çocukluk döneminde karşı karşıya kaldığı zorluk ve felâketler karşısında geliştirdiği zihinsel bir savunma mekanizmasıdır.”⁵⁷ Feuerbach’a göre, “insan kendisinde görmek istediği, fakat bir türlü görmeyi başaramadığı nitelikleri hayalî bir varlığa yansıtmakta, bunu yaptığı için de kendisini söz konusu varlık karşısında küçülterek öz benliğinden soğumakta ve yabancılaşmaktadır.”⁵⁸

Freud ve Feuerbach’ın yansıtma din teorisi, bazı dinler, örneğin eski Yunan ve Mısır dinleri için geçerli olabilir, ancak bunun her din için geçerli olduğu söylenemez. Örneğin İslamiyeti dikkate aldığımızda bu teorinin tezi geçersizdir. Çünkü İslam dininin ortaya çıktığı dönemde İslam’ın ortaya koyduğu Tanrı anlayışı ile o dönemdeki sıradan bir Arabin yansıtarak oluşturduğu ideal birbirini tutmamaktadır.⁵⁹

Yine Aydın’a göre, Freud’un doğanın kişileştirilmesi ve doğaya rüşvet verilmesi ile ilgili görüşleri ve baba imajı hakkında söyledikleri her din için geçerli değildir. Doğaya rüşvet verilmeyele ilgili görüşler birçok ilkel (veya G. Allport’un deyişiyle “az-gelişmiş”) din için söz konusu olabilir. Yine ‘baba imajı’ hakkındaki görüşler, her din için; örneğin Allah’ı bir baba gibi tasavvur etmeyen İslam dini için geçerli değildir.⁶⁰

Tanrı’nın buyurmasından ahlâki yükümlülüğe geçiş. Tanrı’nın buyurduğunu ahlâki yükümlülük olarak ortaya koymak ilk etapta sübjektif bir değer teorisi olarak anlaşılabilir. Böyle anlaşıldığında da diğer sübjektif teoriler gibi eleştirilere ve itirazlara mahal olabilir. Oysa Mehmet S. Aydın

55 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

56 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 213.

57 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 214.

58 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 215.

59 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 217.

60 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 217.

hocaya göre, bu geçişte inanan insan illaki bir sübjektif ahlâk teorisine ihtiyaç duymayabilir. Çünkü bu geçiş objektif bir değer teorisi kapsamında söz konusu olabilir.

Hocaya göre, “inanmış bir kimse Tanrı’nın buyruğundan ahlâkî yükümlülüğe geçerken sübjektif bir ahlâk teorisini benimsemek zorunda kalmayabilir. “Tanrı F’yi yapmamı istiyor” önermesi, objektif bir değer teorisi çerçevesinde ele alınabilir. F, kendi başına kötü olduğu halde ben onun öyle olduğunu bilemeyebilirim (bilgimin sınırlılığından dolayı). Yahut kötü olduğunu bildiğim halde onu işlemekten uzak kalamayabilirim; (söz-gelişi, irademın zayıflığından dolayı). Tanrı’nın buyurması, bu durumda, bana bilgi verme, hatırlatma, irade zayıflığııı yenme vs. bakımlarından büyük önem arz eder.⁶¹

Tanrı’nın iradesi ile ahlâki iyi ilişkisinde, etik tarihi açısından bakıldığında ya teolojik ahlâk ya da ahlâk teolojisi şeklinde iki seçenek üzerinde yoğunlaşmış görünmektedir. Euthyphro Dilemine bağlı olarak yapılan ahlâk tartışmaları ya sübjektivist ya da objektivist bir eğilim arz eder. Dinlerin ahlâk anlayışının ya da teolojik ahlâkın sübjektivist olduğu iddiasıyla onda objektifliğin bulunmadığı şeklinde çeşitli itirazlar yöneltilmiştir.

Oysa Mehmet Aydın’a göre, ahlâki iyiyi Tanrı’nın iradesine bağlayan dini ahlâk, belli bir objektivizmi içermesinden dolayı, salt teistik sübjektivizm olarak anlaşılmayabilir. Zira ona göre, bir şeyin Tanrı’nın emri olduğu için iyi olması ile Tanrı’nın iyiyi emretmesi ayırımı çok önemlidir. “İkinci ifadenin ahlâkî otonomluğa zarar getirdiği söylenemez. Oysa birinci ifade, bazılarının “teistik sübjektivizm” dedikleri bir anlayışı dile getiriyor. Yani, aslında ahlâkta objektiflik yoktur; birisi bir şeye iyi derse, o şey iyi olur; kötü derse kötü. Eğer bu varlık insan ise, teori, sübjektivizm; Tanrı ise, “teistik sübjektivizm” adını alır.”⁶²

Bu noktada hocaya göre, başka bir ayırımın daha yapılması gerekir. Tanrı’nın iradesi ile ahlâki değer ya da ahlâk kanunu arasındaki ilişki, doğrudan bir sebep olarak mı yoksa teşvik edici bir unsur olarak mı kurulacak-

61 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 311.

62 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 307.

tır? Birincisinde Tanrı'nın iradesi, ahlâki değer /kanunun sebebi olarak anlaşılır. İkincisinde Tanrı'nın iradesi ahlâk alanında teşvik edici bir dayanak olarak işlev görür. İkinci anlayış, birinciye yapılan pek çok itirazı bertaraf etmektedir. Bu ayırımların daha iyi anlaşılabilmesi için Aydın, Tanrı-ahlâk ilişkisinin varlık düzeyinde (ordo essendi) ve bilgi düzeyinde (ordo cognoscendi) ele alınmasını ister.

