

**TRABZON ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

**YÜKSEK LİSANS TEZİ**

**Meryem İSKENDER**

**TRABZON  
ŞUBAT, 2022**

**TRABZON ÜNİVERSİTESİ  
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ  
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ**

**Meryem İSKENDER**  
**ORCID: 0000-0003-1319-5858**

**Trabzon Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü'nce Yüksek Lisans Unvanı  
Verilmesi İçin Kabul Edilen Tezdir.**

**Tezin Danışmanı**  
**Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ**  
**ORCID: 0000-0002-0397-8130**

**TRABZON**  
**ŞUBAT, 2022**



## **ETİK İLKE VE KURALLARA UYGUNLUK BEYANNAMESİ**

**Tezimin içerdiki yenilik ve sonuçları başka bir yerden almadığımı; çalışmamın hazırlık, veri toplama, analiz ve bilgilerin sunumu olmak üzere tüm aşamalardan bilimsel etik ilke ve kurallara uygun davrandığımı, tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada kullanılan her türlü kaynağa eksiksiz atıf yaptığımı ve bu kaynaklara kaynakçada yer verdiğimi, ayrıca bu çalışmanın Trabzon Üniversitesi tarafından kullanılan “bilimsel intihal tespit programı”yla tarandığını ve hiçbir şekilde “intihal içermediğini” beyan ederim. Herhangi bir zamanda aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonuca razı olduğumu bildiririm.**

**Meryem İSKENDER**

**09/02/2022**

## ÖN SÖZ

Kelâm ilmi, aklî ve naklî delillere dayanarak dinin temel dayanağı konumundaki İslâm inanç esaslarını açıklamayı, ispatlamayı ve tenkitlere karşı savunmayı amaçlayan bir ilimdir. Kelâm ilminin temel konuları ise ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret meseleleridir. Kelâm ilmi naslar çerçevesinde akla başvurarak bu hususlardaki inanç esaslarını tespit etmeyi ve bu esaslara yönelik şüpheleri ortadan kaldırmayı hedeflemektedir.

Ordinaryüs Profesör Mehmet Şemseddin Günaltay; Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet olmak üzere birbirinden oldukça farklı üç yönetim biçiminin hâkim olduğu, dolayısıyla siyasî ve fikrî anlamda son derece hareketli bir dönemde yaşam sürmüş bir aydındır. Aynı zamanda kelâm ilminde bir yenilik düşüncesinin de revaçta olduğu bu dönemde o, fikirleri ve icraatlarıyla hem ilmî hem de siyasî açıdan iz bırakmıştır. Zira Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü başbakanı olan Günaltay, aynı zamanda dönemin önemli üniversitelerinde birçok ilim dalında dersler veren bir akademisyendir.

Oldukça üretken bir düşünür olan Günaltay'ın ilmî ve siyasî kimliğine ilişkin literatürde yapılmış birçok çalışma mevcut olmasına rağmen onun kelâmî düşüncelerini münhasıran ele alan bir yüksek lisans veya doktora tezi bulunmamaktadır. Tezimiz bu eksikliği gidermek amacıyla kaleme alınmış ve bu sahadaki araştırmalara bir katkı sağlaması hedeflenmiştir. Çalışmamız bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmanın konusu, amacı, önemi, sınırlılıkları ve yöntemi ele alınmıştır. Birinci bölümde yazarın hayatı, siyasî ve ilmî kimliği ile eserlerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde varlık ve bilgi teorisi ile ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularındaki görüşleri üzerinde durulmuştur. Üçüncü bölümde kelâm ilmine dair diğer konularla ilgili düşüncelerine yer verilmiştir. Sonuç bölümünde Günaltay'ın kelâmî görüşleri ile ilgili tespit ve çıkarımlar ortaya konulmuştur.

Beni böyle bir tez hazırlamaya teşvik eden ve çalışmanın her aşamasında bana rehberlik eden, anlayış ve yönlendirmeleriyle desteğini benden esirgemeyen danışman hocam Dr. Öğr. Üyesi Züleyha BİRİNCİ'ye, çalışmada önemli katkılarda bulunan Dr. Öğr. Üyesi Osman DEMİRCİ ve Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Hanefi SULUOĞLU hocama, bu süreçte bana her anlamda güç veren değerli dostum Beyza BEŞİKCİ'ye ve her zaman benimle olan aileme en içten şekilde teşekkür ederim. Bu çalışmanın ilim camiası için faydalı olmasını dilerim.

Şubat, 2022

Meryem İSKENDER

## İÇİNDEKİLER

|                           |     |
|---------------------------|-----|
| ÖN SÖZ .....              | iv  |
| İÇİNDEKİLER.....          | v   |
| ÖZET .....                | x   |
| ABSTRACT .....            | xi  |
| KISALTMALAR LİSTESİ ..... | xii |
| GİRİŞ.....                | 1   |

## BİRİNCİ BÖLÜM

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| 1. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN HAYATI, İLMÎ-SİYASÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ ..... | 4  |
| 1.1. Şemseddin Günaltay'ın Hayatı ve İlmî-Siyasî Kişiliği.....          | 4  |
| 1.2. Şemseddin Günaltay'ın Eserleri .....                               | 10 |
| 1.2.1. Eski Türk Harfleriyle Basılmış Eserleri.....                     | 11 |
| 1.2.2. Yeni Türk Harfleriyle Basılmış Eserleri .....                    | 11 |

## İKİNCİ BÖLÜM

|                                                                         |    |
|-------------------------------------------------------------------------|----|
| 2. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ.....                          | 13 |
| 2.1. Varlık Teorisi.....                                                | 13 |
| 2.1.1. Kelâm Atomculuğu .....                                           | 13 |
| 2.1.1.1. Atomların Varlığının Kanıtlanması.....                         | 16 |
| 2.1.1.1.1. Cisimlerin Bölünebilirliği Yönünden Atomun Kanıtlanması..... | 16 |
| 2.1.1.1.2. Noktanın Varlığı Açısından Atomun Kanıtlanması .....         | 17 |
| 2.1.1.1.3. Hareket, Zaman ve Mekân Açısından Atomun Kanıtlanması .....  | 18 |
| 2.1.1.2. Kelâm Atomculuğunun Kaynağı.....                               | 19 |
| 2.1.1.3. Kelâmcılara Göre Atomun Özellikleri .....                      | 20 |
| 2.1.1.3.1. Atomlar Bölünemez Niteliktedir .....                         | 21 |

|                                                                                                          |    |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.1.1.3.2. Atomlar Niceliksiz ve Basit Yapıda Varlıklardır .....                                         | 22 |
| 2.1.1.3.3. Atomlar Her An Yaratılırlar .....                                                             | 22 |
| 2.1.1.4. Atomların Varlık Süresi Açısından Zaman-Mekân-Hareket.....                                      | 23 |
| 2.1.1.5. Arazların Atomlarda Varlığı.....                                                                | 24 |
| 2.1.2. Kelâmda Boşluk (Halâ) Kavramı .....                                                               | 25 |
| 2.1.2.1. Boşluğun Tanımı ve Kaynağı.....                                                                 | 25 |
| 2.1.2.2. Boşluğun Varlığına İlişkin Deliller ve Bu Delillere İlişkin Yorumlar .....                      | 27 |
| 2.1.3. Günaltay’ın İbn Rüşd Eleştirisi.....                                                              | 28 |
| 2.1.4. Nedensellik Problemi-Kelâmda Anti Determinizm .....                                               | 30 |
| 2.2. Bilgi Teorisi .....                                                                                 | 34 |
| 2.2.1. Bilginin Kaynakları.....                                                                          | 34 |
| 2.2.1.1. Duyular .....                                                                                   | 35 |
| 2.2.1.2. Akıl.....                                                                                       | 36 |
| 2.2.1.3. Sâdık Haber .....                                                                               | 39 |
| 2.3. Ulûhiyyet .....                                                                                     | 41 |
| 2.3.1. İnkârcı Akımlar .....                                                                             | 41 |
| 2.3.1.1. Pozitivizm.....                                                                                 | 41 |
| 2.3.1.2. Materyalizm.....                                                                                | 43 |
| 2.3.1.3. Ateizm ve Antropomorfizm .....                                                                  | 48 |
| 2.3.1.4. Evrim Teorisi.....                                                                              | 49 |
| 2.3.2. İsbât-ı Vâcib’in İmkânı .....                                                                     | 52 |
| 2.3.3. İsbât-ı Vâcib Delilleri.....                                                                      | 54 |
| 2.3.3.1. İsbât-ı Vâcib’in Fizikî Delilleri .....                                                         | 55 |
| 2.3.3.1.1. İmkân-ı Âlem Deliline Göre İsbât-ı Vâcib .....                                                | 55 |
| 2.3.3.1.2. Hudûs Deliline Göre İsbât-ı Vâcib .....                                                       | 55 |
| 2.3.3.1.3. Hareket Delili ile İsbât-ı Vâcib.....                                                         | 56 |
| 2.3.3.1.4. Hareket Delili ile İsbât-ı Vâcib’in Diğer Şekli .....                                         | 57 |
| 2.3.3.1.5. Doğanın Düzeninden Çıkarılan Amaçlılık Deliliyle İsbât-ı Vâcib-<br>Gaye ve Nizam Delili ..... | 57 |
| 2.3.3.2. İsbât-ı Vâcib’in Metafizik Delilleri .....                                                      | 59 |
| 2.3.3.2.1. Ezelî Gerçekler Delili ile İsbât-ı Vâcib.....                                                 | 59 |
| 2.3.3.2.2. Sonsuz Varlık Algısından Çıkarılan İsbât-ı Vâcib Delili .....                                 | 59 |
| 2.3.3.2.3. İsbât-ı Vâcib’in Kemâl Tasavvurundan Çıkarılan Tekvînî Delili.....                            | 59 |
| 2.3.3.3. İsbât-ı Vâcib’in İnsan Tabiatından Çıkarılan Ahlâkî Delilleri.....                              | 59 |

|                                                                                  |    |
|----------------------------------------------------------------------------------|----|
| 2.3.4. Allah'ın Birliği .....                                                    | 60 |
| 2.3.4.1. Allah'ın Birliği'nin İspatı .....                                       | 63 |
| 2.3.5. Allah'ın Sıfatları Sorunu .....                                           | 65 |
| 2.3.5.1. Yeni Platonculuk Düşüncesinin Allah Anlayışı .....                      | 67 |
| 2.3.5.2. Soyut Bir Allah Anlayışının Sakıncası .....                             | 68 |
| 2.3.5.3. Kelâmcılara Göre Zorunlu Varlık .....                                   | 68 |
| 2.3.5.4. Kelâmcıların Yaratma Teorisi .....                                      | 70 |
| 2.3.6. Kazâ-Kader Meselesi, Tevekkül ve İnsanın Fiillerinin Kaynağı Sorunu ..... | 72 |
| 2.3.6.1. Kazâ-Kader Meselesi .....                                               | 72 |
| 2.3.6.1.1. İslâm'da İnsanın Özgürlüğü Sorunu ve Kazâ-Kader Meselesi .....        | 73 |
| 2.3.6.1.2. Kur'ân-ı Kerim'de Kazâ ve Kader Kelimeleri .....                      | 76 |
| 2.3.6.2. İslâm'da Tevekkül .....                                                 | 78 |
| 2.3.6.3. İnsanın Fiillerinin Kaynağı Sorunu .....                                | 79 |
| 2.4. Nübüvvet .....                                                              | 80 |
| 2.4.1. İmâmet .....                                                              | 80 |
| 2.5. Âhiret .....                                                                | 81 |
| 2.5.1. Ruh .....                                                                 | 82 |
| 2.5.1.1. Ruhun Kaynağı .....                                                     | 83 |
| 2.5.1.2. Tarih Boyunca Ruh .....                                                 | 84 |
| 2.5.1.3. Çağdaş Ruh Teorileri .....                                              | 85 |
| 2.5.1.4. Materyalistlere Göre Ruh .....                                          | 89 |
| 2.5.1.5. Günaltay'ın Materyalistlerin Ruh Teorisine Yönelik Eleştirileri .....   | 91 |
| 2.5.1.6. İslâm Dünyasında Ruh .....                                              | 93 |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

|                                                                                   |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>3. GÜNALTAY'IN DİĞER KELÂMÎ KONULARLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ .....</b>               | <b>97</b> |
| 3.1. Kelâm Tarihi .....                                                           | 97        |
| 3.1.1. Kelâm İlminin Oluşumundan Önceki Genel Durum .....                         | 98        |
| 3.1.2. Kelâm İlminin Oluşumunu Hazırlayan İtikadî Problemler .....                | 101       |
| 3.1.3. Kelâm İlminin Oluşumu .....                                                | 101       |
| 3.1.3.1. İtikadî Sorunların Sistematik Bir İlme Dönüşmesi: Kelâm İlmi .....       | 101       |
| 3.1.3.2. Selefiyye Karşısında Mu'tezile ve Diğer Kelâm Ekollerinin Oluşması ..... | 102       |
| 3.1.4. Özgün Bir Fikir Hareketi Olarak Kelâm .....                                | 104       |

|                                                                         |     |
|-------------------------------------------------------------------------|-----|
| 3.1.5. Kelâmcıların Temel İlkeleri .....                                | 105 |
| 3.1.6. Selefiyye ile Mu'tezile'nin Yakınlaşması .....                   | 107 |
| 3.1.7. Mantığın Kelâma Girişi: Gazzâlî'nin Kelâmda Yaptığı Yenilik..... | 108 |
| 3.1.8. Kelâm-Felsefe İlişkisi .....                                     | 109 |
| 3.2. Günaltay'ın Din ve İslâm Anlayışı .....                            | 111 |
| 3.2.1. Günaltay'ın Din Anlayışı .....                                   | 111 |
| 3.2.1.1. Din Kavramı .....                                              | 111 |
| 3.2.1.2. Dinin Kaynağı ve Lüzumu .....                                  | 111 |
| 3.2.1.3. Dinin İşlevleri ve Din-Toplum İlişkisi .....                   | 113 |
| 3.2.2. Günaltay'ın İslâm Anlayışı .....                                 | 115 |
| 3.2.2.1. İslâm-Ahlâk İlişkisi .....                                     | 117 |
| 3.2.2.2. İslâmiyet'in İlim ve Akılla İlişkisi.....                      | 118 |
| 3.2.2.3. Çalışmanın İslâm'daki Yeri.....                                | 121 |
| 3.2.2.4. İslâm Dünyasına Sonradan Giren Hurafeler.....                  | 124 |
| 3.2.2.4.1. Mezhepler .....                                              | 124 |
| 3.2.2.4.1.1. Mezheplerin Ortaya Çıkışı .....                            | 124 |
| 3.2.2.4.1.1.1. Hâricîlik.....                                           | 126 |
| 3.2.2.4.1.1.2. Mürcie .....                                             | 127 |
| 3.2.2.4.1.2. Günaltay'a göre İslâm Birliğini Bozan Mezhepler .....      | 128 |
| 3.2.2.4.1.2.1. Sebeiyye .....                                           | 128 |
| 3.2.2.4.1.2.2. Şîa.....                                                 | 129 |
| 3.2.2.4.1.2.2.1. İmâmiyye-İsnâaşeriyye.....                             | 133 |
| 3.2.2.4.1.2.2.2. Bâtıniyye ve Bâtınî Nitelikli Diğer Oluşumlar.....     | 133 |
| 3.2.2.4.2. Uydurma Hadisler.....                                        | 137 |
| 3.2.2.5. Vaaz Kitapları ve Bâtıl İnançlar .....                         | 141 |
| 3.2.2.6. Tekke ve Tarikatlar .....                                      | 143 |
| 3.2.2.7. Türbeler .....                                                 | 144 |
| 3.2.2.8. Medreseler .....                                               | 145 |
| 3.2.2.9. Dinî Hoşgörü ve Vicdan Hürriyeti .....                         | 146 |

|                                                                                    |            |
|------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| 3.2.2.10. İctihad.....                                                             | 148        |
| 3.2.2.11. Günaltay'ın Batı ile İlgili Görüşleri .....                              | 151        |
| 3.2.3. Günaltay'a Göre İslâm Dünyasında Yaşanan Gerilemenin Nedenleri ve Çözümleri | 153        |
| <b>SONUÇLAR.....</b>                                                               | <b>161</b> |
| <b>KAYNAKLAR.....</b>                                                              | <b>167</b> |
| <b>ÖZ GEÇMİŞ VE İLETİŞİM BİLGİLERİ.....</b>                                        | <b>174</b> |



## ÖZET

### Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri

Bu çalışmanın konusu yeni ilm-i kelâm döneminde yaşamış bir aydın olan Ordinaryüs Profesör Mehmet Şemseddin Günaltay'ın kelâmî görüşlerini incelemektir. Tezimiz giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır. Giriş bölümünde çalışmaya giriş mâhiyetindeki bilgilere yer verildikten sonra, birinci bölümde Günaltay'ın hayatı ve eserlerinden bahsedilmiştir. İkinci bölümde Günaltay'ın varlık ve bilgi anlayışı ile ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konularıyla ilgili görüşleri ele alınmıştır. Varlık teorisi başlığı altında yazarın kelâm atomculuğu ve kelâmı nedensellik teorisine ilişkin düşüncelerine değinilmiştir. Bilgi teorisi bağlamında bilginin imkânı ve kaynaklarına dair fikirlerinden bahsedilmiştir. Ulûhiyyet başlığı altında önce Günaltay'ın inkârcı akımlara karşı savunduğu fikirler ortaya konulmuştur. Ardından Günaltay'ın, Allah'ın zâtı ve sıfatları ve kazâ-kader meselesi ile ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Çalışmamızda Günaltay'ın, kelâm ilminin nübüvvet konuları üzerinde durmadığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte imâmet konusu dolaylı olarak nübüvvetle ilişkilendirilebilir. Bu nedenle bu başlık altında onun imâmete dair görüşleri ele alınmıştır. Âhiret başlığı altında Günaltay'ın ruh düşüncesiyle alâkalı fikirleri belirtilmiştir. Üçüncü bölümde ise onun kelâm tarihi ile ilgili değerlendirmeleri ile İslâm ve din anlayışından söz edilmiştir. Bu bölümde onun kelâm tarihine yönelik analizleri ile İslâm âleminin içinde bulunduğu gerilemenin nedenleri ve çözümleri konusundaki düşüncelerine yer verilmiştir. Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Şemseddin Günaltay, Ulûhiyyet, Nübüvvet, Âhiret, Yeni İlm-i Kelâm.

## **ABSTRACT**

### **Şemseddin Günaltay's Opinions on Kalam**

This research is about Ordinaryus Professor Şemseddin Günaltay's opinions on Kalam as an enlightened man who lived in the period of new Kalam scientific. Our thesis consists of an introduction and three sections and results. After the introduction to the study is given in the introduction part, Günaltay's life and works are mentioned in the first part. In the second part, Günaltay's opinions on existence and knowledge and its views on divinity, prophethood and afterlife has been taken. Under the title of Asset, the author's views on Kalamic atomism and the theory of causality in the Kalam are mentioned. In the context of information theory, the author's views on the possibility of knowledge, its types and resources are mentioned. Under the title of divinity, firstly, the ideas that Günaltay defended against denialist movements were put forward. Then, Günaltay's thoughts on God's essence and attributes are given. In our study, it has been determined that Günaltay did not dwell on the subjects of prophecy. However, caliphate may be indirectly associated with prophethood. Therefore, under this topic, his views on caliphate has been taken. Under the title of the afterlife, Günaltay's views for the spirit and reincarnation are stated. In the third part, his evaluation of the history of the Kalam and his understanding of Islam and religion are revealed. This chapter contains his analysis of the history of the Kalam and his views on the causes and solutions of the recession in the Islamic World. The document analysis method was used in the thesis.

**Keywords:** Kalam, Şemseddin Günaltay, Divinity, Prophethood, Afterlife, New Kalam Scientific.

## KISALTMALAR LİSTESİ

|                |                               |
|----------------|-------------------------------|
| <b>as</b>      | :Aleyhisselam                 |
| <b>b.</b>      | :Bin, ibn                     |
| <b>bkz.</b>    | :Bakınız                      |
| <b>c.</b>      | :Cilt                         |
| <b>Çev.</b>    | :Çeviren                      |
| <b>DİB</b>     | :Diyanet İşleri Başkanlığı    |
| <b>Ed.</b>     | :Editör                       |
| <b>h.</b>      | :Hicrî                        |
| <b>Haz.</b>    | :Hazırlayan                   |
| <b>H.</b>      | :Hazreti                      |
| <b>İSAM</b>    | :İslâm Araştırmaları Merkezi  |
| <b>ö.</b>      | :Ölüm Tarihi                  |
| <b>ra</b>      | :Radıyallahu anh              |
| <b>s.</b>      | :Sayfa                        |
| <b>Sad.</b>    | :Sadeleştiren                 |
| <b>sav</b>     | :Sallallahu aleyhi ve sellem  |
| <b>T.B.M.M</b> | :Türkiye Büyük Millet Meclisi |
| <b>TDV</b>     | :Türkiye Diyanet Vakfı        |
| <b>vb.</b>     | :Ve benzeri                   |

## GİRİŞ

Kelâm ilmi inanç esaslarını naslar ve akıl bağlamında inceleyen bir ilimdir. Bilgi ve varlık teorisi ile ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret meselelerini ele alan bu ilim İslâm inancını savunma noktasında önemli bir rol üstlenmektedir. Kelâm ilmi, ortaya çıkışından itibaren farklı aşamalardan geçerek günümüze ulaşmıştır.

Bilindiği üzere XVIII. yüzyıldan itibaren İslâm âlemi Batı karşısında ekonomik, siyasî, askerî vb. hemen hemen tüm sahalarda bir gerileme yaşamıştır. Bu gidişatı sona erdirmek için yapılan tartışmalar ise problemin temeline inme ihtiyacını ortaya çıkarmış, bu doğrultuda İslâm ilimlerinin hâlihazırdaki durumu ve bu ilimlerle topluma tekrar yön verilmesi için neler yapılabileceği konusu düşünülmeye başlanmıştır. Bunun sonucunda İslâmî ilimlerde mevcut şekliyle ihtiyaca cevap vermediği düşüncesiyle bir yenileşme hareketi ortaya çıkmıştır. Bir kısım âlimin müspet, bir kısmının ise menfî tavır takındığı bu yenilik düşüncesi, bilhassa kelâm ilminde kendini göstermiş, Batı'nın felsefe ve biliminin etkisine maruz kalınan bu dönemde kelâm ilminin dayandığı verilerin değişmesi ve Batı'da ortaya çıkan yeni akımlara karşı önceki yöntemlerle birikimin yetersiz kalması bu duruma gerekçe gösterilerek kelâm ilminde de bir yenilik gerektiği fikri ortaya atılmıştır.<sup>1</sup> Bu bağlamda özellikle XIX. yüzyılın sonu ile XX. yüzyılın başı arasına tekabül eden, bununla beraber çeşitli kesintilerle günümüze kadar devam eden bu hareket<sup>2</sup> yeni ilm-i kelâm hareketi, söz konusu hareketin ortaya çıktığı dönem ise yeni ilm-i kelâm dönemi olarak isimlendirilmiştir.

Bu çalışmanın konusu ilmî ve siyasî çalışmalarıyla bilinen ve yeni ilm-i kelâm döneminde yaşamış bir aydın olan Ordinaryüs Profesör Mehmet Şemseddin Günaltay'ın kelâmî görüşlerini tespit etmek ve değerlendirmektir. Çalışmamız Günaltay'ın kelâmî görüşlerini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Literatürde Günaltay'ın hayatına, fikrî ve siyasî kişiliğine yönelik yapılmış bazı araştırmalar mevcuttur. Onun ilmî anlamda özellikle tarih, din eğitimi ve İslâm düşüncesi gibi disiplinlerle ilgili düşüncelerine yer veren yüksek lisans ve doktora tezleri bulunmaktadır.<sup>3</sup> Aynı zamanda onunla ilgili düzenlenmiş bir sempozyum da mevcuttur. Bu sempozyumda onun hayatı, siyasî kişiliği, aydın kimliği, din eğitimi, fıkıh, dinler tarihi, mantık, kelâm, hadis ve tasavvuf

<sup>1</sup> M. Sait Özervarlı, “Yeni İlm-i Kelâm”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 43, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, s. 427.

<sup>2</sup> M. Sait Özervarlı, “Ön söz”, **Kelâm'da Yenilik Arayışları**, İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 5.

<sup>3</sup> Söz konusu çalışmalardan bazıları için bkz.; Muhammed Şevki Aydın, *M. Şemseddin (Günaltay)'ın Din Eğitimi Anlayışı*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1986; Ali Çağlar Deniz, *M. Şemseddin Günaltay'ın Dinî ve Toplumsal Görüşleri*, (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006; Bayram Ali Çetinkaya, *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994; İlhami Ayrancı, *Bir Tarihçi Olarak M. Şemseddin Günaltay* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.

disiplinleriyle alâkalı düşüncelerine yer verilmiş; söz konusu sempozyum bildirileri daha sonra kitap olarak da yayımlanmıştır.<sup>4</sup> Günaltay'ın kelâmî görüşlerinden söz eden araştırmalara bakıldığında onun bu hususla ilgili fikirlerinden bahseden bazı çalışmalar olduğu görülmektedir. Bunlardan bir kısmı söz konusu sempozyumda da yer alan Fadıl Aygün'ün *Şemseddin Günaltay'ın Kelâmî Görüşleri*, Cemalettin Erdemci'nin *Günaltay'ın Kozmoloji Anlayışı* ve İbrahim Emiroğlu'nun *M. Şemseddin Günaltay'ın Felsefe-i Ülâ Adlı Eseri Üzerine Bir İnceleme* isimli çalışmaları olarak ifade edilebilir. Tüm bunlara rağmen Günaltay'ın kelâmî görüşlerini münhasıran ele alan bir yüksek lisans veya doktora tezi bulunmadığı fark edilmiştir. Bu ise çalışmanın özgün değerini oluşturmaktadır. Literatüre katkı sağlamak ve bu anlamda var olan eksikliği gidermek amacıyla yapılan tezimizin bu sahadaki çalışmalara katkı sağlayacağı ümit edilmektedir.

Günaltay'ın yaşadığı dönem gerek toplumsal gerekse ilmî olarak özellikle kelâm ilmi açısından İslâm âlemi için son derece önemli bir konuma sahiptir. Bahsi geçen dönemdeki bazı problemler hala günümüzde varlığını sürdürmektedir. O halde bugünün sorunlarını çözümleyebilmek için bu ve benzeri dönemleri iyi tahlil etmek gerekmektedir. Günaltay ise söz konusu dönemde yaşamış, ilmî ve siyasî faaliyetleri ve düşünceleriyle ses getirmiş bir aydındır. Dolayısıyla onun düşünceleri ve değerlendirmeleri de birçok konuda bugüne de ışık tutacak niteliktedir. Bunun yanı sıra Günaltay'ın bazı vasıfları onun o dönemdeki toplumsal krize yönelik tespitlerinin önemini artırmaktadır. Bu nitelikler ise şöyle sıralanabilir: Birincisi onun hem kendi geleneğine ve Doğu'nun diğer geleneklerine hem de Batı medeniyetine vakıf bir aydın oluşu, ikincisi tarih konusunda yetkin bir şahıs olması, üçüncüsü hem dinî hem de felsefî düşünce ve fen bilimleri sahasında araştırma ve incelemelerde bulunması, dördüncüsü ise sadece bir teorisyen değil fikirlerini uygulama imkânı da bulan bir düşünür olmasıdır. Tüm bunlar ise söz konusu meselelerin nedenlerine-çözümlerine yönelik değerlendirmeleri noktasında onun objektif ve isabetli bir yaklaşımı olabileceğini göstermektedir.<sup>5</sup>

Günaltay, yaşadığı dönemde siyasî ve çok yönlü fikrî çalışmalarıyla bilinen bir şahsiyettir. O, siyasî olarak başbakanlığı dönemindeki faaliyetleri, ilmî olarak ise daha ziyade İslâm tarihi, Türk tarihi, dinler tarihi, din eğitimi, İslâm felsefesi ve İslâm düşüncesi disiplinleriyle ilgili çalışmalarıyla bilinmektedir. Ayrıca bazı fikir ve icraatları dolayısıyla da eleştirilmiş bir kişidir. Sözgelimi başbakanlığı döneminde Cumhuriyet dönemi hükümet programlarında ilk kez seçmeli din öğretiminin yer alması, İmam-Hatip Okullarının ve ilâhiyat fakültelerinin açılması, türbelerin ziyaret edilmesine imkân veren kanunun anayasaya eklenmesi, gizli oy-açık tasnife dayalı tek dereceli seçim sisteminin getirilmesi gibi olumlu gelişmeler yanında Türk Ceza Kanunu'nun 163. maddesinde

<sup>4</sup> Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.) **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

<sup>5</sup> Hüsnü Aydeniz, "M. Şemseddin Günaltay'a Göre Müslüman Dünyanın Aydın Krizi", Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 23.

yapılan dinî hayatı kısıtlayıcı nitelikteki değişiklik gibi olumsuz icraatlar da gerçekleştirmesi yönüyle tenkit edilmiştir. Yine Günaltay'ın bulunduğu bir heyetçe yazılan ve 1931'den 1950 yılına kadar okutulan tarih ders kitapları, İslâm tarihi ile ilgili yanlış bilgiler verdiği, gerçekleri çarpıttığı ve din öğretimi hakkında olumsuz görüşlere sahip olduğu iddiasıyla çeşitli çevrelerce şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>6</sup> Bu çalışma ise onun yalnızca kelâm ilmiyle ilişkilendirilebilecek görüşleriyle sınırlandırılmış, onun siyasî ve ilmî çalışmalarına ise kısaca değinmekle yetinilmiştir. Bu anlamda çalışmada sadece onun varlık ve bilgi anlayışı, ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret konuları hakkındaki görüşleri ile kelâma dair diğer fikirleri ele alınmıştır. Zira yeni ilm-i kelâm döneminde yaşamış bir aydın olan Günaltay, söz konusu dönemin öne çıkan meselelerine eserlerinde yer vermiş, özellikle bu dönemde revaçta olan inkârcı akımları eleştirerek İslâm âleminin içinde bulunduğu durumun nedenleri ve çözümleri konusunda değerlendirmelerde bulunmuştur.

Çalışmada doküman analizi yöntemi kullanılmıştır. Günaltay'ın sistematik bir kelâm eseri mevcut değildir. Ancak kitaplarında ve makalelerinde kelâmî konulara yer vermektedir. Bu bağlamda *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*, *Felsefe-i Ülâ*, *Zulmetten Nûra* ve *Hurâfattan Hakîkata* başta olmak üzere erişilebilen bütün kitap ve makalelerinden faydalanılmıştır. Kelâm ilmiyle alâkalı eserlerinde dağınık bir şekilde yer alan görüşleri bir araya getirilmiş ve kelâmî bir perspektifle değerlendirilmiştir.

---

<sup>6</sup> Kamil Şahin, “Günaltay”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 14, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, s. 286-288.

## BİRİNCİ BÖLÜM

### 1. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN HAYATI, İLMÎ-SİYASÎ KİŞİLİĞİ VE ESERLERİ

#### 1.1. Şemseddin Günaltay'ın Hayatı ve İlmî-Siyasî Kişiliği

Osmanlı Devleti'nin son ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarının siyasî ve ilmî açıdan önde gelen isimlerinden biri olan Ordinaryüs Profesör Mehmet Şemseddin Günaltay, 1883 yılında Erzincan'ın Kemaliye kazasında (Eğin) dünyaya gelmiştir. Babası müderris İbrahim Ethem Efendi, annesi Saliha Hanımdır.<sup>7</sup> İbrahim Ethem Efendi, yaşadığı dönemin âlimleri içerisinde ünü ve önemli bir konumu olan, sarayda gerçekleştirilen huzur derslerine iştirak etmiş bir âlimdir.<sup>8</sup> 1892 yılında 9 yaşında köyünden ayrılarak İstanbul'a gelen Günaltay, ilk eğitimini 1896 yılında Üsküdar Ravza-i Terakkî Mektebi'nde tamamlayarak en iyi derece ile diplomasını almıştır. 1903 yılında Vefa İdâdisi'nden mezun olup, Dârü'l-muallimîne'l-âliye'nin Fünûn şubesine katılmak için girdiği imtihanı birincilikle kazanmıştır.<sup>9</sup> 1905 yılında bu okuldan mezun olmuştur. İyi derecede Farsça, Fransızca ve Arapça bilen Günaltay, eğitim-öğretim hayatı içinde din ilimleri konusunda özel olarak kendisini yetiştirip icazet almıştır.<sup>10</sup> 1905 yılında Dârüşşafaka Hendese Muallimliği görevini gerçekleştirmiş, sonrasında Kıbrıs İdâdisi'nde Ulûm-u Tâlimiyye (Matematik İlimleri) muallimliği ve Müdür Muavinliği yapmıştır. 1909 yılında doğa bilimleri konusunda eğitim almak üzere Maarif Nezareti'nce Avrupa'ya Lozan Üniversitesi'ne gönderilmiştir. Aldığı bir yıllık eğitimden sonra ülkesine geri dönerek Midilli Lisesi ve Gelenbevi Lisesi'nde idarecilik yapmıştır.<sup>11</sup> Midilli Lisesi'nde iken daha ziyade dönemin İslâmcılarının yer almasıyla bilinen Sırât-ı Müstakîm-Sebilürreşâd dergileri ekibine yazar olarak katılmıştır. Başlangıçta kaleme aldığı yazıları felsefe ağırlıklıyken, daha sonra sosyal meselelere yönelmiştir. 1911'de Türk Ocağı'nın kurulmasıyla burada tarih konferansları ve dersleri vermeye başlamıştır. 1913'te İslâm Mecmuası'nın yayımlanmaya başlamasıyla İslâmcı-Türkçü ekibe katılmıştır. Daha sonra henüz 32 yaşında olmasına karşın<sup>12</sup> 27 Ekim 1915'te Dârülfünûn Edebiyat Fakültesi Türk tarihi ve medeniyet tarihi müderrisliğine - bugünkü anlamıyla profesörlük- tayin olmuş, sonrasında Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya

<sup>7</sup> Şahin, s. 286.

<sup>8</sup> Ayrancı, s. 26. Osmanlı'da Ramazan aylarında padişahın önünde gerçekleştirilen tefsir derslerine huzur dersleri denir. (Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1987, s. 441.)

<sup>9</sup> Şahin, s. 286.

<sup>10</sup> İsmail Kara, **Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler II**, İstanbul: Risale Yayınları, 1997, s. 563.

<sup>11</sup> Şahin, s. 286.

<sup>12</sup> Kazım Öztürk, **Türk Parlamento Tarihi**, Ankara: T.B.M.M. Vakfı Yayınları, XI. Dönem, c. 3, no: 3, s. 709.

Fakültesi'nde dersler vermiştir. Aynı yıl İttihat ve Terakkî Partisi'ne üye olarak bu partiden Bilecik mebusu seçilip meclise girmiş, 1919'a kadar bu görevde kalmıştır. Buradaki üyeliği sırasında sürekli aktif olmuş, çeşitli kanun çalışmalarında önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>13</sup> Bu arada Ziya Gökalp liderliğinde çıkan ve onun meşhur “Türkleşmek, İslâmlaşmak, Muasırlaşmak” düşüncesini yaygınlaştırmak amacı taşıyan İctimâiyat Mecmuası ve Millî Tettebbûlar Mecmuası'nda Türkçü düşüncüyü savunan yazılar telif etmiştir.<sup>14</sup> 1917'de Süleymaniye Medresesi'nde medeniyet tarihi, dinler tarihi, İslâm kavimleri tarihi ve İslâm felsefesi müderrisliği yapmıştır. 1918'de Meclis-i Meb'ûsan'da idare memuru olmuştur. İttihat ve Terakkî Partisi'nin devamı niteliğindeki Teceddüd Fırkası'nın kurucuları arasında yer almış ve aynı yıl İttihat ve Terakkî Partisi öncülerini sorgulayan komisyonda bulunmuştur. 1920'de Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin İstanbul şubesinde ve Kuvâ-yi Milliye içinde yer almış, Ankara Hükümeti kurulduktan sonra İstanbul belediye meclis üyeliğine ve reis vekilliğine seçilmiştir. Daha sonra Mustafa Kemal'in emriyle CHP İstanbul teşkilatını kurmakla görevlendirilmiştir. 1922'de Şer'iyye Vekâleti Tetkikat ve Te'lifat Heyeti azası olmuştur. 1923'de II. Büyük Millet Meclisi Sivas mebusu ve meclis başkan vekili olmuştur. Böylece siyasî yaşamındaki ikinci dönem başlamıştır. Yedi dönem üst üste Sivas, bir dönem (1950-1954) Erzincan milletvekili seçilmiştir. 1924'de Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi'nde fıkıh ve İslâm tarihi müderrisliği yapmıştır. Aynı kurumda daha sonra fakülte sekreterliği ve dekanlık görevinde bulunmuştur. 1931'de Türk Tarih Kurumu'na kurucu üye seçilmiştir. 1941'de Türk Tarih Kurumu başkanı olmuş, vefat tarihi olan 1961'e kadar bu görevi ifa etmiştir. 1949'da on sekizinci hükümeti kurmuş ve Türkiye Cumhuriyeti'nin on dördüncü ve tek parti devrinin son başbakanı olmuştur. 15 Ocak 1949 ve 22 Mayıs 1950 tarihleri arasında başbakanlık yapmıştır. 1950'de iktidarın Demokrat Parti'ye geçmesiyle beraber 1954'e değin milletvekilliği görevini sürdürmüştür. 1958-1959 yıllarında CHP İstanbul İl başkanlığında bulunmuştur. 1960'da 27 Mayıs ihtilalinden sonra Temsilciler Meclisi üyeliği ve Cumhuriyet Senatosu'na seçilmiştir. 1961 seçimlerinde CHP İstanbul senatörü olarak yeniden meclise girmiştir. Ancak bu görevine başlayamadan rahatsızlanarak 19 Ekim 1961'de vefat etmiştir. Vasiyeti üzerine Ankara'daki Cebeci Asri Mezarlığına gömülmüştür.<sup>15</sup>

Tek parti döneminin son başbakanı olan ve ilmî faaliyetlerinin yanı sıra siyasî çalışmalarından da vazgeçmeyen Günaltay, hayatı boyunca bu iki alanı dengeli biçimde yürütmüştür.<sup>16</sup> O, döneminin önde gelen simalarından biridir. Sadece siyasî kimliğiyle değil ilmî karakteriyle de ön planda olan, İslâm dünyasına eserler veren bir ilim adamı, nesiller yetiştiren bir akademisyendir. Günaltay son derece verimli bir ilim insanıdır, bu sebeple Mehmet Âkif'in “makasla yazı yazar” nüktesine bile

<sup>13</sup> Ahmet İshak Demir, “Bir Cumhuriyet Aydını Olarak M. Şemseddin Günaltay”, Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 59.

<sup>14</sup> Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi**, İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013, s. 306.

<sup>15</sup> Şahin, s. 288.

<sup>16</sup> Bayram Ali Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay”, **Eskiyeni Dergisi**, 2008, (7), s. 75.

mazhar olmuştur.<sup>17</sup> Fen bilimleri ve tabii ilimler öğrenimi görmesine rağmen Cumhuriyet devrinde daha çok tarihçi yönüyle bilinmiştir, eserleri ve konferansları da daha ziyade bu alana yöneliktir.<sup>18</sup> Zihniyet dünyası ve kimliği son derece eklektik olan Günaltay, dengeli ve ılımlı liberal demokrat kişiliğiyle tanınır.<sup>19</sup> Hem Doğu hem Batı uygarlığına hâkimdir, aynı zamanda iyi bir medeniyet ve dinler tarihçisidir.<sup>20</sup> O, tarihçiliğe Ziya Gökalp'le tanıştıktan sora başlamış, onun düşüncelerinden etkilenmiştir. Batılı tarihçilerin yanlı tarih yazdığını bunun aksine İslâm tarihçilerinin doğrudan olayları vermekle yetindiğini ve objektif davrandığını, bu bakımdan İslâm tarihçilerinin yazdıkları tarih kaynaklarının daha güvenilir olduğunu söylemiştir.<sup>21</sup> Günaltay, 1941 yılından itibaren vefat tarihi olan 1961'e kadar Türk Tarih Kurumu'nun başkanlığını yapmış, tarih kongrelerine katılmış ve Türk Tarih Tezi'nin geliştirilmesine katkı sunmuştur.<sup>22</sup> Ayrıca İstanbul Üniversitesi tarafından tarih profesörlüğü yanında ordinaryüs profesörlüğe getirilmiştir. Bu kurumun Osmanlı Dönemi'nde kadim bir geçmişinin bulunmaması sonucu o, bu kurumun adeta yoktan inşa edilmesinde büyük bir rol üstlenmiştir.<sup>23</sup>

Günaltay'ın yaşadığı dönemde İslâm dünyasının kurtuluşu için pek çok fikir akımı ortaya atılmıştır. Bunlardan en yaygın olanlar ise İslâmcılık, Batıcılık ve Türkçülük'tür. Günaltay, fikirlerinde meydana gelen değişimler nedeniyle çeşitli araştırmacılar tarafından İslâmcı, Türkçü, milliyetçi, laik, Batıcı ve İslâmcı-Türkçü gibi pek çok farklı grupta değerlendirilmiştir.<sup>24</sup> Bununla beraber genel kanı onun kurtuluşu İslâmcılık-Batıcılık-Türkçülük üçlüsünde gördüğüdür. Kanaatimize göre ise onun fikirlerinde yaşanan değişim sebebiyle bu akımlar arasında hangisini benimsediği konusunda net bir yorum yapmak mümkün görünmemektedir. Bu bağlamda onun yaşamı Cumhuriyetten öncesi ve sonrası şeklinde iki ayrı bölümde değerlendirilebilir. Buna göre Osmanlı Devleti'nin İslâmcı Günaltay'ı, yazılarında daha ziyade toplumsal problemlere değinmiş, kendisini meşhur edecek eserlerini bu dönemde kaleme almıştır. Hayatının bu döneminde Sebîlürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm gibi İslâmcı dergilerde yazılar kaleme alarak İslâm âleminin içinde bulunduğu durumdan kurtulması için çaba sarf etmiş, bu anlamda *Zulmetten Nûra* ve *Hurâfattan Hakîkata* gibi oldukça ses getiren, önemli tespit ve öneriler barındıran eserler telif etmiştir. Söz konusu eserler aynı zamanda onun en önemli eserlerindendir. O, bu çalışmalarıyla dönemin İslâmcı aydınları tarafından da övgüler almıştır. Nitekim Mehmet Âkif ve Ferit Kam bu övgülerini söz

<sup>17</sup> Mahir İz, **Yılların İzi**, İstanbul: Kitapsevdaş Yayınları, 1990, s. 144.

<sup>18</sup> Mehmet Azimli, "Dârülfünûn'dan Başbakanlığa Şemseddin Günaltay". **Dârülfunûn İlahiyât Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2010, s. 278.

<sup>19</sup> Kemal Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul: İstanbul Matbaası, 1967, s. 198.

<sup>20</sup> Aydeniz, s. 22-23.

<sup>21</sup> Azimli, s. 278.

<sup>22</sup> Şahin, s. 288.

<sup>23</sup> Yavuz Yıldırım, "Şemseddin Günaltay'ın İslâm Tarihi ve Tarih Yazıcılığına Bakışı", **Cumhuriyet'in 80. Yıldönümü Paneli**, İstanbul, 2003, s. 55-63; Azimli, s. 278.

<sup>24</sup> Ercan Yıldırım, "Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemseddin Günaltay'ın İslâmcılığı", **Umran Dergisi**, (235), 2014, s. 77-87.

konusu *Zulmetten Nûra* için kaleme aldıkları takrizde dile getirmiştir. O, *Zulmetten Nûra* isimli eserinde kurtuluşu hilâfet çatısı altında birleşmek olarak dile getirmiş, *Zulmetten Nûra*’dan bir sene sonra telif ettiği *Hurâfattan Hakîkata* isimli eserinde ise Türklüğü bugün için zararlı yarın için de faydasız gördüğünü, ancak önce Anadolu kurtarılsa Türkiye’nin Türkiye kurtarılsa da Turan’ın dirileceğini ifade etmiştir.<sup>25</sup> Daha sonra telif ettiği *Mâziden Âtiye*’de ise kurtuluşun İslâmcılık-Batıcılık-Türkçülük üçlüsünde olduğunu öne sürmüştür. Türkçülüğün İslâmcılığa muhalif gösterilmesine karşı çıkmış, çağdaş İslâm Türkçülüğünü benimsemiştir.<sup>26</sup> Görüldüğü üzere fikirlerinde zaman içerisinde bir değişim ve Türkçülüğe yönelim yaşanan Günaltay, bu noktada Ziya Gökalp’ten etkilenmiş ancak sıralama konusunda ondan farklı davranarak İslâmcılığı merkezde tutmuştur.<sup>27</sup> Cumhuriyet dönemindeki Günaltay ise İslâmcılıktan uzaklaşmıştır. O, bu dönemde Türkçülüğe eğilmiştir. Daha çok tarihle ilgili çalışmalarda bulunmuş, Türk Tarih Kurumu’nun başkanı olarak görev yapmıştır.

Günaltay’ın yaşamı üzerinde yeni ilm-i kelâm düşüncesinin ve İslâmcıların Mısır’daki temsilcilerinden olan Cemâleddin Efgânî ile Muhammed Abduh’un da önemli bir rolü bulunmaktadır. O, Efgânî’yi benzersiz bir yol gösterici olarak görür. Kendisinin onun öğrencisi olduğunu ifade ederek İslâm toplumunun durumunu en iyi analiz eden ve terakkîye dair en doğru çözümler bulan kişinin Efgânî olduğunu savunur.<sup>28</sup> Hatta o, Müslüman Âleminde İntibah Emâreleri isimli makalesinde Efgânî’nin bir peygamber kadar hürmet edilmeye lâyık olduğunu, onu eleştirenlerinse Ebû Cehil kadar lânete uğramaya müstahak olduğunu ifade etmektedir.<sup>29</sup> Nitekim bu sebeple Efgânî’nin Osmanlı toplumundaki meddahlarından biri olduğu ithamlarına da maruz kalmıştır.<sup>30</sup> Bununla beraber Günaltay’ın bu iki isimden özellikle Abduh’un görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Bu durum eserlerinde onun düşüncelerine sürekli yer vermesinden de anlaşılabilmektedir.<sup>31</sup> O, son yüzyılda İslâm âleminde meydana gelen fikrî uyanışın irfan meşalesini yakan büyük düşünür olarak gördüğü<sup>32</sup> Abduh’un özellikle ictihad ile alâkalı görüşlerinden etkilenmiş, tıpkı Abduh gibi zamanın şartlarına uygun yeni icmâlara ulaşmak gerektiğini ileri

<sup>25</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, 3. Baskı, İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341, s. 34-35; ayrıca bkz. Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nûra*, (Haz. Ahmet Lütfi Kazancı, Osman Kazancı), İstanbul: Marifet Yayınları, 1998, s. 50-51.

<sup>26</sup> M. Şemseddin, *Mâziden Âtiye*, 1. Baskı, İstanbul: Dersâdet Kanaat Matbaası ve Kütüphanesi, 1339, s. 213, 284.

<sup>27</sup> Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi’nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay”, s. 74.

<sup>28</sup> Caner Arabacı, “II. Abdülhamit’e İslâmcı Muhalefet”, Mehmet Bulut, Nuri Salık, Maşallah Nar, Muhammet Enes Kala (Ed.) *Sultan II. Abdülhamid Dönemi*, İstanbul: Erkam Matbaası, 2019, s. 226.

<sup>29</sup> Şemseddin Günaltay, “İslâm İntibâhı: Müslümanlık Âleminde İntibâh Emâreleri II”, *İslâm Mecmuası*, 1(4), 1330, s. 112.

<sup>30</sup> Sadık Albayrak, “Ön söz”, (Sad. Sadık Albayrak) *Afgani’ye Reddiye*, A. Halil Filipeli, İstanbul: Sabah Kültür Yayınları, 1976, s. 12.

<sup>31</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 127, 131, 265, 279; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 137, 140, 280, 294.

<sup>32</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 127; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 137.

sürmüştür.<sup>33</sup> Onun en çok da kader ve kazâ konusunda Abduh'tan etkilendiği fark edilmektedir. Ayrıca o, Selefî anlayışa yönelik sempatisi ve İslâm'ın modern çağda bilim ve teknolojiye karşı tutumu bakımından da Abduh ile aynı görüşleri paylaşmıştır. Günaltay'ın, dini Asr-ı saâdet'teki şekliyle anlamak ve İslâm'ı ilk kaynaklarına tevdi etme ve hurafe, bâtıl inanç ve bid'atlara karşı mücadele gösterme amacı taşıdığı düşünüldüğünde onu Selefî olarak kabul etmek imkân dâhilindedir.<sup>34</sup> Abduh, Selefî inancı sistematik hale getiren İbn Teymiyye'nin takipçisidir. Günaltay'ı da bu anlamda İbn Teymiyye ile ilişkilendirmek mümkündür.<sup>35</sup> O, özellikle ahlâk konusunda Selefîyye ve İbn Teymiyye'nin yolunu izlemiştir.<sup>36</sup> İlimlere yaklaşımı konusunda İbn Teymiyye'yi överek onun dinî ilimlerde derin bir anlayışı ve gayreti bulunduğunu ifade etmiştir.<sup>37</sup> Günaltay, bu anlamda reformistlerin önde gelen bu iki simgesinden etkilendiği ileri sürülerek Gotthard Jaschke tarafından reformculuk ve milliyetçilik arasında bocalamakla nitelendirilmiştir.<sup>38</sup>

Günaltay Saltanat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet gibi oldukça farklı dönemlerde yaşamış bir aydındır. Bu nedenle onun fikrî ve siyasî yaklaşımında zamanın şartlarına uygun olarak zıtlıklar olduğu görülmektedir. Nitekim Günaltay'a yönelik yapılan en büyük eleştirilerden biri de onun bu çelişkili tavrıdır. Örneğin o, Meclis-i Meb'ûsan'da Dârü'l-Hikmeti'l-İslâmiyye yasası görüşülürken din, eğitim-öğretim, ahlâk ve dinî yayınlar hakkında İslâmî anlamda müspet sonuçlar verecek tezleri savunmuştur.<sup>39</sup> Aynı şekilde onun başbakanlığı esnasında da Cumhuriyet dönemi hükümet programlarında ilk kez seçmeli din öğretiminin yer alması, 1949'da İmam-Hatip kurslarının açılması, Ankara Üniversitesi bünyesinde İlâhiyât Fakültesi'nin kurulması, türbelerin ziyaret edilmesi imkân veren 5566 sayılı 1 Mart 1950 tarihli kanunun çıkarılması ve gizli oy-açık tasnife dayalı tek dereceli seçim sisteminin getirilmesi gibi olumlu gelişmeler gerçekleştirilmiştir. Ancak daha sonra Türk Ceza Kanunu'ndaki meşhur değişikliği yapmış ve "Ezanın aslına döndürülmesi" teklifini reddetmiştir.<sup>40</sup> Bu faaliyetleri nedeniyle suçlandığında ise kendisini bu ülkede İlâhiyat Fakültesi açmış bir başbakan olmakla savunmuştur.<sup>41</sup> Ayrıca yaşadığı değişim sebebiyle takriz bölümünde Âkîf'in övgülerinin yer aldığı eseri olan *Zulmetten Nûra*'nın sonraki baskılarında bu takriz çıkarılmıştır. Benzer şekilde Günaltay'ın Osmanlı Devleti tarihinde millî amaçlarla ortaya çıkan ilk bilinçli ve kapsamlı özgürlük

<sup>33</sup> Çetinkaya, "Cumhuriyet Halk Partisinin İslâmcı Başbakanı Şemseddin Günaltay", s. 78.

<sup>34</sup> İbrahim Ethem Aydın, "Şemseddin Günaltay'ın Hayatı, Eserleri ve Dini İslah Düşüncesi", **İstanbul Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi**, (5), 2002, s. 162; M. Zeki İçsan, **Muhammed Abduh'un Dinî ve Siyasî Görüşleri**, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998, s. 171. İbn Teymiyye'nin dini ıslah düşüncesi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Muhammed Ebû Zehra, **Ahmet İbn-i Teymiyye** (Çev. Osman Keskiöğlu), İstanbul: Hilal Yayınları, 1987.

<sup>35</sup> Aydın İ., s. 162.

<sup>36</sup> İbrahim Âgah Çubukçu, "Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü Şemseddin Günaltay'ın Dinî Düşüncesi", **50. Yıl Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin 50. Yıl Armağanı**, 1973, s. 185.

<sup>37</sup> Aydın İ., s. 162.

<sup>38</sup> Gotthard Jaschke, **Yeni Türkiye'de İslâmlık** (Çev. Hayrullah Örs), Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972, s. 13; Çetinkaya, "Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay", s. 77.

<sup>39</sup> Şahin, s. 288.

<sup>40</sup> Şahin, s. 288. Yıldırım, "Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemseddin Günaltay'ın İslâmcılığı", s. 77-87.

<sup>41</sup> Aydın İ., s. 146.

hareketi olarak kabul ettiği<sup>42</sup> İttihat ve Terakkî Fırkası'nın ileri gelen isimlerinden biriyken daha sonra bu fırkanın önde gelenlerini sorgulayan komisyonda bulunması hayatında meydana gelen izah edilmesi güç bir durumdur. Nitekim bu sebeple Peyami Safa'ya göre pek çok dinî eserin müellifi, şeriatçı ve laiklik düşmanı Şemseddin Bey farklı; inkılapçı, Cumhuriyet Halk Partisi başvekili, laik ve din öğretimi karşıtı Şemseddin Bey farklıdır. Bu ikisi yıllarca aynı bedende ihtilâfsız ve kavgasız yaşamıştır.<sup>43</sup> O, Meşrutiyet döneminde İslâmcı-ittihatçı; mütarekeden sonra İttihat ve Terakkî'yi sorgulayan komisyonda; Cumhuriyetin ilk yıllarında Cumhuriyetçi, kemalist, demokrat; 1960 ihtilalinde oluşturulan kurucu meclisin üyesi, ihtilalden sonra CHP'nin İstanbul senatörü olmuştur.<sup>44</sup> Bununla beraber bazı araştırmacılar bu durumun bu siyasî ve fikrî değişimi o zamanda yaşamış, özellikle “İslâmcı” gelenek içerisinde bulunan pek çok aydında görmenin mümkün olduğunu dile getirmektedir. Buna göre Günaltay'ın bu yaklaşımının altında Saltanattan Cumhuriyete geçiş döneminde yaşanan siyasî değişim ve dönüşümler yatmaktadır.<sup>45</sup>

Bunların yanı sıra Günaltay'ın II. Hasan Saka Hükümeti'nin 14 Ocak 1949'da istifa etmesi üzerine Cumhurbaşkanı İsmet İnönü tarafından hükümeti kurmakla görevlendirilmesi Cumhuriyet Halk Partisi içinde ve basında geniş bir tepkiye neden olmuştur. Bunun nedeni olarak, Günaltay'ın İslâmcı eğilimleriyle bilinmesi ve kabinesinde CHP içindeki ılımlı liberal grubun önemli bir konum teşkil etmesi gösterilebilir.<sup>46</sup>

Ayrıca Günaltay'ın da bulunduğu bir heyetçe yazılan ve 1931'den 1950 yılına kadar okutulan tarih ders kitapları, İslâm tarihi ile ilgili yanlış bilgiler verdiği, gerçekleri çarpıttığı ve din öğretimi hakkında sahip olduğu olumsuz görüşlere sahip olduğu iddiasıyla çeşitli çevrelerce şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır ve konu mahkemeye intikal etmiştir.<sup>47</sup> Dolayısıyla Günaltay yaşadığı dönemde aldığı övgüler kadar eleştirilere de konu olmuş sansasyonel bir kişidir.

Günaltay Batı taklitçiliği karşısında halkın uyandırılması, Batılı aydınların iddialarının aksine İslâm'ın gelişmeyi önlemediği, İslâm'ın temel kaynaklardan öğrenilmesi gerektiği, Türk Milleti'nin İslâm Medeniyetinin oluşmasında ve gelişmesinde mühim roller üstlendiği gibi konular üzerinde durmuş, ilim ve fende çağdaş medeniyeti benimsemek görüşünü ilke edinmiştir.<sup>48</sup> O, siyasette olduğu gibi bilimsel yöntemde de Batı'nın metodunu benimsemiştir.<sup>49</sup> Bu bağlamda Batı'nın İslâm'a yönelik

<sup>42</sup> Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay”, s. 81.

<sup>43</sup> Peyami Safa, “Bir Vücutta Yaşayan İki Günaltay”. *Sebilürreşâd Mecmuası*, 9(214), 1956, s. 221; Şahin, s. 288.

<sup>44</sup> Şahin, s. 288.

<sup>45</sup> Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay”, s. 87.

<sup>46</sup> Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu* (Çev. Metin Kırıatlı), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998, s. 307; Eric Jan Zürcher, *Modernleşen Türkiye Tarihi* (Çev. Yasemin Gönen), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 312.

<sup>47</sup> Şahin, s. 286.

<sup>48</sup> Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay”, s. 75; Abdurrahman Küçük, “Şemseddin Günaltay'ın Din Anlayışı ve İslâm'a Bakışı”, *Türk Yurdu*, (116-117), 1997, s. 121; M. Şemseddin, *Mâziden Âtiye*, s. 9-184; Çubukçu, s. 185-187.

