

GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN DİNİ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tahir KARAMAN

OCAK - 2019

GÜMÜŞHANE



GÜMÜŞHANE ÜNİVERSİTESİ * SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAI'IN DİNİ VE SİYASİ GÖRÜŞLERİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tahir KARAMAN

Tez Danışmanı: Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA

OCAK - 2019

GÜMÜŞHANE

ÖNSÖZ

19. yüzyıl Müslümanlar için en zorlu dönemlerden biri olmuştur. Osmanlı Devleti çökmeye başlamış ve Müslümanlar her bakımdan sıkıntılı bir evreye girmişlerdir. Osmanlı Devletini çökmekten kurtarabilmek için birçok fikir akımı ortaya çıkmış ancak bunların hiçbirisi Osmanlıyı bekleyen kaçınılmaz sondan kurtarmaya yetmemiştir. II. Meşrutiyet döneminde ortaya atılan bu fikir akımlarının en kuvvetlisi din birliği esasına dayalı olan İslâmcılıktır. İslâmcılık, içerisinde birçok temayülü bulunduran eklektik bir yapı arz etmektedir.

İslâmcılık akımının önde gelen simalarından biriside Şemseddin Günaltay'dır. O, dini ilimlerde olduğu kadar Felsefe, Tarih ve Fen Bilimleri alanında da tebarüz etmiştir. Osmanlı Devletinin yapısını bildiği kadar Avrupa'nın yapısını da bilen Günaltay, aynı zamanda 1915 yılından vefat ettiği 1961 yılına kadar aktif bir siyaset adamıdır. Devletin kurtuluş çareleri arasında sunulan Batıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük reçeteleri Günaltay açısından birbirine aykırı olmayan, tam tersine birbirini destekleyen reçetelerdir. O, Müslümanların düştüğü yerden kalkmaları gerektiği inancıyla içe dönük ve çözüm odaklı yapıcı bir eleştirmendir. Günaltay'ı farklı kılan özellik; İslâm'ın dünya ve ahiret saadeti vaat eden bir din olmasına rağmen, Müslümanların dünyada sefalet içinde olmalarında ters giden bir şeylerin olduğunu fark etmesi ve bunu düzeltmenin mücadelesini vermiş olmasıdır. O bir taraftan batının ithamlarına karşı İslâm'ı savunmuş diğer taraftan Müslümanların içinde bulundukları durumu tahlil ederek düşülen hataları göstermeye çalışmıştır. Aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti Devleti kurulunca da üstlendiği görevler ve bu görevleri esnasındaki icraatları bakımından yeni Türkiye'nin inşasında etkili bir isimdir.

Günaltay çok yönlü bir düşünür olduğu için onun fikirleri; İslâm Felsefesi, İslâm Tarihi, Dinler Tarihi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Türkiye Cumhuriyeti Tarihi gibi birçok bilimsel alanda yapılan araştırmaya konu olmuştur. Günaltay'ın dini ve siyasi görüşlerini incelediğimiz tezimiz, İslâm Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı içerisinde konumlanan ve Müslümanların mevcut anlayış biçimlerini ortaya çıkarma çabası güden Çağdaş İslâmi Akımlar bilimi açısından değerlendirilmiş bir çalışmadır. Nitekim Günaltay'ın dini ve siyasi görüşleri, ismi konulmamış olsa da etkisi günümüzde halen devam eden İslâmcılık akımının ortaya çıkarılması açısından bütünün

önemli bir parçası mahiyetindedir. Günaltay'ın başbakanlık makamına kadar yükselmesi onun fikirlerinin ülkemizdeki dini anlayışı etkileme gücünü açıkça ortaya koymaktadır. Dolayısıyla bu çalışma geçmişteki dini meselelerin kodlarını taşıdığı gibi güncel dini meselelerin izlerini de taşımaktadır.

Siyasi alanda aktif olan kişiler hakkında lehte ve aleyhte birçok yazı yazılacağı gerçeği takdir edilmelidir. Bu yüzden çalışmamıza temel kaynak olarak Günaltay'ın bizzat kendi eserlerini aldık. Eserlerinin oluşmasında etkili olan, dönemin siyasi, sosyal ve fikri yapısını da göz önünde bulundurarak söylemlerinin bağlamını tespit etmeye çalıştık. Bunun yanında Günaltay'la ilgili yapılmış çalışmalardan da birçok yönden istifade ettik. Çalışmamız giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde takip ettiğimiz metot hakkında bilgi verdikten sonra kullandığımız kaynaklar hakkında kısa bir açıklama yaptık ve Günaltay'ın hayatı ve eserleri hakkında bilgi vererek dönemin siyasi sosyal ve fikri yapısını inceledik. Birinci bölümde Günaltay'ın dini görüşlerini, ikinci bölümde ise din ve siyaset bağlamındaki görüşlerini ele aldık.

Çalışmamız boyunca desteklerini esirgemeyen ve beni cesaretlendiren Danışman Hocam Dr. Öğr. Üyesi Berat SARIKAYA' ya, İslâm Mezhepleri Tarihi alanını tanımama vesile olan Hocam Prof. Dr. Mehmet ATALAN' a, her konuda manevi destek sağlayan saygıdeğer Hocam İbrahim KAN' a ve değerli dostum Dr. Öğr. Üyesi Abdulkadir KIYAK' a en kalbi şükranlarımı sunarım. Ayrıca tezimi baştan sona okuyarak gerekli düzeltmeleri yapan kıymetli eşime de katkılarından dolayı teşekkür ederim.

ÖZET

Mehmet Şemseddin Günaltay, Osmanlı döneminden Cumhuriyet dönemine geçiş sürecinde ilmi ve siyasi yönüyle tanınmış bir kişidir. Fen bilimlerinde olduğu kadar dini ilimlerde de mütehassıs olan Günaltay, Osmanlının son döneminde müderrislik yapmakla beraber milletvekilliği de yapmıştır. Farklı alanlarda birçok eser bırakan Günaltay, Cumhuriyet döneminde başbakanlığa kadar yükselmiştir.

Çalışmamız Mehmet Şemseddin Günaltay'ın dini ve siyasi görüşlerini ele almaktadır. Onun dini ve siyasi fikirleri Çağdaş İslâmi Akımlar açısından önemli yeri olan İslâmcılık cereyanının anlaşılmasına katkı sunacaktır. Nitekim İslâmcılık akımı birçok farklı nüansı barındıran eklektik bir yapı görünümündedir.

Tezimizde İslâm Mezhepleri Tarihi Biliminin metotları kullanılmıştır. Günaltay'ın fikir yapısını oluşturan temel meseleler geçmiş dönemlere ait önemli ipuçları vermekle beraber güncelliğini korumaktadır. Dolayısıyla çalışmamız güncel dini anlayışları tespit etme eğiliminde olan Çağdaş İslâmi Akımlar Bilimi için önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: M. Şemseddin Günaltay, Din, Mezhep, İslâm, Hurafe.

ABSTRACT

Mehmet Şemseddin Günaltay who known for his scholarly and political personality has lived during the transition process from the Ottoman period to the Republic Period. Günaltay, who was connoisseur in religious sciences as well as in physical sciences, has also served as a deputy during in the last period of the Ottoman Empire. Günaltay, which left many works in different fields, rose to the post of prime minister during the Republican period.

Our study deals with the religious and political views of Mehmet Şemseddin Günaltay. His religious and political ideas are likely to contribute to the understanding of the flow of Islamism, which has an important place in contemporary Islamic movements. As a matter of fact, the Islamist movement seems to be an eclectic structure with many different nuances.

Methods of History of Islamic Sects are used in our thesis. The main issues made up the idea structure of Günaltay have important clues about the previous periods as well as they are still contemporary concerns. Therefore, our study is important for Contemporary Islamic Movements Science, which tends to identify current religious concepts.

Keywords: M. Şemseddin Günaltay, Religion, Sect, İslâm, Politics, Superstition.

İÇİNDEKİLER

DIŞ KAPAK	
İÇ KAPAK	
KABUL ONAY.....	I
BİLDİRİM.....	II
ÖNSÖZ.....	III
ÖZET	V
ABSTRACT	VI
İÇİNDEKİLER.....	VII
KISALTMALAR	XI
GİRİŞ	1
I. METOT VE KAYNAKLAR	1
II. ŞEMSEDDİN GÜNALTAI'IN HAYATI VE ESERLERİ.....	3
A- Doğumu, Eğitim-Öğretim ve Memuriyet Hayatı	3
B- Siyasi Hayatı.....	4
III. ESERLERİ.....	6
Zulmetten Nura.....	6
Hurafattan Hakikate.....	7
Maziden Atiye	8
Felsefe-i Ūlâ Isbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri	9
Tarih-i Edyan.....	10
İslâm Tarihi	10
İslâm Dini Tarihi	11
Fennin En Son Keşfiyatından.....	12
Mufasssal Türk Tarihi	12
İslâm'da Tarih Ve Müverrihler	13
Müntehab Kıraat	13
Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi.....	13
Hürriyet Mücadeleleri.....	14

IV. DÖNEMİN SİYASİ SOSYAL VE FİKRİ YAPISI 17

A-Dönemin Fikir Atmosferi Ve Günaltay'ın Bu Atmosfer İçindeki Konumu

.....	19
1. Osmanlıcılık	19
2. Garpcılık.....	19
3. İslâmcılık	20
4. Türkçülük	22

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN DİNİ GÖRÜŞLERİ 24

1.1. DİN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ 24

1.1.2. Dinin Mahiyeti 24

1.1.3. Dinin Toplumsal İşlevi 25

1.2. İSLÂM İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ 26

1.3. İSLÂM'IN İNANÇ YAPISINI BOZMAYI VE ÜMMETİN

TEFRİKASINI HEDEFLEYEN MEZHEPSEL OLUŞUMLAR..... 32

1.3.1. Sebeiyye.....	34
1.3.2. İran'ın Eski Dinî İnançları Etrafında Şekillenen Mezhepler	35
1.3.3. Şia.....	38
1.3.3.1. İmamiyye - İsnâaşeriyye	39
1.3.3.2. Kâmilîyye.....	40
1.3.3.3. Beyaniyye	40
1.3.3.4. Muğiriyye.....	41
1.3.3.5. Mansuriyye	41
1.3.3.6. Cenâhiyye	41
1.3.3.7. Hattâbiyye.....	42
1.3.3.8. Hişâmiyye	42
1.3.3.9. Yunûsiyye	42
1.3.3.10. Rızâmiyye	42
1.3.4. Bâtıniyye.....	43
1.3.4.1. Bâtıniyye'nin Fikirleri:	44
1.3.4.2. Bâtınilerde Hiyerarşi ve Mezheplerine Davet Metotları	44

1.3.4.3. Bâtını Orijinli Oluşumlar	47
1.3.4.3.1. Irak Bâtınileri Karmatiler	47
1.3.4.3.2. İran Bâtınileri Haşşaşın	47
1.3.4.3.3. Suriye ve Mısır Bâtınileri Dürziler ve Nusayriler	49
1.3.4.3.4. Anadolu Bâtınileri Rafıziler Sufiler ve Bektaşiler	50
1.4. HURAFELER VE İSLÂM'A GİRİŞ YOLLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	53
1.5. ULUHİYYET İLE İGİLİ GÖRÜŞLERİ	56
1.5.1. Materyalizm ve Pozitivizme Reddiye	57
1.5.2. İsbât- ı Vacib'in İmkanı.....	61
1.5.3. İsbât-ı Vacib'in Delilleri.....	62
1.6. İSLÂMDA AKLIN KONUMU.....	68
1.7. İCTİHÂD İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	71
1.7.1. İctihâd'ın Zorunluluğu.....	71
1.7.2. İctihâd'ın Kapsamı	74
1.7.3. İctihâd Kapılarının Kapanma Süreci	75
1.7.4. Yeniden İctihâdın İmkânı	77
1.8. KAZA VE KADER İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	78
1.9. TEVEKKÜL İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	83
1.10. DİNDE ÖZGÜRLÜKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ.....	85
1.11. TEKFİR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	87
1.12. AHLAK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	90
1.13. MEZHEPLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	93
1.13.1. Mezheplerin Oluşmasında Etkili Olan Unsurlar	93
1.13.1.1. Farklı din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması:	93
1.13.1.3. İlâhi Kitab'ın Yapısı	97
1.13.2. İhtilafları Kurumsallaştıran İlahiyat Problemleri	98
1.13.2.1. Tevhîd Meselesi.....	99
1.13.2.2. İnsanın Fiilleri Meselesi.....	101

1.13.3. Mezhepsel Kimlikler İçinde Ümmet Olabilmenin İmkânı 103

İKİNCİ BÖLÜM

2.DİN VE SİYASET BAĞLAMINDAKİ GÖRÜŞLERİ.....	106
2.1. HÜRRİYET VE DEMOKRASİ İLE İLGİLİ FİKİRLERİ	106
2.2.MİLLİYETÇİLİK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	110
2.3. LAİKLİK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	113
2.4. SALTANAT VE MİLLİ HAKİMİYET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ	
.....	121
SONUÇ.....	124
KAYNAKÇA	131
ÖZGEÇMİŞ.....	137

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
Bkz.	: Bakınız
c	: Cilt
Çev	: Çeviren
DİA	: Diyanet İslâm Ansiklopedisi
edt.	: Editör
Haz.	: Hazırlayan
s.	: Sayfa
sad.	: Sadeleştiren
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TTK	: Türk Tarih Kurumu
vd.	: Ve diğerleri
Yay.	:Yayınevi, Basımevi, Yayınları

GİRİŞ

I. METOT VE KAYNAKLAR

Araştırmacının doğru bilgiyi elde ederek hedefine ulaşabilmesi için yaptığı araştırmada belli bir metodolojiyi takip etmesi gerekir¹. Din alanında yapılan çalışmaları salt dini alandan çıkarıp bilimin alanına yerleştirmekle önemli bir görev üstlenen Metodoloji², adeta disiplinler arası bir buluşma noktası olan din araştırmalarıyla ilgili çalışma yapan araştırmacının yanılmasını engelleyerek ona ‘doğru’ yönü gösteren bir rehberlik yapar³. Araştırmamız İslâm’ın doğuşundan günümüze kadar ortaya çıkmış itikadi ve siyasi mezhepleri ve günümüzdeki siyasal dini akımların tamamını konu edinen⁴ İslâm Mezhepleri Tarihi Bilimi kapsamında yer alan ve Müslümanların halihazırdaki anlayış biçimlerini belirterek bunlara dayalı olası gelişmeleri önceden tespit etmeye çalışan Çağdaş İslâmi Akımlar Bilimi⁵ içerisinde yer aldığı için İslâm Mezhepleri Tarihi Bilimi metodolojisinin ilkelerinden faydalandık.

Çalışmamız, Çağdaş İslâmi Akımlar açısından önemli bir yere sahip olan 19. ve 20. yüzyılda Türkiye’nin dünyasının değiştiği bir dönemde yaşamış olan M. Şemseddin Günaltay’ın dini ve siyasi fikirlerini konu edindiği için öncelikle İslâm Mezhepleri Tarihi biliminin şahıslar üzerinde derinleşme metodunu uygulamaya çalıştık. ‘Şahıslar üzerinde derinleşme metodu’: Bir kişinin kendisine ait olmayan görüşleri onun görüşleriymiş gibi yansıtarak o kişiyi bir mezhebin mensubu gibi göstermeye ya da tersi bir işlemle kişiyi bağlı bulunduğu mezhepten çıkarmaya yönelik faaliyetlerin önüne geçer⁶. Bu bağlamda Günaltay’ın fikirlerini objektif bir şekilde ‘tasviri metotla’⁷ ele alarak incelemeye azami derecede özen gösterdik. İlim hayatındaki aktifliği siyasi hayatında da gösteren Günaltay’la ilgili belki de hayatı boyunca aktif siyasetin içinde olmasının kaçınılmaz bir sonucu olarak birçok yazı yazılmıştır. Bu yazılar kimi zaman gazete köşelerinden kimi zaman bilimsel dergilerden makaleler şeklinde olmuştur.

¹ Ahmet Bağlıoğlu, **İnanç Esasları Açısından Dürzilik**, Ankara: Ankara Okulu Yay, 2004, s. 11.

² Mehmet Zeki İçsan, **Selefilik İslâmi Köktencilüğün Tarihi Temelleri**, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2006, s. 11.

³ Mehmet Ali Büyükkara, **İslâmi İlimlerde metodoloji/ Usûl Meselesi I** (Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantıları), İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005, s. 441.

⁴ Sönmez Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Ankara: Otto Yay, 2012, s. 368.

⁵ Hasan Onat, vd. , **İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı**, Ankara: Grafiker Yay, 2012, s. 15.

⁶ Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri...**, s. 408.

⁷ Tasviri Metot, Bir vakayı olması gereken şekliyle değil, ne ise o şekilde kendi düşüncelerini karıştırmadan adeta olayın resmini çizmek şeklinde tanımlanabilir. Bkz, Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri...**, s. 405.

Dolayısıyla Günaltay'ın fikirlerini tam manasıyla ortaya koyabilmek ancak şahıslar üzerinde derinleşme metoduna bağlı kalarak yapılabilecek bir iştir.

M. Şemseddin Günaltay'ın dini ve siyasi fikirlerini ele aldığımız ikinci ve üçüncü bölümde fikir-hadise irtibatı prensibini uygulamaya çalıştık. Çift yönlü işleyen hadiseden fikre ya da fikirden hadiseye ulaşan fikir-hadise irtibatı ilkesi⁸ “*Araştırdığımız dönemin; sosyo-politik, ekonomik, ahlaki ve dini durumunu ön plana çıkarma ve böylece fikirlerin oluşmasındaki etkilerini tespit etme imkanı sağlayacaktır*”⁹. İşte bu amaçla Günaltay'ın fikirlerinin oluşmasında etkili olan dönemin yapısını giriş bölümünde resmetmeye çalıştık. İslâmcı, Türkçü, Modernist ya da Batıcı olarak nitelenen Şemseddin Günaltay'ın bu şekilde nitelendirilmesinin perde arkasını fikir-hadise irtibatı ilkesini işleyerek aydınlatmaya ve böylece Günaltay'ın fikirlerini daha net ve objektif bir şekilde ortaya çıkarmaya gayret ettik.

Çalışmamız boyunca uymaya çalıştığımız diğer bir ilke de fikirler üzerinde derinleşme ya da fikirlerin tarihlendirilmesi ilkesidir. Bir anlamda ifadenin bağlamı olan fikirler üzerinde derinleşme; fikirlerin toplumsal, siyasi ve dini bağlamından ayrı olarak değerlendirilmesinin önüne geçer¹⁰. Araştırmamız Günaltay'ın fikirleriyle ilgili olduğu için öncelikle Günaltay'ın kendi eserlerinden hareketle fikirlerinin izini takip ederek ifadelerinin hangi bağlamda olduğunu tespit etmeye çalıştık. Bunu yaparken de fikirlerin zamansal, mekânsal, toplumsal olgu ve şahıs boyutunu göz ardı etmemeye dikkat ettik.

Tezimiz Şemseddin Günaltay'ın dini ve siyasi görüşlerini konu edindiği için onun fikirlerinin inkişaf edip olgunlaştığı *Zulmetten Nura, Hurafattan Hakikate, Maziden Âtiye* gibi eserleri tezimizin ortaya çıkmasında başat rol oynadı. Bunun yanında din siyaset bağlamındaki görüşlerini tespit etmede *Hürriyet Mücadeleleri* adlı eserinden ve 1915'ten itibaren mecliste yaptığı konuşmaların tutanaklarından da faydalandık. Birçok eseri olan Günaltay'ın, fikirlerini tam ve doğru tespit edebilmek için hemen bütün eserlerini tetkik etmeye gayret gösterdik. 78 yıllık ömrünün genç yaşlarından itibaren fikri ve siyasi bir sima olarak tebarüz eden Günaltay'ın fikirleri birçok akademik çalışmaya konu olmuştur. Bu bağlamda yapılan çalışmaları inceledik

⁸ Fikir Hadise İrtibatı İlkesi, fikirden hadiseye ve hadiseden fikre doğru yapılan bir araştırma şeklidir. Yani bir tezahür varsa bunu etkileyen fikirlerin de olduğu aynı şekilde bir fikir varsa bunun tezahürlerinin de olacağının göz önünde bulundurularak yapılacak bir araştırma yöntemi şeklinde tanımlanabilir. Bkz, Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri**..., s. 406.

⁹ Mehmet Atalan, **Şiiliğin Farklaşma sürecinde Ca'fer es- Sâdık'ın Yeri**, Ankara: Araştırma Yay, 2005, s. 12.

¹⁰ Kutlu, **Tarihsel Din Söylemleri**..., s. 407.

ve birçok açıdan faydalandık. Faydalandığımız eserleri ilgili yerlerde dipnot olarak gösterdik.

II. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY’IN HAYATI VE ESERLERİ

A- Doğumu, Eğitim-Öğretim ve Memuriyet Hayatı

Tanınmış ilim ve siyaset adamlarından olan Mehmet Şemseddin Günaltay 1883 yılında Erzincan ilinin Kemaliye (eski adıyla Eğin) ilçesinde dünyaya geldi.¹¹ Babası Müderris İbrahim Edhem Efendi, annesi ise Saliha hanımdır.¹² Uygur ve Çağatay Türklerinin yaşadığı bölgede olan Urik¹³ adlı bir köyde yaşayan dar gelirli¹⁴ bir aileden gelen Şemseddin Günaltay’ın babası İbrahim Edhem Efendi, dönemin âlimleri arasında önemli bir konumu ve ünü olan huzur derslerine¹⁵ katılmış bir âlimdi. Kendi çocuklarına bırakacağı serveti anlatan Eğin’li eşraftan bir kişiye hitaben İbrahim Edhem Efendi’nin: “*Ben öyle bir şey bırakıyorum ki hem ona hem de torunlarının torunlarına yeter*”. diyerek bıraktığı mirasın ilim olduğuna dikkat çekmesini, Günaltay hayatı boyunca unutmayacaktır.¹⁶

Öğrenim hayatına doğduğu köyde başlayan Günaltay daha sonra Üsküdar Ravza-i Terakki Okulu’nda ilköğrenimini tamamladı.¹⁷ Orta öğrenimini Vefa İdadisi’nde, yüksek öğrenimini ise Yüksek Öğretmen Okulu olan Daru’l- Muallimin-i Âliye’de tamamladı.¹⁸ Günaltay Daru’l Muallimin-i Âliye’nin Fen Bölümü’nü birincilikle bitirdiği için Defne Dalı altın madalya ile ödüllendirildi.¹⁹ Günaltay, eğitim öğretim hayatı içerisinde özel olarak dini ilimler yanında farsça ve arapça okuyarak kendisini dini konularda geliştirdi ve icazet aldı.²⁰ Günaltay’ın asıl alanı fen ve matematik olmasına rağmen dini konularda icazet alacak dereceye kadar kendisini geliştirmesi onun dini konulara olan meylini ve iştiağını gösteren önemli bir ayrıntıdır.

¹¹ Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay, 2010, s.395.

¹² Kamil Şahin, “**Günaltay**”, DİA, 1996, c.14, s.286.

¹³ Bayram Ali Çetinkaya, **Türkiye’nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay**, Ankara: Araştırma Yay, 2003, s.39.

¹⁴ Ahmet Gökbel, **Hurafeler Ve İslâm Gerçeği**, İstanbul, Marifet Yay, 1997, s.11.

¹⁵ İlhami Ayrancı, **Bir Tarihçi Olarak M. Şemseddin Günaltay**, Ankara: (S.B.E/Ankara Üniv. Yayımlanmamış Doktora Tezi), 2007, s.26.

¹⁶ Çetinkaya, a.g.e., s.39.

¹⁷ Kazım Öztürk, **Türk Parlamento Tarihi**, T.B.M.M, II. Dönem 1923-1927, c. III, Ankara: T.B.M.M. Vakfı Yay., No. 3, s. 709.

¹⁸ Gökbel, a.g.e, s.11.

¹⁹ Öztürk, a.g.e., s.709.

²⁰ İsmail Kara, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi**, Metinler Kişiler, c.2, İstanbul, Kitabevi Yay, 1997, s.563.

Bir süre İstanbul Dârüşşafaka'da geometri öğretmenliği yaptı.²¹ 1907'de Kıbrıs'a gitti ve idadi'de öğretmenlik ve müdür yardımcılığı yaptı. 1909'da İstanbul'a dönen Günaltay, buradan Maarif Vekaleti'nin açmış olduğu sınavı kazanarak Avrupa'ya gitti.²² Bir yıllık süreyle gittiği İsviçre'nin Lozan Üniversitesi'nde tabii ilimler alanında eğitim aldı.²³

Avrupa dönüşünden sonra Günaltay'ın memuriyet hayatında kısa sürede hızlı bir yükseliş olduğunu görüyoruz. 23 Ekim 1911'de Midilli İdadisi müdürlüğüne oradan kısa bir süre sonra terfi alarak 14 Aralık 1911'de İzmir Lisesi Müdürlüğü'ne buradan da yaklaşık üç yıl sonra İstanbul Gelenbevi Lisesi Müdürlüğü'ne atandı.²⁴ Şemseddin Günaltay bugünkü lise düzeyinde olan çeşitli liselerde idarecilik yaptıktan sonra genç sayılabilecek otuz iki yaşında İstanbul Üniversitesi'nde yapılan bir yenilikle 27 Ekim 1915'te Edebiyat Fakültesi Türk Tarihi Medeniyeti Müderrisliği'ne (profesörlük) atandı. Daha sonra 1917'de Süleymaniye Medresesi Dinler Tarihi Müderrisliğine, 1919'da Edebiyat Fakültesi İslâm Kavimleri Tarihi Müderrisliği'ne atandı. Günaltay, bu görevini sürdürürken üniversitedeki profesörlüğü baki kalmak şartıyla Ankara'da kurulan Şeriye Bakanlığı Tetkikat ve Te'lifat üyeliğine, 14 Mayıs 1924'te üniversitenin İlahiyat Fakültesi İslâm Tarihi Müderrisliği ve Genel Katipliğine (sekreterliği) ve 2 Mayıs 1925'te İlahiyat Fakültesi Reisliği'ne seçilip atandı. Aynı zamanda kurucu üyeleri arasında yer aldığı Türk Tarih Kurumunun, 1941 yılından vefat edinceye kadar başkanlığını yaptı²⁵.

B- Siyasi Hayatı

Günaltay'ın hayatında dikkat çeken önemli bir özellik fikirsel serüvenini siyasi serüveninden ayrı tutmadan ikisini bir arada yürütebilmesidir. O, bir taraftan ilmi hayatını devam ettirirken diğer taraftan yasamanın merkezi olan meclis üyeliğini de devam ettirmiştir. 1915'ten itibaren mecliste başlayan vekillik hayatı ona bir nevi fikirlerine hayat verme imkanı sunmuştur. 12 Teşrin evvel 1331 (25 Kasım 1915) tarihinde Meclisi Mebusan'a Ertuğrul Sancağı (Bilecik) Mebusu olarak giren Günaltay otuz iki yaşındadır. 1334 (1918) yılında Meclis İdare Memurluğuna seçilmiş, 1919'da

²¹ Ahmet Gökbel ve Dursun Ali Aykıt, *Türk İslâm Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım*, Ankara: Akçağ Yay, 2003, s.13.

²² Kazım Öztürk, a.g.e., s.709.

²³ Şahin a.g.e, s.286

²⁴ Öztürk, a. g. e., s. 709

²⁵ Öztürk, a. g. e., s. 709-710.

meclis feshedilmiş ancak meclis nizamname-i dahiliyesine göre idare memurluğu sıfatı 1920’de meclisin içtimasına kadar devam etmiştir²⁶. Günaltay’ın Meclis-i Mebusan’da başlayan bu ilk vekillik dönemine ait tutanaklara baktığımızda onun etkili olduğu yasama faaliyetleri arasında, maarif (eğitim öğretim işleri), meşihatı İslâmiyye (o günkü dini işleri yürüten kurum), intihab (seçim işleri), medarisi ilmiye (dönemin yüksek öğretim veren kurumları) gibi konular²⁷ vardır. Günaltay’ın mecliste ele aldığı ve yasalaşmasında etkili olduğu konular, onun fikir yapısının oturduğu ve basımı aynı yıllara tekabül eden *Zulmetten Nura* ve *Hurafattan Hakikate* adlı eserlerinin izdüşümlerini taşımaktadır. Aynı zamanda bu dönemde üniversite hocalığının da devam etmesi, onun fikri yapısının ilmi eserler arasından sıyrılıp hayatla buluştuğu ve meclisteki faaliyetleri sayesinde de sosyal hayata yön verecek bir güç kazandığını söyleyebiliriz. Günaltay’ın, 1918 yılında Meclis-i Mebusan tarafından, İttihat ve Terakki üyelerini Osmanlı devletini gereksiz yere Birinci Dünya Savaşı’na sokma gerekçesiyle oluşturulan sorgulama komisyonunun beşinci şubesinde görevlendirilmiş olması²⁸ onun ilmi ve siyasi yetkinliğinin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir. O, aynı zamanda 1334 Teşrin-i sâni (Kasım 1918) yılında İttihat ve Terakki Fırkasının devamı niteliğinde olan Teceddüt Fırkasının kurucu üyeleri arasında reis-i sâni sıfatıyla yer almıştır²⁹.

Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti ve Kuva-yı Millîye’de görev alan³⁰ Günaltay, daha sonra 1925’te İstanbul Belediye Meclisi üyeliği ve başkan vekilliği yapmıştır. TBMM’nin ikinci döneminden (1926) itibaren 3, 4, 5, 6, 7 ve 8. dönem Sivas milletvekilliği yapan Günaltay 15 Ocak 1949’da başbakan olmuştur. 15 Mayıs 1950’ye kadar devam eden başbakanlığı döneminde ilkokullarda seçmeli din dersi okutulması, imam hatip okullarının açılması, ilahiyat fakültesinin kurulması, gizli

²⁶ Bkz. https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane_sorgu.html, T.B.M.M. Âzayı Kiramına Mahsus Muhtasar Terceme-i Hal Varakası, Şemsettin Bey (Günaltay), Devre-4, sicil-622, Sivas-55.

²⁷ Günaltay’ın ilgili konulardaki beyanatları için Bkz. https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane_sorgu.html, Osmanlı Dönemi Meclis Tutanakları, Meclis-i Mebusan 3. Dönem, Cilt c.002, Birleşim 37, s.37, Birleşim 59, 577-580, Cilt c003, Birleşim 67, s.99-102, Birleşim 60, s. 361-363, 367-368.

²⁸ Günaltay’ın Katip üye olarak seçildiği sorgulama komisyonunun beşinci şubesinde sorgulananlar arasında Osmanlı Sadrazamı Sait Halim Paşa da vardır. Bkz. <https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2400>, DosyaAdı.199802593_1334_c11.pd, Meclisi Mebusan Devre-i İntihabiye 3, Birinci İctima, 6 Teşrinisani 1334, Saat 2:00

²⁹ Tarık Zafer Tunaya, *Türkiye’de Siyasi Partiler*, c.2, Mütareke Dönemi, İstanbul, İletişim Yay., 2010, s.112-113.

³⁰ Yaşar Özüçetin, *Mehmet Şemsettin Günaltay’ın Hayatı İlmi, İdari, Siyasi Faaliyetleri*, T.C Gazi Üniv. Sos. Bil. Enst., Türkiye Cumhuriyeti Tarihi ABD, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara, 2003, s.22.

oy açık sayım seçim sistemi³¹ gibi önemli işlere imza atmıştır³². 9. dönem Erzincan milletvekilliği yapan Günaltay böylece 1926'dan 1954'e kadar aralıksız milletvekilliği yapmıştır. 1958-59 yıllarında chp İstanbul İl Başkanlığı yapan Günaltay, 1960'ta Kurucu Meclis Üyeliği'ne seçilmiş ve 1961'de de İstanbul'dan Senatör olarak seçilmiş ancak bu görevine başlayamadan rahatsızlanmış ve 19 Ekim 1961'de vefat etmiştir³³.

Arapça, Farsça ve Fransızca bilen Günaltay, dört çocuk babasıdır³⁴. Çocukluğundan beri eğitim öğretim hayatının içinden hiç ayrılmamış olan Günaltay'ın bunun yanında yaşamının erken devirlerinden ölümüne kadar aktif siyaset içerisinde yer alarak memleket meselelerini çözmek için koşturması ancak onun mücadeleci ruhu ve memleket sevdasıyla açıklanabilir.

III. ESERLERİ

Osmanlı ve Cumhuriyet dönemlerinde aktif siyaset içinde bulunan Günaltay, ilmi meseleleri de aktif olarak takip edebilmiştir. Nitekim 1915 yılından itibaren üstlendiği mebusluk görevinin yanında Cumhuriyetin ilanına kadar geçen sürede bir çok eser kaleme almıştır. Osmanlı'nın son dönemini göz önüne aldığımızda onun bu gayreti çok anlamlıdır. Yazdığı eserler ve Meclis-i Mebusan'da eş zamanlı olarak yaptığı konuşmaları dikkate aldığımızda, Günaltay'ın Müslümanların içinde bulunduğu zor şartları atlatabilmelerinin gerek fikri gerek fiili gayreti içinde olduğunu görürüz. Bu gayretlerin izdüşümleri olarak yazdığı eserler şunlardır:

Zulmetten Nura

Üç baskısı olan bu eserin ilk iki baskısı 1915 yılında Tevsi-i Tıbaat Matbaası, üçüncü baskısı ise 1925 yılında Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası tarafından yapılmıştır³⁵. Bu eser için takdim yazan Mehmet Akif Ersoy takdiminde: “*İşte benim Şemseddin'im..*” şeklinde hitap ettiği Günaltay için onun adeta bir toplum doktoru olduğu fakat diğer doktorlar gibi hastalıkları karıştıran bir doktor değil, aksine hastalığın menşeyini tespit etme gayret ve kudretinde olan bir doktor vasfında olduğunu belirtir. Akif devamla: “*Evvela Şark'ı adam akıllı öğrenen, sonra Garb'ı hakkıyla tanıyan, her iki cihanın*

³¹ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 24, s. 710-712.

³² Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 598.

³³ Öztürk, a.g.e., s.710.

³⁴ Bkz., https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane_sorgu.html, T.B.M.M. Âzayı Kiramına Mahsus Muhtasar Terceme-i Hal Varakası, Şemsettin Bey (Günaltay), Devre-4, sicil-622, Sivas-55.

³⁵ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, birinci ve ikinci baskı 1331, Tevsi-i Tıbaat Matbaası, üçüncü baskı 1341 Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, Şehzadebaşı.

ulûmunu, fûnûnunu, âdâtını, ictimaiyyatını tedkik eden Şemseddin..” ifadeleriyle Günaltay’ın ilmi yetkinliğinin altını çizer ve sonrasında eserinin önemini vurgular. Akif, eser için yapacağı herhangi bir tahlilin ihtiva edeceği bilgiyi yine eserden almak zorunda kalacağını belirterek eserin içeriğindeki bilgilere dikkat çeker³⁶.

Günaltay, Balkan Savaşının devam ettiği yıllarda yazdığını belirttiği bu eserinin ortaya çıkış amacını kitabın 1925’teki üçüncü baskısının önsözünde şöyle açıklar: “*Mazinin ibret sahifeleri, halkın fecaat levhaları karşısında hissedilen samimi duygularla, istikbali kurtaracak esaslı ve büyük inkılaba zemin hazırlamak gibi masumane bir arzu Zulmetten Nura’yı mevcuda getirmişti*”³⁷. Günaltay bu eserinde, Müslümanların içinde bulunduğu zor şartların sebeplerini sorgular ve çıkış noktası arar. *Zulmetten Nura* kitabının en belirgin özelliği nedir? diye soracak olursak şu cevabı verebiliriz: Bu kitap İslâm toplumunun o günkü çökmüş vaziyetinin sadece sebeplerini tartışmamış aynı zamanda tespit edilen sebeplere çözüm yolu da önermiştir. Buna göre, İslâm toplumunun gerilemesinde, cehalet, taassup, tembellik ve bunlara kaynaklık eden yanlış dini bilgiler dahili sebeplerken; Batının korkunç emelleri ise harici sebeptir. Bunlara çözüm yolu ise başta dini doğru anlamak, sonra cehalet ve taassubu yok edecek eğitim kurumları kurmak ve yaratılış kanunlarına uygun olarak her alanda çalışmaktır. Günaltay önerdiği her bir çözüm yolunu akıcı bir üslupla etraflıca anlatır ve parçalanmaya yüz tutmuş ümmetin yeniden dirilebilmesinin imkanını tartışır.

Bu kitap A. Lütü Kazancı ve Osman Kazancı tarafından 1998 yılında *Bunalım Çağından İslâm’ın Aydınlığına* başlığıyla sadeleştirilmiştir³⁸.

Hurafattan Hakikate

“*Bir sene evvel neşr edilen Zulumattan Nura ünvanlı eserimin mazhar olduğu hüsnü kabul, Hurafattan Hakikate kitabının te’lif için bir vesile-i teşvik oldu*”³⁹. diyen Günaltay, bir yıl önce yazmış olduğu *Zulmetten Nura* adlı kitabın olumlu yankısının *Hurafattan Hakikate* adlı eserin yazımına teşvik ettiğini belirtir. Günaltay’ın bu eserindeki temel soru şudur: Dünyanın her yerinde Müslümanlar birçok konuda gerilemişlerdir. Farklı coğrafyalardaki Müslümanların ortak bağı din olduğuna göre Müslümanlar benimsedikleri dinden dolayı mı geri kalmışlardır? Günaltay’da bu

³⁶ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, Tevsii Tıbaat Matbaası, 1331, giriş.

³⁷ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, Şehzadebaşı Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1341, s.3.

³⁸ A. Lütü Kazancı Ve Osman Kazancı, *Bunalım Çağından İslâmın Aydınlığına*, İstanbul, Marifet yay., 1998.

³⁹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, Tevsii Tıbaat Matbaası, 1332, s.5.

sorunun cevabı nettir. Müslümanların geri kalmasının sebebi asla İslâm değildir. Aksine Müslümanlar İslâm'ın esaslarına sıkı sıkı sarıldıkları dönemlerde büyük ilerleme kaydetmişler ve insanlık için maddi manevi büyük başarılarla imza atmışlardır. O halde Müslümanların bugünkü -hiç de iç açıcı olmayan- manzaralarının kaynağı din değil bilakis sahil dinden uzaklaşmadır. O'na göre ilk dönem Müslümanları ile şimdiki Müslümanlar arasında İslâm esaslarına uyma bakımından adeta bir uçurum vardır. Dolayısıyla bu farkların sebebini tespit etmek gerekir. İşte bu sebep Müslümanlar arasına farklı yollardan girmiş olan hurafelerdir. Hurafe öyle bir şeydir ki içine girdiği toplumu yıkar ve o topluma hayat hakkı tanımaz. Günaltay, *Hurafattan Hakikate* isimli eserinin hayatlarını hurafelerden nemalanarak geçirenler tarafından benimsenmeyip tenkit edileceğini peşinen kabul eder. Ancak o, “*Milletini uçurum başında görenler hakikati haykırmakta, felaketi göstermekte tereddüt ederlerse, o gibi tufeylilerden (asalak) daha menfur bir derekeye sukut (düşmek) etmiş olmazlar mı?*” diyerek bu tenkitlere göğüs germenin bir nişanesi olarak eserini takdim eder⁴⁰. Eserine İslâm'ın doğduğu ortamı analiz ederek başlayan Günaltay, İslâm'ın ilk döneminin panoramasını çizer ve sonrasında ise İslâm'a çeşitli yollardan giren hurafelerin nüvelerini tespit eder. Eserde, tespit ettiği hurafeleri yok edecek çareleri de göstermeye çalışır

Günaltay'ın Sebülürreşâd dergisinde yayımladığı bazı yazılarının genişletilmiş halini de ihtiva eden *Hurafattan Hakikate* adlı eseri 1332 (1916) yılında Tevsii Tıbaat Matbaasında basılmıştır⁴¹. Aynı zamanda 1997 yılında *Hurafeler ve İslâm Gerçeği* adıyla Ahmet Gökbel tarafından günümüz Türkçesine sadeleştirilerek Marifet Yayınları'na bastırılmıştır⁴².

Maziden Atiye

Maziden Atiye isimli eserinde Birinci Dünya Savaşı sonrasında beşeriyetin yeni bir döneme girdiğini belirten Günaltay, bu yeni dönemde İslâm dünyasının ve özellikle Türklerin vaziyetlerinin ve mukadderatlarının nasıl olacağını sorgular. Geçmişte İslâm dünyasında başrolde olan Türklerin bu konumunun yeni Türkiye döneminde de perçinlenerek devam edeceğini savunur. Türkiye'nin yeni konumu, Türkün tarihi ve milli ruhu yükselebilenin en güzel örneğidir. Günaltay kitabın amacını, “*Maziden Atiye, Türk'ün tarihini tanımak, milli ruhunu tahlil, milli seciyelerini tayin etmek*

⁴⁰ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.3-7.

⁴¹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, Tevsii Tıbaat Matbaası, 1332

⁴² Gökbel, *Hurafeler*....

*gayesine müteveccih bir tecrübe-i kalemiyyedir*⁴³”, şeklinde açıklar. Eserinde milletin geleceğinde hakim olacak unsurun artık birkaç kişiden oluşmuş idarenin değil bizzat milletin kendisinin hakim olacağını savunan Günaltay, bu savını saltanat ve hakimiyeti milliyeyi karşılaştırarak güçlendirmeye çalışır. Daha sonra Türklerin kökenlerini ve tarihte kurmuş oldukları devletleri inceleyerek Türk milli ruhunun taşıdığı özellikleri ortaya koyar. Türklerin İslâm dünyasına katkılarını, Haçlı Seferlerindeki başarılarını, Türklerin milli töre ve örfünün imgelediği değerlerin İslâm’a yakınlığı gibi konuları işleyen Günaltay, Yeni Türkiye’nin çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşabileceği yolu Türk İslâm harsı sentezi olarak işaret eder⁴⁴.

Günaltay’ın *Maziden Atiye* isimli bu eseri Ahmet Gökbel ve Dursun Ali Aykıt tarafından 2003 yılında Akçağ Yayıncılık aracılığıyla *Türk İslâm Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım* ismiyle sadeleştirilerek yayımlanmıştır⁴⁵.

Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri

Günaltay, “*Şu eser beşeriyeti ezelden beri işgal eden mesailden en mühimlerine temas ve insanların bu mesailin halli yolunda neler düşünmüş, nasıl vadilere sapmış, ne gibi nazariyeler kurmuş olduklarını tasvir edecek, bu tariklerden hangisinin daha salim, daha makul olduğunu araştıracaktır*⁴⁶”, sözleriyle kitabının yazılış amacını, eskiden beri insanlığın zihnini meşgul eden sorunlar çetelesinde ilk sırayı alan ‘nerden geldik nereye gidiyoruz’ soruları çerçevesinde kurulan teoriler ve varılan sonuçları tahlil ederek bu sonuçların en sağlam ve makul olanını tespit etmek şeklinde açıklar. İlim ve felsefe arasındaki farklar ve münasebetler, ısbat-ı vacib burhanları, hayat ve ruh nazariyeleri şeklinde başlıca üç bölümden müteşekkil olan eserde, giriş bölümünde fen ve felsefenin takip ettiği metotlar ele alınırken, ısbat-ı vacip bölümünde Allah’ın varlığının zorunluluğunu ve delillerini ele alır. Son bölüm olan hayat ve ruh nazariyeleri bölümünde ise ruh ile ilgili öteden beri ileri sürülen görüşleri ele alarak bunların tahlilini yapar. Sonuç bölümünde ise hayat ve ruh hakkında ileri sürülen görüşlerin farklı yollardan ilerlemelerine rağmen aynı sonuca vardıklarını belirten Günaltay, “*Beşeriyetin bütün büyük dâhileri, mu’terifdir ki (itiraf eden) enva’ın (türlerin) tahavvülatında, teşekkülatında, hilkatlerinde bir sünneti ilahiyye bir kanun-u*

⁴³ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, Kanaat Kütüphanesi, 1339, s. 6.

⁴⁴ Mehmet Şemseddin, **Maziden**...

⁴⁵ Gökbel ve Aykıt, **a.g.e.**

⁴⁶ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, İstanbul: Şehzadebaşı Evkaf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341, s. 3.

*samedaniyye hükümrân olmaktadır*⁴⁷’’. diyerek varlıkların gerek yaratılışı gerekse teşekkül ve oluşumunda ilahi bir sünnetin hâkim olduğunu belirtir.

1339-1341 (1923-1925) yıllarında Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası tarafından 552 sayfa olarak bastırılan eserin sadeleştirilmesi Nuri Çolak⁴⁸ tarafından yapılmıştır.

Tarih-i Edyan

Felsefe ve medeniyet tarihinin esası sosyolojinin de çıkış noktası olarak değerlendirdiği Dinler Tarihi alanının, Abdülkâhir el Bağdâdî (ö.1037-38), Abdilkerîm b. Ahmed eş-Şehrîstânî (ö.1153), İbn.Hazm (ö.1064), gibi temsilcilerinin eserleriyle bir dönem yükseldiğini ancak daha sonraları İslâm’ın her alanında olduğu gibi Dinler Tarihi çalışmaları alanında da gerilemeye başladığını belirten Günaltay: “*Şu eser bu şubeyi yeniden açmak gibi bir gayeye müteveccih*”⁴⁹’’. diyerek eserin amacının gerileme devrini yaşayan Dinler Tarihi çalışmaları alanına bir katkı sunarak bu alanı yeniden ilerletmek olduğunu belirtir. Eserin giriş bölümünde, İlm-i Edyan, İlmi Edyan’ın Doğuşu ve Tarihçesi, İlm-i Edyan’ın İslâm Alemindeki Vaziyeti, Dinin mahiyeti gibi konuları ele alan Günaltay, daha sonra Dinlerin Tasnifi başlığı altında dinlerin ilmi açıdan sınıflandırılmasını tartışır. Dinin kaynağı ve lüzumu gibi konuları işleyen Günaltay, birinci kısımda ise Animizm, Natürizm, Fetişizm, Totemizm gibi iptidai dinleri ele alır. Bu bağlamda ele aldığı dinleri tenkitçi bir yaklaşımla değerlendirir. Devamında ise, Afrika, Okyanus Ahalisi, Amerika, Çin ve Japon dinlerini inceler. Eserinin sonuna birinci cildin hitamı şeklinde not düşen Günaltay, belli ki eserini birkaç cilt şeklinde planlamıştır. Eser 320 sayfadan oluşmaktadır⁵⁰.

Tarih-i Edyan isimli eser, Sevdîye Yıldız tarafından *Dinler Tarihi Yeryüzündeki İlkel Dinler* adı altında sadeleştirilerek Köprü Yayınları’na 2016 yılında basılmıştır⁵¹.

İslâm Tarihi

Günaltay, “*Tarih-i İslâm umumi tarihin en büyük bir faslıdır. Çünkü Tarih-i Kadim ile kurun-u ahire tarihi arasında en feyyaz bir merhale-i mahsusadır. Medeniyet-i kadime İslâm tarihine muntehi olmuş, medeniyeti hazıra da İslâm Tarihinden*

⁴⁷ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i...*, s. 532.

⁴⁸ Nuri Çolak, *Felsefe-i Ülâ Isbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri*, İnsan Yay., İstanbul, 1994.

⁴⁹ Mehmet Şemseddin, *Tarih-i Edyan*, Dersaadet-Kanaat Matbaası, 1338 (1922), s. 6.

⁵⁰ Mehmet Şemseddin, *Tarih-i Edyan*.

⁵¹ Sevdîye Yıldız, *Dinler Tarihi Yeryüzündeki İlkel Dinler*, İstanbul: Köprü Kitapları, 2016.

*doğmuştur*⁵²’, diyerek İslâm Tarihinin genel tarih içindeki önemine dikkatleri çekmiştir. İslâm Tarihiyle birlikte yeni bir medeniyet tarihinin temellerinin atıldığını belirterek başladığı eserinde, tarihin milletler için önemine değinmiş, tarihsiz bir millettten bahsedilemeyeceğini vurgulamış ve İslâm Tarihi kaynaklarının üst üste veri yığmak şeklinde oluşmasını eleştirmiştir. Ona göre İslâm tarihi ile ilgili Doğuda yapılmış çalışmalar metodolojiden yoksunken Batıda yapılmış İslâm Tarihi çalışmaları da genellikle objektifliğini yitirmiş taraflı çalışmalardır. Günaltay *İslâm Tarihi* adlı eserini, batı çalışmalarından metodolojiyi, Doğu çalışmalarından ise bilgi ve belgeleri alarak oluşturduğunu belirtir. Yine İslâm Tarihi çalışmalarının İslâm’ın geldiği dönemden itibaren ele alınarak yazılmasını eleştirmiş, İslâm’ın net olarak anlaşılabilmesi için İslâm’dan önceki dönemlerden itibaren sosyal, siyasi, ekonomik vs. birçok alanın incelenmesi gerektiği savını ileri sürmüştür. Eserini *‘Mufasssal İslâm Tarihi’* şeklinde yayımlanacak olan serinin ilk kitabı olarak takdim etmiştir⁵³. Arabistan’ın coğrafi durumunu ele alarak başladığı eserinde İslâm öncesi dönemlerdeki Arap kabilelerini ve bu kabilelerin kurmuş oldukları devletleri ve devamında oluşmuş medeniyetleri çok yönlü bir şekilde anlatarak Mekke-i Mükerrreme tarihiyle eserine son vermiştir⁵⁴. Bu yönüyle eser bir İslâm Tarihi’nden ziyade İslâm Öncesi Arap Tarihi niteliğindedir. Nitekim eser sadeleştirilirken bu gerekçeyle İslâm Öncesi Arap Tarihi adıyla yayımlanmıştır⁵⁵.

İslâm Dini Tarihi

İslâm Dini Tarihi adıyla basılan eser iki kitapçık halinde tasarlanmış birinci kitapçık İstanbul Daru’l Fünun Matbaası tarafından 1340 (1924) tarihinde basılmıştır. 221 sayfadan ibarettir. İhtiva ettiği konular şunlardır: İslâm’ın Zuhur Ettiği Asırda Şark’ın Hali, İslâm’ın Zuhur Ettiği Muhit-i Tabii, Çöl İctimaiyyesi, Arapların Menşei, Arab-ı Badiye Arab-ı Bakiye, Amâlîka, Ad Kavmi, Semud Kavmi, Arab-ı Kahtaniyye Arab-ı Adnaniyye, Kâhtaniler, Sebeîler, Beni Lahm Arapları, Adnanîler, Mekke ve Beni Kureyş, Kusay b. Kilâb, Kablel İslâm Arapların Dinleri, Arabistan’da Peygamberler,

⁵² Mehmet Şemseddin, **İslâm Tarihi**, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1338-1341 (1922-1925), s.3 - 4.

⁵³ Mehmet Şemseddin, **İslâm Tarihi**, s.5-11.

⁵⁴ Mehmet Şemseddin, **İslâm Tarihi**.

⁵⁵ M. Mahfuz Söylemez, **İslâm Öncesi Arap Tarihi**, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015, s. 7.

Hanifler, Kabele İslâm Hariçten Araplar Arasına Giren Dinler, Hristiyanlık. İkinci kitapçık ise 1341 (1925) tarihinde yine Darulfünun Matbaası tarafından basılmıştır. Sayfa numaraları birinci kitapçığın kaldığı yerden 222'den başlayarak 296'da biter. İkinci kitapçığın ihtiva ettiği konular şunlardır. Cahiliyye Araplarında Hurafeperestlik-Kâhinlik, Cahiliyye Araplarında Falcılık, Cahiliyyede İctimai Aile, Cahiliyyede İctimai Sınıflar.⁵⁶

Bu iki kitapçık Cahiliyye Araplarının kökenlerini, oluşturdıkları kabileleri, sosyal yaşantılarını, dinlerini oldukça ayrıntılı bir şekilde tetkik eder. Dolayısıyla içerik olarak ele alındığında kitapçıklara isim olarak İslâm Dini Tarihi değil, Cahiliyye Arapları ve Dinleri şeklinde isim koymak daha makul gözükmemektedir. Nitekim kitapçıkların içerdiği konuları ihtiva eden makaleler M. Mahfuz Söylemez ve Sabri Hizmetli tarafından *İslâm Öncesi Araplar ve Dinleri*⁵⁷ başlığıyla sadeleştirilerek Ankara Okulu yayınlarınca basımı yapılmıştır.

Fennin En Son Keşfiyatından

Bir milletin manevi yükselişinin o toplumdaki ciddi edebi eserler ve içtimai kitapların çokluğuyla paralel olduğu gibi maddi yükselişinin de fen kitaplarının çokluğuyla paralel olduğunu belirten Günaltay, Avrupa'nın fen ve teknik alanında bizden kat kat ilerde olduğunu belirterek, yazmış olduğu kitabın ilgili alandaki öğrencilere rehber olacağını, aynı zamanda sıradan halkın da irfan seviyesini yükselteceğini vurgular⁵⁸. Eserde, telsiz telgraf, telsiz telefon, pil, anten, televizyon, elektrik ışığı gibi fen ve teknolojinin ilerlemesine paralel gelişen buluşlar sade bir üslupla değerlendirilmiştir. 192 sayfa olan eserde birçok şekil ve çizim de mevcuttur⁵⁹.

Mufasssal Türk Tarihi

Dünya siyasi tarihinde Türklerin konumlarını ve icraatlarını konu alan eser toplam 1200 sayfadan ibaret olan beş ciltten oluşmaktadır. Eser, 1922-1924 tarihleri arasında yazılmıştır. Türk Tarihi, Türklerin menşelerinden tarih boyunca kurdukları devletlere kadar geniş bir çerçevede ele alınan eserde Türkler ve İslâmiyet konuları da

⁵⁶ Mehmet Şemseddin, **İslâm Dini Tarihi**, Darul Fünun Matbaası, 1340-1341 (1924-1925).

⁵⁷ M. Mahfuz Söylemez Ve Sabri Hizmetli, **İslâm Öncesi Araplar Ve Dinleri**, Ankara, Ankara Okulu Yay., 1997.

⁵⁸ Mehmet Şemseddin, **Fennin En Son Keşfiyatından**, Matba-i Ahmed İhsan ve Şürekası, 1328 (1912), s.3-4.

⁵⁹ Mehmet Şemseddin, **Fennin En Son**....

işlenmiştir. Eserin, birinci cildi Evkaf Matbaası, diğer dört cildi ise Amire Matbaası tarafından yayınlanmıştır⁶⁰.

İslâm'da Tarih Ve Müverrihler

Batıda tarih, ilmî bir şekilde ele alınırken en eski kaynakların tetkikiyle başladığını belirten Günaltay, eserinde Batının metodunu uygulamasının bir sakıncası olmayacağına bilakis bu yolu takip etmenin vazgeçilemez bir zorunluluk olduğuna dikkat çekerek başladığı eserinde ele alacağı yazar ve eserlerin en eski ve en önemli ana kaynaklar olduğunu vurgular. Eserin, İslâm ve Türk tarihiyle ilgili yapılacak çalışmalarda bir nebze olsun rehberlik etmesi eserin amacına ulaşmasıdır Günaltay'ca⁶¹. İslâm tarihinde tarih yazıcılığının siyer ve megazi etrafında şekillendiğini belirten Günaltay, 73 müellif ve 70 eseri ayrıntılı bir şekilde değerlendirir. 464 sayfa olan eser Yüksel Kanar tarafından 1991 yılında *İslâm Tarihinin Kaynakları Tarih ve Müverrihler* başlığıyla sadeleştirilerek Endülüs Yayınlarınca basımı yapılmıştır⁶².