“Eğer bir insan, her şeyi yaratan bir Tanrı'nın var olduğuna inanıyorsa, varlık düzeyinde hiçbir şeyin tam otonomluğa sahip olduğunu söyleyemez. Eğer bugün bildiğimiz ve tanıdığımız yapıda bir insan olmasaydı veya topyekun âlem, bu şekilde düzenlenmemiş olsaydı, elbette ki, tanıdığımız ve bildiğimiz anlamda bir ahlâk da olmazdı. Tanrı, bu kozmolojik anlamda, her şeyin sebebi olduğu gibi ahlâkın da sebebidir, çünkü, teizm açısından bakıldığında, Tanrı olmasaydı hiçbir şey olmazdı.”⁶³

Söz konusu ilişkiye bilgi düzeyinde bakıldığında, “insan, en azından bazı ahlâkî değerleri kendi tecrübesi çerçevesi içinde tanıyabilecek durumdadır. Söz gelişi, adam öldürmenin veya bir insana işkence etmenin kötü olduğunu anlamak için herhangi bir buyruğa ihtiyaç olmasa gerektir. İyi ve kötü hakkında bilgimizin kaynağı ile alâkalı olmak üzere çok çeşitli teorilerin öne sürüldüğünü biliyoruz. Bunlar, bizi burada doğrudan doğruya ilgilendiren konular değildir. Kaynak meselesi, aslında felsefe açısından o kadar büyük bir önem arz etmez. Önemli olan şudur: İnsan, tarihte ortaya çıkmış belli bir vahiy tecrübesinden müstakil olarak iyi ve kötü konusunda bir takım bilgilere sahiptir. (Hz. Âdem'in ilk insan ve ilk peygamber olduğu görüşünden hareket ederek epistemolojik düzeyi de Tanrı'nın iradesine götürme fikri üzerinde burada durmuyoruz) Hatta insan gerek vahyi, gerekse vahiy tecrübesi geçiren insanı, yani peygamberi, belli bir yere kadar bu bilgilerin ışığında değerlendirmektedir. Söz gelişi Hz. Muhammed'in henüz vahiy almadan önce “güvenilir” bir kimse (Muhammed'ul-emin) olarak bilinmesi, yani kişiliğinin İslâm-öncesi Arap toplumunda var olan bazı ahlâk standartlarına göre değerlendirilmiş olması, onun peygamberliğinin kabulünde önemli bir rol oynamıştır.”⁶⁴

63 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 307.

64 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 308.

Dini olan tedbir motivi ile dini olmayan tedbir motivi arasını ayırt etmek, dini ahlâkın anlaşılması açısından önemli olan bir konudur. Dini ahlâkın, sadece “işe yaradığı için” benimsenen bir şey olması nedeniyle bir tür pazarlık, tedbir ahlâkı (prudential morality) olduğu gerekçesiyle bazı itirazlar söz konusudur.

Böyle bir itiraz, “ahlâkî olan motivlerle kişinin kendi yararına dönük olan ihtiyat motiflerini çoğu kez karşı karşıya koymaktadır. Bu şekilde bir kesin ayırma gitmenin kolay ve her zaman doğru olamayacağı açıktır. Öyle hareketler vardır ki, onları yapmak, hem görev duygusu hem de kişisel yararların elde edilmesini içine alabilir.⁶⁵ Başkalarını düşünmemizi, onlara yardım etmemizi buyuran ve böyle bir buyruğu yerine getirdiğimiz takdirde mükâfatlandırılacağımızı bildiren ilâhî buyrukta öngörülen kişisel kazanç, bencilliği esas almayan bir yolla mümkün olmaktadır. Dindar, eğer inancında şuurlu ise, iyilik yaptığı kişiden herhangi bir karşılık beklememez; beklememelidir. Onun nazarında bir şeyi ‘Tanrı için yapmak’, onu kişisel bir kazanç sağlamak için yapmamakla aynı anlama gelir. Buna rağmen Tanrı, böyle bir tutumun sonucu olarak iyiyi ödüllendireceğini vaat ediyorsa bu, yapılan işin ahlâkî motivlere dayanmadığını göstermez. Belki katı bir Kantçı hariç, birçok insan böyle bir tutumun ahlâklılığından şüphe etmez.”⁶⁶

“Tedbir veya ihtiyat ahlâkının başka bir açıdan da yararlı olabileceği öne sürülebilir. Cezalandırılma korkusu veya ödüllendirilme ümidi ile bir takım fiilleri yapmak, zamanla, yerini bu duyguları bir yana iten ahlâkî davranışları yapabilme yatkınlığına bırakabilir. Bilindiği gibi; bencillik, insanın tabiatında vardır; ondan kurtulmanın yolları ise hep aynı değildir. Eğer bazı dinler, Cehennem korkusunu ve Cennet ümidini daha ahlâklı bir kişi veya toplum yaratmak için kullanıyorlarsa bunu ‘ahlâkî-değil’ şeklinde yorumlamamak gerekir. İnsan, Tanrı’nın kendisini cezalandıracağını düşünerek başkalarına kötülük yapmamanın, iyi olmanın zevkine varabilir ve sonunda cezalandırılma korkusu olmadan da iyi yolu seçebilir.”⁶⁷

“Bilindiği gibi, ahlâkî yatkınlığın güç kazanması zaman ister; bazı fiillerin uzun süre tekrar edilmesini gerektirir. Eğer dinin öne sürdüğü şekliyle tedbirli görüş, ahlâkî yatkınlık için bazı kişilere bu imkânları sağlıyorsa,

65 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 323.

66 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 324.

67 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 324.

onu ahlâk alanının dışına itmek ve hele zararlı görmek hiç de akla yatkın görünmemektedir.”⁶⁸

Bu görüşler, aynı zamanda dini ahlâka uyanın sadece işe yaradığı için söz konusu olduğu düşüncesini de dışlamaktadır. “Dinin işe yaradığını her dindar doğal olarak kabul eder. Ancak o, dinin hem doğru hem de yararlı olduğuna inanır. Dindar dini salt pragmatik açıdan savunmaz....”⁶⁹

Ahlâklı dindar ile ahlâksız dindar arasındaki ayırımı, dini ahlâk açısından başka önemli bir konudur. Mehmet Aydın, “ahlâksız dindar” tabirini tutarsız bulur. Çünkü pratik açıdan en büyük örnek durumundaki Hz. Peygamber’i düşündüğümüzde onun hem dindar hem de ahlâklı olduğunu görürüz. Ancak, demektedir Aydın, “Tanrıya inandığını ve O’nun buyruklarını yerine getirdiğini sanan birçok kişinin ahlâk ilkelerini hiçe saydığı az görülen olaylardan değildir. Zamanla bir alışkanlık haline gelen dinî görevlerin yerine getirilmesi ile ahlâkî duyarsızlık yan yana ve belki de psikolojik hiçbir rahatsızlığa sebep olmadan yürüyebilmektedir. Fakat böyle bir alışkanlık içinde olan insana “inancına göre yaşayan tutarlı bir dindar” demek mümkün değildir...Bir insan, iyi bir filozof olduğu halde ahlâklı bir kişi olmayabilir. Ahlâksız filozof olur, fakat ahlâksız “dindar” olamaz.”⁷⁰

