

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

MODERN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DİN
ELEŞTİRİSİ:
AHMET ARSLAN ÖRNEĞİ

Hande Nur BOZBUĞA
2502180061

TEZ DANIŞMANI
Prof. Dr. Aydın TOPALOĞLU

İstanbul-2023

ÖZ

MODERN TÜRK DÜŞÜNCESİNDE DİN ELEŞTİRİSİ: AHMET ARSLAN

ÖRNEĞİ

HANDE NUR BOZBUĞA

Düşünce tarihi boyunca din-felsefe ilişkisi tartışılmalı olan önemli bir konu olmuştur. Kökeni Antik Yunan düşüncesine kadar giden bu tartışmalar, Orta Çağ'da inanç, Aydınlanma döneminde felsefe lehine seyretmiş, günümüzde de olanca hızı ve karmaşıklığıyla devam etmiştir. Her iki disiplini birbiriyle uyumlu görenler olduğu gibi, bunların doğası itibarıyla çatıştığını ve asla bir araya gelemeyeceğini düşünenler de vardır. Üçüncü bir yaklaşım ise her iki alana önem vermekle birlikte aralarında zorunlu bir karşıtlık ya da uyum ilişkisi bulunmadığını ve bir arada olabileceklerini savunan duruştur. Ancak bu duruş, sorunları biraz öteleyen iyimser bir duruştan öteye geçememiştir.

Her şeye rağmen düşünce ile inancı birbirinden ayırmak ve bunları ayrı bir disiplin olarak değerlendirmek mümkün değildir. Bununla birlikte tarih boyunca bu alanların takipçilerinin birbiriyle tartışmaları görmezden gelinemez bir durumdur. Bu tartışmalar günümüz dünyasında sadece felsefe ya da ilahiyat alanı ile sınırlı kalmamış; ahlâk, mantık, hukuk, sanat, ekonomi ve politika gibi pek çok farklı alanda da kendisini göstermiştir. Felsefeyi inançla uyumlu görmeyen düşünürler bu açıdan dine karşı eleştiri getirdikleri gibi dinin düşünme ya da sorgulamayla işi olmadığını ifade edenler de felsefeyi eleştirmişlerdir. Aydınlanma döneminden itibaren, çağdaş felsefe ve günümüz Türkiye'sinde bu karşıt tartışmaların pek çok örneğine rastlamak mümkündür. Türkiye'de bu tartışmaları kaçınılmaz bir biçimde din, kültür ve gelenekle ilişkilendirip olumsuz görenler olduğu gibi ülkemizin bir düşün çeşitliliği olarak görenler de vardır.

Günümüz Türkiye'sinde önemli bir yeri olan ve felsefe alanının önde gelen düşünürlerinden Ahmet Arslan'ın inançla ilgili fikirleri bu çalışmada ele alınarak onun dinle, daha özelden de İslamiyet ile ilgili sergilediği tenkitleri üzerinde durulacaktır. Arslan dâhil günümüzde pek çok düşünür felsefeci olmanın yanında din üzerine

eğilmekte ve yorum yapabilmektedir. Yine felsefe eğitimi alsın ya da almasın dine inanan pek çok düşünür de felsefe sorunları üzerine eğilmekte ve ilgili araştırmalara işaret edebilmektedirler. Bu noktada Tanrı konusunun, inanç meselesinin, ahlakın doğası ve benzeri sorunların her iki alanın veya düşünürlerin ortak noktaları olduğunu söyleyebiliriz. Bununla birlikte her bir düşünürün inançla ilgili olumlu ya da olumsuz düşüncelerinin doğal olarak kendilerini bağladığını söylemekte yarar bulunmaktadır.

Bu çalışmada Arslan'ın sadece din eleştirisi değil bizler için büyük önem arz eden düşünsel hayatı, eserleri ve felsefi metodolojisi de ele alınacaktır. Konumuzla ilgili telifleri, çevirileri, makaleleri, sempozyum bildirileri, Tv sunumları ve söyleşileri; metin tahlili ve söylem analizi yöntemleriyle incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Ahmet Arslan, akıl ile inanç, ateizm, modernleşme, politika, din eleştirisi, din felsefesi.

ABSTRACT

CRITIQUE OF RELIGION IN MODERN TURKISH THOUGHT: THE CASE OF AHMET ARSLAN

HANDE NUR BOZBUĞA

Throughout the history of thought, the relationship between religion and philosophy has been an important subject of discussion. These debates, whose origins go back to Ancient Greek thought, were in favor of faith in the Middle Ages and philosophy in the Enlightenment period, and have gained momentum today with all their speed and complexity. While there are those who see both disciplines as compatible with each other, there are also those who think that they are inherently conflicting and can never come together. A third approach is the stance that attaches importance to both areas, but argues that there is no necessary opposition or harmony between them and that they can coexist. However, this stance did not go beyond an optimistic stance that postponed the problems a little.

Despite everything, it is not possible to separate thought and belief and evaluate them as a separate discipline. However, it is an undeniable situation that the followers of these fields have argued with each other throughout history. These discussions are not only limited to the field of philosophy or theology in today's world; it has shown itself in many different fields such as morality, logic, law, art, economy and politics. While thinkers who do not see philosophy as compatible with faith have criticized religion in this respect, those who say that religion has nothing to do with thinking or questioning have also criticized philosophy. It is possible to come across many examples of these opposing debates in contemporary philosophy and today's Turkey, since the Enlightenment period. While there are those in Turkey who see these discussions negatively, inevitably associating them with religion, culture and tradition, there are also those who see our country as a diversity of thought.

In this thesis, the thoughts of Ahmet Arslan, who has an important place in today's Turkey and has gained a well-deserved reputation with his many valuable philosophical works, regarding faith will be discussed, and his criticisms about religion in general and Islam in particular will be studied. Today, many thinkers, including

Arslan, in addition to being philosopher, focus on religion and can comment on it. Again, many thinkers who believe in religion, whether they have studied philosophy or not, focus on philosophical problems in their own way and carry out relevant research. At this point, we can say that the issue of God, the issue of faith, the nature of morality and similar problems are common points of both fields or thinkers. However, it is useful to say that each thinker's positive or negative thoughts about faith are naturally bound to them.

In this study, not only Arslan's criticism of religion but also his intellectual life, works and philosophical methodology, which are of great importance to us, will be discussed. His works, translations, articles, symposium proceedings, TV presentations and interviews related to our subject will be examined using text analysis methods.

Keywords: Ahmet Arslan, reason and belief, atheism, modernization, politics, critique of religion, philosophy of religion.

ÖNSÖZ

Dine inanan ve her türlü metafizik inanca sahip olanlar yanında, dini inanca karşı çıkan ve yine her türlü inancı eleştirenler de daima var olagelmıştır. 18. yüzyılın sonlarından itibaren gelişme gösteren ve 19. yüzyılın başlarında hızlanan bu eleştiriler günümüz felsefe dünyasında da devam etmekte ve çeşitli biçimlerde kendini göstermektedir.

Bu çalışmada eserleri, çevirileri ve çeşitli söylemleriyle günümüz felsefe dünyasının önde gelen düşünürü olan Ahmet Arslan'ın dinle ilgili düşünceleri ele alınacak ve eleştirileri üzerinde durulacaktır. Arslan, çalışmalarında sadece felsefenin değil doğal olarak din felsefesinin en temel konuları olan Tanrı, evren, insan, kanıtlar, ahlâk, politika, hukuk, bilim ve sanat sorunlarına eğilmiş, dahası inançla ilgili çok ciddi eleştirilerde bulunmuştur. Bu tür düşünceler ve eleştiriler, kaynağı ve boyutu ne olursa olsun hiç kuşkusuz oldukça değerlidir. Bu bağlamda Arslan'ı sadece bir düşünür olarak değil önde gelen bir din felsefecisi, düşüncelerini de yine din felsefesinin bir ürünü olarak görmek mümkündür.

Çalışmamızın ilk bölümünde Arslan'ın yaşamına, eserlerine, yöntemine, fikirlerine ve temel kavramlarına yer verilecektir. İkinci bölümde Arslan'ın çoğunluğu 1960-1990 yılları arasında yayınlanan çalışmaları çerçevesinde yapmış olduğu din eleştirilerine ve bu eleştirilerin değerlendirilmesine ayrılmıştır. Tezin son bölümünde ise onun 1990 yılı sonrası yayınlarında dile getirdiği modernleşme, demokrasi, özgürlük, çoğulculuk, insan hakları ve birey gibi kavramlarla, liberal düşünce çerçevesinde dile getirildiği düşünceleri ele alınacaktır. Bu çerçevede din ile demokrasi, din ile insan hakları ve din ile siyaset ilişkisini sorgulaması üzerinde durulacaktır.

Ahmet Arslan'ın din eleştirisini çalışmakla, ülkemizde çok sık rastladığımız hatta bazen etik sınırları zorlayıcı ideolojik, politik ve tepkisel tavırları ele almaktan ziyade, felsefi düzlemde ve yalın bir biçimde ateist bir düşünürümüzün din konusuna nasıl yaklaştığını göstermek temel amaç olacaktır. Kuşkusuz Arslan'ın yaşam serüveni ve düşün dünyasında da herkeste olduğu gibi bir yere kadar politik duruşlar, ideolojik

tavırlar ve reaksiyoner söylemler yok değildir. Hatta zaman zaman oldukça sert tutumlar da sergilemektedir. Ancak derin felsefi kişiliği, sadece metafizik konulara değil ilahiyat alanına olan aşinalığı, hümanist, özgürlükçü ve çoğulcu yaklaşımı bizi bu çalışmaya sevketmiştir.

Tez çalışmamda desteklerini hiçbir zaman esirgemeyen danışman hocam Prof. Dr. Aydın Topaloğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca değerli katkılarından dolayı Prof. Dr. İsmail Latif Hacinebioğlu ve Doç. Dr. Chryssi Sidiropoulou hocalarımla, bu zorlu süreçte beni yalnız bırakmayan sevgili aileme de müteşekkirim.

İSTANBUL 2023
HANDE NUR BOZBUĞA

İÇİNDEKİLER

ÖZ	ii
ABSTRACT.....	iv
ÖNSÖZ	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR LİSTESİ.....	x
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DÜŞÜNÜR OLARAK AHMET ARSLAN

1. HAYATI	3
2. METODOLOJİSİ	11
3. FELSEFESİ	14
3.1. Felsefe Tanımı.....	14
3.2. Varlık.....	16
3.3. Epistemoloji	19
3.4. İnsan	21
3.5. Hakikat	23
3.6. Ahlâk	26

İKİNCİ BÖLÜM

AHMET ARSLAN'DA DİN

1. DİN ELEŞTİRİSİNİN KÖKENLERİ	30
1.1. Antik Dönem Yunan Düşüncesi.....	31
1.2. Yeni Çağ ve Aydınlanma	32
1.3. 19. Yüzyıldan Günümüze.....	34
1.4. Modern Dönem	37
2. DİN KAVRAMI	41
3. AKIL-İNANÇ KARŞITLIĞI.....	46
4. SEMİTİK DİNLER	55
4.1. Hristiyanlık ve İslâmiyet	55

4.2. Tanrı Kavramı	60
4.2.1. Tanrı Kavramının Kökeni.....	60
4.3. Kur'an.....	62
4.4. Peygamberlik.....	65
4.6. Ölüm.....	68
4.7. İslâm Hukuku	69
5. FARKLI TANRI ALGILARI.....	73
5.1. Panteizm	73
5.2. Deizm	75
5.3. Ateizm	79
6. SIFATLAR	80
7. İSLÂM FELSEFESİ.....	84
7.1. İslâm'da Felsefenin İmkânı	85
7.2. İslâm Düşüncesinde Felsefe	89
7.2.1. Yunan Tarzında Felsefe Hareketi	89
7.2.2. Kelâm Tartışmaları	96

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞME

1. MODERNLEŞME VE DİN İLİŞKİSİ.....	103
1.1. Doğu-Batı Karşıtlığı.....	110
1.2. Kültür, Gelenek ve Uygarlık	113
2. TÜRK MODERNLEŞMESİ.....	120
3. DİN-POLİTİKA İLİŞKİSİ	128
3.1. Liberalizm.....	129
3.2. Bireysellik ve Özgürlük.....	131
3.3. Demokrasi ve İslâm	133
3.4. İnsan Hakları ve İslâm	137
3.5. Hoşgörü, Çoğulculuk ve İnanç	140
3.7. Laik Toplumlar ve Din	145
SONUÇ	153
KAYNAKÇA.....	158
EKLER	171
ÖZGEÇMİŞ	179

KISALTMALAR LİSTESİ

a.e.	aynı eser
a.g.e.	adı geçen eser
a.g.m.	adı geçen makale
b.	bin
bkz.:	bakınız
bs.	baskı
C.	Cilt
Çev.	Çeviren
Ed.	Editör
h.	hicri
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
Karş.	Karşılaştırınız
m.	miladi
m.ö.	milattan önce
No.	Numara
Nşr.	Neşreden
ö.	ölüm tarihi
s.	sayfa
ss.	sayfa sayısı
St.	Saint
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
Thk.	Tahkik
Trans.	Translated
Tsh.	Tashih
v.d.	ve diğerleri
Yay. Haz.	Yayına Hazırlayan
y.y.	yayın yeri yok

GİRİŞ

Din sadece inanma eyleminin değil, aynı zamanda pek çok eleştirinin de konusu olmuştur. Olumlu ya da olumsuz olan bu eleştirilerin büyük bir çoğunluğu felsefi itirazlara dayanmaktadır. Düşünce tarihi de bu eleştirilerin örnekleriyle doludur.

Düşünce adına dini ya da din adına düşünceyi sorgulayan yaklaşımlar her zaman taraftar bulacaktır. Ancak her iki yaklaşım da sorgulanamaz değildir. Tartışılmayan veya eleştirilemeyen bütün yaklaşımlar öncelikle insani ya da etik olmayacaktır. Bu bağlamda onları ve ilgili bütün tartışmaları birer zenginlik olarak görmek ve her bir eleştiriyi soğukkanlı bir biçimde karşılamak oldukça önem arz etmektedir.

Görüşleri ne olursa olsun bütün düşünürlerin din ve felsefe ile ilgili kanaatleri konuya zenginlik katmakla birlikte, işin doğasında fazla bir değişikliği de gündeme getirmemektedir. Yani düşüncenin kendi dinamikleri ve inanç duygusunun kendi gereksinimleri her bir tavrın ötesinde yaşamaya devam etmektedir ve edecektir de. Ateist duruş var diye inanç yok olmayacaktır veya inanç konusunda şayet baskılama varsa eleştiri de bir kenara çekilmeyecektir. Ancak felsefi bir duruş olarak bunların değerlendirilmesi, tartışılması, sorgulanması hatta rasyonel bir eleştiriye tabi tutulması oldukça değerlidir. İnanan kişi için aleyhteki düşünceler ne kadar anlamlı ve önemli ise inanmayan kişi için de durum bundan farklı değildir. Dinleyebilmek, yüzleşebilmek, tartışabilmek ve düşünceyi ifade edebilmek çağımızın artı bir değeridir. Felsefi çalışmalar bu etik kültürü daha ileriye taşımakta olup bizlere oldukça güzel alanlar açmaktadır.

Bu çalışmada felsefe-din ilişkisine dair görüşleri ile konu olan Ahmet Arslan sadece bir felsefeci değil, günümüzün önde gelen bir din araştırmacısı hatta kendisini bir ateist olarak adlandırdığından doğal olarak bir din eleştirmenidir. Eleştirilerini genelde din-felsefe ilişkisi üzerinden ortaya koymaya çalışmaktadır. Antik dönem, Orta Çağ, Osmanlı ve yine modern Türk düşüncesini bu iki kavram üzerinden araştırmış, derin tahliller ortaya koymuştur.

Arslan din konusunda metafiziksel değerlendirmelerden ziyade, akıl kavramı çerçevesinde inanç tahlili yapmıştır. Bu durumu din, Tanrı, peygamber, vahiy, kutsal

kitap, kutsal ve hakikat kavramları hakkındaki görüşlerinde de görebilmek mümkündür. Dini inançları ve özellikle Tanrı kavramını insana dayandırması, onları bir kurgu, efsane, öykü olarak değerlendirmesi, peygamberi bir şair ve yönetici olarak yorumlaması bu yaklaşımına işaret etmiştir.

Arslan ayrıca mevcut dinleri günümüz kavram ve değerleriyle yeniden değerlendirmeye çalışmış, eleştirileri zaman zaman dinin teolojik boyutundan ziyade politik ve toplumsal boyutuyla da ilişkili olmuştur. O, dinin pratik alandan uzaklaştırılmasını ve oluşan boşluğun ise insanın akılla ulaşacağı unsurlarla doldurulmasını gerekli görmüştür.

Arslan'ın dine dair eleştirilerinde çevresel faktörler de önem arz etmektedir. Doğduğu, büyüdüğü, eğitim aldığı hatta hocalık yaptığı koşullar diğer bir deyişle sosyal, bireysel ve kültürel ortamlar felsefi dünya görüşünü de etkilemiştir. Urfa'da başlayıp Ankara ve İzmir'le devam eden bu süreç kendi ifadesiyle Doğu'dan Batı'ya bir yolculuğu, gelenekselden moderne bir yönelişi, inançtan akla ve felsefeye giden bir süreci ifade etmiştir. İnsanı, akıllı olan bir varlık olması açısından ön plana çıkarmış ve akıllı hayatın anlamının bir kaynağı olarak görmüştür. Onun bu epistemolojisi ontoloji, insan doğası, ahlâk ve hakikatin mahiyeti meselesinde de kendini göstermiştir.

Arslan'ın 1968-1990 yılları arasında telif ettiği çalışmaları düşünce dünyası ve bizlerin onu değerlendirmesi açısından oldukça önemlidir. Aydınlanma düşünürleri ve çağdaş Fransız İslâm araştırmacıları Arslan üzerinde oldukça etkili olmuşlardır. Bu çerçevedeki eleştirileri din, Tanrı, kutsal kitap, peygamber, cihat, İslâm fıkıhı ve İslâm düşüncesi üzerinedir. Bu konulardaki görüşlerinde kurgu, efsane, intersubjektivite, üst kavram, mahalle baskısı, Müslüman site, Yunan tarzında felsefe hareketi ve saf felsefe kavramlarına yer vermiştir.

Arslan'ın 1990 sonrası çalışmalarında felsefe-din ilişkisini farklı bir tartışma zemininde ele aldığı görülmektedir. Bu dönemde politik ve toplumsal meseleler üzerine daha fazla yoğunlaşmıştır. Liberal bir bakış açısıyla dinin felsefe ile ilişkisini ele almış, demokrasi, insan hakları, bireysellik, özgürlük, hoşgörü, laiklik ve çoğulculuk kavramlarını ön plana çıkarmıştır. Akıl-inanç ilişkisi, İslâm felsefesi, İslâm'ın insan hakları, demokrasi, hoşgörü, özgürlük, çoğulculuk gibi modern değerlerle ilişkisi yine Arslan'ın üzerinde yoğunlaştığı temalardır.

BİRİNCİ BÖLÜM

BİR DÜŞÜNÜR OLARAK AHMET ARSLAN

Hiçbir düşünce, onu ortaya koyanın yaşadığı çevre, kültür ve dünya anlayışından bağımsız değildir. Bu unsurlar düşüncelerde kendini hissettirir ve muhatabına bazı ipuçları sunar. Benzer bir durum Arslan'ın din eleştirilerinde de görülür. Onun bazı eleştirilerinde çocukluğunda karşılaştığı tikel dini uygulamaları argüman olarak ortaya koyduğu fark edilmektedir. Bu deneyimleri dini anlamlandırmasında etkili olmuş ve hayatında dine ayırdığı yerin yıllar içerisinde kaybolmasına yol açmıştır. Nitekim onun entelektüel hayatının ve felsefi düşüncelerinin araştırılması din eleştirilerinin arka planının tespitine ve eleştirilerin daha sağlıklı anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

1. HAYATI

Arslan, 1944 yılında Şanlıurfa'da yaşayan bir ailenin en küçük çocuğu olarak dünyaya gelir. Annesinin adı Behiye, babasının adı Mehmet'tir. İlkokuldan önce dini eğitim alır. 6-7 yaşlarında başladığı ilkokulu 1955 yılında bitirir. Ortaokulu Fransızca eğitim veren bir sınıfta okur. 1961 yılında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü'ne başlar.¹ Üniversite eğitimi esnasında Nusret Hızır (ö. 1980), Aydın Sayılı (ö. 1993) ve Mübahat Türker Küyel (ö. 2022) gibi dönemin önemli hocalarından dersler alır. 1966 yılında lisans eğitimini tamamladıktan sonra aynı üniversitede asistan olur.²

Arslan, 1966 yılında başladığı doktora eğitimini M. T. Küyel'in danışmanlığında hazırladığı “İbn Kemâl'in (Kemâl Paşa zade) ‘Haşıya ‘ala tahafut al-falasifa’si” başlıklı tezi ile 1973 yılında tamamlar. Bu süreçte Fransızca, Arapça, İngilizce ve Almanca öğrenir. Üç ciltten oluşan bu tezin birinci cildinde **Tehâfüt** geleneğini konu

¹ Ahmet Arslan, **Bir Ömür Düşünmek: Nehir Söyleşi**, Ed. Devrim Özkan, Buğra Kalkan, Ankara, Eksi Kitaplar, 2016, s. 45-46, 51, 81, 89-90.

² Arslan, **a.e.**, s. 107-108, 121, 137.

alan Hocaîade ile onun bu konudaki eserinin³ haîiye alıîmasını hazırlayan Kemalpaîazâde'nin görüşlerini karşılaîtırır ve Kemalpaîazâde'nin **Hâîiye**'sinin⁴ bir kritiğini sunar. İkinci ciltte **Hâîiye**'yi Türkçeye evirir. Üçüncü ciltte Hocaîade'nin **Tehâfütü'l-Felâsîfesi**'ni, Kemalpaîazâde'nin eserinde yer verdiği kısımaya kadar Türkçeye evirir.⁵ Bu alıîşmanın Türkçe çevirisini 1987 yılında kitap olarak yayınlar.⁶ Aynı yıl **Hâîiye**'nin tahlil ettiği bölümünü de yayınlar.⁷ Onun Kemalpaîazâde'nin görüşleri üzerine makale ve tebliğ bildirileri de vardır.⁸

Arslan'ın ilk akademik yayını 1968 yılında “Kitap Tanıtma: Cogniot, Georges: İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)”⁹ başlıklı makaledir. Bir kitap değeriendirmesi olan bu makalede tanıttığı eseri hem biçim hem de içerik açıısından kritik eder. 1969'da yayınlanan ikinci makalesi de benzer bir şekilde kitap eleîtirisi üzerinedir.¹⁰ İlk Türkçe eviri alıîşmalarını ise 1970 tarihinde hazırlar. Bunlar L. Gardet ve R. Arnaldeî'in İslâm düşüncesiyle ilgili benzer temalardaki alıîşmalarıdır.¹¹

Arslan, 1969 yılında, Ankara Üniversitesi Tıp Fakültesi'nde görev yapan psikolog Berin Hanım ile evlenir. 1973-1974 yıllarında askerlik görevini yerine getirir. Bu görevi tamamladıktan sonra 1975 yılında araîştırmacı olarak Paris'e gider. Burada

³ Muslihuddin Mustafa Hocaîade, **et-Tehâfüt fi'l-Muhâkeme beyne'l-Gazzâlî ve'l-Felâsîfe**, Thk. Hatîm Ya'kubî, Dîmaîşk, Darü'r-Risaleti'l-Âlemiyye, 1429.

⁴ İbn Kemal, **Hâîiye 'alâ Tehâfütü'l-felâsîfe li-Hocaîade**, Süleymaniye Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, No. 1391; Ayasofya Kütüphanesi, No. 2292; Hasan Hüsnü Paîa, No. 1235.

⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 136-138.

⁶ İbn Kemal, **Kemal Paîa-zâde Tehâfüt Haîiyesi**, ev. Ahmet Arslan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

⁷ Ahmet Arslan, **Hâîiye 'alâ Tehâfüt Tahlili**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

⁸ Bkz.: “Kemal Paîa-zade'nin 'Hâîiya 'Ala Tahafut al-Falasifa'si”, **Araîştırma**, C. X, Ankara, 1972, ss. 19-45; “Kemal Paîazâde'nin Felsefi Görüşleri”, **Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu 1985**, Yay. Haz. S. Hayri Bolay, Bahaeddin Yediîıldız, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986, ss. 87-120; “Kemal Paîazâde'nin Felsefi Görüşleri”, **Din Öğretimi Dergisi**, No: 34, Ankara, 1992, ss. 90-105.

⁹ Ahmet Arslan, “Kitap Tanıtma: Cogniot, Georges: İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)”, **Anadolu Yayınları**, Mart 1968, ss. 307-325.

¹⁰ Ahmet Arslan, “Eser Tanıtma/ Brehier, Emile: Felsefe Tarihi, C. I, İlk ağ ve Orta ağ Fasikül I, Milli Eğitim Basımeîi, 1969. Çeviren: Miraç Katırcıoğlu”, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi**, C. VII, 1969, ss. 355-363.

¹¹ Louis Gardet, “İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleîti?”, ev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 219-230; Roger Arnaldeî, “İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleîti?”, ev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 231-241.

geçirdiği bir yıl boyunca Sorbonne Üniversitesi'nde Jean Jolivet (ö. 2018) ve Arnaldez'in bazı lisans ve lisansüstü derslerine katılır. 1975 yılında Senem ve 1979 yılında Çağrı isminde iki çocuğu dünyaya gelir.¹²

1978 yılında Ankara Üniversitesi'nde "İbn Haldun ve Felsefe-Din İlişkileri Konusundaki Görüşleri" başlıklı bir tezle doçentliğini tamamlayan Arslan, bu çalışmada İslâm düşüncesinde Mu'tezile'den İbn Haldun'a (ö. h. 808/m. 1406) kadar geçen tarihsel süreçte felsefe ile din ilişkisini inceler. Bu eserini 1987 yılında **İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**¹³ adıyla kitap olarak yayımlar. Ayrıca bu konuda birçok makale ve tebliğ bildirisi hazırlar.¹⁴

1979 yılında Ankara Üniversitesi'nden ayrılarak İzmir Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi'nde göreve başlayan Arslan, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Davranış Bilimleri Bölümü'nün çatısında felsefe kürsüsünü kurar ve burada birçok öğrenci yetiştirir. Yirmi yıl bu bölüme başkanlık yapar. 1988 yılında aynı bölümde profesör olur. 1996-2008 yılları arasında Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü görevini yürütür. 2011 yılında ise emekli olur.¹⁵ Halen İzmir'de araştırmalarına devam etmektedir.

Arslan'ın çalışmalarının ana konusu felsefe ile din ilişkisi üzerinedir. 1990'a kadar bu ilişkiyi İslâmi ilke ve unsurlar ile İslâm felsefesi üzerinden ele alır. 1982 yılında ilk çeviri kitabı olan **Felsefeye Giriş**'i yayımlar.¹⁶ 1994'te felsefenin önemli problemlerine yer verdiği **Felsefeye Giriş**'i telif eder.¹⁷ 1995'te yine ders kitabı olarak üç cilt halinde yayınlamayı planladığı **İlkçağ felsefe tarihi** konulu projesinin ilk cildini yayımlar.¹⁸ 1998'da ise Milli Eğitim Bakanlığı için bir felsefe ders kitabı

¹² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 47, 118, 127, 160-63, 185.

¹³ Ahmet Arslan, **İbn Haldun'un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı, 1987.

¹⁴ "İbn Sina'nın Felsefesi ve Düşünce Tarihindeki Yeri", "İbn Sina ve Spinoza'da Felsefe-Din İlişkileri", "İbn Sina ve Spinoza", "İbn Haldun ve Tarih" ve "İbn Haldun'un Felsefi-Aklî ve Naklî-Vazî İlimler Ayrımı". Bu çalışmaların künye bilgilerine **Ekler** bölümünden ulaşılabilir.

¹⁵ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 184-185, 198, 256, 265.

¹⁶ J. Herman Randall, Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1982.

¹⁷ Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Ankara, Vadi Yayınları, 1994.

¹⁸ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi: Başlangıçlarından Atomculara Kadar**, İzmir, Ege Üniversitesi, 1995.

hazırlar.¹⁹ 2006-2010 yılları arasında **İlkçağ Felsefe Tarihi** projesini gerçekleştirir. Bu çalışma, onun uzmanlık alanı Orta Çağ İslâm felsefesinin ana kaynakları olan Antik Grek düşüncesini inceleme amacının bir ürünüdür. Homeros (ö. m.ö. 9. yy) ve Hesiodos'la (ö. m.ö. 8. yy) başlayarak erken Hristiyan düşüncesine kadar geçen dönemi kapsayan bu beş ciltlik eseri oldukça önemlidir.²⁰ Bu serinin beşinci cildi, Arslan'ın erken dönem Hristiyanlıkla ilgili değerlendirmelerini sunması açısından değerlidir.

Arslan, hayatını din ile ilişkisi açısından üç döneme ayırır:

1. Çocukluk ve gençlik dönemi

2. Üniversiteye başladığı 1960'lı yıllardan 1990'a kadar olan dönem

3. 1990'dan günümüze kadar devam eden dönem. Onun her dönemde din ile ilişkisi birbirinden farklı olmuştur. Bu konuda şu ifadede bulunur:

“Üç dönemim var. Urfa ile başlıyor. Tanrı'yla aramın çok iyi olduğu geleneksel değerlerimin ahlâkımın her şeyimin dinle şekillendiği dünya. İkinci dönemim Batı'ya geldiğim ve ahlâkımın bozulduğu dünya. Felsefe, akıl, şüphe, düşünmeyle tanıştığım. Bu dönemim kavga dünyasıydı, Tanrı'yla sürekli kavga ediyordum. Üçüncü dünya, aramızda barışın hüküm sürdüğü, sorularımın cevabının onda olmadığı dünya. Birbirimizle ilgimiz yok artık kendisine soru sormuyorum hesap sormuyorum.”²¹

Arslan, hayatının ilk döneminde dinle oldukça barışıktır. Dini, kendisiyle mutlu bir ilişki kurulan ve sorgulanmayan bir inanç olarak görür. Ancak çocukluğunu ve gençliğini geçirdiği Urfa toplumunu modern anlamda hiçbir değişme ve gelişme göstermemiş, uygarlaşmamış, çağ dışı ve efsanevi bir toplum olarak tanımlar. Ona göre uygarlık; farklılık, değişim, çoğulculuk ve bireyselleşme gibi unsurları içerir. Bu unsurlar modernleşmenin özellikleridir. Urfa toplumu ise değişimden yoksun bir sosyokültürel yapı içinde olması bakımından çağ dışıdır.²²

¹⁹ Ahmet Arslan, **Felsefe**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1998.

²⁰ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi**, 5 cilt, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi 2006-2010. Beş ciltten oluşan bu seri, Mart 2023'te Alfa Yayınları'nda da yayınlanmıştır.

²¹“Prof. Dr. Ahmet Arslan nasıl ateist olduğunu anlatıyor”, (Çevrimiçi)<https://www.facebook.com/tekyolbilim/videos/vb.339060066705985/646402692514924/?type=2&theater>, 21 Ekim 2020.

²² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 64-66.

Arslan, Urfa'yı peygamberler şehri olması, Hz. İbrahim'le ilgili anlatıları, Şubat karısı, kanlı mağara gibi hikâyelere konu olması açısından efsane ile gerçeğin iç içe geçtiği bir şehir olarak da değerlendirir. Ona göre Urfa halkı bu hikâyeleri gerçekliğin bir parçası olarak algılar ve efsane olarak görmez. Hayatı sorgulama ve eleştiriden uzak olmaları nedeniyle uzun yıllar gelişmemiş ve modernleşme sürecine dâhil olamamışlardır. Arslan bu ifadesiyle gelişen ve modernleşen bir şehir olarak muhtemelen Ankara'yı kastetmektedir. Ancak Ankara ya da İzmir'de yaşayan insanların benzer açıdan bakıldığında ne kadar gelişime ve moderniteye ayak uydurdukları üzerinde düşünülmesi gereken ciddi bir konu olarak karşımızda durmaktadır. Yine bir şekilde Arslan kendisini bu toplumda yaşayan Müslüman bir ailede dünyaya gelmiş ve çocukluk döneminde ibadetlerini yerine getirmiş bir kişi olarak sunar. Namaz, oruç ve mukabele gibi dini ritüelleri yerine getirdiğini anlatır.²³

Arslan'ın çocukluk döneminde karşılaştığı bazı uygulamalar, din hakkındaki görüşlerinin şekillenmesinde etkili olur. Hayvanların kurban edilmesi, kurak günlerde yağmur duasının yapılması ile ilkokul öncesinde şiddet ve baskıyla ilişkilendirdiği Kur'an kursundaki din eğitimi bunlardandır. O, eve getirilip bir süre kendileriyle yaşayan hayvanların sonrasında kurban edilmesini kendisi için travmatik bir durum olarak belirtmekle birlikte Kur'an hocalarının çocuklara eğitim esnasında şiddet uyguladıklarından da söz eder.²⁴ Çocukluğunda yaşadığı psikolojik bu özel olayları İslâm'ın kendisine mal etmesi subjektif temelli argümanlar olarak değerlendirilebilir.

Arslan'ın çocukluk döneminde dinle kurduğu iyi ilişki 1961 yılından itibaren yerini sorgulama, eleştirme dinden ve özel olarak İslâm'dan uzaklaşmaya bırakır. O, dine eleştirel tavrının nedenlerinden birini Urfa'dan Ankara'ya gidişi olarak görür. Bu gidişini de her fırsatta inançtan akla, **Doğu'dan Batı'ya** ve gelenekselden moderne bir yöneliş olarak tanımlar. Urfa'nın efsaneye dayalı hayat tarzından rahatsız olduğunu, "Yavaş yavaş Urfa'nın dünyasıyla Ankara'nın dünyası, Batı'nın dünyası birbiriyle ciddi olarak çatışmaya başlamıştı"²⁵ diyerek ifade eder. Urfa'da dini açıdan inandığı birçok şeyin Ankara'ya gittiğinde bir işe yaramadığını düşünerek Müslümanların

²³ Arslan, a.e., s. 19, 25-26, 45-48.

²⁴ Arslan, a.e., s. 63, 71, 81-82.

²⁵ Arslan, a.e., s. 122-123, 304-305.

davranış ve tutumlarını eleştirir. Arslan'ın hayatının dinle ilişkisinin ikinci dönemi olan bu eleştirileri Doğu-Batı ve geleneksel-modern ayırımına dayanan, Batı karşısında Doğu'yu gelişmemiş bir toplum olarak tasvir eden delillerdir. Nitekim o, bu dönemde dine yaklaşımını **Aydınlanma dönemi düşünürlerinin** ve özellikle Fransız Aydınlanmacılarının dine karşı getirdikleri eleştiri ve sorgulamalarla benzer görür. Bu dönemin ardından 1990'dan itibaren dinleri sorgulamaktan uzaklaşarak dine karşı kayıtsız bir tavır takınır. Bu dönemdeki din algısı, **Tanrı'nın olmadığı** fikrine dayanır. Evrene, hakikate ve varlığa dair sorularına dinsel bir cevap aramayıp onların insan aklıyla çözülebileceğine inanır. O, hayatının üçüncü döneminde kendisini açıkça **ate** olarak tanımlar. Bununla birlikte ateliği bir ateist ideoloji olarak değil, bir hayat biçimi olarak tercih ettiğini, dolayısıyla görüşünün “-izm”den uzak bir ateizm olduğunu ifade eder. Ateliği savunmasına rağmen günlük yaşantısında İslâm'ı kültürel olarak benimsemeye devam eder. İfadelerinde “Allah rahmet etsin”, “Allah uzun ömürler versin” ve “rahmetli” gibi dini değerleri yansıtan cümlelere yer verir.²⁶ Kendisini **dil ve kültür açısından Müslüman**²⁷ olarak tanımlar. 1990 sonrasında ise fikirlerinin dinle ilişkisini Antik dönem **Sofistlerine** benzetir. Sofistler gibi meseleleri akli merkeze alarak ele almış, hayatın her alanından dini uzaklaştırmıştır.²⁸

1990'lı yıllarda Arslan'ın dine yaklaşımında olduğu kadar felsefî tartışma konusunda da değişimler gözlenir. 1990'a kadar felsefe ile din ilişkisini İslâmi ilke ve unsurlar ile İslâm felsefesi üzerinden ele alırken bu dönemden sonra dini, toplum ve politika üzerinden tartışır. Türk toplumunun düşüncesinin merkezindeki din, politika, toplum ve felsefe ilişkisini modernleşme kavramı üzerinden inceler.²⁹ Felsefi ilgisinin bu konuya yönelmesinin Türkiye'deki olaylardan kaynaklandığını belirtir. 1970'li yıllar politik açıdan sağ ile sol düşünce ayrımının giderek belirginleştiği bir dönemdir. Bu dönemde Marksizmi politik ve ahlâki nedenlerle savunanların yine aynı nedenlerle

²⁶ Arslan, **a.e.**, s. 134, 143, 178, 208.

²⁷ “Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs.” (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

²⁸ Arslan, **a.e.**, s. 305.

²⁹ **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, Arslan'ın ilk defa 1999 yılında Vadi Yayınları'nda yayınladığı İslâm, politika ve felsefe ilişkileriyle ilgili bir derlemesidir. Eserin bu tezde yararlanılan baskısı için bkz.: Ahmet Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, Ankara, BigBang Yayınları, 2015. Bu konudaki diğer çalışmalar için **Ekler**'e müracaat edilebilir.

Marksizme ve sol düşünceye karşı çıktığını ifade eder.³⁰ Arslan politik görüşünü **solcu** olarak tanımlar. 1975'te Paris'teyken **Maoculuk** deneyimi yaşar ve bir süre Mao Zedong'un (ö. 1976) komünist görüşlerini benimser: "Mao'nun köylü komünizmi, kültür devrimi, özellikle eğitim görmüş insanları, aydınları köylülerin yanında çalışmak üzere tarlalara göndermesi"nden etkilenir. 1980'lere doğru Marx'ın her şeyi ekonomik alt yapıya bağlayan öğretisini indirgermeci bulmaya başlayarak ondan uzaklaşır. Marksizmin fikirlerini soyut, hayali ve gerçek deneyimlerle ilgisi olmayan düşünceler olarak görür. Bu nedenle görüşlerinin Marksizmden liberalizme doğru evrildiğini ifade eder.³¹

Arslan liberalist görüşünü bireysellik, demokrasi, insan hakları, dini hoşgörü, özgürlük ve çoğulculuk kavramları üzerine inşa eder. Modern dönemin dinle ilişkisini liberal kavramlar üzerinden Türkiye'nin dinle ilgili problemleri çerçevesinde ele alır. 1980'lerde Yeni Forum dergisi, 1990'larda Liberal Düşünce Derneği, Liberal Düşünce dergisi, Vadi yayınları gibi entelektüel ve Yeni Demokrasi Hareketi gibi politik anlamda liberalizmi savunan yayın ve oluşumların faaliyetlerine katılır.³²

Arslan 1990 sonrasında din, toplum ve politika meselelerini hem Batılı hem de İslâmi kaynaklardan yararlanarak bütüncül bir biçimde ortaya koymuştur. Bu kaynakların bir kısmını Türkçeye de kazandırmıştır. Batılı kaynaklardan 20. yüzyılda din-toplum ilişkisini Batı ile modernite üzerinden değerlendiren André Vergez (ö. 2006), Iring Fetscher (ö. 2014), Denis Huisman (ö. 2021), Régis Debray, Philippe d'Iribarne ve Ali Mezghani'nin;³³ İslâmi kaynaklardan ise Fârâbî'nin (ö. 339/950) çalışmalarından³⁴ çeviriler yapmıştır. Sonuç olarak Arslan, bu kaynaklardan şu kavram ve tartışmalar konusunda istifade etmiştir: 1. Meşşâî filozoflar-Gazzâlî (ö. h. 555/m.

³⁰ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 116.

³¹ Arslan, **a.e.**, s. 117, 127, 188; Engin Önen, Mustafa Mutluer, Özkan Öztekten, "40. Yılında Ahmet Arslan ile Edebiyat Fakültesi", **Egeden**, Yıl: 7, No: 24, İzmir, Ege Üniversitesi, Kış 2016, s. 11.

³² Arslan, **a.g.e.**, s. 129-130, 156, 213.

³³ İslam Hümanizmi (Islamic Humanism), Müslüman Site (La Cite Musulmane), Tamamlanmamış Devlet (L'Etat İnachevé) ve Demokrasi Karşısında İslâm (L'İslam Devant la Démocratie). Bu çalışmaların künyeleri için Ekler'e bakınız.

³⁴ İdeal Devlet (el-Medinetü'l-Fâzıla), Mutluluğun Kazanılması (Tahsilü's-saâde) ve İlimlerin Sayımı (İhsâu'l-Ulûm). Bu çalışmaların künyeleri için Ekler'e bakınız.

1111) ilişkisi,³⁵ 2. Tanrı'nın sıfatlarının kaynağı,³⁶ 3. Kelâm ile felsefe ilişkisi,³⁷ 4. Kelâmcıların İslâm filozoflarına hasmâne yaklaştığı görüşü,³⁸ 5. Fârâbî'nin mistik ve ezoterik bir felsefesi olduğu,³⁹ 6. İslâm'da dini düşüncenin kötürümleşmesi,⁴⁰ 7. İslâm'da felsefi düşüncenin kötürümleşmesi,⁴¹ 8. Müslüman site (la cite musulmane) kavramı.⁴²

Arslan, yukarıdaki konularda Batılı kaynaklardan etkilenmiş olsa da bu durum onların bütün felsefelerini körü körüne benimsediği anlamına gelmez. Bu tutumunu kendisi de ifade eder. İslâm felsefesi tartışmaları konusunda Arnaldez'le aynı düşündüğünü ancak bazı konularda onun felsefesinden uzaklaştığını ifade eder.⁴³ Ayrıca **dinler arası diyalog** konusunda da yukarıdaki Batılı kaynaklardan farklı düşünür. L. Gardet, G. Anawati ve R. Arnaldez Hristiyanlık ile İslâm arasında bir diyaloga öncülük etmek için çalışmalarda bulunarak bu iki dinin sosyal, politik ve kültürel ilişkileri hakkında bilgi, yorum ve analizler sunarlar.⁴⁴ Arslan, söz konusu iki din arasında diyalog yaklaşımına bu dinlerin tarihsel ve ilkesel farklılıklarını göz önünde bulundurarak karşı çıkar.⁴⁵

³⁵ Bu görüşünü, R. Arnaldez'e atıfla ortaya koyar. Bkz.: Ahmet Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013, s. 59.

³⁶ İlâhî sıfatların kaynağı tartışmalarının tarihi konusunda L. Gardet ve G. Anawati'nin görüşlerine referansta bulunmuştur. Bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 150.

³⁷ Arslan, **a.g.e.**, s. 191, 193.

³⁸ Louis Gardet, Georges Anawati, **İslâm Teolojisine Giriş**, Çev. Ahmet Arslan, 2. bs, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017, s. 18.

³⁹ Gardet, Anawati, **a.e.**, s. 113, 349, 366, 478-479.

⁴⁰ Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", s. 225-226.

⁴¹ Arnaldez, "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", s. 240.

⁴² Louis Gardet, **Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

⁴³ Arslan, **a.g.e.**, s. viii.

⁴⁴ Bkz.: Gardet, Anawati, **a.g.e.**, s. 21-23, 62.

⁴⁵ Ahmet Arslan, **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2010, s. 166-168.

2. METODOLOJİSİ

Arslan çalışmalarında Sofistlerden, Aristoteles'ten (ö. m.ö. 322), Stoacılar, Aydınlanma dönemi filozoflarından, Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemindeki modernleşme projesinden ve bazı çağdaş Fransız araştırmacılarının görüşlerinden yararlanmıştır. Onun yararlandığı bu kaynakların ortak özelliği, insanı ön plana çıkararak hayatı düzenlemede insan aklını merkeze yerleştirmeleridir. Ancak Arslan'ın kullandığı akıl kavramı sadece zihinsel faaliyetleri ifade etmeyip eleştiri ve sorgulamanın da kaynağını oluşturur. Ona göre akıl, zihinsel faaliyetlerle birlikte deneyimlerden elde edilen verileri de kapsar. Arslan'ın akli bu kadar kapsamlı tanımlaması, onun insanı dinlerin ilke ve kurallarına ihtiyaç duymayan ve kendi kendine yeten bir varlık haline getiren dünya görüşünü yansıtır.

Arslan, hayatının ikinci dönemi olarak tanımladığı 1960-1990 yılları arasındaki dine yaklaşımını **Aydınlanma düşüncesinin** dünya görüşüne benzetmiştir.⁴⁶ Bu dönemde dine sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşması açısından bu benzerliği kurmuştur.

Aydınlanma döneminin Arslan'ın görüşleri üzerindeki bir etkisi, onun herhangi bir konuda gelenek, kültür ve dini düşünce karşısında insan aklını ön plana çıkaran tutumudur. O, hayatın akılla anlamlandırılacağını düşünür.⁴⁷ Aydınlanma dönemini kişinin akli ve deneyimleri ile düşünme ve bu düşünce sonucunda elde ettiği verilerle kendisini ve kurumları yeniden inşa etme girişimi olarak tanımlar. Bu dünya görüşü toplum, politika, din ve ahlâkın gelenek ve dine değil, akla dayandırılmasını talep eden bir tutum olup ihtiyaç ve çıkarlar da akıl çerçevesinde temellendirilir.⁴⁸ Ayrıca Aydınlanma döneminin temel kavramlarından olan hümanizm, bireysel özgürlük, hak ve eşitlik konuları ileride ele alacağımız gibi Arslan'ın felsefi görüşlerinin de temel tartışmalarındandır.

Arslan, hayatının üçüncü dönemi olan 1990 yılı sonrasında dine yaklaşımına dair tutumunu **Sofistlerin** felsefesiyle ilişkilendirir.⁴⁹ O, bu dönemde dinin toplumda ve

⁴⁶ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 305.

⁴⁷ Arslan, **a.e.**, s. 305, 310.

⁴⁸ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon'a**, C. II, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 78.

⁴⁹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 305.

politikada yansımasıyla ilgilenir. Yine Sofistler gibi mevcut din, politika, toplumsal düzen gibi konularda insan merkezli yeni görüşler ileri sürer. Arslan'ın bu dönemde temel konuları felsefe, akıl, Tanrı, ahlâk, politika ve toplum üzerinedir. Bu konular felsefi açıdan ilk defa İlk Çağ'da Sofistlerle ele alınmaya başlar. Sofistler, yaşadıkları toplumda savunulan ahlâki, politik ve dini inançların güvenilir bir temele sahip olmadığını göstermeye çalışarak bu konularda etkisi bugün de devam eden görüşler ileri sürerler.⁵⁰ Sofistlerden biri olan Protagoras'a (ö. m.ö. 420) göre insan hakikatin ölçüsü olup bireysel olarak kendi aklıyla önemli bir varlıktır.⁵¹ İnsanı ön plana çıkaran bu bakış açısı, Arslan'ın felsefesinin de temelini oluşturmaktadır. Ayrıca Arslan'ın dinlerin efsanevi olduğuna dair görüşü de bir diğer Sofist Kritias'ın (ö. m.ö. 403) bu konudaki öğretilerine dayanır.⁵²

Arslan'ın metodolojisi kavramsal açıdan ele alındığında o, ahlâk konusunda **Stoacıların** ahlâk anlayışı olan erdem ahlâkını savunduğunu ifade eder. Ona göre Stoacılar ahlâki değerleri, erdemler çerçevesinde açıklar.⁵³ Onlara göre ahlâki olarak bir davranışın iyi olması bilgelik, adalet, cesaret ve ölçülülük gibi temel erdemlere uygun olmasıdır. Onların ahlâk anlayışının temeli, evrenin tamamını kuşatan doğa tanımlarından hareketle, **doğaya uygun** davranışta bulunmaktır. Bu durumda onlara göre insanın sağlıklı bir akıl yürütme, doğru düşünme ya da sağlıklı bir fiziki yapısına engel olan şeyler evrensel doğaya da aykırıdır. İnsanın nihai amacı olan mutluluğa ancak doğaya uygun davranışla ulaşılır.⁵⁴ Arslan'a göre dinlerde ise ahlâki değerler ve normlar Tanrı temelinde açıklanarak insanın ontolojik gerçekliği reddedilmiş, iyi ya da kötü gibi değer yargılarının kaynağı eşyanın tabiatından değil, Tanrı'ya dayandırılmıştır.⁵⁵

⁵⁰ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 76-77.

⁵¹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 277-278.

⁵²“Ahmet ARSLAN (Açış Konferansı)- Sosyal Bilimler ve Felsefe”, (Çevrimiçi) <https://youtu.be/RNHu67m9pAo>, 26 Mayıs 2023.

⁵³Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem felsefesi: Epikrosçular, Stoacılar, Septikler**, C. IV, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008, s. 344-345.

⁵⁴ Arslan, **a.e.**, s. 369, 377-378.

⁵⁵ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 340.

Stoacıların erdeme dayanan mutluluk ahlâkı anlayışının temelleri Sokrates (ö. m.ö. 399), Platon (ö. m.ö. 348/347) ve Aristoteles'in mutluluk ahlâkına dayanır. Platon ile Aristoteles'in ahlâk anlayışlarında farklılıklar olsa da genel olarak insan mutluluğunun temeli, erdemli bir yaşayış olarak görülür.⁵⁶ Arslan'ın ahlâk anlayışını Stoacılar üzerinden ifade etmesi, Stoacıların erdemli yaşamak misyonunu bir tutarlılık ve sitem içinde gerçekleştirmiş⁵⁷ ve doğal bir ahlâka dayanıyor olmalarından kaynaklanıyor olabilir.

Arslan, ahlâk başta olmak üzere bilim, sanat ve felsefe konusunda Aristoteles'in görüşlerinden yararlandığını⁵⁸ ifade eder. Aristoteles'in kendi felsefesi için önemli bir filozof olduğunu⁵⁹ belirtir. Arslan, onun insan faaliyetleri konusunda yaptığı teorik, pratik ve poetik faaliyetler ayrımını⁶⁰ ve bilginin oluşumunda akli veriler kadar tecrübenin de önemine dikkat çeken yaklaşımını destekler. O, Aristoteles'in insanı akıllı bir varlık olarak tanımlayıp akli insanın mümeyyiz bir niteliği olarak gördüğüne işaret ederek kendisinin dünyayı eleştirel bir akıl faaliyetiyle anlamlandıran bakış açısının bu doğrultuda olduğunu belirtir. Nitekim o, Aristoteles'in hayatı özgürlük, eleştiri, muhakeme ve bilinçle anlamlandırdığını savunur.⁶¹

Arslan, İslâm düşüncesi konusundaki tartışmalarda ise **çağdaş Fransız kaynaklardan** R. Arnaldez'in "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?",⁶² L.

⁵⁶ Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1958, s. 353a, 430e, 432a; Aristoteles, **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 2007, s. 1101a, 1153b, 1175b.

⁵⁷ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 368-369.

⁵⁸ "Prof.Dr.Ahmet Arslan 'Ben deli gibi Aristotelesciyim, Platonu hiç sevmem.'", (Çevrimiç) <https://www.youtube.com/watch?v=GRYHJuQIpml>, 09 Kasım 2020.

⁵⁹ "Prof Dr Ahmet Arslan Felsefe ve Hayat", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=U7-xHdDfMR8&t=2325s>, 19 Ekim 2020; "Prof.Dr.Ahmet Arslan 'Dinin Modası Geçmiştir'", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=rxkP2AsThVg>, 10 Kasım 2020.

⁶⁰ "Prof.Dr.Ahmet Arslan 'Ben deli gibi Aristotelesciyim, Platonu hiç sevmem.'", (Çevrimiç) <https://www.youtube.com/watch?v=GRYHJuQIpml>, 09 Kasım 2020; Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007, s. 40; Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985, s. 1025 b20-30.

⁶¹ "Prof Dr Ahmet Arslan Felsefe ve Hayat", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=U7-xHdDfMR8&t=2325s>, 19 Ekim 2020.

⁶² Roger Arnaldez, "İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", Çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 231-241.

Gardet'in "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?"⁶³ ve **Müslüman Site**⁶⁴ adlı çalışmalarıyla G. Anawati'yle birlikte telif ettiği **İslâm Teolojisine Giriş**⁶⁵ ve Philippe d'Iribarne'in **Demokrasi Karşısında İslâm**⁶⁶ başlıklı çalışmalarından yararlanır.

3. FELSEFESİ

3.1. Felsefe Tanımı

Arslan'a göre felsefe kavramının Yunanca karşılığı **philosophi**adaki **philo**, bilgi kavramından farklı ve daha zengindir. Çünkü ona göre bilgelik, insan hayatının anlamı ve değeri hakkında derin bir bilgidir. Bu bilgi, kendisine sahip olanlara mutluluk ve kurtuluş getirmesi ve hayatlarına anlam katması beklenen önemli ve değerli bir bilgidir.⁶⁷

Arslan, felsefenin çeşitli tanımlarının olduğuna dikkat çeker. Ona göre felsefenin en iyi ve kapsayıcı tanımı metodolojisi üzerinden yapılacak bir tanımdır. Felsefe, meselelere eleştirel yaklaşan bir akli faaliyettir.⁶⁸ O, akıl kavramıyla sadece zihinsel bir faaliyeti ifade etmez. Akıl onunla birlikte deneyim ve felsefi sezgileri de içermektedir. Arslan **sezgi** kavramını bireyin ruhsal veya mistik deneyimi anlamında değil, doğuştan gelen bir bilgi anlamında kullanır.⁶⁹ Rasyonalist bir hayal gücünü ifade ettiği sezgi kavramını doğuştan gelen bir yetenek olarak görür.⁷⁰

Arslan'a göre felsefenin ilk özelliği **yöntemidir**.⁷¹ Felsefe bir önermeyi mümkün kılan kanıtları gerekçelerle sunar. Bu nedenle mantıksal bir önermede doğru bir sonuca

⁶³ Louis Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", Çev. Ahmet Arslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 219-230.

⁶⁴ Louis Gardet, **Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.

⁶⁵ Louis Gardet, George Anawati, **İslâm Teolojisine Giriş**, Çev. Ahmet Arslan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.

⁶⁶ Philippe d'Iribarne, **Demokrasi Karşısında İslâm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.

⁶⁷ Arslan, **Felsefeye Giriş**, 24. bs., Ankara, BB101 Yayınları, 2017, s. 30.

⁶⁸ Arslan, **Hâşiye 'alâ Tehâfüt Tahlili**, s. vii.

⁶⁹ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 41.

⁷⁰ "Ahmet Arslan 16 11 2018 Kastamonu Üniversitesi Felsefe Konferansı", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=A9vjWC4kiu0>, 13 Şubat 2021.

⁷¹ Arslan, Ahmet Arslan, "Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği", **Felsefe 2002**, Yay. Tülin Bumin, İstanbul, TÜSİAD, 2002, s. 268.

ulaşmak ya da akıl yürütmenin bir sonucu ya da insanın bilinçli gözlemi, deneyi ve sezgisiyle gerçekleşir.⁷² İkinci özelliği ise **tutarlılıktır**. Felsefi tutarlılık, yalnızca öncüller ve sonuçlar arasındaki tutarlılık açısından değil, aynı zamanda düşünce ve uygulama arasındaki uyum açısından da önemlidir. Ayrıca düşünce ve uygulama arasında uyum olan her görüşün tutarlı olduğu da iddia edilemez. Ona göre buradaki temel kriter akla dayalı olmasıdır. Dolayısıyla felsefenin alanı mantıksal olarak tutarlı olan önermelerdir. Arslan’a göre felsefenin üçüncü özelliği **sistemli** olmasıdır. Sistemlilik bilimin de bir özelliğidir. Ancak en iyi ifadesini felsefede bulur. Din ya da bilim gibi alanlar ise felsefeye sistematik oldukları ölçüde yaklaşır.⁷³

Arslan’a göre felsefenin tarih boyunca iş birliği yaptığı disiplinlerden biri, bilimdir. İki arasında bazı ortak özellikler vardır. Bunlardan ilki, her ikisinin önermelerinin de akli faaliyetler olmasıdır. Ayrıca her iki disiplinde de metodolojik ve sistemli bir yol izlenerek kavramlar ve soyutlamalarla ilke ve kanunlar belirlenmeye çalışılır.⁷⁴ Arslan’a göre iki alan arasındaki temel fark bilimsel bilginin sadece olguyla; felsefi bilginin olgu, değer, ideal, amaç ve anlamlarla ilgilenmesidir. Felsefe bu verileri tarih, doğa, varlık ve benzeri şartları göz önünde bulundurarak eleştirel bir üslupla tahlil eder. Bu bağlamda eleştirel üslubun yanı sıra bilimsel malzeme üzerinde düşünmek de felsefi bir etkinlik olarak görülür.⁷⁵ Felsefe ahlâk, politika ve değerlerden oluşan toplumla ilgili bir disiplindir. Tanrı, doğruluk, adalet, özgürlük ve iyi gibi kavramlar üzerine akıl ve deneyimin götürdüğü yere gitmeye cesaret edebileceği cesur bir konuşmadır.⁷⁶

Felsefi bir bilgi, sürece vurgu yapmasıyla bilimsel bilgiden ayrılır. Bilimsel bir bilgide sonuç önemlidir. Ayrıca herkes tarafından kabul edilecek bir **süreçtir**. Felsefi

⁷² Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 27.

⁷³ Arslan, **İslâm Felsefesi zerine**, s. 200-201.

⁷⁴ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates ncesi Yunan Felsefesi**, C. I, İstanbul, İstanbul Bilgi niversitesi, 2006, s. 27, 29, 31-32; Arslan, **Türkiye’de/Türkçede Felsefe zerine Konuşmalar**, s. 164-165.

⁷⁵ Arslan, **a.e.**, s. 162; Arslan, **İslâm Felsefesi zerine**, s. 21; Arslan, “Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği”, s. 266-267.

⁷⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 238.

bir düşüncede belli bir sonuca ulaşmak değil, düşüncenin hangi süreçte geliştiği ve bu süreçteki etkenler önemlidir.⁷⁷

Arslan'a göre felsefenin ilişkili olduğu bir diğer alan dindir. Onun din ile ortak bir amacı olup her ikisi de evren, hayatın anlamı, insan ve insan eylemleri gibi konularla ilgilidir. Her ikisinde de hayatın bir anlamı olup olmadığı, kaderin ne olduğu, kaderi hangi eylemlerle ne kadar değiştirebileceği, bireysel veya toplumsal olarak hangi eylemlerin sürdürülmesi gerektiği, neyin daha iyi olduğu ve evreni tanıma çabası olduğu konu edinilir. Arslan'ın felsefeye atfettiği önemli sorular sorma ve onlara cevap arama, erdemli olma, mutlu yaşama nitelikleri aynı zamanda dinin vaadettiği ve insanlardan yapmasını istediği eylemlerdir.⁷⁸

3.2. Varlık

Arslan, ontolojinin kapsamını maddi varlıklarla sınırlandırarak doğaüstünü ya da ruhsal varlıkları ontoloji anlayışına dâhil etmez.⁷⁹ Varlığı evrende olan şeylerle sınırlandırması açısından materyalizme yakın bir varlık anlayışı savunur. O, materyalizmle varlığın maddi olarak açıklanmasını ifade eder. Aynı zamanda inançla ilgili kutsal, hakikat, Tanrı, peygamber, din gibi kavramları da metafizik içeriğiyle değil, bu evrenin sınırları dâhilinde tanımlar. Örneğin kutsal kavramlarını doğaya uygun olan şey olarak tanımlar.⁸⁰ Diğer yandan Arslan, ontoloji anlayışını materyalizm ya da idealizm gibi ideolojilerle açıklamaz. Çünkü herhangi bir felsefi bir görüşün taraftarlığını yapmaz. İdeolojik bir biçimde varlığı maddi evrenle sınırlandıran materyalizm ile gerçekliği maddi olmayan evrende arayan idealizmin varlık anlayışını indirgemeci bulur. Ona göre materyalizm maddenin hareketlerini bu hareketler sonucunda ortaya çıkan duygu ve düşünce ile ilişkilendirme hatasına düşer. İdealizmde ise varlığın maddi yönü ihmal edilir.⁸¹

⁷⁷ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 26-27.

⁷⁸ Arslan, **a.e.**, s. 36-37.

⁷⁹ Arslan, **a.e.**, s. 99-100.

⁸⁰ Sezgi kavramı için bkz.: Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 41; Kutsal kavramı için bkz.: Zerrin Kurtoglu, Mehmet Kuyurtar, "Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: 'Hayırhah Bir İlgisizlik...'", **Birikim: Ateizm ve Sol İlahiyat**, No: 314-315, Haziran-Temmuz 2015, s. 55.

⁸¹ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 335.

Arslan, Antik dönemde Sokrates öncesi doğa filozoflarının varlık anlayışını **materyalist** olarak değerlendirir.⁸² Materyalizm ile varlığın maddi olarak açıklanmasını kasteder. Yunan düşüncesinde ise maddi olmayan unsurlar ancak Sokrates sonrası dönemde ortaya çıkmıştır. Sokrates maddi olmayan varlıkların asıl var olan varlıklar olduğunu ve bu varlıkların ahlâki kavramlara karşılık geldiğini savunur.⁸³ Arslan'ın Sokrates öncesi için maddi varlık anlayışının egemen olduğu görüşü tartışmalı bir konudur. Onun **İlkçağ Felsefe Tarihi 1** başlıklı eserinde belirttiği gibi bunun aksini düşünenler de bulunmaktadır.⁸⁴

Arslan, Thales (ö. m.ö. 548/545) ile Parmenides arasındaki felsefi süreci **monist materyalizm**; Parmenides'ten Sofistlere kadar geçen dönemi ise **plüralist materyalizm** olarak adlandırır. Monist ve plüralist ayrımı metafiziğin önemli kavramlarından biri olan arkhenin niceliğiyle ilgilidir. Monist filozoflar, evreni meydana getiren ilkeyi **tek** bir arkhe olarak düşünür. Plüralistler ise değişim sorununun tek bir arkhe ile açıklanmasını mümkün görmeyerek **birden çok** arkheyi savunur. Ancak her iki materyalist yaklaşımda da arkhenin maddi olduğu düşüncesi nedeniyle materyalist bir evren düşüncesi benimsenir.⁸⁵

Arslan'ın materyalizm anlayışı **ateizmi** zorunlu kılmaz. Ancak aralarında yakın bir ilişki vardır. Bir materyalistin panteist de olabileceğini savunur: “Materyalizm illâ da ateist, illâ da ilerici olamıyor.”⁸⁶ Başka bir deyişle materyalizm ve panteizm

⁸² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 43.

⁸³ Arslan, “Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği”, s. 275.

⁸⁴ Arslan dışında bu dönemi **materyalizm** olarak değerlendiren başka felsefe tarihçileri de vardır. Onlardan biri, Arslan'ın hem yararlandığı hem de Türkçeye çevirdiği Lange'in eseridir: F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Başlangıçtan Kant'a Kadar**, C. I, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990, s. 1-19. Diğer kaynaklar için bkz.: Gunnar Skirbekk, Nils Gilje, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çev. Emrah Akbaş, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006, s. 128; Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, 26. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014, s. 37; Alfred Weber, **Felsefe Tarihi: Felsefe, Metafizik ve Bilim**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015, s. 45. Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 239. Bu teze karşıt görüşler de geliştirilmiştir. Örneğin Werner Jaeger (ö. 1961), Sokrates öncesi filozofların doğa bilimleriyle ilgilenip Yunan dininden uzaklaştıkları, evrenin maddi ve doğal bir açıklamasını yaptıkları görüşünü eleştirir. Ona göre onların yaptıkları şey, geleneksel dinin cevap veremediği dini meselelere deney ve akıl yoluyla çözüm üretmektir. Bkz.: Werner Jaeger, **The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures**, Oxford, At The Clarendon Press, 1936, s. 131 (Çevrimiçi) <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Jaeger-Theology.pdf>, 8 Mayıs 2021.

⁸⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 239.

⁸⁶ Arslan, “Kitap Tanıtma: Cogniot, Georges: İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)”, s. 316.

mutlaka birbirini dışlayan kavramlar değildir. Ona göre Ksenophanes (ö. m.ö. 478), Herakleitos (ö. m.ö. 475) ve Stoacıların materyalist ontolojisi bir panteizmdir.⁸⁷ Yunan mitolojisindeki antropomorfik Tanrı kavramını eleştiren Ksenophanes, insanın asıl amacının daha ahlâki ve tutarlı bir Tanrı fikri geliştirmek olduğunu savunur. Arslan’a göre o, Tanrı ile evren arasında bir ayrım yapmayan **panteist** bir teori geliştirir. Herakleitos’un evreni düzenleyen yasayı ifade etmek için kullandığı logos kavramı, doğanın içerisinde olması bakımından bir panteist anlayıştır.⁸⁸ Herakleitos’un panteist anlayışı Stoacılar üzerinde etkili olmuştur. Onlar, ahlâk öğretileriyle dini ihtiyaçlara cevap veren felsefi bir sistem oluşturmayı başarırlar.⁸⁹ Onlara göre evren, Tanrı’nın ruhundan oluşan canlı bir varlık olup her şeyde olan bir akıl ve dünyanın bir ruhudur. Ruhumuz da Tanrısal nefesin kendisinden bir parçadır.⁹⁰ Bu çerçevede onlar doğaüstü ile doğaya ait arasında bir ayrım yapmazlar. Doğa, var olan her şeyi kapsar.⁹¹

Arslan’a göre Yunan felsefesinin gelenek, din ve mitolojiden uzak olan akla dayalı metodolojisi **zihinsel bir devrimdir**. Sokrates öncesinin akılcı metodolojisi evreni mitolojiden uzak, kendi akılcı çabalarıyla araştırmalarına dayanır. Evreni maddi bir tözle açıklayarak materyalist oldukları gibi doğayı yeniden yorumlamaları bakımından aynı zamanda **natüralisttirler**. Örneğin Thales’in **su** arkhesi, Anaksimandros’un (ö. m.ö. 546) **apeiron** kavramı doğanın efsane ve mitolojiden uzak natüralist bir açıklamasıdır.⁹² Bu nedenle doğa filozoflarının kendi deneyimleri, gözlemleri ve muhakemeleri yoluyla gelenekten ve geçmişten gelen efsanevi görüşleri terk eden natüralist görüşlerini Arslan, laikleşme kavramıyla ifade eder.⁹³

⁸⁷ Arslan, a.g.m., s. 314.

⁸⁸ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 138.

⁸⁹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 18.

⁹⁰ André Vergez, Denis Huisman, “Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım”, Çev. Ahmet Arslan, Ed. Tülin Bumin, **Felsefe 2002**, I. Kitap, İstanbul, TÜSİAD, 2002, s. 227. Kitabın bu bölümü Fransızca bir çalışmanın Arslan tarafından Türkçeye çevrilmesinden meydana gelmiştir: André Verges ve Denis Huisman, **Cours de Philosophie**, Paris, Edition Nathan, 1990.