Müntehab Kiraat

Okuma parçaları seçkisi anlamına gelen *Müntehab Kiraat* adlı eserde dinin, insan duygu ve tutumları üzerindeki tesiri vurgulanmıştır. Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi vb. kişilerin makale ve şiirlerine yer verilmiştir. 160 sayfa olan eser kanaat matbaası tarafından basılmıştır⁶³.

Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi

Bu eser Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında çıkan ihtilafların sebeplerini akıcı bir üslupla açıklamaya çalışır. İhtilafların ilk nüvelerinden hareketle eserini işlemesi yönüyle adeta bir İslâm Mezhepleri Tarihi niteliği taşır. Kelamda atom nazariyesini ayrıntılı bir şekilde ele alması bakımından da kelam ilmiyle alakalı bir çalışmadır⁶⁴. Eser, 2008 yılında İrfan Bayın tarafından *Kelam Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* adıyla sadeleştirilerek Fecr Yayınlarınca basımı yapılmıştır⁶⁵.

⁶⁰ Ayrancı, a.g.e. s. 136-138.

⁶¹ Mehmet Şemseddin, *İslâm'da Tarih Ve Müverrihler*, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, 1339-1342 (1924-1926), s. 29.

⁶² Yüksel Kanar, *İslâm Tarihinin Kaynakları- Tarih Ve Müverrihler*, İstanbul, Endülüs Yay., 1991.

⁶³ Ayrancı, a.g.e., s.124.

⁶⁴ Mehmet Şemseddin, *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*, İstanbul, Dârü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 1, sayı: 1, Şehzâdebaşı - Evkaf Matbaası, 1341 (1925), s. 58 – 119.

⁶⁵ İrfan Bayın, *Kelam Atomculuğu Ve Kaynağı Sorunu*, İstanbul, Fecr Yay., 2008.

Hürriyet Mücadeleleri

Eser, saltanat rejiminden milli hakimiyete giden yolu anlatan hacim itibariyle küçük fakat muhtevası bakımından fevkalâde derin analizler taşımaktadır. Anadolu'da demokrasinin tarihçesi diyebileceğimiz eser aynı zamanda insanın temel hak ve hürriyetleri serencamı bağlamında da ufuk açıcı içeriğe sahiptir⁶⁶.

Günaltay'ın dini ve siyasi görüşleri bağlamında eserlerini değerlendirdiğimizde, onun dini ve siyasi fikir yapısının oturduğu ilk üç eser *Zulmetten Nura*, *Hurafattan Hakikate*, *Maziden Atiye* adlı eserleridir. Bunların yanında din-siyaset ilişkisi bağlamında *Hürriyet Mücadeleleri* isimli eseri ve 1915'ten 1960'a kadar çeşitli zamanlarda mecliste yaptığı konuşmaların tutanakları da onun din-siyaset ilişkileri potasındaki fikirlerinin önemli ipuçlarını taşır. Günaltay'ın eserlerinin omurgasını Sırat-ı müstakim ve Sebilürreşad dergilerindeki makaleler oluşturmaktadır. O, bu dergilerde yazdığı makalelerin çoğunu biraz da genişleterek *Zulmetten Nura*, *Hurafattan Hakikate* adlı eserlerinde işlemiştir. Sırat-ı Müstakim mecmualarında otuz adet, Sebilürreşad'da ise seksen dokuz adet olmak üzere toplam yüz on dokuz adet makale yazmıştır. Bu makalelerin hepsinin toplam sayfa sayısı yaklaşık üç yüz otuz beştir. Günaltay'ın yazmış olduğu makalelerin fihristi bile tezimizin kapsam ve sınırlılıkları bağlamında epsey bir yer işgal edeceğinden Günaltay'ın makalelerinin fihristinin yer aldığı esere atıf yapmakla yetineceğiz⁶⁷.

Günaltay'ın yukarıda belirttiğimiz eserleri - *Hürriyet Mücadeleleri* isimli eser hariç- Arap harfleriyle yazılmış eserlerdir. Aşağıda tezimizin kapsam ve sınırlılıkları açısından sadece isimlerini yazmakla yetineceğimiz eserleri ise günümüz Türkçesiyle yazılmış eserleridir. Bu eserler genellikle tarih konularını ele almakla beraber özelde Türk Tarihi konularını ihtiva etmektedir⁶⁸.

⁶⁶ Mehmet Şemsettin Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, Haz. Sabahat Erdemir, İstanbul: Gün Matbası, 1958, 118 sayfa.

⁶⁷ Günaltay'ın Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad mecmualarındaki makaleleri için Bkz. Abdullah Ceyhan, **Sıratı müstakim Ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 1991, s.136, 413-416. Günaltay'ın bu dergiler dışında yazdığı makalelere örnekler için Bkz., Ayrancı, a.g.e., s. 148-149.

⁶⁸ Günaltay'ın, künyelerini verdiğimiz ve günümüz Türkçesiyle yazılmış olan eserlerinin muhtevası hakkında kısa açıklamalar için Bkz., Ayrancı, a.g.e, s. 122-221; sadece künyeleri için Bkz., Çetinkaya, a.g.e, s. 48-49.

1. *Müslümanlığın Çıktığı ve Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti*, Ankara tarihsiz; Başvekâlet Müdevvenat Basımevi, 89 s.
2. *Mezopotamya- Sümerler, Akatlar, Gutiler, Amürüler, Kassitler, Asurlular, Mitanniler; İkinci Babil İmparatorluğu*, İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 208s.
3. *Suriye ve Palestin*, İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 52 s.
4. *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*, İstanbul 1934, Akşam Basımevi, 208 s.
5. *İbraniler*, İstanbul, 1936, Akşam Matbaası, 62 s.
6. *İslâm Dünyasının İnhitâtı Sebebi Selçuk İstilası mıdır?* , İstanbul 1937, II. Türk Tarih Kongresi, 15 sayfa. (Yeni Basım: 1938)
7. *Le Decande Du Monde Musulman Est-Elle DueAl'invansion Des Seljoucides?*, İstanbul 1937, Devlet Basımevi, 16 s. Yukarıdaki eserin Fransızcasıdır.
8. *Türk Tarihinin İlk Devirleri Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind*, İstanbul 1937, Milli Mecmua Basımevi, 309 s.
9. *Türk Tarihinin İlk Devirlerinden Yakın Şark, Elam Ve Mezopotamya*, Ankara 1937, Devlet Basımevi, 309 s.
10. *Türk Tarih Tezi Hakkındaki İntikatların Mahiyeti ve Tezin Kat'i Zaferi*, (Ayrı Basım), İstanbul 1938, Devlet Basımevi, 337- 365s.
11. *Atatürk'ün Tarihçiliği ve Fahri Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra*, (Ayrı Basım), İstanbul 1959, Maarif Basımevi, 2 sayfa.

12. ***Tarih Lise I***, İstanbul 1939, Maarif Basımevi, XX+426 s.,(2. basım 1941)
13. ***İbn-i Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti Meselesi*** (Ayrı Basım) İstanbul 1940, Maarif Basımevi 37 s. “Not: Belleten23/ 24’ten ayrı basım”
14. ***Abbasoğulları İmparatorluğu’nun Kuruluş ve Yükselişinde Türklerin Rolü***, (Ayrı Basım) Ankara 1942, T.T.K. Basımevi,177- 205 s. “Not: Belleten 23-24’ten ayrı basım”
15. ***Selçukluların Horasan’a İndikleri Zaman İslâm Dünyası’nın Siyasal, Sosyal, Ekonomik Ve Dini Durumu*** (Ayrı Basım), Ankara 1943, T.T.K. Basımevi,XIX+384s.
16. ***Yakın Şark II Anadolu En Eski Çağlardan Akamenişler İstilasına Kadar***, Ankara 1946, T.T.K. Basımevi, XIX+384 s.,Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VIII: seri, No:3-III’
17. ***İran Tarihi I Cilt, En Eski Çağlardan İskender’in Asya Seferine Kadar***, Ankara 1948, T.T.K. Basımevi, resimli, haritalı, XIX, 344s.
18. ***Farabi’nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri***, (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K. Basımevi, 423–436 s.
19. ***İslâm’dan Önce Araplar Arasında Kadın’ın Durumu, Aile ve Türlü Nikah Şekilleri*** (Ayrı Basım), Ankara 1951, T.T.K.Basımevi, 691- 707 s.
20. ***Yakın Şark, IV. 2bl.***, Ankara, T.T.K Basımevi, VIII+654 s.
21. ***Yakın Şark: Perslerden Romalılara Kadar: Selevkoslar, Nabatiler, Galatalar, Bitinya ve Bergama Krallıkları***, Ankara- 1951 T.T.K. Basımevi, 253 s.

IV. DÖNEMİN SİYASİ SOSYAL VE FİKRİ YAPISI

Herhangi bir olay durum veya hareket tahlil edilirken içinde doğduğu ortamın şartlarından soyutlanarak bağımsız bir şekilde ele alınamaz⁶⁹. Hele bir de incelenecek hareket sosyal veya siyasi bir karakter taşıyorsa hareketin oluşumundaki faktörleri tespit etmek onun doğru değerlendirilmesinde anahtar rol oynayacaktır. Mehmet Şemsettin Günaltay'ın dini ve siyasi görüşlerini konu ettiğimiz araştırmamız özellik itibariyle hem siyasi hem de sosyal karakterli bir konu olduğundan, biz öncelikle Günaltay'ın yaşadığı dönemin siyasi ve sosyal yapısını ortaya koymaya çalışacağız. Çok geniş bir coğrafyaya hakim olan Osmanlı Devletinin çöküş nedenlerini birkaç maddeyle açıklamanın mümkün olmadığını peşinen kabul ederek çöküşe giden sürecin en azından ana dinamiklerini tespit etmek için 19. yüzyılın siyasi ve sosyal panoramasını çizmek gerekir. Geçmiş yüzyıllarla karşılaştırıldığında 19. yüzyılın, hızla gelişen sanayileşmenin beraberinde getirdiği kapitalizm ve siyasi-emperyalizm dolayısıyla geleneğe bağlı toplumlar üzerindeki yıkıcı etkisi çok daha fazladır. Osmanlı için parçalanma ve çöküş dönemi olan bu yüzyılda Osmanlı Devleti topraklarından Balkanlar ve Türkiye Cumhuriyeti dahil yirmiden fazla devlet doğmuştur. Bu bağlamda Osmanlı Devleti açısından 19. yüzyılın ilk dönemlerinin siyasi karakteri, içerde merkezi idarenin gücünü sağlayabilme dışarda ise toprak bütünlüğünü koruyabilme gayretidir. Bu gayret, Batı yönlü bir dizi ıslahat ve yenilenme faaliyetlerini beraberinde getirmiştir. Bu durum aslında zımnen Batının üstünlüğünün kabul edilmesi anlamını taşımaktadır. Dolayısıyla 19. yüzyıl Osmanlı Devleti açısından çağına ayak uydurabilme anlamında bir modernleşme çabası ile geçmiştir⁷⁰.

19. yüzyılın başlarında (1798) Fransa'nın Mısır'ı işgal etmesi, beraberinde Mısır'ın Osmanlıya karşı yarı özerk bir konum almasına sebep olmuştur. Dahili siyasetle halledilebilecek olan Mısır meselesi uluslararası bir mesele haline gelmiş 1841'de Mısır, Mehmet Ali Paşa ve oğullarına verasetle intikal edecek bir hüviyete kavuşmuştur. Mısır meselesi, Osmanlı'yı siyasi ve askeri anlamda zayıflatmakla kalmamış aynı zamanda Avrupa'ya bağımlı bir devlet konumuna düşürmüştür. 19. yüzyılın başlarından itibaren ortaya çıkan Sırp isyanı, Vehhabi isyanı, Yunan isyanı gibi isyanlar, Osmanlının toprak bütünlüğünü tehdit etmiş ve Osmanlı Devleti'ni

⁶⁹ Kutlu, **Çağdaş İslâmi Akımlar Ve Sorunları**, Ankara: Fecr Yay.,2008, s.11.

⁷⁰ Kemal Karpat, **Kısa Türkiye Tarihi (1800-2012)**, İstanbul: Timaş Yay., 2016, s.13-16.

zayıflatmıştır. Bununla beraber 1839’da Tanzimat, 1856’da Islahat fermanlarıyla Osmanlı tebaasında gayri Müslimlerin yükselişe geçmesine karşı Müslüman halkın gitgide fakirleşmesi Osmanlı devleti açısından negatif bir sosyo-ekonomik çalkantıya sebep olmuştur. Yine Osmanlı’nın ilk defa 1854 Kırım Savaşı sebebiyle aldığı dış borç ödenemediği gibi dış borçlarının giderek artması dışarıya bağımlılığı sürekli hale getirmiştir ve 1881’de bir anlamda devletin iflası anlamına gelen Düyun-u Umumiye idaresinin temelleri atılmıştır. Osmanlı Devletinde 1850-1900 arasında eskiden Osmanlı toprakları olan Rumeli, Kırım ve Kafkasya’da oturan Müslüman halk Anadolu’ya doğru göç etmeye başlamıştır. Sayısı beş milyondan fazla olan bu göç hareketi Anadolu’nun o dönemki nüfusunun yüzde otuzuna tekabül etmektedir. Bu göç hareketleri, Osmanlı içindeki ekonomik dengeyi Müslümanlar lehine çevirdiği gibi Osmanlı’nın Batı yönlü ıslahatlarından Müslüman halkın problemlerine doğru eğilmesine sebep olmuştur. Bu anlamda Abdulhamit döneminde (1876-1909) Müslümanların birliğini kuvvetlendirmek amacıyla Osmanlı devletinin bir parçası olan Arap dünyasına yakınlık gösterilerek oralardaki İngiliz ve Fransız faaliyetlerini etkisiz kılmak hedeflenmiştir. Batı dünyasının tehditkâr politikalarına karşı İslâm dünyası bilinçlendirilmeye çalışılmış, Endonezya, Filipinler hatta Çin’deki Müslümanlarla ilgilenilmiştir. 1908 yılında İkinci Meşrutiyetle birlikte kurulan Mebusan Meclisinde etkin olan İttihat ve Terakki 1909’da Abdulhamit’i tahttan indirmiş yerine 65 yaşındaki V. Mehmet Reşad geçmiştir. Osmanlı yönetimindeki bu karışıklık döneminde Balkan Savaşları çıkmış peşinden baş gösteren Birinci Dünya Savaşı’na Osmanlı Devleti 29 ekim 1914’te girmiştir. 30 Ekim 1918’de imzalanan Mondros Mütarekesiyle savaş resmen sona ermiştir. Mustafa Kemal Paşa önderliğinde başlatılan kurtuluş Savaşı neticesinde bugünkü Türkiye Cumhuriyeti’nin temelleri atılmıştır⁷¹. Birinci Dünya Savaşı, Türkiye’nin coğrafyasını değiştirdiği gibi, kalkınmanın ana unsuru olan kalifiye insanlarımızı da yok etmiş hatta bununla da kalmayıp okullarımızda sınıfları boşaltmıştır. Bu savaşın sebep olduğu nüfus kırımı ancak 1950’lerde onarılabilmektedir. Bu yıkım insanımızın ideallerini daraltmışsa da asgari müştereklerde bir araya gelebilme azmini yok edememiştir. O müşterekler şunlardır: vatan kurtarılacak, cehalet yok edilecek, sağlık temin edilecek ve dolayısıyla memleket yeniden inşa edilecektir⁷².

⁷¹ Karpat, a.g.e., s. 17- 107.

⁷² İlber Ortaylı, *Cumhuriyetin İlk Yüzyılı*, İstanbul, Timaş Yay., 2015, s.49-50.

A-Dönemin Fikir Atmosferi Ve Günaltay'ın Bu Atmosfer İçindeki Konumu

1. Osmanlıcılık

Osmanlı Devleti'nin girmiş olduğu çöküntü evresi Müslümanlar açısından ilk devirde Hz. Osman ve sonrasında yaşanan siyasi ve toplumsal buhranların bir benzeri niteliğindedir⁷³. Dönemin aydınları Osmanlı Devleti'ni çökmekten kurtarmak için çeşitli yollara müracaat etmiş çeşitli çözüm yolları geliştirmiştir. Bu çözüm arayışları kendisini Osmanlıcılık, İslâmcılık ve Türkçülük adlarıyla aşamalı bir şekilde formüle etmiştir. Osmanlıcılık fikri, Osmanlı devleti sınırları içerisinde yaşayan bütün halkları eşitlik ilkesi çerçevesinde değerlendirerek Osmanlının yıkılmasını engellemek fikrine dayalı olarak gelişmiştir. II. Mahmut'un *“Ben tebaamdaki din farkını ancak cami, havra ve kiliselere girerken görmek istiyorum”* şeklindeki sözleri Osmanlıcılık fikrinin mahiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Osmanlıcılık fikri, milliyet fikrinin ırka dayandırılması şeklinde yorumlanmasıyla başarıya ulaşamamış değerini kaybetmiştir⁷⁴.

2. Garpcılık

İkinci Meşrutiyet'ten (1908) itibaren Osmanlı Devleti'nde bulunan aydınlar farklı yayın organlarıyla bir araya gelerek Osmanlının çöküşe giden durumuna engel olma gayreti içerisinde olmuşlardır. Bu durum Osmanlı tarihinde ilk defa ortaya çıkan siyasi fikir akımlarını doğurmuştur. Bu akımlar, Garpcılık, İslâmcılık, Türkçülük, İlmi içtima, Sosyalizm cereyanlarıdır. Bu akımların sordukları temel soru *“Bu devlet nasıl kurtarılabilir?”* Bu soruya her siyasi fikir akımının cevabı farklı olmuştur. Garpcılar bu soruya doğal olarak *‘garplılaşarak’* diye cevap vermişlerdir. Ancak soru *“Peki hangi konularda garplılaşmalı?”* diye sorulduğunda alınan cevaplar farklıdır. Kimisi, maddi-manevi her yönüyle *‘gülü dikeniyile’* beraber derken, kimisi de sadece teknolojiyle diye cevap vermiştir. Dolayısıyla Garpcılar arasında batılılaşmanın yönü hakkında mesele karmaşıktır ve üzerinde fikir birliği olan bir tez yoktur⁷⁵. Bir taraftan Batı'nın maddi üstünlüklerine sahip olma arzusu diğer taraftan bu maddi üstünlüklerle beraber transfer olabilecek aile hayatından her türlü sosyal ilişkilere varabilecek olan girift yumaktan nasıl uzak durulabileceği konusu dönemin aydınlarının temel

⁷³ Kutlu, **Çağdaş İslâmi...**, s.10.

⁷⁴ Yusuf Akçura, **Üç Tarzı Siyaset**, Ankara: T.T.K. Basımevi, 1976, s.19-21.

⁷⁵ Tarık Zafer Tunaya, **Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay, 2010, s.68-70

çıkamazdır⁷⁶. Mehmet Şemsettin Günaltay'ın Batılılaşmakla ilgili fikirlerini incelediğimizde ortaya çıkan tablo nettir. O, bir milletin manevi değerlerinin kendine has bir atmosferde gerçekleştiğini dolayısıyla başka bir millettten nakledilecek manevi değerlerin kabul görmeyeceğini belirtmiştir. Aynı zamanda Tanzimat Fermanıyla başlatılan batılılaşma hareketinin yöntemini eleştirmiştir. O'na göre Tanzimatçılık, Batı'yı yanlış ve taklitçi bir formda ele almıştır. Batı'nın sefih hayatını alıp teknik yönünü almayı ihmal ettiğimize de dikkat çeken Günaltay, Batı'dan asıl almamız gereken şeylerin sanayi, ticaret, ilim, fen ve ziraat yöntemleri olduğunu vurgular⁷⁷. Bu görüşlerinden hareketle Günaltay Batı'cı ya da modernisttir diyebiliriz ancak onun batıcılığının, Batı'nın her yönüyle taklit edilip her şeyiyle alınması fikrinde olan batıcılardan farklı olduğunu belirtmemiz gerekir. O, Batı'nın ilim, fen, sanayi vb. gibi konularda takip ettiği yönteminin alınması taraftarıdır. Yoksa Batı'nın manevi hayatı, ahlakı ve sosyal yaşantı modelini alma taraftarı değildir.

3. İslâmcılık

İslâmcılık akımının fikrîsel serüveninin nüvelerini Mu'tezile'nin iradeye yaptığı vurguyla başlatmak mümkün olsa da -nitekim irade vurgusu ahlaki tutumları da mümkün kılan bir şey olmakla beraber, İslâm tarihi boyunca kadercî bir tevekkülle yoğrulup günü, gücü ve dini kaçırmış bir geleneksellik biçimine karşı tepki niteliğindedir- İslâmcılık kavramının ilk kullanılışı 19.yüzyılın son çeyreğine rastlar⁷⁸. Görüşlerini Sırat-ı Müstakim ve Sebilürreşad gibi dergilerde yazan İslâmcılar, İkinci Meşrutiyet döneminde ortaya çıkmış olan en güçlü fikir akımını temsil etmişlerdir⁷⁹. İslâmcılık kapsam itibarıyla çok geniş bir alanda değerlendirilmiş, dolayısıyla tanımlanması da birbirinden farklılık arz etmiş bir kavramdır. Bu bağlamda siyasal bir eğilim veya oluşum olan İslâmcılık, siyasal uygulamalarının orijinine İslâm'ı koyan her türlü Müslüman oluşum⁸⁰ şeklinde tanımlandığı gibi ihya, ıslah, tecdîd faaliyetlerinin yaygın adı olarak da tarif edilmiştir⁸¹. Daha detaylı bir tanım ise şöyledir:

“İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda İslâmî bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) ‘yeniden’ hayata hâkim

⁷⁶ Erol Güngör, *Kültür Değişmesi Ve Milliyetçilik*, İstanbul, Ötüken Yay.,2010, s. 12-13.

⁷⁷ Mehmed Şemseddin, *Zulmetten...*, 1331 (1915), s.198-220.

⁷⁸ Yasin Aktay, “Sunuş”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce- İslâmcılık*, c.6, İstanbul, 2011, s.18-19.

⁷⁹ Tunaya, a.g.e., s.71.

⁸⁰ Aktay, a.g.e., s.18.

⁸¹ Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar*, İstanbul, Klasik Yay., 2015, s.21.

kılmak ve akılcı bir metotla Müslümanları, İslâm dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten, taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışların bütününe ihtiva eden bir düşünce ve harekettir”⁸².

İslâmcılık kavramının kapsam çerçevesinde tartışılan meseleler: İlk kaynaklara dönüş, terakki için ictihâd, batıdan faydalanma, tasavvufa çift yönlü bakış, eğitimde reform, ittiḥad-ı İslâm şeklinde tespit edilmiştir⁸³. Bu çerçevede tespit edilen fikirlerle Günaltay’ın fikirlerini karşılaştırdığımızda Günaltay’ın İslâmcı profilini büyük oranda çıkarmış oluruz. İlk kaynaklara dönüş: Günaltay, ‘‘Müslümanları kurtarmak için İslâm’ın sâfiyet-i evveliyesini iade etmelidir⁸⁴’’ başlığıyla yazmış olduğu makalesinde İslâm’a çeşitli yollarla girmiş olan hurafelerin İslâm’ın ilk dönemdeki safiyetini bozduğunu dolayısıyla bu hurafelerden kurtulmak için İslâm’ın ana kaynaklarına dönmemiz gerektiğini savunur. Bunun için takip edilmesi gereken metot ise Kur’an ve akıl birlikteliğidir. Asrı saadete dönüşün imkanı elimizdeki Kur’an ve sahih hadislerde mevcuttur⁸⁵. Terakki İçin İctihat: Günaltay ictihâd üzerinde oldukça fazla durmuştur. Bu kapsamda, ‘‘İctihâd her asır için ihtiyacat-ı zaruriyedendir⁸⁶’’, ‘‘Bâb-ı ictihâd kapandığı günden beri ümmet-i İslâmiyenin terakki kapıları da kapanmıştır⁸⁷’’, ‘‘Bab-ı ictihâd açılmalı fakat bir heyet-i ilmiyye için⁸⁸’’ başlıklarıyla kaleme aldığı yazılarda ictihâd ile terakkinin paralelliğine dikkatleri çekmiştir. Batıdan Faydalanma: ‘‘Tanzimatçılık Devri Ve Netâyici⁸⁹’’ başlığıyla kaleme aldığı yazıda Batı’nın körü körüne taklit edilmesini eleştirmiş ve Batı’dan fen teknik sanayi usulleri bakımından faydalanmamız gerektiğini söylemiştir. Tasavvufa çift yönlü bakış: ‘‘Tekkeler ve ruh-u millete olan tesirleri⁹⁰’’ Başlığı altında yazdığı yazısında Günaltay, dervişlik postunun siyasi emeller uğruna kullanıldığına dikkatleri çekmiş, hak edenin oturması gereken irşat postunun babadan oğula geçen bir saltanat haline devşirildiğini belirtmiş, bu

⁸² İsmâil Kara, ‘‘Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not’’, Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Sempozyumu, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., 2013, s.17.

⁸³ Ayrıntılı bilgi için Bkz., Büyükkara, a.g.e., s.23-26

⁸⁴ Mehmed Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.316.

⁸⁵ Mehmed Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.316-330.

⁸⁶ Mehmed Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 381.

⁸⁷ Mehmed Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 395.

⁸⁸ Mehmed Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 402.

⁸⁹ Mehmed Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 198.

⁹⁰ Mehmed Şemseddin, **Zulmetten Nura**, s. 192.

anlamda tekkelerin asli hüviyetlerini yitirdiklerini vurgulamıştır. Ona göre hassas ruhlu, güzel ahlaklı, faziletli mürşitleri yetiştirmesi gereken tekkeler siyasi emellere matuf işlere bulaşmış ve artık Cüneyd-i Bağdâdî gibi kişileri yetiştiremez olmuştur. Eğitimde Reform: ‘‘Medreseler ıslah ve ihyaya muhtaçtır’’⁹¹ başlığını taşıyan yazısıyla medreselerin birçok yönden ıslah edilmesini savunur. İttihâd-ı İslâm: Müslümanlar arasında bir kardeşlik bağı tesis etmenin yollarını ve imkanlarını tartışan Günaltay, mezhepsel ayrılıklara dikkat çekerek mezhepsel kimlikler üzerinde inşa edilen üslubun kuşatıcı bir mahiyette olması gerektiğini vurgular. Tabi bu mezhepler aralarında ictihâda dayalı görüş farkı olan mezheplerdir. Yoksa Bâtını ve sapık fırkalar değil⁹².

Günaltay’ın İslâmcılığında dikkatleri çeken bir başka konu da onun Batı’nın ilim ve fen adına İslâm’ı gericilikle suçlamalarına verdiği cevaplardır. Bir taraftan Pozitivizm ve Materyalizm gibi akımlara reddiyeler yazan Günaltay, diğer taraftan da İslâm’ın mümessillerinin iç dinamiklerinden kaynaklanan sorunları tenkit etmiştir. Bu bağlamda onun görüşlerini tezimizin birinci bölümünde detaylı bir şekilde mercek altına almaya çalışacağız.

4. Türkçülük

‘‘Bu devlet nasıl kurtarılabilir?’’ sorusuna ‘‘Türkleşmekle...’’ cevabını veren Türkçülük akımının ilk temsilcileri Jön Türkler olarak gösterilebilse de akımın sistemli bir hale gelmesi II. Meşrutiyet dönemidir. Liderliğini Ziya Gökalp’in yaptığı Türkçülük akımı ‘Türk Yurdu’, ‘Yeni Mecmua’ gibi yayın organları vasıtasıyla görüşlerini yaymıştır⁹³. ‘Türkçülük ne demektir?’ Sorusuna ‘‘Türk ulusunu yükseltmek demektir’’ şeklinde cevap veren Ziya Gökalp, ulus kavramını tahlile girişmiştir. Ona göre ulus; ırka, kavme, coğrafyaya veya siyasi iradi güçlere dayandırılmaz. Ulus demek; dil, din, ahlak ve sanat açısından ortak olan, yani aynı eğitimi almış bireylerden oluşan bir topluluk demektir⁹⁴. 1911’de kurulan Türk Ocağı’nda tarih dersleri veren Günaltay, İslâmcı-Türkçü diye anılmıştır⁹⁵. Günaltay’ın, İslâmlaşmak, Çağdaşlaşmak ve Türkleşmek akımlarını birleştiren Ziya Gökalp’in fikirlerine katıldığı ancak

⁹¹ Mehmed Şemseddin, *Zulmetten Nura*, s. 189.

⁹² Mehmed Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.235-246.

⁹³ Tunaya, a.g.e., s.75-76.

⁹⁴ Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları*, Ankara, Alter Yay.,2012, s.32-36.

⁹⁵ Kara, *Türkiye’de İslâmcılık...*, s.563.; meşrutiyetten Cumhuriyete geçen nesilden M. Şemseddin, Sebilürreşat’ın ateşli yazarlarından ve medresede profesör olmasına rağmen ileri Türkçülerdendi. Bkz, Ülken, a.g.e., s.394.

İslâmlaşmak fikrini önelemesi bakımından ondan ayrıldığı söylenmiştir⁹⁶. Ziya Gökalp'in Günaltay üzerindeki etkisini, ilki Gökalp'e ikincisi Günaltay'a ait olan şu iki paragraf net bir şekilde göstermektedir.

“Ülkemize bir zamanlar dedeleri Arnavutluk'tan ya da Arabistan'dan gelen ulustaşlarımız vardır. Bunlar Türk eğitimiyle büyümüş ve Türk ülkesine çalışmayı alışkanlık edinmiş görürsek, başka ulustaşlarımızdan hiç ayırmamalıyız. Yalnız mutluluk zamanında değil, felaket zamanında da bizden ayrılmayanları nasıl ulusumuz dışında sayabiliriz?”⁹⁷

“İmparatorluk enkaz oldu. Bu memleket İmparatorluğun enkazı üzerine kuruldu. Demek o vakit bu memlekette bulunan Osmanlılar; Arnavutlar, Araplar, daha bir sürü kavimlerin çocukları bu memleketin evlâdı olarak kaldılar. Bunlar bütün tarih boyunca Türk milletine hizmet etmiş insanların çocuklarıdır. Tarih ve dil birliğine giden bir temel üzerinde bu fertleri birbirine bağlamıştır. Bu memlekette falan şu ırka mensup, falan değildir, diye birtakım ithamlar ortadan kalsın, her fert bu memleket için canı ile başı ile memleketin evlâdı olarak kalsın”⁹⁸

Bu iki paragrafın Günaltay ile Ziya Gökalp'in Türkçülük anlayışları arasındaki benzerliği göstermeye yeterli olduğunu düşünüyoruz. Günaltay'ın nasıl bir Türkçülük anlayışına sahip olduğunu ise milliyetçilik görüşünü yazdığımız başlık altında inceleyeceğiz.

⁹⁶ Ülken, a.g.e., s.398.

⁹⁷ Gökalp, a.g.e., s.37.

⁹⁸ T.C. Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi, c. 4, birleşim 54, s. 292-293.

BİRİNCİ BÖLÜM

1. MEHMET ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN DİNİ GÖRÜŞLERİ

1.1. DİN HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

1.1.2. Dinin Mahiyeti

Arapçada ceza, mükafat, hüküm, hesap, boyun eğme, itaat, şeriat, ibadet, hal, kanun, millet, mezhep ve yol anlamlarına gelen⁹⁹ din kelimesinin mahiyetinin zannedildiği gibi kolay ve açık olmadığını vurgulayan Günaltay, bu kavramın her dinde farklı bir şekilde anlaşıldığını hatta her insanın dini yaşantısına, zevkine ve aldığı terbiyeye göre de farklılık gösterdiğini bu sebeple genel olarak ilmi açıdan tarihte yaşamış ve kaybolmuş ve halen devam eden farklı millet ve toplumlara ait genel kabul görececek bir din tarifi yapmanın zor olduğunu belirtir¹⁰⁰.

Din kelimesinin mefhumuyla ilgili çeşitli anlayışlar olduğunu belirten Günaltay, din kelimesinin ayin, ibadet, kişisel ilham, teşkilat, gelenek, duygusal ifadeler, kural, terbiye ve otorite gibi geniş bir yelpazede algılandığını hatta çoğu zaman din ile 'üstura' menkıbelerin halk tarafından karıştırılarak aktarıldığını ancak ilmi bir tanım yaparken bu menkıbelerin din ile karıştırılmamasının önemini vurgular. Günaltay'a göre din, evvela deruni bir hissiyatla kalben iman ve sonra da bu imanın bir ifadesi olan özel durumlardan ibaret ayin ve ibadetlerden oluşur¹⁰¹.

İnsanoğlunun tarihi serüveninin hakim bir olgusu olarak varolagelen dinin mahiyetiyle ilgili 'din nedir?' sorusuna cevap arayan Günaltay, bu güne kadarki en ilkel ve en gelişmiş dinler analiz edildiğinde hepsinde üç ortak özellik olduğunu belirtir. Bu özellikleri; bir veya birden çok yüce gücün varlığına inanılması, insan ile bu üstün güçler arasında bir ilişki kurulması ve bu üstün güçlere yaklaşma faaliyeti şeklinde belirtir. Böylece dinlerin inanç, ibadet ve duygu boyutlarından müteşekkil olması bakımından benzerlik gösterdiğini vurgular¹⁰².

Din'i, insan tabiatının asli bir unsuru olarak değerlendiren Günaltay, bu özelliğinden dolayı insanlığın hiçbir zaman dinsiz yaşamadığını ve zaten yaşayamayacağını ifade eder. İnanma ve ibadet etme düşüncesinin insanlık tarihiyle yaşıt olduğunu, mağaralarda

⁹⁹ İbn Manzûr, Ebul Fazl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisanu'l-Arap** I-VI, Kahire, Dâru'l Ma'ârif, c.II, s. 2376-2379; Mehmet Aydın, **Dinler Tarihine Giriş**, Konya: Sebat Ofset Matbaacılık, s.11.

¹⁰⁰ Mehmet Şemseddin, **Tarih-i Eryan.**, s. 22.

¹⁰¹ Mehmet Şemseddin, **Tarih-i Eryan.**, s. 23.

¹⁰² Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1341, s. 44-45.

yaşayan ilk insanlardan tutun dönemin medeni insanlarına kadar her ferdin mutlak surette din duygusunu tattığını belirten Günaltay, inanma duygusunun insanlığın en temel ihtiyacı olduğunu vurgular. Bu anlamda en ateşli inkarcılar bile inanma ihtiyacından arınamamış ve bu ihtiyaçla adeta kıvranmaya mahkum olmuşlardır¹⁰³.

1.1.3. Dinin Toplumsal İşlevi

Günaltay, dinin toplumsal işlevi üzerinde durmuş ve dinin insanları bir arada tutma ve insanları ayırıştırma özelliklerinin olduğunu belirtmiştir. Bu konuda Günaltay şöyle der: *‘‘Din insanlar arasında sevgi bağı kurarak birleştirici olduğu gibi insanlar arasında uçurum da olabilir. Din bağı insanları kardeş yapabileceği gibi birbirlerine karşı düşman da yapabilir’’*¹⁰⁴.

Günaltay’a göre dinin amacı toplumun saadet ve selametini sağlamaktır. Toplumun ahengini sağlamaya yönelik oluşturulan kanunlar ve kurulan polisiye teşkilatların hiç biri din kadar etkili olamaz. Çünkü din bu teşkilatların ve kanunların olmadığı yerde de gizli bir el gibi insanları her türlü kötülüklerden alıkoyma işlevine sahiptir. Bu işlevin bazı inançsızlar tarafından ‘vicdan’ la açıklanmasına karşı çıkan Günaltay, ‘vicdanın’ da insanın maneviyatından kaynaklandığını ve insanın çevresinden almış olduğu birtakım örtülü referans şeklindeki dini terbiyeden müteşekkil bir duygu olduğunu vurgular¹⁰⁵.

Dinin toplumsal işlevi noktasında Günaltay, dini olayların bireysel değil toplumsal olduğunu savunur. O’na göre her dinin bir mabet fikrinin olması bile dinin toplumsal bir yapı olduğunu gösterir. Ferdi bir din ilmi anlamda ancak mistisizm benzeri bir şey olur. Hatta bir sisteme din diyebilmemiz için o sistemin helal, haram kutsal gibi değerlere sahip olmasının yanında bir topluma ait olması da gerekir. Cemaatsiz bir din olamayacağı gibi dinsiz bir cemaat-ı beşeriye de olamaz¹⁰⁶.

Toplumun ahengini kanunlar sağlar diyenlere karşı çıkan Günaltay, kanunların görünen durumlar için ceza verebileceğini oysa bir çok mahir cani ve katilin kanunlar önünde kolaylıkla kendilerini savunduklarını ve beraat ettiklerini buna mukabil bir çok masumun da kendilerini kanun karşısında yeterince savunamadıkları için mahkum olduklarını sonradan ortaya çıkan pişmanlık ifadeleri ve itiraflar neticesinde

¹⁰³ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 51-54.

¹⁰⁴ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.52.

¹⁰⁵ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.55-57.

¹⁰⁶ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1341, s. 46-48.

anladığımızı belirterek, bu itiraf ve pişmanlıkların din duygusundan kaynaklandığını ve böylece dini duyguların toplumların nizam ve ahengini sağlamada daha net ve etkili olduğunu savunur¹⁰⁷.

Günaltay, din-toplum ilişkisi kapsamında dini, toplumda bulunan kişilerin zorunlu bir şekilde kabul ettikleri bazı telakki ve uygulamalardan oluşan toplumsal bir kurum olarak tanımlar. Yine dinin ferdin ruhundan doğan bir şey olmadığını ferdin ruhundan doğan bir şey olsaydı kişinin hoşuna giden birçok şeyi yasaklamaz bilakis teşvik ederdi oysa en ilkel dinlerde bile kişinin hoşuna gitmeyen birçok yasaklamalar vardır. İşte bu durum dinin bireyin kendi kendine telkin ettiği duygu ve hareketler olmadığını kanıttır¹⁰⁸.

1.2. İSLÂM İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak, teslim etmek, vermek, barış yapmak anlamlarındaki ‘silm’ kökünden türemiş olan İslâm’ı¹⁰⁹ akli selim kişilerin kendi seçimleriyle onları fazilete, güzel ahlaka, çaba ve gayrete yöneltten ve böylece dünya ve ahiret saadet ve selametine eriştirecek gayelere sevk eden ilahi bir kanun¹¹⁰ şeklinde tarif eden Günaltay, hak dinin semavi dinlerden bozulmamış ve değiştirilmemiş olan en sonuncusu olması itibarıyla de en mükemmeli olan İslâm dininden ibaret olduğunu belirterek dini hakkın (İslâm) amacının insanlığın saadet ve selamet düzenini sağlamaktan müteşekkil olduğunu vurgular.¹¹¹

Günaltay’ın İslâm ile ilgili görüşlerini irdelediğimizde, İslâm’ı, İslâm’ın saf hali olan asr-ı saadet İslâm’ı ve sonradan Müslümanların çeşitli nedenlerden dolayı yaşayamadıkları ve aslından uzaklaştırdıkları İslâm anlayışları şeklinde iki farklı kategoride ele aldığını görürüz. O, Aslından uzaklaşan İslâm anlayışının yeniden asr-ı saadette anlaşıldığı haline dönmesi gerektiğini savunur. “*Devri risâlet ile ilk iki halifenin zamanları İslâmiyetin sâfiyet-i asliyesiyle teâli (yükseldiği) ettiği bir asrı mümtazdır*¹¹²” diyen Günaltay İslâmiyetin saf haliyle yaşandığı ve yükseldiği ilk devrinin, Hz. Peygamber dönemi ve ilk iki halife dönemlerini kapsadığını belirtir. Bu ilk devirlerdeki başarının tetikleyici unsurunu ise “*Bu devrin büyüklüğü ahkâmı*

¹⁰⁷ Mehmet Şemseddin, “*Sebilürreşad Mecmuası*”, 1334, Sayı 386, c.15, s. 388.

¹⁰⁸ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1341, s. 46-48.

¹⁰⁹ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.III, s.2077-2084; Mustafa Sinanoğlu, “*İslâm*”, *DİA*, 2001, c.23, s.1-2.

¹¹⁰ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s.58.

¹¹¹ Mehmet Şemseddin, “*Sebilürreşad Mecmuası*”, 1334, Sayı 386, c.15, s. 69.

¹¹² Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate* s. 33.

*İslâmiyenin hakkıyla anlaşılaraq tamamıyla tatbikinden ileri gelmiştir*¹¹³,’ şeklinde açıklar. İslâm’ın nasıl bir din olduğunu ortaya koymak için İslâm’ın ilk devrini tetkik eder ve bu ilk devirdeki uygulamalara dikkatleri çeker.

Günaltay, İslâm’dan önce Arap kabilelerinin içtimai ve fikri seviye itibariyle çok geride olduklarını, kabilelerin civardan geçen zengin kabilelerin kervanlarına saldırarak onların mallarını yağmalayarak geçindiklerini, yağmacı bir hayat tarzıyla yaşadıklarını belirtir. Kabilelerin genellikle birbirlerine karşı savaş halinde olduklarını ve bazen bir iki kabilenin birleşerek diğer kabilelere saldırdıklarını, böylece genelde Arabistan çöllerinin akıtılan kanlarla boyalı olduğunu ve daha da önemlisi bu durumun ilerleyişini durduracak herhangi bir otorite veya kanun olmadığının¹¹⁴ altını çizerek İslâm’dan önceki Arap toplumlarının durumunu gözler önüne serer. ‘‘*Telkinat-ı nebevi’yye az bir müddet zarfında akvam-ı bedeviyyeyi cihana ders-i medeniyet verecek bir seviyeye a’lâ eylemişti*’’ diyen Günaltay, cahil ve hurafeperest kabilelerin, İslâm ile birlikte hakikatin aydınlığına kavuşmuş olduğunu ve nebevi telkinler neticesinde cihana adeta bir medeniyet dersi verecek üstün bir seviyeye yükseldiklerini belirtir¹¹⁵. Bu bakımdan Günaltay, İslâm’ın her türlü cehalet şiddet ve vahşetin karşısında bir medeniyet dini olduğunu vurgulamıştır.

‘‘*İslâmiyetin esasları her dimağın havsala-i idrakine sığacak kadar sade ve âli idi*’’ diyen Günaltay, İslâm’da gerek Hristiyanlıktaki teslis inancı gibi karmakarışık inanç örgülerinin gerekse Yahudilikte olduğu gibi peygamberlere atfedilen çeşitli uydurma hikâyelerin olmadığını, İslâm’ın sade ve herkes tarafından anlaşılabilir yüce esaslardan müteşekkil olduğunu belirtir. ‘‘*İslâmiyetin uluhiyyet hakkındaki telkinâtı her dimağı ikna edecek bir halde idi. Avam bu telkinâtın sadeliğinin meftunu, erbabı fikret’de ulviyetinin hayranı olmuştu*’’ diyen Günaltay, İslâm’daki uluhiyet esaslarının, gerek fikir adamları gerekse halk nezdinde hayranlık oluşturduğunu vurgular. Bu esaslar her seviyedeki insanları tatmin etmiş ve ruhlarında bulunan inanma ihtiyaçlarına cevap vermiştir.¹¹⁶

İslâm’ın karakteristik özelliklerinin başında adâlet olgusunu gösteren Günaltay, ‘‘*İslâmiyetin az müddet zarfında hayret bahş(hayret verici) bir surette intişarının başlıca sebebi asırlarca zulüm ve hurafeler altında ezilen insanlara bir nur-u*

¹¹³Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.28.

¹¹⁴Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.10-12.

¹¹⁵Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.25

¹¹⁶Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Haikate**, s.26.

*adl ve hakikat göstermiş olmasıdır*¹¹⁷’, şeklindeki vurgusuyla İslâm’ın benimsenip hızlıca yayılmasının temel nedenlerinden birinin adâlet olduğunun altını çizer. Hz. Peygamber’in, İslâm toplumunun uhuvvet, usulü muaşeret, ve icrayı adâlet, gibi en mühim ilkelerini dile getirdiği veda hutbesindeki adâlet vurgusunun önemine dikkatleri çeken Günaltay, ilk devirde bu sosyal ilkelerin titizlikle uygulandığını ve bunun neticesinde de hızlı bir yükseliş olduğunu belirtir. Ayrıca Hz. Peygamberin vefatından sonra İslâm devletinin en parlak devrinin Hz. Ömer dönemi olduğunu, bu dönemin öne çıkan özelliğinin ise adâletle muamele olduğunu vurgular.¹¹⁸ ‘‘İslâm’ın temelinin adâlet olduğunu herkes biliyor ve bildiğine tevfiğ (uygun) hareket etmeye çalışıyordu’’ diyen Günaltay, adâlet konusunda herkesin tam bir hassasiyet gösterdiğini, zulüm ve haksızlığa karşı bir şuur oluştuğunu, ‘‘Her kim olursa olsun (adâlete) muğayir bir harekette bulunursa derhal hükmü adalet icra edilirdi. Mevki-i ictimaiyesinin yüksek olması kendisinin cezadan kurtulmasını istilzam (gerekli, zorunlu) edemezdi’’. diyerek de adâletin herkes için geçerli bir kural olduğunu vurgular¹¹⁹.

İlk devirde İslâm’ın, toplumun değişim ve dönüşümü noktasında inanılmaz bir etkiye sahip olduğunu vurgulayan Günaltay, bu devirde öne çıkan diğer bir hususun istişare olduğunu belirtir. Hz. Peygamber’in ‘‘onların işleri aralarında şûra iledir¹²⁰’’, ayeti mucibince hareket ederek toplumun genelini ilgilendiren işlerde sahabeyle istişare ettiğini dikkatlere sunar. Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer’in de kendi dönemlerinde istişareye çok önem verdiklerini ve önemli işlerin görüşülmesi için, dönemlerinin ileri gelen kişilerinden müteşekkil bir danışma meclisi oluşturdıklarını belirtir. İstişarenin o dönemin yönetim biçimine de yansıdığına güçlü vurgular yapar.¹²¹

‘‘Ruhu İslâm’a nazaran fakir, zengin, amir, memur, halife, tebaa, müsavat hukuka (eşit haklar) mâliktir.¹²²’’, diyen Günaltay’ın, İslâm’ın ilk devriyle ilgili dikkatlere sunduğu diğer bir ilke de eşitlik ilkesidir. Eşitlik ilkesiyle ilgili olarak ‘‘Cemiyeti İslâmiye de müsavat hukuka malik erkek ve kadından mürekkep bir heyeti mübeccele (hürmet gösterilmiş, saygın) halinde idi’’ tespitinde bulunan Günaltay, ilk devirde kadın erkek ayrımı gibi bir ayrımın yapılmadığını, kadın ve erkek bütün insanların eşit haklara sahip olduğunu belirtir. Kadın ve erkeğin Kâbe’yi beraber ziyaret

¹¹⁷ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.27.

¹¹⁸ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 27-28.

¹¹⁹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.28.

¹²⁰ Şûra 42/38.

¹²¹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.29.

¹²² Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.30.

edebildiklerini, gerektiğinde konuşup görüşebildiklerini, özellikle ilim öğrenme noktasında bu eşitliğin daha da göze çarptığını ve bu sayede Hz. Aişe'nin ilimde otoriter bir mevkiye geldiğini, kadınların savaşlarda yaralıları tedavi etmek ve su taşımak gibi görevlerde bulunduklarını dolayısıyla sosyal hayatın hemen her sahasında kadınların aktif bir rol üstlendiklerini vurgular.¹²³

Bu devirde dikkat çeken başka bir ilkenin de meydana gelen yeni problemler karşısında ictihâd yapılarak çözüm üretilmesi olduğunu belirten Günaltay, *“Herkesin fikri ve ictihâdı muhterem sayılıyordu. Hiç kimse müctehidatı ve mutaalatı sebebiyle tevbih (serzeniş, azarlamak) ve tekfir edilmezdi”* diyerek sahabenin birbirlerinin fikirlerine karşı saygılı olduklarını, fikirlerinden dolayı birbirlerini azarlayıp tekfir etmediklerini vurgular. *“Her ferdi İslâmiyenin, şahsı gibi hürriyeti fikriyesi de tecavüzden masun (korunmuş) idi”* diyerek fikir özgürlüğüne dikkatleri çeken Günaltay, Müslümanların şahsı gibi, fikir hürriyetlerinin de korunduğunu ve hiçbir kimsenin ilmen ve fikren mutmain olmadıkça başka birinin görüşünü kabule zorlanmadığının altını çizer¹²⁴.

İslâm'ın ilk devrinde üzerinde önemle durulan başka bir hususun ehliyet ve liyakat olduğunu belirten Günaltay, devlet görevlendirmelerinde görevin gerektirdiği donanımına sahip kimselerin tercih edildiğini, bu konuda gerek Hz. Peygamberin uygulamalarının gerekse Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in uygulamalarının fevkalade bir titizlikle yapıldığını dikkatlere sunar.¹²⁵

İlk devirde İslâm toplumunu oluşturan fertlerin kardeşlik duygularıyla birbirlerine bağlı olduğunu belirten Günaltay, Müslümanlar arasında kin, nefret ve küskünlüklerin hoş karşılanmadığını, bu bakımdan laf taşıyarak insanların arasını açmaya çalışan kimselerin toplum tarafından sevilmediğini, Müslüman toplumu parçalayıp kamplaştıracak faaliyetlere asla izin verilmediğini Müslümanların iyi niyet ve hüsnü zan ile hareket ettiklerini, iyilik ve yardımseverliğin had safhada olduğunu, Müslümanlar arasında doğruluk ve dürüstlüğü hâkim olduğunu vurgular.¹²⁶

*“İlk devirde asla ifrat ve tefrite düşülmemiştir, ibadetin vesile-i atâlet olmadığını ahab-ı güzîn pek güzel takdîr etmişti”*¹²⁷,” diyen Günaltay, ilk devirde

¹²³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.34-36.

¹²⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.31.

¹²⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.32.

¹²⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.44.

¹²⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.57.

Müslümanların çalışmaya ve üretmeye değer verdiklerini, alın teriyle geçimlerini sağladıklarını, ibadet ile çalışma arasında aşırılığa düşmeden ikisini de yaptıklarını, tembellik, miskinlik gibi toplumu yok edecek tutum ve davranışlar sergilemediklerinin altını çizer. ‘‘Zât-ı risaletpenahi (peygamber), Müslümanlar için en ziyade tehlikeli gördüğü şeylerin, sefahat, hevâb-ı gaflet (gaflet uykusu), zillet ve atâlet, kaba cehâlet olduğunu beyan ederek ümmetini bunlardan tahzîr (men etme) eylemişti¹²⁸’’. diyerek Hz. Peygamberin, tembellik, sefillik ve miskinliği yasakladığını belirtir. Sahabenin de Hz. Peygamber’in emir ve tavsiyelerine harfiyen uyduklarını, ibadet konusunda titiz davrandıklarını fakat ibadetlerin kendilerini dünya işlerini yapmaktan alıkoymadığını, hem dünyaya hem de ahirete yönelik dengeli bir şekilde çalıştıklarını dikkatlere sunar.

‘‘İslâmiyet ilim ve bedence kavi (güçlü) efrad yetiştirilmesini esas olarak tavsiye buyurmuştur’’. diyen Günaltay, ilk devirlerde ilim öğrenmenin farz, öğretmenin ise en büyük fazilet olduğu anlayışıyla hareket edildiğini, ilk devir Müslümanlarının zihinlerini ilimle bedenlerini de sağlık kurallarına riayet ederek güçlendirdiklerini, sağlıklı olmanın temel etkenlerinden olan temizliğin imandan olduğu şuuruyla hayatlarını sürdürdüklerini belirtir.¹²⁹ ‘‘Hz. Peygamber, efrad-ı ümmetin terbiye-i fikriyesi nispetinde terbiye-i bedeniyesine de itina edilmesini emr, çocukların askeri idmanlarla ülfet edilmesi lüzumunu ihtar etmişti’’ diyerek ilk devir Müslümanlarının fikri yapılarının berraklığı kadar bedeni yapılarının da güçlü ve çevik olduğunu, ‘‘bir avuç Müslümanın şark ve garbın iki büyük imparatorluğa galebesi bu terbiyenin semeresiydi¹³⁰’’. diyerek de fikri ve bedeni terbiyenin doğuracağı sonuçlara dikkatleri çekmiştir.

İslâm’ın temel özelliklerinden birinin de israf ve cimrilik arasında kurulan denge olduğunu belirten Günaltay, ‘‘Cemiyet-i İslâmiyenin ruhu iktisattır. Müslümanlar için israf ne kadar mezmum (zem edilmiş, ayıp karşılanmış, kötülenmiş) ise imsak da (cimrilik, hasislik, pintilik) o derece merduddur (red olunmuş)¹³¹’’. şeklindeki ifadesiyle, İslâm’ın israfı ve cimriliği yasakladığını, ilk devir Müslümanlarının israftan şiddetle kaçındıklarını buna mukabil sahabenin ihtiyaçları söz konusu olunca da bütün varlıklarını vermekten geri durmayacak kadar cömert olduklarının altını çizer.

¹²⁸ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 58.

¹²⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 60.

¹³⁰ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 67-68.

¹³¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 68.

‘‘Devri evvelde ulema verâ (haramdan kaçınma, dindar) ve ittikâ (günahlardan çekinme, müttâki olma), ümera da adl ve hakkaniyet, efradı ümmette de ne yaptığını bilmek şartıyla mütemadi bir sa’y (sürekli çalışma) ve gayret vardı¹³²’’. diyen Günaltay, ilk dönemde Müslümanların âlimlerinin bildiklerini yaşadıklarını, yöneticilerinin adalet ve hakkaniyetle iş yaptıklarını ve halkın da şuurlu bir şekilde sürekli bir gayret içinde olduklarını vurgular.

Günaltay, İslâm’ı anlayabilmek için öncelikle İslâm’ın kendisinin araştırılması gerektiğini bununla beraber İslâm’ın ilk muhataplarının İslâm’ı nasıl anlayıp yaşadıklarının iyi tetkik edilmesi gerektiğini vurgular. Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin dönemleriyle sınırlı tuttuğu İslâm’ın ilk devrini, İslâm’ın özünün doğru anlaşılıp yaşandığı bir dönem olarak belirtir. Hz. Osman dönemine kadar Müslümanların birlik ve beraberlik içinde olduklarını, Hz. Osman döneminden itibaren Müslümanların bir kopuş içine girdiklerini¹³³ bu dönemden itibaren Müslümanların felaketlere sürüklendiklerini belirtir. ‘‘Efkâr-ı İslâmiyede bir intibah-ı dini (dini uyanış) tevlid (vücuda getirmek) edebilmek için, İslâm’ın ilk devrine rüc’at (geri dönme), dinin nurlu esaslarını teharri (araştırmak) etmek icâb eder¹³⁴’’, ifadeleriyle İslâm’ı, ilk devirlerde anlaşıldığı şekilde anlamak ve yaşamak gerektiği vurgusunu yapar. Günümüzde batılilar tarafından yeni yeni dillendirilen vicdan hürriyeti, konut dokunulmazlığı ve basın özgürlüğü gibi özgürlüklerin aslında bin üç yüz yıl önce İslâm peygamberinin uygulamaları arasında yer aldığını belirtir. ‘‘Ne çare ki vesaik-i diniyyeyi (dini vesikalar) basiretkâr bir dimağ (akıl) ile tetkik edecek selahiyetdâr zevatın fekdanı (kaybolması, ortadan kalkması) yüzünden necabat-ı İslâmiyye (islâm’innecipliği) bihak (hakkiyla, gerçek manada) tecelli edememiştir¹³⁵’’. İslâm’ın bu kadar güzel ve yüce esaslarını yorumlayacak ufku geniş kişilerin yokluğundan dolayı İslâm gerçek manada anlaşılamamış ve dolayısıyla yaşanmamıştır.