Hocaya göre, “gerçek dindar, hayatın olgu, ahlâk ve inanç boyutlarını birlikte gören ve yaşayan insandır. İnanç boyutu; onun kişiliğinin en küçük ayrıntısına kadar sinmiş durumda olup bu boyut, onun gözünde, en az diğer boyutlar kadar gerçektir.”⁷¹ Söz konusu boyut, onu öyle bir noktaya götürür ki, orada o, başkalarının belki sadece “ahlâkî” dedikleri şeyi, iman hayatının ayrılmaz bir parçası olarak görür, takdir eder ve yaşar. Dolayısıyla, onun ahlâk hayatı, aynı zamanda, onun ibadet hayatının merkezini teşkil eder.”⁷²

Din-bilim ilişkisi ile din adamı-bilim adamı ilişkisini, din ve bilim arasındaki bağlantı konusunda sağlıklı bir tavır oluşturabilmek için, birbirinden ayırt etmek gerekir. Özellikle İslam dini açısından bakıldığında, “Kur’ânî tevhid anlayışının bir gereği olarak din adamları, İslâmî gelenekte ruhanî otoriteye sahip bir sınıf oluşturmamışlardır.”⁷³ Buna göre, bir

68 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 324.

69 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 326.

70 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 328.

71 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 328.

72 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 329.

73 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 290.

din âliminin, yahut dinî teşkilâtın başındaki kişi veya kişilerin bir konuya itiraz etmeleri, o itirazın hakikaten ve kesinlikle dinî bir karakter taşıdığı anlamına gelmeyebilir.”⁷⁴ Bu durum, sözgelişi Hıristiyanlık için söz konusu değildir.

Din ve bilim arasında sağlıklı bir tutum takınmak için din-bilim ilişkisinin, din adamı-bilim adamı ilişkisinden ayrı düşünülmesi gerekliliği yanı sıra, bilim adamı-din ilişkisi ile din adamı-bilim ilişkisinin de ayrı ele alınması önemli görünmektedir. Bütün bunlar din ve bilim konusunda pozitif etki yapabileceği gibi negatif bir etki de yapabilir. Örneğin bir bilim adamı kendi bilim alanıyla ilgilenmesine ilaveten, hayatın diğer tecrübe alanları dediğimiz alanlardaki konularda da tefekkür eder ve görüşler ortaya koyarsa onun bu görüşleri ciddiye alınmalıdır.⁷⁵ Bununla birlikte dini açıklama ile bilimsel açıklamayı birbirine karıştırmamak önemlidir.⁷⁶ Ayrıca bilim ile bilimin sonuçlarının kullanılması nasıl birbirinden farklı ise din ile onun uygulanması arasındaki fark da önemlidir.

Tarihi dikkate aldığımızda bilim ile din arasında bir ilişkinin bulunmadığı söylenemez. Bilim, din, felsefe, sanat ve ahlâk hayata anlam verme etkinliğinin birer şubesidir. Bunlar, incelenmek için birbirinden ayrılır, ancak onlar insan hayatında bir arada yaşar. Dolayısıyla din ile bilimin etkileşmediğini söylemek doğru olmaz.

Kur’anın bilimi, düşünmeyi ve tefekkürü teşvik etmesi bilim, felsefe, ahlâk ve estetik üzerinde çok etkili olmuştur. Bu tutumun nihai hedefinin iman olması, bu gayeye götüren “ilmî, felsefi, ahlâkî ve bedîi tecrübelerin, hedefe ulaşıldıktan sonra bir tarafa atılabilecek birer vasıta olduğu anlamına gelmez.”⁷⁷

Anlamlandırma ile bilimsel doğrulamayı bir birinden ayırt etmek Mehmet Aydın’ın yaklaşımının önemli özelliklerindedir. Hakikat ve hayatın anlamlandırılması, bilimsel doğrulama ile sınırlandırılmaz. Anlamlandırmayı bilimsel doğrulama ile eşitlemek, hayatta ahlâk, sanat ve din gibi tecrübe alanlarını anlamsız kılar. Aydın’ın, Eddington’dan aktardığına göre, “ilmî bilginin gösterdiğinin dışında hakikat kabul etmeyen safdil bilim adamını, gözleri iki inç-kare olan bir ağla denize açılan balıkçıya benzetir.

74 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 291.

75 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 280.

76 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 292.

77 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 290.

Balıkçı, ağının yakalayamadığı kadar küçük olan balıkların var olduğuna inanmaz. Kendi metotlarıyla yakalayamadığı hakikatleri yok farz eden bilim adamının durumu balıkçınınkinden pek farklı değildir.”⁷⁸

Aydın hocanın bu görüşü, Mantıkçı pozitivistlerin doğrulama ilkesi çerçevesi söz konusu olduğunda geçerlidir. Nitekim söz konusu anlayışta, bir önermenin anlamlılığı iki şekilde doğrulanır; totolojik ve empirik. Empirik yolla doğrulanamayan dini, ahlâki ve sanatsal önermeler problemlile hale gelir. Bu durum, W. James ve J. Dewey gibi Amerikan filozofları tarafından fark edilmiş ve eleştirilmiştir. Bu filozoflar İngiliz deneycilerinin savunduğu dar tecrübe kavramına karşı çıkmışlardır.⁷⁹

Estetik Boyut

Estetik yönün dikkate alınması Mehmet Aydın yaklaşımının olmazsıdır. Ona göre, her beşeri tecrübenin estetik bir boyutu vardır. “Estetik tecrübe, hiçbir zaman tam olarak tesbit ve tayin edilmiş kategorilerin altına yerleştiremediğimiz genel “anlama”nın derunundaki tecrübelerden biridir.”⁸⁰ Sanatın iletmediği mesajı başka hiçbir şey iletmez.⁸¹

Hocamız, Hz. İbrahim’in kozmolojik arayışa bir tür estetik boyut eklediğini düşünmektedir. Hz. İbrahim’in aradığı varlık, aynı zamanda “seviyen” bir varlıktır. Onun arayışında teoloji bir tür estetik teoloji hüviyetine de bürünmüş görünmektedir.⁸²

Kur’an’daki güzelliklerle ilgili ifadeler,⁸³ İslam düşünürlerinde etkili olmuş ve onların nizam ve gaye delillerini bir tür estetik delil olarak formüle etmelerine katkı sağlamıştır.⁸⁴ Tasavvuf literatürü, İslami estetiğinin bir tür hazinesi durumundadır.⁸⁵ Bu durum, dini tecrübenin estetik tecrübeyle ilişkisini gösterir.