⁹¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 265-266.

⁹² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 42, 91, 102.

⁹³ Felsefe tarihçilerinden bir kısmı, Sokrates öncesi doğa filozoflarının dini kaygılardan uzak olup laik ve natüralist oldukları yönündeki değerlendirmelere karşı çıkarlar. Onların hem filozof hem de teolog olduklarını iddia ederler. Bu görüşü savunanlara Werner Jaeger’nin **The Theology of the Early Greek Philosophers** ve Francis M. Cornford’ın **The Origins of Greek Philosophical Thought** adlı eserlerinin ilgi kısımları örnek olarak verilebilir. Ayrıca bkz.: Arslan, **a.g.e.**, s. 25-32, 92.

Arslan, Sokrates öncesi filozofların düşüncelerindeki natüralist vurgulara rağmen rağmen öğretilerinde Tanrısal ifadelerin olduğuna da dikkat çeker. Thales'in "her şey Tanrılarla doludur" sözü, Anaksimandros'un kozmolojisindeki sayısız dünyalar teorisinde bu dünyaları Tanrı olarak tanımlaması ve Empedokles'in varoluş temeline oturttuğu dört elementi **Tanrı** olarak görmesi onların natüralist ve materyalist öğretisiyle çelişkili gibi görünmektedir. Arslan bu çelişkinin ancak doğa filozoflarının Tanrı kavramı ile neyi ifade ettiklerinin tespit edilmesiyle çözümlenebileceğini düşünür. Ona göre Thales'le birlikte Tanrı kavramı geleneksel olan tapınılacak bir varlık anlamından uzaklaşır. Onlar, Tanrı'nın değişmeyen niteliğine referansla arkheleleri Tanrı olarak adlandırmakta bir sakınca görmezler.⁹⁴

Arslan'ın varlık felsefesinin önemli kavramlarından biri de **evrim**dir. Ona göre bu dünyada evrimle ilgisi olmayan hiçbir varlık yoktur.⁹⁵ "Hayvanlarla akraba olduğumuza inanıyorum" diyerek evrendeki varlıkların gelişimini evrimsel bir bakış açısıyla yorumlar.⁹⁶ İnsanı soyut düşünme, sanat ve ahlâk gibi bazı özellikleri dışında hayvanlar âleminin bir üyesi olarak düşünür.⁹⁷ O, evrim anlayışının temellerini Anaksimandros'a kadar götürerek onun sistematik olmasa da evrim teorisini çağrıştıran ifadelerinin olduğunu savunur. Anaksimandros hayatın suda başladığını ve insan dâhil ilk canlıların önce denizlerde yaşayıp ardından karaya çıktıklarını ifade eden bir öğreti savunur. Bu süreçte ilk canlılar dikenli derilere sahiptir. İnsanlığın ataları önce balık vücudunda var olmuş ve belli bir olgunluğa erişince karaya çıkmıştır.⁹⁸ Arslan'ın evrim hakkındaki bu görüşü, onun materyalist bakış açısına felsefi açıdan ortaya koyduğu bir argüman olabilir.

3.3. Epistemoloji

Arslan'ın epistemolojisi, varlık anlayışı gibi evrenin sınırları içinde kalan, teolojik unsurlardan uzak ve akla dayanan bir anlayıştır. Epistemoloji sorunlarından

⁹⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 107.

⁹⁵ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 307.

⁹⁶ Fatih Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", söyleşi. Ahmet Arslan, **Yetkin Düşünce**, C. II, No: 5, 2019, s. 172.

⁹⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 301.

⁹⁸ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 105.

biri bilginin imkânıdır. Bu konuda genellikle dogmatik ve septik olmak üzere iki tutum vardır. Dogmatikler sorgulama ve eleştiriden kaçınarak elde ettikleri bilgileri doğrudan benimserler. Septikler ise mutlak bir bilgi olasılığını reddederler. Arslan'a göre Sokrates öncesi doğa filozoflarından bazıları geleneksel dine yönelik eleştiri getirmeleri açısından **septiktir**. Ona göre Ksenophanes'in geleneksel Yunan Tanrı anlayışına yönelik eleştirisi, dini şüpheciliğin ilk örneğidir. Herakleitos da sabit olan hiçbir şeyin varlığını kabul etmemesi, her şeyin değişken ve oluşa tabi olması şeklindeki görüşleri açısından bir septiktir. Parmenides, görünüş ile gerçekliği birbirinden ayırarak duyuların, görünüşün ardındaki gerçekliğe ulaşmaktan aciz olduğunu savunması açısından bir septiktir. Demokritos'un ise görünüş ile gerçeklik arasındaki ayrımla nesnelerin aslında göründükleri gibi olmadıklarını savunması açısından septiktir. Bununla birlikte septik düşüncenin ilk defa Sofistlerle birlikte sistematik bir hale geldiğini ifade eder.⁹⁹

Arslan'a göre bilgi mümkün olup kaynağını akıl oluşturur. Bilginin oluşumunda akla duyular kadar önem verir.¹⁰⁰ Arslan, bilginin kaynağının akıl olduğunu savunması açısından epistemolojideki rasyonalist tutuma, aklın tanımına deney ve tecrübeyi dâhil etmesi açısından ise empirizme yaklaşır. Ancak aslında onun bu konudaki görüşlerinin hem rasyonalizmi hem de empirizmi sentezleyen eleştirel bir yöntem olduğu söylenebilir.

Arslan'ın bilginin kaynağına insanı ve onun akletme yetisini yerleştirerek onu hayatı anlamlandırmadaki tek kaynak olarak görmesi Antik dönemde Sofistlerin ve Aydınlanmadan itibaren gelen modern düşüncenin bir dünya görüşüdür. Bu açıdan Aydınlanma aynı zamanda akıl çağı olarak görülür. 19. yüzyılda din aklın kapsamından pozitivist düşünce ile 20. yüzyılda ise mantıkçı pozitivist düşünceyle çıkarılır.¹⁰¹ Pozitivizm ve mantıkçı pozitivism, bilginin konusunu olgusal olanla sınırlandırır. Onlara göre ancak deney ve gözlemin konusu olabilen şeyler bilgiyi

⁹⁹ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 39.

¹⁰⁰ Arslan, **a.e.**, s. 41; Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 310.

¹⁰¹ Ahmet Arslan, "Aydınlanma", **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. I, No: 2, 1992, s. 31.

oluşturur. Arslan da bu düşünceyi savunur. Ona göre inanmak ile bilmek eylemleri kategorik olarak farklı alanları temsil eden birbirinden ayrı insan yetileridir.¹⁰²

3.4. İnsan

Arslan'a göre insan hakkındaki düşünceler insanın özü, var olma nedeni ve evrendeki konumuyla ilgilidir. Bu konudaki sorunlar felsefe ve dinde tartışılmıştır. İnsan üzerine ilk sistematik düşünce, Antik Yunanlarda görülür. Yunan felsefesinde insan, genel olarak beden ile ruh düalitesi açısından ele alınır. İnsanın her iki yönü de geliştirilmeye çalışılır ve bu konuda birçok teori ortaya atılır. Bununla birlikte onlar insanı insan yapan temel unsuru akıl olarak görürler.¹⁰³ Dinlerde ise insan, ruhsal yönüyle ele alınır. Örneğin Orta Çağ'da Hristiyanlıkta Augustinus (ö. 430), inançta akli unsurlara yer vermesine rağmen insanı ruhu olan bir varlık olarak tanımlar. Ona göre her insanın bir ruhu vardır ve ruhun temel özelliği özgürlük, temel işlevi ise inanmaktır.¹⁰⁴

Yeni Çağ'da bilimsel gelişmelerle birlikte dinlerin merkezi rolü ortadan kalkarak insan yeniden ön plana çıkarılır. 19. yüzyılda evrim teorisi ise insanın canlılar evrenindeki konumunu sarsar. Evrenin merkezindeki insan düşüncesi insanın biyolojik sürecin bir parçası olduğu vurgusuyla değişir. 19. yüzyılda ayrıca sosyoloji ve psikoloji alanında farklı insan tasavvurları ortaya çıkar. Bunlar insanların aldıkları eğitim ve yaşadıkları çevre tarafından şekillendirildiğinin vurgulandığı ve tinsel yönünün bir yanlısı olarak görüldüğü alanlardır. Örneğin Sigmund Freud (ö. 1939) insanı bilinç ve cinsel dürtüler açısından ele alırken¹⁰⁵ Arslan'a göre düşünce tarihi boyunca ortaya atılan bu fikirler, insan doğası sorununu çözmekten uzaktır.¹⁰⁶ Çünkü insan önce dili, kelimeleri ve kavramları yazı yoluyla öğrenerek kendisiyle iletişim kuran bir canlıdır. Ardından kurduğu bu iletişimi başka insanlara ve başka ruhlara

¹⁰² Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 169.

¹⁰³ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 297, 302.

¹⁰⁴ "Yüksek Oda Dersleri I.1. Augustinus", (Çevrimiçi) https://youtu.be/_xQ1wLGaUF0, 22 Kasım 2021.

¹⁰⁵ Sigmund Freud, **Kendi Kendine Psikanaliz**, Çev. Tahsin Büyükören, İstanbul, Düşünen Adam Yayınları, 1994, s. 26, 38.

¹⁰⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 298-301.

doğru genişletir.¹⁰⁷ Akıl ve özgürlük insanı insan yapan en önemli niteliklerdir. Özgürlük insanın en yüce yönüdür. Bu açıdan akıl kavramından daha öndedir. Çünkü özgürlük, insanın ne olduğunu meydana getiren şeydir. İnsana kendi potansiyelini kullanma imkânı tanır.¹⁰⁸ İnsanlar nasıl ki yaşamak, hayatta kalmak ve acı çekmemek istiyorlarsa özgür olmak da isterler. Dolayısıyla özgürlük insan için bir **amaç-değer**dir.

Arslan'a göre insan doğal bir varlık değildir. İnsan özgür ve akıl sahibi bir varlık olarak kendini aşma gücünde olan, kendi doğasını ve toplumu inşa eden tarihsel ve kültürel bir varlıktır. Varlığını nasıl inşa edeceğinden yine insanın kendisi sorumludur. Bu nedenle insan, varlığını tamamlamamış olup sürekli var olmaktadır. Akıl da bu varoluş sürecinde evrendeki tek yaratıcı ve özgür varlıktır. Din, bilim, sanat, ahlâk, dil ve politika bu inşa sürecinde ortaya çıkar. İnsan, akli sayesinde hiçbir dış etkiye maruz kalmadan kendi potansiyelini kullanma yeteneğine sahiptir.¹⁰⁹ Arslan'ın bu görüşü İlk Çağ'da Sofistler tarafından da savunulmuştur. Onlar dikkatlerini insanın özüne ve eylemlerinin önemine çevirirler. Ahlâk, politika ve din başta olmak üzere insanın oluşturduğu kurum ve değerleri akılcı bir biçimde açıklarlar.¹¹⁰

Arslan'a göre insan akıl sahibi ve özgür bir varlık olmakla birlikte hazları olan bir varlıktır. O, hazzı ne kötü bir şey ne de hayatın amacı olarak görür. Hazzın hayatın amacı olması durumunda ortaya çıkacak aşırılığın bilinç kaybı ve kendine yabancılaşma durumuna yol açacağını düşünür.¹¹¹ Arslan'ın haz konusundaki orta yolu savunan görüşü, Aristoteles'in bu konudaki görüşüne benzemektedir. Aristoteles, hazzın yüceltilmesine ya da yerilmesine karşı çıkar. O, hazları insanların peşinde koşması açısından iyi olduğunu savunmakla birlikte her hazzın iyi ve tercih edilir

¹⁰⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 428.

¹⁰⁸“Prof Dr Ahmet Arslan Felsefe ve Hayat”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=U7-xHdDfMR8&t=2325s>, 19 Ekim 2020.

¹⁰⁹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 28-29, 302.

¹¹⁰ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 76.

¹¹¹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 426.

olmadığına dikkat çeker. Ahlâki açıdan erdemli bir eylemden duyulan haz iyi, kötü bir eylemden duyulan haz ise kötü bir hazdır.¹¹²

3.5. Hakikat

Arslan'ın insan ile **hakikat** arasında kurduğu ilişki onun insana bakışını yansıtan bir diğer konudur. Hakikatin insan aklına yani rasyonel temellere dayanması gerektiğini savunur. Bu açıdan ona göre hakikat semitik dinlerde iddia edildiği gibi metafiziksel bir şey olmayıp deneyimsel hayatın içindedir.¹¹³ Onun bu yaklaşımı, din ve felsefe tarihindeki mutlak ve bilinmez hakikat tasavvurundan uzaktır. Semitik dinlerde hakikat, bu dünyanın ötesini ifade eden mutlak bir anlayıştır. Bu nedenle dinlerde o, koşulsuz kabul edilen, aranıp bulunması gereken gizli ve metafizik bir şey olması açısından bu dünyanın dışında bir kavramdır.¹¹⁴ Bu da dinler için hakikatin insan akıl ve iradesi dışında var olan bir kavram olarak görüldüğünü gösterir. Arslan'a göre ise hakikat da dâhil olmak üzere hayata dair her şey insan aklı tarafından çözümlenebilir.

Arslan'a göre hakikat **göreceli** bir biçimde savunulmalıdır. Modern dünyada çeşitli dinlerin, dillerin, ırkların, kültürlerin ve milletlerin bir arada olması mutlak bir hakikat fikrinin savunulmasına engel olacaktır. Ona göre yaşam, mülkiyet, din, düşünce ve vicdan özgürlüğü gibi insan hakları modern devlet ve politikanın hakikatleri arasında yer alan haklardır. Böyle bir ortamda mutlak hakikatin savunulması toplumsal çatışmaya yol açacak ve her toplum kendi hakikat anlayışını savunacaktır.¹¹⁵ Ancak Arslan'ın tasavvur ettiği rölativist hakikat, bütün insanların hakikat konusunda söz sahibi olmasına imkân tanıyacaktır. Hakikati rölativizm kavramı üzerinden savunması, bu konuda septik bir yaklaşım benimsediği yönünde eleştirilere neden olabilir. Ancak epistemolojide gerçek bilginin varlığını savunması, onu bir nihilist olarak değerlendiremeyeceğimizi göstermektedir.

¹¹² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, s. 1153b, 1174a, 1175b.

¹¹³ Arslan, *a.g.e.*, s. 112-113.

¹¹⁴ Örnek olarak bkz.: Bakara 2/109, Tâhâ 20/71, Neml 27/79, Kasas 28/75, Ahkâf 46/7, Necm 53/28.

¹¹⁵ Arslan, *İslâm, Demokrasi ve Türkiye*, s. 77.

Hakikat konusunda mutlak ve rölativist ayrımı hakikatin kaynağıyla ilgilidir. Dinler, Tanrı'yı her şeyin kaynağı olarak gördükleri için hakikatin de kaynağının Tanrı'nın mutlak bilgisi olduğunu savunurlar. Arslan'ın ise hakikatin kaynağını insan aklı olarak açıklaması, her insanın kendi akli yetisiyle hakikati idrak edebileceği sonucuna yol açar. Bu durumda hakikat, rölativist bir görüntü alır. Arslan'ın hakikat anlayışı bu açıdan Antik dönem Sofistlerinden Protagoras'ın insanı her şeyin ölçüsü gören öğretisiyle¹¹⁶ benzerlik göstermektedir. Ancak Sofistler bu görüşleriyle bir hakikatin olmadığını savunmaktadır. Arslan, Sofistlerin bu nihilist yaklaşımını **anarşi** kavramıyla ifade eder ve anarşiyi hakikatin karşıtı olarak konumlandırır. Evrensel bir doğru sisteminin olmadığı Sofistlerin hakikat görüşünde, herkes haklıdır ve her şey mubahtır.¹¹⁷ Bu durumda Arslan'ın hakikat anlayışı Platon'un hakikat olmadan hiçbir şeyin olamayacağı anlayışı¹¹⁸ ile Sofistlerin akıl ve rölativite vurgusunu sentezleyen bir görüş ortaya koymuştur diyebiliriz.

Arslan hakikatin rölativitesi düşüncesini destekleyen bazı kavramlara dikkat çeker. Bunlardan ilki **hoşgörü** ve **demokrasidir**. Toplumda insanlar arasında ılımlı bir ilişki zemini kurularak farklı görüşlerin söz sahibi olabileceği hoşgörülü bir ortam sağlanmalıdır. Böylece farklı görüşler ya da hakikat anlayışları bir arada var olabilir. Ayrıca modern dönemin politik kavramlarından biri olan demokrasi, hoşgörü ortamının oluşturulmasında önemli bir rol oynar.¹¹⁹

Arslan hakikati tarihsel açıdan da ele alır. **Anlam, hakikat** ve **güç** kavramları tarihsel süreç içerisinde doğru ve gerçekliği ifade etmek için birbirini takip eden kavramlardır. Bu açıdan o, gerçekliği anlam, hakikat ve güç sırasıyla ilerleyen evrimsel bir bakış açısıyla ele almıştır. Hakikatin her dönemde kaynağında ve içeriğinde dönüşümün gerçekleştiğini savunur. Onun bu sınıflandırmasına rağmen bu konuda farklı tasnifler de ortaya çıkmıştır.¹²⁰

¹¹⁶ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 76, 78.

¹¹⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 206-207.

¹¹⁸ Eflatun, **Phaidon**, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1945, s. 72e, 73a.

¹¹⁹ "Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021.

¹²⁰ Bir çalışmada hakikat sorunsalı üç ayrı düzlemde ele alınmıştır: Metafizik, varoluşçu hermönetik görüngübilimsel gelenek ve deneyimlenen dünya. Bkz.: Murat Bağ, "Hakikatin Savuşturulması,

Arslan anlam, hakikat ve güç kavramlarının **ihtiyaç** kavramı üzerinden dinle alakalarını kurarak insanların hastalıklarla, savaşlarla, ani ölümlerle ve adaletsizliklerle karşılaştığına ve yaşamaya çalıştığına dikkat çeker. Ona göre Yeni Çağ öncesi tüm faaliyetlerin temel amacı, anlam arayışıdır. Yeni Çağ’la birlikte anlam arayışı yerini insani bilgi ve hakikat arayışına bırakır. Hakikat ise 19. yüzyılın sonlarına doğru güç kavramına dönüşerek belirginleşir. Güç kavramının çeşitli buluşlara ve gelişmelere yol açan teknoloji olduğunu ifade eder. O, teknolojik gücü politika, haz, araba ve sürat gibi alanları kapsayan geniş anlamda bir kavram olarak kullanır.¹²¹

Teknolojinin kaynağı olan insan, modern dönemde anlam ve hakikati aşarak güç kavramına ulaşır. Teknoloji toplumun kültür, ekonomi ve politika gibi temel bileşenlerini etkileyerek bunlar üzerinde değişim ve dönüşüme neden olur. Ancak Arslan’a göre teknolojik güce dayalı bir dünya anlayışı tehlikelidir. Güç merkezli egemenlik, varlığın gerçekliğinin ve varlık ile insan ilişkisinin yok edilmesi demektir. Bu durum hakikatin son bulma ve yok olma ihtimalini taşır.¹²² Dolayısıyla Arslan, Orta Çağ’dan bilgi çağına, bilgiden de teknoloji çağına geçildiğini düşünür. Ona göre bugün dünyada modern döneme ait kurum, kavram ve değerler pek anlam ifade etmeyecek bir yönde ilerler. Bu görüşüne rağmen gelecekte hakikat kavramının varlığını sürdüreceğini öngörür.¹²³ Kaynaklarda bu anlayış, **post-truth** kavramıyla ifade edilir. Bu kavrama Arslan da dikkat çekmiştir.¹²⁴ Post-truth kavramı, gerçeğin çarpıtılmasını ifade eder. Teknoloji tarafından kuşatılan bu dönemde gerçekliğin kendisi de form değiştirerek sanal gerçeklik, hiper gerçeklik ve gerçek ötesi gibi kavramlarla ifade edilmiştir. Bu anlayışa göre günümüzde bilginin doğruluğunun bilinmesi konusunda bir çaba gösterilmez. Bu durum bilimsel olan ve olmayan gibi birbirinden uzak görüşlerin bir arada bulunmasına imkân tanır ve hakikatin önceki

Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine”, **Pasajlar: Post-Truth Çağı**, Yıl: 2, No: 4, Ankara, Enormis, 2020, s. 20-22.

¹²¹ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=M5t20177bgg&t=1045s>, 14 Ekim 2020.

¹²² (Çevrimiçi) https://youtu.be/_RoAsbA3jMU, 12 Aralık 2020.

¹²³ “Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021.

¹²⁴ “Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021.

dönemlerdeki önemi ortadan kalkar.¹²⁵ Post-turth kavramının anlamı görüldüğü gibi Arslan'ın güç anlayışına karşılık gelebilir. Böylece teknolojik gücün post-truth tartışmalarındaki yeri irdelenebilir.

3.6. Ahlâk

Arslan'a göre ahlâk, insan davranışlarının iyi ya da kötü olarak değerlendirilmesiyle ilgilidir. İyi ve kötünün kaynağı hem felsefede hem de dinde önemli bir tartışma meselesidir. Arslan'a göre ahlâk dinden bağımsız olmalıdır. Din ile iç içe geçmiş bir ahlâki gelenek ise adet ve töreye dönüşür. Ahlâkın temel özellikleri bilgi, bilinç, niyet, samimiyet, bağımsızlık, özgürlük ve bireyselliktir.¹²⁶ Kendisine göre yaşanması gereken ilke ve kurallar bütünüdür. Dinin etkisiyle şekillenen ahlâk anlayışları ise bu niteliklerden yoksundur. Tarih boyunca her düşünce ve dini inanç, kendi dünya görüşü çerçevesinde bir ahlâk anlayışı geliştirmiştir.¹²⁷

Arslan, ahlâkı, eğitilip bilinç düzeyine yükseltilmiş ve birey haline gelmiş insanların kendi irade ve kararları ile almış oldukları davranış kalıpları olarak görür. Bu davranışlar çoğu zaman geleneksel örf ve adetlere aykırıdır. Bu nedenle ahlâk geleneğe dayanmamalıdır.¹²⁸ Diğer yandan Arslan, bir kişinin din ile ahlâkı özdeşleştirerek ahlâklı olabilmek için Müslüman olunmasını şart koşması ya da ahlâk için dinleri terk etme düşüncesi de doğru değildir. Dinde insan tecrübesi hakkında onlara hitap eden bir dizi kurucu ifade olabilir. Mesela yardımsever olmayı tavsiye eden ayetler vardır. Ahlâk bu ikisi arasında bir yerde olmalıdır.¹²⁹ Ahlâk günlük davranışlarda kendini göstermez. Zorlu ve sıkıntılı süreçler sonucunda ortaya çıkar. Böylece ahlâk, ona göre vicdan kavramıyla anlam kazanır.¹³⁰

¹²⁵ Lee McIntyre, **Hakikat-Sonrası (Post-truth)**, Çev. Mehmet Fahrettin Biçici, İstanbul, Can Sanat Yayınları A.Ş., 2019, s. 29.

¹²⁶ Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 187.

¹²⁷ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 127; Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 190; Kurtoğlu, Kuyurtar, "Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: 'Hayırhah Bir İlgisizlik...'", s. 49.

¹²⁸ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 395.

¹²⁹ "Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs." (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Kasım 2020.

¹³⁰ Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 187.

Arslan'ın ahlâk alanındaki görüşleri Stoacıların teorilerine atıflar içerir. Onların ahlâk anlayışları, modern dönemin doğal insan hakları vurgusunu anımsatan bir erdem ahlâkıdır. Bu anlayışta ahlâki değerler bazı erdemlerle açıklanır. Ahlâk onlara göre bir özgürlüktür. Dolayısıyla insanların akıl unsuru sayesinde bireysel olarak özgür eylemlerini meydana getirdiklerini savunurlar.¹³¹

Arslan, ahlâkın temel koşulunu düşünce ve eylem özgürlüğü olarak görür. Ayrıca ahlâkın sadece niyetle ilgili bir ödev olduğunu savunan deontolojik ahlâk anlayışına ya da ahlâkın sadece sonuçlarla ilgili olduğunu savunan sonuççu ahlâk anlayışına da karşı çıkar. Ona göre iki bakış açısı da tek başına eksiktir. Ahlâki bir eylemde niyet kadar sonuç da önemlidir.¹³² Bu düşüncesi onun ahlâk alanında herhangi bir teoriyi savunmayıp bütüncül bir ahlâk anlayışına sahip olduğunu gösterir.

Arslan'a göre ahlâk alanında temel iki tutum vardır: akılcı tutum ve dini tutum. Diğer bir deyişle akılcı tutum entelektüalist, dini tutum ise iradeci ahlâk anlayışıdır.¹³³ Akılcı tutum birey, bilim ve eleştiri kavramlarıyla tebarüz eder. Dini tutum ise gelenek ve otoriteyi önemser. Arslan'ın yaptığı bu ayrım ahlâkın dinle ilişkisine dayanır. Ona göre bu ayrım mutlak değildir. Dini anlayışta akıl tamamen kaldırılamayacağı gibi akılcı tutumda da geleneksel olandan tamamen ayrı düşünülmesi mümkün değildir.¹³⁴

Arslan'ın ahlâk konusunda entelektüalist-iradeci ayrımı, felsefede de yapılmış bir ayrımdır. Entelektüalist ahlâk anlayışının başlangıcı Sokrates'e kadar götürülür. Sokrates, ahlâkın bir bilim olduğunu savunur. Bu nedenle ahlâki eylemlerin ölçütünü nesnel ahlâki hakikatler olarak görür.¹³⁵ Auguste Comte (ö. 1857) benzer bir fikri daha da ileri götürerek pozitif ve bilimsel bir ahlâki tavır benimser.¹³⁶ Entelektüalist ahlâkın karşısında olan görüş ahlâki iradecilik (voluntarizm)dir. Ahlâki iradeciliğe göre ahlâki bir davranışın kaynağı akıl değil iradedir. Dolayısıyla iradeyi düşünceden daha üstün

¹³¹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 344-345.

¹³² Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 136, 158-159.

¹³³ Arslan, "Yunan Tazında Felsefe veya Saf Felsefe Hareketi", s. 275.

¹³⁴ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 129.

¹³⁵ Platon, **Protagoras**, Çev. N. Şazi Kösemihal, İstanbul, MEB Yayınları, 1997, s. 355a-b.

¹³⁶ Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, Çev. Erkan Ataçay, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2015, s. 160-161; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 327.

görürler.¹³⁷ Bu kavram felsefe tarihinde Orta Çağ'da Duns Scotus (ö. 1308) ile birlikte belirginleşir. Scotus, ahlâkın Tanrı'nın aklına değil iradi seçimlerine dayandığını savunur.¹³⁸

Arslan'a göre felsefe tarihinde ahlâkın rasyonelliğine karşı tepkiler ortaya çıkmıştır. Ona göre Descartes, ahlâkın temelinde akıl ve bilginin değil; iradenin olduğunu savunur. Dini düşüncede de genel olarak ahlâkın bilimselliği ve aklılığı eleştirilir. Tanrı'nın insanı yarattığı ve ahlâki iyiliğin kurallarını belirlediği savunulur. Onlara göre ahlâk, akılsal değil iradidir.¹³⁹

Arslan'a göre 20. yüzyıldan itibaren özellikle modern İngiliz ahlâk teorisyenlerinin **olgu ile değeri** birbirinden ayıran ahlâk yaklaşımları, akılcı ahlâk anlayışına bir itiraz niteliğindedir. Onlara göre olgu ve değer kategorik olarak birbirinden ayrıdır ve değerler alanında aklın otoritesi sınırlıdır.¹⁴⁰ George E. Moore (ö. 1958), bir değer ifade etmeyen olgulardan ahlâki değerlere geçilmesini imkânsız olarak görür.¹⁴¹ Bu bakış açısına göre aynı olgudan farklı hatta tamamen zıt değerlendirmeler yapılabilir. Ahlâkın akılcı yorumuna bir diğer itiraz Arslan'a göre postmodern akımlardan gelir. Postmodernist ahlâk, modernitenin evrensel değerler yaratma misyonuna karşı çıkar. Buradan hareketle amaç, insanları biyolojik yapılarına indirgemek değil, onları kimlikler, politik gruplar, ahlâk ve dini sistemlerden oluşan farklı kültür ve değer toplulukları olarak görmektir. Böylece evrensel bir ahlâki sisteme karşı çıkarlar.¹⁴²

Arslan'a göre akılsal ahlâkın reddedilmesi şu sorunları beraberinde getirir: Birincisi ahlâk olgudan ayrı olarak kabul edilirse bu durumda herhangi bir ahlâki

¹³⁷ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 137.

¹³⁸ Duns Scotus, **God and Creatures**, Ed. Felix Alluntis, Allan B. Wolter, London, Princeton University Press, 1975, s. 377.

¹³⁹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 328.

¹⁴⁰ Arslan, ahlâk felsefesinde olgu ile değer ayrımının 20. yüzyıl İngiliz mantıkçı pozitivist filozoflara dayandığını belirtir. Olgu-değer ayrımı, değerlerin ontolojik olarak olgulardan farklı bir yapıya sahip oldukları fikrine dayanır. Bu farklılıktan dolayı bilimsel önermelerden ahlâki sonuç çıkarılamayacağı savunulur. Arslan da olgu ile değer aynı şey olmadığını ifade eder. Bkz.: Kurtoğlu, Kuyurtar, "Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: 'Hayırhah Bir İlgisizlik...' ", s. 55.

¹⁴¹ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 122-123. George E. Moore'un olgu-değer ayrımı hakkında detaylı bilgi için bkz.: George E. Moore, **Principia Ethica**, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, s. 6, 10, 15, 21, 143.

¹⁴² Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 329, 331-332.

sistemin doğru ya da yararlı olup olmadığı anlaşılamaz. Ancak doğru eylem ile doğru bilgi arasında kapatılması imkânsız bir bağlantı vardır. İkincisi eğer akılsal ahlâk ortadan kaldırılırsa yerine dini, sezgisel ya da geleneksel ahlâktan hangisinin konulacağı bir sorun olacaktır. Çünkü bilimsel bir ahlâk farklı bir bilimsel ahlâk teorisi tarafından reddedilebilir. Ancak dini ya da sezgisel ahlâk bir başkası tarafından eleştirilmeyi reddeder.¹⁴³ Bunun nedeni Arslan’a göre, her dinin kendi hakikat iddiası vardır ve her biri kendi hakikatının doğru olduğuna inanır. Böylece o, ahlâkın bilimsel ve akli olmasını gerekli gördüğü ortaya çıkar.

Sonuç olarak bu bölümde Arslan’ın din eleştirilerinin arkasında yetiştiği ortamın, felsefi metodolojisinin ve felsefi problemlere yaklaşımının katkı sağladığı iddia edilmiştir. Hem hayatının hem de düşüncelerinin Doğu’dan Batı’ya, inançtan akla ve gelenekten moderne evrildiği, sonuç olarak hayatın tüm yönleriyle felsefî akıl ile anlamlandırılacağına inandığı söylenebilir. Onun hayatı akıl ile anlamlandıran ve geleneği eleştiren bu tutumunun şekillenmesinde Sofistler ve Aydınlanma düşüncesinin etkisi olduğu da düşüncelerinde görünmektedir.

¹⁴³ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 335-336.

İKİNCİ BÖLÜM

AHMET ARSLAN'DA DİN

Bu tezin ikinci ve üçüncü bölümleri Arslan'ın din eleştirilerinin değerlendirilmesi üzerinedir. Değerlendirme esnasında onun çalışmaları tarihsel bir tasnife tâbi tutulmuştur. Buna göre ikinci bölüm çoğunlukla onun 1968-1990 yılları arasında ortaya koyduğu çalışmalarından meydana gelmiştir. Bu dönemde onun dinin, özelde İslâm'ın ilke ve esasları ile düşüncesi üzerine fikirler ortaya koyduğu görülmektedir. Ayrıca o, bu fikirlerinde metafiziksel ve teolojik bir değerlendirmede bulunmamış, İslâm'ın akıl ile ilişkisi üzerinden meseleleri ele almıştır. Tanrı, peygamber, kutsal kitap gibi dini kavramları evren ile ilişkisi açısından ele alması buna işaret etmektedir. O, bu düşüncelerinde düşünce tarihinden Aydınlanma döneminden yararlandığı gibi çağdaş Fransız kaynaklara da atıfta bulunmuştur.

1. DİN ELEŞTİRİSİNİN KÖKENLERİ

Dinin felsefi açıdan eleştirilmesinin başlangıcı hakkında farklı görüşler vardır. Arslan'a göre bunun başlangıcı İlk Çağ Yunan felsefesidir. O, felsefeyi bir eleştiri faaliyeti olarak değerlendirdiği için dinin eleştirilmesini aynı zamanda felsefenin başlangıcı olarak görür. Din eleştirilerinin onlarla ortaya çıkmasında dinlerinin yapısı etkili bir faktördür. Çünkü Yunanlılarda bir ruhban sınıfı, kutsal kitap, peygamber ve dini mekân gibi bir yapı yoktur.¹

Arslan, din eleştirilerini **Homer**os ve **Hesiodos**'la başlatır. Ona göre felsefi bir düşünceyi mitolojiden ayıran akılsallık, doğallık ve pozitiflik olmak üzere üç unsur olup bunlar Homer

¹ Örneğin Arslan'la birlikte konuşmacı olarak katıldığı bir konferansta Düccane Cündioğlu, onun bu görüşüne karşı çıkarak İlk Çağ'da Homer

² Bazı kaynaklarda felsefi düşünce Mısır, Mezopotamya, Çin, Hint veya Yunanlılar ve benzeri farklı uygarlıklardan başlatılır. Bu konudaki tartışmalar için bkz.: Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 21-25, 43, 78-79.

1.1. Antik Dönem Yunan Düşüncesi

Arslan'a göre Sokrates öncesi doğa filozofları Homeros ve Hesiodos'un görüşlerinden etkilenecek her şeyin başlangıcının ve kaynağının araştırılmasıyla ilgilenirler. Onlar görünen nesnelerden bilgi edinip determinist bir yaklaşımla evreni algılamaya çalışır ve Thales'ten itibaren evreni Tanrı ve inançla değil felsefe ve bilimle açıklarlar.³ Bu bağlamda Thales varlığın özünü **su**, Anaksimenes (ö. m.ö. 525) **hava** ve Anaksimandros **apeiron** olarak açıklar. Onlar bu sonuçlara akli çabalarıyla ulaşarak Yunan mitolojisinin doğa anlayışının dışına çıkar. Ksenophanes, Yunan antropomorfik Tanrı düşüncesine yönelik eleştirileriyle tanınır. O, bu fikri eleştirirken hareket ve değişim gibi felsefi temellere dayanan yeni bir Tanrı fikri ortaya koyar.⁴ Leukippos (ö. m.ö. 5. yüzyıl) ve Demokritos ise her şeyin kaynağını atomlarla açıklar. Demokritos'un bu düşüncelerini kendisinden sonra Epiküros (ö. m.ö. 270) geliştirerek devam ettirir. Arslan'a göre onlar materyalist dünya görüşleri ile Yunan mitolojisinin insanlara sunduğu mucize ve efsaneler dışında bir bakışı benimserler.⁵ Sofistler ise geleneksel dini, ahlâkı ve değerleri eleştirerek Yunan inancının güvenilir bir temeli olmadığını savunurlar. Onlardan Protagoras, Tanrı yerine insanı her şeyin ölçüsü kılar. Kritias ise Tanrı kavramının insan tarafından yaratılmış bir kavram olduğunu düşünür.⁶

Sokrates, yaşadığı toplumda Yunan Tanrılarını eleştirdiği gerekçesiyle idama mahkûm edilen ve ölümle sonuçlanan bir süreç yaşamıştır.⁷ Sextus Empiricus (ö. m.ö. 260) Antik Yunan'da Tanrı düşüncesini eleştiren bir diğer filozoftur. O insan zihninin sadece görüneni bilebileceğini ve bu nedenle doğaüstüyle ilgili tüm yargıların askıya alınması gerektiğini savunur.⁸ Görüldüğü gibi İlk Çağ Yunan felsefesi tarihinde din eleştirileri dönemin politeist Tanrı anlayışına ve doğaüstü yapısına yönelik eleştirilerdir.

³ Arslan, **a.g.e.**, s. 92, 239.

⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 168-169.

⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 114.

⁶ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 76, 78.

⁷ Platon, **Sokrates'in Savunması**, Çev. Samih Rifat, İstanbul, Everest, 2014, s. 33.

⁸ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 428.

Orta Çağ, din merkezli bir dünya görüşünün egemen olması nedeniyle dönemin düşünürleri tarafından din eleştirilerinin açık bir şekilde ifade edilmediği ve bu tür faaliyetlerin bireysel bir çaba olarak kaldığı bir dönemdir. Bu dönemde hayatın din aracılığıyla düzenlenmesi nedeniyle dine karşı açıkça bir tutum geliştirmek zor olmuştur. Dinin bu dönemde aynı zamanda politize edilmesi, Orta Çağ'ın sonlarından itibaren din eleştirilerinin politika çerçevesinde gerçekleşmesine yol açmıştır.

1.2. Yeni Çağ ve Aydınlanma

16. yüzyılda Rönesans ve Reform hareketleriyle kilisenin öğreti ve uygulamalarına karşı çıkılarak Orta Çağ'ın **teosentrik** dünya görüşü yerine aklı merkeze alan bir anlayış ortaya çıkar. Bilimsel gelişmelere güvenin artmasıyla dini otoritelerle mücadeleler başlar. Bu dönemdeki tepkiler kilisenin etkinliğini kaybetmesine yol açarak din savaşlarına yol açar. Ayrıca teslis, ilk günah, vaftiz gibi kavramlar ile mucizevi ve gizemli olaylar eleştirilir.⁹ Orta Çağ'da dinle açıklanan hastalıklar, afetler ve kıtlıklar bu dönemde bilimsel gelişmelerle dini içerikten uzaklaştırılır.¹⁰

16. yüzyılda dini eleştirerek politikayı dinden uzak bir iktidar haline getiren anlayış, Niccolo Machiavelli (ö. 1527) ile başlar. Dinden koparılan devlet insan iradesine dayandırılır. Onun bu görüşleri Thomas Hobbes (ö. 1679), John Locke (ö. 1704), Jean Jacques Rousseau (ö. 1778) gibi birçok düşünürün toplum sözleşmesi teorileriyle gelişir.¹¹

Din eleştirileri Aydınlanma döneminde de dinin politika ve toplumla ilişkisi üzerinden devam eder. Aydınlanma düşüncesinde din ile iki türlü iletişim kurulmuştur: **akıl dini** ya da **doğal din** ile **tanrıtanımazlık**. Doğal din, semitik dinlerden farklı olarak insanların inançlarının doğanın sınırları içerisinde açıklanmasına dayanır. İncanın merkezine insan doğası yerleştirilir. İngiliz Aydınlanmacılarından Locke, insanı bir birey olması açısından ön plana çıkarır ve dine karşı aklın bir rehber olması

⁹ Arslan, "Aydınlanma", s. 24.

¹⁰ Chryssi Sidiropoulou, "Felsefe Yapmak Dini Terk Etmeyi Gerektirir Mi?", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. 14, 2006, s. 261.

¹¹ Gökberk, **Felsefe Tarihi**, s. 183, 248, 293, 315.

gerektiğini savunur. **Hristiyanlığın Akla Uygun Oluşu (The Reasonableness of Christianity)** adlı eserinde Aydınlanma değerleri ile Hristiyanlık arasında bir uyum kurmaya çalışır.¹² David Hume (ö. 1776) ise dinlerin insan doğasındaki kökeniyle ilgili açıklamalarda bulunur. Politeizmi benimsemiş olan toplulukların bu inanca korku ve umut duygularıyla ulaştıklarını savunur. Ona göre insan doğasında ortaya çıkan korku ve ümit, insanları kendilerinden daha kuvvetli bir Tanrı algısına götürmüştür.¹³

Fransız Aydınlanması'nda dine karşı daha mesafeli bir duruş sergilenmiştir. Arslan'a göre Fransız Aydınlanması'nı diğer Aydınlanma düşüncelerinden ayıran temel özellik, akıl vurgusunun daha radikal olmasıdır.¹⁴ Bu düşüncede dünyevi alan toplum, gelenek ve din yerine insan aklıyla değerlendirilerek¹⁵ Hristiyanlık sert bir dille eleştirilir. Onlardan bir kısmı dine karşı reddiyeci bir tutum benimseyerek tanrıtanımaz bir tavır takınmıştır. Onlar, Fransız ansiklopedistlerden Offray de la Mettrie (ö. 1751), Jean d'Alembert (ö. 1783), Denis Diderot (ö. 1784) ve Baron d'Holbach (ö. 1789)'dır.¹⁶

Fransız Aydınlanmacılarından Rousseau ve Voltaire ise doğal dini savunurlar. Dinin politika ve toplum üzerindeki ilke ve kurumlarını reddederler. Vahiy, peygamber, kutsal kitap ve mucize gibi pek çok dini unsuru eleştirirler.¹⁷ Rousseau, Tanrı'yla ilgili fikirlerin doğadan hareketle elde edilebileceğini savunur. O, Tanrı'nın emir ve yasaklarını vahiy ve peygamber gibi araçlarla değil doğrudan insan ruhunun derinliklerine ilettiğini düşünür.¹⁸ Voltaire de dinin kurumsal yapısını eleştirir. Ona göre din, insanlar tarafından devlet oluşumu öncesinde doğal yaşam halinde iken ortaya çıkmıştır. Ancak o, kurumsallaştıktan sonra din adamlarının istek ve

¹² John Locke, **The Reasonable of Christianity: As Delivered in the Scriptures**, Ed. J. C. Higgins-Biddle, New York, Oxford University Press, 1999, s. 147-150.

¹³ David Hume, "The Natural History of Religion", **Dialogues and Natural History of Religion**, Ed. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1998, s. 141, 155.

¹⁴ Arslan, a.g.m., s. 19-21, 30-31.

¹⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 2**, s. 76-77.

¹⁶ Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Başlangıçtan Kant'a Kadar**, C. I, s. 222-230.

¹⁷ Mehmet S. Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, 2014, s. 179.

¹⁸ **Emile**'de yer verdiği dini değerlendirmeleri için bkz.: Jean Jacques Rousseau, **Emile ya da Eğitim Üzerine**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013, s. 283, 413, 415, 437, 438.

düşüncelerine göre yorumlanarak toplum üzerinde etkili hale getirilmiştir.¹⁹ Voltaire, bu görüşleriyle Tanrı'nın varlığını inkâr etmeyip aksine onun varlığının akıl yürütmeler yoluyla bilinebileceğini savunur.²⁰ Nitekim hem Rousseau hem de Voltaire dinin **insanları bir araya getiren** bir yapı olmasının önemine dikkat çekerek din konusunda tamamen reddedici bir tutum benimsemezler.²¹

1.3. 19. Yüzyıldan Günümüze

Rousseau ve Voltaire'deki dinlerin doğaüstüyle irtibatının koparılıp doğa ile açıklanması yaklaşımı 19. yüzyılda Henri Saint Simon (ö. 1825) ile devam eder. O, dini, insanları bir araya getiren bir araç olarak görür.²² Ardından A. Comte, **Teolojik Hal** olarak adlandırdığı bilimsel gelişme ve ilerlemenin üç halinin ilk aşamasında insanların doğal ve toplumsal olayları doğaüstüne atfettiklerini savunur. Onun teorisine göre din, günümüzde pozitivist bir görünüm kazanmıştır.²³ Marx ve Friedrich Engels (ö. 1895) de benzer bir şekilde dinin insanlar tarafından egemen sınıfın çıkarları amacıyla ortaya çıkarılıp bir araç haline getirildiğini savunurlar. İyi bir devletin tesisi için dinin hayatın her alanından çıkarılmasını bir zorunluluk olarak görürler.²⁴ Ludwig A. Feuerbach (ö. 1872), Freud, Charles Darwin (ö. 1882) ve varoluşçu ateist filozoflar da dinleri insan kurgusu olarak yorumlarlar.²⁵ Feuerbach ve Freud, Tanrı'nın

¹⁹ Voltaire'in kurumsal din eleştirisi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Server Tanilli, **Voltaire ve Aydınlanma**, 6. bs., İstanbul, Alkım Yayınevi, 2007, s. 170-174.

²⁰ Voltaire, **Cahil Filozof**, Çev. Güniz Aker, Ankara, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017, s. 33, 36, 41, 48-49,

²¹ Jean Jacques Rousseau, **Discourse on Political Economy and The Social Contract**, Trans. by Christopher Betts, Oxford, Oxford University Press, 1999, s. 165-167; Voltaire, **Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar**, Çev. Fehmi Baldaş, C. II, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1949, s. 122-125.

²² Henri Saint Simon, **Henri Saint Simon Selected Writings on Science, Industry and Social Organization**, Ed. and Çev. Keith Taylor, New York, Holmes and Meier Publishers, 1975, s. 102.

²³ Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, s. 160. Ayrıca bkz.: Auguste Comte, **Pozitivizmin İlmihali**, Çev. Peyami Erman, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1952, s. 7, 16.

²⁴ Karl Marx, Friedrich Engels, **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol Yayınları, 2008, s. 34.

²⁵ Bu filozofların din eleştirisi hakkında detaylı bilgi için bkz.: Aydın Topaloğlu, **Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2021, s. 22.

insanların duygu ve düşüncelerinin bir yansıması olarak görüp insanlar tarafından kurgulanan bir kavram olduğunu savunur.²⁶

Arslan, yukarıdaki bazı Aydınlanma düşünürleri ile 19. yüzyıl filozofları gibi dinin tamamen reddedilmesini istemez. Dinin toplumsal yaşama müdahale etmemesi kaydıyla var olabileceğini savunur. Ona göre dinin insanları bir araya getiren bir kavram olarak varlığını koruyabileceğine ve insanları bir araya getiren bir **üst kavram** olduğuna işaret eder.²⁷ Onun üst kavram ile kastettiği, yukarıda dini bir araç olarak gören tutumla aynıdır. Arslan, kavramsal olarak araç kavramını değil, üst kavram ifadesini kullanır.

19. yüzyılda İslâm'a yönelik eleştiriler konusunda Arslan, Renan'a dikkat çeker. Renan, 1883 yılında "İslamlık ve Bilim (L'Islamisme et la Science)" adlı konferansında İslâm ülkelerinin geri kalmışlığını İslâm dinine ve Arap ırkına bağlar. İslâm'ın akıldan, bilimden ve felsefeden uzak olduğunu iddia eder.²⁸ Samuel P. Huntington (ö. 2008) da 20. yüzyılın sonlarında din ile uygarlık ilişkisi konusunda Renan'la benzer görüşleri savunur. Huntington'a göre uygarlıklar arasında farklılıkların olması gereken bir şeydir. Batı uygarlığının felsefi düşünce tarzı, kurumları ve değerleri karşısında Doğu'da din egemendir ve Batı gelişmişliği temsil eder.²⁹ Bu eleştirilerde Arslan, Renan ve Huntington'ın Batı'nın Doğu karşısında ilerlemişliği ve Doğu ülkelerinin gelişmek için Batı'yı model alması gerektiği görüşlerini destekler.

19. yüzyılda Osmanlı'da Batı'ya, özellikle Fransa'ya öğrenci gönderilmesi ve bazı Osmanlı aydınlarının Batılı pozitivist ve materyalist çalışmalardan etkilenecek onları Türkçeye çevirmesi ülkemizde pozitivist ve materyalist fikirlerin yayılmasında ve İslâm'a bu çerçevede eleştirilerin ortaya konmasında etkili olmuştur. Ayrıca 1827 yılında Tıphâne-i Âmire adıyla açılan ve daha sonra Mekteb-i Tıbbiyye'ye dönüşen

²⁶ Detaylı bilgi için bkz.: Ludwig Feuerbach, **Hristiyanlığın Özü**, Çev. Devrim Bulut, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004, s. 36-37; Sigmund Freud, **Uygarlık, Din ve Toplum: Bir Yanılsamanın Geleceği**, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi, 1997, s. 200, 207-208.

²⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 45, 312.

²⁸ Ernest Renan, "İslamlık ve Bilim", **Nutuklar ve Konferanslar**, Çev. Ziya İhsan, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1946, s. 183-205; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 118-120.

²⁹ Samuel Huntington, "The Clash of Civilisations", **Foreign Affairs**, C. LXXII, No: 3, Yaz 1993, s. 25. DOI: 10.2307/20045621; Arslan, **a.g.e.**, s. 119-120, 344.

okul ile 1834'te açılan Mekteb-i Harbiyye de bu yayılmada önemli bir rol oynamıştır.³⁰ Rousseau, Voltaire, A. Comte, Jean Meslier (ö. 1729), Montesque (ö. 1755), John W. Draper (ö. 1882), Ludwig Büchner (ö. 1899), Gustave le Bon (ö. 1931) çalışmaları Türkçeye çevirilen filozoflardandır. Bu çeviriler Türkiye'de 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında yaşayan isimlerden Beşir Fuad (ö. 1887), Ahmet Şuayip (ö. 1910), Ahmed Mithat (ö. 1912), Bahâ Tevfik (ö. 1914), Tevfik Fikret (ö. 1915), Ahmed Rıza (ö. 1930), Abdullah Cevdet (ö. 1932), Celâl Nuri İleri (ö. 1939), Ahmet Ağaoğlu (ö. 1939) ve Hüseyin Cahit Yalçın (ö. 1957) tarafından gerçekleştirilmiştir. Onlar bu eserlerdeki pozitivist ve materyalist görüşlerin etkisiyle İslâm'a yönelik eleştirilerde bulunurlar. İslâm dünyasının mevcut sıkıntılarının dinden kaynaklandığını savunurlar. Bu isimler **Felsefe Mecmuası**, **Tarih-i İstikbal**, **İctihad** ve **Ulûm-u İctimaiyye** dergilerinde bu bağlamdaki yazılarıyla görüşlerini ifade ederler.³¹

Türk düşüncesinde din eleştirilerinin bir kısmı da 20. yüzyılın ikinci yarısından günümüze gelen süreçte ortaya çıkmıştır. Bu eleştiriler, Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde yetişmiş ve fikişel eğitim ve öğretim faaliyetlerinde bulunmuş aydınların eleştirileridir. Bu dönemde özellikle Aydınlanmacı, materyalist, pozitivist ve hümanist görüşler kendini daha çok hissettirmeye başlamıştır.³² Turan Dursun (ö. 1990), Macit Gökberk (ö. 1993), Aziz Nesin (ö. 1995), Can Yücel (ö. 1999), Mîna Urgan (ö. 2000), Ulus Baker (ö. 2007), Çetin Özek (ö. 2008), İlhan Arsel (ö. 2010), Server Tanilli (ö. 2011), Adalet Ağaoğlu (ö. 2020), Oruç Aruoba (ö. 2020), A. M. Celâl Şengör, Arif Tekin, Ayşe Hür, Muazzez İlmiye Çığ, Sevan Nişanyan, Erdoğan Aydın, Örsan Kunter Öymen ve Yasin Ceylan gibi kişiler yakın dönemde din eleştirisiyle öne çıkan şahsiyetler olmuştur. Ancak tüm bu düşünürlerde felsefi derinliği görmek mümkün olmamakta, bazen de felsefe adına sergilenen sığılık ve tutarsızlıklar gözden kaçmamaktadır. Onların sadece felsefi değil aynı zamanda politik, ideolojik ya da kişisel hususiyetlerden dolayı din eleştirisi yaptığı görülmektedir.

³⁰ Aydın Topaloğlu, "Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı", **Felsefe Dünyası**, C. I, No: 45, 2007, s. 113.

³¹ Topaloğlu, a.g.m, s. 116-119.

³² Niyazi Berkes, **Teokrasi ve Laiklik**, 2. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015, s. 61-63, 71, 77.

Batı’da 20. yüzyılda din eleştirileri denilince ilk dikkat çeken ekol, **mantıkçı pozitivizm**dir. Onlara göre, metafizik ve teolojik unsurlar bilimsel verilerden arındırılmalıdır. Çünkü din, bir bilgi değerine sahip değildir. Onların din ile bilim ilişkisine dair görüşleri, anlam ve anlamsızlık kavramlarına dayanır. Anlamli önermeler ancak **doğrulanabilir** olmaları açısından anlam kazanır. Bir şeyin doğrulanması ise ancak deney ve gözlemle mümkündür. Buna göre metafizik ve teolojik önermeler, gözlem ve deney açısından doğrulanabilir olmaktan uzak oldukları için anlamsızdır.³³ 21. yüzyılda ise **Yeni Ateizm**, Batı’da dinleri açıkça eleştiren bir ekoldür. Bu ekolde genel olarak dinler bilimsel, politik ve sosyal açıdan eleştirilir. Onlar bu alanlardaki görüşleriyle her türlü doğaüstü inanca karşı çıkmıştır.³⁴ Görüldüğü gibi din eleştirilerinin 19. yüzyıldaki seyri, dinin doğaüstüyle irtibatının koparılması, dini unsurların dünyevi sınırlarla açıklanması ve dinin değerler ve toplum açısından ele alınması ya da reddedilmesi şeklinde kendini gösterir.

1.4. Modern Dönem

Günümüz Türkiye’sinde çeşitli din eleştirisiyle karşılaşmak mümkündür. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi bunların hepsinin felsefi değeri olduğunu söylemek oldukça güçtür. Büyük çoğunluğu ya politik ya ideolojik ya tepkisel ya da ciddiye alınmayacak kadar etik çizgiden uzak bireysel değerlendirmelerdir. Bu anlamda dini, felsefi bir mesele olarak ele alıp eleştirenlerin tespit edilmesi Arslan’ın din eleştirilerinin nerede durduğunu değerlendirebilmek açısından önemlidir. Bu nedenle Arslan’ın çalışmalarının ortaya çıkmaya başladığı 1970’lerden günümüze Türkiye’de dine eleştirel yaklaşan kişi ve oluşumlara ana hatlarıyla işaret edilecektir.

Türkiye’de son yıllarda görülen din eleştirilerinin ortak noktası, genel olarak dinin ilke ve kuralları açısından değil toplum ve politikayla ilişkisi açısından ele alınmasıdır. Bu konudaki eleştiriler Türk toplumunun kültürel, ahlâki ve politik açıdan

³³ Başta A. J. Ayer olmak üzere, mantıksal pozitivizmin teoloji, metafizik ve Tanrı kavramları etrafındaki eleştirilerine yönelik ileri sürdükleri doğrulanabilirlik ilkesine (principle of verification) dair detaylı bilgi için bkz.: Alfred Jules Ayer, **Language, Truth and Logic**, London, Penguin Books, 1990, s. 16-18.

³⁴ Bkz.: Steven Kettell, “Faitless: The Politics of New Atheism”, **Secularism and Nonreligion**, No: 2, s. 66, (Çevrimiçi) <http://dx.doi.org/10.5334/snr.al> Erişim Tarihi 18 Aralık 2021.

laiklik, sekülerizm, liberalizm, insan hakları, hoşgörü ve çoğulculuk gibi modern kavram ve değerlerden yoksun olduğu üzerinde toplanır.

Din ile politika ilişkisinin açık bir biçimde eleştirildiği çalışmalardan biri, A. M. C. Şengör'ün **Aptalı Tanımak** adlı telifidir. Şengör bu çalışmasında, Türkiye'de politika ile dini hayatın iç içe geçmişliğini tenkit eder. Bu bağlamda akıl ile inancın birbirinden ayrı iki alan olduğunu savunarak bilimsel ve felsefi verilerde inanç unsurlarının olmaması gerektiğini ileri sürer.³⁵ Ö. K. Öymen **Tanrı Var Mıdır?** adlı eserinde Türkiye'de laiklik ile din ilişkisine dair meseleleri değerlendirir. Bu değerlendirmesini Türk politikası üzerine görüşlerinden hareketle gerçekleştirir.³⁶ Yasin Ceylan da din-politika ilişkisiyle ilgili **Din ya da Politika Neden Felsefe?**³⁷ başlıklı çalışması başta olmak üzere pek çok makale kaleme almıştır. Bu isimlerin çalışmaları incelendiğinde genel olarak dine benzer eleştiriler yönelttikleri görülür. Bu konular Doğu-Batı ve gelenek-modern düaliteleri üzerinden ele alınmıştır.³⁸ Bu çalışmalarda öncelikle bir vahiy dini eleştirisi yapıldığı³⁹ ve dinin Aydınlanmacı bir bakış açısıyla bir insan kurgusu olduğu⁴⁰ iddia edilir. Din ile ahlâk ilişkisi ve dinden ayrı bir ahlâk anlayışı bu dönemde ele alınan konulardan biridir.⁴¹ Bu çalışmalarda din, bilimsel alandan uzaklaştırılır.⁴² Ayrıca Türkiye'de dinin demokrasiyle ilişkisi eleştirilir. Türkiye'de din ile politikanın ya da din ile devlet yönetiminin yasal olarak birbirinden ayrı olsa da pratikte hep iç içe geçmiş meseleler olarak kendini gösterdiği

³⁵ A. M. Celâl Şengör, **Aptalı Tanımak**, İstanbul, İnkılâp, 2018, s. 34-60.

³⁶ Örsan K. Öymen, **Tanrı Var Mıdır?: Tanrı Üzerine Sorgulayıcı Düşünceler**, İstanbul, Destek Yayınları, 2018, s. 30-47. Bu konunun ele alındığı diğer çalışmalar için bkz.: Yasin Ceylan, "Din ve Laiklik", **Yeni Türkiye**, C. IV, No: 23-24, 1998, s. 2576; (Çevrimiçi) <https://www.herkesebilimteknoloji.com/duyurular/felsefe-okulu-aydinlanma-seminerleri-youtubeda-yayinda>, 29 Aralık 2021; Ceylan, **Din ya da Politika Neden Felsefe?**, s. 73-82.

³⁷ Yasin Ceylan, **Din ya da Politika Neden Felsefe?**, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.

³⁸ Berkes, **a.g.e.**, s. 61, 69, 247; Niyazi Berkes, **200 Yıldır Neden Bocalıyoruz 1**, y.y., Cumhuriyet, 1997, s. 22; Şengör, **a.g.e.**, s. 120; Yasin Ceylan, "Doğu Batı", **İslâmi Araştırmalar**, C. XIII, No: 2, 2000, s. 139-142.

³⁹(Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=nercDjnX_Y4, 29 Aralık 2021; "Bilim ve Din Karşıtlığının Zorunluluğu Üzerine - Örsan K. Öymen", (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=k7fTSZbAl_c, 29 Aralık 2021; (Çevrimiçi) <https://youtube.com/watch?v=wiKMnXde2Xs>, 23 Kasım 2021.

⁴⁰ Öymen, **a.g.e.**, s. 17; Ceylan, **a.g.e.**, s. 17.

⁴¹ A. M. Celâl Şengör, **a.g.e.**, İstanbul, İnkılâp, 2018, s. 64; Öymen, **a.g.e.**, s. 48; Ceylan, **a.g.e.**, s. 94.

⁴² Şengör, **a.g.e.**, s. 34-60; Öymen, **a.g.e.**, s. 55; Ceylan, **a.g.e.**, s. 136.

savunulur.⁴³ Onların Türk eğitim sisteminde dinin rolüyle ilgili eleştirileri, bu konuda bir örnek teşkil etmesi açısından ele alınabilir.

Arslan başta olmak üzere günümüzde Türkiye’de din karşıtı olanlar eleştirilerinde din-eğitim konusuna da temas eder ve dini eğitimin eğitim sisteminde olmasını eleştirirler. Arslan bu konuda şu ifadede bulunur:

“Türkiye’de bizim toplumsal bir eğitimimiz yok. (...) İnsan, dünyadan zevk almak, doğru düşünmek, tutarlı düşünmek için eğitilmeli. Buna Batı’da klasik veya liberal eğitim denir. Ben liberal eğitimi destekliyorum. İnsan olmak bakımından hakkımız olan mutluluğa erişmek için eğitim bize lazım.”⁴⁴

Yukarıdaki görüşün benzerini Örsan K. Öymen de savunur. O, Türk eğitim sistemini yetersiz bulup bu eksikliği kendi çabalarımızla kapatmamız gerektiğini belirtir:

“Aydınlanma devrimlerini savunan herkes, kurumlar, sivil toplum örgütleri, medya organları, siyasi partiler ve vatandaşlar, bu yayının geniş kitlelere yayılması ve bu yayının linklerinin duyurulması için, örgütlü bir hareket içine girmelidirler. Hükümetlerin vermediği eğitimi, bizlerin vermesi gerekmektedir. Bu konuda bir bilinç oluşturmak, her vatandaşın asli görevi olmalıdır.”⁴⁵

Benzer bir biçimde Yasin Ceylan, bir konuşmasında eğitimle ilgili şu ifadede bulunur:

“Din eğitimi toplumsal bütünleşmeye aykırıdır. (...) 21. asırda bunları yapamazsınız. Din, bir insanın kimliğinin hepsini kapsayamaz. Din, bireysel bir tercihtir. Dindar insana saygımız vardır, ancak dine evrensel bir düşünce diyemezsin.”⁴⁶

Yukarıda alıntılanan pasajlarda görüldüğü üzere Arslan, Türk eğitim sistemi konusunda kendi döneminde dine eleştiri getirenlerle benzer eleştiriler ileri sürmüştür. Bir diğer benzerlik, Arslan’ın tanrıtanımazlık anlayışını⁴⁷ kendisiyle aynı dönemde

⁴³ Şengör, **a.g.e.**, s. 204; Ceylan, **a.g.e.**, s. 247-248.

⁴⁴ “Bir Elit Felsefeci: Ahmet Arslan”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=-r9Xc9CGzX0&t=6s>, 10 Ekim 2020.

⁴⁵ (Çevrimiçi) <https://www.herkesebilimteknoloji.com/duyurular/felsefe-okulu-aydinlanma-seminerleri-youtubeda-yayinda>, 29 Aralık 2021.

⁴⁶ “Prof. Dr. Yasin Ceylan’ın ‘İslam ve Batı’ adlı konuşması”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=wiKMnXde2Xs>, 23 Kasım 2021.

⁴⁷ Yaman, “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate’lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, s. 172.

yaşayan Oruç Aruoba gibi -izm'den uzak olan ate kavramıyla ortaya koymasındır. Böylelikle o, ideolojik bir biçimde görüşlerini savunan bir ateist olmadığına dikkat çeker. Benzer bir tavır Oruç Aruoba tarafından da dile getirilir:

“Bir Tanrı’nın var olduğuna inanmamak konusunda ateistim. Ama bir de fiili olarak ateist bir siyasal politika izlemek anlamındaysa hayır. Dinle bir alıp veremediğim yok. Yani bir ist olmak anlamında ateist değilim. Ama bir Tanrı’ya inanmıyorum. Ailem Kemalist ama dindar bir aileydi. Bir Cumhuriyet ailesi çocuğu olarak gerekli ölçüde dinsel terbiye de gördüm. Kulhuvallahu ehadi ezbere bilirdim. Belli bir yaşa kadar bayram namazlarına gittim. Daha sonra koleje devam ettim. Ortalarda bir yerde din bitti ve Tanrı’ya inanmamaya başladım. Gördüğüm eğitim Batı eğitimi idi. Ankara Koleji’ni bitirdim. Müspet ilim denilen öteberiden okuduk. Bir noktada belki Tanrı’nın varlığının gereği kalmadı.”⁴⁸

Günümüz Türkiye’inde web siteleri ve bloglar üzerinden de dine felsefi eleştiriler yöneltilmektedir. www.ateistforum.org, www.bilimvedin.net, www.bilimfelsefedin.org, www.agnostik.org bu konudaki çabalara örnek olarak verilebilir. Ayrıca Ateizm Derneği ile Deizm Derneği bu kapsamda faaliyet göstermektedir. Ateizm Derneği, 2014 yılından günümüze sözlü ve yazılı faaliyetleriyle ateizmin propagandasını yapar. Amaçlarının insanların dini bir kaygı duymadan görüşlerini özgürce ifade edebilecekleri bir ortam hazırlamak olduğunu belirtirler. “Zorunlu din dersinden muafiyet”, “Ateist mülteci yardım programı”, “Nüfustan din hanesinin silinmesi” ve “Yüksek ezan sesi şikâyeti” bu derneğin günümüzde yürüttüğü projelerdir. Ayrıca A. D. TV adıyla yayın yaparak Ateist Gazete adıyla 15 günde bir yayınlanan bir e-bülten çıkarırlar.⁴⁹

Deizm Derneği ise 2018’den itibaren faaliyet göstermekte olup çalışmalarında özgürlük kavramını vurgular. Bu dernek Tanrı’nın varlığına inanmakla birlikte herhangi bir kurumsal dinin ilke ve unsurlarını benimsemez. Ayrıca internet sitesinde Kur’an-ı Kerim’in de aralarında bulunduğu bir kitap listesi yayınlayarak görüşlerini temellendirebilen bir deist bilinç oluşturma misyonu benimser.⁵⁰

⁴⁸ (Çevrimiçi) <http://islamiccevaplar.com/ateizm-ve-cikmazlari-uzerine.html>, 29 Aralık 2021. Benzer bir yaklaşımı Arslan da savunmuş, ateizminin ideolojiden uzak bir anlamda tanrıtanımazlık olduğunu ifade etmiştir. Bkz.: Arslan, “Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, s. 172.

⁴⁹ (Çevrimiçi) <http://www.ateizmdernegi.org.tr/> 26 Aralık 2021.

⁵⁰ (Çevrimiçi) <https://deizmdernegi.org/kitaplar/> 26 Aralık 2021.

Arslan, ilginç bir biçimde Türkiye’deki ateist ve deist oluşumların faaliyetlerine katılmamıştır. O, din karşıtı görüşlerine rağmen din olgusunu reddetmeyerek dinin modern dönemde güncellenerek var olabileceğini savunur. Bu dine dair görüşleri Hume, Rousseau, Voltaire gibi dini tamamen reddetmeyip sınırlandıran ve araç haline getiren Aydınlanma düşünürleri ile pozitivist felsefenin din anlayışıyla benzerdir. Bununla birlikte Arslan’ın din tasavvurunun bu filozofların dine bakışına benzetilmesi onların tamamının dini tutumlarının aynı olduğu anlamına gelmemektedir. Arslan’ın onlarla benzerliği, onların yukarıda işaret ettiğimiz din eleştirilerinde tercih ettikleri kavram ve yargılara dayanır. Arslan’ın bu kapsamdaki eleştirileri şu şekilde sıralanabilir:

1. Din insanların bir kurgusudur,⁵¹
2. Din doğaüstü ile değil doğal süreçlerle açıklanır,⁵²
3. Din insan hayatını düzenleyen ilke ve kuralları koymamalıdır.⁵³

2. DİN KAVRAMI

Din kavramı İslâmi kaynaklarda ceza, mükâfat, hüküm, hesap, itaat, teslimiyet, ibadet, âdet, şeriat, yol ve millet anlamlarında kullanılır.⁵⁴ Arslan’a göre ise din, sadece inançla ilgilidir.⁵⁵ O, dine yönelik bu sınırlandırmasına rağmen kime inanılacağından ya da inancın yöneleceği kutsal bir varlıkla ilgili bir tanımlamadan söz etmemiştir. Ona göre din, kesin bilgi oluşumunun mümkün olmadığı bir alandır. Dolayısıyla dinler alışkanlık ya da şartlanma nedeniyle olay ve olguların doğaüstüne atfedilmesi sonucunda ortaya çıkmıştır.⁵⁶ Bununla birlikte Arslan, dini bir inanç olarak tanımlasa

⁵¹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 45, 312.