<sup>49</sup> Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi'nin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay”, s. 75.

iftira ve tahriflerinin çürütülmesinin yolunun, vesika ve belgelere yaslanmak olduğunu savunan Günaltay, bunları yapmak için öncelikle “höyükleri kazarak, mezarları deşerek tarihten önceki zamanları aydınlatacak eserleri meydana çıkarmak” gerektiğini ifade etmiştir.<sup>50</sup> İctihad kapısının kapandığı şeklindeki anlayışı reddetmiş, bu kanaatin İslâm dünyasının ilerlemesine engel olduğunu ifade etmiştir. Tasavvuf mensuplarını, tekke ve medreseleri eleştirerek İslâmiyet’in akılcı bir din olduğunu, pozitif ilimlere ağırlık verdiğini, Müslümanların geri kalmasının sebebinin İslâm’ın akla önem vermemesi değil tekke ve medreseler, tasavvufi kurumlar, İslâm’ın özünden uzaklaşılması ve İslâm’a sonradan dâhil olan bid‘at ve hurafeler olduğunu ileri sürmüştür.<sup>51</sup> Bu bağlamda Günaltay’ın kelâm ilminde bir yenilik gerektiği düşüncesini benimsediği ifade edilebilir. O, bunu eserlerinde doğrudan ifade etmese de onun İslâm dininin özüne dönmesi gerektiğini öne sürmesi ve kelâm ilminin bazı ilkelerinin geçersiz hale geldiğini ifade etmesi bu durumun göstergesidir.<sup>52</sup>

## 1.2. Şemseddin Günaltay’ın Eserleri

Günaltay, hem siyaset hem ilim alanında etkin rol oynamış bir şahıstır. O, Müslüman dünyanın içinde bulunduğu zor şartlar ve buhrandan sıyrılması için çaba sarf etmiş, bunu eserlerine yansıtmıştır. Bu sebeple otuzun üzerinde eser vermiş olan Günaltay,<sup>53</sup> son derece verimli ve üretken bir yazardır. Kelâmıla ilgili sistematik bir eseri bulunmamasına rağmen onun bazı eserlerinden kelâmıla ilgili görüşleri tespit edilebilmektedir. Bu anlamda Günaltay’ın kelâmî meseleler noktasında çoğunlukla nakledici konumda olduğu, bu konularda genel anlamda kendi düşüncelerini ortaya koymadığı görülmektedir. Onun, kelâmî bakımdan temel kaynağı ise Muteahhirin dönemi Eş‘arî kelâmıdır. Bu noktada bilhassa Gazzâlî ve Fahreddin Râzî’den alıntılar yaptığı söylenebilir.<sup>54</sup> Günaltay’ın eski ve yeni Türk harfleriyle kaleme aldığı eserleri şu şekilde sıralanabilir:<sup>55</sup>

<sup>50</sup> Şemseddin Günaltay, “Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Ş. Günaltay’ın Nutku”, **Belleten Dergisi**, 2(29), 1994, s. 57; Bayram Ali Çetinkaya, “Tek Parti Döneminin ‘İslâmcı’ Başbakanı M. Şemseddin Günaltay”, **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, 2(1), s. 439.

<sup>51</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 151-162, 277-296; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 161-172, 292-310; Şemseddin Günaltay, “Bir Milleti Sefalet Saik Kuvvetler ve Kurtaracak Eller”, **Sebilürreşâd Mecmuası**, 8(198), 1328, s. 299.

<sup>52</sup> M. Şemseddin, “Mutekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), **Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası**, 1, 1925 (1344), s. 74; ayrıca bkz. Şemseddin Günaltay, “Kelâm Atomculuğu” (Orijinal adı: Mutekellimîn ve Atom Nazariyesi), (Haz. İrfan Bayın), Ankara: FCR Yayınları, 2008, s. 50; Fadıl Aygün, “Şemseddin Günaltay’ın Kelâmî Görüşleri”, Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 366; Muhammet Hanefi Suluoğlu, *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kelâm İminde Yenilenme Girişimleri*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2020, s. 147.

<sup>53</sup> Necmi Uyanık, “Modernist-İslâmcı Bir Aydın Olarak M. Şemseddin (Günaltay) ve Eğitim Kurumlarına Bakışı (1883-1961)”, **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (4), 1998, s. 217.

<sup>54</sup> Aygün, s. 370, 386.

<sup>55</sup> Eserleri hakkında bilgi için ayrıca bkz. Ayranç, s. 118-225.

### 1.2.1. Eski Türk Harfleriyle Basılmış Eserleri

- 1- Fennin En Son Keşfiyatından Esîr, Mevcât-ı Esîriyye, Röntgen, Radium, İyotlar, Elektronlar (1912)
- 2- Zulmetten Nûra (1915)
- 3- Hurâfattan Hakîkata (1916)
- 4- Târîh-i Edyân (1922)
- 5- Mufasssal Türk Tarihi (1922-1924)
- 6- İslâm Târîhi (1922-1925)
- 7- Felsefe-i Ūlâ (1923)
- 8- Mâzîden Âtîye (1923)
- 9- Müntehab-ı Kırâat (1923)
- 10- İslâm'da Târih ve Müverrihler (1923- 1926)
- 11- İslâm Dini Tarihi (1924)
- 12- Müttekellimîn ve Atom Nazariyesi (1925)

### 1.2.2. Yeni Türk Harfleriyle Basılmış Eserleri

- 1- Tarih II Orta Zamanlar(1931)
- 2- Müslümanlığın Çıktığı –Yayıldığı Zamanlarda Orta Asya'nın Umumi Vaziyeti (1933)
- 3- Mezopotamya –Sümerler, Akadlar, Gutiler, Amurriler, Kassitler, Asurlular, Mittaniler, İkinci Babil İmparatorluğu (1934)
- 4- Suriye ve Palestin (1934)
- 5- Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri (1934)
- 6- İbraniler (1936)
- 7- Türk Tarihinin İlk Devirleri, Uzak Şark, Kadim Çin ve Hind (1937)
- 8- Türk Tarihinin İlk Devirlerinde Yakın Şark, Elam ve Mezopotamya (1937)
- 9- İbn Sina ve Mantık (1937)
- 10- Dil ve Tarih Tezimiz Üzerine Gerekli Bazı İzahlar (1938)
- 11- İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası Mıdır? (1938)
- 12- Tarih: Lise 1 (1939)
- 13- Atatürk'ün Tarihçiliği ve Fahri Profesörlüğü Hakkında Bir Hatıra (1939)
- 14- İbn Sina'nın Şahsiyeti ve Milliyeti meselesi (1940)
- 15- Yakın Şark II: Anadolu, En Eski Çağlardan Akamemişler İstilasına Kadar (1946)
- 16- İran Tarihi: En Eski Çağlardan İskender'in Asya Seferine Kadar (1948)
- 17- Yakın Şark III: Suriye ve Filistin (1949)
- 18- İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri(1951)

19- Yakın Şark IV Perslerden Romalılara Kadar: Selevkoslar, Nabatiler, Galatlar, Bitinya ve Bergama Krallıkları (1951)

20- Farabi'nin Şahsiyeti, Eserleri ve Tesirleri (1951)

21- Hürriyet Mücadeleleri (1958)

Söz konusu eserler haricinde Günaltay'ın özellikle Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergileri başta olmak üzere çeşitli dergilerde yayımladığı pek çok makalesi bulunmaktadır. Hatta bazı eserleri, bilhassa Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerindeki makalelerinin bir araya getirilmesi ile meydana getirilmiştir. Ancak bu makalelerin isimlerine yer vermek çalışmamızın hacmini oldukça genişleteceğinden eserlerin yer aldığı kaynağa atıfta bulunmakla yetinilecektir.<sup>56</sup> Ayrıca bunun dışında Dârülfünûn İlahiyat Fakültesi Mecmuası, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, Belleten, Düşünce, Yeni Mecmua, Ülkü ve İslâm dergilerinde de makaleleri yayımlanan Günaltay Türk Ansiklopedisi'nde yazar ve müşavir olarak da çalışmıştır.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> Günaltay'ın Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd dergilerindeki tüm makaleleri için bkz. Abdullah Ceyhan, **Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi**, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991, s. 136, 413- 416. Günaltay'ın bu dergiler haricinde yazdığı makalelerden örnekler için bkz. Ayrancı, s. 148-149.

<sup>57</sup> Azimli, s. 279; Süleyman Tülücü, "M. Şemseddin Günaltay'ın Eserlerinde Câhilî Arap Edebiyatı İle İlgili Kayıtlar", s. 239.

## İKİNCİ BÖLÜM

### 2. ŞEMSEDDİN GÜNALTAY'IN KELÂMÎ GÖRÜŞLERİ

#### 2.1. Varlık Teorisi

Klasik kelâm kitaplarında kelâmın ana konuları olan ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret meseleleri işlenmeden önce varlık ve bilgi teorileri ele alınmaktadır. Varlık teorisi noktasında varlığın mahiyeti, varlık kategorileri, cisim, cevher (atom) ve araz gibi konu ve kavramlardan söz edilmektedir. Bu anlamda bu başlık altında Günaltay'ın kelam atomculuğu, kelam atomculuğunun kaynağı, özellikleri, atomun özellikleri, kelamda boşluk teorisi ve nedensellik düşüncesi gibi konulardaki görüşlerine yer verilecektir.

##### 2.1.1. Kelâm Atomculuğu

Klasik dönem kelâmcılarına göre âlem, cevher ve arazlardan müteşekkil olan mahlûkatın tamamını ifade etmektedir.<sup>58</sup> Buna göre cevher (âyân) kendi başına bulunan, varlığı başka bir şeyin varlığına bağlı olmayan ve değişmeyen varlıklara verilen isimdir. Cevher evrende var olan birleşik cisimlerin temel unsurudur. Âlem cevherlerden oluşmuştur ve âlemdeki bütün cisimler parçalara bölünebilmektedir. Bu cisimlerin bölünebildiği en küçük parçaya ise cevher-i ferd ya da atom denilmektedir. Diğer bir deyişle atomların bir araya gelmesiyle oluşan şekle cisim adı verilmektedir. Atomlar yaratılmıştır, nokta gibi boyutsuzdur ve hacimsizdirler. Ancak onların birleşik hali olan cisim üç boyuta sahiptir ve uzayda yer kaplar. Evren atomların ayrılması ve birleşmesi sonucu meydana gelir. Ancak bu ayrılma ve birleşmede kelâmcılara göre bir zorunluluk mevcut olamaz. Zira bir zorunluluk söz konusu olması halinde bu teori ilâhî iradenin özgürlüğü ile çelişir.<sup>59</sup> Arazlar ise cevherlerin sıfat ve özellikleri anlamına gelmektedir. Cisimlerin hareket, koku ve renk gibi değişken nitelikleri arazlara örnek olarak gösterilebilir. Atomlar ancak cisim halinde birleştikleri zaman renk, koku ve tat gibi arazları alırlar. Âlemin temelini teşkil eden atomların kendi başlarına yer tutmaları dışında hiçbir zâtî özelliği yoktur. Dolayısıyla insan, hayvan, bitki, melekler ve ruh gibi âlemdeki tüm varlıklar temel anlamda aynı vassa sahiptirler. Âlemde bulunan nesnelerdeki farklılığı sağlayan ise sadece arazlardır. Arazlar kendi başlarına bulunamazlar, sadece cevherlerle beraber

<sup>58</sup> Çağfer Karadağ, “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”, **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2(1), 2004, s. 68.

<sup>59</sup> İlhan Kutluer, “Cevher”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 7, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, s. 453- 455.

bulunabilirler. Öte yandan cevherler de arazsız bulunamazlar.<sup>60</sup> Cevherler ve arazlardan meydana gelen tüm bu sisteme ise kelâm atomculuğu ismi verilmektedir.

Kelâm atomculuğu, Hint atomculuğu ve Yunan atomculuğuna benzer yönler taşımaktadır. Ancak temel anlamda bu anlayışlardan farklı bir niteliğe sahiptir. Zira kelâm atomculuğu âlemin hudûsunu kanıtlama amacıyla ortaya konmuştur. Kelâmcılar, Allah'ın varlığını ispatlama hususunda çoğunlukla hudûs delilini kullanmaktadır. Bu delile göre âlem yaratılmıştır. Her yaratılmışın bir yaratana ihtiyacı vardır. Bu durumda âlemin de bir yaratıcıya ihtiyacı vardır, bu yaratıcı ise Allah'tır. Kelâmcılar bu delil ile mutlak kudreti olan ezeli yaratıcı karşısında yaratılmış ve sonlu bir âlem anlayışı ortaya koymayı, böylelikle ilâhî iradenin gücünü vurgulamayı amaçlamışlardır. Bu düşünceye elverişli bir âlem anlayışı oluşturmak için ise atom teorisini benimsemişlerdir. Halbuki Demokritos atomculuğu kelâm atomculuğunun tersine âlemin kıdemini savunur. Nitekim Demokritos atomculuğuna göre nesneler yer kaplayan, değişmez, ezeli, sonsuz sayıda ve bölünebilen atomlardan meydana gelmiştir. Evrende var olan değişimler atomların mekanik biçimde birleşip ayrılmasından ibarettir. Mevcut olan şeyler yok olmaz, yoktan da hiçbir şey var olmaz. Kâinatın zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi mevcuttur. Bu ilişki, kâinatın var oluşunda bir amaç olduğu görüşünü reddeden mekanist bir anlayıştan ibarettir.<sup>61</sup>

Kelâm tarihinde atomculuk teorisi ilk defa h. II. yüzyılda ortaya atılmıştır. Bu teoriyi ilk öne süren kişinin, Mu'tezile mezhebinin önde gelen âlimlerinden Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) olduğu yaygın kanaattir. Atomculuk, Mu'tezile mezhebinin önemli ismi Nazzâm (ö. 231/845) haricinde, Mu'tezile'nin çoğu tarafından kabul edilmiş, kelâmcıların âlem anlayışının ayrılmaz bir parçası olmuştur. Daha sonraysa Sünnî kelâm mezhepleri de Mu'tezile'nin geliştirdiği "hudûs teorisi"ni kabul ederek kaçınılmaz olarak atom teorisini kendi sisteminin içine dâhil etmiştir. Eş'arî kelâmı içerisinde atom teorisine özgün olarak ilk uğraşan kişi ise Bâkîllânî (ö. 403/1013) olarak kabul edilir.<sup>62</sup> Mezhebin lideri Eş'arî'nin rivayetine göre İslâm coğrafyasında atomun niteliği hususunda dört temel görüş vardır:

- 1- "Atom (cevher) kendi kendine kâim olandır veya her kendi kendine kâim olan atomdur" biçimindeki Hristiyanların görüşü.
- 2- "Atom kendi kendine kâim olan ve zıtları kabul edendir" biçimindeki felsefecilerin görüşü.
- 3- "Atom yaratıldığında araz (ilinek) taşıyandır" şeklindeki Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) görüşü.
- 4- "Atom arazları taşıyandır, ancak atom yaratıldığında arazın da birlikte yaratılması gerekmeyebilir" şeklindeki Mu'tezile'den Salihî'nin görüşü.<sup>63</sup>

<sup>60</sup> Karadağ, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", s. 70; Kutluer, "Cevher", s. 454.

<sup>61</sup> Kutluer, "Cevher", s. 454.

<sup>62</sup> Kutluer, "Cevher", s. 454.

<sup>63</sup> Karadağ, "Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu", s. 70.

Günaltay kelâm atomculuğu hususunda kelâmcıların bilgiye ulaşmak için nazar ve akıl yürütme yöntemlerini kullandığını ifade etmektedir. Buna göre onlar Selefiyye mezhebinin hitâbî ve zannî nitelikli delillerini zayıf bulmuşlar, bu nedenle isbât-ı vâcibi gerçekleştirilebilmek için onlardan farklı olarak kâinatın hâdis oluşunu kanıtlamayı amaçlamışlardır. Ancak kâinatın hâdis olduğunu ispatlamak için öncelikle bazı öncülleri kabul etmek gerekmektedir. Bu ise zorunlu olarak cevherler ve arazları da sisteme sokmuştur. Bunun neticesinde ise kelâmcılar tarafından kelâm atom teorisi ortaya konmuştur.<sup>64</sup>

Atom, kelâmcıların benimsediği varlık teorisinin başlıca ilkelerinden bir tanesidir. Günaltay, kelâmcıların atomu kendisinden daha küçük bir parçaya bölünemeyen en küçük varlık (cüz lâ yetecezzâ) şeklinde tanımladığını ifade etmektedir. Ona göre kelâmcılar atom teorileri ile Selefiyye mezhebi ile Meşşâî ve İsrâkî filozofların tepkilerini çekmiş ve asırlarca bu gruplarla mücadele etmek zorunda kalmışlardır.<sup>65</sup> Günaltay atomizmin kelâmcılar üzerinde büyük bir etkisi olduğunu düşünmektedir. Ona göre Endülüslü Yahudi bir düşünür olan İbn Meymûn (ö. 601/1204) ve kelâm tarihinde önemli yeri olan İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14 [?]) bu konuya yönelik ifadeleri de dolaylı açıdan da olsa bunun göstergesidir. Kelâmcılar teorilerini geçerli hale getirmek için aklın bulunduğu konumun bile atom olduğunu, aklın beynin atomlarından biriyle bulunan bir araz olduğunu öne sürmüşlerdir.<sup>66</sup> Günaltay'a göre atom nazariyesi kelâmın yanı sıra felsefeyi de tarih boyunca en çok uğraştıran meselelerdendir. Bu nedenle atomculuk sadece kelâm ilmi açısından değil İslâm felsefesi tarihi ve bilim tarihi açısından da son derece önem taşımaktadır. Hatta çağdaş ilerlemenin mimarı fizik ve kimya gibi pozitif bilimlerde atomizme dayanmaktadır.<sup>67</sup>

Günaltay, atom nazariyesinin tarihi noktasında ise sahâbe döneminde Müslüman âlimler tarafından bu kavramın bilinmediğini dile getirir. Ona göre İslâm tarihinde cevher ve arazdan dolayısıyla atomdan ilk defa İslâm felsefesi ve İslâm mezhepleri tarihi açısından oldukça önemli bir düşünür olan Ca'd bin Dirhem ( ö. 124/742 [?]) tarafından h. II. yüzyılda bahsedilmiştir. Bununla birlikte Selefiyye mezhebine muhalefet niteliğindeki ilk fikirler de ona dayanmaktadır. Yine cisimlerin araz ve hâdis olduğunu öne sürerek bunun nedenini ise hareketin hâdis olmayı gerektirmesi şeklinde açıklayan ilk kişi de odur. Başlangıçta Ca'd bin Dirhem tarafından ortaya atılmış cevher ve araz teorisi daha sonra ise Mu'tezile'nin öncü âlimi Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf tarafından sistemleştirilmiştir. Ancak kelâm tarihinde bu denli önemli bir yer teşkil eden Ca'd bin Dirhem'in hayatı hakkında eski biyografi ve tarih eserlerinde detaylı bilgi mevcut olmadığı

<sup>64</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 81-82; ayrıca bkz. Şemseddin Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 60-61.

<sup>65</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 81; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 60.

<sup>66</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 89-90; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 71-72.

<sup>67</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 81; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 60.

görülmektedir. Bu ise şaşkınlık verici bir durumdur. Özellikle Şehristânî (ö. 548/1153) ve İbn Hazm (ö. 456/1064) gibi kelâm ve mezhepler tarihini ele alan kişilerin Ca'd bin Dirhem'e eserlerinde detaylı yer vermemeleri son derece gariptir. Bu durumun nedeni muhtemelen, Ca'd bin Dirhem'in ortaya koyduğu fikirlerin klasik inanç ilkelerine aykırı görülmüş olmasıdır. Nitekim pek çok âlimin eserlerinde kendisinden olumsuz bir dille söz etmesi de bunun bir göstergesidir. Öte yandan Günaltay, Ca'd bin Dirhem'in antik Harran'da yetişmiş olduğu şeklinde bir rivâyetin de mevcut olduğunu ifade etmektedir. Bu bilgi müellif nazarında onun hangi toplumlardan etkilendiğini ortaya koyması bakımından önem taşımaktadır. Çünkü Harran tarih boyunca Sâbiîler'in yaşadığı bir yer olarak bilinmiştir. Bu durum ise onun fikirlerinin Sâbiî kaynaklı olduğunu gösterebilir.<sup>68</sup>

Günaltay kelâmcılar nazarında cevherin, bizzat yer kaplayan hâdis varlık olduğunu, arazın ise yer kaplayan bir varlıkta yer kapladığını dile getirir. Buna göre kelâmcılar cevherin soyut bir varlık olduğunu diğer bir deyimle yer kaplamadığını iddia eden İslâm filozoflarının aksine, onun duyuşal işaretlerle gösterilebilir bir şey olduğunu öne sürmektedir. Kelâmcılara göre eğer cevherler bölünebilir nitelikte ise onlara cisim, bölünemeyen nitelikte ise cevher-i ferd veya atom denir. Dolayısıyla atom, bölünmesi mümkün olmayan ve yer kaplamayan bir cevher anlamına gelmektedir.<sup>69</sup> Günaltay, kelâmcıların tüm cevherler ve arazlar arasındaki ilişkiyi aynı gördüğünü, herhangi bir cevherin bu hususta diğer cevherden farkı olmadığını benimsediklerini dile getirmektedir. Buna göre arazların arazlarla varlığı da söz konusu değildir.<sup>70</sup>

#### **2.1.1.1. Atomların Varlığının Kanıtlanması**

Günaltay, kelimada varlık teorisinin önemli terimlerinden olan cevher ve araz kelimelerini atom kavramı üzerinden açıklamaktadır. O, kelâmcıların atomların varlığını kanıtlamaya yönelik getirdiği delilleri cisimlerin bölünebilirliği; noktanın varlığı; hareket, zaman ve mekân olmak üzere üç başlık altında ele almaktadır.<sup>71</sup>

##### **2.1.1.1.1. Cisimlerin Bölünebilirliği Yönünden Atomun Kanıtlanması**

Günaltay, kelâmcılara göre evrendeki her cismin atomların birleşmesi ve ayrılması ile oluştuğunu belirtir. Atomların birleşmesinden oluşmayan hiçbir cisim bulunamayacağını öne süren kelâmcıların bu teorisi şu iki ilkeye dayanmaktadır:

<sup>68</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi", s. 82-83; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 62-63.

<sup>69</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 77-78; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 63-64.

<sup>70</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 99; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 86.

<sup>71</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 85-89; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 65-70.

1- Cisimler bölünebilirdir. Bölünebilir olan her şeyin parçalarının olması zorunludur.

2- Cisimlerin bölünmeden sonra ortaya çıkan parçaları sonludur.

Kelâmcılar birinci ilkeyi kanıtlamak için aşağıdaki iki akıl yürütmeyi uygulamıştır:

1- Bölünebilir olan her şeyin parçalarının olması gerekir.

2- Bölünebilir olan şey kendinde “bir”se onun bölünmesi demek yok olması demek olur. O halde bölünebilir olan şey kendinde bir yani tek olamaz.

Kelâmcılar bölünme sonrasında ortaya çıkan parçaların sonlu olduğunu kanıtlamak için de şu şekilde akıl yürütmüşlerdir:

1- Eğer sonlu sayıda bir mesafe sonsuz ve fiilen var olan parçalardan oluşmuş olsaydı o mesafenin sonlu zamanda geçilmesi mümkün olmazdı. Çünkü o mesafenin tamamının geçilmesi önce yarısının geçilmesine, yarısının geçilmesi diğer yarısının geçilmesine bağlı olarak devam eder. Buna göre belirli ve sonlu mesafeyi biri çok, diğeri daha az bir hızla geçen iki cisimden birincisi ikincisine yetişemez. Bu durumun geçersizliği ise bunu gerektiren şeyin de geçersizliğini ortaya koymaktadır.

2- Belirli bir hacmi bulunan cismin kendisini kuşatan iki taraf arasında kendisi sıkıştığı gibi parçaları da sıkışmaktadır. Oysa sonsuzun iki kuşatıcı arasında sıkışması imkânsızdır. Bu durumda o cisimdeki parçaların sonsuz olması imkânsızdır.

3- Filozoflar ve Mu‘tezile mezhebinin önemli ismi Nazzâm cisimlerin sonsuza dek bölünebileceğini iddia etmektedir. Ancak bu mümkün değildir. Bu noktada kelâmcıların genelinin delili ise şudur: Sonlu ya da sonsuz olsun her sayı fiilen bölünemez olan gerçek “bir”i içerir. Yani her sayı gerçek “bir” den meydana gelmiştir. Bir olmadan da sonsuz bir sayı söz konusu edilemez. O halde hacim açısından sınırlı ve belirli olan cismin sonsuz parçaları olsa da onda sonlu birin bulunuşu kesindir. Bu durumda tüm sayılar biri içerdiğinden yani hepsi “bir”e başka sayılar eklenmesi ile oluştuğundan hiçbir cisim sonsuz parçalardan oluşmamaktadır.<sup>72</sup>

#### 2.1.1.1.2. Noktanın Varlığı Açısından Atomun Kanıtlanması

Günaltay, kelâmcıların bu delilini tarihî anlamda çok kıymetli görür. Hatta ona göre Yunan felsefesinde atomları ispat etmek için ortaya atılan kanıtlar arasında bu delile eş değer bir delil mevcut değildir. Öte yandan Hint felsefesinde buna denk kanıtlar bulunmaktadır. Kelâmcıların bu deliline göre nokta bölünemez. Eğer nokta cevher ise atomun varlığı kanıtlanmıştır. Çünkü bölünemeyen bir cevher ancak cismin parçası olabilir. Eğer nokta cevher değilse zorunlu olarak araz olur, bu durumda da arazın mahallinin bölünemez olması gerekmektedir. Aksi durumda ise hâlin de bölünmesi gerekir. Bu mahal cevher ise atom kanıtlanmıştır. Mahal araz ise onun da bir mahallinin

<sup>72</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 84-87; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 65-67.

olması gerekir. Ancak bu mahallin araz olması sonsuza dek süremeyeceğinden bir cevherde son bulmak zorundadır. Bu durumda kendisine dayanan son nokta olan cevher atom olur. Ancak Günaltay kelâmcılar tarafından ileri sürülen bu kanıtı zayıf bulmaktadır. Çünkü ona göre söz konusu kanıt üzerinde yeterince düşünülmeden ortaya konmuş bir iddiadır. Bunun yanı sıra noktanın bağımsız bir hakikati oluşu postülasına dayanmaktadır. Dolayısıyla cisimlerin varlığından yola çıkarak noktanın da var olduğunu öne sürmekten ibarettir.<sup>73</sup>

#### 2.1.1.1.3. Hareket, Zaman ve Mekân Açısından Atomun Kanıtlanması

Günaltay, kelâmcıların bu son delilinin onların atomun varlığı konusunda en çok zıtlastıkları grup olan Meşşâîler'e yönelik olarak öne sürüldüğünü düşünmektedir. Bu delilin amacı mekân ve zaman bakımından gereken koşul ve durumların bulunmaması nedeniyle sonsuza kadar bölünmenin gerçekleşmeyeceğini göstermektir. Buna göre kelâmcılar nazarında hareket ya şimdi, ya geçmişte yahut da gelecekte var olabilir. Şimdiki zamanda hareketin varlığı kesin bir gerçektir. Çünkü şimdiki zamanda hareket var olmazsa geçmiş ve gelecek zamanda da var olmaz. Geçmiş zamandaki hareket geçmiş zamanda gerçekleştiği için varlığı söz konusu değildir. Gelecek zamandaki hareket gerçekleşmemiş olduğundan o da mevcut değildir. Bu durumda varlığı kesin olan tek hareket şimdiki zamandaki harekettir ve bu hareket varsayımsal olarak bile parçalara ayrılamaz. Zira bu durumda bölündüğü parçaların bir kısmının önce bir kısmının sonra olması gerekir. Ayrıca şimdiki zamandaki hareket için iki parça varsayılırsa bunların bir araya gelişi mümkün olmayacağından bu parçaların şimdi var olmaması gerekir. Bu durumda şimdiki zamandaki hareketin bölünemez olduğu ortaya çıkar. Bu bölünmezlik geçmiş ve gelecek zamanlardaki hareketler için de geçerlidir. Çünkü geçmiş zamandaki ve gelecek zamandaki hareketin parçaları da o zamanlarda şimdi olmuştur. Neticede bu delille birlikte hareketin bölünemez parçalardan meydana geldiği ispatlanmaktadır. Benzer biçimde mekân yani cisim de hareket gibi bölünemez parçalardan oluşmaktadır. Zira hareket mekâna bağlıdır.<sup>74</sup>

Fahreddin er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre bu delil atomun varlığını ispatlamak için ortaya konan en güçlü delildir. Ancak Günaltay'a göre bu delilin sonucundaki öncüller oldukça zorlama bir nitelik taşımaktadır. Nitekim Cürcânî'nin (ö. 816/1413) bu konudaki ifadeleri de Günaltay'ı desteklemektedir. Cürcânî'ye göre hareket ya geçmek ya da ulaştırıcı eylem anlamına gelir. Eğer geçmek anlamına geliyorsa bir varlığı yoktur. Eğer ulaştırıcı eylem anlamına geliyorsa bir açıdan şimdiki zamanda vardır, fakat mekân ve mesafeye uymaz. Çünkü onun mesafenin uzunluğu kadar parçası yoktur, belki hareket tasavvur edilen sınırların her sınırında bulunur. O halde hareket

<sup>73</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 87-88; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 67-68.

<sup>74</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 88-89; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 69-70.

bölünemeyen parçalardan oluşmamaktadır.<sup>75</sup> Öte yandan Günaltay, bu delilde Zenon mistisizminden etkilendiğini düşünmektedir. Ona göre bu delilin, kelâmcıların düşüş dönemlerinde Yunan felsefesinden ilham alınarak yine o felsefeye karşı ileri sürülmüş olması muhtemeldir.<sup>76</sup>

### 2.1.1.2. Kelâm Atomculuğunun Kaynağı

Günaltay’a göre kelâmcıların atom teorisi onların fizikle alâkalı kurallarının bir neticesidir. Kelâmcıların kendine özgü bir fizik anlayışı mevcuttur. Bu anlayış atom ve boşluk (halâ) şeklinde iki kelime ile ifade edilebilir. Günaltay, bahsi geçen sistem bu şekilde ifade edildiğinde bu anlayışın Demokritos sistemiyle özdeş gibi görüldüğünü, ancak gerçekte böyle bir durumun söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Ona göre İbn Meymûn kelâmcıların sistemini açıklayıcı şekilde özetlemiş, ancak bazen de bu sisteme ağır eleştiriler yöneltmiştir. Atomculuğun kaynağı konusunda yanılan İbn Meymûn, kendisinden sonra gelen oryantalistleri de bu yanıla sürüklemiştir. Çünkü o, kelâm atomculuğunun Demokritos’tan etkilendiğini ancak daha sonra Aristoteles gibi bazı filozofların bu teoriyi yıktıklarını dile getirmiştir. Halbuki Günaltay kelâm atomculuğu ile Demokritos atomculuğu karşılaştırıldığında bu iddianın gerçeği yansıtmadığının fark edilebileceğini öne sürmektedir. Zira bu iki anlayış arasında büyük bir ayrım vardır. Bununla beraber kelâmcıların teorisiyle herhangi bir teori arasında illa benzerlik bulmak isteniyorsa bu ilişki ona göre Yunan değil Hint felsefesinde bulunabilir. Çünkü kelâm atomculuğu ile Hint atomculuğu arasındaki benzerlikler, Demokritos atomculuğuna göre daha çoktur. Örneğin İbnü’r-Râvendî ruh kavramını tıpkı Hint felsefesinin öncüsü olan Kanada gibi atom olarak ele almıştır. Bu durum İbnü’r-Râvendî’nin Kanada’dan etkilendiğini göstermektedir. Nitekim Kanada’nın ortaya koyduğu şu ilkeler incelendiğinde kelâm atomculuğu ile Hint atomculuğu arasındaki benzerlikler görülmektedir:<sup>77</sup>

- 1- Maddeyi oluşturan unsur yer kaplamaz ve duyuşal açıdan algılanamaz.
- 2- Bu tür iki unsur hakikatte görünür bir form, basit bir uzam oluşturur.
- 3- Bir cismin oluşabilmesi için boyutları belli olan üç atom gerekir.

Hint atomculuğunun bu kuralları ile kelâm atomculuğu arasında büyük bir benzerlik bulunmaktadır. Oysa Yunan atomculuğunda böyle bir durumdan söz edilemez. Çünkü hem Demokritos felsefesi hem de Epikuros ve Aristoteles felsefelerinde hacim maddenin ayrılmaz bir niteliği olarak kabul edilmiştir. Bu sebeple kelâm atomculuğu ile Yunan atomculuğu arasında oryantalistlerin iddia ettiği gibi bir etkileşim söz konusu değildir, aksine kelâm ve Hint atomculuğu

<sup>75</sup> Seyyid Şerif Cürçânî, **Şerhu’l-Mevâkıf** (Çev. Ömer Türker), 2, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015, s. 780-781; M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 89; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 70.

<sup>76</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 89; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 71.

<sup>77</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 89-91; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 71-73.

arasında büyük bir benzerlik mevcuttur. Yine de Günaltay’a göre kelâm atomculuğunun ortaya konma amacı Yunan atomculuğundan, Aristoteles, İskenderiye ve Süryânî senkretizminin Aristoteles felsefesine verdiği yeni şekilden ve Hint atomculuğundan oldukça farklıdır. Çünkü kelâmcılar isbât-ı vâcibi gerçekleştirmek amacıyla bir yol aramış ve bu doğrultuda atom teorisini öne sürmüşlerdir. İsbât-ı vâcib için en uygun yol ise evrenin oluşumunda maddenin etkisini en aza indirmektir. Kelâmcılar bunu gerçekleştirebilmek için atom teorisini benimsemişlerdir. Zira maddenin oluşumuna etki eden bir kuvvet olması, evrenin üstün bir irade tarafından yaratıldığını gösterir. Halbuki Aristoteles sistemi ve Meşşâî İslâm felsefesi evrenin oluşumunda madde ile aşkın irade arasında haricî bir katılımın gerekliliğini iddia etmektedir. Dolayısıyla evrenin kaynağının düalizm olduğunu öne sürmektedir. Nitekim madde bu sistemde oldukça önemli bir konuma sahiptir, oysa kelâmda âlemin kaynağı madde değil Allah’tır. Kelâm atomculuğunda ise madde sadece birleşen ve ayrılan parçalardan oluşmaktadır. Kendi kendine oluşması ve var olmasından söz edilemez. Maddenin ortaya çıkması ve birleşmesi gibi hususlar üstün bir güç tarafından meydana getirilir. Yine kelâm atomculuğunun bütünlüğü için atomları var eden yaratma fiilinin, onların varlığını muhafaza eden koruma fiilinin ve düzenleyicilik fiilinin mevcut olduğunun kabul edilmesi gerekir. Bununla beraber tüm bu fiillerin ancak Allah tarafından var edildiği kabul edilirse âlemin düzeni açıklanabilir. Özetle Aristoteles’ten yola çıkarak kendi atom anlayışlarını öne süren kelimcılara göre Yunan atomculuğundan farklı olarak maddeye neredeyse hiç önem verilmemektedir. Bununla beraber İslâm âlemi kelâm atomculuğunu Demokritos atomculuğunu tanımadan önce ortaya koymuştur.<sup>78</sup> Dolayısıyla kelâm atomculuğunun kaynağının Yunan atomculuğu olduğu iddiası gerçeklik taşımamaktadır. Bunun yerine Hint atomculuğu ile benzerliği bulunduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte Günaltay kelâm atomculuğunun tüm bu düşüncelerden temelde farklı olduğunu düşünmektedir.

### 2.1.1.3. Kelâmcılara Göre Atomun Özellikleri

Kelâmcılar atomların özelliklerinin duyu ve deneyle değil ancak akılla algılanabileceğini öne sürmüştür. Günaltay da bu konuda onlarla aynı fikirdedir. Nitekim Kanada ve Demokritos da aynı durumu ifade eder. Zira atomların oldukça küçük ve duyularla algılanamayan nitelikte varlıklar olmaları onların ancak akıl ile algılanabileceğini göstermiştir.<sup>79</sup> Günaltay’a göre kelâmcılar nazarında atomun özellikleri şöyle sıralanabilir:

<sup>78</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 91-93; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 73-75.

<sup>79</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 93-94; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 76.

### 2.1.1.3.1. Atomlar Bölünemez Niteliktedir

Günaltay kelâmcılara göre atomların özelliklerinden birinin onların parçalanamaması olduğunu ifade eder. Ona göre bazı düşünürlerin bu konuda kelâmcıların ittifak halinde olduğu biçimindeki ifadelerine rağmen kelâmcılar arasında bu konuda ihtilâf mevcuttur. Kelâmcıların çoğunluğuna göre bir cisim sonsuza kadar bölünemez. Ancak meşhur Mu‘tezilî kelâmcı Nazzâm çoğunluğun aksine cisimlerin parçalardan oluştuğunu ve bu parçaların sonsuza kadar bölünebileceğini öne sürdüğü taфра teorisi ile atomun varlığını inkâr etmiştir. Bunun sonucunda ise o, sadece Ehl-i Sünnet değil Mu‘tezilî kelâmcıların da eleştirilerine hedef olmuştur.<sup>80</sup>

Taфра sözlükte “atlamak, aniden sıçramak” anlamlarına gelir. Nazzâm cisimlerin sonsuza kadar bölüneceğini kanıtlamak için bu teoriyi öne sürmüştür. O, bu teoriyle kelâmcıların hareket tanımını reddederek bir cisim kuvvet olarak sonsuza kadar bölünebiliyorsa var sayılan herhangi bir mesafenin sonlu olmayacağını, o halde hareketi açıklamanın da imkânsız olacağını iddia etmiştir. Bu görüşe karşı ise Mu‘tezilî düşünür Ebü’l-Hüzeyl el-Allâf sonsuza kadar bölünme gerçekleşirse bir karıncanın sandalın sonuna asla ulaşamayacağını söyleyerek Nazzâm’ı eleştirmiştir. Nazzâm ise buna cevap olarak karıncanın mesafenin bir parçasını sıçrayarak geçeceğini öne sürmüştür. Ancak kelâmcıların geneli cismin birinci mekândan üçüncü mekâna geçemeyeceğini öne sürerek taфра teorisine karşı çıkmıştır.<sup>81</sup>

Günaltay röntgen ve katot ışınlarının bulunmasının, radyoaktif cisimler ve özellikle elektron ve iyon teorisinin, cisimlerin birleştirilmiş arazlardan meydana geldiğini ileri süren Nazzâm’ı doğruladığını ifade eder. Bu yeniliğe göre madde ve enerji diğer bir deyişle cisim ve araz aynı şeyin birbirine zıt iki biçimidir. Madde enerjinin sabit bir şekli; hareket, ışık ve elektrik aynı enerjinin hareket eden biçimi ve eş değer olmayan halidir. Madde atomların iyona dönüşmesiyle yok olur. Onun bu değişimi enerjinin eş değer hali olan maddeden çıkarak ışık ve elektrik gibi eş değer olmayan hallerine dönmesi ile neticeye ulaşır. Meşhur kelâmcılardan Şehristânî’ye göre ise cisim parçaların birleşmesiyle oluşmamıştır. Ancak sonlu olarak bölünebilir, bu durumda cismin parçaları potansiyeldir.<sup>82</sup>

Günaltay’a göre kelâmcılar arasında bu konuda ihtilâf edilmesi, bu konunun tartışıldığını ve Meşşâî ekole zıt bir şekilde sonuçlandırıldığını gösterebilir. Buna göre bölünemeyen en küçük parça olan atomlar birbiriyle eşit ve benzerdir. Basit cisimler birbirine eşit olan atomlardan oluştukları için birbirleriyle arazlar yönünden farklılık gösterebilir. Atomlar için kabul edilen özsel eşitlik olumsuz niteliktedir. Çünkü onların kendilerine özgü sınırlamaları yoktur. Onların ne ağırlığı ne de şekli

<sup>80</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 94-95; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 76-78.

<sup>81</sup> Burhan Köroğlu, “Taфра”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 39, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 371-372.

<sup>82</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 94-95; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 77-78.

vardır. Bu nedenle kelâmcıların atom sistemi Demokritos atomculuğu ile başta benzer gibi görünmesine karşın oldukça farklıdır. Kelâmcıların kabul ettiği atomlar saf cevherlerdir. Bunlar Allah'ın tüm sıfat ve fiillerinin nitelendirdiği arazlardır. Sonuç olarak kelâmcıların atom anlayışıyla Demokritos'un atom anlayışı arasında bir benzerlik söz konusu olamaz.<sup>83</sup>

Günaltay, kelâm atomculuğunda maddenin, varlık anlamında cismin içinde belirsiz bir konuma geldiğini ileri sürer. Öte yandan kelâm atomculuğunda atom yer de kaplamaz. Demokritos atomculuğunda ise bunların tersi bir durum söz konusudur. O, kelâm atomculuğunu son derece değerli bulmaktadır. Çünkü ona göre bu sistem atomun nasıl bir yapıya sahip olduğunu düşünmemizi sağlamasının yanı sıra kelâmcıların bölünemeyen parçaya cevher ismini vermelerinin doğru olup olmadığını araştırmamızı da gerekli kılar.<sup>84</sup>

#### 2.1.1.3.2. Atomlar Niceliksiz ve Basit Yapıda Varlıklardır

Günaltay, kelâmcıların atomları niceliksiz ve basit yapıda varlıklar olarak gördüğünü ifade eder. Bu durumun sebebiyse onların atomların tüm ayırt edici özelliklerini Allah'a ait kabul etmeleridir. Buna göre atomların her biri basit ve niceliksizdir, onların birbiriyle oluşturdukları cisimler ise birleşiktir ve belli bir niceliğe sahiptir.<sup>85</sup>

#### 2.1.1.3.3. Atomlar Her An Yaratılırlar

Günaltay kelâmcılar nazarında atomların anlık olarak var olduğunu öne sürer. Buna göre atomlar her an yeniden yaratılırlar.<sup>86</sup> Ancak Günaltay'ın atom konusundaki görüşlerini ifade ettiği eseri olan *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi*'ni değerlendiren Cemalettin Erdemci'ye göre bu pek çok kişi tarafından doğru zannedilse bile yanlış bir ifadedir. Çünkü kelâmcılara göre her an var olan atomlar değil atomlarla birlikte bulunan arazlardır. Dolayısıyla kelâmcılar -Nazzâm hariç- atomların yenilenmediklerini öne sürmüşlerdir. Nazzâm ise onların sürekli yok olup yenildiğini iddia etmiştir. Bu anlamda Erdemci, Günaltay'ın bu konuda yeterli araştırma yapmadığını öne sürer. *Diyanet İslâm Ansiklopedisi*'nin "Cevher" maddesinde de cevherlerin yenilediğinin ifade edildiğini, ancak bu ifadenin yanlış bir bilgi olduğunu savunur.<sup>87</sup> Nitekim Âmidî (ö. 631/1233) cevherlerin yenilenmediğini şu şekilde açıklamıştır:

<sup>83</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 95; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 78.

<sup>84</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 95-96; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 79.

<sup>85</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 95; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 78-79.

<sup>86</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 97; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 79.

<sup>87</sup> Cemalettin Erdemci, "Günaltay'ın Kozmoloji Anlayışı". Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), *Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 349.

Dün gördüğümüz yalçın dağların, göklerin ve yerin bugün müşahade ettiğimiz aynı olduğunu zaruri bilgi ile biliriz. Aynı şekilde dün bizim eşimiz, çocuğumuz olan kimselerin bugün de aynı kişiler olduklarını zorunlu olarak biliriz. Diğer yandan her gün gördüğümüz cevherler yenileniyor olsaydı, canlılar ölmez, ölümler de dirilmezdi. Zira ölen diri olandan, diri olan da ölüden farklıdır.<sup>88</sup>

Benzer şekilde bu konuda Cüveyni de Âmidî ile aynı görüşü savunmuştur. Ona göre eğer cevherler yenilenseydi bir kişinin peş peşe iki durumda doğuda ve batıda oluşu mümkün olurdu. Şöyle ki; Allah onu önce doğuda sonra ise batıda var kıları. Ancak böyle bir şey zorunlu bilgilere aykırıdır.<sup>89</sup>

#### 2.1.1.4. Atomların Varlık Süresi Açısından Zaman-Mekân-Hareket

Günaltay, kelâm atomculuğunda, mesafede olduğu gibi zamanın da an adı verilen bölünmez parçalardan meydana geldiğini öne sürer. Başka bir ifade ile her atom yalnız bir an devam eder. Atomların sürekliliği ise Allah'ın onları her an yaratmasıyla meydana gelir. Bu bağlamda kelâmcılar atomun Allah tarafından yaratıldığını kabul etmişler, ancak onun kendi başına bir niteliğe sahip olduğunu reddetmişlerdir. Kelâmcılara göre atomun değişimi ve faaliyeti Allah tarafından her an irade edilir. İbn Meymûn kelâmcıların bu düşüncelerinin Aristoteles'in mekân-zaman-hareket uygunluğu teorisinden kaynaklandığını dile getirir. Ona göre Aristoteles'in mekân-zaman-hareket kavramları arasında doğru bir orantı vardır, bunlardan biri bölünürse diğerlerinin de bölünmesi gerekir. Bu nedenle mesafe bölündüğü için zamanın da bölünmesi zorunludur. Ancak Aristoteles'in zaman ve hareket arasında kurduğu benzerliğin ve eşitliğin İbn Meymûn'un yanı sıra kelâmcılar tarafından reddedildiği de bilinmektedir. Kelâmcılar Aristoteles'in "Zaman sonsuz hareketin sayısıdır." tanımını kabul etmemişler ve bu tanımın dayandığı sonsuzluğu reddetmişlerdir.<sup>90</sup>

Günaltay kelâmcılara göre arazsız cismin ve cisimsiz arazın var olmasının mümkün olmadığını öne sürer. Ayrıca onlara göre cevher araza, araz da cevhere dönüşemez. Dolayısıyla Günaltay, kelâmcıların maddeyi kendi başına yetebilen bir varlık olarak görmediğini ileri sürer. Buna göre madde devamlı olarak belirli bir varlıksal özelliğe sahiptir. İbn Meymûn kelâmcıların cevherlerin birbirine zıt iki arazın sadece birini kabul ettiğini ifade etmektedir. Günaltay nazarında ise bu durum her anlamda söz konusu edilemez, diğer bir deyişle genelgeçer değildir.<sup>91</sup>

<sup>88</sup> Seyfeddin Âmidî, *Ebkârü'l-Efkâr fî Usûlî'd-Dîn* (Çev. Ahmed Muhammed el-Mehdî), 2. Baskı, 3, Kâhire: Dârü'l-Kütüb ve'l-Vesâiki'l-Kavmiyye, 2004, s. 37.

<sup>89</sup> İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî, *eş-Şâmil fî Usûlî'd-Dîn* (Çev. Ali Sâmi en-Neşşâr vd.), İskenderiyye: Münşeatü'l-Ma'ârif, 1969, s. 160.

<sup>90</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 97; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 79-81.

<sup>91</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 97; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 82.

### 2.1.1.5. Arazların Atomlarda Varlığı

Günaltay, kelâmcıların atom konusunda öne sürdüğü ilkelerden birinin de arazların atomlarda yer alması olduğunu ifade eder. Kelâmcılara göre arazlar cismin bütününde değil cismi oluşturan atomlarda bulunmaktadır. Bu duruma göre bir kar topundaki beyazlık onun tamamında değildir, sadece kar topunu oluşturan atomlar beyazdır. Onlar beyaz olduğundan dolayı kar topunun bütünü de beyazdır, yani aslında kar topunun tamamı beyaz değildir. Aynı şekilde hareketli bir cisimde atom hareket eder, bu nedenle cismin bütünü de hareketlidir. Bununla birlikte ona göre kelâmcıların bu iddiasına şu şekilde eleştiri gelmiştir: Koyu renkli olan birçok maden ve değerli taşın toz haline getirildiğinde renklerinin azaldığı görülmektedir. Yine benzer şekilde bir hayvanın kesilen bir organında canlılık kalmadığı gözlemlenmektedir. Eğer renk ve canlılık atomlarla var olsaydı böyle bir şey olmazdı. Kelâmcılarsa bu itiraza “Atomların sürekliliği yoktur” şeklinde cevap vermişlerdir.<sup>92</sup> Günaltay’a göre ise cevherin ayırt edici özelliği zamanda sürekliliği olmasıdır. Öyleyse kelâmcıların atom anlayışına bu anlamda cevher adı verilemez.<sup>93</sup> Bununla beraber Günaltay’ın atomların sürekliliği olmadığı şeklindeki iddiası daha önce ifade ettiğimiz üzere Cemalettin Erdemci’ye göre gerçeğe aykırıdır.<sup>94</sup>

Yukarıda sözü geçtiği üzere Günaltay’ın kelâmcılara atfettiği bazı ilkeler esasen onlar tarafından benimsenmemiştir. Bu nedenle kelâmcıların atomun özellikleri konusunda ittifak ettiği meseleleri tekrar ele almanın uygun olacağını düşünüyoruz. Maddeler halinde sıralayacak olursak onların bu konuda ittifak ettikleri esaslar şunlardır:

- 1- Cevherler arazlardan oluşmamıştır.
- 2- Cevherler cisim değildir.
- 3- Cevherler birbirinin aynısı değildir.
- 4- Cevherlerin şekli yoktur.
- 5- Cevherler yenilenmezler.
- 6- Cevherlerin tedâhülü yoktur, birbirlerinin içine geçmezler.
- 7- Arazlar kendi başlarına duramazlar.
- 8- Arazlar arazları taşımazlar.
- 9- Arazlar sürekli değildirler.<sup>95</sup>

Sonuç olarak kelâmcıların atom anlayışı ele alınacak olursa onların bu anlayışı hudûs teorisini desteklemek üzere sistemleştirdiği görülmektedir. Kelâmcıların bu anlayışı, Allah’ın varlığını hudûs teorisiyle ispat etme amacı taşımaktadır. Bu yüzden Yunan ve Hint atomculuğundan farklı olarak

<sup>92</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 98; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 82-83.

<sup>93</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 97; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 79.

<sup>94</sup> Erdemci, s. 346.

<sup>95</sup> Erdemci, s. 347-351.

onların atom nazariyesinde, ilahî iradenin vurgulandığı fark edilmektedir. Günaltay'ın ise bu konuda kelâm atomculuğunun özelliklerine ve kelâmcıların atom anlayışına önem verdiği dikkat çekmektedir. O, bu hususta özellikle kelâm atomculuğunun diğer atom teorilerinden farkına değinir. Ancak onun atom konusunu ele alırken birincil kaynaklara atıf yapmadığı, daha ziyade İbn Meymûn üzerinden gerçekleştirdiği aktarımlarla kelâmcıların görüşü noktasında yorumlarda bulunduğu fark edilmektedir. Bundan dolayı verdiği bilgilerde işaret ettiğimiz türden hatalar olabilmektedir. Buna rağmen açıklamaları onun bu konuda önemli bir bilgi birikimi olduğunu daha ortaya koymaktadır. Kendisi bu konuda, diğer kelâmî meselelerde olduğu gibi çağdaş bilimin verilerine de temas etmektedir.

### 2.1.2. Kelâmda Boşluk (Halâ) Kavramı

#### 2.1.2.1. Boşluğun Tanımı ve Kaynağı

Boşluk (halâ) kelimesi, Arapça'da boş olmak mânasında mastar, boşluk mânasında ise isim olarak kullanılan bir sözcüktür. Kelâm ve felsefede herhangi bir cisimden yahut yer kaplayan cevherden hâlî olan yer mânasına gelmektedir. Bu tanım aynı zamanda halâ kelimesinin içeriğinde yokluk anlamının bulunduğunu da ifade etmektedir.<sup>96</sup> Gerek İslâm düşüncesinde gerekse Antikçağ felsefelerinde hareket ve cevher konusunda öne sürülen görüşler, kaçınılmaz şekilde boşluğun kabul edilmesine veya reddedilmesine neden olmuştur. Bunun neticesinde de genellikle kelâmcılar boşluk fikrini kabul ederken Meşşâî İslâm filozofları bu teoriyi reddetmiştir.<sup>97</sup>

Grek atomculuğunda boşluğun iki anlamı bulunmaktadır: Sonsuz sayıdaki her biri sonlu kozmik sistemin içinde yüzdüğü uçsuz bucaksız, mutlak boşluk ya da atomlar arasındaki boşluk. Materyalist nitelikteki Demokritos atomculuğu, sadece atomlar ve boşluğun - atomlardan hâlî olan mutlak boşluk- var olduğunu kabul etmiş, bu ilkeyi esas alarak bir taraftan atomların hareketini izah etmek, diğer taraftan kozmik âlemin hiçbir başlangıca dayanmadığını ve sonsuzluğunu temellendirmek istemiştir.<sup>98</sup> Diğer bir deyişle Grek atomculuğu, boşluk fikrini evrenin ezeliliğini kanıtlamak için kabul etmiş, buna göre bir boşluk fikri oluşturmuştur. Kelâm atomculuğundaki boşluk fikri ise bunun tersine âlemin hudûsunu kanıtlamak için öne sürülmüştür. Dolayısıyla kelâm atomculuğunun boşluk anlayışı Grek atomculuğunun ve Meşşâî İslâm filozoflarının halâ anlayışına bir tepki niteliğindedir.

Günaltay, Meşşâî filozofların âlemin içinde olduğu tasvir edilen kurgusal mesafe anlamındaki boşluğu reddettiğini, onların âlemin dışında bulunan bir boşluk düşüncesini benimsediklerini dile getirmektedir. Kelâmcılar ise atom teorisini ve evrenin atomlardan oluştuğunu kabul ettikleri için

<sup>96</sup> İlhan Kutluer, "Halâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 15, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, s. 221.

<sup>97</sup> Kutluer, "Halâ", s. 222.

<sup>98</sup> Kutluer, "Halâ", s. 222.

boşluk terimini de kabul etmek durumunda kalmışlardır. Çünkü atomlar ancak hareket sayesinde bitişip ayrılabilirler, atomların hareket etmesi ise sadece aralarında bir boşluğun bulunmasıyla meydana gelebilir.<sup>99</sup>

Boşluk fikrinin kaynağına gelince, İbn Meymûn kelâmcıların tıpkı atom nazariyesinde olduğu gibi boşluk fikrini de Yunan felsefesinden kelâma dâhil ettiğini öne sürmektedir. Günaltay’a göre ise İbn Meymûn’un bu görüşü atom konusundaki düşüncesinin aksine - atom nazariyesinin İslâm âlemine Doğudan girme olasılığı daha yüksek olduğu için - kabul edilebilirdir. Bununla beraber bu durum, kelâmcıların Demokritos atomculuğunu tümüyle kendi nazariyelerine dâhil ettiğini göstermemektedir. Çünkü İslâm âlemi kelâm atomculuğunu, Demokritos atomculuğunu tanımadan önce ortaya koymuştur. Bu nedenle muhtemelen kelâm atomculuğu ortaya konduktan sonra Demokritos atomculuğu ile tanışılmış, kelâmcılar sistemlerine uygun buldukları konuları bu felsefeden almıştır. Boşluk fikri de bunlardan biri olmalıdır. Boşluk teorisinin kelâmcılar tarafından kendi kendilerine, başka bir kaynaktan ilham alınmadan ortaya konması ise düşük bir ihtimaldir. Çünkü bu fikir felsefî anlamda oldukça ileri boyutta bir düşüncedir. Öte yandan Hint fiziğinde de boşluk konusunda açık ve net bir iddia yoktur. Dolayısıyla bu düşünce Hint atomculuğundan da alınmış olamaz. Sonuç olarak tüm bunlar kelâmcıların bu düşüncüyü Demokritos atomculuğundan kendi teorilerine dâhil ettiğini göstermektedir.<sup>100</sup>

Günaltay’ın kelâm atomculuğu ile ilgili görüşlerini ele alan araştırmacılardan biri olan İrfan Bayın, konuyla ilgili olarak Günaltay’ın boşluk fikrinin Yunan atomculuğu kaynaklı olduğu iddiasının isabetli olmadığını öne sürmektedir. Zira Bayın’a göre böyle bir iddia kelâmcıların atom teorisini oluşturduktan sonra bu teoriyi materyalist Yunan atomculuğu ışığında tekrar değerlendirme ihtiyacı duydukları anlamını taşır. Bu ise Yunan filozoflarının keşfettiği bir düşüncüyü onlardan on iki asır sonra kelâmcıların keşfedemediğini öne sürmek anlamına gelir. Diğer bir deyişle Yunanlıları kelâmcılardan üstün görmek demektir.<sup>101</sup> Buna binaen kelâmcılar atom konusunda İslâm filozofları ile birlikte Yunan atomculuğunu da eleştirmiştir. Dolayısıyla onların eleştirdikleri bir teoriden etkilenmeleri makul gözükmemektedir. Bayın’a göre bu durum kelâmcıların sistemlerine başka bir şey eklemelerini gerektirecek bir eksiklik olmadığını düşündürmektedir.<sup>102</sup>

Kanaatimize göre İrfan Bayın’ın bu düşüncesi kısmen doğruluk içermektedir. Çünkü kelâmcıların boşluk fikrini Bayın’ın ifade ettiği gibi kendi kendilerine öne sürmüş olmaları mümkün olabilir. Bununla beraber Günaltay’ın konu hakkındaki ifadeleri onun Yunan filozoflarını kelâmcılardan üstün gördüğü anlamına gelmez. Zira kelâmcıların ve Meşşâî İslâm filozoflarının

<sup>99</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 103-104; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 90-92.

<sup>100</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 103-104; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 90-92.

<sup>101</sup> İrfan Bayın, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antik Çağ Atom Teorileri İle Benzerlikleri Sorunu”, **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** (Haz. İrfan Bayın), Ankara: FCR Yayınları, 2008, s. 119.

<sup>102</sup> Bayın, “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı”, s. 134.

atom teorisi haricindeki birçok konuda Antikçağ felsefesinden etkilendikleri bilinmektedir. Dolayısıyla fikir akımlarına dönem odaklı değil medeniyet odaklı bakılmalıdır. Örneğin skolastik dönem felsefesi başta olmak üzere Antikçağ felsefesinden yüzyıllar sonra teşekkül etmiş pek çok felsefi düşünce Antikçağ felsefesinden daha ileri düzeyde bir felsefi niteliğe sahip değildir. Ancak bu durum Antikçağ filozoflarının üstünlüğü anlamına gelmemektedir.