İslâm’ın temel özelliklerinin ilk devirlerde doğru bir şekilde anlaşıldığını ve yaşandığını belirten Günaltay, İslâm’ın, insanların kendi iradeleriyle seçmiş oldukları ve onları dünya ahiret mutluluğuna sevk eden kanunlar olarak tarif edildiğinin altını çizerek bu tariftan hareketle Müslümanların dünya hayatında müreffeh bir hayat içinde olmaları, ahiret hayatına yönelik de ümitvar olmaları gerektiğini vurgular. Günaltay,

¹³² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 37.

¹³³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 41.

¹³⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 69.

¹³⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 69, 70.

“İslâmiyet ne emrediyor Müslümanlar ne halde” şeklindeki dikkat çekici vurgusuyla İslâm’ın dünya ahiret saadetini temin etmesi bakımından Müslümanların dünyalarının mamur olması gerektiğini belirtir. Oysa Müslümanların bugünkü (1915) dünya hayatlarına bakılınca sefalet ve miskinliğin egemen olduğu, İslâm’ı tam anlamıyla doğru anlamış ve böylece müreffeh bir hayat içinde olan bir İslâm topluluğunun gösterilemeyeceğini bu denli sefalet ve zilletin hakiki manadaki din ile asla bağdaşmayacağını belirtir. Müslümanların, dini, hem dünya hem ahiret saatine ulaştıracak şekilde anladıkları müddetçe ilerlediklerini, fakat dini gerçek manasıyla kavrayamayan, dinin dünya saadetini temin ettiği yönünü terk ederek sadece ahirete yönelik bir din anlayışıyla âdeta “dünya gayri müslimler içindir, ahiret Müslümanlar içindir” sloganıyla hareket eden sahte din adamları yüzünden Müslüman coğrafyanın bir harabe haline geldiğini vurgular.¹³⁶

“Âlemi İslâm’ın arz ettiği manzara-i sefalet gösteriyor ki: asrı hazırda her tarafta bulunan Müslümanlar ekseriyet itibariyle dini hakikinin ahkâmından inhiraf eylemişlerdir¹³⁷” diyen Günaltay, Müslümanların içinde bulundukları sefaletin, Müslümanların gerçek dinin ahkâmından ayrıldığına bir göstergesi olduğunu, zira sefalet ve hakiki dinin bir arada bulunamayacağını altını çizer. Müslümanların dünya saadetini temin etmelerinin yanlış tevekkül anlayışlarını terk ederek, sebeplere sarılarak, kendilerine düşen vazifeleri yerine getirerek ve yaratılış kanunlarına uygun hareket ederek böylece dinin göstermiş olduğu dünya ahiret dengesini doğru anlayarak ancak mümkün olabileceğini belirtir.¹³⁸

1.3. İSLÂM’IN İNANÇ YAPISINI BOZMAYI VE ÜMMETİN TEFRİKASINI HEDEFLEYEN MEZHEPSEL OLUŞUMLAR

Hız. Peygamber döneminde din kardeşliğine dayalı olarak oluşturulan İslâm toplumu örnekliği tarih boyunca Müslümanların iftihar tablosu olmuştur. Müminlerin kardeş olduğu ilahi beyanı etrafında bizzat Hız. Peygamber’in önderliğinde birbirlerine yek vücut halinde kenetlenen Müslümanlar o döneme kadar görülmemiş bir kardeşlik destanı yazmışlardır. Ancak Hız. Peygamber’in vefatıyla beraber belki de insan olmanın doğası gereği ortaya çıkan siyasi, sosyal vb. birçok etkenden dolayı Müslüman toplum

¹³⁶Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 59-61.

¹³⁷Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 70.

¹³⁸Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 70-72

arasında birtakım anlaşmazlıklar çıkmıştır. Bu anlaşmazlıklarda tabii olarak ‘insan unsuru’ önemli bir yer tutar. İnsanın sahip olduğu anlayışların, eğilimlerin ve nihayet sergilediği davranışların toplumun gidişatını belirleyen bir mahiyet alması kaçınılmazdır. Dolayısıyla irtihali Resul’den sonra Müslümanlar arasında çıkan anlaşmazlıkları insan tabiatından bağımsız değerlendirmek tarihsel gerçekliği ıskalamaya sebep olabilir. Başlangıçta kolayca halledilebilecek gibi görünen ihtilaflar zamanla kökleşmiş ve Müslüman toplumun birlik ve beraberliğini tehdit eder hale gelmiştir.

Günaltay, Müslümanların birlik ve bütünlüğünün bozulmasının arka planında Hz. Osman döneminde hilafet makamı tarafından uygulanan yanlış devlet politikalarını görür. Nitekim Günaltay, İslâm’ın necipliği ve yüceliğinin tam manasıyla hissedildiği bir dönem olarak nitelendirdiği Hz. Ömer devrinin temel özelliği olarak, Hz. Ömer’in şahsında halifelik makamının sağladığı adalet ve dürüstlük ilkelerine vurgu yapar. Günaltay, Hz. Ömer devrinde ümmetin birlik ve beraberliğini; dürüst, adil ve ahlaklı devlet politikalarının sağladığını, bu ilkeler etrafında şekillenen hilafet makamının yeni fethedilen yerlerin halkı tarafından bile saygı duyulur hale geldiğini ve böylece İslâm’ın hızla yayıldığını belirtir. Ancak Hz. Ömer devrindeki bu uygulamaların Hz. Osman döneminde devam etmediğini, Hz. Osman döneminde hilafet merkezinin Emevi ailesi tarafından gölgelendiğini, halktan gelen taleplerin halifeye ulaşmadığını, dolayısıyla Hz. Ömer devrinde halifelik makamına duyulan saygının Hz. Osman döneminde gitgide azaldığını, bu durumun da ümmetin birliğini tehdit eden kaygan bir zemin oluşturduğunu belirtir. İşte Günaltay’a göre İslâm’ın inanç yapısını ve ümmetin birliğini bozmayı hedefleyen zararlı cereyanlar, Hz. Osman döneminde hilafet makamının halkla olan iletişiminin gölgelenmesi neticesinde oluşan kaygan zeminin tetiklemesiyle yayılma fırsatı bulmuştur. Ümmetin bütünlüğüne ve inanç yapısına kasteden grupların ortaya çıkmasının bir diğer nedeni de, İslâm’ı tam manasıyla benimsemeyen bu grupların tekrar eski dinlerini canlandırma istekleridir. Günaltay, Müslüman toplumun inanç ve ahlak yapısının yozlaşmasının ve bütünlüğünün tehdit altına girmesinin birinci müsebbibi olarak Emevi zihniyetini işaret eder¹³⁹. Günaltay, İslâm akidesini yozlaştırmaya ve ümmet bütünlüğünü bozmaya yönelik olarak ortaya çıkan cereyanları, Sebeiiye ve İran coğrafyasının eski inançları etrafında şekillenen mezhepsel oluşumlar

¹³⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 71-72.

şeklinde iki kategoride ele alır. Dolayısıyla biz de Günaltay'ın bu tasnifinden hareketle Sebeiyye ve İran kaynaklı oluşumları ayrı başlıklar halinde ele alacağız.

1.3.1. Sebeiyye¹⁴⁰

Günaltay'ın İslâm'ın inanç yapısını yozlaştırdığını söylediği birinci oluşum Sebeiyye'dir. Günaltay, Hz. Osman döneminde Ümeyye ailesinin hilafette söz sahibi olmasıyla hilafete olan saygı ve güven duygusunun zedelenmesi neticesinde Müslüman toplum arasında oluşan kaygan zemini fırsat bilen Abdullah ibn Sebe'yi, Müslümanlar arasında ilk fitne ateşini yakan kişi olarak tarif eder. *‘Ruh-u İslâm'a hücum eden müfsidlerin ilk safında Abdullah ibn Sebe namında dönme bir Yahudi bulunuyordu¹⁴¹’*. diyen Günaltay, Bir Yahudi dönmesi olan Abdullah İbn Sebe'nin, hiçbir zaman İslâm'ı içselleştirmedigini aksine intikam ateşiyle tutuşan bir kişi olduğunu, Müslüman toplumu parçalama arzusuyla hedefine profesyonel bir tutumla aşama aşama yürüdüğünü, bu bağlamda Basra'ya giderek burada İbn Sevda adıyla hilafet aleyhine Müslümanlar arasında fitne tohumları saçarak Müslümanları halifeye karşı kışkırttığını, bu faaliyetlerinden haberdar olan Basra valisinin onu Basra'dan sürdüğünü, bunun üzerine İbni Sebe'nin evvela Kûfe'ye oradan da Mısır'a gittiğini, gittiği yerlerde saf ve cahil Müslümanları kandırarak etrafına topladığını, neticede Halife Osman'a karşı ihtilalde bulunan isyancı grubun başında İbn Sebe'nin bulunduğunu belirterek, bu isyancı grubun halifeyi şehit etmesinin İslâm toplumu arasında derin bir ayrılık yarattığını vurgular.¹⁴²

Günaltay, İbn Sebe'nin siyasi anlamda İslâm toplumunu bölmesinin yanında bir de îtikadi açıdan Müslümanlar arasına fitne tohumları saçtığına vurgu yapar. Bu bağlamda İbni Sebe'nin hareket noktasının Hz. Ali ile oğullarının şehadetleri üzerine oluşmuş hassas yapı olduğunu belirtir. İbni Sebe'nin, daha Hz. Ali hayattayken yüzüne karşı sen ilahsın dediğini bunun üzerine Hz. Ali'nin İbn Sebe'yi Medine'den sürdüğünü belirterek Hz. Ali'nin vefatıyla birlikte İbni Sebe'nin, Ehl-i Beyt kavramını sloganlaştırarak bu kavram arkasında yıkıcı faaliyetlerini yürüttüğünü; bu açıdan Hz. Ali'nin ölmediği bulutlara yükseldiği, gök gürültüsünün Hz. Ali'nin sesi olduğu, şimşeklerin de onun kırbacının yansıması olduğu, Hz. Ali'nin ahir zamanda yeryüzüne

¹⁴⁰Sebeiyye, Hz. Ali hakkında aşırılığa giden Abdullah ibn Sebe'ye uyanlardır. Bkz. Abdulkahir el Bağdadi, **El- Fark Beyne'l- Fırak**, çev. E. Ruhi Fiğlalı, **Mezhepler Arasındaki Farklar**, Ankara: T.D.V. yay., 2014, s. 177.

¹⁴¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 73.

¹⁴² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 73- 74.

inerek zulümle dolu dünyayı ıslah edeceği, şeklinde akla mantığa sığmayacak safsatalarla cahil insanların zihinlerini bulandırdığını belirtir.¹⁴³

Günaltay, İbn Sebe'nin fikirlerinin hem Yahudilik hem Hristiyanlık hem de İran'ın eski inançları içinde makes bulan inançlar olduğunu, nitekim Hz. Ali'nin ilahlığının Hz. İsa'nın ilahlığına, Hz. Ali'nin yeryüzüne dönmesinin Yahudiliğin Mesih inancına, ve yeryüzünü adaletle inşa etmesinin ise İran'ın eski inançlarındaki Hürmüz imgesine tekabül ettiğinin altını çizer.¹⁴⁴ Günaltay İbni Sebe'nin fikirleri etrafında toplanan kişilerin Sebeiyye olarak adlandırılan fırkayı oluşturduklarını belirtir.¹⁴⁵

Günaltay'ın, Sebeiyye ile ilgili fikirlerini tahlil ettiğimizde onun mezhepler tarihinin klasik kaynakları olan Abdilkerîm eş- Şehristani'nin, *el- Milel ve'n Nihal* adlı eseri ile Abdulkâhir Bağdâdî'nin, *el-Fark Beyne'l Fırak* adlı eserlerindeki rivayetleri esas aldığını söyleyebiliriz. Ancak, Bağdâdî'nin Sebeiyye hakkında verdiği bilgilere bakıldığında¹⁴⁶ onun Abdullah İbni Sebe ile Abdullah İbn Sevda'yı farklı iki kişi olarak değerlendirdiğini anlamaktayız. Oysa Günaltay, İbni Sebe ve İbni Sevda'yı aynı kişinin kullandığı farklı iki isim olarak değerlendirmektedir.¹⁴⁷ Günaltay'ın, Müslümanlar arasında çıkan ve Hz. Osman'ın şehadetiyle doruk noktaya ulaşan kargaşanın adeta bütün yükünü İbn Sebe'ye yüklemesi onun bu konu hakkındaki rivayetlerin etkisinde kaldığını gösterir. Günaltay'ın İbn Sebe'yi profesyonel bir toplum mühendisi şeklinde sunmasının temel sebebi bu rivayetler olmalıdır. Oysa çağdaş araştırmacılar tarihte bu isimde bir kişinin varlığını dahi şüpheli karşılamaktadırlar.¹⁴⁸

1.3.2. İran'ın Eski Dinî İnançları Etrafında Şekillenen Mezhepler

Günaltay'a göre İslâm akidesinin bozuk inanışlarla dolmasına ve İslâm birliğinin bozulmasına sebep olan diğer bir etken de İran toplumunun eski inançlarından bir türlü vazgeçememesidir. Bu bağlamda Günaltay, İran halkının, devletlerine ve dolayısıyla bağımsızlıklarına son veren İslâm hilafetine karşı sürekli bir kin beslediklerini ancak siyaseten güçlü olmadıkları için bu kinlerini gizlediklerini, İbni Sebe'nin, Ehl-i Beyt'in savunucusu perdesi altında ortaya çıkmasının İran toplumu için intikamlarını

¹⁴³ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 76- 77.

¹⁴⁴ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 77.

¹⁴⁵ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 78.

¹⁴⁶ Bağdâdî, *a.g.e.*, çev., Fırlalı, a.g.e., s. 177.

¹⁴⁷ Bkz. Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 73.

¹⁴⁸ Detaylı bilgi için Bkz. Sıddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi İbn. Sebe Meselesi*, Ankara: Araştırma Yay. , 2016, s. 197- 200; Ethem Ruhi Fırlalı, *"Sebeiyye" mad. DİA.*, 1988, cilt: 1, s.133-134

alabilecekleri meşru ve İslâm'ı bir zemin hazırladığını belirtir.¹⁴⁹ “İslâm'a en korkunç ve en muhrip (harp eden, tahripkar) sadme (darbe) İran tarafından gelmiştir¹⁵⁰”, diyen Günaltay, eski İran inançlarının İslâm'da birçok sapık fırka ve mezhebin oluşmasına yol açtığını savunur. İran toplumunun İslâm'dan önceki yapısının belirleyici unsurunun Mecusilik olduğunu, aynı zamanda toplumun hiyerarşik bir yapıya sahip olduğunu ve bu hiyerarşinin en üst tabakasını da din adamlarının oluşturduğunu vurgulayan Günaltay, İran toplum yapısının köklü geleneklerden müteşekkil bir mahiyet arz ettiğini dolayısıyla Müslümanlar tarafından fethedildikten sonra bu köklü geleneklerini terk etmelerinin kendilerine zor geldiğini, alışlagelmiş olunan düzenlerini yıkan Müslümanlara karşı duydukları kin ve öfkenin Emevi aleyhtarlığı şeklinde baş gösterdiğini belirtir. İran hanedanlarının eski güç ve kudretlerine kavuşmak için Emevi yönetimine karşı ayaklanan Abbasileri desteklediklerini, Abbasilerin yönetimi ele geçirmeleriyle İran hanedanlarının tam anlamıyla isteklerine ulaşamamalarına rağmen yine de Abbasi Halifeleri Mansur, Mehdi ve Me'mun döneminde üst düzey görevler aldıklarını belirtir. Halife Mutasım döneminde yönetimde Türklerin yer almasıyla beraber İran Hanedanlarının artık kendi bağımsızlık mücadelelerine girişerek yeni devletçikler kurduklarını belirten Günaltay, bu anlamda kurdukları en etkili devlet olan Âl-i Büveyh (Büveyhoğulları) ile İslâm hilafetinin karşı karşıya geldiğini, bunun diğer bir anlamının Şia ile Sünniliğin karşılaşması olduğunu belirtir. Bu karşılaşmanın “Zahiren Türkler galebe çalmışlardı. Fakat manen galibiyet İranlılarda idi. Çünkü Türkler arasına İran'ın hurafatını sokabilmişlerdi¹⁵¹”, şeklindeki ifadeleriyle İran'ın hurafelerle dolu inanç biçimlerinin İslâm toplumu arasına taşınmasına engel olamadığının altını çizer. İran'ın eski saltanat dönemlerine olan özlemlerinin din kisvesi altında mezhep ihtilafı şeklinde ortaya çıktığını vurgulayan Günaltay, “Devr-i Faruktan beri iadesine çalışılan büyük İran devleti nihayet erdebil şeyhi Safiyüddin'in ahfâdından (torunlarından) Şeyh Haydar'ın oğlu İsmâil Safevi'nin azim ve gayretiyle tesis edilebildi¹⁵²”, diyerek Hz. Ömer devrinden beri eski ihtişamlarını yakalamaya çalışan İran zihniyetinin Şah İsmâil'le beraber Şiiliğin resmi mezhep haline gelmesiyle eski ihtişamlı dönemlerini yakalayabildiklerini söyler. Çaldıran savaşında Sünnilikle

¹⁴⁹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 76.

¹⁵⁰ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 80.

¹⁵¹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 87.

¹⁵² Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 88.

Şiiliğin bir kez daha karşı karşıya gelmesi neticesinde İran saltanatı sarsılmışsa da sonra gelen şahların yoğun gayretiyle İran devletinin yeniden tesis edildiğini vurgular.¹⁵³

Günaltay, İran'ın eski inançlarından süzülerek İslâm'a taşınmış anlayışların imamet anlayışı ve Bâtını anlayışlar etrafında şekillendiği değerlendirmesinde bulunur. Bu bağlamda imamet fikrinin oluşmasının arka planında İran'ın eski inançlarının yattığını savunur. İslâm'dan önce İran'da din ve devlet anlayışının aynı esaslar üzerinde şekillendiğinin altını çizen Günaltay, İranlıların din ve devlet adına yetkili olan hanedanların babadan oğula geçen saltanatları altında yaşamaya alıştıklarını belirtir. Ancak Müslümanların dini gayelerle yola çıkarak İran'ı fethetmelerinin, İranlılar tarafından hem dinlerine hem de devletlerine yapılmış yok edici bir darbe olarak algılandığını, bu algı biçiminin onları Müslümanlardan alacakları intikamın yönteminin din üzerinden olması gerektiği gibi bir kanaate sevk ettiğini kaydeder. Eski katı ve zorba yönetim biçimleri altında uyumuş olan İran toplumunun, İslâm'ın getirdiği bir nevi seçime dayalı halifelik anlayışını bir türlü benimseyemediklerini belirtir. Hz. Peygamber'in sülalesinden olmanın yanında Hz. Peygamber'in damadı olan Hz. Ali'nin, Hz. Peygamberden sonra onun yerine ümmetin idaresinde vekil olması gerektiği fikrinin, İranlıların eski yönetim biçimlerindeki hanedanların saltanatlarına çok benzediğini, ayrıca bu durumun din duyguları üzerinden intikam güden kişiler için bulunmaz bir fırsat olarak değerlendirildiğini belirten Günaltay, “*Hicret-i nebeviyenin daha birinci asrında ortaya atılan imamet meselesi hükümet-i istibdadiyye'ye (katı, dayatmacı yönetim) doğru atılmış bir hatve (adım) idi*”¹⁵⁴ şeklindeki ifadeleriyle imamet meselesinin İranlılar için eski yönetim biçimlerine giden bir kapı olarak algılandığını vurgular.¹⁵⁵ İran'ın eski dinlerinde birçok dini otorite ve gösterişli ritüellerin söz konusu olduğunu ancak İslâm dininin hayal ürünü olan şeylerden uzak olduğunu dolayısıyla İranlıların İslâm'ın sunmuş olduğu sade ve gösterişten uzak din anlayışıyla tatmin olamadıklarını, imamet anlayışının İranlıların ruhlarındaki bu tatminsizliğin bir ifadesi olarak neşet ettiğini vurgular.¹⁵⁶ Günaltay, İran toplumunun zihniyet yapısının arka planında var olan Hüdâvend (tanrı, efendi, sahip, hükümdar) kavramının imamet kavramıyla örtüşmesinin de ayrı bir uyum olduğuna dikkatleri

¹⁵³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 79-88.

¹⁵⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 92.

¹⁵⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 90- 92.

¹⁵⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 92- 93.

çeker.¹⁵⁷ Günaltay, İran dolaylarında ortaya çıkan mezheplerin, İslâmi motiflerle süslenen eski İran inançlarından müteşekkil olduğunu kaydeder.¹⁵⁸

Günaltay'ın, imamet anlayışının İran coğrafyasında şekillenmesinin arka planını tartışmaya açması ve böylece imamet anlayışının oluşmasında etkili olan zihin dünyasını tespit etmeye çalışmasının çağdaş Mezhepler Tarihi Bilimindeki zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım metodolojisiyle¹⁵⁹ örtüştüğünü söyleyebiliriz. Nitekim Günaltay, imamet anlayışının şekillenmesinde İran inançlarının örtük referans sistemlerinin etkisini irdelemektedir.

1.3.3. Şia

Arapça bir kelime olarak, misafiri uğurlamak, peşinden gitmek, taraftarı olmak, ayrılmak, firkalaşmak, vb. anlamlarına gelen şia,¹⁶⁰ terim olarak Ali'ye taraftar olanlar olup imameti dinin asıllarından sayarak, imamet ve hilafetin açık veya kapalı nass ve vasiyetle Ali ve evlatlarına verildiğinin sabit olduğunu savunan¹⁶¹ oluşumdur. Günaltay, Emeviler'e duyulan kin ve öfkenin, intikam arzularına dönüşmesiyle dini referanslar altında örtük bir şekilde birçok mezhebin ortaya çıktığını belirtir. Bu bağlamda değerlendirdiği Şia'yı, *“İmamet ve hilafetin celi (açık) ve (hafî) veyahut vasiyet suretiyle Ali ve evladına münhasır bulunduğunu iddia ediyorlardı. Bunlar imamet biat ve ihtiyar-ı âmme (genel seçim) ile tahakkuk edebileceğini kabul etmiyorlardı. Şiiler imamet meselesini erkân-ı dinden addettikleri cihetle, Hz. Peygamber'in bu mühim meseleyi mühmil (ihmal) bırakmış olmasına kani değildi.*¹⁶² şeklinde tarif eder. Günaltay, Şia'nın Caferiye gibi Ehl-i Sünnete yakın mutedil firkalar ve, Gulat-ı Şia şeklinde Ehl-i Sünnet düşmanı firkalar olmak üzere bir çok kola ayrıldığını belirtir.¹⁶³ Günaltay, Şia içerisinde yeşerip İslâm akidesini bozmaya çalışan aşırı firkaları ve görüşlerini şu şekilde ele alır.

¹⁵⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 95.

¹⁵⁸ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 100.

¹⁵⁹ Zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım metodu, Politik- dini ya da itikadi- siyasi veya dini zümrelerin örtük referans sistemlerinin çözümlemesi olarak tanımlanan yaklaşım biçimi Bkz., Sönmez Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, İstanbul: Dem yay., 2010, s. 165.

¹⁶⁰ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. IV, s. 2376-2379; Hasan Onat, **Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, İstanbul: Endülüs Yay., 2016, s. 23..

¹⁶¹ Muhammet b. Abdulkerim b. Ahmed Eş-Şehristani, **el-Milel ve'n- Nihal**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul: Litera yay., 2011, s.135.

¹⁶² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 102.

¹⁶³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 102-103.

1.3.3.1. İmamiyye - İsnâaşeriyye

Yukarıda değindiğimiz gibi Günaltay, İmamet meselesinin arka planında İran inançlarının etkili olduğunu belirttikten sonra, İmamiyye Şia'sının İslâm dinine naklettikleri yanlış inançları dile getirir. Aşırı Şii gruplar içinde değerlendirdiği İsnâaşeriyye¹⁶⁴ Şia'sının Sünnilere beslediği kin ve nefreti diğer din mensuplarına beslemediklerini kaydeder. İmamiyye Şia'sının temel hareket noktalarının Hz. Ali'nin nass ve tayinle imam tayin edilmesi inancı olduğunu vurgular. Bu bağlamda İmamiyye'ye göre, imamet bütün evliya ve enbiyadan daha faziletli olan Ali ve evladına nass ve vasiyet yoluyla açıkça verilmiştir. Dolayısıyla diğer halifeler Ali'nin bu hakkını gasp etmişlerdir. Ali evladından on bir imam gelmiş fakat on ikincisi bu gün mevcut olmakla birlikte ortaya çıkmamıştır. Cihan zulümle dolduğu zaman on ikinci imam gelecek ve dünyayı ıslah edecektir. İmamiyye'nin görüşlerini bu şekilde aktardıktan sonra on ikinci imamın bir gün ortaya çıkarak zulümle dolmuş olan dünyayı ıslah edeceği şeklindeki inanç ile, İran'ın eski inançlarındaki, Hüzmüz'ün bir gün gelip zulümle dolmuş olan dünyayı nuruyla aydınlatacağı şeklindeki inanç arasında bir paralellik olduğuna dikkatleri çeker.¹⁶⁵

İmamiyye'nin Hz. Ali'nin imametini kanıtlamak için birçok ayet uydurduklarını, uydurdukları bu ayetlerin Hz. Osman tarafından Kur'an'dan çıkarıldığını iddia ettiklerini belirten Günaltay, ayet diye uydurdukları sözlerin bir bakışta uydurma oldukları anlaşılacak kadar tuhaf ve saçma şeylerden oluştuğunu vurgular. On ikinci imam etrafında oluşturulan 'gaybet-i suğra' ve 'gaybet-i kübra' anlayışının akıl ve mantık dışı olduğunu, böyle bir inancın tenkidi bile hak etmediğini belirtir. '*İmamiyye yalnız imkan haricindeki şeylere inanmakla iktifa etmemişlerdir. Bunlar esasat-ı diniyye'ye pek müthiş darbeler indirmişlerdir. Hele düzme hadisçilikte pek ziyade ifrata varmışlardır*¹⁶⁶' Şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, İmamiyye'nin dinin temel esaslarını ifrat derecede tahrip ettiklerini belirterek bu tahribin hadis uydurmada doruk noktaya ulaştığını vurgular. Bu bağlamda İmamiyye'nin, masum imama dayandırılan hadisin en sahih hadis olduğuna yönelik bir de usul geliştirdiklerini kaydeden Günaltay, bu usul

¹⁶⁴ İsnâaşeriyye, imamların sayısının on iki olduğunu on ikinci imamın gaybettten sonra mehdi olarak döneceğini iddia eden şii fırkasıdır. Bkz. Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Yay.,2012, s. 402.

¹⁶⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 103.

¹⁶⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 108.

üzerinden uydurulan hadislerin Müslümanlar arasında yanlış inanışların yayılmasına temel oluşturduğuna vurgu yapar.¹⁶⁷

1.3.3.2. Kâmilîyye¹⁶⁸

Günaltay, sahabeyi Hz. Ali'ye biat etmedikleri gerekçesiyle tekfir eden hatta Hz. Ali'yi de imamet hakkını savunmadığı için tan eden Kâmilîyye'nin Gulat-ı Şia'dan olduğunu belirtir. Bunların görüşlerini şu şekilde açıklar. *‘Ebu Kamil diyor ki, İmamet bir nurdur. Bir şahıstan şahs-ı ahire (diğer bir şahsa) müntekil olur. Bu nur bir şahısta nübüvvet ve diğer şahısta imamet suretinde tecelli eder. Bazen nur-u imamet nur-u nübüvvette münkalib (dönüşür) olur¹⁶⁹’*. imameti, nur gibi bir kişiden başka bir kişiye geçen bir mahiyette telakki eden bu fırkanın eski tenasüh inançlarının etkisinden kurtulamadıklarının açık olduğunu, bunlara acımak dışında yapılacak bir şey olmadığını belirtir. Günaltay, bu gibi fikirlerin din namına ortaya çıkmasının, İslâm'ın safiyetini bozduğunu dile getirir.¹⁷⁰

1.3.3.3. Beyaniyye¹⁷¹

Gulat-ı Şia'nın en aşırılarından olan Beyaniyye'nin görüşleri hakkında şunları söylüyor Günaltay. *‘Beyan b. Sem'ânü-ş Şüheda namında bir habis bakınız ne saçmalıklar kusuyor: Cenâb-ı Hak insan suretindedir ve zatından gayrı baki yoktur. Ruh-u ilahi evvela Hz. Ali'ye sonra oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye ondan sonra Ebu Haşim'e en nihayet Beyan b. Sem'ânü-ş- Şühedaya hulül eylemiştir¹⁷²’*. İlahi ruh'un insana geçtiğini söyleyen bu grubun İran inançlarından ve Hristiyanlardaki İsa'nın ilahlığı gibi inançlardan etkilendiğini belirten Günaltay, böyle inanışların İslâm adı altında çıkmasının, İslâm'ın temel esaslarını karalamak demek olduğunu vurgular. Bu inanışları, eski İran mitolojilerinin İslâm adı altında ihyası şeklinde değerlendirmenin daha doğru olacağını belirtir.¹⁷³

¹⁶⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 104- 109.

¹⁶⁸ Kâmilîyye, Ali'ye biat emedikleri gerekçesiyle sahabenin tamamını tekfir eden Ebu Kamil etrafında toplananlara verilen isim. Bkz. Muhammed b. Abdulkerim b. Ahmed Eş-Şehristani, **el-Milel ve'n- Nihal**, Çev. Mustafa Öz, İstanbul, Litera yay., 2011, s. 160.

¹⁶⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 110.

¹⁷⁰ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 110- 111.

¹⁷¹ Beyaniyye, Hz Ali'nin ilahlığını iddia eden, Beyan b. Seman et- temimi etrafında oluşan gulat-ı şia fırkası. Bkz. Şehristani, a.g.e, Çev. Mustafa Öz, s. 139.

¹⁷² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 111-112.

¹⁷³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 112.

1.3.3.4. Muğiriyye¹⁷⁴

Günaltay, Muğire b. Said el İcli adındaki bir kişinin etrafında toplanan Gulat-ı Şia'dan olan Muğiriyye'nin, Allah'ı bir şekilde tarif etmeye kalktığını, bunu yaparken kullandığı argümanları tamamen eski İran inançlarından aldığını belirtir.¹⁷⁵

1.3.3.5. Mansuriyye¹⁷⁶

Gulat-ı Şia'dan olan bir başka sapık fırkanın da Ebu Mansur el İcli etrafında toplanan akılsız grup olduğunu belirten Günaltay, Ebu Mansur'un etrafındakilere şöyle dediğini belirtir. *“Ben semaya uruc ettim ve mabudumu gördüm. Allah eliyle başımı sığadı ve bana oğlum! Yere nazil ol ve benim tarafımdan halka telkinatta bulun dedi. Ve beni arza inzal eyledi”*¹⁷⁷” Mansur'un, kendini Allah'a okşatacak derecedeki saçmalıklarının İslâm adı altında söylenmesinin kabul edilemez olduğunu belirtir. Bu söylem biçiminin Mısır ve Keldaniye kahinlerini geride bırakacak derecede akıl dışı olduğuna vurgu yapar.¹⁷⁸

1.3.3.6. Cenâhiyye¹⁷⁹

Günaltay, Abdullah b. Muaviye'nin fikirleri etrafında toplanan Cenâhiyye'nin, ilahî ruhun peygamberler ve imamlara intikal ettiğini iddia ettiklerini belirtir. Böyle bir anlayışın Mısırlıların tenasüh inancından beslendiğine dikkat çeker. *“Bi'l- cümle muherramâtı (haramlar) istihlal (helal) etmek suretiyle Mazdek'in zehirli fikirlerini İslâmlar arasında neşre çalışmışlardır”* şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, Cenâhiyye'nin haramları helal sayma anlayışı ile Mazdek'in fikirleri arasında paralellik olduğuna vurgu yaparak, bu fikirlerin Müslüman toplumun zihinlerini bulandırdığını kaydeder.¹⁸⁰

¹⁷⁴ Muğiriyye, Muğire b. Saîd el- İcli adlı kişi etrafında toplanan, ve Allah'a suret atfeden aşırı grup.. Bkz. Şehristani, a.g.e., Çev. Mustafa Öz, s. 161.

¹⁷⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 112-113.

¹⁷⁶ Mansuriyye, Semaya yükselip Allah ile konuştuğunu iddia eden Ebu Mansur El İcli'nin görüşlerini benimseyen kişilerin oluşturduğu grup. Bkz. Şehristani, a.g.e., Çev. Mustafa Öz, s. 162.

¹⁷⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 114-115.

¹⁷⁸ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 115.

¹⁷⁹ Cenâhiyye, Cafer bin Ebu Talip soyundan olan Abdullah b. Muaviye'nin fikirlerini benimseyenlere, Abdullah'ın büyük dedesi Cafer-i Tayyar'ın zü'l- cenaheyn lakabından mülhem verilen isimdir. Bkz. Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 101.

¹⁸⁰ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 115.

1.3.3.7. Hattâbiyye¹⁸¹

Günaltay, Hattabiyye mezhebinin müessisi Ebu'l- Hattâb Muhammed b. Ebi Zeynep el- Esedi'nin, kendisinde imamet, nübüvvet ve hatta uluhiyyetin bir arada olduğunu iddia ettiğini belirterek, bunu alaylı bir tutumla eleştirir.¹⁸²

1.3.3.8. Hişâmiyye¹⁸³

Günaltay, Hişam b. Sâlim'in, Allah'ı insan suretinde tasavvur ettiğini belirterek, Hişâmiyye'nin görüşlerinin eski kabile inançlarından mülhem olduğunu, mitolojik inançların İslâmî motiflerle bezenerek İslâm'a girdiğini kaydederek bu tür inançların İslâm'a verdiği zararlara dikkat çeker.¹⁸⁴

1.3.3.9. Yunûsiyye¹⁸⁵

Günaltay, Yunûsiyye'nin kurucusu Yunus b. Abdurrahman el Kummi'nin, Allah'ın arşa bindiği ve meleklerin de onu çektiği şeklinde sapık görüşlerinin olduğunu belirtir. Yunus'un bu görüşlerini desteklemek için saçmalıktan öteye geçmeyecek benzetmeler yaptığına dikkatleri çeken Günaltay, ancak akılsız insanların bu benzetmelerden etkilenebileceğini söyler.¹⁸⁶

1.3.3.10. Rızâmiyye¹⁸⁷

Günaltay'ın, Gulat-ı Şia'dan olduğunu söylediği bir diğer mezhep de Rızâmiyye'dir. Günaltay, Rızâmiyye'nin, Ebu Müslim El Horasani'nin evvela imametini sonra da ilahlığını ilan ettiğini belirtir.¹⁸⁸ “*Bu akide içinde Zerdüşť dininin köhne izleri pek ayân (açık, net) olarak müşâhade ediliyor¹⁸⁹*” diyen Günaltay, Rızâmiyye'nin İslâm'a soktuğu hulûl inancının zerdüşťlükten beslendiğinin açık olduğunu vurgular. Rızâmiyye damarından beslenerek ortaya çıkan ve uluhiyyet

¹⁸¹Hattabiyye, Beni Esed'in azatlı kölesi Ebu'l- Hattâb Muhammed b. Ebi Zeynep el- Esedi el Ecda adlı kişinin fikirlerini benimseyenlerdir. Bkz. Şehristani, a.g.e., Çev. Mustafa Öz, s. 163.

¹⁸² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 115.

¹⁸³ Teşbih konusundaki fikirleriyle öne çıkan Hişam b. Sâlim el- Cevâliki'nin fikirlerini benimseyen grup. Bkz. Şehristani, a.g.e., Çev. Mustafa Öz, s. 167.

¹⁸⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 116.

¹⁸⁵ Yunusiyye, Şia müşebbihesinden olan Yunus b. Abdurrahman El Kummi'nin taraftarlarıdır. Bkz. Şehristani, a.g.e., Çev. Mustafa Öz, 2011, s. 169.

¹⁸⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 117.

¹⁸⁷ Allah'ın ruhunun Ebu Müslim el Horasani'ye hulûl ettiğini savunan Rizam b. Rezm'in taraftarlarının oluşturduğu aşırı şii grup. Bkz. Şehristani, a.g.e., Çev. Mustafa Öz, s. 140.

¹⁸⁸ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 96.

¹⁸⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 96.

iddiasında bulunan El Mukanna'nın¹⁹⁰Müslüman görünerek İslâm inancını yozlaştırmaya çalıştığını bu bağlamda Yunan, Hint, Mısır ve İran inançlarında eskiden beri varolagelen tenasüh inancını, Müslümanlar arasında yayarak kendisinin ilâh olduğunu söyleyecek derecede aşırılığa gittiğini kaydeder.¹⁹¹

1.3.4. Bâtıniyye

Arapça gizli olmak, bir şeyin iç yüzünü bilmek anlamındaki batn veya butûn kelimesinden türeyerek gizli olanı bilenler, bir şeyin iç yüzünü bilenler anlamına gelen bâtıniyye¹⁹² kavramı nasların zahiri manalarının dışında Bâtını manalarının olduğunu ve bu manaların ancak masum imam tarafından bilenebileceğini savunan aşırı fırkaları tanımlayan ortak bir isim olarak kullanılır.¹⁹³ Bâtıniyye'nin menşei ile ilgili olarak birbirinden farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bu konuda Şehristani Bâtıniyye'yi İsmâiliyye'nin bir lakabı olarak görür ve Bâtıniyye'nin bulunduğu bölgelere göre farklı isimler aldığını kaydeder.¹⁹⁴ Bağdâdî ise, Bâtıniyye'yi İslâm'a mensup olmadıkları halde kendilerini Müslüman gösteren gruplar arasında sayarak onları dehri zındıklar olarak görür.¹⁹⁵ Bâtıniyye'yi doğuran etmenlerin dini, siyasi, sosyal ve kültürel anlamda geniş bir yelpazede ele alınmasını salık veren Günaltay; *“Bâtıniler zahiren mezahibi Şia'dan olan İsmâiliyye mezhebinin ihyasına çalışıyor gibi görünüyordlardı. Fakat asıl maksatları –ki bunu gayet hafî tutuyorlardı- devri esatire ait hurafat-ı ibtidaiyyeyi ihya etmektir. Çünkü bu fırkanın müessisleri yalnız ismen Müslüman idiler. Akide-i esasiyyeleri mecusiilik ananesine merbut bulunuyordu¹⁹⁶”*. şeklindeki ifadeleriyle Bâtıniyye'nin kurucularının esas itibarıyla Mecusi olduklarını fakat İslâm beldelerinde faaliyetlerini rahat yürütebilmek için İsmâiliyye mezhebi adı altında kamufle olarak gizli bir örgüt gibi çalıştıklarını belirtir.

¹⁹⁰ At'â Hakîm, Hişam b. Hakim, ve Haşim b. Hakim (ö. 161/778?) olarak kaydedilen şaşıllığını gizlemek için yüzüne örttüğü peçeden mühlhem el Mukanna lakabıyla bilinen, Abbasilerin ilk dönemlerinde Mâverâünnehir bölgesinde peygamberlik ve ilahlık iddiasında bulunarak isyan çıkaran kişi. Bkz. Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 375.

¹⁹¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 97-98.

¹⁹² İbn Manzûr, **a.g.e.**, c.I, s. 300-306; Avni İlhan, **“Bâtıniyye”**, **DİA.**, yıl, 1992, cilt, 5, s. 190.

¹⁹³ Bkz. Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 64.

¹⁹⁴ Bkz. Şehristânî, **a.g.e.**, çev., Mustafa Öz, s. 173.

¹⁹⁵ Bkz. Bağdâdî, **a.g.e.**, çev. E. Ruhi Fırlı, s. 227

¹⁹⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 124.

1.3.4.1. Bâtıniyye'nin Fikirleri:

Günaltay, bâtinî fırkaların temelde İslâm'ı yıkmak için kurulmuş kasıtlı bir proje olduğunu vurguladıktan sonra bu fırkaların faaliyetlerini İsmâiliyye mezhebinin şemsiyesi altında yürüttüklerini belirtir. Bâtinî fırkaların temel görüşlerinin: Kur'an ayetleri hakkında; Kur'an ayetlerinin zahiri ve bâtinî olmak üzere iki anlamının bulunduğu ve bâtinî anlamın esas olduğu, ayetlerin zahiri manalarının insana yüklediği zor görevleri bâtinî manaların ortadan kaldırarak insana kolaylıklar sağladığı şeklinde olduğunu dile getirir. Allah'ın sıfatlarıyla ilgili olarak; Sıfat-ı ilahiyye'ye dair kat'i bir söz söylenilemeyeceği, Allah'ın varlığı veya yokluğuyla ilgili net bir şey ifade edilemeyeceği görüşünde olduklarının altını çizerek. Yaratma konusunda; ilk yaratılan şeyin akıl olduğu daha sonra nefsin yaratıldığı ve nefsin akla ulaşabilmesi için hareket ettiği ve bu hareketin bir gerekliliği olarak sırasıyla felekler, anasır-ı erbaa, nebatat ve hayvanatın oluştuğu. Alemin ulvi ve süfli olmak üzere ikiye ayrıldığı, ulvi alemde akl-ı kamil ve nefs-i nakısın olduğu, ulvi alem ile rabıtayı ancak insanın gerçekleştirebileceği, süfli alemdeki akl-ı kamili rasul-u natıkların temsil ettiği nakıs nefsi ise rasul-u natıkların nakibi olan imamlar olduğu, insanın akıl mertebesine gelince kendisi için artık büyük kıyametin koptuğu ve dolayısıyla şer'i tekliflerin ve sorumluluğun kendisinden kalktığı şeklinde olduğunu ifade eder¹⁹⁷. Bâtıniyye'nin cennet, cehennem, namaz, oruç zekat ve gusül gibi dini kavramları te'vil ederek alakasız anlamlar yüklediklerini vurgulayan Günaltay, bu anlamda namazı; iyiliği emreden kötülüğü yasaklayan rasul-ü natık olarak, orucu; imamın vermiş olduğu sırları koruma, zekatı; tezkiye-i nefis olarak, guslü; tecdidi ahd ve misak olarak, cenneti; bedeni ibadetlerden muafiyet ve rahatlık, cehennemi ise pek meşakkatli olan bedeni ibadetlere müdavemet olarak tevil ettiklerini belirtir.¹⁹⁸

1.3.4.2. Bâtınilerde Hiyerarşi ve Mezheplerine Davet Metotları

Bâtıniyye mensuplarının kendi içlerinde hiyerarşik bir yapıya sahip olduklarını ve her Bâtınının mezhep içinde bulunduğu konuma göre mezhebin sırlarına vakıf olabileceğini belirten Günaltay, bu hiyerarşik yapının yukarıdan aşağıya doğru: Bilgileri doğrudan Allah'tan alan kişiye 'İmam', bilgisini İmam'dan alan kişiye 'Hüccet', bilgisini anasından süt emer gibi Hüccet'ten alan kişiye 'Zü Masse' denirken; daha çok

¹⁹⁷ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 127-128.

¹⁹⁸ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 137.

davetle memur olan tabiri yerindeyse arazide olan kişiler ‘Ebvab’ denilen kısımda yer alan ‘Dâî’lerden oluşur. Dâî’lerin de kendi aralarında müminlerin derecelerini belirtmekle vazifeli ‘Dâî-i Ekber’ ve mezheplerine girmek isteyenlerden ahd ve misak almakla görevli ‘Dâî-i Mezûn’ olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtir. Yine zahir ehli arasında bir şekilde psikolojisi bozulmuş ve mezhebe girmeye müsait olan insanları tespit ederek onları Dâî-i Mezûn’a götürmekle görevli olanlara ‘Mükelleb’ denildiğini, mezhebe inanmış ve ahdi alınarak zimmeti imama girmiş kişilere ise ‘Mümin’ denildiğini belirtir¹⁹⁹.

Bâtıniyye’nin kendi mezheplerine taraftar toplamak için ‘Meratıb’ dedikleri bir takım metotlar geliştirdiklerini belirten Günaltay, bu meratıbın amacının insanları inançları hakkında şüpheyi düşürerek kendi mezheplerine kazandırmak olduğunu vurgular. Bâtıniyye’nin izlediği bu metodun birinci aşamasının ‘Zevk Aramak’ olduğunu bu aşamada mezhebe davet edilecek kişinin psikolojik hazır bulunuşluğunun dikkate alındığını, kişinin mezhebe temayülü varsa bu kişide ‘zevk var’ denilerek ikinci aşamaya geçildiğini belirtir. Davetin ikinci aşamasının ‘Te’nis’ olduğunu bu aşamada dâî’nin, muhatabının durumuna göre tavır sergilediğini muhatabı dindar ise dâî’nin de dindar görüldüğünü, muhatabı hevaperest ise dâî’nin de hevaperest görünerek onunla ünsiyet kurduğunu böylece davetin daha da kolaylaştığını belirtir. Davetin üçüncü aşaması ‘Teşvik’: bu aşamada muhatab adeta çapraz sorularla dini inancı hakkında şüpheyi düşürülerek cevapların henüz zamanı gelmedi denilerek muhatabın merak duygusunun gitgide arttırıldığı böylece davetin dördüncü aşaması olan ‘Rabt’ aşamasına geçildiğini, bu aşamada kafasındaki sorulara cevap almak için ısrarcı olan kişilerden mezheple ilgi bilgileri kimseyle paylaşmayacağına, Bâtıniler aleyhine çalışanlara karşı buğz edileceğine, ihvandandır olan kişilerden hiçbir şeyin saklanmayacağına dair ahd ve misak alınır. Bundan sonra meratıbın beşinci aşaması olan ‘Tedlis’e geçilir. Bu aşamada muhataba mezheplerinin ne kadar önemli olduğunu göstermek için toplumda saygınlığı olan kişileri kendi mezheplerinden olduklarını iddia ederek mezheplerinin muhatabın kalbinde iyice kökleşmesini hedefler. Daha sonra meratıbın altıncı aşaması olan ‘Te’sis’e geçilir. Bu aşamada kendisinden misak alınan muhataba kendi inançlarını aşılama başlarlar. Muhatabın gerçek ilim sahiplerinden soğuması için ilahi hakikatleri

¹⁹⁹Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 129-130..

yalnızca kendi imamlarının bildiğini, bunun için zahiri ilimlerle uğraşanların dinlenilmemesi gerektiği şeklinde sürekli telkinlerde bulunulur. Muhatap gerçek ilimlere ve âlimlere karşı soğuyunca artık her ayetin batını şeklindeki bir kafa yapısıyla gerçek dine olan bağlılığı zayıflar ve böylece meratibin yedinci aşaması olan ‘Hal’ aşamasına gelinir. Bu aşamada kişiye artık namaz, oruç, hac gibi ibadetlerin bir nevi sembolik değer ifade ettiğini, bu gibi ibadetlerin sıradan halk için yapılması gereken ritüeller olduğunu, fikri inkişafa ulaşmış olan kimselerin bedeni ibadetlerden muaf olduklarını belirtirler. Artık sıra bütün dini inanç ve ibadetten muaf olma aşaması olan ‘Sulh’ aşamasına gelmiştir. Dâîler Sulh aşamasına gelen kişiler için dini hükümlerin tamamını te’vil ederek onlar için haram kavramının geçersiz olduğunu belirtir ve böylece muhatap bütünüyle dinden uzaklaştırılmış olunur²⁰⁰.

Bâtıniyye’nin meratıb adı verilen sisteme dahil olma ritüellerinin yıllar sonra batıda oluşturulan Masonluk teşkilatının sistemleriyle benzer olduğunu vurgulayan Günaltay, Bâtıniyye’nin Abdullah b. Meymun el Kaddâh (ö. 874) ve Hamdan Karmat (ö. 906) gibi reislerinin amaçlarının insanları kuşkulandırmadan dinlerinden uzaklaştırmak olduğunu belirtir. Ancak Bâtıniyye’yi oluşturan sosyal tabanın tamamının aynı amaçta olmadıklarını, bunların: Ehl-i Beyt sevgisi, şer’i hükümlerden kurtulma, idarecilerin baskılarından bıkmaya, asabiyet, eski örf ve adetlere duyulan özlem ve menfaat devşirme gibi farklı sebeplerle Bâtıniyye’yi benimsediklerini hatta içlerinde azımsanamayacak derecede mutaassıp dindar cahillerin olduğunu vurgular²⁰¹. Bâtıniyye’nin Şia’dan, Mecusilerden, aforoz edilmiş Hristiyanlardan, Mani dinine mensup kişilerden ve Yahudilerden taraftar bulduğunu ve böylece muhteris, serseri, başıboş, kanaatsız insanların limanı haline geldiğini bu sebeple kısa sürede özellikle Irak ve İran havzası olmak üzere birçok bölgede yayıldığını belirtir²⁰².

Mehmet Şemseddin Günaltay’ın Bâtıniyye mezhebini ele alırken mezhebin oluşmasında etkili olan dini, sosyal, siyasal ve kültürel argümanları dikkate alarak değerlendirmelerde bulunması, ayrıca mezhebin kurucularının hayatlarıyla ilgili detaylı bilgiler vermesi mezhepler tarihinin sosyal pozitivist yaklaşım²⁰³, tarihsel sosyolojik

²⁰⁰Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 130-137.

²⁰¹Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 138.

²⁰²Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 139.

²⁰³Sosyal Pozitivist Yaklaşım: Hadiselerin sebeplerinin hangi kanunlar altında cereyan ettiğinin araştırılması şeklindeki metod. Bkz., Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 154.

yaklaşım²⁰⁴ ve zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım metotlarına uygun olduğunu söyleyebiliriz.

1.3.4.3. Bâtını Orijinli Oluşumlar

1.3.4.3.1. Irak Bâtınileri Karmatiler²⁰⁵

Günaltay, Bâtını fikirlerin yukarıda değindiğimiz birçok sebepten dolayı hızlı bir şekilde yayıldığını belirttikten sonra Irak Bâtınileri olarak nitelendirdiği ve “*dini, ictimai ve siyasi anarşistler karamita taifesi*²⁰⁶” şeklinde tanımladığı Karmatilerin, İsmâiliyye mezhebinin dâîleri tarafından Irakta yetişmiş Hamdan Karmat öncülüğünde Bâtıniyye’nin Irak şubesini oluşturduklarını vurgular. Karmati’lerin Mekke’ye baskın düzenleyerek birçok Müslümanı katlettiklerini Hacerü’l Esved taşını yerinden alıp götürdüklerini ancak yirmi sene sonra Hacer-ül Esved taşının Karmatilerden geri alınabildiğini²⁰⁷ dile getiren Günaltay, “*bütün bu elim dramlar din namına oynanacaktı. Dramın mürettepleri dâîler, şeyhler, dervişler müteseyyidler idi*²⁰⁸” şeklindeki ifadeleriyle İslâm’ın yozlaşmasında rol oynayan bu hareketin tertipçilerinin maalesef din adına yola çıktıklarını vurgular.

1.3.4.3.2. İran Bâtınileri Haşşâşin²⁰⁹

Günaltay, Hasan Sabbah (ö. 1124) ve taraftarlarını İran Bâtınileri olarak gösterir. “Anarşist dervişler çetesi” olarak nitelendirdiği Haşşâşin’in yaklaşık iki yüzyıl boyunca terör estirdiğini ve büyük komutanların bile bu firkadan çekindiklerini belirtir. Günaltay, fırkanın kurucusu olan Hasan Sabbah’ın babasının Gulat-ı Şia’dan olduğunu ve oğlunu da kendisi gibi aşırı şii görüşlerle yetiştirdiğini söyler. Hasan Sabbah’ın, İmam Muvafık Nişaburi’nin öğrenciliğini yaptığını, bu sırada Nizamülmülk ve Ömer Hayyam ile arkadaşlık kurduğu daha sonra Nizamülmülk’ün, Selçuklu Devleti’ne vezir olmasıyla beraber Hasan Sabbah’ı da saraya aldığı ancak aşırı şii görüşlerinden dolayı onu saraydan kovdurduğunu, bunun üzerine Hasan Sabbah’ın İsmâiliyye fırkasının elinde olan Mısır’a gittiğini ve burada dönemin Fâtımi halifesinden iltifat gördüğünü

²⁰⁴Tarihsel Sosyolojik Yaklaşım. Olayların kendi tarihsel ve toplumsal bağlamı içerisinde değerlendirilmesi şeklindeki metod. Bkz., Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 157.

²⁰⁵Kufe İsmâili Dâîsi Hamdan b. Eş’as Karmat’tan (ö.293/906) dolayı Karmatiler ismini almış şii İsmâiliyye’ye mensup aşırı grup. Bkz. Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 277.

²⁰⁶Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 140.

²⁰⁷Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 140-149.

²⁰⁸Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 142.

²⁰⁹Ortaçağda fedalarına esrar içirerek düşmanlarını öldürtmelerinden dolayı Nizari İsmâililere verilen ad. Bkz., Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 204.

ancak burada da halife çocukları arasına nifak koyduğu için barınamadığını ve birçok yer gezdikten sonra İran sınırları içinde bulunan Kazvin bölgesinde yer alan ve coğrafi olarak bölgenin en yüksek ve ulaşılması zor olan Alamut Kalesi'ne yerleştiğini belirtir. Şeyhlikten şahlığa geçme ihtirasıyla hareket eden Hasan Sabbah'ın faaliyetlerini mezhep ve tarikat adı altında yürüttüğünü ve bunda başarılı olduğunu söyler. Günaltay, Hasan Sabbah'ın müritlerini kendisine tam manasıyla inanmaları ve itaat etmeleri için akla hayale gelmeyecek kurnazlıklarla onları kandırdığını belirtir. Bu bağlamda müritleri arasında 'Duat', 'Rifak', ve 'Fedaviyye' şeklinde hiyerarşik bir düzen oluşturduğunu ve kendisinin de 'Şeyh-ül Cebel' lakabıyla anıldığını, kendi kötü emellerinden ancak çok yakınındaki 'Dâî-i Kebir'lerin haberdar olduğunu diğer dâîlerin mezhebe davetle görevli olduklarını, 'Rifak' adı verilen mezhebe itaat etmiş kişilerin ve Şeyh'ül Cebel'den aldıkları emirleri tam bir sadakatle yerine getiren 'Fedai'lerin ise hiçbir şeyden haberi olmayan cahillerden oluştuğunu belirtir. Mezhebin kanlı eli olacak olan 'Fedai'lerin sarhoş ettirildikten sonra Alamut Kalesinde cenneti andıran özel olarak oluşturulmuş olan bir bahçeye alındıklarını ve orada on- on beş gün boyunca arzuladıkları her şeye ulaşma imkanı sunduklarını, daha sonra tekrar sarhoş ettirilerek ilk sarhoş oldukları yere bırakıldıklarını ve ayıldıklarında ise kendilerine Şeyh-ül Cebel'in kutsal tesiriyle muvakkaten cennete girdiklerini eğer cennete daimi olarak girmek istiyorlarsa kendilerine verilecek olan görevleri tam bir teslimiyetle yapmaları gerektiği şeklindeki telkinlerle fedaileri kayıtsız şartsız itaat eder hale getirdiklerini belirtir.²¹⁰ fedailerin bu itaatlerini şu sözleriyle vurgular :

*“ Müritler Hasan Sabbah'ın emir ve nehyini bir fermanı ilahi gibi telakki ediyorlardı. Hiçbir peygamberin ümmeti Hasan'ın müritleri kadar mutlak ve kat'i bir itaat göstermemişlerdir. Çünkü Hasan emrine gayri müdrik bir alet gibi itaatkar olan müritleri dünyada iken cennete sokuyor, herifleri huriler ve gılmanlar arasında mest ve meshur bırakıyor, kendilerine ezvak-ı nefsanîyenin envainı tattırıyordu' ”.*²¹¹

Alamut kalesinde yaklaşık otuz beş sene bizzat terör estiren Hasan Sabbah'ın, Bâtını harekete karşı bir tehdit olarak gördüğü Selçuklu veziri Nizamülmülk ve daha pek çok Türk emirini öldürttüğünü belirten Günaltay, Hasan Sabbah'tan sonra gelen

²¹⁰Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 150-165.