⁵² “Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs.” (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

⁵³ Ahmet Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, **Liberal Düşünce**, No:1, Ankara, 1996, s. 59.

⁵⁴ Günay Tümer, “Din”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. IX, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994, s. 313-314.

⁵⁵ Ahmet Arslan, “Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. XI, No: 1-2, 1998, s. 28.

⁵⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 316.

da onun tarih boyunca farklı açılardan insan hayatında önemli bir rol oynadığına dikkat çeker.

Arslan için din,

1. Toplum kurar: Din, insanların diğer insanlarla bir araya gelmesini sağlayan bir araçtır.

2. Dünyanın yapısı ve işleyişi hakkında bilgi verir: Bilimsel bilginin olmadığı eski zamanlarda din, dünyaya anlam verme ve insanları bilgilendirme görevini üstlenmiştir.

3. Ahlâki değer, hukuk ve norm inşa eder: Din, toplumların bekası ve gelişmesi için iş birliği yapan kişilerin barış ve güven içinde yaşamalarını sağlayacak ahlâki değer ve ilkeleri belirlemiştir.

4. Korku ve ümit verir: Dinler tasarladıkları ahiret düşüncesiyle insanların bu dünyadaki korku ve ümit duygularını karşılamıştır.

5. Ötekileştirir: Din, toplum inşa etme işlevinin bir parçası olarak, insanlar arasında kurduğu dayanışmayı arttırmış ve bu grubun dışında kalanlara karşı **yabancı**, **dinsiz** ya da **öteki** muamelesinde bulunmuştur. Ayrıca kendi cemaatinin dışında oldukları için ötekileştirdiği bu kişilerin öldürülmesini de meşru görmüştür.

6. Dua ve büyü kaynağıdır: Din, kendi sistemi içerisinde açıklayamadığı bazı doğa olaylarına, salgın hastalık, sel, deprem ve kıtlık gibi olay ve olgulara karşı bazı açıklamalar getirmiştir. Bu şekilde olumsuz olgu ve olayların önüne geçmek için dua ve büyü yoluyla insanlara bir güç hissi vermiştir.⁵⁷ Arslan'ın dinin tarih boyunca rol oynadığı etkin tutumunu kabul etmesi dinleri doğaüstü ya da teolojik bir olgu olarak tasavvur ettiği anlamına gelmemektedir. Yukarıdaki işlevlerine rağmen ona göre din gerçekte şudur:

7. Din kurgu, efsane ve modası geçmiş bir olgudur.

Arslan'a göre din, kan bağına dayanan aile veya klan oluşumlarından farklı olarak toplulukların kurulmasında rol oynamıştır. Aileden olmayan bireyler, insanları

⁵⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 307.

bir araya getirme gücü olan din gibi bir **üst kavram** ile bir araya gelmiştir. Diğer bir ifadeyle din, üst kavram rolü ile insanları bir araya getirme gücüne sahiptir. Örneğin, ilk insan topluluklarının yaşadığına inanılan Göbeklitepe’de dinin böyle bir işlevi yerine getirdiği arkeolojik çalışmalarla ortaya konulmuştur. Arslan’a göre din, bu amaçla insanların hayal gücüyle kurgulanmış bir efsanedir.⁵⁸ Ona göre toplumlar efsaneyle kurulmuş ve Tanrılar, bu efsanelerin en önemli temsilcileri olmuştur.⁵⁹

Arslan, modern dönemde dinin modası geçmiş bir kurum olduğunu düşünür.⁶⁰ Kendisi bu görüşü benimsemekle birlikte “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler” başlıklı makalesinde dinin modasının geçmiş olduğu düşüncesinin aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti’nin modernleşme projesinde de savunulan bir görüş olduğuna ve bu görüşün fikrîsel kaynağının Aydınlanmacı-modernist bakış açısı olduğuna dikkat çekmiştir.⁶¹ Arslan’ın bu ifadesi, din ile ilgili görüşlerinde Aydınlanma düşüncesi, modernist bakış açısı ve Türk modernleşmesinin fikirlerinden etkilendiğini göstermektedir.

8. Din, intersubjektif (özneler arası) bir olgudur.

Arslan, Yuval Noah Harari’ye atıfta bulunarak dini **intersubjektif** bir kavram olarak tanımlar. Diğer bir ifadeyle onu ideoloji ve değer sistemlerine dayanan özneler arası bir olgu olarak görür. Özneler arası kavramına farklı kişiler tarafından farklı anlamlar da yüklenmiştir. Örneğin Ö. K. Öymen, dinleri özneler arası kavramından dışlamıştır.⁶² Bu da göstermektedir ki dinin özneler arası olarak değerlendirilmesi göreceli bir yaklaşımdır. Arslan özneler arası olmayı, insanları bir araya getirmesi bakımından bireysel deneyimlerden farklı olarak değerlendirir. Bu nedenle ona göre özneler arası olan her şey kurgu ve efsaneye dayanır. Evlilik, boşanma, saygı, adalet ve benzeri olgular insanlar arasında bir ilişki kurulması açısından oluşturulmuştur.

⁵⁸ Arslan, **a.e.**, s. 45, 312; Judah Benzian Segal, **Edessa (Urfa): Kutsal Şehir**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 15.

⁵⁹ Yaman, “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate’lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, s. 175-176.

⁶⁰ “Prof.Dr.Ahmet Arslan ‘Dinin Modası Geçmiştir’”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=rxkP2AsThVg>, 10 Kasım 2020.

⁶¹ Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 70.

⁶² Öymen, **Tanrı Var Mıdır?**, s. 53.

Bunlar insan hayatı için gerekli olan kurgu ve efsanelerdir.⁶³ Ona göre efsanelerden biri olan din ise kötü bir efsanedir. Kuraklık zamanlarında toplu yağmur duaları yapmak, hastalık ve başarı için dua etmek, büyücülere gitmek bu tür faaliyetlerdendir.⁶⁴

Dinin doğal ve toplumsal alana müdahale ettiğine yönelik Arslan'ın yukarıdaki eleştirileri, Comte'un toplum ve bilimin aşamalarından ilk aşama olarak tasarladığı **teolojik** haldeki din eleştirilerini anımsatmaktadır. Bu aşamadaki insanların doğaüstüne atfettikleri kutsiyet, Comte tarafından insanların kendilerinin kudretindeki acziyet karşısında geliştirilen bir tutum olarak değerlendirilir.⁶⁵ Arslan da dinlerin hayatı düzenleyen unsurlardan arındırılmış bir biçimde güncellenerek yeni bir dinin tesis edilebileceğini savunmuştur.⁶⁶

Arslan'a göre dinlerin temel iddiası her zaman için geçerli olmak ve insanın ihtiyacı olan her türlü bilgiyi sağlamaktır. Örneğin İslâm, dünyayı ahiretten ayırmadan din ile devletin, dünya ile ahiretin, doğal ile doğaüstünün her ikisini de düzenleyen esasları sunmuştur.⁶⁷

9. Din, modern toplumlarda etkinliğini kaybetmiştir.

Arslan'a göre modern toplumlardaki ideolojiler ve bilimsel gelişmeler günümüzde dinin etkisinin zayıflamasına yol açmış; İngiliz milleti, Fransız milleti, işçi sınıfı, dünya vatandaşlığı, insanlık, insan hakları, kadın hakları ve benzeri kavram ve ideolojiler dine rakip olarak ortaya çıkmıştır.⁶⁸ Arslan'a göre dinler bu dönemde

⁶³ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 312. Harari intersubjektif faaliyetleri **hayali düzenler** olarak tanımlar ve dinin insanlarla ilişkisinden bahsederken bu kavramı ele alır. Hayali düzenler, bireylerin kendi hayal güçlerinde yaşadıkları bir şey olmayıp insanların ortak hayal gücüne dayanır. Bu ancak var olan bir şeyin şu üç gruptan birine dâhil olması ile anlaşılabilir: bir şey ya nesnel ya öznel ya da özneler arası bir şekilde var olur. Nesnel olay ve olgular, insan bilinç ve inancından bağımsızdır. Öznel olay ve olgular ise insan bilinç ve inancına dayanır. İntersubjektivist olanlar bu ikisinden de farklıdır. Bkz.: Yuval Noah Harari, **Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi**, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul, Kolektif Kitap, 2015, s. 125-126.

⁶⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 313.

⁶⁵ Comte, **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, s. 161-163.

⁶⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 96-98.

⁶⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, 334.

⁶⁸ Arslan, **a.g.e.**, s. 314.

kötürümleşmiş olup dünyaya bakışını değiştirmedeği sürece kötürüm bir şekilde yaşamaya devam edecektir.⁶⁹ Ancak buna rağmen ona göre dinler, modern dünyada tedavi edilebilir ve kabul edilebilir bir alandır. Dinlerin insani, manevi, tinsel ve ahlâki bir hale getirilerek varlığını devam ettirmesi gerektiğini savunur. Çünkü modern toplumlarda insanlar ya toplumsal hayattaki rollerinin azalmasından ya da rollerini üstlenen diğer sistem ve ideolojiler nedeniyle Tanrı'dan uzaklaşmıştır.⁷⁰

Arslan, günümüzde dinlerin geçmişteki yüksek konumunun yerini **güç** kavramının aldığını düşünür. Ona göre teknolojik güç baskın bir konuma gelmiş ve belli bir alanla sınırlı kalmadan politik, bilimsel, ekonomik ve benzeri bir gücü temsil etmiştir. İnsanlar bu güce sahip olmaları açısından bir anlam arayışında değildir. Çünkü o, insanlara dinlerini ve dini ritüellerini hatırlatmayacak kadar onları meşgul etmektedir.⁷¹

Arslan'ın tarihsel süreç içerisinde dinin dönemin şartlarına göre işlevinin değiştiğini ve günümüzde teknolojik gelişmelerle dine ihtiyaç kalmadığını ifade etmesi dini bir araç olarak gördüğünü gösterir. Bu görüşü onun, dine olan ihtiyacın ortadan kalkmasıyla dinin de bir öneminin kalmayacağını düşündüğünü gösterir. Ayrıca o, semitik dinlerde dönemin şartlarına göre ilke ve kurallarında bir değişikliğin meydana gelmeyeceğini savunur. Dini ihtiyaç üzerinden ele almak Aydınlanmacı ve pozitivist bir bakış açısıyla dine yaklaşımdır.

10. Din, bilgi değeri taşımaz.

Arslan'a göre din, bilgi veremez ve dünya hakkında bizleri bilgilendiremez. Dünyayı dini kaynaklarla açıklamaya çalışmak fizik, astronomi, coğrafya, biyoloji gibi bilim dallarında bugün ulaşılan veriler karşısında gerçeği yansıtmadığı için bazı

⁶⁹ Arslan, **a.g.e.**, s. 306.

⁷⁰ “Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs.” (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

⁷¹ “İzmir 3. Felsefe Seminerleri - Dünyanın Geleceği, Geleceğin Dünyası - 3. Oturum”, (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=_RoAsbA3jMU, 12 Aralık 2020.

sorunlara yol açacaktır. Örneğin, dünyanın altı günde yaratıldığı,⁷² Nuh'un gemisi⁷³ ve benzeri olaylar gerçeği yansıtmaz.⁷⁴

Arslan dünyevi alanın bilimsel ve felsefi açıdan açıklanması gerektiğini savunarak inancı bilim ve felsefeden ayırır. Bilgi akla, inanç ise iradeye dayanır.⁷⁵ Aynı zamanda inanç özgür iradeyle elde edilir. Çünkü inançlar, insanların kendi özgür irade ile yaptıkları tercihlerden doğmaktadır. Arslan burada akıl ile inancı birbirinden ayıran bir tutum benimsemesine rağmen, ileride de görüleceği gibi, bu iki alanı birbirine yaklaştıran açıklamalarda da bulunmuştur.

10. Din teselli vererek kaygıları giderir.

Arslan'a göre dinler, tarihi olaylar hakkında gerçeği yansıtmayan bilgiler içerir. Bu nedenle dinlerin dünyevi hayat hakkında söz söylemesinin nedeni **kaygıları gidermektir**. İnsanlar ölüm, adaletsizlik ve benzeri sebeplerle yaşadıkları çaresizlik karşısında endişe duyar ve dinler bu endişeleri giderecek açıklamalarla onları rahatlatır.⁷⁶ Din, tarihte sağlık ve bilgi gibi konulardaki boşlukları doldurması amacıyla kullanılmıştır. Günümüzde ise dinin bilimsel bir alanda görev üstlenmesine olan ihtiyaç giderek azalmıştır. Örneğin, su için kanal ve barajların yapılması ya da sağlık hizmetlerine ulaşımın kolaylaşması dine olan ihtiyacı neredeyse tamamen ortadan kaldırmıştır.⁷⁷

3. AKIL-İNANÇ KARŞITLIĞI

Akıl-inanç ilişkisi felsefenin önde gelen meselelerindendir. Dine eleştiri gözüyle bakanlar için aralarında oldukça ciddi bir karşıtlık söz konusudur. Arslan'a göre bu

⁷² 'Arâf 7/54, Hûd 11/7, Yûnus 10/3, Furkân 25/59, Secde 32/4, Kâf 50/38, Hadîd 57/4.

⁷³ Nûh tufanından Kur'an'da geçen 101 ayette ve Nûh sûresinde bahsedilmiştir.

⁷⁴ "İzmir 3. Felsefe Seminerleri - Dünyanın Geleceği, Geleceğin Dünyası - 3. Oturum", (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=_RoAsbA3jMU, 12 Aralık 2020.

⁷⁵ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 318-319.

⁷⁶ Arslan'ın bu yorumu Epiküros'un ölüm ile korku arasında ilişki kurduğu öğretisini anımsatır. Epiküros, mutluluk öğretisinde insanları Tanrılar ve ölüm karşısında duydukları korku ve endişelerden kurtarma amacıyla çeşitli nedenler ileri sürerek onların bu duygularını teskin etmeye çalışır. Bkz.: Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 136.

⁷⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 315.

ilişkinin başlangıcı Hristiyanlık ve İslâm'ın Yunan felsefesi ile karşılaşmasına kadar gider. Tartışmaların nedeni, akıl ile inanç arasındaki ilişkinin mümkün olup olmamasına dayandırır. Öncelikle bu kavramların kapsam ve sınırları belirlenerek nasıl tanımlanacağı ortaya konmalıdır. Arslan'ın bu konudaki genel görüşü, bu iki kavram arasında bir **karşıtlık** olduğudur. Bunun yanı sıra Arslan her iki alan arasında yer yer olumlu bir ilişkiyi işaret eden⁷⁸ görüşler de ileri sürmüştür.

1. Akıl-İnanç İlişkisinin Kavramsal Boyutu

Felsefede akıl kavramının mahiyetine dair farklı görüşler vardır. Arslan'a göre akıl; doğru bilgi, sezgi ve deneyimleri ifade etmektedir.⁷⁹ O, bu açıklamasıyla akıl kavramının kapsamını bilim ve felsefe ile sınırlandırarak inancı aklın dışında değerlendirir. Tanrı, ahiret ve benzeri dini unsurları aklın kapsamının dışına çıkararak dine akli unsurlara yer vermez.⁸⁰

Bilim, doğru ve kesin olarak kanıtlanabildiği ve teknik bir bilgi alanını temsil ettiği için aynı yöntem insanları aynı sonuca götürür ilkesiyle meseleleri ele almıştır.⁸¹ Felsefe ise kendini akılsal temellerle haklı çıkarma iddiasında olan bir faaliyettir. Bu yönüyle deney ve gözlemin oluşturduğu olgusal gerçeklere dayanan bilimden ayrılır. Bu açıdan aralarında konu, amaç ve yöntem bakımından uyum ve karşıtlık mümkün değildir. Evlenme ve boşanma gibi hayata dair uygulamalarda asıl bilgiyi sağlayan bilimsel veriler değil, hayatın anlamını ele alan felsefedir. Arslan, felsefenin aynı konu ve amaç içerisinde olduğu alanı ise din olarak görmüştür.⁸² Bu açıdan ona göre felsefe, **makul ve aydınlatılmış bir inançtır**.⁸³ O, bu tanımla felsefenin din ve bilimin eksik

⁷⁸ Arslan'a göre, "İslâm, Laiklik ve Çağdaşlaşma" başlıklı makalesine göre Kur'an'da insanı akletmeye davet eden ve insanın Tanrı'dan bağımsız ontolojik doğallığını ifade eden ayetler vardır. Bkz.: Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 132.

⁷⁹ "Bir Elit Felsefeci: Ahmet Arslan", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=-r9Xc9CGzX0&t=6s>, 10 Ekim 2020.

⁸⁰ "Bir Elit Felsefeci: Ahmet Arslan", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=-r9Xc9CGzX0&t=6s>, 10 Ekim 2020.

⁸¹ Ahmet Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", **Müslüman İmajı (Kutlu Doğum Haftası: 1995)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, s. 151.

⁸² "Bir Elit Felsefeci: Ahmet Arslan", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=-r9Xc9CGzX0&t=6s>, 10 Ekim 2020.

⁸³ Arslan, "Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi", s. 28.

yönlerini cevaplama amacıyla olduğuna işaret eder. Felsefeyi din ve bilgidan ayırmakla birlikte onun her ikisinden de bazı nitelikler aldığını düşünür. Felsefe dinden bütünlük, tutarlılık ve estetik; bilimden ise kanıt, şüphe ve temellendirme almıştır. Arslan'ın dinleri tutarlı ve bütüncül olarak nitelendirmesi dinlerin kurgusal, efsanevi ve insanlar tarafından üretilmiş olduğu yorumlarından farklı bir vurguya sahip olduğu görülmektedir. Ona göre din, dünyayı inşa eden bilgileri içerirken felsefenin bir yandan anlama, dünyayı inşa etme ve estetiğe, diğer yandan bilgiye ihtiyacı vardır. Felsefe bu çok yönlü yapısıyla bir dünya kurar.⁸⁴

Arslan'ın çalışmalarında akıl-inanç ilişkisiyle ilgili genel görüşü, onların birbiriyle karşıt olduğudur.⁸⁵ İlkesel olarak bilim ve felsefeyi dinden ayırır. Bilim ve felsefeyi bu evrenin sınırları içindeki nesnelerle ilgilenen alanlar olarak ifade eder. Din ise doğaüstünü temsil etmesi bakımından bu evrenin dışını işaret eder. Ancak bu, felsefe ve bilimin makul olduğu yerde dinin makul olmadığı anlamına gelmez. Akılda inanca dayalı bazı unsurlar olabileceği gibi inançta akli gerektiren unsurlar da vardır. Bu açıdan akıl, iradi tercihlerimizde de yer almaktadır.⁸⁶

Arslan'a göre akılda herhangi bir şeye inanmakla ilgili bir boyut varken inançta düşünme ve akıl yürütme faaliyetleri yoktur. Bu nedenle İslâm'ın ahlâk, ekonomi ve politika gibi alanlarda bütün zamanlar için geçerli bilgiler sunma ve insan hayatına müdahale edebilecek norm ve ilkeler geliştirme amacına karşı çıkar.⁸⁷ Kur'an'daki düşünmeye sevk eden ayetlerin de yalnızca Müslümanlara hitap ettiğine ve akli kullanmaya işaret etmediğine dikkat çeker.⁸⁸

Arslan'ın akıl-inanç karşıtlığına rağmen İslâm dininde insana düşünme ve akıl yürütme özgürlüğü verildiğini söyleyebiliriz. Kur'an'da Hz. Peygamber'den mucize getirmesini isteyenlere akıllarını kullanarak doğaya yönelmeleri tavsiyesinde bulunulması bunun bir örneğidir.⁸⁹ İnsan özgürlüğünün kısıtlanması, dinin talep ettiği

⁸⁴ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s>, 14 Ekim 2020.

⁸⁵ Arslan, "Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi", s. 27.

⁸⁶ Ahmet Arslan, "Bilgi, İman ve Kanıt", **Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu**, Haz. Yalçın Kekeç, Adana, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002, ss. 99-114.

⁸⁷ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s>, 14 Ekim 2020.

⁸⁸ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=TTNu0Q2hGRE>, 18 Ekim 2020.

⁸⁹ el-İsrâ 17/59, el-Ankebût 29/50.

bir şey değildir. Tanrı insana evren hakkında bilgi edinebilme yeteneği vermiştir. İnsanın bu yeteneğinin başında akıl ve tecrübesi gelir. Akıl ile inancın çeliştiğini düşünmek de tecrübe ile akli reddetmek de doğru bir yaklaşım değildir.⁹⁰

Arslan, akli dinden ayırmasına rağmen “İnsan Hakları ve İslam” başlıklı makalesinde bu görüşünün dışına çıkar. Ona göre İslâm’ın ilke ve kuralları dikkate alındığında felsefe ile dinin birbiriyle çelişmemektedir. İnsanları aklını kullanmaya teşvik eden Kur’an ayetleri de İslâm’da akla önem verildiğini gösterir.⁹¹ O, bu görüşüne delil olarak Tanrı inancının fitri olduğuyla ilgili ayet ve hadisi kanıt olarak kullanarak insan doğasının doğal akıl ile doğal din arasında ilişkiye imkân tanıdığından bahseder. Çünkü hem felsefe hem de inanç insanın özü, insan-evren ilişkisi, evrenin yapısı, kader ve gelecek hayat gibi konulara cevap arar. Ayrıca ulaştıkları sonuçlar açısından da akıl ile inanç arasında bir benzerlik olduğuna, her ikisinin de ele aldıkları bir problemde pratik bir sonuç talep ettiklerine dikkat çeker. Bunun yanı sıra o, felsefenin eleştirel ve kuşkucu, dinin ise teslimiyetçi olması nedeniyle metodolojik açıdan birbirinden farklı olduklarını savunur.⁹²

Arslan’ın akıl-din arasında iyi bir ilişki kurduğunu gösteren bir diğer örnek İslâm düşüncesinde Tanrı hakkında felsefi olarak konuşmanın felsefe ve kelâm olmak iki yolu olduğunu düşünmesidir. Birincisi, bir filozofun Tanrı’yı dinin inanç unsurlarına bağlı kalmadan kendi öğretisi çerçevesinde düşünmesidir. İslâm felsefecileri bu konuyu Antik Yunan felsefesi ile birlikte ele alarak yorumlar. İkincisi, dinin dogmalarından yola çıkarak Tanrı hakkında düşünme, bu dogmaların işaret ettiği olgular bağlamında yorum yapma ve inanç esaslarını aklileştirme çabası olan İslâm kelâmıdır.⁹³ Arslan kelâmı, İslâm’da felsefi bir hareket olarak değerlendirmesine rağmen kelâmda akıl-inanç meselesinin dini değil, politik ve teolojik nedenlerle

⁹⁰ Sidiropoulou, “Felsefe Yapmak Dini Terk Etmeyi Gerektirir Mi?”, s. 260-261.

⁹¹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 21.

⁹² Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 186-187. Din ile fitrat ilişkisine dair ilgili ayet ve hadis için bkz.: “O halde sen hanîf olarak bütün varlığına dine, Allah insanları hangi fitrat üzere yaratmışsa ona yönel!...” Rum 30/30. “Dünyaya gelen her insan fitrat üzere doğar; sonra anne ve babası onu Yahudi, Hristiyan, Mecûsî yapar.” Bkz.: **Hadislerle İslâm**, Haz. Komisyon, C. I, Ankara, DİB Yayınları, 2018, s. 240.

⁹³ Ahmet Arslan, “Kur’an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü”, **II. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyumu**, Ankara, Fez Yayinevi, 1996, s. 305.

açıklandığını ve sadece Tanrı'nın hakikatinin kabul edildiğini belirterek⁹⁴ bu görüşünden uzaklaşır. Onun kelâmda akıl-inanç ilişkisinin inanç ve Tanrı merkezli olduğu yönündeki görüşü, İslâm kelâmındaki farklı ekollere ait görüşleri göz ardı eden genelleyici bir görüştür. Kelâmda Arslan'ın sözünü ettiği dini konularda akli yorumlara yer verilmesine eleştiri getiren itikâdi ekollerden biri Eş'ariyye'dir.⁹⁵ Ancak kelâmî ekollerden Mu'tezile ve Mâtürîdiyye ise akla, dini meselelerde rol veren bir metodoloji takip etmiştir. Her iki ekol de Tanrı'nın varlığı ve birliği, evrenin muhdes oluşu ve verilen nimetin sahibine şükretme gibi meselelerin peygamber gönderilmese bile akılla bilinmesi gerektiğini savunur.⁹⁶ Bu ifadeler, Arslan'ın kelâmda akla yer verilmediği görüşünün yalnızca bir görüş olduğunu gösterir.

Arslan'a göre felsefeden uzak bir din; donuk, cansız ve ilkel olacaktır. Bu nedenle her iki görüşü uzlaştırmak, felsefi açıdan dini ve geleneksel ilkeleri sorgulamak ve düzenlemek gerekir. Modern dönemde bir Müslümanın felsefi bilgidен uzaklaşmadan dönemin bilimsel ve felsefi yöntemleriyle dinin geleceğini canlandırması mümkündür. Felsefeden uzaklaşmak, İslâm'ı bir uygarlık olarak en önemli unsurlarından mahrum etmek demektir.⁹⁷

Arslan'a göre semitik dinlerin kutsal kitaplarında Tanrı, insan ve evren hakkında bilgi veren ifadeler vardır. Bununla birlikte hayatın din vasıtası anlamlandırılması, her dinin dünyayı kendi öğretisi çerçevesinde yorumlamasına yol açacaktır.⁹⁸ Dinler arasında dünyevi alana yönelik farklı yorumların bir araya getirilmesi amacıyla bazı

⁹⁴ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 288, 293. Benzer bir görüş Gardet ve Anawati'nin **İslâm Teolojisine Giriş** adlı çalışmada da mevcuttur. Arslan'ın Türkçe çevirisini yaptığı bu esere göre, İslâm düşüncesinde kelâmcılar, felsefecilerin bir hasmıdır. Bkz.: Gardet, Anawati, **İslâm Teolojisine Giriş**, s. 18.

⁹⁵ Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, **el-İbâne an Usûli'd-Diyâne**, Nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, Dârü'l-Kitâb, 1987, s. 66, 86, 97-112,

⁹⁶ Mu'tezile'de Kâdî Abdülcebâr, her şeyin hakikatinin düşünme yoluyla bilinebileceğini savunur. **Vâcibü'n-nazar** kavramını kullanarak dini meselelerde akla yer verilmesini vacip görür. Detaylı bilgi için bkz.: Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, C. XII (en-Nazar ve'l-Meârif), Thk. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin, Kahire, el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, 1962, s. 382, 383, 396, 397. Mâtürîdiyye'de dini meselelerde akıl meselesi hakkında bkz.: Taftazânî, **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid**, Haz. Süleyman Uludağ, 6. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013, s. 99-102.

⁹⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 304-305.

⁹⁸ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 160.

girişimlerde bulunulmuştur. **Dinler arası diyalogu** bu çabalardan biridir.⁹⁹ Arslan'a göre dini çoğulculuğu amaçlayan dinler arası diyalog girişiminin gerçekleşmesi imkânsızdır. Bir diyalogdan söz edilebilmesi için her dinin ilke ve kurallarının aynı olması ve ortak bir tarihsel süreçten geçmiş olması gerekir. Ancak dinler temel unsurları, dogmaları ve tarihsel süreçleri bakımından birbirinden farklıdır. Bu nedenle inanç üzerinden değil inanç dışı ya da inanç üstü bir zeminden bir üst dille diyalog kurulmalıdır. Bu üst dil ise ona göre **akıl dili** ya da **felsefe** olabilir. Felsefe üzerinden bir diyalog kurulması durumunda ise bu, artık dinler arası bir diyalog değil; **kültürler arası** ya da **medeniyetler arası** bir diyalog olacaktır.¹⁰⁰

Arslan, dinin ilke ve kurallarının değişmemesi gerektiği düşüncesiyle dinler arası diyalogu reddetmesine rağmen modern dönemde onda bazı değişikliklerin yapılmasını gerekli görür. Dinin hayatı düzenleyen kurallarının olmaması, İslâm'da cihat gibi bazı ilkelerden vazgeçilmesi, dinin akli, bireysel ve modern bir hale getirilmesi gerektiğini savunur.¹⁰¹ O, bu görüşüyle dinin ilke ve unsurlarında değişiklik yapılabileceğini düşünmüştür.

Sonuç olarak Arslan, akıl ile inanç kavramlarını birbirinden ayırmakla birlikte diğer yandan bu iki alanın birbirinden ayrı olamayacağını ifade eden görüşüyle de farklı bir vurguda bulunmuştur.

2. Akıl ile İnanç İlişkisinin Tarihsel Boyutu

Arslan'a göre akıl ile inanç tartışmaları ilk olarak Orta Çağ'da Hristiyanlığın Yunan felsefesiyle karşılaşmasıyla ortaya çıkar. Hristiyanlığa kadar Antik Greklerde bu iki kavram karşı karşıya gelmemiştir. Bunun nedeni Arslan'a göre, Yunanlıların inançlarında kilise, kutsal kitap ve din adamları gibi yapısal bir oluşumun olmamasıdır. Onlardaki temel sorun, **episteme ile doksa** karşıtlığıdır. Clemens, Origenes ve

⁹⁹ Dinler arası diyalog hakkında kavramsal ve tarihsel açıdan detaylı bilgi için bkz.: Mustafa Köylü, **Çağdaş Batı ve İslâm Düşüncesinde Dinler Arası Diyalog**, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001; Ruhi Abat, "Dinler Arası Diyalog Söyleminin Tartışmalı Noktaları", **EKEV Akademi Dergisi-Sosyal Bilimler**, 1998, C. I, No:2, ss. 17-21; Mahmut Aydın, "Dinler Arası Diyalog Üzerine", **Tezkire: Düşünce, Siyaset, Sosyal Bilim**, No: 23, 2001, ss. 128-141.

¹⁰⁰ Arslan, **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, s. 166-168.

¹⁰¹ Ahmet Arslan, "Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler", **Cogito**, No: 31, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 214.

Augustinus gibi ilk Hristiyan apolojistler olarak bilinen kilise babalarının bir kısmı Hristiyanlık ile Yunan felsefi düşüncesini yani inanç ile akıl birleştirmeye çalışırlar. Onlardan Tatianus ve Tertullianus gibi bir kısmı ise Hristiyan düşüncesinde akıl ile inanç arasında bir karşıtlık olduğunu ve inancı akılla kavramanın mümkün olmadığını düşünürler.¹⁰²

Arslan, İslâm düşüncesinde akıl ile inanç meselesini Mu‘tezile-Eş‘arî, Meşşâîler-Gazzâlî ve Gazzâlî-İbn Rüşd arasında karşılıklı bir ilişki olarak ele alır. Ona göre Mu‘tezile, dini konularda akılcı bir tutum benimseyen ilk ekoldür. Mu‘tezile’nin bu konudaki temel metodolojisi dini unsurları akla uygunluğu açısından incelemektir.¹⁰³ Bu ekol, akıl ile inanç arasındaki ilişkinin hiyerarşik olmadığını ve dini konuların insan aklıyla kavranabileceğini savunur.¹⁰⁴ Mu‘tezile’nin akli ön plana çıkaran bu yaklaşımının karşısında **Eş‘arî** tavır vardır. Eş‘arîler, aklın din hizmetinde kullanılmasını ve dini konularda akla yer verilmesini eleştirir. Ancak bu yaklaşım, Eş‘arî düşüncenin akli tamamen reddettiği anlamına gelmez. Eş‘arîler bir meselede nakli deliller yanında akla dayanan delillere de yer verirler. Ancak onların akılcılığı, belli sınırları olan bir akılcılıktır ve Mu‘tezile gibi dini meselelerde akli temel bir kaynak olarak kabul etmezler.¹⁰⁵

Arslan Mu‘tezile’yi akla önem veren bir kelâm ekolü görmesine rağmen bir ifadesinde İslâm felsefecileri ile kelâmcıları birbirinden ayırarak kelâmcıların felsefeye hiçbir varlık hakkı tanımadıklarını ileri sürer. Onun kelâmı ile ilgili bu iddiası, kelâm ile felsefe ilişkisine dair genel görüşünün dışında kalmaktadır. Çünkü o, Gazzâlî sonrası dönemden itibaren kelâmın metodolojik ve içerik açısından felsefileştiğini ifade etmekte ve kelâmı İslâm’da felsefi hareketlerden biri olarak görmektedir.¹⁰⁶

İslâm düşüncesinde akıl-inanç meselesinin ikinci tartışması **Meşşâî felsefeciler ile Gazzâlî** arasındadır. Arslan’a göre İslâm felsefecilerine göre akıl ile inanç arasında bir uyum vardır. Onlar Yunan felsefesi ile İslâmi öğretisini birbirine entegre etmeyi

¹⁰² Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 262-264, 280-282.

¹⁰³ Ahmet Arslan, **İbn Haldun**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 203-206.

¹⁰⁴ Mu‘tezile’nin dini meselelerle akıl arasında kurduğu ilişki için bkz.: Kâdî Abdülcebâr, **el-Muğnî**, C. XII, s. 382-383.

¹⁰⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 203.

¹⁰⁶ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 45-74.

hedeflerler. Arslan, akla önem vermeleri açısından İslâm felsefecilerini Mu‘tezile’nin bir devamı olarak görür. Ancak genel hareket noktaları, motivasyonları ve amaçları bakımından Mu‘tezile’den farklı olduklarını düşünür. Bu filozofların temel hareket noktasını Yunan felsefesi oluşturur ve asıl amaçları İslâm inanç esaslarını savunmak değildir.¹⁰⁷

Gazzâlî Yunan tarzında felsefe yapan filozofları Tanrı ile evren konusunda felsefeyi aklın önüne geçirmeleri açısından eleştirmiş ve bu konuda yirmi tenkit ileri sürmüştür. Arslan, Gazzâlî’nin felsefecileri eleştirmesine rağmen kendisinin yeni ve daha makul bir öneride bulunmamasını tenkit etmiştir. Ona göre Hristiyan kilise babaları akıl ile inanç ilişkisinde eleştirilerde bulunsalar da bir öneride bulunmuşlardır.¹⁰⁸

Arslan, Gazzâlî’nin kelâma felsefeyi dâhil etmesinden sonra İslâm düşüncesinde felsefenin yeri konusunda birbirine karşıt olan iki görüşü de savunmuştur. Birincisi ona göre Gazzâlî’nin kelâma Aristoteles mantığını dâhil etmesi akıl ile inanç arasındaki bağı kuvvetlendirmiştir. Gazzâlî’den sonra İbn Rüşd ve İbn Haldun gibi büyük filozofların yetişmiş olması bunun bir delilidir. Özellikle **Fahreddin er-Râzî**’den (ö. h. 606/m. 1210) itibaren felsefe ile kelâm arasındaki zıtlık büyük ölçüde ortadan kalkmıştır. Onun eserlerinin içeriği konu ve yöntem bakımından felsefi bir görünümde. Kelâm eserlerindeki felsefi tavır, Râzî’den sonra kendisini daha çok hissettirir. Adudüddin el-Îcî’nin (ö. 756/1355) **Kitâbu’l-Mevâkıf**’ı ve Seyyid Şerif Cürcânî’nin (ö. 816/1413) **Şerhü’l-Mevâkıf fî İlmi’l-Kelâm**’ı buna örnektir.¹⁰⁹

Bu konuda Arslan’ın ikinci görüşü, Gazzâlî’den sonra felsefenin itibarının sarsıldığı yönündedir. Çünkü kelâmcıların felsefi aklı küçümsediğini düşünür. Ona göre kelâmcılar teolojik konularda felsefenin insan aklı için bir değeri olmadığını savunan dogmatik bir tutum benimserler: “Filozofların Tanrı ile doğa, Tanrı ile insan, sonsuz ile sonlu, bilgi ile inanç arasındaki mesafeyi kabul edilemez ölçüde

¹⁰⁷ Arslan, **İbn Haldun**, s. 225, 228, 234.

¹⁰⁸ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 266; Fârâbî, **İdeal Devlet: el-Medinetü’l-Fâzıla**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Ankara Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 10.

¹⁰⁹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 268-269.

daraltmalarına, hatta ortadan kaldırmalarına Kelâmcılar bu aynı mesafeyi aşılması mümkün olmayan bir uçurum olarak tesis etmek suretiyle karşılık vermişlerdir.”¹¹⁰

Arslan son olarak İslâm düşüncesinde İbn Rüşd’ün (ö. h. 595/m. 1198) Gazzâlî’den sonra felsefe ve din ilişkisiyle ilgilendiğini düşünür.¹¹¹ **Faslu’l-Makâl** isimli eserini bu konu üzerine telif eder. O, çalışmalarında felsefe ile din arasında olumlu bir ilişki kurarak bu iki alanı aynı hakikatin farklı ifadeleri olarak görür. İbn Rüşd, Gazzâlî’nin felsefe ile din ilişkisine yönelik bazı eleştirilerini haklı bulsa da İslâm felsefecilerinin bu konudaki görüşlerini destekleyen açıklamalarda bulunur.¹¹²

Arslan’a göre İslâm dünyasında 9-12. yüzyıllar arasında büyük bir gelişme gösteren felsefi ve bilimsel faaliyetler, bu dönemin sonlarından itibaren gerilemeye, durağanlaşmaya ve kemikleşmeye başlar. Bu dönemde felsefi faaliyetler adına özgün ve yeni bir şey üretilmez.¹¹³ Arslan bu konuda bir istisna olan **İbn Haldun**’un 14. yüzyılda çalışmalarında bu meseleyi ele alan az sayıdaki isimlerden biri olduğuna dikkat çeker. İbn Haldun’a göre akıl ile inanç birbirine müdahalede bulunmaması gereken iki ayrı alandır. Nitekim o, bilimleri akli ve nakli olmak üzere ikiye ayırır. Ona göre akıl yalnızca akli bilimlerde yer almalıdır. Nakli bilimler olarak adlandırdığı tefsir, hadis, fıkıh ve kelâmda aklın kullanımının sınırlı olması ve inanç unsurlarının dikkate alınması gerektiğini savunur. Felsefe akli bir alan olduğu için İslâm filozoflarının metafizik alanla ilgili görüşleri çürüktür. Çünkü metafizik, akılla bilinmeyen bir alandır. Arslan’a göre İbn Haldun’un akıl ile inancı birbirinden ayırması ve felsefecilerin doğaüstü ile ilgili felsefi ifadelerde bulunmaması konusundaki görüşleri Gazzâlî’den etkilendiğini gösterir. Bu yönüyle İbn Haldun akıl-inanç ilişkisi konusunda Gazzâlîci çizginin bir devamıdır.¹¹⁴

Sonuç olarak Arslan, akıl ile inancın gerek kavramların birbiriyle ilişkisi gerekse bu iki kavramın İslâm düşüncesindeki fonksiyonu konusunda farklı vurgulara sahip

¹¹⁰ Arslan, **a.e.**, s. 296, 310.

¹¹¹ Arslan, **İbn Haldun**, s. 304.

¹¹² Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 269.

¹¹³ Arslan, **a.e.**, s. 294-295.

¹¹⁴ Arslan, **İbn Haldun**, s. 330-331, 376-377.

ifadelerde bulunur. Bu konuda düşünce tarihinde herhangi bir görüşün taraftarlığını yapmayıp onları eleştirel bir bakış açısıyla ele almıştır.

4. SEMİTİK DİNLER

Arslan'ın dinlere yönelik eleştirileri çoğunlukla İslâm üzerinedir. Hristiyanlığı kozmoloji ve insan doğasıyla ilgili öğretileri açısından ele alır. Dinleri teosentrik olmaları açısından eşit görür. Bu nedenle Hristiyanlığın hayatı düzenleyen ilke ve kurallardan yoksun olması açısından dünyevi ilke ve kurallar sunan Yahudilik ve İslâm'dan ayrı tutmaz.

4.1. Hristiyanlık ve İslâm

Arslan'a göre Hristiyanlıkta Tanrı ile insan ilişkisi **aile** kavramı üzerinden kurulur.¹¹⁵ Tanrı ile İsa'nın sunduğu baba-oğul modeli, İslâm'da efendi-köle ya da efendi-kul ilişkisiyle hukuki açıdan ortaya konur. Bu nedenle ona göre İslâm, Hristiyanlıktan farklı olarak politik, hukuki ve ekonomik birliği temsil eden bir **site** teşkilatı gibidir. Hristiyanlık ise inananların bir araya gelmesiyle oluşan bir **cemaattir**. İslâm'ın bir hukuku temsil etmesine rağmen Hristiyanlık bir teolojidir. Bununla birlikte Arslan, bir istisna olarak Orta Çağ'da kilisenin bir devlet, hatta devlet üstü bir yapı olmasına da dikkat çekmiştir.¹¹⁶ Hristiyanlık ile İslâm'ın kozmoloji, insan doğası ve akıl ile inanç ilişkisine dair tutumlarının Arslan açısından karşılaştırılması ise şöyledir:

1. İnsan, Tanrı ve Evren

Hristiyanlığın temel amacı, insanları Tanrı'ya inanmaları yoluyla kurtarmaktır.¹¹⁷ Çünkü onlara göre kurtuluş ancak inançla mümkündür.¹¹⁸ İnanan

¹¹⁵ Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 58. Arslan yukarıdaki görüşüne rağmen İslâm ile Hristiyanlığın dünya ile ahiret konularında ilke ve kurallar açısından mukayesesini yapar. Ona göre İslâm dünya ile ahiret ayrımı yapılmasını engelleyecek ilke ve kurallar içerir. Hristiyanlık ise yalnızca inancı amaçlayan bir dindir. Bkz.: Arslan, **a.g.e.**, s. 334.

¹¹⁶ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 54.

¹¹⁷ Ahmet Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihine Giriş 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, C. V, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010, s. 255-256.

¹¹⁸ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. xii, 280-281.

kişilerden sevgi, umut ve inanca bağlılık göstermeleri beklenir. İsa, Tanrı'nın oğlu olarak kabul edilerek insanların kurtuluşu baba sevgisine dayandırılır. Tanrı ise bir irade olarak ön plana çıkar.¹¹⁹

İlk Çağ'ın sonunda Hristiyanlıkla birlikte felsefenin ilgi alanını oluşturan konular ruhun kurtuluşu, ahiret, Tanrı ile evren arasındaki ilişkiler gibi problemlerdir.¹²⁰ Arslan, Hristiyanlığın ortaya çıkmasıyla birlikte **varlık ile öz** tartışmalarının da gündeme gelmeye başladığını savunur. Hristiyanlık öncesi Yunan dininde politeist bir Tanrı anlayışı benimsendiği için Tanrı'nın varlığı ile özü arasında bir ayrım yoktur. Dolayısıyla onlarda inancın aklın karşısında konumlandırılması gereken bir tablo ortaya çıkmamıştır. Ancak monist bir Tanrı anlayışına sahip olan Hristiyanlıkta Tanrı'nın özü ve nitelikleri arasında önemli tartışmalar kendini gösterir. Benzer bir durum **akıl ile inanç** ilişkisinde de söz konusu olmuştur.¹²¹

Arslan'a göre yaratılış, doğa, toplum, insan, tarih ve kader hakkındaki görüşler genel olarak aynı olsa da¹²² Hristiyanlıktaki dogmalar, İslâm'dakinden daha fazladır. Bunlar İsa'nın kişiliği, ilk günah, teslis, vaftiz ve benzeri inançlar üzerinedir.¹²³ Sünni İslâm'da Hristiyanlıkta olduğu gibi sır anlayışı yoktur. İslâm'ın ele aldığı peygamberlik, imamet, mucizeler ve gayb konuları; Hristiyanlıktaki akıl üstü sırlardan uzak olup rasyonel tartışmalara imkân verecek konulardır.¹²⁴ Ayrıca İslâm'da, Hristiyanlıkta olduğu gibi din adamları sınıfı veya kilise gibi etkin bir yapı da yoktur. Hristiyanlıkta var olan bu yapılar, kutsal kitabın anlaşılmasını ve yorumlanmasını üstlenmektedir. Bu durum insanların bu konuda bireysel faaliyette bulunmasını engellemektedir. Ayrıca 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Katolik kilisesi papanın yanılmazlığını resmen kabul etmiştir. Arslan'a göre Hristiyanlıktaki din adamlarının faaliyetleri İslâm düşüncesindeki fıkıh ekolleri ile benzer görülebilir. Nitekim fıkıh

¹¹⁹ Plotinus Hristiyan teslis inancında görülen politeist görüntüyü yaptığı öz ile Bir, akıl ve ruhtan oluşan üç hipostaz teorisiyle ortaya koymuştur. Detaylı bilgi için bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 79, 97, 158, 247.

¹²⁰ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihine Giriş 5**, s. 5-6.

¹²¹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 160.

¹²² Arslan, semitik dinlerin yukarıdaki konularda ana hatlarıyla aynı görüşte olduklarını belirtmesine karşın bu görüşünün aksine, İslâm ve Hristiyanlığın Tanrı, evren, insan ve onlar arasındaki ilişkilere dair farklı modeller benimsendiğinden söz eder. Bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 61.

¹²³ Arslan, **a.e.**, s. 285.

¹²⁴ Arnaldez, a.g.m., s. 232; Arslan, **a.g.e.**, s. 57, 270.

ekolleri dini konularda bağlayıcı hükümler vermektedir. Ancak o, bu konuda İslâm düşünce ekollerinin ilkesel olarak Müslümanların İslâm'ı doğru okuma ve anlama yeteneklerine zarar vermemeleri bakımından Hristiyanlıktan farklıdır. İslâm, akli verilere Hristiyanlıktan daha açıktır.¹²⁵

Arslan'a göre Hristiyanlık ve İslâm, ortaya çıktıkları andan itibaren evren ve insan hakkında bilgi veren hakikatlere sahip olduklarını iddia ederler.¹²⁶ Bu nedenle kozmolojik açıdan Hristiyanlık ile İslâm'ın bir hakikat iddiasına sahip olmaları açısından evren tasavvurunu benzer görür. Hristiyanlıkta dünya, evrenin merkezindedir. Bunun nedeni Hz. İsa'nın dünyada olmasıdır. Kilise tarafından benimsenen bu düşüncenin felsefi temelleri, Aristoteles'in evren anlayışına dayanır. Arslan'a göre İslâm'da da benzer bir anlayış vardır. Kur'an'da insanın ahsen-i takvim üzerine yaratılışıyla ilgili ayet¹²⁷ Hristiyanlığın insan merkezli evren anlayışına benzerdir.¹²⁸ Kur'an'da insanın değerini ortaya koyan başka ayetler de vardır.¹²⁹ Arslan'ın Hristiyanlık ile İslâm arasında bu açıdan bir ilişki tesis etmesine rağmen Hristiyanlığın bu görüşü insanın ontolojisini değerli gördüğünü değil bir peygamber olarak Hz. İsa'yı ön plana çıkardığını gösterir. İslâm'ın bu konudaki ayetleri ise insan varlığının önemine işaret eder.

Arslan'a göre semitik dinlerde Antik Greklerde savunulan evrenin ezeliliği fikrine zıt bir şekilde Tanrı'nın evreni zaman içinde yoktan var ettiğini savunur. Ayrıca insan Yunan düşüncesinde özünde doğal bir varlık olarak tanımlanırken dinlerde tarihsel bir varlık olarak kabul edilir. Bu inanca göre insan, Tanrı tarafından belli bir zamanda ve belli bir amaç için var edilmiştir.¹³⁰ Arslan kozmoloji ve insan tasavvuru konusunda Hristiyanlık ile İslâm'ı birbiriyle aynı düşüncede olan dinler olarak

¹²⁵ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 56.

¹²⁶ Arslan, **İbn Haldun**, s. 3.

¹²⁷ Tîn 95/4: "Şüphesiz biz insanı en güzel biçimde yaratmışızdır."

¹²⁸ "Ahmet Arslan 'Din ve Felsefe İlişkilerine Dair'", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=oOOsniCIEYU>, 17 Ekim 2020.

¹²⁹ İsrâ 25/70. ayet bunlardan biridir: "Andolsun biz Âdemoğluna şan, şeref ve nimetler verdik; onları karada ve denizde taşıdık, kendilerine güzel güzel rızıklar verdik ve onları yarattıklarımızın çoğundan üstün kıldık."

¹³⁰ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 170, 280, 284-285.

değerlendirirken bu dinlerin görüşlerini Yunan felsefesi karşısında birbirine yaklaştırır. Ancak Hristiyanlık ile İslâm'ın insan doğası konusundaki yaklaşımları birbirinden farklıdır. Bu farklılıklardan biri insanın özü hakkındadır. Hristiyanlığın dogmalarından biri olan aslî günah anlayışına göre insanlar doğuştan günaha eğilimlidir.¹³¹ İslâm'da öğretisel anlamda bir asli günah anlayışı olmayıp hiç kimsenin başkasının sorumluluğunu ve yükünü taşımayacağı¹³² ve Tanrı'nın insanı doğuştan gelen dindar bir fitrat üzerine yarattığı savunulmuştur.¹³³ İslâm'da asli günah öğretisinin dayanağı olan Hz. Adem ve Havva'ya atfedilen olay¹³⁴ kabul edilmekle birlikte bu olayın sonuçları tüm insanlığa mal edilmemiştir.

2. Akıl ile İnanç

Akıl ile inanç sorunu felsefî düşünceye ilk kez Hristiyanlıkla girer. Bu soruna ilk çözüm arayanlar, Hristiyan apolojistlerdir. Onlar bu konuda farklı görüşler benimsemiştir: 1. Dinin felsefeye ihtiyacı olmadığı, 2. Felsefe ile dinin uyum içinde olduğu ve 3. Felsefe ile din arasında ne tam bir uyum ne de tam bir çelişki olduğudur. İlk iki tezin güçlü ve zayıf yönleri vardır. İlkinin zayıflığı, insan aklını ve doğasını reddetmesidir. Bu görüşe göre insan, inanan bir varlık olmakla anlam kazanır. İkincisinin Hristiyanlık ile akıl arasındaki fark ortadan kalkarsa inancın bir inanç olarak varlığı ve önemi ortadan kalkar.¹³⁵ Onlardan bir kısmı dini öğretileri Yunan filozoflarının öğretilerini kendi amaçları doğrultusunda eleştirel olarak değerlendirirler. Bu şekilde Yunan felsefî öğretilerinden yararlanmaya çalışırlar.¹³⁶

Hristiyanlığın erken dönemlerinde din adamı St. Pavlus (ö. m.s. 64/67) akıl-inanç ilişkisi konusunda iki ayrı görüşü de destekleyecek ifadelerde bulunur. **Korintlilere İkinci Mektup**'unda inancın felsefî akla ihtiyacı olmadığını ve Yunan felsefî düşüncesi tarafından tasavvur edilemeyeceğini savunur. **Resullerin İşleri**'nde

¹³¹ Bkz.: Romalılar 5/12, 14-19, Korintliler 15/22.

¹³² Fâtır 35/18, Ankebût 29/12-13, Nahl 16/25.

¹³³ **Hadislerle İslâm**, s. 240.

¹³⁴ Adem ile Havva kıssası Tevrat ile Kur'an'da yer almaktadır: Yaratılış 2/17, Yaratılış 3/1-24, Bakara 2/31-38, 'Arâf 7/19-25, Tâhâ 20/117-123.

¹³⁵ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, s. 266-267.

¹³⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 263.

ise akıl ile inancı birbirinin tamamlayıcısı olarak sunar.¹³⁷ Bu iki farklı görüşünden ilki, erken Hristiyan dünyasında Tatianus (ö. m. 180), Tertullianus (ö. m. 225); ikincisi Justinus (ö. m. 527), Athenagoras (ö. m. 190), Clemens (ö. m. 99), Origenes (ö. m. 253-254) ve Augustinus tarafından savunulur. Akıl ile inanç arasında bir uyum gören Hristiyan düşünürlerin bu tutumu, akıl ile inancı eşit kabul ettikleri anlamına gelmez. Onlar akla yer verirken inancı her şeyden üstün tutarlar. Sözgelimi Augustinus her bilmenin bir inanma olduğunu ama her inanmanın bir bilme olmadığını düşünür.¹³⁸

Hristiyanlıkta felsefe din içindir. Dinin ifade ve amacının daha iyi anlaşılması hedeflenir. Bu nedenle ilk yıllarda teolojiden ayrı bir felsefe anlayışı yoktur. 12. yüzyılın ikinci yarısından itibaren felsefe ile dinin birbirinden farklılığı belirginleşmiştir. Bunda Batı dünyasında Aristoteles'in felsefi öğretilerinin benimsenmesinin etkisi vardır.¹³⁹

Arslan'a göre İslâm'da akıl ile inanç ciddi olarak tartışılan sorunlardan biri değildir. Bu, İslâm düşünce tarihinde kelâmcı ile filozof, teoloji ile felsefe arasında bir çatışmanın olmamasından kaynaklanır. Bununla birlikte Yunan felsefesi, İslâm düşüncesini de etkilemiştir. Ona göre Yunan felsefesinin İslâm'da ilk etkisi **Mu'tezile**'de görülür ve akıl-inanç meselesi ilk olarak bu ekolde dikkate alınır. Onlar Eş'arîlerin inanç merkezli din anlayışı karşısında inanç yanında aklın epistemolojik değerini önemseyen bir ekoldür.¹⁴⁰

Sonuç olarak Arslan, Hristiyanlığı ve İslâm'ı din olmaları bakımından birbirinden farklı görmez. Monist Tanrı tasavvuru, evren ve insan hakkında akıl ile inanç ilişkisine dair bu iki dinin benzer öğretilere sahip olduğunu düşünür. Ayrıca İslâm'ın da Hristiyanlık gibi dünyevi alanı düzenleyen ilke ve kurallara sahip olmadığını ve İslâm'da fıkhi hükümlerinin tavsiye niteliğinde ifadeler olduğunu savunur. Ona göre İslâm'ın pratik hükümleri özellikle politika ve hukuk başta olmak üzere bir ilke veya kural sayılabilecek ifadeler değildir. Dolayısıyla dünyevi hayata

¹³⁷ Arslan, **a.e.**, s. 263, 264; Korintlilere Mektup II, 1:12, 5:7, 6:2; Resullerin İşleri, 17:23,28.

¹³⁸ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 286.

¹³⁹ Arslan, **a.e.**, s. 264-265.

¹⁴⁰ Arslan, **a.e.**, s. 265, 291. Arslan bir başka yerde İslâm düşüncesinde kelâmcılarla filozoflar arasında çekişmenin olduğunu, Hristiyan düşüncesinde ise böyle bir çekişmenin çok fazla görülmediğini belirterek yukarıdaki görüşünün dışına çıkar. Bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 288.

müdahale açısından da Hristiyanlık ile İslâm arasında bir fark yoktur.¹⁴¹ Arslan bu görüşüne rağmen **Bir Ömür Düşünmek** adlı eserde İslâm'ın hayatı düzenleyen kurallar içerdiğini ve bu nedenle sadece dini bir oluşum olmadığını, bir site yapılanmasını meydana getirdiğini savunur.

4.2. Tanrı Kavramı

Arslan, Tanrı kavramını semitik dinlerdeki aşkın, ilâhi ve metafizik yönüyle değerlendirmemiş; Tanrı'yı doğası, kaynağı ve evren ile ilişkisi bağlamında akıl-inanç ilişkisi çerçevesinde ele almıştır. Onun Tanrı inancına ilişkin görüşleri şunlardır:

4.2.1. Tanrı Kavramının Kökeni

Arslan'a göre Tanrı, eski zamanlarda insanları bir araya getirmek ve çeşitli ihtiyaçların karşılanması amacıyla üretilmiş bir kavramdır. Ahlâk ve hukuk gibi hayatı düzenleyen kurallarının yanında insan psikolojisi, hastalıklar ve evrenle ilgili sorular dinle cevaplandırılmaya çalışılmıştır.¹⁴² Bu bağlamda tarih boyunca çeşitli dini inanışlar ortaya çıkmıştır. İlk Çağ'da Yunanlılar politeist bir Tanrı inancı benimsemiş olup bu inançta peygamber, kutsal kitap ya da din adamları sınıfı gibi bir yapıya yer vermemişlerdir. İlk Çağ'da felsefede ise Tanrı, **akıl ve maddeye düzen veren bir ilke** olarak görülmüştür.¹⁴³ Orta Çağ'da semitik dinlerde ise **monoteist** Tanrı fikri savunulur. Tanrı insanın yarattığı en mükemmel ve işlevsel varlık olarak görülür.¹⁴⁴

İslâm; yaratılış, Tanrı, evren, tarih, insan, toplum ve kader gibi konularda Yahudi-Hristiyan geleneğiyle benzer bir yaklaşımı sürdürür. İslâm düşüncesinde Tanrı ile evren ilişkisi kelâmda, İslâm felsefesinde ve tasavvufta ele alınır. Arslan'a göre kelâmda Tanrı, tek hakiki varlık olarak görülür. İslâm filozofları ise İslâm'ın evren fikrinden farklı bir Tanrı ile evren ilişkisini savunurlar. Tanrı'yı zorunlu ve mutlak

¹⁴¹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 146-147, 183-184.

¹⁴² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 307.

¹⁴³ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 260.

¹⁴⁴ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 282, 306, 325.

kavramları etrafında açıklayan sudûr teorisi geliştirirler.¹⁴⁵ Fârâbî ve İbn Sînâ bu teorileriyle evreni ezeli bir varlık olarak görür.¹⁴⁶

Arslan'a göre İslâm'da Tanrı ile evren ilişkisine dair tasavvufçular, orta yolu temsil eder.¹⁴⁷ O, özellikle İbnü'l-Arabî'nin (ö. 1240) **vahdet-i vücûd** teorisinde¹⁴⁸ Tanrı mutlak bir varlık olarak görülerek evrendeki çokluk ve farklılıkların Tanrı'nın tecelli ve zuhûru olarak nitelendirildiğine dikkat çeker. Bu anlayışta evren, Tanrı önünde bir **gölge varlıktır**. Böylece Tanrı ile evren düalitesi ortadan kaldırılarak ontolojik anlamda yalnızca Tanrı'nın varlığından bahsetmenin mümkün olduğu fikri ortaya atılır.¹⁴⁹

Arslan, tasavvufu hayata müdahale etme çabası olmadan manevi bir din algısıyla herhangi bir din, dil ya da ırk ayrımı yapmadan her açıdan evrensel öğretilere sahip olması açısından İslâm düşüncesinde orta yolu temsil eden bir alan olduğunu savunur.¹⁵⁰ Bu nedenle ona göre, kelâmda hudûs, İslâm felsefesinde sudûr ve mistisizmde zuhûr şeklinde ortaya çıkan Tanrı ile evren ilişkisi, tasavvufta müspet ve orta bir yoldur. Onun tasavvuf hakkındaki bu görüşü aynı zamanda onun modern dönemde bir dinin olması gereken esaslara da uygundur. Modern dönemde bir dinin manevi, bireysel ve hayata müdahale etmeyen bir inanç olmasını gerekli görür.¹⁵¹ Dolayısıyla Arslan, modern dönemde 12-13. yüzyıllardaki teorik tasavvuf anlayışı gibi bir dinin var olmasını savunmaktadır diyebiliriz.

¹⁴⁵ Detaylı bilgi için bkz.: Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, s. 82-83.

¹⁴⁶ Fârâbî ve İbn Sînâ'nın sudûr teorileri için bkz.: Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 51-53. İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ**'da sudûr teorisini "Yüce ilkelerden fiillerin nasıl sudûr ettiği" ve "Aklın, göksel nefislerin ve yüce cisimlerin İlk Varlık'tan varoluş sırası" başlıklı fasıllarda ele alır. Bkz.: İbn Sînâ, **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, C. II, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, s. 137-154.

¹⁴⁷ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 285-286.

¹⁴⁸ Ebü'l-Alâ Afîfî, **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996, s. 161-171.

¹⁴⁹ İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, Çev. ve Şrh. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabalcı Yayınları, 2016, s. 13-14.

¹⁵⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 285-286; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 144.

¹⁵¹ "Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs." (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

4.3. Kur'an

Arslan'a göre Kur'an; haklar, görevler, değerler ve daha pek çok konuda birbiriyle çelişiyor gibi görünen ifadeleri içeren kutsal bir kitaptır. O, insan hakları ve Tanrı-insan ilişkisi konularındaki ayetleri de bu kapsamda değerlendirir. İnsanın özgürlüğüne işaret eden ayetler gibi bu özgürlüğü kısıtlayan ayetlerin de olduğu; insanın haklarından söz eden ayetler gibi insanın Tanrı karşısında sadece görev ve sorumlulukları olan bir varlık olarak görüldüğü ayetlerin de olduğu onun bu konudaki iddialarından bazısıdır.

Arslan'a göre Kur'an'da insan özgürlüğü vurgusu ile Tanrı'nın iradesiyle her şeyi önceden bildiği ve takdir ettiği ifadeleri çelişkili görünmektedir. İnsanlara haksızlık edilmediği,¹⁵² kötülük yapılmadığı,¹⁵³ eziyet edilmediği¹⁵⁴ ancak insanların kendilerine zulmettiği¹⁵⁵ ve insanlara kaldıramayacakları yüklerin yüklenmeyeceği¹⁵⁶ yönünde ayetler vardır. Arslan bu tür ayetleri insan aklının geçerli bir cevap vermekten aciz olması açısından Kant'ın **antinomilerine** benzetir. Antinomiyle benzerlik, bu ayetlerden birini diğerine üstün kılacak unsurların bulunmamasından kaynaklanır.¹⁵⁷ Çünkü antinomi önermeleri aklın bir hüküm vermekten aciz kaldığı kavramları ifade eder.

Arslan, Kur'an antinomileri konusunda bir çözüm ortaya koyar. Ona göre her insan bu ayetleri kendi aklı ve dünya görüşüyle yorumlayarak bir sonuca ulaşarak bu çelişkili gibi görünen durumu ortadan kaldırabilir. Böylece sorun kişilerin kendileri merkeze alınarak çözümlenmiş olur.¹⁵⁸ Arslan, felsefi metodolojisindeki insan aklını merkeze alan dünya görüşünü ayetlere ilişkin yorumlarına da yansıtır. Ancak tefsir usulünde ilk bakışta çelişkili görünen ayetler, Kur'an'ın anlamıyla ilgili ilimlerden **müşkilü'l-Kur'an** kapsamında değerlendirilir ve bu tür ayetlerdeki ihtilafı gibi

¹⁵² Nisâ 4/40.

¹⁵³ 'Araf 7/28.

¹⁵⁴ R'ad 13/11; Enfâl 8/53.

¹⁵⁵ Hûd 11/10; Yûnus 10/44.

¹⁵⁶ Mü'minûn 23/62; Bakara 2/286; En'âm 6/42; Zümer 39/70.

¹⁵⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 178-179.

¹⁵⁸ Arslan, **a.g.e.**, s. 189.

görünen ifadeler İslâm âlimleri tarafından te'vil, nesh ve tahsis yöntemleriyle açıklanır.¹⁵⁹ Arslan'ın Kur'an hakkındaki diğer görüşleri de Tanrı hakkındaki eleştirileri gibi metafiziksel değil akılcı tutumu çerçevesinde olup bu görüşleri şöyledir:

1. Bilimsel değildir.

Arslan'a göre Kur'an bir şiir, ahlâk ve öğüt veren bir kısas kitabıdır. Aynı zamanda tarihi olayları da içerir. Ancak bu ifadeler tarih bilimi olma iddiasında değildir. Bununla okuyanların geçmiş toplulukların iyi ve kötü durumlarından dersler çıkararak iyi olana yönelmeleri hedeflenir. Bu itibarla İslâm bir tarih bilinci oluşturmakta ve bir tarih felsefesi yaratmaktadır.¹⁶⁰

2. Sorgulama ve eleştiriye karşıdır.

Arslan'a göre Kur'an, dil ve üslup açısından hükmedicidir. İçeriği hakkında soru sorulmasını engelleyen bir üsluba sahiptir. Kur'an'da yer alan düşünmekle ilgili ayetler aslında düşünmeye sevk eden ayetler değildir: "Kur'an'ın düşünün dediği şeylerde hakikaten düşünülecek şeyler buldun mu? Ben baktım onlarda düşünülecek bir şey yok. Keşke olsaydı."¹⁶¹ Kur'an'ın "bakın", "görün", "düşünün" diye hitap ettiği insan kitlesi uysal ve itaatkâr kimselerdir. Ayrıca ona göre, Kur'an'da "görmüyor musunuz", "anlamıyor musunuz", "ne kadar cahilsiniz", "ne kadar kötü niyetlisiniz" diye hitap edilen bir grup daha vardır. İnatları nedeniyle suçlayıcı ve düşmanca bir diyalogla karşı karşıya kalırlar. Kur'an, hitap ettiği kişilere inanmaları konusunda baskı yapar.¹⁶² Ancak Arslan, İslâm'da akli unsurlara önem verildiğini savunduğu ifadelerinde ise Kur'an'da insanları düşünmeye sevk eden ayetlerin varlığını bir argüman olarak ileri sürerek aynı konuda birbiriyle uzlaştırılamayan ifadelerde bulunmuş olur.¹⁶³

¹⁵⁹ Muhsin Demirci, **Tefsir Usûlü**, 107. bs., İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021, s. 203-210.

¹⁶⁰ Ahmet Arslan, "İbn Haldun ve Tarih", **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. I, No: 1, 1983, s. 18.

¹⁶¹ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=TTNu0Q2hGRE>, 18 Ekim 2020.

¹⁶² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 341.

¹⁶³ Bkz.: Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 79-80.

Arslan, Kur'an'ın düşünmeye engel olduğunu savunsa da **İslâm, Demokrasi ve Türkiye** adlı eserinde Kur'an'ın düşünmeye ve aklı kullanmaya yönlendirdiğini savunur. Ona göre bu bakımdan felsefe ile din arasında bir uyum olduğundan bahsedilebilir.¹⁶⁴ Arslan, İslâm ile akıl hakkındaki bu ifadeleriyle uyumsuz bir tavır takınır. Diğer yandan Arslan, Kur'an'ın sorgulamayı engellediğini düşünmesine rağmen onda Hristiyanlığa kıyasla çok fazla dogmatik unsurun bulunmadığını savunur. Ona göre Kur'an Tanrı'nın özü ve nitelikleri, Tanrı-evren ilişkisi, kader ve gelecek hayat hakkında birçok bilgi verir. Ancak bu bilgi, tartışmaları ortadan kaldıracak kadar net ve kesin değildir. Örneğin insanın özgürlüğüyle ilgili karamsar ya da iyimser ayetler vardır. Kur'an'daki bu ve benzeri ayet ve hükümler yoruma açıktır.¹⁶⁵

3. İnsan hakları ve eşitlikten söz etmez.