Estetik vurgu nedeniyle İslam dünyasında sanat önemli bir yer bulmuştur. Bu yer buluşta, tevhid ve tenzih fikri belirleyici olmuş, dolayısıyla teşbihi ve antropomorfist formlar revaç görmemiştir.⁸⁶ Yine, ibadetlerin

78 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 279.

79 John Reynold Williams, *Heidegger'in Din Felsefesi*, s. 68, 73.

80 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 295.

81 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 298.

82 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 296.

83 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 299.

84 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 300, 301.

85 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 299.

86 Mehmet S. Aydın *Din Felsefesi*, s. 303.

sadelik ve ciddiyetini bozmamak, fikri ikinci plana iten duygu taşkınlığında bulunmamak, dini hayatı rencide etmemek ve ahlâki gevşekliğe kapı açmamak, Mehmet Aydın hocaya göre, İslam fikir dünyasının gözetmeye çalıştığı ilkelerdir.⁸⁷ Ayrıca, istikrar içinde değişme ilkesi sadece sanat için değil aynı zamanda genel gidişat için önem arz eden bir ilkedir.

İstikrar içinde değişme

İstikrar içinde değişme anlayışı her alan için geçerlidir. Bu anlayışı sanat örneğinden hareketle anlayabiliriz. Aydın'a göre, istikrar içinde değişme anlayışı İslâm sanatında ön planda tutulmuştur. Bunun en iyi örneği "hüsn-ü hat" sanatıdır. "Bu sanatta "dökülme", "dağılma", "kendi basına buyruk olma" intibasını verecek hiçbir unsura yer verilmez. Orada bağımlılık ile bağımsızlık arasındaki gerilim yok edilmiştir."⁸⁸

Sanat için söz konusu olan bu ilke, Aydın hocanın medeniyet, toplumsal vb. gelişim ile ilgili görüşleri için de geçerlidir.⁸⁹ İstikrar içinde değişme, bir yandan gelişmek ve değerleri yaşamak ve hayata uygulamak için diğer yandan kimliğini korumak için gereklidir ve önemlidir. İstikrar ile değişim dengeli olmaz ise o zaman ya gelişme sorunları ya da kimlik sorunları ortaya çıkar.⁹⁰ Bu ilke doğrultusunda, bunun hüsn-ü hat sanatındaki etkilerini hatırlarsak, birlik içinde çokluk sağlıklı bir şekilde yaşanabilir.

Bağlantılı Bakış

Bağlantısal epistemoloji,⁹¹ diyalojik eğitim,⁹² yaşantısal bilgi (experiential knowledge) vb. kavramlar Mehmet Aydın'ın fikir dünyası için çok önemli görünmektedir. Ona göre, bu kavramlarla dile getirilen bir düşünüş ve yaşayış tarzına bağlı kalındığında daha bütüncül ve sağlıklı bir zihin haline ve yaşayışa kavuşuruz ve gelişme elde ederiz.

87 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 302.

88 Mehmet S. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 303.

89 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, İstanbul 2016, s. 179.

90 Bkz. Mehmet S. Aydın, "Değişme Sürecinde İslam", *İslam'ın Evrenselliği*, İstanbul 2000, ss: 23-35; Mehmet S. Aydın, "Elmalı'da Teceddüd Fikri", *İslam Felsefesi* Yazıları, İstanbul 2000, s. 187.

91 Mehmet S. Aydın, "Gazali'nin Aktüel Değeri", *İslami Araştırmalar*, Gazali Özel Sayısı, C. 13, Sayı: 3-4, 2000, ss. 528-538.

92 Mehmet S. Aydın, "Diyalojik Eğitim: İslami bir Perspektif", *İslam'ın Evrenselliği*, İstanbul 2000, s.141-147.

Bu unsurlar, hayattaki tecrübe ya da inceleme alanlarının birbirleriyle ve bütünü oluşturan beşeri tecrübeyle sağlıklı ilişkiler kurmasına katkı sağlar. Bu husus herhangi bir alanla ilgilenirken, onu incelerken ya da onu hayata geçirirken bütünlü bağlantısını ve diğer parçalarla ilişkisini zihinsel olarak sürekli dikkate almayı gerektirir. Böyle bir anlayış, felsefede örneğin W. E. Hocking'ın 'alternasyon ilkesi' dediği şeye benzemektedir.⁹³ Bu ilke, bir 'parça' ile ilgilenirken, onun ait olduğu 'bütün'ü ve o bütüne dahil olan diğer 'parça'ları göz önünde bulundurmaya ifade eder.

Analitik Düşünme

Analiz, bir fikri çözümlmeyi ifade eder ve bizi açık bilgiye götürür. Çoğunlukla sentezle birlikte kullanılır. Sentez, çözümlenmesi yapılan şeyle ilgili ayırt edicilik sağlar ve seçik bilgiye ulaştırır. Bir meseleyi incelemek, onun kökenine inmek için analiz vazgeçilmezdir. Analiz ve sentezle açık seçik bilgiye ulaşırız. Bilgi ise sağlıklı değerlendirme ve yaşayış için son derece önemlidir.

Analiz sadece konularda ve sorunlarda değil aynı zamanda cümlelerde ve kavramlar konusunda da söz konusu olabilir. M. Aydın'ın yaklaşımında cümlelerin denetiminin yapılması ve hesabının verilmesi önemlidir.