²¹¹Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 158.

Şeyh-ül Cebellerin de bu kanlı çeteye yaraşır tutumlarını arttırarak devam ettirdiklerini, bunun yanında dini terminolojiyle oynayarak kıyamet vaktinin geldiğini, artık Allah'ı kalben bilmenin yeterli olduğunu, şeriatın bütün haramlarının kaldırıldığını, hatta şeriatın kaldırıldığı günü İdû'l Kıyam adını verdikleri bir bayram olarak ilan ettiklerini belirtir ²¹².

1.3.4.3.3. Suriye ve Mısır Bâtınileri Dürziler²¹³ ve Nusayriler²¹⁴

Günaltay, Mısır'da ortaya çıkıp Suriye'de yayılan Dürzileri Bâtınilerin Suriye ve Mısır temsilcileri olarak görür. Şeyh Muhammet Derezi (ö.1019) adındaki bir kişinin Fatımi halifelerinden Hakim Biemrillah'ın ilah olduğu iddiası etrafında birleşmelerinden dolayı Şeyh Muhammet ed- Derezi'ye nispeten Dürzilik adını aldıklarını belirtir. Mısır'ın eskiden beri ilahlık iddiasında bulunan firavunların yetiştiği bir yer olduğunu vurgulayan Günaltay, Hakim'in ilahlık davasının da fazlaca garipsenmediğini belirtir. Halifelüğünün ilk yıllarında akıl ve bilime önem veren Hakim Biemrillah'ın daha sonraları çevresindeki kişilerin etkisine girerek kendi ilahlığını ilan edecek kadar düştüğünü belirten Günaltay, ilahlığını iddia ettikten sonra davranışlarının giderek bozulduğunu beyaz bir merkebe binerek dolaştığı sokaklarda rastgele insanlara hakaret ederek onları dövdüğünü ve nihayet bu davranışlarından ötürü ona kin besleyenlerce öldürüldüğünü söyler. Ancak müritlerinin Hakim Biemrillah'ın öldürülmeyip göğe yükseldiği iddiasında bulunduklarını belirtir. Hakim Biemrillah'tan sonra Hamza b. Ali adındaki bir kişinin Dürzileri gizli bir şekilde örgütlendiğini ve mezhepdaşlarıyla mabud Hakim Biemrillah adına ibadet ettiklerini söyler. Hamza ve taraftarlarının karışıkları kanlı olaylar neticesinde Suriye'ye sürüldüklerini belirtir²¹⁵.

Kendi aralarında ukkal ve cühhal olarak sınıflara ayrılan, sır bir toplum olan Dürzilerin inançlarıyla ilgili olarak Günaltay, onların Hakim Biemrillah'ı ilah, Hamza b. Ali'yi ise peygamber olarak gördüklerini, İlah'ın insan bedenine hulül edebileceğini nitekim en son Hakim Biemrillah'a hulül ettiğine inandıklarını belirtir. Yine Dürzilikle beraber artık diğer dinlerin hükümlerinin mensuh olduğu, ibadetlerin ancak Hakim Biemrillah'a yapılması gerektiği, ölümün ruhun bir bedenden başka bir bedene intikal etmesi şeklinde meydana gelen bir çeşit gömlek değiştirmek olduğu, Kur'an'ın Selman-

²¹² Mehmet Şemseddin **Hurafattan Hakikate**, s. 165-179.

²¹³ Fatımi halifelerinden Hakim Biemrillah'ı ilah kabul eden fırka. Bkz. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, İsam yay. , 2010, s. 71.

²¹⁴ Hz. Ali'ye ilahlık atfeden bir fırka. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.249

²¹⁵ Mehmet Şemseddin **Hurafattan Hakikate**, s. 195-198.

1 Farisi'ye vahyolunduğunu ve zahiri anlamlarından ziyade kendi yükledikleri Bâtını anlamlarının hak olduğu, kıyamete yakın bir zamanda Hakim Biemrillah'ın Hamza b. Ali'ye yeryüzünün hakimiyetini vereceğini ve bütün insanların Dürzilerin raiyetine gireceklerine inandıklarını söyler²¹⁶. “*Şu asr-ı irfanda yüz bin kişinin bu kadar ibtidai bir akideye merbut olmaları, hatta alelade bir insanı mabud tanımaları inanılamayacak bir ğaribedir. Ne çare ki hakikat-i hal bu merkezdedir*²¹⁷”. diyen Günaltay, akıl ve bilim çağında sıradan bir insanı ilah kabul etmenin akıl erdirilemeyecek derecede ilkel bir tutum olduğunu vurgular.

Suriye'deki Bâtını karakterli diğer bir mezhebin ise Nusayrilik olduğunu belirten Günaltay, sıır bir toplum olarak yaşadıklarını, bu mezhebin inanç esaslarının Hristiyanlık, Sabiilik, Şia ve zerdüştlüğün hurafelerinden oluşan eklektik bir yapı arz ettiğini söyler. Nusayrilerin Allah'ın insan bedenine bürünmesi şeklindeki hulül inancına ve iyi insan ölünce ruhunun daha iyi kimselere geçeceği, kötü insanların ruhlarının ise domuz ve köpek gibi hayvanlara geçeceği şeklindeki tenasuh inancına sahip olduklarını belirtir. Ayrıca Günaltay Nusayri ayinleri ile Anadolu Rafizilerinin ayinleri arasında büyük benzerlikler olduğuna dikkat çeker²¹⁸.

1.3.4.3.4. Anadolu Bâtınileri Rafiziler Sufiler ve Bektaşiler

Bâtınilerin Anadoludaki kalıntıları olarak Rafizilik, Sufilik ve Bektaşiliği işaret eden Günaltay, bu grupları ‘Bâtını teressübatı’ olarak değerlendirir. “*Anadolu sakinlerinin hemen rub'u Bâtınilerin neşriyatından müteessir olmuşlardır. Mamafih bizdeki Rafizilerin mezhebin de kayikine vukufları olduğu zannedilmemelidir. Anadolu'nun en cahil en hurafeperest cemaati bu biçarelerdir*²¹⁹”. şeklindeki ifadeleriyle Anadolu insanının yaklaşık dörtte birinin bir şekilde Bâtını cereyanların etkisinde kaldığını vurgular. O'na göre Rafizi topluluklarının kendileri bile Rafizilik kavramının içeriğini dolduramayacak kadar cahil ve hurafeperesttir. Rafizilerin akla, irfana ve hatta insaniyete yakışmayacak derecedeki düşüncelerinden rahatsızlık duymak bir yana nefislerini okşayan hurafelerin peşinde ruhlarını ebedi istiratgaha kavuşturmuşcasına uyuşuk bir şekilde kurtarıcı imam beklentisinde olduklarını söyler. Günaltay, Bâtını zihin dünyasının aynı din ve ırktan olan Anadolu halkının öncelikle

²¹⁶Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 199-202.

²¹⁷Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.198.

²¹⁸Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 203-205.

²¹⁹Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.207.

kardeşlik duygularını yok ettiğini vurgular. Rafizilerin kendilerine ırken ve dinen düşman olan Hristiyan bir Rus'un Sünni bir Müslüman'dan daha iyi olduğu algısında olduklarını belirtir.

“Anadoluyu kavuran bu menfur tohum-u iftirak, evvela Bâtıniler daha sonra Fatimiler, daha sonra Celaliler, Safeviler ve en nihayeti azman Bektaşiler tarafından saçılmıştır. Bu tohumu atanlar siyasi semerelere intizar ediyorlardı²²⁰”. diyen Günaltay, Anadolu insanı arasına saçılmış olan ayrılık tohumlarının siyasi emellere matuf olduğunu vurgular. O'na göre cahil halkın birbirilerine olan kin ve nefretleri; ‘Dede’ ler, ‘Şeyh’ ler, ‘Bey’ler, ‘Ağa’lar, ve ‘Seyyid’ ler tarafından körüklenmiştir. Anadoluda Bâtını faaliyetlerin vermiş olduğu zararlara dikkat çeken Günaltay, Rafizilerin devletle olan ilişkilerinin gönüllülüğe dayalı olmayıp zorunlu bir ilişki biçimi halinde olmasına işaret eder. Sır bir toplum olan Rafizilerin, Sünnilere kendi inançlarıyla ilgili bilgi vermediklerini, zaten onları irşadla vazifeli olan ve babadan oğula ‘ocak’ şeklinde el değiştiren dedelerin bile cehalet içinde kıvrandıklarını, bununla beraber kendilerine dışarıdan eğitim verecek kişileri de kendi saltanatlarının devamı açısından en büyük tehlike olarak gördüklerini söyler²²¹.

“Anadolu’da sakın halk kısmen mezhepçe Sünni fakat irfanca bütün manasıyla cahil, esasât-ı âliye-i islâmiyeden gâfil, atâlet ve sefaleti icâbâtı diniyyeden addedecek kadar vukufsuz, yeniliklere karşı son derece mütehaşşi zavallılar...²²²” ifadeleriyle Anadolu’daki Sünnilerin bir kısmının İslâm’ın temel esaslarından bihaber hatta tembellik ve miskinliği dinin temel kaidesi zannedecek kadar kıt anlayışlı, ve yeniliklere kapalı ufuksuz insanlardan oluştuğuna dikkat çeken Günaltay, bu kişilerin yaşadıkları yerlerde bulunan imamların bunlara din adına miskinlik ve atâlet aşıladığını belirtir. Sünnilikteki sufi meşrep bu kişilere Osmancık taraflarında Koyun Baba etrafında toplanan sufileri örnek veren Günaltay, bu kişiler ciddi ve kararlı bir şekilde eğitime tabi tutulurlarsa bulundukları bu gaflet ve cehaletten kurtulmalarının mümkün olduğunu söyler. Nitekim ona göre bu kişiler devletleriyle barışık art niyeti olmayan cahil kimselerdir²²³.

²²⁰Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.208.

²²¹Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 211-215.

²²²Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 213.

²²³Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 213-217.

Günaltay, Anadolu’da Bâtını faaliyetlerin tortulanmaları olarak gördüğü Bektaşilik ile ilgili olarak Arif Bey’e²²⁴ atıfta bulunarak: Bektaşilerin, Caferi mezhebinden olduklarını iddia ederek Şia’ya mensubiyet atfetmelerine rağmen gerçekte öyle olsalar bile, bu tarikatın bir çok şubeye ayrıldığını ve inanç yapılarının mitolojik efsanelere dönüştüğünü, artık Şiilikle bir bağlantısı varsa bile kalmadığı vurgusunu yapar. O’na göre Bektaşilik; Hristiyanlık, İslâmiyet, Şiilik, İbahilik vb. birçok inançtan etkilenmiş senkretik bir yapıdır. Hristiyanlığın Ortodoks mezhebindeki baba-oğul-kutsal ruh üçlemesiyle Bektaşilik’teki Allah-Muhammet-Ali üçlemesindeki üçünü bir, birini üç görme anlayışını dikkatlere sunar. Yine Şia’nın on iki imamı ile İsa’nın on iki havarisi arasında bir ilinti salık verir. Bektaşi dergahlarında Ortodokslara farklı bir ayrıcalık tanındığından da dem vurur. Hatta daha da ileri bir adım atarak bazılarının Hacı Bektaş-ı Veli’nin Rumların Aziz Haralambos adıyla bildikleri kişi olduğu iddialarına işaret eder²²⁵.

Anadolu’daki Rafizi ve Bektaşi inançlarındaki ‘Hızır Kültü’ne dikkatleri çeken Günaltay, Hızır’ın oturduğuna inanılan dağ, taş ya da ağaç diplerinin kutsandığını bundan daha şaşılacak şeyin ise Hızır’ın daima ‘Dede’ veya ‘Seyyid’in arazisinde görünmüş olmasının düşünülmesi gereken bir konu olduğunu söyler. Nitekim Günaltay’a göre, Hızır’ın görüldüğü yerlere yapılan ziyaretler ve adanan kurbanların cazibesi açıktır²²⁶.

“İşte Anadolu bugün efkar ve itikatça birbirinin hasmı i’zâmı olan ve zahiren aynı dine merbut bulunan bu gibi cemaatler meskunudur. Bu cemaatler arasında vahdet-i fikriyye, asabiyet-i diniyye gibi şeyler mevcut değildir. Fazla olarak heyeti umumiyesi korkunç ve kesif bir cehalete mahkumdur²²⁷”. ifadeleriyle Bâtını hareketin Anadolu’da dindaşlar arasına saçmış olduğu nifak tohumlarının vermiş olduğu tahribata dikkat çeken Günaltay’a göre bu tahribatın tetikleyici unsuru ise cehalettir.

²²⁴1845-1897 arasında yaşamış, Osmanlı devletinde üst düzey görevler almış, Osmanlı-Rus harbini anlatan Başımıza Gelenler adlı kitabın müellifi Bkz. Ali Akyıldız, “**Mehmed Arif Bey**” **DİA**, yıl: 203, cilt: 28, sayfa: 443.

²²⁵Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 217-219.

²²⁶Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 219-220.

²²⁷Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 221.

1.4. HURAFELER VE İSLÂM'A GİRİŞ YOLLARI İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Arapça ‘haref’ kökünden türeyen ve bunamak anlamına gelen hurafe kelimesi akla ve gerçeğe aykırı olan aldatici söz, din adına ileri sürülüp benimsenen temelsiz inanç ve davranışlar anlamında kullanılan bir kelimedir²²⁸. Günaltay’ın İslâm anlayışının ilk iki halife dönemini kapsayan sağlam ve katışıksız İslâm ve ilk iki halife döneminden sonra çeşitli sebeplerle asli değerlerinin kaybedilmeye başlandığı İslâm şeklinde olduğunu daha önce İslâm görüşünde belirtmiştik. Günaltay İslâm’ın asli değerlerinin bozulmasının sebebinin İslâm’a çeşitli yollardan giren hurafeler olduğu fikrindedir. Hurafelerin menşe’inin İran’ın eski inançları etrafında ortaya çıkan mezheplerde aramak gerektiğini belirten²²⁹ Günaltay: *‘İslâma sokulan esatiri hurafelerin, gayri mantiki acibelerin, hülâsa ilme muğayir saçmalıkların başlıca menbai uydurma hadislerdir’²³⁰*, diyerek İslâm dininde ortaya çıkan hurafelerin bir başka kaynağının da uydurma hadisler²³¹ olduğunu vurgular.

Mevzu hadislerin ortaya çıkış sebeplerini irdeleyen Günaltay, *‘Mevzu’ hadislerden bir kısmı İslâmiyeti sarsmak ve edyan-ı evveliyenin hurafelerini dini İslâm’a sokmak kastında bulunan erazilin yadigar-ı meş’umudur.’²³²*, diyerek bir kısım rezillerin eski inançlarındaki hurafeleri İslâma sokmak ve böylece İslâm’ı sarsmak için kasıtlı olarak hadis uydurduklarını belirtir. *‘Bir kısmı da Müslümanları iyi gördükleri şeylere rağbet, fena zannettikleri şeylerden tahzir için, sevk-i taassubla, hadis uydurmak cinayetinde bulunan kara cahillerin eser-i hamakatlarıdır’²³³*, diyen Günaltay, mutaassıp cahil ahmakların Müslümanları iyi şeylere rağbet kötü şeylerden de uzak tutmak için hadis uydurduklarını, böyle bir anlayışın İslâm adına işlenmiş bir cinayet mesabesinde olduğunu vurgular. Günaltay’a göre, iyi niyetle hadis uydurmaya cüret etmek ve bunu bir de dine yapılmış mukaddes bir hizmet addederek yapmak dini yıkmakla eşdeğerdir. Yine Tasavvuf ehlinin ham sofileri rağbetlendirmek veya korkutmak için surelerin faziletleriyle ilgili, cahil halkın sırtından geçinen zavallıların

²²⁸ İbn Manzûr, **a.g.e.**, c. s.1138-1141;Topaloğlu ve Çelebi, **a.g.e.**, s. 132.

²²⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.79; Bkz. İran’ın Eski Dini İnançları Etrafında Şekillenen Mezhepler

²³⁰ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 250.

²³¹ Hadis litaretüründe ‘Mevzu’ Hadis diye isimlendirilen Uydurma Hadis: Hz. Peygamberin Söylemediği bir sözü yalan ve iftira ile O’na nispet etmek demektir. Bkz. Talât Koçyiğit, **Hadis Istılahları**, Ankara: AÜİF yay., 1980, s. 225.

²³² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 251.

²³³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 252.

ise tasaddukla ilgili hadis uydurduklarını belirten Günaltay, ‘*rivayet edilen bir hadisin akla muğayır, esasat-ı Kur’an-ıyeeye muhalif, usule münakız olduğu tahakkuk ederse onun uydurma olduğuna hükmetmek icab eder*²³⁴’. diyerek Kur’an-a muhalif, akla aykırı, ve usule zıt olduğu tespit edilen hadisin uydurma olduğuna hükmedilmesi gerektiğini belirtir. Günaltay, uydurma hadislerin din alanından bilim alanına hatta kıyamet vaktinin belirlenmesine kadar birçok konuda varid olduğunu, kıssacıların hadis uydurmadaki maharetlerinin ise tamamen cehalet eseri olduğunu vurgular. ‘*Menbai hurafat olan uydurma hadisler ortada deveran ettikçe Müslümanlar için kâbus sefaletten kurtulmak cidden müşkil bir keyfiyettir*²³⁵’. şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, hurafelerle dolu uydurma hadislerin Müslümanları sefalet içinde bıraktığını vurgular. ‘*Mevzu hadislerin ortadan kaldırılması için atılacak hatve-i teşebbüs şüphe yok ki İslâm alemini ihya edecek büyük muvaffakiyetlerden ma’dud olacaktır*²³⁶’. diyerek mevzu hadislerin yok edilmesi için atılacak adımların Müslüman toplum için yapılacak olan büyük bir hizmet olacağını belirtir.

‘*Mütedavil olan mev’ize kitaplarının hemen kâffesi akli selim erbabını nefret ettirecek hurafelerle doludur*²³⁷’. diyen Günaltay, hurafelerin İslâm’a giriş yollarından bir diğerinin ise vaaz kitapları olduğunu belirtir. Günaltay, cami kürsüsünden yapılan vaazın insan psikolojisi üzerinde yaratabileceği olumlu etkinin, maalesef vaaz kitaplarındaki israiliyat dolu hikayeler yüzünden amacına ulaşamadığını hatta akli selim insanları nefret ettirecek hale getirdiğini belirtir. İlim ve irfandan yoksun, usul bakımından alt seviyede adeta ‘keşkül’i hurafe’ (hurafe kasesi) olan vaaz kitaplarına ve muhteviyatlarına dair birçok vaaz kitabını²³⁸ örnek veren Günaltay, ‘*Asrın irfanından, İslâmiyetin esasatından bihaber derbederler milleti İslâmiyeyi zehirleyecek hurafeleri hep bu menbalardan almaktadırlar*²³⁹’” vurgusunu yapar. Vaaz kitaplarının işin ehli âlimlerce yazılmamasından yakınen Günaltay, ‘*Bab-ı meşihatın en mühim vezâifinden biri de, bir taraftan asrın irfanıyla mücehhez zevata esasatı aliye-i İslâmiyete muvafık mev’ize kitapları tertip ettirmek, diğer taraftan hurafelerle dolu mecmuaları*

²³⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 249.

²³⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 261.

²³⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 261.

²³⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 269.

²³⁸ Günaltay’ın hurafe mecmuaları diye örnek verdiği kitaplar şunlardır: Dürretü’n Nasihin, Mukaşefetü’l Kulûb, Mişkâtü’l Envar, Hayatü’l Kulûb, Zübdetü’l Mecalis, Dekaiku’l Ahbar, A’raciye. Bkz. Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 270.

²³⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 270.

*toplattırarak ihrak bi-nnar -ateşte yakmak- eylemek olmalı değil midir*²⁴⁰” diyerek Şeyhülislâmlığın hurafe kaynağı kitapları toplatarak yaktırması ve İslâm’ın yüce prensiplerine uygun yeni vaaz kitaplarını erbabına telif ettirmekle görevli olduğunu belirtir.

Şark’ın en eski geleneklerine sahip olan Hint mistisizminin Müslümanlar arasında birçok hurafe kapısını araladığını belirten Günaltay, “*O kadim devirlerin menhus resubları acayip kıyafetlerle garip şekillere bürünerek devr-i bilad eden miskin derbederler tarafından İslâm’iyete nakl edilmiştir*”²⁴¹ şeklindeki ifadeleriyle Hint mistisizminin uğursuz tortularının şehirden şehire gezen miskin dervişler tarafından İslâm’a girdiğini vurgular. Bu bağlamda İslâm’da tembellik, miskinlik, çalışmadan başkasının sırtından geçinmek gibi bir anlayış olmadığı gibi sonucu esaret ve sefalet olacak olan, bir köşede inzivaya çekilip sadece ibadet etmek gibi bir anlayışın da olmadığını vurgular. Sahabenin her birisinin geçimini sağlamak için çalışıp çabaladığını, birçok sahabinin zengin olduğunu belirtir. Nitekim İslâm’ın ilk devrinde tekke ve türbe gibi bir şeyden söz edilemeyeceğine, suffice ashabıyla tekkeler arasında ilinti kurmaya kalkan kişilerin İslâm tarihine vukufiyeti tam olan kişilerce yalanlanacağını altını çizer²⁴².

Günaltay, daha çok eski Hristiyanlık ananelerinden İslâm’a geçtiğini belirttiği türbe ve ziyaret anlayışı etrafında da birçok hurafe kapısının aralandığına dikkat çeker. Bu bağlamda hastaların iyileşmesinden bekarların evlenebilmesine, kısırların doğurabilmesinden işsizlerin iş sahibi olabilmesine kadar geniş bir yelpazede fonksiyon icra eder hale gelen türbe ve ziyaretgahların esasında İslâm’la hiçbir şekilde bağdaştırılamayacak hatta şirk tehlikesi ile karşı karşıya kalınabilecek unsurlarına dikkatleri çeker. Müslümanlık adı altında halkın türbelere taparcasına onlardan yardım beklemelerinin putperestlikle aynı olduğunu vurgulayan²⁴³ Günaltay, “*iyi bilinmelidir ki çare-i halâsı ölümlerden bekleyen insanlar, diriler arasında yaşamaya müstahak değillerdir*”²⁴⁴ diyerek kurtuluş reçetesini ölümlerden bekleyenlerin diriler arasında yaşama haklarını kaybedeceklerini belirtir. Günaltay, türbe ziyaretleri ile ilgili bu düşüncelerinden dolayı yanlış anlaşılabilceği ihtimaline binaen, ecdadının kabirlerine

²⁴⁰ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 271.

²⁴¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 283.

²⁴² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 283-284.

²⁴³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 288-289.

²⁴⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 295.

hürmet etmeyen milletlerin vatana bağlılık duygularını geliştiremeyeceklerini ve gelecek kuramayacaklarını belirterek ‘‘türbeye makbere hürmet etmek başka, yaşamak çarelerini yine o kabirlerden beklemek başka şeydir. Esasen dinen memnu’ olan cihette bu ikinci şıktır²⁴⁵’’ diyerek dinen sakıncalı olan türbe ziyaretinin türbeden beklenti içinde olunarak yapılan ziyaret olduğunun altını çizer.

Günaltay, Müslümanlar arasında hurafelerin yayılmasının bir başka sebebinin de batıl itikatlar olduğunu düşünür. O’na göre Müslüman halk arasında var olan trajikomik birçok inanç biçiminin kaynağı Müslümanların yaşadığı coğrafyadaki eski inançların bakiyesidir. ‘‘Bugün İslâm’lar tarafından işgal edilen kıtalar tarih-i kadimde hurafelerin bolluğu ile iştihar etmişlerdi²⁴⁶’’. diyen Günaltay bugün Müslümanların yaşamış oldukları bölgelerin seleflerinin hurafe dolu inançlarına dikkat çeker. Gelecekten haber veren falcılar, ilkel ve yanlış tedavi biçimleri, uğurlu uğursuz zaman dilimleri, koruyucu muskalar, uğurlu uğursuz hayvanlar, gök cisimlerinin hareketlerine atfedilen esrarengiz anlamlar, sevgi ve nefret için yapılan uygulamalar, kısmet arayışları gibi geniş bir yelpazede yer alan ve Müslümanın aktif hayatını adeta dumura uğratan hurafelerin menşei, aynı coğrafyada yaşamış olan eski toplumların hurafe dolu inançlarıdır. Günaltay Müslüman toplum içinde başta kadınlar olmak üzere okumuş ve entelektüel sayılabilecek kişilerin dahi batıl inançlara olan meyillerinden yakını. Günaltay’a göre, batıl inançları kendilerine sermaye edinmiş din istismarcıları ise adeta hurafe pazarlayıcılarıdır²⁴⁷.

1.5. ULUHİYYET İLE İGİLİ GÖRÜŞLERİ

İnsan, akli gereği sorgulamaya ve anlamaya çalışan bir varlıktır. Bu bağlamda insanoğlu kendisini ve çevresindeki olayları anlamlı kılmanın çilesini çekmiş, çevresindeki olayları merak etmiş ve sorgulamıştır. İnsanın kâinatı anlamlandırma çabası tarih boyunca var olmuş bir süreçtir. Bu süreç içerisinde sorgulanan belki de en önemli husus kainatın başlangıcının nasıl olduğu bir yaratıcı tarafından mı yoksa harikulade bir olayla kendi kendine mi var olduğu hususudur. Bu husus etrafında birçok teoril geliştirilmiş birçok inanç biçimi şekillenmiştir. Böylece bir yaratıcı fikri insanlık tarihi boyunca var olagelmiş bir gerçektir. İslâm dini bu yaratıcının Allah olduğunu ve

²⁴⁵ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 295.

²⁴⁶ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 297.

²⁴⁷ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 298-315.

kâinattaki her şeyin O'nun 'ol' demesiyle meydana geldiğini ilan eder. Bu anlamda mutlak yaratıcı olan Allah'a iman İslâm inanç esaslarının ilki ve en önemlisidir. Şemseddin Günaltay, insanoğlunun merak duygusunu tatmin amaçlı olarak nereden gelip nereye gittiği sorusuna yanıt arayarak çaba sarf ettiğini fakat bu çabada yetersiz kalanların zihinlerini kemiren bu sorudan kurtulmak için inkar psikolojisiyle hareket ettiklerini, ancak inkar etmekle daha da zor duruma düşüklerini belirterek bunların hakiki ilah yerine yapay ilahlar edindiklerini vurgular²⁴⁸.

1.5.1. Materyalizm²⁴⁹ ve Pozitivizm²⁵⁰ Reddiye

Şemseddin Günaltay, isbât-ı vacib²⁵¹'in anlaşılabilmesinin arka planında fen ve bilim adına nutuk atarak dinsizlik yayanların takip ettikleri yöntemlerin irdelenmesi gerektiğini belirtir. Nitekim Günaltay, ilim ile din arasında bir çatışma olmadığını ancak bilim ve din konularının yöntemlerinin tayin ve tespit edilmesiyle ortaya çıkacağını kaydederek din ile bilim arasındaki tartışmaların orijininde bu yöntem karmaşasının yattığını savunur. Özellikle İslâm gibi ilim ve bilime refakat ederek bilime büyük önem atfeden bir dinin bilimle çatışmasının asla mümkün olmayacağını, buradan hareketle çatışma çıkaranların bilim adına savundukları şeylerin gerçek bilimle ilgisinin olmadığını altını çizer.²⁵²

Şemseddin Günaltay, Allah'ı inkâr eden maddeci anlayışın ileri sürdüğü 'deneye tabi tutulamayan ve deney sonucu olmayan hiçbir bilgi güvenilir değildir' şeklindeki görüşe şiddetle karşı çıkarak 'fen ilimleri için deneysel bilginin önemi neyse tabiat ötesi ilimler için de düşüncenin önemi odur' diyerek tabiatüstü olayları anlamak için sistematik bir düşünceden mütevellit bir bilgiye ihtiyaç olduğunu belirtir. Bu bağlamda İlkçağ insanların ateş ile ilgili bilgilerini örnek veren Günaltay, İlkçağda insanların, ateşi kendileri gibi bir canlı kategorisinde tahayyül ettiklerini fakat Ortaçağ insanının algısında ateşin cansız bir kor hususiyetiyle anlaşıldığını, dolayısıyla insanın Ortaçağdaki bu yeni algı biçiminin İlkçağın anlayışının ürettiği birçok tanrı tasavvurunu yok ettiğini ancak Ortaçağ anlayışının da birçok gizil güçlerle süslendiğini ve böylece

²⁴⁸ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ** ..., s. 2.

²⁴⁹ Materyalizm: Gerçekten var olanın madde olduğunu ileri sürerken manevi tözlerin varlığını yadsıyan görüş. Bkz. Ahmet Cevizci, **Felsefe Sözlüğü**, İstanbul, Say Yay., 2012, s. 295.

²⁵⁰ Pozitivizm: Modern bilimi esas alan, metafizik ve dini, insanlığın ilerlemesine engel olarak gören dünya görüşü. Bkz. Cevizci, a.g.e., s.357.

²⁵¹ İsbât-ı Vacib: Varlığı kendinden olan, varoluşunda bir başkasına ihtiyaç duymayan bir zâtı delillendirmek anlamına gelir. Bkz. Bekir Topaloğlu, **İslâm Kelamcılarının ve Filozoflarının Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vacip)**, Ankara: D.İ.B. yay., 2001, s.15.

²⁵² Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ** ..., s. 3-7.

içinden çıkılamaz skolastik düşünceyi doğurduğunu belirtir. Bütün bu anlayış biçimleri dışında günümüz insanının ateşi açıklama biçiminin doğa kanunları çerçevesinde birbirini izleyen nedenler bütünlüğü şeklinde olması deneye tabi bilginin önemini ortaya koyarken, bilgiler arasında köprü kurarak adeta bir işletim sistemi kuran bilgi sisteminin ise düşünceden mütevellit olduğunu, aslında düşüncenin bilginin özü olduğunu hatta bütün bilgilerin düşünceden doğduğunu belirterek²⁵³ maddeci anlayışın deneye tabi olamayan bilgiler dışındaki bilgiler hakikati temsil edemez şeklindeki savını çürütür.

Günaltay materyalist bakış açısını temelden yıkmak için öncelikle fen ve felsefenin alan ve yöntemlerinin iyi anlaşılması gerektiğini, bu anlamda fen bilimlerinin tabiatı incelediğini ve deneysel bilgiye önem verdiğini ancak felsefenin tabiatüstü olayları konu edinerek düşünsel bir yöntem takip ettiğini, fen bilimlerinin hedefinin ameli (pratik) bilgi olduğunu, felsefi bilginin ise nazari (teorik) bilgiler ürettiğini belirterek her iki alanın da kendi yöntemlerine bağlı kalarak bilgi üretmesi gerektiğini vurgular. Ve gerek on dokuzuncu yüzyılda ortaya çıkan pozitivist anlayışın gerekse materyalist anlayışın temel açmazlarının tabiatüstü olayları tabiat olaylarını açıklamak üzere kullanılan deneysel yöntemi kullanmaktan kaynaklandığının altını çizer²⁵⁴. Günaltay farklı yöntemleri kullanmalarına karşı felsefe ile fen, din ile bilim arasında düşmanlık olmadığını aksine bu alanların birbirlerine paralel bilgiler ürettiklerinin altını çizer ve bunlar arasında düşmanlık olduğunu iddia edenlerin kendi kalıplaşmış zihin dünyalarının dışına çıkamadıklarının ifadesi olduğunu belirtir.²⁵⁵

Bilimsel isim ve semboller kullanarak dinsizlik yayanların aslında bilimsellikten çok uzak olduklarını ancak kendi dinsizlik anlayışlarını yaymak için faaliyetlerini fen ve bilim maskesi altında yürüttüklerini belirten Günaltay, bilimin amacının Allah'ı kanıtlamak olmadığını, bu bağlamda bilimin direkt olarak Allah'tan bahsetmediğini ancak bilimsel faaliyetlerin asla Allah'ın varlığını imkansız kılmak gibi bir sonuca ulaşmadığını, aksine bilimsel faaliyetlerin tabiattaki düzen ve ihtişamı doğrudan onayladığını dolayısıyla tanrıtanımaz bir anlayışı bilime onaylatmanın mümkün olmadığını bunu bilim adına onaylattıklarını iddia edenlerin sahtekar yalancılar olduklarını vurgular²⁵⁶.

²⁵³ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ülä** ..., s. 12-17.

²⁵⁴ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ülä** ..., s. 18-21.

²⁵⁵ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ülä** ..., s. 23.

²⁵⁶ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ülä** ..., s. 31-33.

‘‘Maddiyun’un iddialarını ilmi kelim’a veya ma ba’di tabiiyyata (tabiat ötesi) istinaden reddetme fikrinde değiliz. Çünkü maddiyyun esasen ne ilm-i kelim’ı ne de ma ba’di tabiiyyatı kabul etmediklerinden bunlara istinaden vuku bulacak delilleri tabiiyetiyle kabul etmeyeceklerdir. Maksudımız maddiyun’un fenne müstenid olduğu iddiasında bulundukları mesleklerinin fenne müstenid olmadığını göstermek ve bu hususta tamamiyle fen dairesinde hareket etmektir’’²⁵⁷.

Yukarıdaki ifadeleriyle Günaltay, materyalizme yapacağı eleştirinin yöntemini kelim ve fizik ötesi ilimlerden değil fen bilimlerinden aldığını ve iddia edildiği gibi materyalistlerin fen bilimlerine dayanmadıklarını ortaya çıkaracağını vurgular.

‘‘Zamanımızdaki ilhad mesleğinin umumi usul ve kavaidinin heyeti mecmuasını tetkik ettiğimiz zaman kendimizi şöyle bir netice muvacehesinde buluruz: ‘kainatı idare eden zannolunduğu gibi kuvva (kuvvetler) değildir. Kuvvetin madde üzerinde hükümran olması şöyle dursun bilakis kuvva (kuvvetler) maddenin esiri ve tabiidir. Madde, bîzatihi hareket ve saha-i tesirlerini takdir edemediğimiz kanunlara tevfikeyen kendi kendini idare etmektedir. Madde ezeldir ve birtakım evsaf ve havas-ı ezeli (ezeli hususiyetler) ile muttasıftır. Âlem’in sebeb-i vücudu, bugünkü hal ve bekası, maddenin havas-ı mümeyyizesi (ayırt edici hususiyetler) ile kabil-i izahtır’’²⁵⁸.

Günaltay, bilimsel metodu takip edeceğini belirttiikten sonra, yukarıdaki ifadeleriyle Materyalistlerin temel tezlerinin, âlemin varlık sebebinin madde olduğunu, maddeye ezeli bir rol biçerek kuvvetin de maddeye tabi ve bağımlı olduğunu, maddenin hangi form ve özelliklerle kendisini yönettiğini ise henüz bilimsel olarak izah edemediklerini belirtir. Günaltay materyalizmin bu tezinden, materyalistlerin gerçek manada Allah yerine yapay bir tanrı anlayışlarının olduğunu daha net bir ifadeyle bir tür ‘tanrı madde’ anlayışına sahip oldukları şeklinde bir sonucun çıktığını belirtir. Maddecilerin ‘tanrı madde’nin nasıl bir formda olduğunu bilemedikleri halde onun varlığına inandıklarını ancak buna mukabil Allah’ın nasıl olduğunu bilemedikleri için ya da Allah’ı deney ve gözleme tabi tutamadıkları için Allah’ı inkar yoluna gittikleri şeklindeki tutumlarının hayret verici bir tezat olduğunun altını çizen Günaltay, materyalizmin kendini temellendirdiği sistemi çökertmek için madde ile kuvvet arasındaki ilişki biçiminde

²⁵⁷ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 36.

²⁵⁸ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 38.

kuvvetin özne olduğunu maddenin kuvvete tabi olduğunu ispatlamanın yeterli olduğunu vurgular. Bu bağlamda kör ve iradesiz olan maddeye kâinatı idare edecek bir rol biçmenin insan aklıyla bağdaşmayacağını belirtir.²⁵⁹ Günaltay, kâinatın bir yaratıcı tarafından yaratılmadığını, düzen verici mutlak bir güç tarafından düzenlenmediğini bilimsel olarak ispatlamanın mümkün olmadığını dolayısıyla materyalistlerin bu tezlerini bilimsel olarak deney ve gözleme tabii bir şekilde ispatlamalarının imkansız olduğunu kaydederek,²⁶⁰ materyalist anlayışın temel yapıtaşı olan kuvvetin maddeye bağımlı bir özellikte olduğu savının, -her fırsatta deney ve gözleme vurgu yaparak kendilerine bilimsel bir hava katmak peşinde olan- maddecilere, bu tezlerini deney ve gözleme dayalı olarak ispatlayıp ispatlamadıklarının sorulması neticesinde hakikatin ortaya çıkacağını, nitekim materyalistlerin bu iddialarını bilimsel olarak ispatlamadıkları halde hakikat tekelciliği yaparak dogmatik bilgilerle yola çıktıklarını ifade eder.²⁶¹

Günaltay, bilimin en son verilerine dayanarak materyalizmin çöktüğünü, çünkü bilimsel verilerin maddenin kuvvetin bir parçası olarak meydana geldiğini ispatladığını, bu ispatın da materyalizmin bilime dayalı bir kanaatten doğmadığını ayan beyan ortaya koyduğunu belirtir. *‘En büyük fen âlimlerinin ifadelerinden fennin en son keşiflerine her şey bizi maddeden, onu tahrik eden kuvveye, bu kuvvetlerden kainatı müdebbir olan kanunlara, bu kanunlardan da onların nâzım-ı mutlak’ı bulunan vacib’ül vücud’a â’la etmektedir’²⁶²*. diyen Günaltay, en iyi fen ve fizik bilimcilerin bilimsel olarak maddeyi yöneten bir kuvvetin olduğunu bu kuvvetin de belirli yasalara göre işlediğini kanıtladıklarını kaydederek kainattaki bu yasaların insanın fikirsel dünyasını varlığı zorunlu olan bir yaratıcıya yükselttiğini vurgular.

Şemseddin Günaltay’ın materyalizme yaptığı reddiyeyi öne çıkaran en önemli özellik, reddiyesini bizzat materyalistlerin kullandıkları argümanları kullanarak onların vermiş oldukları bilgileri doğrudan doğruya ele alarak tahlil etmesidir. Materyalistlerin fizik bilimi ve maddenin yapısıyla ilgili olarak vermiş oldukları detayları bilimsel bir metot ve yetkinlikle ele alıp çürütebilmesi Günaltay’ın uzmanlık alanı olan fen bilimindeki yetkinliğini gözler önüne serer. Bununla beraber Günaltay’ın isbat-ı vacib konusunu materyalist ve pozitivist anlayışa karşı bir reddiye mahiyetinde ele alması

²⁵⁹ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 38-39.

²⁶⁰ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 40.

²⁶¹ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 51.

²⁶² Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s.65-66.

dönemin İslâmcılarının batıdaki felsefî akımları tahlil etme bakış açısını ele vermektedir. Bu bağlamda Günaltay'ın, İslâm'ı çok iyi bilen, aynı zamanda Batıdaki fikir hareketliliğini ve bilimsel gelişmeleri iyi takip eden bir aydın olduğu aşîkardır.

Günaltay, Allah'ın varlığını inkâr etmeye kalkan diğerk bir grubun da Auguste Comte etrafında toplandığını (isbatıyyun) belirterek, bu grubun, insanın bilgi edinme yollarını tamamen müşahedeye dayalı ilimler üzerine tesis ettiklerini böylece bir dinsizlik dini kurmaya yeltendiklerini fakat buna rağmen yine de kendilerini bir tanrı anlayışından müstağni kılamadıklarını, bu yeni anlayışın tanrısının insaniyet, peygamberinin ise Auguste Comte olduğunu vurgular. Günaltay, bu bozuk anlayışın, dini bir nevi kurum şeklinde baştan sona ihdas ettiklerini hatta bu uyduruk sistemde görev alanların belirlenmiş maaşlarının olduğunu altını çizerek böylece Auguste Comte'nin gerçek amacının anlaşıldığını dolayısıyla böyle bir sistemin felsefî derinlikten yoksun olacağını aşîkar olduğunu vurgular. Ve böyle bir sistemin mahiyetini aklı selime havale eder.²⁶³ Günaltay'ın materyalizme karşı gösterdiği detaylı ilmî itirazını pozitivistliğe karşı göstermemiş olmasını, onun materyalizmin bilimsel havaya sokularak daha sinsî bir şekilde ilerleyişine karşın pozitivistliğin amacının daha açık ve kolay bir şekilde tespit edilmeye müsait olduğu kanaatini taşımasından kaynaklandığını söyleyebiliriz. Daha açık bir ifadeyle Günaltay'a göre pozitivistlik, eleştirilecek ilmi bir tarafı olmayan bir safsatadan ibarettir.

1.5.2. İsbât- ı Vacib'in İmkânı

İnsanın varoluşsal tabiatında potansiyel halde bir Allah fikrinin olduğunu belirten Günaltay, her ne kadar insanda fıtraten bir Allah inancı varsa da bu inancı bilişsel düzeyde geliştirmenin insanın kendi elinde olduğunu, aklıselim bir şekilde bu inanç üzerinde durarak düşünmenin insanın uluhiyyet anlayışını daha da ileri bir noktaya taşıyacağını vurguladıktan sonra Allah'ın varlığını ispatlamaya dair delillerin mümkün olup olamayacağı noktasında öncelikle aklın bu konuda varlığın başlangıcına dair hakem bir rol oynaması gerektiğini kabul etmemiz gerektiğini kaydeder. Aklın bu imtiyazlı konuma sahip olmadığını savunmanın beşeriyetin bütün ilmi faaliyetlerinin iflasını istemekle aynı anlama geleceğinin altını çizer. Bu bağlamda bütün insanlığın ortak aklı olan evrensel aklın benimsediğı ve kabul ettiğı şeylerin doğruluğundan şüphe edilemeyeceğini belirtir. İnsanlık tarihi boyunca birbirinin devamı olacak şekilde bütün

²⁶³Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülä ...*, s. 86-87.

insanların bir var edicinin varlığı fikrinde ittifak ettiğini bu ittifakın da aklın bir yaratıcının varlığını keşfetme potansiyelinin olduğunu kanıtladığını belirterek böylece bir yaratıcının varlığını keşfetme potansiyeline sahip olan aklın, bu yaratıcının varlığını ispatlamasının da fevkalade mümkün olacağını vurgular.²⁶⁴

Günaltay, Allah'ın varlığının akılla ispatlanabilmesi imkanının mümkün olduğu kabulünden sonra ikinci olarak öne sürülen delillerde şüphecilğe yer verilmemesi gerektiğini belirtir. Nitekim kesin bilginin imkansızlığını öne sürerek mutlak cehaleti şiar edinmiş olan şüphecilğe göre yaratıcının varlığı hakkındaki bilgilerimizin de şüphe ifade edeceğini dolayısıyla öne sürdüğümüz delillerin şüphecilikten uzak olması gerektiğini, bu bağlamda şüphecilğe karşı, kanıtlanması istenen şeyin kanıtlanabilirliğinin mümkün olduğu evvelce kabul edilmezse o şey hakkında kanıt sunmanın da geçersiz olduğu²⁶⁵ şeklinde usule ait temel bir itiraz ileri sürmemizin mümkün olduğunu vurgulayarak, isbat-ı vacib'in imkanı üzerinde çıkabilecek şüpheli yaklaşım tarzını da temelden yıkmaktadır. Filozof Kant'ın, aklın ispat-ı vacib konusunda yetersiz olacağını iddia ettiğini belirten Günaltay, Kant'ın iddialarında çelişkiye düşerek, nazari akıl itibariyle Allah'ın varlığını şüpheli gösterdiği halde ameli akıl itibariyle kanun-u ahlakiye'nin bir neticesi olarak Allah'ın varlığını kanıtladığını, dolayısıyla Kant'ın bu tutumunun şüphecilerden farklı bir metot izlemesine rağmen sonuç olarak aynı kategoride değerlendirilmesi gerektiğini belirtir ve: “*Gerek nazariyyât gerek ameliyyât sahalarında çalışan aynı akıl, aynı nefsi natıkadır*”²⁶⁶, diyerek aklın nazari ve ameli olarak mutlak manada iki farklı kategoride değerlendirilmesinin yanlış olduğunu aklın bütün faaliyetleri bakımından aynı akıl olduğunu vurgular. Sonuç olarak Kant'ın, aklın isbat-ı vacib'in imkanını, ameli akıl dediği akıl yoluyla da olsa mümkün gördüğünü belirtir.²⁶⁷

1.5.3. İsbât-ı Vacib'in Delilleri

Her şeye gücü yeten ve her şeyi yaratan bir tanrının varlığı meselesi tarihin tanık olduğu en eski tartışmalardan olduğu gibi tarihin her devrinde güncelliğini korumuş bir tartışmadır aynı zamanda. Yoktan var eden bir Tanrı'yı inkâr eden sistem ve anlayış biçimleri olduğu gibi bunun karşısında yer alıp Tanrı'nın varlığına dair deliller öne

²⁶⁴Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ ...*, s. 69-72.

²⁶⁵Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ ...*, s. 72-73.

²⁶⁶Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ ...*, s. 76.

²⁶⁷Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ ...*, s. 74-78.

süren anlayışlar da hep olmuştur. Bu bağlamda gerek Tanrı'nın yokluğu gerekse varlığı anlamında ileri sürülen deliller hep birbirinin tez- anti tezi olarak ileri sürülen deliller olmuştur. Şunu belirtmek gerekir ki tanrıtanıma sistemler her zaman çok daha marjinal gruplar tarafından benimsenirken mutlak bir yaratıcının varlığına inanan guruplar kahr ekseriyeti teşkil etmiştir. Dolayısıyla Günaltay'ın da yukarıda belirttiği gibi insanlığın ortak aklı her zaman daha doğruyu tespit etmeye daha layıktır. Günaltay gerek İslâm düşünürlerinin gerekse Batı düşünürlerinin Vacib-ul Vücut'un varlığıyla ilgili olarak öne sürdüğü delillerin ilmi bir tasnifinin: “*Âlem-i harici den müstahreç edille-i tabiiyye, aklımızdan müstahreç edille-i ma-ba'di tabiiyye, tabiat-ı beşeriyyeden müstahreç edille-i ahlakiyye*”²⁶⁸ şeklinde dış dünyadan çıkarılabilecek fiziki kanıtlar, akli melekelerden çıkarılabilecek tabiat ötesi kanıtlar ve insanın fitratından mütevellit ahlaki kanıtlar olmak üzere üç kategoride toplanabileceğini belirtir. Günaltay, dış dünyamız üzerinden yapılacak bir tahlil sonucunda alemin mevcudiyeti, maddenin hareketi ve tabiatın düzen ve intizamı olmak üzere üç kategoride Allah'ın varlığının ispat edilebileceğini kaydederek, bu üç delilin ortak noktasının illiyet²⁶⁹ prensibi gereği ilk nedenin bulunması olduğunu dolayısıyla bu ilk nedenin başka bir nedene ihtiyaç duymayan, yoktan var eden Allah olduğunun ispatlanabileceğini belirtir.²⁷⁰ Günaltay, uluhiyetin ispatı olarak şu delillerden bahseder:

Tabiatın Ahenk ve Kanunlarından Hareketle Allah'ın Varlığının Delilleri

“*Vecdi bir nazar (iştihaklı bir düşünüş), tabiatı hangi manzara tahtında müşahade ederse etsin daima Allah'a mevsul bir tarîk bulabilir*”²⁷¹, diyen Günaltay, kâinatın hangi gözlemlerle gözlenirse gözlensin mutlaka bir yaratıcının varlığını hissettireceğini, kâinattaki ısının, ışığın, elektriğin, bitkiler âleminin ve daha nice güzelliklerin Allah'ın varlığına delil olduğunu belirterek kâinatın her halinin mutlak manada Allah'ın varlığına delil olduğunu vurgular²⁷². “*Âlemin kanun-u ahengi, mekanik hareketinden daha az celb-i nazar değildir. Kâinattaki şuurlu irade, kanunların riyaî (matematiksel) formülleri kadar kat'i ve müsbittir*”²⁷³, şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, kâinattaki

²⁶⁸Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 95.

²⁶⁹İlliyet: Evrende olup biten şeylerin zorunlu olarak bir neden sonuç ilişkisinden doğduğunu ifade eden görüş. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.151.

²⁷⁰Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 96.

²⁷¹Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 79.

²⁷²Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 80.

²⁷³Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 82.

ahengin rastgele olamayacağını mutlak şuurlu bir irade tarafından düzenlendiğinin açık ve net olduğunu vurgular. Bu doğrultuda Günaltay:

‘‘Hayat-ı arz’iye’nin (yeryüzü hayatının) teselsülü, küremizin merkezi şems etrafındaki devr-i daimiyyesi, güneşlerin feza-yı bi-payân içindeki deveranları, avalem-i namütenahiye’nin (sosuz, sayısız âlemlerin) hareket-i umumiyesi, bi-l cümle mükevvenatı (kâinat) taht-ı kudretinde bulunduran namütenahi (sonsuz, sınırsız) ve ezeli iradenin en celi (açık) burhanları değil midir?’’²⁷⁴

Sorusunu sorarak yeryüzündeki hayatın birbiri ardınca devam eden olaylar şeklinde tanzim edilmesinden güneş sisteminin düzenine kadar her şeyin ezeli bir güç ve kudretin varlığına delil olduğunun altını çizer. Günaltay, tabiat kanunlarındaki düzen ve uyumun bir yaratıcıya işaret ettiğini anlamının zor olmadığını, bu hususta dikkatli ve iştiaklı bir araştırmacının rahatlıkla kainata düzen veren bir yaratıcının varlığını anlayabileceğinin altını çizer. Kainattaki varlıklar arasında bir kopuş veya tezat olmadığını, aksine bu varlıklar arasında umumi ve samimi bir uyum olduğunu belirten Günaltay, bu anlamda güncel bilimin, kiliselerdeki insanlaştırılmış tanrı anlayışı ve Budistlerin kendilerinden daha güçlü bir insan şeklinde tasavvur ettikleri tanrı anlayışlarının aksine İslâm’ın uluhiyet anlayışını desteklediğine de vurgu yapar.²⁷⁵

İmkân Delili²⁷⁶

Günaltay, âlemin varlığının mümkün olduğunu dolayısıyla varlığı mümkün olan bir şeyin yokluğunun da mümkün olabileceğini bu bağlamda âlemin varlığının kendiliğinden olamayacağını yani var olmak için başka bir varlığa ihtiyaç duyacağını, dolayısıyla varlığı kendiliğinden ve zorunlu olarak mutlak bir varlığın olduğunu bu varlığın da yoktan var eden Allah olduğunu belirtir.²⁷⁷

²⁷⁴Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 83.

²⁷⁵Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 83-84.

²⁷⁶İmkân delili: Âlemin varlığının caiz olduğunu yani varlığıyla yokluğunun eşit bulunuşu görüşünden hareketle Allah’ın varlığını kanıtlama metodu. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.155.

²⁷⁷Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 97.

Hudûs delili²⁷⁸

Günaltay, âlemi oluşturan en küçük zerreden en büyük parçalara kadar her şeyin sonradan olduğunu sonradan olan şeylerin de mutlaka bir yaratıcısının olması gerektiğini bu yaratıcının da vâcibu'l-vücûd olan Allah olduğu şeklindeki mantıki ispata dayalı olan hudûs delilinin kelamcılar tarafından, âlemin ezeliliğini iddia eden filozoflara karşı kullanılarak onların bu iddialarının çürütüldüğünü belirtir. Âlemin kuvvet ve maddeden ibaret olduğunu belirten Günaltay, ışıktan sonra karanlığın gelmesi gibi gözlemlerle kuvvettin sonradan ortaya çıkan bir şey olduğunun açığa çıkması ve buna bağlı olarak maddenin de sonradan ortaya çıktığının aşikar olduğunu dolayısıyla sonradan ortaya çıkan bir şeyin de mutlaka bir ilk var edeni zorunlu kılacağını bu zorunlu varlığın da Allah olduğunu belirterek hudûs delilini açıklar.²⁷⁹

Hareket delili

Evrende bir madde ve hareketin söz konusu olduğunun bilim adamlarınca tasdik edildiğini belirten Günaltay, madde ve hareketin zaman karşısında üç farklı olasılıkta bulunabileceğini, gerek madde gerekse hareketin varlığının ezeli olmadığı şeklindeki birinci olasılığın Allah'ın varlığını kanıtladığını, maddenin ezeli olduğu ve hareketin maddeye sonradan eklendiği şeklindeki ikinci olasılıkta ise yine maddeye hareket veren bir yaratıcının varlığının kabul edildiğini, fakat maddeyle birlikte potansiyel bir hareketin de ezeli olduğu savının materyalistlerce savunulan görüş olduğunu belirterek bu görüşün bilimsel olarak çürütüldüğünü vurgular. Günaltay evrenin hareket halinde olmasının bu hareketin bir başlangıcının olduğunu kanıtladığını, bu başlangıcın maddenin kendisinde olmadığını maddenin özellikleri arasında bulunan ve bilimce ispatlanan atalet kanunu ile tespit edildiğini, dolayısıyla maddeye bu hareketin dış bir kuvvet tarafından verildiğini, bu kuvvetin de Allah olduğunun açık olduğunu belirterek hareket kanununu açıklar.²⁸⁰

İllet-i Gaiyye Delili

Günaltay: *‘Her manzume-i ğayât ve vesâil (amaçlar ve sebepler sistemi) zi şuur (şuur sahibi) bir illetin eseridir. Halbuki tabiat da bir manzume-i ğayat ve*

²⁷⁸ Hudûs Delili: Nesne ve olayların bir yokluğun ardından var edildiği tezinden hareketle bunları yaratan bir yaratıcının olmasının zorunlu olduğu fikrinden Allah'ın varlığını ispatlamak için kullanılan delil. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s.