Arslan'a göre Kur'an'da Tanrı-insan ilişkisi, efendi-köle ilişkisi olarak hukuki bir biçimde kurulur. İnsan diğer bütün varlıklar gibi varlığının değerini yaratıcısının kulu ve kölesi olmasından aldığı için Tanrı'dan bağımsız bir değere sahip değildir. Ayrıca Kur'an'da insan, hakları değil görevleri bakımından ele alınır. Bu görevler, insanın Tanrı'ya kulluğu, ibadeti ve diğer insanlara karşı sorumluluklarıdır. Kur'an'ın insanı görevleri olan bir varlık olarak tanımlaması, ilâhi iradenin özgürlük alanını daraltmama veya sınırlandırmama amacına dayanır. Arslan'a göre İslâm'da haklarından bahsedilebilecek tek varlık Tanrı olarak görülür.¹⁶⁶ Arslan'ın bu görüşüne rağmen Kur'an'da insana yaratılan diğer varlıklardan ayrıcalıklı bir konum verilir ve insan **eşref-i mahlûkât** olarak nitelenir. İnsan Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi sayılarak¹⁶⁷ ona saygı, değer ve diğer canlılar üzerinde bir üstünlük atfedilir.

Arslan'a göre İslâm'ın eşitlik gözetmeyen bir din olduğu ayetlerle sabittir. Kadın ve erkek arasında hiyerarşik bir anlayış vardır. Buna "...erkeklerin ise onlar üzerinde

¹⁶⁴ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 160.

¹⁶⁵ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 6.

¹⁶⁶ Arslan, **a.e.**, s. 170-171.

¹⁶⁷ Bkz.: Bakara 2/30; En'âm 6/165; Hicr 15/28-29; Fâtır 35/39.

bir dereceleri mevcuttur...”¹⁶⁸ ayeti delildir. Ona göre erkeğin üstün olduğu bir düzen, hiyerarşik bir ortama yol açar.¹⁶⁹ Arslan, “İnsan Hakları ve İslâm” makalesinde ise İslâm’ın özü itibariyle insan kavramına vurgu yaptığından, kadın ile erkek ayrımı gibi görülen ifadelerin nitelikle ilgili bir ayrım olduğundan İslâm’ın bu konuda bir ayrım yapmadığından söz eder.¹⁷⁰

4.4. Peygamberlik

Arslan dini, peygamber denilen bir bireyin rüyası ve öznel deneyimi olarak görür. O, peygamberlerin iddia ettikleri “Tanrı vardır” önermesinin onların kişisel ve subjektif deneyimlerine dayandığını ve bu nedenle bu önermelerin akli veya felsefi olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Çünkü felsefe, akla dayalı nedenlerle kendini haklı çıkarmayı hedefleyen bir faaliyettir. Dolayısıyla peygamberlerin iddiaları akli olarak kabul edilemez.¹⁷¹

Arslan, peygamberlerin öğretilerinin kökeninin **Hammurabi Kanunu**’na dayandığını iddia eder. Hz. Musa ve Hz. Muhammed, Babil krallığının altıncı hükümdarı olan Hammurabi’nin (ö. m.ö. 2081) metnini devam ettirir. Diğer bir ifadeyle ona göre İslâm ve Yahudilik gibi Orta Doğu dinlerinin ilâhi bir kaynağı yoktur.¹⁷² Arslan’ın bu iddiası tartışmalı konulardan biridir. Hammurabi Kanunu’nun keşfedildiği 20. yüzyılına kadar yeryüzünde bilinen en eski yazılı kanun, **Yahudi kanunudur**. Bu keşifle birlikte bazı araştırmacılar Tevrat’ın Hammurabi Kanunları’na dayandığını iddia etmiştir.¹⁷³ Arslan bu görüşüne rağmen bu iddiasını destekleyecek

¹⁶⁸ Bakara 2/228.

¹⁶⁹ “Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021.

¹⁷⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 172, 183-184.

¹⁷¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 199-200.

¹⁷² “Ahmet Arslan: Muhammed ile Hammurabi’nin Yasaları Aynı Mı?”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=Re-lvE7SSis>, 9 Ekim 2020.

¹⁷³ Hâmede Topçuoğlu, Hammurabi Kanunları’nın Tevrat ile ilişkisine dair üç görüşün ortaya çıktığına dikkat çeker. Birincisi Tevrat, Hammurabi Kanunları’ndan alınmıştır. İkincisi Tevrat, Hammurabi Kanunları’ndan alınmamıştır. Ancak her ikisi de ortak bir metinden alınmıştır. Üçüncüsü ise her iki kanun da birbiriyle alakasız olup farklı kaynaklara dayanarak oluşturulmuştur. Bkz.: Hâmede Topçuoğlu, “Eski İsrail Hukukunun Menşei, Hususiyetleri ve Hammurabi Kanunu ile Olan Münasebetleri”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. V, No: 1, s. 310.

bir argümana işaret etmemiştir. Bu nedenle onun Hammurabi Kanunları ile dini metinler arasında kurduğu ilişkinin içeriksel mi yoksa tarihsel gerekçelere mi dayandığı açık değildir.

Arslan, peygamberlerle ilgili de metafiziksel ya da teolojik bir değerlendirmede bulunmayarak onları dünyevi alandaki rolü açısından değerlendirir. Ona göre İslâm peygamberinin iki görevi vardır: dünyevi işleyiş ve dinin korunması.¹⁷⁴ Arslan'ın peygamberlerin görevleriyle ilgili yaptığı bu ayrım, İbn Haldun'un görüşüne dayanır. O, bu ayrımı, siyaset-i dünya ve hıfz-ı din olarak ifade eder.¹⁷⁵ Peygamber dinin korunmasıyla yükümlü olduğu gibi, dünya işlerini de din açısından yönetmeyi amaçlar. Bu bakımdan Arslan, İslâm'da din ile dünya arasında bir ayrım olmadığını ve peygamberlerin bu iki sorumluluğu kendi içlerinde birleştiren kişiler olduğunu düşünür. Ona göre Hz. Muhammed peygamber, devlet yöneticisi, kanun koyucu ve dinin en yüksek yorumcusu görevlerini kendinde toplaması açısından bu konuda bir örnek teşkil eder. Ancak Arslan, İslâm'ın ilk dönemlerinde Hz. Peygamber'in dünyevi alanla ilgili yaptığı ve söylediği her şeyin ilâhi bir nitelikte olmadığına dikkat çeker. Hem kendisi hem de ashâbı, Hz. Peygamber'in insani yönünün hataya açık olduğuna inanır.¹⁷⁶ Bununla birlikte onun tarihin gördüğü en büyük politik dehalardan biri olduğunu ifade eder. Ona göre Hz. Peygamber'in İslâm'ı yaymak için yaptığı mücadeleler, savaşlar ve anlaşmalar onun büyük dehasına işaret eder.”¹⁷⁷

Arslan, peygamberlerin bir diğer görevi olan hıfz-ı din nedeniyle insanların gönüllü ya da zor kullanarak İslâm'a yönlendirilmesini bir zorunluluk olarak görür. Ona göre peygamber bu faaliyeti **cihat** aracılığıyla sağlar. Cihat kavramı, kaynağı itibarıyla dini bir kavram olmakla birlikte, işlevselliğini ancak dünyevi bir güç üzerinden alır. Ona göre üç halifenin de yataklarında ölmeyip öldürülmeleri bunun bir gösteresidir. İslâmiyet'te cihatın oruç ve namaz gibi farz bir ibadet olduğuna ve cihatla amacın bu dinin yayılması olduğuna dikkat çeker. Ona göre Hristiyanlıkta dini yaymak

¹⁷⁴ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 329.

¹⁷⁵ İbn Haldun, **Mukaddime**, C. I, Haz. Süleyman Uludağ, 7. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011, s. 420-421.

¹⁷⁶ Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 61.

¹⁷⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 142-143.

için yürütülen faaliyet misyonerliktir. Misyonerlikte cihat gibi savaş olgusu yoktur. İslâm'da ise cihat farz kabul edilmiştir. Bu nedenle yükümlülüğün yerine getirilmesi için toplumun devlet ve ordu olarak teşkilatlanması ve bu işlerin başında bir halifenin bulunması şart olarak görülür.¹⁷⁸

Arslan'a göre cihat, **dârüislâmın dârülharbe** karşı bir savaşıdır. Ona göre dârülharp ile dârüislâm kavramları, Müslüman ile gayri Müslimler arasındaki ayrımı ve onların arasındaki **çatışma ilişkisini** ifade eder. O, çatışma teorisinin önemini vurgulayarak bu durumun fırsat doğduğunda pratiğe dönüşebileceğine dikkat çeker. DAEŞ örgütünün bunun bir örneği olduğunu düşünerek Müslümanlar ile gayri Müslimler arasındaki temel ilişkinin savaş olduğunu savunur.¹⁷⁹

Arslan'ın İslâm hukukundaki dârüislâm ile dârülharp ayrımını gayri Müslimlerle savaşmak olarak değerlendirmesi bazı Batılı kaynaklarda da görülür. Onlara göre dârüislâm ile dârülharp ayrımı dârüislâmın dârülharple olan ilişkisinin savaş esasına dayanmasından kaynaklanmaktadır.¹⁸⁰ İslâm hukukunda ise dârülharp kavramı, savaşma şartı olmadan, İslâm dışı yönetimin egemenliğindeki ülkeler için kullanılmıştır.¹⁸¹ Dolayısıyla İslâmi kaynaklar incelendiğinde Arslan'ın savunduğu gibi dârüislâm ile dârülharp ayrımının savaşma olgusu üzerinden temellendirilmemiştir.

Arslan, tebliğin zor kullanılarak yapılmasını peygamberlik için bir zorunluluk olarak görse de İslâm'da insanların zor kullanılarak İslâm'a yönlendirilmediği görülür. Kur'an'da Hz. Peygamber'e yüklenen tebliğ görevi **davet et, tebliğ et, ikaz et** ya da

¹⁷⁸(Çevrimiçi)<https://www.evrensel.net/haber/341753/dusunmek-lazim-ioniada-felsefe-ve-dusunce-akimlari-2>, 20 Ekim 2020.

¹⁷⁹(Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=y_b5pLNGDw8, 21 Ekim 2020. Arslan bu ifadesinde **İŞİD** kavramını tercih eder. Ancak ilgili örgütün İslâm dinini yansıtmaması sebebiyle metin içerisinde DAEŞ kavramı tercih edilmiştir.

¹⁸⁰ Majid Khadduri, **War and Peace in the Law of Islam**, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1955, s. 52-53, 170; Majid Khadduri, "International Law", **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, Nşr. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955, s. 350-370.

¹⁸¹ Ebû Bekir es-Serahsî, **Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr**, Thk. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfî, C. IV, Beyrut, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997, s. 86.

hatırlat kelimeleriyle ifade edildiği¹⁸² ve dinde zorlama yoluna başvurulamayacağı¹⁸³ ayetleri yer almaktadır. Mürtetlerin öldürülmesiyle ilgili hadisler ise onların sadece irtidat faaliyetlerine dayanmayıp arkasında farklı gerekçeler vardır. Onlardan bir kısmı yalancı peygamber iddiasında bulunmuş, zekat gibi ibadetleri reddetmiş,¹⁸⁴ isyan faaliyetleri göstererek taşkınlıklar çıkarmış ve Müslümanların ölmesine neden olmuştur.¹⁸⁵

4.6. Ölüm

Ölüm, varoluşsal bir sorundur. Öldükten sonra tamamen yok olma düşüncesi, insanın hayal gücünün ötesindedir. Dinler ölüm konusunda bazı öğretiler ileri sürmüştür. Arslan'a göre dinlerin ölüm olgusuna yaklaşımı, bu güçlüğü ortadan kaldırmaya çalışmaktan çok, bu olguyu reddetmekten ibarettir. İslâm bir anlamda mümine "Korkma, ölmeyeceksin." diyerek ölümü reddeder. Ona göre dinlerin bu çözümleri tatmin edici değildir. Arslan, İslâm'da ölüm olgusunun reddedildiğini söylese de İslâmiyet'te insan, ebedi bir varlık olarak tasavvur edilerek ölüm, dünya ve ahiretten oluşan iki hayat arasında bir araç olarak görülür. Bununla birlikte ölüm hadisesi arzu edilen bir şey değil, acı bir durum ve bazı ayetlerde bir musibet olarak ifade edilir.¹⁸⁶

Arslan, ölüm fenomenini insanın başlangıç ve sonu olarak değil, dinlerden farklı bir biçimde sadece bir **algı** olarak açıklar. Bu yaklaşımı onun var olan her şeyi bu dünyanın sınırları içerisinde açıklamasıyla uyumludur. Bu bağlamda ona göre ölüm, bir kere olan bir şey değildir. Varlık dünyasında bir defa görülen bir cisim, görüş alanından çıktıktan sonra bir nevi ölür. Teorik olarak aynı nesneyi tekrar tekrar görmek mümkündür. Fakat ona göre görülemediği sürece ölü sayılmaktadır.¹⁸⁷

¹⁸² Bkz.: Âli İmrân 3/20, Mâide 5/92, Ra'd 13/40, Nahl 16/82, Ankebut 29/18, Ahzâb 30/39, Yâsîn 36/17, Ahkâf 46/23, Teğabûn 64/12, Cin 72/23.

¹⁸³ Bakara 2/256.

¹⁸⁴ Zemahşerî, **el-Keşşâf 'An Hakâ'iki Ğavâmidî't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl Fî Vucûhi't-Te'vîl**, Ed. Murat Sülün, C. II, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017, s. 470.

¹⁸⁵ Zemahşerî, **a.e.**, C. II, s. 494, 576.

¹⁸⁶ Bakara 2/156, Mâide 5/106.

¹⁸⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 407-408.

Arslan, ölümle birlikte gerçekleşen aklın ve bilincin kaybolmasından endişe duyduğunu belirtir. Ölümün bu bilinç halini ortadan kaldırdığını savunur. Kendisini bir **bilinç** olarak tanımlar ve insanın bilince mahkûm bir varlık olduğunu düşünür. Ancak İslâmiyet'te ölüm, bir yok oluş olarak algılanmadığı için bilinç ve aklın gideceği konusunda bir kaygıya yol açmaz. O, İslâm düşüncesinde Meşşâî filozofların, insanı bedenlen ölümlü, ruhen ölümsüz olarak kabul ettiğine işaret eder. Onlardan biri olan Fârâbî'ye göre erdemli ruhlar ölümsüz olacak ve felsefe ruhuna katılacaktır. Erdemli ruhların kendisine benzeyen kimselerle, yani filozof ve bilim insanlarıyla buluşup sohbet etmesi, onun mutluluğunu daha da artırır.¹⁸⁸ Onun Fârâbî'nin yukarıdaki görüşünü destekleyerek beden-ruh düalitesi düşüncesini kabul ettiğini ortaya koymuş olur. Arslan'ın doğaüstünü reddetmesine rağmen beden-ruh ayrımını benimsemesi ise tartışmaya açık bir yaklaşımdır.

4.7. İslâm Hukuku

Arslan'a göre İslâm'da hem dini hem de dünyevi hükümler vardır. Bu durum onun dünyevi alana müdahale ettiğini ortaya koyar. Ona göre İslâm, insanlardan dinin belirlediği sınırlar içinde yaşamalarını isteyip¹⁸⁹ bazı şeylerin hükmünü açıkça belirterek başka bazı şeyler hakkında net bir hüküm vermemiştir. Fıkıh ilminin görevi, hükmü belli olmayan konularda Tanrı'nın insanlar hakkında takdir ettiği şeylerin amacına bakmak ve bu amaç için uygun olan diğer şeyleri değerlendirmektir.¹⁹⁰

Arslan, fıkıh ilmine karşı olumsuz bir tavır benimser. Birinci nedeni, onun dini sadece bir inanç sistemi olarak görmesidir. Ona göre bir din, insan hayatının her alanını düzenliyorsa o din belli kural ve ilkelere sahip bir **site** oluşturur. İkincisi, ona göre hem fıkıh usulü hem de onun kural ve ilkeleri ortaya çıkaracağı site oluşumu ile insanlar

¹⁸⁸ Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 73-76, 110; Arslan, **a.g.e.**, s. 412.

¹⁸⁹ Bir çalışmada Arslan, Hristiyanlığın insan hayatını düzenleyen kurallardan yoksun olması nedeniyle Yahudilik ve İslâm'ın dünyevi alanı düzenleyen dinler olarak karakterize edilmesine karşı çıkar. Bu konuda öğretisel ve tarihsel olarak karşıtı verilerin bulunduğunu iddia eder. Öncelikle Kur'an'da insan hayatıyla ilgili kuralların oldukça az ve tavsiye niteliğinde olduğunu savunur. Ayrıca tarihsel açıdan da İslâm devletinin Emevîlerden itibaren bir saltanata dönüştüğünü iddia eder. Emevîlerden önce Hz. Peygamber ve dört halife zamanını dini hükümler olsa da dünyevi alanda işin ehlinin görüşüne müracaat edildiği dönem olduğu konusunda pek çok kaynağın varlığını iddia eder. Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 59.

¹⁹⁰ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2014, s. 37.

üzerinde bir baskı unsuru halini alır. Örneğin o, İslâm'ın her Müslümana farz kıldığı iyiliği emredip kötülükten sakındırma davranışını¹⁹¹ bir **mahalle baskısı** olarak tanımlar ve insanları bu şekilde yönlendirmenin bir tehlikeye yol açabileceğini düşünür.¹⁹² Arslan'ın bu görüşü onun dinler tarafından belirlenmiş iyi ve kötü değerlerine karşı çıkarak ahlâkın objektif olduğunu düşünmekte olduğunu gösterir.

Arslan'a göre İslâm, ortaya çıkışından bu yana toplumsal düzeni kökten değiştirmek ve bu düzenin dayandığı ilkeler yerine yenilerini yerleştirmek isteyen son derece önemli toplumsal bir olgudur. İslâm, onu benimseyen toplumların politik rejimlerini, sosyal ve ahlâki değerlerini yeni ilkelerle dönüştürmeyi amaçlayan politik, toplumsal ve kültürel bir harekettir.¹⁹³

Arslan'a göre İslâm, olayların nedenlerinin sorgulanmasını reddeder. İyi bir Müslümanın görevini, sebepleri sorgulayarak verilen cevapları öğrenmek, bilmiyorsa araştırmak olarak görür. Ona göre kişi bilmediği bir konuda bir uzmana danışarak hiçbir şeyi körü körüne benimsememelidir. Bu yaklaşımın fıkıhta fetvanın özünü oluşturduğunu belirtir. Buna göre Müslümanların fetva anlayışları sorgulanmaz bir gerçek olarak algılanır. Ramazan ayında hocalara sorulan sorular bir ibadetin neden yapıldığı, amacının, anlamının ve değerinin ne olduğuyla değil nasıl yapılacağıyla ilgilidir: Orucun nasıl tutulacağı, orucu nelerin bozacağı ve benzeri sorulardır. Arslan bu eleştirisinde İslâm'ın teoriden çok pratiğe önem veren bir din olduğuna dikkat çeker. İslâm'ın itikadi yönünün fıkıhın gölgesinde kaldığını söyler.¹⁹⁴

Arslan'a göre İslâm'da şeylerin ontolojik gerçekliği ve özü reddedilerek her şey Tanrı'nın onlara verdiği mertebeye göre değerlendirilir. Evrendeki hiçbir şey kendisi olması bakımından var olmayıp İslâmi ilke ve esaslarla açıklanır. Arslan, İslâm'ın varlıklara bu yaklaşımını eleştirerek bir şeyin gerçekte ne ise o olduğunu ve bu bağlamda ele alınması gerektiğini savunur.¹⁹⁵ Onun İslâm'da eşyanın hakiki varlığının reddedildiği anlayışı tartışmaya açık bir meseledir. Nitekim İmam Mâtürîdî (ö. 944),

¹⁹¹ Âli İmrân 3/104, 110, 114; Mâide 5/79; 'Arâf 7/157, 199; Tevbe 9/71, 127; Hac 22/41; Lokmân 31/17.

¹⁹² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 23.

¹⁹³ Arslan, **İbn Haldun**, s. 146.

¹⁹⁴ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s>, 14 Ekim 2020.

¹⁹⁵ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 23, 338.

kelâm kaynaklarında bilgi konusunda bilginin yalnızca inançtan meydana gelebileceği ve bu nedenle nesnelerin ontolojik gerçekliğinin bulunmadığı yönündeki görüşleri eleştirmiştir.¹⁹⁶ O, eşyanın objektif bir hakikate sahip olduğunu **eşyanın hakikati sabittir** ilkesiyle ortaya koyar. Böylece hakikatin kendisi, hakikat olduğu yönünde bir delil olarak görülür.¹⁹⁷

Arslan'ın fıkıhla ilgili bu olumsuz düşüncelerine rağmen fikhın geleceği hakkında olumlu düşünceleri vardır. Fıkıh ilminde içtihat ve fetva gibi akli faaliyetlerin olduğuna dikkat çeker. Bu fikhın yöntem olarak rasyonel çıkarımlara açık olduğunu ve potansiyel olarak modern çağın dinamiklerine ayak uydurma imkânının olduğunu gösterir. Dolayısıyla fikhın bu potansiyelinin çağın gerekleri de dikkate alınarak güncellenmesi gerektiğini savunur.¹⁹⁸

Arslan'a göre modern dönemde Müslümanlar, İslâm'ın yasakladıkları şeyler ile dönemin şartları arasında bir ikilem yaşamaktadır. Bu durum, inanılan ile pratik arasında bazı tutarsızlıklara yol açabilir. İnanan insanlar zaman ilerledikçe hayattaki gelişmeler karşısında dinin bazı hükümlerinin geçerliliğini yitirdiğini kabul etmelidirler. Bu nedenle ona göre İslâm, dönemin şartlarına göre güncellenmelidir.¹⁹⁹ Cihat ve diğer bazı unsurlar çıkarılıp modern değerlerle uyumlu yeni unsurları İslâm'a katmak gerekir. Ancak bu şekilde İslâm'ın modern dönemde benimsenebilecek bir din olabileceğini düşünür.²⁰⁰ Bu düşünce Arslan'ın modern döneme adapte olabilecek yeni bir dinin oluşturulması amacının bir ürünüdür. Ancak onun bu önerisiyle ortaya çıkacak din, artık İslâm dini olmayacaktır. Çünkü dinler kavram ve değer unsurlarıyla bir bütündür. Onlardan biri çıkarılıp ona özünde olmayan başka bir unsur eklenirse o din farklı bir şeye dönüşecektir. Arslan'ın kendisi de dinler arası diyalog bağlamında dinlerin unsurlarında bir değişiklik olmasını reddeder. Ona göre dinlerin bazı unsurlarından vazgeçilmesi, onları başka dinlere dönüştürecektir. Dolayısıyla

¹⁹⁶ Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2005, s. 234, 235.

¹⁹⁷ Mâtürîdî, **a.e.**, s. 281, 376, 486.

¹⁹⁸ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 96-98.

¹⁹⁹ “İzmir 3. Felsefe Seminerleri - Dünyanın Geleceği, Geleceğin Dünyası - 3. Oturum”, (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=_RoAsbA3jMU, 12 Aralık 2020.

²⁰⁰ Arslan, “Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler”, s. 214.

dinlerdeki bir ilke ya da unsurun değiştirilmesi ya da kaldırılmasını mümkün değildir.²⁰¹

Arslan, önerdiği yeni dinin eleştirel bir nitelikte olmasını zorunlu görür. Müslümanların belirgin niteliği, Tanrı'nın yarattığı evrene eleştirel değil teslimiyetçi yaklaşmasıdır. Onlar evrene yaşadıkları dönemin koşullarından değil Kur'an'ın çizdiği gerçeklikten bakar. Ancak Arslan'a göre Kur'an'ın gerçekliği yazıldığı dönemin gerçekliğidir ve evrensel değildir. Onların eleştiri ve sorgulamadan uzak dünya görüşünden kurtulmaları ve eleştirel bir perspektif kazanmaları gerekir.²⁰²

Arslan, dinin insan hayatına müdahalesinin ibadet, politika ve hukuk gibi alanlarla sınırlı kalmayıp bir Müslümanın nasıl eğleneceğine kadar gittiğini vurgular. Mesela ona göre sanatın dinin dogmalarıyla bağdaşmayan bazı unsurları içermesi Müslümanların bu alandan uzaklaşmasına neden olmuştur. Örneğin sinema, kadın ile erkek ilişkilerinin sergilendiği görsel bir sanat olması bakımından günümüzde olduğu gibi geçmişte de din adamları tarafından **günah** sayılan bir faaliyettir. Müslümanlar, İslâm'ın uygun görmediği veya yasakladığı eğlence biçimleri yerine, kendi ilke ve esaslarıyla çelişmeyecek bazı eğlenceler oluşturmuşlardır. Bunlar dini bayramlar, Ramazan eğlenceleri, teravihler, kandiller, Kur'an ziyafetleri, mevlitler, peygamber ve sahabe kıssaları gibi şeylerdir.²⁰³

Arslan İslâm-sanat ilişkisi konusunda karşıt bir ilişki olduğunu savunsa da İslâm coğrafyasında İslâm tarihi ve değerleri temalı birçok sanatsal faaliyet yapılmıştır. Hz. Meryem, Ashab-ı Kehf, Çağrı, Hz. Muhammed: Allah'ın Elçisi, Çöl Aslanı Ömer Muhtar, Hz. Yusuf, Hz. Ömer ve Mevlana adlı sinema filmleri yapılmıştır.²⁰⁴ Osman Hamdi Bey (ö. 1910) gibi büyük resim ustaları yetişmiştir. Yine çini, hat, minyatür ve tezhip gibi incelikli sanat eserleri ortaya konmuştur.

Arslan'ın İslâm'ı gündelik hayata müdahale eden bir din olarak gören yaklaşımı, İslâm'ın özgürlük, hoşgörü, evrensel olma niteliklerinden yoksun olan bir din olduğu portresini ortaya çıkarır. O, modern dönemde var olabilecek bir dinin hayatı

²⁰¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 160.

²⁰² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 18, 20, 306.

²⁰³ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 23.

²⁰⁴ (Çevrimiçi) <https://www.beyazperde.com/galerileri/filmler/galerileri-61651/> 16 Haziran 2022.

düzenleyecek ilke ve kurallardan yoksun olmasını gerekli görür. Ancak İslâm'da Arslan'ın kendisinin de ifade ettiği gibi Yunan tarzı felsefenin ortaya çıkmış olması, kelâm ve tasavvufta felsefi düşüncelere yer verilmiş olması, tasavvufun evrensel bir ontoloji ve insan tasavvuru sunması vâkıaları gerçekleşmiştir. Diğer yandan Arslan'ın İslâm'ın ilke ve esaslarının tavsiye niteliğinde ifadeler olması sebebiyle hayatı düzenleyecek kurallar olmadığı görüşü de hatırlanmalıdır.²⁰⁵

5. FARKLI TANRI ALGILARI

5.1. Panteizm

Tanrı'nın varlığını benimsemekle birlikte evreni Tanrı'dan ayrı görmeyen bir ontolojiyi savunan Tanrı tasavvuru, panteizmdir. Diğer bir ifadeyle panteizm, yaratan ile yaratılan arasındaki ayrımı ortadan kaldırarak Tanrı'nın her şeyde olduğu düşüncesine dayanır.²⁰⁶ Arslan'a göre panteizmde Tanrı ya evrenin kendisidir ya da evrendeki doğal güçler Tanrı'yı meydana getirir. Dolayısıyla Tanrı'nın her şey olduğuna, her yerde ve her şeyde olduğuna inanılır.²⁰⁷ Bununla birlikte panteizmin amacı teist dinlerin amacından farklı olduğu için bir ateizm değildir. Teist dinler belli inanç ve ibadet sistemleri olan dini bir yapıyı savunur. Panteizm ise Tanrı'nın evrenle birliği fikridir ve teist dinlerin öğretilerine karşı bir eleştiri veya öğreti geliştirmemiştir.²⁰⁸

Arslan'a göre Tanrı-evren ilişkisi konusunda İlk Çağ Yunan düşüncesinde Ksenophanes, Herakleitos, Stoacılar ve Plotinus (ö. 270); Orta Çağ İslâm düşüncesinde Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd; Yeni Çağ Batı Hristiyanlığında Spinoza ve Hegel ile İslâm tasavvufçuları panteist Tanrı anlayışını ortaya koyarlar. Ksenophanes, evren ile Tanrı ayrımı yapmayan bir Tanrı anlayışı sunar. Herakleitos, evrendeki yasaları düzenleyen bir ilke olarak logos kavramı vurgusu ile bir nevi

²⁰⁵ Arslan, a.g.m., s. 59.

²⁰⁶ Aydın Topaloğlu, **Filozofların Tanrısı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2020, s. 66.

²⁰⁷ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 307.

²⁰⁸ (Çevrimiçi) <https://youtu.be/EzUg32ZrhAg>, 23 Kasım 2021.

Tanrı'nın evrenle birliği algısını yansıtmıştır.²⁰⁹ Stoacılar da evrenin maddesel bir özden meydana getirildiği ve doğadaki her şeyin Tanrısal olduğu iddia edilir.²¹⁰

Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd kozmolojik sudûr teorisinde her şeyin Tanrı'dan bir taşma ile ortaya çıktığı ve evrenin de Tanrı gibi ezeli olduğu düşüncesi Arslan tarafından panteizm olarak değerlendirilir. Bu düşünürlerin panteist olup olmadıkları konusunda tartışmaya açık bir meseledir. Ancak Fârâbî ve İbn Sînâ'nın Tanrı'ya atfettiği bir olma, eşi ve benzeri olmama ve maddi olmama gibi nitelikler²¹¹ panteist olmadıklarına işaret etmektedir. İbn Rüşd ise ezeli varlık anlayışını savunmakla birlikte bu düşünce onun varlıkla ilgili zorunlu-mümkün,²¹² ayırımına dayanır. Ona göre her var olan şeyin var olma imkânı, onun varlığından önce gelir. O, bu açıdan meseleye yaklaşarak evrenin varlığa gelmesinden önce ezelden itibaren bir imkân halinin bulunmasının evrenin ezeli olduğunu gösterdiğini savunur. Bu açıdan varlıktaki ezellilik ile Tanrı'nın ezeli olmasını birbirinden ayırır.²¹³ Böylece evrenin ezelliliği ile var olmadan önceki halinin yokluk değil imkân hali olduğunu, bu imkânın ise ezelliliği ifade ettiğini savunur. İbn Rüşd'ün bu yaklaşımı, Tanrı-evren ilişkisi konusunda panteist bir görüş benimsemediğini gösterir.

Arslan'a göre İslâm tasavvufçularının evreni Tanrı'nın bir tezahürü olarak düşünceleri panteizm olarak değerlendirilmelidir.²¹⁴ Bu bağlamda **vahdet-i vücûd** öğretisine dikkat çeker. Arslan, vahdet-i vücudu panteizm olarak değerlendirirken her ikisinde de Tanrı-evren birliğinin savunulmasından hareket etmiş olmasına rağmen ikisinin bu birliğe yükledikleri anlamın farklı olduğu belirtilmelidir. Panteizmde Tanrı evren ile özdeş olup onun evrenden ayrı bir varlığı yok iken vahdet-i vücûdda Tanrı'nın zatı evrenden bağımsızdır. Vahdet-i vücûdda evren, Tanrı'nın isim ve sıfatlarının bir tecellisidir ve Tanrı zat itibariyle aşkın; isim ve sıfatları itibariyle ise

²⁰⁹ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 138.

²¹⁰ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 4**, s. 18.

²¹¹ Fârâbî, **es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdi ul-Mevcûdât**, Çev. Mehmet S. Aydın v.d., İstanbul, T.C. Kültür Bakanlığı, 1980, s. 11-12;

²¹² İbn Rüşd, **Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa**, Thk. Maurice Bouyges, C. I, Beyrut, Imprimerie Catholique, 1938, s. 520, 592.

²¹³ İbn Rüşd, **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, Bordo Siyah, 2018, s. 27-50.

²¹⁴ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 307-308.

içkindir. Dolayısıyla Tanrı'nın evren ile birliği ve özdeşliğinden söz edilemez.²¹⁵ Bu sonucun panteizmde her şeyin Tanrı olduğu, vahdet-i vücûdda ise her şeyin Tanrı'nın eseri olarak tasavvur edildiği düşüncesinden de çıkarabilmek mümkündür. Buna ek olarak ikisi arasında metodolojik açıdan da farklılık vardır. Panteizmde Tanrı-evren birliği rasyonel çıkarımlara vahdet-i vücûdda ise sezgi ve dini tecrübeye dayanır.²¹⁶

5.2. Deizm

Deist anlayış, doğa bilimleri alanındaki bilimsel ve akli gelişmelerle 16. yüzyılın sonlarından itibaren Batı'da ortaya çıkar ve bu tarihten itibaren pek çok filozof ve bilim insanı kendini deist olarak tanımlar. Arslan'a göre bunlar arasında John Toland (ö. 1722), Anthony Collins (ö. 1729), Voltaire, Thomas Paine (ö. 1809) ve Rousseau vardır.²¹⁷

Deizmde Tanrı'nın **yaratıcı** niteliği ön plana çıkarılmakla birlikte teizmdeki gibi Tanrı'nın niteliklerinden bahsedilmez. Deizmde Tanrı'nın evreni bir zamanda, kendi bilgi ve iradesi doğrultusunda yaratıp sonraki süreçte evrene müdahale etmediği düşüncesi temel kabuldür. Bu anlayışta evren, Tanrı tarafından varlığa getirildikten sonra işleyişini kendi kendine devam ettirir. Arslan'a göre Tanrı adına yapılan ritüellerin olmaması, deizmde Tanrı ile insan ilişkilerini zayıflatır. Deizmde evrene müdahale etmeyen Tanrı anlayışı, evrenin ilke ve esaslarının akıl ve dolayısıyla bilim aracılığıyla belirlenmesine yol açacaktır.²¹⁸

Deizmin akla dayanan bir din anlayışını ortaya çıkaran tarihsel ve düşünsel arka plan burada göz ardı edilerek, deizm Arslan'ın din algısıyla mukayese edilmelidir. Deizm Aydınlanma döneminde ve bu dönemin akıl vurgusunun etkisiyle güçlenerek var olduysa Arslan da modern dönemde var olmasını gerekli gördüğü akli bir din düşüncesi ortaya koyar. O, modern dönemdeki bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucu dinlerin alanının giderek kısıtlanmasıyla birlikte yine de dinlerin reddedilmesi

²¹⁵ İbnü'l-Arabî, **Fusûsu'l-Hikem**, 13-14.

²¹⁶ Hüsamettin Erdem, **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990, s. 7, 95, 123.

²¹⁷ Arslan, **a.g.e.**, s. 306.

²¹⁸ Aydın, **Din Felsefesi**, s. 180.

gerektiğini değil; rasyonel unsurlarla desteklenerek güncellenmesi gerektiğini savunur.²¹⁹ Aydınlanma döneminin akıl dini olarak deizmi ortaya çıkardığı gibi Arslan da modern dönemde akli unsurların eklendiği bir din düşüncesinin olmasını gerekli görür. Ancak onun görüşlerinin deizmden farkı, deizmde evreni aşkın bir Tanrı anlayışının olmasıdır. Oysa Arslan yeni ve din anlayışında aşkın ve kutsal bir varlık düşüncesinden bahsetmez.

Deizm, Arslan’a göre teist ve ateist düşünceden farklı olup her ikisinin arasında bir yerdedir. Tanrı inancını savunmaları deizmi teizme yaklaştırır. Ancak Tanrı dışında herhangi bir inanç ilkesi ve dini pratiği olmaması ise ateizmle ortak noktasıdır.²²⁰ Bu bağlamda Arslan’a göre deizm, bir **ara çözüm** olarak ortaya çıkmıştır. Orta Çağ boyunca hayatlarını dini ilkelerle şekillendiren insanlar, bilimsel gelişmelerle ortaya çıkan pozitif yasalara dayalı dünya görüşüyle karşı karşıya gelir. Bu ortamda bazıları evreni Tanrı’nın yarattığını kabul etmekle birlikte evrene müdahalesini eleştirir ve evrenin kendi yasalarıyla işlediğini savunur. Bu nedenle deizm din ile dinsizlik arasında bir ara çözüm sunar. Gelecekte ise insanlar deizm gibi ara düşüncelerden uzak, inananlar ve inanmayanlar olarak ikiye ayrılacaktır.²²¹ Arslan’ın teizm ve ateizmle ilişkisi konusundaki bu görüşüne rağmen deizmin bu iki Tanrı tasavvuruyla ilgisi tartışmaya açık bir konudur.

Arslan deizmin teizm ve ateizmle ilişkisini Türkiye açısından da değerlendirir. Ona göre Türkiye’de dindar olduğunu söyleyenlerin çoğunluğu ibadetlerini yerine getirmemesi açısından bir deist gibi yaşamaktadır. Bu nedenle Türkiye’de teizm ile deizmin birbirinin yerini aldığını düşünür.²²² Diğer yandan Türkiye’de insanların deist gibi yaşaması ya da deist olması kadın, çocuk, cinsiyet, hukuk gibi kavramlar üzerine din adına konuşan insanlara karşı bir tepki olarak ortaya çıktığını savunur. Ona göre

²¹⁹ Arslan, “Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?”, s. 145-146.

²²⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 306.

²²¹ Yaman, “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate’lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, s. 167; Arslan, **a.g.e.**, s. 307. Arslan’ın deizm hakkındaki bu görüşünün benzeri için bkz.: Ernest Campbell Mossner, “Deism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, C. II, New York, Macmillan, 1972, s. 332

²²² Yaman, “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate’lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, s. 167-168. “Prof. Dr. Ahmet Arslan: Diyanet biraz daha gayret ederse insanlar ateist olacak”, (Çevrimiçi) <https://www.evrensel.net/haber/391245/prof-dr-ahmet-arslan-diyanet-biraz-daha-gayret-ederse-insanlar-ateist-olacak>, 1 Kasım 2020.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın çalışmaları ve açıklamaları özellikle gençler tarafından “Eğer bunlar Müslümansa ve İslâm bu ise biz Müslüman değiliz” şeklinde bir tepkisi olarak varlık kazanır. Bu durum Arslan'a göre Türkiye'de deist sayısını arttırmıştır. O, Türkiye'de deizmin yayılması konusunda yapılan bir araştırmaya dikkat çeker:

“Bir rapordan daha söz etmek istiyorum. Bu ülkemizin oldukça güvenilir kamuoyu araştırma şirketlerinden birinin geçen yıl yayınlamış olduğu ve açıklandığı sırada üzerinde bir hayli konuşulmuş olan büyük toplumsal değişim raporu: Bu, on yılda bir yenilenen bir rapor ve onda 2008-2018 yılları arasındaki son on yılda Türkiye'de çeşitli alanlarda meydana gelen değişimler ölçülmek istenmiş. Bizi ilgilendiren, raporun dindarlıkla ilgili verileri. Onlar arasında şunlar var: Bu süre içinde Türkiye'de **dindar** olduklarını söyleyenlerin oranı %55'ten 51'e gerilemiş; buna karşılık **inançlı** olduklarını söyleyenlerin oranı %31'den 34'e yükselmiş. **Sofu** olduklarını söyleyenlerin oranı %13'ten 10'a düşmüş. **Ateistlerin** sayısı üç misli artarak %1'den %3'e, **inançsızların** oranı ise %1'den %2'ye yükselmiş. Raporda üzerinde konuştuğumuz konuyla ilgili başka bazı sonuçlar da var. Örneğin, ülkemizde **oruç tuttuklarını** söyleyenlerin oranı %77'den 65'e inmiş, **türban takan kadınların** oranı ise %13'ten 9'a gerilemiş. Bunlarla ister ilgili ister ilgisiz olduğunu düşünelim, **gazete okuyanların** oranı %61'den %26'ya, **televizyon seyredenlerinki** %98'den 84'e gerilemiş; buna karşılık **sosyal medya kullananların sayısı** %38'den çok büyüyerek %72 ye çıkmış.”²²³

Arslan, Türkiye'de deizme yönelmenin arttığı düşüncesini paylaşmasına rağmen bu konuda sosyolojik bir araştırma dışında bir argüman ortaya koymamıştır. Ancak sosyal bilimlerin alanındaki bir araştırma fen bilimlerindeki araştırmalar gibi tartışmasız veriler sunmamakta ve sınırlı nicelikten oluşan bir örneklem grubunu kapsamaktadır. Bu nedenle bir toplum araştırmasının argüman olarak ileri sürülmesi, iddianın felsefi yönünü ortaya koymaz. Deizmin Türkiye'deki durumu sosyolojik veriler üzerinden değil dini değerler, dindarlık, yayılma ve gençlik kavramlarıyla neyin kastedildiğinin felsefi açıdan tahlil edilmesi üzerinden değerlendirilmelidir. Diğer yandan deizmin artması ya da dindarların azalması tartışmaları toplum araştırmalarından hareketle ele alınacaksa Türkiye'de deizmin özellikle gençler arasında arttığının realitede karşılığı olmayan bir iddia ya da kabul olduğu sonucuna ulaşan alan araştırmaları da vardır. Onlardan biri, 2018 yılında Türkiye Gençlik STK'ları Platformu tarafından yaptırılan

²²³ Ahmet Arslan, “Çağımızda Dini Düşüncenin Krizi”, **KURAMER**, 6 Kasım 2019. (Çevrimiçi) <https://youtube.be/nmFNDR2TLec>, 8 Mart 2022.

bir araştırmadır. Bu araştırma 15-35 yaş arasındaki 8.000 gence uygulanmış ve sonuçta kendisini deist olarak tanımlayanların oranının %1 olduğu sonucuna ulaşılmıştır.²²⁴

Gençlerin dinle ilişkisi konusunda yapılan birçok bilimsel çalışma da Arslan'ın gençler arasında deizmin yayıldığı tezini desteklememektedir.²²⁵ Onlardan biri olan **Dindarlık, Etkileşim ve Değişim** adlı çalışma dini yönelimleri ele alırken cinsiyet, yaş, sosyal çevre, ailenin gelir durumu, mezun olunan okul, alınan dini eğitim ve Diyanet İşleri Başkanlığı ve dini cemaatlerin dindarlıkla ilişkisini inceler.²²⁶

Öncelikle arttığı iddia edilen dindarlık gibi soyut bir kavramın sınırları belirlenmelidir. Arslan'ın dindarlık kastettiğinin ne olduğu belirginleştirilmelidir. Bu konuda ibadetlerini yerine getirme, Tanrı'ya inanma ya da iyilik yapma gibi hangi sınırlar dâhilinde değerlendirdiği açıkça görünmemektedir. Bununla birlikte ülkemizde deizmin arttığını söylemek yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi gibi kıyas edilebilecek farklı verileri de gerektirmektedir. **Yayılma** ile de kastedilenin ne olduğu, bir kişiyi dindar ve genç saymanın kriterinin mahiyeti ile bu kavramların sınırları ve içeriği hakkında ortak bir kanaatin olup olmadığı, felsefi bir sorgulamanın bu konudaki yeri belirlenmelidir. Bu ve benzeri verilerin sağlanması, “Gençler arasında deizm yayılıyor” önermesinin felsefi açıdan değerlendirilmesine imkân sağlayacaktır.

Arslan, deizmin artmasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın rolüyle ilgili iddialarını destekleyecek somut veriler de sunmamaktadır. Diyanet ise deizm gibi gençlerde görülen farklı dini yönelimlerin nedenlerinden birini, internette İslâm üzerinden ortaya konulan bilgi kirliliği olarak açıklamaktadır.²²⁷ Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı da deizmi bir problem olarak ele almış, aylık yayınlanan **Diyanet**

²²⁴(Çevrimiçi)<https://www.cnnturk.com/turkiye/turkiye-genclik-profil-arastirmasidan-carpici-sonuclari-cikti>, 5 Mart 2022.

²²⁵ Bu konudaki tezlere ve telif çalışmalara örnek olarak bkz.: Hayati Hökelekli, “Ergenlik Çağı Gençlerinin Dinî Gelişimi”, Doktora tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1983; Mehmet Bayyigit, “Üniversite Gençliğinin Dinî İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, Doktora tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.

²²⁶ Ahmet Onay, **Dindarlık, Etkileşim ve Değişim**, İstanbul, DEM Yayınları, 2004.

²²⁷ (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/diyanetten-deizme-karsi-yol-haritasi>, 29 Haziran 2022.

dergisinde 2017 yılında **Deizm, Nihilizm ve Ateizm Kısacasında İnsanlık** başlıklı bir sayı yayınlamıştır.²²⁸

5.3. Ateizm

Teizmde Tanrı aşkın, salt iyi, ezeli-ebedi, mutlak olarak bilen ve güç sahibi bir varlık gibi belirli niteliklerle karakterize edilir. Tanrı'nın varlığı çeşitli kanıtlamalarla ortaya konur.²²⁹ Ateizmde teizme yöneltilen eleştirilerin başında Tanrı'nın bu niteliklerine rağmen evrende kötülüklerin görülmesinin nasıl açıklanacağı sorunu gelmektedir. Arslan'a göre kötülük sorunu, Tanrı'nın mükemmellik sıfatlarına sahip bir varlık olmasına rağmen evrende hala bazı acı ve kötü eylemlerin olması ve bunun insanların bir kısmı tarafından bir çelişki olarak görülmesine dayanır. Savaşlar, doğal afetler, çatışmalar ve hoşgörüsüzlükler insanların bir kısmı tarafından dinlerin insan hayatı üzerindeki olumsuz etkileri olarak yorumlanır ve bunların nedeni Tanrı'ya atfedilir. Bu düşünce onları din ve Tanrı'nın reddedilmesi tutumuna sevk eder.²³⁰ Arslan'ın kendisinin de bir ateist olduğunu savunmasına rağmen kötülüğü yalnızca tanımladığı ve kötülük problemi hakkında bir görüş sunmadığı görülmektedir.

Arslan, herhangi bir Tanrı kavramına sahip olmaması açısından kendini bir **ate** olarak tanımlar. Dini argümantatif olarak reddetmediği tutumunu yansıtmak için ateizmini **-izmden** ayırarak ate olarak tanımlar. Böylece tanrıtanımazlık görüşünün teistik kanıtları çürütmek ya da eleştirmek amacıyla olan **pratik ateizm** olmadığını ifade eder. Onun ateizmi, dine karşı bir **kayıtsızlık halidir**. Bir dinin ya da Tanrının varlığına inanmadığı halde bu tutumunun propagandasını yapmamaktadır.²³¹ Bu tutum, din felsefesi literatüründeki **mutlak ateizm**e yakındır. Mutlak ateistler, Tanrı'nın olmadığını düşünmekle birlikte bu konuda bir kanıt sunma çabasında olmamıştır. Çünkü mutlak ateizme göre insan metafizik alanla eleştiri yoluyla dahi

²²⁸“Deizm, Nihilizm ve Ateizm Kısacasında İnsanlık”, **Diyanet**, No: 320, Ağustos 2017. (Çevrimiçi) <https://dergi.diyanet.gov.tr/indir.php?file=a283ZjV4ZWVsSi9pZU1EZ1pCc1NGanNEYVRKNEhuLzIOb1VNS1ZhN0FuRW9nMisyUUdtcmRVOTRVUzY1V3N6bQ==>, 13 Temmuz 2022.

²²⁹ Arslan, **Felsefeye Giriş**, s. 305.

²³⁰ Arslan, **a.e.**, s. 315, 318.

²³¹ Yaman, “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, s. 167, 172.

olsa uğraşmamalı, yalnızca var olan ve görünen şeylerle ilgilenmelidir. Benzer bir tavırda olan Arslan bu tutumunu tanrıumursamazlık anlamına gelen **apateizm** kavramıyla da ifade eder.²³² Ateistler tarafından kozmolojik, ontolojik, ahlâki, teleolojik ve dini tecrübe gibi teistik Tanrı kanıtlarına yönelik eleştirilerde bulunulur. Teistik kanıtlar mantıksal çıkarımlarla ifade edilir.²³³ Ateistlerin bu konudaki eleştirilerinden bazısı akıl ile inancın alanın birbirinden ayrı olduğu düşüncesiyle Tanrı'nın rasyonel olarak kanıtlanamayacağıyla ilgilidir.²³⁴ Arslan ise Tanrı kanıtlamaları ile ilgili bir değerlendirmede bulunmamıştır. Dinlerin tamamen reddedilmesini gerekli görmez. Ona göre dinler belli rasyonel sınırlar içerisinde varlığını devam ettirebilir.

Arslan'a göre ateizmi savunanların sayısı her geçen gün artmaktadır. Bunu modernleşme sürecinin yol açtığı bir sonuç olarak görür. Dini inançlar modern dönemde ortaya çıkan bilimsel, felsefi ve ideolojik gelişmelerle birlikte zayıflamıştır. İnsanlara din yerine ihtiyaçlarını karşılayabilecekleri farklı alanlar sunulur. Teknolojik gelişmeler bunların başında gelir. Batı'yı bu sonuca götüren tarihsel süreci kendisinin de felsefe eğitiminin ardından yaşadığını ve Batı gibi kendi bireysel hayatında inanç çağından **akıl çağına** geçtiğini ifade eder. Bu yönüyle kendisini **akılcı** ve **modern** bir insan olarak tanımlar.²³⁵

6. SIFATLAR

Arslan'ın din eleştirilerinin bir yönü Tanrı'nın semitik dinlerde sahip olduğu niteliklerdir. Sıfatlar, insanın Tanrı'nın zâtını idrak etmekten aciz olması nedeniyle onu tanıtan niteliklerdir. Kur'an'da Tanrı'nın varlık ve mahiyetine bilgili (âlim), kudret sahibi (kâdir), merhametli (rahmân ve rahîm), gören (basîr) ve daha birçok sıfatla işaret edilir. Arslan sıfatlar meselesini onların nasıl anlaşılması gerektiği, tarih boyunca nasıl ele alındığı ve ahlâkla ilişkisi üzerinden ele alır.

²³² Kurtoğlu, Kuyurtar, "Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: 'Hayırhah Bir İlgisizlik...'", s. 48.

²³³ İsmail Latif Hacınebioğlu, **Does God Exist: Logical Foundations of the Cosmological Argument**, İstanbul, İnsan Publications, 2008, s. 11, 156-157.

²³⁴ Kant'ın bu konudaki eleştirilerine örnek olarak bkz.: Kant, **Critique of Pure Reason**, s. 568 (A601, B629), 569 (A604), 570 (A605, A606, B633, B634), 571 (A607, B635).

²³⁵ (Çevrimiçi) https://youtu.be/_RoAsbA3jMU, 12 Aralık 2020.

Arslan sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği ve bir gerçekliğe işaret edip etmediği meselesini sıfatların **varlığı** açısından ele alır. Arslan'a göre sıfatların ontolojik zemini konusunda kelâm ekollerinde temelde iki görüş vardır: Birincisine göre Ehl-i sünnetin ilâhi sıfatları gerçek olarak gören yaklaşımıdır. Bu düşünceye göre sıfatların varlığını gerçek kabul etmemek Kur'an'ın ruhuna aykırıdır. Sıfatların gerçek bir karşılığı olduğunun kabul edilmesinin ardından onların ezeli mi yoksa yaratılmış mı olduğu meselesi gelir. Onlardan bir kısmı sıfatları ezeli görürken diğer kısmı ise sıfatların yaratıldığını iddia eder. Arslan'ın Ehl-i sünnet yaklaşımı olarak ifade ettiği sıfatların ontolojik gerçekliğini savunan yaklaşım, Eş'arîlere aittir.²³⁶

İkincisi, sıfatların gerçekliğini reddeden ve onların Tanrı'nın zâtıyla bir olan isim ya da kelime olduklarını savunan Mu'tezile'nin görüşüdür.²³⁷ Mu'tezile'nin bu tutumunda iki gerekçe vardır: Birincisi **tevhid** ilkesidir. Bu, Tanrı'nın zatında bir olmasının yanı sıra O'nun temel birliğini sağlama kaygısına dayanır. Bununla birlikte Mu'tezile, sıfatlara ayrı bir varlık atfedilmesini eleştirmekle birlikte onları tamamen reddetmez.²³⁸

Mu'tezilenin tevhid vurgusunun bir benzeri tarihsel olarak Antik Yunan düşüncesinde Plotinus'ta görülür. Plotinus'un **Bir** düşüncesi hakkında herhangi bir tanım yapmak mümkün değildir. Buna göre Tanrı ancak olumsuzlama yoluyla bilinebilecek bir varlıktır.²³⁹ Mu'tezilenin Tanrı'nın sıfatları konusunda benimsediği tavır da Plotinus'la benzer kaygının bir sonucudur. Mu'tezilede de Tanrı'nın zât ve sıfatlarında bir ve tek olduğu kabul edilir. Bu anlayışları, usûl-i hamse öğretilerinden²⁴⁰ biri olan ve onların tamamının temelini teşkil eden **tevhid** ilkesinin korunması kaygısını yansıtan bir düşüncedir. Bu kaygıları **ezelilik** ve **kadimlik** kavramlarıyla

²³⁶ Bkz.: İmâmü'l-Haramayn el-Cüveynî, **eş-Şâmil fî Usûli'd-Din**, Thk. Ali Sâmî Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Büdeyr Avn, İskenderiye, Münşcetü'l-Maârif, 1969, s. 575-576.

²³⁷ Bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, **el-Muhît bi't-Teklîf**, Thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire, ed-Dârü'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y., s. 105-106, 108.

²³⁸ Arslan, "Kur'an, İlâhi Sıfatlar ve Hoşgörü", s. 315-316. Mu'tezile, Eş'ariyye ve Mâtürîdîlerin sıfatlar hakkındaki görüşleri için bkz.: Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Thk. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1996, s. 128-131, 151-182; Cürcânî, **Şerhu'l-Mevâkıf**, Tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na'sanî, Kum, İntişârât-ı Şerif er-Radî, 1991, s. 345-346; Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd**, s. 37-69, 83-91, 146-151, 175-180, 239-268.

²³⁹ Arslan, a.g.m., s. 318.

²⁴⁰ Kâdî Abdülcebbâr, **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, s. 128-131.

ilgilidir. Onlar, “ezeli olan her şeyin Tanrı olması gerektiği” düşüncesini benimseyerek sıfatların Tanrı gibi ezeli olması durumunda Tanrısallıktan pay alacağı, diğer bir ifadeyle Tanrı olacağı tehlikesine işaret ederler.²⁴¹

İslâm filozofları da sıfatlar konusunda Mu‘tezile ile benzer bir görüşü savunur. Onlar, bu konuda genel olarak Tanrı’nın varlığının ve mahiyetinin bir olduğu ve sıfatların zâtın aynı olduğu düşüncesini benimserler. Bu görüşe göre ilâhi sıfatlar ezeli olmayıp yaratılmıştır.²⁴²

İslâm düşüncesinde sıfatların varlığı ile ilgili yukarıda işaret edilen tartışmaların ortaya çıkış nedeni konusunda farklı görüşler vardır. Genel kanıya göre bu konudaki tartışmalar, İslâmiyet’in kendi meselelerine dayanarak olarak ortaya çıkmıştır. Başlangıcı Müslümanların Kur’an’da karşılaştıkları sıfatları yorumlama faaliyetlerine dayanır. Sahabe ve tâbiîn Kur’an’daki ilâhi sıfatları literal olarak anlamış ve Tanrı’nın insana benzediği izlenimi veren sıfatları tâbiîn döneminin ortalarına kadar herhangi bir yorum yapmadan benimsemiştir. Ancak sonraki dönemlerde İslâm ekollerinin sıfatları ele alırken ortaya koydukları ifadelerinin tenzîhî ya da teşbihî bir boyut kazanarak birbirlerini eleştirdikleri görülmektedir. Dolayısıyla sıfatların kaynağı meselesi, İslâmiyet’in kendi iç tartışmalarına dayandırılır.²⁴³

Arslan sıfatların kaynağı meselesi konusunda İslâm düşüncesindeki bu genel kanının dışında bir görüş benimser. Ona göre sıfatların kaynağı **teslis inancı** üzerinden Hristiyanlar ve Müslümanlar arasında yaşanan tartışmalara dayanır. Hristiyanların egemenliğindeki Suriye’nin Müslümanlar tarafından fethi ile oradaki Hırsitiyanlar ile Müslümanlar arasında bazı teolojik sorunlar meydana gelmiştir. Hristiyanlıkta Baba, Oğul ve Kutsal Ruh’un ortak bir öze, ancak farklı sıfatlara sahip olduğu inancı vardır. Baba’nın sıfatı varlık, öz, bekâ ya da cömertlik iken Oğul’un ki hayat ya da bilgeliktir. Kutsal Ruh’un ise bilgelik, hayat veya güçtür. Müslümanlar Kur’an’da Hristiyanların bu inanç unsurlarını eleştirir. Arslan’a göre Müslüman teologların Hristiyan teologlara

²⁴¹ Kâdî Abdülcebbâr, **a.e.**, s. 128-129.

²⁴² İslâm filozoflarının sıfatları nefyederek zât ile sıfat ayrımı yapmadığına örnek olarak bkz.: Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 33-49; İbn Sînâ, **er-Risaletü’l-‘Arşîyye**, Nşr. İbrahim Hilal, Kahire, Dârü’n-Nedhati’l-Arabiyye, t.y., s. 23-32.

²⁴³ Bkz.: İbn Haldun, **Mukaddime**, C. II, s. 1093-1113.

Oğul ile Kutsal Ruh'a atfedilen sıfatların Tanrı'ya izafe edilmesinde bir sakınca olup olmadığını sormuş olmaları bu tartışmaları başlatmıştır.²⁴⁴

Arslan, sıfatların kaynağının Hristiyanlık ile İslâm arasında cereyan eden teslis tartışmalarına dayandığını ifade etmekle birlikte bu tartışmaların ne zaman ortaya çıktığı ya da ortaya çıkmasına neyin neden olduğu konusunda bir bilgi vermemiştir. Ancak onun sıfatların kaynağı hakkındaki bu açıklamalarının oryantalist kaynaklarla benzer bir içerikte olduğu görülmektedir. Bu kaynaklarda sıfatlar tartışmasının Yahudi ve Hristiyan teolojisinin etkisiyle ortaya çıktığı ileri sürülür. Örneğin bunlardan biri olan Duncan B. MacDonald (ö. 1943), İslâm düşüncesindeki ilâhî sıfatların kaynağının diğer monoteist dinlerde bulunduğunu iddia ederek konuyu İslâm'ın iç dinamiklerinden bağımsız bir hale getirir. Örneğin Kur'an'da geçen nur ve selâm gibi sıfatları, Hristiyan teolojisinin İslâm inancı üzerindeki etkisine bağlar.²⁴⁵ Bir başka kaynakta ise sıfatların kaynağı konusunda Mu'tezile'nin Kur'an'ın yaratılmış olduğuna dair görüşünün kaynağının Yahudilere dayandığı iddia edilir.²⁴⁶ İslâmiyet ve Müslümanlar hakkındaki bilgilerinin oryantalist kaynaklara dayandığını ifade eden Arslan'ın ilâhî sıfatların kaynağı konusunda yine onlardan yararlanmış olabildiğini iddia etsek de onun bu konuda oryantalist bir kaynağa bir atfı yoktur.

İlâhî sıfatlar bağlamında Arslan'ın ele aldığı diğer bir mesele **sıfat** ile **ahlâk** ilişkisidir. Arslan, Tanrısal sıfatların varlığının kabul etmesinin ardından sıfatların insanların ahlâki hayatlarına etkisini tartışır. Ona göre Tanrı ile ilgili ahlâki algının önünde iki olasılık vardır. Birincisi, Tanrı'yı insan varlığı açısından anlamak ve onu insana benzetmektir. İnsan her zaman belirli bir zamanda yaşayan, iyiye ve kötüye ilişkin belirli bir tecrübesi ve anlayışı olan bir varlık olacağına göre bu anlayışta Tanrı insanın kaderine, yani onun iyi ve kötü anlayışının değişkenliğine ve rölativitesine bağlı olacaktır. Böyle bir Tanrı, değişen ve ilerleyen ahlâki dünya, kavramlar ve

²⁴⁴ Arslan, a.g.m., s. 310-315.

²⁴⁵ Duncan B. MacDonald, "Allah", **The Encyclopedia of Islam**, Ed. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs, C. I, 2. bs., Leiden, Brill, 2000, s. 363, 368. MacDonald dışında, İslâmiyet'te sıfatlar probleminin Hristiyan öğretiler nedeniyle ortaya çıktığını savunan başka kaynaklar için bkz.: Reynold Alleyne Nicholson, **A Literary History of the Arabs**, Cambridge, Cambridge University, 1961, s. 221; Harry Austryn Wolfson, **Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes Kalam**, Cambridge, Cambridge University, 1958, s. 73.

²⁴⁶ Bkz.: Arthur Stanley Tritton, **Muslim Theology**, London, The Royal Asiatic Society; Luzac Company, 1947, s. 56.

idealler konusunda insanların taleplerini karşılamayacaktır. Ona göre İslâm düşüncesinde bu yaklaşım **tasavvuf** alanında görülür. Tasavvufta insanın kendisini Tanrı'nın sıfatlarıyla özdeşleştirmesi gerektiği görüşü ahlâki bir çaba olarak savunulur. En yüksek iyiyi aramak ve Tanrı'nın ahlâkıyla ahlâklanmak bu hareketin ana hedefidir.²⁴⁷

İkinci anlayışta Tanrı, ahlâki kavramlarla tanımlanamaz bir varlık olarak görülür. Tenzîhî bir yaklaşım olan bu anlayışta Tanrı, ahlâki alanda ulaşılamaz ve kendisinden hiçbir yardım istenemez bir varlık halini alır. Arslan'a göre sıfatların insan ahlâkıyla ilişkisi konusunda doğru olan Tanrı anlayışı, ifrat ve tefritten kaçınarak her iki görüşü sentezleyen bir yaklaşımdır. Ahlâki ve pratik alanda Tanrı'nın sıfatlarıyla ön plana çıkarılarak oluşturulacak bir Tanrı algısında antropomorfizme düşmekten kaçınılmalıdır. Diğer yandan Tanrı'nın gayri insanileştirilmesi de aynı şekilde tehlikelidir. Çünkü bu durum da Tanrı ile insan arasında uçuruma neden olacaktır. Dolayısıyla ona göre Tanrı, insana insan kadar yakın olmakla birlikte onunla bir insan gibi ilişki kurulamayacak kadar ondan uzak olmalıdır.²⁴⁸ Arslan'ın ahlâk ile ilâhî sıfatlar hakkındaki bu görüşü aynı zamanda bireysel dindarlık ve dinin pratik hayattan uzaklaştırılarak inançla sınırlandırılması yaklaşımlarına işaret eder. O, insanın belli sınırlar içerisinde Tanrı ile insan ilişkisini mümkün görürken dini ya da Tanrı'yı insan hayatının her alanının merkezine alma tutumuna da karşı çıkar.²⁴⁹

7. İSLÂM FELSEFESİ

Arslan'ın akıl-inanç tartışmalarını İslâm felsefesi açısından da ele alır. O, bu konuyu İslâm'da felsefenin olup olmadığı, varsa özgünlüğü ve hangi alanlarda ortaya çıktığı meseleleri üzerinden inceler. İslâm'da felsefi düşüncenin 8. yüzyılda ortaya çıktığını ve özgün bir faaliyet olduğunu savunarak bu görüşünü İslâm düşünce tarihinden verilerle destekler. O, İslâm'da felsefi faaliyetin İslâm felsefesi, kelâm ve tasavvuf alanlarının katkılarıyla oluştuğunu iddia eder. O, bu üç alana ek olarak **hükümdarlara öğütler** ya da **politik bilgiler** de denilen bir hareketi de mantıklı,

²⁴⁷ Arslan, a.g.m., s. 308, 317.

²⁴⁸ Arslan, a.g.m., s. 308, 317, 320, 329, 345.

²⁴⁹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 316.

tutarlı ve sistemli bir muhakemeye dayanması açısından düşünsel bir faaliyet olarak değerlendirmiştir. O, Nizâmülmülk'ü (ö. 1092)²⁵⁰ ve Ebûbekir el-Turtûşî'yi (ö. 1127)²⁵¹ hükümdarlara öğütler konusunda görüş beyan eden isimler kapsamında değerlendirir.²⁵²

Arslan dışında kelâm ile tasavvufun felsefileştiğini İbn Haldun ve Arnaldez de savunur. İbn Haldun onların kaynaklarını dogmatik verilerin oluşturduğu nakli alanlar olması nedeniyle felsefileşmelerini olumsuz bir durum olarak değerlendirir.²⁵³ Arslan ise onların felsefileşmesini olumlu bir durum olarak görür. Arnaldez de “İslâm'da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?” makalesinde bu konuda İbn Haldun ile benzer bir görüşe işaret eder.²⁵⁴

7.1. İslâm'da Felsefenin İmkânı

Arslan, İslâm'da felsefî düşüncenin İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarında değil, kültür ve tarihinde aranması gerektiğini düşünür. Çünkü ona göre İslâm'ın inanç ve ibadet esaslarının dogmatik unsurlar içermesi ve varlıkların doğasının Tanrısal otorite ile açıklanması felsefenin ortaya çıkmasına imkân vermemektedir.²⁵⁵ Dolayısıyla bu dine ilkesel olarak genel geçer doğa yasalarının varlığından söz edilememesi, onun felsefenin ortaya çıkmasını sağlayacak zeminden yoksun olduğunu gösterir.²⁵⁶

Arslan'a göre tarihsel açıdan İslâm düşüncesi fetihlerle çeşitli milletleri ve kültürleri içine alan büyük bir kültür hareketi olmuştur. O, İslâm düşüncesini M.s. 7-8. yüzyılda başlayan üst düzey felsefî faaliyetlerden ötürü İslâm uygarlık ve kültür

²⁵⁰ Nizâmülmülk'ün politikaya ilişkin düşünce ürünü olarak **Siyâsetname** adlı çalışması vardır.

²⁵¹ Turtûşî'nin siyasetnâme türünde değerlendirilen eseri için bkz.: Ebû Bekir el-Turtûşî, **Sirâcü'l-Mülûk: Siyaset Ahlâkı ve İlkelerine Dair**, Yay. Haz. Said Aykut, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995.

²⁵² Arslan, “Yunan Tazında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği”, s. 266, 268.

²⁵³ Arslan, **İbn Haldun**, s. 332, 397-400.

²⁵⁴ Bkz.: Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, ss. 31-44.

²⁵⁵ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 338.