Hocanın analitik yaklaşımının bulunması, onun analitik kesim diye bilinen filozofların görüşlerini birebir benimsediği anlamına gelmez. Nitekim O, mantıkçı pozitivist değildir. Analitik kesim filozoflarının ulûhiyet anlayışlarını kesinlikle kabul etmez. Onların anlamlandırma ve hakikati, doğrulama ilkesi doğrultusunda dar tecrübe kavramı çerçevesinde oluşturmalarını yanlış bir genelleme olarak görür ve doğru bulmaz. Mehmet Aydın'nın hayata dair olaylarla ilgili analizleri aynı zamanda onun ahlâki hassasiyetinin bir gereğidir.

Ahlâki Hassasiyet

Ahlâki hassasiyet, tıpkı dini hassasiyet gibi, Mehmet Aydın hocanın varoluşsal bir parçasıdır. Bu hassasiyet, hayatta yaşanan olaylar üzerinde ahlâki analiz yapmak suretiyle sağlıklı bir ahlâki karar verme süreci olarak kendisini gösterir. Ahlâki açıdan sağlıklı bir çözümlenme yapılmazsa

93 William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience*, New Haven 1950, s. 405-406; Mehmet Türkeri, "Wholeness Idea and the Principle of Alternation in Pragmatic Philosophers and the Philosophy of W. E. Hocking", *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 34, İzmir 2011, ss. 65-77.

ahlâken pozitif değer yerine negatif değer üretilebilir. Pratik açıdan söyleyecek olursak, eğer dikkat edilmez ise ahlâken iyi yerine kötü durumu ortaya çıkabilir.

Hayatın ahlâki karakteri ilk etapta görünmez. Bunu görmek için biraz teemmül mesaisi gerekir. Bu yüzden hayat ve olaylar üzerine ahlâki tefekkür ve analizler son derece önemlidir. Eğer böyle bir hassasiyet gösterilmez ise, biraz önce belirttiğimiz gibi ahlâken olumsuz şeyler ortaya koyma durumumuz kaçınılmaz olabilir. Hocanın yaşanmış, canlı örnekler üzerine analizleri vakidir. Örneğin, ev yapımıyla ilgili bir kooperatifin idare heyetinde görev alan bir kişi, bu görevi yapmasının karşılığı olarak yasal olarak alabileceği aylıktan gönüllü olarak feragat etmektedir. Buraya kadar ahlâken sorun yok. Ancak söz konusu kişi, “görevimin karşılığı zaten para almadım, bari istediğim daireyi seçeyim” diye düşünür ve böyle bir yola girerse bu ahlâken yanlış olur.

Hoca, ilkesinden dolayı ahlâklî olmak gerektiğini düşünür. Bu tutum herhangi bir karşılık beklemeyi dışladığı gibi ahlâklî davranış ortaya koymanın kimin işine yarayıp yaramayacağını hesap etmeyi ve ona göre tavır almayı da dışlar. Mehmet Aydın bunu, “Allah rızası için yaşama”nın bir gereği olduğunu düşünür.

Mehmet Aydın’a göre, aynı olaya tepkide tutarsızlık, ahlâki bir buhran olduğunun işaretidir. Bu konudaki örnek, başkası tarafından öldürülme olayıdır. İslam, hayatın kutsallığını kabul eder ve haksız yere birinin öldürülmesini bütün insanlığı öldürmek mesabesinde görür. Buradan hareketle farklı görüşteki iki kişinin öldürülme olaylarına farklı tepki göstermek; örneğin birine üzülme diğerine sevinme ya da birine yazıktır, ötekine müstehaktır diye düşünmek vb. tavırlar ahlâki buhran içinde olduğumuzu gösterir.

Epistemolojik Ciddiyet ve Nezaket

Aydın’a göre, bir sözü, konuşmayı onu söyleyenden bağımsız olarak, bir fikir olarak ciddiye alıp değerlendirmek son derece önemlidir. Bu aslında teorik olarak herkes tarafından kabul edilir ama uygulamada bunun gereği yapılmaz. Hemen kişinin söylediği sözden ziyade o kişinin ‘kişilik’ özelliklerine atıfla bazı ahlâki değer biçmelerde bulunulur. Hocanın

da dillendirdiği bu hata mantıkta 'ad hominem' diye bilinen bir hatadır.⁹⁴ Hakikatin kaynağından bağımsız olduğunu düşünen Aydın hocaya göre, yukarıdaki hataya düşmemek için hem taraftar olunan hem de karşı olunan görüşler konusunda dikkatli olmak gerekir. Bunu yaparken kullandığımız dilde de titizlik göstermek gerekir.

Dilin (Lisanın) Kullanımında Titizlik

Dilin kullanımına birkaç bakımdan özen gösterilmelidir. Bunlardan birincisi bir konuyla ilgili fikirleri ifade ederken kişiyi hedef alan söylemlerden kaçınılmalıdır. Mehmet Aydın'ın bu konudaki yetkinliği, hem meselele ilgili söylemesi gerekenleri söyleyebilmesi hem de karşıdaki kişiyi incitmeye dikkat etmesidir.

İkincisi, dilin kullanımında dilbilgisi kurallarının yanı sıra dildeki sanatların yerli yerinde kullanılmasına ve kavramların sosyolojik olarak geldiği noktaya dikkat edilmelidir.

Bir meselede hakikat araştırması yaparken dilin mecazi kullanımına ve sembollere dikkat edilmelidir.⁹⁵ Zira, Aydın'a göre, mecaz cehlin elinde hakikat olur.

Bir meselenin ele alınmasında dilin nasıl kullanıldığı, o meselenin mantıksal (çıkarımsal) ve varoluşsal (ve imani) boyutları göz önüne alınmazsa eksik kalır. Bu yüzden bu üç boyut asla göz ardı edilmemelidir.