²⁷⁹ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ** ..., s. 97 - 98.

²⁸⁰ Mehmet Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ** ..., s. 100-102.

*vesâildir. Binaenaleyh tabiatın da bir illet-i zi şuurun eseri olması zaruridir*²⁸¹,’ şeklinde açıkladığı illet-i gaiyye delilinin, belirli ve düzenli bir amaca yönelik her sistemin mutlaka şuurlu bir varlık tarafından var edildiği, dolayısıyla alemin de belirli bir düzen ve amaçlar sisteminden müteşekkil olduğunu, bu sebeple alemin de şuurlu bir var edici tarafından var edilmesi gerektiği önermesine dayalı olarak çok eskiden beri geliştirilen bir delil olduğunu vurgular. Bu delilin çeşitli itirazlara uğradığını belirten Günaltay, bu itirazların doğru kabul edilmesi halinde bile toplamda illeti gaiyye delilini çürütmeye yetmediğini belirtir.²⁸²

İsbât-ı Vacib’in Tabiat-ı Beşeriyyeden Müstahreç Ahlaki Delilleri

İsbât-ı Vacib’in insan doğasından çıkartılan ahlaki delillerinin, ‘Kabul-ü Âmme Delili’ (genel kabul Delili), ‘Nefsi Natıka Kuvvesi Delili’ ve ‘Vazifeden Çıkan Deliller’ şeklinde olduğunu belirten Günaltay, insanın hissiyatında sonsuz bir haber meyli olmasının ve ruhun sürekli bir şekilde geleceğe ve hayra yönelik bir özlem çekmesinin nefsi natıka kuvvesinden çıkartılan deliller olarak Allah’ın varlığını kanıtladığını vurgular. Aynı zamanda insanın seçme ve irade kabiliyetlerinin de Allah’ın varlığını kanıtlayan nefsi natıka delilinden çıkartılan kanıtlar olduğunu, nitekim tabiattaki bütün olayların birbirini gerektiren zincirleme bir ilişki biçiminde gerçekleştiğini, oysa insan irade ve ihtiyarının böyle determinist bir yöntemle açıklanamayacağını, dolayısıyla insandaki bu kabiliyetin mutlak bir ihtiyar sahibi sebepten kaynaklandığının açık olduğunu, bu mutlak sebebin ise Allah olduğunu belirtir.²⁸³

Günaltay’ın, insan tabiatından kaynaklanan ahlaki deliller bağlamında zikrettiği diğer bir delil ise vazifeden çıkartılan delildir. Bu bağlamda, vazifenin insan üzerinde mutlak bir hükümlanlığının olmadığını belirterek vazifenin insan üstündeki hükümlanlığının kaynağını sorgulayan Günaltay, bu kaynağın her yönüyle mutlak hayr ve adl olan bir gücün tecellisi olduğunu dolayısıyla bu mutlak gücün de Allah olduğunu belirtir. Ayrıca insandaki mükellefiyet duygusunun vicdanla olan sıkı ilişkisinin hayır fikri üzerine kurulu olmasını, ancak gerçek manada bir hayr-ı mutlakın varlığıyla açıklanmasıyla mümkün olabileceğini belirterek bu hayr-ı mutlak’ın ise Allah olduğunu vurgular.²⁸⁴ “*Kanun-u ahlakiyenin mevcut ve müeyyid olması da zat-ı bâri’nin*

²⁸¹ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ* ..., s. 105.

²⁸² Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ* ..., s. 105-110.

²⁸³ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ* ..., s. 114.

²⁸⁴ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ* ..., s. 115.

vücuduna müsbet bir delildir''. diyen Günaltay, aklın, ahlaki bir kanunun olması gerektiğini onayladığını, nitekim akli direktifler ile kuvve-i hissiyemizin temayülleri arasında bir ahenk olduğunu, dolayısıyla tabiatın kanunlarını vaz edenin aynı zamanda kanun-u ahlakiyenin de illeti olması gerektiğini, aksi halde ahengin mümkün olamayacağını belirterek bu ahengin varlığının Allah'ın varlığını kanıtladığını söyler.²⁸⁵

Kur'an-ı Kerim'de Tevhîd

Şemseddin Günaltay, isbât-ı vacib ile ilgili delillerin açık bir şekilde kâinatta kadir, müteal ve düzenleyici bir yaratıcının bulunduğunu kat'iyetle ispatladığını belirttikten sonra İslâm'a göre bu yaratıcının bir ve tek olduğunu açıklar. Bu bağlamda, İslâm akidesine göre mutlak yaratıcının zatında ve sıfatlarında bir olduğunu, ortağı ve benzerinin olmadığını belirterek: *‘Furkan-ı Mübin'in tevhîd hakkındaki nusus (ayetleri) kat'i ve sarih (açık) tir. Emrettiği tevhîd hem tevhîd-i uluhiyyet hem de tevhîd-i rububiyettir*²⁸⁶*’*. diyerek Kur'an-ı Kerim'in tevhîd konusunu açık ve net ayetlerle izah ettiğini bu bağlamda Kur'an'da uluhiyyetin tevhîdi ve rububiyetin tevhîdi şeklinde iki türlü tevhîd olduğunu vurgular. Bu anlamda İhlâs suresinin uluhiyyette tevhîdi vurguladığını, Kâfirûn suresinin de ibadeti sadece Allah'a has kılarak rububiyette tevhîdi bildirdiğini aynı zamanda Fatıha suresinin de rububiyette tevhîdi vurguladığını kaydeder. Günaltay, derinlemesine tahlil edildiğinde Kur'an'ın baştan sona bu iki tür tevhîdi bildirdiğini vurgulayarak, Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın esma, sıfat ve ef'alinden bahseden ayetlerin uluhiyyette tevhîd, şeriki olmayan Allah'a ibadet etme ve Allah'tan başkasına kulluk edilemeyeceğine taalluk eden ayetlerin ise rububiyette tevhîd olduğunu kaydeder. Allah'a itaat emir ve nehiy ihtiva eden ayetlerin ise tevhîd'in hukuku ve mükemmelatından olduğunu belirtir. Diğer taraftan Günaltay, tevhîd ehline bu dünyada ve ahirette verilecek olan ikram ve mükâfatları ihtiva eden ayetlere tevhîdin karşılığı anlamında 'ceza-yı tevhîd', buna mukabil Allah'a ortak koşanlardan ve bunların dünya ve ahiretteki durumlarını ihtiva eden ayetler ise tevhîd dairesinden çıkmak anlamında 'huruç ani-t tevhîd' cezalarından bahseden ayetlerdir şeklindeki tespitiyle Kur'an-ı Kerim'in baştan sona tevhîd etrafında şekillenen bir örgüsünün olduğunu vurgular.²⁸⁷ Günaltay Hz. Peygamber'in haber verdiği şeyleri tasdik etmenin

²⁸⁵ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ ...*, s. 115.

²⁸⁶ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ ...*, s. 116.

²⁸⁷ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ulâ ...*, s. 116.

uluhiyette tevhîd, emr olunan şeyleri yapmanın ve nehy edilen şeylerden kaçmanın ise rububiyette tevhîd olduğunu belirtir. Günaltay ilmi bir tevhîdin, Allah'ı, isbat-ı vacip olan sıfat-ı kemaliyye ile isbat, ve Allah'tan tenzihi vacip olan nakıs sıfatlardan Allah'ı tenzih etmekle gerçekleşeceğini kaydeder. Bunun yanında ameli bir tevhîdin ise, şeriki olmayan Allah'a muhabbet ve samimiyetle ibadet ve korku ile ümit arasında bir tevekkül ile gerçekleşeceğini vurgular.²⁸⁸

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın birliğine ilişkin olarak “*Şayet yerde ve gökte Allah'tan başka ilahlar olsaydı fesada uğrarlardı*”²⁸⁹, şeklindeki ayetle temanü delilinin işlendiğini belirten Günaltay, bu bağlamda temanü delilini şöyle açıklar: Arz ve semada iki yaratıcının olması mümkün olsaydı onlardan birisinin hareketi diğerinin de sükunu istemesi mümkün olurdu. Bu surette ikisi arasında çıkacak bir ihtilafın mümkün olduğunu, dolayısıyla bir çatışma çıkmasının kaçınılmaz olduğunu, çatışmada ikisinin isteğinin gerçekleşmesinin iki zıddın bir araya gelmesi demek olacağını dolayısıyla bu ihtimalin muhal olduğunu, birisinin diğerine üstünlük kurması halinde diğerinin acziyet göstereceğini, acziyetin de bir yaratıcıya yakışmayacağını, nitekim yaratıcının aczden münezzeh olduğunu dolayısıyla bu durumun da muhal olduğunu, neticede yaratıcının birliğinde şüphe olmadığının açığa çıktığını vurgular.²⁹⁰

1.6. İSLÂMDA AKLIN KONUMU

Bilgi teorisi anlamındaki epistemolojinin temel sorunlarından biri de bilginin kaynağı meselesidir. Bu bağlamda ‘bilginin kaynağı nedir?’ sorusu cevap arayan bir problemdir.²⁹¹ İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi²⁹² şeklinde tanımlanan akıl, bilgi edinmemizi sağlayan en önemli niteliktir. İslâm düşüncesinde bilginin kaynağı bağlamında akıl – vahiy ilişkisi, bir problem olarak Mu'tezile ile beraber doğmuş gibi görünse de daha geniş bir ölçekte değerlendirildiğinde insanoğlunun vahiyle muhatap olma serüveninin başlangıcına kadar dayandırılabilen bir mahiyete sahiptir.²⁹³ İnsanoğlunun ilahi vahyi algılama ve anlama sürecinde aklın fonksiyonu yadsınamaz bir ehemmiyete sahiptir. Nitekim akıl

²⁸⁸ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 118.

²⁸⁹ Enbiya, 21/22.

²⁹⁰ Mehmet Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ ...*, s. 117.

²⁹¹ Hanifi Özcan, *Mâtürîdî'de Bilgi Problemi*, İstanbul: İFAV. Yay., 1998, s. 73.

²⁹² Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 21.

²⁹³ Hülya Alper, *İmam Mâtürîdî'de Akıl- Vahiy İlişkisi*, İstanbul, İz Yay., 2009, s. 17.

insanın sorumluluğunu doğuran ölçüdür. Bu bağlamda Şemseddin Günaltay, “İyi, fenayı, helali, haramı, ayıbı, fazileti tarif eden dindir. Takdir eden akıldır. Bu sebepten İslâmiyet din ile akli hiçbir zaman ayırmamış daima beraber tutmuştur²⁹⁴”, şeklindeki ifadeleriyle İslâm’da din ve akıl arasındaki irtibatın çok sıkı olduğunu, kural koyma noktasında dinin öğretici işlevinin yanında aklın anlayıcı ve açıklayıcı bir işlev yüklendiğini vurgular. Günaltay, “Meşru olan bir fiil bazen memnu’ (men edilir) olur. Helal olan bir şey bazen haram olur. Bunu takdir edecek dinin delaletiyle akıldır²⁹⁵”, diyerek dinin kılavuzluğundaki aklın, çıkarsamalar yaparak hüküm verme yetkinliğinde olduğunun altını çizer.

İman- akıl ilişkisi bağlamında Günaltay, “İslâmiyetin en birinci istinatgahı nazar-ı aklîyedir²⁹⁶. Bir Müslüman tahsil-i iman için nazar-ı aklî’ye müracaata mecburdur. İman-ı sahih de ancak nazar-ı aklî sayesinde kazanılabilir²⁹⁷”, diyerek İslâm’ın en önde gelen dayanağının akli düşünce olduğunu, bir Müslümanın tam anlamıyla iman etmiş olabilmesi için akli istidlal ve düşünce yöntemleri üzerine bina edilmiş bir iman anlayışına sahip olması gerektiğini belirtir. İnsanın eşyanın hakikatini bilmesi ve taklidi imandan kurtularak tahkiki imana ulaşabilmesinin akılla mümkün olabileceğini vurgulayan Günaltay, bu bağlamda İslâm’ın, akli düşünceyi en temel esas olarak kabul ettiğini ve akli düşünceye hakem bir rol atfettiğini belirterek akli düşünceye bu derece önem atfetmiş bir dinin akılla çelişmesinin mümkün olamayacağını altını çizer. Her Müslümanın kendi gücü nispetinde, akli tefekkürde bulunarak tahkiki imanı yakalayabilmesi gerektiğini; araştırılmadan, akli metotlarla derinlemesine düşünülmeden taklidi bir iman ile imanın sıhhatli olmadığını belirtir. Mevcut dinler arasında akli düşünceye en çok önem atfeden dinin İslâm dini olduğunu vurgulayan Günaltay, bu bağlamda fikri eleştirilere karşı son derece müsamahakâr olan İslâm dininin, vicdan sahibi her düşünür tarafından saygıyla karşılandığının altını çizer. Kur’an-ı Kerim’in: “Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde selim akıl sahipleri için elbette ibretler vardır²⁹⁸”, şeklindeki hitabıyla akli düşünceye verdiği önemi dikkatlere sunan Günaltay, yaratıcının yarattığı eserlerdeki güzelliklerin güç ve kudretin derinlemesine tahlilinin ancak ulûm-u aklîye

²⁹⁴ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 57.

²⁹⁵ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 58.

²⁹⁶ Pratikte ilgisi olmayan, insandaki idrak kuvvetine nazari akıl denir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e, s. 22.

²⁹⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 331.

²⁹⁸ Âl-i İmrân, 3/190.

ile gerçekleştirebileceğini vurgular. İslâm'ın akli düşünceye ve fen bilimlerine verdiği önem ortadayken birtakım cahil insanların kendilerini âlim gibi göstererek fen bilimleri ile uğraşmanın Müslümanı dinsizliğe sevk edeceği şeklinde sözler sarf etmelerinin akıllara hezeyan bir durum olduğunu vurgulayarak bunlara kulak vermenin bile günah olacağı uyarısında bulunur.²⁹⁹

İslâm'ın akla verdiği önemi dikkatlere sunan Günaltay, dini anlatmakla görevli kişilerin de din hakkında bilgi sunarken akli metotlara dikkat etmelerinin çok mühim olduğunu belirterek, akılla örtüşmeyen hikâyelerle dolu anlatım tarzının muhatap kitle üzerinde menfi etki yapacağının, dolayısıyla bu türlü akıl dışı anlatım tarzlarından uzak durulması gerektiğinin altını çizer.³⁰⁰ Dini inançların ispatının ancak akılla mümkün olacağını, inanç konularında kesin bilgi ya da zannı galib'e, nazar-ı akli (akli düşünce) ile ulaşılabileceğini belirten Günaltay, İslâm'ın akla verdiği önemin tam olarak anlaşılabilmesi için: *“Zahir-i şer'i ile akıl arsında teâruz (çelişki) vukuunda akıl takaddüm (öne alınır) edilir”*. şeklindeki düsturun dikkate sunulmasının yeterli olduğunu kaydederek, âlimlerin çoğunluğunun akıl ile naklin çatışması durumunda, naklin te'vil edilmesi konusunda ittifak ettiklerini, bu ittifakın da İslâm'da birinci esasın nazar-ı akli olduğunu gösterdiğini vurgular.³⁰¹

Günaltay, *“De ki göklerde ve yerde neler var bir baksanıza”*,³⁰² ayetinden hareket ederek insanın akli bir metotla varlıklar âlemini müşahade etmesinin, insanı mebd-i evvele (ilk başlangıç) ulaştıracağını vurgular.³⁰³ Bu bakımdan Günaltay, Allah'ın nazar-ı aklî ile bilinebileceğinin mümkün olduğunu savunur. Günaltay'ın İslâm'da aklın konumuyla ilgili tespitlerinin esin kaynağının Ebu Mansûr Mâtürîdî olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Günaltay'ın, *“Dini İslâm, akli hakem tanımış”*,³⁰⁴ şeklindeki ifadesi, İmam Mâtürîdî'nin *“Şayet algı ve haber her yönüyle irdelenecekse elde edilebilecek nihai bilgi sadece akıl çerçevesindedir ve bir de sadece tefekkür ve istidlâl ile ulaşılabilecek hususların ortaya çıkarılmasıyla mümkündür”*³⁰⁵. Şeklindeki akli, duyu ve haber niteliğindeki bilgilerin tahlilinde hakem pozisyonunda tarif etmesi fikriyle örtüşmektedir. Ayrıca Mâtürîdî'nin 'akıl' yerine 'nazar' kelimesini

²⁹⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 331-334.

³⁰⁰ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 313.

³⁰¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 335- 336.

³⁰² Yunus, 10/101.

³⁰³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 332.

³⁰⁴ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 331.

³⁰⁵ Ebu Mansûr Mâtürîdî, **Kitâbü't- Tevhîd**, trc., Bekir Topaloğlu, Ankara: İsam yay., 2009, s. 14.

kullanmasının kendisinden sonra gelenlerin akıldan ‘nazaru’l - akl’ şeklinde bahsetmelerine vesile olduğu,³⁰⁶ dolayısıyla Günaltay’ın da İslâm’da aklın önemini anlatan yazısında akıldan nazar-ı aklî şeklinde bahsetmesi,³⁰⁷ Mâtürîdî zihniyetin, Günaltay üzerindeki etkisini açıkça göstermektedir.

Günaltay, ‘*‘Müslümanların mürşîd-i diniyesi Kur’an, rehber-i dünyevisi de akıl ve irfandır*³⁰⁸’’. şeklindeki ifadesiyle aklın Müslüman için ifade ettiği önemi vurgular. İslâm’ın akla atfettiği büyük role rağmen Günaltay, Müslümanlar arasında akli metodun hazin serencamını şu şekilde ifade eder:

*‘‘Cahil âlimler müteahhirin (sonradan gelenler) için ekvâl-i eslâf’ı (öncekilerin sözleri) kabulden başka çare olmadığını ilan ettiler ve bunu la-tağyir (değiştirilemez) bir düstûr şekline soktular. Neticede âlimler yerine mukallîdler, mütefekkirler makamına nakkaller (nakilciler, hikayeciler) kaim oldu. Kuvve-i akliye muattal (terk edilmiş, işlemez) bırakıldı*³⁰⁹’.

Günaltay’a göre, Müslüman coğrafyada akli verilerin yerini nakli verilerin alması ve eskilerin sözlerinin kutsallaştırılarak tartışılmaz bir hüviyete büründürülmesi, İslâm’daki tahkiki imanı söndürmüş yerine taklidi imanı ikame etmiştir.

1.7. İCTİHÂD İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1.7.1. İctihâd’ın Zorunluluğu

Zor ve meşakkatli bir işi gerçekleştirme uğrunda olanca gayreti göstermek ve imkânları seferber etmek anlamına gelen ictihâd kavramı fıkıh usulünde, fakihin şer’i ameli hükümleri tafsili delillerinden çıkarabilmek için olanca gücünü ortaya koyması³¹⁰ şeklinde tanımlanır. İctihâd konusunu oldukça uzun bir şekilde ele alıp değerlendiren Günaltay, beşeriyetin medeniyet tarihindeki serüveni devam ettikçe ihtiyaçların çeşitlenmesinin kaçınılmaz olduğunu, bu ihtiyaçların farklı bölge ve coğrafyalarda değişik formlarda kendisini hissettireceğini, hatta aynı bölgedeki göçebeyle şehirlinin hayat tarzı ve dolayısıyla ihtiyaç tabloları arasında Muâzzam farklılıkların olduğunu,

³⁰⁶ Özcan, a.g.e., s. 90-91.

³⁰⁷ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 331.

³⁰⁸ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 323.

³⁰⁹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 327.

³¹⁰ Zekiyüddin Şaban, *Usûlü’l-Fıkıh*, Terc. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: T.D.V. yay. 2007, s.437

göçebelerin hayatlarını daha az kanunla idare edebilmelerine rağmen şehirlilerin sosyal düzeni devam ettirebilmek için sayısız kanunlar çıkardıkları halde yine de kanunların her geçen gün değişen ihtiyaçlara cevap veremediğini ve yeni kanunlara ihtiyaç duyulduğunu belirtir.³¹¹

Tekâmül yolunda ilerleyen insanlığın, medeniyet kurabilmenin doğası gereği çeşitli badirelerle karşılaşabileceği ve bu badireleri atlatabilmesi için de her an yeni kanun ve düzenlemelere ihtiyaç duyacağını belirten Günaltay, eskiden vaz edilmiş kanunların yeni ihtiyaçlara çözüm bulamayacağını, ihtiyaçlara göre kanunların yeniden elden geçmesi gerektiğini belirtir. Zamanın hızlı aktığını, iki asrın ihtiyaçları arasında insan muhayyilesini zorlayacak derecede değişim ve gelişimlerin olduğunu, dedelerinin hayat tarzıyla kendi hayat tarzları arasında fark olduğu gibi gelecek nesillerin hayat tarzının da kendilerinininkinden farklı olacağını belirten Günaltay, ihtiyaçlarla beraber insanların kendi aralarındaki ilişki biçimlerinin de değişmesinin kaçınılmaz olduğunu ve bu münasebetlerin düzenlenmesinin de yeni kanunlar gerektirmesinden daha doğal bir şey olmadığını vurgular. Zamandan kaçamayan yeni ihtiyaçların eski çözüm yollarıyla halledilebilmesinin zorluğuna hatta imkansızlığına dikkat çeken Günaltay, yeni ihtiyaçlar karşısında yeni ictihâdlarla çözüm yolu aramayan milletlerin diğer milletler karşısında geride kalacağını ve hatta kendi ayağına bağladığı eski kanunlar prangasından dolayı gittikçe zayıflayacağını ve sonunda da tarih sahnesinden kaybolmaya mahkum olacak hale geleceğini belirtir.³¹²

Toplumun değişen şartlara ayak uydurması için ictihâdın bir zorunluluk olduğunu belirttikten sonra Günaltay, İslâm'da ictihâdın konumunu açıklar. O'na göre, fıkıh ilminin: *‘kişinin kendi faydasına ve zararına olan şeyleri bilmesi’* şeklinde tanımlanması bile ictihâdı bir zaruret haline getirir. Çünkü insan için faydalı ve zararlı olan şeyler yer ve zamana göre değişiklik arz edeceğinden insanın bu farklı ihtiyaçlar karşısında farklı çözüm yolları bulması da zaruret olacaktır. Amacı dünya ve ahiret mutluluğunu sağlamak olan İslâm dininin kolaylaştırıcı bir din olduğunu vurgulayan Günaltay, Hz. Peygamber'in sahabeye dünya işlerini siz daha iyi bilirsiniz diyerek onları dünya işlerinde serbest bırakmasının verdiği mesajı dikkatlere sunar. İctihâdı her devirde Müslümanlar üzerine kat'i bir farz olarak değerlendiren Günaltay, İslâm dininin bekasının ve kemâli şan ile devamının ancak ictihâdın sağlıklı bir şekilde işletilmesiyle

³¹¹ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 381.

³¹² Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331 s.382,383.

mümkün olabileceğini belirtir. Günaltay, İmâm-ı Âzam ve talebelerinin muamelatta istihsân'ı³¹³ öne çıkarmalarının esprisinin de meşru menfaatin sağlanması hususunda ortaya çıkması muhtemel zorlukları aşmak olduğunu söyler.³¹⁴

Günaltay, ictihâd kapısının kapalı olduğunu savunanların aslında dine karşı ihanet içinde olduklarını ve bu kişilerin Müslümanların düştükleri vahim durumları tespit etmek için Abdilkerîm eş-Şehristânî'nin *el-Milel ve'n Nihal* isimli kitabına bakıp Müslümanların karşılaştıkları felaketleri tetkik etmelerinin yeterli olacağını belirtir. Günaltay, İctihâdın zorunluluğu noktasında Şehristani'nin: 'Şer'i hükümlerin sonlu fakat insani muamelatın sonsuz olduğunu dolayısıyla sonlu olanın sonsuz olanı ihata etmesinin mümkün olmadığını ancak kıyas ve ictihâd'ın işletilmesiyle şeri hükümlerin gelişen ve çeşitlenen insan muamelatına uygulanabilirliğinin mümkün olabileceğini ve böylece Müslümanların saadetinin temin edilebileceği' şeklindeki sözlerinin iyi anlaşılması gerektiğini ve Şehristani'nin bu tespitlerinden sonra, ictihâd kapısının kapalı olduğunu söyleyenlerin trajikomik bir durumda olduğunu vurgular.³¹⁵

İctihâdı zaman ve mekan kavramlarıyla ilintili olarak ele alıp değerlendiren Günaltay, hükümlerin zaman ve mekan karşısında eskiyip yetersiz hale gelmesinin kaçınılmaz olduğunu dolayısıyla insanlar arası muamelatın iyileştirilmesi ve adaletin korunmasının sürekliliğini sağlamak için hükümlerin değişmesinin aslında dinen bir zorunluluk haline geldiğini belirtir. Bununla birlikte önceden olmayan fakat zamanla yeni yeni ortaya çıkmış bir konunun dinen açıklığa kavuşturulması ve o konuyla ilgili hüküm verilmesi gereksinimi de ictihâdı zorunlu bir hale getirir. İctihâdın zorunluluğuyla ilgili olarak Hz. Peygamberin hadislerinin, sahabe, tabiin ve tebe-i tabiin devirlerinin derinlemesine incelenmesi halinde bu gerçekliğin daha da pekişeceğini vurgular. Hz. Peygamber'in, müçtehidin ictihâdında hata etmesi halinde bir sevap, isabet etmesi halinde ise on sevap alacağı şeklindeki sözlerinin ictihâdın gerekliliğini gözler önüne serdiğini belirtir.³¹⁶

Günaltay, Hz. Peygamber ile Muâz b. Cebel arasında Muâz'ın Yemen'e memur olarak gönderilmesi sırasında gerçekleşen şu konuşmayı dikkatlere sunar: Hz. Peygamber'in: '*Ey Muâz, Yemen'de ne ile hüküm icra edeceksin?* Sorusuna Muâz'ın :

³¹³İstihsân: Müctehid'in bir meselede kendi kanaatince o meselenin benzerlerinde verdiği hükümden vazgeçmesini gerektiren nass, icmâ, zaruret, gizli kıyas, örf veya maslahat gibi bir delile dayanarak o hükmü bırakarak başka bir hüküm vermesidir. Geniş bilgi için Bkz: Şaban, **a.g.e.**, s. 181.

³¹⁴Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331 s. 38-385.

³¹⁵Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331 s. 385-386.

³¹⁶Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 387,388.

‘‘İlahi kitap ile’’ şeklinde cevap vermesi üzerine Hz. Peygamber: ‘‘İlahi kitapta bulamazsan? Muâz: ‘‘Resul’un sünnetiyle’’ Hz. Peygamber: ‘‘sünnette de bulamazsan?’’ Muâz: ‘‘Kendi rey ve ictihâdımla’’ Hz. Peygamber: ‘‘Resul’ünün tayin ettiği memuru onun razı olduğu şeye muvaffak kılan Allah’a hamdolsun³¹⁷’’. Günaltay’a göre, Hz. Peygamber ile Muâz arasında geçen bu konuşma Hz. Peygamber’in ictihâd’ın gerekliliğine verdiği önemi gözler önüne serer.³¹⁸

Günaltay, beşeri muamelatın gelişmesi ve değişmesiyle doğru orantılı olarak ictihâd’ın işletilmesi gerektiğini, zaman - mekan bağlamında insanoğlunun ihtiyaçlarının değişimi de göz önüne alındığında dünya ahiret mutluluğunu amaçlayan İslâm dini açısından ictihâda başvurmanın kaçınılmaz hale geldiğini belirterek ictihâd’ın gerekliliğine dair akli temellendirmeyi yapar. Aynı zamanda Muâz b. Cebel ile Hz. Peygamber arasında geçen konuşmayı naklederek ictihâdın gerekliliğiyle ilgili nakli temellendirmeyi de yapar.

1.7.2. İctihâd’ın Kapsamı

Günaltay, usûl ilmi âlimlerinin ictihâdı : ‘‘Fer’i bir şer’i hükmü delilinden çıkarma hususunda olanca gayreti sarfetme’’ şeklinde tanımladıklarını belirtir. Bu yolda kat’i delillerle sabit olmayan fer’i hükümleri, kitap, sünnet, icma ve kıyastan müteşekkil olan şer’i delillere mutabık olarak çözmeye çalışan kimseye de ‘‘müctehid’’ denir. Zamanın doğurduğu yeni bir problemi çözmek için müctehidin, şeriatın esaslarını oluşturan genel kuralları derinlemesine tetkik etmesi ve bütün gayretiyle düşünerek yeni bir hüküm vermesi gerekir³¹⁹.

İctihâd edecek kişide bulunması gereken şartları, mana ve kısımları itibariyle kitab’ı, metin ve senediyle beraber sünnet’i, varid olan icma’yı ve kıyas’ın münasebet şekillerini bilmek şeklinde tarif eden Günaltay, bu şartlara haiz kimselerin her asırda bulunması gerektiğini, bu vasıfta müctehidlerin yetiştirilmesinin Müslümanlar üzerine bir farz olduğunu ve aynı zamanda ulemanın da ictihâd edecek seviyeye gelebilmek için gayret göstermeleri gerektiğini vurgular.³²⁰

İctihâdın gerekliliğini ve ictihâd yapacak kişide bulunması gereken şartları belirttikten sonra: ‘‘ictihâd hangi ahkamda olacaktır?’’ şeklinde ictihâdın kapsamını

³¹⁷ Ahmed b Hanbel, Ebu Abdullah, *el- Müsned*, nşr. Şuayb Arnavut, c.xxxvi, Beyrut: Müessesetü’r- Risale, 2001, s.416- 417.

³¹⁸ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 388,399.

³¹⁹ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 387.

³²⁰ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 389.

sorgulayan Günaltay, şer’i hükümlerin itikat, ibadet, ahlak ve muamelat şeklinde tasnif edilebileceğini belirtir. Günaltay, gerek Kur’an ayetleriyle gerekse akli delillerle sabit olmuş olan itikadi hükümlerle ilgili icthâd yapılamayacağını vurguladığı gibi itikatta taklidin de doğru olmayacağını belirtir ve itikadi hükümlerde ilme’l-yakîn’in³²¹ şart olduğunun altını çizer. İbadet ile ilgili hükümlerde ise şari’in koyduğu esasların değişmeyeceğini zaten ibadetin icrası için şer’i teklif ve ruhani lezzet gerektiği için zaman ve mekanın değişmesiyle ibadetin değişmesinin gerekmediğini vurgulayan Günaltay, ibadet konusunda ancak mevcut olan rivayetlerden en doğru olanın belirlenmesi ve tercih edilmesi veya mücmel olan bir tabirin tefsiri noktasında icthâda bulunulabileceğini belirtir. Farz olan ibadetlerden herhangi birinin müctehid’in icthâdı ile değiştirilebilmesinin söz konusu olamayacağını ifade eder.³²²

Erdemli davranışlara yönelimi teşvik eden ve çirkin davranışları yasaklayan hükümlerden müteşekkil olduğunu belirttiği ahlaki hükümlerde ise Günaltay, hakkında helal ya da haramlığıyla ilgili kesin delil bulunan konularda icthâd yapılamayacağını ancak hakkında kesin bir delille hüküm bulunmayan herhangi bir fiilin hükmünün kıyas yoluyla belirtilebileceğini dile getirir. Muamelat konusunda ise Günaltay, müctehidin asıl mesaisini muamelatla ilgili hükümleri tanzim etmede harcaması gerektiğini vurgular. Çünkü zamanın değişmesiyle beraber muamelat da değişir. Muamelat ile ilgili hükümlerde müctehid; İslâm’ın koyduğu adalet, eşitlik, zararın def’i gibi birtakım esasları gözeterek asrın gerektirdiği icthâdları yapmak zorundadır. Muamelatla ilgili hükümlerin gayesi insanın maslahatına uygun olan bir şekilde dünya saadetini kazanmaktır dolayısıyla müctehid bu gayeye götürecek icthâdlarda bulunmalıdır.³²³

1.7.3. İctihâd Kapılarının Kapanma Süreci

Günaltay, Sahabe’nin Kur’an ve Sünnet’te olmayan durumlarla ilgili icthâda bulunduklarını böylece sonradan ortaya çıkan meseleleri icthâd yoluyla hallettiklerini, sahabeden sonra gelen neslin de icthâd’ı çekinmeden kullandıklarını bunun sonucunda İmam Malik, İmam Şafii ve İmam Ahmet b. Hanbel gibi insanların mezhep imamı haline geldiklerini belirterek Ehl-i Sünnet âlimleri içerisinde dört mezhepten hiçbirine

³²¹ İlme’l – yakîn: “Bir şeyi gerçek haliyle idrak etmek” anlamına gelen “ilm” ile “gerçeğe uygun kesin hüküm, inanç ve bilgi” manasına gelen “yakîn” kelimesinden meydana gelen bir terkip olup “kesin olan akli ve nakli delillerin ifade ettiği bilgi” demektir. Bkz., Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 151.

³²² Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 393.

³²³ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 394.

tabi olmadan kendi görüşleri doğrultusunda ictihâda bulunarak müstakil bir mezhep kurucusu sayılan birçok müctehid âlimin olduğunu vurgular.³²⁴

Hicri dördüncü asrın sonlarına kadar zamanın ve mekânın değişmesiyle beraber hükümlerin de değişmesi gerektiğinin bilincinde olan ulemanın bu bilinçle hareket ederek ictihâd etmekten bir an bile geri durmadığını belirten Günaltay, dördüncü asrın sonlarına doğru ileri görüşlü bu âlimlerin azaldığını ancak yine de karar vermede mütereddit de olsa ictihâda bulunabilen birkaç âlimin varlığından söz edilebileceğini dikkatlere sunar. İctihâd kapısının kapanmasının, hicri dördüncü asrın doğurgan zihin yapısını miras almasına rağmen hicri beşinci asırda hız kazandığını, bu asırda artık eski cesur ve kararlı fakihlere rastlamanın zorlaştığını, şeriatta ictihâd³²⁵ yerine mezhepte ictihâd³²⁶ usulünün kabullenildiğini, bir önceki asırda yapılmış olan ileriye dönük hamlelerin durmaya hatta gerilemeye başladığını söyleyen Günaltay, hicri beşinci asır tabakası ulemasından sonra gelen âlimlerin kendilerinden önce verilen fetva ve ictihâdları derleyerek olduğu gibi kabul eden ve yeni meselelerin çözümünü önceki fetvalarda arayan, meselelerde ictihâd³²⁷ âlimleri haline geldiklerini belirtir.³²⁸

İctihâd kapılarının kapanış serüveninin son halkasının, her problemin çözümü için evvelki tabaka ulemasının eserlerine müracaat edilen tahrir³²⁹ ve tercih³³⁰ dönemlerinden oluştuğunu bu dönemlerde ictihâd kavramının adının bile geçmediğini belirten Günaltay, böylece ictihâd kapılarının kapandığını ve fıkıh ilminin kısırlaştırıldığını ve nihayet bütün bir karanlığıyla taklit dönemlerinin başladığını vurgular.³³¹

Günaltay, İslâm'ın güncel problemler karşısındaki doğurgan yapısı olan ictihâd metodunun işlevselliğinin zayıflatılması ve nihayet sona erdirilmesinden başlayarak

³²⁴ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 390.

³²⁵ Şeriatta müctehid: “Bunlar kendi usûl kurallarıyla delillerden hüküm çıkaran müctehidlerdir. Ebu Hanîfe (v.150/767) gibi”. Bkz. M. Rahmi Telkenaroğlu, **Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe**, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst., Konya, 2009, s. 40.

³²⁶ Mezhepte Müctehid: “Her türlü ictihâda ehil olduğu halde, kendi usullerine göre değil, birinci sırada yer alan müctehidlerden birinin usûlüne tâbi olarak ictihâd edenlerdir. Ebu Yûsuf (v.182/798) gibi”. Bkz. Telkenaroğlu, age. s.40.

³²⁷ Meselede Müctehid: “ Mensup olduğu mezhepte hükmü bulunmayan konular hakkında ictihâda gücü yeten her âlimdir. Serahsî (v.483/1090) gibi”. Bkz. Telkenaroğlu, age. s.40.

³²⁸ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 395,397.

³²⁹ Tahriş Ashabı: “Müctehidlerden gelen ve çeşitli yönlerde ihtimali bulunan bir görüşü veya kapalı bir hükmü açıklamaya yeterli olan, mezhepte hükmü bulunmayan yeni meselelerde, tâbi olduğu mezhebin usûl ve kaidelerinden hüküm çıkarma gücüne sahip olan müctehiddir”. Bkz. M. Rahmi Telkenaroğlu, age. s.40.

³³⁰ Tercih Ashabı: “Bir mesele hakkında mezhepte mevcut çeşitli görüşlerden birini delilinin kuvvetine bakarak tercih etmeye ehil olan ve “sahihtir”, “daha sahihtir”, “kıyasadaha uygundur”, “maslahata daha uygundur” diyebilen müctehidlerdir.” Bkz. Telkenaroğlu, a.g.e., s. 40

³³¹ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 397-398.

Müslümanların aydınlık zihin dünyalarının taklidin karanlıklarında kaybolmasına uzanan trajik serencamdan birinci derecede ihtiraslı cahil ulemayı ve müstebit ümerayı sorumlu tutar. Nitekim Günaltay, ilim irfan öğrenmekten ziyade ihtiraslarına yenik düşerek mevki makam peşinde koşan sözde ilim adamlarının menfaatleri ile ictihâd'ın işletilmesi halinde toplumun, sahip olacağı ileri anlayış sayesinde, zorba idareye karşı boyun eğmeyeceğinin farkında olan hükümdarların menfaatlerinin paralel olması ictihâd kapılarını büsbütün kapatmıştır. Bu karanlık dönemlerde nadir de olsa bir ilim adamı ictihatta bulunmaya kalksa karşılaşacağı zındıklık veya dinsizlik ithamlarına hazır olmak durumunda kalırdı.³³²

Günaltay, ictihâd ile terakkiyi doğru orantılı görürken taklitçilik ile gerilemeyi de aynı derecede doğru orantılı olarak değerlendirir. Zira Günaltay'a göre, müctehidler sınıfı Müslümanları nasıl başarıdan başarıya koşturmuşlarsa mukallit sınıfı da Müslümanları felaketlerin çıkmaz sokaklarında koşturmuş ve hazin bir çöküşün temellerini atmışlardı.³³³

1.7.4. Yeniden İctihâdın İmkânı

Günaltay, ictihâd kapılarının kapatılmasının hazin sonuçlarını gözler önüne serdikten sonra yeniden ictihâdın imkânını tartışır ve bunun için önerilerde bulunur. Günaltay, mevcut ortamda ictihâd şartlarını taşıyan âlimleri bulmanın zor olduğunu fakat sadece bu gerekçeyle hızla gelişen dünyaya ve değişen şartlara direnerek adeta kulakları tıkayarak tepkisiz kalmanın doğru olmadığını, yeniden ictihâd imkânını gündeme getirmek ve şartlarını uyarlamak gerektiğini savunur. Günaltay değişen şartlarla beraber muamelatta cevapsız kalan binlerce soruyu cevapsız bırakmanın caiz olmadığını mutlaka ama mutlaka ictihâd kapısının yeniden açılmasının gerektiğini belirtir. Günaltay, böylece ictihâd kapılarının açılmasının zaruri olduğunu belirttikten sonra bu kapıdan herkesin içeri alınmaması gerektiğini de önemle vurgular. Nitekim Günaltay, ictihâd kapısının sımsıkı kapalı tutulmasının yanlışlığını vurgularken büsbütün açık olmasının da yanlış sonuçlar doğuracağını altını çizerek ve bu konuda dengeli bir tutum sergilemenin önemine işaret eder. Bu konuda İranlıların ictihâd kapılarını herkese açık tutarak ifrata düştüklerinin, bizimse tefrit noktasında

³³² Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 398.

³³³ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 401.

olduğumuzu ve nihayet bu ifrat ve tefritten dolayı gerek İranlıların gerekse bizim acınası bir duruma geldiğimizi vurgular.³³⁴

Günaltay, ictihâd kapısının aralanma vaktinin geldiğini ve bu mühim vazifenin bir heyet tarafından icra edilmesi gerektiğini belirtir. Her ne kadar ictihâd için gerekli olan bütün şartlara haiz âlimler bulunamasa da bu şartlardan birkaçına haiz âlimler tespit edilmeli ve hatta bunun için gerekirse Osmanlı toprakları dışında Mısır ve Hindistan'a da müracaat edilerek daha kapsamlı bir heyet oluşturulmalıdır. Bu heyette; Tefsir, Fıkıh, Hadis ve Arap Dili gibi ilimlerde mütehassıs olan kişiler bulunacağı gibi dünyanın gerçeklerini bilen zamanın ihtiyaçlarını iyi tahlil eden ve toplumu tanıyan uzman kişilerin de bulunması gerekir. Ancak böyle bir heyet zamanın ihtiyaçlarına cevap verecek, asrın yaralarını saracak ve sadra şifa olan ictihâdlarda bulunabilecektir.³³⁵

1.8. KAZA VE KADER İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Gücü yetmek, planlamak, ölçülü bir şekilde yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek, kıymetini bilmek³³⁶ anlamlarına gelen kader kavramı, her dönemde insan zihnini meşgul etmiş bir problemdir. Bu konuda nice yazılar yazılmış nice tartışmalar yapılmış olmasına rağmen herkesin üzerinde ittifak ettiği bir sonuca varıldığını söylemek pek mümkün değildir. Şemseddin Günaltay da kader meselesini uzun bir şekilde ele almış ve değerlendirmiştir. Günaltay'a göre, kader meselesi hayat-ı beşeriye ile pek yakından ilgili olduğu için mevcut dinlerin tamamında bir akide haline gelmekle beraber felsefenin de ilgi alanı arasında yerini almıştır. O'na göre kader mevzuuyla ilgilenmeyen hiçbir din ve felsefî akım gösterilemez. Günaltay kaderle ilgili fikir beyan eden felsefî akımlara Fatalizm ve Determinizmi örnek vererek Fatalistlere göre her şeyin ezelde takdir edilerek belirlendiğini ve böylece Fatalistlerin insan iradesini ve ihtiyarını tamamen devre dışı bıraktıkları için cebr-i mutlak'a düştüklerini ifade eder. Deterministlerin ise meydana gelen bütün olayları illiyet prensibiyle açıkladıklarını belirtir. Meydana gelen her işi illiyet prensibinin bir gereği olarak kabul etmenin de aslında insan irade ve ihtiyarını reddetme anlamına geldiğini ifade eder.

³³⁴ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 402.

³³⁵ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 403,405.

³³⁶ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c. V, s. 3545-3549; Topaloğlu ve Çelebi, *a.g.e.*, s. 173.

Günaltay filozofları meşgul eden kader konusunun, Hristiyanlığın meşhur bilginlerini de meşgul ettiğini ve bu konu yüzünden sürekli birbirlerini aföroz ettiklerini vurgular.³³⁷

Günaltay, kader konusunun bütün din ve felsefi cereyanlarda adeta içinden çıkılmaz bir şekilde işlendiğine dikkatleri çektikten sonra İslâm dinindeki kader anlayışını ayrıntılı bir şekilde tahlil eder. Günaltay, kader konusunun İslâm mütefekkirlerini oldukça meşgul ettiğini, bu konunun ilk defa Mu'tezileden Vasıl bin Ata tarafından '*insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır*' şeklinde ortaya atılan iddiayla Müslümanlar arasında tartışılmaya başlandığını belirtir. Mu'tezilenin bu görüşüne karşılık Cehm b.Safvan ise '*insan fiillerinde mecburdur*' görüşünü savunmuş ve böylece birbirine taban tabana zıt bu iki görüşün İslâm dünyasını son derece sarstığını dile getirmiştir. Günaltay, bu iki zıt görüşün girdiği fikir sarmalından ancak Eş'ari'nin akıl nakil ilişkisi içinde kabule şayan dahiyane fikirleriyle İslâm'ın kader inancını doğru bir şekilde ortaya koymasıyla çıkılabildiğini belirtir. Ancak sonradan gelenlerin Eş'ari'yi doğru anlayamadıklarını ve Cehm b.Safvan'ın açtığı fikir girdaplarına sürüklendiklerini söyleyen Günaltay, bunun sonucunda da Müslümanların sefalet ve yoksullukla baş başa kaldığını vurgular.³³⁸

Günaltay, Cehm b. Safvan'ın ortaya atmış olduğu cebr-i mutlak'a götüren anlayışın bazı Müslümanları '*kaderim böyleymiş elden ne gelir*' anlayışına sevk ettiğini bundan dolayı da Avrupalı bazı düşünürlerin İslâm'daki kader anlayışını Fatalizm ile özdeşleştirdiklerini ve Müslümanların ilerlemelerine ve gelişmelerine engel olan şeyin inançlarındaki kader anlayışı olduğunu iddia ederek Müslümanlar arasına fitne saçmaya başladıklarını belirtir. Günaltay, *Zulmetten Nura* adlı eserinde '*İslâm'daki Kaza ve Kader Meselesi Fatalizm mi Demektir*' başlığıyla yazdığı bölümde Avrupalı düşünürlerin şu ithamlarına dikkat çeker:

‘Madem ki her şey takdir edilmiş ve belirlenmiş insanların çalışmalarına ve çabalamalarına ne gerek var, nasıl olsa iş olacağına varır şeklindeki bir kader anlayışına sahip Müslümanların ilerlemelerine ve gelişmelerine imkan yoktur. Eğer Müslümanlar ilerlemek istiyorlarsa ya dinlerini hakkıyla yaşamayacaklar ya da dinlerini terk edecekler başka yolu yok’³³⁹.

³³⁷ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 351,353

³³⁸ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 354

³³⁹ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 355.

Günaltay’a göre Avrupalı düşünürlerin yukarıda verdiğimiz ithamları haksız ve kasıtlıdır. Kendi dinlerini araştırmaktan ve öğrenmekten aciz bazı Müslümanlar da din adına yayılan cebri anlayışı benimsedikleri için Avrupalı düşünürlerin bu iftiralarına kanmışlardır.³⁴⁰

Avrupalı düşünürlerin ithamlarına şiddetle karşı çıkan Günaltay, öncelikle Avrupalıların takip ettiği usulde hata olduğunu dile getirir. Ve bir din veya felsefi nazariye hakkında tetkikte bulunulurken onun takipçileri ve mensupları üzerinden değil bizzat o dinin ya da felsefi nazariyenin kendisini araştırmaya tabi tutmak gerektiğini vurgular. Usuldeki bu hatayı dikkatlere sunan Günaltay, daha sonra eğer İslâm dininin özünde ilerlemeye engel bir kader anlayışı olsaydı önceki dönemlerde Müslümanların gerek ilmi konularda gerekse diğer konularda medeniyete adeta şaheserler armağan etmeleri mümkün olur muydu sorusunu sorarak bu haksız ithamları temelden sarsar. Müslümanların İslâm’ın kanunlarına sıkı sıkıya bağlı oldukları dönemlerde ilerlediklerini, medeniyet kurduklarını, İslâm’dan uzaklaştıkları dönemlerde ise sefalet girdaplarına düştüklerini belirtir. Aynı zamanda kaza ve kader inancının insanların toplumsal ruh haline uygun şekilde değişen bir yapıda olduğunu vurgulayan Günaltay, Müslümanların ilerledikleri dönemlerde kendi durumlarına uygun bir kader anlayışına sahip olduklarını, geriledikleri dönemlerde yine kendi durumlarına uygun bir kader anlayışı benimsediklerinin altını da çizir. Sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi gibi insanlığın inişli çıkışlı dönemlerini inceleyen bilimlerden yoksun bir şekilde, Müslümanların gerilemelerini dinlerine bağlamak ilmi bir yöntem olamaz.³⁴¹

İslâm’da kader anlayışının Fatalizm olmadığını Cebri anlayışın İslâm’ın özünden doğmadığını vurgulayan Günaltay, batılıların Fatalizm suçlamalarına karşı, *“Allah’a ortak koşanlar diyecekler ki, eğer Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık, babalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kalmazdı”³⁴²*. ayetine işaret ederek bizzat İslâm’ın kitabı olan Kur’an-ı Kerim’in Cebriye mensuplarını reddettiğini belirtir.³⁴³

Günaltay, kadere inanmanın farz olduğunu fakat, insanın irade ve ihtiyarını kullanıp elinden gelen her türlü çabayı sarf ettikten sonra ancak bir ‘emri vaki’ sonucunda meydana gelen olay için kaderde varmış denilebileceğini belirtir. Bu şekildeki bir kadere inkâr etmek nasıl ki insanı küfre götürürse, her şeyin önceden

³⁴⁰ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.355,356.

³⁴¹ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.356-358.

³⁴² En’am, 6/148.

³⁴³ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.359

belirlendiğini söyleyip kaderimde bu varmış diyecek derecede cebri bir kader anlayışına itimat etmek de insanı öylece küfre götürür. Kadere imanın aslında İlâhi takdire karşı boyun eğme şeklindeki bir hikmete dayandığını belirten Günaltay, sevdiği bir kimseyi kaybeden bir kişinin ancak kader inancı sayesinde Allah'ın bu takdirine karşı rıza gösterip aklını oynatma ya da intihar gibi çeşitli eğilimlere yönelmeyeceğini vurgular.³⁴⁴

Günaltay, dindarlaşmak adına kaderi cebri bir anlayışla anlayan ve böylece dinin esasında olan ahlaki sorumlulukları da temelden yıkan cahil kimselerin aslında din adına hareket edip dindarlaştıklarını zannettikleri halde dinden uzaklaştıklarını vurgular. Nitekim kaderimizde varmış deyip ona göre tavır takınmak Günaltay'a göre gerçek İslâm'la asla bağdaşmaz. Çünkü eğer her şey belirlenmiş ve insan bunun dışında hareket etme kabiliyetinde değilse, iradesi elinden alınmış, sahnedeki Karagözüvâri bir kişiye dini veya ahlaki sorumluluk yüklemenin anlamı kalmayacağı gibi dini emirlerle donatılmış bir peygamber göndermenin de anlamı kalmaz. Fiillerinde mecbur olan, yapmak zorunda bırakılan bir insana sorumluluk yüklenebilir mi? Helal, haram ya da vacip, farz gibi dini emir ve yasakların anlamsızlaştığı cebri kader anlayışının ve onun temsilcileri cühelanın dine verdiği zarar, dini ifsat etmek için yetişmiş ve bu uğurda sistematik akıl yürüten misyonerlerin dine verdiği zarardan daha büyüktür.³⁴⁵

Günaltay, Hz. Ömer'in ordusuyla Şam'a doğru ilerlerken Şam'da veba hastalığının yayıldığını öğrenmesi üzerine Şam'a girmekten vazgeçmesiyle bu durumu garipseyen ve *‘‘Ey Ömer, Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun?’’* şeklinde Hz. Ömer'i yadırgayan Ebu Ubeyde bin Cerrah'a hitaben Ömer'in: *‘‘Evet Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyorum’’*³⁴⁶ şeklindeki cevabını örnek vererek, eğer hadis kaynakları ve sahabenin durumu iyi incelenirse kaderi nasıl anladıkları ortaya çıkacaktır der.³⁴⁷

Kaderle ilgili cebri anlayışı reddederek bu anlayışın İslâm'ın özünde olmadığını vurgulayan Günaltay, aslında bu konuda İslâm'ın bakış açısını öğrenmek için Kelâm ve Felsefenin nazariyelerine dalıp da durumu iyice çıkmaza sürüklemenin doğru olmadığını vurgular. O'na göre bu konuyu en net biçimde halledebilmek için doğrudan doğruya Kur'an'a bakmak gerekir. Kur'an'ın kaza ve kader kavramlarını nasıl

³⁴⁴ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 364-365

³⁴⁵ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.370-371

³⁴⁶ el-Buhari, Muhammed b. İsmail, **Sahih-i Buhari**, Kitabu't-Tıbb, Hadis no:5729, nşr: Muhammed b. Salih er-Racihi, Riyad, Beytü'l-Efkar, 1997.

³⁴⁷ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 369

kullandığını tetkik etmek gerekir diyen Günaltay, Kur'an'ın kaza ve kader kavramlarıyla anlattığı durumu analiz eder. “Kaza” kelimesinin kullanıldığı ayetleri tahlil ederek kullanıldığı bağlamdan hareketle ne anlama geldiğini tespit etmeye çalışır. Bu kelimenin Kur'an'daki kullanımlarının: “*Bir şeyi tamamlamak, bir şeyden haber vermek, bir şeye hükmetmek, söz ya da fülle bir şeyin faslı*” anlamlarında olduğunu belirtir.³⁴⁸ “*Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti*”³⁴⁹, ayetindeki kaza kavramı hükmetmek anlamında kullanılmıştır. “*O’na şu durumu kesin olarak bildirdik: “Sabaha çıkarken onların sonu kesilmiş olacak*”³⁵⁰ ve “*Biz Kitap’ta (Tevrat) İsrail oğullarına yeryüzünde muhakkak iki defa bozgunculuk yapacaksınız ve büyük bir kibre kapılarak böbürleneceksiniz, diye hükmettik*”³⁵¹, ayetlerinde kaza kelimesi ilan ve ihbar anlamında kullanılmıştır. “*Böylece onları iki günde (iki evrede) yedi gök olarak yarattı*”³⁵², ayeti ile “*Musa süreyi tamamlayıp ailesiyle yola çıkınca*”³⁵³ ayetinde kaza kelimesi tamamlama anlamlarında kullanılmıştır. Evrenin yaratılışını anlatan “*O, gökleri ve yeri eşsiz yaratandır. Bir işe hükmetti mi ona ‘ol’ der, o da hemen oluverir*”³⁵⁴. “*O, bir şeyin olmasını dilediğinde ona sadece ‘ol’ der o da hemen oluverir*”³⁵⁵. Ayetlerinde ise meşiet ‘isteme, dileme’ anlamında kullanılmıştır. Günaltay, Kur'an-ı Kerim’de kullanılan “kaza” kelimesinin: “isteme, irade etme, tamamlama, haber verme” anlamlarına geldiğini ve bu anlamdaki “kaza” ile cebri mutlakçıların ve Fatalistlerin kastettiği “kaza” arasında çok büyük bir fark olduğunu vurgular.³⁵⁶

Günaltay, Kaza kelimesinin Kur'an-ı Kerim’deki kullanımlarını tahlil ettikten sonra “kader” kelimesinin kullanımlarını da tahlil eder. “Kader” ve türevleri olan “takdir, mukadder” kelimelerinin Kur'an-ı Kerim’de: “Bir şeyin kendisine mahsus olan ölçüsü, sınırları belli bir ölçü, belirli kanunlar üzere cereyan eden şey” anlamlarında kullanıldığını belirten Günaltay, Tefsir’e derin bir vukufiyeti olduğunu söylediği Muhammed Abduh’un da “kader” kelimesine: “namus (nizam, düzen),

³⁴⁸ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.375

³⁴⁹ İsrâ, 17/23.

³⁵⁰ Hicr, 15/ 66.

³⁵¹ İsrâ, 17/4.

³⁵² Fussilet, 41/12.

³⁵³ Kasas, 28/29.

³⁵⁴ Bakara, 2/117.

³⁵⁵ Âl-i İmran, 3/47.