²⁵⁶ Arslan bu konuda yukarıdakiyle çelişen bir görüş de paylaşır. Ona göre İslâm inancı, insanı aklını kullanmaktan alıkoymayıp ona düşünme ve akıl yürütme özgürlüğü verir. Özgürlüğünün kısıtlanması din tarafından talep edilen bir şey değildir. Tanrı insana evren hakkında bilgi edinme yetisi vermiştir. İnsanın bu yetilerinin başında akıl ve tecrübe gelir. İslâm'ın kendi ilke ve esaslarına bakıldığında onda felsefe ve dinin çelişmediği görülür. Kur'an'da bu hususa dikkat çeken ayetler vardır. Bkz.: Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 160.

tarihinde önemli bir konuma ulaştığını ve **uygarlık hareketi** meydana getirdiğini savunur. Bu faaliyetleri yürüten Meşşâî filozoflar için **Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar**, bu felsefe için **saf felsefe** tabirini kullanır. Meşşâî filozoflar İslâmi meseleleri Yunan felsefi metodolojisini kullanarak ele alırlar.²⁵⁷

İslâm'da özgün bir felsefi düşünce olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Arslan, İslâm'da felsefi faaliyetlerin özgün olduğunu savunur. **Özgünlük** kavramının özel bir probleme getirilen analitik bir çözüm ve bir verinin orijinal bir sentezde birleştirilmesi olmak üzere iki özelliğine dikkat çeker. Ona göre analitik çözüm bulma özelliği felsefe tarihinde Parmenides'te görülür. Ona göre Parmenides, kendinden önceki doğa filozoflarının fark edemediği sorunları ortaya koyarak özgün görüşler ortaya atmıştır. Arslan, özgünlüğün mevcut bir soruna açıklık getirme, sorunun fark edilmeyen yönlerini ön plana çıkarma veya farklı fikirleri sentezleme işlevinin ise Platon ve Aristoteles'te karşılaşılan bir yaklaşım olduğunu savunur.²⁵⁸

20. yüzyılda Batı'da oryantalistler, İslâm'da felsefenin özgünlüğü ile ilgili oryantalist ve politik yorumlarda bulunurlar.²⁵⁹ Onlardan bir kısmı Müslümanların sadece Yunanlıların felsefi mirasını Batı'ya aktardıkları fikrini savunur. Bu eleştirilerde İslâm dünyasında 8. yüzyılda başlayan çeviri faaliyetleri ile Yunan felsefi metinlerinin İslâm dünyasına kazandırılması çalışmalarının özgünlüğü göz ardı edilir. Örneğin **Renan**, İslâm dininin bilim ve felsefeyi engellediğini, Müslüman toplumlardaki bilimsel ve felsefi başarıların İslâm'dan değil, İslâm'a rağmen gerçekleştiğini savunur.²⁶⁰ **P. d'Iribarne** ise İslâm felsefesinin Yunan mirasının seçmeci bir şekilde dâhil edilmesiyle şekillendiğini iddia ederek özgün olmadığını savunur.²⁶¹

²⁵⁷ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 1, 30.

²⁵⁸ Arslan, **a.e.**, s. 52-53, 68.

²⁵⁹ Bkz.: Dimitri Gutas, "Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme", İbn Sînâ'nın Mirası, Der. ve Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 267-297.

²⁶⁰ Renan, "İslamlık ve Bilim", s. 184-188.

²⁶¹ d'Iribarne, **Demokrasi Karşısında İslâm**, s. 130. Gardet de benzer bir görüşü savunur. Ona göre İslâmi ilimler m. 9-13. yıllar arasında özgün ve orijinal çalışmalardan yoksunlaşır. Bu dönem aralığında hazırlanan çalışmalar tekrarlanan el kitapları ve haşiyelerle kemikleşerek ilmi anlamda alana yeni bir katkı sağlamaz. Bkz.: Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", s. 222.

İslâm felsefesinin özgünlüğünü eleştirenlere rağmen Batı'daki İslâm araştırmacılarından bu görüşün aksini savunanlar da olmuştur. Onlardan biri olan **Dimitri Gutas**, İslâm'da çeviri faaliyetlerinin ve genel olarak felsefenin özgün olduğu görüşünü benimser.²⁶² İslâm'da felsefi düşüncenin özgünlüğünü savunanlara göre İslâm felsefecileri yaptıkları çeviri eserlere eleştirel değerlendirmelerde bulunur ve onları kendi görüşleriyle sentezleyerek sunar.²⁶³ İslâm filozoflarının bir sorunu farklı boyutlarıyla ele almaları ve felsefi düşüncelerini kendi dini inanç unsurlarına dâhil ederek yeni öğretiler geliştirmeleri özgünlüklerini ortaya koyar. Böylelikle Yunan felsefe geleneğini İslâm'ın ilkelerini ve kurallarını dikkate alarak yeniden yorumlarlar. Bu konuya örnek olarak İbn Sînâ'nın Tanrı kavramından hareketle Tanrı'nın varlığını kanıtlama denemesi²⁶⁴ ve ruhun maddeden bağımsız ve zâtıyla kâim bir töz olduğunu kanıtlamak üzere ileri sürdüğü ontolojik delili verilebilir.²⁶⁵

Arslan, İslâm düşüncesinin özgünlüğünü savunmakla birlikte İslâm'da filozofların benimsediği Yunan felsefesinin zamanla zayıfladığını ve ardından ortadan kalktığını savunur. Bu zayıflamayı, R. Arnaldez'in "İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?"²⁶⁶ başlıklı yazısındaki **kötürümleşme** kavramıyla ifade eder. Arnaldez kötürümleşmeyi felsefenin canlılığını ve varlığını kaybetmesi anlamında kullanır. İslâm düşüncesinde 12. yüzyıldan sonra felsefi sorunları ortaya koyma ve çözme çabasının yerini şerh ve haşiyelere bırakmasıyla ortaya çıktığını savunur. Ona göre kötürümleşmenin nedeni, filozofların felsefi sorunlara karşı entelektüel körlükleridir. İslâm filozofları felsefi sorunların ayrıntılarıyla ve ikincil sorunlarla

²⁶² Dimitri Gutas, **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003, s. 20-22.

²⁶³ Ömer Mahir Alper, "İslâm Felsefesine Giriş", **İslâm Felsefesi Tarihi**, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, 36-37.

²⁶⁴ İbn Sînâ, **Kitâbu's-Sifâ: Metafizik I**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004, s. 35-36.

²⁶⁵ İbn Sînâ'nın ontolojik delil kategorisinde değerlendirilen delili için kullandığı **uçan adam** metaforu hakkında detaylı bilgi için bkz.: **İslâm Filozoflarının Felsefe Metinleri**, Der ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003, s. 295-296; Arslan, **a.g.e.**, s. 23-24.

²⁶⁶ **Kötürümleşme** (ankylosé) kavramı Arnaldez ile birlikte Gardet'in çalışmasından da yer alır. Her ikisi de İslâmî ilimlerin 12. yüzyıldan sonra özgün çalışmalardan yoksun kaldığını ifade eder. Onlara göre bu dönem aralığında hazırlanan eserler, tekrarlanan kitaplar ve haşiyelerle kemikleşerek ilmi anlamda yeni bir katkı sağlamamıştır. Bununla birlikte bazı önemli eserlerin ortaya çıkması nedeniyle kötürümleşmenin bir ölümü, yani tamamen işlevsizliği ifade etmediğini savunur. Gardet, "İslâm'da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?", s. 222, 230.

meşgul olmuştur. Yeni bir soru veya cevap geliştirmek yerine eskiyi takip etmişlerdir. Ayrıca felsefe, Müslümanlar tarafından hiçbir zaman tam olarak benimsenmeyerek **eğreti** bir duruşa sahip olmuştur. Felsefi faaliyetlerin akla dayanmasını dine bir tehdit olarak gören bu kişilerin İslâm'da felsefenin gelişmesini engellediklerini düşünür.²⁶⁷ Bu nedenlerle İslâm filozofları kendilerindeki bilgi birikimini kullanamaz ve felsefe kötürümleşmeye uğrar.²⁶⁸

Arnaldez'in İslâm felsefesinin kötürümleştiği tezini Arslan da benimser. Ancak Arnaldez'in aksine bu durumu İslâm düşüncesi için değişmesi imkânsız bir durum olarak görmez. Arslan'a göre kötürümleşmeye yol açan bir neden daha vardır. O da İslâm filozoflarının Yunan felsefesini İslâm dininin önüne geçirmeleridir. Onlar, Yunan felsefesini bir hakikatler bütünü olarak kabul edip dini sorunlarda felsefeyi dine değil, dini felsefeye entegre etmeye çalışırlar.²⁶⁹ İslâm filozoflarının ana sorununu Yunan felsefesindeki Tanrı ile evren düşüncesinin İslâmiyet ile nasıl uzlaştırılacağı sorunu olarak görür. Ona göre Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın bu soruna verdikleri cevaplar tamamen özgün değildir. Bununla birlikte onların, Tanrı-evren ilişkisi konusunda Yunan düşüncesinde sunulan modellerden çok farklı bir evren düşüncesi geliştirmiş olduklarına da dikkat çeker.²⁷⁰ Örneğin Fârâbî'nin kozmoloji öğretisinde Platon'un, Aristoteles'in ve Plotinus'un öğretileri eklektik bir yapıdadır. Arslan'a göre Fârâbî'nin ve İbn Sînâ'nın bu sentezi oldukça başarılıdır.²⁷¹

Arslan, İslâm'da felsefenin kötürümleşmesine neden olan etkenlere rağmen yaşanan çağın gereklerini dikkate alan felsefi soru ve çözümlerle özgün ve çağa uyum sağlayan görüşlerin ortaya çıkabileceğini ve bu yöntemle kötürümleşmenin bertaraf edilebileceğini savunur.²⁷² Onun İbn Haldun'u Meşşâî filozofların sonuncusu olarak

²⁶⁷ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 25-26.

²⁶⁸ Arnaldez, a.g.m., s. 232, 241.

²⁶⁹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 57-58. Arnaldez de benzer bir görüştedir. İslâm filozoflarının Yunan felsefesini bir tür **Kur'an, önünde eğilmek gereken hakikatler deposu** olarak gördüğünü ifade eder. Bkz.: Arnaldez, a.g.m., s. 234.

²⁷⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 60.

²⁷¹ Arslan, **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, s. 176.

²⁷² Arslan, **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, s. 176.

görmesi²⁷³ İslâm'da felsefenin 12. yüzyılda kötürümleşmeye başladığını düşünmesine rağmen kötürümleşmeyi bir ölme olarak görmediğini ve bu konuda tamamen karamsar olmadığını gösterir.

Burada temas edilmesi gereken bir konu Arslan'ın, İslâm felsefesiyle ilgili görüşlerinde çağdaş Fransız kaynaklardan Arnaldez, Anawati ve Gardet gibi isimlerin görüşlerinden etkilenmiş olduğudur. İslam felsefesinin tarih ve kavramlarına dair değerlendirmelerinde hiçbir görüşün taraftarı olmayıp kendi felsefi metodolojisi çerçevesinde hangi görüşü haklı bulursa onu belirtmiştir. Bu durumu en açık bir şekilde Gazzâlî'nin Meşşâî filozofları eleştirisine dair görüşlerinde görebilmek mümkündür. Bununla birlikte Arslan'ın kendisinin de ifade ettiği gibi özellikle Arnaldez'in görüşleri bu konuda yararlandığı temel kaynaktır.²⁷⁴

7.2. İslâm Düşüncesinde Felsefe

Arslan'a göre İslâm'da felsefi faaliyetler ilk olarak 8-9. yüzyıllarda Yunan felsefesinden yapılan çevirilerle başlayarak 10-12. yüzyıllarda en parlak dönemine ulaşır. İslâm düşüncesinde felsefe, Yunan felsefesinden yapılan faaliyetlerle sınırlı olmayıp **kelâm** ve **tasavvuf** alanında da görülür.²⁷⁵ Bu düşünce Arslan'ın **felsefe** kavramını nasıl yorumladığına da işaret eder. Ona göre tutarlı, sistemli ve eleştirel akıl yürütme faaliyetlerinin bütünü felsefedir.²⁷⁶

7.2.1. Yunan Tarzında Felsefe Hareketi

İslâm filozofları 8. yüzyıldan itibaren Yunan felsefesinden yaptıkları çevirilerde karşılaştıkları felsefe ile insan, evren, toplum, Tanrı ve benzeri kavramları açıklamaya başlarlar. Yaşadıkları coğrafyada karşılaştıkları dini, ahlâki ve politik problemlerle bu felsefeyi sentezleyerek özgün düşünceler ortaya koyarlar.²⁷⁷ Müslümanların Orta

²⁷³ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. 22 (önsözde).

²⁷⁴ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. viii.

²⁷⁵ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 30.

²⁷⁶ Arslan, "Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği", s. 266-267.

²⁷⁷ Arslan, **a.g.e.**, s. 2-3.

Çağ'da felsefi bilgi ve metodolojiye ilgi duymalarının sebepleri Arslan'a göre şunlar olabilir: Birincisi, fetihlerle birlikte etkileşime geçtikleri yeni kültür, inanç ve sorunlarla karşılaşarak onlara karşı kendi metodolojilerini yeterli görmemiş olabilirler. Felsefe, İslâm düşünürleri için farklı inanç ve gruplarla iletişimi sağlayacak bir üst dil olarak algılanmış olabilir. İkincisi, İslâm düşünürleri dünyayı tanıma arzularının bir sonucu olarak felsefi bilimlerden matematik, coğrafya ve astronomi gibi bilimleri öğrenmek isteyebilirler. Üçüncüsü ise felsefenin **meşruiyet**, **evrensellik**, **temellendirme** ve **haklı çıkarma** gibi evrensel değerlere dayanması İslâm filozoflarını bu metinlere yöneltmiş olabilir.²⁷⁸

Arslan'a göre Yunan tarzında felsefe yapan filozoflar bir yandan Yeni Platonculuk, Platon ve Aristoteles üzerinden felsefeyi incelerken diğer yandan bu felsefe ile İslâm arasında bir uzlaşma sağlamaya çalışmışlardır.²⁷⁹ Bu hareketin amacı Tanrı, evren ve insan hakkında görüşlerini ortaya koymak, Tanrı dâhil tüm varlıkları birlik içinde kavramak, soyutlamalar ve genellemeler yaparak ilkeler oluşturmak ve bu ilkelerle doğru ve iyi bir yaşam modeli sunmaktır.²⁸⁰

İslâm filozoflarının hedefledikleri İslâm felsefesini oluşturup oluşturamadıkları tartışma konusu olmuştur. Arslan'a göre onlar, bunu kısmen gerçekleştirmiş olsalar da umdukları boyuta taşıyamamıştır. Bunun birinci nedeni, felsefenin İslâm kültüründe genel olarak bir ilgi görememesidir. İslâm eğitim kurumları olan medreselere felsefenin girememesini bu yargının somut bir örneği olarak görür. Felsefe, İslâm dünyasında özünde dine karşı bir faaliyet olarak algılanır.²⁸¹

İkinci nedeni ise İslâm filozoflarına yönelik çeşitli eleştirilerde bulunulmasıdır. Arslan bu konuda Gazzâlî'nin onları eleştirisine dikkat çekmiştir. Gazzâlî, **Tehâfütü'l-Felâsife**'de metafizik ve teolojik konularda Meşşâî felsefecileri eleştirmiştir. Arslan'a göre Gazzâlî'nin onlara yönelttiği eleştirilerinin doğru ve yanlış yönleri vardır. Ancak yine de İslâm felsefesi gibi büyük bir düşünce gelişiminin sadece Gazzâlî'nin eleştirileriyle silineceğini düşüncesi ne tarihsel ne de rasyonel olarak

²⁷⁸ Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünür ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", s. 142.

²⁷⁹ Arslan, **a.g.e.**, s. 4.

²⁸⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 49.

²⁸¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 12-13.

mantıklı görür. Çünkü felsefe Gazzâlî'den sonra Yunan tarzı felsefe niteliğiyle devam etmiştir. Gazzâlî, Meşşâî filozofların görüşlerinin temelsiz ve burhandan yoksun olduğunu göstermeye çalışır. Gazzâlî'nin bu eleştirilerinin tamamen yıkıcı olmadığı ondan sonraki dönemde felsefi geleneğin kelâm ve tasavvuf ilimleri üzerinden devam etmesinden de anlaşılabilir.²⁸²

Üçüncü nedeni ise Meşşâî filozofların felsefeyi dinin önüne geçirmeleridir. Arslan bunu Gazzâlî'nin Meşşâîlere yönelttiği eleştiriler üzerinden ifade eder. Ancak iki taraftan herhangi birinin tarafgirliğini yapmaz. Aksine iki tarafı da mantıksal açıdan değerlendirerek haklı olan yönlerine işaret eder. Ona göre Gazzâlî'nin Meşşâî filozoflar hakkındaki eleştirilerinden biri, onların öğretilerinin İslâm'la tam bir uyum içerisinde olmadığı ve vahye aykırı bazı görüşleri savunduklarıdır.²⁸³ Gazzâlî'ye göre filozoflar, dinin esaslarıyla çelişen öğretilerinden dolayı dindar sayılamazlar. Yunan filozoflarının yolundan giderek onlarla aynı düşüncüyü paylaştıkları için bazı konularda da tekfir edilmelidirler. Arslan, Gazzâlî'nin Meşşâîlerin felsefeyi dinin önüne geçirdikleri konusundaki eleştirilerini haklı bulur. Çünkü kendisi de İslâm filozoflarının Yunan felsefesinin sadece dilini, kavramlarını ve terminolojisini, yani İslâmiyet'e uygun düşen bazı tezlerini alma yoluna gitmediklerini, bu felsefeyi ön plana çıkarıp dini ihmal ettiklerini düşünür. Bu nedenle Gazzâlî'nin "İslâm filozoflarının Yunan felsefesini bir hakikat gibi görmeleri" eleştirisini destekler.²⁸⁴

Arslan'a göre İslâm filozofları felsefenin din ile ilişkisini doğru bir biçimde anlamamıştır. Dinin akıl alanını aşan gaybi ve rabbânî hakikatler boyutunu ihmal ederek felsefeyi bir tür din haline getirdiklerine ve tartışılmaz bir gerçek olarak ele aldıklarına dikkat çeker.²⁸⁵ İbn Rüşd'ün de **Faslu'l-Makâl** adlı eserinde Gazzâlî'nin

²⁸² Arslan, **a.g.e.**, s. 14.

²⁸³ Gazzâlî, **Tehâfüt**'ün "İkinci Mukaddime"sinde Meşşâî filozofların dini konuların bazılarında inkâra düştüklerini belirtir: "Âlemin yaratılmışlığı, Allah'ın sıfatları ve cesetlerin/bedenlerin dirilişine dair hükümler gibi dinin inanç esaslarına ilişkin tartışmaları içermektedir ki, filozoflar bunların hepsini inkâr etmişlerdir." Bkz.: Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü'l-Felâsife**, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarioğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005, s. 8.

²⁸⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 292.

²⁸⁵ "Prof. Dr. Ahmet Arslan - İslam'da Din Felsefe İlişkileri 17.01.2019", (Çevrimiçi) <https://trshow.info/watch/TTy4FCq6gwk/prof-dr-ahmet-arslan-slam-da-din-felsefe-liskileri-17-01-2019.html>, 15 Ekim 2020. Arslan'ın Gazzâlî üzerinden dikkat çektiği bu konu felsefe tarihinde de tartışılmıştır. T. J. de Boer bu konuda şu değerlendirmede bulunur: "İslâm felsefesi daima Yunanca'dan tercüme edilen eserlere bağlı bir eklektik felsefe olagelmıştır. Tarihi boyunca, ortaya yeni

bu eleştirisi ile benzer bir eleştiri getirmiş olduğuna dikkat çeker. O da Fârâbi ve İbn Sînâ'nın felsefeyi İslâm'ın önüne geçirdiğini düşünür.²⁸⁶ Arslan, onların bu tutumlarını **İslâm filozoflarının arogansı** olarak değerlendirir. Daha önceden aşına olmadıkları felsefe ile karşılaştıklarında kibirlenirler ve her şeyin akılla açıklanabileceğini düşünürler. Meşşâîlerin bu tutumları dindar insanların tepkisine de yol açar ve felsefeye karşı eleştirel bir tutum geliştirmelerine neden olur. Bu nedenle ona göre filozofların dizginlenemeyen kibirleri, İslâm dünyasında felsefeyi bir **kızılderili** yapmıştır.²⁸⁷

Arslan'a göre Yunan felsefesiyle ortaya çıktığı ilk yıllardan itibaren karşılaştıkları Hristiyan teolojisinde ise Meşşâîlikten farklı olarak felsefe ile teolojik bir amaç için ilgilenilmiştir. Onlar akıl ile inancı ya da Hristiyan öğretisi ile Yunan felsefesini aynı düzlemde tutmazlar.²⁸⁸ Örneğin Augustinus inançta aklın rolüne önemli bir yer vermesine rağmen akli inancın önüne geçirmemiştir.²⁸⁹

Arslan, Meşşâîleri felsefeyi dinin önüne geçirmeleri konusunda eleştirse de Gazzâlî'nin onlar için Yunan düşüncesinin tekrarıyla yetinip şüpheci ve eleştirel bir bakış açısından uzak oldukları yorumunu doğru bulmaz. Ona göre filozoflar, Yunan'dan aldıkları felsefi mirası geliştirip öğretilerini İslâm'ın ilke ve kurallarını dikkate alarak rasyonel bir çaba ile şekillendirmişlerdir.²⁹⁰ Ayrıca Gazzâlî'nin onlara yönelik **dindar olmama** veya **küfür** suçlamalarına da karşı çıkar. Ona göre İslâm filozofları iyi birer Müslümandır ve felsefe İslâm'ı anlamının en yüksek ve en

bir görüş getirmekten ziyâde diğer görüşleri kendi içinde eritici bir yol takib etmiştir. Ortaya ne yeni meseleler atmış, ne de eski meseleleri yeni bir şekilde ele almıştır. Bu sebeple İslâm Felsefesi'nde önemli bir ilerleme hareketi kaydedilemez." Bkz.: T. J. de Boer, **İslâm'da Felsefe Tarihi**, Çev. Yaşar Kutluay, 2. bs., Ankara, Anka Yayınları, 2001, s. 49-50.

²⁸⁶ Ahmet Arslan, "Orta Çağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde'nin Tehâfüt'ü", **Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)**, Ed. Tevfik Yücedoğru v.d., Bursa, 2011, s. 42, 44.

²⁸⁷ "Prof. Dr. Ahmet Arslan - İslam'da Din Felsefe İlişkileri 17.01.2019", (Çevrimiçi) <https://trshow.info/watch/TTy4FCq6gwk/prof-dr-ahmet-arslan-slam-da-din-felsefe-liskileri-17-01-2019.html>, 15 Ekim 2020.

²⁸⁸ Arslan, a.g.m., s. 39-40.

²⁸⁹ Augustinus, **Confessions** adlı otobiyografik eserinde Tanrı hakkında akli sorgulamalara yer vermekle birlikte akli inancının önüne geçirmemiştir. Bkz.: Saint Augustinus, **Confessions and Enchiridion**, Trans. by Albert C. Outler, Westminster, Philadelphia, 1955.

²⁹⁰ Arslan, a.g.e., s. 22.

mükemmel yoludur.²⁹¹ Sonuç olarak Arslan, Meşşâîlerin, öğretilerinde felsefeye yakın bazı tercihlerde bulunsalar da yaşadıkları toplumun dini değerlerinden dolayı İslâmi sorunlara kayıtsız kalmadıklarını savunur. Onların dini ilkeleri kendi sistemlerine dâhil ederek açıklamaya çalıştıklarını ve felsefe ile dini sentezleme girişimlerinin bu çabalarının bir ürünü olduğunu düşünür.

Arslan'ın Gazzâlî'nin Meşşâî felsefeye yönelik eleştirilerinden dikkat çektiği bir diğer eleştiri, Meşşâîlerin felsefe ile dini iki ayrı hakikat olarak gören ve bu bağlamda toplumu da ikiye ayıran yaklaşımlarıyla ilgilidir. Din dilini halk için, felsefi faaliyeti seçkinler için uygun görürler. Ona göre Meşşâîlerin bu ayrımı, epistemolojik olmaktan çok toplumdaki muhatap kitleyi dikkate almalarından kaynaklanır.²⁹² Onlara göre din ile felsefe konu ve amaç açısından benzerdir. Ancak dini bilgi daha aşağı seviyededir ve bu nedenle din, halk içindir. Felsefe ise elit ve aydınlar içindir. Her ikisi de hakikati bilir, fakat din, hakikati şiirsel bir üslupla ifade eder. Felsefe akla, din ise hayal gücüne hitap eder. Gazzâlî'ye göre bu bakış açısı dini anlamak değildir, aksine onlar, dini anlamamışlardır.²⁹³

Arslan'a göre halk ile seçkin ayrımı dini hükümlerin kapsayıcılığını sınırlandırır. Dinin halkla ilişkilendirilmesi İslâm filozoflarında seçkinlerin dinin sorumluluğundan uzaklaştırılması sonucuna ulaşır.²⁹⁴ Yahut halk ve filozoflar için ayrı din algılarına yol açar. Ayrıca yaptıkları bu ayrım, toplumsal düzeyde bir ikiliğe neden olur.²⁹⁵

Arslan Gazzâlî'nin eleştirdiği felsefenin dinin önüne geçirilmesi ve felsefe ile dinin birbirinden ayrılması konusunda hem Yunan tarzındaki filozofların öğretilerinin hem de bu filozoflara yöneltilen eleştirilerin haklı ve haksız yönlerinin olduğuna dikkat çeker.²⁹⁶ Ona göre Gazzâlî bu eleştirilerinde akıl ile inanç arasında tesis

²⁹¹ Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. 10-11.

²⁹² Arslan, **a.g.e.**, s. 13.

²⁹³ Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. ix, 46.

²⁹⁴ Arslan, **İbn Haldun**, s. 204.

²⁹⁵ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 268. Gazzâlî'nin yukarıdaki eleştirileri, İslâm filozoflarının İslâm'ı yeterli ölçüde ciddiye almadıkları fikri etrafında toplanmıştır. Ona göre bu filozofların Tanrı tasavvuru İslâm'ın evreni zamanın içinde ve yoktan varlığa getiren Tanrı anlayışını yansıtmamaktadır. Aynı şekilde bu felsefede kozmolojik bir teori olarak geliştirilen sudûr, Kur'an'da bahsedildiği şekliyle bir yaratım anlayışından da uzaktır. Bkz.: Gazzâlî, **Filozofların Tutarsızlığı**, s. 46.

²⁹⁶ Arslan'ın felsefe ile din ilişkisiyle ilgili İslâm filozofları ile Gazzâlî arasında orta yolu temsil eden bu tutumu, İbn Haldun'un bu konudaki görüşüyle benzer görünmektedir. Çünkü Arslan, İbn Haldun'un

edilecek bir ilişkinin imkânını ortadan kaldırır. Ancak bu eleştirilerin oluşturduğu boşluğu dolduracak felsefi bir proje ya da bir akıl ile inanç sentezi de ortaya koymaz. Ona göre Gazzâlî eleştirilerinden sonra İslâm'ın kavram ve değerlerinden ayrılmadan İslâm ile felsefe ilişkisinde ortak bir dil oluşturarak felsefenin İslâmileşmesi için girişimde bulunabilirdi.²⁹⁷ Arslan, Meşşâî filozofların ise halk-seçkin ayrımı ve felsefeyi dinin önüne geçirmeleri tutumlarını doğru bulmaz.

Arslan, Meşşâî filozofların felsefe ile dini birbirinden ayırdıklarını ve felsefeyi dinin önüne geçirdiğini düşünmesine rağmen Fârâbî'nin kozmolojide Yeni Platonculuk'un etkisiyle geliştirdiği sudûr teorisini, felsefe ile dini bütünleştirme çabasının bir ürünü olarak yorumlar. Fârâbî bu teorisinde evrenin Tanrı'dan taşıdığını ve var olan her şeyin Tanrı'dan varlığa geldiğini savunur. Arslan onu, bu düşünceleri nedeniyle bir **mistik** olarak niteler. Ona göre Fârâbî'nin kozmoloji öğretisi **vahdet-i vücud**²⁹⁸ ve **panteizme** dayanır.²⁹⁹ Bu niteliklerin nedeni olarak sudûr dışında başka bir meseleye dikkat çekmez.

Arslan dışında Fârâbî'yi bir mistik olarak nitelendiren başka kaynaklar da vardır.³⁰⁰ Onun Fârâbî'yi mistik olarak değerlendirmesinin arkasında şu iki nedene de işaret edilebilir: Birincisi Meşşâîlerin Plotinus'tan yararlandığına dikkat çekiyor olabilir. Meşşâîler, Aristoteles'ten ve Platon'dan bazı unsurlar almakla birlikte felsefi düşüncelerini Plotinus'un öğretilerinin etkisiyle şekillendirmişlerdir. Bu açıdan Plotinus, İslâm düşüncesi üzerinde etkide bulunan bir filozoftur.³⁰¹ Felsefi

felsefesi hakkında telif ettiği eserinde onun da böyle bir tutum benimsediği çıkarımında bulunmuştur. Bkz.: Arslan, **İbn Haldun**, s. 515-523.

²⁹⁷ Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", s. 148.

²⁹⁸ Fârâbî, **İdeal Devlet**, s. xxi, 20.

²⁹⁹ Arslan, "Yunan Tazında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği", s. 275; Fârâbî, **a.g.e.**, s. xiii (önsözde).

³⁰⁰ Bu kaynaklardan bir kısmı için bkz.: Erol Güngör, **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, Ankara, Yer-Su Yayınları, 2018, s. 39-50; Robert Hammond, "Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi", Çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken, **Felsefe Arkivi**, No: 29, 1994, s. 137; Hilmi Ziya Ülken, **Eski Yunan'dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, 4. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 1993, s. 69. Bir kaynakta Fârâbî için İmâmiyye veya İsmâiliyye'ye mensup bir Şii olduğu iddiasında bulunulmuştur. Bkz.: Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd'ün Ölümüne Kadar (1198)**, C. I, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986, s. 160, 295.

³⁰¹ Fârâbî'nin mistisizmini Yeni Platonculuğa dayandıran bir görüş için bkz.: Mehdi Aminrazavi, "Mysticism in Arabic and Islamic Philosophy", **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, ed. Edward N. Zalta, (Summer 2016 Edition), (Çevrimiçi) <https://plato.stanford.edu/entries/arabic-islamic-mysticism/> 1 Temmuz 2022.

öğretisindeki **Bir** kavramı için “... ancak mistik bir sezgiyle kendisiyle temas kurmamızın mümkün olduğunu iddia ettiği Bir üzerine yapacağımız açıklama ve değerlendirmelerle bitireceğiz”³⁰² ifadesinde bulunur. Arslan’ın kendisi Plotinus’u bir mistik olarak nitelendirdiği görülür. Plotinus’un felsefi sisteminden etkilenen Fârâbî’yi de bu nedenle bir mistik olarak görüyor olabilir. İkicisi Arslan’ın, L. Gardet ve G. Anawati’nin İslâm felsefesi konusunda görüşlerinden etkilenmiş olmasından kaynaklanıyor olabilir. Çünkü onlar Fârâbî’yi ezoterik felsefi öğretisi nedeniyle mistik olarak değerlendirirler.³⁰³

Arslan, Fârâbî’ye ayrıca vahdet-i vücûdçu ve panteist iddialarını yöneltir. Ona göre Fârâbî ve İbn Sînâ sudûr teorilerinde ezeli evren anlayışıyla Tanrı’yı yarattıklarıyla aynı seviyeye getirip aşkınlığını ortadan kaldırır. Onların bu yaklaşımları **monist panteist** bir tutumdur.³⁰⁴ Onun bu iddiası, Fârâbî’nin Tanrı’yı, bütün varlıkların kendisinden taşarak çıktığı zorunlu bir varlık olarak gördüğü sudûr teorisine dayanır.³⁰⁵ Arslan’ın bu düşüncüler için panteist iddiası İslâm felsefesinde tartışmalı bir konudur. Bazı kaynaklar Fârâbî’yi Arslan gibi Tanrı-evren ilişkisine dair meselelerden dolayı panteist olarak değerlendirmiştir.³⁰⁶ Arslan’ın bu görüşüne rağmen Fârâbî’nin kozmoloji teorisinde Tanrı’nın evren ile ilişkisini ay üstü varlıklar ile faal akıl aracılığıyla açıkladığına işaret edilmelidir. Ay üstü varlıklar her ne kadar Tanrısal varlıklar olsa da Tanrı, onların hem varlık nedeni hem de gayesi olmak bakımından onlardan ayrıdır.³⁰⁷ Buna ek olarak Fârâbî’ye göre Tanrı maddi olmayan, eşi ve benzeri olmayan, en yetkin ve nicelik bakımından tek olan bir varlık olarak tasavvur edilir.³⁰⁸ Fârâbî’nin Tanrı’dan maddeye doğru giden varlık anlayışı ile

³⁰² Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 5**, s. 100.

³⁰³ Örnek olarak bkz.: Louis Gardet, “Hicrî 330 Yılından Önce İslâm’da Din ve Felsefe”, Çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, s. 347; Gardet, Anawati, **İslâm Teolojisine Giriş**, s. 113, 349, 366, 478-479.

³⁰⁴ Arslan, **Haşiya ‘alâ’t-Tehâfüt Tahlili**, s. ix, x.

³⁰⁵ Fârâbî, **a.g.e.**, s. 51-53.

³⁰⁶ Bkz.: Hilmi Ziya Ülken, **İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, İstanbul, Ülken Yayınları, 1995, s. 191-192.

³⁰⁷ Fârâbî, **es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdi ul-Mevcûdât**, s. 1-2.

³⁰⁸ Fârâbî, **a.e.**, s. 11.

Tanrı'ya atfettiği nitelikler, Fârâbî'nin, Arslan'ın iddia ettiği panteist iddiasını zayıflatmaktadır.

Arslan, Yunan tarzında felsefe hareketinin son temsilcisinin İbn Haldun olduğunu savunur. Aynı zamanda onu Orta Çağ İslâm düşüncesinin son büyük filozofu olarak görür.³⁰⁹ Ona göre İbn Haldun, bilimler üzerinde özgün görüşler geliştirmiş ve bu görüşleri felsefe, tarih ve toplum ilişkisiyle ilgili iddialarında ifade etmiştir. Örneğin onun geliştirdiği umran ve asabiye kavramları bugün hala önemini korumaktadır.³¹⁰ Ayrıca ona göre İbn Haldun, İslâm'da felsefe, din ve bilim ilişkisi konusunda kendisinden sonra geliştirilecek düşünceler için bir kaynaktır. Dolayısıyla İslâm felsefesinin İbn Rüşd ile sona ermemiş olup İbn Haldun'la devam ettiğini düşünür.³¹¹

7.2.2. Kelâm Tartışmaları

Arslan, kelâm ve tasavvufun felsefileşmesini İslâm düşüncesinde Yunan tarzı felsefe hareketinin bir devamı olarak görür:

“Bağımsız bir hareket olarak İslâm'da varlığı ortadan kalkan Yunan tarzında felsefe geleneğinin mirası bu safhada, Kelâm yanında Tasavvuf tarafından da paylaşılmıştır... 'Felâsife'nin gerek evrene, Tanrı'ya yaklaşım biçimleri, gerekse özel, somut tezlerinden birçoğu, bu tasavvufçular tarafından tekrarlanarak devam ettirilmektedir. Sözünü ettiğimiz bu döneme ait tasavvufçular bir yandan kendi hareket noktaları ve amaçlarını gözden kaybetmeksizin, öte yandan görüşlerini büyük sentezlere ve sistemlere dönüştürmektedirler.”³¹²

Kelâm, İslâm dünyasında felsefeden önce ortaya çıkmıştır. Arslan'a göre kelâm ilk yıllarda sorunları dinin metafizik, ahlâk ve politika ile ilişkisi üzerinden ele alır.³¹³ Ancak kelâmda sonraki yıllarda bu alandaki konular akli değerlendirmelerle ifade edilir. Ona göre ilk kelâmi meseleler bazı politik olaylar nedeniyle ortaya çıkar. Hz. Peygamberin cenazesinin defni öncesi onun yerine kimin geçeceği konusunda sahabe

³⁰⁹ Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, s. xx (önsözde).

³¹⁰ Arslan, **İbn Haldun**, s. 156.

³¹¹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 73.

³¹² Arslan, **a.e.**, s. 17.

³¹³ Arslan, **a.e.**, s. 189-190.

arasında cereyan eden olaylar bunlardan biridir. Bu tartışmalar çerçevesinde ilk politik ve teolojik ekoller ile imamet ve hilafet gibi politik ve teolojik tartışmalar ortaya çıkar.³¹⁴ Ayrıca ilk dört halifeden üçünün öldürülmek suretiyle can vermiş olmaları da önemli kelâmi meselelerdendir.³¹⁵ Bu olaylar kelâmıda yeni teolojik sorunların ortaya çıkmasına neden olmuştur: büyük günah, inanç, inanç-amel ilişkisi gibi. Tanrı'nın ezeli bilgisi ve takdiri ile insan özgürlüğü arasındaki ilişki gibi tartışmalar da bu meselelerden doğmuştur. İnsan özgürlüğünü ön planda tutan Kaderiyye ile özgürlüğü reddeden Cebriyye bu tartışmaların sonucunda oluşan ekollerdir.³¹⁶ Bu tartışmaların ve ekollerin çıkmış olması Arslan'a göre İslâm'ın, Hristiyanlık kadar dogmatik bir din olmayıp insana tartışmalı bazı konularda yorum yapma hakkı verdiğini gösterir. Kur'an; Tanrı'nın özü, sıfatları ve kader gibi gaybi konularda birtakım doğruları dogmatik olarak dayatmaz. İslâm'da Hristiyanlıkta olduğu gibi kurumsallaşmış bir ruhban sınıfı olmadığı için tartışmalı konularda nihai kararı veren bir makam da yoktur.³¹⁷ Bu durum, müteşabih ayetler gibi muğlak konularda muhakeme imkânı sağlayarak çeşitli fikirlerin ortaya çıkmasına neden olur.³¹⁸

Arslan'a göre insan iradesi, özgürlüğü, kudreti ve sorumluluğu ile Tanrı'nın iradesi, kudreti ve ilmi arasındaki mesele kelâmın hala çözülmemiş temel meselelerinden biridir. Kur'an'ın bazı dogmaları dayatmadığını ifade etmesine rağmen

³¹⁴ Arslan, **a.e.**, s. 7-8.

³¹⁵ Üç halifenin öldürülmesiyle ilgili detaylı bilgi için bkz.: Adem Apak, **Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi**, 6. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011, s. 189, 281, 375.

³¹⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 8-9. Bu görüşü İbn Haldun da savunur. Bkz.: İbn Haldun, **Mukaddime**, C. I, s. 439-448.

³¹⁷ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 6-7. Arslan, 2022 yılında KURAMER'deki bir konferansında bu değerlendirmesinden farklı bir görüşü savunur. Ana hatlarıyla İslâm'ın inanç ve ibadetler için ideal kaynağının kutsal kitap olduğuna dikkat çeker. İslâm'da tartışmalı ve açıkça anlaşılmayan konularda Müslümanların din temsilcilerinin açıklamalarına itaat etmesi gerekir. Ona göre bu gereklilik teorik olarak İslâm'da kilise babaları gibi bir din adamı sınıfı ve dini bir kurum olarak kilise yok gibi görünse de pratikte böyle oluşumların mevcut olduğunu gösterir. Din adamlarının bu pozisyonu için, **bilginin krallığı** ifadesini kullanır. Ayrıca bkz.: Arslan, "Çağımızda Dini Düşüncenin Krizi", (Çevrimiçi) <https://youtube.be/nmFNDR2TLec>, 8 Mart 2022. Arslan'ın bu ifadeleri İslâm'ın Hristiyanlığa göre daha az dogmatik olduğu ve İslâm'ın Kur'an ve sünnetten sonra üçüncü kaynağının icmâ olmasının akla verdiği önemi gösterdiği yorumlarına da ters düşer. Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 96-98.

³¹⁸ Benzer bir tez, Arnaldez tarafından da savunulur. Ona göre Kur'an inanca dayalı dogmalar bakımından oldukça fakirdir. Bu onun tarafından tartışmalı meselelerde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olacağı için bir zenginlik olarak görülür. Arslan'ın kelâmıda felsefi bir boyutun var olduğunu savunması açısından Arnaldez'den ayrılır. Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 49; Karş. Arnaldez, **a.g.m.**, s. 232.

insanın özgürlüğü ile Tanrısal iradenin her şeyi önceden bildiği ve takdir ettiği ayetleri arasında çelişkinin olduğunu savunur. İnsanlara haksızlık edilmediği,³¹⁹ kötülük yapılmadığı,³²⁰ eziyet edilmediği³²¹ ancak insanların kendilerine zulmettiği³²² ve insanlara kaldıramayacakları yüklerin yüklenmeyeceği³²³ yönünde ayetler vardır.³²⁴

Arslan'a göre kelâmın tarihsel gelişim süreci içerisinde bazı dönemlerden geçtiği söylenebilir. Bu dönemler doğuş, gelişim ve kurumsallaşma, Meşşâî felsefe ile karşılaşma ve ardından kemikleşme dönemleridir. Kelâm, felsefeleşme sürecinde büyük ölçüde felsefe ile karışır ve zamanla kelâmcılar, filozof haline gelir.³²⁵ Kelâmda akıl ve inancı kaynak olarak göz önünde bulunduran ilk ekolün Mu'tezile olduğuna işaret eder. Bu ekol, İslâm'ın ilk tutarlı ve akılcı teolojik ekolü olup meseleleri ele alırken inanç yanında akla da yer verir.³²⁶ Onların karşısında Eş'arî ekol vardır. Eş'arîler ise inançta akla oldukça sınırlı bir biçimde yer verir. Mu'tezileyi akli inanca önceledikleri için eleştirirler.³²⁷

Arslan'a göre Gazzâlî'nin kelâmın felsefileşmesindeki rolü önemlidir. Gazzâlî'nin **Tehâfüt**'ü filozofları eleştirmek amacıyla kaleme alınmışsa da bu eser; doğa, evren ve metafizik gibi konularda getirdiği eleştirileriyle kelâmın gelişimine büyük katkı sağlamıştır. Bu durum daha sonraki yıllarda bir Tehâfüt geleneğinin doğmasına hizmet etmiştir.³²⁸

Gazzâlî sonrası kelâm ve felsefe ilişkileri tarihsel olarak iki ayrı dönem bağlamında değerlendirilir. Birincisi, felsefeden alınan mantık disiplininin korunduğu dönem, 12-14. yüzyıllar arasındır. Bu dönem, **durağanlaşma dönemi** olarak da isimlendirilir. Fahreddin Râzî, Nâsirüddin Tûsî (ö. 672/1274) gibi önemli kelâmcılar

³¹⁹ Nisâ 4/40.

³²⁰ 'Araf 7/28.

³²¹ R'ad 13/11; Enfâl 8/53.

³²² Hûd 11/10; Yûnus 10/44.

³²³ Mü'minûn 23/62; Bakara 2/286; En'âm 6/42; Zümer 39/70.

³²⁴ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 178-179.

³²⁵ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 7, 207.

³²⁶ Arslan, **Hâşiye 'alâ Tehâfüt Tahlili**, s. 5-9.

³²⁷ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 10.

³²⁸ Arslan, **a.e.**, s. 206-207.

bu dönemde yaşamıştır. İkincisi, kelâmın felsefe öncesi tezlerine yeniden dönüldüğü 16. yüzyıl sonrası dönemdir. Önceki dönem eserleri üzerine şerh, haşiye ve talikâtların yazıldığı bu dönem, Arslan tarafından kelâmın **kemikleşme dönemi** olarak görülür.³²⁹

Arslan’a göre İslâm düşüncesinde kelâmın felsefileşmesinden sonra felsefe ile kelâm daha fazla karşı karşıya gelmiştir. Ona göre Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**’nda ve İbn Rüşd **Faslu’l-Makâl**’da kelamcılar hakkında küçümseyici açıklamalarda bulunur.³³⁰ Arslan’ın bu görüşü, onun kelâm ile felsefe hakkındaki diğer görüşleriyle uyumsuzluk gösterir. Ayrıca Fârâbî’nin bu eseri incelendiğinde Arslan’ın ifade ettiği gibi kelâmcıların tamamını küçümseyen bir ifadeye rastlanmaz. Fârâbî kelâmcıları beş gruba ayırır. İlk dört grubun metodolojilerine dair olumlu ifadelerde bulunur. Onun olumsuz eleştirisi yalnızca beşinci grup içindir:

“Onlar arasında bir başka grup daha vardır ki onlar kendi dinlerini şüphe götürmez bir biçimde doğru kabul ettiklerinden, ne yolla olursa olsun, başkalarının yanında onu üstün kılmak, güzel göstermek, onunla ilgili şüpheleri ortadan kaldırmak ve hasımlarını ondan uzaklaştırmak gerektiği düşüncesindedirler. Onlar, bununla ilgili olarak yalan, aldatmaca, mugalata ve kandırmayı kullanmakta beis görmezler. Çünkü onlara göre, dinlerine karşı çıkan insanlar iki türlüdür: O ya düşmandır, dolayısıyla onu uzaklaştırmak ve yenmek için, cihat ve savaşta olduğu gibi, yalan ve mugalata kullanılması caizdir ya da o düşman değildir, akıl ve temyiz yetisinin zayıflığından dolayı ruhunun dinden alacağı nasipten haberi olmayan biridir.”³³¹

Alıntılanan pasajda da görüldüğü gibi Fârâbî, kelâmcıların görüş ve metodolojileri hakkında genellemeler yapmamakta, onları kategorize etmekte ve onlardan yalnızca beşinci grubu eleştirmektedir. Ancak Arslan, Fârâbî’nin bu eleştirisini tüm kelâmcılar için genellemiştir.

Arslan’a göre kelâmcılar, İslâm filozoflarının İslâm’ı ciddiye almadığını düşünür. Onlara göre Fârâbî, İbn Sînâ ve İbn Rüşd toplumu halk ve felsefeyle uğraşanlar olmak üzere ikiye ayırırlar. Felsefeyi bir tür filozofların dini, din dilini ise halk tabakasına hitap eden bir inanç sistemi olarak görürler.³³² Yunan felsefesinin hakikatin tek ifadesi olduğunu ve doğru anlaşılmış bir din ile felsefi bir sistem arasında

³²⁹ Arslan, **a.e.**, s. 14.

³³⁰ Arslan, **a.e.**, s. 291-292.

³³¹ Arslan, **a.e.**, s. 58.

³³² Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 1999, s. 89-90.

özdeşlik olması gerektiğini savunurlar. Dolayısıyla aklın kavrayamayacağı hiçbir hakikatin olmadığını oldukça kolay ve dogmatik bir biçimde ileri sürerler. Arslan'a göre Gazzâlî, İslâm filozoflarının felsefe anlayışında bir katılık, dogmatiklik ve kapalılık olduğu konusundaki görüşlerinde haklıdır. Felsefi ve kelâmi meseleler bir arada ele alınıp geliştirilen felsefe, başta Gazzâlî olmak üzere daha sonra Fahreddin er-Râzî, Seyfeddin el-Âmidî (ö. h. 631/m. 1233) ve Adudüddin el-Îcî (ö. h. 756/m. 1355) gibi kelâmcı filozoflarla sürdürülür. Bu tür faaliyetler, kelâm ile felsefe arasında mesafe olmadığını veya kelâmın felsefeyi dışlamadığını gösterir.

Arslan, Meşşâîlerin Tanrı-evren, Tanrı-insan, ebedi-ezeli, inanç-bilgi ilişkisinin arasındaki farkı kapatıp onları birbirine yaklaştırdığını iddia ederek yukarıdaki görüşünden uzaklaşır. Çünkü o, kelâmcıların onları akıl ile inanç arasında bir uçuruma neden olacak kadar ayırdıklarını düşünür. Felsefeyi ve aklı küçümseyerek Tanrı, sıfatları ve fiilleri gibi inanç unsurlarında aklın yeri olmadığını düşünerek diğer bir aşırılığı temsil ederler. Bu yaklaşımla insanın ve evrenin doğasını ve ontolojik hakikatleri reddederek onları sembole, hayale ve vehme dönüştürürler.³³³

Arslan'a göre İslâm düşüncesindeki üçüncü felsefi hareket ise **tasavvuf**ur. O tasavvufu, mistisizmin bir türü olarak görür. Arslan'ın İslâm tasavvufunu bir mistisizm olarak değerlendirmesi tartışmaya açık bir konudur.³³⁴ Bununla birlikte mistisizm neredeyse bütün dinlerde ortaya çıkmış özel bir dini hayat biçimini ifade eder. Mistik anlayışın tarihi geçmişi, İlk Çağ Yunan'a kadar götürülür. Yeni Platonculuk ve Plotinus'un öğretileri, Tanrı'ya mistik yollarla ulaşmayı bir yöntem olarak benimsedikleri için kaynaklarda felsefi bir mistisizm olarak değerlendirilmiştir.³³⁵

Arslan'ın tasavvufla ilgili birkaç iddiası vardır: Birincisi, tasavvuf, İslâm'ı dünya ve ahiret bütünlüğü içinde okumaya karşıdır. Tasavvufla ilgilenenler zâhir-bâtın ve şariat-hakikati birbirinden ayırarak tasavvufu bir hukuk sistemi ve İslâm şeriatı olarak değil, birey ile Tanrı arasında mahrem bir ilişki olarak tanımlarlar. İnsanların dünya hayatına değil, ahirete önem vermesi ve onun için çabalaması gerektiğini

³³³ Arslan, **a.g.e.**, s. 296-297.

³³⁴ Bu konuda bkz.: H. Kâmil Yılmaz, **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar**, 35. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2022, s. 18-22.

³³⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 342. Plotinus'un felsefesinin mistisizmle ilişkisine dair detaylı bilgi için bkz.: Plotinus, **Dokuzluklar I**, Çev. Zeki Özcan, Bursa, Aktüel Yayınları, 2006, C. VI-V, s. 137.

savunurlar. Amaçları Hz. Peygamberin ahlâkıyla ahlâklanmak ve onun iç hayatını yaşamaktır. Bu bakımdan dini bir iç deneyim olarak görürler. Onlara göre İslâm bir hukuk sistemi veya şeriat değil bir iç yaşantı, ahlâk ve sevgidir.³³⁶ Arslan bu görüşlerinde tasavvufu sadece manevi bir alan olarak görerek o yolda ilerleyen tasavvuf ehlinin beklediği kapı ve makamlara ulaşılması için talep ettiği pek çok ritüele işaret etmez. Nitekim tasavvufta tevbe, zikir, mücâhede, halvet, çile, râbîta ve seyr-i sülûk gibi birçok ritüelin yerine getirilmesi beklenir.³³⁷ Arslan tasavvufun sevgi, aşk gibi yönlerine vurgu yaparak onun aslında bireysel ve bâtinî yönünü vurgulamaktadır. Çünkü ona göre tasavvuf, insanların dünyevileşmesine bir tepki olarak doğmuştur.³³⁸ Ancak zâhir ile bâtin ayrımından dolayı modern döneme uygun bir disiplindir. Modern dönemde dünya ile ahireti birbirinden ayırmak dini, sosyal ve politik hayattan uzaklaştırmak; bireyi ön plana çıkarmak, modernite ile tasavvuf arasındaki ortak yönleri oluşturur.³³⁹

Arslan'a göre tasavvuf hem felsefenin bir yöntemi olan düşünce ve akıldan hem de şeriattan uzaklaşmaların alanıdır. Ona göre İslâm düşünce tarihinde tasavvuftan düşünsel ve pratik bir katkı görülmemiş olup münzevi bir hayatı ifade etmesi açısından İslâm düşüncesinde aktif bir rolü yoktur.³⁴⁰ Tasavvuf tıpkı kelâm gibi İslâm'ın kendi kavram ve değerlerinden doğar. Arslan, İbn Haldun'un bu konuda yaptığı tasniften de yararlanarak tarihsel olarak tasavvufun ilk iki döneminde İslâm'ın çoğunlukla erdemli, ahlâki ve pratik dini hayat tarzı olarak var olduğunu savunur. Tasavvufun üçüncü dönemini sistemleşen ve felsefe yapmaya başlanan bir dönem olarak görür. Bu dönemin temsilcileri olarak İbn Arabî, İbn Seb'in ve İbn Fâriz'den bahsedilebilir. Tasavvufun İslâm felsefesi kapsamında değerlendirilebilecek yönü, **teorik yönüdür**.

Arslan, İbn Arabî'nin zâhir-bâtin ayrımını ve vahdet-i vücûd teorisini Tanrı'yı tüm niteliklerden bağımsız bir varlık olarak tanımlayan Plotinus'un **Bir** öğretisine benzetir. İbn Arabî'nin Tanrı'nın zâhiri ile ilgili ifadeleri ile de Hegel'in **Geist** kavramı

³³⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 144.

³³⁷ Yılmaz, **a.g.e.**, s. 179-183, 205, 214-221.

³³⁸ İbn Haldun, **Mukaddime**, s. 849-850.

³³⁹ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 13.

³⁴⁰ (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=d_x5S_wGB3w&t=8s, 9 Ekim 2020.

arasında ilişki kurar. Geist, evrimsel gelişim ve ilerleme potansiyeli açısından, sahip olduğu potansiyeli gerçekleştirerek ortaya çıkar. Arslan, tasavvufun İbn Arabî'den sonra 13. yüzyılla birlikte **durağanlaşma** ve **kemikleşme** sürecine girdiğini savunur. Ona göre bu dönem İbn Arabî'nin geliştirdiği epistemoloji, ontoloji, antropoloji ve mutluluk öğretilerinin bir tekrarıdır.³⁴¹

Arslan, tasavvufun teorik olarak felsefileşmesini olumlu bir gelişme olarak ele alırken Henry Corbin'in **İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze** adlı eserin çevirisine yazdığı önsözde tasavvuftaki felsefi faaliyetleri zararlı olarak değerlendirir. Bu ikinci görüşüyle İbn Haldun'un bu konudaki görüşüne yaklaşır. Çünkü İbn Haldun da tasavvufun felsefi bir içeriğe bürünmesini hem tasavvufa hem de felsefenin kendisine zararlı bir faaliyet olarak görmektedir.³⁴²

Arslan, günümüzde Müslüman bir filozofun rasyonel, dini felsefeye benzer konu ve amaçlarla zenginleştiren, evrensel bir dil oluşturmayı amaçlayan, inancın kapsam ve sınırlarını akıl yoluyla belirleyen bir insan olması gerektiğini düşünür. Sokrates'in de ifade ettiği gibi felsefe, insanın kendisinden vazgeçmesi mümkün olmayan bir etkinliktir. Günümüzde filozoflar değerler, idealler ve amaçlar alanını anlamlı konuşulabilecek bir alan olarak görerek felsefenin pratik yönünü ön plana çıkarmaktadır. Dinin kendisinde de benzer bir amaç vardır.³⁴³

³⁴¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 18.

³⁴² Henry Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd'ün Ölümünden Günümüze**, Çev. Ahmet Arslan, C. II, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000, s. 19 (önsözde); İbn Haldun'un bu konudaki görüşü için bkz.: Arslan, **İbn Haldun**, s. 332, 397-400.

³⁴³ Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", s. 152-153.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

MODERNLEŞME

Arslan'ın 1990 sonrası çalışmaları dinin toplum ve politika ile ilişkisine ve bu ilişkinin Türk toplum ve politikası üzerinden tartışılmasına evrilmiştir. O, din eleştirisinde tercih ettiği kavram ve tartışmalardaki bu değişimin nedenini yaşadığı dönemde Türkiye'de politik meselelerde görülen problemlere bağlar. Sağ-sol olayları, bu olayların beraberinde getirdiği meselelerin politika ile ilişkisi bu problemlerdendir. Arslan bu meseleleri liberal bir perspektiften, politik açıdan demokrasi, ahlâki açıdan özgürlük, hoşgörü, çoğulculuk ve hukuki açıdan insan hakları çerçevesinde tartışmıştır. Bu kapsamda ileri sürdüğü görüşlerini Türkiye'nin modernleşme deneyimi açısından ortaya koymuştur. Dinin liberal kavram ve değerlerle ilişkisini ve modern dönemde dinlerin güncellenerek varlıklarını devam ettirmelerini mümkün görmüştür.

1. MODERNLEŞME VE DİN İLİŞKİSİ

Arslan'ın 1990 sonrası çalışmaları dinin toplum ve politika ile ilişkisi üzerinedir. Politikayı aşkın bir varlıkla ilişkilendiren yönetimler eski dönemlere kadar götürülebilir. Antik dönemden Orta Çağ'a ve Yeni Çağ'ın ulus-devletlerine politikada dinin izlerine bir şekilde rastlamak mümkündür.

Orta Çağ'ın din egemen dünya görüşü 16. yüzyıldan itibaren dinin politika ve toplum üzerine etkisinin eleştirilmesiyle sonuçlanır. Bu dönemden itibaren bir ülkeyi kimin yöneteceği, yönetimin ilke, kural ve yasalarının kaynağı ile yasaların amacının ne olduğu tartışılır. Bu dönemde ve Aydınlanma döneminde dinden bağımsız, devlet ya da birey merkezli yönetim anlayışları ortaya koyan teoriler geliştirilir.¹ Bu durum, Batı'da 16. yüzyılla birlikte ortaya çıkan ve hayatın her alanını etkileyen Arslan'ın **modernite** ve **modernlik** kavramlarıyla ifade ettiği değişim ve dönüşümün etkisiyle gerçekleşmiştir. Ona göre modernitenin fikirsel alt yapısı ise Antik döneme kadar uzanmaktadır. O dönemde Sofistlerle birlikte politika, ahlâk ve din başta olmak üzere

¹ Arslan, "Aydınlanma", s. 26, 28.

mevcut yapı eleştirilerek bu konular insan ve akıl kavramları üzerinden yeniden ele alınmıştır.

Arslan'ın felsefe, din ve politika ilişkisine dair görüşlerinde Antik dönem Sofistleri ile Aydınlanma düşüncesinin rasyonel bakış açısının izleri görülmektedir.² Bu onun kendisini bir **Aydınlanma düşünürü** ve **modern bir kişilik** olarak tanımlamasında da kendini gösterir. Modern dönemin düşünce dünyası bazı kavramlar üzerinden belirginleşir. Hümanizm, insan hakları, demokrasi, çoğulculuk ve hoşgörü bunlardandır. Arslan da kendisini demokrat, liberal, bireye ve birey haklarına en üst düzeyde değer veren bir birey olarak görür. Duygulara değil akla, topluluklara değil bireylere, güç ve şiddete değil hukuk devletine, toplumsal ödevlere değil insan haklarına ve özgürlüğe önem verir.³ Ayrıca modernitenin ilerlemecilik, evrimcilik, evrenselcilik, Batı merkezilik, düalizm ve benzeri özellikleri Arslan'ın çalışmalarında da görülen yaklaşımlardır.⁴ Onun modernleşerek yeniliklere uyum sağlanabileceğini ve modernleşmenin sosyal, politik ve ekonomik açıdan gerçekleşeceğini düşünmesi **ilerlemeci** yaklaşımını yansıtır. Ayrıca tüm dünyanın potansiyel olarak modernleşebileceği öngörüsü **evrenselci**, modernleşmeye kültürler üstü bir süreç olarak yaklaşması ise **Batı merkezci** yaklaşımını gösterir. Ayrıca Batı merkezci görüşünü Doğu-Batı, geleneksel-modern, kültür-uygarlık, istikrar-değişim, hiyerarşi-eşitlik gibi bazı **düaliteler** üzerinden ortaya koyar.⁵

Arslan, modernite ile modernleşme kavramlarını birbirinden farklı olgular olarak görür. Batı'da Yeni Çağ ile birlikte yaşanan değişim ve dönüşümü ifade eden modernitenin farklı ülkelerde benimsenmesi ve uygulanmasını **modernleşme** kavramıyla ifade eder. **Batılılaşma** ve **çağdaşlaşma**⁶ kavramlarını da modernleşme ile

² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 213, 305.

³ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 213; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 19.

⁴ Mustafa Tekin, "Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 25, 2011, s. 11.

⁵ "Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021.

⁶ Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", ss. 141-154; Arslan, "İnsan Hakları ve İslâm", **Liberal Düşünce**, C. II, No: 6, Bahar 1997, s. 119; Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 54; Ahmet Arslan, "İslâm, Laiklik ve Demokrasi", **Türkiye'nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm (Sempozyum 3-4 Mayıs, İzmir)**, Yay. Haz. Mehmet Demirci, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, s. 154.

aynı anlamda kullanır. Ancak bu kavramların birbirinden farkı ve birbirlerini karşılayıp karşılamadıkları konusu tartışılması gereken bir konudur. Çünkü her biri ile süreç olarak aynı dönem kastedilse de tercih edilen kavramlar öznel değerlendirmelere dayanarak farklı anlamlar ifade edebilmektedir. Bu fark ortaya konulmadığında farklı kavramların kullanılmasındaki amaç ortadan kalkacaktır. Ancak Arslan bu kavramları birbirinden ayıracak bir açıklamada bulunmayarak onları birbirinin yerine kullanmıştır.

Modern kavram ve ilkeleri benimseyen ülkelerde modernleşme farklı sonuçlara yol açtığı için tek bir modernleşme deneyimi yoktur. Eğer modernleşme, **Batılılaşma** olarak ifade edilecekse, modernleşme deneyimi yaşayan bir ülkede Batılılaşmanın ne derece gerçekleştiğinin sınırları belirlenmelidir. Diğer yandan modernleşmeyi Batılılaşma olarak görmek ülkelerin modernleşme deneyimlerinde Batı'yı örnek aldıkları düşüncesini ifade ettiği için özgünlüklerini ortadan kaldırma tehlikesini de taşır. Bu durumda modernleşme deneyimleri tarih ve süreç açısından farklı olan ülkelerin bu farklılıkları göz ardı edilebilir. Ayrıca Batılılaşmayı modernleşmek için gerekli görmeyen görüşlerin olduğuna da dikkat çekilmelidir.⁷

Arslan'a göre modernleşme ile felsefe arasında yakın bir ilişki olup modernleşme deneyimi ancak felsefî bir metodoloji ile sağlanabilir. Çünkü felsefe, kendini akla dayanan nedenlerle meşrulaştırmaya çalışan eleştirel, bireysel ve tutarlı bir düşünce faaliyetidir. Modernleşme ise insanın gelenek, din, adet ve dogmaları Batı'yı örnek alarak akıl vasıtasıyla aşmasıdır. Arslan'a göre bunu gerçekleştirmede felsefe entelektüel bir faaliyet olarak dinin toplumda oynadığı rolü sınırlandıran bir fenomen haline gelir.⁸ Onun akli hayatı düzenleme konusunda dinin önüne geçirmesi dini, **inançla** sınırlandıran düşüncesini yansıtır. Nitekim ona göre din inançtır ve dünyevi alana müdahale etmemelidir.⁹

⁷ Batılılaşma ile modernleşmeyi ayrı süreçler olarak gören kaynaklar için bkz.: Daniel Pipes, **In the Path of God: Islam and Political Power**, New York, Basic Books, 1983, s. 107-191; Samuel P. Huntington, "The Clash of Civilisations", **Foreign Affairs**, C. LXXII, No: 3, Yaz 1993, s. 25. DOI: 10.2307/20045621; Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeolojiler: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere**, Der. Kaya Şahin, İstanbul, Metis Yayınları, 2022, s. 8-13.

⁸ Arslan, **İlkçağ Felsefe Tarihi 1**, s. 23; Arslan, **Hâşiye 'alâ Tehâfüt Tahlili**, s. 386.

⁹ Arslan, "Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi", s. 28.

Arslan'ın **Batılılaşarak modernleşme** anlayışı, Osmanlı döneminde 1839'da Tanzimat Fermanı ile birlikte görülen ve Cumhuriyet dönemiyle devam eden her alanda Batılılaşma düşüncesine yakın bir anlayıştır. Bu çerçevede o, geleneklerin terk edilmesi ve dinin bireysel bir inançla sınırlandırılması gerektiğini savunmuştur.¹⁰

Ülkemizin modernleşme deneyimi Osmanlı'nın son dönemlerinden itibaren kendini gösterir. Önceleri askeri, mali ve teknik alanlarda görülen Osmanlı modernleşmesi, 19. yüzyıldan itibaren hayatın her alanında bir modernleşme deneyimi halini alır. Osmanlı aydınları bu dönemde yararlandıkları Batılı materyalist ve pozitivist düşünceleri dine yönelik politik-toplumsal tabanlı eleştiriler olarak ülkelerinde savunur. Bu konudaki çalışmalardan özellikle Fransız kaynakları Türkçeye tercüme ederler. Bu aydınlar A. Cevdet, Tevfik Fikret, Rıza Tevfik ve Hüseyin Cahit gibi isimler ön plana çıkar. Onların din eleştirileri Türkiye'de dinle ilgili problemleri politik ve toplumsal bir alanda akılcı bakış açısıyla ele alan çalışmaların ortaya çıkmasına yol açar. Arslan da 1990 sonrasındaki çalışmalarında, özellikle **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**'de, dini, metafizik meselelerle değil Türkiye'nin 1990 sonrası toplumsal ve politik meseleleri üzerinden tartışır. Bununla birlikte o, dinin bazı Aydınlanma düşünürlerinin savunduğu gibi tamamen ortadan kaldırılmasını gerekli görmeyerek sınırlandırır. Dini sınırlandırmasının nedenini, günümüzde bilimsel ve teknolojik şartların da etkisiyle dine duyulan ihtiyacın azalması olarak görür.¹¹ Dolayısıyla dini, hayatı düzenleyecek kurallar alanının dışına çıkarır.

Arslan'a göre modernleşmenin dine yönelik eleştirel tavrı, İslâm dünyasında genel olarak iki tür tepkiye neden olmuştur: Birincisi modern kurum, kavram ve değerlere alternatif teorileri gerekli görenlerden oluşur. Onlar, Arslan'ın tabiriyle "Birtakım –ister fundamentalist, ister radikalist deyin- İslâmi gruplar vardır ki bütün bunların gavur icadı, şeytan icadı olduğu, bize uymadığı, ne demokrasinin ne ulus devletin, parlamentonun bize uyduğu yönünde bir söylem geliştirmeye çalışmaktadır."¹² **Fundamentalizm** ya da **köktendincilik** kavramları Amerika'da

¹⁰ Arslan, a.g.m., s. 28.

¹¹ Arslan, "Aydınlanma", s. 28; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 137-138.

¹² Ahmet Arslan, **İslâmî Değerlerin Geleceği: 1-3 Aralık 1995: Ankara**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, s. 77.