### 2.1.2.2. Boşluğun Varlığına İlişkin Deliller ve Bu Delillere İlişkin Yorumlar

İbn Meymûn boşluk (halâ) fikrini kelâmcıların öne sürdüğü ilkelerden en saçma olanı olarak kabul eder. Ancak Günaltay kelâmcıların boşluğun varlığını kanıtlamak için ileri sürdüğü delillerin o zamana göre çürütülemez deliller olduğunu öne sürerek onu eleştirir. O, bu delillerin o zamanın koşullarında düşünülebilmiş olmasını son derece değerli bulur. Buna göre kelâmcılar boşluğun var olduğunu İslâm filozoflarına ispatlamak amacıyla şu iki delili ortaya atmıştır:

1- Son derece pürüzsüz, parlak ve dümdüz iki levha alındığını ve bunların birbirleriyle örtüşecek biçimde üst üste konulduğunu hayal edelim. Eğer bu levhalardan üstteki levha birdenbire kaldırılırsa aralarına hava girmeden geçen sürede bu levhalar arasında bir boşluk oluşacaktır. Bu boşluğa halâ denir. Günaltay bu delili son derece ilkel bir delil olarak nitelendirir. Zira ona göre kelâmcıların atom teorisi ortaya çıkan bu boşluğa etraftan hava girmesini gerektirmez. Çünkü Allah iki levhanın açılması sırasında havayı tekrar yaratabilir. Bu durumda ara yerin doldurucu olan cisimden bir an dahi olsa uzak kalması gerekir. Ayrıca bu levhada son derece küçük deliklerin hava ile dolu olması ve levhalar ayrıldıktan hemen sonra ara yerin bu deliklerdeki havayla dolmasının mümkün olduğu olumsuzlanmış değildir.<sup>103</sup>

2- Cisimler arasında bir boşluk olduğu kabul edilmezse evreni oluşturan cisimlerin birbirini iterek birbirine çarpması gerekir. Misal; hareketli bir cismin bir yerden başka yere gittiğini düşünelim. Bu ikinci yer ya bir cisimle doludur ya da değildir. Eğer dolu değilse boş demektir. Böylece boşluğun varlığı kanıtlanmış olur. Eğer doluysa cismin buraya girebilmesi için orada olan cismin oradan ayrılması gerekir. Bu durumda ikinci cismin üçüncü cismi, üçüncü cismin sonraki cismi, böylece boşluğa ulaşana kadar tüm cisimlerin birbirini itmesi gerekir. Bu ise mümkün değildir. Günaltay hareketin varlığından çıkarılan bu delilin dikkatlice analiz edilmiş ve çürütülmesi zor bir niteliğe sahip olduğunu iddia eder. Ancak ona göre bu delil Descartes karşıtlarının akıl yürütme tarzını hatırlatmasının yanı sıra bilimsel bir değer verilebilecek kadar önemli değildir. Ayrıca kelâmcıların atom sistemine de uymamaktadır. Çünkü kelâmcıların sistemine göre kâinatın dolu olması durumunda da hareketli cisimler hareket edebilir. Diğer bir deyişle hareketli bir cisim hareket ettiğinde Allah onun gittiği mekândaki cismi yok edebilir. Bu cisim oradaki cismin yok edilişi ile

<sup>103</sup> M. Şemseddin, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 106-107; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 93-94.

onun yerini doldurabilir. Hareketli cismin ayrıldığı yerde de Allah başka bir cisim yaratabilir. Bu durumda ise ne boşluğun varlığı ne de cisimlerin birbirini iterek çarpışması gerekir. Dolayısıyla bu teori eleştiriye açıktır. Sonuç olarak Günaltay’a göre kelâmcıların boşluğun varlığını kanıtlamak için iddia ettikleri bu iki delil aslında kendi sistemleriyle uyuşmamaktadır. Ona göre kelâmcıların boşluk teorisi orijinal bir nitelik taşımamaktadır. Bu nedenle söz konusu nazariye üzerinde çok fazla durmaya gerek yoktur. Ancak kelâmcıların bir kısmı boşluk konusunda bir çekim gücü, bir kısmı ise itme gücü olduğunu kanıtlamışlardır. Bu ise bir yeniliktir ve araştırılmaya layıktır.<sup>104</sup>

Netice olarak bakıldığında, Günaltay’ın kelâm atomculuğu konusunu ele alırken kelimcilerin görüşlerini hem birbirleriyle hem de oryantalistler ve Meşşâî İslâm filozoflarının görüşleriyle kıyasladığı görülmektedir. Kelâmcıların atom teorisini eleştiren genel olarak Meşşâî İslâm filozofları, İbn Meymûn ve bazı oryantalistlerin bu teoriyi doğru bir şekilde algılamadıklarını, bu konuda yüzeysel çalışmalarda bulunduklarını iddia etmekte, kelâm atomculuğunu bu kişilere karşı savunmaktadır. Bu anlamda onun kelâm atomculuğunu Meşşâî İslâm filozoflarının atom anlayışından daha isabetli gördüğü ifade edilebilir. Bununla beraber kelâm atomculuğunu da bazı noktalarda eleştirmektedir. Günaltay, diğer kelâmî konulardaki yaklaşımına paralel olarak bu sistemi de bilimsel gelişmeler doğrultusunda değerlendirmiştir. Kelâm atomculuğu meselesini birincil kaynaklardan ele almak yerine daha çok İbn Meymûn’un aktarımı vasıtasıyla ele almış, İbn Meymûn’un atom teorisine yönlendirdiği eleştirileri de şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Bu nedenle Günaltay’ın kelâm atomculuğu konusunu kapsamlı ve derinlikli bir şekilde ele almadığı söylenebilir. Nitekim bu konuya dair hatalı bilgiler verdiği de görülmektedir. Bununla beraber onun bu konuda diğer kelâm konularında olduğu gibi önemli bir birikime sahip olduğu söylenebilir.

### 2.1.3. Günaltay’ın İbn Rüşd Eleştirisi

Günaltay’a göre filozofların kelâm âlimleriyle evrenin ezeliliği ve hudûsu konusunda yaptığı tartışmalar, kelâmcıların sisteminin olgunlaşması noktasında olumlu bir neticeye varmamıştır. Zira Meşşâî İslâm filozofları, kelâmcılar tarafından ileri sürülen “[bir şeyin] imkândan (possibilité), yani mümkün varlık durumundan [gerçek] varlığa ancak bir ‘tercih edicinin fiili’ ile (un acte déterminant) geçebileceği” delilini anlamamakta ısrarcı olmuşlardır. O, bu sonucu üzücü bir durum olarak görmektedir.<sup>105</sup>

Günaltay İbn Rüşd’ün, kelâmcıların âlemin hudûsu iddiasını tenkit edip bu delile şöyle cevap verdiğini ifade eder: “Kelâmcılar, bütün varlıkların bir fail tarafından aracısız olarak yaratıldığını kabul ediyorlar. Bu durumda bu fâilin fiili, eş-zamanlı olarak sonsuz ve birbirine zıt fiillere ilişecek

<sup>104</sup> M. Şemseddin, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 105-106; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 93-94.

<sup>105</sup> M. Şemseddin, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 116; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 107.

demektir.”<sup>106</sup> “Eğer durum buysa artık ateş yakmıyor, su ıslatmıyor demektir.” Günaltay’a göre İbn Rüşd’ün bu ifadesi onun imkânsız olduğu halde gerçekleşeceğini öne sürdüğü teorisinin sonucudur. Aynı zamanda Meşşâîler’in nedensellik teorisini son derece bayağı ve masalsı bir biçimde anladığını göstermektedir.<sup>107</sup>

İbn Rüşd bu eleştirisine şunları da eklemiştir: “Kelâmcılara göre Allah bir şeyi yokluktan varlığa çıkarabiliyorsa aynı şekilde varlıktan yokluğa da geçirebilir. Şu halde ölüm de hayat gibi Allah’ın bir fiilidir.” Ancak Günaltay’a göre kelâmcıların bu görüşünde bir tezat bulunmamaktadır. Zira ona göre İbn Rüşd bu teoriyi geçersiz hale getirmek için Demokritos felsefesindeki “Ezelde ‘mümkün’ ile ‘gerçek’ arasında fark yoktur.” ilkesinden başka bir delil ortaya koyamamıştır. Oysa bu tartışmada daha ileri düzeyde deliller ortaya atmak gerekirdi. Ancak bu duruma şaşırmamak gerekir. Zira İbn Rüşd bu kadar önemli bir konuyu tartışmak için gereken yeterli ve bağımsız bir görüşe sahip değildir. Ayrıca o, eleştirdiği noktalarda Aristoteles felsefesini tekrar etmekten başka bir şey yapmamıştır. Hatta kendisinin de dâhil olduğu Meşşâî ekolün öncüsü olan İbn Sînâ’yı (ö. 428/1037) bile eleştirmiştir. Varlıkların mümkün ve zorunlu biçiminde iki sınıfa ayrılmasının lüzûmu ve evrenin mümkün varlık olduğu konusunda İbn Sînâ’yı kelâmcılar ile aynı fikirde olmakla suçlamıştır.<sup>108</sup>

Günaltay İbn Rüşd’ün şu sözlerini de aptalca bir safsata olarak nitelendirir: “Var edilen ya da yaratılan her şey madde ve zamana muhtaçtır. Öyleyse madde ve zaman ezelî varlıklar olup yaratılmış değildir.”<sup>109</sup> Benzer biçimdeki bir başka delili de şudur:

Var edilen her şey, somut bir varlık olmadan önce varlık imkânına sahiptir. O halde imkân gerçek bir sıfattır. Aksi takdirde, yani var edilmeden önce varlık imkânı bulunmaması durumunda dışta var olan bir şey, asla var olamaz ve bir ‘şey’ de olamazdı.<sup>110</sup>

Kelâmcılar ise İbn Rüşd’ün bu ifadelerine şu şekilde cevap verir: “Asıl hata imkânın gerçek bir ‘şey’ olduğunu varsaymaktır. Halbuki imkân, aklın, somut gerçekliği olmayan bir kurgusudur.”<sup>111</sup> Günaltay kelâmcıların bu cevabını İbn Rüşd’e yapılmış bir lütuf olarak nitelendirir. Ona göre kelâm karşıtları kelâmcıların yaratma teorisinin Leibniz’in yeter-neden ilkesinden çıkardıkları yeni bir ilke olduğunu düşünmektedirler. Bu nedenle de bu teoriye haksız eleştirilerde bulunmuşlardır. Ancak

<sup>106</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 116-117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 107.

<sup>107</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 108.

<sup>108</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 108-109.

<sup>109</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 109.

<sup>110</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 110.

<sup>111</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 110.

onların bu görüşleri gerçekte örtüşmemektedir. Ayrıca o, İbn Meymûn ve felsefe tarihi yazarları Munk ve Frank’a göre kelâmcıların yaratma teorisi ile âlemde bir kaos ve karmaşıklık tasvir ettiğini ifade etmektedir. Oysa kelâm sistemi ayrıntılı bir şekilde incelendiğinde bu eleştirinin gerçeği yansıtmadığı fark edilebilir. Çünkü kelâmcılar kâinatın düzeni konusunda bir kaos ve karışıklık algıları olmadığını sünnetullah anlayışlarıyla kanıtlamaktadır.<sup>112</sup> Buna göre evrende sünnetullah denilen birtakım kurallar vardır. Evrenin düzeni ve işleyişi bu kurallara bağlıdır.

İbn Rüşd, gerek yaşadığı dönemde gerekse vefatından sonra İslâm dünyasında fikirleriyle yeterince gündeme gelmemiştir. Onun düşüncelerinin İslâm âleminde ciddi bir yankı uyandırması özellikle XIX. yüzyılın sonlarından itibaren meydana gelmiştir. Söz konusu dönemde İbn Rüşd felsefesi bilhassa belirli bir aydın kesim açısından ilgi odağı olmuştur.<sup>113</sup> Bu anlamda Günaltay’ın İbn Rüşd’e yönelik yorum ve eleştirilerde bulunması da kanaatimize göre yaşadığı dönemde İbn Rüşd’e olan ilginin bir neticesi olarak değerlendirilebilir.

#### 2.1.4. Nedensellik Problemi-Kelâmda Anti Determinizm

Determinizm düşüncesi, felsefe tarihi boyunca canlılığını sürdürmüş olan bir tartışma konusudur. Bu düşünce İslâm düşüncesinde illiyyet, Batı’da ise kozalite olarak bilinen nedensellik teorisi ile yakından ilgilidir. Determinizm terim olarak sebeplerin sonuçları zorunlu olarak gerektirip belirlemesi ve evrende zorunlu bir sebep-sonuç bağının var olması anlamına gelmektedir. Bu anlayış her hadisenin bir nedeni olduğunu ifade eden illiyyeti ilke haline getirmektedir.<sup>114</sup>

Günaltay kelâmcılara göre evrende zorunlu bir sebep-sonuç ilişkisi söz konusu olmadığını ifade etmektedir. Diğer bir ifadeyle kelâmcılara göre aynı sebepler aynı sonuçların meydana gelmesini gerektirmez. Kelâmcıların bu düşünceleri ise onların atom teorisinin bir neticesidir. Çünkü atom teorisine göre arazların birbirini takip etmesi zarurî değildir, dolayısıyla arazlar birbirini gerektirmemektedir. Zira bu teoriye göre bir araz yaratılır yaratılmaz yok olur, yerine Allah Teâlâ aynı türde yeni bir araz yaratır. Bu da yok olunca üçüncü bir araz yaratılır. Ancak Allah eğer bu cevherde bir başka araz türü yaratmayı isterse onu yaratır, hatta eğer istemezse araz da yaratmaz. Sonuç olarak bir araz başka bir arazın kendisinden sonra mevcut olmasını zorunlu kılmamaktadır. Günaltay’a göre ise bu durum kelâm atomculuğunun Demokritos’un aynı sebeplerin zorunlu olarak aynı neticelere ulaştırması gerektiğini iddia ettiği mekanik determinizm düşüncesini yaktığını göstermektedir. Ona göre kelâmcılar da evrende bazı fiillerin bazı olayları gerektirdiğini kabul ettiğini ifade etmektedir, ancak bu peş peşelik kelâmcılar nazarında sünnetullah olarak ifade edilir

<sup>112</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 110.

<sup>113</sup> H. Bekir Karlığa, “İbn Rüşd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 20, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, s. 268.

<sup>114</sup> İlhan Kutluer, “Determinizm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, s. 215.

ve sadece Allah'ın iradesi ile meydana gelebilir.<sup>115</sup> Sünnetullah ifadesi, Allah'ın koyduğu kanun anlamına gelen bir terkiptir. Kur'ân-ı Kerim'e özgü bir ifade olan sünnetullah ile Allah'ın yönetmesinde ve yaratmasında öteden beri bulunan ve değişmeyen uygulamaların mevcut olduğuna işaret edilmektedir.<sup>116</sup>

Felsefenin İslâm âlemine dahil olması ile beraber evrende determinist ve mekanik bir düzen olup olmadığı, eğer böyle bir düzen söz konusu değilse kainatın sürekliliğinin nasıl sağlandığı filozoflar ve kelâmcılar arasında tartışılmış konulardan biri olmuştur. Kelâmcılar deizm düşüncesine yönlendirebileceği endişesi ile evrendeki işleyişin belirlenmemiş olduğunu öne sürerek sünnetullah kavramını öne sürmüştür.<sup>117</sup> Bu düşünceye göre evrende meydana gelen olayların hakikî fâili Allah'tır. İbn Meymûn'un şu ifadeleri de kelâmcıların bu görüşünü açıklar: "Kelâmcılara göre kırmızıya boyanan bir kumaşı boyayan gerçekte bir boyacı değildir. Boyacının yaptığı şey yalnızca kırmızı renk ile kumaşı birleştirmektir. Bu birleştirmede, kumaşa kırmızı rengi yaratan Allah'tır."<sup>118</sup> Dolayısıyla kelâmcıların büyük kısmına ve özellikle Eş'arîler'e ait olan bu görüş bir şeyin diğer bir şeyin gerçek sebebi olmadığını ifade eder.

Günaltay, kelâmcıların bu düşüncesiyle Nicholas Malebranche'nin okasyonalizm teorisi arasında hissedilir bir benzerlik olduğunu öne sürer. Bu iki teori arasındaki fark ise ona göre Malebranche'nin insan ruhu için süreklilik ve birliği kabul ettiği gibi genel doğa kanunlarını da kabul etmesidir. Malebranche'ye göre Allah, bu kanunlarla kâinatı oluşturan eylem ve hadiseleri yönetir.<sup>119</sup> Okasyonalizm sözlük anlamı olarak ara-nedencilik demektir. Terim olarak ise beden ve zihin arasındaki her çeşit ilişki ve etkileşimin Tanrı aracılığıyla meydana geldiğini savunan akım mânasını ifade etmektedir. Descartes'in metafiziği beden-zihin ilişkisinin nasıl kurulabileceği ve açıklanabileceği problemini ortaya çıkarmıştır. Başka bir deyişle Descartes, bedenle ruhu ayrı özlere sahip olan mutlak bir şekilde bağımsız tözler olarak tasavvur etmiş, ancak bu iki farklı tözün birbirlerine nasıl olup da tesir edebildikleri sorusunu yanıtlamakta güçlük çekmiştir. Zira iki farklı töz tamamen farklı niteliklerle tanımlandığı söz gelimi ruh özü düşünme, beden ya da madde de özü yer kaplama olan bir varlık olarak gösterildiği için bir mekân içerisinde yer almayan bir tözün yer kaplayan bir töze tesir edebilmesi imkânsız hale gelir.<sup>120</sup>

Okasyonalizm düşüncesi, Descartes'in teorisinin ortaya çıkardığı bu problemi izah etmek üzere Hollandalı filozof Arnold Geulincx ve Fransız filozof Nicolas Malebranche tarafından

<sup>115</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 100-101; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 85-87.

<sup>116</sup> İlyas Çelebi, "Sünnetullah", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 38, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 159.

<sup>117</sup> Çelebi, "Sünnetullah", s. 159.

<sup>118</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 100; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 86.

<sup>119</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 100-101; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 86.

<sup>120</sup> Ahmet Cevizci, **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999, s. 637

geliştirilmiş bir akımdır. Buna göre okasyonalizm, bedensel süreçler ile zihinsel süreçler arasında bir etkileşim ve bağ bulunmadığını öne süren, bedensel olaylar ve psişik olayların farklı ancak birbirlerine paralel şekilde mevcut olduklarını savunan paralelizm tersine bedenle zihin arasında bir bağ bulunduğunu ve söz konusu bağın Tanrı'nın müdahalesiyle kurulduğunu ileri sürer. Bu düşüncenin temsilcileri beden ve ruh arasındaki gözle görülür bağı; Tanrı'nın bedensel süreçleri ruha birer ara neden ya da vesile olarak kullanmak suretiyle ideler koyduğunu ifade ederek açıklamaya çalışmışlardır. Okasyonalizmin temel kabulleri ise şunlardır:<sup>121</sup>

1- Beden ve zihin birbirlerinden tür bakımından farklı iki gerçekliktir. Onlar hiçbir biçimde birbirlerine etki edemez ve aralarında asla bir etkileşim söz konusu olamaz.

2- Beden de zihin de kendi kanunlarına göre işler.

3- Okasyonalizme göre Tanrı beden ve zihni birbirine bağlayarak onların işlevlerini birbirlerine uyumlu hale getirir. Zihin ve beden arasında var gibi gözükten doğrudan etkileşimi, bedenin diğer maddî nesnelerle karşı karşıya gelmesi üzerine zihne düşünceleri yerleştiren ve bedeni zihnin istemesi üzerine harekete geçiren Tanrı meydana getirir.

Okasyonalizmi daha anlaşılır bir şekilde izah etmek üzere şöyle bir örnek verilebilir. Bir portakalı eline almak isteyen kişi bu isteğini meydana getirirken onun zihninin bedeni üzerinde doğrudan bir tesiri yoktur. Onun bu fiili gerçekleştirmeyi istemesi Tanrı'nın o kişiye kolunu uzattırması için bir ara nedendir. O kişinin eli portakalı kavradığında da portakalın zihin üzerinde doğrudan tesiri olamaz. Bu dokunma Tanrı'nın portakalın serinliğini ve yumuşaklığını ona iletmesi için bir ara nedendir.<sup>122</sup>

Günaltay bazı Batılı araştırmacıların kelâmcıların nedenselliği ve cevheri reddeden bu teorisini eleştirdiğini ifade etmektedir. Buna göre kelâmcılar bu sistem ile tüm gerçekleri ve tüm bilimleri yok etmiştir. Fakat Günaltay'a göre böyle bir eleştiri bu teorinin yeterince analiz edilmediğini göstermektedir. Çünkü kelâmcılar evrendeki nedenselliği ve yaratılmış bütün varlıklarda cevher olma niteliğini inkâr ederek kâinatta hiçbir düzen ve peş peşelik olmadığını ya da cevherlerin eşit varlıklarında karşılıklı gerektirmenin var olmadığını iddia etmemişler, sadece bu düzenin ve neden-sonuç ilişkisinin kaynağının eşyâ değil Allah olduğunu benimsemişlerdir. Onlar Batılı araştırmacılarından farklı olarak birbirini takip eden olayları eşyânın ayrılmaz bir özelliği gibi düşünmemişlerdir.<sup>123</sup> Bunları insanın etrafında sürekli gördüğü bir âdet şeklinde açıklayarak bu duruma âdetullah adını vermişlerdir. Buna göre âdetullah düşüncesi, doğa kanunlarının bir zorunluluğu gerektirmediğini öne süren, dolayısıyla mu'cizeye imkân tanıyan bir anlayıştır. Felsefenin İslâm âlemine girmesiyle toplumu deizm düşüncesine yönlendirebileceği endişesi ortaya çıkmış, bu nedenle evrendeki işleyişin belirlenmemiş olduğu öne sürülmüştür. Bu durum ise İslâm

<sup>121</sup> Cevizci, s. 637-638.

<sup>122</sup> Cevizci, s. 638.

<sup>123</sup> M. Şemseddin, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 101; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 86-87.

düşünürleri tarafından âdet kelimesiyle ifade edilmiştir. Böylelikle literatüre kelâmcılar tarafından ortaya atılan ve sünnetullah terimi ile eş anlamlı olan âdetullah ifadesi girmiştir.<sup>124</sup> Günaltay’a göre kelâmcılar bu kavramla evrendeki olayları Allah’ın yasalarında değişme olamayacağına inandıklarından dolayı zorunlulukla değil imkânla açıklamışlar, aynı şartlar altında aynı sonuçların meydana gelmesinin zorunlu olmadığını öne sürmüşlerdir. Onlar evrendeki düzeni bu şekilde ifade ederek Batılı araştırmacıların eleştirisini çürütmüş ve Descartes’ın felsefî yöntemine yaklaştırmıştır. Bu durum ise görüşlerinin önemini artırmaktadır. Zira Descartes’in yöntemi felsefe tarihinde açıklanmaya ihtiyaç duyulmayacak kadar büyük bir öneme sahiptir. Öte yandan kelâmcılar bu hususta deterministler tarafından tümevarımın doğruluğu için kabul edilen sebeplere dayanmışlardır.<sup>125</sup>

Günaltay bilhassa İbn Meymûn olmak üzere sünnetullah düşüncesini eleştiren tüm araştırmacıların kelâmcıların sistemini gülünç bir şekle sokmaya çalıştıklarını iddia etmektedir. Buna göre söz konusu şahıslar bu davranışlarıyla kelâmcıların âdet konusundaki düşüncelerini bir hiç olarak göstermek istemiştir. Oysa Günaltay’a göre kelâmcılar tarafından öne sürülen âdetullah teorisi determinizmden sadece zihinsel bir kurguya sahip olması yönüyle farklıdır. Bu durum ise kurgulanan durumun gerçekleşeceğini savunmak anlamına gelmemektedir. Nitekim şu açıklama bunun göstergesidir: “Süre-gelen âdet; toprakla ilgili unsurların merkeze doğru, ateşle ilgili unsurların da yukarı doğru hareket etmesi tarzındadır. Ateş âdet olarak sıcak, kar ise soğuktur. Fakat bu âdetin değişmesi akıl açısından imkânsız (muhâl) değildir.”<sup>126</sup>

Günaltay’a göre kelâmcıların âdet teorisi septisizmle de ilişkili değildir. Onlar âdet teorisi ile âlemdeki olayları yaratıcının iradesine bağlamış ve Allah için bir şarttan söz edilemeyeceğini vurgulamışlardır. Bununla beraber madem âdet olarak kabul ettikleri yasalar Allah’ın yasalarıdır, öyleyse yasa olma özelliğine sahipler demektir. Bu nedenle Renan, Frank ve Munk gibi oryantalistlerin, kelâmcıların fizik konusundaki düşüncelerini septik bir anlayış olarak değerlendirmesi hatalı bir yaklaşımdır. Ayrıca onların âdet teorisinin fizik bilimini yokluk haline getirerek septisizme sürüklediği şeklindeki iddiaları da bu konu hakkında yaptıkları araştırmaların ne kadar yüzeysel olduğunu göstermektedir.<sup>127</sup>

Günaltay kelâmcıların sisteminde eleştirilebilecek noktaların bulunduğunu, ancak bunların Meşşâîler ve bu teoriyi eleştirmiş söz konusu şahısların söz ettikleri şekilde olmadığını ifade etmektedir. Ona göre kelâm sisteminde atom varsayımından teorik anlamda hiçbir faydalı görüş çıkarılmamıştır. Bu ise eleştirilebilir bir meseledir. Onlar bu teoriden sadece süreklilik ve mesafe

<sup>124</sup> Çelebi, “Sünnetullah”, s. 159.

<sup>125</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 101; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 87.

<sup>126</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 101-102; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 87-88.

<sup>127</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 102; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 88.

mânasındaki maddî gerçekliği değersiz kılarak maddenin gücünü hiçe indirmek ve ilâhî iradeyi sınırsız kılmak şeklinde yararlanmıştır. Bu durumda kelâmcıların cevher-i ferd dediği atom, cevher demeye uygun bulunmayan salt bir olurluktur. Asla bilim adamlarının atoma verdikleri görevi yerine getirmemektedir.<sup>128</sup>

Determinizm yeni ilm-i kelâm döneminde yaygınlaşan ve İslâm düşüncesi için tehdit oluşturan akımlardan biridir. Bu bağlamda söz konusu düşünce dönemin İslâmcı aydınları ve kelâmcıları tarafından eleştiriye tâbi tutulmuştur.<sup>129</sup> Günaltay da bu aydınlardan biri olarak determinist anlayışı tenkit etmiş, bu noktada determinizm karşısında Eş‘arî kelâmcılar tarafından benimsenen sünnetullah düşüncesini savunmuştur. O, âdet teorisi ile okasyonalizmi birbirine benzetmiştir. İbn Meymûn ve oryantalistlerin bu sisteme ilişkin eleştirilerine karşılık vermiştir. Bununla beraber sünnetullah anlayışını da belirsizlik taşıdığı gerekçesiyle tenkit etmiştir. Ona göre bu sistem ansızın umulmadık biçimde yörüngesinden çıkabilmesi ihtimaliyle eleştirilebilir. Bu teori ile evren meydana gelen hadiselerin oyuncağı konumuna getirilmiştir. Bu durum ise bazı Hint felsefi disiplinlerine benzer şekilde işlevsel panteizm düşüncesini çağrıştırmaktadır.<sup>130</sup>

## 2.2. Bilgi Teorisi

Klasik kelim kitaplarında bilgi teorisi bağlamında ise bilginin tanımı, imkânı, türleri ve bilgiye hangi vasıtalarla ulaşılabilceği gibi meseleler ifade edilmektedir. Bu anlamda bu başlık altında Günaltay’ın bilginin imkânı ve kaynaklarına yönelik görüşlerine yer verilecektir.

### 2.2.1. Bilginin Kaynakları

Bilginin kaynakları üçtür. Bunlar duyular, akıl ve sâdık haberdur. Duyu organları bireyin evreni gözlemlediği ve bilgiye ulaşmak için kullandığı kaynak olarak tanımlanabilir. Akıl ise insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan ayırt etme melekesi ve düşünme becerisidir.<sup>131</sup> İnsan duyu organlarıyla bilgi edinemediği varlıklar konusunda akılla bilgi elde edebilir. İslâm düşüncesinde bilgi teorisi çerçevesinde akıl-vahiy ilişkisi, Mu‘tezile ile beraber ortaya çıkmış gibi gözükmektedir. Buna rağmen bu ilişki daha geniş bir açıdan ele alındığında ilk vahyin nüzûlüyle

<sup>128</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 102; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 89.

<sup>129</sup> Rabiye Çetin, “Tanzimattan Günümüze Kelâm’ı Yenileme Çalışmaları I”, **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 16(42), 2013, s. 18-37.

<sup>130</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 103; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 89-90.

<sup>131</sup> Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 21.

başlatılabilir.<sup>132</sup> Haber ise kendisinde bir hüküm ve yargı bulunduran cümle anlamına gelmektedir. Kelâm ilminde bilgi kaynağı sayılan haberler sâdık haberlerdir.<sup>133</sup>

Günaltay bilgiye ulaşma imkânının şüphe duyulamayacak bir gerçek olduğunu ifade eder. Ona göre bu konuda septiklerin öne sürdüğü görüşler asılsızdır. Zira septisizm insanın, eşyâya yönelik gerçeği yansıtan hiçbir bilgiye ulaşamayacağını ifade eder. Bu iddia kabul edilirse tüm insanlığın bilgisi bir faraziyeden ibaret olacaktır. Bu nedenle çağdaş düşünürler Antikçağ filozoflarının bir türlü karara varamadıkları bu meseleyi bireylerin değil insan topluluklarının görüşlerinin kesin bilgi ifade ettiğini kabul ederek sonuca ulaştırmıştır.<sup>134</sup>

Günaltay insanın kuvve-i hissiyye, kuvve-i zihniyye ve kuvve-i irâdiyye isimli üç temel meleke ile donatıldığını dile getirir. İnsan bunlardan kuvve-i hissiyye ile duyumsal gerçekleri edinir, kuvve-i zihniyye ile bilgiye ulaşır, kuvve-i irâdiyye ile ise fiillerini meydana getirmeye karar verir. İnsanda doğduğundan itibaren var olan bu güçler zamanla gelişmektedir.<sup>135</sup>

### 2.2.1.1. Duyular

Günaltay insanı gerçeğe ulaştıran bir vasıta olarak gördüğü duyuları duyumsal gerçeklerin elde edilmesini sağlayan kaynaklar olarak görmektedir. Ona göre kelâmcılar bilgi teorisiyle her felsefî akımın ilk etapta karşısına çıkan “İnsan, hakikati idrak edebilir mi?” sorusuna müspet yanıt vermiş ve olasıcılık, şüphecilik, eleştiricilik gibi felsefî disiplinlerden de uzaklaşmıştır. Bu soruya olumlu cevap verdikten sonra ise “Hakikati hangi yöntemle idrak edebiliriz?” sorusunu irdeleyerek bilginin yapısını, mâhiyetini ve kaynağını ortaya koymuşlardır. Bu cevap, kelâmcıları ve onlardan bilhassa daha disiplinli bir sistemi olan Mu‘tezile’yi rasyonalistler grubuna sokmuştur. Buna göre aklî ve bedihî önermelere büyük önem veren mütekellimler bunlarla çelişir şekilde gözüken nasları yorumlamış, bu noktada çekimser davranmamışlardır. Ancak duyusal bilgilere yeteri kadar değer atfetmemişler, duyusal gözlemlerle çelişir gibi gözüken nasların yorumlanmasının zarurî olduğunu kabul etmişlerdir. Onlar duyusal yargı ve kabullerin gözlem ve deney alanında var olmayan bazı atomları içermediğini öne sürmüşlerdir. Ancak Günaltay’a göre doğa yasalarının günümüzdeki kesinlikte bilinemediği bu dönemlerde böyle bir yaklaşım anlayışla karşılanabilir.<sup>136</sup>

Günaltay eserlerinde bilgi kaynakları bağlamında duyular konusuna pek fazla değinmemiştir. Bu nedenle onun duyularla ilgili görüşlerine akıl başlığı altında yer verilecektir.

<sup>132</sup> Hülya Alper, **İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi**, İstanbul: İz Yayınları, 2009, s. 17.

<sup>133</sup> Şerafettin Gölçük, Süleyman Toprak, **Kelâm-Tarih, Ekoller, Problemler**, Konya: Tekin Kitabevi, 2016, s. 100.

<sup>134</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri (Osmanlıca Aslı)**, İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341, s. 72-73; ayrıca bkz. Şemseddin Günaltay, **Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri**, (Haz. Nuri Çolak), İstanbul: İnsan Yayınları, 1994, s. 65-66.

<sup>135</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aslı)**, s. 9; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 13.

<sup>136</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 74-75; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 50-51.

### 2.2.1.2. Akıl

Günaltay bilgi kaynakları arasında akla öncü bir rol verir. O, yaratıcının varlığına akılla ulaşılabileceğini savunur. Ona göre akıl, varlığın özünü keşfetme ayrıcalığına sahiptir. Ancak son yüzyılda Batı’da, aklın bu güce sahip olmadığı yönünde bazı iddiaların ortaya atıldığı görülmektedir. Bu nedenle Günaltay aklın sınırlarına ve önemine değinmeden önce bu itirazların çürütülmesi gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü bu iddialar geçersiz hale gelmezse Allah’ın varlığının kanıtlanmasına yönelik delil gösterilmesinin anlamı kalmaz.<sup>137</sup>

Günaltay’a göre aklın varlığın başlangıcını keşfedebilme özelliğine sahip olduğunu duraksamadan kabul etmek zorunludur. Aksi halde hem müspet bilimler hem de aklı ilimlerin iflası ilan edilmiş olur. Bununla beraber gerçeğe ulaşma noktasında akla mı yoksa duygulara mı güvenilebileceği konusu tarih boyunca bir türlü neticeye ulaştırılamamıştır. Ancak çağdaş düşünürlerin bu hususta bir çözüm anahtarı sundukları görülmektedir. Buna göre insan, sübjektif bakış açısından kurtularak insanlıkla kendisi arasındaki ilişkiyi göz önüne alacak olursa hakikate ulaşma olasılığının gittikçe arttığını görebilir. Çünkü bireysel fikirlerin tersine tüm insanlığın birleştiği hususların hakikati konusunda tereddüt edilmez. Diğer bir deyişle, tüm insanların güvenini sağlayan esasların gerçeği ifade ettiği şüphe götürmez. Şu halde aklın, varlığın başlangıcını keşfedebilme ayrıcalığı bulunduğu kesin bir gerçektir.<sup>138</sup>

Günaltay bilgi teorisinde temel yöntemin akıl yürütme ve soyut düşünme olduğunu ifade eder. Dolayısıyla usûlî’-d-din konusunda en güvenilir olan bilgi kaynağı akıldır. Bu nedenle bir konu hakkında öne sürülen görüşler önce aklı yöntem ve delillerle doğrulanmalı, sonra bu görüşlerin naslara uygunluğu incelenmeli ve böylelikle bu görüş güçlendirilmelidir. Akla aykırı olan ve akıl ile örtüşmeyen naklî deliller ve naslar akla göre yorumlanmalıdır. Ona göre kelâmcıların bilgi teorisi noktasında akla özel bir önem atfetmesi onların nasıl bir yol izlediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir. O, Selefiyye’nin iman konularında derin ve yorucu fikir tartışmalarını uygun bulmamasını, kendilerine intikal eden düşünceleri olduğu gibi kabul etmesini bir hareketsizlik olarak nitelendirmektedir. Kelâmcılar Selefiyye’nin tersine bir yol izleyerek kendilerini bu hareketsizlikten kurtarmış ve geniş bir alanda ilerlemeye başlamıştır. Böylece onlar sadece nasların açıkça konuştuğu konuları derinleştirmemiş; Kur’ân’da açıkça yer almayan, Sünnette bulunmayan hususları da çekinmeden araştırmışlardır. Kelâmcılar hicrî III. yüzyılın sonlarına dek bilgi teorisinde aklı esas almış ve özgürce fikir tartışmaları meydana getirmişlerdir. Ancak hicrî III. yüzyılın birinci yarısında İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]) bu sınırsız özgürlüğü kısıtlayan bir tutum gösterip Selefiyye ve kelâmcılar arasında bir orta yol açmıştır.<sup>139</sup>

<sup>137</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Aslı)**, s. 70-71; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 64.

<sup>138</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Aslı)**, s. 71-72; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 64-65.

<sup>139</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 74-75; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 50-51.

Günaltay’a göre İslâm’ın en önemli dayanağı akıldır. İslâm akli hakem kılmış, varlığın hakikatine aklın rehberliği ile ulaşılabileceğini ifade etmiştir. Akli düşüncüyü imanın esası kabul eden İslâm dininde akıl ile çelişecek bir noktanın bulunması mümkün değildir. İslâm mevcut dinler arasında akla en çok önem veren dindir. Öyle ki din âlimleri, Allah’ın varlığına ulaşmak için tüm kuvveti ile çalışmasına rağmen araştırmasını sonlandırmadan vefat eden kişinin bile kurtulanlar zümresinden olduğunu ifade etmektedir.<sup>140</sup>

Kur’ân-ı Kerim’de mahlûkatı araştırarak ve fitrâtın güzelliklerini inceleyerek Allah’a ulaşmanın imkânı ifade edilir. Benzer biçimde yeryüzünde meydana gelen değişiklikleri, âlemdeki mükemmelliği vurgulayan ve insanları akli kullanmaya çağıran âyetler de İslâm’ın akla verdiği önemi göstermektedir. “Muhakkak ki göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün arka arkaya gelişinde, insanlara faydalı şeyleri denizde götürüp giden gemide; yeryüzü kuruduktan sonra, gökten yağmur indirerek arzı diriltmesinde, o arzda her türlü hayvanatı yaymasında, rüzgârları her taraftan estirmesinde, yer ile gök arasında boyun eğdirilmiş bulutları evirip çevirmesinde Allah’ın birliğine, kudret ve yüceliğine delâlet eden elbette birçok işaretler vardır.”<sup>141</sup> âyeti Müslümanların fen bilimlerini tahsil etmesinin lüzumunu ifade etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber’in (sav) ilimle ilgili hadisleri de bunu göstermektedir. Günaltay Kur’ân’da, pozitif bilimler öğrenilmedikçe imanda kemale ulaşılamayacağını da dile getirildiğini ifade etmektedir. Bir hadiste de “İlim ibadetten efdaldır. İlim dinin kıvamıdır.” buyurulmaktadır. Dolayısıyla ona göre yaşadığı çağda fen bilimleri tahsil etmenin dinsizliğe götüreceği iddiasında bulunan cahillerin bu iddiasının geçersizliği ortadadır. Bu kişiler iddialarını güçlendirmek için “Size ihtiyar kadınların dinini tavsiye ederim.” hadisini bile uydurmuşlardır.<sup>142</sup>

Günaltay İslâm’ın akla gösterdiği önemi vurgulamak için akıl-tahkikî iman ilişkisinden de söz etmektedir. O, İslâm’da taklidî imanın makbul olmadığını, her Müslümanın tahkikî imana ulaşmak için gücünün yettiğince düşüncelerini derinleştirme çabası göstermesi ve itikadını kanıtlaması gerektiğini ifade etmektedir. Bunun içinse ona göre akla ihtiyaç duyulmaktadır. Bunun yanı sıra kesin ilim ya da galip zan da ancak akli düşünce ile elde edilebilir, sadece imanla tahsil olunmaz. Nitekim seleften büyük âlimlerin eserleri incelenirse de bu esasın öne sürüldüğü fark edilebilir. Ancak İslâm, akla bu kadar kıymet vermesine rağmen ne gariptir ki kokmuş beyinlerde aslını kaybederek taklidî bir şekil almıştır. Gerçek âlimlerin yerini alan cahiller düşüncüyü çürütmüş ve akli öldürmüşlerdir.<sup>143</sup>

<sup>140</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ashı)**, İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332, s. 331; ayrıca bkz. Şemseddin Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, (Sad. Ahmet Gökbel), İstanbul: Marifet Yayınları, 2015, s. 325.

<sup>141</sup> el-Bakara 2/164.

<sup>142</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ashı)**, s. 334-335; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 326-327.

<sup>143</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ashı)**, s. 331; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 324.

Günaltay’a göre akla verilen bu önem kelâmcıları Selefiyye’den tamamen uzaklaştırmış olması sebebiyle oldukça dikkat çekmektedir. Kelâmcıların bu ilkesine göre Kur’ân ve hadis (edille-i sem‘iyye) soyut haberlerdir. Bu haberler yakîn bilgi değil zan ifade eder. En temel yöntemler nazar ve akıl yürütme metotlarıdır. Bu nedenle akıl ve soyut düşünme yöntemleriyle Kur’ân ve Sünnetin yorumlanması zaruridir.<sup>144</sup>

İnsanda doğuştan gelen bir araştırma güdüsü bulunduğunu ifade eden Günaltay onun bu güdüyle etrafını anlamayı ve açıklayabilmeyi arzuladığını, bunun sonucunda ise bilimlerin meydana geldiğini ifade eder. Günaltay, bilgiyi avamî bilgi, bilimsel bilgi ve felsefî bilgi olmak üzere üç bölüme ayırır. Buna göre avamî bilgi kişinin gelişigüzel bir biçimde, herhangi bir delillendirme getirmeden, başkalarından duyarak edindiği bilgidir. Aspirinin baş ağrısını geçirmesi, gökyüzündeki kara bulutların yağmur habercisi oluşu gibi bilgiler avamî bilgilere örnektir. Bu bilgilere bilim dilinde görüş de denilir. Bilimsel bilgi ise olgulara dayanan, delilli ve değişmez bilgidir. Bu bilgiye bilim de denir.<sup>145</sup>

Günaltay her yeni durum karşısında insanda ortaya çıkan araştırma şevkinin şu dört sorunun sorulması neticesini meydana getirdiğini ifade eder:

O şey hangi maddeden var olmuştur?

Bu madde o şey olabilmek için hangi formu kazanmıştır?

O şeyin oluşturuca sebebi nedir?

O şeyin illet-i gayesi (varlığının amacı) nedir?

İnsan yeni bir şeyle karşılaştığında muhakkak keşfetme duygusunun kendisini yönelttiği bu sorulara cevap bulmaya çalışır. Bu sorulardan biri bile cevapsız kalsa araştırma isteği mutmain olmaz. Bu cevaplardan her biri ise bir yargı, onay, başka bir deyişle bir bilgidir. O halde her bilgi öncelikle bir yargı ve onaydan daha doğrusu bir değişimin bir konuya isnadından oluşur. Eğer bu isnadın olguya uygun olduğu şüpheliyse o bilgi bir görüştür, diğer bir deyişle avamî bilgidir. Isnadın olguya uygunluğu ispatlı ve kesinse o bilgi bilimseldir. Nitekim insanlığın ateş hakkında tarih boyunca öne sürdüğü görüşler avamî bilgi ve bilimsel bilgi arasındaki farkı net bir şekilde ortaya koyar. İlk çağlarda ateş sadece duyumsandığı şekilde, delille temellendirmeden izah edilmiştir. Bu onun avamî bir bilgi olduğunun göstergesidir. Günümüz bilimi ise ateşi deney ve gözlem merkezli olarak açıklar. Bu ise bilimsel bir bilgidir.<sup>146</sup>

Günaltay’a göre Ortaçağ bilgisi tıpkı antik dönemlerdeki gibi doğa olaylarının sebeplerini birbirlerinden bağımsız hakikatler olarak kabul etmektedir. Buna göre Ortaçağ aydınları her bir olay ve durum için bağımsız ve başlı başına bir neden tasvir etmiştir. Ancak Günaltay’a göre bu izah biçimi bilimlerin sınırsız bir şekilde yorum yapabilmesine engel olmuştur. Çünkü bu yöntemle

<sup>144</sup> M. Şemseddin, “Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Ash), s. 74; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 50.

<sup>145</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 9-17; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 13-19.

<sup>146</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 11-12; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 14-15.

beraber izahlarda bulunanlar cisimlerin niteliklerini ve tesirlerini, olayların nedenlerini; cisimlerde varlığını kabul ettikleri bazı cevherlerin bilinmesine dayanan kıyaslar, yargılar ve isimlerle açıklamaya çalışmıştır.<sup>147</sup> Halbuki bu cevherlerin varlığı kanıtlanmış değildir.

Günümüz bilimi ise tüm bunların aksine soyut yargılar barındırmaz ve deneye dayanır. Ortaya konulan gerekçeler istenildiğinde tashih edilebilir. Bu tür bilginin açıklanma biçiminde ilk çağlardakine benzer şekilde soyut varlıklar ve gizli güçler esas alınmaz. Bir olay doğa kanunlarına göre izah edilir ve her bir olay arasındaki ilişki zinciri ortaya konur. Dolayısıyla doğada mevcut olan herhangi bir olayın günümüz bilimindekine benzer şekilde deneye dayanarak açıklanması bilimsel bilgi, eski çağlarda olduğu gibi duyumsal verilere bina edilmesi âmiyâne bilgidir. Aralarında zincirleme bir ilişki bulunan, birbirlerine bağlı olan, kanunlarla tek bir durum haline gelen bu bilgilere ise ilm-i müdevven denir. İlmi müdevven aynı konuyla alâkalı aynı yöntemle birbirine bağlı olan gerçekler demeti olarak tanımlanabilir.<sup>148</sup>

Günaltay'a göre günümüzde matematikçiler birçok teoremi deliller vasıtası ile tek bir kurama, fizikçiler pek çok cüz'î hadiseyi tek bir yasaya indirgemeye çalışmaktadır. Bu çabada ise akıl öncü konumdayken deney ve duyu ise geri planda kalmaktadır. Diğer bir deyişle doğa bilimleri sadece bilgiyi ortaya koyacak araçları hazırlamaktadır. Ancak bu araçları birleştirip derleyerek bir kanuna ulaşma şerefi ve vazifesi aklıdır. Bu nedenle felsefenin ve bilimin, fizik ve fizik ötesinin ortak noktasını akılda aramak gerekir. Öyleyse avamî bilgi ve bilimsel bilgi dışında üçüncü bir bilgi daha mevcuttur. Düşüncenin birlik yasasını keşfetme amacına yönelik bir çabanın ürünü olan bu yüksek bilgiyse felsefi bilgidir.<sup>149</sup>

### 2.2.1.3. Sâdık Haber

Günaltay'ın eserlerine bakıldığında onun kelâmın bilgi kaynakları noktasında sâdık haber kavramından söz etmediği görülmektedir. Bununla beraber o, eserlerinde sâdık haber çeşitlerinden olan hadis kavramından bahsetmekte, hadisin tanımı ve çeşitlerinden söz ederek sahih hadisin özelliklerine, mevzu hadislerin nasıl tespit edileceğine, hangi konular hakkında hadis uydurulduğuna ve hadis uydurma nedenlerine yer vermektedir. Onun hadis kavramını özellikle İslâm dinine sonradan giren hurafeler ile sahih ve uydurma hadisler bağlamında ele aldığı fark edilmektedir.

Günaltay hadisçilere göre Hz. Muhammed'den (sav) sadır olan emire hadis dendiğini ifade eder. Buna göre hadisler kavli, takrirî ve fiilî olmak üzere üç kısma ayrılır.<sup>150</sup>

1- *Kavlî Hadis*: Hz. Muhammed'in sözleridir.

2- *Fiilî Hadis*: Hz. Muhammed'in yaptığı davranışlardır.

<sup>147</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 13; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 16.

<sup>148</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 15; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 18.

<sup>149</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 16; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 18-19.

<sup>150</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)*, s. 247; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 251.

3- *Takrirî Hadis*: Hz. Muhammed'in huzurunda yahut onun bilgisi dâhilinde bir iş yapılmış ya da bir söz söylenmişse ve bu durum Hz. Peygamber tarafından engellenmemişse o iş ve o söze takrirî hadis denir.

Hadisler ulaştırılma biçimi açısından da mütevâtir, meşhur, azîz ve ferd olmak üzere dört kısma ayrılır.<sup>151</sup>

1- *Mütevâtir Hadis*: Her rivayet tabakasında yalan üzere ittifak etmeleri mümkün olmayan pek çok râvinin rivayet ettiği hadis demektir.

2- *Meşhur Hadis*: Her tabakada ikiden çok kişi tarafından nakledilen ancak mütevâtir seviyesine ulaşamayan hadis demektir.

3- *Azîz Hadis*: Her konuda açıktan veya bazı konularda gizli olarak iki râvisi bulunan hadistir.

4- *Ferd Hadis*: Bazı tabakalarında ya da bütün tabakalarında bir râvisi olan hadise denmektedir.

Bu hadislerden meşhur, azîz ve ferd hadis âhâd haber olarak isimlendirilir. Dolayısıyla sonuç olarak ulaştırılma bakımından hadisler mütevâtir ve âhâd şeklinde iki bölüme ayrılmaktadır. Meşhur, azîz ve ferd hadis âhâd hadisin çeşitleridir. Günaltay âhâd haberi sıfat (sıhhat) açısından ise sahih, zayıf ve hasen olmak üzere üç bölüme ayırır.<sup>152</sup>

1- *Sahih Hadis*: Başından sonuna kadar senedi muttasıl olan, adalet ve zabta sahip râvilerin naklettiği hadislerdir.

2- *Hasen Hadis*: Başından sonuna kadar senedi muttasıl olan, ancak adalet ve zabt anlamında râvilerinde eksiklik olan hadise denir.

Günaltay özetle bir hadisin sahih olabilmesi için şu üç şartın gerektiğini ifade eder: Adalet, zabt ve ittisâl. Eğer bir hadiste bu üç koşul mevcut değilse bu hadise zayıf hadis adı verilir. Buna bağlı olarak Günaltay'a göre bir hadisin sahih olabilmesi için öncelikle râvilerinin adil olması gerekir. Durumu ya da şahsı tanınmayan veya şüpheli olan kişilerden nakledilen hadisler sahih olamaz. Zabıt konusuna gelince, bu konu ona göre hadis usulünün en önemli konularından biridir. Zira zabtı eksik olan diğer bir deyişle hadislerde hatası olan kişilerin naklettiği hadise güvenilemez. Son olarak ittisâl kavramı da ona göre son derece önemlidir. Çünkü senedi muttasıl olmayan yani kopuk olan hadisler sahih olamazlar. Günaltay dinî konularda zanna dayanarak söz söylenemeyeceğinden ötürü bir hadise sahih denmesinin bu üç şeye bağlandığını söyler. O, bu şartlara uygun olmayan hadisin kim tarafından rivayet edilirse edilsin sahih hadis olamayacağını ifade eder.<sup>153</sup>

<sup>151</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)*, s. 247-248; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 245-246.

<sup>152</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)*, s. 248-249; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 248-249.

<sup>153</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)*, s. 249; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 249.

### 2.3. Ulûhiyyet

Ulûhiyyet e-l-h kökünden gelen ilâh kelimesinden türemiş bir sözcüktür. Kelime anlamı olarak ilâhlık ya da tanrılık anlamına gelmektedir. İlâh kelimesinin ise sözlük anlamı hakkında farklı görüşler bulunmaktadır. Buna göre bazı lûgat âlimleri kelimenin “tapınmak, kulluk etmek” mânasına gelen ulûhet (ilâhet, ulûhiyyet), bazıları “hayret etmek, gönülden bağlanıp sığınmak” anlamlarındaki veleh (eleh), bazıları da “gizli olup duyu idrakinin üstünde bulunmak” mânasındaki leyh kökünden geldiğini iddia etmektedir. Tüm bu görüşleri içine alan bir tanım yapılırsa ilâh “tapınılan, yüceliği karşısında hayrete düşülen, gönülden bağlanılıp sığınılan, duyularla idrak edilemeyen varlık” olarak ifade edilebilir. İlâh sözcüğünün hangi dilden türediği konusunda ise kelimenin Süryânîce veya İbrânîce kaynaklı olduğunu ileri sürenler olmasına karşın çoğunluk Arapça kökenli olduğunu kabul etmiştir. Zira Câhiliye dönemi şiirlerinde yer alması kelimenin Arapça kaynaklı olduğunu göstermektedir.<sup>154</sup> İlâh kelimesinden türeyen ulûhiyyet sözcüğü ise terim olarak Allah’ın varlığı, birliği, isimleri ve sıfatlarıyla ilgili konuları ifade eder. Ulûhiyyet meselesi, İslâm’ın ve bütün dinlerin temelini oluşturmaktadır.<sup>155</sup> Aynı zamanda İslâm’ın savunucusu olan kelâm ilminin de üç ana konusundan birinci ve temel konusunu oluşturmaktadır. Çünkü iman edilmesi gereken ilk esas Allah’ın varlığıdır. Allah’ın varlığı ve birliği ortaya konulmadıkça diğer dini meselelerden söz edilmesi anlamsızdır.

Şemseddin Günaltay, yaşadığı dönemde bu konuya gösterilen önemin de etkisiyle ulûhiyyet bahsini ayrıntılı bir şekilde ele almış, bu hususta özellikle İslâm dünyasını zehirlemeye çalışan inkârcı akımları eleştirmiştir. Allah’ın varlığının ve birliğinin delillerine yer vermiş ve bunları klasik eserlerdekinden farklı olarak Batılı filozofların delillerini ekleyerek ve çağdaş bilimi kullanarak açıklamıştır. Bu bölümde onun kelâmın üç ana konusundan ilki olan ulûhiyyet bahsi hakkında görüşlerine inkârcı akımları merkeze alarak değineceğiz.

#### 2.3.1. İnkârcı Akımlar

##### 2.3.1.1. Pozitivizm

Pozitivizm, olgularla alâkalı kesin ve kanıtlanmış bilgiyi ifade eden pozitif bilim kavramından türemiş bir sözcüktür. Pozitivizm terimi ilk defa sosyalist düşünür Claude Henri de Saint Simon tarafından bilimsel yöntemin önemini belirtmek ve sosyal felsefe açısından ifade ettiği mânayı ortaya koymak için kullanılmıştır. Daha sonra ise pozitivizmin kurucusu Auguste Comte tarafından benimsenerek felsefî bir sistemin ismi haline getirilmiştir. XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren

<sup>154</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “İlâh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 64.

<sup>155</sup> Gölcük, Toprak, *Kelâm-Tarih, Ekoller, Problemler*, s. 158.

ise Avrupa ülkelerinde popüler duruma gelmiştir.<sup>156</sup> Sonrasında ise geçirdiği dönüşüm neticesinde yöntem değişikliğine uğramış, sosyal ve evrimci pozitivizm şeklinde ikiye ayrılmıştır. Buna göre Auguste Comte tarafından ortaya atılan pozitivizme sosyal pozitivizm, Herbert Spencer'ın lideri olduğu pozitivizme ise evrimci pozitivizm ismi verilmektedir. Pozitivizmin esasları temelde ise şu şekildedir:<sup>157</sup>

1- Tek gerçek bilgi bilimsel bilgidir.

2- Metafizik ve teolojik alandaki bilgiler gözlem ve deneye tâbi tutulamaz. Bu nedenle bu bilgilerin bir gerçekliği bulunmamaktadır.

3- Felsefi bilgi bilim dışı kabul edilemez.

4- Bütün bilimler fizik bilimine indirgenebilir.

Pozitivizmin kurucusu Auguste Comte, toplumların pozitif bakış açısına ulaşabilmesi için *Üç Hal Kanunu* ismini verdiği bir sistem öne sürmüştür. Buna göre insanlık tarihi ve birikimi sırasıyla teolojik ve metafizik süreçlerden geçmiş ve pozitif dönem adı verilen aşamaya gelmiştir. Bu ise önceki aşamaların aksine artık insanlığın metafiziğe ihtiyaç duymadığını ifade etmektedir. Zira metafiziğin yerini artık modern bilim almıştır. Dolayısıyla dine ihtiyaç kalmamıştır.<sup>158</sup> Bununla beraber bu anlayış bozulmuş Hristiyan akidesi ve kilisenin baskıcı tutumlarına Batı dünyasının gösterdiği tepkinin tesiriyle ortaya konulmuş bir düşüncedir. Pozitivistler din kavramını ve dinleri ilkel olarak gördükleri ve tüm dinlere karşı ön yargılı oldukları için dinin ortadan kalkmasının insanlığı geliştireceğini düşünmüşlerdir.

Günaltay, pozitivizmin XIX. yüzyılda Auguste Comte tarafından kurulduğunu ifade ederek bu teoriyi bilimsel olarak ele alınamayan konularla ilgilenmeyi bir külfet kabul eden ve ilâhî hikmetin gereksizliğini iddia eden mektep olarak tanımlar. Pozitivizmin öncülerinin külfet kabul etmesine rağmen bu konuların tarihinin insanlık kadar eski olduğunu ifade ederek bu düşüncüyü reddeder. Ona göre metafizikle ilgilenmenin gereksizliğini iddia eden Comte'un bile metafizik teorilerinden kendini kurtaramaması pozitivizmin geçersizliğini göstermektedir.<sup>159</sup> Auguste Comte'un inkâr temelli bir sistem kurmasına rağmen bir Tanrı'nın varlığını kabul etmekten kurtulamadığını ifade eden Günaltay, onun kabul ettiği bu tanrının insanlık onun peygamberinin de Auguste Comte olduğunu dile getirir.<sup>160</sup> Dolayısıyla Günaltay'a göre Comte insanlığı tanrılaştırmakta, kendisini de bu tanrının peygamberi olarak görmektedir.

<sup>156</sup> S. Hayri Bolay, **Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**, 8. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999, s. 293-297; İlhan Kutluer, "Pozitivizm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 34, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, s. 335.

<sup>157</sup> İlhan Kutluer, "Pozitivizm", s. 335.

<sup>158</sup> İlhan Kutluer, "Pozitivizm", s. 336-338.

<sup>159</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 18-19; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 20.

<sup>160</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 86-87; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 77.