³⁵⁶ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.375,376.

bilinen bir kanun, belli bir sünnet” anlamlarını verdiğini belirterek kendi tezini güçlendirmeye çalışır.³⁵⁷

Günaltay, Kur'an-ı Kerim'deki anlamlarından hareketle İslâm'daki kader akidesinin: “Müslümanların evrende muhkem bir kanunun ve düzgün bir sünnetin egemen olduğuna ve bu kanunlar dairesinde sebeplerin bir müsebbibe bağlı olduğuna, Allah'ın yaratmasında bir düzensizlik ve bozukluk olmadığına inanmaları demektir” şeklinde olduğunu belirtir. İmanın şartları arasında yer alan: Kadere, hayır ve şerrin Allah'tan olduğuna inandım cümlesinin anlamının, âlemde meydana gelen hayır ve şerden her birinin hikmeti sübhaniyenin iktiza ettiği sebep ve sünnetlere ve mukaddere göre gerçekleştiğine inandım anlamında olduğunu belirtir.³⁵⁸

Günaltay, Kur'an-ı Mübin'de anlatılan kader ile halkın anladığı kader arasında fark olduğu, kaderin Kur'an'dan hareketle halka anlatılmadığı, halkın bilgi kaynağının ne olduğu kim olduğu belli olmayan insanlar ve hurafe mecmualarından ibaret olduğu ve bunun neticesinde de ilim ve fenle uyumlu akılla paralel olan yüce İslâm dininin anlaşılabilir bir şekilde sokulduğu görüşündedir.³⁵⁹

1.9. TEVEKKÜL İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Şemseddin Günaltay'a göre tevekkül meselesi de kader meselesinde olduğu gibi yanlış anlatım ve yorumlarla içinden çıkılmaz bir hale getirilmiştir. Kaderi yanlış yorumlayarak Müslümanları tembellik ve sefaletle sürükleyen ve böylece kaçınılmaz son olan yok olmaya mahkum eden zavallı cühelanın tevekkülü de böylesi sefalet ve tembellik yağdıran kadere karşı tahammül gücü olarak anlatmalarına şiddetle karşı çıkan Günaltay, bu şekildeki bir sefaletle tahammül etmenin tevekkülle hiçbir ilgisinin olmadığını, aksine böyle bir tutumun zillet içerisinde olmayı kabullenme olduğunu belirtir. Günaltay, tevekkülü ilahî sünnete ve tabiat kanunlarının muktezasına muvafık hareket ederek imkan dahilindeki her türlü sebebe başvurduktan sonra meydana gelecek durumu beklemek olarak tanımlar.³⁶⁰

Hastasını tedavi ettirmeden nasıl olsa kaderinde ne varsa onu yaşayacak diyerek tevekkül etmek mantığıyla sonucu bekleyen kişinin İslâm'ın öğrettiği yoldan çıkmış

³⁵⁷ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.377.

³⁵⁸ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 378.

³⁵⁹ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 379,380.

³⁶⁰ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 364.

olduğunu söyleyen Günaltay, İslâm'ın telkin ettiği kader ve tevekkül konularında çalışmamak, azim ve gayret göstermemek, sebeplere başvurmamak gibi durumların olmadığı, bilakis çalışma ve gayret konularında birçok emir olduğuna dikkat çeker. Bu konuda Kur'an'ın: *‘İnsan için ancak çalıştığı vardır³⁶¹’* beyanını hatırlatarak İslâm'ın temel şartlarından olan Hac ve Zekât ibadetlerinin ancak maddi imkanlara bağlı olarak gerçekleştirilebileceği gerçeğini de vurgulayarak böylesi bir dinde tembellik, acizlik ve sefalet yer olmayacağını açıkça gözler önüne serer. *‘Durum bu kadar açıkken Müslümanları atalet ve sefalet sürüklemek dinin temelden yıkılmasına sebep olmaz mı?’* diye soran Günaltay, ayrıca *‘Onlara karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın³⁶²’* şeklindeki ilahi beyanın yerine getirilebilmesinin ancak azîm ve gayretle çalışmakla mümkün olabileceğini, çalışmadan düşmana karşı kendini savunmanın mümkün olmadığını, çalışmayan milletlerin yaşama şanslarının olmadığını belirtir.³⁶³

Günaltay, tevekkül ediyorum düşüncesiyle devesini bağlamadan başıboş bir şekilde bırakıp giden bir bedeviye Hz. Peygamber'in: *‘önce devenin ayağını bağla da sonra tevekkül et³⁶⁴’*. buyruğunun tevekkülün nasıl anlaşılması gerektiğini en net bir şekilde ortaya koyduğunu bu durumun anlattığı tevekkül anlayışından başka bir tevekkül anlayışına sahip olmanın akıl ve mantıkla bağdaşmayacağını vurgular. İslâm'ın bu yöndeki emirleri ortadayken insanların kafalarını bulandırıp din adına yığınla bilgi kirliliği ortaya atanların dinin emir ve yasaklarından bihaber olduklarının altını çizer.³⁶⁵ *‘Bugünkü Müslümanlar tevekkül edeceğiz iddiasıyla esbaba mübaşeretini terk ederek tembel tembel oturmayı dindarlık addediyorlar. Dünyayı dua ile yürütmek hayali ham arkasında koşuyorlar³⁶⁶’* diyen Günaltay, Müslümanların sadece duaya dayanarak dünya işlerini yürütmeye kalkmalarını ham bir hayal olarak değerlendirir. Günaltay, *‘Bizzat cenab-ı risaletpenah (Peygamber), eline kazma kürek alarak medine etrafına hendek kazmış, memleketi düşman hücumundan kurtarmak için duadan ziyade kazmanın iş göreceğini ümmetine ta'lim buyurmuştu³⁶⁷’* şeklindeki ifadesiyle de Hz. Peygamber'in bir işin yapılmasında öncelikle gerekli şartların oluşturulması gerektiğini öğrettiği tespitinde bulunmuştur.

³⁶¹ Necm, 53/39.

³⁶² Enfâl, 8/60.

³⁶³ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.364,366.

³⁶⁴ Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa, **el- Câmi'u-s Sahîh**, Kitab-u Sıfati'l- Kıyame, Hadis no: 2517, thk: Ahmed Muhammed Şakir, 1978, Şirket-ü Mektebetü ve'l matbaatü Mustafa Halebi.

³⁶⁵ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.367.

³⁶⁶ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 65.

³⁶⁷ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.65.

Günaltay, tembellik ve sefalet olarak algılanarak tedbir alınmadan, gayret göstermeden kuru kuruya tevekkül etmenin İslâm'da yeri olmadığını belirtir. Bu konuda gerek Kur'an emirlerinin gerekse Hz. Peygamberin uygulamalarının tefsire ihtiyaç duymayacak kadar apaçık olduğunu, hurafelerle zihin kirlütenlerin İslâmi ilimlerden yoksun birer zavallı olduklarını ve bunlara itibar edilmemesi gerektiğini vurgular.

1.10. DİNDE ÖZGÜRLÜKLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Dinde zorlama var mıdır? Varsa hangi konularda zorlama yapılabilir? Gibi sorularla dinde zorlamanın imkanı ve kapsamı öteden beri tartışıl原因en bir konudur. Bu bağlamda konuya giriş olması bakımından şu ifadelerle yer verebiliriz. ‘Din içerik olarak bilgi, inanç ve amelden oluşan bir bütündür. Din kavramının bu içerikleri dikkate alındığında: Bir kişiye zorlama yoluyla din hakkında bilgi verilebilir ancak o kişinin zorla inanması sağlanamaz. Çünkü iman kalbin tasdikiyle gerçekleşen bir durumdur böyle bir imanın gerçekleşmesi de ancak hür ve serbest bir iradenin yapacağı bir tercih ve vereceği bir kararla gerçekleşebilir. Zorlamayla yapılan bir iman kalbin tasdik etmeyeceği açıktır. Neticede bir kimsenin zorla inandırılabilmesi mümkün değildir. Dinin içerik bakımından diğer bir bileşeni olan amel boyutu ise ihlas kavramıyla iç içe değerlendirilerek, sergilenecek davranışta sadece Allah rızasının gözetilmesine vurgu yapılmıştır. Dolayısıyla bir kişinin zorlama yoluyla gerçekleştirdiği bir amelin dini bir amel olduğu söylenemez. Bu bağlamda dinin en önemli iki bileşeni olan iman ve amel konularında zorlama olmaz. Bir başka ifadeyle insan zorla mümin ve dindar olamaz. Bu sebeple, zorlama yoluyla iman ve dindarlığın olamayacağı ilahi bir kanundur.’³⁶⁸

‘İslâmiyet hiçbir zaman, hiçbir suretle din namına tahakküm (zorla hükmetme) edilmesine müsaade etmemiştir³⁶⁹’” diyen Günaltay, İslâm’ın hiçbir zaman ve zeminde din adına bir başkasına baskı yapmayı onaylamadığını vurgulayarak, İslâm’ın bu ilkesinin Müslüman olmayan kişiler üzerinde dahi İslâm’ın ulviyetine dair samimi bir yönelim oluşturduğunun altını çizer. İslâm’ın hiçbir kimseye bir başkasının dini inancı üzerinde baskı kurarak onun inanç dünyasında nüfuz yürütme yetkisini vermediğini belirterek, bu konuda: ‘‘Artık sen öğüt ver! sen ancak bir öğüt vericisin. Sen, onlar

³⁶⁸ Hayreddin Karaman, vd; **Kur'an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir**, Ankara: D.İ.B. Yay., 2007, cilt. I, s. 402.

³⁶⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 348.

üzerinde bir zorba değilsin³⁷⁰” ayet-i kerimesinden hareketle: “Zat-ı risâletpenâh (peygamber) (as) bile ancak ahkâm-ı ilâhiyyeyi tebliğ-e memur idiler. Furkân-ı Hakîm, hazreti peygamber’in, tebliğ-i ahkâm ve icâb ederse ihtar (hatırlatma) ile memur olduklarını tasrih (açıkça belirtme) ederek tasallutun (musallat olma, sataşma) dini esasını hedm (yıkma) eylemiştir³⁷¹” şeklindeki ifadeleriyle, Kur’an-ı Kerim’de Hz. Peygamber’in vazifesinin tebliğ ve hatırlatmak olarak açıklandığını, peygamberin insanlar üzerinde zorba olmadığının, kimseye zorla dini kabul ettiremeyeceğinin, dolayısıyla peygamberin bile dinde zorlama yetkisinin olmadığını açıkça beyan edilmesinin, dinde zorlama olduğu iddiasını kökünden yıkıp attığını belirtir.

Günaltay, İslâm’ın, din özgürlüğüne verdiği önemin daha iyi anlaşılabilmesi için, diğer dinlerin, müntesiplerine tanıdığı olduğu dini özgürlüklerin mukayeseli bir şekilde incelenmesi gerektiğini belirtir. Bu bağlamda İslâmiyet ile Hristiyanlığın din özgürlüğüne atfetmiş oldukları değeri karşılaştıran Günaltay, orta çağda papazların Hristiyanlara din adına yapmış oldukları tahakkümün engizisyon mahkemeleriyle insanı ürperten bir boyut aldığını, bunun yanında papazların din adına kendi saltanatlarını devam ettirmek için ortaya attıkları günah çıkarma ritüelinin safdil Hristiyanlar üzerinde yapmış olduğu baskının trajikomik bir hal aldığının altını çizer. Bu bağlamda Hristiyanlığın din özgürlüğü noktasında Endülüs Müslümanlarından etkilendiklerini ve Endülüs’te eğitim gören Hristiyan gençler sayesinde Avrupa’nın dini baskıdan kurtulduğunu vurgular.³⁷²

Dindeki mertebesi ne olursa olsun bir Müslümanın diğer bir Müslümana dini baskı kurma yetkisinin olmadığını belirten Günaltay, “Dinen âli mertebede bulunan ekâbirin vazifesi, tarîk-i müstakimden inhiraf (doğru yoldan ayrılanlar) edenleri irşâd etmekten ibarettir. Yoksa halkın vicdanına tahakküm etme salahiyetini şeriat-ı İslâmiyye hiçbir ferde bahş etmemiştir³⁷³” şeklindeki ifadeleriyle İslâm’ın, halkın din özgürlüğüne zorla hükmetme yetkisini dini bilgi ve konumu ne olursa olsun hiçbir kimseye vermediğinin altını çizerek İslâm âlimlerinin vazifelerinin insanları din hakkında bilgilendirmek olduğunu vurgular. Günaltay, İslâmı anlatan kişilerin üsluplarının dahi sert ve katı olamayacağını, aksine davet ve irşadın yumuşak sözle

³⁷⁰ Gaşîye Süresi, 88/21-22.

³⁷¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 348.

³⁷² Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 348- 351.

³⁷³ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 353.

yapılması yönündeki ilahi beyanları³⁷⁴ hatırlatır. Günaltay, Müslümanların dini bilgi edinme noktasında Kitap ve Sünnet'ten başka otorite tanımamaları gerektiğini belirterek, din adına konuşan kişilerden mutlak kaynak sorulması gerektiğinin altını çizer. Ve din adına konuşan kişilerin mertebesine bakılmaksızın söylediği her sözün tartışılabilir bir söz olduğunu, bu bağlamda 'mutlak doğrunun' kimsenin tekelinde olmadığını, normal bir bilgiye sahip Müslümanın Kur'an'a ve hadise arada halef ve selef görüşleri olmaksızın müracaat edebilmesi gerektiğini, hatta müracaat etmekle mükellef olduğunu ısrarla vurgular.³⁷⁵

Günaltay'ın İslâm'da din adına tahakküm anlayışını şu şekilde hülasa edebiliriz. Günaltay, bir kişiye ne iman etmesi için, ne ibadet ve taatte bulunması için, ne de dinden çıkmaması için din adına zorlama olamayacağı görüşündedir. O, din adına zorlama yetkisinin peygamber dahil hiç kimseye verilmediği kanaatindedir. Din bilginlerinin, insanları din adına zorlamayla değil, irşâd ve tebliğ ile muvazzaf olduklarını, bu vazifelerinde dahi katı ve sert tutum takınamayacaklarını, tahakküm yerine 'kavli leyyinle' hareket etmeleri gerektiğini düşünür. Aynı zamanda İslâm'da dini otorite olarak sadece Kur'an ve sahih hadislerin (dini tebliğ maksatlı hadislerin yoksa dünya işleri ile ilgili hadislerin değil) otoritesinin söz konusu olduğunu, bu kaynaklara ulaşmak için araya -selef ve haleften gördüğü ilgi ve alaka ne olursa olsun- bir kişiyi aracı olarak koymaksızın her bir Müslümanın doğrudan iletişim kurabileceği fikrindedir.

1.11. TEKFİR İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Küfre nispet etmek, mümin olarak bilinen bir kişi hakkında kâfir hükmü vermek anlamına gelen tekfir³⁷⁶ kavramı, dini literatürde, Müslüman bir kişinin söz veya davranışlarıyla Hz. Peygamber'in Allah'tan getirdiği kesin olarak bilinen vahyi ve bu vahiyden çıkan zorunlu hükümleri (zarurât-ı diniyye), veya bu hükümlerden birini inkar etmesi neticesinde o kişiyi küfre girmekle itham etmek anlamına gelir.³⁷⁷ Tekfirin sistematik bir problem olarak ortaya çıkması, sahabe devrinin son zamanlarına doğrudur. Sahabe arasında meydana gelen Sıffin Savaşında Hakem Olayını müteakiben

³⁷⁴ Günaltay'ın tebliğ ve irşâd ile ilgili vurgu yaptığı ayetler şunlardır. Âli İmran, 104, 159; Asr, 1-3; Nahl,125; Tevbe,122.

³⁷⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 353- 355.

³⁷⁶ Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 309.

³⁷⁷ İlyas Çelebi, **Dini Düşüncede İtidâl Ve Hoşgörü**, İstanbul: Çamlıca Yay., 2009, s. 65.

ortaya çıkan Haricilerin, hakem tayinini kabul eden tarafları tekfir etmesi ve böylece ameli konuları inançla iç içe bir mahiyette değerlendirerek ameli, imanın bir parçası sayarak oluşturdıkları akide sistemlerinin sonucu olarak tekfir, işleyen bir mekanizma haline dönüşmüştür. Tekfir mekanizması daha sonraları Şia içinde de siyasi bir amaç doğrultusunda işlemiştir. Öte yandan sünni âlimlerin genel kabulü ise, Allah'a inanan ve Hz. Muhammed'in onun kulu ve elçisi olduğunu kabul eden herkesin mümin olduğu yönündedir. Diğer inanç esasları ise Allah'a ve peygambere iman şeklindeki iki temel esas içinde değerlendirilmektedir.³⁷⁸

“*Bir Müslüman kolay kolay tekfir edilemez*³⁷⁹”. diyen Şemseddin Günaltay, tekfir meselesinin zorluğu üzerinde yeterince durulmadığının nitekim bir kısım derbederlerin yaptığı gibi rastgele tekfir salahiyetinin hiç kimseye verilmediğinin altını çizer. İslâm'ın fikri beşeriye geniş bir hürriyet alanı bahş ettiğini vurgular ve bu bağlamda “*Bir adamdan küfre hamline (dair) yüz, imana hamline ise ancak bir veche (yön) bulunabilen bir söz sadır olursa, o bir vecihle amel olunur ve binaenaleyh sözün kaili (sözü söyleyen) tekfir edilemez*³⁸⁰”. diyerek bu geniş sahanın sınırlarının bu şekilde bir ilkeye bağlandığını belirtir. Bu ilkenin, İslâm dininin felsefi ve düşünsel araştırmaya imkan tanımadığını iddia edenlerin iddialarını çürüten en açık delil olduğunu kaydeder. Bu ilkeden habersiz kimselerin de din adına tekfirci söylemlerle ahkam kesmelerine şiddetle karşı çıkar. Ve en basit bir meseleden dolayı bir Müslümanı tekfir eden zihniyetin bu tutumlarıyla İslâm'a ne gibi bir faydalarının olduğunu sorgulayan Günaltay, bu dışlamacı zihniyetin İslâm'a faydası şöyle dursun, zaten her bakımdan ezilmeye ve ötekileştirilmeye çalışılan İslâm ümmeti arasında derin yaralar açarak Müslümanlar arasında tefrikaya sebep olduklarını belirtir ve bu zihniyette olanlara tekfirle uğraşacağınıza i'lâ-yi kelimetullah için çaba sarf edin çağrısında bulunur.³⁸¹

Anadolu coğrafyası başta olmak üzere bütün İslâm coğrafyasındaki Müslümanların çeşitli yanlış inanışlar karşısında bocaladığını, her bakımdan ekonomik baskılar altında kaldıklarını, bunun yanında Avrupa'dan Amerika'ya kadar her yerden misyonierlerin İslâm beldelerine hücum ederek dini akideyi bulandırmaya ve böylece kendi gayelerine hizmet etmeye çalıştıklarını belirten Günaltay, buna mukabil

³⁷⁸ Ramazan Altıntaş, “*İtikadi Açından Tekfir Olayına Bakış*”, İslâm'ın Hakikati Ve Mezhep Sorunu, edt. Mehmet Evkuran, Ankara: Anadolu İlahiyat Akademisi Yay., 2016, s. 120-121.

³⁷⁹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 337.

³⁸⁰ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.337.

³⁸¹ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s.338.

Müslümanları dini konularda aydınlatmak gayesiyle çaba sarf eden Müslüman aydınların, dini bildiğini zanneden ve âlim geçinen kısır görüşlü cahiller tarafından küfürle itham edilmelerinin kabul edilemez bir felaket olduğunu vurgular.³⁸² Bu bağlamda Günaltay, *“Ulemanın vazifesi, heyet-i İslâmiye arasında bulunan efradı (kişileri) tekfir, tatlîl (dalaletle itham) gibi bayağı (adi) muzir (zararlı) vesâitle (vasıtalar) tahvife (korkutmak) değil; kalplerine nur, fikirlerine irfan hüzmeleri îsar (saçmak) ederek, noksanlarını ikmal, hatalarını ıslah etmektir”*³⁸³, şeklinde ifadeleriyle gerçek âlimlerin, insanları tekfirle korkutarak insanları dini düşünceden uzaklaştırmak yerine onlara dini rehberlik yaparak her konuda onları aydınlatmakla meşgul olmaları gerektiğini, bu bağlamda ulemanın, Müslümanın dini bilgilerindeki eksikliklerini gidermeleri, yanlışlıklarını da yapıcı bir üslupla düzeltmeleri gerektiğini vurgular.

Günaltay, tekfirci söylemi eleştirirken İslâm toplumunun hassas yapısını dikkate alır ve bu söylemin, Müslümanları bir arada tek ümmet halinde tutmak yerine fırkalara ayıracağını dikkatlere sunarak tekfirci söylemin Müslümanlar arasında kol gezen misyonerlerin işlerini kolaylaştırdığını belirtir. Bu açıdan Müslümanlık din değiştirenlerin üzerinde misyonerlerin etkileri kadar tekfirci söylemin de etkisi olduğunu vurgular.³⁸⁴

Günaltay, din adına tekfirci söyleme sahip kimselerin gerçek âlim olmadıklarını belirttikten sonra İslâm toplumunu parçalayan tekfir söylemi yerine Müslümanların birlik ve beraberliğini kuvvetlendirmeye katkı sağlayacak bir teklifte bulunur. Bu teklif, tekfir yerine irşâd’dır. Bu bağlamda Günaltay:

*“Hiçbir kayda riayet edilmeksizin rastgelen Müslüman tekfir edileceğine irşâd edilse, İslâmiyet kayasının altına bomba koyanların tahripkar mesailerinin akîm (neticesiz) veya hiç olmazsa mahdud (sınırlı) dairede kalmasına çalışılsa, dinin tahmil (yüklediği) ettiği vazife ancak bu suretle bihakkın (hakkıyla, tam olarak) ifa edilmiş olmaz mı?”*³⁸⁵

³⁸²Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.338- 340.

³⁸³Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 340.

³⁸⁴Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 341- 346.

³⁸⁵Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 345.

Şeklindeki ifadeleriyle dinin âlime yüklediği misyonu hakkıyla yerine getirebilmek için âlimin başvuracağı yöntemin tekfir değil irşâd olması gerektiğini dikkatlere sunar.

Günaltay'ın bu satırları yazdığı dönemin oldukça hassaslaşmış sosyal yapısı ve politik zemini dikkate alındığında, Günaltay'ın, ümmet bilinciyle hareket edilmesi için elinden geleni yapmaya gayret ettiği söylenebilir. Nitekim o dönem Müslüman coğrafyanın her bakımdan birbirinden kopmaya ya da koparılmaya başlandığı dönemdir. Bu bakımdan tekfirin sistematik bir hale dönüşmesi, İslâm toplumu içerisinde tekfirci söylemin trajik senaryosu olan Haricilik zihniyetinin canlanmasına dolayısıyla İslâm' toplumları arasında yeniden büyük bölünmelerin yaşanmasına sebep olacağının bilinci ve duyarlılığını Günaltay'da hissetmekteyiz. Bu duyarlılıktan doğmuş bir endişe olacak ki Günaltay yoğun bir şekilde, tekfirin ancak Müslümanları parçalamak için var güçleriyle hareket eden misyonerlerin işine yarayacağını haykırmaktadır.

1.12. AHLAK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Seciye, tabiat, huy gibi manalara gelen hulk kelimesinin çoğulu olarak kullanılan 'ahlak' kelimesi terim olarak: "İnsanın iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan manevi nitelikleri,³⁸⁶ huyları ve bunların etkisiyle ortaya koyduğu iradeli davranışlar bütünü" olarak tanımlanmıştır. İslâm dinini fazileti ahlakiye olarak tanımlayan Günaltay, "*hayat-ı maddiye nokta-i nazarından sıhhat-ı beden ne ise hayat-ı manevi noktasından da marifet ve hüsnü ahlak da odur*" diyerek güzel ahlakın hayatın vazgeçilmez esasını teşkil ettiğini belirtir. Mademki din, insanın dünya ve ahiret saadetini temin etmek üzere gelmiştir, o halde dünya saadetinin birincil araçları olan sağlık ve güzel ahlakın önemi kendiliğinden ortaya çıkmıştır. Zaten bu hususta İslâm da insana öncelikli olarak sıhhatin muhafazası ve güzel ahlakın teminini şart koşmuştur.³⁸⁷

Günaltay, Hz. Peygamberin güzel ahlakı tamamlamak üzere gönderildiğini belirtmesinin İslâm dini açısından ahlakın konumunu en net bir biçimde ortaya koyduğunu belirterek, bunun farkında olarak hayatlarını güzel ahlakla tanzim edenlerin mükemmelliğe doğru yükseleceğinin altını çizer. Ahlakı, birey, din ve toplum açısından değerlendiren Günaltay, hastalıklı bir insanın toplumun maddi hayatı için oluşturacağı

³⁸⁶Mustafa Çağrırcı, "Ahlak" **DİA.**, yıl: 1989, cilt: 2, s. 1.

³⁸⁷ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s. 80-82.

tehdit ne ise, ahlaksız bir insanın toplumun manevi hayatı için oluşturacağı tehdit de odur, diyerek toplumsal hayat için ahlakın önemine dikkatleri çeker.³⁸⁸ Günaltay, “*Bir heyeti ictimaiyenin huzur ve asayişini temin edecek en kavi zabıta, zabıtaı ahlakiyedir*”³⁸⁹” diyerek ahlakın, toplumun huzur ve refahındaki rolünü belirtir ve şayet Müslümanlar dinlerindeki ahlaki öğeleri tıpkı Hz. Peygamber döneminde olduğu gibi gerçek anlamda içselleştirebilseler memâlik İslâm’da polisiye teşkilatlara gerek kalmayacağını dikkatlere sunar.³⁹⁰

“*İnsan, hayatı cemiyette beraber yaşadığı efradı beşeriyeye ne suretle muamele etmelidir?*” sorusunu sorarak insanın toplum içindeki beşeri ilişkilerinin dayanağını irdeleyen Günaltay, bu dayanağın, kişinin kendisine yapılmasını istemediği şeyi başkasına yapmamasını telkin eden ahlaki öğretiyi olduğunu belirtir.³⁹¹ Günaltay, ahlaki güzellikler, fikir kuvveti ve maddi imkânlar olmak üzere bir milletin saadetinin üç dayanağı olduğunu bunlardan herhangi birine bulaşacak hastalığın diğerlerine de sirayet edeceğini belirterek ahlaki güzelliklerin saadet teminindeki rolünü öne çıkarır ve Osmanlının kuruluş aşamasında bu üç dayanak üzerinde yükseldiği örnekleminde bulunur.³⁹²

“*Rezail i ahlakıyye ile âlude ve sefalet içine gömülmüş oldukları halde İslâmiyet iddiasında bulunanların dinle olan münasebetleri yalnız bir isimden ibaret kalmaz mı?*”³⁹³” diyen Günaltay, İslâm - ahlak arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, kötü ahlaklı kimselerin Müslümanlıkla ilişkilerinin derecesini sorgular.

“*Müsavat-ı tam esasını vaz eden İslâmiyet yalnız ilim ve ahlak nokta-i nazarından bir hakk-ı imtiyaz kabul eylemiştir*”³⁹⁴” diyen Günaltay, İslâm’ın, insanlar arasında tam eşitlik ilkesini benimsemesine rağmen ilim ve güzel ahlak bakımından kişilere imtiyaz tanıdığını belirtir. İslâm’ın ruhunun güzel ahlaktan müteşekkil olduğunu kişinin ahlakının güzelliği oranında dindeki derecesinin artacağını vurgular. Güzel ahlak ile ibadet arasında direkt bir bağlantı olduğunu, ibadetlerin kendiliğinden güzel ahlakı

³⁸⁸ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 80.

³⁸⁹ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 80.

³⁹⁰ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 86.

³⁹¹ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 82.

³⁹² Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s.181.

³⁹³ Mehmet Şemseddin, *Zulmetten Nura*, 1331, s. 85.

³⁹⁴ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 53.

doğurması gerektiğini, güzel ahlakın ortaya çıkmasını sağlayamayan ibadetlerin faydasız olduğunu belirtir³⁹⁵.

Ahlakı, birey, din ve toplum açısından ele alarak inceleyen Günaltay, bu unsurlar arasında birbirinden ayrı gösterilemeyecek derecede sıkı bir ilişki olduğunu, gerek din açısından, gerek toplum açısından ve gerekse birey açısından ahlakın vazgeçilemez temel bir unsur olduğunu gözler önüne serer.

Bir milletin terakkisinin o milleti oluşturan fertlerin ahlaki yapısıyla doğru orantılı olduğunu belirten Günaltay, ahlaki meziyetlerle bezenmemiş kişilerin ilim ve sanatta dereceleri ne olursa olsun bulundukları toplumu ileri medeniyet seviyesine ulaştıramayacaklarını vurgular. Ahlak yoksunu bilim ve sanat erbabından müteşekkil topluluğun, dışarıdan boyatılarak süslenmiş fakat sağlam temeller üzerine oturtulamamış binaya benzeyeceğini dile getiren Günaltay, böyle bir binanın yıkılmaya mahkûm olduğunu belirtir. Günaltay, toplumun sağlam temeller üzerinde ilerleyebilmesi için ahlaki eğitimi şart görür. Ahlak eğitimi ve ahlak öğretiminin birbirinden ayrı tutulması gerektiğini vurgulayan Günaltay, ahlak eğitiminin hayat boyu bir eğitim olduğunu belirterek bu eğitimin temelini aile tarafından çocukluğun ilk evresinden itibaren atılması gerektiğinin altını çizer. Ailede başlayan bu eğitim okullarda da yetkin öğretmenler tarafından pekiştirilmelidir. Ahlak öğretiminin ilgili öğretmen tarafından ezberlemeye dayalı bir metot kullanılmadan kavratıcı tekniklerle verilmesi gerektiğini vurgulayan Günaltay, ahlak eğitiminin ise bütün öğretmenler tarafından branşlarının gerektirdiği bilgiler sunulurken ders içinde bir nevi örtülü öğretim modeli geliştirilerek öğrencilere davranışsal kazanım halinde verilmesi gerektiğini, bunun için de bütün öğretmenlerin donanımlı ve liyakatli kişiler arasından seçilmesi gerektiğini vurgular. *“Mektebin bu husustaki mesaisi, müsmir (meyve vermesi, verimli olması) ve mu’sir (tesirli) olabilmek için, aile ve muhiti içtimaiyenin de mekteple tevhîd-i âmal ve tevhîd-i mesai etmiş olması lazımdır. Birinin yaptığını diğeri bozarsa çocuğun bir seciye-i sabite iktisâb edebilmesine ihtimal verilemez”* diyen Günaltay, ahlak eğitiminin çocuk üzerinde kalıcı davranış değişikliği meydana getirebilmesi için okul, aile ve sosyal çevrenin tam bir uyum içinde olması gerektiğini dikkatlere sunar³⁹⁶.

³⁹⁵ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 56.

³⁹⁶ Mehmet Şemseddin, **Zulmetten Nura**, 1331, s.316-322.

1.13. MEZHEPLERLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

1.13.1. Mezheplerin Oluşmasında Etkili Olan Unsurlar

1.13.1.1. Farklı din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması:

Arapçada görüş, anlayış, öğreti, farklı tutum ve davranış, benimsenen fikir ve gidilen yol gibi anlamlara gelen mezhep³⁹⁷ kelimesi terim olarak, bir dinin tarihinde görüş, yorum ve anlayış farklılıklarının kurumsallaşmış yapılarını ifade eder³⁹⁸. Günaltay'ın, *'Mütekellimin ve Atom Nazariyesi'*³⁹⁹ adlı makalesi Kelâm ilmiyle ilgili olmakla beraber İslâm Mezhepleri Tarihi ile de alakalıdır⁴⁰⁰. Bu makalede Günaltay, İslâm Mezheplerinin oluşmasının arka planında İslâm coğrafyasının genişlemesi neticesinde İslâm'ın, yeni din, kültür ve medeniyetlerle karşılaşmasının önemli bir yeri olduğunu belirtir. Günaltay:

‘İrtihali nebiden pek az zaman sonra İslâmiyet Arabistan'ın tabii hudutlarını aşmış; şarktan Irak ve İran'a, garbtan, Suriye ve Filistin'e doğru tevsie (genişlemeye, yayılmaya) başlamıştı... Hudutların siyaseten hayretbahş (hayret verici) bir şekilde tevsii, İslâmiyet'i, Arabistan'ın Fetişizmi ve Animizminden başka birçok ustura (mitoloji), mütenevvi dinler, muhtelif felsefi tarikatlar ile karşılaştırmış oldu'.

Şeklindeki tespitinden sonra, İslâm dünyasının, farklı din, kültür ve felsefi cereyanlarla karşılaşmasının neticesini:

‘Yekdiğerine çarpan iki cisimden hızı daha ziyade olan diğeri sürüklemekle beraber, müsademe (çarpişma) neticesi olarak: evvelki şekil ve vaziyetin tahvil (değişme) etmesi nasıl tabii ise bir dinin de ne kadar zinde ne kadar heyecanlı olursa olsun, mahkûm ettiği edyân (dinler) ve efkâr'ın (fikirler) tesirâtından azâde (serbest, kayıtsız) kalamaması o kadar zaruridir'.

³⁹⁷ İbn Manzûr, *a.g.e.*, c.III, s.1522-1523; Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s.10

³⁹⁸ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s.10.

³⁹⁹ Mehmet Şemseddin, *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*, İstanbul: Dârü'l Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 1, sayı: 1, Şehzâdebaşı - Evkaf Matbaası, 1925, s. 58- 119.

⁴⁰⁰ Osman Aydın, *İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı*, Ankara: Hititkitap Yay., 2008, s. 287.

Şeklindeki mantıki temellendirmeden hareket ederek İslâmiyet'in de, karşılaştığı çeşitli dinler, fikirler ve inançlar neticesinde birliğini ve esas vasıflarını uzun müddet muhafaza etmesinin mümkün olmadığını vurgular⁴⁰¹. İslâm'da mezheplerin oluşmasında İran ve Hint dinleriyle Eski Yunan felsefesinin çok etkili olduğunu belirten Günaltay, fetihlerle beraber İran bölgesindeki insanların eski dinlerinin kalıntılarını İslâm'a taşıdıklarını ve daha sonra Eski Yunan ve Hint düşüncelerinin de bunlara eklendiğini, İran, Yunan, Roma ve Mısır ruhu İslâmiyet'e girdikten sonra İslâm'ın buralarda sadeliğini kaybettiğini ve karışık bir hal aldığını vurgular. İslâm'daki batıl fırkaların ve farklı mezheplerin nüvelerini buralarda aramak gerektiğini söyler⁴⁰². İran, Hint ve Irak bölgelerinde ortaya çıkan mezheplerin çoğunda Mistisizm, Budizm ve Zerdüşť akidelerinin İslâm inancıyla mezcedildiğini bu eski inançlardaki isimler yerine de imam Ali ve evladının isimlerinin ikame edildiğini belirtir⁴⁰³.

Şemseddin Günaltay'ın mezheplerin ortaya çıkışını etkileyen unsurları tahlilinde kendisi ismen tarif etmese de benimsediğı yaklaşım biçimlerinden birinin 'zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım' olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Günaltay'ın, İran, Hindistan ve Irak dolaylarında çıkan mezheplerin beslendikleri ana damarların Mistisizm, Zerdüşťlük ve Budizm menşeli olduğunu ve bu damarlardan süzülen anlayış biçiminin bir nevi İslâmi literatürle kodlandığı şeklindeki tahlili⁴⁰⁴ dolayısıyla "dini zümrelerin örtük referans sistemlerinin çözümlemesi"⁴⁰⁵ olarak tanımlanan, zihniyet çözümleyici psiko- sosyal yaklaşım biçimine uygun düştüğü tespitini yapmak yerinde olsa gerek.

1.13.1.2. Siyasi Olaylar ve Müslüman Toplumun Yapısı

İnsan toplum içinde yaşayan bir varlıktır. Her toplumun benimsediğı belli değerler vardır dolayısıyla insanın içinde bulunduğu toplumun değerlerinden etkilenmesi kaçınılmazdır. Toplumun kendine özgü şartları, bünyesinde bulunan insanın hayatla mücadelesindeki tutumunu belirlediğı gibi onun din anlayışını da etkiler. Arap toplumunun İslâm'dan önceki kabileye dayalı rekabetçi tutumu İslâm'dan sonra da zaman zaman kendini göstermiş olmakla birlikte, özellikle Hz. Peygamberin vefatıyla

⁴⁰¹ Mehmet Şemseddin, *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*, s. 58 -60.

⁴⁰² Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 79.

⁴⁰³ M. Şemseddin Günaltay, a.g.e., s. 100.

⁴⁰⁴ Mehmet Şemseddin, *Hurafattan Hakikate*, s. 100.

⁴⁰⁵ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 164-167.

birlikte kendinden sonra bir halife tayin etmemiş olması Arap toplumunun siyasi rekabet genlerini yeniden canlandırmıştır⁴⁰⁶.

Günaltay, Müslümanlar arasında çıkan ihtilafların arka planında İslâm'a yeni girmiş ve İslâm'ı tam manasıyla içselleştirememiş toplumları ve eski idarelerine özlem duyarak adeta siyasi bir hırs ve intikam duygusuyla hareket edenleri görür. Bu konuda: *‘‘Eski hamule-i efkâr (fikir yükleri)ve itikatlarından bir türlü soyunamayanlar ile satvet-i siyasiye (siyasi güç, otorite) mağlup olarak bünye-i İslâm'ı içinden kemirmek maksad-ı hafisiyle (gizli amaç) zahiren (görünüşte) Din-i Ahmediyeyi kabul edenler, asıl ruhlarını izhar için müsait zamanı bekliyorlardı⁴⁰⁷’’*. değerlendirmesinde bulunan Günaltay, Müslüman yönetimin idaresine girmiş ve görünürde Müslüman olmuş fakat içten içe kin ve intikam duygularıyla hareket edenlerin bu gizli emellerini açığa çıkarmak için uygun bir zemin kolladıklarını belirtir. Bu amacı güdenlerin, Hz. Osman'ın şehadetiyle beraber uygun zemini yakaladıklarını vurgular.

Günaltay, Müslümanlar arasında çıkan ihtilafın perde arkasındaki bir başka etkenin de Emevi - Haşimi rekabeti olduğunu belirtir. Beni Ümeyye ve Beni Haşim arasında Kökleri cahiliye dönemine uzanan, Kâbe'nin temizliği ve Mekke'nin yönetimi meselelerindeki siyasi rekabetin, İslâm ile birlikte Müslümanların yönetimi şeklinde evrildiğinin altını çizer. Beni Ümeyye'nin siyasi ihtirasları sonucunda Hz. Osman'ın şehadetine varan sürecin ve daha sonrasında Müslümanlar arasında Cemel ve Sıffin savaşlarının meydana geldiğini belirten Günaltay: *‘‘Neticede safvet-i akide (inancın saflığı, özü) bulanmaya, vahdet-i islâm sarsılmaya yüz tuttu. Menşei ihtilaf esas itibariyle siyasi ve mevki-i iktidar meselesiyle alakadar idi⁴⁰⁸’’* vurgusunu yapar.

‘‘Kitle-i İslâmiye arasında ilk defa zuhur eden ihtilafın menşei imamet meselesi olmuştur. Sakife-tü beni Saide'de Hz. Ebubekir'e biat edildiği zaman bu ihtilaf muvakkaten (az bir zaman için, geçici olarak) kapanmıştı. Fakat çok geçmeden mesele yine meydana çıktı ve neticede fırkalar, mezhepler zuhur etti.⁴⁰⁹’’

Şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, Müslüman toplum içinde ilk ihtilaf konusunun imamet meselesi olduğunu ve bu siyasi meselenin mezheplerin oluşumunu tetiklediğini belirtir. Temelinde iktidar mücadelesi olan Sıffin'den sonra Müslümanlar arasında

⁴⁰⁶ Kutlu, **Mezhepler Tarihine Giriş**, s. 45- 47.

⁴⁰⁷ Mehmet Şemseddin, *‘‘Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi’’*, s. 60.

⁴⁰⁸ Mehmet Şemseddin, *‘‘Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi’’*, s. 60

⁴⁰⁹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s.103.

Bedevi Araplar ruhu ve Mevali⁴¹⁰ ruhu şeklinde iki farklı anlayış biçiminin geliştiğini belirterek:

“Tarih’in a’mak-ı meçhuliyetine (bilinemeyen derinliklerine) gömülen asırlardan beri ser âzâde(başı boş, kayıtsız) yaşayarak hiçbir sulta (baskı, otorite)altına girmemiş olan kabâil-i bedeviye (bedevi kabileler), - velev ki hilafet namı altında teokratik bir şekilde olsun- hukuki hükümraniye’ye(hukukun egemenliğine) muarız (karşı gelen, muhalif) bulunuyor, hatta hakimiyet-i diniye ve siyasiye’yi cami’ bir imam (dini ve siyasi otoriteyi birleştiren bir lider) yada halife nasbına da lüzum görmüyorlardı. Hele hilafet’in muayyen bir aile veya batın’a (soy, sülale) inhisarını hiç tecviz (reva ve caiz görmek) etmiyorlardı.⁴¹¹”

Diyerek bedevi Arapların çöllerde hür bir şekilde yaşadıklarını ve hiçbir otorite altında yaşamaya tahammüllerinin olmadıklarını dolayısıyla da hilafet ve benzeri bir idareyi kabullenemediklerini belirtir. Bedevi arap ruhunu yansıtan bu oluşumun bünyesinden daha sonraları birçok alt kola ayrılacak olan ve Ali b. Ebu Talib’i tekfir edip kanını helal sayacak derecede aşırı bir anlayışa sahip olan Mârîka⁴¹² veya Hariciyye⁴¹³ adıyla anılan fırkanın doğduğunu belirtir⁴¹⁴.

Günaltay, bedevi arapların yönetim anlayışının aksine mevalinin asırlarca gücünü ilahi bir kuvvete dayandıran hanedanların boyunduruğunda yaşamış olduklarını ve bundan dolayı da hilafetin belli bir hanedan tarafından yürütülmesi kanaatini taşıdıklarını belirterek bu kanaatte olanların da bir kısmının Hilafet için Ümeyye oğullarını diğer bir kısmının ise Haşim oğullarını Hilafete daha layık gördüklerini belirtir. Bu anlayışın mümessillerince de daha sonra birçok alt kola ayrılacak olan ve

⁴¹⁰ “Mevali, aslında azad edilen köle anlamına gelmekle beraber, Müslüman olan gayri araplara da bu isim verilir olmuştur. Hz. Peygamber ve ondan sonraki dönemde, diğer Müslümanlardan hiçbir şekilde ayrı düşünülmeyen mevali, zamanla belkide arap toplumunun sosyal yapısı gereği sanki kölelere benzer bir statüde telakki edilmişlerdir.” Bkz. Onat, **Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, İstanbul: Endülüs yay., 2016, s. 20.

⁴¹¹ Mehmet Şemseddin, “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 61.

⁴¹² Mârîkiyye: Hakem olayından sonra Müslümanlar arasında meydana gelen ihtilaf neticesinde, Nahrevan’da Hz. Ali taraftarlarıyla savaşan grup. Bu gruba Mârîkiyye adının verilmesinin sebebi okun yaydan çıktığı gibi dinden çıkmalarıdır. Bkz: Cevad Meşkur, **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, çev. M.Mahfuz söylemez, ve diğeeeerleri, Ankara: Ankara Okulu Yay., 2011, s. 309.

⁴¹³ Hariciyye: “Çıkmak, itaatten ayrılıp isyan etmek” anlamlarına gelen hurûc kökünden “ayrılan, isyan eden” manasında bir sıfat olan Hâric kelimesine nispet ekinin ilave edilmesiyle meydana gelmiş bir terim olup topluluk ismi için Hâriciyye ve Hâvaric kullanılır. Kendilerine karşı isyan ettikleri yöneticilerle fırkanın muhalifleri Hâvaric ismini “insanlardan, dinden, haktan veya Hz. Ali’den uzaklaşan veyönetime karşı ayaklanarak cemaattan çıkanlar” anlamında kullanmışlardır. Bkz: Ethem Ruhi Fığlalı, “Hâriciler” **DİA**. Yıl:1997, cilt: 16, s. 169.

⁴¹⁴ Mehmet Şemseddin, “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 61.

Hız. Ali'ye insanüstü bir konum atfedecek derecede aşırı bir yorum geliştiren Şia fırkasının temellerinin atıldığını belirtir⁴¹⁵. Esasen Günaltay, Şia fırkasının ilk nüvelerinin Abdullah b. Sebe adındaki bir Yahudi tarafından oluşturulduğu fikrini savunur. Bu hususta:

“Abdullah b. Sebe namında zahiren Müslüman bir yahudinin kurduğu sebebiye mezhebiyle başlayan ikinci cereyan ise (mevali ruhundan doğan akımı kastederek) âsar-ı mütevâliyede (sonraki asırlarda) mütenevvi bir çok şuuat ve mezahibe bölünecek olan büyük Şia fırkasının ilk cürsümesini (kök, dib, nüve) teşkil etti⁴¹⁶”

Şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, Şia'nın temellerinin aslında bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe tarafından atıldığını belirtir. Günaltay'ı böyle bir tespite sevk eden şey tarihin eleştirel süzgecinden geçmeyen rivayetler olmalıdır.⁴¹⁷

1.13.1.3. İlahi Kitab'ın Yapısı

Şemseddin Günaltay, Müslümanlar arasında farklı anlayışların ortaya çıkmasında etkili olan bir başka unsurun Kur'an-ı Kerim'in yapısından kaynaklandığını belirtir.

“Devri Ashab'ın nihayetlerine doğru birçok efkârı diniyye ve felsefiyenin matmuresi (gömüldüğü yer) olan eski Keldâniye'de⁴¹⁸ pek tabii olarak ilmi nazariyelere müstenid ihtilaflarda tedricen belirmeye başladı. Bu suretle başlayan hareket-i fikriyye'ye menşe' tabiiyetiyle Kur'an olmuştu. Nusustan (ayetler) ahkâm çıkarmak mecburiyeti lisani tetkikata büyük bir ehemmiyet atfını intac (meydana getirme) eylemişti⁴¹⁹”.

⁴¹⁵ Mehmet Şemseddin, “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 61.

⁴¹⁶ Mehmet Şemseddin, “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 61.

⁴¹⁷ Bu hususta fikir-hadise irtibatı metodolojisini kullanarak ilk şii fikirler ve ilk şii hareketleri tespit eden çağdaş mezhepler tarihçisi Hasan Onat, hicri birinci asrın son çeyreğinden önce Şiilikten veya şii fikirlerden söz etmenin imkansız olduğunu, Hucr b. Adiy ve arkadaşları için kullanılan sebebiye tabirinin ise Osman aleyhtarlığı anlamını aşmadığını belirtir. Bkz. Onat, **Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, İstanbul: Endülüş yay., 2016, s. 134- 136. Bu konudaki diğer bir görüş ise; gerek sünni gerek şii geleneğinin Abdulllah b. Sebe ve Sebeiyye kavramlarını birbirlerine karşı bir malzeme olarak kullandıklarını, Hz. Osman ve Hz. Ali dönemleriyle ilişkilendirilen Sebeiyye'nin gerçeklikle bir ilgisinin olmadığı şeklindedir. Bkz. Sıddık Korkmaz, **Tarihin Tahrifi İbn. Sebe Meselesi**, Ankara: Araştırma Yay. , 2016, s. 199- 200.

⁴¹⁸ Keldâniye: “ Keladanilerle ilgili en eski referans olan eski referans olan, M.Ö. IX. Yüzyıla ait olan Asur Krallık yazıtlarında, Fırat ve Dicle nehirleri boyunca Pers Körfezinden Babilonya'nın güney şehirlerine kadar olan bölgeye Kaldı, orada yaşayanlara da Kaldai denilmektedir. Daha sonraları Papalık, Sasani İmparatorluğu topraklarında yaşayan Nesturi Hristiyanlardan Katolikliği benimseyip Roma'ya bağlananlara Keldani adını vermiştir” Bkz., Kadir Albayrak, Keldâniler mad., DİA., Yıl: 2002, s. 207.

⁴¹⁹ Mehmet Şemseddin “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 62.

Şeklindeki ifadeleriyle sahabe döneminin sonlarına doğru bünyesinde daha önce birçok dini ve felsefi birikim barındıran yeni Müslüman olmuş bölgelerde aşamalı bir şekilde ilmi ihtilafların ortaya çıktığını bu şekilde ortaya çıkan ihtilafların menşe olarak Kur'an-ı Kerim'e dayandığını belirtir. Özellikle İslâm coğrafyasının şaşkınlık uyandıracak derecede genişlemesiyle beraber ortaya çıkan sosyal değişimin getirdiği yeni ihtiyaçlara çözüm bulma zaruretinin gerek Kur'an gerekse Hadislerin derinlemesine incelenmesi zorunluluğunu doğurduğunu vurgular. Başlangıçta ameli gerekçelerle ortaya çıkan Kur'an ve Hadis'lerin derinlemesine tahlilinin, beraberinde akıl yürütme usullerini getirdiğini, bu usullere aşinalık kazanan beyinlerin böylece ameli meselelerden itikadi münakaşalara geçebilecek bir isti'dad ve kudret kazandıklarını belirten Günaltay, Emevi halifesi Abdülmelik döneminde hiç de hoş olmayan baskıcı bir yöntemle sağlanan barış ortamıyla beraber zaten itikadî bir yöne doğru kaymaya yüz tutmuş fikir hareketlerinin ciddi hizipleşmelerin olduğu itikadi tartışma sahasına evrildiğini vurgular.⁴²⁰

Burada Günaltay'ın dikkat çeken şu tespitinin altını çizmek gerekir; Günaltay, İslâm'daki fikir hareketlerinin bazı Avrupalı düşünürlerin dediği gibi batı felsefesi eserlerinin tercüme edilmesiyle değil bizzat Kur'an ve Sünnetin tahlili yoluyla ortaya çıktığını belirtir. Müslümanlar arasında tartışılan tevhid, kaza-kader, ilahi sıfatlar ve insanın hürriyeti gibi konuların tabiin döneminde ortaya çıktığını ve Basra Mektebi etrafında teşekkül eden mezhepler tarafından oldukça ileri düzeyde bir tartışma boyutu kazandığını, bu tartışmaların direkt İslâm'ın sinelerinden çıktığını kaydederek buna mukabil İslâm dünyasında tercüme edilen Yunan felsefesinin ilk nüvelerinin ise ancak miladi 720 yıllarında inkişaf ettiğini vurgular.⁴²¹

1.13.2. İhtilafları Kurumsallaştıran İlahiyat Problemleri

Günaltay, ilahiyat meselelerinde ortaya çıkan ihtilafı tetikleyen ana unsuru meselelere yaklaşım biçimi olarak değerlendirdiği yönetsel farklılıklarda görür. ilahiyat meselelerinde ortaya çıkan fikir ayrılıklarını iki kategoride değerlendiren Günaltay, birinci kategoride Kur'an ve Sünnet'te var olan meseleler ile sahabe ve tabiin tarafından hakkında icma bulunan meselelerle ilgili yaklaşım biçimini ele alırken ikinci

⁴²⁰Mehmet Şemseddin ‘‘ Mütakellimin ve Atom Nazariyesi’’ , s. 62.

⁴²¹Mehmet Şemseddin ‘‘ Mütakellimin ve Atom Nazariyesi’’ , s. 68-69.

kategoride ise Kur'an ve Sünnet'te olmadığı gibi sahabe ve tabiinin icmasının da söz konusu olmadığı meselelerdeki yaklaşım biçimini ele alır. Bu bağlamda *“Selefiyye birinci meselede zevahiri kitap ve sünneti ihtiyar, akaidi ashabi iltizam ediyor usul-u akliyenin bu nusus muvafakat veya muhalefetine ehemmiyet vermiyordu. Çünkü selefiyye akaid-i imanda asıl, kitap ve sünnet idi⁴²²”*. şeklindeki ifadeleriyle Selefiyyenin iman konularında esas ölçü olarak Kur'an ve sünnetin zahirini ele aldıklarını bu konuda akli metotların vardıkları sonuçlarla ilgilenmediklerini belirtir. Diğer taraftan Selefiyye karşısında yeni çıkan mezheplerin ise birinci derecede müracaat ettikleri metodun akli metod olduğunu belirten Günaltay, akli metodu benimseyen fırkaların Kur'an ve Sünnet'te akla aykırı olarak gördükleri nassların zahirini te'vil ettiklerini, bu fırkalara sünnet yolunun mukabili olarak bid'at yolu denildiğini kaydeder⁴²³.

1.13.2.1. Tevhîd Meselesi

Fikri hareketliliğin temelinde dinin sosyal hayata tatbikatı gayreti yatarken daha sonraları bu gayretin erbabının mantıki istidlal usulüyle ülfet oluşturması neticesinde fikri ihtilafların ameli boyuttan çıkarak itikadî bir boyut kazandığını vurgulayan Günaltay, ihtilafların ilahiyat meselelerinden bilhassa tevhîd konusundaki anlayış farklılıklarından doğduğunu belirtir. Günaltay: *“Tevhîd, ilk zamanlarda bir nazariye-i felsefiye değil bir itikad idi. Ashab-ı Kiram, kitap ve sünnette varid olan esma ve sıfat-ı ilahiyyeyi bila teşbih vacib teâla'ya isbat ve bila tatil zat-ı bariyeyi tenzih etmiş, bu kanaatlerini kavaidi külliye veya nazariyat-ı felsefiyeye değil, kitap ve sünnet'e istinad ettirmişlerdi⁴²⁴”*. diyerek, tevhîdin ilk dönemlerde sahabe tarafından herhangi bir felsefi teoriye girmeden doğrudan Kur'an ve Sünnet'ten süzülen bir inanç ilkesi olarak anlaşıldığını vurgular. Esas itibarıyla tevhîd konusunun felsefenin en önemli konuları arasında yer aldığını belirten Günaltay, felsefi cereyanların etkin olduğu bölgelerde tevhîd konusunun felsefi teorilerden etkilenmeden, yalnızca bir akide şeklinde kalmasının zor olduğunu dolayısıyla özellikle bir çok farklı din ve fikir hareketinin etkisi altında kalmış olan Irak bölgesinde tevhîd konusunda felsefi tahlillerin başladığını

⁴²² Mehmet Şemseddin ‘‘ Mütellimin ve Atom Nazariyesi’’ , s. 64.

⁴²³ Mehmet Şemseddin ‘‘ Mütellimin ve Atom Nazariyesi’’ , s. 64.

⁴²⁴ Mehmet Şemseddin ‘‘ Mütellimin ve Atom Nazariyesi’’ , s. 62-63.

vurgulayarak: ‘‘Neticede Allah’ın zatı, sıfatı, kudreti, ilmi, iradesi, yaratma biçimi hakkında mütenevvi telekkiyat başgösterdi’’⁴²⁵ tespitinde bulunur.