Hristiyan inancıyla ilişkili olarak 20. yüzyılda ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre modern gelişmelerle birlikte Hristiyanlık özünden sapmış olup yeniden eski haline dönüştürülmelidir. Bu kavram 1990'lara gelindiğinde ise içerikle ilgili bir değişim ve dönüşüme uğramış olup sosyolojik ve politik bir boyut kazanmıştır.¹³ İslâm düşüncesinde köktendinciliğin var olup olmadığı tartışmaya açık bir konudur. Ancak Arslan, İslâm dünyasında köktendinci hareketlerin var olduğu düşüncesini benimsemektedir. Bu hareketler kaynaklarda **İslâmi radikalizm** ya da **Radikal İslâmcılık** kavramlarıyla ifade edilmiş olup modernitenin karşıtı olarak konumlandırılmıştır. İslâmi radikalizmi benimseyenler ya da İslâmi radikalizmin var olduğunu düşünenler bu kavramı politize bir içerikle kullanmıştır. Diğer bir ifadeyle İslâm'ın politika ile ilişkilendirilerek ele alındığı bir hareket olarak görülmüştür. Bu anlayışta farklı inanç ve görüşlere ya da İslâm'ın modernleşmesine karşı katı bir tavır alınmıştır. Bu durum modern kavramlardan biri olan laiklikle İslâm ilişkisini de olumsuz etkiler. Çünkü onlar, İslâmi ilke ve kuralların toplumsal hayata egemen olmasını amaçlamaktadır.¹⁴

İkincisi, modern kurum, kavram ve değerleri İslâm'ın kendisinde arayan yaklaşımdır. Arslan'ın da katıldığı bu görüş, İslâm'ın modernleşebileceği fikrine dayanır. O, dinde toplumsal düzeyde gerçekleştirilecek değişiklikler olması ve bunların toplumsal hayattaki rollerinin azaltılarak daha çok inanca indirgenmesi gerektiğini savunur.¹⁵

Arslan'a göre İslâm'ı insan hayatının tüm yönlerini kapsayan **bütüncül bir din** olarak gören ve bu çerçevede bir toplumsal düzen oluşturmayı amaçlayan bu anlayışlar İslâm'ı **politikaya** indirger. Onların bu yaklaşımı modern dönemde Müslümanlar arasındaki İslâm algısını da etkilemiştir. Ancak ona göre İslami kaynaklarda politik bir öğretinin temelini oluşturacak önemli ve kapsamlı bir malzeme olmayıp politik kurum,

¹³ Ralph Clark Chandler, "The Wicked Shall Not Bear Rule: The Fundamentalist Heritage of the Christian Right", **New Christian Politics**, Der. David G. Bromley, Anson D. Shupe, Macon GA, Mercer University Press, 1984, s. 49, 58. Köktendincilik hakkında detaylı bilgi için bkz.: Haldun Gölalp, "Bağımlı Modernleşmeye Postmodern Bir Tepki: İslamcı Radikalizmin Toplumsal ve Tarihsel Kökenleri", **Sosyal Bilimler Dergisi (İSVAK)**, C. I, No: 2, 1994, ss. 86-91; Domenico Losurdo, **Köktendincilik Nedir?**, Çev. Selin Dingiloğlu, İstanbul, Yordam Kitap, 2012.

¹⁴ Gardet, **Müslüman Site**, s. 269.

¹⁵ Arslan, **İslâmî Değerlerin Geleceği**, s. 77.

yapı ve süreçlerin nasıl işleyeceği konusunda bir hüküm de bulunmamaktadır. Mevcut hükümler politikayla ilgili öneri niteliğindedir. Hz. Peygamberin vefatından sonra yerine kimin geçeceği gibi temel konularda bile görüş ayrılıklarının olması da bu konuda belli ilkelerin olmadığını gösterir.¹⁶

Arslan'a göre İslâm'ı politikaya eşitleyen yaklaşımlar olsa da bu tutum İslâm'ın öğretisi ve tarihiyle örtüşmez. Hz. Peygamber döneminden itibaren devlet idaresi ile ilgili konular dinle değil, dünyevi hükümlerle açıklanmıştır. Emevîler döneminden itibaren devlet idaresi saltanat tarafından yönetilmiştir. Bu durum Osmanlı dönemine kadar devam etmiştir. Osmanlı döneminde hükümler padişahların kanunlarına dayanır. Arslan'a göre tarihsel bu veriler de İslâm'ın bir politika değil ahlâk ve ahiret öğretisi olarak görülmesi gerektiğini ifade eder.¹⁷

Arslan'ın modernleşmeyi liberalizmle ilişkili kavramlar üzerinden ele alması, modernleşmeyi liberalleşme olarak yorumladığını gösterir. Onun liberal düşünceyle bağlantısı iki noktada açıktır: Birincisi Marksizm'e tepki, ikincisi kavramsal tercih. Birincisi, liberal düşüncede özellikle teorik anlamda Marksizm'e karşı olumsuz bir tavır vardır.¹⁸ Benzer bir yaklaşım Arslan tarafından da benimsenir. O, Marksist ideolojinin, kültürel olay ve olgulara kuramsal yaklaşımına tepki duyduğunu belirterek Marksistlerin bu konudaki görüşlerini indirgemeci bulur. Böylelikle o, 1980 tarihinden itibaren Türkiye'de liberalizmin ortaya çıkmasıyla birlikte Marksist ideolojinin insan hayatının hiçbir alanında başarılı olmadığını savunur.¹⁹

¹⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 89-90.

¹⁷ Arslan, **a.e.**, s. 91-94. Arslan, İslâm'ın din ile dünya arasında homojen bir ilişki kurup kurmadığı konusunda birbirine karşıt iki görüşün varlığını savunur. İslâm dininin bu bütünlüğü sağlayacak teorik malzemeden yoksun olduğu öte yandan İslâm, Hristiyanlıkla mukayese edilerek dünyevi alanı tüm cepheleriyle kuşatan esasları içerdiğinden söz edilir. İkinci görüşe göre İslâm, Müslüman bir sitenin kurulmasına imkân tanıyan dünya-ahiret, zamansal-ebedi ayrımlarını ortadan kaldırır. Bkz.: Gardet, **Müslüman Site**, s. 10. Arslan'a ait bu görüşler birbiriyle çelişir.

¹⁸ Simten Coşar, "Türk Liberalliği Üzerine", **Birikim Dergisi**, No: 110, Haziran 1998. (Çevrimiçi) <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-110-haziran-1998/2305/turk-liberalligi-uzerine/3835>, 27 Aralık 2022.

¹⁹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 126-131. Arslan, liberal düşünceyle ilişkisinin nasıl başladığı hakkında şu ifadede bulunur: "Bu arayış çabalarımda bir noktada kendileriyle karşılaştığım Liberal Düşünce Derneği'nden, Atilla Yayla'dan, Mustafa Erdoğan'dan etkilendiğimi, yararlandığımı inkâr edecek değilim." Bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 130.

İkincisi, Arslan'ın liberalizmle ilişkisinin kavramsal yönüdür. O, 1980 tarihinin ikinci yarısından itibaren Türkiye'nin güncel tartışmalarını oluşturan İslâm, Türk laikliği, demokrasi, Refah Partisi gibi kavram ve konuları teorik bir yaklaşımla ele alır.²⁰ 1990'dan itibaren de yayınlarının bu içerikte olduğu görülür. Bu dönemdeki çalışmalarında o, dinin doğaüstüyle ilişkisi ile değil toplumdaki rolü ile ilgilenir. **Hümanizm, laiklik, insan hakları, liberal demokrasi, kapitalist ekonomi ve ulus devlet** gibi liberal değer ve ilkelerle ilgili makalelerini bir araya getirdiği derleme eserini ilk kez 1995 yılında Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları'nda **İslâm, Demokrasi ve Türkiye** adıyla yayınlar. Hak ve hukuku devletin önüne geçirir.²¹ Bu konuda Locke ve Rousseau gibi devleti insanların bir araya gelerek oluşturduğu bir kurum olarak görür. Ayrıca onların sosyal ve politik teorilerinde bireyi ön plana çıkardıkları görüşlerini Arslan da savunur. O, liberal Türk düşüncesinde sıklıkla atıfta bulunulan²² Friedrich Hayek (ö. 1992), Karl Popper (ö. 1994) ve Isaiah Berlin'e (ö. 1997) liberalizm-din ilişkisini ele aldığı çalışmalarında yer verir.²³ Ayrıca Liberal Düşünce Topluluğu Derneği'nin **Liberal Düşünce Topluluğu ve Vadi** yayınlarında,²⁴ **Yeni Forum** ve **Liberal Düşünce** dergilerinde çeşitli çalışmaları bulunmaktadır.²⁵ Bu çerçevedeki görüşlerini ifade etmek için seminerlere katılmış ve çeviri eserler yayınlamıştır.²⁶

²⁰ Coşar, a.g.m., (Çevrimiçi) <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-110-haziran-1998/2305/turk-liberalligi-uzerine/3835>, 27 Aralık 2022.

²¹ Örnek olarak bkz.: Ahmet Arslan, "İslâm ve Demokrasi Açısından Eşitlik", **İslâm ve Demokrasi: Kutlu Doğum Sempozyumu 1998**, Yay. Haz. Ömer Turan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, s. 310; Arslan, **İslâmî Değerlerin Geleceği**, s. 77.

²² Örnek olarak bkz.: Friedrich A. Hayek, "Liberal Bir Sosyal Düzenin İlkeleri", Çev. Atilla Yayla, **Yeni Forum**, C. XII, No: 263, Nisan 1991, ss. 25-34; Karl Popper ile Mülakat, "Şimdiye Kadar Elde Edebileceğimiz Dünyaların En İyisi", Çev. George Urban, Murat Aygen, **Yeni Forum**, C.: XII, No: 267, Ağustos 1991, ss. 47-49.

²³ Arslan'ın çalışmalarında Hayek'e yapılan atıflar için bkz.: Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 237, 251, 320-321, 334.

²⁴ Bu eserlerin ilk baskısı için bkz.: Ahmet Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1995; Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, İstanbul, Adres Yayınları, 2005.

²⁵ **Yeni Forum** ve **Liberal Düşünce**'de yayınlanan makaleleri için **Ekler** kısmına müracaat edilebilir.

²⁶ Arslan'ın yer aldığı Liberal Düşünce Topluluğu seminerleri için bkz.: "Bir İdeal Olarak Liberal Toplum: Liberalizm mi Sosyal Demokrasi Mi?", **Türkiye I. Liberal Düşünce Sempozyumu: Açık Toplum ve Piyasa Ekonomisi** 7 Mayıs 1994, (Çevrimiçi) <http://www.liberal.org.tr/eng/incele.php?kategori=MTY=&id=MzQ1>, 27 Aralık 2022; "Türkiye'de

1.1. Doğu-Batı Karşıtlığı

Arslan, modernleşme ile din ilişkisini Doğu-Batı karşıtlığı üzerinden ele alır. 19. yüzyıla kadar Doğu ile Batı coğrafi bir ayrımı ifade etmiştir. Bu ayrım 19. yüzyılın ortalarından itibaren oryantalistler tarafından kültür ve uygarlık kavramlarıyla ilişkilendirilerek ideolojik bir ayrım haline gelmiştir. Bu ayrımın arka planında coğrafi keşifler, endüstrileşme ve emperyalizm gibi gelişmeler vardır. Batı'yı oluşturan Avrupa ülkeleri bu gelişmelerle ilerlemeyi temsil ederken Batı dışında kalan ülkeler Doğu olarak nitelenerek geri kalmışlığı temsil eder. Dolayısıyla Batı, Avrupa'nın dışında kalan uygarlıkları dışlayarak onlara kültürel anlamda bir şovenizm uygulamıştır. Batı şovenizminin oluşmasında Batı'nın Doğu'yu politik ve ekonomik olarak sömürgeleştirmesinin etkisi vardır.²⁷ Arslan'a göre Doğu-Batı düalitesi kültür, gelenek, uygarlık, eğitim ve politika gibi hayatın her alanındaki görüş farklılıklarına dayanır. Batı dünyası bu alanlarda ilerleme ve gelişmeyi temsil ederken Doğu ise bu gelişmeleri fark etmemiş ülkeler olarak sunulur.²⁸

Arslan, Doğu-Batı ayrımını ilk kez üniversite öğrenimi sırasında hissettiğini belirtir. O yıllarda Türkiye'nin Batı illerinden gelen öğrencilerin Doğu bölgesinden gelen öğrencilere göre giyim, üslup ve diksiyon açısından daha modern olduğunu düşünür. Ayrıca üniversite yıllarında okuduğu Fransız dergi ve gazetelerinde Batı dünyası hakkında bilgi elde ederek tanımaya başladığını, çocukluğunun geçtiği Urfa'nın geleneksel ve efsanevi yapısından rahatsızlık hissettiğini belirtir.²⁹

Birey, Topluluk ve Liberalizm", **Türkiye II. Liberal Düşünce Sempozyumu: 18-19 Mayıs 1996, Ankara**, (Çevrimiçi) <http://www.liberal.org.tr/eng/incele.php?kategori=MTY=&id=MzQ0> 27 Aralık 2022; "İslam ve İnsan Hakları", **Liberalizm: Kavramlar ve Türkiye: 6-8 Aralık 1996, Kayseri**, (Çevrimiçi) <http://www.liberal.org.tr/eng/incele.php?kategori=MTY=&id=MzQy> 27 Aralık 2022; "21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye: Birey, Topluluk, Toplum", **Postmodernizm, Postkomünizm ve Liberalizmin Geleceği Sempozyumu: 17-18 Mayıs 1997, İzmir**, (Çevrimiçi) <http://www.liberal.org.tr/eng/incele.php?kategori=MTY=&id=MzQx>, 27 Aralık 2022; "Liberalizm, Eğitim ve Türkiye", **Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Kongresi: Bildiriler, Müzakereler, 23-26 Ekim 1996**, Van, Yüzüncü Yüzyıl Üniversitesi, 1997, ss. 76-90; "Türkiye'de Birey, Topluluk ve Liberalizm", **Liberal Düşünce Topluluğu ve Friedrich-Nauman Vakfı Türkiye 2. Uluslararası Liberal Düşünce Sempozyumu 18-19 Mayıs 1996**, Ankara, 1997, ss. 25-39; "İslâm ve Liberal Demokrasi", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, C. VII, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 432-443.

²⁷ Edward W. Said, **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, 2. bs., İstanbul, Ayrintı Yayınları, 2004, s. 12-13.

²⁸ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 351-352, 356-360.

²⁹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 103, 106, 122.

Arslan, Batı'nın ilerlemesinin bir nedenini 17. yüzyıldan itibaren çoğulcu bir dünya görüşü benimsemesi olarak görür. Çünkü çoğulcu bir ortam özgürlük, hoşgörü ve hukuksal eşitliği de beraberinde getirir. Diğeri ise politika, ahlâk ve dinin birbirinden ayrılmış olmasıdır. Arslan'a göre Batı dünyası ekonomide kapitalizmi, politikada ulus devleti, demokrasiyi ve çok partililiği, hukukta insan haklarını, kanun önünde eşitliği ve hukukun üstünlüğünü, değerler sisteminde ise laikliği, hoşgörüyü ve çoğulculuğu esas alır. Doğu ise tüm bu gelişmelerin gerisindedir.³⁰ Bununla birlikte Arslan, Doğu ile Batı kutuplarının birbiriyle etkileşimini mümkün, hatta gerekli bulur. Bu etkileşim ona göre Doğu'nun Batılı bilimsel ve teknik başarılarını kabul etmesiyle gerçekleşecektir.³¹

Arslan, Doğu ile yalnızca Müslüman ülkeleri kasteder. Ancak ideolojik Doğu-Batı ayrımının ortaya çıktığı dönemde genel olarak Doğu kavramı coğrafi olarak da Doğu'daki ülkeleri ifade eder. Dolayısıyla Japonya ve Çin gibi gelişmiş ülkeler de Doğu olarak adlandırılır.³²

Arslan, Doğu dünyasındaki Müslümanların bir kısmının, Batılı İslâm araştırmacılarına karşı bir öfke ve nefret duyduklarını ifade eder ve Batılı İslâm araştırmacılarını oryantalist olarak tanımladıklarına dikkat çeker. Onlara göre Batı, Doğu'yu ırkçı ve emperyalist bir yaklaşımla inceler. Dolayısıyla Doğu'yu bu bakış açısıyla okumayı tehlikeli ve zararlı görürler. Bu durum, Batılı araştırma yöntem ve tekniklerinin dini çalışmalara uygulanmasını engeller. Ancak ona göre İslâm dünyasının bu tutumu bir **savunmacı refleks**tir ve onlar, bu tutumla Batı'nın kültür ve bilimine karşı İslâm kültür ve değerlerini korumak isterler.³³

Arslan oryantalistleri eleştiren Doğulu araştırmacılardan kimleri kastettiğini açıkça ifade etmez. Ancak 19. yüzyıl oryantalistlerinin ortaya attığı Doğu-Batı ayrımına karşı çıkanlardan biri Edward W. Said (ö. 2003) olmuştur. O, Batı'nın gelişmişliği düşüncesine dayanan **Batı merkezci** Doğu-Batı ayrımını ideolojik bir

³⁰ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 360-361.

³¹ "Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021.

³² Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayıncılık, 1995, s. 14.

³³ Arslan, **a.g.e.**, s. 323.

ayrım olarak görerek eleştirir.³⁴ Doğu-Batı ayırımına, Arslan'la aynı dönem entelektüel faaliyetlerde bulunan bazı Müslümanlar da karşı çıkmıştır. Aliya İzzet Begoviç (ö. 2003), her iki kutba da eleştirel yaklaşarak Batı tarafından oluşturulmuş her türlü düaliteyi eleştirir.³⁵ Seyyid Nakib el-Attas modernite ile Batı'ya karşı çıkarak Batılı değerler yerine Kur'an'da yer alan kavramların ikamesinin gerekliliğini savunur.³⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, Batı dünya görüşünün başarısızlıklarına dikkat çekerek Doğu-Batı düalitesine karşı çıkar. Doğu'nun Batı'yı bir model olarak alması gerektiği anlayışını eleştirir.³⁷ Ayrıca Doğu-Batı düalitesini **Doğu Batı Tartışmaları** adlı eserle ortaya koyan Muhammed Abid el-Cabirî (ö. 2010) ve Hasan Hanefî (ö. 2021)'ye de bu bağlamda işaret edilebilir.³⁸

Arslan, Doğulu araştırmacıların oryantalistler hakkındaki tutumunu eleştirerek İslâmi değer ve unsurlar konusunda modern çalışmaların oryantalistler tarafından yapıldığını düşünür. Onları İslâm dini, uygarlığı, Kur'an, Hz. Muhammed, İslâm tasavvufu, felsefesi ve kelâmı üzerine en iyi çalışmaları yapanlar olarak görür.³⁹ Arslan kendisinin İslâm'a ve İslâm unsurlarına dair fikirlerini de onların bu çalışmalarına borçlu olduğunu belirtir.⁴⁰

Doğu-Batı ayrımı hakkında farklı görüşlere rağmen Arslan, 19. yüzyılda ortaya çıkmış bu düaliteyi günümüzde hala savunmaktadır. Doğu'yu ilkel, Batı'yı gelişmiş olarak nitelendirerek Doğu-Batı düalitesini ilkel-gelişmiş ayrımı üzerinden okurken kültür ve uygarlık kavramlarını ise geleneksel-modern düalitesi üzerinden ele alır.

³⁴ Said, **Şarkiyatçılık**, s. 34.

³⁵ Aliya İzzet Begoviç, **Doğu Batı Arasında İslâm**, Çev. Edina Nurikiç, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2019, s. 273-396.

³⁶ Seyyid Muhammed Nakib el-Attas, **İslâm Metafizikine Prolegomena: İslâm'ın Dünya Görüşünün Asli Unsurlarına Dair Bir Açıklama**, Çev. İlker Kömbe, İstanbul, Küre Yayınları, 2018, s. 21.

³⁷ Seyyid Hüseyin Nasr, **İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı**, Çev. Ali Ünal, Sarabüyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001, s. 28, 54.

³⁸ Hasan Hanefî, Muhammed Abid el-Câbirî, **Doğu Batı Tartışmaları**, Çev. Muhammed Coşkun, İstanbul, Mana Yayınları, 2011.

³⁹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 296.

⁴⁰ Bkz.: Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 351-352.

1.2. Kùltür, Gelenek ve Uygarlık

Kùltür ve uygarlık, Arslan'ın toplum ile din ilişkisini ifade ederken yer verdiği kavramlardır. Bu kavramları geri kalmış-ilerlemiş ya da geleneksel-modern ayrımı üzerinden ele alarak kùltürü geleneksel döneme, uygarlığı ise modern döneme ait bir kavram olarak tasavvur eder.

Kùltür kavramı genel olarak bir toplumda ortaya çıkan doğaya ve insana yararlı her türlü faaliyettir. İnsanın doğal varlığından bağımsız olmayan toplum, din, ahlâk ve sanat alanları kùltür başlığı altında toplanır. Dolayısıyla var olan tüm toplumların bir kùltüre sahip olduğu söylenebilir.⁴¹ Arslan'a göre dini öğretilerin ve ahlâki değerlerin oluşmasında belirleyici bir unsur olan kùltür, kendini en iyi felsefi etkinlikte gösterir. Çünkü felsefe, kùltürün şekillenmesinde etkilidir.⁴² Kùltürün temel özelliği, bir toplum hayatının tüm alanını kuşatmasıdır. O; bilgi, inanç, duygu, zevk, alışkanlık ve hukuku belirleyen bir kavramdır.⁴³

Arslan, kùltür kavramını Doğu-Batı düalitesi üzerinden değerlendirir. Ona göre Doğu kùltürü, Türk kùltürü de dâhil, bir çöl gibidir. Doğu kùltürleri, Tanrı ve din kavramlarına dayanır ve metafizik dünyayla ilişkilidir. Tanrı'nın bütün bu kùltürlere nüfuz etmesi zihinsel faaliyetlerin geri kalmasına yol açmış, zamanla bilimsel ve felsefi faaliyetlerin ortaya çıkmasına engel olur. Bu bakımdan çöl gibi verimsiz bir kùltür ortamı olmuştur.⁴⁴

Arslan'a göre Cumhuriyet öncesi Türk kùltürü felsefeden yoksun bir din kùltürüdür.⁴⁵ Osmanlı'nın son dönemlerinde Doğu ile Batı kurum ve yapıları kùltürel anlamda bir arada bulunur. Batı tarzı hukuk, mahkeme, eğitim ile İslâm hukuku, şeriat mahkemeleri ve medreseler iç içedir. Ona göre modernleşme adına pek çok değişiklik ve devrim yapılmış olsa da Türk kùltürü, günümüzde bir **din kùltürü** olmaya devam

⁴¹ Bronislaw Malinowski, **İnsan ve Kùltür**, Çev. Fatih Gümüş, Ankara, V Yayınları, 1990, s. 66-67.

⁴² Arslan, **Hâşiye 'alâ Tehâfüt Tahlili**, s. v; Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 180.

⁴³ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 199.

⁴⁴ Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 181, 182.

⁴⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 418.

etmektedir. Çünkü Türkiye’de dinin, bilim ve felsefe ile ciddi bir çatışması olmayıp⁴⁶ politika, hukuk ve ahlâk gibi alanlar bir **üst kavram** olarak dine bağlıdır. Türk kültür ve geleneği, olgusal gerçeklikler dünyasından kopuk, insanın kendi yarattığı hayali bir dünyaya dayanır. Ancak bu daha sonraki dönemlerde devam etmemiştir. Ona göre Batı kültürü ise gelişmişlik ve modernliği temsil eder. Bu açıdan bilimsel gelişmelerin kaynağını oluşturur.⁴⁷

Arslan’ın düşünce dünyasında kültür ile **gelenek** kavramları birbiriyle ilişkilidir. Batı’da Reform ve Rönesans hareketleriyle ortaya çıkan, Aydınlanma ve Fransız Devrimi ile devam eden süreçte geleneksel düzeni değiştirmek hedeflenir. Geleneksel düzendeki her şey eski kabul edilir. Bu nedenle Batı’da kilise, sosyal hiyerarşi, servet dağılımındaki eşitsizlik gibi geçmişe ait her şey geleneksel olarak görülür.⁴⁸ Arslan da benzer bir bakış açısını savunur. Ona göre gelenek, toplumların coğrafi, ekonomik, sosyal ve benzeri koşulları çerçevesinde şekillenir. Ona göre geleneğin değişim potansiyeli, değişim ile gelenek arasında bir uyum sağlanabilirse mümkündür.⁴⁹ Arslan Batı’da 20. yüzyıldan itibaren savunulduğu gibi geleneği moderniteye doğru evrilen bir toplumsal değişim süreci olarak ele alır.

Arslan, geleneksel toplumları modern toplumlarla mukayese ederek ortaya koyar. Onun toplumları geleneksel-modern düalitesi üzerinden ele alması 20. yüzyılda ortaya çıkan modernleşme kuramına dayanır. II. Dünya Savaşı sonrası Batı’daki ekonomik ve politik gelişmeler neticesinde modernleşme kuramı oluşturulmuştur.⁵⁰ Modernleşme kuramında toplum yine 19. yüzyıl toplum anlayışında görüldüğü gibi ilerleme kavramı üzerinden ele alınır. Ancak ilerleme fikri ilkel-gelişmiş düalitesi ile değil geleneksel-modern düalitesiyle ortaya konur. Bu anlayışa göre toplumlar kırsal ve tarıma dayalı ekonomiyle geleneksel bir yapıya sahiptir. Bu toplumların karakteristik niteliği **durağanlıktır**. Bu açıdan değişim ve farklılıktan uzaktırlar.

⁴⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 204, 303-304.

⁴⁷ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 112, 370.

⁴⁸ Edward Shils, “Gelenek”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 150.

⁴⁹ Arslan, “İslâm, Laiklik ve Demokrasi”, s. 153-160.

⁵⁰ İsmail Coşkun, “Modernleşme Kuramı Üzerine”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. III, No: 1, Mayıs 2012, s. 289.

Modern toplumlar ise endüstriyel gelişmelerin görüldüğü **dinamik** ve değişime açık toplumlardır.⁵¹ Arslan'ın ifade ettiği geleneksel-modern toplum düallitesi görüldüğü gibi modernleşme kuramıyla örtüşen sosyolojik bir açıklamaya dayanır. Onun geleneksel-modern ayrımı üzerinden toplumsal meseleleri ele almasında Türkiye Cumhuriyeti'nin modernleşme projesinden günümüze gelen dünya görüşünün etkisine işaret edilebilir.

Arslan, geleneksel toplumları düzen, hiyerarşi, doğa, görev ve güvenlik kavramlarıyla; modern toplumları ise değişim, tarih, özgürlük ve hak kavramlarıyla açıklar. Ona göre ekonomik geçimin tarım, hayvancılık ve el sanatlarıyla sağlandığı dönemden Yeni Çağ'a kadar olan tarihsel süreç, **geleneksel dönem** olup bu toplumları yansıtan temel kavramlar **düzen** ve **hiyerarşidir**. Düzeni, mevcut koşulların korunarak her türlü değişim ve yenliğe kapalı olma durumu olarak açıklar. Düzen durumunda evren, Tanrı'nın koyduğu bir istikrar içindedir ve bu düzenin yeryüzündeki temsilcileri hükümdarlardır. Geleneksel toplumların ekonomik yaşam biçiminin tarım olması da iklim ve doğa koşulları açısından değişikliğe izin vermemektedir.⁵²

Arslan, Yeni Çağ'dan sonraki süreci **modern dönem** olarak ifade eder. Ona göre modern toplumlar düzen değil, **değişim** kavramıyla açıklanabilir. Değişim, var olan ilke, kural ve inançlar yerine yenilerinin ikame edilmesiyle gerçekleşir. Ekonomik güçlerini sanayi ve ticari faaliyetlerle oluşturan modern toplumlar değişime açık bir ortam sunar. Ancak değişim, istikrarsızlık ve belirsizliğe her zaman hazır olmayı gerektirmektedir. Arslan'a göre insanlarda geleceğe dair öngörü eksikliğine neden olan değişim, emniyetli bir hayat sunmayacağı için çok fazla tercih edilmez. Ancak Orta Çağ'dan Yeni Çağ'a geçişte sanayi, bilim, teknoloji ve modern hayat tarzının nüfuz etmeye başladığı Batı'da ortaya çıkan savaşlar ve devrimler insanları zaman içinde değişime sürüklemiştir.⁵³

Arslan'a göre geleneksel toplumlar **doğa** ile modern toplumlar ise **tarihsel** bağlamda açıklanır. Geleneksel bir toplumda insanların kendilerini güvende

⁵¹ Samuel P. Huntington, "The Change to Change: Modernization, Development and Politics", **Comparative Politics**, C. III, No: 3, 1971, s. 286-288.

⁵² Segal, **Edessa (Urfa)**, s. 12-13 (çevirenin önsözünde).

⁵³ Segal, **a.e.**, s. 14 (çevirenin önsözünde).

hissettikleri alan doğadır. Burada doğanın doğal olma ya da bir eşitsizliği barındırma durumu ön plana çıkarılır. Çünkü eşitlik, insanların medeni ya da felsefî anlamda eşit olduğu düşüncesine dayanır.⁵⁴ Bu ise ancak modern dönemde mümkündür. Modern dönemde insan doğayla değil tarihi ve kültürüyle tanımlanır. İnsan kültürel bir varlık olarak görülür ve kurulan hiçbir sistem doğal olmayıp insan tarafından oluşturulmuştur. Modern dönemin bu özelliği Aydınlanma döneminin toplum teorilerine kadar uzanır. Bu süreç eşitsizlikten eşitliğe ve doğaldan yapaya doğru gider. Böylece bu dönemde doğal süreçler tarihsel süreçlere evrilir.

Arslan'a göre geleneksel toplumlarda **emniyet** ve **güvenlik** aranır. Geleneksel toplumlar dışarıdan gelebilecek tehlike ve tehditlere karşı güvende olmayı önceler. Bu toplumlarda güvenlik ise ancak **hiyerarşik** bir düzende mümkündür. Çünkü eşitler arasında düzen kurmak mümkün değildir. Dolayısıyla böyle bir toplumda eşitlik kavramından söz edilemez. Kur'an'da erkeklerin kadınlar üzerinde yönetici ve koruyucu olduğu⁵⁵ ve ülü'l-emr'e uyulması gerektiği⁵⁶ ifadeleri İslâm'da eşitliğin olmadığını işaret eder.⁵⁷ Diğer yandan modern toplumlarda **özgürlük** güvenlikten önce gelir. Modern dönemde güvenlik kavramı yerini **özgürlük** kavramına bırakır. İnsanlar düşünce ve eylemlerini özgür bir biçimde ifade etmeyi tercih ederler. Bununla birlikte özgürlük, modern dönemi karakterize eden değişim kavramı gibi bir belirsizlik anlamı taşır. Özgür olan birey, kendi iradesiyle verdiği kararlar doğrultusunda bir hayat sürdürebilir.

⁵⁴ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 179, 189.

⁵⁵ Nisâ 4/34.

⁵⁶ Nisâ 4/59, 83; En'am 6/105.

⁵⁷ "Ahmet Arslan - Gelenek ve Modernlik (Anadolu Aydınlanma Vakfı Konuşmaları)", (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=T0efw6K4nBM>, 14 Şubat 2021. Arslan'ın Kur'an'ın modern kavramlardan olan eşitlikten uzak olduğuna dair ifadesi, onun bu konudaki diğer bazı çalışmalarındaki görüşleriyle çelişir. Çünkü **İslâm, Demokrasi ve Türkiye** adlı eserde Kur'an'ın insanları Müslim ile gayr-i Müslim veya kadın ile erkek gibi bir ayırıyor gibi görünen ifadeleri niteliksel olup esasında Kur'an'ın insanı özü itibarıyla değerlendirdiğini savunur. Bkz.: Arslan, **a.g.e.**, s. 172, 179. Bir başka kaynakta ise dinlerin hiyerarşi ile eşitlik kavramlarının her ikisine de bir arada yer verdiği görüşünü paylaşır. Bu durum ona göre bir tezat ifade etmez. Dinlerin insanlar için kurallar koyması hiyerarşiye ihtiyacı ortaya çıkarır. **Ülü'l-emre itaat** ayetleri bunlardandır. Bununla birlikte yöneticilerin işlerinde danışması istenir. Arslan dinlerin bu yapısını **solidarite** kavramıyla ifade eder. Bkz.: (Çevrimiçi) https://www.youtube.com/watch?v=QudnRJf_DyU, 10 Ekim 2020.

Arslan'a göre gelenek-modern düalitesini ifade eden diğer kavramlar **görev** ile **haktır**. Modern öncesi toplumlarda insanların görevleri ön plana çıkarılır. Benzer bir durum İslâm'da da görülür. Kur'an'da insanların haklarından değil görev ve sorumluluklarından bahsedildiğini savunur. Bu görüşünün yanı sıra **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**'de Kur'an'ın insanın haklarına değer verdiğinden söz eder.⁵⁸ Ona göre modern dönemde ise haklar, hukuk ve demokrasi gibi yollarla belirginleşir.⁵⁹

Arslan'a göre geleneksel dönemde insanlar, çevrelerinde olup bitenlere anlam vermeye, ihtiyaç duydukları şeylere ve karşılaştıkları sorunlara dinle çözüm bulmaya çalışırlar. Modern toplumlarda ise insanların ihtiyaçlarını karşılamak için çeşitli alternatifler ortaya çıkmıştır: bilimsel gelişmeler, sanat, müzik, edebiyat, milliyetçilik, komünizm, faşizm, teknoloji ve benzeri faaliyetler ve ideolojiler gibi. Ona göre bunlar hem modern insanın ihtiyaçlarını karşılayan hem de onları meşgul eden alternatiflerdir. Bütün bu alanlar, modern dönemde insanların bir şeyleri anlamlandırma çabasına olan ihtiyacı ortadan kaldırır. Örneğin daha önce problemlere dinle çözüm aranırken, modern dönemde teknolojinin kullandığı güçle doldurur. Arslan'a göre bu nedenle modern dönemde din, **modası geçmiş** bir kavramdır.⁶⁰

Modern dönemde din, geleneksel dönemdeki birçok işlevini kaybeder. Ancak Arslan, dinin eski aktüalitesini kazanamayacak olsa da modernleşebildiği ölçüde varlığını devam ettirebileceğini savunur. Ona göre dinin insani, manevi ve ahlâki yönü güçlendirilerek varlığının korunması gerekir.⁶¹

Arslan, Mezghani'nin **Tamamlanmamış Devlet** adlı eserinin Türkçe çevirisine yazdığı önsözde gelenek ile modernitenin karşıtlığını zorunlu görmediğini belirtir. Bu ifadesiyle o, yukarıdaki görüşünün dışına çıkar. Buna göre modernite, geçmişi inkârı gerektirmeyen ancak onu akli yolla eleştiren epistemolojik ve ontolojik bir süreç olarak geçmişin üzerine tutulan yeni bir ışık olduğunu savunur. Gelenek ile

⁵⁸ Arslan, **a.g.e.**, s. 171.

⁵⁹ "Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs." (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

⁶⁰ Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 189-190.

⁶¹ "Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs." (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

modernliğin birbirini reddetmemesi aksine birbirinin içinde erimesi gerekir. Bu ilişki Arslan tarafından çağın ihtiyaçları gereği modernitenin bir zaferi olarak görülür.⁶²

19. yüzyılda kültür ve uygarlık kavramları birbirinden ayrılır. Uygarlık maddi, kültür ise ahlâki ve manevi değerleri ifade eden bir kavram olarak görülür. Uygarlık sanayileşmiş toplumlarının gelişim ve ilerlemelerini ifade eder. Bu nedenle uygarlık, kültürün ilerlemiş hali olarak sunulur.⁶³ Benzer bir görüşe Arslan'da da rastlanır. Ona göre ilkel toplumların kültürü, gelişmiş toplumların ise uygarlığı vardır ve uygarlık, kültür ve geleneğin ileri ve evrensel bir şeklidir. Ona göre kültür, sadece belli bir ulusu ifade ederken uygarlık, tek bir ulusla sınırlı olmayıp toplumlardaki bilimsel ve teknik gelişmelere dayanan kültür üstü bir kavramdır. Bu nedenle inanca dayanan dinler, evrensel akli unsurlardan yoksun olduğu için bir uygarlık oluşturamaz. Ayrıca düzen, hiyerarşi, emniyet ve güvenlik kavramlarına dayalı geleneksel toplumların aksine modern toplumlar değişen, dönüşen, ileriye dönük, eşitlikçi ve özgürlükçü söylemlere sahiptir. Değişim, çoğulculuk ve bireyselleşme uygarlığı karakterize eden temel kavramlardır. Bu nedenle Arslan'a göre homojen ve kolektif bir ruha sahip toplumlar uygarlık oluşturamazlar.⁶⁴ Bu görüşü savunan Arslan, Türk kültürünün bir din kültürü olması nedeniyle bir uygarlık meydana getirmediğini savunur.⁶⁵

Osmanlı son dönem düşünürlerinden Ziya Gökalp (ö. 1924) de kültür ile uygarlığı birbirinden ayırır. Ona göre kültür, doğal, tarihsel ve ulusal bir süreç olarak kolektif duygu ve düşünceleri ifade eden bir kavramdır.⁶⁶ Uygarlık ise doğal ve ulusal olmayıp farklı uluslardan bireylerin bireysel olarak ifade ettiği bilimsel ve felsefi

⁶² Ali Mezghani, **Tamamlanmamış Devlet: Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015, s. 3.

⁶³ Thomas C. Peterson, **Inventing Western Civilisation**, New York, Monthly Review Press, 1997, s. 45-46.

⁶⁴ Arslan, **İbn Haldun**, s. 78; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 158.

⁶⁵ Arslan çalışmalarında hem medeniyet hem de uygarlık kavramlarını kullanır. Ancak uygarlığa daha fazla yer verir. İki kavram arasında anlamsal bir farka işaret etmez. Kronolojik açıdan incelendiğinde 1987 yılında yayınlanan **Hâşiye 'alâ Tehâfüt Tahlili** adlı eserinde **medeniyet** kavramını tercih ederken (bkz.: Arslan, **a.e.**, s. x), şu eserlerde uygarlık kavramına yer verir: Arslan, **İbn Haldun**, s. x; "İslâm ve Demokrasi Açısından Eşitlik", s. 310; "İbn Haldûn'un Halifelik ve Papalık Karşılaştırması", **Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu**, Ed. Mesut Okumuş, Ömer Dinç, Ankara, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015, ss. 25-35; "İslâm, Laiklik ve Demokrasi", ss. 153-160; "Tanzimat ve Meşrutiyetler", s. 325

⁶⁶ Ziya Gökalp, "Milli Terbiye I", **Makaleler V**, Haz. Rıza Kardaş, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981, s. 29.

düşünce ve ürünlere dayanır.⁶⁷ Gerek Arslan'ın gerekse Ziya Gökalp'in yaptığı kültür-uygarlık ayrımı akıl ve cemaat-birey kavramlarına yapılan vurguya işaret eder. Kültür, gelenek gibi toplumun duygu, düşünce ve inancıyla şekillenirken uygarlık akli gelişmişliğin bir ürünüdür. Ayrıca kültür, geleneksel toplumlarda olduğu gibi kolektiviteyle oluşurken uygarlık, modern dönemdeki gibi birey olarak insanı esas alır. Arslan'ın tercih ettiği kültür ile uygarlık ayrımı Batı'da 19. yüzyılda ortaya çıkan bir bakış açısıdır. Kültür ile uygarlık kavramları 19. yüzyılın başlarına kadar aynı anlamda kullanılırken daha sonra uygarlık kavramı Batı'da **civilisation** kavramıyla ifade edilerek Aydınlanmacı bir bakış açısıyla insanın ilerleme, gelişme ve sekülerleşme süreci anlamında kullanılmıştır.⁶⁸

Arslan'a göre uygarlık, modern dönemin temel özelliği olan **çatışma** ve **gerilimi** ifade eder. Uygarlığın değişime açık olması ve çoğulcu yapısı onu çatışmaya açık hale getirir.⁶⁹ Arslan'ın modern dönemi çatışma üzerinden açıklaması **diyalektik materyalizmin** çatışma teorisini anımsatır. Diyalektik materyalizmi savunan Marx, toplumsal yapıyı ilerleme kavramı üzerinden açıklayarak ilerlemenin barışçı bir yol ile değil, gerilim ve çatışmayla olacağını ifade eder.⁷⁰ Arslan, çatışma teorisyenleri gibi, toplumsal düzenin var olma sebebinin düzenden ziyade çatışma olduğunu vurgular.

Arslan'a göre modern dönemde Batı uygarlığı dünyanın tek uygarlığı olup Çin, Mısır ve benzeri uygarlıklar modern dönemde Batı uygarlığını model alarak tek bir uygarlık haline gelmiştir. Dünyanın küreselleşmesi ve insanların birbirleriyle etkileşimi ancak tek bir uygarlığın var olmasına izin vermektedir. Örneğin uygarlığı oluşturan bileşenlerin hukuk, sanat, kültür ve benzeri olduğu düşünüldüğünde değişik hukuklar arasındaki farkın giderek azaldığı görülecektir.

Arslan'a göre İslâm dünyasında **evrensel uygarlık** anlayışı var olmuştur. Örneğin 8. yüzyılda İslâm dünyasının yöneticilerinin teşvikleriyle Yunan, İran ve Hint uygarlıklarına ait ilmi ve felsefî eserler tercüme edilir. Bu hoşgörü ve evrensel dünya

⁶⁷ Arslan, "Tanzimat ve Meşrutiyetler", s. 332.

⁶⁸ John B. Thompson, **İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı**, Çev. İdil Çetin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2013, s. 149-150.

⁶⁹ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 65.

⁷⁰ Karl Marx, Friedrich Engels, **Komünist Parti Manifestosu**, Çev. Yılmaz Onay, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2005, s. 44.

görüşü ortamında farklı din, uygarlık ve topluluklara mensup insanlar birbirleriyle iş birliği yapabilirler.⁷¹ Ona göre Müslüman Türklerle Batı uygarlığı arasında büyük bir uçurum yoktur. Türkiye iki yüzyıldır Batı gibi düşünmeye ve hareket etmeye çalışır. Tanzimat, Cumhuriyet ve 1950 yılından bugüne gelen demokratikleşme adımlarıyla modernleşme projesi istikrarlı bir şekilde sürdürülmektedir. Örneğin, modern Batı'nın bir unsuru olan laiklik, günümüz Türkiye'sindeki Müslüman Türklerin çoğunluğu tarafından kabul edilir. Bu da zamanla Türklerin Batı uygarlığı içerisinde yer alacaklarını gösterir.⁷²

2. TÜRK MODERNLEŞMESİ

Modernleşme adımları Türkiye'de 18. yüzyılda görülür. Bu dönemde yeni ve güçlü bir ordu için ihtiyaç duyulan iyi bir mali sistemin oluşturulması adına idare ve hukuk alanlarında yeni düzenlemeler yapılır. III. Selim'in (ö. 1808) askeri alanda başlattığı Fransız merkezli modernleşme girişimiyle yeni askeri okullar açılır. Türk modernleşmesinin toplumsal bir boyut kazanması 1839 yılında Tanzimat Fermanı'nın ilanına dayanır.⁷³ Bu tarihten itibaren modernleşme ve yenileşme girişimleri politika, eğitim, hukuk ve kültür başta olmak üzere hayatın her alanına yansır. Arslan, bu dönemde başlayıp günümüze kadar gelen bu süreci **Türk Aydınlanması, Türk modernleşmesi, çağdaşlaşma ve laikleşme** kavramlarıyla ifade eder.⁷⁴ Onun Türkiye için laiklik ile modernleşme kavramını eş anlamlı olarak kullanması Türk

⁷¹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 117.

⁷² Arslan, **a.e.**, s. 122-123, 191. Doğu toplumlarının Batı'ya entegre olması Batı'da modern dönemde oldukça tartışılan meselelerdendir. Renan ve Huntington Doğu ile Batı ayrımı üzerinden İslâm ile Batı arasındaki farklılıklara dikkat çekmiştir. Bkz.: Renan, "İslamlık ve Bilim", s. 183-184. Huntington eleştirilerini Renan gibi İslâm'ın her alanında değil, bir uygarlık olması açısından yapar. Ona göre Doğu ile Batı tarih, kültür, dil ve gelenek açısından farklılıklar içerir. O, bu farklılığı **kan uyuşmazlığı** argümanı ile ortaya koyar. Bkz.: Huntington, "The Clash of Civilisations", s. 25. DOI: 10.2307/20045621.

⁷³ Arslan, Tanzimat'la başlayan toplumsal modernleşmeyi İslâm dünyasının Batı uygarlığıyla ikinci kez karşılaşması olarak değerlendirir. İlki 9. yüzyılda başlayan çeviri faaliyetleridir. Bkz.: Arslan, **a.g.e.**, s. 118.

⁷⁴ Arslan, "Tanzimat ve Meşrutiyetler", s. 306; Arslan, **Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler**, s. 54.

modernleşmesine bakışına da işaret eder. Nitekim modernleşmenin Türkiye’deki ana unsuru laikliktir.⁷⁵

Arslan’a göre Türk modernleşmesi Batı merkezlidir ve bu konudaki girişimler iki yolla gerçekleşmiştir. Birincisi 19. yüzyılda Batı’ya öğrenci gönderilmiş, bu konuda ilk ülke Fransa olmuştur. Batı’da Fransa diğer ülkelerden farklı olarak ahlâk ve politikada dinden radikal bir kopuşun örneğini sunar. İngiltere’de de dinin politikadan ayrılması süreci gerçekleşir. Özellikle Locke ve Hobbes’ta bu ayrılık daha belirgindir. Ancak Fransa’da bu süreç daha radikal bir hal almıştır. Devletin niçin var olduğu ve gücünün neye dayandığı gibi konular Tanrı ve ilahi egemenlik çerçevesinde değil insanın doğal yetenek ve ihtiyaçları göz önünde bulundurularak ele alınır. Böyle bir devlet anlayışında dine dayalı bir yönetim yerine, insanlar arasında anlaşmalara dayanan ve bu anlaşmalar ile toplum haline gelen halkın, yani demokratik yönetimin egemenliği savunulur.⁷⁶ Arslan’a göre Türk modernleşmesi, Fransız modernleşmesiyle benzer sonuçlar ortaya çıkarır.⁷⁷ Örneğin Fransız modernleşmesinde politika önemli bir rol oynadığı gibi Türkiye’de de modernleşme siyasi yönetici ve aydınlar tarafından gerçekleştirilir. Ayrıca Fransa gibi Türkiye’de de laiklik, dinin hayattan uzaklaştırılması amacıyla bir araç olarak kullanılmıştır. Özellikle Cumhuriyet sonrasında dine karşı bu yaklaşım daha çok belirginleşir.⁷⁸

Türk modernleşmesinin ikinci yolu, 19. yüzyılda eğitim alanında Mülkiye, Harbiye ve Tıbbiye okullarının açılmasıyla sağlanır. Bu okullarda faaliyet gösteren bilim insanları Türkiye’nin yeni düşünce yapısını şekillendirme misyonunu yerine getirecek çalışmalarda bulunurlar. Onlar, modernleşmeyi Batılılaşma olarak ele alarak modernleşmenin neden olacağı fikirsel değişim için en önemli araç olarak çevirileri görürler. A. Comte, John S. Mill (ö. 1873), Jean Meslier (ö. 1729), Montesquieu, J. W. Draper, L. Büchner, G. le Bon’un çalışmalarını Şinasi, Ahmet Şuayp, Ahmed Rıza, Hüseyin Cahit, Beşir Fuad, Bahâ Tevfik gibi aydınlar Türkçeye kazandırarak Osmanlı toplumunda bu fikirlerin yayılmasına öncülük ederler. 18. yüzyılda Hristiyanlık

⁷⁵ Arslan, a.g.m., s. 54-55.

⁷⁶ Arslan, “Aydınlanma”, s. 29-31.

⁷⁷ Arslan, “Tanzimat ve Meşrutiyetler”, s. 326.

⁷⁸ Arslan, a.g.e., s. 150.

eleştirisi yapan J. Meslier **Le Bon Sens** ile Gustave le Bon'un (ö. 1931) **Les Intertitudes de l'Heure Presente** adlı eserleri A. Cevdet tarafından Türkçeye çevrilir.⁷⁹ Ayrıca Bahâ Tevfik'in **Anarşizmin Osmanlıcası** adlı eseri de bu bağlamda kaleme alınır.⁸⁰ Hüseyin Cahit pozitivist filozof J. S. Mill'in eserini **Hürriyet** adıyla Türkçeye kazandırır.⁸¹ Z. Gökalp dini bilginin modern dönemde geride kaldığını savunarak pozitivist düşünceyi ve Batının bilimsel, teknolojik, politik, hukuki ve askeri alandaki üstünlüğünü kabul ederek bu doğrultuda düzenleme ve reformları gerekli görür.⁸² Böylece kendi ülkelerinde toplumu, politikayı ve kurumları Batılılaşarak modernleşme doğrultusunda düzenleme girişimleri gerçekleştirilir.

Osmanlı'da son dönemin aydınlarından Ahmet Ağaoğlu, Batı'nın bir bütün olarak benimsenmesi gerektiğini savunur. Ona göre uygarlık bir bütündür, bu nedenle her açıdan Batılılaşmalıdır.⁸³ Ayrıca Fatma Aliye Hanım (ö. 1936), Hüseyin Rahmi Gürpınar (ö. 1944) ve Hüseyin Cahit Osmanlıcadaki Arapça ve Farsça ifadeler hakkında eleştirilerde bulunarak Fransız dili ve edebiyatının önemine dikkat çekmiştir. Hüseyin Cahit'in "Şimdi düşünüyorum da, her şeyin üstünde uyanışında etkisi olan gücün Fransız dili ve kültürü olduğunu anlıyorum" ifadesi bu konudaki görüşünü yansıtır.⁸⁴

Türk modernleşmesinde toplumda gözlemlenen geri kalmışlık dinin bu alanların dışına çıkarılması projesiyle çözülmeye çalışılır. Böylece modern bir ulusu yaratabilecek tek uygarlığın Batı olduğu düşünülür.⁸⁵ 20. yüzyılın başında Cumhuriyet döneminin fikri zemini bu eserlerdeki öğretilerle oluşur. Pozitivist ve materyalist bu

⁷⁹ Jean Meslier, **Akl-ı Selim**, Çev. Abdullah Cevdet, y.y., t.y.; Gustave le Bon, **Ameli Ruhیات**, Çev. Abdullah Cevdet, İstanbul, Orhaniye Matbaası, 1931.

⁸⁰ Bahâ Tevfik, **Anarşizmin Osmanlıcası 1: Birey Felsefesi**, Türkçesi: Burhan Şaylı, İstanbul, Altıkırkbel Yayınları, 1992.

⁸¹ John S. Mill, **Hürriyet**, Çev. Hüseyin Cahit, İstanbul, Akşam Gazetesi, 1927.

⁸² Ziya Gökalp, **Makaleler I**, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1976, s. 151-152; Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 342.

⁸³ Arslan, a.g.m., s. 334-335.

⁸⁴ Hüseyin Cahit Yalçın, **Edebî Hatıralar**, İstanbul, Akşam Kitaphanesi, 1935, s. 26.

⁸⁵ Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 14. bs., İstanbul İletişim Yayınları, 2013, s. 158-161, 233.

kaynaklar Atatürk'ün okuduğu eserler listesi arasındadır.⁸⁶ Atatürk'ün okuduğu kitaplardan bir kısmına Arslan da çalışmalarında atıfta bulunmuştur.⁸⁷ Ona göre bu kaynaklardaki dünya görüşünün etkisiyle Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılılaşarak modernleşme fikri birtakım radikal devrimlerle **toplum mühendisliği ve yeni bir insan tipi yaratma** projesine dönüşür.⁸⁸

20. yüzyılda Türk modernleşmesi anlayışı, daha çok politika ile din ilişkisi sorunlarında gündeme gelir.⁸⁹ Arslan'a göre modernleşme girişimleri Türkiye'de Cumhuriyet'in ilk yıllarında radikal bir şekilde yaşanır. Bu dönemi şu ifadeleriyle açıklar:

“Cumhuriyet bir avuç Batı hayranı, Batıcı aydının toplumun genel istek ve arzularına aykırı topyekûn bir inşa projesi olarak ortaya çıkmış, dolayısıyla doğal olarak halka inememiş, halk tarafından benimsenmemiştir. Cumhuriyet, toplumun alt yapısında önemli değişiklikler gerçekleştirmemiş, bütünüyle üst yapıya ait şekilsel birtakım düzenlemeler, bir kılık kıyafet devrimciliği olmaktan ileriye gidememiştir.”⁹⁰

Yukarıdaki pasajda da görüldüğü gibi Arslan, Türkiye'de Cumhuriyet devrimlerinin din üzerindeki olumsuz etkisini eleştirir. Bu dönemde siyasi yöneticiler tarafından dini alanda pek çok devrim gerçekleştirilir. Bu devrimlerle dinin inançla sınırlandırılarak insan hayatına müdahale etmesini engellemek hedeflenir. 1922'de önce saltanat, sonra 1924'te hilafet kaldırılır. 1924 yılında din, Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı bir kurum haline getirilir.⁹¹ Tevhid-i Tedrisat Kanunu, eğitim

⁸⁶ Atatürk'ün bu eserlerde işaretlediği yerleri incelemek için bkz.: J. Meslier, **Akl-ı Selim**, Çev. Abdullah Cevdet, **Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar**, Yay. Recep Cengiz, C. VIII, Ankara, Anıtkabir Derneği Yayınları, 2001, ss. 387-407; J. S. Mill, **Hürriyet**, Çev. Hüseyin Cahit, **a.e.**, C. VIII, ss. 409-436; L. Büchner, **Fenn-i Ruh**, Çev. Abdullah Cevdet, **a.e.**, C. VIII, ss. 437-442; Montesquieu, **Ruhü'l-Kavanin**, Çev. Hüseyin Nazım, **a.e.**, C. VIII, ss. 443-447; G. Le Bon, **Dün ve Yarın**, **a.e.**, C. VII, s. 407. 23 ciltten oluşan **Atatürk'ün Okuduğu Kitaplar** serisinin 11-23 arası ciltler felsefe, tarih, dil ve kültür ile alakalı Fransızca kaynaklardan oluşur.

⁸⁷ Montesquieu için bkz.: Arslan, **Felseye Giriş**, s. 169, 187, 190-191, 228, 231, 233; “Aydınlanma”, s. 31. Abdullah Cevdet için bkz.: Arslan, “Tanzimat ve Meşrutiyetler”, s. 331, 334; Arslan, **a.g.e.**, s. 103. L. Büchner için bkz.: “Tanzimat ve Meşrutiyetler”, s. 334.

⁸⁸ Arslan, “Tanzimat ve Meşrutiyetler”, s. 331-332.

⁸⁹ Türkiye'de İslâm'a yönelik değerlendirmelerini din ile politika ilişkisi üzerinden kuran yaklaşımlar için bkz.: İlhan Arsel, **Şariat Devleti'nden Laik Cumhuriyet'e**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2018; İlhan Arsel, **Cehaletin İktidarı: Makaleler I**, İstanbul, Kaynak Yayınları, 2017; Örsan K. Öymen, **Tanrı Var Mıdır?: Tanrı Üzerine Sorgulayıcı Düşünceler**, İstanbul, Destek Yayınları, 2018.

⁹⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 223.

⁹¹ Şerif Mardin, **Türkiye, İslâm ve Sekülerizm**, 7. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2021, s. 69.

kurumlarının bir çatı altında toplanması amacıyla çıkarılır. Bu reformları 1925'te medrese, tekke ve şeriat mahkemelerinin kapatılması ile 1928'de Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kabulü izler.

Türk modernleşmesinde 1930 yılında ibadette Türkçeleşme zorunluluğu getirilir. Bu durumu Ziya Gökalp şu cümleleriyle ifade eder: “O halde, dinî hayatımızda daha büyük bir vecd ve inşirah vermek için, gerek –tilâvetler müstesna olmak üzere- Kur'an-ı Kerim'in ve gerek ibadetlerle ayinlerden sonra okunan bütün dualarla münacatların ve hutbelerin Türkçe okunması lazım gelir.”⁹²

Cumhuriyet döneminde Batılılaşma girişimleri kültür ve eğitim aracılığıyla halk seviyesinde de gerçekleştirilmek istenir. Bu amaçla 1940'ta kurulan Tercüme Encümeni aracılığıyla Hasan Âli Yücel'in başkanlığında Batı klasiklerinden pek çok eser Türkçeye çevrilir. Yapılan bu çalışmalarla Türk toplumunda epistemolojik anlamda bir değişim hedeflenir. Türk toplumunun kendi kavram ve değerlerinden uzak olan Batılı kavram ve değerlerle inşa edilmesi istenir.⁹³

Arslan, Cumhuriyet döneminde yöneticiler ve aydınlar tarafından dinin pratik yönüne radikal müdahaleler yapıldığının altını çizer. Bu müdahaleleri insanların geçmişleriyle bağını kökten koparacak radikal girişimler olarak görür.⁹⁴ Devrimlerin politik yönetim tarafından yapılıyor olması modern dönemde dini, politik ve toplumsal müdahaleler üzerinden okumaya imkân verir. Çünkü toplum modern değerlerle doldurulmaya çalışılır ve dinin gündelik hayattaki rolü bir dönüşüm geçirir.⁹⁵

Cumhuriyet devrimleriyle gelenekten kopuş, yeni bir toplum inşa etme, bu toplumun inşasında akli gelişmeleri ön plana çıkarma, vatanseverlik ve milli değerlerin önemine vurgu yapma gibi kazanımların elde edilmesi hedeflenir. Bu devrimler aracılığıyla dinin yerine akli, bilimi ve teknolojiyi ikame eden girişimlerde bulunulur. Bu girişimlerde Fransız devriminin politik arka planını oluşturan Jakobenliğin etkileri

⁹² Ziya Gökalp, “Dinî Türkçülük”, **Taşpınar**, C. II, No: 15, Ekim 1964, s. 10.

⁹³ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 192-194. Ayrıca bkz.: A. Korkut Tuna, “Batılı Bilme Tarzları Karşısında İslamî Bilgi”, **Günümüz İslâm Toplamları ve Problemleri (Sempozyum Bildirileri Kitabı 5-6 Eylül 2015)**, Ed. Salih Öz, Recep Vardi, Akademi Titiz Yayınları, 2015, s. 13-15.

⁹⁴ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 130; Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 55.

⁹⁵ Arslan, a.g.m., s. 66.

görülmektedir. Jakoben dönemde Fransa’da mevcut toplumsal kurumlara karşı devrimci bir politika izlenmesi Fransız devrimine yol açar. Dolayısıyla Fransız devrimi, toplumu yeniden oluşturma amacını taşıyan reformlardan meydana gelir. Arslan Rousseau’nun Fransız Jakobenlerin ve Fransız devriminin fikirsel arka planında Rousseau’nun rolüne dikkat çeker. Nitekim Cumhuriyet’in Rousseaucu bir Jakobenlik, pozitivist anlamda A. Comteculuk ya da S. Simonculuk, bilimsel anlamda ise E. Renancılık olduğunu savunur.⁹⁶

Rousseau’nun Fransız devriminde etkili olan görüşlerinin başında din, toplum ve politika kavramları yer alır. Ona göre politik yönetim, dini değerlerin yasaklanmasının oluşturduğu boşluğu dinin vatandaşları bir araya getirme işlevini yerine getirecek **sivil bir bağ** ile doldurmalıdır. Böylece din, devlet ile toplum arasında ilişki kurmak için bir **araç** olarak kullanılır. Arslan, Cumhuriyet döneminde Atatürk’ün devlet eliyle toplumda oluşturmaya çalıştığı bu din anlayışının Rousseau’da sivil din kavramıyla ifade edildiğine işaret ederek Cumhuriyet döneminde Rousseau’nun etkisine dikkat çeker.⁹⁷ Çünkü bu dönemde din; **sivil din, dini politika, seküler din** ya da **milli din** olarak adlandırılan bir projeye dönüştürülür. Dini ve milli unsurların senteziyle vatandaşlar ortak bir amaç etrafında birleştirilir.⁹⁸

Arslan, Cumhuriyet’in erken dönemlerindeki dine karşı reformlarla yeni bir insan ve din anlayışı inşa etme projesini radikal bulmasına rağmen kendisi de modern dönemde bir dinin var olabilmesi için bireyselleşmesi, hayata müdahale etmemesi⁹⁹ ve bazı esaslarından ödün vermesi gerektiğini¹⁰⁰ savunur. Ayrıca o; dünyevi alanın akıl öncülüğünde anlamlandırılması gerektiğine, bir devletin çoğulcu ve hoşgörülü bir hal alabilmesi açısından laikliğin önemine dikkat çekmesi yoluyla modern dönemde dinin

⁹⁶ Arslan, “Aydınlanma”, s. 26; Arslan, **a.g.e.**, s. 196.

⁹⁷ “Ahmet Arslan, Mudanya Felsefe Buluşmaları”, (Çevrimiçi) <https://youtu.be/9UK-FOirnJk>, 15 Mart 2023. Sivil din kavramı ilk defa Rousseau’nun **Toplum Sözleşmesi** adlı eserinde geçer. Rousseau sivil din kavramıyla inanç ve semboller ile dinin birleştirici gücünden yararlanarak birey ile devlet bağının kurulmasını ifade eder. Topluma ait din ve kültür unsurlarını kullanarak milli değerlerin kutsallaştırılmasını hedefler. Bkz.: Rousseau, **Discourse on Political Economy and The Social Contract**, s. 166-168.

⁹⁸ Mardin, **a.g.e.**, s. 75-76, 81, 166.

⁹⁹ “Prof. Dr. Ahmet Arslan ile Söyleşi - Din, Ateizm, Agnostisizm, Deizm vs.” (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=NTJSgcNPkuY>, 11 Ekim 2020.

¹⁰⁰ Arslan, “Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler”, s. 214.

de dönemin şartlarına uygun bir biçimde var olabileceğini düşünür. Onun bu tavrı eğitim sisteminde dini unsurların varlığı hakkındaki görüşlerinde de görülür. Ona göre dini bilgi ve uygulamaları merkeze alan bir eğitim politikası başarılı olamaz. Bu nedenle eğitimde dine yer olmaması gerektiğini savunur.¹⁰¹ Eğitimin amacını insanın duyarlı olması, doğru ve tutarlı düşünmesini sağlamak olarak görür. Bunun gerçekleşmesini ise sadece laik veya liberal bir eğitim sisteminde mümkün görür.¹⁰² Arslan'ın bu düşüncesi tarihsel olarak Türkiye'de Cumhuriyet devrimlerinde görülmüş ve o dönemde geri kalmışlığa neden olarak görülen geleneksel yapı ve kurumlar tasfiye edilmiştir.¹⁰³

Arslan, Cumhuriyet döneminde dine karşı reformların 1950'ye kadar sürdüğünü, bu dönemden itibaren ise Demokrat Parti'nin iktidarı ile birlikte dinin yeniden önemli bir kavram olmaya başladığını ifade eder. Dolayısıyla bu dönemden itibaren modernleşme, dini bir görünümle devam eder. Müslümanlar kendilerine modern dünyanın perspektifinden bakmaya ve politik düzlemde modern söylemler geliştirerek meşru bir zemin oluşturmaya çalışır. Bu bakış açısı günümüze kadar gelir. Türkiye'deki Müslümanların modern bir kimlik kazanmasında politik bir arka planın olması, din ile politikanın birlikte hareket ettiğini de gösterir. Bu durum dini savunanlar ile laikler arasında bazı ortak değerlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlar. Bu durum 1983 tarihinde başlayarak Refah Partisi'nin iktidarı döneminde de devam eder. Müslümanlar dini hak ve taleplerini politikada modern unsurlarla ortaya koyarlar.¹⁰⁴

1980 yılından itibaren Türkiye'de Müslümanlar dini sohbet ve ibadetlerini teknolojik gelişmelerden faydalananarak icra ederler. Konferanslar ve videokaset kayıtları, yüz yüze eğitim ve sohbetlerin yerini alır. İslâmi kaynakların yanı sıra gazeteler, dergiler, kitaplar ve televizyon programları ile İslâmi görüşleri meşrulaştırma çabası ortaya çıkar. Bu gelişmelerle İslâm'ın ruhundaki eşitlikçilik ve

¹⁰¹ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=ZHh5AzOZsbM>, 9 Ekim 2020.

¹⁰² Yaman, "İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate'lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!", s. 182.

¹⁰³ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 218, 384.

¹⁰⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 197.

özgürlükçülük unsurları da ortaya çıkma olanağı bulur. Bunlar aynı zamanda bireysel dindarlığın önünü açan adımlar olmuştur.¹⁰⁵

Arslan, 1980'lerden sonra Cumhuriyet modernleşmesine karşı Türkiye'de ortaya çıkan tutumları **köktendincilik** olarak ifade eder. Ona göre Cumhuriyet sonrasında dinin insan hayatının her alanından silinmesi ile modern kurum ve yapıların hızla artması Türkiye'de dini politik meseleler üzerinden açıklayan köktendinci hareketlerin doğmasında etkili olmuştur. Bu hareket çerçevesinde Batı'ya ve Batılı değerlere yönelik eleştirel bir tutum benimsenmiştir. Arslan'a göre Cumhuriyet dönemi uygulamalarına bir tepki amacıyla da olsa onların din ve politikayı sentezleme girişimleri, sadece bir grup Müslüman'ın bir bakış açısıdır. Bu düşünceleri sebebiyle Arslan'a göre köktendincilik, laikliğin karşısında olduğu kadar hoşgörü ve çoğulculuğa da imkân tanımayan bir görüştür.¹⁰⁶ Ayrıca **Radikal İslâmcılık** ya da **İslâmcı radikalizm** olarak adlandırılan bu hareket ona göre İslâm'ın tarihi ve öğretisiyle de bir uyum göstermemektedir. İslâm tarihinin hiçbir döneminde, köktendincilerin iddia ettiği gibi, dine dayalı bir devlet olmadığına dikkat çekmiştir. Bununla birlikte Kur'an ve hadislerde de politika ile ilgili ilke ve kuralların yer almadığını vurgulamıştır.¹⁰⁷

Arslan'a göre Türkiye'de Radikal İslâmcılık 1985'lerden itibaren ortaya çıktığını savunmaktadır. Ona göre Refah Partisi'nin dinin politikada aktifleştirilmesi amacı ve özellikle eğitim alanındaki uygulamaları Türkiye'de laiklik uygulamasına bir tehdittir. O, Refah Partisi'nin bu politikasını eleştirerek erken Cumhuriyet döneminde dine karşı yürütülen radikal politikanın bu defa tersi yönde din üzerinden yürütüldüğünü düşünmekte ve bu girişimleri **dinin devletleştirilmesi** olarak adlandırmaktadır.¹⁰⁸

Arslan Türkiye'de Radikal İslâmcılığın var olduğu görüşünü savunmakla birlikte bunun başlangıcını 1985 sonrası olarak görmesinin arkasında yatan etkenlere

¹⁰⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 107-108.

¹⁰⁶ Arslan'a göre İslâm'da köktendincilik dini politikayla iç içe geçmiş bir biçimde değerlendirir. Bkz.: Gardet, **Müslüman Site**, s. 269; Arslan, **a.g.e.**, s. 196.

¹⁰⁷ Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 63-65.