### 2.3.1.2. Materyalizm

Materyalizm kavramı var olan her şeyin madde olduğunu, madde dışında metafizik bir alanın mevcut olmadığını, bilinç, duygu, düşünce vb. unsurların maddeyle izah edilebileceğini, doğaüstü bir gücün bulunmadığını öne süren ve dolayısıyla Tanrı'nın varlığını reddeden disiplinlerin tamamına verilen isimdir. Materyalist kelimesi ise bu inanca sahip birey anlamını taşımaktadır. Materyalizm, madde-ruh ayrımı yapmaz ve maddeyi tek hakikat olarak kabul eder. Dolayısıyla başta Tanrı inancı olmak üzere melek, vahiy, peygamberlik gibi dinî temellerin hepsini bir yanılğı olarak nitelendirir. Materyalizm tabiatta bir amaçlılığın varlığını kabul etmeyen determinist bir anlayıştır.<sup>161</sup> Materyalizmin tarihi antik Hint ve Çin kaynaklarına kadar ulaşmaktadır. Ancak onu sistemli bir doktrin haline getirenler Antikçağ Yunan filozofları olmuştur.<sup>162</sup> Bu bağlamda Demokritos, Epikuros gibi filozoflar evrenin ilk nedenine *arkhe* ismini vermiş ve bu ilk nedenin madde olduğunu ileri sürmüştür. Buna göre evren, madde ve boşluktan; madde de atomlardan meydana gelmiştir. Atomlar sürekli hareket halinde olan sonsuz varlıklardır. Boşluk ise eşyanın hareket etmesi için zorunludur. Bu filozoflara göre insanın düşünme yetisi de atomların hareketidir. Ayrıca ruh da atomlardan oluşmuştur.<sup>163</sup> Daha sonra ise evrenin maddeden ibaret olduğu şeklindeki bu düşünceler Eflatun, Aristoteles gibi büyük Yunan filozofları tarafından yapılan saldırılarla değerini yitirmiştir.<sup>164</sup>

Kur'an-ı Kerim'de ölümden sonra yeni bir hayatın başlayacağını inkâr eden bazı kişilerden<sup>165</sup> bahsedilerek bu kişiler eleştirilir. Kutsal kitabımıza göre böyle bir düşünceyi iddia etmek cahillik ve sapkınlıktan ileri gelmektedir.<sup>166</sup> Kur'an'ın bu tavrı ile beraber İslâm tarihinde bu anlayışa karşı güçlü bir duruş gösterilmiş, birkaç istisna haricinde sistematik bir materyalist ekol ortaya çıkmamıştır.<sup>167</sup> Ancak dehrî kavramı ile beraber mülhid ve zındık gibi kavramların da materyalist nitelikte bulunduğu öne sürülmüştür. Nitekim İbnü'r-Râvendî ve Ebû Bekir Râzî gibi bazı kişilerin bu akımlara mensup olduğu ifade edilmiştir. Bununla beraber bu kişilerin görüşleri günümüzdeki materyalistlerin düşüncelerinden oldukça farklıdır. Nitekim Râzî'nin ruh ve Tanrı'nın varlığından söz etmesi de bunun göstergesidir.<sup>168</sup>

XIX. yüzyılla beraber ise materyalist düşünce tekrar ivme kazanmış, bilimsel gelişmelerle metafizik düşünceler yavaş yavaş bir kenara bırakılmış ve materyalizmin yapısında değişimler

<sup>161</sup> Aydın Topaloğlu, "Materyalizm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 28, İstanbul: TDV Yayınları, 2003, s. 137; Bolay, s. 285.

<sup>162</sup> Topaloğlu A., s. 137.

<sup>163</sup> Friedrich Albert Lange, **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi** (Çev. Ahmet Arslan), İzmir: Sentez Yayınları, 2016, s. 1-19.

<sup>164</sup> Topaloğlu A., s. 137.

<sup>165</sup> el-En'âm 6/29; Yâsîn 36/77; el-Câsiye 45/24.

<sup>166</sup> el-Câsiye 45/22-26; el-Vâkıa 56/47-73.

<sup>167</sup> Topaloğlu A., s. 137.

<sup>168</sup> Ebû Mansûr Mâtürîdî, **Kitâbü't-Tevhîd** (Çev. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi), Ankara: İSAM Yayınları, 2002, s. 178-190.

meydana gelmiştir.<sup>169</sup> Bunların yanında evrim teorisinin canlıların oluşumu ve üremesine yönelik iddiası ve Freud'un psikanalizm teorisi materyalist düşünceye doğru tekrar bir yönelim gerçekleşmesine sebep olmuştur. Özellikle evrim düşüncesi, evrenin yaratılış esaslı açıklanmasına karşı bir seçenek olarak kabul edilerek materyalizme ilgiyi artırmıştır.<sup>170</sup>

XIX. yüzyılın sonlarına doğru ise materyalizm değişerek yeni bir şekle bürünmüştür. Karl Marx'ın kurduğu bu şekle diyalektik materyalizm ismi verilmiştir. Marx, maddenin zaman ve mekân bakımından bilinçten önce mevcut olduğunu öne sürmüş ve din, siyaset, ahlâk, felsefe gibi sistemleri insanların ve sınıfların hâkimiyet kurmak için çıkar çatışması amacıyla ortaya koyduğunu iddia etmiştir. Bu süreçte işçi sınıfının hâkimiyete geçmesi, Marx'ın burjuva sınıfının hizmetinde olduğunu düşündüğü, kilise olarak ifade ettiği Tanrı ve tüm dinî değerlerin ortadan kalkmasına bağlıdır. Marx'ın bu tavrı onun dinin yok edilmesine yönelik bir çabası bulunduğunu ifade eder. Ancak ileri sürüldüğüne göre süreç içerisinde yaygınlığını yitiren bu ekol Sovyetler Birliği'nin ve komünist anlayışın yıkılmasıyla tarihe karışmıştır.<sup>171</sup>

XIX. yüzyılda İslâm devletlerinde ve Osmanlı'da yaşanan gerileme ve Osmanlı'nın bu durumdan kurtulmak için gösterdiği çabalar sonucu, materyalizm düşüncesi Batı devletlerinden İslâm dünyasına taşınmıştır. Bu konuda Avrupa'ya gönderilen öğrenciler ve Batı'dan çevirisi yapılan yayınların rolü de oldukça önemlidir. Bunun sonucunda İslâm dünyasının içinde bulunduğu durumdan materyalizm ile aynı gördükleri bilime sarılmakla kurtulabileceğini savunan bir topluluk öne çıkmıştır. Ancak Batı'nın İslâm coğrafyasını zehirlemeye çalıştığı bu ve bunun gibi inkârcı akımları benimseyenler yanında bu cereyanlara eleştiri getirenler de olmuştur. Sözgelimi Ali Suâvi'nin çeşitli gazete yazıları, Ahmet Mithat Efendi'nin *Ben Neyim?* adlı eseri, İsmail Ferit'in *İbtal-i Mezhebi Maddiyyûn* eseri, Filibeli'nin *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* eseri ile bu inkârcı düşünceler yerilmiştir.<sup>172</sup>

Günaltay'ın materyalizmle ilgili fikirlerine gelince ona göre öğrenme şevkinin insanı düşünmeye yönelttiği konulardan birincisi Allah'ın varlığı meselesidir. Diğer bir deyişle insanın en çok düşündüğü ve merak ettiği konu Allah'ın varlığı meselesidir. Bu nedenle Günaltay materyalistlerin enerjilerini öncelikle bu konuya yönelterek ulûhiyeti inkâr ettiklerini ifade eder. Ona göre bu düşünce müspet bilimlerin yöntemlerinin metafizik alana uygulanmasının bir neticesidir. Halbuki materyalistlerin bu tavrı hatalı bir yaklaşımdır. Çünkü müspet bilimler bir şeyin nasıl var olduğunu ortaya koyabilir, ancak niçin var olduğunu belirleyemezler. Zira bilimin yöntemi bu konularda yorum yapabilmeye yetmez. Bu nedenle bilimin metodunu metafizik konulara uygulayarak neticeye ulaşmaya çalışmak insanı hatalı bir sonuca ulaştırır. Ancak maddeciler bilimin

<sup>169</sup> Topaloğlu A., s. 137.

<sup>170</sup> Alfred Weber, **Felsefe Tarihi** (Çev. Vehbi Eralp), İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998, s. 390.

<sup>171</sup> Anthony Giddens, **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi** (Çev. Ümit Tatlıcan), İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000, s. 1-26.

<sup>172</sup> Topaloğlu A., s. 137.

yöntemini onun çözmek istemediği meselelere uygulayarak bilimlerin yetkisi dışında olan bu problemleri onun adına çözmeye kalkmakta, fen ve felsefe hakkında derin ve kapsamlı araştırmalarda bulunmamış ancak öğrenme şevki olan bazı genç beyinleri bu propagandayla zehirlemektedirler. O halde bu tür hatalara sapmamak için fen ve felsefe arasındaki şu dört farkın belirtilmesi gerekir:<sup>173</sup>

1- Fen, olayları tanımlayıp sınıflandırdıktan sonra kurallarını koyar. Felsefe ise bilimin ortaya koyduğu kanunu derinlemesine araştırır ve bu sonuçları genelleştirir.

2- Bilimin yöntemi deney ve gözlem, felsefeninki ise düşünme ve kapsamlı bir şekilde analiz etmektir. Yani fennin yöntemi pratik, felsefenin yöntemi teoriktir.

3- Bilimsel bulguların güvenilirliği aynı yöntem uygulanarak tekrar aynı neticeyi elde etmek suretiyle test edilebilir, fakat felsefî neticelerin güvenilirliği kanıtlanamaz.

4- Fen sadece tabiat ile ilgilenir, insanın duygularıyla ilgilenmez. İnsan, fennin kapsamına maddî bir varlık olarak girer. Oysa felsefenin ana konusu insandır, felsefe insanı insanlığı açısından ele alır. Fen tabiatı tasvir edilmesi gereken bir tablo olarak algılar ve bu algısına göre betimler, felsefe ise tabiatı, içinde insan yaşadığı için inceler.

Fen ile felsefenin yöntemleri birbirinden farklı olmasına rağmen aralarında bir çelişki bulunmadığına dikkat çeken yazar, felsefî ekollerin kurucularının aynı zamanda bilim ve fenle de ilgilenmelerinin bunu gösterdiğini dile getirir. Nitekim Descartes, Kant, Hegel, Newton, Leibniz, Spinoza, Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sînâ, İbn Rüşd ve İbn Tufeyl bu filozoflardandır. Aynı şekilde İslâm ilâhiyatının savunucusu olan kelâmcılar da ilim ve fenne olan kuvvetli ilgilerinden ötürü “İslâm Rasyonalistleri” ismini almışlardır. Bununla beraber müellif, Batı’da fen ve felsefe arasında bir çatışma olduğu yanlışlığının mevcut olduğunu, bunu düşündüren meselenin ise Schelling ve Schopenhauer’un Kant’ın nedensellik sistemine karşı açtığı akım olduğunu ileri sürer. İslâm âleminde de tıpkı buna benzer şekilde Sühreverdî (ö. 587/1191) ve İbnü’l-Arabî (ö. 638/1240) gibi düşünürlerin, felsefecilerin ve kelâmcıların görüşlerine karşı ortaya attıkları fikirlerin, bilim-felsefe çatışması neticesini ortaya çıkardığını iddia eder. Tüm bu olaylar neticesinde bilim ve felsefe arasında derin bir uçurum oluştuğunu ifade ederek günümüzde bariz biçimde birbirinden ayrılan bilim ve felsefenin bu durumunu bir başarı olarak nitelendirir. Çünkü bu sayede materyalistler gibi bilim ve fen bayrağı altında ateist tohumlar saçanlar, doğa ötesi konularda dolaşma izninden yoksun kalmışlardır.<sup>174</sup> O halde bunların büründükleri bilim kisvesinin sahteliğini gözler önüne serme zamanı gelmiştir.<sup>175</sup>

Maddecilerin kelâm ve metafiziğin varlığını kabul etmediğini dolayısıyla bunlara dayanarak delil ileri sürmenin isabetli olmayacağını düşünen Günaltay, onların iddialarını çürütmek için tamamen fen dairesinde hareket etmek gerektiğini savunur. Bununla beraber filozoflar tarafından

<sup>173</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülä (Osmanlıca Aslı)**, s. 20-22; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülä**, s. 21-23.

<sup>174</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülä (Osmanlıca Aslı)**, s. 23-25; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülä**, s. 24-25.

<sup>175</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülä (Osmanlıca Aslı)**, s. 31; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülä**, s. 30.

tarikh boyunca pek çok kez kullanılmış apriori düşüncesinin de günümüzde geçerliliğini kaybettiğini ifade ederek Fâtır-ı Mübdî'nin varlığını kanıtlamak için ne nassî delillere ne de apriori yöntemine gerek olduğunu söyler. Ona göre bu konuda isabetli olan, çağdaş bilimlere dayanmaktır.<sup>176</sup>

Günaltay, maddecilerin felsefî nitelikli teorilerinin bilim temelli olduğu yönündeki iddialarının gerçekte ilişkisini anlamak için en doğru yolun, bu ekolü müspet bilimlere uygun olarak çözümlemek olduğunu ve bu şekilde bu iddiaların anlamsızlığının açık bir şekilde ortaya çıkabileceğini söyler. Zira ona göre bilim doğrudan Allah meselesinden söz etmez, bilimsel bilgilerimizi fizik ötesi alana uyguladığımızda inkâr edecek bir netice ile asla karşılaşmayız. Aksine evrende bir amaçlılık ve düzen bulunduğunu fark ederek bir yaratıcının var olduğuna ulaşırız.<sup>177</sup> Zira hem maddî görünümü ve kanunları hem de güzelliği, uyumu, düzeni ve lâhûfî ruhu yönüyle eşyâyı inceleyenler, yaratıcı bir kudretin varlığını kabul etmek zorundadır.<sup>178</sup>

Günaltay, eğer materyalistlerin iddia ettiği şekilde mâhiyetini ve hakikatini bilemediğimiz şeyleri inkâr edecek olursak o halde günümüz bilimini de inkâr etmemiz gerektiğini dile getirmektedir. Zira insanoğlu onların varlığını ifade ettiği ışık ve elektrik gibi varlıkların mâhiyetine de vakıf bulunmamaktadır.<sup>179</sup> O halde kühünü bilemedikleri için hakikî Allah'ı reddeden maddecilerin hakikatini bilemedikleri maddenin varlığını kabul etmekte bir problem görmemesi gariptir.<sup>180</sup> Ayrıca mâhiyetini bilmediğimiz varlıkları reddetmemiz gerekeceği düşüncesi ancak bilim hakkında yüzeysel ve ilkel bilgisi olanların iddia edebileceği bir anlayıştır, çünkü bilimsel teoriler kanıtlanmış bir gerçek değil birer varsayımdır. Zira bugün bir şekilde açıklanan bir olayı yarın yeni bir buluş neticesinde bambaşka bir şekilde izah etmek mümkündür. Nitekim bugün fiziğin temelini oluşturan Einstein fiziği, düne kadar kabul edilen Newton fiziğini yıkmıştır.<sup>181</sup> Dolayısıyla bilimde bir şeyin varlığı veya yokluğu konusunda kesin konuşulamaz.

Günaltay, maddecilerin teorisini kökünden yıkmak için maddenin kuvvet üzerinde değil kuvvetin madde üzerinde hâkimiyeti olduğunu kanıtlamanın yeterli olduğuna dikkat çeker.<sup>182</sup> Maddenin bilimin gözünde artık iflâs ettiğini dile getirir. Nitekim Leipzig Üniversitesi profesörlerinden Oswald'ın madde düşüncesinin kuvvet-enerji kavramının bilinmediği zamanlarda icat edildiğini, maddeyi izah etmek için öne sürülen vasıfların ve niteliklerin onların gerçek sahibi olan Kudret'e iade edildiği takdirde ortada madde diye bir şey kalmadığını iddia etmesi bunun göstergesidir. Aynı şekilde son dönemlerde Bekerel tarafından bulunan uranyum ile Pierre ve Marie Curie tarafından volkanik adalarda keşfedilen radyoaktif maddeler, bilimde bir çığır açmış ve materyalizmin temellerini sarsmıştır. Ünlü fizikçi Thomson'un da radyoaktifliğin bir tek bu

<sup>176</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 37-38; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 35-36.

<sup>177</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 32-33; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 31-32.

<sup>178</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 79-85; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 71-76.

<sup>179</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 33; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 32.

<sup>180</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 38-39; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 36.

<sup>181</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 35; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 33.

<sup>182</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 40; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 37.

cisimlerde değil su ve kum gibi birçok nesnede mevcut olduğunu deneyle ispatlaması materyalizmi altüst etmiştir. Gustav Le Bon ise tüm bu buluşlara dayanarak onların madde âleminde meydana getirdikleri neticeyi şöyle özetlemiştir:

1- Önceden beri ebedî bilinen madde, enerjiye-kudrete dönmektedir.

2- Bu kudret maddenin çözülmesi anında gelişerek ısı, elektrik ve ışık gibi doğal güçlerin birçoğunu oluşturmaktadır.

3- Madde ve kuvvet aynı şeyin iki şeklinden ibarettir. Diğer bir deyişle madde potansiyel gücün sabit ve ölçülü bir şeklinden; ısı, ışık ve elektrik ise aynı kudretin dinamik ve ölçsüz şekillerinden ibarettir.

Bu durumda bilimin son buluş ve gelişmeleri sonucu materyalistlerin ebedî olarak betimledikleri bir maddenin olmadığı görülmektedir.<sup>183</sup>

Maddecilerin yanlışlarından bir başkasının ise kanıtlanmak istenen meseleyi baştan ispat edilmiş gibi göstermek olduğunu söyleyen Günaltay, aşağıdaki kıyası bu duruma örnek getirir:

Kuvvet maddenin bir özelliğidir.

Maddenin özelliği maddeden üstün olamaz.

Öyleyse bir yaratıcı düşüncesi gerçeği ifade etmemektedir.

Maddecilerin öne sürdüğü bu kıyasta görüldüğü üzere kuvvetin maddenin bir özelliği olduğu ispat edilmiş bir öncül değildir. Maddeciler burada kanıtlanmamış görüşlerini kesin bir kanunmuş gibi ortaya atmaktadır.<sup>184</sup> Halbuki gerçek bilim insanlarında böyle bir cesaret görülmemektedir. Nitekim büyük fizikçi Newton'un bir olaydan bahsederken "Sanıyoruz ki..." tâbiriyle başladığı görülmektedir. Çünkü bilimsel bilgiler zamanla değişebilmektedir.<sup>185</sup>

Günaltay, dikkat çekilmesi gereken başka bir konunun maddecilerin bu delilleri Hristiyanlıkta var olan Allah inancı üzerine kurması, bu nedenle onların bir yaratıcının varlığını mümkün görmemesi olduğunu dile getirir. Zira Hristiyanlıkta antropomorfist bir tanrı anlayışı vardır, kilise tanrıyı insanlaştırmıştır. Bunda ise çok tanrılı bir anlayışı kabul eden ve her tanrının farklı kabul eden bir görevi olduğuna inanan antik Yunan toplumuyla birlikte paganizmin ve Hristiyanlıktaki teslis inancının da tesiri vardır. Onların bu insan biçimli tanrıyı inkâr etmesi doğaldır. Ayrıca onlar tanrı anlayışları nedeniyle bir tanrının var olması halinde iradesiyle her an evrenin âhenginde bir değişiklik yapacağını düşünmektedirler.<sup>186</sup> Bu nedenle evrende değişmez bazı doğa kanunlarıyla evreni yöneten bir yaratıcının varlığının aynı anda mümkün olamayacağını ifade etmektedirler. Ancak Hristiyanlığın tanrı algısından farklı olarak çağdaş bilimlerin muazzam sonuçları İslâm dinindeki bir ve âlemde değişmez kurallar (sünnetullah) irade edebilen Allah inancını güçlendirmektedir.<sup>187</sup> Batı'nın

<sup>183</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 63-65; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 56-57.

<sup>184</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 59; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 53.

<sup>185</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 52-53; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 48.

<sup>186</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 43; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 40.

<sup>187</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 83-84; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 74-75.

Hristiyanlıktaki bu dogmatizmden kurtulmak isterken her şeyi inkâra kadar giderek Hristiyanlıkla başka bir yoldan aynı girdaba saplanması ise oldukça gariptir.<sup>188</sup>

### 2.3.1.3. Ateizm ve Antropomorfizm

Ateizm teorik anlamda insanı Tanrı'nın varlığını reddetmeye, pratik anlamda ise Tanrı yokmuş gibi davranmaya yönelten disiplin anlamına gelir.<sup>189</sup> Yunancada olumsuzluk ifade eden “a” ön ekiyle Tanrı mânasına gelen “theos”un birleşiminden oluşan ve Tanrı'nın veya Tanrıların var olmadığı inancına dayanan akımdır.<sup>190</sup> Kelime Batı'da genellikle Allahsızlık anlamına ifade eder. Bununla beraber bu kelimenin belirgin bir tanımı ve yaşanış biçimi yoktur. Daha çok iman psikolojisiyle ilgili bir durumu konu edinen bu terimin Batı felsefesi tarihinde önemli bir yeri bulunmaktadır.<sup>191</sup>

Antropomorfizm ise sözlükte genel olarak mânevî varlıkların fizikî şekilde - özellikle insan şeklinde - düşünülmesi ile insana ait özelliklerin insan dışındaki bir varlığa aktarılması anlamını ifade eder. Özel olarak ise Tanrı'nın, Tanrıların veya doğal güçlerin insan şekline ve insanın niteliklerine sahip olduğunu öne süren inanç demektir.<sup>192</sup> Doğası gereği inanma ihtiyacı olan insan her dönemde kendisinden üstün saydığı bir varlığa inanmış, bu varlığa çeşitli isimler vermiş ve onu türlü şekillerde tahayyül etmiştir. Bunun sonucunda da ilâh ya da ilâhları çeşitli şekillerde bilhassa insan biçimli olarak algılayan anlayışlar ortaya çıkmıştır. Antropomorfizmin tarihi çok eskilere dayanmaktadır, birçok ilkel ve millî dinde bu inanış bulunur. Özellikle Grek, Roma, Sümer, Babil, Asur, Mısır gibi antik medeniyetlerde ve Hinduizm gibi politeist dinlerde bu düşünce oldukça yaygındır. Ayrıca semavî dinlerde de bu anlayışın çeşitli örnekleri görülmektedir. İslâm'da da antropomorfist nitelikli bazı mezhepler ortaya çıkmıştır, ancak bu mezhepler günümüze dek ulaşmamıştır.<sup>193</sup>

Günaltay, insanlığın saplandığı iki ağır hata olarak gördüğü bu iki düşünceden ateizmle beraber insanların hayvanlar derecesine düştüğünü, antropomorfizmle birlikte ise kendine benzeyen bir tanrı yarattıklarını söyler.<sup>194</sup> Dilimizde bu kavramın karşılığı olarak daha ziyade Muattıla teriminin kullanıldığını dile getirir. O, ateizmi maddeye fikir, hayat ve hareket vasfı atfederek âlemin tesadüfler neticesinde oluştuğunu ifade etme dolayısıyla âlemde irade sahibi bir ilk sebebin etkin oluşunu reddetme durumu olarak tanımlar. Bu ise Tanrı'nın varlığını kavrayamamak değil bilerek yok saymak demektir.<sup>195</sup>

<sup>188</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ashı)**, s. 39-40; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 37.

<sup>189</sup> Kenan Gürsoy, “İlhâd”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 96.

<sup>190</sup> Cevizci, s. 82.

<sup>191</sup> Gürsoy, s. 96.

<sup>192</sup> Cevizci, s. 63; Ömer Faruk Harman, “Teşbih”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 560.

<sup>193</sup> Harman, s. 560.

<sup>194</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ashı)**, s. 92; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 82.

<sup>195</sup> M. Şemseddin, **Târîh-i Edyân**, İstanbul: Dersaâdet Kanaat Matbaası ve Kütüphanesi, 1339, s. 56-57.

### 2.3.1.4. Evrim Teorisi

Evrin teorisi, canluların oluşunu ve gelişimini evrimleşme sũreciyle açıklamaya çalışan ve yaratılışa karşı çıkan felsefi akım anlamına gelir.<sup>196</sup> İslâm dũnyasında ise bu teori daha çok kemal kũkũnden tũreyen ve tamamlamak, mũkemmelleşmek anlamını taşıyan tekâmũl nazariyesi kavramıyla ifade edilmektedir.<sup>197</sup> Tekâmũl nazariyesi canlular arasında ilkelden mũkemmele doğru bir oluşum ve gelişim meydana geldiğini kabul eden ekoldũr.<sup>198</sup> Darwinizm olarak da bilinen bu teori ismini İngiliz biyolog ve doğa tarihçisi olan Charles Darwin'den almaktadır. Darwin, 1859 yılında *Tũrlerin Kũkeni* isimli kitabını yayınladıktan sonra sũz konusu akım ortaya çıkmıştır.<sup>199</sup> XIX. yũzyılda bilimin gelişmesiyle beraber yoktan yaratma ve yaratmanın evrimsel bir sũrece sahip olduğu anlayışını kanıtlamaya yũnelik çabalar karşısında canluların meydana gelişini Tanrı'nın değil tabiatın bir eseri olarak gũstermeyi amaçlayan araştırmalar yapılmaya başlanmıştır. Yaratılışa karşı çıkan bu tepkiler zamanla bilimden uzaklaşmış ve ideolojik bir şekle bũrũnmũř, evrim teorisi adı altında sistematik hale gelmiştir. Evrim teorisiyle özdeşleşen isim olan Darwin en eski dũnemlerden itibaren insanların yabanĩ hayvanları evcilleştirdiği, bunun sonucunda hayvanlarda fiziksel değişmeler meydana geldiği dũřũncesinden hareketle doğal bir evcilleştirme fikrine ulaşmış ve yaptığı araştırmalar sonucunda bũtũn canlı şekillerinin doğal seçim, çevreye uyum ve kalıtım gibi etkenler altında az sayıdaki ilkel canlı tũrlerinden tũreyerek ortaya çıktığını ũne sũrmũřtũr. Buna gũre insan bugũnkũ halinden çok daha ilkel olan maymunumsu bir varlıktan tũremiř bir canlıdır. Ancak burada değinilmesi gereken ũnemli bir konu mevcuttur. Bu ise ilk bakışta belki de ateist olduğu dũřũnũlebilecek olan Darwin'in esasen teist bir dũřũnũr olmasıdır. O, evrim teorisinin yaratma dũřũncesiyle çelişmediğini savunmuştur. Dolayısıyla evrim teorisi, ortaya atıldığı dũnemde Tanrı inancını kabul etmeyen bir nitelik gũstermemiřtir. Bu teorisinin gũnũmũzde olduğu ũzere Tanrı'nın varlığını reddeden bir anlayışa dũnũřmesi Darwin'den sonra gelen ateist evrimcilerle beraber meydana gelmiştir. Semavĩ din mensuplarının çoğunun ise evrim konusunda tutumu, evrimi reddetmek şeklinde olmuştur. Ancak evrim teorisi XX. yũzyılda sadece canluların değil sosyal hayatın oluşumunu açıklayan ve yaratmanın ilāhĩ hikmet sonucunda evrimsel sũrele gerçekleştiğini kabul eden genel bir nazariyeye dũnũřmũř, tarih ve dinlerin ortaya çıkışı gibi birtakım durumlar bu nazariye çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bunun sonucunda ise bu teori bazı Mũslũman aydınlar tarafından kabul edilmiştir.<sup>200</sup>

<sup>196</sup> Mehmet Bayraktar, "Tekâmũl Nazariyesi", *Tũrkiye Diyanet Vakfı İslām Ansiklopedisi*, 40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 339.

<sup>197</sup> Mehmet Bayraktar, *İslām'da Evrimci Yaratılış Teorisi*, İstanbul: İnsan Yayınları, 1987, s. 155-156; Bayraktar, "Tekâmũl Nazariyesi", s. 339.

<sup>198</sup> Bayraktar, "Tekâmũl Nazariyesi", s. 339.

<sup>199</sup> Caner Taslaman, *Evrin Teorisi, Big Bang ve Tanrı*, İstanbul: İstanbul Yayınları, 2013, s. 93-95.

<sup>200</sup> Bayraktar, "Tekâmũl Nazariyesi", s. 339-340.

Evrım teorisini ruh düşüncesi başlığı altında işleyen Günaltay, hayatın niteliği ve kaynağı konusunda tarih boyunca öne sürülen görüşler ele alındığında bunların üç gruba indirgenebileceğini iddia eder:

- 1- Hayatî mekanikçilik ve Physico-chimique (fizikoşimik) ekolü
- 2- Hayeviyye (vitalizm) ekolü
- 3- Ervâhiyye (animizm) ekolü

Günaltay, hayatın kaynağı konusunda öne sürülmüş teorileri bu şekilde sınıflandırdıktan sonra söz konusu görüşlerin XV. ve XVIII. yüzyıl arasında Batı'daki seyrinden bahseder bu düşüncelerin temsilcilerini eserlerinden alıntılar yaparak eleştirir.<sup>201</sup> Buna bağlı olarak Bernard'la birlikte benimsenen hayatî mekanikçilik görüşünün Descartes ve Spencer tarafından da öne sürüldüğünü, son yüzyılda ise bu ekolün evrim teorisine bağlanarak genişletildiğini ve iki sınıfa ayrıldığını ifade eder. Buna göre ferdi tekâmül olarak adlandırılan birinci görüş insan neslinin tek hücreden olgunlaşana dek geliştiğini ifade etmektedir. Türsel olgunlaşma olarak adlandırılan ikinci görüş ise tek bir türün giderek çoğalan ve çeşitlenen türlere ayrıldığını ve insanın bu şekilde oluştuğunu öne sürmektedir.<sup>202</sup>

İnsanın kendi kendine ürediğini ve zaman içerisinde yaşadığı değişim neticesinde şu andaki konumuna geldiğini öne süren bu düşünceleri eleştiren Günaltay, bu hususta öncelikle evrim düşüncesinin öncüleri Lamarck ve Darwin'in aslında çağdaş evrimcilerin iddia ettiği üzere tanrıtanımaz bir evrim anlayışı ileri sürmediğine dikkat çekmiştir. Hatta evrimle özdeşleşen Darwin'in *Türlerin Kökeni* isimli eserinin sonunda yer alan "Dünya üzerinde yaşayan tüm organik/canlı varlıkların yaratıcının bir hayat üflemesi ile canlandırmış olduğu ilkel bir şekilden inmiş olduklarını kabul ediyorum" ibaresiyle yaratılışı kabul ettiğini ifade etmiş, ancak Darwin'den sonra gelen evrimcilerin bu ilk hücreciğin yaratıldığını reddederek bu kuramı evrenin oluşumu faraziyesiyle birleştirdiklerini ve yaşamın kaynağını mekanik bir şekilde açıklamaya çalıştıklarını öne sürmüştür. Varlığın bir ve hareketli olduğunu öne süren bu teori, varlık türleri arasında sadece derece ve nicelik farkı olduğunu vurgulamıştır. Varlıkların mekanik kanunlara tâbi olan değişiminin onların çeşitli türlere ayrılmasına neden olduğunu savunmuştur. Öyleyse bu düşünceye göre karbon ve hidrojen gibi maden benzeri elementler ile potasyum gibi madenler nasıl birleşerek başka madenleri oluşturuyorsa bunların biraz su ilave edilmesiyle de canlı bedenlerin oluşması gerekir. Ancak Günaltay söz edilen teorinin şimdiye kadar kanıtlanamadığını ifade ederek bahsi geçen iddiayı asılsız bulur. Ona göre bu iddia doğru olsaydı bugün laboratuvarlarda en azından ilkel canlı bir madde - bir amip, bir mantar - üretmek gerekirdi. Çünkü mademki bu canlıların kimyasal bileşimleri bilinmektedir, o halde bunları aynı oranlarla tepkimeye sokarak bir amip ya da mantar yapabilmek

<sup>201</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 130-139; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 117-123.

<sup>202</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 139; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 123.

mümkündür. Oysa şimdiye kadar ortaya konulan girişimler bu sonucu verememiştir. Bu çabalar neticesinde bir hayvan ya da bitki bir yana en ilkel bir canlı bile elde edilmemiştir.<sup>203</sup>

Günaltay, Hegel ve Ludantec gibi önemli evrimcilerin görüşlerini de detaylı bir şekilde izah etmiş ve onları eleştirmiştir. Hegel'in insanın hayvanların değişimi sonucu ortaya çıkmış bir varlık olarak gördüğünü ve bu düşüncesini *Atalar Silsilesi* ismini verdiği bir soy ağacı ile somutlaştırdığını ifade etmiştir. Ancak bu düşünce ona göre birçok anlamda eleştirilebilir. Öncelikle iddiayı kanıtlamak için soy ağacındaki hayvanların aralarındaki yakınlığı ve dönüşümünü ispat etmek ve geçit olan hayvanların kalıntılarını bulmak gerekir. Oysa silsilenin en yakın atası sayılan kuyruksuz maymunların şimdiye kadar fosilleri ya da kalıntıları bulunamamıştır. Bu durumda ise teori çürümektedir. Buna binaen teori Darwin'in doğal seleksiyon faraziyesine dayanmaktadır. Doğal seleksiyon ise teoride öne sürüldüğü üzere hayvanların şekilsel değişimini ileri sürmeye yetmez.<sup>204</sup>

Günaltay, evrim teorisinin kabul edilemeyeceğini ifade eden bazı düşünürlerin ise bu teoriye alternatif bir fikir öne sürdüğünü dile getirir. Kozmozoer adlı bu kurama göre yaşamın kökeni yeryüzünde değildir, ilk canlı hücre göktaşlarıyla beraber dünyaya başka bir âlemden gelmiştir. Bu iddia ise dünyada bulunan bir element olan karbonun göktaşında mevcut olması ile delillendirilmektedir. Ancak Günaltay'a göre evrim teorisi gibi bu teori de bir hayal ürününden ibarettir.<sup>205</sup>

Netice itibarıyla Batılılaşma hareketi ile beraber İslâm dünyasında dinî düşünce için tehdit oluşturan birtakım akımların etkisi görülmeye başlanmıştır. Pozitivizm, materyalizm, ateizm, determinizm, antropomorfizm ve evrim teorisi bunlardandır. Söz konusu akımlar dönemin öne çıkan kelâmcıları ve İslâm düşünürleri tarafından şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş, kelâmî açıdan en çok tartışılan ve konuşulan meseleler arasında yer almıştır. Özellikle yabancı dil bilen, Batı'yı ve Batı'daki bilimsel gelişmeleri takip edebilen bazı kelâm âlimleri bu konuları detaylı bir şekilde ele almış, eserlerinde söz konusu akımların temsilcilerini doğrudan alıntılar yaparak eleştirmiştir. Bazı kelâm âlimleri ise bilimsel gelişmeler konusunda yeterli birikime sahip olmadıkları için ayrıntılı bir değerlendirmede bulunamamışlardır.<sup>206</sup> Bu anlamda Günaltay da dönemin atmosferine uyum sağlamış, eserlerinde bu hususlara ağırlık vermiştir. Bu doğrultuda onun eserlerinde en çok yankı uyandıran akımlardan ikisi olan materyalizm ve evrim teorisine<sup>207</sup> ayrıntılı bir şekilde yer verdiği ve bunları şiddetli bir şekilde tenkit ettiği görülmektedir. Onun bilhassa materyalizm noktasındaki fikir

<sup>203</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 140-144; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 124-125.

<sup>204</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 152-156; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 131-135.

<sup>205</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 157-160; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 131-137.

<sup>206</sup> Çetin, s. 18-37.

<sup>207</sup> İlhan Kutluer, "Batılılaşma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, s. 153; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, 1. Baskı, İstanbul: Damla Yayınları, 1996, s. 38.

ve eleştirileri, bu konudaki görüşleriyle öne çıkan İzmirli İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmet Hilmi ile benzerlik taşımaktadır.<sup>208</sup> Günaltay'ın inkârcı akımlara yönelik eleştirilerinin en önemli yönü kanaatimize göre özellikle pozitif bilimler noktasındaki yetkinliği sayesinde bu akımları bilimsel olarak ele alması ve bu akımların temsilcilerinden doğrudan alıntılar yapmasıdır. Bu durumda ise Fransızca bilmesi ve Batı'yı yakından tanımasının ciddi bir etkisi olduğu söylenebilir. Günaltay söz konusu disiplinleri ele alırken nassî kanıtlardan ziyade bilimsel kanıtlara yer vermiştir. Ona göre muhatapları ikna edebilmek için ne nassî delillere ne de apriori yöntemine ihtiyaç bulunmaktadır, bu noktada bilimsel deliller yeterli olacaktır. Muhatapların dinin varlığını inkâr ettiği düşünüldüğünde Günaltay'ın bu yaklaşımının isabetli olduğu ifade edilebilir. Onun, materyalizmi ele alırken Batı'daki güncel bilimsel gelişmeleri takip ettiği fark edilmektedir. Evrim teorisi noktasında ise evrimin ilk temsilcilerinin ve çağdaş evrimcilerin düşüncelerini birbirleri ile kıyasladığı görülmektedir. Böylece o, söz konusu teorinin ortaya atıldığı dönemden bu zamana kadarki değişimini gözler önüne sermektedir. Ancak Günaltay, materyalizm ve evrim teorisini detaylı bir biçimde ele almasına rağmen eserlerinde pozitivizm, ateizm ve antropomorfizmden çok fazla bahsetmemiştir. Bu durum ise muhtemelen bu iki ekolü İslâm düşüncesi için daha büyük bir tehdit olarak görmesi, bunların bilim kisvesine bürünmüş asılsız iddialardan ibaret olduğu ispat edildiğinde diğer akımlara da itimat edilmeyeceği şeklindeki zannıdır.

### 2.3.2. İsbât-ı Vâcib'in İmkânı

Günaltay, düşünce tarihinin en eski ve temel problemi olan Allah'ın varlığı meselesi<sup>209</sup> hakkında tarih boyunca pek çok görüş öne sürüldüğünü ifade etmektedir. İnsanlık tarihi boyunca insanı ve evreni yaratan bir varlığı benimseyenler savunanlar olduğu gibi bu düşünceyi reddedenler de ortaya çıkmıştır. Kâinatı var eden bir yaratıcının varlığı konusunda ortaya atılan bu düşünceler sadece insanın âleme bakışını değil, hayat tarzını ve karakterini de şekillendirmiştir.<sup>210</sup>

İnsan fitratında Allah düşüncesinin yaratılıştan itibaren mevcut olduğunu öne süren Günaltay'a göre antik Yunan, Hint ve Çin'de, akıl ve gözlem üzerine bina edilmiş bir ilmin ortaya çıktığı her yerde; bir tanrı inancına ulaşılması bu durumun göstergelerinden biridir. Bununla beraber bu düşünce insanın gözlem ve araştırma yapması ile gelişebilir. Bu nedenle eksik bir temele dayanan ya da dalâlet içerisindeki bazı felsefî teorilerin ve anlayışların bunun tam tersi bir sonuca ulaşabilmesi mümkündür. Örneğin materyalizm bu konuda en göze çarpan örneklerden biridir.<sup>211</sup>

<sup>208</sup> Bkz. Filibeli Ahmed Hilmi, **Huzur-u Aklı Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti**, İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye, 1332, s. 52-57; İzmirli İsmail Hakkı, **İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese** (Sad. Süleyman Hayri Bolay) Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973, s. 241-250; Çetin, s. 24-25.

<sup>209</sup> Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, İstanbul: Ay Işığı Kitapları Yayınları, 1998, s. 9.

<sup>210</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 69; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 63.

<sup>211</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 69-70; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 63-64.

Günaltay isbât-ı vâcibin imkânına geçmeden önce aklın varlığı keşfedebilme noktasında diğer bilgi kaynaklarına nazaran öncü bir rolü bulunduğunu, buna bağlı olarak son yüzyılda yaygınlaşan ve bu durumun aksini savunan iddiaların reddedilmesi gerektiğine işaret eder. O halde varlığın başlangıcını keşfedebilme özelliğine sâhip olan aklın, isbât-ı vâcibi kanıtlamaya yönelik düşünceler ortaya koyabileceği de muhakkaktır. Buna binaen Günaltay, Allah'ın varlığını kanıtlama noktasında ortaya koyulan delillerde septisizmin de yerinin olmaması gerektiğini düşünür. Zira septisizm herhangi bir konuda kesin bir bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığını iddia eder. Dolayısıyla bu konuda ortaya konulan deliller septisizmden uzak olmalıdır. Çünkü bir şeyi ispat etmeden önce onun ispat edilebileceğini kabul etmek zorunludur. Eğer bu kabul edilmezse kanıt ileri sürmek anlamsız bir davranış olacaktır.<sup>212</sup>

Aklî delillerle isbât-ı vâcibe ulaşılmasının imkânı İslâm dünyasında da tartışılmış bir problemdir. Kelâm âlimleri bu hususta akla dayanılabileceğini kabul etmektedir.<sup>213</sup> Günaltay bu konuda İslâm düşünürlerinin Allah'ı bilmenin nazari mi yoksa zarurî mi olması gerektiği konusunda ihtilâf ettiğini ifade etmiştir. Allah'ı bilmenin zarurî olduğunu benimseyenlere göre Allah Teâlâ'ya inanmak için bir düşünce ve ispata ihtiyaç yoktur. Bu yaklaşımı savunanlar isbât-ı vâcib delillerinin sadece insanları uyarma ve onlardaki yaratıcı fikrini ortaya çıkarma amacı taşıdığını savunmaktadır. Zira insan kendisini duyulardan ve çevresinden soyutlayıp aklın rehberliğine bıraktığında fitratında mevcut olan Allah inancının farkına varmaktadır. Bu sebeple Allah'ın varlığını aklen ispata gerek duyulmamaktadır. Ancak duyular ve çevrenin etkilerinden kendisini kurtaramayanlar Allah'ın varlığına, duyular âlemindeki eşsiz eserleri inceleyerek istidlâlî bir şekilde ulaşabilir. Allah'ı bilmenin nazari olduğunu iddia edenler ise Allah Teâlâ'nın varlığına nazari birtakım delillerle ulaşabileceğini öne sürmüşlerdir. Bu noktada Günaltay İslâm düşünürlerinin yanı sıra Batılı filozofların da bu şekilde bir tasnife gittiğini dile getirir.<sup>214</sup>

Aklın Allah'ın varlığını keşfetmedeki rolünden söz eden Günaltay, Allah'ın varlığına akılla ulaşamayacağı şeklindeki iddiaları da reddeder. Bu bağlamda Kant'ı ve nominalizm ekolünün öncülerinden Occame'i eleştirir. Ona göre Occame'in bu görüşünün yaşadığı dönemde bile taraftar bulmaması, geçersizliğini ispata yeterlidir. Kant'a gelince, Günaltay'a göre Kant Allah'ın varlığını inkâr etmemekte, sadece Allah'ın varlığına akılla değil ahlâkla ulaşılabilceğini benimsemektedir. Buna göre Kant akli teorik ve pratik akıl şeklinde iki sınıfa ayırmakta ve pratik aklın insanı Allah'a ulaştırdığını, ancak teorik aklın bu noktada bir işlevi bulunmadığını iddia etmektedir. Günaltay'a göre ise Kant'ın bu iddiasında bir çelişki bulunmaktadır. Akli, pratik ve teorik akıl şeklinde bir tasnife tabi tutmak isabetli yaklaşım değildir. Zira teorik alanda da çalışsa pratik alanda da çalışsa akıl aynı akıldır. Eğer Kant'ın teorisi kabul edilirse Allah'ın varlığı bir iddia ve tahminden başka bir şey

<sup>212</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 70-71; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 64-65.

<sup>213</sup> Gölcük, Toprak, **Kelâm-Tarih, Ekoller, Problemler**, s. 160.

<sup>214</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 93-95; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 83-84.

olamaz. Bu nedenle ona göre Kant ekolü bu yönüyle amaç itibariyle olmasa bile yöntem itibariyle septik bir nitelik taşımaktadır. Buna rağmen Kant sonuçta isbât-ı vâcibin imkânını pratik akıl yolu ile olsa da mümkün görmüştür. Bu ise göz ardı edilmemesi gereken bir durumdur.<sup>215</sup> Günaltay'ın Kant'a yönelttiği bu eleştiriler, Allah'ın varlığının ispatı konusunda dikkate değer görüşler olarak kabul edilebilir.

### 2.3.3. İsbât-ı Vâcib Delilleri

Allah'ın varlığı meselesi insanlık tarihinin her döneminde tartışma konusu olmuştur. Varlık türlerinin en üst mertebesini ilgilendirmesi nedeniyle bu konuyla ilgili her toplum tarafından bir fikir ileri sürülmüştür.<sup>216</sup> İnsanları ve kâinatı var eden bir yaratıcının var olduğunu savunanlar olduğu gibi bunu inkâr eden ve bunun karşısında duran düşünceler de olmuştur. Günaltay bu noktada tarih boyunca inançsız bir toplumun var olmadığını dinler tarihi disiplini verilerini de delil göstererek ifade etmiştir. Bu durum ona göre Allah'ın varlığının en önemli ispatlarından biridir.<sup>217</sup>

Hem Müslüman filozofların hem de Müslüman âlimlerin vâcibü'l-vücûdun varlığının ispatı için pek çok delil ortaya koyduğunu ifade eden Günaltay, bu delillerin en önemlilerinin sayısının yaklaşık yirmi beş tane olduğunu vurgulayarak bunlardan bazılarını zikretmiştir. Bunlar fitrat, inâyet, ihtira' (benzeri görülmemiş bir şey icat etme), sebeplerin sebebine iftikar (gereksinme), hareket, terkip, tasvir ve tahsis, iman, nazzâm-ı ekvân, âlemin hâdis oluşu delili, âlemin bir koruyucuya ihtiyacı olduğundan çıkarılan delil ve insanlığın mâneviyatından çıkarılan delil olarak ifade edilebilir. İslâm düşünürleri tarafından ortaya konan bu deliller Batılı teologların ortaya koyduğu delillerle temelde aynıdır.<sup>218</sup>

Günaltay tarih boyunca pek çok tasnife tâbi tutulan bu delillerin üç gruba ayrılabilirliğini söyler:

- 1- Dış âlemden çıkarılan tabii (fizikî) deliller
- 2- Akıldan çıkarılan metafizikî deliller
- 3- İnsan doğasından çıkaran ahlâkî deliller

Dış âlem ise başlıca üç noktadan mütalaa edilir: Dış âlemin salt varlığı, dış âlemde görülen değişimler ve dış âlemi tamamlayan bölümler arasında görülen oranlar.<sup>219</sup> Dış âlem bu üç noktadan ele alındığına göre Allah Teâlâ'nın varlığını ispat için öne sürülecek deliller de üç çeşit olacaktır:

- 1- Âlemin varlığından çıkarılan delil
- 2- Maddenin hareketinden çıkarılan delil

<sup>215</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşh)**, s. 74-78; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 67-70.

<sup>216</sup> M. Sait Özervarlı, "İsbât-ı Vâcib", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 495.

<sup>217</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşh)**, s. 69-70; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 63-64.

<sup>218</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşh)**, s. 94-95; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 84.

<sup>219</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşh)**, s. 93; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 84.

### 3- Tabiatın düzeninden çıkarılan delil

Bu delillerde âlemin varlığı, maddenin hareketi ya da tabiatın düzeni gibi bir bilinenden ille-ti tâtme olan Allah’a ulaşılmaktadır.<sup>220</sup>

#### 2.3.3.1. İsbât-ı Vâcib’in Fizikî Delilleri

##### 2.3.3.1.1. İmkân-ı Âlem Deliline Göre İsbât-ı Vâcib

İmkân kelimesi sözlükte bir şeyin kolayca yapılabilmesi, fiilin yapılmasında herhangi bir engelin bulunmaması, güç yetirilebilen şey anlamını ifade eder.<sup>221</sup> Terim olarak imkân delili, âlemi varlığı kendinden (vâcib) ve başkasından (mümkün) olmak üzere iki sınıfa ayıran ve evrenin mümkün özelliği taşıdığından yola çıkarak Allah’ın varlığını ispatlamaya çalışan delildir.<sup>222</sup> Mümkün niteliği taşıyan âlemdeki nesnelerin varoluşlarını yokluklarına tercih edecek zorunlu bir varlığın ispat edilmesini amaçlayan<sup>223</sup> bu delil özellikle İslâm filozofları tarafından kullanılması nedeniyle filozofların delili şeklinde bilinmektedir.<sup>224</sup>

Günaltay, bu delilin kâinatın mümkün olduğu öncülüne dayandığını ifade eder. Bu durum ise onun yokluğunu da varlığını da imkân dâhilinde kılmaktadır. Buna göre kendiliğinden var olmayan her şeyin başka bir varlık tarafından var edilmiş olması gerekmektedir. Dolayısıyla evren de başka bir varlık tarafından var edilmiş olmalıdır. Bu varlık ise Fâtır-ı Mübdî olan Allah’tır. Günaltay imkân delilinin geçerli olabilmesi için bu delilin ilk ve en önemli öncülü olan evrenin varlığının zorunlu olmadığının ispat edilmesi gerektiğini öne sürer. Ona göre evren deyimi ile kastedilen ve atomlar ile kuvvetlerden oluşan bütün varlıkların birbirlerine bağımlı olarak bir bütünü oluşturması, varlıklarının zorunlu olmadığını gösterir. Zira varlığı zorunlu olan kendi başına var olabilen demektir. Dolayısıyla eğer bunların varlıkları zorunlu olsaydı birbirine bağlı olmazlardı. O halde varlığı imkân dâhilinde olan âlemin yokluktan varlık âlemine çıkarılması için bir yaratıcıya ihtiyaç vardır, bu ise vâcibü’l-vücûd olan Allah’tır.<sup>225</sup>

##### 2.3.3.1.2. Hudûs Deliline Göre İsbât-ı Vâcib

Sözlükte sonradan var olmak anlamına gelen Arapça bir kelimenin mastarı olan hudûs, zorunlu varlık dışındaki varlıkların sonradan olduğu anlamını taşır.<sup>226</sup> Terim olarak bir varlığın, olayın,

<sup>220</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşh)*, s. 95-96; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 84-85.

<sup>221</sup> Mahmut Kaya, “İmkân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 224-225.

<sup>222</sup> Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, s. 476.

<sup>223</sup> Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, s. 496.

<sup>224</sup> Gölcük, Toprak, *Kelâm-Tarih, Ekoller, Problemler*, s. 154.

<sup>225</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşh)*, s. 97-98; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 86-87.

<sup>226</sup> Bekir Topaloğlu, “Hudûs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s. 304.

evrenin; varlığına yokluğun takaddümü, bunların bir zamanlar yokken sonradan var olması demektir. Hudûs deliliyle cevher ve arazların değişkenlerinden yola çıkılarak tümevarım yoluyla âlemin sonradan yaratıldığı ve bir yaratıcıya ihtiyacı olduğu ispatlamaya çabalanır.<sup>227</sup> Hudûs delili İslâm dünyasında daha ziyade kelâmcıların delili olarak adlandırılmıştır. Bu delil Mu‘tezilî âlimlerden beri hemen hemen bütün kelâm âlimlerinin başvurduğu bir delildir.<sup>228</sup>

Günaltay hudûs delilinin öncüllerine değinmeden önce bu delilin daha çok kelâmcılar tarafından kullanıldığını, kelâmcıların dinî, kelâmî, aklî ve felsefî anlamda farklı delillere başvurmadan önce filozofların evrenin kıdemine yönelik iddialarını reddederek bahsi geçen kanıt ile Allah’ın varlığını ortaya koyduklarını dile getirir. Günaltay, filozofların heyûlâ ve sûret teorilerine karşı kelâmcılar tarafından cüz lâ yetecezzâ diğer bir ifadeyle atom teorisinin öne sürüldüğünü, onların bu esasa göre âlemin hudûsunu kanıtlamayı amaçladıklarını dile getirmektedir. Hudûs deliline göre evren hâdistir. Çünkü evreni madde ile kuvvet; yani cevherler, cisimler ve bunlarla kâim olan arazlar oluşturmaktadır. Bunlardan araz hâdistir, arazın hâdis olmasının delili ise değişmesidir. Evrende durgunluktan sonra hareket, ışıktan sonra karanlık meydana gelmektedir. Bu değişim ise arazın hâdis olduğunu gösterir. Araz yani kuvvet hâdis olunca maddenin de hâdis olması zaruridir. Çünkü madde hareketten bağımsız değildir. Öyleyse tüm bu hâdis mevcûdâtı var edecek bir varlığın bulunması zorunludur. Bu ise vâcibü’l-vücûd olan Allah’tır.<sup>229</sup>

### 2.3.3.1.3. Hareket Delili ile İsbât-ı Vâcib

Hareket, terim olarak bir cismin belli bir mekândan başka bir mekâna intikal etmesini ya da genellikle doğadaki birtakım değişimleri ifade etmektedir. Hareket terimi kelâm ve felsefe disiplinlerinde sıklıkla kullanılan bir kavramdır. Kelâmcılar h. II. yüzyıldan itibaren hareket kavramını kelâm konuları içerisinde işlemişlerdir. Onlar daha ziyade mekân kavramı üzerinde durdukları için hareket terimini de bu kavrama göre açıklamışlardır. Kelâmcılara göre hareket, bir cismin bulunduğu mekândan başka bir mekâna intikal etmesi demektir. Ancak onların büyük bir kısmına göre bu hareket hali sürekli değildir.<sup>230</sup>

Günaltay’a göre çağdaş bilim nazarında madde ile hareketin zamana nispeti ise üç şekilde olabilir: Ya ikisi de ezelîdir, ya madde ezelîdir ve hareket sonradan maddeye eklenmiştir, ya da ikisi de ezelî değildir. Bunlardan ikinci ve üçüncü varsayım kabul edildiğinde Allah’ın varlığı benimsenmiş olur. Çünkü madde ve hareketin ezelî olmayışı onların bir varlık tarafından var edildiklerini göstermektedir. Bu varlık ise vâcibü’l-vücûd olan Allah’tır. Söz konusu yaklaşımlardan

<sup>227</sup> Topaloğlu, “Hudûs”, s. 304.

<sup>228</sup> Bkz. Mâtürîdî, s. 77.

<sup>229</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşh)**, s. 98-99; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 87-88.

<sup>230</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Hareket”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 16, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, s. 121.

hem madde hem de hareketin ezeli olduğunu savunan varsayım ise günümüzde materyalizmin temelini oluşturmakta ve monizm diye isimlendirilmektedir. Materyalistler bu teoriyi bilimsel verilere dayanmış gibi göstererek insanların zihinlerini bulandırmaktadır, fakat onların bir saçmalıktan ibaret olan iddiaları fizik ve mekanik fiziğin kanunları ile çürütülmüştür. Çünkü fiziğin “Atalet Kanunu” ile mekanik fiziğin “Denklik Kanunu”na göre her hareketli cismin belli bir zaman sonra sükûnete geçmesi zorunludur. Kâinat ise hala durağan bir hale gelmemiştir, bu ise onun durağan bir konuma gelmesi için yeterince zaman geçmediğini gösterir. Ancak maddecilerin iddiası doğru olsaydı bu zamanın çoktan geçmesi gerekirdi. Çünkü ezelden şu ana kadar geçen zamanın sükûn için gerekli zamandan fazla olacağı muhakkaktır. Bu durum ise maddenin ezeliği teorisini geçersiz hale getirmektedir.<sup>231</sup>

#### 2.3.3.1.4. Hareket Delili ile İsbât-ı Vâcib’in Diğer Şekli

Hareket delilinin söz konusu formu dışında farklı bir biçimi daha mevcuttur. Hareket silsilesinin sona ermesi gerektiğine dayanan bu şekle göre madde hareketlidir. Maddenin her hareketi diğer bir hareketin ardından meydana gelir ve onun neticesidir. Ancak maddenin bu hareketlerinin bir başlangıcının olması gerekmektedir. Madem hareketin bir başlangıcı vardır, o halde bu hareketi başlatan bir varlığın da olması zorunludur. Bu varlık ise Allah’tır.<sup>232</sup>

Günaltay’a göre bu delilin geçerli olabilmesi için teselsülün imkânsızlığının ispat edilmesi gerekir. Çağdaş filozoflar bu imkânsızlığı kanıtlamak için birçok teori ortaya atmışlardır. Renouvier’in *sonsuz filinin imkânsızlığı* delili bunlardan biridir. Buna göre her sayı ne kadar büyük olursa olsun sonlu olmalıdır, sonsuz olan sayı sınırdan bir çelişkidir. Bu durum hareketlerin sayısının sonsuz olmasını zorunlu kıldığından teselsülün imkânsızlığını da ispat etmektedir.<sup>233</sup>

#### 2.3.3.1.5. Doğanın Düzeninden Çıkarılan Amaçlılık Deliliyle İsbât-ı Vâcib-Gaye ve Nizam Delili

Gaye sözlükte bir şeyin sonu anlamına gelir. Terim anlamı ise evrendeki düzenin bir amaca hizmet ettiği, evrende bir tesadüf ve saçmalığın bulunamayacağıdır. Türkçe’de daha çok daha gayelilik ve erekbilim kavramları ile ifade edilir. Batı felsefesinde bu kelime karşılığında teleoloji kelimesi kullanılır.<sup>234</sup> Gaye ve nizam delili doğada hassas bir düzen ve âhengin hâkim olduğu, bunun kendiliğinden ya da bilinçsiz bir varlık tarafından ortaya konulamayacağı ve yüce özelliklere sahip üstün varlığın yaratmasıyla meydana geleceği esasına dayanan bir delildir.<sup>235</sup> Bu delil, İslâm

<sup>231</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 100-102; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 89-91.

<sup>232</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 103; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 92.

<sup>233</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 104; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 93.

<sup>234</sup> İlhan Kutluer, “Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İlayet, Hikmet”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, (8), 1994, s. 40.

<sup>235</sup> Topaloğlu, “Allah”, s. 476.

filozofları ve kelâmcılar tarafından, kolayca anlaşılabilmesi ve duyulara hitap etmesi bakımından sıklıkla kullanılmaktadır. Hikmet, inâyet ve nizâm-ı âlem gibi çeşitli isimlerle de ifade edilen<sup>236</sup> delil Kur'ân-ı Kerim'de de pek çok âyette bulunmaktadır. Nitekim dünya hayatının oyun ve eğlence olmadığını ve<sup>237</sup> insanın boş yere yaratılmadığını<sup>238</sup> beyan eden âyetler bunlardandır.

Günaltay çok eski ve yaygın bir delil olan amaçlılık delilinin tarih boyunca birçok filozof tarafından öne sürüldüğünü dile getirir. Belli bir amaca hizmet eden bir durumun bir varlık tarafından meydana getirilmesi gerektiğini, doğada her bir nesnenin bir amaca hizmet ettiğini iddia eden bu delile göre doğayı da bir iradenin yaratmış olması gerekir. Ancak Descartes ile Darwin, Spencer ve Hegel gibi evrimciler bu görüşe fâilî illetlerin yeterli olduğu yerde gâî illetler aramanın anlamsız olacağı şeklinde itiraz etmişlerdir. Buna göre bir kuşta kanat olmasının amacı uçmak değildir; kuş, kanadı olduğu için uçmaktadır. Evrimciler daha sonra bu iddia nedeniyle aldıkları tepkilere cevap verme ihtiyacı duymuş ve kuşta kanatların varlığının amaçlılık yerine canlıların çevreye uyum sağlaması ve doğal seleksiyon ile de açıklanabileceğini ifade etmişlerdir. Günaltay, onların bu iddiasına bu durumun bir ilâhın varlığını ortadan kaldırmayacağını, aksine doğal seleksiyon kanununu evrende hâkim kılan bir varlığı gerektireceğini öne sürerek karşılık verir.<sup>239</sup>

Günaltay evrimcilerin iddialarına bu şekilde değindikten sonra Kant'ın bu konudaki itirazından söz eder. Buna göre âlemde var olan hareket ve amaçların bir var edici tarafından meydana getirilmiş olmasının gerekmediğini ifade eden Kant, bu hareketler ve amaçların birleşerek tesir eden birçok illetin ürünü de olabileceğini dile getirmektedir. Örneğin bir insanın bilinci gibi hayvanın içgüdüğü de bir amaç için en uygun olan araçları bulabilmektedir. Buna bağlı olarak doğadaki intizamın kendiliğinden oluştuğu ve düşünülerek meydana getirilmediği söylenebilir. Günaltay ise Kant'ın bu görüşünü reddederek hayvanlarda yer alan içgüdüünün, amaçlılığın bir niteliği olduğunu ve onların bu hareketleri yaparken bir gaye taşıdıklarını öne sürer. Kant'ın amaçlılık deliline yönelik bir başka eleştirisi ise evrendeki amaçlılığın evrenin bir düzenleyicisi olduğunu ispat edebildiği ancak bir yaratıcısı olduğunu kanıtlamaya yetmediği şeklindedir. Günaltay buna cevap olarak ise evrenin düzeninin insanın yapısından farklı olarak eşyanın esassından kaynaklandığını ve eşyanın varlıklarından ayrılmadığını dile getirir. Bu ise evrenin düzenleyicisi ile yaratıcısının aynı olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Günaltay'a göre Kant kâinatın düzenini ve nizamını insanların eserlerine benzeterek yanılmaktadır.<sup>240</sup>

<sup>236</sup> Gölcük, Toprak, **Kelâm- Tarih, Ekoller, Problemler**, s. 166.