Dini Görüş Oluşturma

Bir kişi yeterli eğitimi aldıktan sonra, samimi bir şekilde kaynağa (dini kaynaklara) gidip geliyorsa ve o kişiye dışsal bir zorlama yapılmamışsa (kafasında kılıç yoksa) böyle bir kişinin oluşturduğu görüş dinîdir. Ancak bu görüş o kişiye göredir, yani evrensel değildir. Bir görüşün dinî olması, o görüşün, dinidir diye tekrar ele alınmayacağı, üzerine düşünülmeyeceği ve sorgulanmayacağı anlamına gelmez. Buradan anlaşıldığına göre dini bir görüş oluşturmada bazı şartlardan söz edilebilir. Yeterli eğitim almak, samimiyet, kaynaklara müracaat etmek ve dışsal bir zorlamanın bulunmaması. Ancak görüş oluşturduktan sonra da bu görüşün, insanın beşeri sınırları

94 İbrahim Emiroğlu, *Mantık Yanlıları*, İstanbul 1993, s. 198-201.

95 Mehmet S. Aydın, "Gazali'nin Aktüel Değeri", ss. 528-538.

lılığı, yanılma ihtimali, ruhbanlığın bulunmaması gibi nedenlerden dolayı mütevazî çerçevede savunulması ve mutlak olarak düşünülmemesi gerekir.

Medeniyete Bakış (Medeniyet Tasası)

Son çıkan kitabı *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*'te, Mehmet S. Aydın hocanın medeniyet konusuna hem fikri hem de varoluşsal bir derinlikte yaklaştığı görülmektedir. O, bir medeniyetin gelişmesinin, yükselişe geçmesinin mümkün olduğunu düşünmektedir.⁹⁶ Bu doğrultuda İslam medeniyetinin ihya ve tecdidinin de mümkün olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.⁹⁷ Ancak bunun için zihniyet değişimi gibi birtakım şartların⁹⁸ yerine getirilmesi gerekir.

O, medeniyeti, Albert Schweitzer'den iktibasla “insanların ve tek insanın her faaliyet alanında ve her açıdan ürettikleri topyekûn terakkidir”⁹⁹ şeklinde tanımlamaktadır. Bir medeniyetin maddi ve manevi boyutları vardır.¹⁰⁰ Bu ayrım, sınai-hakiki, asli-fer'i ve öz-tezahür şeklinde de isimlendirilebilmektedir.¹⁰¹ Aydın'a göre, her iki boyutu, birini diğerine indirgemeden, birlikte ele almak gerekir.¹⁰²

Hocaya göre, tarihte büyük medeniyetlerin biçim ve içerik kazanmasında din birinci derece rol oynamıştır.¹⁰³ Dini ve ahlâki normlar ve değerler her medeniyetin özünü oluşturmurlar.¹⁰⁴ Bununla birlikte medeniyetin manevi boyutunu oluşturan manevi unsurlar sadece dini değerler değildir. Bunun yanı sıra ahlâki değerler ile ilmi ve bedii değerlerin önemli bir kısmı da medeniyetin manevi boyutunu oluşturan manevi unsurlardandır. Örneğin “güven duygusu”, Aydın'a göre, medeniyet alanlarının ortak değerlerinden biridir.¹⁰⁵ Sevgi, adalet ve insan onuruna saygı gibi her büyük dinde var olan değerler, medeniyetin özüne aittir ve bugün insanlığın paylaştığı değerlerdir.¹⁰⁶

96 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, İstanbul 2016, s. 300.

97 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 39.

98 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 318, 300, 325.

99 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 155.

100 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 169.

101 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 174.

102 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 177.

103 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 427.

104 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 16.

105 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 170.

106 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 174.

Medeniyetlerin istidatları farklı alanlara yönelik olabilir. Hint medeniyeti dine, Helen medeniyeti estetiğe, İslam medeniyeti ilim ve dine, Batı medeniyeti ise mekanik alana doğrudur.¹⁰⁷ Medeniyetlerin birbirinden farklı olması onlar arasında mutlaka bir düşmanlığın olacağı anlamına gelmez. Onlardan her biri insanlığın genel olarak gelişmesine katkı sağlamaktadır.¹⁰⁸

Var olan her şey gibi, medeniyetler de değişir. Asıl olan değişimin özü tahrip edecek nitelikte olmamasıdır. O yüzden bünyeyi sarsacak radikal bir değişmeden ziyade istikrar içinde bir değişme olmalıdır. Böyle bir değişme ise ancak din, kültür, ahlâki ve manevi değerler sayesinde mümkün olur. Bunlara bütünüyle değişmezlik atfedilmesi “özcülük”e, bunun zıttı ise değer rölativizmine yol açar.¹⁰⁹ Bu iki aşırı uca saplanmamak için, medeniyetin maddi ve manevi boyutlarını birlikte ele almak ve birini diğere indirgemekten kaçınmak gerekir.¹¹⁰

İslam medeniyeti açısından bakıldığında, bu medeniyetin özel bir dinin adı olan İslam'ı asli konuma almış olması, bu medeniyetin sadece dine indirgenebileceği anlamına gelmez.¹¹¹ Zira İslam medeniyetinin tarihi seyirde karşılaştığı ve bulunduğu medeniyetler onun zenginleştirici kaynağını oluşturmuşlardır. Bu durumda İslam medeniyetinin biri kök olmak üzere manevi boyutu içeren asli kaynağı, diğeri zenginleştirici, ikincil kaynağı olmak üzere iki kaynağı bulunmaktadır.¹¹² Dolayısıyla İslam medeniyetini, genişlemesini ve zenginleşmesini değerlendirme Kur'an'ın, Peygamberi tatbikatın ve tarihin seyri içinde gerçekleşen halis İslami tecrübenin ışığında yapılmalıdır.¹¹³

Mehmet Aydın hoca medeniyetlerin çatışmasına değil ittifakına inanır.¹¹⁴ Zira daha önce belirttiğimiz gibi, onlar insanlığın genel gelişmesi-

107 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 179, 310..

108 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 395.

109 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 179.

110 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 177.

111 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 242.

112 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 238.

113 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 239.