¹⁰⁸ Arslan, **a.g.m.**, s. 70-71.

yer vermez. Eğer bu düşüncesiyle ifade etmek istediği dinin 1980 sonrası politika politika aracılığıyla eğitimle aktifleştirilmesi ise bu konudaki girişimler çok partili hayata geçişte, Demokrat Parti’de, de izlenen bir politikadır. Bu durumda din-politika ilişkisi konusunda Demokrat Parti’nin izlediği politikayı Refah Partisi’ninkinden ayıran etken belirginleştirilmelidir. Bu çalışmanın sınırlarından çok uzaklaşmamak amacıyla bu probleme dikkat çekilmekle yetinilecektir. Diğer yandan Arslan’ın Türkiye’de 1985’ten itibaren Radikal İslâmcılık hareketinin etkili olduğu düşüncesine rağmen 1992’de “Aydınlanma” başlıklı makalesinde ise Türkiye’nin son elli yılda başarılı bir modernleşme süreci yaşadığını ve özellikle son yıllarda modernleşmenin halk tabakasına yayıldığı düşüncesini paylaştığı görülmektedir.¹⁰⁹ Arslan’ın söz konusu iki görüşü arasında bir ilişki kurulması zor gibi görünmektedir. Ayrıca onun bir konuşmasında ise Türk toplumunun modern Batılı dünya görüşünden uzak ve ilkel bir zihniyete sahip olduğu ifadesi yer almaktadır. Bu görüşüne göre Türkiye, Orta Doğu devleti ve İslâm geleneği içinde olması, tarih boyunca kolektif bir toplumsal düzen ile varlığını sürdürmesi ve toplum üyelerinin zihinlerinin inanç sistemleri tarafından şekillenmesi nedeniyle modern gelişmeleri takip etmemiştir. Böylece Türkiye, değişimlerden uzak bir hayat sürmüş ve her türlü farklılaşmayı bir tehlike olarak görmüştür.¹¹⁰ Arslan’ın farklı vurgulara sahip olan bu görüşlerini birbiriyle entegre ederek onun bu konudaki temel görüşünü tespit edebilmek zor görünmektedir.

3. DİN-POLİTİKA İLİŞKİSİ

Dinin politikayla ilişkisinin ele alınması Orta Çağ’ın sonlarından itibaren her dönemde tartışılan bir konu olmuştur. Arslan, modern dönem olarak ifade ettiği 16. yüzyılın sonlarından itibaren Batı’da politikanın dinden ayrılarak yerini demokrasiye; hukukun, devlet iradesine ve insan haklarına; ahlâkın, özgürlüğe; dinin ise laikliğe bıraktığını savunur. Bu bağlamda modern dönemde politika, hukuk ve ahlâkın dünyevi alana ait ilke ve değerlerle ifade edildiğine dikkat çeker. Batı’da politika, hukuk ve ahlâk alanında kullanılan bu kavramların Türkiye’de modernleşme sürecinde

¹⁰⁹ Arslan, “Aydınlanma”, s. 25-26.

¹¹⁰ (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=sQkNitaUzZg&t=25s>, 9 Ekim 2020.

benimsendiğini belirtir. Osmanlı'da özellikle Tanzimat'la birlikte Batılı bu kavram ve değerler kullanılmaya başlamış, Cumhuriyet döneminde artarak devam etmiştir.¹¹¹

Arslan, Türkiye'de modern ilke ve değerlere önem verildiğini belirtmesine rağmen halkın büyük bir kısmının Müslüman olduğu bu ülkede söz konusu ilke ve değerlerin İslâmiyet'le ilişkisi konusunda farklı vurgulara işaret eden ifadelerde bulunur. Ona göre, İslâmiyet'in Tanrı ile insan arasında tesis ettiği ilişki modern dönem unsurlarının benimsenmesini zorlaştırır.¹¹² İslâm'da Tanrı aşkın görülürken insan, Tanrı karşısında çok zayıf tutulur. Modern dönemde Müslüman birey, insana daha fazla önem veren ve yeteneklerine daha fazla güvenen bir anlayış benimsemediği sürece çağın gerisinde kalacaktır. Dolayısıyla Müslümanların benimsemekte oldukları düşünce ve tutumları bırakıp kendi akıl, sağduyu, erdem, sezgi ve vicdanlarını ön plana çıkararak özgür ve sorumluluk sahibi bir birey olmalarını gerekli görür.¹¹³ Bunun yanında **İslâm, Demokrasi ve Türkiye** adlı çalışmasında ise yukarıdaki görüşünden farklı bir vurgu ile İslâm'da özellikle Kur'an'ın modern kavram ve değerlerle uyumlu bir yapıya sahip olduğu görüşünü savunur. Bu açıdan bu kavramları her Müslümanın hayatına entegre etmesi gerektiğini düşünür.

3.1. Liberalizm

Liberalizm, modern dönemde bireyi ve bireysel özgürlüğü savunan bir yaklaşımdır. Arslan da birey, eşitlik, insan hakları, çoğulculuk, hoşgörü, düşünce ve eylem özgürlüğü kavramlarını liberal değerler olarak çalışmalarında ele alır. Modernleşmenin gerçekleşebilmesi için bu kavramların benimsenmesini gerekli görür. Bu durum modernleşmeyi liberalizm üzerinden yorumladığını gösterir. Bununla birlikte o, üniversite yıllarından 1980 tarihine kadar Türkiye'deki sol düşünce eğilimlerine yakın bir tutum benimserken daha sonra liberalizme yönelmiştir.¹¹⁴

¹¹¹ Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 55.

¹¹² Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 350. Bu görüşünün yanı sıra Arslan'ın modern dönem unsurlarıyla İslâm ve Türkiye arasında olumlu değerlendirmelerde bulunduğu çalışmaları da vardır. Bu görüşler birbirleriyle çelişir.

¹¹³ Arslan, "Çağımızda Dini Düşüncenin Krizi", (Çevrimiçi) <https://youtube.be/nmFNDR2TLec>, 8 Mart 2022.

¹¹⁴ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 128-129.

Liberalizm, tarihsel olarak 17. yüzyıldan itibaren görülmekte olup J. Locke ve David Hume başta olmak üzere İskoç Aydınlanmacıları ve Kant'ın felsefesi liberal olarak değerlendirilir. Liberalizm, bir politika teorisi olarak J. Locke tarafından ortaya atılır.¹¹⁵ Locke'a göre bireylerin bazı temel hak ve özgürlükleri vardır. Devlet dâhil hiç kimsenin bu haklara müdahale edemez. Devlet sadece vatandaşlarının can, mal ve özgürlüklerini korumakla görevli olup dini inanç ve felsefi görüş gibi alanlara karışmaz.¹¹⁶

Arslan'a göre liberalizm, kendisine karşı görüşlerin ortaya çıkmış olmasına rağmen mevcut gücünü korumuştur.¹¹⁷ Politik olarak bireylerin devlet önünde eşitliğini savunan demokratik bir rejimdir. O, modern dönemde ortaya çıkan kavram ve değerleri liberalizm çatısı altında ele alır. Bu bağlamda liberalizmi ahlâki bir teori olarak **bireysellik** ve **özgürlük** olarak değerlendirir. Politik bir teori olarak ise **demokrasi**, **insan hakları** ve **çoğulculuktur**. Liberalizmde birey, birey olma açısından en yüksek değere sahiptir.¹¹⁸

Arslan'a göre liberalizm, toplumsal yapıyı cemaate karşı **bireysel** unsurlarla açıklayarak bireysel özgürlük sağlama iddiasındadır. Bu düşüncede her birey ayrı bir değere ve özgürlüğe sahiptir. **Hoşgörü** de liberal bir değer olup liberalizm ancak hoşgörünün egemen olduğu bir ortamda kendini gerçekleştirebilir. Çünkü fikirlerin özgürce ifade edilmesine dayanan toplumlarda farklılıklar, hoşgörü fikriyle bir arada yaşama fırsatı bulur. Liberalizm aynı zamanda **çoğulcu** bir teoridir. İnsanların istediklerini özgürce düşünerek çoğulcu bir yapı oluşturmalarını sağlar. Hem çoğulculuk hem de hoşgörü, farklılıklara yönelik yaklaşımlardır. Ayrıca bireylerin bazı doğal, vazgeçilmez, devredilmez haklara sahip olması ve bunların devletin yetki alanı dışında olması liberalizmin **insan hakları** ile ilişkisine işaret eder. Arslan'a göre

¹¹⁵ Mustafa Erdoğan, "Liberalizmin Tarihi ve Felsefi Temelleri", **Eskiye**, No: 15, 2009, s. 5-6.

¹¹⁶ John Locke, **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. Melih Yürüşen, Ankara, Liberte Yayınları, 1998, s. 50, 54.

¹¹⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 203.

¹¹⁸ Arslan, **a.e.**, s. 241.

Türkiye’de de liberalizm kişi hak ve özgürlükleri ile hukukun üstünlüğünün korunması ve rasyonel düşünceyle sorgulanması şeklinde kendini gösterir.¹¹⁹

3.2. Bireysellik ve Özgürlük

İnsanın bireysel bir varlık olarak ele alınması İlk Çağ’da Sofistlerde, ardından Rönesans ve Aydınlanma dönemlerinden bugüne gelen dünya görüşlerinde savunulur. Sofistler, felsefi ilgilerini birey olan insanı merkeze alarak devletin, toplumun ve dininin doğasını değerlendirir. Onlar mevcut görüş ve kurumları eleştirerek her şeyi akıl ile açıklamaya çalışırlar. Yeni Çağ’da Batı’da ortaya çıkan sözleşmeye ve doğal hukuka dayanan politik teorilerde de modern toplum insan merkezinde kurgulanır. Aydınlanma döneminde insana ve akla yapılan vurgu daha da güçlenir. Bu düşüncede gruplar ve sınıfsal oluşumların üzerinde evrensel olan insan doğası ve akli tarafından din, hukuk ve ahlakta doğal olan araştırılır.¹²⁰ 17 ve 18. yüzyıllarda da insan hakları beyannamesi gibi politik metinlerde muhatap yine birey olarak insandır.¹²¹ Böylece birey kavramı, modern dönemin önemli kavramlarından birini oluşturur.

Arslan da felsefi düşüncelerinin merkezine birey insanı yerleştirir. İnsan ile dini karşı karşıya getirerek bu karşıtlığı **birey ile cemaat** ayrımı üzerinden ortaya koyar. Birey-cemaat ayrımı arka planda gelenek-modern düalitesine dayanır. Cemaatler dini, geleneksel, gelişmemiş ve geri kalmış toplumlarda görülen oluşumlar olup bireysel hak ve özgürlükleri tehdit eder. Ona göre insanların inanç özgürlüğü temel hakkına rağmen dini cemaatler bu hakları ortadan kaldırır ve bir birey olarak varlığını ortaya koymasına engel olur.¹²²

Arslan’a göre geleneksel dünyada insanların kendi varlıkları bir din, dil ya da ırk grubuna mensubiyetleri açısından ortaya koymasına rağmen modern dönemde insanın birey olarak varlığını ona hak ve özgürlük sağlar. O, gelenekselle bağlantısı açısından İslâm dininde de insanın ontolojik varlığı ile değil Tanrı’nın bir kulu ve kölesi olması

¹¹⁹ Arslan, “Tanzimat ve Meşrutiyetler”, s. 333.

¹²⁰ Nicola Abbagnano, “Humanism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, C. IV, New York, Macmillian Publishing, London, Collier Macmillian Publishers, 1967, s. 70-71.

¹²¹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 24.

¹²² Arslan, **a.e.**, s. 35.

açısından önemli olduğuna dikkat çeker. Dolayısıyla inanç ve geleneklerde her grubun farklı inanç ve değerleri savunması açısından tüm bireyleri kapsayan ortak bir değerler sisteminden bahsedilmesini mümkün görmez.¹²³

Arslan'a göre Batı demokrasilerinde doğal insan haklarının kaynağına ilişkin iki farklı açıklama modeli vardır: Birincisi insan, ikincisi insan ve Tanrı ilişkisi. Birincisi, insan haklarını Tanrı ile ilişkilendirmeyi gerekli görmeyen bireysel bakış açısıdır.¹²⁴ Bu anlayışa göre insan hayatının tüm yönlerindeki gelişmeler birey merkezinde tesis edilmelidir. **Liberal birey** kavramı ile bireyin **düşünce ve eylem özgürlüğüne** sahip olması gerektiğine dikkat çekilir. Bununla birlikte Arslan sınırsız ve kontrolsüz bir özgürlüğü savunmaz. Toplumda kaos ve çatışmalara yol açacak eylemsel özgürlüğe karşı çıkar. Ona göre bir özgürlük eyleme dönüşmediği sürece farklı düşüncelerin bir arada bulunması için bir çeşitlilik sağlar. Ancak farklı eylemlerin bir arada bulunması her zaman mümkün olmaz ve kargaşaya yol açar.¹²⁵

Arslan insanların baskı ve zorlamalara maruz kalmadan kültürel ve bireysel bir kimlikle yaşama hakkını, **kendileri olarak kalma hakkı** diye tanımlar. Bu ifade aynı zamanda insanlara bir özgürlük verilmesini ifade eder. Liberalizm, insanın bir birey olarak özgürce aldığı kararların bir sonucu olarak çoğulcu bir ortam meydana getirir. Özgürlük, tüm insani alanlarda olması gereken bir değerdir.¹²⁶ Örneğin, insanın özgür düşünme talebi temel bir ihtiyaçtır. Örneğin bir kişinin ahlâki açıdan sorumlu olabilmesi için özgür seçimler yapması ve kararlar vermesi gerekir. Çünkü ceza veya ödül ancak özgürlükten sonra gelir. Bir şey eyleme dökülebiliyorsa düşünceye konu edilmelidir. Çünkü eylem özgürlüğü, bazı sonuçlara yol açacağından düşünce özgürlüğü gibi sınırsız olamaz. Kontrol edilme zorunluluğu özgürlüğün kendi yapısından kaynaklanır. Kendine hâkim olmayan bir özgürlük esarete götürür.¹²⁷

¹²³ Arslan, **a.e.**, s. 24, 37. Benzer bir görüş, Gardet'nin İslâm hakkında görüşlerinin yer aldığı ve Arslan tarafından Türkçeye tercüme edilen **La Cite Musulmane** adlı eserde de yer alır. Bkz.: Gardet, **Müslüman Site**, s. 16. Bu eserin önsözünde Arslan bu çeviri eserde ve çeşitli konuşmalarında **Müslüman site** kavramına sıklıkla atıfta bulunarak İslâmi ilke ve kuralların toplumsal hayatla ilişkisi konusunda Gardet ile benzer bir görüş benimsemiştir.

¹²⁴ Arslan, "İslâm ve Liberal Demokrasi", s. 433.

¹²⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 33-34.

¹²⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 45; Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 384, 411.

¹²⁷ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 27, 33, 61.

Aydınlanma döneminde insanın bir birey olarak ön plana çıkarılması hümanizm kavramıyla ifade edilir. Bu anlayışta insan eylemleri, dünya ve doğayla daha yoğun bir bağlantı içindedir. Bu yönüyle hümanizm, **insana saygınlıktır** ve **insani değerlerin** tesis edilmesinde önemli görülür.¹²⁸

Hümanizmin önemli özelliği çağımızın demokratik, liberal ve çoğulcu Batı toplumlarında akıl, hoşgörü, özgürlük, demokrasi ve ilerleme gibi temel kavram ve değerlerin ortaya çıkmasında etkili bir olgu olmasıdır.¹²⁹ Arslan, felsefi öğretilerini hümanist dünya görüşüne dayanan bir zemin üzerine kurar. Hümanizmin Müslüman Türk dünyasının hoşlanmadığı bir kavram olduğunu iddia eder. Onların bu tavrının **kendine yeterlilik** düşüncelerinden kaynaklandığını savunur. Benimsedikleri inançlarını kendileri için yeterli görerek modern kavramları dünya görüşlerine dâhil etmezler.¹³⁰ Arslan hümanizm ile İslâm ilişkisine dair bu ayrıştırıcı tutumuna rağmen İslâm'ın kutsal kitabının hoşgörü, çoğulculuğu, insan hak ve hukukunu gözeten, insan aklına önem veren bir yapısının olduğunu savunarak bu görüşünün dışına çıkar.¹³¹

3.3. Demokrasi ve İslâm

Arslan demokrasiyi politik liberalizmin temel kavramlarından biri olarak görür. Ona göre demokrasi halkın, seçtiği kişiler ya da kurumlar aracılığıyla yönetimidir. Azınlık haklarının çoğunluğa karşı korunması demokrasinin temel bir özelliğidir.¹³² Bu kavram, İlk Çağ Yunan toplumunda kadın ve köleleri kapsamayan bir biçimde ortaya çıkar.¹³³ Hobbes ve Locke gibi filozofların desteğiyle Batı'da demokrasi anlayışı insan ihtiyaçları, bilgi, sezgi ve akıl vurgusu ile kendini gösterir.

¹²⁸ Arslan, **a.e.**, s. 298.

¹²⁹ Arslan, "Aydınlanma", s. 30.

¹³⁰ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 361-362.

¹³¹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 79-80.

¹³² Arslan, **a.g.e.**, s. 82, 85. Demokrasi kavramının tarihsel kökeni konusu çalışma konumuzun dışında kaldığı için bu kadarla yetinilecektir.

¹³³ Oktay Uygun, **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, 2. bs., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2014, s. 18.

Arslan'a göre demokrasinin iki ayağı vardır: Birincisi **çoğunluğun iradesi** ya da **keyfi iradedir**. O, demokrasinin bu yönü ile Sofistlerin politika anlayışı arasında bir ilişki kurar. Örneğin onlardan biri olan Protagoras'a göre hakikatin ölçüsü insandır. İkincisi **doğal insan haklarıdır**. Bu haklar yaşam, mülkiyet, din ve vicdan özgürlüğü gibi insan iradesinden bağımsız, insanların ellerinden alınamaz ve devredilemez olup evrenseldir.¹³⁴

Arslan'a göre İslâm politika geleneğinde dine dayalı monarşik bir yönetim olması nedeniyle Tanrı'nın evrene egemen kıldığı düzenin istikrarı ancak Tanrı(lar)ın belirlediği krallık kurumu ile sağlanır. Burada kralın görevi, insan ile Tanrı(lar) arasında aracılık yapmak ve evrenin düzeninin korumasını sağlamaktır.¹³⁵ Onun bu yaklaşımında İslâm'da demokratik yapının oluşması düşüncesi eleştirilir. O, teokratik bir yapıda demokrasinin mümkün olmayacağı gerekçesiyle dinler ile demokratik yönetimleri birbirinden ayırır.

Arslan'ın bazı ifadelerinde İslâm ile demokrasinin bir arada bulunması mümkün görülür. Bu bağlamdaki ifadeleri şu şekilde sıralanabilir: Birincisi, ona göre İslâm, devlet işlerinde bir yapı oluşturabilecek bir ilke ve esas sunmaz. Bu nedenle İslâm politik bir yönetim oluşturma iddiasında değildir. Kur'an'da toplumsal ve politik konulara ilişkin ayrıntılı açıklamalar yoktur. Kur'an yöneticilere itaat etme¹³⁶ ve dünyevi işlerde birbirine danışma¹³⁷ konusunda birkaç ayet dışında bir bilgi vermez. Politik otorite sahiplerinin kimler olacağı, onların seçilmesinde izlenecek usul ve yöntemlerin neler olduğu ve benzeri konular açık bırakılır. Hz. Peygamber de bu konuda bir beyanda bulunmamıştır. Onun vefatından sonra yerine kimin geçeceği konusunda tartışmaların olması ve dört halifenin her birinin farklı bir sürecin sonunda belirlenmiş olması da bu konuda İslâm'da bağlayıcı ilke ve kuralların olmadığını gösterir. Hz. Peygamber ve dört halife karşılaştıkları dünyevi sorunları işin ehli olanlarla istişare etmiştir. Emevîler döneminden itibaren ise din ile dünya işleri

¹³⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 75-76; Arslan'a göre doğal haklar, bir Müslümanın kabul edebileceği, İslâm dininin ilkelerine engel olmayan şartlardır. Doğal hakları reddeden anlayış, Eş'arî geleneğe aittir. Ona göre Eş'arilik, İslâm düşüncesinde anti-hümanist ve anti-doğacı bir yaklaşım benimser.

¹³⁵ Arslan, **İslâm Felsefesi Üzerine**, s. 312; Mezghani, **Tamamlanmamış Devlet**, s. 3-4.

¹³⁶ Nisâ 4/59.

¹³⁷ Şûrâ 42/38.

birbirinden tamamen ayrılır. Böylece İslâm'da teokrasi büyük ölçüde geçerliliğini yitirir ve yönetim **saltanat** yani **monarşiye** dönüşür.¹³⁸

İkincisi, Arslan'a göre İslâm bir din, demokrasi ise politik bir yönetim biçimidir. Her ikisinin de alanları birbirinden ayrı olduğuna göre İslâm'dan demokrasiyi çıkarmaya gerek yoktur. Dolayısıyla demokrasi ile İslâm arasında bir ilişki kurmak imkânsız değildir. Dine dayalı politik bir partinin demokratik olması mümkündür.¹³⁹

Üçüncüsü, Arslan'a göre İslâm'ın politik alanda bir yönetim biçimi önermemesi Müslümanlar arasında demokrasiye karşı farklı tutumların gelişmesine yol açar. Onlardan bazıları, İslâm kültürü ve inancı için demokrasiyi mümkün görür. Bu düşüncede olanlara göre liberalizm, laiklik ve insan hakları gibi hak ve değerler İslâm'ın temeline bir zarar vermez. İlk dört halifenin seçimle iktidara gelmesi ve toplumun rızasını alması, ayrıca ortaya çıkan sorunlara fakîhler tarafından toplumun menfaatleri ve maslahat ilkesi gözetilerek çözüm bulunmaya çalışılması buna örnektir.¹⁴⁰

Bazı Müslümanlar ise İslâm ile demokrasi arasında bir ilişkiyi mümkün görmez. Onların bu tutumunun birkaç nedeni öne sürülebilir. Birincisi demokrasi, çoğunluğun iradesinin keyfilğine dayanan ve başka bir hakikat talebi olmayan bir yönetim şekli olarak algılanır. Onlara göre din, bir kanun niteliğindedir. Demokratik bir yolla insanların kendileri için kanun yapmalarına izin verilmez.¹⁴¹ Arslan İslâm'ın çoğulcu doğasına vurgu yaparak bu görüşe karşı çıkar. Ona göre İslâm'ın kaynaklarından biri olan **icmâ**, demokraside çoğunluğun iradesi ile benzerlik gösterir.¹⁴² İslâm, insanı inanç ve ibadetiyle özgür, eşit ve sorumlu bir birey olarak görür. Politika İslâm'da

¹³⁸ Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 324-325, 337.

¹³⁹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 81, 109. Arslan, "İslâm ve Çoğulculuk" başlıklı makalesinde İslâm dininin ilke ve esasları arasında demokratik unsurları tespit etme ve İslâm'ın içerisinde demokratik bir zemin oluşturma çabasına giriştiğine dikkat çeker. Bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 92-98. Ayrıca Arslan, dine dayalı demokratik bir partinin oluşabilmesi için bazı şartları gerekli görmüştür. Bu konuda detaylı bilgi için bkz.: Arslan, **a.e.**, s. 81-83.

¹⁴⁰ Arslan, **a.e.**, s. 84-88, 100.

¹⁴¹ Samuel Huntington, "Democracy's Third Wave", **Journal of Democracy**, C. II, No: 2, İlkbahar 1991, s. 28. (Çevrimiçi) <https://rucforsk.ruc.dk/ws/portalfiles/portal/57572841/HUNTINGTON.pdf>, 14 Mayıs 2022. Huntington'un makalesindeki bu ibarenin Türkçesinden yararlandığımız kaynak için bkz.: Arslan, **a.g.e.**, s. 100-101.

¹⁴² Arslan, **a.g.e.**, s. 79-80.

inanç ve ibadet gibi birincil öneme sahip değildir. Bu durum İslâm'ın demokrasi ile özel bir sorunu olmadığını gösterir. İkincisi demokrasi Tanrı'nın iradesine dayanmayan bir yapıdır. İslâm, insan hayatının her alanını en ince ayrıntısına kadar düzenleyen bir inanç olduğu için hakların **doğal** olduğunu iddia etmek İslâm'a aykırıdır.¹⁴³

Üçüncüsü Müslümanların demokrasiyi yanlış anlamış olmalarıdır. Arslan'a göre İslâm'da demokrasinin unsurları ile uyuşan ifadelerin olması İslâm ile demokrasi arasında uyumun tesisine katkı sağlar. Kur'an ve sünnette yer alan doğal ve ilâhi insan haklarının neler olduğunu tespit ederek demokrasi ile İslâm arasında bir ilişki kurulabilir. Çünkü Müslümanların demokrasi kaygılarının temelinde demokrasinin yanlış tasarımı ve dini kaygılar yatmaktadır.

Dördüncüsü, **çoğunluğun yönetimi** olarak algılanmasıdır. Arslan'a göre Türkiye özelinde incelendiğinde 1950 yılından bu yana Müslüman Türk toplumunun demokratik rejime karşı herhangi bir tepkisi ya da olumsuz tutumu olmamıştır. Demokrasi son derece iyi işleyen bir sistem olmuştur.¹⁴⁴ Demokrasinin çoğulculuk ilkesi Türk demokrasi hayatında dinin politikadaki rolünü arttırmıştır. Demokrasi ile din birlikte ilerlemiştir. Bu nedenle demokrasinin çoğunluğun yönetimi olarak algılanması onu modern dönemin unsurlarından uzaklaştırma riskini taşır. Bu durum Türkiye'de demokrasiyi laiklik ve hoşgörü kavramlarından uzaklaştırır. Örneğin Türkiye'de laik kesimin değil, iktidara gelen **Refah Partisi**'nin demokratik çoğunluğu oluşturması demokrasinin İslâmileşmesine yol açmıştır. Bu parti, Arslan'a göre demokrasiyi demokratik bir şekilde ortadan kaldırdığının bir örneğidir.¹⁴⁵ O, Türkiye'de İslâm ile demokrasi arasında başarılı bir ilişkinin tesis edilmemesine rağmen aralarında kurulabilecek bir sentezin İslâm politika geleneğinde demokratik bir yönetime imkân sağlayabileceğini düşünür. Böylece o, toplumun hem dindar hem de demokratik olmasında bir sakınca görmez.

¹⁴³ Arslan, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁴⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 103, 108.

¹⁴⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 18, 63; Arslan, **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, s. 196; d'Iribarne, **Demokrasi Karşısında İslâm**, s. x (çevirenin önsözünde).

3.4. İnsan Hakları ve İslâm

İnsan hakları kavramı Batı’da Reform hareketinden sonra yaşanan dini ve politik problemler sonucu ortaya çıkar. Locke, Voltaire ve Rousseau gibi bazı düşünürler, insanların devlet ve kilise otoritesi dışında bazı **doğal hakları** olduğunu savunur. Bunlar yaşama, özgürlük ve mülkiyet hakları gibi haklardır. Bu hakların içeriğinin ve sayısının farklılık göstermesi farklı insan hakları listelerinin ortaya çıkmasına neden olur. 17 ve 18. yüzyıllarda yayınlanan İngiliz İnsan Hakları Bildirisi (1689), Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi (1789) ve Amerikan Haklar Bildirisi (1791) insan hakları kavramının o dönemdeki önemine işaret eder.¹⁴⁶

Arslan’a göre modern Batı demokrasilerinde **siyasal** ve **sosyal** olmak üzere iki farklı hak geleneğinden bahsedilir.¹⁴⁷ **Siyasal haklar geleneği** yaşama, mülkiyet, düşünme, inanma, özgürlük ve kanun önünde eşitliktir. **Sosyal haklar geleneği** ise çalışma, sigorta, emeklilik, sağlık ve eğitim gibi haklardan oluşur. Batı demokrasilerinde bu iki gelenek genel olarak belli bir denge ve uzlaşma içindedir.¹⁴⁸

Arslan, insan haklarını İslâm’la ilişkisi açısından değerlendirir. Ona göre Kur’an’da hem insan haklarını destekleyen hem de insanın hakları olmadığını ifade eden ayetler vardır. Çelişkili görünen bu ifadelerin çözümünün, **akıl** kavramıyla gerçekleşeceğini düşünür. Onları değerlendirirken metodolojik olarak akla vurgu yapar ve insandan dine giden bir bakış açısı benimser. Örneğin Kur’an’da mülkiyet, insanların kanun karşısında eşitliği, inanç özgürlüğü gibi hak ve hoşgörüyü ifade eden ayetler¹⁴⁹ ile insan haklarına aykırı ayetler¹⁵⁰ vardır. Ayrıca Tanrı’nın insanlara özgürlük verdiğine, onlara zulmetmediğine ve kimseye taşıyamayacağından fazlasını yüklediğine dair ayetler varken¹⁵¹ diğer yandan Tanrı’nın insanları saptırdığı,

¹⁴⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, 164-166.

¹⁴⁷ İnsan hakları hukuku kaynaklarında insan hakları farklı şekillerde tasnif edilir. Detaylı bilgi için bkz.: Mustafa Erdoğan, **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**, Ankara, Orion Yayınevi, 2007, s. 139-140.

¹⁴⁸ Arslan, **a.g.e.**, s. 71-72.

¹⁴⁹ Arslan, **a.g.e.**, s. 172. Örneğin; insan onuruna ve şerefine yönelik İsrâ 70. ayet, insan özgürlüğüne dair Âli İmrân 117. ayet, inanç özgürlüğüne dair Bakara 256. ayetidir.

¹⁵⁰ Örneğin; müşriklerin öldürülmesi emrine dair Tevbe 9/5, evlenme ve boşanmada kadın ile erkeğin eşit haklara sahip olmadığına dair Nisa 5/4 ayetidir.

¹⁵¹ Nisâ 40, A’raf 28, R’ad 11, Enfâl 53, Hûd 10, Yûnus 44.

kalplerini kararttığı, dilediğini yoldan saptırıp dilediğini doğru yola ilettiği ve rızkı dilediğine verip dilediğine vermediği anlamına gelen ayetler de vardır.

Arslan'a göre Kur'an'daki bu ifadeler anlamlandırmada yaşanan güçlük sebebiyle Kant'ın **antinomilerine** benzemektedir.¹⁵² Bu antinomilerden biri **özgürlüktür**. Özgürlük konusunda bazı ayetlerde insanın bazısında ise Tanrı'nın kudret ve iradesi vurgulanır.¹⁵³ Bu ayetler, inanç ekollerinde de farklı görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Örneğin Mu'tezile, özgürlük konusunda Tanrı'nın adaletli olduğunu ve insan fiilleri için insana belli bir özgürlük, irade ve kudret verilmesi gerektiğini savunurken Eş'ariler, önceliği Tanrı'nın irade ve kudretine verirler.¹⁵⁴ Arslan ise bu ayetleri İslâm inanç ekollerinin dışında akli bir çıkarımla açıklar. Ona göre bu ayetler, **ben ve öteki arasındaki gerilimi** yansıtır ve insan hayatının farklılıklarına ışık tutar. Bunları nasıl okuyup anlayacağımız da insanın kendi hayatıyla ilgilidir.¹⁵⁵ Çünkü bu tür ifadeler, bakış açılarının farklılığını yansıtır. Her insan bu ayetleri kendi akıl ve hayatına göre yorumlayarak çelişkiyi ortadan kaldırabilir.¹⁵⁶

Arslan kutsal kavramını aşkın bir ifade olarak değil, doğal bir kavram olarak değerlendirir. Ona göre kutsal kavramının kendisi dostluk, insan hayatı gibi bu dünya sınırları ile tanımlanmalıdır. O, doğaüstüyle irtibatını kestiği bu kutsal anlayışını **kutsalın gökten yere indirilmesi** olarak açıklar.¹⁵⁷

Arslan'ın insan hakları ile İslâm konusundaki genel görüşü İslâm'ın **evrensel, eşitlikçi ve hümanist** bir bakış açısına sahip olduğu yönündedir. Bu görüşünü desteklemek amacıyla birkaç hususa dikkat çeker. Birincisi, ona göre Kur'an'da insanların **fitrat** bakımından Tanrı'ya uyumlu yaratılmış olduğu ifadesi vardır.¹⁵⁸ Bu

¹⁵² Bkz.: Immanuel Kant, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, TFK Yayınları, 1995, s. 338-340.

¹⁵³ Enfâl 81/53; R'ad 13/11; Kasas 28/59; Âli İmrân 3/117, 182; Nisâ 4/40; Fussilet 41/46; Hûd 11/101.

¹⁵⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 179.

¹⁵⁵ Arslan, "İslâm ve Liberal Demokrasi", s. 436.

¹⁵⁶ Arslan, **a.g.e.**, s. 189.

¹⁵⁷ Kurtoğlu, Kuyurtar, "Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: 'Hayırhah Bir İlgisizlik...' ", s. 55.

¹⁵⁸ Rûm 30/30.

ayet bütün insanları insan olarak eşitleyen bir bakış açısıdır.¹⁵⁹ Tanrı'nın insanı en güzel biçimde (ahsen-i takvîm) yarattığı,¹⁶⁰ onu diğer varlıklardan üstün¹⁶¹ ve halife kıldığı¹⁶² ayetleri, İslâm'da insana insan olarak değer verdiğini gösterir. Bu noktada Kur'an'da insanlar arasında cinsiyet veya inanç ayırımına işaret eden ayetlerin nasıl değerlendirileceği düşüncesi akla gelebilir. Arslan'a göre ayetlerdeki cinsiyet ayrımı, insanların tür ve öz bakımından değerli olmasından sonra gelmekte ve onların niteliklerine işaret etmektedir. Tür ise nitelikten daha önemlidir. Dolayısıyla ona göre niteliğe işaret eden ayetlerden hareketle Tanrı'nın eşitlikten veya adaletten uzak olduğunu iddia etmek mümkün değildir.¹⁶³

İkincisi, Kur'an'da iyi insanların iyi eylemlerine yapılan vurgu, bu eylemleri gerçekleştiren Müslüman olmayanlara umut verir niteliktedir. Örneğin Yahudi, Hristiyan ve Sâbiîlerle Tanrı'ya ve ahiret gününe inanan ve iyiliği emredenlere ahiretten korkmamaları öğütlenir.¹⁶⁴ Ayrıca Kur'an'da renk, din, dil, ırk ve cinsiyet ayırımını reddeden ayetler¹⁶⁵ de modern dönem insan hakları anlayışıyla benzerdir.

Üçüncüsü, Kur'an'da kanun, kural ya da ilkesel ifadeler olmayıp dünya hayatıyla ilgili öğütler vardır: “Emaneti ehline verin”,¹⁶⁶ “aranızda hüküm sürenlere itaat edin”¹⁶⁷ ve “birbirinize danışın”¹⁶⁸ gibi ayetler buna örnektir. Bu ifadeler, politika alanına dair genel hükümler olup bir sistem oluşturmazlar.¹⁶⁹ Ayrıca İslâm'da icmâ ve re'ye, Kur'an ve sünnetten sonra önemli bir yer verilmesi İslâm'ın hukuk sistemi açısından zengin olmadığını gösterir. Çünkü fıkıhtaki hükümler, büyük ölçüde fakihlerin bireysel ve akli çıkarımlarından meydana gelir. Farklı fıkıh ekollerinin

¹⁵⁹ Ahmet Arslan, “İslâm ve Liberal Demokrasi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce**, C. VII, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 435.

¹⁶⁰ Tîn 95/4.

¹⁶¹ İsrâ 17/70.

¹⁶² Bakara 2/30; En‘âm 6/165; A‘râf 69, 74; Yûnus 10/14, 73; Neml 27/62; Fâtır 35/39.

¹⁶³ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 171, 183-184.

¹⁶⁴ Bakara 2/62, 69; Âli İmrân 3/113, 115. Arslan, a.g.m., s. 436.

¹⁶⁵ Mâide 5/32.

¹⁶⁶ Nisâ 4/58.

¹⁶⁷ Nûr 24/54.

¹⁶⁸ Nahl 16/43.

¹⁶⁹ Arslan, **a.g.e.**, s. 369-370.

ortaya çıkması da bunun bir göstergesidir. İslâm tarihine bakıldığında da Kur'an ve fıkıh kitaplarındaki bazı hükümlerin uygulanmadığı ya da yumuşatıldığı görülecektir.¹⁷⁰

Arslan, İslâm ile insan hakları ilişkisi konusunda yukarıda üç maddede verilen olumlu bakış açısının yanı sıra bu yaklaşımının dışında kalan fikirler de ortaya koyar. Buna göre İslâm'da insan, Tanrı'nın bir kulu ve kölesi olarak tanımlanır ve gerçek anlamda insan haklarından söz edilmez. Ona göre İslâm'da insanların hakları değil görevleri vardır. İnsan ontolojik varlığı yerine Tanrı ile anlam kazanır. Ayrıca İslâm'da hukuk, insan hak ve ihtiyaçları temelinde düzenlenmez, Tanrı'yla ilişkilendirilir ve Tanrı'nın emir ve kanunu etrafında şekillenir.¹⁷¹ Böylece eşyanın hakikati gerçek varlığına değil Tanrı'nın onlara verdiği statüye göre belirlenir.¹⁷² Bu durum modern insan haklarının ve bir birey olarak insanın varlığının göz ardı edilmesi şeklinde yorumlanabilir. Görüldüğü üzere Arslan diğer modern kavramların din ile ilişkisine yönelik değerlendirmelerinde de olduğu gibi insan hakları ile din ilişkisinde de birbiriyle uyum göstermeyen görüşlere yer verir. Bu durum onun insan hakları ile din ilişkisi konusunda hangi görüşü benimsediğinin tespit edilebilmesini zorlaştırır.

3.5. Hoşgörü, Çoğulculuk ve İnanç

Hoşgörü kişinin gücü yettiği halde onaylamadığı bir davranış ya da tutuma karşı anlayış göstermesidir.¹⁷³ Arslan, kişilerin din, dil ya da ırk farklılıklarına rağmen bir arada yaşayabilmelerinin hoşgörü bir ortamda mümkün olacağına işaret eder. Ona göre bu ortam çoğulcu bir toplum yapısını ortaya çıkarır.¹⁷⁴

Hoşgörünün kavramsal olarak ortaya çıkışı, Batı'da Yeni Çağ'ın başlarında din çatışmalarına dayanır. Bu kavga ve savaşlarda maddi ve manevi kayıplar verilmiştir. Arslan'a göre bu olaylar hoşgörü milletlerin daha çok ilerlediği ve geliştiğine tarihsel

¹⁷⁰ Arslan, **a.g.e.**, s. 129, 143, 167, 181.

¹⁷¹ Arslan, **a.g.e.**, s. 171.

¹⁷² Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 377-338.

¹⁷³ John Horton, "Toleration", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Ed. E. Craig, No: 9, London, Routledge, s. 429.

¹⁷⁴ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 11-12, 39.

olarak işaret eder. Ona göre hoşgörü sadece toplumsal barışa hizmet etmekle kalmaz, aynı zamanda politik anlamda demokrasinin kök salmasına da katkı sağlar.¹⁷⁵

Arslan'a göre hoşgörünün bazı sınırları olmalıdır. Bu bağlamda ona göre ya tehdit ve tehlikenin olmaması ya da herhangi bir açıdan güçlü karşısında zayıf olunması durumlarında hoşgörü gösterilmez. Zayıf olan, güçlüye karşı ancak tahammül gösterebilir. Kişi için tehdit ya da tehlike oluşturmeyen eşit koşullardaki bir olgu ya da olay için hoşgörü gösterilmesine de ihtiyaç duyulmaz. Böyle bir durumdaki kişinin hoşgörülü ya da hoşgörsüz olduğundan söz etmek önemli değildir. Aksi takdirde toplumlarda baskı, mağduriyet, tehdit, tehlike ve ayrımcılığa maruz kalan insanlar genellikle hoşgörüye yakın bir dünya görüşünde olmayacaktır. Bu durumda hoş görmenin sınırının istemediğimiz şeyi **önleyebilme** olduğu ortaya çıkar.¹⁷⁶

Hoşgörsüz insanlara karşı hoşgörü göstermek de hoşgörüü ortadan kaldıracaktır. Ancak hoşgörsüz bir toplumda hoşgörülü bir tutum göstermek onları hoşgörülü de kılabilir. Diğer yandan hoşgörsüz gruplar eğitim yoluyla da hoşgörülü hale getirilebilir.¹⁷⁷ Bu konudaki sınır açıkça tehdit oluşturan hoşgörsüz gruplara müsamaha gösterilmemesidir. Çünkü sınırsız bir hoşgörüü savunmak hoşgörünün ortadan kalkmasına yol açabilir.

Arslan hoşgörü kavramını din ile karşılaştırmalı olarak ele alır. Bu konuda **dini inancın kesinliği** ile **hoşgörünün** ne kadar örtüşebileceği meselesini tartışır. İnançta bağnazlıktan kaçınıp hoşgörüye imkân vererek içsel kesinlik korunmalıdır. Dinlerde özgürlük ancak bu şekilde olabilir. Diğer yandan hoşgörü ile din ilişkisinin önündeki engellerden biri de kişinin kendi inancına olan güvensizliğidir. Bu düşünceye sahip bir birey, farklı ve yabancı kişileri kendi varlığı için tehdit görerek onlara karşı hoşgörü göstermez.¹⁷⁸

Çoğunluk inancına sahip olanların diğer azınlık inançlarına mensup olanlar üzerindeki baskısı da hoşgörü kavramını gündeme getirir. Bu tür insanlar, inançlarının zayıflığından dolayı hoşgörsüzdürler. Arslan'a göre gerçek bir mümin, kendi

¹⁷⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 54.

¹⁷⁶ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 39, 48-49.

¹⁷⁷ Arslan, **a.g.e.**, s. 47.

¹⁷⁸ Arslan, **a.g.e.**, s. 44, 50.

inancından emin olacağından başkalarının inançsızlığından etkilenmemelidir. Bu tutum ahlâki olarak onaylanmayan ve uzlaştırma gücümüz dâhilindeki herhangi bir şey için güç kullanmayı reddettiğimiz barışçıl bir tutum olarak hoşgörünün alanını daraltır.¹⁷⁹

Arslan İslâm ile hoşgörü arasındaki olumlu değerlendirmelerini Kur'an ayetleri üzerinden inşa eder. Ona göre Müslüman olmanın değerine inanan bir insan, gayri Müslimleri eşit derecede değerli görmez. Bu durumda gayri Müslimlerle ilişkiler konusu gündeme gelir. Bu ilişkinin kurulmasında hoşgörü kavramı önemlidir. Din, dil, ırk ve cinsiyet ayrımı yapmadan insanları farklılıklarıyla kabul etmek mümkündür. O, insanı birey olması açısından ele alır ve bireyler arasındaki ilişkiyi hoşgörü kavramı etrafında kurar. Kur'an, semitik dinlerin hepsinin Tanrı katında eşit olduğunu savunur ve birbirlerine karşı hoşgörülü olmalarını tavsiye eder.¹⁸⁰ Ayrıca Arslan'a göre Kur'an, müminlere ve peygamberlere, müşriklere baskı ve zorlama yoluyla müdahale etmemelerini tavsiye eder. Çünkü ona göre müşriklerin cezasını ahirette bizzat Tanrı verecektir.¹⁸¹ Bu dünya görüşü, modern hoşgörü anlayışıyla örtüşür. Ancak ona göre bazı ayetlerde hoşgörü ifadeleri yer alsa da bazı ayetlerde de bunun tersi ifadeler görülür.¹⁸² Onun bu anlayışı, Kur'an'ın hoşgörü ile ilişkisi konusunda çelişkili ayetlerinin olduğunu gösterir.

Arslan İslâm'ın hoşgörü ile arasında olumsuz ilişkisini cihat kavramı üzerinden kurar. Bu konuda Bakara Suresi'nin 191, 193, 216 ve 282 ayetlerini ileri sürer. İslâmiyet'te tebliğ vazifesinin savaşmak üzerinden yürütüldüğünü ifade eder. Arslan'ın bu düşüncesine rağmen Müslümanlara yönelik **savaşma** emri, İslâm'da savaşa izin verilmesiyle ilgili bir hükmü ifade etmemektedir. Müslümanlara karşı saldırı ve savaş durumlarında Bakara Suresi 190. ayette belirtilen "Sizinle savaşanlarla..." kaydı yer almaktadır. Bu durum Müslümanların kendileriyle savaş

¹⁷⁹ Arslan, **a.g.e.**, s. 53-54.

¹⁸⁰ "İman edenler, Yahudiler, Sâbiiler ve Hristiyanlar, (bunlardan) Allah'a ve âhiret gününe inanıp dünyaya ve ahirete yararlı işler yapanlara korku yoktur ve onlar üzülecek de değildir." Mâide 5/69; Arslan, **a.g.e.**, s. 175-176.

¹⁸¹ İlgili ayetler için bkz.: Bakara 2/272, Âli İmrân 3/20, Nahl 16/125 ve En'âm 6/107.

¹⁸² Arslan'a göre Kur'an ile modern insan hakları ve özgürlük gibi kavramlar arasında olumsuz bir ilişki vardır. Bu kapsamda onun işaret ettiği ayetler için bkz.: Bakara 2/191, 193, 216, 282; Tevbe 9/29, 123; Nisâ 4/74, 84, 91; Enfâl 8/39.

açmaları durumunda almaları gereken pozisyona işaret etmektedir.¹⁸³ Tevbe Suresi'nin 29 ve 123. ayetlerinin bağlamları ve nüzul sebepleri incelendiğinde bu ayetlerdeki savaşma hükümlerinin belli şartlara bağlandığı görülmektedir.¹⁸⁴ Nisâ Suresi 91. ayeti de benzer bir şekilde Müslümanların gayri Müslimlerle savaşması, “Eğer sizden uzak durmaz, sulh teklif etmez ve ellerini çekmezlerse...” şartına bağlanmıştır. Nisâ Suresi 84. ayet de siyak-sibak ve sebab-i nüzul açısından incelendiğinde savaşma emrinin savaştan kaçan kişileri savaşmaya teşvik ve ordunun dağılmasını engellemek için peygambere yapılan ilâhi bir emir olduğu görülür.¹⁸⁵ Arslan'ın İslâm'ın hoşgörüsüz bir din olduğu iddiasına argüman olarak getirdiği bu ayetler, Müslümanlara savaşma emrinin bazı şartlara bağlanması nedeniyle onun bu görüşünü desteklemekten uzaktır.

Arslan'a göre dinsel, dilsel ve kültürel farklılıklara yer açmak ya da farklı olanların varlığını kabul etmek hoşgörüyle başlar ve **çoğulcu** bir ortamın ortaya çıkmasına yol açar. İslâm açısından değerlendirildiğinde çoğulcu İslâm anlayışı hoşgörülü ifadelerde kendini gösterir. Arslan, İslâm'da hoşgörü ve çoğulcu ifadelerin varlığına dört noktada dikkat çeker: Birincisi **Kur'an**'dır. Kur'an Yahudilere, Hristiyanlara ve Sâbiîlere karşı çoğulcu ve hoşgörülü bir şekilde yaklaşır. İslâm öğretisi iddia edildiği gibi otoriter ve bütüncül bir öğreti değil, farklı görüşlere imkân veren bir inançtır.¹⁸⁶

İkincisi **din adamlarıdır**. İslâm'da neyin doğru neyin yanlış olduğunu dogmatik olarak yorumlayan bir sınıf yoktur. Katolik inancında kutsal kitabı yorumlama hakkı yalnızca papalık kurumuna verilmiştir. İslâm'da ise Hz. Peygamber dünyevi konularda yanılmaz bir otorite değildir. Akıl sahibi her Müslüman, kutsal kitapları okumak ve anlamakta eşittir. İslâm'da **din adamlarının icmâi** ilkesi, her Müslümanın Kur'an'ı okuma ve anlamasına zarar veren bir olgu değildir. Hristiyanlıkta İsa'nın kutsal konumuna karşılık İslâm'da Hz. Muhammed sadece bir kul olarak sunulur ve yönetim,

¹⁸³ **Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir**, Ed. Hayreddin Karaman v.d., Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012, C. I, s. 293-295.

¹⁸⁴ Bkz. **Kur'an Yolu**, C. II, s. 751-754; **a.e.**, C. III, s. 75-76.

¹⁸⁵ Zemahşerî, **el-Keşâf**, s. 205-209.

¹⁸⁶ Bakara 2/62.

askerlik, sağlık, tarım ve politika dâhil olmak üzere dünyevi işlerde mutlak bir otorite olarak görülmez.¹⁸⁷

Üçüncüsü **H. Muhammed'in hayatı ve sünnetidir**. Hz. Muhammed, Tanrı'nın kulu ve elçisi olarak kabul edilir. Yanılmazlık, masumiyet ve dokunulmazlık ilkeleri tebliğ görevi ile ilgilidir. Dünyevi konulardaki tasarrufları ise beşeri yönüyle ilgilidir. Onun hayatı ve ifadeleri birer hoşgörü ve çoğulculuk örnekleridir.¹⁸⁸

Dördüncüsü **kelâm, tasavvuf ve fıkıhtır**. İslâm düşüncesinde çeşitli kelâm, fıkıh ve tasavvuf ekollerinin ortaya çıkması, onun farklı yorumlara açık olduğunu gösterir.¹⁸⁹ Bu çeşitlilik ve çoğulculuk İslâm öğretisinin yapısından kaynaklanır. Diğer tek tanrılı dinler arasında İslâm, çoğulcu anlayışın en fazla görüldüğü inanç sistemidir. Yahudilik kendisini ulusal bir din olarak görür. Hristiyanlık, Yahudilik ve İslâm'ı bir din olarak kabul etmez. İslâm ise tarihte her iki dinin de varlığını kabul etmez.¹⁹⁰

Arslan İslâm düşüncesinde farklı ekollerin ortaya çıkmasını bir çeşitlilik ve çoğulculuk olarak değerlendirirken başka bir çalışmada bu durumu çoğulculuğa bir engel olarak değerlendirir. Ona göre dini gruplar farklı İslâm ekollerinin ortaya çıkmasında da görülebileceği üzere, sürekli bir çatışma içindedir. Fıkıhta ekollerin ortaya çıkması ve içtihat kapısının kapatılması, kelâmda Eş'arîliğin resmi görüş hâline gelmesi felsefe ile din çatışmasında dinin aklın önüne geçmesine yol açmıştır. Yeni kurulan medreselerde felsefe derslerine artık yer verilmemiş ve benzeri çözümler kendini göstermiştir. Artık İslâm kültürü dinamizmini kaybederek donuklaşmış ve kemikleşmiştir.¹⁹¹

Hoşgörü ve çoğulculuğun tasavvufta kendini gösterme biçimi evrensellik ilkesine dayanır. Tasavvufta tüm varlıklar Tanrı'nın bir tecellisi olarak görülür. Bir ayırım gözetmeksizin bütün insanlar aynı ölçüde değerli kabul edilir ve farklılıklara hoşgörü gösterilir. Hoşgörünün kendini gösterdiği bir diğer alan, **İslâm hukukudur**. Arslan'a göre din insanların **re'y** ve **icmâna** ilişkin kişisel yorumların İslâm

¹⁸⁷ Arslan, "İslâm ve Liberal Demokrasi", s. 438.

¹⁸⁸ Arslan, a.g.m., s. 438.

¹⁸⁹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 92-94, 359-360.

¹⁹⁰ Arslan, **a.e.**, s. 94-95.

¹⁹¹ Arslan, **a.e.**, s. 359-360.

hukukunun kaynakları arasında yer alması, bu dinin sadece ilâhi kökenli olmayıp insan iradesine de önem verdiğini gösterir.¹⁹² Bununla birlikte o, dinin yalnızca inanç esaslarından oluşması gerektiğini savunarak bu görüşünün dışına çıkar. Ona göre bir dinin insan hayatını belirleyecek kural ve ilkeleri varsa bu durum hoşgörüyü ortadan kaldırır ve bir **site** yapısının oluşmasına neden olur. Her Müslümana farz olan iyiliği emretme ve kötülükten sakındırma emri, bu yapıda bir **baskıya** yol açar. Fark edilebileceği üzere Arslan hoşgörü ve çoğulculuk kavramını İslâm ile ilişkisi açısından değerlendirmiş olup İslâm'ın hoşgörülü ve çoğulcu bir inanç olduğunu savunur. Bazen bu görüşünden uzaklaşarak İslâm'da hoşgörülü ve çoğulcu bir ortamın olmadığını düşünür.¹⁹³

3.7. Laik Toplamlar ve Din

Laiklik din ile dünya işlerinin ayrılığını ifade eden modern bir kavramdır. Laikliğin dini hangi alanlarda sınırladığı konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır.¹⁹⁴ Bazen sadece politik bir din ile dünya ayrımı anlamında kullanılmıştır. Örneğin Türk anayasasında dinin dünya ve devletle ayrılığı biçiminde dar bir çerçeveye ele alınmıştır.¹⁹⁵ Bazen de toplumsal boyutta bir dünyevileşmeyi ifade edecek biçimde sekülerizm anlamında kullanılmıştır. Arslan da çalışmalarında bu kavramı ikinci tanıma uygun bir şekilde kullanır. Sekülerizm kavramı yerine toplumun her alanda çağın gereklerine uygun olarak dünyevileşmesini laiklikle ifade etmiştir.¹⁹⁶

Arslan Türk modernleşmesini bir **laikleşme projesi** olarak görür. Ona göre laiklik kavramı erken Cumhuriyet dönemi Türkiye'sinde seküler kavramını

¹⁹² Arslan, **a.e.**, s. 96, 98. Bkz.: Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 23.

¹⁹³“Prof Dr Ahmet Arslan Felsefe ve Hayat”, (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=U7-xHdDfMR8&t=2325s>, 10 Kasım 2020.

¹⁹⁴ Niyazi Berkes, **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 21. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2022, s. 17-18.

¹⁹⁵ Laiklik ilkesi, 1937’de Türkiye Cumhuriyeti anayasasının 2. ve 24. maddeleri ile resmîyet kazanır. Laiklikle ilgili T.C. Anayasası’nın 2. Maddesi’nde, “demokratik, laik ve sosyal hukuk devleti” ve 24. maddesinde “Kimse, devletin sosyal, ekonomik, siyasi veya hukuki temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasi veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz” ibaresi yer alır.

¹⁹⁶ Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 55.

karşılایacak bir biçimde genel olarak kullanılmıştır.¹⁹⁷ Kendisinin de çalışmalarında bu kavramı tercih etmesi Türk modernleşmesinin laiklik kavramıyla bu ilişkisine dayanıyor olabilir. Yahut Arslan'ın din, toplum, devlet ve politika konularını tartıştığı 1990'lı yıllar, aynı zamanda Türkiye'nin laiklik tartışmalarının yoğunlukta olduğu yıllar olup sekülerlik kavramının ise sonraki dönemde gündemde olan bir kavram olması¹⁹⁸ onun bu tercihinde etkili olmuştur. Bu tarihsel ve sosyolojik arka plan, Arslan'ın çalışmalarında **seküler** kavramını tercih etmemesinde etkili olabilir.

Arslan'ın laiklik kavramını genel anlamda kullandığının bir başka göstergesi, laikliğin karşıtı olarak **teosentrizm** ve **köktendincilik** kavramlarını konumlandırmasıdır. **Teosentrizm** ile laikliğin kapsamını politik alanın ötesine taşır.¹⁹⁹ Çünkü teosentrizm genel anlamda dinin egemenliği demek olup teokrasiden farklıdır. Arslan'ın bu anlayışı, sekülerleşmeyi genel anlamda bir dünyevileşme anlamında kullandığını gösterir. İkincisi **köktendincilik**dir. Yukarıda işaret edildiği gibi **Radikal İslâmcılık** ya da **İslâmcı radikalizm** olarak da ifade edilen bu anlayış, Arslan'a göre laikliğin karşısında olduğu kadar hoşgörü ve çoğulculuğa da imkân tanımayan bir görüştür.²⁰⁰

Arslan'a göre laik toplumlarda din, varlığını özgür bir şekilde sürdürebilir. Hoşgörü ve çoğulculuk gibi laikliğin ortaya çıkması için de farklılıkların bir arada bulunması önemlidir. Devlet açısından bakıldığında hiçbir dini görüşü egemen kılmayan laik bir yönetim, tüm dinlere eşit mesafede olacaktır.²⁰¹

Arslan laiklik konusunu iki bağlamda ele alır. Birincisi Hristiyanlık ve İslâm arasında bir mukayese yapar. İkincisi Türkiye'deki din algısı ile laiklik arasındaki ilişkiyi inceler.

Arslan'a göre Hristiyanlık politik açıdan örgütlenmiş bir devlette ortaya çıkan ve uzun bir süre sadece dini bir cemaat olarak yaşayan bir inançtır. Bu açıdan politik bir yapı oluşturma ihtiyacı duymamıştır. İslâm ise politik açıdan örgütlenmemiş bir

¹⁹⁷ Arslan, a.g.m., s. 54.

¹⁹⁸ (Çevrimiçi) <https://www.rusencakir.com/Laiklik-out-sekulerlik-in/8200>, 30 Nisan 2023.

¹⁹⁹ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 137.

²⁰⁰ Arslan, **a.e.**, s. 92.

²⁰¹ Arslan, **a.e.**, s. 153.

toplumda ortaya çıkmış, bu nedenle Medine döneminden itibaren bir devlet yönetimi haline gelmiştir. Bu durum İslâm'ın cemaatleşmeden bir politik yönetim haline gelmesine yol açmıştır.²⁰² Arslan'ın bu görüşüne rağmen tarihsel açıdan incelendiğinde Hristiyanlıkta Vatikan, **holy see** kavramıyla ifade edilen devlet yönetiminde din adamlarına bir yetki alanı sunmuştur. Bu durum Hristiyanlıkta tarihsel açıdan dinin politik yönetimle ilişkisini ortaya koyar.²⁰³

Arslan, İslâm ile politika arasında kurduğu yukarıdaki ilişkiden farklı bir görüşü de savunur. Ona göre politik kurum, mekanizma ya da düzenleme Kur'an'ın amaçları arasında yoksundur. İslâm ilkesel ya da tarihsel olarak politik bir yapı ve dünyevi bir düzen kurma misyonunda olmamıştır. Kur'an ve sünnetin dünyevi alana dair ilke ve kuralları oldukça az ve tavsiye niteliğindedir. Ayrıca İslâm'ın ilk yıllarda şartlar gereği görülen din-politika bir aradalığı Emevîlerle birlikte saltanata dönüşerek ayrılmıştır.²⁰⁴ Ona göre İslâm politika geleneğinde yönetimin asker, halk ve yönetici etrafında sağlandığı **adalet dairesi** kavramı, din ile dünya arasındaki ayrıma işaret eder. Ayrıca günümüz İslâm devletleri şeriata değil yöneticilerin oluşturduğu kanunlara dayanır. Bu, şeriatın her alanı kapsamadığını ve şeriatı bağımsız dünyevi ilkelere ihtiyaç duyduklarını gösterir.²⁰⁵

Arslan'a göre İslâm düşüncesinde dinin dünyevi alana müdahalesini en aza indiren iki hareket ortaya çıkmıştır: **tasavvuf** ve **dünyevici akım**. Tasavvuf, dinde bireyselliği vurgulayarak dini bir Tanrı-insan ilişkisi olarak görür. Tasavvufun bu yaklaşımı dini bir inanç sistemi gibi gördüklerini ve dinin toplumsal hayatı düzenlemeyi hedeflemediğini düşündüklerini gösterir. Bu tutum modernitenin **hümanist** dünya görüşüne yakındır.

Arslan dünyevici akım kavramı ile de İslâm geleneğinde politikanın dinden ayrılmasını ifade etmekte olup belli bir gruba işaret etmemektedir. Bu görüş, İslâm da dâhil olmak üzere dinlerin devlet yönetimine yön verecek ilke ve esaslardan yoksun

²⁰² “Prof. Ahmet Arslan ile Söyleşi: Günümüz Türkiye’inde Müslümanlar ve İslam Düşüncesi”, (Çevrimiçi) <https://youtu.be/pQG4LN8eu4?si=bymcb543q8738MAY>, 12 Eylül 2023.

²⁰³ Boris Vukicevic, “The Foreign Policy Doctrine of the Holy See in the Cold War Europe: Ostpolitik of the Holy See”, *The Turkish Yearbook of International Relitious*, C. XLIX, 2018, s. 117-138.

²⁰⁴ Arslan, a.g.m., s. 59.

²⁰⁵ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 144.

olduğunu savunur. Bununla birlikte dünyevici akım kavramıyla Arslan'ın İslâm düşüncesindeki hangi görüşü kastettiği belirgin değildir.

Arslan'a göre Hristiyanlık ve İslâm'ın her ikisi de teosentrik oldukları için laiklik karşısında aralarında bir fark yoktur. Çünkü her iki dinin de laikliğe engel olacak ilke ve kurallarının olmadığını savunur.²⁰⁶ Ona göre Hristiyanlığın özü itibariyle sadece sevgi, umut ve inanca dayanması nedeniyle laiklikle uyumlu bir din olduğu, İslâm'ın ise fıkhi esaslarının olması nedeniyle laik olamayacağı gibi bir görüş benimsemek doğru değildir. Laikliğin Hristiyan Batı dünyasında çok ileri bir tarihte ve büyük mücadelelerle ortaya çıkmış olması bunun bir delilidir. Ayrıca Hristiyan kutsal kitabında dünyevi hayatla ilgili ifadeler de vardır.²⁰⁷

Arslan'a göre İslâm hayata müdahaleyi talep etse bile yapı itibariyle buna uygun değildir. Bunun sebepleri İslâm'da bu projeyi yürütecek bir dini grubun olmaması, bu projenin gerçekleşmesini sağlayacak teorik malzemenin bulunmaması ve bu projeye karşı çıkan oluşumların var olmasıdır. İslâm ortaya çıktığında varlığına engel olan ortamı hızla ortadan kaldırdığı için örgütlenme ihtiyacı hissetmez.²⁰⁸ Arslan'ın İslâm'ın hayatı düzenleyecek kural ve ilkelerden yoksun olduğu görüşü onun dinlerin inançla sınırlandırılması gerektiği fikrine dayanır. Böylece o, ayetleri İslâm ile laiklik arasında bir ilişki inşa etmek amacıyla yorumlar.

İslâm toplumlarında laikliğe karşı farklı tutumlar ortaya çıkmıştır. Birincisi, laikliğe karşı çıkan anlayıştır. Onlara göre İslâm, laiklikle bir arada bulunamayacak bir inançtır. Laikliği reddeden bu bakış açısına karşı çıkan Arslan'a göre bugün uygulama bu durumun aksini ifade etmektedir. Örneğin Türkiye'de kendini hem laik hem de Müslüman olarak gören ya da laik bir düzende yaşamaktan şikâyet etmeyen kesim çoğunluğu oluşturmaktadır.²⁰⁹

²⁰⁶ Arslan, a.g.m., s. 57-58.

²⁰⁷ Matta, 6/24: "Sezar'ın hakkını Sezar'a verin." Bkz.: Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 57. Arslan bazı çalışmalarında ise bu görüşünün dışına çıkarak Hristiyanlığın öğretisel ve tarihsel boyutta her zaman din ile politikayı ayırdığını ve bu inancın sevgi, ümit ve inançtan oluştuğunu belirtir. Bkz.: Arslan, **Bir Ömür Düşünmek**, s. 330, 335. Başka bir çalışmasında ise İslâm ile Hristiyanlık arasındaki temel farklardan birinin İslâm'ın din ile dünya bütünlüğü karşısında Hristiyanlığın inançla sınırlı olduğuna dikkat çeker. Bkz.: Arslan, **İbn Haldun**, s. 161; (Çevrimiçi) <https://www.youtube.com/watch?v=M5t20I77bgg&t=1045s>, 14 Ekim 2020.

²⁰⁸ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 140, 144-145.

²⁰⁹ Arslan, a.e., s. 125.

İkinci gruba göre İslâm hayatın her alanını düzenleyen bir dindir. Arslan’a göre hayatın her alanında tek egemen gücün Tanrı olduğu görüşü terk edilmedikçe sorunlar çözülemez. Bu görüşün ne İslâm düşüncesi ne de İslâm tarihinde geniş çapta desteklendiğini düşünür.²¹⁰

Üçüncü grup ise özellikle Türkiye’de kendilerini laik, hümanist ve liberal aydınlar olarak tanımlar. Bu çerçevede modern kavramlar ile dinin bir arada bulunmasını problem olarak görmez. Arslan’a göre Müslümanlar arasında laiklik konusundaki görüş ayrılıkları **egemenlik** çatışmasından kaynaklanır ve din ile laiklikten hangisinin toplum ve politikada egemen olacağıyla ilgilidir.²¹¹

Arslan’a göre laikliğe karşı olan ve laikliği savunarak İslâm’ın dışlanması gerektiğini düşünen iki aşırı tutumun birbirine yaklaştırılması mümkündür. Egemenliğin Tanrı’ya ait olmasıyla birlikte bu gücün bir kısmının insana da Tanrı tarafından verildiğini Müslümanların temel değerlerden vazgeçmeden kabul etmeleri gerekir. Tanrı insanlara hayatlarını İslâm’a göre düzenleyebilecekleri bir egemenlik alanı vermiştir. Ayrıca onlara egemenliklerini kullanmaları için bir akıl ve sağduyu verir. İnsanlar bu akıl ve sağduyuyu kullanarak çeşitli kararlar alabilirler. Böylece İslâm’da dünyevi kurumların var olabileceği epistemolojik ve ontolojik zemin oluşturulmuş olur ve laik aydınlar ile İslâm’ı savunanlar arasında bir fark kalmaz. Böyle bir yaklaşım toplumsal ve politik barışın da güvencesidir.²¹² Öte yandan din ile laikliği birbirinden ayıran bakış açısı modernleşme projesini tamamen engeller. Arslan laikliğin farklı dinlere aynı anda yaşama hakkı tanıyarak çok kültürlü bir toplumun ortaya çıkmasını sağladığı için reddedilmesi gerekmeyeceğini savunur.²¹³

Arslan ikinci olarak laiklik ile din ilişkisini Türkiye özelinde değerlendirir. Ona göre Türkiye’de laikliğin kökleri Tanzimat Fermanı’na kadar gider. Tanzimat, farklı dini mensubiyetteki herkesin aynı haklara sahip olmasını sağlama amacındadır. Bu

²¹⁰ Arslan, **a.e.**, 129.

²¹¹ Arslan, **a.e.**, s. 130.

²¹² Arslan, **a.e.**, s. 14, 125-126, 131.

²¹³ Arslan, **a.e.**, s. 156; Arslan, “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, s. 56-57.

ilke ile din ayrımı gözetilmeyeceğini ifade eder. Cumhuriyet döneminde ise din-devlet-laiklik ilişkisi daha çok belirginleşmiştir.²¹⁴

Arslan'a göre Türkiye teorik olarak laiktir, ancak uygulamada değildir. Bu nedenle derinliği olan bir kavram olmayıp oldukça kırılgan bir yapıdadır. Bunun temel nedeni, Batı tarihinde laik olmayı gerektiren tarihsel ve konjonktürel koşulların Türkiye'de yaşanmamış olmasıdır. Türkiye'de laiklik, farklı din ve ırktan insanların devlet içinde hoşgörüyle yaşamalarını sağlamak amacıyla ortaya çıkmaz. Cumhuriyet döneminde laiklik kavramı yönetici ve aydınlar tarafından dinin, geri kalmış bir ülkenin geri kalmışlığının ana sebebi olarak görülmesiyle toplumu bu hastalıktan kurtarmanın başlıca çarelerinden biri olarak uygulanır. Dolayısıyla laiklik Türkiye'de sosyokültürel değil, iktidardaki aydın grubun gerçekleştirdiği **politik bir harekettir**.²¹⁵ Türk laikliği aynı zamanda Batı'ya benzeme amacının bir yansımasıdır ve bu nedenle teorik düzeyde kalır. Batı'da ise laiklik, demokrasiden önce gelen ve demokrasiyi yaratan bir kavram olur.²¹⁶

Cumhuriyet dönemi yöneticileri dini politikadan ayırmalarının yanı sıra laiklik projesi kapsamında dini modernleştirmeyi de amaçlarlar. Onlar kapsamlı bir laikleşme programı ile toplumsal hayatın hemen her alanında dini ilke ve değerleri ortadan kaldırma çabasında bulunurlar.²¹⁷ Bu projenin uygulanmasında Cumhuriyet radikal ve militan bir program benimser. Dinin toplumsal hayattaki rolü tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılır.