İslâm dininin tevhîd konusunda gerek Arapların şirkle dolu akidelerine karşı gerekse Hristiyanların teslis şeklindeki müphem inanç biçimlerine karşı gayet açık ve net izahlar yaptığını vurgulayan Günaltay, felsefî teorilerin yoğun bir şekilde işlendiği çevrelerde tevhîd hakkında farklı anlayış biçimlerinin geliştiğini, bu çerçevede Allah’ın sıfatları meselesinin zorunlu bir şekilde tartışma konusu haline dönüştüğünü kaydederek: ‘‘Tevhîd’i, tecrid-i mahz (tam bir soyutlama) telakki edenler zat-ı bâri’yeyi mahlukatına benzetebilecek bilcümle sıfat-ı subutiyyeyi inkar ve uluhiyyeti her türlü taayyünden müntezi (belirlemeden ayrı) bir vücud-u mücerred gibi tasavvur ediyorlardı. Bunların mezheplerine Muattıla namı verildi.’’⁴²⁶ diyen Günaltay, tevhîdi yaratılmışlarda bulunan her türlü sıfattan tam bir soyutlama olarak algılayan anlayışı benimseyenlerin oluşturduğu kurumsal yapının Muattıla⁴²⁷ ismiyle anıldığını belirtir.

Günaltay, tevhîd konusunda ortaya çıkan farklılaşmaların kurumsallaşmış yapılarından bir diğerrinin ise Muattıla’nın tam karşıtı şeklinde olduğunu belirterek bu hususta: ‘‘Bunlara (muattılaya) muarız olan fırkalar ise bilakis sıfat-ı ilahiyyeyi ispata çalışmış, Sıfatiyye⁴²⁸ namı altında toplanmışlardır. Sıfatiyye bu husustaki itidal ve ifrata göre Haşviyye⁴²⁹, Müşebbihe⁴³⁰, Mücessime⁴³¹ gibi birkaç mezhebe ayrılmışlardır.’’⁴³² şeklindeki açıklamasıyla Muattıla’nın karşıtı olarak Allah’ın sıfatlarını ispat etmeye çalışan fırkaların Sıfatiyye adını aldığını bunların da sıfatlarla ilgili tutumlarına göre kendi içinde farklı isimler aldığını vurgular.

‘‘Mütekelliminin, sıfat-ı ilahiyye, kaza ve kader, mebahis-i ruhiye vb. namları altında inkişaf eden serbest münakaşaları fikr-i tevhîd etrafında dolaşıyor, tevhîd hakkındaki

⁴²⁵ Mehmet Şemseddin ‘‘Mütekellimin ve Atom Nazariyesi’’, s. 63.

⁴²⁶ Mehmet Şemseddin ‘‘Mütekellimin ve Atom Nazariyesi’’, s. 64.

⁴²⁷ Muattıla: ‘‘Boş olmak’’ anlamındaki atl (utul) kökünün tef’il kalıbından türeyen muattılın çoğul manası ifade eden isim şeklidir. Terim olarak ilk defa Allah’ın zâtını sıfatlarından soyutlayanlar için kullanıldığı belirtilmiştir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 218.

⁴²⁸ Sıfatiyye: Sıfat kelimesinin çoğulu olan sıfatiyye, ilahi sıfatların Allah’a nispetini benimseyenler için kullanılan bir terimdir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 280.

⁴²⁹ Haşviyye: Arapçada ‘‘yastık ve benzeri eşyanın içini dolduran nesne, lüzumsuz ve gereksiz söz’’ anlamlarına gelen haşv kelimesinden türemiş ve dini konularda akıl yürütmeyen, nassların zâhirine bağlı kalarak teşbih ve tescime varan telakkileri benimseyenlere verilen ad. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 117.

⁴³⁰ Müşebbihe: Arapçada benzetmek anlamındaki teşbih kökünden türeyen ve benzetenler anlamına gelen müşebbihe kelimesi terim olarak, Allah’ı yaratılanlara benzeten veya yaratılanları Allah’a benzeten anlayışları benimseyen gruplar için kullanılan bir kelimedir. Bkz. Öz, *Mezhepler Tarhi ve Terimleri Sözlüğü*, s. 402.

⁴³¹ Mücessime: Sözlükte cisim ceset, beden anlamına gelen cesamet kökünden türetilen tescim, bir şeyi cisim olarak düşünerek onu cisimlerin tabi olduğu şartlara tabi olarak algılamak anlamlarına gelir. Buna göre mücessime, Allah’ı cisimlendiren ya da Allah’a cismi nitelikler nispet edenler anlamına gelir. Bkz. Öz, *Mezhepler Tarhi ve Terimleri Sözlüğü*, s. 384.

⁴³² Mehmet Şemseddin ‘‘Mütekellimin ve Atom Nazariyesi’’, s. 64.

*telakkiler alâkadar bulunuyordu*⁴³³” şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, tevhîd konusunun yüzeysel olmadığına aksine kaza ve kaderden ruhla ilgili meselelere kadar birçok konuyla alakalı bir mevzu olduğuna dikkatleri çeker. Bu bağlamda tevhîd ile ilgili telakkilerden doğan genel konuların başka dillerden yapılan tercüme eserlerin de etkisiyle daha geniş bir alana yayılarak tabii ilimler ile hesap ilimlerinin ilerlemesinde etkili olduğunu, felsefe hakkında merak uyandırdığını belirten Günaltay: “*yine fikr-i tevhîd sayesinde ilim ile din, felsefe ile kelam arasında bir inkıta-i kat-i vuku bulmamıştır*⁴³⁴”, diyerek tevhîd fikrinin din-bilim ve felsefe-kelam ilişkisi arasında meydana gelebilecek kesin bir ayrımı engellediğini vurgular. Günaltay’ın, tevhîd ilkesinin din bilim çatışmasını engellediği şeklindeki savının perde arkasında, kendi döneminde ‘Müslümanların geri kalmasının sebebi dindir’ şeklindeki ithamlara karşı İslâm’ın bilimle ters düşmeyeceği zihin yapısının yattığını söyleyebiliriz.

1.13.2.2. İnsanın Fiilleri Meselesi

Günaltay, Müslümanlar arasındaki ilahiyat menşeli diğer bir temel ihtilaf meselesinin de insan eylemlerinin zorunlu bir şekilde mi yoksa ihtiyari olarak mı gerçekleştiği şeklinde ortaya çıktığını belirtir. Bu konuda:

“*Usuli münakaşanın diğer bir mevzuu da hürriyet-i beşeriyye, kaza ve kader meselesi olmuştur. İnsan ef’âl ve harekâtında muhtar mı yoksa muzdar mıdır? Ezeli bir mücadele mevzuu olan bu suali, hürriyet-i beşeriyyeyi kabul suretiyle halledenler pek erkenden Ehl-i Adl ve’t- Tevhîd*⁴³⁵ *veya Mu’tezile*⁴³⁶ *ve Kaderiyye*⁴³⁷ *namıyla bir mezhep teşkil ettikleri gibi kaza ve kader taraftarı olan muarızları da Cebriye*⁴³⁸ *veya Cehmiye*⁴³⁹ *mezhebini tesis eylediler. Şu iki muarız fırka bu ezeli sahne-i cidalde akli ve nakli delillerle mütemadiyen çarpışmaya başladılar*⁴⁴⁰”.

⁴³³ Mehmet Şemseddin “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 70.

⁴³⁴ Mehmet Şemseddin “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 70.

⁴³⁵ Ehl-i adl ve’t-tevhîd: Mu’tezile mensuplarının kendilerine nispet ettikleri bir isimdir. Bkz. Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 74.

⁴³⁶ Mu’tezile: Müslümanlar arasında h.II. asır başlarında ortaya çıkan ve İslâm inanç esaslarını akli esaslara göre temellendiren fırka. Bkz., Öz, **Mezhepler Tarhi ve Terimleri Sözlüğü** s. 351.

⁴³⁷ Kaderiyye: Sorumluluk gerektiren eylemlerin, insan iradesinin sonucu olarak meydana geldiğini, insanın eylemlerinde kaderin etkisinin bulunmadığını savunan fırka. Bkz., Öz, **Mezhepler Tarhi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 263.

⁴³⁸ Cebriyye: Kulların fiillerinin tamamını Allah’a nispet ederek kullara seçim hakkı vermeyen fırka. Bkz. Meşkur, a.g.e., s. 103.

⁴³⁹ Cehmiyye: Muattıla ve Cebriye-i Hâlisa diye de anılan cehmiyye, Cehm b. Safvan’ın (128/745) itikadi görüşlerini benimseyenlere verilen addır. Bkz., Topaloğlu ve Çelebi, a.g.e., s. 58.

⁴⁴⁰ Mehmet Şemseddin “**Mütekellimin ve Atom Nazariyesi**”, s. 63.

Şeklindeki ifadeleriyle çok eskiden beri insanın eylemlerinde özgür olup olmadığı tartışmalarının yapıldığını bu tartışma etrafında insanın özgürlüğünü savunan taraflarca Mu'tezile ve Kaderiyye adını alan fikri kurumsallaşmaların oluştuğunu, insanın fiillerinde özgür olmadığını ve insanın yapıp etmelerinin kaza ve kaderin dayadığı bir zorunluluktan doğduğunu savunan taraflarca da Cebriyye veya Cehmiyye adıyla anılan mezheplerin teşekkül ettiğini ve bu akımların birbirilerine karşı görüşlerini savunmak için gerek mantıki delillerle gerekse Kur'an ve Sünnet'ten nakli delillerle sürekli bir tartışma içine girdiklerini belirtir.

Günaltay, tevhiid ilkesiyle ilintili olarak uluhiyyet konusunda net bir fikre sahip olan mütekelliminin, kudret-i ilahiyenin her şeye şamil olduğunu kulların kudretinin de mutlak ilâhi kudretin bir mahluku olduğu kabulüyle beraber insanın hürriyet ve irade sahibi oluşunu açıklama hususunda müşkil duruma düştüklerini bu hususta:

“Şari bir taraftan insanın hürriyetini, irade ve ihtiyarını tespit etmiş, beşeriyyeti evamir ve nevahiy ile mükellef tutmuş, â'mâl'e göre sevap ve ikâb görüleceğini tespit etmişti. Diğer taraftan ise İlâh'ın namütenahi ilim kudret sahibi, kâdir ve kayyum olduğunu, kudretinin bilcümle muradatına taalluk ettiğini, mukteza-yı hikmete göre vaki olan ihtiyaratını te'kid edecek hiçbir şey olamayacağını, hülâsa kahhar-ı zü'l celâl ve fe'âllü'n limayürîd olduğunu takrir eylemişti⁴⁴¹”.

Şeklindeki ifadeleriyle mütekelliminin Allah'ın dilediği şeyi dilediği şekilde yapabileceğini haber vermesiyle insana sorumluluk yükleyici emir ve yasaklar koyması arasında bir te'lif yapma noktasında çeşitli nazariyeler serdettiğini, bu nazariyeler neticesinde de çeşitli mezheplerin doğduğunu belirtmiştir. Günaltay, Allah'ın kudreti ve insanın kudreti açısından mesele tahlil edildiğinde dört farklı seçenekle karşılaşılmasının tabii sonucu olarak bu meselenin tahlilinden dört farklı mezhebin ortaya çıktığını belirtir. Bu ihtimalleri ve bu ihtimallerin nüvesini teşkil ettiği mezhepleri şu şekilde açıklar: 1) *“Ef'âli beşeriyyede müessir olan münferiden kudret-i ilahiyyedir. Mütekellimden Cebriyye ve cumhur-u Eş'ari'yedir”*. İnsanın eylemlerinin meydana gelmesinde etkili olan kudret yalnızca Allah'ın kudretidir görüşünü savunanlar Eş'ariyenin çoğunluğu ile Cebriye mezhebine mensup olanlardır. 2) *“Ef'âli beşeriyyede müessir olan bi'l ihtiyar ancak kudret-i abddır. Mütekellimden Mu'tezile mezhebi”*. İnsanın eylemlerinin meydana gelişinde etkili olan kudretin, insanın kendi

⁴⁴¹ Mehmet Şemseddin *“Mütekellimin ve Atom Nazariyesi”*, s. 71.

iradesinden doğan kudret olduğunu savunanlar Mu'tezile mezhebini teşkil eder. 3) *“Ef’âli beşerîyyede müessir olan her iki kudretin mecmuudur”*. İnsanın eylemlerinin oluşmasında etkili olan kudret her iki kudretin toplamından doğar görüşünde olanların da eylemlerin meydana gelişinde müessir her iki kudrettir görüşünü Ebu İshak el İsferâyini,⁴⁴² insanın eyleminin meydana gelişinde ilahi kudretin etkili olduğunu ancak insanın eyleminin vafında ise beşeri kudretin etkili olduğu görüşünü de Ebu Bekr el-Bâkılânî'nin⁴⁴³ savunduğunu belirtir. 4) İnsanın eylemlerinin ortaya çıkmasında etkin kudretin ancak insanın kudreti olduğu görüşünü ise İslâm' filozoflarının savunduğunu belirtmiştir.⁴⁴⁴

Günaltay, mezheplerin oluşumunda etkili olan ilahiyat temelli meseleleri tahlil ederken oldukça objektif davranarak hangi görüşün hangi mezhep tarafından savunulduğunu belirtmiş ve kendi fikrini açıkça belirtmekten kaçınmıştır; ancak temel meselelerin ilk dönemde ameli gayelerle tahlil edildiğini ve bu gayeye matuf olarak doğrudan Kur'an merkezli bir anlayışla çözüm arandığını vurgulayarak Kur'an'ın bir yaşam biçimi olarak anlaşılması gerektiğini salık verir. Bu bağlamda Günaltay'ın, Kur'an ve Sünnetin ilk dönem sahabe tarafından algılanma biçimini benimseyerek adeta bir 'asrı saadet anlayışı' özlemi çektiği açıkça ortaya çıkmaktadır. Nitekim Günaltay'ın, ilk iki halifenin dönemlerini İslâm'ın özünün yaşandığı dönemler olarak algılaması bunun en büyük kanıtıdır. Günaltay'ın bu tutumu ise asrı saadet İslâm'ı tasavvurunu benimseyen İslâmcıların tutumuyla örtüşmektedir.

1.13.3. Mezhepsel Kimlikler İçinde Ümmet Olabilmenin İmkânı

Mezhepsel kimliklerin ön plana çıkarılmasını Müslümanlar arasındaki ayrılıkların temel kaynağı olarak gören Günaltay, Şii'lik ve Sünnilik arasında, nedenleriyle beraber tarihin tozlu sayfaları arasında kalması gereken olayların tam tersine giderek artan bir şekilde seyretmesini anlamsız bulur. O'na göre, mezhepler arasındaki uçurumun giderek derinleşmesinin sebebi Müslümanların içinde bulundukları cehalet ve bu cehaletten nemalanan dahili ve harici kimselerin faaliyetleridir. *“İhtilaf-ı mezhep meselesi asr-ı hazrın irfanıyla tenevvür etmiş,*

⁴⁴²Ebu İshak Rüküddin İbrahim b. Muhammed b. İbrahim el-İsferayini, (ö. 418/1027), Eş'ari kelamcısı ve safii fakihî olarak bilinir. Eş'ari mezhebi içerisinde kesb nazariyesini geliştirmesi dikkat çekicidir. Bkz., Salih Sabri Yavuz, İsfereyini "Ebu İshak", *DiA*, yıl, 2000, cilt, 22, s.515-516.

⁴⁴³Ebu Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basri el-Bakillani, (ö. 403/ 1013), Eş'ari kelamcısı ve maliki fakihî, Eş'ariyenin sistemli bir mezhep halinde geliştirilmesi ve yayılmasında etkili olmuştur., Bkz., Şerafettin Gölcük, "Bakillani", *DiA*, yıl, 1991, cilt, 4, s. 531-535.

⁴⁴⁴ Mehmet Şemseddin "Mütekellimin ve Atom Nazariyesi", s. 71.

*islâmiyetin hâl ve istikbâlini şümûllü bir nazâr-ı basiretle görebilecek bir derecede yükselmiş olan Sünni ve Şii âlimleri tarafından ehemmiyetle tedkîk edilirse âlemi İslâm için pek ziyade faideli bir hizmet ifa edilmiş olacaktır*⁴⁴⁵”, diyen Günaltay, Sünnilik ve Şiilik arasındaki ihtilafların İslâm’ın dünü, bugünü, ve yarınını bilen gerek Sünni gerekse Şii âlimlerince incelenmesinin ortak bir çözüm için elzem olduğunu vurgular. Bâtını ve gulat fırkaların, sünnileri olduğu kadar Şiileri de rahatsız ettiğini belirtir. Bunun dışında Şii Caferiyye mezhebi ile Sünnilik arasındaki farklılıkların ise ictihat neticesinde ortaya çıkmış olan meseleler olduğuna dikkat çeker. Günaltay, Müslümanların içinde bulundukları ayrılıkların bertaraf edilebilmesinin yollarını arar ve çözüm için tekliflerde bulunur. Bu bağlamda, ilk anda ‘tevhîd-i mezahib’ gibi gerçekleşmesi zor olan ve süreci akamete uğratacak yollara başvurmak yerine, öncelikle mezhepler arasında var olan kin ve nefret dolu söylemlerin yok edilmesine matuf bir üslup geliştirilmesi gerektiği fikrini savunur. Nitekim ‘tevhîd-i mezahib’ başlığı altında yapılacak bir faaliyetin daha ilk anda mezhep mutaassıplarınca reddedileceği kanaatindedir. O, işe iki tarafın da birbirlerine karşı öfke ve nefret uyandıracak telkinlerden vazgeçirecek adımlar atmalarından başlanması gerektiği fikrindedir. İslâm’ın geleceği için iki tarafın aydınlarının da müntesiplerine karşılıklı olarak samimiyet prensiplerini telkin ederek taraflarının İslâm kardeşliği ufkunun hazır bulunuşluk seviyelerini yükseltmeleri gerektiğini söyler. Mezhep âlimlerinin müntesiplerine mezhepsel farklılıklar yerine İslâm kardeşliği temalı bilgiler vermelerinin lüzumuna dikkat çeker⁴⁴⁶. “*Fikirler tenevvür ederek nur zulmete galabe edince şüphesiz Müslümanlık esasatı âliyesiyle tecelli edecektir. O vakit tabii olarak mezhep ihtilafları büsbütün ortadan kalkar. Furkan-ı Mübin’in ‘Şüphesiz ki bütün mü’minler kardeştir*⁴⁴⁷, *sırrı bütün asaletiyle tahakkuk eder*⁴⁴⁸”, diyen Günaltay, mezhepsel taassubiyetten doğan ayrılıkların yerini samimi bir şekilde yapılacak kardeşlik vurgusuyla beraber halledilebileceğini, nitekim samimi bir şekilde yaklaşıldığında insanların zihin dünyalarının İslâm’ın hakikatiyle aydınlanmasının kaçınılmaz olduğunu savunur.

Kitapları, peygamberleri ve kibleleri aynı olan Şii ve Sünni Müslüman halkın birbirlerine olan nefretinin ancak ilim erbabının sağduyulu çabalarıyla izole

⁴⁴⁵ Mehmet Şemseddin **Hurafattan Hakikate**, s. 236.

⁴⁴⁶ Mehmet Şemseddin **Hurafattan Hakikate**, s. 235-238.

⁴⁴⁷ **Hucurât**, 49/10.

⁴⁴⁸ Mehmet Şemseddin **Hurafattan Hakikate**, s. 237

edilebileceğini söyleyen Günaltay, İslâm'ın bekası ve hayatiyeti için bunu zorunlu görür. O, mezhep probleminden kaynaklı ayrılıkların giderilmesi neticesinde sağlanacak olan birlik ve beraberliğinin Müslümanlar üzerinde menfî emelleri olan harici güçlerin hayallerini de boşa çıkaracağı kanaatindedir.

İKİNCİ BÖLÜM

2.DİN VE SİYASET BAĞLAMINDAKİ GÖRÜŞLERİ

2.1. HÜRRİYET VE DEMOKRASİ İLE İLGİLİ FİKİRLERİ

Günaltay'ın dinde zorlama olamayacağı ve herkesin hür bir şekilde dini inancını yaşama konusunda serbest olduğu şeklindeki fikirlerini dini özgürlükle ilgili görüşleri başlığı altında vermiştik. Günaltay'ın din özgürlüğü noktasındaki hassasiyetini insan hürriyeti noktasında da gösterdiğini belirtmek gerekir. Nitekim onun gerek kader konusunda gerekse inancın gereklerini yaşama konusundaki fikirleri bağlamında insan hürriyetini ön planda tutmuş olmasıyla, siyasi anlamda tam bir hürriyet müdafisi olması arasındaki paralellik dikkat çekicidir. *‘Benim gençliğim demokrasinin ve hürriyetin beşiği olan bir memleketin devlet idaresini müşahede ve tetkik ile başladı. Tahsilimin son devri İsviçre’de geçti⁴⁴⁹’* diyen Günaltay'ın İsviçre gibi bir batı ülkesine eğitim için gitmiş olması, dolayısıyla farklı kültürlerle yakından tanıklık etmesi onun demokrasi ve hürriyet konularındaki fikirlerinin gelişimine katkı sunmuştur. Nitekim O, hürriyet konusunu incelerken dünya ölçeğinde örneklemde bulunarak dünya genelinde insan haklarının gelişimine tarihsel bir perspektifle ışık tutmuştur. Bu bağlamda o, hürriyet ve demokrasinin ilk adımı olarak Amerika'nın istiklal beyannamesini daha sonra da Fransız İhtilaliyle beraber gelişen İnsan Hakları Şartnamesini görür⁴⁵⁰. Günaltay'ın dünyasında hürriyet ve demokrasinin önemli bir yeri vardır. O'nun hürriyet ve demokrasiye olan bağlılığı ‘Hürriyet Mücadeleleri’ adlı eserinde ifade bulmuştur. O, hürriyet ve demokrasinin tarihsel serencamının adeta resmini çekmiştir bu eserinde. Osmanlı toplumundaki hürriyet mücadelelerinden başlayarak 1950'lere kadar hürriyet ve demokrasiye giden yolu mercek altına alan Günaltay, bir nevi hürriyet ve demokrasinin tarihçesini ele almıştır.

O'na göre Hürriyet meselesini doğuran ve besleyen ana sebep baskı ve zulümlerdir. Osmanlı toplumunda da hürriyet fikrinin baskı ve zulümler altında oluştuğuna dikkat çeken Günaltay, hürriyet müdafileri olarak gördüğü Jön Türkler'in hür nefes almak uğruna Avrupa'ya kaçtıklarını söyler. Jön Türkler eliyle yurt dışında başlatılan hürriyet mücadelelerinin yurt içindeki yansıması olan İttihat ve Terakki hareketini Osmanlı toplumunda milli amaçlarla yapılmış olan ilk şuurlu ve kapsamlı

⁴⁴⁹ T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem IX., c. 13, s. 869.

⁴⁵⁰ Mehmet Şemsettin Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, İstanbul: Gün Matbaası, 1958, s.69.

hürriyet kıyımı olarak değerlendirir⁴⁵¹. Günaltay, demokrasiyi milletin serbestçe seçtiği vekilleriyle kendini idare ve mürakabe etmesi⁴⁵² şeklinde tanımlar. ‘‘Demokrasi; insan haklarının, müsavatin ve her nevi hürriyetlerin hem bir mahsulü hem bir de muhafızdır⁴⁵³’’ diyen Günaltay’ın, muhayyilesinde demokrasi ve hürriyet bir bütünüün iki parçası gibidir. Nitekim o, demokrasinin insan hakları temelleri üzerinde yükseleceğini savunur. Ona göre insan haklarının birinci esası ise şahsi hürriyettir. Şahsi hürriyet aynı zamanda diğer bütün hürriyetlerin çıkış noktasıdır. Başkalarını rahatsız etmemek koşuluyla istediğini yapabilme hürriyeti olarak tanımladığı şahsi hürriyetin sağlanmasından sonra diğer hürriyetlerden bahsedilebileceğini belirtir. Toplum ancak şahsi hürriyetlerle hayat bulur. Herhangi bir milletin tarih sahnesindeki ilerleme ve gelişimi o milleti oluşturan kişilerin şahsi hürriyetleriyle doğru orantılıdır. Günaltay’ın insan hakları temelinde bahsettiği diğer hürriyetler ise sivil hürriyet, siyasi hürriyet ve din hürriyetidir. O’na göre bu hürriyetler şahsi hürriyetin anlam çerçevesi dahilindedir. Şahsi hürriyetin tahdidi bütün bu hürriyetlerin tahdidi anlamına gelir. Devlet dış bir saldırıya karşı vatan müdafası gerekçesiyle şahsi hürriyeti nispeten kısıtlayabilir. Devletin şahsi hürriyete müdahale sınırı artarsa o devlet demokratik olmaktan çıkar zorba bir devlet haline gelir⁴⁵⁴.

Günaltay’a göre İnsan hakları temelinde yükselen demokrasinin ana unsurlarının başında müsavat gelir. O, eşitliği demokrasinin olmazsa olmazları arasında birinci sıraya koyar. Sonradan edinilmiş mevki ve makamların sosyal konumların kanun karşısında bir üstünlük vasfı olarak görülmemesi şeklinde tanımlar demokratik eşitliği. İnsanlar dünyaya nasıl çırlıçıplak geliyorsa kanun karşısında da aynı şekilde eşit olarak değerlendirilmeleri gerektiğini savunur. Ona göre demokrasi teorisinin pratiğe geçirilmesinde yapılan yanlışların çoğu, demokratik eşitlik ilkesinin tam anlamıyla kavranamamasından kaynaklanmaktadır. Demokraside eşitlik ilkesini siyasi ve sivil eşitlik olmak üzere iki kategoride ele alan Günaltay, sivil eşitliği, kanunun kişiye göre değişmediği herkese aynı ceza ya da mükafatı öngördüğü bir eşitlik olarak ifade ederken; siyasi eşitliği ise kanunların belirttiği özel şartları taşıyan herkesin serbestçe seçimlere katılabilmesi ve devlet kadrolarında yer alabilmesi olarak ifade eder. Devlet

⁴⁵¹ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s.50.

⁴⁵² Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 52.

⁴⁵³ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 68.

⁴⁵⁴ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 71.

kadrolarında yer alma hususunda bilgi ve beceri dışında bir belirteç siyasi eşitlik ilkesine aykırıdır.⁴⁵⁵

Düşünce ve ifade hürriyetini demokrasinin vazgeçilmez göstergesi olarak gören Günaltay, düşünce ve fikirlerin serbestçe ifade edilmesinin hükümetler için yapıcı etki yaratacağının altını çizer. Kanaatler ve fikirler serbestisi, hakikatin ortaya çıkmasının anahtarıdır. Düşünce ve fikir hürriyetinin boğulduğu bir devlette fırtına öncesi sessizliğin saadetini yaşar hükümetler. Fikirlerin engellendiği hükümetler huzurlu olmayacakları gibi uzun ömürlü de olamazlar. O, fikir hürriyetinin yanında basın hürriyetini de fikirlerin yayılması ve doğrunun intişarı için demokrasinin temel ilkeleri arasında değerlendirir. Ona göre fikirlerin özgürce yayımlanması müstebit devletler için sonun başlangıcı demektir.⁴⁵⁶ Kısaca fikir hürriyeti demokratik devletler açısından kök budak salıp gittikçe güçlenen devlet demekken, engellenmiş fikirler ise zorba devletler açısından menfur hatıralarla dolu mazide kalmış bir devlet demektir.

Günaltay'a göre demokrasinin temel esasları arasında yer alan bir diğer madde ise toplantı hürriyetidir. O, insanın tabiatı gereği yalnız yaşamayacağı fikrinden hareketle toplanmanın insan için kaçınılamayacak bir ihtiyaç olduğunu, dolayısıyla demokrasinin sağlıklı inkişafı için toplantı hürriyetinin şart olduğunu belirtir. Ona göre toplanma hürriyeti bireyin fikirsel gelişimine katkı sunmanın yanında demokrasinin de gelişimine katkı sunar. Nitekim toplanma hürriyetinin olmadığı bir devlet demokratik devlet olmaktan çok esirler kampı görünümü arz eder⁴⁵⁷.

Günaltay'a göre demokrasinin koruyucusu ve bekçisi bağımsız mahkemelerdir. Bağımsız mahkemeler, demokrasinin tahakkuku ve hayatiyeti için şarttır. Aslında diğer bütün hak ve hürriyetlerin tabanında adliyenin bağımsızlığı vardır. Bağımsız mahkemeler üzerinde yeşerir bütün hürriyetler. Bu konuda Amerika'daki mahkemeleri örnek veren Günaltay, Amerika'nın gelişmişliğini her bakımdan bağımsız mahkemelere borçlu olduğunu belirtir. Bağımsız mahkemeler her konuda vatandaşın emniyet ve güveninin garantörleridir. Bu yüzden hakimlerin her türlü tehdit ve tazyikten uzak konumda tam bağımsız olmaları gerekir. Hatta kanunların bile esareti altında olmamalıdır hakimler. Hakim, haksızlık olduğunu düşündüğü kanuna muhalif hareket edebilmeli, o kanun bir üst mahkeme heyeti tarafından yeniden tahlil edilmeli, böylece

⁴⁵⁵ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 72.

⁴⁵⁶ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 73-75.

⁴⁵⁷ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 76.

hakiki anlamda bir hukuk tesisine doğru gidebilmenin yolu açık olmalıdır. “*Adliyede istiklal olmadıkça adalet olamaz. Mahkemelerin istiklali şahsi hürriyetlerin en büyük mesnedi, en kudretli dayanağıdır*⁴⁵⁸”. şeklindeki ifadeleriyle Günaltay, şahsi hürriyetlerin kaynağını ve adaletin tahakkukunu bağımsız mahkeme ve yargıçların mevcudiyetinde görür.

Günaltay, demokratik rejimlerde siyasi partilerin önemine işaret ederek siyasi partileri demokrasinin işlerliği açısından demokrasinin bir uzvu olarak değerlendirir. Dolayısıyla siyasi partilerin olmadığı bir demokrasi yönetimi eksiktir. Partiler milli iradeyi tahakkuk ettirecek seçimler için ön koşuldur. Ancak farklı partilerin varlığıyla seçim anlam bulacak ve hür irade gerçekleşmiş olacaktır⁴⁵⁹. Günaltay parti içi demokrasiye de dikkatleri çekerek vekillerin düşüncelerini serbestçe söyleyebilmeleri gerektiği, partisinin her yaptığını benimseme gibi bir zorunluluklarının olmaması gerektiğini belirtir. O’na göre kendi partisinin her dediğini onaylamak zorunda olan vekillerin oluşturmuş olduğu bir meclis kukla dolu bir meclistir. Mecliste serbestçe yapılan fikir tartışmaları memleketi yönetecek dirayetteki kadroların tespitini daha da kolaylaştıracaktır⁴⁶⁰.

Günaltay, temel hak ve hürriyetlerle iç içe sarmal bir yapı olarak değerlendirdiği demokrasinin toplumda tam anlamıyla benimsenip hayat bulması için demokrasi eğitimi verilmesi fikrindedir. O’na göre asırlarca müstebit idareler altında yaşayan halkların demokrasiyi tam manasıyla anlamaları zaman alacaktır. Bunun için ülkemizde demokrasi eğitimi şarttır. Dolayısıyla ilk mekteplerden itibaren halkın tamamını kapsayan programlarla demokrasi eğitimi verilmeli ve halkın temel hak ve hürriyetler bağlamında bilgiyle donatılması gereklidir⁴⁶¹.

Günaltay’ın düşüncesinde tam demokrasi anlayışı hakimdir. Nitekim o, demokratik kimliğini en kuvvetli olduğu dönemde bile bir tarafa bırakmamıştır. Kendisi tek partili devrin son başbakanlık koltuğunda otururken o zamana kadar süregelen açık oy gizli seçim geleneğini kendi hükümeti tarafından verilen seçim kanunu hakkındaki yasa teklifiyle gizli oy açık sayım şeklinde değiştirerek ülkemizin demokrasiye geçişine doğru büyük bir adım atmıştır. O, hür iradenin yansıması için atmış olduğu bu adımın, “*Memleket için anayasa kadar önemli olan seçim kanununu bugün tasvip etmiş*

⁴⁵⁸ Şemsettin Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 81.

⁴⁵⁹ Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 81-86.

⁴⁶⁰ T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem IX., c. 13, s. 869.

⁴⁶¹ Şemsettin Günaltay, **Hürriyet Mücadeleleri**, s. 76-79.

*bulunuyorsunuz. Bu kararınızla sekizinci Büyük Millet Meclis'i, siyasi tarihimizde daima hürmetle anılacaktır*⁴⁶²,, şeklindeki ifadesiyle tarih boyunca hürmet ve minnetle anılacağını belirtmiştir.

2.2.MİLLİYETÇİLİK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Milleti, müşterek duygular ve müşterek mefkûreler etrafında toplanan mütesanit bir zümre⁴⁶³ olarak tanımlayan Günaltay, bir toplulukta milî bir ruhun oluşması için o topluluğun ortak bir coğrafya üzerinde uzun zamanlar boyunca din ve dil birliği içinde yaşamaları gerektiğini belirtir. Ona göre toplumun millî ruhunun kutsî membaı dindir. Nitekim din birliği arzu ve ihtirasları tezat olan kişileri bile gayri ihtiyari bir şekilde aynı i'tikâdi ve ahlaki ilkeler etrafında birleştiren yapıcı bir güce sahiptir. Toplumda müşterek duygu ve hissiyatın ahenkle uyumunu ve iletişimini ise dil birliği sağlar.⁴⁶⁴ Memleketin kurtuluşu için 'İslâmlaşmak', 'Muasırlaşmak', 'Türkleşmek' şeklinde başlıca üç fikrin ortaya atıldığına dikkatleri çeken Günaltay, bu fikirlerin her birinin dayandığı kendine özgü gerekçelerinin olduğunu söyler. Ona göre, bu fikirler birbirine zıt ve birbirini dışlayan fikirler değil tam tersine farklı ihtiyaçlardan doğan ve birbirleriyle fevkalade uzlaşabilen nitelikteki fikirlerdir. Ancak birtakım müfrit kişiler tarafından bu fikirlere yüklenen anlamlar neticesinde fertler arasında derin ayrılıklar başladığını bu ayrılıkların kimi zaman devletin siyasi tutumunu da çıkmaza sürüklediğini belirtir. Bu üç fikir hareketinin birinin diğerine tercih edilmesi halinde toplumun maddî ve manevî tekamülünün bozulacağını ve asrın gerektirdiği çağdaşlaşmanın gerçekleşemeyeceğini vurgular⁴⁶⁵.

*'Bu üç fikrin muarız bir vaziyete sokulması hiç şüphesiz bunlara taraftarlık gösteren bir kısım ifrat ruhlu insanların seyyie-i taassubudur*⁴⁶⁶,, diyen Günaltay, aşırı tutucuların taassup derecesindeki tutumlarının bu üç fikir akımının birbirinin zıttı şeklinde anlaşılmasına sebebiyet verdiğini belirtir. Ona göre dini taassubiyet ne kadar sakıncalıysa, millî taassubiyet ve yenilikçilik taassubiyeti de o kadar sakıncalıdır. Çünkü her türlü taassubiyet gerçekleri görmeye engel olduğu gibi dışlamacı bir zihniyeti doğurur ve akli selim bir muhakemeyi imkansız kılar. Ona göre, 'İslâmlaşmak', 'Muasırlaşmak' ve 'Türkleşmek' fikirleri arasındaki tezat mutaasıp

⁴⁶² T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VII., c. 24, s. 710.

⁴⁶³ Mehmet Şemseddin Günaltay, **Maziden Atiye**, Kanaat Matbaası Ve Kütüphanesi, 1339, s. 282.

⁴⁶⁴ Mehmet Şemseddin Günaltay, **Maziden Atiye**, Kanaat Matbaası Ve Kütüphanesi, 1339, s. 273-274.

⁴⁶⁵ Mehmet Şemseddin Günaltay, **Maziden Atiye**, Kanaat Matbaası Ve Kütüphanesi, 1339, s. 280.

⁴⁶⁶ Mehmet Şemseddin Günaltay, **Maziden Atiye**, Kanaat Matbaası Ve Kütüphanesi, 1339, s. 281.

zihniyetin ürünüdür. Fertlerin tutumlarını belirleyen maddi ve manevi ihtiyaçlar hakikatinin toplumlar için de geçerli olduğunu, dolayısıyla toplumların da maddi ve manevi gereksinimlere ihtiyaç duyduğunu belirten Günaltay, ‘‘*Din ve milliyet ruhi bir ihtiyaçtır. İctimai hayata birtakım kıymetlerin teşekkül ettiği ahenk nazarıyla bakarsak bu ahengin esas umdesinin din ve milliyet olduğunu görürüz. Milliyetin temellerinden en feyizlisi dindir*⁴⁶⁷’’ şeklindeki ifadeleriyle, dinin ve milliyetin insan ve toplum için manevi bir ihtiyaç olduğunu, milliyet duygusunun en mühim temelini ise din olduğunu vurgular. Toplumun ortak duygu ve düşüncelerinin gelişiminde dinin en etkili unsur olduğunu belirten Günaltay, din duygusundan soyutlanmış bir milliyetin olamayacağını savunur. ‘‘*Demek ki din, milliyetin anasır-ı esasiyyesinden biridir. Samimi bir milliyetperverin samimi bir dindar olması iktiza eder*⁴⁶⁸’’ diyen Günaltay, samimi bir milliyetperverin aynı zamanda samimi bir dindar olması gerektiğinin altını çizer.

Yeniliklere açık olma anlamında bir çağdaşlaşmanın hayatın kaçınılmaz bir zorunluluğu olduğunu belirten Günaltay, harici tehlikelere karşı korunmak ve ilerlemiş ülkeler arasındaki yerini korumak için gelişmelere seri bir şekilde ayak uydurmak gerektiğini vurgular. Ona göre, dahili ve harici saldırılara karşı korunabilmek, bağımsız kalabilmek çağın gerektirdiği donanımına sahip olmakla mümkündür. Sınırları belirlenmiş bir çerçevede yeniliklere açık olmak gerekir. ‘‘*Biz hem dindar bir milliyetçi hem de asrî bir millet olabiliriz. Bunlardan hiçbirini tahakkukuna mani olamaz*⁴⁶⁹’’ diyen Günaltay, çağdaşlaşmanın İslâmlaşmaya veya Türkleşmeye engel olmayacağını savunur. Yeter ki hangi konularda çağdaş hangi konularda dindar ve milli durulacağı bilinsin. O, muasırlaşma adı altında milli kimlik ve dini değerlerle ters düşmenin yok olmakla eş anlamlı olduğunu belirttiği gibi yenilenmeye ve tekamüle karşı kuru bir taassupla karşı çıkmanın da yok olmakla eş anlamlı olduğunu vurgular. Ona göre, milli ve ferdi hayatın devamı çağın gerektirdiği ilim teknoloji ve sanayinin gelişimine ayak uydurmakla paraleldir. Din ve milliyetin ruhi ihtiyaçların, fen ve teknolojinin ise hayati ihtiyaçların gereği olduğunu vurgulayan Günaltay, ilerlemenin yolunu ise ‘‘*bizim için necat ve i’tilal yolu Türk-İslâm harsı dahilinde muasır bir*

⁴⁶⁷ Mehmet Şemseddin Günaltay, **Maziden Atiye**, Kanaat Matbaası Ve Kütüphanesi, 1339, s. 282.

⁴⁶⁸ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 282.

⁴⁶⁹ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 283.

medeniyet şehrahdır (büyük yol) ⁴⁷⁰,, şeklinde tarif eder. Türk İslâm kültürü çerçevesinde muasırlaşmak mümkün ve elzemdir.

Günaltay'ın milliyetçiliğinin ırka dayalı bir milliyetçilik olup olmadığını yazdığı eserlerden çıkartmak mümkündür. O, İslâm'ın erken sayılabilecek devrelerinde asabiyete dayalı Emevi - Haşimi çekişmesini eleştirdiği gibi hurafe kaynağı olarak gördüğü İran milliyetçiliğini de eleştirmiştir⁴⁷¹. Buna karşın Türk milliyetçiliğini ele alırken din ve dil birliği esaslarına yaslanan ortak coğrafya ve uzun maziye dayalı bir duygudaşıktan bahsetmiştir. O, Türklüğü ırka dayalı olarak değil dini ve ahlaki meziyetlere dayalı olarak ele almış ve Türk'ün tarihinin İslâm sancaktarlığı üzerinde hassasiyetle durmuştur. Yaşadığı coğrafya ve hayat tarzlarının Türk'e ulvi bir karakter kattığını, nitekim ruhlarındaki ulu tanrı inancı, tabiatlarındaki sadelik, cömertlik, kahramanlık, bağımsızlık, birlik beraberlik, danışma, dürüstlük, ahde vefa, gibi meziyetlerinin İslâm diniyle özdeşleştiği için İslâm'ı seçtiklerini ve Müslüman olmalarından sonra da İslâm'ı ve Müslümanları her türlü tehlikeye karşı korumaya çalışmalarını övmüştür. Bunun yanında Fatih'in İstanbul'u fethinden sonra Türk'ün saray hayatını, dini önderlerinin yaşam tarzlarını, tahta çıkmak için yapılan entrikaları da Türk töresiyle bağdaştırmaz ve eleştirir⁴⁷². Bu yönüyle bakıldığında Günaltay, hakikati çarpıtmadan olduğu gibi anlatma derdinde olduğu gibi, tarihi kutsama ya da kasıtlı eleştiri hatasına düşmeden, maziden atıye Türk İslâm Kültürü'ne dayalı bir muasır medeniyet inşası aşığıdır diyebiliriz.

Günaltay, nasıl bir milliyetçilik anlayışına sahip olduğunu mecliste yaptığı bir konuşmasında açıkça belirtmektedir. Ümmet esasına dayalı Osmanlı Devleti'nin son zamanlarında meşrutiyetten sonra Arnavutçuluğu ve Arapçılığı savunan grupların çıktığını bunun yanında kendisi ve arkadaşlarının birlik ve beraberliği müdafaaya çalıştıklarını ancak Balkan Harbinden sonra bu grupların aşırıya gitmeleriyle birliğin sağlanmasının mümkün olmadığını anlamaları üzerine kendilerinin de Türkçülüğü savunmaya başladıklarını, Milli Mücadeleden sonra meseleyi ele aldıklarını anlatan Günaltay devamla şunları söyler:

‘Ben milliyetçiliği ne şekilde anladım? Irkçılık asla. Demin sözcü arkadaşımızın ifade ettikleri milliyetçilik değil, ırkçılıktır. O

⁴⁷⁰ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atıye**, s. 285.

⁴⁷¹ Mehmet Şemseddin, **Hurafattan Hakikate**, s. 71-89.

⁴⁷² Daha geniş bilgi için Bkz. Mehmet Şemseddin, **Maziden Atıye**, s. 120-121 ve 224..

mahiyette anlaşılıyordu, öyle değil. Atatürk'ün ortaya attığı milliyetçilik, tamamıyla kültür birliği esasına müstenit bir topluluktur. Çünkü her topluluğu birbirine bağlayan, o topluluğa dâhil mensup fertleri birbirine bağlayan birtakım esaslar, kaideler olması , lâzımdır. Evvelâ bunun tespiti lâzımdır. Arnavut da, Arap da, Türk de Müslümandır. Ümmetçilik kuvvetini kaybetti. Türk Milleti deyince tamamıyla yeni bir devre başlamış oluyor. İmparatorluk enkaz oldu. Bu memleket İmparatorluğun enkazı üzerine kuruldu. Demek o vakit bu memlekette bulunan Osmanlılar; Arnavutlar, Araplar, daha bir sürü kavimlerin çocukları bu memleketin evlâdı olarak kaldılar. Bunlar bütün tarih boyunca Türk milletine hizmet etmiş insanların çocuklarıdır. Tarih ve dil birliğine giden bir temel üzerinde bu fertleri birbirine bağlamıştır. Bu memlekette falan şu ırka mensup, falan değildir, diye birtakım ithamlar ortadan kalksın, her fert bu memleket için canı ile başı ile memleketin evlâdı olarak kalsın. Atatürk Milliyetçiliği; Türkiye'de yaşayan fertleri, mazileri ne olursa olsun, ırkları ne olursa olsun, dil, tarih, mukadderat birliği ile birbirine bağlamıştır. Binaenaleyh bizde milliyetçilik ırkçılık değildir, kültür birliğidir... Atatürk bu meseleyi öne sürerken öyle diyordu. Bu memlekette yaşayan bütün fertler, hukukça müsavi oldukları gibi, aralarında kültür farkı olmasın, sevişsin, anlaşsın, Bu itibarla milliyetçiliğin bu maddeye girmesi zaruridir arkadaşlar⁴⁷³''.

Günaltay'ın bu konuşmasında ırkçılığa dayalı bir milliyetçiliğin söz konusu olmadığını bunun yerine tarih önünde kader birliği etmiş dil ve kültür birliğine dayalı bir milliyetçilik anlayışının vurgulandığını görmekteyiz. Aynı zamanda bu değerlendirmelerinden hareketle onun milliyetçiliğin ırkçılık şeklinde anlaşılmasına karşı olduğu sonucunu çıkarabiliriz.

2.3. LAİKLİK İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Cumhuriyetin temel nitelikleri arasında bulunan ve halen mevcut anayasamızın ikinci maddesinde yer alan ve değiştirilmesi teklif bile edilemeyecek ilk üç madde

⁴⁷³T.C. Temsilciler Meclisi **Tutanak Dergisi**, c. 4, birleşim 54, s. 292-293.

içerisinde bulunan Laiklik ilkesi, cumhuriyet tarihinde en çok tartışılan ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Laiklik, bazı kesimlerce emellerine ulaşabilmek için batılıların ülkemize ihraç ettiği bir düzen, bazı kesimlere göre dinin hurafelerinden kurtulup aydınlık çağa doğru dizginlenen vazgeçilemez bir ilke, bazı kesimlere göre ise din ve devlet ilişkileri bağlamında takip edilecek en makul ve İslâm yönetim biçimine en yakın yol olarak anlaşılmıştır.⁴⁷⁴ Belirtmek gerekir ki laiklik kelimesi ilmi bir tutarlılık ve vakıya mutabık bir yöntem içerisinde ele alınmadıkça taassubiyetler dünyasının ebedi mahkumu olarak kalacaktır. Latince ‘laicus’ kelimesinden mülhem Fransızca bir kelime olarak dilimize geçmiş olan laiklik kelimesi; ruhani olmayan kimse, dinî olmayan şey, düşünce, kurum, sistem, prensip anlamlarına gelir⁴⁷⁵. Ülkemizde laiklik kavramının anlam haritasının karışık olmasının sebebi İslâm dininde Batıdaki anlamda bir ruhban sınıfının olmayışıdır. Nitekim Hristiyan Katolik algısında ruhaniler sınıfı, dünyadan el etek çekmiş zahitler, ruhbanlar, ve halk içinde yaşayan papaz, piskopos, gibi dini törenleri yöneten din adamları olmak üzere iki sınıfa ayrılmıştır. Bu bağlamda Katolik dünyasında ‘laik kimse’ demek ruhaniler sınıfının bu iki şubesi içerisinde de yer almayan kimse demektir. Dolayısıyla laik devlet denince hukuk sistemini dini akide ve şartlara bağlamayan devlet anlaşılmalıdır⁴⁷⁶. Esasen laiklik kelimesi her ülkenin kendi içinde bulunduğu anlam dünyasına göre şekillenen bir kelimedir. Dolayısıyla laiklik kavramının oluşması, gelişmesi ve tatbiki, o ülkenin bulunduğu coğrafi konum, tarihi gerçekler, sosyal ve siyasal şartlar ve ülkedeki yaygın dinin temel özelliklerinden bağımsız olarak ele alınamaz⁴⁷⁷. Buradan hareketle Anadolu’da tarihsel süreç içerisinde din - devlet ilişkilerine göz attığımızda karşımıza üç tarz yönetim çıkmaktadır. Dine bağlı devlet yönetim biçimi, devlete bağlı din yönetim biçimi ve dinin ruh ve vicdanlar mahreminde, devletin ise münasebetler alanında yaşam bulduğu laik devlet yönetim sistemi⁴⁷⁸. Aslında halkı Müslüman olan devletlerin hemen hepsinde din-devlet ilişkileri bağlamında tam bir tatminden bahsetmek mümkün değildir. Kimi zaman âlimlerin sırf fikirlerinden dolayı tutsak edildiği, kimi zaman baş kadılık ve Şeyhü’l-İslâmlık gibi görevlerle devletin hukuk düzenine yön veren makamlara getirildiği tarihsel bir gerçeklik olarak önümüzde durmaktadır. Kimi din adamlarının dinden nemalanarak

⁴⁷⁴ Ethem Ruhi Fırlı, **Laiklik**, Ankara: Panama Yay., 2016, s. 7., 71.

⁴⁷⁵ Ali Fuad Başgil, **Din Ve Laiklik**, İstanbul:Yağmur yay., 2011, s. 151.

⁴⁷⁶ Başgil, a.g.e., s.152.

⁴⁷⁷ Fırlı, a.g.e., s.

⁴⁷⁸ Başgil, a.g.e., s.179-208.

saltanat devşirdikleri, kimi devlet adamlarının ise siyaseti ruhanilikle yoğurarak kutsal bir güç sarhoşluğuna kapıldığı da yine tarihsel gerçeklikler olarak önümüzde durmaktadır.

Şemseddin Günaltay, gerek ilmi kişiliği gerekse siyaset adamlığı bakımından önemli bir kimsedir. O'nun Osmanlı'nın yıkılışı ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu tarihlerine bir ilim ve siyaset adamı olarak şahitlik etmesi ve 1915'ten itibaren 1956'ya kadar mecliste yer alması onun bu önemini daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla Günaltay'ın laiklikle ilgili fikirlerinin önemi de bu kavramın oluşumu ve uygulanması bakımından kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. 16.01.1949-22.05.1950 tarihleri arasında başbakanlık yapan Günaltay bir buçuk yıl gibi kısa sayılabilecek bir takvim aralığında memleket açısından fevkalade önemli olan işlere imza atmıştır. Bu işler arasında din devlet ilişkileri bağlamında uygulamada olan laiklik ilkesine atfettiği anlamsal çerçeveyi de sayabiliriz. Bu çerçeve teoride yapmış olduğu açılım kadar pratikte de yeni uygulamaların kapısını aralamıştır. Nitekim o, kuracağı hükümetin takip edeceği programı Meclis'in güven oyuna sunuş konuşmasında şöyle demiştir:

“Türk inkılabının ana prensiplerini titiz bir itina ile savunmakta devam edeceğiz. Bütün diğer hürriyetler gibi vatandaşın vicdan hürriyetini de mukaddes tanırız. Din öğretiminin ihtiyari olması esasına sadık kalarak, vatandaşın çocuklarına din bilgisi vermek haklarını kullanmaları için gereken imkanları hazırlayacağız. Fakat laiklik prensibinden ayrılmamıza asla imkan tasavvur edilmemelidir. Bilhassa din perdesi altında bu milleti asırlar boyunca uyuşturmuş olan hurafelerin yeni baştan belirmesine asla meydan vermeyeceğiz. Dinin siyasete ve şahsi menfaate alet edilmesine de müsamaha etmeyeceğiz... her türlü vicdan ve düşünce hürriyetinin masuniyeti esastır. Fakat kanaatler ve düşünceler, kanunlarımızın yasak ettiği tahrik ve propaganda mahiyetini aldığı zaman en ağır suç sayılacaktır⁴⁷⁹”.

Bu konuşma Günaltay'ın laiklikle ilgili görüşlerinin ipuçlarını vermesi bakımından önemlidir. Bu ifadelerden anlaşıldığına göre o, vicdan hürriyeti, düşünce hürriyeti ve din eğitimi gibi vatandaşın en temel haklarını laiklik kapsamında

⁴⁷⁹ İrfan Neziroğlu-Tuncer Yılmaz, *Başbakanlarımız ve Genel Kurul Konuşmaları*, Ankara: TBMM Yay.,2014 s.,394

değerlendirdiği gibi, insanları din adına saçılmış hurafelerden korumayı da laiklik kapsamında değerlendirmektedir. Aynı zamanda dinin siyasi istismara ve şahsi emellere kurban edilemeyeceğini de laiklik prensibi etrafında değerlendirmektedir. Bu açıklama din devlet ilişkilerinin birbirinden bağımsız olarak yürütülmesi anlamındaki laiklik kavramıyla çelişir görünmektedir. Ancak yukarıda belirtildiği gibi laiklik kavramının her ülkede kendi anlamını yeniden inşa ettiğini düşündüğümüzde bu ifadelerde bir tezat değil ülkenin içinde bulunduğu sosyal ve kültürel duruma uygun yeni bir laiklik anlayış inşasının söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Bu bakımdan onun laiklik anlayışında din öğretiminin sahih yorumu siyaset adamlarının ihtiraslarından uzak olduğu gibi din etrafında oluşturulmuş olan hurafe kaynaklarından da uzak bir şekilde devlet eliyle verilecektir.

Günaltay'ın din öğretimini laiklikle ters düşmeyecek bir şekilde devlet eliyle verilmesinin temellerini atmasını, Anadolu halkının vicdanındaki sesin karşılığı olarak yorumlayabiliriz. Nitekim Laiklik ilkesinin mefhumu İnönü devrinin 'kraldan çok kralcı' tutumu neticesinde bir hayli değişmiş ve dinle ilgili herhangi bir söz veya fiil laiklik ilkesine aykırı hareket olarak değerlendirilerek hakim karşısına çıkarılmıştır. Atatürk'ün vefatından sonra Cumhuriyet Halk Fırkasının laikliği kendi çıkar ve ideolojisinin bir parçası haline getiren siyaseti, Türkiye'de hem din, siyaset ve düşünceye hem de laikliğin bizzat kendisine zarar vererek laikliği kendi anlam rayından çıkarmıştır.⁴⁸⁰ Buradan hareketle baktığımızda tek partili devrin CHP hükümetinin son Başbakan'ı olan Günaltay'ın din öğretimi ve laiklik ile ilgili yapmış olduğu bu konuşmanın, rayından çıkmış olan laiklik ilkesinin asıl mefhumuna doğru tekrar din-devlet ayrımı ve özellikle din ve vicdan hürriyetinin teminatı olmaya doğru evrilmeye başlandığı mesajı verdiğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

23.02.1949 tarihli Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bütçesinin görüşüldüğü Meclis birleşiminde yapılan konuşmalar Günaltay'ın laikliği nasıl anladığını daha net bir şekilde ortaya koyar. Bu oturumda Ankara milletvekili Dr. Ahmet Hamit Selgil, memleketin yüzde doksan beşinin Müslüman olduğu ve Türkçe konuştuğundan hareketle Kur'an'ı Kerim'in Türkçe okunması gerektiğini ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın bu konuda bir girişimde bulunmasını teklif ederek: *'Ben soruyorum. Ne zaman Kur'an-ı Kerim'i Türkçeye çevirecekler? Biz yabancı dilinden değil anamızın*

⁴⁸⁰ Kemal H. Karpat, *Kısa Türkiye Tarihi*, Timaş Yay., İstanbul, 2016, s. 158-163.