<sup>237</sup> ed-Duhân 44/38-39.

<sup>238</sup> el-Mü'minûn 23/115.

<sup>239</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 105-108; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 94-96.

<sup>240</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 108-110; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 96-98.

### 2.3.3.2. İsbât-ı Vâcib'in Metafizik Delilleri

Günaltay bu delilleri üç gruba ayırmaktadır.<sup>241</sup>

- 1- Ezeli gerçeklerden çıkarılan delil
- 2- Sonsuz varlık algısından çıkarılan delil
- 3- Kemâl tasavvurundan çıkarılan delil

#### 2.3.3.2.1. Ezeli Gerçekler Delili ile İsbât-ı Vâcib

Günaltay'ın Bossuet ve Leibniz gibi büyük filozoflar tarafından öne sürüldüğünü ifade ettiği bu delile göre evrende matematiksel, ahlâkî ve aklî nitelikli ezeli gerçekler vardır. Bu gerçekler evrenden ve insandan bağımsızdırlar. Evrensel ahlâk kuralları ve matematiksel kurallar bunlara örnektir. Bunların ezeli olması için ise ezeli bir ilimde var olması gerekir. Bu ezeli ilim ise Allah'tır.<sup>242</sup>

#### 2.3.3.2.2. Sonsuz Varlık Algısından Çıkarılan İsbât-ı Vâcib Delili

Descartes'in öne sürdüğü bu delile göre insanda bir sonsuz varlık algısı olduğunu dile getiren Günaltay, bu düşüncenin ise sonlu olan insandan ve âlemden gelmesinin mümkün olamayacağını ifade eder. O halde bu fikri insana telkin eden sonsuz bir varlık olmalıdır. Bu varlık ise Allah'tır.<sup>243</sup>

#### 2.3.3.2.3. İsbât-ı Vâcib'in Kemâl Tasavvurundan Çıkarılan Tekvînî Delili

Günaltay bu kanıtı şu şekilde izah eder: “Mutlak olarak kâmil olan bir varlık bütün mükemmelliklere sahiptir. Varlık bir kemâldir. O halde mutlak kâmil olan zorunlu olarak ‘var’dır.”<sup>244</sup>

### 2.3.3.3. İsbât-ı Vâcib'in İnsan Tabiatından Çıkarılan Ahlâkî Delilleri

Günaltay isbât-ı vâcibin ahlâkî delillerini genel kabul delili, nefis-i nâtika kuvveleri delili ve görevden çıkarılan delil şeklinde üç sınıfa ayırmaktadır. Genel kabul delili ilkel kavimler de dâhil olmak üzere tarih boyunca inançsız bir toplumun bulunmadığı, bu durumun ise yaratıcının varlığını ispatladığı kabulüne dayanmaktadır.<sup>245</sup> Nefs-i nâtika kuvveleri deliline göre insanda nefsânî arzu ve isteklerden uzaklaşma eğilimi bulunmaktadır. Ruhun iyiliğe ve kâmile bir yönelimi mevcuttur. Bu durum ise insanı var eden kâmil bir varlık bulunduğunu gösterir. Bu varlık ise Allah'tır. Yine insanda

<sup>241</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 111; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 99.

<sup>242</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 111-112; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 99-100.

<sup>243</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 112; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 100.

<sup>244</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 113; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 101.

<sup>245</sup> M. Şemseddin, **Târîh-i Edyân**, s. 69-70.

var olan duyu ve akıl yeteneklerinin tabiatın eseri olması mümkün değildir. Bu özel nitelikler mutlak ve kâmil bir aklın ve iradenin varlığını kanıtlar. Bu varlık ise Allah'tır.<sup>246</sup> Görevden çıkarılan delile gelince bu delil insanda bir sorumluluk duygusu mevcut olduğuna dayanır. Buna göre insanda var olan davranışlarından sorumlu olma duygusu ancak âdil ve kâmil bir varlığın tecellisidir.<sup>247</sup>

Sonuç olarak isbât-ı vâcib meselesi tıpkı inkârcı akımlar gibi yeni ilm-i kelâm döneminin öne çıkan problemlerinden biri olmuştur. Bu konu hakkında söz konusu akımların iddialarını geçersiz kılmak ve klasik verilerin yanı sıra Batı'da meydana gelen gelişmeler doğrultusunda değişen veriler ve yöntemlere dayanarak yeni deliller öne sürmek amaçlanmıştır. Bu noktada kelâmcıların bir kısmı klasik delilleri öne çıkararak batıda ortaya konulan yeni delillerle alakadar olmamışlardır. Diğer bir kısmı ise klasik delilleri özet mahiyetinde telif ederek Batılı filozofların delillerini daha ayrıntılı bir şekilde ele almışlar, söz konusu delilleri fizikî deliller, ahlâkî deliller ve metafizik delilleri şeklinde tasnif etmişlerdir.<sup>248</sup> Bu bağlamda Günaltay, eserlerinde hem klasik delillere hem de yeni delillere yer veren düşünürlerden biri olmuş, isbât-ı vâcib konusunda yenilik düşüncesini benimseyen diğer düşünürlerle benzer bir tavır sergilemiştir. İsbât-ı vâcib delillerini bahsi geçen şekilde tasnif etmiştir. Bu konuda İslâm dünyasında ortaya konan delillerin Batılı filozoflar tarafından ileri sürülenlerle temelde aynı olduğunu, bununla beraber klasik delillerin mevcut bilim anlayışına uymadığını ve modern insana hitap etmediğini vurgulamıştır.<sup>249</sup> Bu anlamda özellikle fitrat delili ile gaye ve nizam delilini ön plana çıkarmıştır. Klasik deliller noktasındaysa hareket deliline daha geniş bir şekilde yer ayırmıştır. Atomculuğun isbât-ı vâcib düşüncesinin merkezine yerleştirildiğini ileri sürmüştür. O, isbât-ı vâcib delillerini inkârcı akımlara karşı yönelttiği eleştirilerle uyumlu bir şekilde ele almış, tıpkı diğer kelâmî meselelerde olduğu gibi bu konuda da bilimsel odaklı bir yaklaşımda bulunarak çağdaş bilimin verilerine dayanmış; Descartes, Kant, Leibniz ve Bousset gibi Batılı filozofların eserlerinden alıntılar yapmıştır.

### 2.3.4. Allah'ın Birliği

Tevhid kelimesi, sözcük anlamı olarak bir ve tek olmak mânasına gelen vahd (vühûd-vahdet) kökünden türemiştir. Sözlükte bir şeyin tek ve bir olduğunu kabul etmek mânasına gelmektedir. Terim anlamı Allah'ı zâtında, sıfatlarında ve mâbud oluşunda bir kabul etmek olan tevhid kavramının zıttı şirkittir.<sup>250</sup> Bu bağlamda kelâmî literatürde tevhid, Allah'ın birliğine inanmak anlamında kullanılmaktadır. İslâm dini gönderildiği toplum itibarı ile putperestlikle mücadele ettiği için tevhid meselesine ayrı bir önem göstermektedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu hususta pek çok âyet

<sup>246</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 114; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 102.

<sup>247</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Aşl)**, s. 115; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 103.

<sup>248</sup> Suluoğlu, s. 250-251.

<sup>249</sup> Aygün, s. 385.

<sup>250</sup> Mevlüt Özler, "Tevhid", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, s. 18.

mevcuttur. Kutsal kitabımız tevhid konusunu, vâhid ve ehad terimleri, nefy tâbiri<sup>251</sup> ve nehy tâbirini<sup>252</sup> ihtiva eden, başba bir ilahın varlığını reddeden,<sup>253</sup> soru biçiminde<sup>254</sup> ve şaşkınlıkla karışık soru biçiminde,<sup>255</sup> aklî deliller öne süren,<sup>256</sup> insanın fitrat olarak tevhidin varlığına kani olduğunu ifade eden<sup>257</sup> ve teslîsi reddeden<sup>258</sup> âyetler ışığında ele almaktadır.<sup>259</sup>

İslâm âlimleri arasında Allah'ın birliği meselesine ilk defa değinen kişi Ebû Hanîfe (ö. 150/767) olmuştur. Buna göre Ebû Hanîfe Allah'ın ortağı, dengi veya zıttı bulunmadığını, kendisi ile yaratılmışlar arasında bir benzerlik söz konusu olamayacağını ifade etmiştir. Daha sonra ise İslâm âlimleri, tevhid hususunda iki gruba ayrılmıştır: Birinci grup tevhid ilkesine yönelik titizlik göstererek tenzîhî sıfatlara ağırlık vermiş, ikinci grup ise insanın yaratıcıyı anlayabilmesi için subûti sıfatlara dikkat çekmiştir. Bununla birlikte tenzih düşüncesini savunanlar hiçbir zaman Allah'ın zihnî bir varlık olduğunu iddia etmemiş, subûti sıfatları ön plana çıkaran grup da Allah'a eksiklik, yaratılmışlık ve âcizlik sıfatlarını nispet etmemiştir.<sup>260</sup> Kelâmcılar genel anlamda Allah'ın birliği hususunda ise iki meseleyi ön plana çıkarmaktadır: Birincisi Allah'ın tek oluşu ve ortağı olmaması, ikincisi ise sıfatlarının yarattığı varlıklara benzememesidir.<sup>261</sup> Buna bağlı olarak tevhid, ulûhiyyette ve rubûbiyyette tevhid olarak iki sınıfa ayrılır. Ulûhiyyette tevhid Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde bir olduğunu kabul etmektir. Rubûbiyyette tevhid ise Allah'tan başkasına ibadet etmemektir.<sup>262</sup>

Günaltay, Kur'ân-ı Kerim'de bulunan tevhid hakkındaki âyetlerin Hristiyanlık ve Câhiliye Arapları'nın Allah düşüncesine kıyasla son derece kesin ve açık olduğunu ifade etmektedir. Buna bağlı olarak ise tevhidi, ulûhiyyetin ve rubûbiyyetin tevhidi şeklinde iki sınıfta ele almaktadır. Ona göre Kur'ân-ı Kerim baştan sona bu iki tür tevhidi anlatmaktadır. Kur'ân'ın Allah'tan, Allah'ın isimleri, sıfatları ve fiillerinden söz eden âyetleri ulûhiyyetin tevhidini (ilmî ve haberî tevhid), Allah'a ibadeti ele alan, Allah'tan başkasına tapınmayı yasaklayan âyetleri ise rubûbiyyetin tevhidini (ilâhî ve talebî tevhid) ifade etmektedir. Buna bağlı olarak İhlâs sûresi Allah'ın kemâl sıfatı ile O'ndan tenzihi vâcib olan eksik sıfatları açıklayarak ulûhiyyetin tevhidini ortaya koyarken Kâfirûn ve Fâtihâ sûreleri ise ibadet ve kulluğun yalnızca Allah'a mahsus olduğunu vurgulayarak rubûbiyyetin tevhidini beyan eder. Benzer şekilde Hz. Peygamber'in ifadelerini tasdik etmek ulûhiyyetin tevhidini ifade ederken rubûbiyyetin tevhidi ise Hz. Peygamber'in emirlerine itaat etmek ve yasaklarından kaçınmak anlamına gelir. Kur'ân-ı Kerim'de yer alan; emir, yasak ve Allah'a itaatin

<sup>251</sup> Âl-i İmran 3/62.

<sup>252</sup> en-Nahl 16/51.

<sup>253</sup> el-Bakara 2/163.

<sup>254</sup> Fâtır 35/3.

<sup>255</sup> en-Neml 27/60.

<sup>256</sup> el-İsrâ 17/42.

<sup>257</sup> el-İsrâ 17/67.

<sup>258</sup> en-Nisâ 4/171.

<sup>259</sup> Mevlüt Özler, **İslâm Düşüncesinde Tevhid**, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005, s. 64-65.

<sup>260</sup> Özler, "Tevhid", s. 19.

<sup>261</sup> Mâtürîdî, s. 249.

<sup>262</sup> Özler, "Tevhid", s. 20.

gerekliliğini ifade eden âyetler ise tevhidin hukuk ve olgunlaştırıcılarıdır. Buna göre muvahhidlere Allah'ın dünyada verdiği, âhirette vereceği ödüllerden bahseden âyetler tevhidin karşılığı; müşrikler ve bunların dünyada uğradığı şedid cezalardan, âhirette maruz kalacakları azaplardan söz eden âyetler ise şirkin karşılığıdır.<sup>263</sup>

Günaltay, kelâm ilmi bağlamında tevhid konusuna özel bir önem atfetmektedir. O tevhid düşüncesinin, İslâm'ın ilk dönemlerinde felsefî bir özellik taşımadığını, sadece imanın bir ilkesi şeklinde tasvir edildiğini ifade etmektedir. Bu dönemlerde sahâbe, teşbihe yönelmeden Kur'ân ve hadislerdeki ilâhî isim ve sıfatların Allah'a aidiyetini benimsemiş, bunları ta'tîl'den kaçınmışlardır. Bu düşüncelerini de Kur'ân'a ve Sünnete dayandırarak ileri sürmüşler, bu konuda felsefî nazariyeleri veya genel kuralları esas almamışlardır. Ancak tevhid konusu kelâmın yanı sıra felsefenin de en mühim meselelerinden biridir. Bu sebeple felsefeyle bütünleşen toplumlarda bu meselenin sadece inanç konusu olarak kalması ve felsefî boyut edinmemesi mümkün değildir. Bunun sonucu olarak felsefeyle iç içe toplumlarda tevhid meselesi irdelenmeye başlanmıştır. Bu meselenin ilk ele alındığı bölge ise o döneme kadar pek çok fikrin ve dinin çatıştığı bir bölge olarak bilinen Irak olmuştur.<sup>264</sup>

Günaltay'a göre tarih boyunca tüm kelâmî tartışmalar ve konular Müslümanların tevhid hususundaki yorumlarından meydana gelmiştir. Daha sonra ise bu konular Hint, Keldânî, Yunan, İran ve Süryânî dillerinden çevrilen kitaplar sayesinde kapsamını genişletmiş, doğa bilimleri ve matematikte birçok gelişme ve ilerleme ortaya çıkmasını sağlamış, felsefenin incelenmesine ve araştırılmasına yol açmıştır. Öte yandan din ve bilim, felsefe ve kelâmın birbirinden kesin bir şekilde ayrılmamış olması da tevhid anlayışının sağladığı bir durumdur. Müslüman mütefekkirler hicrî III. ve VI. asırlar arasında kelâma felsefî, felsefeye tasavvufî bir renk kazandırarak felsefenin akılcı ve sistematik bir yapı kazanması amacıyla felsefe ile vahdet-i vücûdu birbirine yaklaştırmışlardır. Bu durum ise Günaltay'a göre Kur'ân'ın tevhid esasına bağlılığın sevindirici bir neticesidir.<sup>265</sup>

Günaltay'a göre kelâmcıların kazâ-kader ve ilâhî sıfatlar gibi kelâmî konular hakkındaki tartışmaları yukarıda da söz edildiği üzere onların tevhid yorumları ile alâkalıdır. Ancak kelâmcılar bu konularda fikirlerini istedikleri gibi beyan edebilmesine rağmen teolojiden uzaklaşmamışlardır. Çünkü tevhid ilkesinin varlığı bunu engellemiş ve onların materyalizme sürüklenmesinin önüne geçmiştir. Nitekim Günaltay, Lange'nin ifadelerinin de bu görüşünü desteklediğini dile getirir. Lange'nin açıklamalarına göre Tek Tanrı inancının temel ilkesi dogmatik açıdan oldukça esnektir ve kurgusal yorum anlamında son derece zengindir. Hatta öyle ki değişik medeniyetlerde ve en büyük bilimsel gelişmeler ortasında bile dinsel hayatı beslemeyi sürdürebilir. Kâinatı idare eden gücün kendi üzerine döndüğü ve ezelî-ebedî yasalara uygun şekilde iş gördüğü faraziyesi din ile bilim

<sup>263</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aslı)**, s. 116; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 104.

<sup>264</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 62-63; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 34-35.

<sup>265</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 70-71; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 45.

arasında bir çatışma ortaya çıkarmak yerine Tanrı'yla âlem arasında, beden ve ruh ilişkisine benzer bir bağ kurma fikrine yol açar. Günaltay'a göre Lange'nin bu görüşü İslâm âleminde ortaya çıkan fikî uyanışın yayılma şeklini ortaya koyması açısından son derece önemlidir. Çünkü Yunan, Hint ve İskenderiye felsefeleri İslâm âleminde yayılmadan önce ortaya çıkan düşünce hareketi ile bu felsefelerin incelenmesini takip eden yüksek dönemde ortaya çıkan ilim arasında meydana gelen gelişmeler ancak ilkelerin ilkesi olan tevhid anlayışı sayesinde devam edebilmiştir.<sup>266</sup>

#### 2.3.4.1. Allah'ın Birliği'nin İspatı

Kelâm âlimleri, tevhid düşüncesini ispat etmek için çeşitli kanıtlar öne sürmüşlerdir. Bu kanıtlar arasında en çok bilineni burhân-ı temânû' ve burhân-ı tevârüd kanıtıdır. Burhân-ı temânû' delili Allah'tan başka ilâhların mevcut olması halinde iradelerinin çatışacağı düşüncesiyle tevhidi kanıtlarken<sup>267</sup> burhân-ı tevârüd delili ile ise birden fazla yaratıcının mevcut olması halinde bu yaratıcıların ittifak etmesi varsayımına dayanarak tevhid düşüncesini ispatlar.<sup>268</sup>

Günaltay, Kur'an'da Allah'ın birliğine hitâbî delillerden olan burhân-ı temânû' delili ile değinildiğini ifade ederek Enbiyâ sûresinin 22. âyetini bu meseleye vurgu yapan âyet olarak göstermektedir. Bu delilin evreni birden fazla yaratıcının var ettiği şeklindeki iddiaların geçersiz kılmayı amaçladığını ifade ederek delili şöyle açıklar:

Hareket ve sükûn haddizatında mümkündür. Bunlar mümkün olduğu gibi iradenin bunlara taalluku da mümkündür. Halbuki bu takdirde bu iki ilâh arasında temânû' yani çekişme ve mahalefet meydana gelir. Eğer her iki Sâni'in iradesi geçerli olup da hem hareket hem sükûn hasıl olursa iki zıddın bir araya gelmesi gerekir, bu muhaldir. Şayet birinin iradesi geçerli olursa iradesi geçerli olan kadir, diğeri ise aciz olması gerekir. Hangisi muhalefete kadir olursa diğeri âciz olur. Muhalefete kadir olmazsa o âciz diğeri kadir olur. Aczde ihtiyaç şâibesi vardır. Âciz, tenfiz kudretinde, başkalarının kendisinin kudretini engelleyememesi hususunda başkasına muhtaçtır. Halbuki Sâni' aczden münezzehdir. Her iki ihtimal de muhal olunca Sâni'in birden fazla olması da muhal olmuş olur.<sup>269</sup>

Günaltay'a göre tevhid hususunda, diğer bir deyişle Allah'ın evrenin tek yaratıcısı olduğu ve zâîî sıfatlarında bir ortağı mevcut olmadığı düşüncesinde kelâm mezhepleri arasında bir ittifak vardır. Ancak bu konuda Eş'arîler birden fazla yaratıcı olamayacağı, Mu'tezile ise birden fazla ezeli varlık bulunamayacağını öne sürmüş ve bahsi geçen hususlarda son derece titiz davranmışlardır. Bu sebeple de bu mezheplerin liderlerine göre Allah'ın birliğinin ispatlanması varlığının ispatlanmasından daha önemlidir. Zira fitratı bozulmadığı sürece herkes Allah'ın varlığını kabul etmek durumundadır.<sup>270</sup>

<sup>266</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 70-71; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 44-45.

<sup>267</sup> A. Saim Kılavuz, **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâma Giriş**, İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993, s. 803.

<sup>268</sup> Topaloğlu, Çelebi, **Kelâm Terimleri Sözlüğü**, s. 52.

<sup>269</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aslı)**, s. 117; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 105.

<sup>270</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 108; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 96-97.

Günaltay, İbn Meymûn'un *Delâletü'l-Hâirîn* adlı kitabında ifade etmiş olduğu kelâmcıların nazariyelerini ve akıl yürütmelerini teker teker ele almış ve değerlendirmiştir. Onun bu konuda ele aldığı deliller burhân-ı temânû', olumsuz arazlar, iradenin tek olması, eser-müessir ve yaratma kudreti şeklinde ifade edilebilir.

**Burhân-ı temânû':** Bu delillerin ilki daha önce söz ettiğimiz bir delil olan burhân-ı temânû' delilidir. Yukarıdaki şeklinden farklı biçimde atom düşüncesine dayalı olarak da ifade edilen bu delile göre evreni yaratan iki tanrı var olsaydı bunların her ikisi de kudret, ilim, irade vb. ilâhî sıfatlara sahip olurdu. Böyle bir durum söz konusu olduğunda da atomlarda var olan hareket ve sükûn, sıcaklık ve soğukluk gibi birbirlerine zıt olan arazların aynı anda ikisinin de mevcut olması veya ikisinin de mevcut olmaması gerekirdi. Oysa her iki ihtimalin de meydana gelmesi muhaldir.<sup>271</sup> O halde evreni yaratan birden çok yaratıcının bulunması mümkün olamaz.

**Olumsuz arazlar:** Bu kanıt kelâmcıların "birbirine zıt arazlar teorisi" ve "olumsuz arazlar" teorisine dayanmaktadır. Buna göre eğer iki tanrı var olsaydı evrende var olan şeylerden bir kısmının ortak olarak ikisine de ait olması bir kısmının ise sadece birine ait olması diğerine ait olmaması gerekirdi. Böyle bir durum ise onların arasında bir çatışmaya neden olurdu. O halde evreni yaratan iki farklı yaratıcının bulunması mümkün olamaz.<sup>272</sup>

**İradenin tekliği:** Günaltay'a göre bu delil kelâmcılara özgü bir kurala dayanmaktadır. Kelâmcılar Allah'ın mekânsız olduğunu diğer deyişle zâtında ikiliği kabul etmeyen bir iradeye sahip olduğunu iddia ettikleri için söz konusu delili bu ilke üzerine temellendirmişlerdir. Bu kanıtla göre bir irade bir mekânda değil birden çok mekânda mevcut olduğundan iki farklı yaratıcıya ait olamaz. Çünkü bir neden birbirinden ayrı iki neden için iki farklı sonuç meydana getiremez. Ancak Günaltay kelâmcıların bu kanıtının bir şeyi ondan daha açık olmayan başka bir şeyle ilişkilendirmek ve açıklamak anlamına geldiğini düşünmektedir.<sup>273</sup>

**Eser-Müessir:** Bu delile göre eserin mevcudiyeti o eseri meydana getirenin mevcudiyetini zorunlu olarak kanıtlar. Ancak o eseri var eden iki varlık bulunduğunu kanıtlayamaz. Günaltay'a göre kelâmcıların bu kanıtındaki ilk neden Leibniz'in yeter-neden prensibine de benzemektedir. Ayrıca bu delil ilâhların çokluğu imkânını yok etmemekte sadece bir yaratıcı yerine birden çok yaratıcıya inanmak için bir sebep olmadığını göstermektedir. Ancak kelâm âlimleri Allah'ın zorunlu varlık oluşunu temel bir esas olarak kabul ettiklerinden dolayı ilâhların çokluğu imkânı bulunmasının bu delili geçersiz hale getiremeyeceğini öne sürmektedirler.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 108-109; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 97.

<sup>272</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 109; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 97.

<sup>273</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 109; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 97-98.

<sup>274</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 109; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 98.

**Yaratma kudreti:** Bu kanıtın ihtiyaç kavramına dikkat çektiğini söyleyen Günaltay’a göre evrenin yaratılması hususunda iki olasılık söz konusu olabilir. Tek bir Tanrı tüm varlıkları yaratabilir ya da tek bir Tanrı tüm varlıkları yaratamaz. İlk ihtimale göre ikinci bir tanrının varlığına gerek kalmaz. İkinci ihtimale göre ise evrenin yaratılması ve düzenli bir duruma gelmesi için iki ya da daha fazla tanrının kudretine ihtiyaç duyulmaktadır. Ancak böyle bir durum tanrılardan her birinin ötekine ihtiyaç duyması ve her ikisinin de kendi başına evreni yaratma kudretinin olmaması anlamına gelir. Bu da netice olarak burhân-ı temânû‘ delili ile aynı şeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla bu delile göre iki farklı tanrının varlığı söz konusu olamaz.<sup>275</sup>

Günaltay’a göre kelâmcıların Allah’ın birliğini ispatlama noktasında bu kadar titiz davranmaları onların “Allah’ın birliği bir inanç ilkesi olarak kabul edilmelidir.” düşüncesini iddia ettiklerini göstermektedir. Nitekim bu sebeple İbn Meymûn, kelâmcıları safsataya atılmayı bir nakil önünde baş eğmeye tercih etmekle eleştirmektedir.<sup>276</sup>

Günaltay’ın ele aldığı Allah’ın birliğini kanıtlayan bu deliller kanaatimize göre eser-müessir delili dışında temel anlamda iki yaratıcının bulunmasının onlar arasında bir çatışma meydana gelmesine neden olacağı düşüncesine dayanarak yaratıcının bir olması gerektiğini savunmaktadır.

### 2.3.5. Allah’ın Sıfatları Sorunu

Sıfat kelimesi mastar olarak bir varlığın özellik, durum ve niteliklerini belirtmek, isim olarak ise bir varlığın tanınmasını sağlayan durum ve özellik mânasına gelmektedir. Terim olarak ise Allah’ın insanlar tarafından bilinmesini sağlayan özellik veya Allah’ın zâtına nispet edilen mâna veya mefhum anlamına gelir.<sup>277</sup> Kur’ân-ı Kerim’de sıfat sözcüğü Allah’a atfedilmemiş, ancak bu sözcük yerine vasf kelimesi kullanılmıştır. Kur’ân’da Allah, âcizlik, eksiklik ve yaratılmışlık anlamı taşıyan birçok kavramdan tenzih edilmiş (selbî, tenzihî sıfatlar), Allah’a hay ve alîm gibi pek çok subûti sıfat nispet edilmiştir. Ayrıca vech ve yed gibi pek çok kavram da âyetlerde yer almaktadır (haberî sıfatlar).<sup>278</sup>

Sıfatlar problemi ilk defa hicrî II. yüzyılda tartışılmaya başlanmıştır. Buna göre Selefiyye Kur’ân’da yer alan müteşâbih âyetleri teşbih yoluyla açıklamış, bunları insanın sıfat ve fiilleri gibi görmüştür. Selefiyye’nin bu tavrına karşı çıkan Mu‘tezile ise tenzihte aşırılığa varıp ilâhî sıfatları zihnî kavramlar seviyesine indirgeyerek onların Allah’ın zâtına ait gerçek nitelikler olduğunu kabul

<sup>275</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 109-110; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 98.

<sup>276</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 110; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 98-99.

<sup>277</sup> İlyas Çelebi, “Sıfat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 37, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, s. 100.

<sup>278</sup> Çelebi, “Sıfat”, s. 103.

etmemiştir. Daha sonra ortaya çıkan Ehl-i Sünnet âlimleri ise iki görüşü de reddederek hem Allah'ın zâtî sıfatlarını kabul etmiş hem de sıfatlar konusunda teşbihe düşmemiştir.<sup>279</sup>

Günaltay İslâm âleminde tevhid hakkında meydana gelen tartışmalar neticesinde tıpkı diğer kelâmî meseleler gibi Allah'ın sıfatları meselesinin de ortaya çıktığını ve büyük tartışmalara neden olduğunu ifade eder. Ona göre İslâm, Araplar'ın şirk anlayışının yok edilmesi ve Hristiyanları teslîs inancına sürükleyen belirsizliklerin İslâm toplumunda yer bulmaması için tevhide oldukça önem vermiş ve tevhid esasını son derece açık bir biçimde ortaya koymuştur. Buna bağlı olarak ise tevhidi tam anlamıyla bir saflık ve tamamen bir soyutlama şeklinde algılayan kimseler ortaya çıkmış, bu kişiler Allah'a sıfatlar izâfe edilmesini Allah'ın yarattığı eşyaya benzememesi gerektiği düşüncesiyle reddetmişlerdir. Allah'ı tüm belirlemelerden uzak tutarak soyut varlık şeklinde tasvir eden bu kişilerin oluşturduğu mezhebe Muattıla ismi verilmiştir. Muattıla bu düşünceleri öne sürdükten sonra hem İslâm felsefesi hem de diğer felsefî disiplinler çoğunlukla Hristiyanların teslîsine karşı çıkma düşüncesiyle Allah'ın kendisine mahsus (zâtî) sıfatlarının varlığını reddetmiştir. Bazı mezhepler ise Muattıla'nın bu görüşünü eleştirerek ilâhî sıfatları ispatlamaya çalışmışlardır. Bu mezheplere ise genel mânada Sıfâtiyye mezhebi adı verilir. Sıfâtiyye bu husustaki tutumlarının aşırı ya da ölçülü oluşuna göre Haşviyye ve Müşebbihe gibi mezheplere ayrılmıştır.<sup>280</sup> Bu anlamda Mu'tezile mezhebi de Sünnî kelâmcıları ilâhî sıfatların var olduğunu kabul ettikleri için tevhid esasını ihlâl etmekle tenkit etmiştir.<sup>281</sup> Günaltay'a göre kelâmcılar irade meselesini ihmal ettiği için<sup>282</sup> onlar arasında nefsin arınmasına önem göstermeyenler, ibadetlere lüzum görmeyenler, geleneksel yoldan ayrılanlar, nasları inkâr edip kendi yorumlarını nas gibi görenler, Allah'ın fiil ve sıfatlardan tenzih edilmesini gerektirecek düşünceler ortaya koyanlar veya tam aksine Allah'ı cismanî şekilde tasvir edecek kadar aşırı bir yaklaşımda bulunanlar ortaya çıkmıştır.<sup>283</sup> Bu görüşlerin tamamı sıfatlar problemi sonucunda Selefiyye mezhebine karşı öne sürülmüştür.<sup>284</sup>

Günaltay Selefiyye'nin ilâhî sıfatlar hususunda uzun uzun açıklamalar yaptığını, onların Allah'ın kudret, basar, sem', yaratma, ilim ve rızık vermek gibi sıfatlarını ayrıntılı bir biçimde açıkladıklarını ifade etmektedir. Ona göre Selefiyye olumsuzlama (nefy) bakımındansa Allah için "Yarattığı şeylerden hiçbir şeye benzemez, yarattığı hiçbir şey de O'na benzemez." ifadesini kullanmıştır. Cehmiyye mezhebi mensupları ise Selefiyye'nin tersine "Allah şöyle değildir böyle

<sup>279</sup> Çelebi, "Sıfat", s. 103.

<sup>280</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 64; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 36.

<sup>281</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 110; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 99.

<sup>282</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 64; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 36.

<sup>283</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 72-73; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 48.

<sup>284</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 64; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 36-37.

değildir... Allah mutlak varlıktır.” şeklinde ifadeler kullanarak sıfatlar hakkında uzun izahlar yapmak yerine özet nitelikte cümleler kurmayı benimsemişlerdir.<sup>285</sup>

Günaltay Selefiyye ve bahsi geçen mezheplerin ihtilâf ettiği konuların şunlar olduğunu ifade etmektedir: Birincisi Kur’ân ve Sünnetin haber verdiği ve ashabın ortak fikri olan (icmâ) ve tâbiînin kabul ettiği konular, ikincisi ise ne Kur’ân ve Sünnetin haber verdiği ne de ashab ve tâbiînin tasdik ettiği konulardır. Buna göre Selefiyye birinci kısım ile ilgili konularda Kur’ân ve Sünneti tercih etmiş, ashabın itikâdını yeterli görerek nasların aklî yöntemlerden üstün olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre aklî yöntemler naslardan sonra rakibin görüşlerini çürütmek ya da kalbin tatmin oluşunu artırmak amacıyla başvurulmuş bir yoldur. Selefiyye’nin tersine yeni kurulan mezhepler (kelâmcılar) ise aklî yöntemlere daha fazla önem vermiş, Kur’ân ve Sünnette akla aykırı ve çelişkili gözüken ifadeleri te’vil etme yoluna gitmişlerdir. Bu mezheplere Ehl-i Sünnet adı verilmiştir. Bunlardan Eş’ariyye ve Mâtürîdiyye gibi kelâm ekolleri soyut düşünce ve aklî egzersizlerin gerçeğe ve iyiliğe ulaşabilmek için yeterli olduğunu iddia etmektedir. Onlar nazar ve akıl yürütme temeline dayandırarak isbât-ı vâcib meselesinde cevher ve araz teorisini öne sürmüşlerdir.<sup>286</sup>

Günaltay’ın Allah’ın sıfatları problemiyle ilgili görüşleri dört başlık altında ele alınabilir: Yeni Platonculuğun Allah anlayışı, soyut bir Allah anlayışının sakıncası, kelâmcılara göre zorunlu varlık ve kelâmcıların yaratma teorisi.

### 2.3.5.1. Yeni Platonculuk Düşüncesinin Allah Anlayışı

Günaltay’a göre İslâm âlimlerini en çok uğraştıran mesele Allah’ın sıfatları meselesidir. Kelâmcılar bu hususta farklı görüşlere sahip olduklarından ötürü çeşitli mezheplere ayrılmışlar, İslâm filozoflarının büyük bir kısmıysa İslâm dünyasına İskenderiye’den intikal eden Yeni Platonculuk disiplinini benimsemişlerdir. İskenderiye geleneği sıfatlardan uzak ve soyut bir Allah anlayışını kabul etmektedir. Bu anlayışa göre Allah zâtî olarak düşüncelerde ve duylarda tasvir edilen şekillerden bağımsız biçimde algılanmaktadır. Bu nedenle Yeni Platoncular’a göre Allah, her çeşit belirlenmişlik ve nitelemeden uzak, anlaşılması ve tanımlanması imkânsız bir varlıktır. Allah’a olumlu mânada bir niteleme hatta varlık nitelendirmesi bile yapılamaz. Zira her türlü niteleme onu sınırlandırmak, tanımlanamaz olan zâtını anlaşılamayacak bir duruma getirmek olur. Meşşâî filozoflar Aristoteles’in diğer fikirlerini benimsedikleri gibi bu düşüncüyü de ittifakla kabul etmiştir. Bununla beraber Günaltay’a göre aslında mütekaddimîn dönemi kelâmcılarının düşünceleri de bu fikirden çok uzak değildir. Çünkü Muattıla denilen bu ekol hem Allah’ın birliğini ihlâl ederek hem de Allah’ın insana ait olan özellikleri olduğunu kabul ederek O’na saygıda kusur etmekten

<sup>285</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 72-73; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 48.

<sup>286</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 64; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 36-37.

çekindikleri için Allah'ı sıfatlarla sınırlandırmak ve Allah'a karşı herhangi bir tanımda bulunmaktan uzak durmuşlardır. Dolayısıyla bu mezhep Sıfâtiyye grubunun aşırılığa giderek saplandığı insan biçimciliğe karşı bir tepki olarak yorumlanabilir.<sup>287</sup> Burada Günaltay'ın mütekaddimîn dönemi kelâmcılarını Muattıla ile özdeşleştirdiği görülmektedir. Ancak esasında onun bu yöndeki düşüncelerinin gerçeği yansıtmadığını belirtmekte fayda vardır.

### 2.3.5.2. Soyut Bir Allah Anlayışının Sakıncası

Günaltay'a göre İslâm düşünürleri içinde Aristoteles felsefesinin büyük bir hızla yayılması kelâmcıları kendi yöntemlerini ortaya koymalarının gerekliliği hakkında bilinçlendirmiş, bunun sonucunda Eş'ariler Aristoteles felsefesinden farklı bir yorum şekli ortaya atmıştır. Zira onlara göre Allah'ın tüm sıfatlardan soyutlanması madde lehine bir netice ortaya çıkarabilir. Oysa Eş'ariler'in biricik amacı Allah'ın kudretini ve otoritesini sınırlandırmamak, buna bağlı olarak maddeye hiçbir şekilde önem vermemektir. Bu nedenle Eş'arî kelâmında varlıkların sahip olduğu tüm gerekliliklerin kaynağı sadece Allah'tır.<sup>288</sup>

### 2.3.5.3. Kelâmcılara Göre Zorunlu Varlık

Günaltay, kelâmcıların sıfatlar konusunda Hristiyanların saplandığı hataya sürüklenmediğini ifade etmektedir. Ona göre Hristiyan düşünürler Allah'ın zâtında bölünmeyi meydana getirebilecek birçok sıfat benimsemişlerdir ve üç Tanrı çıkmazına girmişlerdir. Kelâmcılar ise böyle bir neticenin ortaya çıkmasından korkmaları nedeniyle Allah'ın mâhiyetini tevhid esasını zedelemekten tespit etmek için iki şekilde yöntem aramıştır. Bu anlamda öncelikle Allah'ın gayri cismanî ve gayri maddî olduğu esasını öne sürmüşlerdir. Bu husustaki delillerini maddî olan her şeyin sonlu ve bölünebilir, bölünebilir olan her şeyin de mümkün ve yaratılmış olduğu ilkesine dayandırmışlardır.<sup>289</sup>

Bu delile göre Allah cisim olsaydı ya bir atomda yerleşirdi ya da tüm atomlarda yerleşirdi. Bir atomda yerleşseydi diğer atomlar gereksiz olurdu. Bütün atomlarda yerleşseydi atomların sayısı kadar Allah olması gerekirdi. Her iki şekilde de Allah'ın belirli büyüklük ve biçimde olması gerekirdi. Halbuki Allah'ın belirli bir biçimi ve büyüklüğü olması hem zâtına aykırı olurdu hem de diğer belirlenimlere de ihtiyaç duymasını gerektirirdi. Bunun sonucunda gerçek Allah bu belirleyici olurdu. O halde kelâmcılara göre Allah cisim değildir, çünkü tektir. Günaltay'a göre bu akıl yürütme şekli son derece isabetlidir. Ancak İbn Meymûn kelâmcıların tüm teorilerini ve akıl yürütmelerini

<sup>287</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 110; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 99-100.

<sup>288</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 110-111; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 100.

<sup>289</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 111; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 100.

eleştirdiği gibi bu kanıtı da tenkit etmiş ve bu düşüncenin Allah'ın birliği esasını muhafaza edemediği iddiasında bulunmuştur. Bu ise kelâmcılara karşı yapılmış ciddi bir haksızlıktır.<sup>290</sup>

Öte yandan kelâmcılar bu kanıtla Allah'ın ilk ve ezeli varlık olduğunu ifade ederek muhtemel sınırlamalardan uzak olduğunu anlatmak istemişlerdir. Allah'ın zamanın koşullarından bağımsız olduğunun net bir şekilde izah edilmesi ile de O'nun zorunlu varlık olması gerektiğini kastetmişlerdir.<sup>291</sup>

Günaltay'a göre kelâmcılar bir yandan Allah'a maddi olmayışlık gibi olumsuz sıfatlar atfederken diğer yandan da bazı olumlu sıfatlar isnad etmişlerdir. Ancak bu husustaki tepkilerden kurtulabilmek amacıyla Allah'ta bir değişme gerektirecek fiziksel sıfatları kabul etmemişler, sadece Allah'ın yansımalarını ortaya koyan fiil ve sıfatları benimsemişlerdir. Kelâmcıları eleştirmekten zevk alan İbn Meymûn ise bu farkı bir safsata gibi yansıtmaya çalışmaktadır. İbn Meymûn'a göre kelâmcılar açısından yaratıcıda birbirinden farklı pek çok sıfat vardır. İlim sıfatı onlara göre kudret sıfatından farklı bir şeydir. Dolayısıyla bu durum kelâmcıların bir çelişki içerisinde olduğunu göstermektedir. Ancak Günaltay İbn Meymûn'un konuyla ilgili ifadelerinin kelâmcılarla aynı fikirde olduğunu gösterdiğini savunur. Buna göre ateşin yapısını bilmeyen bir kişi ateşte birbirinden ayrı altı özellik bulunduğunu zanneder. Bu özelliklerden birisiyle ateş kararır, bir diğeriyle beyazlar vs. Ancak ateşin yapısını bilen bir kişi ateşin ortaya çıkardığı bütün sonuçları tek bir özelliğiyle, yani 'sıcaklık' özelliği ile ortaya çıkardığını kolayca kavrar. Bu dışsal gözlem fizik alanında böyle olunca, a priori olarak, iradesiyle fiiller yapan varlıklar hakkında da durumun böyle olduğu düşünülmektedir. Allah'ta ise durumun böyle olma nedeni daha da güçlüdür. Allah'ın eser ve fiillerinde farklı tecelliler görüyorsak, bu bizde ilim sıfatının kudret sıfatından ayrı olmasından kaynaklanmaktadır. Şu halde bu gözlemlerden, Allah'ta zâtî olmak üzere farklı nitelikler bulunduğu sonucuna varabiliriz.<sup>292</sup>

Günaltay'a göre İbn Meymûn bu ifadeleriyle kelâmcıların düşüncelerini tekrar etmiştir Zira onun bu sözlerine göre kelâmcıların Allah'ın evrenle olan en genel ilişkisini biçimsel sıfatlar ışığında tanımlayabilecekleri zannına sahip olmaya hakları vardır. Eş'arîler bu ilişkiyi ilim, hayat, irade, kudret, sem', basar, kelâm vb. sıfatlarla izah etmiştir. Dolayısıyla Günaltay'a göre kelâmcıların sıfatlar teorisini geçersiz kılmak amacıyla yapılan bu tenkitler amacına ulaşamamıştır. Çünkü kelâmcıları eleştiren kişilerin görüşleri de sonuç olarak tüm sıfatları tekrar Allah'a dayandırmaktadır. Bu da oldukça doğal bir durumdur. Çünkü sıfatlar olmadan Allah düşüncesinin hiçbir mânası yoktur.

<sup>290</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 111; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 100-101.

<sup>291</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 111; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 100.

<sup>292</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 112-113; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 102-103.

Sıfatlarla tasvir edilen Allah düşüncesinde de tüm kudret, hakikat ve gereklilikler Allah'a nispet edilmiştir. Evren ise takma bir addır ve bölünebilir bir niteliktedir.<sup>293</sup>

#### 2.3.5.4. Kelâmcıların Yaratma Teorisi

Günaltay'a göre kelâmcıların atom teorisini öne sürme nedenlerini anlayabilmek için onların yaratma hususundaki görüşlerini ele almak gerekir. Ona göre kelâmcıların evrenin yaratılmasına yönelik öne sürdüğü deliller, asırlardır tekrar edilen sıradan reddetme ve çürütme yöntemlerini barındırmaktadır. Bu deliller özellikle Meşşâîler'in savunduğu maddenin ezeliği ilkesine karşı ileri sürülmüştür. Ancak bununla birlikte bu kanıtlardan çoğu gerçekten faydalıdır ve kelâmcıların Yunan atomculuğunda dikkat çeken boşlukları fark ettiğini göstermektedir.<sup>294</sup>

**Birinci delil:** Bu delile göre evrenin hâdis olduğu kanıtlamaya bile ihtiyaç duyulmayacak kadar apaçık bir hakikattir. Zira insan var olduğunda bir tanecik durumunda iken geçirdiği dönüşüm sonucu olgunluğa ulaşmaktadır. Bu dönüşümü kendi kendine gerçekleştiremeyeceği ise şüphesizdir. Günaltay'a göre kelâmcıların bu görüşü Yunan atomculuğuna karşı öne sürülmüş ciddi bir eleştiridir. Ona göre insanın bu başkalaşımı, atom ve hareketin varlığı kanıtlanırsa bile açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır.<sup>295</sup>

**İkinci delil:** Kelâmcılar açısından madem varlıkların geçirmiş olduğu bu dönüşümün sebebi kendileri değildir, öyleyse bu değişimi ve dönüşümü meydana getiren bir unsurun var olmasının gerektiği ortadadır. Günaltay'a göre kelâmcıların bu delili, Aristoteles'in teselsül esası üzerine kurduğu meşhur delilinden esinlenmiştir. Ancak Günaltay, Aristoteles'in delilinde bu delilin aksine evrenin ezeli bir niteliği olduğunun kanıtlanmaya çalışıldığını ifade etmektedir.<sup>296</sup>

**Üçüncü delil:** Günaltay'a göre bu delil birinci delili destekleyip onu açıklamaktadır. Onun açıklamalarına göre evreni meydana getiren atomlar ya bitişik ya da ayrı olmak zorundadır. Diğer bir deyişle atomlar bazen bitişir bazen ayrılırlar, atomlar yapıları bakımından bitişikliğe ve ayrışıklığa müsait olup bunlardan birinin tercih edilmesi zorunlu değildir. O halde bitişik olan atomları bitiştirecek, ayrışık olan atomları da ayrıştıracak bir unsurun var olması gerekir. Bu durum ise Allah'ın varlığını kanıtlar.<sup>297</sup>

<sup>293</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 113; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 103.

<sup>294</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 113-114; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 104.

<sup>295</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 114; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 104.

<sup>296</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 114; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 104-105.

<sup>297</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 114-115; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 105.

Günaltay’a göre bu delil son derece kuvvetlidir. O, kelâmcıların bu delili ile Leibniz’in yeter-neden prensibi arasında bir bağlantı kurmaktadır. Zira kelâmcılar da tıpkı Leibniz gibi bir şeyin mümkün bir varlıkken gerçeğe dönüşmesi için bunu gerçekleştirecek bir unsurun varlığının gerektiğini ifade etmektedir. Öte yandan kelâmcıların bu delili Yunan atomculuğuna son derece zıttır. Çünkü Yunan atomculuğu rastlantıya ve belirlenmemişliğe yatkın bir teoridir.<sup>298</sup>

**Dördüncü delil:** Bu delile göre evren cevher ve arazlardan meydana gelmiştir. Cevherler arazlarla beraber bulunmaktadır ve arazi olmayan cevher olamaz. Arazların tamamı yaratılmış olduğuna göre cevherlerin de yaratılmış olması zorunludur. Günaltay’a göre bu kanıttaki “Arazların tamamı yaratılmıştır.” önermesi kelâm kozmolojisinden çıkarılmış bir postüladır. Meşşâî filozofların bu kanıtla yönelik pek çok eleştiride bulunduğunu ifade eden Günaltay, bu postülanın tersine Demokritos atomculuğunda öne sürülen atomların kendi kendine oluştuğu düşüncesi kabul edilirse bu delilin çürütülebileceğini ifade etmektedir.<sup>299</sup>

**Beşinci delil:** Günaltay’a göre bu kanıt tercih ve tahsis (belirleme) kuralına dayanmaktadır. Buna göre bir şeyin, sahip olduğu arazlar, zaman, mekân, miktar ve benzeri özellikler ile belirli bir varlığı bulunmaktadır. Ancak bu şeyin sahip olduğu bu niteliklerin farklı olması da imkân dâhilindedir. Madem bu şey sahip olduğu bu niteliklerle var olmuştur, öyleyse iradesiyle bunları belirleyen, her ikisi de mümkün olan durumlardan birini diğerine tercih eden bir varlık olması gerekmektedir. Bu ise Allah’ın varlığının göstergesidir. Günaltay’a göre bu kanıtta da yeter-neden prensibinden esinlenilmiş, farklı olarak sonuç bu defa doğrudan tercihin kaynağına kaydırılmıştır.<sup>300</sup>

Günaltay kelâmcıların atoma bir mâhiyet ve varlık vermediğini, bu hususta Demokritos’u da eleştirdiklerini dile getirmektedir. Zira kelâmcılara göre bu ilk isimlendirme ve niteleme salt cevher düşüncesinden çıkarılamaz. Bu nedenle sürekli istendiği gibi benimsenecektir. Atomun ilk nitelendirilişine yönelik bir postüla kabul edilmesi halinde rastlantısal ve özel bir belirlenim yerine kural olarak Allah’ta içkin bir genel belirleme kabul edilmesi daha tercih edilebilirdir.<sup>301</sup>

**Altıncı delil:** Günaltay bu delil ile kelâmcıların “tercih”i doğrudan varlık meselesine kadar ilerlettiğini ifade eder. Buna göre kâinatın mümkün varlık olduğunda ittifak edilmektedir. Zira zorunlu varlık sadece Allah’tır. Diğer bir deyişle kâinatın var olduğu gibi yok olması da mümkündür. Madem varlığı zorunlu olmamasına rağmen kâinat var olmuştur, öyle ise onun var olmasını yok olmasına tercih edecek bir iradenin olması gerekir.<sup>302</sup> Bu durumsa yaratıcının varlığını kanıtlar.

<sup>298</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 115; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 105.

<sup>299</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 115; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 105-106.

<sup>300</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 115-116; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 106.

<sup>301</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 115-116; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 106.

<sup>302</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 116; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 107.

### 2.3.6. Kazâ-Kader Meselesi, Tevekkül ve İnsanın Fiillerinin Kaynağı Sorunu

#### 2.3.6.1. Kazâ-Kader Meselesi

Kader kelimesi sözcük anlamı olarak gücü yetmek, ölçüyle yapmak, planlamak, bir şeyin biçimini ve özelliğini belirlemek, rızkını daraltmak ve kıymetini bilmek anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise Allah'ın tüm nesne ve olayları ezeli olan ilmiyle bilmesi ve belirlemesi demektir. Kazâ ise kelime olarak hükmetmek, sağlam ve muhkem yapmak, emretmek ve yerine getirmek anlamlarına gelmekte olup terim olarak ise Allah'ın olay ve nesnelere yönelik ezeli planını gerçekleştirilmesi mânasına gelmektedir. Mâtürîdî ve Şîî âlimlerinin çoğunluğu ve Selefî mezhebi kader ve kazâyı ilgili bu iki izah biçimini benimsemektedir. Ancak Eş'arî kelâmcıları ve İslâm filozofları ise yukarıdaki açıklamaların tersine kazâyı kader, kadere kazâ anlamını yüklemişlerdir. Buna göre kazâ Allah'ın ezeli hükmü, kader ise tüm nesne ve olayların kazaya uygun şekilde yaratılması demektir.<sup>303</sup>

Günaltay dünya tarihinde kazâ ve kader problemi ile ilgilenmeyen hiçbir din ve felsefî akım bulunmadığını ifade etmektedir. Ona göre bu mesele insan yaşamı ile yakından ilgili olduğu için dinlerin tamamında bir inanç olarak kalmış ve felsefî problemler içerisine girmiştir. O, kader konusunda öne sürülen görüşlerden biri olan fatalizmin, evrendeki tüm olayları ve insanın fiillerini doğaüstü bir kuvvetin müdahalesine yükleyen ve her şeyin bu güç tarafından ezelde düzenlenmiş olduğunu öne süren bir görüş olduğunu dile getirir. Fatalistlere göre ezelde ne takdir edilmişse muhakkak meydana gelecektir. Takdir edilen şeye karşı tedbirin hiçbir yararı yoktur. Onlara göre insan dâhil olmak üzere tüm doğa ezeli takdirin mahkûmudur. Dolayısıyla fatalizm insanın iradesini tamamen inkâr ettiğinden dolayı cebr-i mutlak seviyesinde bir disiplindir.<sup>304</sup>

Determinizm sistemi ise fatalizmin tersine inanca değil deneye dayanan bir ekoldür. Determinizm evrende meydana gelen tüm olay ve fiilleri illiyyet (nedensellik) ilkesi ile izah ederek tüm hadiselerin birtakım nedenlerin zorlamasıyla ortaya çıktığını kabul eder. Bu görüşe göre her eserin bir müessiri vardır. İrade ile yapılan her iş de bir eser olduğundan dolayı bir müessiri olması zorunludur. Bu müessir ise insanı o şeyi yapmaya yönlendiren nedendir. Bu neden işin meydana gelmesine engel olan daha güçlü bir nedene çarpmadan kuvvetini ve şiddetini korudukça gerektirdiği işin yapılmaması mümkün değildir. Bu görüşe göre insandaki irade azmetmekten ibarettir. Ancak bu azim de işin düşünülmesi sırasında en kuvvetli olan nedene bağlıdır. Dolayısıyla deterministlere göre insanda gerçek mânada bir irade yoktur. Çünkü onlara göre insanın fiillerinde asıl etkili olan şey insanın iradesi ve ihtiyarı değil, sebepler zinciri ve yapılanlardır. İnsan bir işin yapılmasını ya da yapılmamasını planlar, çünkü bir sebep onun bunu planlanmasını gerektirir. Bununla birlikte o sebep

<sup>303</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Kader", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 24, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 58.

<sup>304</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşl)**, s. 260; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 274.

de başka bir sebebin eseridir. Bu zincir ise en kuvvetli sebebe kadar gider.<sup>305</sup> Günaltay kazâ-kader meselesinin sadece felsefe değil dinin öncülerini de meşgul ettiğini ifade etmektedir. O, buna örnek olarak Hristiyanlığın meşhur simalarının kazâ-kader meselesi ile alakalı fikirleri nedeniyle birbirlerini sürekli aforoz ettiklerini dile getirmektedir.<sup>306</sup>

### 2.3.6.1.1. İslâm'da İnsanın Özgürlüğü Sorunu ve Kazâ-Kader Meselesi

Günaltay kelâm tarihindeki tartışma konularından birinin de insanın özgürlüğü ve kazâ-kader meselesi olduğunu ifade eder. Buna göre ilk dönemlerden beri tartışılmış bu meselelerle insanın eylem ve hareketlerini özgür bir irade ile mi yoksa zorunlu olarak mı gerçekleştirdiği sorusu irdelenmiştir. İnsanın özgürlüğü ve kazâ-kader meselesini ele alırken insanın özgürlüğü konusunda hassas bir tutum gösterenler “ehl-i adl ve t-tevhid” ya da “Kaderiyye” ve “Mu‘tezile” isimli mezhepleri oluşturmuş, kadercilikten yana bir tavır takınanlar ise “Cehmiyye” ve “Cebriyye” mezheplerini meydana getirmiştir. Bu iki birbirine zıt grup, son derece eskiye dayanan bu problemler konusunda naklî ve aklî delilleri kullanarak tartışmışlardır. Bu tartışmalar ise Selefiyye mezhebinin iman esasları üzerinde gerçekleştirilmiştir.<sup>307</sup>

Günaltay kazâ-kader ve özgürlük probleminin, tarihte ilk defa Keldânîler, Asurlular, Suriyeliler, Yahudiler, Ya‘kûbîler ve İranlılar’ın yaşamış olduğu Irak bölgesinde ortaya çıktığını dile getirir. Ona göre Mazdeizm’in düalist anlayışını unutamayan kişiler, iyilik ve kötülüğün tek bir Tanrı’dan geldiğini bir türlü kabul edememişlerdir. Aynı şekilde kutsal kitap kabul edilen Avesta, iyiliğin kaynağının Hürmüz, kötülüğün kaynağının ise Ehrimen olduğu şeklinde düalist bir inancı benimsemiştir. Yine Bâbil’in eski köhne gelenekleri ve Hint dinlerinin Bâbil’e ulaşan esintileri arasında böyle bir düalist anlayış mevcuttur. İslâm’da ise tartışmanın ilk tarafları Mu‘tezile’den Ma‘bed el-Cühenî (ö. 83/702 [?]), Ebû Yunus el-Esverî, Vâsıl b. Atâ (ö. 131/748), Gaylân ed-Dımaşkî (ö. 120/738) gibi o zamanın önemli şahıslarıdır. Bazı tarih araştırmacılarına göre ise Hz. Ali’nin (ö. 40/661) oğlu İbnü’l-Hanefiyye’nin (ö. 81/700) Ebû Hâşim Abdullah ile Hasan isimlerindeki iki oğlu da bu tartışmanın liderleridir, buna göre Ebû Hâşim Abdullah Mu‘tezile, Hasan ise Mürcie mezhebinin temellerini atmıştır.<sup>308</sup>

<sup>305</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 261; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 275.

<sup>306</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 261-262; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 276-277.

<sup>307</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 63; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 35.

<sup>308</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 63-64; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 35-36.