Arslan, Cumhuriyet aydın ve yöneticilerinin dine yönelik tavırlarının arkasında birçok neden olduğuna dikkat çeker. Birincisi dini, modası geçmiş ve zamanla ortadan kalkacak bir inanç olarak görmeleridir. Bu görüştekiler dine karşı militan bir tavır takınıp tamamen onu yok etmek isterler. İkincisi dinin inanç alanındaki varlığı korunarak eylem alanındaki rolü ortadan kaldırılmalıdır. Arslan'a göre bu iki görüşten

²¹⁴ Arslan, **a.g.e.**, s. 232.

²¹⁵ Arslan, **a.g.e.**, s. 150.

²¹⁶ (Çevrimiçi) Suryaniler.com/forum.asp?fislem=cevaplar&kategoriid=48ustid=1470, 10 Ocak 2021.

²¹⁷ 1928 yılında hazırlanan raporda camilere sıra ve gardırop koyma, ezanı Türkçe okuma ve camilerde müzik aleti çalma düşünceleri kendini gösterir. Bununla birlikte dini reform projesinden yalnızca ezanın Türkçe okunması hayata geçirilir. Arslan, "Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler", s. 67, 69-70. Dinin dönemin şartlarına göre güncellenmesi gerektiği fikrini Arslan da savunur. Bkz.: Arslan, "Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?", ss. 141-154.

gerçeğe uygun olanı ikincisidir. Cumhuriyet'in ilk yıllardaki uygulamalar da bu düşünceyi destekleyecek niteliktedir. Dine, moderniteye zarar vermeyecek bir sınırdan yaşam hakkı vermeye çalışılır. Çünkü Türk toplumunun hayatı için dinin öneminin farkındadırlar. Bu amaçla dini laikleştirmeyi ve dönemin ihtiyaçlarına uyarlamayı amaçlarlar. Dinin modern döneme ayak uydurmasını sağlayacak bazı dâhili yenilikler yapmak isterler. Arslan'ın kendisi de benzer bir görüş benimser. Ona göre İslam dünyasının gerilemesi ilkel, cahil ve geri kalmış insanlardan kaynaklanır. Modern bir zihniyette bir hayat yaşayan yeni aydın din adamları yetiştirmek gereklidir. Ayrıca din, yalnızca bir inanç sistemi biçimine getirilmelidir. Modern bir İslam inancı ancak bu şekilde mümkün olabilir.²¹⁸

Arslan'a göre Türk toplumu ne dindar ne de laik kesimlerin tehdidi altındadır ve bu konuda ciddi bir itirazla da karşılaşmaz. 1950 yıllarında Türkiye'de çok partili sistemle demokrasi ile laiklik ilkeleri birbirini ortadan kaldıracabilecek bir noktaya gelir. Demokratik yollarla iktidara gelen **Demokrat Parti** ile dinin toplum hayatındaki rolü yeniden yükselerek Kur'an kursları, imam hatip liseleri ve ilahiyat fakülteleri gibi yapılar ortaya çıkar. Dolayısıyla din, toplumsal yapının biçimlenmesinde etkili olur. Demokrasiye rağmen dine yönelmede görülen bu artış halkın talepleriyle ilgilidir.²¹⁹

Arslan'a göre 1983 yılından itibaren Türkiye'de dinin toplum hayatındaki rolü güçlenir. Bu dönemde dindarlık, modernleşmenin de etkisiyle dinin yeni ve modernleşmiş bir algısını ortaya çıkarır. 1990'lardan sonra **Refah Partisi** dini görüşlerini modern dönemin gelişmeleri ve değerleri çerçevesinde ortaya koyar. Türkiye'de din bu dönemden itibaren modern değerler üzerinden tanımlanmaya başlar. Müslüman iş adamlarının ve üniversiteli başörtülü kadınların özgürlük anlayışıyla hak ve hukuklarını ortaya koyma çabaları bunun bir örneğidir.²²⁰ 20. yüzyılın son çeyreğinde Türkiye'deki şehirli ve tahsilli Müslüman modeli ile gelenekten gelen dini

²¹⁸ Arslan, a.g.m., s. 71.

²¹⁹ Arslan, a.g.m., s. 68-67.

²²⁰ Arslan, **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, s. 106-107.

unsurların düşüncesinde sentezlenir. Böylece modernitenin insanın günlük hayatını yeniden üreten doğası Müslüman algısını da değiştirir.²²¹

Arslan 1990 sonrası çalışmalarında din eleştirilerini modernleşme kavramı üzerinden politik ve toplumsal alana taşımış, önerdiği yeni din anlayışı tasavvurunu toplumsal hayattan soyutlayarak inşa etmeye çalışmıştır. Onun Antik dönem Sofistlerinde, Locke, Rousseau, Voltaire gibi Aydınlanma düşüncesinde ve 19. yüzyıl pozitivist filozoflarda olduğu üzere dinin alanını sınırlandırarak rasyonaliteyi ön plana çıkardığı görülür. Düşüncelerini Doğu-Batı, eski-yeni, geleneksel-modern gibi ideolojik düaliteler üzerinden ifade eder. Bu konuda Aydınlanmanın liberal dünya görüşü ile bu görüşlerden yararlanan Cumhuriyet yöneticilerinin ve aydınlarının düşünce çizgisiyle benzer bir bakış açısını benimser. Arslan'ın düşünceye önem verme, bireysel özgürlük, doğal hakların ön plana çıkarılması, dinin inançla sınırlandırılması, dinin birleştirme işlevinden yararlanarak bir araç olarak görülmesi düşünceleri bu etkilenmeyi yansıtır.

Arslan, modernleşmeyi liberalleşme üzerinden okuyarak liberalizmin ilkelerini din ile ilişkisi bağlamında ele alır. Ancak modern kavram ve değerler konusunda çelişkili ifadelerde bulunur. İslâm'ın modern kavramlarla ilişkisine dair bu ifadeler, Arslan'ın ileri sürdüğü bazı sübjektif delillerden kaynaklanır. Nitekim İslâm'ın bireysellik, insan hakları, hoşgörü, çoğulculuk ve laiklik kavramlarıyla ilişkisi felsefi argümanlarla değil, yalnızca Kur'an ayetleri iktibas edilerek ortaya konmuştur.

²²¹ Kaynaklarda bu grup Müslümanlar için daha çok **Türk Müslümanlığı** (bkz. Sait Başer, **Yahyâ Kemal'de Türk Müslümanlığı**, İstanbul, İrfan, 2011, s. 163-166) ve **Türkiye Müslümanlığı** (bkz. Nur Vergin, **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, İstanbul, Bağlam, 2000, s. 70-72) kavramları kullanılır.

SONUÇ

Din-felsefe ilişkisi, Ahmet Arslan tarafından temel felsefi bir problem olarak ele alınır. Arslan bu konuyu İlk Çağ felsefesi, Orta Çağ İslâm felsefesi, Osmanlı kelâm felsefesi ve modern Türkiye'nin toplumsal meseleleri etrafında tartışır. Din kavramı ile Hristiyanlık'ı ve daha çok İslâm'ı kastederek. İslâmiyet'i hem öğretisi hem de topluma ve kültüre yansıyan biçimi açısından değerlendirir. Bu bağlamda Tanrı, Tanrı'nın sıfatları, farklı Tanrı algıları, peygamber, Kur'an, ahiret, politika, ahlâk, toplum, hakikat, uygarlık, demokrasi, özgürlük, eşitlik, bireysellik, insan hakları ve hoşgörü kavramlarını ön plana çıkarır.

Arslan felsefi metodolojisini özgün bir akıl tanımıyla ortaya koyar. Aklın zihinsel ve tecrübi verilerle işlev gördüğünü savunarak akıllı iki kısma ayırır. Ona göre zihinsel yön mantıkla ilgili konuları içerir. Tecrübi yön ise hayatın içerisinde nedensellik ilişkisiyle ortaya çıkan olay ve olgulara dayanır. Böylelikle akıl, tecrübi verileri mantıksal analizlerle birlikte ortaya koyar. Bu tanımdan ona göre tecrübenin dışında kalan malzemelerin aklın konusu olamayacağı sonucu çıkarılabilir. Bu çerçevede onun akıl ile inanç ilişkisine yönelik genel görüşü belirginleşir. O, akıl ile inancın farklı alanları temsil etmesi açısından birbirinden ayrı olduğunu düşünür. Ancak onun bu görüşünden uzaklaşarak farklı vurgulara sahip ifadelerde bulunduğu rastlamak da mümkündür. İslâm'da içtihat gibi bir faaliyetin ve Kur'an'da insanları düşünmeye sevk eden ayetlerin olmasını dinde akli unsurların olabileceği görüşünü destekleyen argümanlar olarak kullanması onun akıl ile inanç birlikteliği düşüncesine işaret etmektedir.

Arslan hayatının din ile ilişkisini inançtan inançsızlığa giden bir süreç olarak ifade eder. Dolayısıyla din eleştirilerinden bir kısmı karşılaştığı dini uygulamaları argüman olarak ileri sürdüğü subjektif delillerdir. Bu delilleri dinle iyi bir ilişki kurup ibadetlerini yerine getirdiği çocukluk döneminde Kur'an kursu eğitiminde karşılaştığı şiddet vakaları ve kurban ibadetinde hayvanların kurban edilmesi gibi tikel dini uygulamalara dayanır. Bu uygulamalarda dini, şiddet ve baskıyla özdeşleştirir.

Arslan kendisinin dinle ilişkisini ate kavramı üzerinden kurar. Ate kavramı ile ateist dünya görüşünü ideolojik veya politik ateizmden ayırır. Onun ateizminin temelleri tikel dini uygulamalar üzerinden geliştirdiği subjektif delillere dayanır. Bununla birlikte dinlerin varlığını bir vaka olarak reddetmez ancak dine karşı ilgisiz bir tutum benimser. Dini bir kültür olarak kabul eder ve modern değerlerle uzlaştırmaya çalışır. Din bir inançtır Arslan için. Dolayısıyla dinin pratik ve doğaüstü rolüne karşı çıkar, bütün varoluşu yalnızca görünen evrenin sınırları çerçevesinde açıklar. Bu kapsamda bireysel bir inançla yerine getirilebilen ve yalnızca eylem sahibini ilgilendiren bir dindarlığı savunur.

Arslan'ın dinin pratik yönüne olan karşı çıkışı ve dini sadece bireysel inançla sınırlandıran tutumu Aydınlanma düşüncesinin, 19. yüzyıl pozitivist yaklaşımının bir dünya görüşüdür. Nitekim kendisi de 1960-1990 yılları arası düşüncelerini Aydınlanma felsefesine, 1990 sonrası ise Sofistlerin din algısına benzetir. Aydınlanma düşünürlerinden Locke, Rousseau ve Voltaire din konusunda onun için oldukça önemli fikirler ileri süren filozoflardır.

Arslan Tanrı'nın doğaüstü yönünü değerlendirme konusu yapmaz. Dolayısıyla Tanrı'nın aşkın yönüne yönelik bir görüş beyan etmez. Dinin insanları bir araya getiren bir üst kavram olduğunu iddia etmekle birlikte Comte, S. Simon, Marx, Engels, Feuerbach ve Freud ile benzer bir biçimde Tanrı'nın insan ürünü olan bir kavram olduğu iddiasında bulunur. Onlar gibi dini bir insan kurgusu ve efsanesi, insanları bir araya getiren bir üst kavram ve bireysel bir inanç olarak değerlendirir.

Arslan toplumda kişi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınması, hukuk devleti, düşünce ve eylem özgürlüğü, bireysellik, evrenselcilik ve dini hoşgörü anlayışı ile hem Aydınlanma düşüncesi çizgisinde bir dünya görüşünü benimser hem de bu unsurların liberalizmin temel değerleri olması açısından liberal bir dünya görüşü olduğunu savunur.

Arslan, İslâm düşüncesi hakkındaki görüşlerinde çağdaş Fransız araştırmacılardan G. Anawati, L. Gardet ve R. Arnaldez'in çalışmalarına atıfta bulunup özellikle Arnaldez'in bu konudaki pek çok görüşünü benimser. İslâm'da felsefenin imkânı, özgünlüğü ve hangi alanların felsefi olarak kabul edilebileceği konusunda kendisinden önceki farklı görüşleri ele alarak bir değerlendirmede bulunur.

İslâm'da felsefi faaliyetleri tarihsel verilerden yola çıkarak mümkün görür ve bu faaliyetlerin özgün olduğunu savunur. Bu düşüncenin en önemli temsilcisi olarak Meşşâî filozofları görür. Onların felsefi görüşlerine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşılarak haklı ve haksız oldukları yönlerin varlığına işaret eder.

İslâm felsefesiyle ilgili görüşlerinde bazı yerlerde Meşşâî filozofları bazısında ise bu filozofları eleştiren Gazzâlî'nin eleştirilerini destekleyerek bir değerlendirmede bulunur. Meşşâîleri halk ile seçkin ayrımıyla felsefeyi seçkinlere has kılmaları ayrıca Yunan felsefesini dinin önüne geçirmeleri gibi öğretileri nedeniyle eleştirirken, Gazzâlî'yi de felsefecileri eleştirmesi ve tekfir etmesine rağmen yeni bir öğreti ortaya koymadığı gerekçesiyle tenkit eder.

Arslan, İslâm felsefesini Yunan tarzında felsefe hareketi üzerinden tanımlar. Ancak İslâm düşüncesinin oluşum ve gelişimine katkısı olan başka ekol ve kişiler de dikkate alınmalıdır. İhvân-ı Safa, Ebubekir er-Râzî (ö. 925), İbn Miskeveyh (ö. 1030), İbn Bacce (ö. 1138), İbn Tufeyl (ö. 1185), Şihabeddin Sühreverdi (ö. 1191), İshrâkîlik ve Fahreddin Râzi (ö. 1210) öğretileri ile İslâm düşüncesine önemli katkılar sağlamıştır. Mantık, psikoloji, metafizik, ahlâk ve politikanın İslâm felsefesinin problemleriyle ilişkisi konusunda bilgiler vermişlerdir.

Arslan İslâm düşüncesi kapsamına gelişim tarihlerinin belli bir döneminde akli unsurlara yer vermeleri açısından kelâm ve tasavvuf alanlarını da dâhil eder. Ontoloji, antropoloji, doğa ve insan alanlarında akılsal açıklamalar getirmeleri nedeniyle bu alanları felsefi birer etkinlik olarak görür. Bunun yanı sıra İslâmî ilimlerden İslâm tarihi, tefsir ya da fıkıh gibi alanları İslâm'da felsefi düşünce kapsamında değerlendirmez.

Arslan'a göre modern dönemde din modern değer ve unsurlarla yeniden ifade edilebilir, pratik ilke ve kuralları yerine bireysel bir inanç faaliyet gösterebilir. O bu yaklaşımı ile bir Cumhuriyet aydını modeli sunar. Türk modernleşmesinin İslâm'la ilişkisini liberal kavram ve değerler üzerinden Doğu-Batı ve geleneksel-modern düaliteleriyle inceler. Batı'yı hayatın her alanındaki gelişmişliğin bir temsilcisi olarak görür, gelişme ve ilerlemenin ancak Batılılaşarak mümkün olacağını savunur.

Arslan, İslâm'ın mevcut öğretisiyle modern dönemde savunulmasını mümkün görmez. Çünkü ona göre İslâm hayatı düzenleyen kurallara yer verir. Oysa ona göre

din bir zamanlar toplum kurma işlevini yerine getirerek insanların her türlü ihtiyaçlarına cevap olmasına rağmen modern dönemde bu ihtiyaçları karşılayacak başka gelişmeler olmuştur. Bu düşünceden hareketle Arslan Batı'da modern düşüncenin tasavvur ettiği din yaklaşımını İslâm dinine tatbik eder.

Türkiye'nin toplumsal meselelerini din merkezinde eleştirir. Liberal bir bakış açısıyla dinin demokrasi, bireysellik, özgürlük, çoğulculuk, hoşgörü ve laiklikten oluşan değerlerle ilişkisini inceler. Dine politika ve toplumsal meseleler üzerinden yaklaşma Yeni Çağ'la birlikte Batı'da görülen din eleştirilerinin bir tutumudur. Bu tutum Aydınlanma dönemiyle birlikte daha çok yaygınlaşmıştır. Türkiye'de de din eleştirilerinin görülmeye başladığı 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren dine yine politika ve toplumsal meseleler üzerinden eleştiriler getirilmiştir. Böylece Arslan'ın din söz konusu olmasına rağmen metafiziksel ve teolojik eleştirilere yer vermeyen tutumu aslında Aydınlanma düşüncesi ve modern Türkiye'de dine eleştiri getiren aydınların bir yaklaşımıdır.

Arslan Kur'an'daki bazı ayetleri delil göstererek İslâm ile demokrasi, hoşgörü, insan hakları, özgürlük ve laiklik arasında bir ilişki ve uyum tesis etmeye çalışır. Bunun yanı sıra diğer bazı ayetlerden hareketle İslâmi ilkeleri modern kavram ve değerler için bir engel olarak görür ve Tanrı'nın insanı bir kul olarak tanımlamasının modern insan hakları ile bağdaştırılamayacağını savunur. Ayrıca Kur'an'ın üslup açısından sorgulamaya aykırı olduğunu ve insanları sorgulamaya yönlendiren ifadelerin sadece belli bir kesime hitap ettiğini savunurken diğer yandan İslâm'ın akli unsurlara önem verdiğini bu bağlamdaki ayetleri delil getirerek iddia eder. Onun bu ve benzeri ifadeleri yer yer düşüncelerini değerlendirmeyi güçleştirmektedir.

Arslan modern değerler ile Kur'an'ın çatıştığını ifade etse de Kur'an'ın da bu değerler konusunda birbiriyle çelişiyor gibi görünen ayetlerinin olduğunu savunur. O, insanların bu ayetleri kendi hayatları açısından yorumlayarak kendisine yakın olanı tercih etmesi suretiyle çelişkilerin ortadan kaldırılabileceğini iddia eder.

Arslan'ın modern Türkiye'nin gelişim ve ilerleyişine bakışının genel olarak olumlu olduğu söylenebilir. Müslüman Türklerle Batı uygarlığı arasında büyük bir uçurum görmez. Ona göre ülkemiz Tanzimat, Cumhuriyet ve 1950 yılından bugüne gelen demokratikleşme adımlarıyla modernleşme projesini istikrarlı bir şekilde

sürdürür. Modern unsurlardan laiklik ve demokrasinin günümüz Türkiye'sindeki Müslüman Türklerin çoğunluğu tarafından kabul edilmiş olmasını bunun bir göstergesi olarak sunar. Böylece zamanla Türklerin Batı uygarlığı içerisinde yer alacağını savunur.



KAYNAKÇA

- Abbagnano, Nicola: “Humanism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, C. IV, New York, Macmillian Publishing, London, Collier Macmillian Publishers, 1967.
- Afifi, Ebü'l-Alâ: **Tasavvuf: İslâm'da Manevî Hayat**, Çev. Ekrem Demirli, Abdullah Kartal, İstanbul, İz Yayıncılık, 1996.
- Alper, Ömer Mahir: “İslâm Felsefesine Giriş”, **İslâm Felsefesi Tarihi**, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, Ankara, Grafiker Yayınları, 2012, ss. 13-51.
- Apak, Adem: **Anahatlarıyla İslâm Tarihi 2: Hulefâ-i Râşidîn Dönemi**, 6. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011.
- Aristoteles: **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1985.
- Aristoteles: **Nikomakhos'a Etik**, Çev. Saffet Babür, Ankara, Dost Kitabevi, 2007.
- Arnaldez, Roger: “İslâm'da Felsefi Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, Çev. Ahmet Arslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 231-241.
- Arslan, Ahmet: “Aydınlanma”, **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. I, No: 2, 1992.
- Arslan, Ahmet: “Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler”, **Cogito**, No: 31, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, ss. 201-214.
- Arslan, Ahmet: “Bilgi, İman ve Kanıt”, **Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu**, Haz. Yalçın Kekeç, Adana, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002.
- Arslan, Ahmet: **Bir Ömür Düşünmek: Nehir Söyleşi**, Ed. Devrim Özkan, Buğra Kalkan, Ankara, Eksi Kitaplar, 2016.
- Arslan, Ahmet: “Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?”, **Müslüman İmajı (Kutlu Doğum Haftası: 1995)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, ss. 141-154.
- Arslan, Ahmet: “Çağımızda Dini Düşüncenin Krizi”, **KURAMER**, 6 Kasım 2019. (Çevrimiçi) <https://youtube.be/nmFNDR2TLec>, 8 Mart 2022.

- Arslan, Ahmet: “Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, C. XI, No: 1-2, 1998, ss. 22-24.
- Arslan, Ahmet: “Doğu ve Batı Düşüncelerinin Etkileşiminde Türkiye’nin Yeri”, **Yeni Forum**, Temmuz 1993, No. 290, ss. 23-28.
- Arslan, Ahmet: **Felsefeye Giriş**, 24. bs., Ankara, BB101 Yayınları, 2017.
- Arslan, Ahmet: **Hâşiye ‘alâ Tehâfüt Tahlili**, İstanbul, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- Arslan, Ahmet: **İbn Haldun**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.
- Arslan, Ahmet: “İbn Haldun ve Tarih”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. I, No: 1, 1983, ss. 9-30.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi: Başlangıçlarından Atomculara Kadar**, İzmir, Ege Üniversitesi, 1995.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, C. I, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a**, C. II, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler**, C. IV, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.
- Arslan, Ahmet: **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, C. V, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
- Arslan, Ahmet: “İnsan Hakları ve İslâm”, **Liberal Düşünce**, C. I, No: 5, Kış 1997, ss. 37-55.
- Arslan, Ahmet: “İnsan Hakları ve İslâm”, **Liberal Düşünce**, C. II, No: 6, Bahar 1997, ss. 119-132.
- Arslan, Ahmet: **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, Ankara, BigBang Yayınları, 2015.

- Arslan, Ahmet: **İslâmî Değerlerin Geleceği: 1-3 Aralık 1995: Ankara**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, ss. 75-78, 122-125.
- Arslan, Ahmet: “İslâm ve Demokrasi Açısından Eşitlik”, **Demokrasi ve İslâm: Kutlu Doğum Programı 1998**, Haz. Ömer Turan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 309-319.
- Arslan, Ahmet: “İslâm, Laiklik ve Demokrasi” **Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm (Sempozyum: 3-4 Mayıs 1997, İzmir)**, Yay. Haz. Mehmet Demirci, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss. 153-160.
- Arslan, Ahmet: “İslâm ve Liberal Demokrasi”, **Modern Türkiye’de Siyasî Düşünce**, C. VII, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 432-443.
- Arslan, Ahmet: “Kitap Tanıtma: Cogniot, Georges: İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)”, **Anadolu Yayınları**, C. V, 1967, ss. 307-325.
- Arslan, Ahmet: “Kur’an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü”, **II. Ku’an Haftası Kur’an Sempozyumu**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1996, ss. 305-347.
- Arslan, Ahmet: “Orta Çağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde’nin Tehâfüt’ü”, **Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)**, Ed. Tevfik Yücedoğru v.d., Bursa, 2011, ss. 35-55.
- Arslan, Ahmet: “Tanzimat ve Meşrutiyetler”, **Felsefe 2002**, Yay. Tülin Bumin, İstanbul, TÜSİAD, 2002, ss. 325-333.
- Arslan, Ahmet: **Türkiye’de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2010, ss. 155-199.
- Arslan, Ahmet: “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, **Liberal Düşünce**, No:1, Ankara, 1996, ss. 54-76.
- Arslan, Ahmet: “Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği”, **Felsefe 2002**, Ed. Tülin Bumin, İstanbul, TÜSİAD, 2002, ss. 265-277.
- Atatürk, Mustafa Kemal: **Atatürk’ün Okuduğu Kitaplar**, Yay. Recep Cengiz, C. VIII, Ankara, Anıtkabir Derneği Yayınları, 2001.
- el-Attas, Seyyid Muhammed Nakib: **İslâm Metafiziğine Prolegomena: İslâm’ın Dünya Görüşünün Asli Unsurlarına Dair Bir Açıklama**, Çev. İlker Kömbe, İstanbul, Küre Yayınları, 2018.
- Aydın, Mehmet S.: **Din Felsefesi**, İzmir, İzmir İlâhiyat Vakfı Yayınları, 2014.
- Ayer, Alfred Jules: **Language, Truth and Logic**, London, Penguin Books, 1990.

- Baç, Murat: “Hakikatin Savuşturulması, Ötelenmesi ve Geri Dönüşü Üzerine”, **Pasajlar: Post-Truth Çağı**, Yıl: 2, No: 4, Ankara, Enormis, 2020, ss. 17-34.
- Başer, Sait: **Yahyâ Kemal’de Türk Müslümanlığı**, İstanbul, İrfan Yayınevi, 2011.
- Bayyigit, Mehmet: “Üniversite Gençliğinin Dinî İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma”, Doktora tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1989.
- Begoviç, Aliya İzzet: **Doğu Batı Arasında İslâm**, Çev. Edina Nurikiç, İstanbul, Ketebe Yayınevi, 2019.
- Berkes, Niyazi: **Teokrasi ve Laiklik**, 2. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2015.
- Berkes, Niyazi: **Türkiye’de Çağdaşlaşma**, 21. bs., İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2022.
- Berkes, Niyazi: **200 Yıldır Neden Bocalıyoruz 1**, y.y., Cumhuriyet, 1997.
- Ceylan, Yasin: “Din ve Laiklik”, **Yeni Türkiye**, C. IV, No: 23-24, 1998, ss. 2571-2576.
- Ceylan, Yasin: **Din ya da Politika Neden Felsefe?**, Phoenix Yayınevi, Ankara, Eylül 2011.
- Ceylan, Yasin: “Doğu Batı”, **İslâmî Araştırmalar**, C. XIII, No: 2, 2000.
- Chandler, Ralph Clark: “The Wicked Shall Not Bear Rule: The Fundamentalist Heritage of the Christian Right”, **New Christian Politics**, Der. David G. Bromley, Anson D. Shupe, Macon GA, Mercer University Press, 1984.
- Comte, Auguste: **Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma**, Çev. Erkan Ataçay, Ankara, Bilgesu Yayıncılık, 2015.
- Comte, Auguste: **Pozitivizmin İlmihali**, Çev. Peyami Erman, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1952.
- Corbin, Henry: **İslâm Felsefesi Tarihi: Başlangıçtan İbn Rüşd’ün Ölümüne Kadar (1198)**, Çev. Hüseyin Hatemi, İstanbul, İletişim Yayınları, 1986.
- Corbin, Henry: **İslâm Felsefesi Tarihi: İbni Rüşd’ün Ölümünden Günümüze**, Çev. Ahmet Arslan, İletişim Yayınları, İstanbul, 2000.

- Coşar, Simten: “Türk Liberalliği Üzerine”, **Birikim Dergisi**, No: 110, Haziran 1998. (Çevrimiçi)
<https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-110-haziran-1998/2305/turk-liberalligi-uzerine/3835>, 27 Aralık 2022.
- Coşkun, İsmail: “Modernleşme Kuramı Üzerine”, **İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi**, C. III, No: 1, Mayıs 2012, ss. 289-314.
- Cürcânî, Seyyid Şerif: **Şerhu’l-Mevâkıf**, Tsh. Muhammed Bedreddin Ebû Firas en-Na’sanî, Kum, İntişârât-ı Şerif er-Radî, 1991.
- Cüveynî, İmâmü’l-Harameyn: **eş-Şâmil fî Usûli’l-Din**, Thk. Ali Sâmî Neşşâr, Süheyr Muhammed Muhtâr, Faysal Büdeyr Avn, İskenderiye, Münşetü’l-Maârif, 1969.
- De Boer, T. J.: **İslâm’da Felsefe Tarihi**, Çev. Yaşar Kutluay, Ankara, Balkanoğlu Matbaacılık, 1960.
- Demirci, Muhsin: **Tefsir Usûlü**, 107. bs., İstanbul, M. Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2021.
- d’Iribarne, Philippe: **Demokrasi Karşısında İslâm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017.
- Erdem, Hüsamettin: **Bir Tanrı-Âlem Münasebeti Olarak Panteizm ve Vahdet-i Vücûd Mukayesesi**, Ankara, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Erdoğan, Mustafa: **İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku**, Ankara, Orion Yayınevi, 2007.
- Erdoğan, Mustafa: “Liberalizmin Tarihi ve Felsefî Temelleri”, **Eskiye**, No: 15, 2009, ss. 5-17.
- el-Eş’arî, Ebü’l-Hasan: **el-İbâne an Usûli’l-Diyâne**, Nşr. Fevkiye Hüseyin Mahmud, Kahire, Dârü’l-Kitâb, 1987.
- Fârâbî: **İdeal Devlet: el-Medinetü’l-Fâzıla**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Fârâbî: **İlimlerin Sayımı**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 2014.
- Fârâbî: **Mutluluğun Kazanılması**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Divan Kitap, 1999.
- Fârâbî: **es-Siyâset ul-Medeniyye veya Mebâdi ul-Mevcûdât**, Çev. Mehmet S. Aydın v.d., İstanbul, T.C. Kültür Bakanlığı, 1980.

- Feuerbach, Ludwig: **Hristiyanlığın Özü**, Çev. Devrim Bulut, Ankara, Öteki Yayınevi, 2004.
- Freud, Sigmund: **Kendi Kendine Psikanaliz**, Çev. Tahsin Büyükkören, İstanbul, Düşünen Adam Yayınları, 1994.
- Freud, Sigmund: **Uygarlık, Din ve Toplum: Bir Yanılsamanın Geleceği**, Çev. Selçuk Budak, Ankara, Öteki Yayınevi, 1997.
- Gardet, Louis: “Hicrî 330 Yılından Önce İslâm’da Din ve Felsefe”, Çev. Mustafa Sait Yazıcıoğlu, **İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi**, Ankara, Ankara Üniversitesi Basımevi, 1982, ss. 331-351.
- Gardet, Louis: “İslâm’da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, Çev. Ahmet Arslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 219-230.
- Gardet, Louis: **Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014.
- Gardet, Louis, Georgeos Anawati: **İslâm Teolojisine Giriş**, Çev. Ahmet Arslan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Gazzâlî: **Filozofların Tutarsızlığı: Tehâfütü’l-Felâsife**, Çev. Mahmut Kaya, Hüseyin Sarıoğlu, İstanbul, Klasik Yayınları, 2005.
- Gökalp, Ziya: “Dinî Türkçülük”, **Taşpınar**, C. II, No: 15, Ekim 1964, ss. 9-10.
- Gökalp, Ziya: **Makaleler I**, Haz. Şevket Beysanoğlu, Ankara, Kültür Bakanlığı, 1976.
- Gökalp, Ziya: “Milli Terbiye I”, **Makaleler V**, Haz. Rıza Kardaş, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları, 1981.
- Gökberk, Macit: **Felsefe Tarihi**, 26. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2014.
- Göle, Nilüfer: **Mühendisler ve İdeolojiler: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere**, Der. Kaya Şahin, İstanbul, Metis Yayınları, 2022.
- Gutas, Dimitri: “Yirminci Yüzyılda Arap Felsefesi Çalışmaları: Arap Felsefesi Tarihi Yazımı Üzerine Bir Deneme”, **İbn Sînâ’nın Mirası**, Der. ve Çev. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2010, ss. 267-297.

- Gutas, Dimitri: **Yunanca Düşünce Arapça Kültür: Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Abbasi Toplumu**, Çev. Lütfü Şimşek, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2003.
- Güngör, Erol: **İslâm Tasavvufunun Meseleleri**, Ankara, Yer-Su Yayınları, 2018.
- Hacinebioğlu, İsmail Latif: **Does God Exist: Logical Foundations of the Cosmological Argument**, İstanbul, İnsan Publications, 2008.
- Hammond, Robert: "Fârâbî Felsefesi ve Ortaçağ Düşüncesine Etkisi", Çev. Uluğ Nutku, Gülnihal Küken, **Felsefe Arkivi**, No: 29, 1994, ss. 125-191.
- Harari, Yuval Noah: **Hayvanlardan Tanrılara Sapiens: İnsan Türünün Kısa Bir Tarihi**, Çev. Ertuğrul Genç, İstanbul, Kolektif Kitap, 2015.
- Ed. Hayreddin Karaman v.d.: **Kur'an Yolu: Türkçe Meâl ve Tefsir**, 5 cilt, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Horton, John: "Toleration", **Routledge Encyclopedia of Philosophy**, Ed. E. Craig, No: 9, London, Routledge, ss. 429-433.
- Hume, David: "The Natural History of Religion", **Dialogues and Natural History of Religion**, Ed. J. C. A. Gaskin, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Huntington, Samuel: "Democracy's Third Wave", **Journal of Democracy**, C. II, No: 2, İlkbahar 1991, ss. 12-34. (Çevrimiçi) <https://rucforsk.ruc.dk/ws/portalfiles/portal/57572841/HUNTINGTON.pdf>, 14 Mayıs 2022.
- Huntington, Samuel: "The Change to Change: Modernization, Development and Politics", **Comparative Politics**, C. III, No: 3, 1971, ss. 283-322.
- Huntington, Samuel: "The Clash of Civilisations", **Foreign Affairs**, C. LXXII, No: 3, 1993. DOI: 10.2307/20045621.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik I**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ: **Kitâbu's-Şifâ: Metafizik II**, Çev. Ekrem Demirli, Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ: **er-Risaletü'l-'Arşîyye**, Nşr. İbrahim Hilal, Kahire, Dârü'n-Nedhati'l-Arabîyye, t.y.

- İbn Haldun: **Mukaddime**, Haz. Süleyman Uludağ, 2 c., 7. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2011.
- İbn Kemal: **Tehâfüt Haşiyesi**, Çev. Ahmet Arslan, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin: **Fusûsu'l-Hikem**, Çev. ve Şrh. Ekrem Demirli, İstanbul, Kabcacı Yayınları, 2016.
- İbn Rüşd: **Tefsîru Mâ Ba'de't-Tabîa**, Thk. Maurice Bouyges, C. I, Beyrut, Imprerimerie Catholique, 1938.
- İbn Rüşd: **Tutarsızlığın Tutarsızlığı**, Çev. Muharrem Hilmi Özev, İstanbul, Bordo Siyah, 2018.
- Jaeger, Werner: **The Theology of the Early Greek Philosophers: The Gifford Lectures**, Oxford, At The Clarendon Press, 1936. (Çevrimiçi) <https://www.bard.edu/library/arendt/pdfs/Jaeger-Theology.pdf>, 8 Mayıs 2021.
- Khadduri, Majid: **War and Peace in the Law of Islam**, Baltimore, The Johns Hopkins University, 1955.
- Khadduri, Majid: "International Law", **Law in the Middle East: Origin and Development of Islamic Law**, Nşr. Majid Khadduri, Herbert J. Liebesny, Washington, D.C.: The Middle East Institute, 1955.
- Kâdî Abdülcebbâr: **el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl**, C. XII (en-Nazar ve'l-Meârif), Thk. İbrahim Medkûr, Taha Hüseyin, Kahire, el-Müessesetü'l-Mısıriyyetü'l-Âmme, 1962.
- Kâdî Abdülcebbâr: **el-Muhît bi't-Teklîf**, Thk. Ömer es-Seyyid Azmî, Kahire, ed-Dârü'l-Mısıriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme, t.y.
- Kâdî Abdülcebbâr: **Şerhu'l-Usûli'l-Hamse**, Thk. Abdülkerim Osman, Kahire, Mektebetü Vehbe, 1384/1965.
- Kant, Immanuel: **Critique of Pure Reason**, Trans. by Paul Guyer, Allen W. Wood, Cambridge, Cambridge University, 1998.
- Kant, Immanuel: **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizîğe Prolegomena**, Çev. İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek, Ankara, TFK Yayınları, 1995.
- Kaya, Mahmut: **İslâm Filozoflarının Felsefe Metinleri**, Der ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik Yayınları, 2003.

- Kettell, Steven: “Faitless: The Politics of New Atheism”, **Secularism and Nonreligion**, No:2, ss. 61-72. (Çevrimiçi) <http://dx.doi.org/10.5334/snr.al>, 18 Aralık 2021.
- Haz. Komisyon: **Hadislerle İslâm**, C. I, Ankara, DİB Yayınları, 2018.
- Köker, Levent: **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, 14. bs., İstanbul İletişim Yayınları, 2013.
- Kurtoğlu, Zerrin, Mehmet Kuyurtar: “Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: ‘Hayırhah Bir İlgisizlik...’”, **Birikim: Ateizm ve Sol İlahiyat**, No: 314-315, Haziran-Temmuz 2015, ss. 41-55.
- Lange, Friedrich A.: **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Başlangıçtan Kant’a Kadar**, Çev. Ahmet Arslan, 2. bs., C. I, Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990.
- Locke, John: **Hoşgörü Üstüne Bir Mektup**, Çev. Melih Yürüşen, Ankara, Liberte Yayınları, 1998.
- Locke, John: **The Reasonable of Christianity: As Delivered in the Scriptures**, Ed. J. C. Higgins-Biddle, New York, Oxford University Press, 1999.
- Macdonald, Duncan B.: “Allah”, **The Encyclopedia of Islam**, Ed. C. E. Bosworth, E. Van Donzel, W. P. Heinrichs, C. I, 2. bs., Leiden, Brill, 2000.
- Malinowski, Bronislaw: **İnsan ve Kültür**, Çev. Fatih Gümüş, Ankara, V Yayınları, 1990.
- Mardin, Şerif: **Türkiye, İslâm ve Sekülerizm**, 7. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.
- Marx, Karl, Friedrich Engels: **Din Üzerine**, Çev. Kaya Güvenç, Ankara, Sol Yayınları, 2008.
- Marx, Karl, Friedrich Engels: **Komünist Parti Manifestosu**, Çev. Yılmaz Onay, İstanbul, Evrensel Basım Yayın, 2005.
- Mâtürîdî: **Kitâbü’t-Tevhîd**, Thk. Bekir Topaloğlu, Muhammed Aruçi, Ankara, İSAM Yayınları, 2005.
- McIntyre, Lee: **Hakikat-Sonrası (Post-truth)**, Çev. Mehmet Fahrettin Biçici, İstanbul, Can Sanat Yayınları A.Ş., 2019.
- Mezghani, Ali: **Tamamlanmamış Devlet: Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015.

- Moore, George E.: **Principia Ethica**, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- Mossner, Ernest Campbell: “Deism”, **The Encyclopedia of Philosophy**, Ed. Paul Edwards, C. II, New York, Macmillan, 1972, ss. 326-336.
- Nasr, Seyyid Hüseyin: **İslâm ve Modern İnsanın Çıkmazı**, Çev. Ali Ünal, Sarabüyükduru, İstanbul, İnsan Yayınları, 2001.
- Nicholson, Reynold Alleyne: **A Literary History of the Arabs**, Cambridge, Cambridge University, 1961.
- Önen, Engin, Mustafa Mutluer, Özkan Öztekten: “40. Yılında Ahmet Arslan ile Edebiyat Fakültesi”, **Egeden**, Yıl: 7, No: 24, İzmir, Ege Üniversitesi, Kış 2016, ss. 10-19.
- Öymen, Örsan K.: **Tanrı Var Mıdır?: Tanrı Üzerine Sorgulayıcı Düşünceler**, İstanbul, Destek Yayınları, 2018.
- Peterson, Thomas C.: **Inventing Western Civilisation**, New York, Monthly Review Press, 1997.
- Pipes, Daniel: **In the Path of God: Islam and Political Power**, New York, Basic Books, 1983.
- Platon: **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1958.
- Platon: (Eflatun), **Phaidon**, Çev. Suut Kemal Yetkin, Hamdi Ragıp Atademir, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1945.
- Platon: **Protagoras**, Çev. N. Şazi Kösemihal, İstanbul, MEB Yayınları, 1997.
- Platon: **Sokrates’in Savunması**, Çev. Samih Rifat, İstanbul, Everest, 2014.
- Plotinus: **Dokuzluklar I**, Çev. Zeki Özcan, C. VI-V, Bursa, Aktüel Yayınları, 2006.
- Renan, Ernest: “İslamlık ve Bilim”, **Nutuklar ve Konferanslar**, Çev. Ziya İshan, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1946.
- Rousseau, Jean-Jacques: **Emile ya da Eğitim Üzerine**, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2013.

- Rousseau, Jean-Jacques: **Discourse on Political Economy and The Social Contract**, Trans. by Christopher Betts, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Said, Edward W.: **Entelektüel: Sürgün, Marjinal, Yabancı**, Çev. Tuncay Birkan, 2. bs., İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2004.
- Said, Edward W.: **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Ülner, İstanbul, Metis Yayıncılık, 1995.
- Saint Simon, Henri: **Henri Saint Simon Selected Writings on Science, Industry and Social Organization**, Ed. and Çev. Keith Taylor, New York, Holmes and Meier Publishers, 1975.
- Scotus, Duns: **God and Creatures**, Ed. Felix Alluntis, Allan B. Wolter, London, Princeton University Press, 1975.
- Segal, Judah Benzian: **Edessa (Urfa): Kutsal Şehir**, Çev. Ahmet Arslan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- es-Serahsî, Ebû Bekir: **Şerhü's-Siyerî'l-Kebîr**, Thk. Ebû Abdullah Muhammed eş-Şâfiî, C. IV, Beyrut, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Skirbekk, G., Gilje, N.: **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çev. Emrah Akbaş, İstanbul, Kesit Yayınları, 2006.
- Şengör, A. M. Celâl: **Aptalı Tanımak**, İstanbul, İnkılâp, 2018.
- Shils, Edward: "Gelenek", **İnsan Bilimlerine Prolegomena**, Der. ve Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.
- Sidiropoulou, Chryssi: "Felsefe Yapmak Dini Terk Etmeyi Gerektirir Mi?", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No. 14, 2006, ss. 259-272.
- Taftazânî: **Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi: Şerhu'l-Akâid**, Haz. Süleyman Uludağ, 6. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2013.
- Tanilli, Server: **Voltaire ve Aydınlanma**, 6. bs., İstanbul, Alkım Yayınevi, 2007.
- Tekin, Mustafa: "Türkiye Toplumunun Dinî Hayatında Postmodern Tezahürler", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 25, 2011, ss. 5-28.

- Thompson, John B.: **İdeoloji ve Modern Kültür: Kitle İletişimi Çağında Eleştirel Toplum Kuramı**, Çev. İdil Çetin, Ankara, Dipnot Yayınları, 2013.
- Topaloğlu, Aydın: **Filozofların Tanrısı**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2020.
- Topaloğlu, Aydın: “Klasik Materyalizmin Mahiyeti ve Son Dönem Osmanlı Düşünürleri Arasında Yayılışı”, **Felsefe Dünyası**, C. I, No: 45, 2007, ss. 111-124.
- Topaloğlu, Aydın: **Teizm ya da Ateizm: Tanrıtanımazlığın Felsefi Boyutları**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2021.
- Topçuoğlu, Hâmide: “Eski İsrail Hukukunun Menşei, Hususiyetleri ve Hamurabi Kanunu ile Olan Münasebetleri”, **Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi**, C. V, No: 1, ss. 284-322.
- Tritton, Arthur Stanley: **Muslim Theology**, London, The Royal Asiatic Society; Luzac Company, 1947.
- Tuna, A. Korkut: “Batılı Bilme Tarzları Karşısında İslâmî Bilgi”, **Günümüz İslâm Toplamları ve Probemleri (Sempozyum Bildirileri Kitabı 5-6 Eylül 2015)**, Ed. Salih Öz, Recep Vardi, Akademi Titiz Yayınları, 2015, ss. 11-22.
- Tümer, Günay: “Din”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, C. IX, İstanbul, Diyanet İşleri Başkanlığı, 1994, ss. 312-330.
- Uygun, Oktay: **Demokrasi: Tarihsel, Siyasal ve Felsefi Boyutlar**, 2. bs., İstanbul, On İki Levha Yayıncılık, 2014.
- Ülken, Hilmi Ziya: **Eski Yunan’dan Çağdaş Düşünceye Doğru İslâm Felsefesi: Kaynakları ve Etkileri**, 4. bs., İstanbul, Cem Yayınevi, 1993.
- Ülken, Hilmi Ziya: **İslâm Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş**, İstanbul, Ülken Yayınları, 1995.
- Vergez, André, Denis Huisman: “Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım”, Çev. Ahmet Arslan, Ed. Tülin Bumin, **Felsefe 2002**, I. Kitap, İstanbul, TÜSİAD, 2002, ss. 17-260.
- Vergin, Nur: **Din, Toplum ve Siyasal Sistem**, İstanbul, Bağlam, 2000.
- Voltaire: **Cahil Filozof**, Çev. Güniz Aker, Ankara, Kırmızı Kedi Yayınevi, 2017.

- Voltaire: **Feylesofça Konuşmalar ve Fıkralar**, Çev. Fehmi Baldaş, C. II, Ankara, Milli Eğitim Bakanlığı, 1949.
- Vukicevic, Boris: “The Foreign Policy Doctrine of the Holy See in the Cold War Europe: Ostpolitic of the Holy See”, **The Turkish Yearbook of International Relitious**, C. XLIX, 2018.
- Weber, Alfred: **Felsefe Tarihi: Felsefe, Metafizik ve Bilim**, İstanbul, Kabalcı Yayıncılık, 2015.
- Wolfson, Harry Austryn: **Philosophical Implications of the Problem of Divine Attributes Kalam**, Cambridge, Cambridge University, 1958.
- Yalçın, Hüseyin Cahit: **Edebî Hatıralar**, İstanbul, Akşam Kitaphanesi, 1935.
- Yaman, Fatih: “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate’lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, söyleşi: Ahmet Arslan, **Yetkin Düşünce**, C. II, No: 5, 2019, ss. 166-193.
- Yılmaz, H. Kâmil: **Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarîkatlar**, 35. bs., İstanbul, Ensar Neşriyat, 2022.
- Zemahşerî: **el-Keşşâf an Hakâiki Ğavâmidi’t-Tenzîl ve Uyûni’l-Ekâvîl fî Vücûhi’t-Te’vîl**, Ed. Murat Sülün, 6 cilt, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

EKLER

AHMET ARSLAN'IN ÇALIŞMALARI

1. KİTAPLAR

1. **Hâşiye ‘alâ Tehâfüt Tahlili**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
2. **İbn Haldun’un İlim ve Fikir Dünyası**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.
(Diğer baskısı için bkz.: İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.)
3. **Felsefeye Giriş**, Ankara, Vadi Yayınları, 1994.
(Diğer baskıları için bkz.: İstanbul, Adres Yayınları, 2005; Ankara, BB101 Yayınları, 2017.)
4. **İlkçağ Felsefe Tarihi: Başlangıçlarından Atomculara Kadar**, İzmir, Ege Üniversitesi, 1995.
5. **İslâm, Demokrasi ve Türkiye**, Ankara, Liberal Düşünce Topluluğu Yayınları, 1995.
(Diğer baskıları için bkz.: Ankara, Vadi Yayınları, 1999; BigBang Yayınları 2015.)
6. **Felsefe**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 1998. Milli Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı’nın 08.08.1997 tarih ve 109 sayılı kurul kararı ile bu çalışma, beş yıl süreyle ders kitabı olarak kabul edilmiştir.
7. **İslâm Felsefesi Üzerine**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999. (Diğer baskıları için bkz.: İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2013.)
8. **İlkçağ Felsefe Tarihi 1: Sokrates Öncesi Yunan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
9. **İlkçağ Felsefe Tarihi 2: Sofistlerden Platon’a**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2006.
10. **İlkçağ Felsefe Tarihi 3: Aristoteles**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2007.
11. **İlkçağ Felsefe Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi: Epikürosçular, Stoacılar, Septikler**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2008.
12. **İlkçağ Felsefe Tarihi 5: Plotinos, Yeni Platonculuk ve Erken Dönem Hristiyan Felsefesi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2010.
(İlkçağ Felsefe Tarihi adlı beş ciltten oluşan bu seri, Mart 2023’te Alfa Yayınları’nda da yayınlanmıştır.)

13. **Bir Ömür Düşünmek: Nehir Söyleşi**, Ed. Devrim Özkan, Buğra Kalkan, Ankara, Eksi Kitaplar, 2016.

2. ÇEVİRİLER

1. Louis Gardet, “İslâm’da Dinsel Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, Çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 219-230.

(Arslan’ın soyadı bu makalede **Aslan** olarak geçmektedir.)

2. Roger Arnaldez, “İslâm’da Felsefî Düşünce Nasıl Kötürümleşti?”, Çev. Ahmet Aslan, **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi**, C. XXVIII, No: 1-2, 1970, ss. 231-241.

(Arslan’ın soyadı bu makalede **Aslan** olarak geçmektedir.)

3. Friedrich Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Başlangıçtan Kant’a Kadar**, C. I, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1982.

(Tercümenin yayınlandığı diğer yayınevleri için bkz.: Ankara, Gündoğan Yayınları, 1990; İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998.)

4. J. Herman Randall, Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, İzmir, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Yayınları, 1982.

(Eserin yayınladığı diğer yayınevi için bkz.: Ankara, BB101 Yayınları, 2018.)

5. Aristoteles, **Metafizik**, C. I (A-Z), İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1985.

(Diğer baskısı için bkz.: İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1996.)

6. Kemalpaşazâde, **Kemal Paşa-zâde Tehâfüt Hâşiyesi**, Ankara, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1987.

7. Fârâbî, **İdeal Devlet: el-Medinetü’l-Fâzıla**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.

(Eserin yayınladığı diğer yayınevleri için bkz.: İstanbul, Türkiye İş Bankası, 2019; Ankara, Vadi Yayınları, 1997.)

8. Otfried Höffe, “Adalet Bir Değiş Tokuş Mudur?”, Çev. Ahmet Arslan, **Yeni Forum**, No: 12, Mayıs 1991, ss. 27-34.

9. Aristoteles, **Metafizik**, C. II (H-N), İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 1993.

10. David Ross, **Aristoteles**, İzmir, Ege Üniversitesi, 1993.

(Diğer yayınevi için bkz.: İstanbul, Kabalcı Yayınevi, 2017.)

11. Iring Fetscher, “Hoşgörü”, **Tarih ve Toplum**, C. XIX, No: 110, İstanbul, 1993, ss. 37-42.

12. Konrad Cramer, “18. Yüzyıl Sonunda Düşünce Tarzında Bir Devrim: Immanuel Kant”, **Felsefe Tartışmaları**, C. XVI, 1994, ss. 54-62.

13. Régas Debray, “Cumhuriyetçi Misiniz, Demokrat Mı?”, **Türkiye Günlüğü**, No: 47, 1995, ss. 16-27.

14. Franz Rosenthal, **Erken İslam’da Mizah**, İstanbul, İris Yayıncılık, 1997.

15. F. A. Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi: Kant’tan Bu Yana**, C. II, İstanbul, Sosyal Yayınlar, 1998.

16. Fârâbî, **İlimlerin Sayımı**, Ankara, Vadi Yayınları, 1999.

(Farklı yayınevlerinden baskıları için bkz. Ankara, Divan Kitap, 2014; İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019.)

17. Fârâbî, **Mutluluğun Kazanılması**, Ankara, Divan Kitap, 1999.

(Ayrıca bkz.: İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2000.)

18. Henry E. Corbin, **İslâm Felsefesi Tarihi: İbn Rüşd’ün Ölümünden Günümüze**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

19. Chris Horner, Emrys Westacott, **Felsefe Aracılığıyla Düşünme**, Ankara, Phoenix Yayınları, 2001.

20. André Vergez, Denis Huisman, “Batı Felsefe Geleneği: Öğreti ve Kavramlar Açısından Yaklaşım”, Çev. Ahmet Arslan, Ed. Tülin Bumin, **Felsefe 2002**, I. Kitap, İstanbul, TÜSİAD, 2002, ss. 17-260.

21. Judah Benzian Segal, **Edessa (Urfa): Kutsal Şehir**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

22. Lenn E. Goodman, **İslam Hümanizmi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

23. **Farabi’den Seçme Metinler**, Ed. Ejder Okumuş, Çev. Ahmet Arslan, Mahmut Kaya, Fatih Toktaş, Eskişehir, Türk Dünyası Kültür Başkenti Ajansı Yayınları, 2014.

24. Louis Gardet, **Müslüman Site: Toplumsal ve Siyasi Hayat**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2014. (**La Cite Musulmane: Vie Sociale et Politique**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1969).

25. Ali Mezghani, **Tamamlanmamış Devlet: Arap Ülkelerinde Hukuk Sorunu**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2015. (**L'état İnachevé: La Question du Droit Dans Les Pays Arabes**, Paris, Gallimard, 2011).
26. Louis Gardet, Georges Anawati. **İslâm Teolojisine Giriş: Karşılaştırmalı Teoloji Denemesi**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2015. (**Introduction a la Theologie**, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1913).
27. Philippe d'Iribarne, **Demokrasi Karşısında İslâm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2017. (**L'islam Devant La Démocratie**, Le Débat, Gallimard, 2013).
28. David I. Kertzer, **Papa ve Mussolini: XI. Pius'un Gizli Tarihi ve Avrupa'da Faşizmin Yükselişi**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 2018. (**The Pope and Mussolini: The Secret History of Pius XI and the Rise of Fascism in Europe**, Oxford, Oxford University Press, 2014).

3. KİTAP BÖLÜMLERİ

1. "Tanzimat ve Meşrutiyetler", **Felsefe 2002**, Yay. Tülin Bumin, İstanbul, TÜSİAD, 2002, ss. 325-333.
2. "Yunan Tarzında Felsefe veya Saf Felsefe Geleneği", **Felsefe 2002**, Yay. Tülin Bumin. İstanbul, TÜSİAD, 2002, ss. 265-277.
3. "İslâm ve Liberal Demokrasi", Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, C. VII, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, ss. 432-443.
4. **Türkiye'de/Türkçede Felsefe Üzerine Konuşmalar**, Haz. M. Cüneyt Kaya, İstanbul, Küre Yayınları, 2010, ss. 155-199.
5. Fatih Altaylı, **Teke Tek Bilim: İlkçağ**, İstanbul, İnkılâp Kitabevi, 2020.

4. MAKALELER

1. "Kitap Tanıtma: Cogniot, Georges: İlkçağ Materyalizmi (Yunan-Roma)", **Anadolu Yayınları**, C. V, 1968, ss. 307-325.
2. "Eser Tanıtma / Brehier, Emile: Felsefe Tarihi, C. I. İlk çağ ve orta çağ fasikül I, Milli Eğitim Basımevi, 1969. Çeviren: Miraç Katırcıoğlu", **Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Felsefe Bölümü Dergisi**, C. VII, 1969, ss. 355-363.
3. "Kemal Paşa-zade'nin 'Hâşiya 'Ala Tahafut al-Falasifa'si", **Araştırma**, C. X, Ankara, 1972, ss. 19-45.
4. "İbn Sina'nın Felsefesi ve Düşünce Tarihindeki Yeri", **Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi**, No: 2, 1981, ss. 253-261.
5. "Bir İslâm Felsefesi Var Mıdır?", **Yazko Felsefe Yazıları**, C. II, İstanbul, Yazarlar ve Çevirmenler, 1982.

6. “İbn Haldun ve Mantık”, **Yazko Felsefe Yazıları**, C. III, İstanbul, Yazarlar ve Çevirmenler, 1982.
7. “İbn Haldun ve Doğa”, **Yazko Felsefe Yazıları**, C. IV, İstanbul, Yazarlar ve Çevirmenler, 1982.
8. “İbn Haldun ve Tarih”, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, C. I, No: 1, 1983, ss. 9-30.
9. “İbn Haldun ve Fârâbî – İbn Sinâcî ‘Medenî Siyaset’ Geleneği”, **Yazko Felsefe Yazıları**, C. VII, İstanbul, Yazarlar ve Çevirmenler, 1983, ss. 53-73.
10. “İyonya Fizyologları mı, Atina Filozofları mı?”, **Yazko Felsefe Yazıları**, C. VI, İstanbul, Yazarlar ve Çevirmenler, 1983, ss. 21-43.
- (Ayrıca bkz.: **Cumhuriyet Döneminde Türkiye’de Öğretim ve Araştırma Alanı Olarak Felsefe: Seçilmiş Metinler**, Ankara, 2001, ss. 158-173.)
11. “Aristoteles ve İbn Haldun’un Mantık Anlayışları”, **Seminer Felsefe**, No: 4, 1985, ss. 237-250.
12. “İbn Sina ve Spinoza”, **Seminer Felsefe**, No: 4. 1985, ss. 319-326.
13. “İbn Khaldun’s Views on the Relations Between Philosophy and Religion”, **Seminer**, No: 5, İzmir, 1987, ss. 127-146.
14. “Felsefenin Başlangıçları ve İyonya”, **Felsefe Tartışmaları**, No: 3, 1988, ss. 55-69.
15. “Türk Demokrasisinin Kültürel ve Felsefi Temelleri”, **Yeni Forum**, No: 232, Mayıs 1988, ss. 22-26.
16. “Felsefe Mi Din Mi?”, No: 235, **Yeni Forum**, Haziran 1989.
17. “Aydınlanma” **Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi**, C. I, No: 2, 1992, ss. 23-32.
18. “Kemal Paşazâde’nin Felsefi Görüşleri”, **Din Öğretimi Dergisi**, No: 34, Ankara, 1992, ss. 90-105.
19. “İnsana Saygı”, **Yeni Forum**, No: 282, Kasım 1992, ss. 50-52.
20. “Aristoteles’in Mantığı”, **Seminer**, No: 28, İzmir, 1993, ss. 179-235.
21. “İslâm Felsefesinin Özgünlüğü Sorunu”, **Felsefe Tartışmaları**, No: 14, 1993, ss. 61-84.
22. “La Conception de la Logique chez Aristote et İbn Khaldoun”, **Seminer Felsefe**, No: 8, 1993, ss. 235-254.

23. “Sosyal Demokrasi ve Atatürkçülük”, **Yeni Forum**, C. XIV, No: 292, Eylül 1993, ss. 51-56.
24. “Türkiye, Aydınlar, Ahlâk ve Dönellik Üzerine”, **Yeni Forum**, C. XV, No: 293, Aralık 1993, ss. 43-45.
25. “Son Seçimler Üzerine Bazı Aykırı Düşünceler”, **Türkiye Günlüğü**, No: 27, Mart-Nisan 1994.
http://www.turkiyegunlugu.com.tr/static_pages.php?page_id=30, 27 Aralık 2022.
26. “İslam, Adalet ve Refah Partisi Üzerine”, **Liberal Düşünce**, C. I, No: 3, Yaz 1996, ss. 4-12.
27. “Türk Laikliği ve Geleceği Üzerine Bazı Düşünceler”, **Liberal Düşünce**, No: 1, Ankara, 1996, ss. 54-76.
28. “İnsan Hakları ve İslâm”, **Liberal Düşünce**, C. I, No: 5, Kış 1997, ss. 37-55.
29. “İnsan Hakları ve İslâm”, **Liberal Düşünce**, C. II, No: 6, Bahar 1997, ss. 119-132.
30. “İslam, Demokrasi ve Türkiye”, **Görüş**, C. XXXIII, Kasım-Aralık 1997, ss. 50-60.
31. “Türkiye, Demokrasi ve Politik Yozlaşma Üzerine”, **Yeni Türkiye: Siyasette Yozlaşma Özel Sayısı I**, C. III, No: 13, Ankara, 1997, ss. 117-122.
32. “Değişim Sürecinde İnanç-Bilim İlişkisi”, **İslâmî Araştırmalar**, C. XI, No: 1-2, 1998, ss. 22-24.
33. “İslam, Demokrasi ve Türkiye”, **Doğu Batı: Düşünce Dergisi**, C. I, No: 3, Ankara, 1998, ss. 83-92.
34. “Tevfik Fikret ve Din”, **Toplumsal Tarih**, No: 87, Mart 2001, ss. 4-10.
35. “Aydınlar, Entelektüeller ve Müminler”, **Cogito**, No: 31, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, ss. 201-214.
36. “İbn Haldun’un Felsefî-Aklî ve Naklî-Vazî İlimler Ayrımı”, **Bilim ve Ütopya**, C. CXLVIII, No: 12, İstanbul, 2006, ss. 16-22.
37. Engin Önen, Mustafa Mutluer, Özkan Öztekten, “40. Yılında Ahmet Arslan ile Edebiyat Fakültesi”, **Egeden**, Yıl: 7, No: 24, İzmir, Ege Üniversitesi, Kış 2016, ss. 10-19.
38. Zerrin Kurtoğlu, Mehmet Kuyurtar, “Ahmet Arslan ile Ateizm Üzerine: ‘Hayırhah Bir İlgisizlik...’”, **Birikim: Ateizm ve Sol İlahiyat**, No: 314-315, Haziran-Temmuz 2015, ss. 41-55.

39. Fatih Yaman, “İnancın Çocuksu Mutluluğundan Çıkış: Ate’lik Üzerine: Dünya Daima Efsaneyle/Dinle Kurulur!”, söyleşi: Ahmet Arslan, **Yetkin Düşünce**, C. II, No: 5, 2019, ss. 166-193.

5. SEMPOZYUM BİLDİRİLERİ

1. “İbn Sina ve Spinoza’da Felsefe-Din İlişkileri”, **Uluslararası İbn Sina Sempozyumu Bildirileri**, Ankara, 1983, ss. 377-413.
2. “Kemal Paşazâde’nin Felsefî Görüşleri”, **Şeyhülislâm İbn Kemâl Sempozyumu 1985**, Yay. Haz. S. Hayri Bolay, Bahaeddin Yediyıldız, Mustafa Sait Yazıcıoğlu, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1986, ss. 87-120.
3. “Çağdaş Bir Müslüman Düşünürü ve Filozofu Nasıl Olmalıdır?”, **Müslüman İmajı (Kutlu Doğum Haftası: 1995)**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1996, ss. 141-154.
4. “Kur’an, İlahi Sıfatlar ve Hoşgörü”, **II. Kur’an Haftası Kur’an Sempozyum (02-04 Şubat 1996)**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1996, ss. 305-347.
5. “Hasan Ali Yücel ve Felsefe”, **Doğumunun 100. Yıldönümünde Hasan-Âli Yücel Sempozyumu: Bildiriler**, İzmir, İzmir Üniversitesi Öğretim Elemanları, 1997, ss. 111-117.
6. **İslâmî Değerlerin Geleceği: 1-3 Aralık 1995: Ankara**, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 1997, ss. 75-78, 122-125.
7. “Liberalizm, Eğitim ve Türkiye”, **Türkiye 2. Eğitim Felsefesi Kongresi: Bildiriler, Müzakereler, 23-26 Ekim 1996**, Van, Yüzüncü Yüzyıl Üniversitesi, 1997, ss. 76-90.
8. “Türkiye’de Birey, Topluluk ve Liberalizm”, **Liberal Düşünce Topluluğu ve Friedrich-Nauman Vakfı Türkiye 2. Uluslararası Liberal Düşünce Sempozyumu 18-19 Mayıs 1996**, Ankara, 1997, ss. 25-39.
9. “Din-Devlet Din-Dünya İlişkileri”, **İslâm ve Laiklik: Abant Toplantıları 1**, Ed. Onur Atalay, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları, 1998, ss. 19-56.
10. “İslâm ve Demokrasi Açısından Eşitlik”, **Demokrasi ve İslâm: Kutlu Doğum Programı 1998**, Haz. Ömer Turan, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999, ss. 309-319.
11. “İslâm, Laiklik ve Demokrasi” **Türkiye’nin Çağdaşlaşma Problemi ve İslâm (Sempozyum: 3-4 Mayıs 1997, İzmir)**, Yay. Haz. Mehmet Demirci, Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000, ss. 153-160.

12. “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Türkiye’de İfade Özgürlüğü”, **Uluslararası Düşünce ve İfade Özgürlüğü Sempozyumu**, İstanbul, Liberal Düşünce Topluluğu, 08-09 Haziran 2001.
13. “Bilgi, İman ve Kanıt”, **Yeni Bir Geleceğe Açılırken İnsan ve Din Sempozyumu**, Haz. Yalçın Kekeç, Adana, Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2002, ss. 99-114.
14. “Büyük Çeviri Hareketleri ve Dünya Edebiyatından Tercümeler Dizisi”, **Ölümünün 50. Yıldönümünde Prof. Orhan Burian Sempozyumu**, Haz. Zeki Arkan, İzmir, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, 2004.
15. “The Silence of Pictures”, **Ermeni Araştırmaları: I. Türkiye Kongresi Bildirileri**, Ankara, 2003, ss. 173-193.
16. “Cumhuriyet Sonrası Türk Felsefe Hayatı ile İlgili Bazı Gözlem ve Değerlendirmeler”, **V. Türk Kültürü Kongresi Cumhuriyetten Günümüze Türk Kültürünün Dünü, Bugünü ve Geleceği: Felsefe-Bilim, 17-21 Aralık 2002, C. V**, Ankara, 2005, ss. 73-87.
17. “Sempozyum Açılış Konuşması”, **Uluslararası Katılımlı Bilim, Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu**, Ed. Ali Bakkal, Şanlıurfa, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2006.
18. “Orta Çağ İslâm Dünyasında Din-Felsefe İlişkileri ve Hocazâde’nin Tehâfüt’ü”, **Uluslararası Hocazâde Sempozyumu (22-24 Ekim 2010 Bursa)**, Ed. Tevfik Yücedoğru v.d., Bursa, 2011, ss. 35-55.
19. “İbn Haldûn’un Halifelik ve Papalık Karşılaştırması”, **Uluslararası İbn Haldûn Sempozyumu**, Ed. Mesut Okumuş, Ömer Dinç, Ankara, Çorum Belediyesi Kültür Yayınları, 2015, ss. 25-35.

ÖZGEÇMİŞ

2016 yılında İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. 2018 yılında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde Yüksek Lisans eğitimini “İzmirli İsmail Hakkı'nın Felsefe-i Ülâ'sının Çeviri Yazısı ve Eserdeki Kötülük Probleminin Tahlili” başlığıyla hazırladığı teze tamamladı. Yine aynı yıl aynı üniversite ve bölümde doktora başladı. İngilizce ve Arapça bilen Bozbuğa'nın **İslâm Tetkikleri, Darulfunun İlahiyat ve Tetkik** dergilerinde makaleleri vardır. Ayrıca “Hannah Arendt'in Kötülük Algısının Din Felsefesinde Konumlandırılması” ve “Kelâm'da Etik Değer Tartışmalarına Yeni Bir Yaklaşım: Ayman Shihadeh Örneği” başlıklı sempozyum bildirileri bulunmaktadır.