*dilinden din kitabımızın okunmasını istiyoruz*⁴⁸¹’, alkışlanan bu konuşmaya karşı tepkiler de vardır. Bunun üzerine Başbakan’lık sıfatıyla söz alan Günaltay:

*“Arkadaşlar; lâyük bir Devletin lâyük Meclisinde hiçbir dinin esası hakkında hiçbir ferdin konuşma hakkı yoktur. Biz burada din kurucu bir heyet değiliz. Devletin siyasi, içtimai, idari, iktisadi, ve kültürel esaslarını ve milletin müdafaası vasıtalarını düşünmek ve nizamlamakla mükellefiz. Her dinin esası üzerinde konuşmak o dinin ilim adamlarına aittir. Bizim kuracağımız İlahiyat Fakültesinden yetişecek gençler memleketin ihtiyacı ne ise ona göre bir veçhe verirler. Biz burada, bu meselelerde asla konuşmak hakkını haiz değiliz binaenaleyh bu mesele kapanmıştır. Yalnız, Diyanet işleri Başkanının cevap vereceği mevzu üzerinde, mesul hükümet reisi sıfatıyla, ben cevap vereceğim. Bizim memlekette her fikir hürdür. Hür olan bir memlekette yaşayan insanların akidelerine tecavüz etmek hiçbir vatandaşın hakkı değildir. Herkes kendi kanaatiyle kalır. Biz falan mezhebin adamıdır veya falan dine mensuptur diye kimse üzerinde bir hüküm yürütemeyiz ve kendisini ne için bu inanıştasın diye mesul tutamayız Eger, umumi ahengi bozacak, memleketin ferdleri arasında düşmanlık yayacak şekilde bir yol alırsa, vaziyet sosyal bir mahiyet aldığı için buna derhal müdahale ederiz. Bu da sırf memleketin asayişini temin bakımındandır*⁴⁸²’.

Bu ifadelerden hareketle Günaltay’ın, herhangi bir dinin esaslarıyla ilgili olarak laik bir devletin söz söyleme hakkının bulunmadığını, her dinin esaslarının ancak kendi âlimleri tarafından mütalaa edilebileceğini, bunun laik bir devletin temel esası olduğunu belirtmesi ve işi din mensubu âlimlere havale etmesi onun, laikliği din-siyaset ayrımında dini bilginin koruyucusu olarak anladığını göstermektedir. Devlet eliyle bir İlahiyat Fakültesinin kurulacağını da ifade eden Günaltay, bu fakültenin dini bilgi üretimine yapacağı katkıyı da laiklik esası çerçevesinde değerlendirmektedir. Yine laik bir devletin, din mensuplarına inandıkları dinden ötürü herhangi bir söz söyleme

⁴⁸¹ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 16, s. 450-451.

⁴⁸² Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 16, s. 450-451

hakkının olmadığını, ancak genel düzeni bozarak vatandaşlar arasına düşmanlık yayacak şekilde yapılacak bir propaganda halinde vakıanın dini boyuttan çıkarak sosyal boyut arz etmesi bakımından devletin muhatabı olacağının altını çizer.

Türk ceza kanununun bazı maddelerinin değiştirilmesine dair kanun tasarısı hakkında yapmış olduğu açıklamalar da Günaltay'ın laiklik anlayışını ortaya koyması bakımından önemlidir. Bu konuşmanın laiklikle ilgili kısmı şöyledir:

‘Bizim anlayışımıza göre lâyisizm, Devlet işlerine yani milletin hayati kanunlarına esas olarak başka membalara müracat etmeksizin B.M. Meclisinin hükümlerini sağlamaktır. Din ile dünyayı ayırmanın mânası budur. Lâyisizmi dünya işlerine din işlerini karıştırmamak diye tarif ediyorlar ve bundan lâyisizmin bir nevi dinsizlik olduğu neticesini çıkarmak istiyorlar. Fakat bizim anlayışımız hiç de böyle değildir. Bizim anlayışımızda lâyisizm, bizim hayata ait bütün kanunlarımızı ancak B.M. Meclisi yapar demektir, başka hiçbir membaa istinat etmeyiz demektir. Açıkça izah edeyim daha şu demektir. Arabistan'ın Hicaz çöllerinde yetişmiş olan İmam Malik, bin bu kadar sene evvel, o zamanın ve o muhitin icap ve ihtiyacına göre yaptığı ictihâdlara ittiba edecek değildir. Yine söyleyeyim, Afrika'da Berberler arasında yaşayan İmamı Hanbeli'nin, memleketinin icap ve ihtiyaçlarına göre kurduğu esasları kabul edecek değilim. Bizim kabul edeceğimiz kanunlar, bu memleketin ihtiyaçlarını bilen yine bu memleketin en güzide evlâtları olarak seçilip B.M. Meclisine gelen milletvekillerinin tanzim edecekleri kanunlardır⁴⁸³’.

Günaltay'ın bu ifadelerinden anlaşıldığına göre o laikliği, dünya işlerini tanzim etme noktasında çıkartılacak olan kanunlarda temel esas olarak, eski dönemlerde farklı coğrafyalarda ve o dönemlerin gerektirdiği şartlar altında yapılmış olan kanunları değil, bilakis memleketin ihtiyaçlarını bilen ve bugünün şartları altında yetişmiş olan kişilerin oluşturmuş olduğu meclis çatısı altında takip edecekleri yöntemlerin kabulü şeklinde anlamaktadır. Daha net bir ifadeyle belirtecek olursak ona göre laiklik, dünya işlerine

⁴⁸³ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 597-598.

din işlerini karıştırmayarak bir dinsizlik icadı değil, aksine zamanın gerektirdiği şekilde dünyevi kanunların yeniden ele alınmasıdır. Dolayısıyla ona göre laik olmaktan bir dinsizlik anlayışı çıkartmak imkansızdır. Günaltay, laikliği din karşıtlığı olarak değerlendirenlere karşı herkesin vicdanen hür olduğunu, hür bir şekilde istediği şeye inanabileceğini, ve İslâm'a göre din'in, Hz. Peygamberin tebliğ ettiği şeylere inanmak ve ona göre ibadet etmek olduğunu belirterek, hurafelerden arındırılmış olarak dinin temel esaslarına riayet ederek ibadet edenlere bu ülkede kimsenin dokunamayacağını, laik bir sistemde kimsenin inanç ve ibadet özgürlüğüne müdahalede bulunulamayacağını altını çizer⁴⁸⁴. Günaltay, din ile hurafe arasındaki ayrıma dikkatleri çekmiş, dinin esaslarının gerektirdiği şekilde yapılan ibadetlerin laik bir sisteme asla engel teşkil etmediğini ancak hurafe olan inançların barınmasının mümkün olmadığını vurgulamıştır.

Günaltay, ülkemizde laiklik hususunun birdenbire yerleşecek bir konu olmadığı görüşündedir. Nitekim o cumhuriyet devrine kadar din teşkilatının devlet kurumları arasında yer aldığını, dolayısıyla dini ihtiyaçların devlet eliyle idare edildiğini; ancak Müslümanların artık kendi camilerini kendilerinin idare edecek konuma gelmeleri gerektiğini, bunun için de gerekli zeminin oluşturulması kanaatindedir⁴⁸⁵. O, Diyanet İşleri Reisliği'nin devlete bağlı olan bir kurum olmasının laikliğe aykırı olarak yorumlanmasının önüne geçmek için şöyle der:

‘‘Diyanet işleri reisi, dini hususlarda hükümetin emrinde değildir. Müslümanlara icap ettikçe vaaz edebilir. Memleketin muhtelif noktalarına gider oralardaki Müslümanlara ahlaki ve dini nasihat edebilir. Müftüleri ile temasta bulunur. Bu hususta hükümetten bir emir verilmiş değildir. Hükümet, en yüksek dini makamda bulunan bir zatın siyasi işlere karışmasına katiyen taraftar değildir. Ve olamaz. Ama dini vazifesini görmek hususunda da kendisini köstekleyemez⁴⁸⁶’.

Günaltay'ın T.B.M.M. de yaptığı bu konuşmasında diyanet işleri reisliğinin hükümete bağlı bir kurum olduğunu ancak dini işlerde tam bir özgürlük içinde olduğunu nitekim diyanet reisinin gerek dini vaaz ve irşatta gerekse kendisine bağlı müftülerle

⁴⁸⁴ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 598.

⁴⁸⁵ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 24, s. 556.

⁴⁸⁶ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 24, s. 556.

iletişim kurarak dini istişarelerde bulunmada serbest olduğunun altını çizer. Bunun yanında diyanet reisinin siyasi mülahazalardan uzak durması gerektiğini belirterek, hükümetin de diyanet reisinin dini işlerle ilgili yapmış olduğu vazifesine engel teşkil edecek bir salahiyetinin olmadığını vurgular. Ülkemizde diyanetin varlığının laik devlet anlayışıyla bağdaştırılması hususu kendine özgü bir çerçeve almıştır Günaltay’ca. Bu çerçeve din işlerinde serbest, ancak bir kurum olma özellikleri bakımından devlete bağlı bir organ özelliğindedir. Günaltay’ın laiklik anlayışında diyanet işleri başkanlığının konumu ülkemizin kendine özgü şartları içinde oluşmuş olan bir laiklik potası içerisinde değerlendirilmiştir⁴⁸⁷.

Günaltay’ın çok kısa sayılabilecek başbakanlığı döneminde din devlet ilişkileri bağlamında birçok tarihi adım attığını söyleyebiliriz. Nitekim din derslerinin seçmeli olarak okullarda verilmesi, imam hatip okullarının açılması, ilahiyat fakültesinin kurulması, diyanet işleri teşkilat yasasının iyileştirilmesi gibi birçok iş bu dönemin eseridir. Bununla beraber Türk Ceza kanununa 163. madde⁴⁸⁸ olarak bilinen maddenin kabul edilmesi de yine bu dönemde olmuştur. O, bu maddeye istinaden kendisini Müslümanlara kastetmekle suçlayan İstanbul milletvekili Osman Nuri Köni’ye hitaben şunları söylemiştir:

“İlk mekteplerde din dersleri okutturmaya başlayan hükümetin başkanıyım. Bu memlekette Müslümanlara namazlarını öğretmek, ölülerini yıkamak için imam hatip kurslarını açan bir hükümetin başkanıyım. Bu memlekette Müslümanlığın yüksek esaslarını öğretmek için ilahiyat fakültesini açan bir hükümetin başkanıyım. Arkadaş

⁴⁸⁷ Ülkemizin kendine özgü şartları altında oluşmuş olan laiklik anlayışında, Din- Devlet-Diyanet İşleri Başkanlığı ilişkileri üçgeni etkileşim biçimi, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın, bürokratik yapısı ve sunduğu kamu hizmeti bağlamında devlete bağlı bir kurum, laiklik ilkesi gereği olarak toplumun irşadı noktasında takip ettiği yöntem ve ürettiği bilimsel bilgi bağlamında bağımsız gelişen bir etkileşim biçimidir. Bkz. Ali Bardakoğlu, **21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din Ve Diyanet**, Ankara, DİB Yay.,2010, s. 49.

⁴⁸⁸ Günaltay hükümeti döneminde çıkartılan ve sert tartışmalara neden olan 163 madde şöyledir: “Lâyikliğe aykırı olarak Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını kısmen de olsa dinî esas ve inancalara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenler altı aydan aşağı olmamak üzere hapis cezasıyla cezalandırılırlar... Siyasi menfaat temin veya şahsi nüfus tesis eylemek veya her ne suretle olursa olsun lâiyklik esasını sarsmak maksadıyla dini veya dinî hissiyatı veya dince mukaddes tanılan şeyleri alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Yayım yeri veya yayım vasıtası veya yayım konusu bakımından az zarar umulan hallerde faile altı aydan iki yıla kadar hapis cezası verilir”. Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 666.

*vicdanını önüne al. Bana Müslümanlığa kasteden adam diye hiç kimse hitap edemez. Ben bilerek inanan bir Müslümanım..*⁴⁸⁹''.

Din ve devlet ilişkilerini Müslüman toplumun gereksinimleri doğrultusunda halletmeye çalışan ve bunda da büyük ölçüde başarılı olan Günaltay, belki de siyasetin doğası gereği olan karalama kampanyasından nasibini almıştır. Fakat o, inandığı değerlerden vazgeçmemiş kendisini karalamaya kalkanlara karşı kendisinin bilgiye dayalı bir inancın mümessili olduğunu hatırlatmış ve yılmadan azimle bildiği yoldan geri durmamıştır. O, 163. maddenin Komünizmle mücadele için kabul edilmesi gereken bir madde olduğunu savunmuştur. Bu bağlamda dünyanın her tarafında İkinci Dünya Savaşı'nın etkilerinin devam ettiğini belirterek, ülkemizin stratejik konumunun gereği yabancı ülkelerin iştahını kabartan bir ülke konumunda olduğunu, dolayısıyla ülkemizde Komünistlerin eski devirlerdeki Bâtıniler gibi sürekli maske değiştirerek yerine göre dindar ve mûtekîd görünerek hareket ettiklerini bunun önlenmesi için de kanuni bir müeyyidenin şart olduğunu belirtir.⁴⁹⁰

2.4. SALTANAT VE MİLLÎ HAKİMİYET İLE İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

Gençliğini Osmanlı saltanatı altında yaşayan ve daha sonra cumhuriyet idaresinde aktif rol oynayan Günaltay, saltanat idaresini ve cumhuriyet idaresini bizzat tecrübelerine dayalı bir şekilde ele almış ve bu iki yönetim biçimini tahlil etmiştir. Ona göre, saltanat idaresi, halkın iradesini tek kişinin keyfi tutumuna bırakmaktır. O, saltanat idaresini şöyle tarif eder: *‘‘Saltanat-ı şahsiye nazariyatına göre, devlet milletin değil, tâcidâr’ın (padişah, sultan) mal-ı murusidir. Tacidar efrad-ı milletin rakabesine mâlikdir. Binaenaleyh bütün millet münhasıran tacidarın arzu ve iradesine münkad (boyun eğme) olmaya mahkum bir sürüdür*⁴⁹¹’’. Saltanat yönetiminde devlet, padişahın babadan miras kalmış malı olduğu gibi milletin de her şeyiyle padişaha karşı bir köle konumunda olduğunu, dolayısıyla padişahın halk üzerinde her türlü yaptırım hakkı olduğunu belirtir. Saltanat yönetiminde halk, iradesi elinden alınmış bir sürüdür. Bu sürü, her şeyiyle padişahın keyfine göre tasarrufta bulanabileceği mal konumundadır. Günaltay, saltanat idaresinde, padişahın yetkilerinin bununla da sınırlı kalmayıp, padişahın sınırsız yetkilerinden doğan zorbalık ve baskılarına dini bir mahiyet

⁴⁸⁹ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 598.

⁴⁹⁰ Bkz. T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 748.

⁴⁹¹ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 19.

verildiğini böylece padişahın fiillerinin sorgulanma alanının tamamen dışına çıkarıldığını söyler. Saltanat yönetiminde padişaha ‘zıllullah fi’l- âlem’ (Allah’ın yeryüzündeki gölgesi) unvanı verildiğini belirten Günaltay, padişaha bu unvanın verilmesine adeta ateş püskürür. Bu unvanın İslâm’ın esaslarıyla taban tabana zıt olduğunu, Kur’an’a bir nevi hakaret olduğunu söyler. Ona göre sırf bu unvan bile İslâm ve Osmanlı tarihindeki birçok zulmü izah etmeye yeterlidir. Nitekim padişahın yaptığı her şey bu unvanla uyuşturulmak durumundadır⁴⁹².

Saltanat idaresi altındaki Bâb-ı Âli üyelerinin de padişahın sınırsız yetkileri karşısında görüş beyan etmeye cüret edemeyeceklerini, aksine padişahın emirlerine kayıtsız şartsız itaat etmelerinin kendi makamlarının geleceği için şart olduğunu bilen kişilerden oluştuğunu belirten Günaltay, böyle bir Bâb-ı Âli’den milletin iradesinin yansımalarının mümkün olmadığını söyler. Sadrazam ve Şeyhü’l-İslâm dahil bütün nazırların padişaha sundukları tutanakların altındaki ‘kulları’ ifadesinin saltanat yönetiminin şifrelerini açıkça ortaya koyduğunu vurgular. O, böyle bir yönetimde ancak menfaatperest kişiliksiz insanların görev yapabileceğini, onuruna düşkün hakikatperest kişilerin saray çevresinde görev alamayacağını belirtir. Saltanat idaresi altındaki halkın ise baskı ve zulüm altında ezilmeye mahkum bir mukadderata boyun eğmiş dolayısıyla ümidini yitirmiş, heyecan ve gayretleri sönmüş, şuursuz bir manzara arz edeceğini belirten Günaltay, böyle bir idarenin halk için karanlık bir afet olduğunu söyler. *“Bu afet ferdin yalnız azim ve ümidini kurutmakla kalmaz, benliğini ve dinini de boğar. Çünkü yeis ve iman bir sinede birleşemez”*⁴⁹³. şeklindeki ifadeleriyle saltanat sultanı altında ümitsizliğe sevk edilen bir milletin, benliğini ve dinini de kaybedebilecek kadar vahim bir sonuçla karşılaşmasının mümkün olduğunu vurgular.

*“Hakimiyeti milliye, milletin bilakayd ve şart mukadderatında bilfiil müessir olması demektir. Bu hakimiyet yalnız herhangi bir sınıfa değil, bütün millete şamildir”*⁴⁹⁴, şeklindeki ifadeleriyle milli hakimiyetin, milletin kendi geleceği üzerinde kayıtsız şartsız yetkili olması demek olduğunu, bu yetkinin ayırım yapmadan bütün bir millete ait olduğunu belirtir. O, duyguları yıpranmış, ümitleri kaybolmaya yüz tutmuş Anadolu halkının kahramanlıklarla dolu milli mücadelesiyle birlikte ümitlerinin yeniden canlandığını, gayretlerinin şahlandığını belirterek, bu gayret ve ümitleri bütün sahalara

⁴⁹² Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 19.

⁴⁹³ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 18.

⁴⁹⁴ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 25

yaymak gerektiğini ifade eder. Nitekim ona göre milli hakimiyet millet için parlak ve geniş bir yol açmıştır, bu yolda durmadan yürüyebilmek için fertlerin benliğini oluşturan milli ruh ve din gibi değerlerini canlı tutulması gerekir. Milletın yönetimde söz hakkı olduğunu bilmesi milli hakimiyet için yetmez, aynı zamanda bunu hissetmeleri gerekir. Milletın bu hissiyatını uyandırmak ve perçinlemek ise münevverlerin en kutsi vazifeleridir. Münevverlerin halkla iç içe olmaları ve onları tanımaları nispetinde yeni kurulmuş olan hükümetin milli hakimiyete dayalı yönetim biçimi halk tarafından benimsenir ve içselleştirilir⁴⁹⁵.

Günaltay, saltanatın halk üzerindeki acı sonuçlarını dile getirmiş bunun yanında milli hakimiyete ancak milli mücadeledeki azim ve gayretlerle kavuşulduğunu belirterek milli hakimiyetin devamı için onun içselleştirilmesini zorunlu görmüştür. Aynı zamanda milli hakimiyetin tam manasıyla yerleşebilmesinde aydınlara büyük iş düştüğünü de belirtmeden geçememiştir. Dolayısıyla milli hakimiyetin varlığı kadar onun devam edebilmesinin de önemine dikkat çekmiştir. Bu yönüyle o, tam bir cumhuriyet taraftarıdır.

⁴⁹⁵ Mehmet Şemseddin, **Maziden Atiye**, s. 24-25.

SONUÇ

Türkiye'nin dünyasının değiştiği bir dönemde yaşamış olan Mehmet Şemseddin Günaltay, yaşadığı dönemde ilmi ve siyasi faaliyetleri ile daima aktif olmayı başarabilmiş bir kişidir. O, İkinci Meşrutiyetten itibaren ilim ve fikir sahasında kendini göstermiş siyasi alanda da en az ilmi kişiliği kadar belirginleşmiştir. Çalışmamız böylesine bir kişinin dini ve siyasi fikirlerini konu edinmiştir. Onun fikirlerini tespit etmede öncelikle kendi eserlerinden faydalandık. Eserlerini ele alırken objektif olmaya ve tasvirici bir metot takip etmeye gayret ettik. Uygulamaya çalıştığımız metotlar Mezhepler Tarihi Biliminin takip ettiği metotlardır. Herhangi bir fikrin doğduğu ortamdan soyutlanamayacağı gerçeğinden hareketle öncelikle Günaltay'ın yaşadığı dönemin siyasi, sosyal ve fikri yapısının panoramasını ortaya koymaya çalıştık. Bu bize Günaltay'ın eserlerindeki ifadelerinin bir anlamda sosyal bağlamını vermiş oldu. Buradan hareketle şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, o hayatı boyunca Müslümanların içinde bulundukları sorunlara çözüm yolu aramış ve bunu yaparken de bir taraftan ilim adı altında yapılan dış saldırılara göğüs germiş, diğer taraftan ise Müslümanların İslâm anlayışlarındaki kırılmaları tespit ederek eleştirel bir bakış açısıyla değerlendirmelerde bulunmuştur. O eleştirdiği fikirlerde objektif olmaya çalışmış, ilim adamı kimliğini ön planda tutmaya gayret etmiştir. Bu özellik onun aynı zamanda bir siyasetçi olduğu da düşünüldüğünde daha da anlam kazanmaktadır. Yaşadığı dönemin fikri yapısı içinde taassup göstermeksizin düşüncelerini açıklamış, bu anlamda kendisini karalamak isteyenlere de peşinen meydan okumuştur. Günaltay'ın dini görüşlerini tespit etmede takip ettiğimiz tasviri metot neticesinde elde ettiğimiz sonuçlar şöyledir:

Her dinin kendine ait inanç, ibadet ve duygu boyutunun olduğunu belirten Günaltay, tarih boyunca hiçbir toplumun dinsiz kalmadığını belirtmiştir. O, dini insan tabiatının bir parçası olarak görmüştür. Amacı dünya ve ahiret saadeti olan din, toplumun ahengini sağlayan en önemli mefhumdur aynı zamanda. Günaltay'a göre, din adına bir başkasına zorla tahakküm mümkün değildir. Zaten imanın kalben tasdik olması din adına baskı yapılması ihtimalini de ortadan kaldırmaktadır. Din adına tahakküm peygamberlerin bile yetkisinde değildir. Bu bağlamda biricik otorite Kur'an ve Sünnet'tir. Bu otorite dışında bir otorite yoktur. Bu otoriteye ulaşabilmek için araya selef veya haleften gördüğü ilgi ve alaka ne olursa olsun kimsenin girme yetkisi yoktur.

Her Müslüman doğrudan Kur'an ve Sünnet'le ilişki kurma hakkına sahiptir. Bu bağlamda Hristiyanlar din özgürlüğünü Endülüs Müslümanlarından öğrenmişlerdir.

Hak din, en son ve en mükemmel din olan İslâm'dır. İslâm'ın amacı bütün insanlığın saadet ve selametidir. İslâm ilk devirde bütün safiyetiyle yaşanabilmiştir. Bu ilk devir Hz. Peygamber ve ilk iki halifenin dönemlerini kapsamaktadır. İslâm'ın bu ilk devri tetkik edildiğinde karşılaştığımız tablo şöyledir: İslâm her türlü cehalet, şiddet ve vahşete karşı bir medeniyet dinidir. İslâm'ın inanç yapısı; halkı meftun, ilim adamlarını ise hayran bırakacak derecede sade ve anlaşılırdır. İslâm'ın en temel özelliği adalettir. Bundan dolayı İslâm kısa sürede hayret verecek bir şekilde yayılmıştır. Adalet herkes için caridir. Müslümanların işleri şûra'ya dayalıdır. İstişare bu ilk devirde aynı zamanda yönetim biçiminin de temelidir. Bu ilk devirde halife ve tebaa eşittir. Eşit hukuka sahiptir. Bu eşitlik kadın erkek hususunda da geçerlidir. Kadın; hacda, savaşta, ilimde aktif ve her zaman erkeğin yanındadır. Fikir hürriyeti esastır. Görevlendirmede ehliyet ve liyakat esastır. Toplum doğruluk ve dürüstlüğüyle temayüz etmiş, kin ve nefret tohumlarına müsaade edilmemiştir. Alın teri esastır. İbadet ve çalışma arasında bir denge vardır. Tembellik, sefillik ve miskinlik yoktur. Zihinler ilimle bedenler temizlik ve sağlıkla temayüz etmiştir. İsrâf ve cimrilik yoktur. Ulema vera ve ittika, ümera adl ve hakkaniyetle, efrad-ı ümmet ise şuurla muttasıftır. Birlik beraberlik vardır.

İslâm'ın nasıl bir din olduğunu Müslümanlardan hareketle değil İslâm'ın kendisinden hareketle tespit etmek gerekir. Müslümanlar ilk dönemdeki İslâm anlayışlarını kaybetmişlerdir. İslâmiyet ne emrediyor Müslümanlar ne halde sorusu bunu açıkça ortaya koyar. Âlem-i İslâm'ın bugünkü manzarası İslâm'ın ahkamından inhiraf edildiğinin delilidir. İslâm dünyası sefaletten kurtulmak için İslâm'ı ilk devirdeki anlayış biçimiyle anlamalıdır.

İslâm'ın safiyetini yitirmesinin sebeplerini irdeleyen Günaltay, bunları İslâm'ın inanç yapısını bozmayı hedefleyen mezhepsel oluşumlar ve hurafeler olarak ortaya koyar. Bu bağlamda halife ile iletişimi gölgeleyen Emevi zihniyeti ve İslâm'ı sindiremeyen, bir Yahudi dönmesi olan İbn Sebe'nin rolü büyüktür. İbn sebe, Hz. Osman döneminde halifeyle iletişimin gölgelenmesinin Müslümanlar arasında oluşturmuş olduğu kaygan zemini iyi kullanmış, Hz. Ali'nin şehadetiyle beraber Ehl-i Beyt kavramını sloganlaştırarak buradan amacına yürümüştür. İbn Sebe'nin fikirlerinin

ilham kaynağı Yahudilik, Hristiyanlık ve İran'ın eski inançlarıdır. O, profesyonel bir toplum mühendisi edasıyla İslâm'ın inanç yapısına kast etmiştir.

İslâm'ın safiyetini yitirmesinin bir başka sebebi İran'ın eski inançları etrafında şekillenen oluşumlardır. İranlılar eskiden beri hanedanlar boyunduruğunda yaşamış ve birçok alışkanlık edinmişlerdir. Köklü geleneklere sahip İran'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesi hazmedilememiştir. Dolayısıyla Müslümanlara besledikleri kin, kendisini din perdesi altında mezhep kisvesiyle ortaya koymuştur. Mecusilik ve İran geleneğinin hiyerarşik siteminin bir tezahürü olarak İmamet anlayışıyla İslâm'ın inanç yapısını bozmayı hedeflemişlerdir. Din ve devlet işlerini aynı sistem üzerinde halleden İran eski inançlarından süzülen gelenek, Ali ve evladına atfedilen İmamet anlayışıyla babadan oğula geçen hanedanlık anlayışına kapı açmıştır. Günaltay'ın imamet anlayışının oluşmasındaki örtük referans sistemine vurgu yapması Mezhepler Tarihi Biliminin zihniyet çözümleyici psiko-sosyal yaklaşım metoduyla örtüşmektedir. İran'ın eski inanışları etrafında şekillenen gulat fırkaları Şia başlığı altında; İmamiyye-İsnaaşeriyye, Kamiliyye, Beyaniyye, Muğiriyye, Mansuriyye, Cenahiyye, Hattabiyye, Hişamîyye, Yunusiyye ve Rızamiyye olarak belirtir ve bunların inanç yapılarını eleştirel bir yaklaşımla ele alır.

Günaltay'ın, İslâm'ın safiyetini bozduğunu söylediği diğer bir hareket Bâtıniyye'dir. Bâtıniyye kendisini Şia'nın İsmâiliyye kolu altında kamufle etmeye çalışsa da asıl inancı Mecusiliktir. Günaltay, İslâm'ın safiyetini gölgeleyen diğer bir etkeni de İslâm'a türlü yollarla giren hurafeler olarak gösterir. Hurafeler, yukarıda değindiğimiz İran'ın eski inanışları etrafında şekillenen oluşumlar yoluyla girdiği gibi ayrıca uydurma hadisler, ehil olmayanlarca yazılmış vaaz kitapları, Hint mistisizmi, Hristiyanlıktan İslâm'a geçmiş olan türbe ve ziyaret anlayışı etrafında şekillenen inanışlar ve batıl itikatlar yoluyla İslâm'a girmiştir.

Uluhiyet anlayışıyla ilgili olarak, insanın evreni anlamlandırmaya dönük sorgulamaları onu bir yaratıcı fikrine götürmüştür. Dolayısıyla bir yaratıcı fikri insanlık tarihi kadar eskidir. Materyalizm ve pozitivizme yaptığı reddiyelerde bunların Tanrı'yı, bilimsel bilgiye dayanarak inkar ediyormuş havasında olduklarını oysa bilimin tanrıyı inkar etme gibi kanıta dayalı bir verisinin olmadığını, aksine bilimin kainattaki düzen ve intizamı onayladığını belirterek ilmi bir metotla onların tezlerini çürütür. Aklın, Allah'ın varlığını keşfetme potansiyelinin olduğunu kabul ettikten sonra deliller anlam

bulur diyen Günaltay'ın, Allah'ın varlığıyla ilgili delillerin, dış dünyadan çıkarılabilecek fiziki kanıtlar, akli melekelerden çıkarılabilecek tabiat ötesi kanıtlar ve insanın fitratından mütevellit ahlaki kanıtlar olmak üzere üç kategoride toplanabileceğini belirtir. Kur'an-ı Kerim, Uluhiyette Tevhîd ve Rububiyette Tevhîd olmak üzere baştan sona Tevhîd etrafında şekillenmiştir. Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın esma, sıfat ve ef'alinden bahseden ayetlerin Uluhiyette Tevhîd; şeriki olmayan Allah'a ibadet etme ve Allah'tan başkasına kulluk edilemeyeceğine taalluk eden ayetlerin ise Rububiyette Tevhîd olduğunu söyler. Diğer ayetler ise bunların tamamlayıcıları niteliğindedir.

İslâmiyetin en birinci dayanağı nazar-ı akliyyedir. Bir Müslüman tahsil-i iman için nazar-ı akli'ye müracaata mecburdur. Sahih iman ancak akli tefekkürle olur. İyiyi, fenayı, helali haramı, ayıbı, fazileti tarif eden dindir. Takdir eden akıldır. Dolayısıyla İslâm'da din ile akıl her zaman beraberdir. İslâm dini akli hakem tanımıştır. Müslümanların dinî mürşidi; Kur'an, dünyevi rehberi ise, akıl ve irfandır. Alemi, akılla tefekkür etmek insanı mebde-i aleme götürür. Allah nazar-ı akli ile bilinebilir. Akla bu kadar önem vermiş olan bir din akılla çelişmez. Dini tebliğ konumunda olan kişiler akılla örtüşmeyen hikayeleri anlatmaktan uzak durmalıdır. Müslümanlar arasında akli verilerin yerini nakli verilerin alması ile eskilerin sözlerinin kutsallaştırılarak tartışılmaz bir hüviyet alması, İslâm'daki tahkiki imana giden yolu kapatarak taklidi imanının kapısını aralamıştır.

Bölgeden bölgeye, devirden devire, değişen ihtiyaçlar ictihâdı zorunlu kılar. İctihâd yapılabilecek alan muamelat alanıdır. Bu alanda esas olan maslahattır. İctihâdın amacı da maslahattır. Müctehidler toplumun terakkisinin mimarlarıdır. Mukallitler ise gerileme ve çöküşlerin sebebidir. İctihâd kapısı hazin bir şekilde kapanmıştır. Fakat kapıyı aralamanın vakti gelmiştir. İctihâd zorunlu hale geldiğinden, ictihâd yapabilecek düzeyde bir âlim yoksa uzman bir heyet oluşturulmalı ve bu heyet ictihâd yapmalı.

Kader konusu mevcut dinlerin tamamında bir akide halindedir. Avrupalılar İslâm'daki kader anlayışını cebri bir anlayış olarak anlama eğiliminde olmuşlar ve Müslümanların dinlerinden dolayı geri kaldıkları iddiasını ortaya atmışlardır. Oysa Müslümanların kader anlayışı cebri bir anlayış değildir. Cebri kader anlayışına sahip Müslümanlar dine misyonerlerden daha fazla zarar vermiştir. Kaderin ne olduğunu anlamak için felsefe ve kelam nazariyelerine dalmak durumu iyice karmaşık hale sokar.

Doğrudan Kur'an'a bakmak gerek. Kur'an'ın kader ve kaza ile ilgili kullanımlarından hareketle İslâm'daki kader anlayışı şu şekildedir: Müslümanların evrende muhkem bir kanunun ve düzgün bir sünnetin egemen olduğuna ve bu kanunlar dairesinde sebeplerin bir müsebbibe bağlı olduğuna, Allah'ın yaratmasında bir düzensizlik ve bozukluk olmadığına inanmalarıdır. Dolayısıyla halk Kur'an'ın anlattığı kader anlayışına sahip değildir. Çünkü halkın bilgi kaynağı Kur'an değil, kim olduğu belirsiz kişiler ve hurafe mecmualarıdır.

Tembellik ve sefalet olarak algılanarak tedbir alınmadan, gayret göstermeden kuru kuruya tevekkül etmek İslâm'la bağdaşmaz. Esbaba sarılmadan dünyayı duayla yürütmek ham bir hayaldir. Tevekkül meselesi de kader meselesinde olduğu gibi yanlış anlatım ve yorumlarla içinden çıkılmaz bir durum almıştır. Zavallı cahiller, Kaderi yanlış yorumlayarak Müslümanları tembellik ve sefalete sürüklediği gibi tevekkülü de böylesi sefalet ve tembellik yağdıran kadere karşı tahammül gücü olarak anlatmışlardır.

İslâm'da tekfir kolay kolay yapılamaz. Tekfirci üslup âlim bir ağızdan çıkmaz. Âlim tekfir değil irşâd eder. Müslümanken dinden ayrılan kişilerin üzerinde, misyonerler kadar tekfirci söyleme sahip kişilerin de payı vardır. Ulemanın vazifesi insanları korkutmak ve tekfir değil, kalplerine nur, fikirlerine irfan saçmak, noksanlarını ikmal, hatalarını ıslah etmektir. Tekfir ümmetin birliğini bozar.

Maddi hayat için sağlığın önemi neyse manevi hayat için de ahlakın önemi odur. Hz. Peygamber'in güzel ahlakı tamamlamak için gönderilmiş olması ahlakın önemini anlatmaya yeter. İslâm'da eşitlik vardır ancak ilim ve ahlak bakımından üstünlük olabilir. Müslümanlar Hz. Peygamber dönemindeki gibi ahlakı içselleştirmelidir. Ahlak içselleştirilebilse Müslüman toplumda polisiye teşkilata gerek kalmaz. Bir toplumun saadeti için üç ilke vardır bunlar: ahlak güzelliği, fikir kuvveti ve maddi imkanlardır. Osmanlı kuruluş döneminde bu ilkelere uymuştur. Kötü ahlaklı kişilerin İslâm'la bağı sadece isimden ibarettir. İbadet ile güzel ahlak arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Toplumun selameti için ahlaki bir eğitim modeli şarttır. Ahlak eğitimi ailede başlayan ve hayat boyu süren bir eğitimidir. Okullarda ahlak eğitimi ezbere dayalı olmayan kavratıcı tekniklerle verilmelidir. Diğer branşlardaki bütün öğretmenler ahlak eğitimini örtülü bir öğretim modeli tekniğiyle vermelidir. Kalıcı bir ahlak eğitimi için okul, aile ve sosyal çevre tam bir uyum içinde hareket etmelidir.

Mezheplerin oluşmasında; farklı din kültür ve medeniyetlerle karşılaşılması, siyasi olaylar ve Müslüman toplumun yapısından kaynaklanan meseleler, ilahi kitabın yapısı, tevhîd meselesi ve insanın fiilleri meseleleri gibi faktörler etkili olmuştur. Mezhepsel kimliklerin ön plana çıkması Müslümanları tefrikaya düşürür. Şiilik ve Sünnilik meselesi İslâm'ın dünü, bugünü ve geleceğini bilen âlimlerce tetkik edilmelidir. Tevhîd-i mezahip gibi bir söylem olumlu sonuç doğurmayacağı gibi ümmetin birliğine giden yolu da tıkar. Böyle keskin bir söylem yerine Şii ve Sünni âlimlerin kendi taraftarlarına karşılıklı nefret uyandıracak söylemleri terk etmeleri, ve yapıcı bir dil ve üslup geliştirerek taraftarlarının İslâm kardeşliği şuurunu yükseltmeleri daha doğrudur. Fikirler tenevvür ederek nur zulmete galabe edince şüphesiz Müslümanlık esasatı âliyesiyle tecelli edecektir. O vakit tabii olarak mezhep ihtilafları büsbütün ortadan kalkar. Furkan-ı Mübin'in '*şüphesiz ki bütün mü'minler kardeşler*' sırrı bütün asaletiyle tahakkuk edecektir. Mezhepsel taassubiyet ancak samimi temeller üzerine kurulu kardeşlik vurgusu tarafından yok edilebilir.

Günaltay'ın din- siyaset bağlamındaki fikirlerine baktığımızda: Hürriyeti doğuran ve besleyen şey baskı ve zulümlerdir. Demokrasi, insan haklarının müsavatin ve her nevi hürriyetlerin hem bir mahsulü hem bir de muhafızıdır. Demokrasi insan hakları temeli üzerinde inşa edilir. En temel insan hakkı şahsi hürriyettir. Diğer hürriyetler, buna bağlıdır. Diğer hürriyetler sivil hürriyet, siyasi hürriyet, ve din hürriyetidir. Demokrasinin ana esası eşitliktir. Düşünce ve ifade hürriyeti demokrasinin vazgeçilmezleridir. Hakikatler ancak hür düşüncenin olduğu ortamda açığa çıkar. Fikir hürriyeti müstebit devletlerin sonu demektir. Toplanma hürriyeti olmayan bir devlet demokratik olamaz. Olsa olsa esirler kampı olur. Demokrasinin bekçisi bağımsız mahkemelerdir. Bağımsız mahkemeler bütün hak ve hürriyetlerin garantörüdür. Hakimler kanunların bile esiri olmamalı, yanlış gördüğü kanuna itiraz etmelidir. Siyasi partiler demokrasinin uzuvları gibidir. Parti içi demokrasinin olmadığı bir meclis kukla dolu bir meclistir. Parti içinde hür düşünce, memleket için kabiliyetli yöneticilerin ortaya çıkmasının zemini. Uzun dönem müstebit idare altında yaşayan bir halkın demokrasiyi kavrayabilmesi zordur. Bunun için ilkokullardan itibaren demokrasi eğitimi verilmelidir.

Din ve milliyet ruhi bir ihtiyaçtır. Milli ruhun kutsi membaı dindir. Dini taassup ne kadar tehlikeliyse milli taassup ve yenilikçilik taassubu da o kadar tehlikelidir.

Milliyetin ana esası dindir. Samimi bir milliyetperverin aynı zamanda samimi bir dindar olması gerekir. Çağdaşlaşmak, İslâmlaşmak ve Türkleşmek, birbirleriyle çelişmez. Her birisinin dayandığı gerekçeler ayrıdır. Bizim için kurtuluş yolu Türk-İslâm harsı dahilinde muasır bir medeniyet yoludur. Milliyetçilik, ırkçılık değildir. Türk milliyetçiliğinde din ve dil birliğine dayanan ortak coğrafya üzerinde uzun bir mazi söz konusudur. Milliyetçilik, ırkı ne olursa olsun dil tarih mukadderat birliğinden oluşan bir kültür birliğidir.

Laiklik, din ve vicdan hürriyeti temeli üzerinde anlaşılmalıdır. Laiklik dinsizlik değildir. Laik devlette dinle ilgili kararlar o dinin âlimleri tarafından alınır buna devlet karışamaz. Ancak propaganda mahiyetinde toplumu tehdit ederse o zaman mevzu dini olmaktan çıkar ve sosyal bir mahiyet olması bakımından devleti alakadar eder.

Saltanat demek zorbalık demektir. Halkın iradesini tek kişiye bırakmak demektir. Saltanat idaresi halkın ufkunu karartır, heyecanını söndürür ve iradesini yok eder. Halifeye Allah'ın yeryüzündeki gölgesi unvanının verilmesi Kur'an'a aykırıdır. Bu unvan birçok zulmün meşrulaştırılmasının zeminini doğurmuştur. Saltanat milletin azim ve umudunu kuruttuğu gibi benliğini ve dinini de boğar. Milli hakimiyet, hakimiyetin kayıtsız şartsız millette olmasıdır. Bu hakimiyet herhangi bir sınıfın değil bütün bir milletindir. Milletin yönetimde söz sahibi olduğunu bilmesi yetmez aynı zamanda bunu hissetmesi lazımdır. Milli hakimiyetin varlığı kadar devam etmesi de elzemdir. Bunun için memleketin aydınlarına büyük iş düşer.

KAYNAKÇA

AHMED b. HANBEL, Ebu Abdullah, *el- Müsned*, (2001) nşr. Şuayb Arnavut, Müessesetü'r- Risale, Beyrut

AKÇURA, Yusuf; (1976), **Üç Tarzı Siyaset**, T.T.K. Basımevi.

AKTAY, Yasin; (2011) ‘‘Sunuş’’, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce-İslâmcılık**, c.6, s.18-19, İstanbul

AKYILDIZ, Ali; (2003), ‘‘Mehmed Arif Bey’’ **DİA**, TDV., İstanbul, Yay., cilt: 28, sayfa: 443.

ALBAYRAK, Kadir; (2002), ‘‘Keldâniler’’, **DİA**, TDV., İstanbul, Yay., s. 207.

ALTINTAŞ, Ramazan; (2016), ‘‘İtikadi Açıdan Tekfir Olayına Bakış’’, **İslâm’ın Hakikati Ve Mezhep Sorunu**, edt. Mehmet Evkuran, Anadolu İlahiyat Akademisi Yay., Ankara.

ALPER, Hülya; (2009), **İmam Mâtürîdî’de Akıl- Vahiy İlişkisi**, İz Yay., İstanbul.

ATALAN, Mehmet; (2005), **Şiiliğin Farklılaşma sürecinde Ca’fer es-Sâdık’ın Yeri**, Araştırma Yay., Ankara.

AYDIN, Mehmet; (2004), **Dinler Tarihine Giriş**, Sebat Ofset Matbaacılık, s.11, Konya.

AYDINLI, Osman; (2008), **İslâm Mezhepleri Tarihi Yazıcılığı**, Hititkitap Yay., Ankara.

AYRANCI, İlhami; (2007), **Bir Tarihçi Olarak M. Şemseddin Günaltay**, (S.B.E/Ankara Üniv. Yayınlanmamış Doktora Tezi), Ankara.

BAĞDADÎ, Ebu Mansur Abdulkahir b. Tahir; **El- Fark Beyne’l- Fırak**, çev. E. Ruhi Fıçlalı, (2014), **Mezhepler Arasındaki Farklar**, T.D.V. Yay., Ankara.

BAĞLIOĞLU, Ahmet; (2004), **İnanç Esasları Açısından Dürzilik** Ankara Okulu Yay. , Ankara.

BARDAKOĞLU, Ali; (2010), **21. Yüzyıl Türkiye’sinde Din Ve Diyanet**, DİB Yay., Ankara.

BAŞGİL, Ali Fuad; (2011), **Din Ve Laiklik**, Yağmur yay., İstanbul.

BAYIN, İrfan; (2008), **Kelam Atomculuğu Ve Kaynağı Sorunu**, Fecr Yay., İstanbul.

BUHARİ, Muhammed b. İsmail, (1997) **Sahih-i Buhari**, nşr: Muhammed b. Salih er- Racihi, Beytü'l-Efkar, Riyad.

BÜYÜKKARA, Mehmet Ali; (2005), **İslâmi İlimlerde metodoloji/ Usûl Meselesi I** (Tartışmalı İlmi İhtisas Toplantıları), Ensar Neşriyat, İstanbul.

-----; (2015), **Çağdaş İslâmi Akımlar**, Klasik Yay., İstanbul.

CEVİZCİ, Ahmet; (2012), **Felsefe Sözlüğü**, Say Yay., İstanbul.

CEYHAN, Abdullah; (1991), **Sıratı müstakîm Ve Sebilürreşad Mecmuaları Fihristi**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., Ankara.

ÇAĞIRICI, Mustafa; (1989) “Ahlak” **DİA.**,TDV. Yay., İstanbul, cilt: 2, s. 1.

ÇELEBİ, İlyas; (2009), **Dini Düşüncede İtidâl Ve Hoşgörü**, Çamlıca Yay., İstanbul.

ÇETİNKAYA, Bayram Ali; (2003), **Türkiye'nin Modernleşmesi Sürecinde Şemseddin Günaltay**, Araştırma Yay, Ankara.

ÇOLAK, Nuri; (1994), **Felsefe-i Ulâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, İnsan Yay., İstanbul.

GÜNALTAY, Mehmet Şemseddin; (1331), **Zulmetten Nura**, birinci ve ikinci baskı 1331, Tevsii Tıbaat Matbaası, üçüncü baskı 1341 Şehzadebaşı Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul.

-----; (1332), **Hurafattan Hakikate**, Tevsii Tıbaat Matbaası, İstanbul.

-----; (1339), **Maziden Atiye**, Kanaat Kütüphanesi, İstanbul.

-----; (1339-1341), **Felsefe-i Ulâ İsbat-ı Vacib ve Ruh Nazariyeleri**, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası. İstanbul.

-----; (1338), **Tarih-i Edyan**, Dersaadet-Kanaat Matbaası, İstanbul.

-----; (1338-1341), **İslâm Tarihi**, İstanbul, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul.

-----; (1340-1341), **İslâm Dini Tarihi**, Darul Fünun Matbaası.

-----; (1328), **Fennin En Son Keşfiyatından**, Matba-i Ahmed İhsan ve Şürekası.

-----; (1339-1342), **İslâm'da Tarih Ve Müverrihler**, Evkaf-ı İslâmiyye Matbaası, İstanbul.

-----; (1341), **Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi**, İstanbul, Dârü'l- Fünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası, sene: 1, sayı: 1, Şehzâdebaşı - Evkaf Matbaası, İstanbul.

-----; (1958), **Hürriyet Mücadeleleri**, Haz. Sabahat Erdemir, Gün Matbaası, İstanbul.

(GÜNALTAY), Mehmet Şemseddin; (1334), “Beşeri Cemiyetler İçin Dinin Lüzumu”, **Sebilürreşad Mecmuası**, Sayı 386, c.15, s.388.

FIGLALI, Ethem Ruhi; (2016), **Laiklik**, Panama Yay., Ankara.

-----; (1997), “Hâriciler” **DİA**, TDV. Yay., İstanbul, cilt: 16, s. 169.

-----; (1988), “Sebeiyye” **DİA**. TDV. Yay., İstanbul ,cilt: 1, s.133-134.

GÖKALP, Ziya; (2012), **Türkçülüğün Esasları**, Alter Yay., Ankara.

GÖKBEL, Ahmet; (1997), **Hurafeler Ve İslâm Gerçeği**, Marifet Yay., İstanbul.

GÖKBEL, Ahmet ve AYKIT Dursun Ali; (2003), **Türk İslâm Tarihine Eleştirel Bir Yaklaşım**, Akçağ Yay., Ankara.

GÖLCÜK, Şerafettin, (1991), “Bâkılânî”, **DİA**., TDV. Yay., İstanbul, cilt, 4, s. 531-535.

GÜNGÖR, Erol; (2010), **Kültür Değişmesi Ve Milliyetçilik**, Ötüken Yay., İstanbul.

İBN MANZÛR, Ebul Fazl Muhammed b. Mükerrrem, **Lisanu'l- Arap** I-VI, Dâru'l Ma'ârif, Kahire.

İLHAN, Avni; (1992), “Bâtıniyye”, **DİA**., TDV. Yay. İstanbul cilt, 5, s.190.

İŞCAN, Mehmet Zeki; (2006), **Selefilik İslâmi Köktencilik Tarihi Temelleri**, Kitap Yayınevi., İstanbul.

KARA, İsmâil; (1997), **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi**, Metinler Kişiler, c.2, Kitabevi Yay., İstanbul.

-----; (2013), ‘‘Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Üzerine Birkaç Not’’, **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi Ve Hareketi Sempozyumu**, Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yay., İstanbul.

KARAMAN, Hayreddin, vd; (2007), **Kur’an Yolu Türkçe Meâl Ve Tefsir**, D.İ.B. Yay., Ankara, cilt. I., s. 402.

KARPAT, Kemal H.; (2016), **Kısa Türkiye Tarihi (1800-2012)**, Timaş Yay., İstanbul.

KAYNAR, Yüksel; (1991), **İslâm Tarihinin Kaynakları- Tarih Ve Müverrihler**, Endülüs Yay., İstanbul.

KAZANCI, A. Lütfü Ve KAZANCI, Osman; (1998), **Bunalım Çağından İslâmın Aydınlığına**, Marifet yay., İstanbul.

KOÇYİĞİT, Talât; (1980), **Hadis Istılahları**, AÜİF Yay., Ankara.

KORKMAZ, Sıddık; (2016), **Tarihin Tahrifi İbn. Sebe Meselesi**, Araştırma Yay., Ankara.

KUTLU, Sönmez; (2012), **Tarihsel Din Söylemleri Üzerine Zihniyet Çözümlemeleri**, Otto Yay., Ankara.

-----; (2008), **Çağdaş İslâmi Akımlar Ve Sorunları**, Ankara: Fecr Yay., 2008.

-----; (2010), **Mezhepler Tarihine Giriş**, Dem yay., İstanbul.

MÂTÜRİDÎ, Ebu Mansûr; (2009), **Kitâbü’t- Tevhîd**, trc., Bekir Topaloğlu, İsam Yay., Ankara.

MEŞKUR, Cevad; (2011), **Mezhepler Tarihi Sözlüğü**, çev. M. Mahfuz SÖYLEMEZ vd., Ankara Okulu Yay. Ankara.

NEZİROĞLU, İrfan ve YILMAZ, Tuncer; (2014), **Başbakanlarımız Ve Genel Kurul Konuşmaları**, TBMM Yay., Ankara.

ONAT, Hasan, vd; (2012), **İslâm Mezhepleri Tarihi El Kitabı**, Grafiker Yay., Ankara.

ONAT, Hasasn; (2016), **Emeviler Dönemi Şii Hareketleri ve Günümüz Şiiliği**, Endülüs Yay., İstanbul.

ORTAYLI, İlber; (2015), **Cumhuriyetin İlk Yüzyılı**, Timaş Yay., İstanbul.

ÖZ, Mustafa; (2012), **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, Ensar Yay., İstanbul.

- ÖZCAN, Hanifi; (1998), **Mâtürîdî’de Bilgi Problemi**, İFAV. Yay., İstanbul.
- ÖZTÜRK, Kazım; **Türk Parlamento Tarihi**, T.B.M.M, II. Dönem 1923-1927, c. III, T.B.M.M. Vakfı Yay., Ankara.
- ÖZÜÇETİN, Yaşar; (2003), **Mehmet Şemsettin Günaltay’ın Hayatı İlmi, İdari, Siyasi Faaliyetleri**, (T.C Gazi Üniv. Sos. Bil. Enst., Türkiye Cumhuriyeti Tarihi ABD, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Ankara.)
- SİNANOĞLU, Mustafa; (2001), “İslâm”, **DİA**, TDV. Yay. İstanbul, c.23, s.1-2.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz; (2015), **İslâm Öncesi Arap Tarihi**, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- SÖYLEMEZ, M. Mahfuz ve HİZMETLİ, Sabri; (1997) **İslâm Öncesi Araplar Ve Dinleri**, Ankara Okulu Yay., Ankara.
- ŞABAN, Zekiyüddin; (2007), **Usûlü’lFıkıh**, Terc. İbrahim Kâfi Dönmez, T.D.V. Yay. Ankara.
- ŞAHİN, Kamil; (1996), “Günaltay” , T.D.V.İ.A, c.14, s.286.
- ŞEHRİSTANİ, Muhammet b. Abdulkerim b. Ahmed; (2011), **el-Milel ve’n-Nihal**, Çev. Mustafa Öz, Litera yay., İstanbul.
- TELKENAROĞLU, M. Rahmi; (2009), **Fıkıh Usulünde Muhattie ve Musavvibe**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniv. Sos. Bil. Enst., Konya.)
- TİRMİZİ, Ebu İsa Muhammed b. İsa, (1978) **el- Câmî’u-s Sahîh**, thk: Ahmed Muhammed Şakir, Şirket-ü Mektebetü ve’l matbaatü Mustafa Halebi.
- TOPALOĞLU, Bekir; (2001), **İslâm Kelamcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbat-ı Vacip)**, D.İ.B. Yay., Ankara.
- TUNAYA, Tarık Zafer; (2010), **Türkiye’de Siyasi Partiler**, c.2, Mütareke Dönemi, İletişim Yay., İstanbul.
- ; (2010), **Türkiye’nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya; (2010), **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**, Ülken Yay.
- YAVUZ, Salih Sabri; (2000), “İsferâyini Ebu İshak”, **DİA**, TDV. Yay. İstanbul, cilt, 22, s.515-516.
- YILDIZ, Sevdije; (2016), **Dinler Tarihi Yeryüzündeki İlk Dinler**, Köprü Kitapları, İstanbul.

https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/tutanak_sorgu.html

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VII., c. 24, s. 710.

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 16, s. 450-451

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 597-598.

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 666.

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 20, s. 748.

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem VIII, c. 24, s. 556.

-----; T.B.M.M. **Tutanak Dergisi**, Dönem IX, c. 13, s. 869.

-----; T.C. **Temsilciler Meclisi Tutanak Dergisi**, c. 4, s. 292-293.

https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane_sorgu.html T.B.M.M. **Âzayı Kiramına Mahsus Muhtasar Terceme-i Hal Varakası**, Şemsettin Bey (Günaltay), Devre-4, sicil-622, Sivas-55.

https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane_sorgu.html **Osmanlı Dönemi Meclis Tutanakları**, Meclis-i Mebusan 3. Dönem, Cilt c.002, Birleşim 37, s.37; Birleşim 59, 577-580; Cilt c003, Birleşim 67, s. 99-102; Birleşim 60, s. 361-363, 367-368.

<https://acikerisim.tbmm.gov.tr/xmlui/handle/11543/2400>,

DosyaAdı.199802593_1334_c11.pdf, Meclisi **Mebusan Devre-i İntihabiye 3, Birinci İctima, 6 Teşrinisani 1334, Saat 2:00**

https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane_sorgu.html T.B.M.M. **Âzayı Kiramına Mahsus Muhtasar Terceme-i Hal Varakası**, Şemsettin Bey (Günaltay), Devre-4, sicil-622, Sivas-55.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler

Adı Soyadı : Tahir KARAMAN
Doğum Yeri ve Tarihi : Elazığ/1985

Eğitim Durumu

Lisans Öğrenimi : Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Yüksek Lisans Öğrenimi : F.Ü.S.B.E.,Orta öğretim Din Öğretmenliği
İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri
Öğretmenliği Ana Bilim Dalı
Bildiği Yabancı Diller : Arapça, İngilizce

İş Deneyimi

Çalıştığı Kurumlar : Diyanet İşleri Başkanlığı (İmam Hatip)
MEB (DKAB Öğrt.)
G.Ü. İlahiyat Fakültesi TİB Anabilim Dalı
Mezhepler Tarihi Bilim Dalı (Arş. Gör.)

İletişim

e-posta Adresi :tkaraman@gumushane.edu.tr