Söz konusu mesele hicrî I. yüzyılın sonlarına gelindiğinde ise Irak'ta geniş bir biçimde yayılmış,<sup>309</sup> Mu'tezile'den Vâsıl b. Atâ insanın fiillerinde yaratıcı olduğu görüşünü öne sürerken<sup>310</sup> buna tepki gösteren Selefi görüş ise Hasan-ı Basrî (ö. 110/728) tarafından savunulmuştur.<sup>311</sup> Cehm b. Safvân (ö. 128/745-746) ise insanın fiillerinde kendi iradesinin söz konusu olmadığı düşüncesini ortaya atmıştır. İslâm dünyası Vâsıl b. Atâ ve Cehm b. Safvân'ın bahsi geçen görüşleriyle ilgilenirken İmam Eş'arî bu konudaki yorumuyla problemi akıl ve nakil aracılığıyla uygulanabilir biçimde izah etmeye çalışmış, ancak Eş'arî de cebirden tam olarak kurtulamamıştır. Ne yazık ki sonradan gelen âlimler onun açtığı bu yolu anlayamamışlar, Cehm b. Safvân'ın sürüklediği dikenli yollara sapmışlardır. Bunun sonucunda ise Müslümanlar günümüzde de varlığını sürdüren büyük bir sefaletle uğramışlardır.<sup>312</sup>

Günaltay'a göre kelâmcılar sıfatlar konusunda olduğu gibi kazâ ve kader meselesinde de son derece yoğun bir çaba göstermişlerdir. Ona göre Allah hakkında net bir anlayışa sahip olan kelâm âlimleri hem Allah'ın gücünün her şeyi kuşattığını, insanın gücünün ise mutlak güç sahibi Allah tarafından var edildiğini hem de insanın irade sahibi oluşunu ve özgürlüğünü birbirleriyle uzlaştırma noktasında zorlanmışlardır. Kelâmcıların bu konuda zorlanması ise son derece doğaldır. Zira Allah bir taraftan insanın irade özgürlüğü ve seçme hakkını insana vermiş, onu emirlere ve yasaklara uygun davranmakla mükellef tutmuş ve dünyada gerçekleştirdiği davranışlara bağlı olarak mükâfat veya ceza göreceğini ifade etmiştir. Öte yandan da kendisinin sonsuz güç ve ilim sahibi, her şeye gücü yeten ve hükmeden, hikmetinin bir neticesi olarak iradesini sınırlandıracak bir kudret mevcut olmayan diğer bir ifadeyle dilediği her şey gerçekleşen tek varlık olduğunu net ve açık bir biçimde ifade etmiştir. Bir taraftan ilâhî sıfatların kemâl açısından sınırsızlığı, diğer taraftan da bir kişinin hem kendi iradesi ile yürüyebilmesi hem de irade dışı olarak titremesi gibi refleksleri arasındaki farkın, diğer bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim'de belirtilen bir ilke ile bedihî olarak bilinen bir durumun uzlaştırılması zorunluluğu kelâmcıları çeşitli teoriler üretmeye yönlendirmiş, böylece yukarıda bahsi geçen mezhepler ortaya çıkmıştır.<sup>313</sup>

Günaltay İslâm dininin cibrî bir kader anlayışına sahip olmadığını dile getirir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim ve hadislerin insanın sorumlu kılındığına ve yapıp ettiği işlerden ceza ya da mükâfat

<sup>309</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 63; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 35.

<sup>310</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 262; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 277.

<sup>311</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 63; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 35-36; Günaltay'ın bu ifadelerine karşın Hasan-ı Basrî'nin, cebre karşı çıkan ve fiillerinde insanın etkin rolüne vurgu yapan görüşleriyle ilgili olarak bkz. Mehmet Kubat, "Kadere Dair İki Risâle (Abdûlmelik b. Mervân'ın Hasan el-Basrî'ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî'nin Abdûlmelik b. Mervân'a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)", **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 8(4), 2008, s. 366-373.

<sup>312</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 262; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 277.

<sup>313</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 71; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 45-46.

elde edeceklerine yönelik ifadeleri de cebrî bir kader anlayışının yanlışlığını göstermektedir.<sup>314</sup> “Kendilerine peygamber gönderilenleri de gönderilen peygamberleri de sorguya çekeceğiz.”<sup>315</sup> ve “Her bir kişi kendine göre amel eder.”<sup>316</sup> âyetleri İslâm’ın kader anlayışını gözler önüne serer. Aynı şekilde Hz. Muhammed peygamber olmasına rağmen gece gündüz ibadetle meşgul olmuş, Allah Teâlâ’yı anmayı asla terk etmemiştir. Eğer insan yaptıklarından mükellef bulunmasa bir peygamber bu gayreti gösterir miydi? Onun “Her biriniz bir çobandır ve her biriniz sürüsünden sorumludur.” hadisi de Günaltay’a göre insanın fiillerinde sorumlu oluşunun en büyük delillerindendir.<sup>317</sup>

Günaltay, kaynaklarda Hz. Ömer’in (ra) yaşadığı rivayet edilen bir olayı da İslâm’da cebrî kader anlayışı bulunmadığına örnek gösterir. Buna göre o, Şam’a doğru yola çıkmışken Şam’da veba hastalığının yayıldığını duymuş, buraya girmekten vazgeçmiştir. Bu durumu garipseyen Ebû Ubeyde b. Cerrâh ise ona “Ey Ömer, Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun?” şeklinde bir soru yöneltmiştir. Hz. Ömer: “Evet Allah’ın kaderinden yine Allah’ın kaderine kaçırıyorum.” şeklinde cevap vermiştir. Dolayısıyla ashâbın anladığı kader ile cebrî mutlakçıların ve fatalistlerin öne sürdüğü kader arasında büyük bir fark vardır.<sup>318</sup>

Günaltay’a göre “Ne yapalım kader böyle imiş!” lafını ağızlarına yuva yapan Müslümanlar, bu cümlelerin İslâmî anlamdaki karşılığını bilmeden cebr-i mutlaka düşmektedirler. Bu ise kazâ ve kadere iman etmenin Müslümanların ilerlemesine engel olduğu şeklinde görüşler ortaya çıkmasına neden olmakta, kazâ ve kader ile her şeyin belirlendiğini ve bu durumun da insanları tembelleştirdiğini öne süren dar kafalar türemektedir. Ancak bu iddialar, söz konusu kişilerin mensup oldukları dinin mâhiyetini araştırma zahmetinde bulunmayarak Avrupalıların her sözünü kesin bir delilmiş gibi kabul ettiğini gözler önüne sermektedir.<sup>319</sup> Oysa Günaltay’a göre bir din veya felsefi disiplinin aleyhinde ya da lehinde konuşabilmek için mensuplarını değil o sistemin veya dinin kendisini sorgulamak lazımdır. Eğer İslâm dini ilerlemeye engel olsaydı yüzyıllar önce İslâm âlimleri günümüzde bile son derece kültürlü ve aydın insanları saygı göstermek zorunda bırakan muhteşem eserleri ve yapıtları bırakamazlardı.<sup>320</sup> O halde bu durum gösteriyor ki Müslüman oldukları halde dinleri için böyle bir iddiada bulunan bu cahiller kendi dinlerine, dine fesat sokmak için eğitilmiş misyonerlerin ve oryantalistlerin verdiği zarardan daha büyük zarar vermektedir. Kader ve özgürlük konusunda yanlış telkinlerde bulunan ve toplumu dinden uzaklaştırmaya çalışan sözde aydın kişiler

<sup>314</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 262-263; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 277-278.

<sup>315</sup> el-A’râf 7/6.

<sup>316</sup> el-İsrâ 17/84.

<sup>317</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 278-279; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 291.

<sup>318</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 271-272; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 288.

<sup>319</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 269-276; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 285-291.

<sup>320</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 264; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 279.

bu hareketleriyle İslâm'dan ne kadar uzak ve dinden ne kadar habersiz olduklarını ortaya koymaktadır.<sup>321</sup>

Günaltay'a göre dinlerin ilk ortaya çıktığı dönemdeki mensupları her zaman dinlerine daha çok sarılırlar, ancak zaman ilerledikçe bir ihmalkârlık meydana gelir. Bu durum İslâm toplumunda da meydana gelmiştir. Ayrıca ona göre insanlar her çağda dinî anlayışlarından toplumsal durumlara uygun bir anlam çıkarmak ister. Bu sebeple aynı dine inanan topluluklarda farklı zamanlarda birbirine zıt durumlar meydana gelebilir. Kazâ ve kader meselesi de tıpkı bunun gibidir. Bu inanç İslâmiyet'in ilk dönemlerinde toplumu ekonomik ve siyasî anlamda ilerlemeye yönelttiği halde son dönemlerde korkaklık ve tembellik gibi utanılacak işleri meydana getirmiştir. Zira toplumların gerek ilerlemesini sağlayan gerekse gerilemesine sebep olan durum bu inançların doğru şekilde anlaşılıp anlaşılmamasıyla alakalıdır. Sosyoloji, psikoloji ve dinler tarihi gibi sosyal bilimleri araştırmayan kişiler ise bu ince noktayı göz önüne almayarak İslâm dininin ilerlemeye mâni olduğu hükmünü vermişlerdir. Halbuki yüzyıllar önce İslâm'ı kavrayan ve gereğini uygulayan toplumlar İslâm sayesinde ilimde, ekonomide ve sanatta zamanlarının öğretmenleri olmuşlardır. Zira İslâm bir ilim dinidir. Hiçbir zaman cahillik ile birlikte olamaz. Müslümanlar ne zaman dini iyi ve doğru bir şekilde anlamış ve ilme sarılmışlarsa ilerlemişler, ne zaman da dinin tavsiyelerini ihmal etseler felakete sürüklenmişlerdir.<sup>322</sup>

#### 2.3.6.1.2. Kur'ân-ı Kerim'de Kazâ ve Kader Kelimeleri

Günaltay'a göre kader probleminin çözülmesi için felsefî mücadelelerde bulunmaya ve kelâm nazariyelerine değinmeye gerek yoktur. Zira bu mücadele ve nazariyelerle konu uzadıkça uzar ve karmakarışık tartışmalar arasında gerçeği bulmak zor olur. Ona göre bu konunun çözüme ulaştırılması için Kur'ân-ı Kerim'de kazâ ve kader kelimelerinin hangi anlamlarda kullanıldığının araştırılması yeterlidir.<sup>323</sup>

Günaltay kazâ ve kader kelimelerinin eş anlamlı olduğunu ve Kur'ân'da çeşitli mânalarda kullanıldıklarını ifade etmektedir. Buna göre kazâ Kur'ân'da “sözle veya fiille bir şeyin ayrılması, bir şeye hüküm bir şeyden haber vermek, bir şeyi tamamlamak” mânalarında kullanılmıştır. Allah Teâlâ'nın sadece kendisine kulluk etmeyi ve anne babaya iyi davranmayı emrettiği âyet,<sup>324</sup> “Biz ona bu işi bunlar sabaha ulaştıkları sırada arkaları kesilecektir diye haber verdik.”<sup>325</sup> âyeti ve İsrailoğullarına yeryüzünde iki defa fesat çıkaracaklarının bildirildiği ifade edilen âyetlerde kader

<sup>321</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 263-282; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 278-296.

<sup>322</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 262-282; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 277-296.

<sup>323</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 277; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 292.

<sup>324</sup> el-İsrâ 17/23.

<sup>325</sup> el-Hicr 15/66.

sözcüğü bildirme anlamında kullanılmıştır. Allah'ın âlemi yedi günde iki gök olarak yarattığını ifade eden âyette<sup>326</sup> ise tamamlama anlamında kullanılmıştır. Allah'ın dilediğini o anda yarattığını ifade eden<sup>327</sup> âyetlerde de irade mânasında kullanılmıştır. O halde Kur'ân'da geçen kazâ, Allah'ın bir şeyi dilediği, yerine getirdiği ya da tamamladığı bir durumda o şeyin hemen meydana geleceği anlamına gelir. Bu ise ona göre âyetlerdeki kazâ anlayışının Cebriyye'nin bu husustaki görüşüyle aynı şeyi ifade etmediğini göstermektedir. Günaltay günümüzde kazâ ve kader meselesi olarak ele alınan bu problemin önceki dönemlerde sadece kader meselesi olarak ortaya konulduğunu, kazâ kelimesinin bu konuya sonradan ilave edildiğini ifade etmektedir. Bu nedenle ona göre kazâ kelimesi üzerinde çok fazla durmaya gerek bulunmamaktadır. Kader kelimesine gelince, Kur'ân-ı Kerim'de kader kelimesi ve takdir, mukadder gibi benzer kelimeler, bir şeyi özel karşılaştırma ya da sınırlı bir ölçü yahut belli bir kanun üzere meydana gelen ve belirlenen tarza göre yapma anlamlarında kullanılır. Örneğin “Biz gökten uygun bir ölçüde yağmur indirdik.”<sup>328</sup> âyetinde kader kelimesi “soğukluk derecesi ve havanın doygunluğu kanununa göre belirli miktar” anlamına gelmektedir. Kur'ân'da yer alan bu ve benzer ifadelerden İslâm'daki kader inancının Müslümanların evrende sağlam bir kanun ve bu kanunlara göre sebepleri yaratan bir Allah'a bağlı olduğuna iman etmeleri anlamına geldiği anlaşılmaktadır. Diğer bir ifadeyle Kur'ân merkezli kader anlayışı Müslümanların ilâhî yaratılıştaki bir mükemmellik bulunduğunu benimsemeleri şeklinde ifade edilebilir.<sup>329</sup>

Günaltay'a göre bu durumda imanın şartlarından biri olan kadere, hayır ve şerre inanmak; hayır ve şerrin, ilâhî bilginin gerektirdiği nedenlere, sünnetlere ve kadere göre cereyân ettiğine iman etmek demektir. Evreni incelemiş, yaratılış kurallarındaki uyumu takdir edebilecek kadar anlayışa sahip olmuş tüm bilgi sahipleri bu iman karşısında saygıdan secdeye kapanır.<sup>330</sup> Ayrıca ona göre kadere iman etmenin büyük bir hikmeti vardır. Örneğin sevdiği bir kişiyi kaybeden bir Müslüman kadere imanı olduğu için teslimiyetle kaderine razı olur. Bu sayede psikolojik sıkıntılara sürüklenmez.<sup>331</sup>

Günaltay kader inancının halka, insanın iradesini ortadan kaldıran ve onun özgürlüğünü yok eden bir anlayış yerine Kur'ân-ı Kerim'de bulunan gerçek mânası ile öğretilmiş olması durumunda Müslümanların bugünkü sefaletlerine düşmeyeceklerini öne sürmektedir. Ona göre dinî inançlar Kur'ân-ı Kerim ve sahih hadislerden öğrenilmesi gerekirken kim oldukları belirsiz bazı adamların öne sürdükleri hurafelerden beslenmekte, böylece din ve akıl sahipleri ile kültürlü kişilerin

<sup>326</sup> Fussilet 41/12.

<sup>327</sup> el-Bakara 2/117.

<sup>328</sup> el-Mü'minûn 23/18.

<sup>329</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 277-279; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 292-294.

<sup>330</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 279; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 295.

<sup>331</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 269-270; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 286.

anlayışlarına sığamayacak kadar tuhaf bir şekle sokulmaktadır.<sup>332</sup> Nitekim Günaltay’a göre nasıl İslâm’da kadere iman etmemek küfürse zorlama ve cebir derecesindeki kadere inanmak da küfürdür.<sup>333</sup>

### 2.3.6.2. İslâm’da Tevekkül

Sözlükte “Allah’a güvenmek” mânasına gelen vekl kökünden türeyen tevekkül kelimesi “birinin işini üstüne alma, birine güvence verme; birine işini havale etme, ona güvenme” mânalarına gelmektedir. Tevekkül tasavvufî ve dinî bir kavram olarak “bir kimsenin kendini Allah’a teslim etmesi, rızkında ve işlerinde Allah’ı kefil bilip sadece O’na güvenmesi” anlamını ifade etmektedir.<sup>334</sup>

Günaltay’a göre tevekkül ve kadere iman konuları insanlara yanlış tefsirlerle anlatılmış; bu ise kaderin tembellik, tevekkülün ise hakarete katlanmak olarak algılanmasına yol açmıştır. Oysa böyle bir yaklaşım asla gerçeği yansıtmamaktadır. Ona göre “Ne yapalım kader böyle imiş!” ifadesi ancak insan yapabileceği her şeyi yaptıktan sonra söylenebilir. Örneğin hastası olan bir kişi “Kaderinde yaşamak varsa yaşar, yoksa ölür.” düşüncesiyle hastayı tedavi ettirmezse İslâmî yoldan ayrılmış olur. Nitekim Furkân-ı Mübîn’de yer alan âyetler ve Hz. Peygamber’in hadisleri de bu durumu ortaya koymaktadır. İnsana sadece çalıştığının karşılığının verileceğini ifade eden,<sup>335</sup> insanın kendi eliyle kendini tehlikeye atmaması gerektiğini dile getiren<sup>336</sup> ve tedbirli olmayı emreden<sup>337</sup> âyetler ve Hz. Peygamber’in dünya için ölmeyecek gibi, âhiret için yarın ölecek gibi çalışmak ve deveyi bağladıktan sonra tevekkül etmek gerektiğini dile getirdiği hadisler de İslâm’ın insanı çalışmaya yönelttiğini, tevekkülün önce tedbirli davranma sonra işlerini Allah’a teslim etmek olduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle Müslümanlar her zaman çalışmalı, ekonomik, siyasî ve sosyal alanda güç sahibi olmaya uğraşmalı, İslâm’ı korumak için her devirde hazırlıklı bulunmalıdır. “Düşmanlara gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayınız.”<sup>338</sup> âyeti de bunu dile getirir.<sup>339</sup>

Sonuç olarak Günaltay’ın kader meselesine önem verdiği görülmektedir. O, kader ve kazâ meselesini diğer eserlerine göre daha yalın ve topluma hitap eden bir dil kullandığı *Hurâfattan Hakîkata* ve *Zulmetten Nûra* isimli eserlerinde kelâmî tartışmalar çerçevesinde işlememiş, bu yapıtlarında ıslahçı düşüncesinin etkisiyle toplumdaki bahsi geçen meseleye dair mevcut olan algıyı değiştirmeyi amaçlamıştır. Nitekim bu görüşlerini ortaya koyarken Muhammed Abduh’un

<sup>332</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 280-281; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 296.

<sup>333</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 269; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 285.

<sup>334</sup> Mustafa Çağrı, “Tevekkül”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, s. 1.

<sup>335</sup> en-Necm 53/39.

<sup>336</sup> el-Bakara 2/195.

<sup>337</sup> en-Nisâ 4/71.

<sup>338</sup> el-Enfâl 8/60.

<sup>339</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 269-270; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 285-286.

görüşlerinden alıntılar yaparak fikirlerini desteklemiştir. Onun kazâ-kader konusundaki bu yorum ve tespitlerinin geçerliliğini sürdürdüğü ifade edilebilir. Onun, yaşadığı dönemde dinde ıslah düşüncesini benimseyen pek çok aydın gibi Müslümanların İslâm'ın özünden uzaklaştığı ve yaşanan toplumsal krizde yanlış kader anlayışının yol açtığı tembelliğin etkin bir rol oynadığı şeklindeki iddiasının günümüz için de yerinde bir değerlendirme olduğu söylenebilir. Günaltay'ın daha ağır bir dil kullandığı *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi* isimli eserinde ise kader ve kazâ meselesini daha ziyade mezhepler bağlamında ele almıştır. Bu anlamda Kur'ân odaklı bir yaklaşım sergilemiştir. Cebriyye ve Mu'tezile karşısında Eş'arîliğin en isabetli görüşü ortaya koyduğunu ifade etmiştir. Kelâmî görüşlerine bakıldığında genel anlamda aklı ön plana çıkaran Günaltay'ın bu konuda Eş'arîliğin görüşünü isabetli bulması ise dikkat çekicidir. Öte yandan o, cebri bir kader anlayışına sahip olmayı ve kadere iman etmemeyi de küfür olarak nitelendirmektedir. Şunu belirtmek gerekir ki Günaltay'ın eserlerinde tekfirci düşüncüyü şiddetle eleştirmesine rağmen burada böyle tekfirci bir yaklaşım sergilemesi dikkat çekmektedir.

### 2.3.6.3. İnsanın Fiillerinin Kaynağı Sorunu

Günaltay'a göre ilâhî ve beşerî güç bakımından insanın fiillerinin kaynağı problemi incelendiğinde aşağıdaki dört olasılıkla karşı karşıya gelinmektedir. Ona göre bunlardan her biri farklı bir mezhebin doğmasına yol açmıştır.

1- İnsan fiillerinin meydana gelmesinde tesiri bulunan güç, sadece Allah'ın gücüdür. Bu iddiayı Eş'arî mezhebinin büyük bir kısmı ve Cebriyye mezhebi öne sürmüştür.

2- İnsan fiillerinin meydana gelmesinde tesiri bulunan güç, fiillerini iradesiyle yapan insanın gücüdür. Bu iddiayı savunan ise Mu'tezile mezhebidir.

3- İnsan eylemlerinin meydana gelmesinde tesiri bulunan güç, hem ilâhî kudret hem de insan gücüdür. Bu iddiayı ortaya atanlar ise iki görüşe ayrılmıştır:

a- Fiilin meydana gelişinde her iki güç de tesir eder. Bu düşüncüyü Ebû İshak İsferâyînî (ö. 418/1027) savunmuştur.

b- İlâhî kudret fiilin ortaya çıkışında, beşerî kudret ise niteliğinde etkindir. Bu iddiayı ise Bâkılânî (ö. 403/1013) savunmuştur.

4- İnsan eylemlerinde etkin güç sadece insanın gücüdür. Bu düşüncüyü ise filozoflar savunmuştur.<sup>340</sup>

<sup>340</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 71-72; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 47.

## 2.4. Nübüvvet

Nübüvvet, sıfat olarak kullanılan nebî kelimesinin mastarıdır. Lügat âlimleri nebî kelimesinin nebî olarak hemzesiz ya da nebû şekline hemzeli olarak kullanıldığı biçiminde iki farklı görüşe ayrılmışlardır. Buna bağlı olarak nebî kelimesinin kökü konusunda da iki ayrı görüş mevcuttur. Birincisi bu sözcüğün aslının hemzeli olan ve haber vermek anlamını ifade eden n-b-e kökünden geldiği şeklindedir. Nebî kelimesinin bu kökten gelmesinin nedeni bazı âlimlere göre nebîlerin görevinin kullara Allah Teâlâ'dan haber verme oluşudur. İkincisi ise nebî kelimesinin aslının hemzesiz olduğu ve şerefli ve yüce anlamlarına gelen nebve veya nebâvet kökünden geldiği iddiasıdır. Nebînin bu kökten geldiğini öne sürenler onun mahlûkatın en yücesi olması düşüncesinden yola çıkarak bu iddiada bulunmuşlardır. Onlara göre Kur'an'da Hz. Peygamber'in üstün bir makama yüceltildiğini ifade eden âyet<sup>341</sup> de nebî kelimesinin bu mânaya geldiği düşüncesini desteklemektedir.<sup>342</sup> Nübüvvet kelimesi terim olarak ise Allah Teâlâ ile insanlar arasında insanoğlunun dünya ve âhirete yönelik ihtiyaçlarının karşılanması için yapılan elçilik vazifesi olarak tanımlanmaktadır. Buna bağlı olarak nebî Allah'ın elçi olarak görevlendirdiği kimseye verilen isimdir.<sup>343</sup> Nübüvvet meselesi, kelâm ilminin üç temel esasından biridir. Allah Teâlâ insanoğluna yaratılışından itibaren peygamberler göndererek onları kendi hevâ ve arzularının esiri olmaktan kurtarmış, nübüvvet yoluyla gönderdiği elçiler vasıtasıyla insanlığa var oluş amaçlarını iletmiştir.<sup>344</sup> Günaltay'ın nübüvvet ile alakalı görüşlerine bakıldığında onun eserlerinde peygamberlik, peygamberlerin özellikleri, vahiy ve mu'cize gibi nübüvvetin temel konularından doğrudan söz etmediği görülmektedir. O, bu hususta nübüvvet konusuyla ilgili olarak değerlendirilebilecek olan imâmet meselesine değinmiştir. Buna bağlı olarak çalışmamızın nübüvvet bölümünde onun sadece bu konudaki görüşleri ele alınacak, nübüvvetle ilgili diğer meselelere değinilmeyecektir.

### 2.4.1. İmâmet

İmam kelimesi sözlükte kendisine uyulan kişi anlamına gelmektedir. Siyasî bir kavram olarak imâmet ise Hz. Muhammed'den sonra başa geçen ve İslâm toplumunun yönetimini en üst seviyede gerçekleştiren kişinin makam ve vazifesini ifade eder. İmâmet meselesi kelâm ilmi bağlamında özellikle Şîa'nın iman esasları arasında bulunması yönüyle önem arz etmektedir. Bu nedenle bilhassa Sünnî mezhepler tarafından ele alınan bu konu kelâm kitaplarının son bölümlerinde işlenmiş, Şîa'ya

<sup>341</sup> Meryem 19/17.

<sup>342</sup> Salih Sabri Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, İstanbul: İnsan Yayınları, Tarihsiz, s. 11.

<sup>343</sup> Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 33, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, s. 279.

<sup>344</sup> Yavuz, **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**, s. 11.

reddiyeler yapılmıştır. Zira Şîa'ya göre imâmet sadece dünyevî anlamda değil aynı zamanda ruhânî bir otorite olarak nübüvvetin devamı kabul edilen bir kurumdur.<sup>345</sup>

Şîa mezhebinin çoğunluğunu oluşturan İranlılar İslâmiyeti kabul etmeden önce saltanat yoluyla iktidara gelen hükümdarlar altında yaşayan bir toplumdur. Bu nedenle Günaltay'a göre özellikle dört halife döneminde meydana gelen halifenin seçimle belirlenmesi usulünü bir türlü kabullenememişler, İslâm devletine çeşitli gerekçelerle duydukları kin ve intikam duygusunun da tesiriyle imâmet meselesini ortaya atmışlardır. Diğer bir deyişle Şîa tarafından öne sürülen imâmet düşüncesi, samimi bir iman esası olmayıp dini kullanarak saltanat ve veraset geleneğini tekrar canlandırma ile İslâm devletini parçalama amacını taşımaktadır. Bu bağlamda onların Zerdüştilik ve Mecûsilik gibi eski inançlarının İslâm ile birleştirilmesi neticesinde imâmet anlayışı ortaya çıkmıştır.<sup>346</sup> O dönemdeki şartlar altında yönetime gelmeye en uygun kişi ise Hz. Ali olduğu için onun taraftarlığını yaparak yönetimin onun neslinin hakkı olduğunu öne sürmüşler, bu nedenle birtakım nasları görüşlerini desteklemek için kullanmayı bile göze almışlardır.

## 2.5. Âhiret

Âhiret, kelime olarak son mânasına gelmektedir. Kur'ân-ı Kerim'de 110 yerde zikredilen bu kelimenin terim anlamı dünya hayatına benzemekle beraber ondan ayrılık arz eden ve onu müteâkip gerçekleşen ölümsüz bir hayatı, sonsuzluk âlemindeki çeşitli haller ve merhaleleri ifade etmektedir.<sup>347</sup> Âhiret kavramı birçok âyet<sup>348</sup> ve hadiste "Allah'a ve âhiret gününe iman edenler" şeklinde Allah'a iman ilkesi ile beraber zikredilmektedir. Felsefe ve kelâm kitaplarında bu kavramı ifade etmek için meâd kelimesi de kullanılmaktadır. Âhiret inancı ilkel ya da medenî olsun bir tanrı inancına sahip tüm kavimlerde benimsenmiş, ancak bu konunun mâhiyetine yönelik farklı görüşler ileri sürülmüştür.<sup>349</sup>

Âhiret problemi kelâm ilminin üç temel konusundan biridir. Bununla beraber bu konu başlangıç dönemi kelâm ilminin temel meseleleri arasında yer almamıştır. Zira bu dönemde ön planda olan konular ilâhî sıfatlar ve insanın fiilleri olmuştur. Dolayısıyla bu konunun kelâmın temel problemleri arasına girmesi sonraki süreçte gerçekleşmiş, muhtemelen felsefeye gösterilen yoğun ilgi neticesinde âhiret konusu İslâm dünyasında bir tartışma problemine dönüşmüştür. Bu duruma

<sup>345</sup> Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, s. 201.

<sup>346</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 79-101; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 92-114.

<sup>347</sup> Bekir Topaloğlu, "Âhiret", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 1, İstanbul: TDV Yayınları, 1988, s. 543.

<sup>348</sup> et-Tevbe 17/18; el-Bakara 2/8.

<sup>349</sup> Topaloğlu, "Âhiret", s. 543.

paralel olarak da kelâm ilmi günümüzde olduğu gibi ulûhiyyet, nübüvvet ve âhiret şeklinde üç temel ilke üzerine bina edilmiştir.<sup>350</sup>

Günaltay'ın âhiret konusuyla ilgili görüşleri ele alındığında, onun eserlerinde âhiretin mâhiyeti ve âhiret hayatının aşamaları gibi konulardan söz etmediği görülmektedir. O, âhiret kapsamında daha çok ruh kavramına değinerek ruhun kaynağı, tarihi, bu kavramın ilk çağlardan günümüze kadar nasıl algılandığı, tarih boyunca öne sürülen ruh kuramları, çağdaş ruh teorileri, İslâm dünyasında ruh meselesi ve ruh konusunda meydana gelen ihtilâflar, ruhun niteliği, cisim-araz ve hâdis-ezelî olup olmadığından bahsetmektedir. Dolayısıyla Günaltay'ın diğer temel kelâm konularıyla karşılaştırıldığında âhiret meselesine çok fazla değinmediği fark edilmektedir. Ancak bu durum onun yaşadığı dönem göz önüne alındığında son derece doğaldır. Zira yeni ilm-i kelâm döneminde âhiret konusuna çok fazla yer verilmemiştir. Bunun nedenlerinden biri ise o dönemde âciliyeti olan meselelere yönelme arzusudur. Bu anlamda dönemin önde gelen düşünürleri eserlerinde ulûhiyyet ve nübüvvet konularına ağırlık vermişlerdir.<sup>351</sup> Buna bağlı olarak bu bölümde sadece ruhla ilgili meseleler hakkında müellifin düşünceleri ele alınacak, âhiret konusuyla ilgili diğer meselelerden söz edilmeyecektir.

### 2.5.1. Ruh

Günaltay ruh düşüncesine geçmeden önce evreni, kendisini oluşturan varlıklar itibarıyla ele alır. Buna göre evreni oluşturan varlıklar organik-canlı varlıklar ve inorganik-cansız varlıklar diye ikiye ayrılmaktadır. İnorganik cisimler yapıları birbirine benzer parçacıklardan oluşmuş canlılık belirtisi olmayan varlıklarken organik varlıklar bitki ve hayvanlardır. Daha sonra bitkiler ve hayvanlar arasında bazı farklar olduğundan ancak garip bir şekilde bu farkların her iki türde de ilkel canlılara gidildikçe yok olduğundan söz eder. Buna göre sanılanın tersine bir bitki ve hayvan hücresi arasında kesin bir fark mevcut değildir.<sup>352</sup> Bu durum ise kanaatimize göre dikkat çekicidir.

Günaltay, bitki ve hayvanlar arasındaki ilişkiden bu şekilde söz ettikten sonra bazı filozoflar ve bilim adamlarına göre canlı ve cansız varlıklar arasında da büyük bir fark olmadığını ve cansız varlıkların da kendilerine özgü bir hayatı bulunduğunu dile getirmektedir. Buna göre cansız bir varlıkla canlı bir varlığın birbirine benzemesi başta garip gelebilir. Ancak canlı ve cansız varlıkların niteliklerine dikkatli bir şekilde bakılınca aralarında benzerlikler olduğu fark edilecektir. Nitekim son zamanlarda gelişen mineroloji biliminin buluşları da bu görüşü desteklemektedir. Bu bağlamda minerolojistler bazı maden çeşitlerinde canlılık nitelikleri bulduklarını iddia etmektedir. Diğer bir

<sup>350</sup> Çağfer Karadağ, *İslâm Düşüncesinde Âhiret*, Bursa: Emin Yayınları, 2008, s. 15-17.

<sup>351</sup> Özervarlı, *Kelâm'da Yenilik Arayışları*, s. 205.

<sup>352</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)*, s. 120-122; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ülâ*, s. 109-111.

deyişle onlara göre maddenin de - tam anlamıyla canlılar gibi olmasa bile - bir hayatı mevcuttur. Bu durum ise canlı ve cansız varlıklar arasında büyük bir ayrım olmadığını gözler önüne serer.<sup>353</sup>

Günaltay canlı varlıklarda görülen hayatın niteliğinin insanlık tarihini uğraştıran en önemli konulardan biri olduğunu ve tarihte bu meselenin çözümü için biri bilimsel diğeri de felsefi olmak üzere iki yöntem izlendiğini ifade etmektedir. Ona göre bilim sadece var olanla ilgilenir, neden sorusunun cevabıyla meşgul olmaz, bu nedenle bu sorunun cevabını sadece felsefe verebilir. Nitekim antik Yunan, Hint ve Çin filozoflarından günümüze değin ne kadar filozof varsa hepsinin bu konu hakkında bir görüş belirttiği fark edilmektedir.<sup>354</sup>

Günaltay'a göre insanda iki tür canlılık göstergesine şahit oluruz: Bunlardan biri cismânîdir, organların işlevlerinden oluşmakta olan bu belirtiye bütün canlılar ortak olduğu için buna hayvanî hayat da denilebilir. Diğeri ise zihnî-mânevîdir, diğer canlılardan farklı olarak meydana gelen bu gösterge idrak ve irade olarak tezahür etmektedir. İşte insanda mevcut bu zihnî-mânevî hayatın kaynağı ruhtur. İnsanın kendini gözlemlediğinde karakterinde ve fiillerinde bir ikiliğin çatışmasını görmemesi imkânsızdır. Bu çatışma hayvanî hayatın doğurduğu duyularla zihnî hayatın doğurduğu akıl arasında yani bedenle ruh arasındadır. Dolayısıyla Günaltay'a göre burada filozoflar arasında tarih boyunca meydana gelen ihtilaflar ruhun varlığına değil onun bu âlemde bağımsız ve nitelik olarak bedenden ayrı olup olmaması ve bedenin öldükten sonra çürümesi halinde bâkî kalıp kalmamasına yöneliktir.<sup>355</sup>

### 2.5.1.1. Ruhun Kaynağı

Günaltay'a göre geçmişten bugüne ruhtan bahsetmeyen hiçbir topluluk yoktur. İnsan kendi varlığını algıladığı günden bu zamana kadar varlığın niteliği ve kökenini araştırmış, hayatın kaynağının ne olduğu, insanın ölünce nereye gittiği gibi soruların cevabını bulmak için büyük bir çaba göstermiştir. En uzak çağlarda bile kendilerinde ikilik bulunduğuna kanaat getiren insanların her dilde bu düşüncüyü ifade etmek amacıyla bir deyim bulması bunun en büyük göstergesidir. Ancak ilk çağlarda insanlar bu ikinci varlığın niteliğini bir türlü tespit edememiş, onu hava ya da hayalet olarak algılamışlardır. Bu varlığın hava olarak algılanmasının sebebi büyük ihtimalle son nefes verilmesiyle ölüm olayının meydana gelmesidir. Rüya, bayılma, nüzûl, vecd ve istiğrak hali gibi olayların ise hayalet düşüncesini kuvvetlendirmiş olması muhtemeldir. İnsanlarda görülen bu geçici hissizlikler hayatın bazen bedenden ayrıldığının göstergesi sayılmıştır. Aynı şekilde bazı ilkel topluluklarsa ruhu insanın nefesi saymışlardır. Tüm bunlar nedeni ile her dilde ruha verilen ad, köken itibarıyla hava, rüzgâr ve nefes anlamlarına gelen sözcüklerle bağlantılıdır. İnsanlarda bu şekilde ruh

<sup>353</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 124; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 112.

<sup>354</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 127; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 114.

<sup>355</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 127-128; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 114-115.

kanaati ortaya çıktıktan sonra bu konuda gözlem ve araştırmalar da ilerlemiş, bu hususta farklı teoriler iddia edilmiştir.<sup>356</sup> Ancak burada Günaltay'a göre üstünde durulması gereken mesele ruhun niteliği hakkındaki görüşlerden ziyade ilkel insanlarda bile ruh algısının olmasıdır.<sup>357</sup> Antik çağlarda yaşayan kişilerin bile ruhun varlığını sezebilmesi yazara göre onun varlığının en büyük kanıtlarından biridir.

İlkel toplulukların ruh düşüncesine değindikten sonra Günaltay tarih boyunca ruh hakkında ortaya konulan görüşlerden bahsetmiştir. Ona göre ruhun varlığını kabul ederek spiritüalizm ekolünün temelini kuran kişi Yunan filozofu Anaxagoras'tır. Bu ekolün gerçek anlamda kurucusu ise büyük filozof Platon'dur. Platon'un felsefi düşüncelerinin İslâm âlemi üzerinde derin etkiler bıraktığını ifade eden müellif bu nedenle onun görüşlerinin üstünde önemle durur. Günaltay'a göre Platon ruh teorisinde temelde Pisagor'dan ilham almıştır, ancak Platon'un fikirleri Pisagor okulunun düşünceleriyle karşılaştırılacak olursa onun daha net düşünceler ileri sürdüğü fark edilmektedir. Günaltay Platon'la Aristoteles'i karşılaştırdığında ise Platon'un daha parlak bir yöntem izlediğini buna rağmen Aristoteles'in ise daha sağlam bir yol seçtiğini iddia eder. Platon'a göre ruh, akılla beden arasında aracıdır, ruhta biri aklı diğeri hayvanî iki yön vardır. O, ruh teorisini *idealar âlemi* teorisine paralel olarak öne sürmüştür ve ona göre ruh ebedidir; buna rağmen Aristoteles ise Platon'dan farklı olarak ruh anlamında akli temel almıştır, ona göre ise ruh ebedî değildir ve ölünce yok olur.<sup>358</sup>

Günaltay Thales ile başlayan ve İskenderiye felsefesi ile sona eren Antikçağ Yunan felsefesinin inkârla başlamasına karşın sonunda Allah'ın varlığını kabul ettiğini dile getirir. Ona göre Yunan felsefesi, sonunda her şeyin kaynağının Allah olduğunu, Allah'ın âlemi var ettiğini kabul etmiştir. Günaltay bu noktada Yunan felsefesinin ulaştığı sonuçla Doğu (Hint) felsefesinin ulaştığı sonucun aynı olduğunu, iki düşünce sisteminin de âlemin yaratıcının tezahürü oluşunu kabul ettiğini dile getirerek bu durumu oldukça dikkat çekici bulur. Bu iki sistemin farklı yollardan aynı fikre ulaşması incelenmeye değer bir meseledir. Bu tablo Günaltay'a göre tıpkı İslâm dünyasındaki Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Muhyiddin İbnü'l-Arabî gibi kişilerin farklı yollardan geçerek aynı neticeye ulaşmasına benzer.<sup>359</sup>

### 2.5.1.2. Tarih Boyunca Ruh

Günaltay, evrim teorisi konusunu işlerken söz ettiğimiz üzere ruh konusunda tarih boyunca öne sürülen görüşler ele alındığında bunların üç gruba indirgenebileceğini iddia eder:

<sup>356</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 177-181; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Âlâ*, s. 150-153.

<sup>357</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 187-188; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Âlâ*, s. 158.

<sup>358</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 239-249; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Âlâ*, s. 189-196.

<sup>359</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 283; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Âlâ*, s. 219.

- 1- Hayatî mekanikçilik ve Physico-chimique (fizikoşimik) ekolü
- 2- Hayeviyeye (vitalizm) ekolü
- 3- Ervâhiyye (animizm) ekolü

Bu üç görüşten hayatî mekanikçilik ekolünü benimseyenler tüm hayatî gerçeklerin mekanik kuvvetlere dayandığını ve maddî olaylar gibi bu kuvvetlerle açıklanabileceğini öne sürmektedir.<sup>360</sup> Vitalizm düşüncesini benimseyenler ruhtan farklı bir yaşam kaynağı olduğunu iddia etmişlerdir. Bunlardan bazıları bu kaynağın organikliğe dayanan, bazıları ise bir ya da birden çok kuvvetten oluşan bir varlık olduğunu ifade etmiştir. Ervâhiyye düşüncesini benimseyenler ise hayatta mevcut olan gerçekliklerin kökeninin ruh olduğunu öne sürmüşlerdir. Buna göre bedeni canlandıran varlık ruhtur. Organlar ruhun tecellilerini gösteren araçlardır. Ruh bu araçları dilediği şekilde kullanır ve bedeninin etkinlikleri arasındaki âhengi korur.<sup>361</sup>

Günaltay İslâm âleminde ve Batı’da hayatın kaynağı hakkında ortaya atılan bütün görüşler ele alındığında sonuçta bu üç görüşten birine indirgenebileceğini dile getirir. Örneğin Demokritos ekolü bir tür atomik mekanizm iken İyonya ekolü hилоzoistik dinamizmdir. İslâm filozofları arasında da vitalizm, organikçilik ve mekanikçilik ekollerine indirgenecek görüşleri öne sürenler bulunmaktadır. Ancak büyük çoğunluk ise rûhiyyeye yönelmiştir.<sup>362</sup>

### 2.5.1.3. Çağdaş Ruh Teorileri

Günaltay’a göre Ortaçağ’da Batı’da hâkim olan skolastik felsefe yıkıldıktan sonra düşünce anlamında büyük bir gelişme ortaya çıkmıştır, bunda ise dört önemli etkenin rolü bulunmaktadır. Bunlardan birincisi ana kaynaklara gidilerek antik Yunan felsefesi hakkında bilgi edinilmesi, ikincisi dinî reform ile başlayan uyanma hareketi, üçüncüsü özgür düşüncenin ortaya çıkması, dördüncüsü ise bilimsel alandaki gelişmelerdir. Tüm bu değişimler sonucu ilk çağlarda son derece ilgi çeken ruh konusu Rönesans’tan sonra da insanları cezbetmiş, skolastik felsefe değerini kaybedince insanlar ruh hakkında tekrar araştırma yapmaya başlamışlardır.<sup>363</sup>

Günaltay’a göre ruh hakkında son yüzyıl filozoflarının öne sürdüğü görüşler ise dört gruba ayrılmaktadır:

- 1- Ruhun bizzat bir varlığı yoktur. Ruh organizmanın bir işlevidir.
- 2- Ruh tek gerçek varlıktır, var olan her şey onun tecellisidir.
- 3- Ruh tek gerçek olan daha genel bir kaynağın – madde gibi - sıradan bir tecellisidir.
- 4- Ruh bedenden ayrı bir nitelik ya da cevher demektir.<sup>364</sup>

<sup>360</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 131; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 117.

<sup>361</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 130-131; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 117-118.

<sup>362</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 131-132; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 118.

<sup>363</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 421; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 314.

<sup>364</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 422-423; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 315.

Günaltay’a göre bunlardan birincisi materyalizm, ikincisi idealizm (iftikâriyye), üçüncüsü panteizm, dördüncüsü ise spiritüalizmi (rûhiyye) ifade etmektedir. O, bu disiplinlere sırayla değinmektedir.<sup>365</sup>

Günaltay materyalizmin bedenın varlığını kabul ettiğini ancak ruhın varlığını inkâr ettiğini ifade ederek bu yaklaşımı son derece yanlış görmektedir.<sup>366</sup> Onun materyalist anlayışın bu yaklaşımına getirmiş olduğu eleştirileri ayrı bir başlıkta ele alınacağı için burada bu konuya değinilmeyecektir.

Günaltay oldukça eski bir akım olan idealizmi ise düşünceyi bilginin ve varlığın kaynağı sayan görüş olarak tanımlamaktadır. Bu görüş ruhın varlığını kabul etmekte ancak bedenın varlığını inkâr etmektedir. Ona göre idealizm ruh ve beden ikiliğini kabul etmeyerek materyalizm ile uzlaşır ancak genel anlamda ona zıt bir niteliktedir. Çünkü maddenin varlığını inkâr eden idealizme göre tek gerçek ruhtur.<sup>367</sup> Günaltay’a göre idealizmin temeli ruhla beraber bedenın varlığını da kabul etmesine rağmen bu ekolün mensuplarından biri sayılan Descartes’in meşhur “düşünüyorum, öyleyse varım..” cümlesiyle atılmıştır. Zira idealistlere göre maddeye ait olduğu iddia edilen bütün özellikler nefsiindir. Düşüncemizde var olmayan bir şey hakikî mânada mevcut değildir, diğer bir deyişle evreni var eden düşüncelerdir. Öte yandan idealistler bu iddiaları ile spiritüalistlerden de ayrılmışlardır, zira spiritüalistler idealistlerden farklı olarak düşüncelerle beraber maddî hakikatlerin de varlığını kabul etmektedir. Günaltay’a göre idealistlerin görüşleri şöyle özetlenebilir:<sup>368</sup>

- 1- Düşünen nefisler haricinde bir gerçek mevcut değildir.
- 2- Eşyada bizim idrak ettiklerimiz dışında bir şey yoktur.
- 3- Tüm algılarımız nefsiidir. İlk iki ilkenin neticesi olan bu önerme idealizmin temelidir.
- 4- Şuur düşüncenin gücüdür ve evrenin var olma sebebidir.

Günaltay beden ve ruhın kendilerine hâkim olan daha yüce bir kaynağın tecellisinden ibaret olduğunu iddia eden görüşe ise panteizm ismi verildiğini ifade etmektedir. Panteizmin en göze çarpan ismi ise Spinoza’dır. Spinoza’ya göre bizzat mevcut ya da kaim cevherden başka hiçbir varlık yoktur. Ruh ya da cisim, her şey cevherin bir fenomenidir. Dolayısıyla bu anlamda ruh zâtı ile kâim değildir; o, bedenın bir parıltısından ibarettir. Öte yandan ruh, Allah Teâlâ ile de bağlantılıdır. Zira ruh bedene nasıl bağlanıyorsa Allah’ın zâtında mevcut olan ruhın mânasına da öyle bağlanmaktadır. Panteizme göre ruh bedenın yardımına ihtiyaç duymadan bir düşünceler silsilesi vasıtasıyla, bedense ruhın tesiri bulunmaksızın hareketler silsilesi ile olgunlaşır. Bu düşünceye göre ruh ve bedenden her biri mutlak zâtta birleşen varlıklardır. Günaltay’a göre Spinoza ruh ve bedenın birbirlerine nasıl tesir edebileceklerine akıl erdiremediği için onlar arasında karşılıklı bir etkileşim bulunduğu kanısına

<sup>365</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 423; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 315.

<sup>366</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 424; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 316.

<sup>367</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 480-481; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 358.

<sup>368</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 482-488; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 359-363.

varmıştır. Çünkü panteizme göre her bir fenomendeki eser de müessir de Allah Teâlâ'dır. Bu nedenle ruhun bedene ya da bedenin ruha nasıl bir etkisi olabileceğini düşünmenin anlamı yoktur.<sup>369</sup>

Günaltay'a göre bu görüşler arasında en ikna edici ve en yaygın olan düşünce spiritüalizmdir (ruhçuluk). Spiritüalizm ruh ve bedenin varlığını kabul eder. O, ne sadece ruh ne de sadece beden temelli bir yaklaşım öne sürmektedir. Bununla beraber bu anlayışta zihnî faaliyetleri meydana getiren şey ruhtur. Günaltay'a göre ruhun varlığının ilkel insanlar tarafından bile kabul edilmesi söz konusu anlayışın hakikatinin göstergelerinden biridir. Ona göre spiritüalizme ruhçuluk ismi verilmesi, taraftarlarının ruhu bir cevher şeklinde algılamış olmasından dolayıdır. Bu ekol aynı zamanda ruh ve cevher gibi iki temel varlığı kabul ettiğinden dolayı düalizm adını da almıştır.<sup>370</sup>

Günaltay'a göre spiritüalistler ruhun varlığını açıklama noktasında iki gruba ayrılır. Buna göre bazı spiritüalistler bedenden ayrı olarak bir ruh bulunduğunu ve buna insanî nefis adı verildiğini öne sürmüştür. Bu gruba göre insanda ruhanî ve cismanî olmak üzere iki tür cevher vardır ve bu cevherlerin birbirine dönüşmesi mümkün değildir. Bu ekole düalist spiritüalizm denir. Descartes bu akımın önde gelen temsilcisidir. Bazı ruhçular ise bu anlayıştan farklı olarak her şeyin ruh ile izah edildiğini öne sürmüştür. Spiritüalistler arasında daha yaygın olan bu ekole göre madde ile ruhun ayrılığı izafî ve nisbîdir. Madde daima ruha döner, madde ve beden sönmüş bir ruhtan ibarettir. Bu ekole ise monist spiritüalizm denir. Leibniz ve Berkeley bu düşüncenin temsilcileridir.<sup>371</sup>

Tüm bunlar ışığında denilebilir ki insanda biri organik diğeri nefsî olmak üzere iki tür canlılık fenomeni bulunur. Bu iki fenomen birbirinden farklı olduğuna göre bunların kaynakları da birbirinden farklı olmalıdır. Nitekim organik fenomenler duyularla, nefsî fenomenler ise şuurla idrak edilir. İnsan mutlu ya da üzgün olduğunda bunu bilir, ancak duyular yoluyla idrak edemez. Onun bu durumu algılaması ancak bilinçle meydana gelebilmektedir. Dolayısıyla insanın duygu ve hislerini anlamlandırması duyularla değil şuurla gerçekleşebilir. İşte nefsî ve organik fenomenler arasında söz konusu edilen bu ayrım gibi pek çok fark bulunmaktadır. Bu farklar şöyle sıralanabilir:

1- Nefsî fenomenler uzamsız ve boyutsuzdurlar, ancak organik fenomenler bunun aksine uzayda yer kaplarlar.

2- Nefsî fenomenlerden farklı olarak organik fenomenlerin bedenin hangi bölümünde gerçekleştiğini belirlemek mümkündür.

3- Nefsî fenomenleri sadece yaşayan kişi idrak edebilirken organik fenomenleri herkes fark etmektedir.

4- Nefsî fenomenler ancak şiddet ve süre açısından ölçülebilirken organik olaylar ise hem şiddet hem süre hem de boyut itibarıyla ölçülebilmektedir.

<sup>369</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 494-497; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 368-369.

<sup>370</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 500-503; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 372-374.

<sup>371</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 503-504; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 375.

5- Nefsî olayların şiddet açısından ölçülmesi organik olaylardan farklı olarak kişiye göre değişir.<sup>372</sup>

Sonuç olarak Günaltay’a göre insanda var olan bu nefsî ve organik fenomenler, onda bir ikilik bulunduğunu gösterir. Bu ikilikten biri cisim diğeri ise ruhtur. Ruh ve cismin birbirine dönüşmemesi ise bu iki varlığın kaynaklarının ayrı olduğunu kanıtlamaktadır. Zira nefsî fenomenlerin en temel ayırıcı özelliği bilinçtir. Bununla beraber bilincin harekete dönmesi imkânsızdır. Çağdaş bilim maddenin tüm özelliklerinin harekete döndüğünü göstermiştir. Eğer nefsi fenomenlerin kaynağı beden olsaydı harekete dönmesi mümkün olurdu. Bunun mümkün olmayışı ise bu varlıkların kaynağının farklı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu da göstermektedir ki bu iki fenomenden biri ruh diğeri ise bedendir.<sup>373</sup>

Günaltay spiritüalistlerin ruhun ve bedeninin birbirinden farklı olduğunu kanıtlamak için çeşitli deliller öne sürdüğünü ifade etmektedir. Ona göre bu delillerin en önemlileri insanda düşünen unsurun birliği, aynılığı ve faaliyeti temellerine dayanmaktadır. Günaltay’a göre materyalistler tarafından bahsi geçen bu delillere itirazlar yöneltilmişse bile bu itirazlar deliller kadar kuvvetli değildir. Söz konusu deliller şu şekilde izah edilebilir:

#### *1- Ruhun Varlığının Düşüncenin Kaynağının Birliği Temeline Dayanması Delili*

Bu delil her insanın kendisinde bir birlik bulunduğunun ve düşüncelerin kaynağının aynı olduğunun farkında oluşuna, bunun ise insanda bedenden ayrı bir “ben” olduğunu ifade ettiği görüşüne dayanır. Buna göre düşüncelerin kaynağının birden çok olması durumunda bunların bir parçası birinci bölümü, diğer parçası ise ikinci bölümü bilirdi. Aralarındaki oranı fark edip onaylayacak üçüncü bir parça ise bu oranla birlikte her iki bölümü de bilirdi. Netice olarak gerçekte düşüncenin kaynağı olan parça üçüncü parça olurdu. O halde düşüncelerin kaynağı bir olmak zorundadır. İnsandaki düşüncelerin kaynağının bir olduğu anlaşıldığına göre sonraki adım söz konusu kaynağın ne olduğunun araştırılması olmalıdır. Günaltay’a göre bu kaynak beden olamaz, çünkü beden sayısız hücrelerden oluşmuştur. Dolayısıyla insan bedeninde var olan birlik zâhirî bir birliktir. Bununla beraber bedendeki hücreler arasında bir âheng var oluşu düşüncenin kaynağının beden olduğu düşüncesini akla getirebilir, ancak bu iddia da gerçeklikten uzaktır. Çünkü hücreler ne kadar uyumlu olsalar bile yine de birbirinden farklıdırlar. O halde bedeninin düşüncenin kaynağı olduğu biçiminde bir olasılık söz konusu olamaz. Bu durumda düşüncelerin kaynağının ruh olduğu kesin bir gerçektir.<sup>374</sup>

<sup>372</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 504-507; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 376-379.

<sup>373</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 507-508; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 377-378.

<sup>374</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Âlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 509-511; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Âlâ**, s. 379-381.

## 2- Ruhun Varlığının Düşüncenin Kaynağının Aynılığı Temeline Dayanması Delili

İnsan bedeninin hayatı boyunca bir dönüşüm geçirdiği görülmektedir. Her insan bedeni değişse de benliğinin değişmediğini bilir. Yaşadıkları değişmesine rağmen insan aynı insandır. Demek ki düşüncelerin kaynağı zamana tâbi değildir. Çünkü zamana tâbi olsaydı insan geçmişte yaşadığı şeyi hatırlayamazdı. Bir parçayı düşünen nefis diğer parçadan farklı olur, zihin bir işlem yapamazdı. Geçmişte ve şimdi meydana gelen olayları idrak eden kaynak aynı olmasa hafıza olmazdı. Dolayısıyla tüm bunlar geçmişte de şu anda da düşüncenin kaynağının aynı olduğunu kanıtlar, bu kaynak ise bedenin aksine değişmeyen tek varlık olan ruhtur.<sup>375</sup>

## 3- Düşüncenin Kaynağının Kendiliğinden İrade Edici ve Faal Olmasıyla Bedenden Ayrı Bir Ruhun Olmasının Delili

Düşüncenin kaynağı kendiliğinden hâsıl olmuş fâil bir kuvvettir. Bu kuvvet kendiliğinden fiile başlayabilir, diğer bir deyişle iradeye sahiptir. İnsanda daima çeşitli fiillerle ortaya çıkma eğilimi gösteren bir güce sahip bu kaynakla insan istediği fiili gerçekleştirir, dilediği hareketi durdurabilir ve değiştirebilir. Dolayısıyla fiiller düşüncenin kaynağının kendiliğinden faal olduğunun en güçlü delilidir. Benzer biçimde insanoğlu tarih boyunca sanat ve ahlâk gibi pek çok disiplin kurmuştur. Bunlar ise insanın iradesiyle ortaya çıkmıştır. Tüm bunların aksine beden ise edilgen ve atıldır, farklı bir deyişle hareketi denetlemez ve gerçekleştirmez. O halde düşüncenin kaynağı olan unsur beden olamaz. Bu durumda bedenden farklı olarak aktif bir niteliğe sahip olan bu unsur sadece ruh olabilir.<sup>376</sup>

### 2.5.1.4. Materyalistlere Göre Ruh

Daha önce de söz ettiğimiz üzere son yüzyılda bilimlerin gelişmesi ile birlikte materyalizm yayılmaya ve pek çok kişi tarafından rağbet gören bir disiplin olmaya başlamıştır. Tanrı ve nübüvvet başta olmak üzere pek çok dinî kavram hususunda görüş ortaya koyan materyalistler ruh hakkında da çeşitli fikirler öne sürmüşlerdir. Buna göre ruh varlığı bulunmayan mutlak bir hayaldir. İnsanda bedenden başka bir şey yoktur. Bu nedenle ruhî gerçeklikler sinir sisteminin ve özellikle beynin hareketinden ibarettir. Tefekkür, acı ve sevinç gibi tüm hisler maddenin yoğunlaşması anlamına gelmektedir. Diğer bir deyişle ruhun gerçekleştirdiği savunulan tüm şeyleri beyin meydana getirmektedir.<sup>377</sup>

<sup>375</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 512-514; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 381-383.

<sup>376</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 514-516; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 383-385.

<sup>377</sup> M. Şemseddin, *Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)*, s. 424-425; ayrıca bkz. Günaltay, *Felsefe-i Ūlâ*, s. 316-317.

Materyalistler görüldüğü üzere tüm duygusal ve aklî işlevleri sinir sistemi ve beyni esas alarak açıklamaktadır. Diğer bir deyişle onlar zihinsel fonksiyonların ve duyguların beyinde meydana gelen hareketler sonucunda ortaya çıktığını savunmakta, bu konuda ruha herhangi bir işlev yüklememektedir. Günaltay materyalistlerin bu düşüncelerini eleştirmek amacıyla önce beynin anatomik yapısını detaylı bir şekilde açıklamış, sonrasında ise böyle bir sonuca ulaşamayacağını dile getirmiştir. Onun materyalistlerin iddialarını ispat etmek için kullandıklarını ifade ettiği kanıtlar şöyle sıralanabilir:<sup>378</sup>

1- Materyalizme göre ruh görünmez. Bu nedenle insanda organizmadan ayrı olarak ruh denilen bir şey yoktur.

2- Materyalistler görüşlerini ispatlamak için bilimden yararlanır. Bilime göre hayvan çeşitlerinde organizmanın gelişimine ve türsel olgunlaşmaya bağlı olarak beyin girintilerinin çoğaldığı görülmektedir. Diğer bir deyişle beyin girinti ve çıkıntıları ne kadar fazlaysa aklî melekeler o kadar gelişmiş durumdadır. Aynı şekilde zeki ve eğitilmiş insanlarla eğitimsiz ve zekâ derecesi düşük insanların beyni arasındaki girinti ve çıkıntı sayıları da farklıdır. Zeki ve eğitilmiş insanların beynindeki girinti- çıkıntı ve beyin kıvrımlarının fazla olduğu bilinmektedir. O halde insan da dâhil bütün canlılarda zihnî melekelerin derecesinin beyindeki kıvrımlarla orantılı olduğu ortadadır. Bu ise zihnî faaliyetlerin beyinle ilişkili olduğunu kanıtlar, bu durumda da ruhun varlığına gerek yoktur.

3- Materyalistlere göre ruhun bir varlığı olmadığının delillerinden biri de aklî fonksiyonlar ile beynin hacim ve ağırlığı arasındaki ilişkidir. Buna göre genellikle hayvanlarda beynin gelişme derecesi beynin hacmiyle orantılıdır. Örneğin tavşanın beyni vücuduna göre küçüktür ve tavşan çok zeki bir hayvan değildir, ancak farenin beyni büyüktür ve fare daha zeki bir hayvandır. Hayvanlarda hacim ve ağırlık itibarıyla en ağır beyin ise insanların beynidir, bu nedenle insan en akıllı hayvandır. Benzer biçimde beynin ağırlığı ırklar arası zekâyı belirlemektedir. Buna göre yüksek ırklarda beynin ortalama ağırlığı diğer ırklara göre daha fazladır. Tüm bu buluşlar ise aklî işlevleri beynin yerine getirdiğini ve ruh iddiasının geçersizliğini gösterir.