114 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 465 vd..

ne şu ya da bu şekilde katkı sağladılar. Ayrıca onlar birbirilerinden belli unsurları alıp kendi bünyelerine entegre ederler. Bu durum medeniyetler arasında belirgin farklar ve ayırt edici özellikler olmadığı anlamına gelmez. Yine yukarıda belirtildiği gibi örneğin Batı medeniyetinin istidadı mekanik alana doğru iken İslam medeniyetinin istidadı din ve ilime yöneliktir. Batı medeniyeti açısından problem, bu medeniyetin maddi tarafıyla ilgili (bilimsel, teknolojik, iktisadi vb.) üstünlüğün nasıl, nerede ve ne için kullanıldığı ve bunun insan hayatını nasıl etkilediği meselesidir.¹¹⁵ Burada dikkat edilmesi gereken nokta, etik açıdan söylersek, hem amaçların hem de araçların, sefil olmamasıdır.¹¹⁶ Aydın hoca, medeniyetçi ve kültürçü tutumu ve akabindeki sömürgeci siyaseti kınar.¹¹⁷ Batı medeniyetinde bir maneviyat açığı vardır¹¹⁸ ve bu açığın kapatılması gerekir. Sorokin'den hareket edildiğinde, Batı medeniyetinin maddi (sensate) kültürden entegral kültüre evrilebilmesi için daha sağlam ve istikrarlı aile yapısı, güçlü özkontrol ve ana değerlerin daha Tanrı-merkezli bir yönde düzenlenmesine ihtiyaç vardır. Benzer bir evrilme, farklı istikamette, İslam medeniyeti için de söz konusudur. “O da, bilim, teknoloji, iktisadi üretim ve kalkınma, demokratik yönetim tarzı vs. alanlarında, yani medeniyetin maddi boyutunda güçlenmek suretiyle kültürünün manevi alanındaki darlığı, köktenciligi makul bir düzeye çekebilir.”¹¹⁹

Tarihsel seyri dikkate aldığımızda bir dünya medeniyeti olan¹²⁰ İslam medeniyeti zamanla geri kalmıştır. Geri kalışın sebeplerini “Batı’da ne vardı? (ve İslam dünyasında ne vardı)ya kıyasla analiz eden¹²¹ Aydın nihayetinde ihya ve tecditte başarısız olduğunu ortaya koymaktadır.¹²² Medeniyet meselesi son üç yüzyıldır varoluşsal ve ontolojik ciddiyetle tartışılan bir mesele, bir ölüm-kalım meselesi haline gelmiş görünmektedir.¹²³ İslami bilincin içeriği açısından İslam medeniyeti ile Batı medeniyeti arasındaki

115 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 222-223..

116 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 227.

117 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 250.

118 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 210.

119 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 214-215.

120 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 311.

121 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 286, 441 vd.

122 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 306-307.

123 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 395, 349.

ilişkilerin seyrini dört döneme ayıran Mehmet Aydın'a göre, XVIII.-XX. Yüzyıl arası Şaşkınlık dönemidir. Aydın bu dönemde münevverlerin ihya ve tecdit gayretlerini, onların görüşlerini dikkate alarak analiz etmekte ve o dönemde iki yolun belirlediğini belirtmektedir. Bu yollardan birincisi taklitsiz, millileştirme çerçevesinde, kendi kültür kodlarımıza uygun olarak Batı'yı dikkate alarak yenileşmek, ikincisi ise Batı'yı, gülüyle-dikeniyile, olduğu gibi almak ve taklit etmek.¹²⁴ Aydın hoca bu yollardan ikincisinin başkalaşım olacağı ve sosyolojinin kanunlarına ters olduğu için birinci yolu, sağlıklı değişim ve dönüşüm için, yegâne yol olarak görmektedir.¹²⁵ Zira Türkiye'de medeniyet sorunu, aynı zamanda bir kültür sorunu, medeniyet buhranı ve krizi de aynı şekilde bir kültür buhranı ve krizidir.¹²⁶

Çöküşün sebeplerini son dönem münevverlerin görüşleri çerçevesinde ele alan ve analiz eden M. Aydın'ın bu görüşlerinden aynı zamanda ileriye yönelik ipuçları çıkarabiliriz. Medeniyetle doğrudan ilgili olan ve Tanzimat döneminde ontolojik ve varoluşsal ciddiyetle ele alınmış meşveret, meşrutiyet, meşruiyet, müsavat ve hürriyet gibi kavramlara, müzakereci demokrasi bağlamında önem verilmesi ve onların gereğinin yerine getirilmesi gerekir. Bundan dolayı, örneğin "şura kararları" sadece bir fikir alışverişi olarak kalmamalıdır.¹²⁷ Hoca, Fazıl Paşanın, özgürlüğü merkeze alan ve kişisel özgürlüğü teminat altına alan siyasi bir düzenle ahlâk arasında bağlantı kurmasını son derece dikkat çekici bulur.¹²⁸ O, medeniyetin sadece güce dayanması ve manevi gücünü yitirmesi konusunda Mehmet Akif'in eleştirisine katılır.¹²⁹ (Ali Süavi'den hareketle) ıslahatta temele değil çatıya bakmış olma yanlısımız,¹³⁰ (Akif'ten hareketle) marifet ve fazilet eksikliği, (Said Halim Paşadan hareketle) iktisadi ümranın gerçekleştirilememiş olması, bilimsel alanda deneysel yöntemde geri kalma,¹³¹ (Şehbenderzade Ahmed Hilmi'den hareketle) ahlâkın sevgiye (meveddete) değil

124 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 436.

125 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 436, 463.

126 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 350.

127 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 406, 410.

128 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 414.

129 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 420.

130 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 435.

131 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 441.

de genelde korku ve cezaya, emel ve fayda fikirleri üzerine inşa edilmiş olması¹³² yanlışlardan birkaçıdır. Ayrıca (taklit, hurafeyi din zannetme, tevekkülü tembellikle karıştırma vb.) yanlış dini anlayış ve uygulamalar,¹³³ kadının ihmal edilmesi,¹³⁴ medeniyetin bir süreç olduğunun dikkatten uzak kalması,¹³⁵ ictihad, istişare ve icmanın (Üç-İ), tespit, tahlil, tenkid, terkip ve tatbikin (Beş-T)¹³⁶ hakkıyla uygulanamaması, dine ve asırlık bir medeniyete rağmen değil onlar ile terakkinin¹³⁷ başarılabilmesi gibi diğer yanlışlarımızı bakarak eksikliklerimizi nasıl giderebileceğimizi görebiliriz.

Sonuç

Anlaşılmaktadır ki, Mehmet S. Aydın hocanın özelde din felsefesi genelde din hakkındaki bazı görüşlerini dikkatle analiz ettiğimizde onun yaklaşımıyla ilgili, başta beşeri tecrübeye atf, analitik düşünme, bağlantılı bakış, tutarlılık, ahlâki ve dini hassasiyet, dinin çok boyutluluğunu dikkate alma, ayırımlara dikkat etme, estetik boyutu hatırda tutma, istikrar içinde değişme, epistemolojik ciddiyet ve nezaket, dilin kullanımında titizlik, rasyonellik, objektiflik, şümulülük ve medeniyet tasası gibi birtakım özellikleri tespit edebilmekteyiz. Biz hocanın yaklaşım özelliklerini saptamaya çalışırken onun ahlâki, fikri ve egzistansiyel hassasiyetlerini gözetmeye çalışmış bulunmaktayız. Bu doğrultuda, özellikleri tespit ederken, hocanın savunduğu görüşlerinden çıkarsama yaparken onun savunmadığı yaklaşım özelliklerini ona mal etmemeye özen göstermiş bulunmaktayız. Örneğin hocanın bazı konulara yaklaşımında liberalist bir tavır takındığı doğru olabilir. Ancak buradan hareketle onun bir ‘liberal İslam’ hayalinin olduğu sonucu kesinlikle çıkarılamaz görünmektedir. Zira hocanın bizzat kendisi İslam kelimesinin önüne, nitelik anlamında herhangi bir kelime eklenmesine kesinlikle karşıdır ve onu yanlış bulur. Yine, benzer bir şekilde hocanın dinin ahlâk yönüne önem vermesi ve onun üzerinde vurgulu bir şekilde durmasından hareketle bir ahlak dini kurmaya çalıştığı asla söylenemez.

132 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 430.

133 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 441, 333.

134 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 451.

135 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 459

136 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 337, 443.

137 Mehmet S. Aydın, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, s. 436.

Bu da hocanın bizzat kabul etmediği bir şeydir. Görebildiğimiz kadarıyla ve sınırlı çerçevede saptamaya ve kısaca açıklamaya çalıştığımız bu özelliklerin, Mehmet Aydın hocanın yaklaşımının bütün özelliklerini yansıttığı düşünülmemelidir. Onun bütün çalışmaları ince eleyip sık dokunarak daha başka özellikler çıkarılabilir.

Öz

Mehmet S. Aydın'ın Din Felsefesi ile İlgili Bazı Görüşleri

Anahtar Kelimeler: Mehmet S. Aydın, Din Felsefesi, tecrübe, ahlâk, din, Tanrı

Bu makale, Mehmet S. Aydın'ın din felsefesiyle ilgili görüşlerini temin eden yaklaşımının özelliklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede onun ahlâki ve dini hassasiyet, samimiyet, beşeri tecrübeye atf, dinin çok boyutluluğunu dikkate alma, ayırt etme, ayrımlara dikkat etme, estetik boyutu hatırdan tutma, istikrar içinde değişme, bağlantılı bakış, analitik düşünme, epistemolojik ciddiyet ve nezaket, dilin kullanımında titizlik, tutarlılık, rasyonellik, objektiflik, şümulülük ve medeniyet tasası gibi yaklaşım özelliklerine sahip olduğu görülmektedir. Makalede, daha çok, betimleme yöntemi kullanılmıştır.

Abstract

Mehmet S. Aydın's Some Views on Philosophy of Religion

This article aims at estimating Mehmet S. Aydın's his distinguishing views which constitute his approach to philosophy of religion. In this context, it seems that he has the qualities as moral and religious sensibility, sincerity, reference to the human experience, to consider multiple dimensions of religion, and esthetics, change in stability, relational view, analytical thinking, epistemological seriousness and courtesy, sensitivity to the use of language, consistency, rationality, objectivity, comprehensiveness, and civilisation concern. It is used the method of description in the article.

Keywords: Mehmet S. Aydın, Philosophy of Religion, experience, morality, religion, God.

Kaynakça

- Aydın, M. S. *Ahlâk Felsefesi Ders Notları*, Daktilografi.
- _____, “Allah’ın Varlığına İnanmanın Rasyonelliği”, *İslam’ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- _____, “Değişme Sürecinde İslam”, *İslam’ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- _____, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., On üçüncü Baskı, İzmir 2014.
- _____, “Diyalojik Eğitim: İslami bir Perspektif”, *İslam’ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- _____, “Elmalı’da Teceddüd Fikri”, *İslam Felsefesi Yazıları*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- _____, “Gazali’nin Aktüel Değeri”, *İslami Araştırmalar*, (Yuvarlak Masa Toplantısı) Gazali Özel Sayısı, C. 13, Sayı: 3-4, 2000.
- _____, “İslam ve İlim”, *İslam’ın Evrenselliği*, Ufuk Kitapları, İstanbul 2000.
- _____, “İslami Rasyonellik Üzerine Bazı Düşünceler”, *Mehmet S. Aydın ile İçerik Kritik Bakış*, Mehmet Gündem, İyi Adam Yay., İstanbul 1999.
- _____, *Siyasetin Aynasında Kültür ve Medeniyet*, Kapı Yay. İstanbul 2016.
- _____, *Tanrı-Ahlâk İlişkisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara 1991.
- Emiroğlu, İ. *Mantık Yanlıları*, MÜ İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul 1993.
- Hocking, W. E. *The Meaning of God in Human Experience*, Yale University Press, New Haven 1950.
- Gazali, Ebu Hamid, *er-Risaletü'l-Ledünniyye*, (Mecmuatü Resaili'l-İmami'l- Gazali: III içinde), Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut 1994. Türkçesi: Tevhid ve Ledun Risaleleri, Türkçesi Serkan Özburun, Yusuf Özburun, Furkan Yay., İstanbul 1995.
- Türkeri, M. “Wholeness Idea and the Principle of Alternation in Pragmatic Philosophers and the Philosophy of W. E. Hocking”, DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, XXXIV / 2011.
- Williams, J. R. *Heidegger’in Din Felsefesi*, Çeviren: Mehmet Türkeri, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir 2005.