4- Bir diğer delil Paul Barre, Flourens ve Bronsekard gibi fizyolojistlerin beyin üzerinde uyguladığı deneylerdir. Örneğin Flourens tavuklar üzerindeki bir deneyinde bir tavuğun kafatasını açıp beyincikle soğana dokunmayarak sadece beyin yarım küresini çıkarmıştır. Buna rağmen tavuğun yaşamaya devam ettiği görülmüştür. Tavuğun tüm sindirim ve dolaşım faaliyetleri ve temel fonksiyonları devam etmiş, sadece şuursuz bir durumda olduğu fark edilmiştir. Bu bağlamda bahsi geçen deneyle beraber insanda aklî işlevleri beynin meydana getirdiği ispatlanabilir.

5- Materyalistler ruhun reddini bir de beyinde meydana gelen bozulmayı kanıt göstererek gerçekleştirmek istemişlerdir. Buna göre insan beyninde meydana gelen bir bozulma onun zihnî yetilerinde de bir hasarı gerektirir. Bu sebeple akıl hastalıklarının bazıları beyin hasarları ile ilgilidir.

<sup>378</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 426-446; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 317-330.

Örneğin başından ağır şekilde yaralanan bir adamın Londra’da tedavi görmesi sonucu unutmuş olduğu bir dili konuşmaya başladığı fark edilmiştir. Bu durumsa akli işlevlerin beynin hareketi sonucu oluştuğunu gösterir.

6- Günaltay’a göre materyalistlerin öne sürdükleri en son ve güçlü delil ise kuvvetlerin değişimi esasına dayanır. Buna göre çağımızda bilim evrende meydana gelen tüm kuvvetlerin harekete dönüştüğünü göstermiştir, aynı şekilde hareket de kuvvete, diğer bir ifadeyle ısı, ışık, elektrik, kimyasal kuvvet ve canlılığa dönüşmektedir. O halde beyinde mevcut olan hareket de düşünceye dönüşebilir. Bu ise düşünceyi beynin meydana getirebildiği anlamına gelir. Dolayısıyla ruhun varlığına gerek kalmaz.

#### **2.5.1.5. Günaltay’ın Materyalistlerin Ruh Teorisine Yönelik Eleştirileri**

1- Daha önce söz ettiğimiz üzere materyalistler ruhun varlığını onun görülememesini delil göstererek inkâr etmektedir. Günaltay’a göre ise bu kanıtın hiçbir şey ifade etmediği ortadadır. Çünkü görülmemesi ruhun yokluğunu ispatlayamaz. Zira tıpkı ruh gibi duygular da görülemez, ancak bunların varlığını kimse inkâr etmemektedir.

2- Günaltay’a göre materyalistlerin beyin kıvrımlarının zekâ ile orantısı olduğunu delil göstererek ruhun varlığını inkâr etmesi ruhu kabul etmemenin bir nedeni olamaz. Zira bu ruhu kabule mâni bir durum değildir.

3- Günaltay’a göre materyalistlerin ruhun varlığını inkâr etme amacıyla öne sürdüğü beynin ağırlığı ile işlevleri arasında orantı olduğu teorisi kanıtlanmamıştır. Zira yapılan araştırmalar sonucu sıradan bir tüccarın beyninin ünlü bilim insanlarının beyninden daha ağır geldiği bilinmektedir, ancak bu, tüccarın onlardan zeki olduğunu göstermez. Bu durum ise beynin hacmi ve zekâ arasında genel bir orantı olmadığını gösterir.

4- Günaltay’a göre materyalistlerin bahsi geçen bu deneylerden çıkardıkları sonuçlar gerçeğe uymamaktadır. Çünkü bu deneyler beyinle düşüncenin beraber var olduklarını göstermektedir. Buna rağmen beyinle ruhun aynı şey olduğunu ifade etmemekte, sadece beynin düşüncenin gerekli koşulu olduğunu kanıtlamaktadır. Elbette beyin ve düşünce arasında bir ilişki vardır. Ancak bu ilişki beynin düşüncenin kaynağı ve illeti olduğunu değil aleti olduğunu ifade etmektedir.

5- Günaltay’a göre materyalistlerin akli fonksiyonların beyinle ilişkili olduğu iddiası ruhun var olmadığının bir delili değildir. Aksine bu iddia, söz konusu durumun cismanî değil ruhanî olduğunu gösterir. Günaltay’a göre bu açıklama yöntemiyle materyalistler kesin biçimde ispat edilmemiş bilgilere dayandıklarını gözler önüne sermiştir.

6- Materyalizmin ruhu inkâr dayanaklarının en önemlilerinden biri kuvvetlerin değişimi kuralıdır. Ancak Günaltay’a göre bu kanun çürütülmüştür. Zira madde aslında görünüşte yeni

özellikler kazanmakta hareket; ısı ve ışık gibi kuvvetlere zâhiren dönüşmektedir. Ancak bu durum aslında vehimdir.<sup>379</sup>

Günaltay bu eleştirilerinin yanı sıra ruhun varlığının şu delillerle de kanıtlanabileceğini ifade etmiştir:

1- Beyni oluşturan maddelerin iki haftada bir değişime maruz kaldığı bilinmektedir. Dolayısıyla beyin de diğer organlar gibi zaman içerisinde değişmektedir. Buna karşın kişiliğimizin hiçbir zaman değişmediği görülmektedir. İnsanın cismanî karakteri hemen her dakika değişir, iki dakika önceki beden iki dakika sonraki bedeninin aynısı değildir. Ancak zihnî fonksiyonlar her zaman aynıdır. Bu durum düşüncenin kaynağının beyin olmadığını kanıtlar. Zira eğer düşünce ve hafızayı meydana getiren beyin olsaydı bedendeki değişim sonucu bunların da değişmesi gerekirdi.

2- İnsan bazen bedeni sağlıklıyken acı çeker. Bu ise duyguların bedenle ilişkisi olmadığını ispat etmektedir. Çünkü eğer beden ve duygu arasında bir ilişki olsaydı insan duygusal anlamda kendini iyi hissetmediğinde bedeninde de bir sorun olması gerekirdi.

3- Günaltay bazı materyalistlerin düşüncüyü beynin ayrı ayrı her bir molekülünün değil bütününe fonksiyonu olarak kabul ettiğini ifade eder. Ancak Günaltay'a göre beyin onu oluşturan moleküllerin tamamını toplamaması mümkün değildir.

4- Günaltay'a göre aslında tüm insanlar vicdanının derinliğinde kendi birliğine kanidir. Bunu düşünmeyen insan yoktur. Mademki insanda bir benlik olduğu herkesçe muhakkaktır ve o benlik beyin değildir, o halde bedenden ayrı bir ruh vardır.

5- Günaltay'a göre materyalistler ruhu bilim dışı kabul ettikleri için düşüncüyü ve şuuru beyinle açıklamaktadır. Ancak asıl bilim dışı olan, materyalistlerin bu durumu beyinle izah etmeleridir. Çünkü anatomi bilimi beyin nelerden oluştuğunu gösterir. Bu sebeple Günaltay'agöre beyindeki maddelerden hiçbirisi düşüncüyü meydana getiremez.<sup>380</sup>

Sonuç olarak Günaltay'ın, materyalistlerin ruh konusundaki görüşlerini ve ruhun varlığını reddetme noktasında öne sürdüğü kanıtları tenkit ettiği görülmektedir. O, bunu yaparken isbât-ı vâcib konusundaki yaklaşımına paralel şekilde bilim üzerinden hareket etmiş ve çağdaş bilimden yararlanmıştır. Ruh teorileri bağlamında isbât-ı vâcib konusunda olduğu gibi özellikle materyalistlerin fikirleri üzerinde durmuştur. Bu durumun nedeni isbât-ı vâcib delilleri konusunda da ifade edildiği üzere onun bu akımı daha büyük bir tehdit olarak görmesi olabilir. Ayrıca Günaltay'ın da dâhil olduğu Sebülürreşâd-Sırât-ı Müstakîm kadrosunun en belirgin niteliklerinden biri materyalizm ve pozitivizme karşı tepki göstermeleridir. Bu nedenle onlara spiritüalistler de

<sup>379</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 446-468; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 330-348.

<sup>380</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 446-469; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 330-349.

denmiştir.<sup>381</sup> Bu anlamda materyalizm eleştirilerinin altında İslâmcı düşüncenin de etkisi olduğu söylenebilir.

### 2.5.1.6. İslâm Dünyasında Ruh

Ruh meselesi düşünce tarihi boyunca pek çok tartışmaya konu olmuş bir problemdir. İslâm dünyasında da bu konu hakkında çokça görüş ortaya konulmuştur. Ruh kelimesi Kur’ân-ı Kerim’de Cebrail’in (as) ismi<sup>382</sup>, vahiy<sup>383</sup> ve insandaki hayatın kaynağı<sup>384</sup> olmak üzere üç farklı mânada kullanılmaktadır.<sup>385</sup> Buna bağlı olarak ruh konusunda İslâm âleminde meydana gelen ihtilâflar daha ziyade ruhun mâhiyeti, ruh-beden ilişkisi ve ruhun bedenden ayrı olup olmadığı, ruhun ezeli-ebedî olup olmadığı ve ruhun bedenden önce ya da sonra yaratılıp yaratılmadığı gibi Kur’ân ve hadislerde kesin bir bilginin yer almadığı mevzular hakkında meydana gelmiştir.

Tarih boyunca hakkında birçok tez ve görüş öne sürülen ruh düşüncesi, İslâm âleminde de çok tartışılmış bir problemdir. Ashabın ruhun varlığına inanıp ruh-beden ayrımı yaptığına dair pek çok rivayet mevcuttur. İnsanın ruh ve bedenden oluştuğu inancı sahâbe neslinden sonra gelen tabiîn ve sonraki Müslümanlar tarafından da sürdürülmüştür.<sup>386</sup>

Günaltay, Kur’ân-ı Kerim’de ruhun bir emr-i rabbânî olduğu ifadesiyle yetinildiğini, gerçeğe ulaşma potansiyeline sahip olabilecek akılların bu emr-i rabbânînin mâhiyeti konusunda görüşler ortaya attığını ifade etmiştir. Bu konuda iki görüşe ayrılan İslâm düşünürlerinin bu görüşlerinden birincisi Selefiyye denilen fakih ve müctehidlerin büyükleri tarafından temsil edilmektedir. Dinî nitelikli tüm muğlak meselelerde Kur’ân ve hadislerin zâhirini kabul etmekle yetinmeyi esas alan Selefiyye, bu konuda da aynı yöntemin takip edilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Günaltay’a göre ruhun mâhiyeti konusunda şimdiye değin öne sürülen görüşlerden hiçbirinin bu bilmeceyi çözemediği göz önüne alınırsa Selefiyye’nin bu kaçınmalarını haklı bulmak gerekmektedir. Nitekim Claude, Bernard, Reymond gibi ünlü bilginler ve Spencer, Mill, Hamilton gibi filozoflar da ruhun hakikatinin insanlık için bir bilmece olduğunu ifade etmektedir.<sup>387</sup>

Selefiyye’nin bu yolunun sağlam bir yol olduğunu ancak zorunlu olarak terk edildiğini ifade eden Günaltay, çeviri hareketinin başlamasıyla birlikte pek çok konu hakkında olduğu gibi ruh meselesinde de tartışmalar meydana geldiğini, bu tarihten itibaren de Selefiyye’nin yolunun

<sup>381</sup> Bayram Ali Çetinkaya, “Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler”, **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 12(2), 1999, s. 171; Aydın İ., s. 154.

<sup>382</sup> el-Bakara 2/87, el-Meâric 70/4.

<sup>383</sup> en-Nahl 16/102; el-Mümin 40/15.

<sup>384</sup> el-İsrâ 17/85.

<sup>385</sup> Bekir Topaloğlu, **İslâm’da İnanç Esasları**, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012, s. 233.

<sup>386</sup> Yusuf Şevki Yavuz, “Ruh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2018, s. 197.

<sup>387</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Aşh)**, s. 284-286; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 220-221.

birakılarak müteahhirîn kelâmının başladığını dile getirmektedir. “İnsanları ve cinleri ancak bana ibadet etmeleri için yarattım.” âyetindeki “bana ibadet etmeleri” lafzının “beni bilmeleri” şeklinde tefsir edilmesine dayanarak ruhtan söz etmek için dinî bir izin bulunduğu kanaatine varan müteahhirîn, materyalistler ve natüralistler gibi ruhu inkâr edenlere karşı bu konuyu araştırma ve savunmayı dinî bir vecibe kabul etmiştir. Ruh hakkında bu noktada farklı görüşler ileri süren müteahhirîn, düşüncelerini naslarla temellendirerek açıklamaya çalışmıştır. Bu konuda Selefiyye’ye karşı cephe alan bu grup, ruhun niteliği hakkındaki görüşleriyle de birbirinden uzaklaşmalarına rağmen asla ruhun varlığını inkâr etmemiştir.<sup>388</sup>

Müteahhirînin ruh konusundaki düşüncelerine tercüman olan Fahreddin er-Râzî, “ruh nedir?” şeklinde sorulan bir sorunun ruhun niteliği, kadîm olup olmaması, bedenın ölümünden sonra yok olması, ruhların mutluluk ve mutsuzluklarının hakikati şeklinde dört alt soruyu içerebildiğini ifade etmiştir.<sup>389</sup> İslâm düşünürleri ruhun mâhiyetine dair bu sorular ışığında iki gruba ayrılmıştır. Birinci grup ruhun soyutlanmasını reddetmiş, ikinci grup ise ruhun ispat ve soyutlanmasını kabul etmiştir. Ruhun soyutlanmasını reddedenlerin onun niteliği konusunda öne sürdükleri görüşler aşağıda yer almaktadır:<sup>390</sup>

1- Ruh bölünemeyen en küçük varlıktır. Günaltay’a göre bu düşünce Demokritos tarafından kurulan Atomizm teorisiyle yakından ilişkilidir. İbnü’r-Râvendî bu görüşün öncüsüdür.

2- Ruh bedene karışmış hayattır. Nazzâm tarafından öne sürülen bu teori yazara göre Dinamist Hilozoizm düşüncesine yakındır.

3- Ruh dimağın kuvveti, kalbin filidir. Bu görüş Günaltay’a göre zamanımızdaki materyalistlerle fizyolojistlerin teorisine benzemekte olup ruhun zihnî bir faaliyet ve beynin bir görevi olduğunu ifade etmektedir.

4- Ruh; hayvânî ruh, tabîî ruh ve insânî ruhun birleşimidir.

5- Ruh duyumsal bir heykelden ibarettir. Râzî’ye göre kelâmcıların çoğunluğunun bu görüşü savunduğunu söyleyen Günaltay, Gazzâlî’nin ise kelâmcıların çoğunu aşağıda söz edeceğimiz on birinci görüşe mensup kıldığını söylemiş, Gazzâlî’nin görüşünü daha isabetli bulduğunu ifade etmiştir.

6- Ruh nitelik ve niceliksel dört eşit karışımından ibarettir.

7- Ruh türün mizacının dengeliliğidir.

8- Ruh dengeli kandır.

9- Ruh nefestir.

10- Ruh bedenın şekli, çizgileri ve organlarının birleşmesinden ibarettir.

<sup>388</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 285-286; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 221-222.

<sup>389</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 287; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 223.

<sup>390</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 290-295; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 224-227.

11- Ruh gül suyunun gülde gezindiği gibi bedene sirayet eden, nûrânî, yüce, diri ve hareketli bir cisimdir. Bu düşünce taraftarlarına göre ruh değişim ve ayrılma kabul etmemektedir. İmâmü'l-Haremeyn'in savunduğu bu görüş pek çok büyük kelâmcı tarafından benimsenmiştir.

Ruhun soyutlanmasını reddeden bu görüşlerden sadece yedinci görüşü destekleyenler ruhun araz olduğunu iddia etmiş, diğerleri ise ruhun cisim olduğunda birleşmiştir.<sup>391</sup> Ruhun cevher mi yoksa araz mı olduğu konusunun tartışmalı oluşunun sebebi ise âlimlerin ruhu farklı şekillerde algılamasıdır. Zira bazı âlimler ruhu bedenın hayatı olarak, hayatı da bir oluş olarak ele almakta, dolayısıyla ruhun araz olduğunu kabul etmektedir. Bazı âlimler ise ruhun fonksiyonları bulunduğunu, diğer bir deyişle bazı arazları kabul ettiğini iddia etmekte, bundan ötürü cisim olduğunu kabul etmektedir.<sup>392</sup> Ruhun cisim mi yoksa araz mı olduğu tartışması üzerine filozoflar ve kelâmcılar da pek çok düşünce ortaya koymuşlardır. Bu bağlamda filozofların büyük bir kısmına göre ruh arazdır.<sup>393</sup> Kelâmcıların büyük bir kısmı ise onun cevher olduğu düşüncesini benimsemişlerdir.<sup>394</sup>

Ruhun soyutlanmasını reddedenlere karşı muhakkik kelâmcılar ve hukemâ, müslüman filozoflar, Gazzâlî, Ehl-i Sünnet âlimleri ve tasavvufçulardan bazı kişilerse ruhun cisim ve araz olmadığını söyleyerek onun soyut bir cevher olduğunu iddia etmişlerdir. İki gruba ayrılan bu âlimlerden muhakkiklerin de bulunduğu birinci görüşü savunanlar insanın bedenle nefsânî cevherden oluştuğunu savunmuş, ikinci grupsa beden ve cevher birleşiminden mevcut olan insanın ölümünden sonra bedeninin çözüleceğini ileri sürmüştür.<sup>395</sup>

Ruhun kıdem ve hudûsu problemine gelince, İslâmî gruplardan sadece zındıkların ruhun kıdemini iddia ettiğini ifade eden Günaltay, onların bu iddiasını kuvvetlendirmek için kendi aralarında hiç de dayanmadıkları naklî delillere bile başvurduklarını söylemekte ve onları eleştirmektedir. Zındıklar dışında ise İslâmî fırkaların ruhun hâdis olduğunda birleştiğini, yalnız ruhun bedenden önce mi yoksa sonra mı hâdis olduğu konusunda ihtilâf ettiğini dile getirmektedir.<sup>396</sup>

Ruhun bedenden önce mi yoksa sonra mı yaratıldığı konusunda ise farklı görüşler mevcuttur. Bu konuda bazı âlimler “Andolsun ki sizi yarattık, sonra size şekil verdik.”<sup>397</sup> âyeti ve benzer âyetleri dikkate alarak bedenden önce yaratıldığını öne sürmüşlerdir. Bazıları ise “Andolsun ki insanı çamurdan yarattık, sonra onu nutfe halinde sağlam bir yere yerleştirdik.”<sup>398</sup> âyetini ve Peygamberimiz'in hadisini göz önüne alarak ruhların bedenlerden sonra yaratıldığını iddia

<sup>391</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 297; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 228.

<sup>392</sup> Karadaş, **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, s. 75.

<sup>393</sup> Karadaş, **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, s. 83.

<sup>394</sup> Karadaş, **İslâm Düşüncesinde Âhiret**, s. 75.

<sup>395</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 298-300; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 229.

<sup>396</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ülâ (Osmanlıca Ash)**, s. 300-303; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ülâ**, s. 229-230.

<sup>397</sup> el-A'râf 7/11.

<sup>398</sup> el-Mü'minûn 23/13-14.

etmişlerdir.<sup>399</sup> Günaltay ise bu hususta Müslüman Meşşâiler'e göre ruhun bedenden sonra yaratıldığını ifade ederek onların bu görüşe "Sonra onu bambaşka bir yaratık yaptık."<sup>400</sup> âyetini delil getirdiğini ve hilkat-ı âher'in ruh üfleme olduğunu iddia ettiklerini dile getirmektedir.<sup>401</sup> Müslüman Meşşâiler'den İbn Sînâ'yı eleştiren Günaltay, onun ruhun ebedî olmasına dair getirdiği delillerin hepsinin metafizik yargılara dayandığını ve İbn Sînâ'nın ahlâk ve tasavvuf alanlarında yetkin olmasına rağmen onun bu alanlarda delillere müracaat etmemesinin şaşırtıcı olduğunu söyleyerek ünlü filozofu eleştirmiştir. Hâlbuki İbn Sînâ'yla aynı dönemde yaşamış İhvân-ı Safâ ruh konularını felsefeden çok ahlâkî bakış açısıyla ele almıştır.<sup>402</sup>

Sonuç olarak, Müslüman düşünürleri ruh konusunda temelde ayıran şeyin insanın sadece ruhtan mı yoksa hem ruh hem de bedenden mi meydana geldiği meselesi olduğunu ifade eden Günaltay, İslâm âleminde ruhun varlığı konusunda bir ihtilâf olmadığına dikkat çekmektedir. Günaltay'ın İslâm dünyasında ruh konusunda meydana gelen tüm ihtilaflara değinmesine rağmen özellikle ruhun soyut bir varlık olup olmadığı, cevher mi yoksa araz mı, hâdis mi yoksa kadîm mi olduğu konusunda kendi görüşüne yer vermediği, bu noktada yorum yapmaktan kaçındığı görülmektedir. O, İslâm âleminde ruh konusunda öne sürülen görüşleri ele alırken kelâmcılar ve batılı filozofların görüşlerine başvurmuş, onların eserlerinden doğrudan alıntılar yapmıştır.

<sup>399</sup> Topaloğlu, **İslâm'da İnanç Esasları**, s. 237.

<sup>400</sup> el-Mü'minûn 23/14.

<sup>401</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 303; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 230.

<sup>402</sup> M. Şemseddin, **Felsefe-i Ūlâ (Osmanlıca Ash)**, s. 352-353; ayrıca bkz. Günaltay, **Felsefe-i Ūlâ**, s. 264.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### 3. GÜNALTAY'IN DİĞER KELÂMÎ KONULARLA İLGİLİ GÖRÜŞLERİ

#### 3.1. Kelâm Tarihi

Günaltay'ın doğrudan kelâm tarihi ile ilgili görüşlerine yer verdiği en önemli eseri *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi* isimli makalesidir. Onun kelâm tarihini özetlediği bu eseri, kelâm tarihine bir giriş niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte eserin asıl konusu ve ağırlık noktası isminden de anlaşılacağı gibi kelâm tarihi değil kelâmcıların ortaya koyduğu atom teorisidir. Eserde bulunan kelâm tarihi ile ilgili meseleler atom teorisinin arka planının anlaşılması ve kelâm atomculuğunun doğru bir biçimde analiz edilmesi için ele alınmıştır. Öte yandan eserin kelâm atomculuğunu ele almasının asıl amacı da bu teoriyi tanıtmak değil oryantalistlerin kelâm atomizminin kaynağının Yunan atomculuğuna dayalı olduğu şeklinde ileri sürdükleri iddiaları reddetmek ve bunların geçersizliğini ispatlamaktır.<sup>403</sup>

Günaltay eserinde öncelikle kelâm ilmi öncesi siyasî ve dinî durumdan, kelâm ilminin oluşumuna yol açan ulûhiyyet problemlerinden ve sistematik kelâm mezheplerinden söz ederek kelâm tarihine değinir. Bu bölümde önce fetihlerle birlikte İslâm Devleti'ne dâhil olan İslâm öncesi inançlar ve bunların İslâm dünyasına etkilerinden, daha sonra ise Hz. Muhammed döneminden sonra İslâm dünyasında ortaya çıkan siyasî çatışmalardan bahseder. Sonrasında ise kelâmın ortaya çıkmasına zemin hazırlayan itikadî problemleri ele alır. Bu noktada kelâmın oluşumuna yol açan meseleler olarak gördüğü tevhid, irade ve ilâhî sıfatlar meselelerine değinir. Hâricilik, Şîa, Kaderiyye, Cebriyye ve Sıfâtiyye gibi başlangıç dönemi kelâm mezheplerinden bahseder. Mütekaddimîn dönemi sistematik kelâm mezheplerinin ve kelâm ilminin oluşumundan söz ederek bu dönemde kelâmcıların ele aldığı tevhid, isbât-ı vâcib, hilâfet, imâmet, insanın özgürlüğü, kazâ-kader meselesi, ilâhî sıfatlar ve insan fiillerinin kaynağı konularına ve bu konular hakkında Mu'tezile, Selefiyye ve Eş'arîlik gibi belli başlı ekollerin görüşlerine yer verir. Sonrasında ise felsefî ekollerin çeviri faaliyetleri ile beraber kelâmı tehdit ettiğini fark eden Gazzâlî'nin mantığı kelâma dâhil ederek kelâm tarihinde bir dönüm noktası oluşturduğunu ve Müteahhirin dönemi kelimasını başlattığını dile getirir. Müteahhirîn dönemi kelâmcılarının atom teorisi başta olmak üzere nedensellik, boşluk (halâ), isbât-ı vâcib, ilâhî sıfatlar ve tevhid problemleri konusundaki görüşleri ve delillerine değinir. Bu meseleleri atom teorisi ile ilişkilendirerek açıklar. İbn Rüşd'ün kelâmcılara yönelik eleştirilerini dile getirerek kelâmcılar ve filozoflar arasında mevcut olan reddiye

<sup>403</sup> İrfan Bayın, "Sadeleştirilen Önsözü", *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*, İrfan Bayın (Haz.), Ankara: FCR Yayınları, 2008, s. 18.

geleneginden ve onların bu konulardaki görüşlerinden bahseder. Günaltay'ın kelâmcılar ve filozoflar çatışmasında kelâmcıların tarafında olduğu görülmektedir.<sup>404</sup>

Günaltay'ın kelâm ile ilişkilendirilebilecek diğer eserleri ise *Zulmetten Nûra* ve *Hurâfattan Hakîkata*'dır. O, *Hurâfattan Hakîkata* isimli eserinde daha önce de ifade edildiği üzere İslâm âleminin hurafeler başta olmak üzere gerileme nedenlerini ve çözüm olarak neler yapılabileceğini ortaya koymayı amaçlar. Eserin kelâm ile ilişkisi ise İslâm dünyasına giren farklı kültürlerin ortaya koyduğu Şiîliğin bazı kolları başta olmak üzere Müslüman birliğini bozmayı hedef alan mezhepler tarihi boyutundadır. Günaltay eserinde bu oluşumları ayrıntılı bir şekilde ele alarak İslâm dünyasında mevcut olan mezhep ayrılıklarını eleştirir. *Zulmetten Nûra* isimli eserindeyse İslâm dünyasının gerileme nedenlerini ve Asr-ı saâdet'e dönebilmek için yapılabilecekleri dile getirir. Bu eserin kelâm tarihi açısından önemi ise Günaltay'ın eserde ele aldığı kazâ, kader, tevekkül problemleri ve bunların kelâm ilminin oluşumundaki etkilerine yönelik ifadeleridir.

### 3.1.1. Kelâm İlminin Oluşumundan Önceki Genel Durum

Günaltay, İslâm Devleti'nin genişlemesiyle beraber İslâm dünyasına dâhil olan yeni inançların ve Hz. Muhammed'in vefatından sonra Müslüman toplumda ortaya çıkan siyasî ihtilâfların kelâm ilminin oluşumunda önemli bir etken olduğunu ifade eder.<sup>405</sup> Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleştirilen fetihlerle birlikte İslâm Devleti oldukça genişlemiş; sınırları Irak, İran, Filistin, Suriye, Mısır ve Anadolu'ya kadar ulaşmıştır. Bu durum, Müslüman toplumu Arabistan'ın animist ve fetişist inançlarından sonra birçok farklı din, mitoloji ve felsefî sistemle tanıştırmıştır. Sözelimi İslâm öncesi İran'da Mazdeizm başta olmak üzere Deysâniyye, Markiyunilik, Manicilik, Sıyamiye, Tenasühçülük, Mandeizm (Sâbiîlik) ve Kubad devrinde ortaya çıkan Mazdek'in yaymış olduğu Komünizm gibi inançlar; Irak'ta Hristiyanlık, putperestlik, Sâbiîlik, İran dinleri ile birlikte birçok mitoloji ve düşünce biçimi mevcuttu. Hint toplumlarında Yeni Platonculuk ve Rûha (Urfâ) gibi sistemler bulunmaktaydı. Suriye'de Hristiyanlığın daha sonra Ortodoksluk, Katoliklik ve Protestanlık mezheplerine ayrılacak olan Melkaiye ile birlikte Nestûrîlik ve Aryanizm mezhepleri benimsenmişti. Filistin'den Hicaz'a kadar olan bölgede Yahudilik ve Rabbânîye, Sâmirîye ve Kurraiye gibi Yahudi mezhepleri yayılmıştı. Mısır'da da insanlar antik İskenderiye felsefesi ile animizm ve totemizm üzerine kurdukları Hristiyanlık ve Yahudiliğe inanıyordu.<sup>406</sup>

<sup>404</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 58-119; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 29-112.

<sup>405</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 58-63; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 29-34.

<sup>406</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 58-60; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 29-31.

Günaltay'a göre Zerdüştilik, Mecûsilik, Mazdeizm, Hristiyanlık ve Yahudilik gibi semavî dinler, Hint dinleri ve antik felsefe başta olmak üzere bu yeni ve farklı görüşlerle karşılaşılmasıyla birlikte İslâmiyet zamanla aslını kaybetmeye başlamış, bu inançlara mensup kişiler İslâm'ı kabul etmelerine rağmen eski dinlerini unutamamışlar ve yeni inançlarına taşımışlardır. Günaltay bu noktada özellikle antik Yunan felsefesi ile İran ve Hint dinlerine dikkat çeker. Ona göre İran'ın fethiyle birlikte İslâm'a taşınan bu kalıntılara Roma, Yunan ve Mısır gibi bölgelerin fethiyle antik Yunan felsefesi ve Hint dinleri de eklenmiştir. Bunun sonucunda ise İslâm'a birçok hurafe ve batıl inanç karışarak İslâm birliğinin sarsılmasına neden olan mezhepleşme hareketleri ortaya çıkmıştır. Hatta ona göre Şîa mezhebinin temelleri, özellikle imâmet anlayışı Irak ve İran'ın Zerdüştilik ve Mecûsilik gibi eski inançlarının İslâm ile birleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır.<sup>407</sup>

Görünüşte Müslüman olmalarına rağmen aslında iman etmeyen bu toplumlar önceki dinlerini ve inançlarını bir türlü unutamamış, bağımsızlıklarını elinden aldığı düşüncesi ile her zaman İslâm'ı yıkma ve tahrip etme amacı taşımışlardır. İntikam hırsı içindeki bu milletler bu yoldaki faaliyetlerini ise açıktan değil gizli bir şekilde, asıl niyetlerini saklayarak gerçekleştirmişlerdir. Onlar gerçek yüzlerini göstermek için uygun anı beklemişler, bekledikleri bu fırsat ise Hz. Osman (ra) döneminde karşısına çıkmıştır.<sup>408</sup>

Günaltay'a göre bir din ne kadar dinamik olursa olsun egemenliği altına aldığı diğer dinlerden etkilenebilir. Bu son derece doğaldır. Bu sebeple bu denli çeşitli görüş ve anlayışın hâkim olduğu bölgelerde yayılan İslâm'ın özünü ve birliğini uzun süre muhafaza etmesi imkânsızdır. Dolayısıyla İslâm'a sonradan dâhil olan bu toplumların İslâm'ı etkilemesi ve batıl inançlarıyla onun aslını değiştirmesi kaçınılmaz bir durumdur. Bu noktada yapılması gereken bu toplumların verebileceği zararın olabildiğince önüne geçmek, onların olumsuz etkilerini silmektir.<sup>409</sup>

Günaltay Hz. Osman dönemine kadar saâdet ve refahını koruyan İslâm âleminin ilk defa bu dönemde birtakım sosyal çözümlerle karşılaşmaya başladığını ifade eder. Ona göre bu durumda Hz. Osman'ın da mensubu olduğu Ümeyyeoğulları kabilesinin ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Ümeyyeoğulları ve Hâşimoğulları arasında Câhiliyye döneminden beri süren, Mekke'nin yönetimi ve Kâbe'nin temizliği gibi meselelerde de ortaya çıkan rekabet, İslâm'ın zuhur etmesinden sonra ise İslâm liderliği mücadelesine dönüşmüştür. Nitekim Hâşimoğullarından Hz. Ali ile Ümeyyeoğullarından Muâviye b. Ebû Süfyân (ö. 60/680) arasında meydana gelen Sıffîn Savaşı da bu nedenle ortaya çıkmıştır.<sup>410</sup>

<sup>407</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 71-102; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 117-148.

<sup>408</sup> M. Şemseddin, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 60; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 31-32.

<sup>409</sup> M. Şemseddin, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 60; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 31.

<sup>410</sup> M. Şemseddin, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 60-61; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 31-32.

Hız. Osman halifeliği döneminde meyyeoğullarına güvenerek onları istedikleri makamlara getirmiş; ancak Ümeyyeoğullarının halka karşı sert tutumları, bu dönemde ortaya çıkan halk-iktidar kopukluğu, Hız. Osman’ın yakınları olmasından ötürü onlara şüphe taşımadan itimat etmesi ve bu dönemde ehliyetsiz kişilerin önemli mevkilere yükselmesi gibi birtakım adil olmayan uygulamaların meydana gelmesi sonucu bazı sorunlar ortaya çıkmış, İşlm birliği yavaş yavaş bozulmaya başlamıştır. Tüm bunlardan sonra Hız. Osman’ın şehit edilmesiye İşlm devletini yıkma amacı taşıyan yabancı milletlere uygun fırsatı vermiştir. Daha sonra meydana gelen Cemel Vak’ası ve Sıffın Savaşı’yla da bu fitne büsbütün alevlenmiş; itikadın özü sarsılmaya, birlik zlmeye başlamıştır. O halde İşlm birliğinin bozulmasının nedenlerinden biri yabancı toplumların İşlmiyet zerindeki olumsuz emelleri, diğerisi ise Emevî-Hşim mücadelesi ve bunun bir sonucu olarak ortaya çıkan imâmet ve hilâfet meselesi olarak gösterilebilir.<sup>411</sup>

Günaltay, Sıffın Savaşı’yla birlikte İşlm dünyasında iki temel görüş biçiminin ortaya çıktığını ifade eder. Bunlardan birincisi bedevî Araplar ruhu, ikincisi ise mevller ruhudur. Birinci görüşün takipçileri olan bedevî Araplar yüzyıllardır hr yaşadıkları ve bir devlet otoritesi altına girmeye alışkın olmadıkları için İşlm Devleti yönetimine girmek istememiş ve kanunların hükmüne karşı çıkmış, hatta toplumsal düzenin sürmesi için bir halifenin ya da imamın bulunmasına lüzum görmemişlerdir. Onlar bu konuda özellikle de halifeliğin bir soya has kılınmasını kabul edememişlerdir. Bu kişiler daha sonra Hız. Ali’yi kâfir kabul edecek derecede ileri giden bir mezhep kurarak Mrika ya da Hâricîler ismini alacaklardır.<sup>412</sup>

İkinci görüşün taraftarları ise asırlardır saltanat sistemiyle yönetildiğinden dolayı hükümdarlarını tanrısal bir otorite olarak görmüşler, hanedanların idaresi altında yaşam sürmeye alıştıkları için halifeliğin belli bir hanedana özgü olmasını ve nesilden nesile miras yoluyla aktarılmasını arzulamışlardır. Onlar hilâfetin hangi hanedana mensup olacağı konusunda ise iki gruba ayılmışlardır. Suriyeliler bu hanedanın Ümeyyeoğulları olmasını isterken Iraklılar, İranlılar ve Mısırlılar ise Hâşimoğulları olması için çalışmışlardır. Bu kişiler daha sonra Müslüman görünen ancak aslında bir Yahudi olan Abdullah b. Sebe’nin kurduğu Sebeiyye mezhebi ile ortaya çıkacak ve sonrasında pek çok şubeye bölünecek olan şa adını alacaktır. Dolayısıyla Günaltay’a göre şilik mezhebinin temelleri Yahudi bir din adamı olan Abdullah b. Sebe tarafından atılmıştır.<sup>413</sup>

Günaltay’a göre birbirine oldukça zıt nitelikteki bu iki hareket başlangıçta tamamen siyasi amaçlara dayanarak intikam hırsıyla ortaya çıkmıştır. Birincisi bir aleyhtarlıkla ortaya çıkarken ikincisi ise tam tersine Hız. Ali’ye insanüstü bir kimlik vermiş hatta onu ilhlaştırmıştır. Ancak

<sup>411</sup> M. şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 60; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 32.

<sup>412</sup> M. şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 60-61; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 32-33.

<sup>413</sup> M. şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 61; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 33.

sonradan güçlenerek çeşitli şubelere bölündükten sonra fikrî, felsefî ve dinî meselelere dâhil olmaları neticesinde itikadî bir şekle bürünmüşlerdir.<sup>414</sup>

### 3.1.2. Kelâm İlminin Oluşumunu Hazırlayan İtikadî Problemler

Günaltay’a göre kelâm ilminin oluşumunu hazırlayan temel etkenler İslâm âleminde sonradan ortaya çıkan itikadî meselelerdeki bazı ihtilaflar olarak gösterilebilir. Bu meseleler ise tevhid konusundaki ihtilaflar, insanın özgürlüğü problemi ve Allah’ın sıfatları sorunu olarak ifade edilebilir. Bu konulara önceki bölümlerde detaylı bir şekilde yer verildiği için burada bunlara tekrar değinilmeyecektir.

### 3.1.3. Kelâm İlminin Oluşumu

#### 3.1.3.1. İtikadî Sorunların Sistematik Bir İlme Dönüşmesi: Kelâm İlmi

Günaltay, kelâmcıların ihtilâfa sebep olan meselelerdeki tartışmalarını siyasî bir cihete diğer bir ifade ile imâmet meselesine kadar ilerlettiklerini, meşrû imamın niteliklerinin tespiti konusunda birçok fikir ortaya attıklarını ifade etmektedir.<sup>415</sup> Ona göre kelâm ilminin oluşmasına yol açan temel ayrılıklarla birlikte bazı tâli meselelerin; Hz. Âişe ve Hz. Fâtıma’nın, peygamberlerle meleklerin hangisinin daha üstün bir konumda olduğu, atomların varlığının ispatlanması ve heyûlânın inkârı gibi ikinci derecede önem arz eden sorunlar da ihtilafa neden olmuştur. Bu problemlerden bir kısmı akli kanıtlardan dolayı olarak çıkarılmış, bir kısmı ise çeşitli problemlerin ispatlanabilmesi ve çözümlenebilmesi amacıyla tartışma konusu haline getirilmiştir. Örneğin evrenin yaratılmışlığını kanıtlamak için heyûlânın varlığı iddiası çürütülmüş ve atomların mevcudiyeti ispatlanmış, âhîret hayatının cismanî olup olmadığı probleminin çözümü ve peygamberliğin kanıtlanması içinse cisimlerin benzerliği (temâsül-i ecsâm) meselesi ele alınmıştır. Benzer şekilde mucizelerin imkânını ispatlamak için sebep ile müsebbebât arasındaki birtakım akli gerekçelerin kaldırılması meselesi ortaya atılmış, âhîret hayatının cismanî olduğunu kanıtlamak için de organların ruha rücû etmesinin mümkün olup olmadığı problemi öne sürülmüştür.<sup>416</sup>

Günaltay dinî meselelerde mevcut olan birincil ve ikincil derecedeki tüm bu ayrılıkların sonraki dönemlerde sistemleştirildiğini ifade eder. Kelâmcıların düşüncelerini geniş kitlelere ulaştırmak ve rakiplerini susturmak için Emevîler devrinde II. Yezîd, Abbâsîler devrinde ise Halife Me’mûn, Mu’tasım-Billâh ve Hârûnürreşîd gibi güçlü hükümdarlardan destek aldığını, kısa süre içinde Selefiyye karşısında güçlü bir rakip haline geldiğini dile getirir. Örneğin Vâsıl b. Atâ ve onun

<sup>414</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 61; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 33.

<sup>415</sup> M. Şemseddin, “İslâm’da Fen ve Felsefe-Mu’tazilîn”, *Sebilürreşâd Mecmuası*, 10 (236), 1329, s. 18.

<sup>416</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 64-65; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 37-38.

yolunu takip eden Zeyd b. Ali ile Amr b. Ubeyd, yaşadıkları dönemde Selefiyye'nin aleyhine fikirler yayan güçlü simalardandır. Bunlardan ünlü Abbâsî halifesi Mansûr'a biat eden Amr b. Ubeyd, bu sayede edindiği siyasî güçle düşüncelerini kolaylıkla benimsetmiştir. Zeyd b. Ali ise lideri olduğu Zeydiyye mezhebinin mensuplarının Mu'tezile mezhebine bağlanmalarını sağlamıştır.<sup>417</sup>

Daha sonra Halife Mansûr'un kelâmcıları yönlendirmesi ile Arapça'ya çevrilen felsefe kitapları incelenmiş, kelâm âlimleri fikirlerini güçlendirmek amacıyla felsefeden destek alarak Selefiyye'nin Fıkh-ı Ekber adını verdikleri ilme karşılık kelâm ilmini sistemli bir şekilde inşa etmişlerdir. Buna bağlı olarak Günaltay'a göre kelâm ilmi Allah'ın zâtı ve sıfatlarından mebd ve meâd itibarıyla mümkünâtın durumundan İslâmiyet'in kanunları ve yöntemleri üzere söz eden ve bu bakımdan özel bir yeri olan bir teori olarak literatür haline getirilen ilim şeklinde tanımlanabilir.<sup>418</sup>

### 3.1.3.2. Selefiyye Karşısında Mu'tezile ve Diğer Kelâm Ekollerinin Oluşması

Günaltay'a göre kelâmî anlamda ilk eser, ilâhî sıfatların inkârı ve irade özgürlüğü prensibine dayanan Mu'tezile mezhebinin kurucusu olarak bilinen Vâsıl b. Atâ tarafından kaleme alınan eserdir. Ancak Vâsıl b. Atâ bu yöntem ve görüşlerine ilk çağ filozoflarının fikirlerini karıştırmamıştır. Antikçağ filozoflarının etkisinde kalarak felsefe ile kelâm ilmini bir araya getiren ilk kişi ise Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf olmuştur. Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın sıfatları probleminde filozofların izlediği yolu takip ederek onlar gibi Allah'ın ilim sıfatının O'nun zâtı olduğu ve Allah'ın ilmiyle âlim olduğu, Allah'ın kudret sıfatının O'nun zâtı olduğu ve Allah'ın kudretiyle kadir olduğu düşüncesini, diğer bir ifadeyle Allah'ın zâtının sıfatlarıyla özdeş olduğunu benimsemiştir. Aynı zamanda insan fiilleri, ecel ve kader gibi sonraki dönemde pek çok tartışmaya zemin hazırlayan meseleleri de irdelemiş; Lâdimî ve Ebû Ya'kûb eş-Şehâm gibi bazı taraftarlarının çabasıyla bu hususlardaki görüşlerini yaygınlaştırmayı başarmıştır. Daha sonra Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) benzerlik hükümleri (ahkâm-ı teşbih) konusundaki görüşleri sebebiyle kendisine tepki göstererek pek çok tartışmaya neden olsa da bu tartışmalar Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf'ın şöhretine zarar vermemiş, tam tersine onun ortaya koyduğu düşüncelerin daha geniş kesimlere yayılmasını sağlamıştır.<sup>419</sup>

Günaltay'a göre kelâm ilmi ilk defa Abbâsî halifelerinden Mu'tasım-Billâh döneminin önemli isimlerinden biri olan Nazzâm ile beraber ise sükse yapmış, ciddi bir başarı elde etmiştir. Bunda Nazzâm'ın filozofların başarılarını izah etme noktasında büyük bir kudret ve yeteneğe sahip olması ve kendisine zıt görüş beyan edenleri kolaylıkla susturabilmesi büyük bir etken olmuştur. Mu'tasım-Billâh'ın da desteğiyle fikirlerinin tesiri bir kat daha artmış, bu durumda ise başta Selefiyye olmak

<sup>417</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 65; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 38.

<sup>418</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 65; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 38.

<sup>419</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 66; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 39.

üzere ona karşı çıkanlar silahlarını teslim etmek mecburiyetinde kalmışlardır. Hatta Nazzâm etkisinde bıraktığı Ebu Şimr, Muhammed b. Şebîb (III./IX. Yüzyıl [?]), Ahmed b. Hâbit (ö. 232/846-47), Musa b. İmrân, Fadl el-Hadesî gibi ünlü isimlerin de katılımıyla aynı mezhebe mensup olduğu Mütেকaddimîn devri Mu‘tezile âlimlerini bile susturmuştur. Şöhreti gitgide yayılan Nazzâm’ın düşünceleri, felsefeden devşirilen metot ve delillerin de tesiriyle Selefi yoldan tamamen uzaklaşmıştır.<sup>420</sup>

Kelâmcıların bu sistemi Bişr b. Mu‘temir’in (ö. 210/825) ortaya çıkışına kadar aynı amaç üzere devam etmesine rağmen onunla birlikte başka bir gayeye yönelmiştir. Tabîiyyûn olarak da bilinen natüralistlere meyli olan Bişr b. Mu‘temir, meşhur tevellüd nazariyesini (doğan fiiller teorisi) kelâma dâhil etmiştir. Onun öğrencilerinden Mu‘tezile rahibi olarak da bilinen Murdâr (ö. 226/841) bir dönem kelâmın fesâhat ve belâgat açısından mucize olduğunu inkâr edebilecek kadar ileri gitmiş, Kur’ân’ın ezeliğini iddia eden Selefilere karşı şedid bir mücadele başlatmıştır. Me’mûn devrinden itibaren Selefiye taraftarlarına yönelik takınılan olumsuz tutum onun telkin ettiği fikirlerle iyice artmıştır. O, bu mücadelede Ebû Züfer Muhammed b. Sevîd’in yardımını da almıştır.<sup>421</sup>

Günaltay’a göre bu döneme dek hilâfet ve imâmet sorunu kelâm ilmine girmemiştir. Hişâm b. Amr (ö. 218/833’ten önce) ile el-Asâm “İmâmet sadece icmâ-i ümmet ile geçerli olur ve kabul edilebilir.” ifadesiyle Hz. Ali’nin halifeliğine itiraz etmişlerdir. Selefiye taraftarları ağır darbelerle sarsılmış, Sümâme b. Eşres (ö. 213/828), Muammer b. Abbâd (ö. 215/830) ve Câhiz (ö. 255/869) gibi son derece geniş bilgiye sahip kişilerin aynı anda çalışmalarda bulunmaya başlamasıyla tamamen şaşır kalmışlardır. Ebû Ali el-Cübbâi ve oğlu Ebû Haşim el-Cübbâi (ö. 321/933), Kâdî Abdülcebbâr (ö. 415/1025) ve Ebû’l-Hüseyn el-Basrî (ö. 436/1044) de Selefiye’nin ilke ve fikirlerini bir araya getirip yeni görüşlerle birleştirmiş ve son derece düzenli hale getirerek Selefi düşüncüyü güçlendirmişlerdir. Dırâr b. Amr (ö. 200/815 [?]), Hafs el-Ferd (ö. 204/820’den sonra) ve Neccâr (ö. 230/845) ise bu sistemin ve öncülerinin zayıf olarak gördükleri fikir ve görüşlerini tenkit etmişler, orta yolu esas alan bir disiplin meydana getirmeye çalışmışlardır.<sup>422</sup>

Günaltay Mu‘tezile mezhebini İslâm dünyasında ortaya çıkan en önemli mezheplerden biri olarak kabul eder. Ona göre İslâm’da felsefi hayat Mu‘tezilî âlimlerin çabalarıyla ortaya çıkmış ve bu mezhep İslâm felsefesinin zuhûruna kadar fikrî camiayı meşgul etmiştir. İslâm filozoflarının görüşleri ve eserleri yayılmaya başladıktan sonra bile Mu‘tezilî âlimler felsefelerini koruyabilmişlerdir. İbn Sînâ’dan önce yaşamış olan Mu‘tezilî âlimlerin eserlerinden bugüne kadar çok azı intikal etse de Şehristânî gibi bazı âlimlerin telifatında, kelâm kitapları arasında diğer

<sup>420</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 66; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 39-40.

<sup>421</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 66-67; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 40.

<sup>422</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 67; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 40-41.

mezhepler ve Mu‘tezile’nin farkı noktasında oldukça detaylı bilgiler yer almaktadır. Kelâm araştırmaları hususunda İslâm âleminde uyanan fikrî hareketin başında ise Hasan-ı Basrî görülebilir. Kur’ân-ı Kerîm’i inceleyen ve tefsir eden, kelâmî konular hakkında derin mütalaalarda bulunan ilk kelâm âlimi Hasan-ı Basrî’dir. Bununla beraber o dönemler kelâm ilmi henüz müdevven bir halde olmadığı için kelâmî problemler bir usul ve yönteme bağlı olarak tedris edilmemiş, her konu parça parça âyet ve hadislerin izahı sırasında ortaya konulmuştur. Kelâm ilminin problemlerinin bir usul ve bir düzen çerçevesinde tahlil edilmesi ise ilk defa Hasan-ı Basrî’nin öğrencileri tarafından gerçekleştirilmiştir.<sup>423</sup>

Mu‘tezile mezhebi gelişimini sürdürürken onun tam zıttı görüşleri savunan Cebriyye mezhebi de aynı ihtişamla olmasa da toplum arasında gittikçe yayılmıştır. Benzer şekilde Cehmiyye, Nasr b. Seyyâr’ın (ö. 131/748) valiliği döneminde Tirmiz’de Cehm b. Safvân tarafından yayılmaya başlanmış, kaderci anlayışıyla baskı ve zulümlerle feryat eden toplumları teselli etmesi nedeniyle oldukça hızlı bir biçimde taraftar toplamıştır. Daha sonra Emevîler devletinin yıkılışından önce Sâlim b. Ahvez el-Mâzinî, Cehm b. Safvân’ı Merv’de öldürtmüş, ancak onun fikirlerini yok edememiştir.<sup>424</sup>

Tüm bu siyasî ihtilaflar ile âyet ve hadislere yaklaşımlar noktasındaki ayrımlar sonucu Selefiyye’ye tepki olarak ortaya çıkan Hâricîlik, Mârîka, Cebriyye, Şîa, Mu‘tezile, Sıfâtiyye ve Muattıla gibi bu mezhepler daha sonra ikinci, üçüncü ve dördüncü alt kollara bölünmüş; bazı hususlarda birbirlerine yaklaşırken bazı konularda da birbirlerinden tamamen uzaklaşmışlardır. Ancak yine de bunların tümü Selefiyye’ye tamamen zıt bir yol izlemiş, nasları kendi isteklerine ve görüşlerine göre yorumlamış ve açıklamışlardır. Günaltay’a göre bu şahıslar arasında hakikaten rasyonalistler olduğu gibi akıl ve mantık adı altında kendi hevâ ve heveslerinin ve önceki inançlarının etkisinde kalanlar da mevcuttur. Selefî âlimler kendilerine karşı gördükleri tüm bu mezheplere Kelâmîyye ismini verdikleri için bu mezheplerin üyelerine de genel bir adlandırmayla kelâmcılar (mütেকellimîn) ismi verilmiştir.<sup>425</sup>

### 3.1.4. Özgün Bir Fikir Hareketi Olarak Kelâm

Günaltay kelâmcıların nazar ve burhan metotları ile görüşlerini ortaya koyduğunu, onların bu yöntemlere “aklın hakikatleri” ismini vererek bunları birincil kaynaklar olarak kabul ettiğini belirtir. Buna göre onlar Selefiyye’nin aksine Kur’ân ve Sünnete ancak kendi öne sürdükleri düşünceleri teyit etmek için başvurmuşlardır. Yine Selefiyye’den farklı olarak isbât-ı vâcib konusunda cevher ve araz teorisini de öne sürmüşlerdir. Bu teori dört esasa dayanmaktadır. Bu esasların birincisi arazların varlığı, ikincisi onların hâdis oluşu, üçüncüsü arazi olmayan bir cismin var olamayacağı, dördüncüsü

<sup>423</sup> M. Şemseddin, “İslâm’da Fen ve Felsefe-Mu‘tezilin”, s. 18.

<sup>424</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Ash), s. 67; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 41.

<sup>425</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Ash), s. 67-68; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 41.

de öncesi bulunmayan hâdis varlıkların kabul edilemeyeceğidir. Kelâmcılar bu esaslar ile fizikî âlemden metafizik âleme geçmiş, Allah'ın sıfatları ve fiillerinin O'nun zâtı ile bulunmadığı ilkesini öne sürmüşlerdir. Zira onlara göre fiiller ve sıfatlar da arazdır. Arazlar hâdis olduğu için bunların da hâdis olması gerekir. Bu sebeple sıfatlar ve fiillerin Allah'ın zâtı ile kâim olduğu kabul edilirse bu durum Allah'ın da -hâşâ- hâdis olduğu anlamına geleceğinden kelâmcılar bu ilkeyi koymak mecburiyetinde kalmışlardır.<sup>426</sup>

Günaltay'a göre Selefiyye'nin dogmatik düşüncelerine karşı ilk kez metotlar noktasında tepki gösteren grup kelâmcılardır. Onlar Selefiyye'nin tartışmasız görüp kesin olarak kabul ettiği ve neredeyse iman esasları seviyesinde benimsediği hususlarda serbest bir düşünce savaşına girmişlerdir. Böylelikle İslâm'da doğrudan doğruya bir felsefe hareketi başlamıştır. Bu hareketin başlangıcı ise İslâm felsefesinin başlangıcı olarak kabul edilen eski Grek felsefesinin İslâm dünyasında yayılmaya başladığı Halife Me'mûn döneminden çok öncedir. Diğer bir deyişle Günaltay'a göre gerçek İslâm felsefesinin ortaya çıkması bilindiği gibi milâdî 750'lerde Halife Me'mûn'un çeviri hareketleriyle değil, Hasan-ı Basrî ekolü çevresinde ilk kelâmcıların ortaya çıktığı ve Selefiyye'ye karşı muhalefet ettiği Tabiîn döneminde meydana gelmiştir. Asıl İslâmî adı verilebilecek felsefî ve fikrî hareket Basra ekolü çevresinde genişleyen bu mezheplerdir. Zira bu mezhepler Grek felsefesinin herhangi bir tesiri olmadan doğrudan doğruya Kur'ân ve Sünnetteki meselelerin yorum ve izahından ortaya çıkmıştır. İslâm felsefesi olarak bilinen sistem ise antik Yunan felsefesinin İskenderiye örtüsüne bürünmüş ve İslâmî terimlerle ifade edilmiş bir şekildedir.<sup>427</sup>

Hem başlangıçta hem de sonraki dönemlerde edindiği yapı bakımından hususî bir sistem olmayan kelâm, takvâya meyilli ve teslimiyetçi tutumları olan Selefiyye'ye karşı hür bir tartışma biçiminde başlamıştır. Bu münakaşa o kadar özgür bir niteliktedir ki çoğunlukla kelâm ismi altında o dönemler için aşırılık kabul edilebilecek seviyededir. Nitekim Selefî ilim adamlarının ve meşhur fıkıhçıların kelâma karşı kendilerini sakınırcasına bir tavır almalarının sebebi de budur.<sup>428</sup>

### 3.1.5. Kelâmcıların Temel İlkeleri

Günaltay'a göre kelâm âlimleri bazı kelâm ilkeleri ortaya koyup birtakım metotlar uygulayarak bu teorilerine ilmi bir nitelik kazandırmış, filozofların ortaya çıkışından sonra ise

<sup>426</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 68; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 42.

<sup>427</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 68-69; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 43; M. Şemseddin, "Kadîm Felsefe İslam Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?", *Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası*, 2, 1926 (1345), s. 185; M. Şemseddin, "İslâm'da Fen ve Felsefe-Mu'tezilîn", s. 18.

<sup>428</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 70; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 44.

teorilerini düzenleyerek bir sisteme dönüştürmüşlerdir. Bu teori ve ilkelerden en mühimleri ise şunlardır:<sup>429</sup>

- 1- Kelâm ilmi ilimde derinleşmek olarak tanımlanabilir.
- 2- Kelâmın bilgi teorisi akıl yürütme ve soyut düşünmeye, nazar ve burhana dayanır. Bu sebeple kelâma göre bir konuda öne sürülen düşünceler önce aklî delillerle tashih edilmeli, sonra da bu iddiaların naslarla örtüşüp örtüşmediğine bakılmalı ve iddia güçlendirilmelidir.
- 3- Allah'ın varlığı ancak hudûs teorisi ile kanıtlanabilir.
- 4- Arazlar ve cisimler hareketi gerektirir. Hareket ise yaratılmıştır. Dolayısıyla cisimler ve arazlar yaratılmıştır.
- 5- Cisimler atomlardan teşekkül etmektedir ve bu nedenle birbirlerine benzerler.
- 6- Atomlar fiilî anlamda sonludur.
- 7- Evren hem zaman hem de varlık bakımından yaratılmıştır.
- 8- Zaman-ı ferd (başlı başına bir zaman) ve boşluk (halâ) mevcuttur.
- 9- Mekânda mesafe mücerret bir mevhumdur.
- 10- Arazlar mahalli ile bulunmaktadır. Ne var ne de yoktur. Bir varlığın vasfı mânasında bir durumdan ibarettir.
- 11- Arazlar yaratılmıştır ve iki zamanda varlığını devam ettirmesi diğer bir deyişle bâkî olması imkânsızdır.
- 12- Yaratılmış olup bir etki ile var edilen mevcudat geçmişe teselsül edemez.
- 13- Mâhiyetlerin akla dayanan bileşik kavramları ve yapıları (terkîb) yoktur.
- 14- Sebeplerle bunların sonuçları arasında bir gereklilik bulunmamaktadır.
- 15- Delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir.
- 16- Usûl-i din hususunda en güvenilir kaynak akıldır.
- 17- Naslarda bildirilen deliller soyut haberlerdir (edille-i sem'iyye). Bunlar sadece zandır.
- 18- Akılla çelişen naslar akla göre yorumlanır ve te'vil edilir.
- 19- Allah'ın birliği, burhân-ı temânû' delili ile ispatlanmıştır.
- 20- Allah'ın sıfatları probleminde usul geniş açıklamalar yerine kısa ve öz bir izahtır.
- 21- Allah irade ve kudret sahibidir.

Bazılarının geçersiz olduğu bugün kanıtlanmış bu ilkeler birdenbire değil peyderpey ortaya çıkmış; cisim, atom, hareket ve araz problemleri izah edilerek fizik ile metafizik arasında bağlantı kurulmuş ve belli bir düzen ve âhengi olan kelâm sistemi inşa edilmiştir.<sup>430</sup>

Günaltay'a göre kelâmcıların bu esaslarından ilk ikisi onların takip ettikleri yolun mâhiyetini göstermesi açısından dikkat çekicidir. Bu ilkelerin birincisi kelâmın Selefiyye'nin aksine ilimlerde

<sup>429</sup> M. Şemseddin, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Ash), s. 73-74; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 48-50.

<sup>430</sup> M. Şemseddin, "Mütakellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Ash), s. 74; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 50.

derinleşmeyi amaçladığını, Selefiyye'nin iman konularında yorucu fikir tartışmalarında uzak durarak gelenek yoluyla kendilerine ulaşan fikirleri olduğu gibi kabul etmelerine rağmen kelâmcıların ise temel faaliyetinin tartışma ve bu esaslar konusunda fikir alışverişinde bulunmak olduğunu ifade eder. Ona göre kelâmcılar bu ilke ile kendilerini Selefiyye'nin bu husustaki hareketsizliğinden kurtarmış, alanlarını genişleterek sadece Kur'ân ve Sünnetin kesin konuştuğu meseleleri derinleştirmek ile kalmamış, naslarda açıkça ifade edilmeyen ve Sünnette yer almayan hususları araştırmaktan çekinmemişlerdir. İkinci ilke ise kelâmcıları yöntem bakımından Selefiyye'den tamamen uzaklaştırmıştır.<sup>431</sup>

### 3.1.6. Selefiyye ile Mu'tezile'nin Yakınlaşması

Hicrî III. yüzyılın ilk yarısında İbn Küllâb, Mu'tezile'nin o dönemde cazip görülen teorileri karşısında Selefiyye mezhebinin gittikçe güç kaybettiğini görmüş ve onların bazı düşüncelerini kabul ederek Selefiyye mezhebinin canlandırmayı arzulamıştır. Bu amaç için de hudûs teorisini kabullenmiştir. Böylelikle o dönemlerde Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilen Selefiyye mezhebi için önemli bir devrim gerçekleşmiştir.<sup>432</sup>

İbn Küllâb'ın bu prensipleri benimsemesi sonucu Allah'ın ezelden fiilden uzak oluşu ve hiçbir fiili bulunmadığı Selefiyye tarafından kabul edilmiştir. Halbuki selefi âlimler o döneme kadar “Allah dilediği zamanda bir an bile fiilden uzak değildir.” ve “Allah'ın irade ve kudretinin gereği olan fiil ve sıfatları O'nun Zâtı ile birlikte ezelîdir.” prensiplerine iman esası gibi bağlanmışlardır. İbn Küllâb Allah'ın fiilleri noktasındaki bu icraatlarıyla onlardan ayrılarak kelâmcılardan Mu'tezile ve Cehmiyye mezheplerinin görüşünü benimsemiştir. Bununla beraber diğer hususlarda onlara karşı çıkmış, Selefiyye'nin fikirlerini kabul etmiştir. Ancak İbn Küllâb'ın görüşleri o dönemde çok fazla yaygınlaşmamıştır. Daha sonra ise Eş'arî ile birlikte ise kelâmda yeni bir döneme girilmiştir. Eş'arî ile Kalânîsî (ö. IV./X. yüzyıl başları [?]), İbn Küllâb'ın bu görüşlerini genişletmiş, eksiklerini tamamlamış ve güçlü bir mezhep ortaya koymuşlardır. Günaltay'a göre Eş'arîlik bir anlamda İbn Küllâb'ın düşüncelerinin olgunlaşmış biçimidir.<sup>433</sup>

Günaltay'ın kelâm tarihini ele alırken ikinci hatta üçüncü derecedeki pek çok kelâmcıdan defalarca söz etmesine rağmen sistem kurucu bir kelâmcı olan İmam Mâtürîdî'den sadece bir defa bir cümlede söz ettiği görülmektedir.<sup>434</sup> Bu durum ise bazı düşünürler tarafından onun söz konusu düşüncelerinin geçtiği *Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi* isimli makalesinin bir eksiği olarak da

<sup>431</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 74; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 50.

<sup>432</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 75; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 51-52.

<sup>433</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 75-76; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 52-53.

<sup>434</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 76; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 52.

görülmektedir.<sup>435</sup> Ayrıca o bu cümlede Mâtürîdî'nin (ö. 333-944) Selefilîğe Eş'arîlik'ten daha yakın olan farklı bir mezhep kurduğunu öne sürmektedir. Günaltay'ın Mâtürîdîliğe ilişkin bu yorumu da farklı değerlendirmelere açıktır.

Günaltay daha sonra Eş'arîliğin bazı güçlü âlimler ve hükümdarların özellikle de Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (ö. 589/1193) desteğiyle büyük bir hızla yayıldığını dile getirmiş; İbn Fûrek (ö. 406/1015), Cüveynî (ö. 478/1085), İsferyânî, Muhammed b. Mücâhid, Bâkılânî, Ebherî (ö. 663/1265), Abdülvehhab Bağdâdî, Abdülkâhir Bağdâdî (ö. 429/1037-38), Beyhakî (ö. 458/1066), Kuşeyrî (ö. 465/1072), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve Herevî (ö. 481/1089) gibi yaşadıkları dönemin seçkin şahısları olan kişilerin de yardımı ile birçok bölgede resmî mezhep olduğunu dile getirmiştir.<sup>436</sup>

Söz konusu şahıslar ve Eş'arî ile onun takipçilerinden Bâkılânî, Cüveynî, İbn Akîl (ö. 513/1119); Mu'tezile'den Ebû Ali el-Cübbâî, Ebû Hâşim el-Cübbâî, Ebû'l-Hüseyn el-Basrî, Kâdî Abdülcebbâr; Kerrâmiyye mezhebinin öncülerinden Muhammed b. Heysem; Şîa mezhebinden Nevbahtî gibi âlimler diğer bir ifade ile tüm kelâmcılar Aristoteles mantığını reddetmişlerdir. Zira bu âlimlerin öne sürdükleri prensiplerin temelleri Aristoteles mantığının ilkeleriyle tezatlık gösterir. Ancak çeviri hareketiyle felsefe ve mantık İslâm âleminde yaygınlaşınca kelâmcıların o döneme kadar İslâm âleminde kesin bir iman esası gibi algıladıkları prensiplerin bazıları eleştirilmeye ve çürütülmeye başlamıştır.<sup>437</sup>

### 3.1.7. Mantığın Kelâma Girişi: Gazzâlî'nin Kelâmda Yaptığı Yenilik

Günaltay İslâm felsefesinin ilk defa Kindî ile ortaya çıktığından söz ederek Fârâbî ve İbn Sînâ ile devam eden bu disiplinin büyük bir uyum ve yeknesaklık içerisinde ortaya çıktığını ve öncülerinin otorite ve yöntemlerinin aynı olduğunu ifade eder. Ona göre bu kişiler birbirlerinden sadece olgunluk düzeyleri anlamında farklılık göstermiştir. Bazılarının ulaştıkları olgunluk düzeyi fazlayken bazılarınıninki daha azdır. Halbuki kelâmcılar olarak genel bir isim altında bir araya gelen kişiler böyle değildir. Onların aralarında ciddi uçurumlar, bariz ayrılıklar mevcuttur. Felsefenin yayılmasıyla kelâmcıların ilkeleri etkinliğini yitirmeye başlamıştır, ancak kelâmcılar bu esaslardan vazgeçmemiş, mantık ilmini kabul etmemişlerdir.<sup>438</sup>

İlk defa Gazzâlî, bu durumun bir zayıflık sebebi olduğunu ve kendisinden önceki devir kelâmının yıkılmaya doğru gittiğini görünce kelâmı yeni bir yöne sokmak gerektiğini hissetmiş ve

<sup>435</sup> Bayın, "Sadeleştirenin Önsözü", s. 20.

<sup>436</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 75-76; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 52-53.

<sup>437</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 76; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 53.

<sup>438</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Aslı), s. 76-77; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 53-54.

Eş'arî mezhebinin delillerinden biri olan delilin geçersizliğinin medlûlün geçersizliğini de gerektirdiği ilkesini (in'ikâs-ı edille-yansıma ilkesi) kabul etmeyerek kelâma başka bir yol çizmeye çalışmıştır. Böylece o döneme kadar Eş'arîler tarafından benimsenmeyen mantık ilkelerini kabul ederek kelâma yeni bir görünüm kazandırmıştır.<sup>439</sup>

Gazzâlî'nin Eş'arî kelâmına yaptığı yenilikler üç başlıkta özetlenebilir: Mantık ilkelerini benimsemek, in'ikâs-ı edille'yi reddetmek ve kelâma felsefenin konularını dâhil etmek. Bu ilkelerin kabulüyle kelâmcılar Gazzâlî'den öncesi ve sonrası biçiminde ikiye ayrılmıştır. Gazzâlî'den öncesine Mütেকaddimîn, sonrasına ise Mütעהhirîn dönemi kelâmcıları adı verilmiştir. Felsefenin ve Aristoteles mantığının İslâm dünyasında yaygınlaşmasıyla beraber Mütেকaddimîn kelâmcıları mantık ilkelerini kabul etmemiş, kendilerine has ilkeleri kullanmakta ısrar etmişlerdir. Ancak Günaltay'a göre göre bu hatalı bir yaklaşımdır. Onların yapmaları gereken kelâm ilkelerini gözden geçirip bunlardan geçersiz hale gelenleri yenilemek, işe yaramadığı belli olan bu delilleri artık kullanmamaktır. Ancak Eş'arî, Bâkılânî ve İsferyînî gibi Eş'arîliğin liderleri özellikle delilin batıl olmasının medlûlün de batıl olmasını gerektirdiği ilkesine sıkı sıkı yapışmışlardır. Burada Eş'arîliğin içinde bulunduğu açmaz, mantığın ilkeleri kabul edildiğinde kelâmcıların önceki ilkeleriyle ortaya koyduğu dinî esasların tehlikeye girmesi yatmaktadır. Zira “Delilin geçersizliği medlûlün de geçersizliğini gerektirir.” esasına göre kelâmî ilkelerin terk edilmesi, onlarla kanıtlanması amaçlanan Allah'ın varlığı ve birliği gibi dinî esaslar açısından tehlike oluşturmaktadır. Bu durum ise Gazzâlî'yi telaşa düşürerek onu bu konuda bir hamle yapmaya yönlendirmiştir.<sup>440</sup>

### 3.1.8. Kelâm-Felsefe İlişkisi

Gazzâlî kendisinden önceki dönemlerde yaşayan kelâmcıların söz konusu ilkesini reddederek “Mantık ilmi, bazı kelâm delillerini olumsuzlasa da inançlara aykırı değildir.” ilkesini benimseyerek kelâmcıların mantığa olan olumsuz yargılarını kırmıştır. İkinci aşamada ise “akla dayalı bileşik önermeler ve somut varlıkların mâhiyetinin dış dünyada varlığı” kuralını kabul ederek kelâmî problemleri çözmek için mantık metotlarını uygulamaya başlamıştır.<sup>441</sup>

Gazzâlî'den sonra sırasıyla Fahreddin Râzî (ö. 606/1210), Şehristânî (ö. 548/1153), Âmidî (ö. 631/1233) ve Beyzâvî (ö. 685/1286) gibi kelâmcılar, Mütেকaddimîn âlimlerinin artık geçersiz olarak görülen öncüllerini terk ederek bunların yerine tıpkı Gazzâlî gibi akıl esaslı analogi gibi yöntemleri benimsemişlerdir. Dolayısıyla Gazzâlî ve Gazzâlî'den sonraki âlimlerle birlikte kelâm tarihinde yeni bir çığır açılmıştır. Onlar bu yeni sistemle birlikte felsefî akımlar arasındaki çelişkiyi ve çatışmaları,

<sup>439</sup>M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 76-77; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 54.

<sup>440</sup>M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 76-77; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 54-55.

<sup>441</sup>M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Aslı), s. 80; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 58.

tartışma yöntemi ve diyalektik metot kullanarak ortaya koymuş, felsefî yöntemlerin ilmî anlamda kelâmı yıkacak kadar değer taşımadığını ispatlamaya çalışmışlardır. Ancak onların bu amaçları kelâmcıları felsefeye yaklaştırmış, bunun sonucunda kelâm ilmi felsefeden sadece akıl yürütülemeyen âhiret hayatı gibi konularla ayrılabilir duruma gelmiştir. Günaltay’a göre Müteahhirîn kelâmının en önemli hatası dinî esaslarını bu şekilde Aristoteles felsefesine dayandırmaları olmuştur. Çünkü bu felsefenin yıkılması Müteahhirîn kelâmının da yıkılmasına neden olacaktır.<sup>442</sup>

Günaltay’a göre Eş’arîlik Selefiyye’ye Müteahhirîn kelâmına göre daha yakındır. Zira Müteahhirîn kelâmı meşhur müfessirlerden Beyzâvî ile Mütেকaddimîn kelâmından tamamen uzaklaşmış ve felsefeye bürünmüştür. Müteahhirîn kelâmının son isimleri ise Râgıp el-İsfahânî (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği), Adüduddin İcî (ö. 756/1355), Teftâzânî (ö. 792/1390), İbnü’l-Hümâm (ö. 861/1457), Devvânî (ö. 908/1502) ve Cürcânî’dir. Bununla beraber Günaltay gerek Mütেকaddimîn gerekse Müteahhirîn kelâmcılarının temel amacının madde ve form ilkesine dayanarak evrenin ezeli olduğunu öne süren Aristoteles felsefesini kabul eden filozoflara karşı evrenin hâdis olduğunu ve evrenden bağımsız ancak evreni yöneten bir kudretin varlığını ispatlamak olduğunu dile getirir. Ona göre onlar bu amacı gerçekleştirmek için son derece teorik ve düzenli bir sistem teşkil etmişlerdir. Bunun en önemli kısmı ise atom teorisidir.<sup>443</sup>

Günaltay’ın kelâm tarihi ve itikadî mezhepler ile ilgili değerlendirmelerine bakıldığında öncelikle kelâmcılar ve Selefiyye çatışmasında kelâmcıların safında olduğu görülmektedir. O, bunu doğrudan söylemese de örtülü olarak ifade etmektedir. Nitekim Selefiyye’nin görüşlerini dogmatik olarak görür. Aynı zamanda o kelâmın ilk dönemlerinden söz ederken Mu‘tezile mezhebi yerine “kelâmcılar” ifadesini kullanmaktadır. Bu durum büyük ihtimalle kelâmın oluşum döneminde Selefiyye karşısında Mu‘tezile’den başka sistematik bir itikadî mezhep bulunmamasından kaynaklanmaktadır.

Öte yandan Günaltay’ın Eş’arîliği aynı zamanda İslâm felsefesinin ve serbest düşünce ortamının gelişmesini engelleyerek fikrî durgunluğa sebep olmakla itham ettiği görülmektedir. Günaltay, *İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası Mıdır?* isimli makalesinde Eş’arîliğin tarih boyunca güçlü bir sultaya sahip olduğunu, hatta resmî olarak Mâtürîdî mezhebine mensup olan Osmanlı Devleti’ndeki bütün medreselerde Eş’arî sistemine göre tedrisat yapıldığını<sup>444</sup> ifade ederek Eş’arîliğin öne çıkışını eleştirmektedir. O, özellikle Gazzâlî ile beraber Eş’arîliğin İslâm dünyasındaki otoritesinin arttığını, bu durumun ise farklı fikirlerin ortaya atılması noktasında çekinceye sebep olarak felsefî düşüncenin ve serbest fikirlerin ortaya çıkmasına engel olduğunu öne

<sup>442</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Ashı), s. 80; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 58-59.

<sup>443</sup> M. Şemseddin, “Mütেকellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Ashı), s. 80-81; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 59.

<sup>444</sup> Şemseddin Günaltay, “İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası Mıdır?”, **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, 8(2), 2008, s. 274.

sürmektedir.<sup>445</sup> Onun hem Mâtürîdî düşüncenin arka planda kalışını eleştirmesi hem de kelâmî problemlerde kendisinin de Mâtürîdîliğin görüşlerine hiç değinmemesi ise dikkat çekicidir.

### 3.2. Günaltay'ın Din ve İslâm Anlayışı

#### 3.2.1. Günaltay'ın Din Anlayışı

##### 3.2.1.1. Din Kavramı

Arapça'daki deyn kökünden gelen din kelimesi âdet, ceza, ödül, durum ve itaat gibi anlamlara gelmektedir.<sup>446</sup> Günaltay din teriminin bütün dillerde ve toplumlarda başka bir biçimde anlaşıldığını, her insanın yaşantısına ve aldığı eğitime göre farklı bir din tanımında bulunduğunu ifade eder. Ona göre din kavramına tarih boyunca âyin, teşkilât, gelenek, ilham, duygusal sözler, terbiye ve kural gibi pek çok anlam yüklenmiştir. Hatta bu kavram birçok kez efsane terimi ile de karıştırılmıştır. Dolayısıyla Günaltay'a göre hem zaman içerisinde tarihe karışmış hem de hâlâ varlığını sürdüren tüm toplumlar için kabul edilebilecek genelgeçer bir din tanımı yapmak oldukça zordur. Bununla beraber bir tanım yapılacaksa dinin, derin bir hissiyatla kalpten yapılan iman ve bu imanın göstergesi olan ritüel ve ibadetleri ifade ettiği söylenebilir.<sup>447</sup> Ona göre ahlâk fazileti anlamını da taşıyan din kavramı, toplumsal açıdan ise tamamen ictimâî hayatla ilgili olan ve toplum içerisinde bulunan bireylerin zorunlu olarak kabul ettikleri birtakım kurallar ve davranışlardan oluşan bir kurumu ifade eder.<sup>448</sup> Günaltay'ın bu tanımı dini bir medeniyet formu olarak gören dinler tarihçilerinin düşüncesiyle de örtüşmektedir. Zira dinler tarihçileri medeniyetin pek çok formu bulunduğunu, bunlardan bazıları olan sanat, ekonomik yapı ve siyaset gibi dinin de medeniyetin bir yönünü gösterdiğini ifade etmektedir. Buna göre medeniyetin bu öğeleri birbirinden bağımsız değil aksine iç içe bir yapıdadır.<sup>449</sup>

##### 3.2.1.2. Dinin Kaynağı ve Lüzumu

Günaltay'a göre din, insanlıkla beraber doğmuş bir kavramdır. Diğer bir deyişle insanlık var olduğundan beri din de vardır. Tarih boyunca ister medenî ister ilkel olsun din duygusunu tatmayan hiçbir topluluk, kendisinden üstün bir varlığa yönelme ihtiyacı hissetmeyen hiçbir birey mevcut olmamıştır. Öyle ki mağara insanlarında, ilkel toplumlarda ve fetişistlerde bile bu anlayış mevcuttur. Nitekim antik Mısırlılar'ın İzis ve Oziris'i, İranlılar'ın Ehrimen ve Hürmüz'ü,

<sup>445</sup> Günaltay, "İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası Mıdır?", s. 73-87.

<sup>446</sup> Günay Tümer, "Din", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 9, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, s. 312.

<sup>447</sup> M. Şemseddin, *Târîh-i Edyân*, s. 22-23.

<sup>448</sup> Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 60.

<sup>449</sup> Mustafa Alıcı, "Bir Aydın İki Dönem: Bir Osmanlı Düşünürü ve Cumhuriyet Aydını Profili Olarak M. Şemseddin Günaltay'ın Din Anlayışı", *Akra Kültür Sanat ve Edebiyat Dergisi*, 8(18), 2019, s. 33.

Keldânîler'in ve Asurlular'ın Ba'l'ı, Yunan ve Romalıların Jüpiter'i, Japonlar'ın ve Çinliler'in Amenomi, Tiyanig, Şaniği ve Şan'ı, Hintlilerin Şiva ve Vişnu'su gibi ilk çağ toplumlarının tapındığı pek çok Tanrı'nın varlığı bu durumun göstergesidir. Ona göre en radikal ateistlerin bile inanma ihtiyacından kaçamaması her insanın doğasında din fikrinin bulunduğunu kanıtlar. Nitekim çağdaş ateistlerin liderlerinden Felix Dante'nin şu sözleri de bu durumun göstergesidir: "Bir insan, içinde bulunduğu toplumun an'anelerine, inançlarına hürmetle yükümlüdür. Kendisi hiç bir inanmamakla, diğerlerinin inançlarını yıkmaya ve bu inançlara hakaret etme hakkını kazanamaz. Böyle bir teşebbüs insana 'ahlâksız ve alçak' namını kazandırır." Günaltay'a göre din duygusunun köklü bir his olması, Dante'yi böyle bir düşünceye yöneltmiştir. Sözgelimi din, hem insanlar arasında meydana gelen en güçlü sevgi bağı hem de en derin uçurumdur. Din öyle bir şeydir ki insanları birbiriyle kardeş yaptığı gibi birbirine düşman haline de getirebilir.<sup>450</sup>

Günaltay bazı dinler tarihi düşünürlerinin din fikrinin kaynağını korku ve ümit kavramlarına dayandırdığını ifade etmektedir. Buna göre ilk çağlarda insanlar evrende meydana gelen ve kendilerini âciz bırakan doğa olaylarına karşı bu duyguları hissetmeleri sonucu bir üstün varlığa sığınma ihtiyacı duymuş, din düşüncesi de bu şekilde doğmuştur. Ancak Günaltay'a göre bu düşünce din kavramının ortaya çıkışını değil yayılma şeklini açıklamaktadır. Zira insanın benliğinde bir inanma fikri var olmasaydı, bu olaylar sonucu hissettiği korku ve dehşet onu bu kadar etkilemezdi. İnsan başlangıçta korktuğu için dinin varlığını kabul etse bile zamanla doğa olaylarının niteliklerine hâkim olması din fikrinin sona ermesine neden olurdu. Halbuki tarih, bu durumun tersine insanlardaki din duygusunun günümüze kadar güçlenerek devam ettiğini göstermektedir.<sup>451</sup>

Günaltay dinin kaynağından söz ettikten sonra ilkel toplumlardaki din anlayışlarına değinir. Buna göre antik toplumlar dini; putların, güneş ve yıldızların hoşnutluğunu elde etmek için yapılması gereken bir ritüelden ibaret olarak görmekteydi. Bu varlıkların sevgisini kazanmak için savaş esirlerini bile kurban ediyorlardı. Ancak insanlık, bilim ve teknoloji sayesinde gösterdiği gelişmeler sonucu bu sapkın anlayışlardan kendini kurtarmış, gerçek dine ve ulûhiyyet düşüncesine yaklaşmıştır. Nitekim büyük filozoflardan Kant ve *Tabîî Din* isimli meşhur eserin yazarı Jol Simon'un, gerçek dinin hurafelerden arındırılmış ve yaratıcıya kulluğu içeren bir nitelik taşıdığını ifade etmesi de bu durumun göstergesidir. O halde tüm toplumlarda din fikri o toplumun sosyal hayatına ve bilgi kapasitelerine paralel bir şekilde ortaya çıkar. Nitekim kendilerine peygamber gelmeyen toplumlarda bu fikir hurafe ve efsanelerin üretilmesiyle nihayete ermiş, buna karşın peygamberlerin irşadına erişen milletler ise bu bâtıl inanışları terk ederek gerçek yaratıcıyla tanışmıştır.<sup>452</sup>

<sup>450</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 40-41; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 55-56.

<sup>451</sup> M. Şemseddin, *Târîh-i Edyân*, s. 69-70.

<sup>452</sup> M. Şemseddin, *Târîh-i Edyân*, s. 69-70.

Günaltay'ın din kavramını, dinin kaynağını ve Antikçağ topluluklarındaki yerini ele alırken dinler tarihi ve sosyoloji disiplinlerinin verilerinden ciddi ölçüde faydalandığı, bu hususta özellikle Batılı uzmanların görüşlerinden çokça alıntı yaptığı görülmektedir. Bununla birlikte kanaatimize göre onun toplumların dinî anlayış ve yaşantılarının onların gelişmişlik derecelerine paralel şekilde tezahür ettiğine yönelik düşüncesi isabetli değildir. Zira bu durum Antikçağ toplumlarındaki tüm dinî anlayışların sapkın nitelikli oldukları anlamına gelir. Oysa hak din kavramının insanlığın başlangıcıyla beraber ortaya çıktığı düşünülürse böyle bir durumun söz konusu olamayacağı açıkça görülmektedir.

### 3.2.1.3. Dinin İşlevleri ve Din-Toplum İlişkisi

Günaltay'a göre ahlâksız bir millet nasıl varlığını sürdüremezse dinsiz bir toplum da ayakta kalamaz. Tabiatı itibariyle yırtıcı bir canlı olan insan, heves ve hevâlarına mahkûm bir varlıktır. Nitekim Schopenhauer ve Nietzsche gibi büyük filozoflar da hayatı arzu ve hırslardan ibaret görmektedirler. Bu nedenle insanın mutluluğa ulaşabilmesi için onun ihtiraslarını davranışa dönüştürmesini engelleyebilecek tıpkı din gibi bir yönlendirici ve sınırlandırıcıya gereksinimi vardır. Zira ilk çağlardan itibaren insanlığın maddiyatına ve mâneviyatına hâkim olan biricik yönlendirici ve itici kuvvet dindir. Toplumsal düzeni sağlamak ve insanların birbirleriyle ilişkilerini bir sisteme sokmak ancak din ile mümkün olabilir. Bu noktada bazı düşünürler tarafından dine alternatif olarak görülen toplumsal yasalar ve kurallar ise dinin gördüğü işlevi yerine getiremezler. Çünkü bunlar ancak alenen işlenen suçları engelleyebilirler. Din ise insanı açık ya da gizli her türlü kötülükten alıkoyar. Dinî inancı sayesinde insan nerede olursa olsun Allah tarafından görüldüğünün bilincinde olarak suça yeltenmez. Dolayısıyla dinin yaptırım gücü toplumsal kurallara göre daha yüksektir.<sup>453</sup> Benzer şekilde toplumsal kanun ve hukuk kanunlarının her zaman adaleti sağlamadığı görülmektedir. Zira pek çok caninin kanunlar karşısında beraat ederken mâsum ve mazlumların suçsuz yere ceza çektiği sonradan yapılan itiraflar ve pişmanlık sözcükleriyle anlaşılmaktadır. Bu pişmanlık ve itiraflar ise tamamen din sayesinde gerçekleşmektedir.<sup>454</sup> Dolayısıyla Günaltay'a göre din, toplumsal âhengi sağlama noktasında kanunlara göre daha büyük bir işleve sahiptir. Ancak birtakım inançsızların dinin bu işlevini vicdana yüklediklerini dile getiren Günaltay, bu düşüncüyü değerlendirmeden önce vicdan sözcüğünü sözlük anlamıyla ele almak gerektiğini dile getirir.

Ona göre iyiyi kötünden ayırma melekesi olan vicdan, yalnızca çocukluğundan beri din terbiyesi alan bireylerde mevcuttur. Bu kişilerin almış olduğu din terbiyesi beyin ve ruhlarında birtakım izler bırakır. Bu izlerin oluşturduğu biçime ise vicdan denir. Dolayısıyla ahlâkî davranışları benimseten bir din eğitimi almayan bireylerde vicdan duygusu yoktur. Bu sebeple toplumda

<sup>453</sup> Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 60-63.

<sup>454</sup> M. Şemseddin, "Beşerî Cemiyetler İçin Dinin Lüzumu", *Sebîlürreşâd Mecmuası*, 15 (385), 1334, s. 369-371.

vicdandan yoksun olarak kabul edilen birtakım vahşi davranışları sergileyen insanların bu davranışlarının arka planı esasında din terbiyesi eksikliğine dayanır. Bugün materyalistlerin hiçbir dine mensup olmadıkları halde birtakım ahlâkî faziletleri yerine getirmesinin nedeni ise yüzyıllardır belli bir din terbiyesi içerisinde bulunan medenî toplumlarda yetişmiş olmaları ve bu toplumların ortaya koyduğu ahlâkî kurallarla eğitilmeleridir. Dolayısıyla Günaltay’a göre dinsiz bir kişi ne kadar inkâr ederse etsin dinin etkisine tâbidir. Onun davranışları ve düşünceleri üzerinde mutlaka dinin tesiri vardır. Bundan dolayıdır ki din olgusunu reddeden kişiler yaratıcının varlığına inanma noktasında inkârı benimsemelerine karşın, dinin insanları ahlâkî davranışlara teşvik ederek kötülükten uzaklaştırdığını ve toplumsal düzeni sağladığını kabul etmek durumunda kalmıştır. Bu ise dinsiz bir toplumun var olamayacağını bir defa daha gözler önüne sermektedir.<sup>455</sup>

Günaltay insanın etrafında şahit olduğu olayları izah etme ihtiyacını hissettiği günden beri benliğinde hâkim varlık olan dinin mâhiyetini de anlamaya çalıştığını ifade eder. Ona göre tarih boyunca pek çok düşünür din konusunda çeşitli açıklamalarda ve görüşlerde bulunmuş, dinkavramı ilmî bir konu olarak araştırılmaya başlandıktan sonra dinî hadiselerin gözlemlenmesi için hangi yöntemlere dayanılması gerektiği problemi de ortaya çıkmıştır. Buna göre başlangıçta dinî hadiseler, ruhî olaylara ait kurallara uygun şekilde açıklanmıştır. Daha sonra ise psikoloji bilimi kişilerin iç dünyaları ile ilgili bilgiler edinebildiği, dolayısıyla dinî birtakım olayları bu yolla tespit edebildiği için bu konu psikolojinin verileriyle açıklanmaya başlanmış ve zaruri olarak mistisizm açısından ele alınmıştır. Bunun neticesinde ise dinin pek çok temel konusu araştırma alanının dışında bırakılmak zorunda kalmıştır. Ancak son yıllarda sosyoloji biliminin önemli simgelerinden olan Durkheim ekolünün yürüttüğü çalışmalar sonucu, dinî olayların psikolojiden ziyade sosyolojinin verileri ile izah edilmesinin daha isabetli olacağı anlaşılmıştır. Buna göre en ilkel dinlerden en medenî dinlere dek var olmuş bütün dinler göz önüne alındığında hepsinde şu üç esasın bulunduğu görülmektedir.

- 1- Bir ya da birden çok üstün gücün varlığını kabul etmek
- 2- Bu üstün güç veya güçlerle insan arasında bir ilişki kurulması
- 3- Üstün güçlere yaklaşma davranışı

Günaltay’a göre bu üç esastan ilki dinlerin inanç sistemini, ikincisi mensuplarının duygularını, üçüncüsü ise dinin ibadet ve ritüellerini meydana getirmektedir.<sup>456</sup>

Günaltay ilkel dinlere yönelik yapılan çalışmaların eski çağ toplumlarında dinin, kişilere bağlı bulundukları topluluklar tarafından benimsetilmiş bazı anlayış tarzı ve ritüellerden, emir ve yasaklardan ibaret olduğunu gösterdiğini dile getirir. Bu bağlamda Günaltay’a göre din, tamamen toplumsal hayatla ilgili olan ve toplum içerisinde bulunan bireylerin zaruri olarak kabul ettikleri birtakım kurallar ve davranışlardan oluşan bir kurumdur. Diğer bir ifade ile ferdî değil toplumsaldır.

<sup>455</sup> Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 61-62.

<sup>456</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 44-45; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 63-64.

Zira fertlere ilişkin bir terim olsaydı emir ve yasaklar içermez, bireylerin arzu ve isteklerine göre şekillenirdi. Nitekim her dinde bir mâbed fikri bulunması bile din kavramının toplumsal bir yapıyı ifade ettiğini göstermektedir. O halde bir sisteme din adı vermek için onun toplumsal olması gerekir. Eğer bu sistem bireyselse o din değil mistisizmdir.<sup>457</sup> Bu bağlamda Günaltay'ın din tanımının yaşadığı döneme dek İslâm literatüründe hâkimleşmiş din tanımları dışında bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Onun din tanımı hem daha kapsamlı hem de sosyolojik bir niteliğe sahiptir.<sup>458</sup>

### 3.2.2. Günaltay'ın İslâm Anlayışı

Günaltay, sözlükte teslim olmak, boyun eğmek, kurtuluşa ermek, barış yapmak gibi mânalara gelen İslâm'a<sup>459</sup> göre din kavramının; akıl sahiplerini güzel ahlâka, çalışmaya, müspet davranışlara, kısacası hem âhirette hem de dünyada mutluluğa götürecektir amaçlara yönlendiren kurallar olarak tanımlandığını dile getirir.<sup>460</sup> Ona göre insanı gerçek mutluluğa ulaştıracak en mükemmel din fitrî dindir. Mevcut dinler arasında İslâm'dan başka fitrî bir din ise bulunmamaktadır. Nitekim bu durum pek çok büyük filozof ve Müslüman âlimin görüşleri ile de desteklenmektedir.<sup>461</sup> Ona göre hak din olan İslâm, hem en sonuncusu olması itibarıyla en mükemmel hem de tahrif edilmemiş yegâne semavî dindir.<sup>462</sup>

İslâm âlimlerinin din tanımlarına bakıldığında onların genellikle İslâmiyet ile dini aynı terimler olarak algıladıkları, bu doğrultuda tariflerde bulundukları görülmektedir. Oysa Günaltay İslâm ve dini, birbirinden farklı kavramlar olduğunun bilincinde olarak tanımlamakta, bu konuda gerek Doğu gerekse Batı düşünürlerinin görüşlerini göz önüne alarak kapsamlı bir açıklama getirmektedir.

Günaltay'a göre İslâm'ın din tanımına bakılacak olursa bir Müslümanın dünyadaki en mutlu, âhiret âlemine yönelik de en ümitli kişi olması gerekir. Zira din, iki dünya mutluluğu demektir. Dolayısıyla her çağda adalet, medeniyet, ahlâk ve ekonomi bakımından en gelişmiş toplumlar Müslüman toplumlar olmalıdır. Ancak günümüzde tam tersine dünyada bulunan en tembel ve bedbaht insanların Müslümanlar olduğu görülmektedir. İslâmiyet'in esas hedefi mensuplarını saâdete ulaştırmak olmasına rağmen bugün bilimde, ekonomide ve sanatta en geride kalmış, birbirine düşmanlık besleyen hangi topluluk varsa Müslüman topluluğudur. Oysa İslâmiyet ile sefalet ve zillet asla bir araya gelemez. O halde günümüzdeki gibi Müslüman âlemini dünya mutluluğundan yoksun hale getiren bir din gerçek din olamaz. Gerçek din, toplumları hem dünyada hem de âhirette

<sup>457</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 46-48; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 65-66.

<sup>458</sup> Çetinkaya, "Cumhuriyet Halk Partisinin İslâmcı Başbakanı Şemseddin Günaltay", s. 76.

<sup>459</sup> Mustafa Sinanoğlu, "İslâm", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 23, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, s. 1.

<sup>460</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 49; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 67.

<sup>461</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 42-43; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 59.

<sup>462</sup> M. Şemseddin, "Beşerî Cemiyetler İçin Dinin Lüzumu", s. 369.

mutluluğa götürerek dünya mutluluğunu da temin eder. Dünya nimetlerinden faydalanmayı ve şükretmeyi bilen zengin topluluklar olmayı öğütler. Zira ekonomik ve bilimsel güce sahip olunmadığı müddetçe dini korumak imkânsızdır. Nitekim Müslümanlar tarih boyunca bunu anladıkları müddetçe gelişmişler, unuttukları zamanlarda da gerilemeye yüz tutmuşlardır. Halbuki yıllardır din âlimi olarak geçinen insanlar dünyanın gayrimüslimlere, âhiretin ise Müslümanlara mutluluk getireceği şeklindeki bâtil sözleri ile toplumu zehirlemekte, halkı zillate yöneltmektedirler. Günaltay, Müslüman toplumun içinde bulunduğu bu cehâlet ve sefaletle dikkat çekmek için *Zulmetten Nûra* adlı eserinde Mehmet Akif'in *Mahalle Kahvesi* isimli şiirine yer verir. Ona göre irşad cübbesi giyerek hakikî ilim insanlarının hakkını çiğneyen kara cahiller, Müslümanları bugün içinde bulunduğu felâkete sürüklemiş, İslâmiyet gereği gibi topluma anlatılmamıştır.<sup>463</sup> O, bu durumdan ilimden habersiz din adamlarını sorumlu tutmaktadır. Ona göre İslâm cehâletin karşısında olmasına, temizliğe ve akla önem vermesine rağmen bu hususlara karşı çıkan ya da bunları gereği gibi topluma anlatamayan bu din gaspçılarının ortaya çıkması toplumsal çöküşü tetiklemiştir.<sup>464</sup> Günaltay Doğu'nun hikmet ve ilim sahibi bir büyüğü olarak nitelendirdiği Muhammed İkbal'in "İslâmiyyetin hiçbir ayıbı yoktur. Bütün ayıpları, eksiklikleri bizim müslümanlığımızda aramalıdır." sözleri ile de bu kanaatini destekler.<sup>465</sup>

Günaltay'a göre gerçek İslâm'ın özelliklerinden biri de onun Hristiyanlık gibi sadece vicdanlara yönelik olan bir din olmaması, aynı zamanda sahip olduğu hukuk kuralları ile toplumsal düzeni de sağlamasıdır. Zira bilindiği üzere Hristiyanlığın bir hukuk sistemi mevcut değildir. Ancak İslâm'ın bu farklılığına rağmen gerek Doğu gerekse Batı'da onun bu yönünü tam mânâsıyla gösterebilecek düşünürler ortaya çıkmamıştır. Çünkü Doğu'da yazılan eserler hazine niteliğinde olmasına karşın çağdaş metodolojiden uzaktır, Batı'da telif edilen eserlerin yazarları ise objektif değildir.<sup>466</sup>

Günaltay'ın İslâm anlayışına bakıldığında onun Müslüman toplumların İslâm algısını Asr-ı saâdet'te mevcut olan İslâm ve sonradan Müslümanlar tarafından aslı değiştirilmiş olan İslâm şeklinde iki sınıfa ayırdığı fark edilir. Ona göre İslâm'ın en parlak dönemleri Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemidir. Bu göz kamaştırıcı ışığın sönmeye başladığı ilk dönem ise Hz. Osman dönemi olarak bilinir. Bu tarihten itibaren çeşitli sebepler ile İslâmiyet'in ilk dönemdeki saflığı yok olmuş, gerçek İslâm'dan uzaklaşmıştır. Bu nedenle o, Müslümanların tekrar Asr-ı saâdet'teki İslâm'a uygun bir yaşam sürmesini ve İslâm'ı özüne döndürmelerini İslâm toplumlarının içinde bulunduğu çıkmazdan kurtuluşunun çaresi olarak görür.<sup>467</sup>

<sup>463</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 49-59; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 67-79.

<sup>464</sup> Çubukçu, s. 188.

<sup>465</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 77; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 94.

<sup>466</sup> Alıcı, s. 39.

<sup>467</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)*, s. 71-102; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 117-148.

### 3.2.2.1. İslâm-Ahlâk İlişkisi

Tabiat, seciye, huy gibi mânalara gelen hulk kelimesinin çoğulu olarak kullanılan ahlâk kavramı insanın iyi ya da kötü olarak vasıflandırılmasını sağlayan huylar ve mânevî niteliklerle bunların tesiriyle gösterilen iradeli davranışlar bütünü olarak tanımlanabilir.<sup>468</sup> Günaltay’a göre İslâm dini güzel ahlâktan ibarettir. Ahlâkî faziletlere son derece önem veren İslâm’ın bu tutumunun nedeni ise toplum yaşamını muntazam hale koymayı amaçlamasıdır. Zira dinlerin amacı insanların saâdetini temin etmek olduğu için onların koyacakları kanunlar arasında güzel ahlâka da ciddi bir önem vermeleri gerekmektedir. Asıl hükümlerini ahlâkî faziletler ve güzel ahlâk teşkil eden bir dinin toplumu mükemmelliğe ulaştıracağına da şüphe olmaz.<sup>469</sup>

İslâm dini kendisinin meziyetlerini bilen, inceliklerini ve hikmetlerini araştıran insanlar için mükemmelliğe uzanan geniş bir yol açar. Böyle bir dinin ise mensuplarını feyzden mutluluk, mutluluktan da mükemmelliğe ulaştıracağı muhakkaktır. İslâm, güzel ahlâkî en yüce soy, aklı ise en iyi tedbir olarak gösterir. O, bu bağlamda hedefinin güzel ahlâk ve ilim olduğunu açıklamaktadır. İnsan ancak bedeni her türlü hastalıktan uzak, zihni dinî ve ahlâkî güzelliklerle çevriliyse dünyada mutlu bir yaşam sürebilir. Bu nedenle İslâm’ın öncelikli olarak tavsiye ettiği iki şeyden biri sıhhat diğeri ise güzel ahlâktır. İnsanın dindeki derecesi bile ahlâkî ile ölçülür. Her konuda eşitliği savunan İslâm sadece ahlâk ve ilim sahiplerine ayrıcalık tanımaktadır. Nitekim Peygamberimiz’in bile güzel ahlâkî davranışları tamamlamak için vazifelendirildiğini ifade etmesi İslâm’ın güzel ahlâka verdiği önemin göstergesidir. O, ahlâkî güzellikleri bulunan bir kişinin ibadeti az olsa bile âhirette yüksek mertebelerde bulunabileceğini, ancak ahlâksız kimselerin gece gündüz ibadet etseler bile cehennemden alt seviyelerine gideceklerini ve müminlerin en faziletlisinin en güzel ahlâklı olanı olduğunu bildirmektedir. İslâm, güzel ahlâk noktasında insanın başkalarının kendisine yapmasını istemediği davranışları kendisinin de başkalarına uygulamamasını öğütlemektedir. İslâm’ın asırlar önce koyduğu bu ahlâkî esas sosyologlar tarafından ancak XX. yüzyılda ortaya konulabilmiştir. Eğer ahlâkî prensipler gerçek mânasıyla kavranabilse ve Müslüman toplumlar ahlâkî kurallara tamamen itaat etseler İslâm devletlerinde emniyet kurumlarına bile lüzum kalmaz.<sup>470</sup>

Ahlâkın dinde bu kadar önemli bir konumu bulunmasına karşın bugün İslâm toplumlarında bu anlamda müthiş bir düşüş yaşandığı görülmektedir. Müslümanlar çığırından çıkmış, her türlü aşağılık hareketi normalleştirmişlerdir. Ahlâkî dinle özdeşleştiren bir inancın mensuplarının bu halde olması son derece üzücü bir durumdur. Bunda kendilerini din uluları kabul eden zavallıların topluma dinin

<sup>468</sup> Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 2, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, s. 1.

<sup>469</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 65; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 84.

<sup>470</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 65-69; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 84-87; M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ash)**, s. 54-61; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 77-84.

bu yüce yönlerini öğreteceğine insanların açığını aramayı, onları birbirine düşürmeyi telkin etmesinin de rolü bulunmaktadır.<sup>471</sup>

### 3.2.2.2. İslâmiyet'in İlim ve Akılla İlişkisi

Günaltay İslâm'ın ilimle olan ilişkine son derece önem verir. O, ilimleri fennî ve dinî ilimler şeklinde ikiye ayırmaktadır. Ona göre Müslüman toplumların ilerlemesi noktasında her iki ilme de ihtiyaç duyulmaktadır. İslâm, dinî ilimlere olduğu kadar fennî ilimlere de önem göstermektedir. Ancak günümüzde bazı sözde din adamları fennî ilimlere gerek olmadığını, bunları öğrenmenin itikadı zedeleyeceğini savunmaktadır. Günaltay bu düşünceleri şiddetle eleştirir. Ona göre ilmin en büyük hâmisî, uygarlığın ve bilimin en samimi dostu olan İslâmiyet'in pozitif bilimlerle uzlaşamayacağı hiçbir nokta bulunmamaktadır.<sup>472</sup> Hatta fennî ilimler öğrenilmeden İslâm'ın hakikati ve azameti tam olarak kavranamaz. Nitekim Gazzâlî de eserlerinde bu durumu dile getirmiştir. Günaltay, Gazzâlî'nin hayatını ve kişiliğini ele aldığı makalesinde onun bu yaklaşımından bahseder.<sup>473</sup> Aynı şekilde doğa bilimlerinde deney yöntemini ilk defa uygulayan ve bu ilkeyi ortaya koyanların İslâm âlimleri olması da Günaltay'a göre İslâm'ın fennî ilimlere gösterdiği ilginin göstergesidir.<sup>474</sup>

Günaltay'a göre bir Müslüman sadece içinde bulunduğu ülkede ilim öğrenmekle yetinmemeli, başka diyarlara hatta yabancı devletlere giderek oralarda bilim ve teknoloji alanlarında araştırmalarda bulunmalıdır. Özellikle çağımızda bu davranış İslâm âlemi için bir zorunluluktur. Zira bugün İslâm dünyasının içinde bulunduğu felâketin tek çözümü ilmî bakımdan Avrupa ülkelerinin seviyesine çıkmaktır. Nitekim Hz. Muhammed'den nakledilen ilmin Çin'de bile olsa alınması gerektiğini ifade eden hadis de bunu göstermektedir.<sup>475</sup>

Günaltay ilim tahsili noktasında sadece erkeklerin değil kadınların da sorumlu olduğunu ifade eder. O, içinde bulunduğumuz çağda bazı cahillerin kadınların ilim tahsil etmesinin lüzumsuz olduğu şeklindeki söylemlerini eleştirir. Ona göre şimdiye dek kadınların ilim tahsilinin ihmal edilmiş olması son derece büyük bir hatadır. Bir erkek nasıl ilim tahsiline mecbursa kadın da aynı şekilde mecburdur. Zira kadınlar toplumsal hayatta mühim bir role sahiptir. Onlar hem eşlerine yoldaşlık yapmak ve aile hayatının idaresini üzerine almaktan hem de gelecek nesillerin eğitim ve öğretiminden sorumludur. Dolayısıyla onların eğitimi toplumda son derece önemli bir yere sahiptir.<sup>476</sup>

<sup>471</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 69; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 87; M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ashı)**, s. 58-59; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 73-74.

<sup>472</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 60; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 80.

<sup>473</sup> M. Şemseddin, "Gazzâlî", **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 8 (184), 1328, s. 10.

<sup>474</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 88; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 104.

<sup>475</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 62; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 82.

<sup>476</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 61; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 81.

Günümüzde gerek Batılı düşünürler gerekse bazı Müslüman aydınlar tarafından İslâm'ın ilme önem vermemesinden dolayı terakkîyi engelleyen bir inanç sistemi olduğu ileri sürülmektedir. Dinler tarihinin verileri bir dinin hükümlerine o dinin ilk tebliğ edildiği zaman diliminde daha çok uyulduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle bir din ortaya çıktığı yüzyıllarda hükmünü yeterince yürütür. Bu durumda İslâmiyet iddia edildiği üzere ilerlemeye engel bir din olsa bu niteliğini ortaya çıktığı dönemlerde daha çok belli etmesi gerekirdi. Oysa İslâm tarihi bilimsel gelişmeler anlamında muazzam bir nitelik taşır. Nitekim bugün İslâm'ın hükmü altında inşa edilen Bağdat'ta, Şam'da, Kudüs'te, Semerkant'ta ve İstanbul'daki muhteşem yapıtlar bunun göstergesidir. Benzer şekilde ilim tarihine damgalarını vuran Gazzâlî, İbn Rüşd, İbn Sînâ ve Uluğ Bey gibi Müslüman ilim adamları da aynı gerçeği temsil eder. İslâm, medeniyet tarihine öyle bir iz bırakmıştır ki bugün ilmin her dalında telif edilen, Doğu kütüphanelerini dolduran, hatta Batı'ya kaçırılan tüm eserler, İslâm bilim adamlarının kaleminden çıkmış, pek çok buluş Müslüman mucitler tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak ne yazık ki Müslüman âlimler tarafından asırlar önce yapılan bu buluşlar daha sonraki dönemlerde haksız bir biçimde Batı'daki bilim adamlarına yamanmıştır. Günaltay bu noktada bahsi geçen bilim adamları ve icatlarına değinir, adeta kısa bir bilim tarihi özeti yapar. Söz ettiği ona yakın âlimin buluşlarından detaylı bir şekilde bahseder.<sup>477</sup>

Günaltay'a göre İslâm âleminin bugünkü çöküşünün nedenlerinden biri bilimsel anlamda yaşanan gerilemedir. Zira Batı devletlerinin sefalet içinde varlığını sürdürmeye uğraştığı dönemde Müslümanlar İskenderiye ve Yunan filozoflarının hatalarını düzeltmiş, bilimin gelişmesinde öncü bir pozisyonda bulunmuşlardır. Ancak daha sonra Müslüman âlimler tarafından kaleme alınan muazzam eserlerin unutulması ve kütüphanelerde çürümeye mahkûm edilmesi İslâm dünyasının taassup ve cehâlete sürüklenmesine neden olmuştur.<sup>478</sup> Müslüman toplumların ilimden kopmasının sebebi ise İslâm topluluklarında ortaya çıkan, ilim sahiplerinin mertebesine zahmet çekmeden ulaşmak isteyen bazı türediler ve her dileklerini ilâhî bir ilham gibi kabul edecek bir halk meydana getirmek arzusunda olan birtakım diktatör hükümdarlardır. Bu iki grup amaçlarına ulaşmak için toplumların düşünme melekelerini uyuşturmanın en uygun yol olduğunu fark etmiş, bu uğurda ellerinden gelen çabayı göstermişlerdir. Bunun sonucunda ise İslâm toplumu cehâlet yuvası haline gelmiş, dinle hiçbir şekilde ilişkisi olmayan hurafeler ve garip hikâyelerle toplum uyuşturulmaya başlanmıştır. Günaltay bu bağlamda İsrâîlî metinler, Hint ve Yunan efsaneleri ve Zerdüştiler'in öykülerini söz konusu hurafelere örnek olarak vererek özellikle İsrâîlî hikâyelere dikkat çeker. Müslüman toplumların cehâlete sürüklendiği dönemlerde İsrâîlî öyküleri en iyi bilenlerin toplumda en âlim kabul edilen kişiler olduğunu, bu kişilerin bunun için gereken güzel ahlâk ve dirayetten

<sup>477</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 79-125; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 96-135.

<sup>478</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 132; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 141; M. Şemseddin, "İslâm'da Fen ve Felsefe", **Sebilürreşâd Mecmuası**, 8(196), 1328, s. 258.

yoksun olmalarına rağmen halkın önemli işlerini çözme yetkisine sahip olduklarını savunduklarını ifade eder.<sup>479</sup>

Günaltay’a göre gerilemenin sebeplerinden bir tanesi de ilmiye sınıfının ehliyesiz kişilerin eline geçmesidir. O, bu mevzuya büyük rütbeleri elde etmek için makam sahibi kişilerin çocuğu olarak doğmanın yeterli görülmesini ve Müslümanların övünç kaynağı bazı filozof ve fennî ilimlerle ilgilenmiş âlimlerin eserlerinin okunmasının günah kabul edilmesini örnek göstererek tüm bunların ilmî gerilemeye neden olduğunu dile getirir. O, bu noktada fizyoloji ve psikoloji öğrenilmeden “Kendini tanıyan Rabbini tanır.” hadisinin gerçek mânada algılanamayacağını ifade ederek bu bilimlerin okumasına engel olunmasının İslâm’ın anlaşılmasına da mâni olabileceğini savunur. Son yıllarda ortaya çıkan din büyüklerine -İmam Gazzâlî gibi- ve İslâm filozoflarına sayıp sövme âdetini de eleştirerek bu davranışı gösteren kişilerin ve onların takipçilerinin vebal altında kalması için dua eder. Ona göre bu kişiler dine hacılardan daha fazla zarar vermektedirler. Öyleyse gerilememizin en büyük nedenlerinden biri âlimlerin gerilemesidir.<sup>480</sup>

Günaltay İslâm âleminin içinde bulunduğu buhrandan söz ettikten sonra eski gücüne kavuşması için neler yapılması gerektiğini ele alır. Ona göre ilmî gelişim sağlanmadığı müddetçe bilim ve teknoloji noktasında daima Batı’yı takip edeceğimiz ortadadır. Bu döngüden kurtulmanın yolu ise medreselerin ıslah edilmesi<sup>481</sup> ve yurt dışına öğrenci gönderilmesidir.<sup>482</sup>

Günaltay’a göre helâli haramı, kötüyü iyiyi, güzeli çirkini tanıtan ve öğreten dindir; ancak anlayan ve benimseyen akıldır. Nitekim dinen yapılması serbest olan bir davranış bazen yasaklanabilir, helâller harama dönüşebilir. Bu durum ise sadece akılla belirlenebilir. Bu nedenle İslâm, akıl ve dini hiçbir zaman birbirlerinden ayırmamıştır. Bu noktada Günaltay akli olmayanın dini de olmayacağını ve Allah’ın akli olmayan mümini sevmediğini ifade eden hadisleri dile getirerek aklın İslâm dinindeki önemini belirtir.<sup>483</sup>

Günaltay akıl konusunda İslâm ve Hristiyanlık arasında bir karşılaştırma da yapar. Ona göre skolastik dönemde din adamlarının ortaya koyduğu baskıcı ve otoriter tavır din üyelerinin özgürlüğünü kısıtlamış, papazlar engizisyon mahkemeleri ile toplumun hürriyetine darbe vurmuştur. Bunun sonucunda ise hatayı affetmeyen ve emredici bir din algısı ortaya çıkmıştır. Hristiyan din adamlarının bu tutumu Batı’nın tüm dinleri aynı kabul etmesine ve bu anlamda İslâm dinine karşı da ön yargılı yaklaşmasına sebebiyet vermektedir. Buna karşın İslâm bilhassa Endülüs toplumu, eğitim için gelen Batılı Hristiyanları özgür düşünce ile yetiştirmiş, öyle ki onların memleketlerine

<sup>479</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 133-136; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 142-145.

<sup>480</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 132-137; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 141-145.

<sup>481</sup> Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 159.

<sup>482</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 62; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 82; Çetinkaya, “Cumhuriyet Halk Partisi’nin İslâmcı Başbakanı Şemseddin Günaltay”, s. 77.

<sup>483</sup> Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 61-62.

döndüklerinde serbest bir dinî düşünce ortamı meydana getirmelerini sağlamıştır. Bu durum ise özgürlükçü bir din anlayışını ortaya çıkarmıştır.<sup>484</sup>

İslâm'a göre nasıl teknoloji ve bilimin dayanağı akılsa insanları mükellef kılarken itibar edilen yegâne varlık da akıldır. İslâm, dini akıldan ibaret sayar. Kesinlik kazanmamış ve kanıtlanmamış teoriler haricinde hiçbir ilmî konu İslâm'ın tebliğ ettiği hakikatlere ters düşmez. Eğer çelişkili görünen noktalara rastlanırsa bu noktaların da te'vil edilmesi dinen uygundur. Çünkü İslâm'a göre nakil ve akıl arasında zâhiren çelişki meydana gelirse akıl üstün görülerek nakille gelen deliller meşrû sınırlar içerisinde te'vil edilir. Bundan dolayı bir kişinin İslâm'ı kabul etmesi için akla başvurusu zaruridir. Tahkikî imana sadece akılla ulaşılabilir.<sup>485</sup>

Günaltay'a göre, semavî dinler arasında İslâm kadar akla önem veren bulunmamaktadır. İstidlâl, gözlem yapmak ve azimle çalışmak dinin bir Müslümana emrettiği temel vazifelerdir. Müslüman olduğu iddiasında bulunmasına rağmen akıllarını rehber edinip gözlem yolu ile maddî ve mânevî açıdan ilerlemeye çalışmayan kişiler Allah'ın gazabına uğrayacaktır. Nitekim bu durum Hz. Peygamber'in rivayetleri ile de ortaya konulmuştur. Ayrıca beşikten mezara kadar ilim öğrenmenin her Müslüman'a farz olduğunu ifade eden hadis de İslâm'ın akla verdiği önemin göstergelerindendir. Ancak günümüzde İslâm'ın akla önem vermediği, bu nedenle gelişmeye engel olduğu şeklinde bir yaklaşım bulunmaktadır. Bunda Hristiyan papazların skolastik dönemde yaptığı baskıların ve düşünce hürriyetini kısıtlamalarının neticesinde tüm dinleri Hristiyanlık gibi kabul eden ve İslâm'a ön yargıyla yaklaşan Batılı düşünürlerin etkisi bulunmaktadır. O halde ilimden habersiz bu cahillerin dile getirdiği bahsi geçen düşüncelere itibar edilemez.<sup>486</sup>

### 3.2.2.3. Çalışmanın İslâm'daki Yeri

Günaltay'a göre çalışmak toplumları medeniyete ulaştıracak, devletlerin geleceğini güvence altına alacak temellerin en mühimidir. Din insanı her zaman çalışmaya teşvik etmektedir. Ancak günümüzde bazı Batılı düşünürlerin dinlerin insanları tembelliğe yönlendirdiği şeklinde bir anlayışı bulunmaktadır. Benzer şekilde bazı sözde din adamları da Müslümanların dünyada mutluluğu aramaması gerektiği, dünya için çalışmanın önemsiz olduğu şeklinde batıl düşünceler öne sürmektedir. Oysa bunlar son derece hatalı yaklaşımlardır. Zira dinler toplumları hiçbir zaman tembelliğe yönlendirmemiş, bilhassa İslâm her zaman insanları çalışmaya teşvik ederek tembellikten uzaklaştırmış, hatta çalışmayı farz tutmuştur.<sup>487</sup> O halde Müslümanın bulduğuyla yetinmesi

<sup>484</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ashı)**, s. 350-354; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 346.

<sup>485</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 60; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 80.

<sup>486</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 61-62; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 81-82.

<sup>487</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 72-75; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 90-93.

gerektiğini söyleyerek halkı yoksulluğa teşvik etmek İslâm ile bağdaşmaz. Çünkü İslâm insanın sadece âhiret hayatı değil dünya hayatı için de çalışmasını istemiştir. Nitekim Hz. Peygamber'in dünya için ölmeyecek gibi, âhiret için de yarın ölecekmiş gibi çalışılması gerektiğini ifade eden hadisi de bunun göstergesidir. Günaltay'a göre mal ve zenginlik kazanmak, insanı Allah'ın insanlık için belirlediği kemal noktasına götürecek en temel kuvvet, ibadetlerin en faziletlisidir. Zira Hz. Peygamber'in de ifade ettiği gibi "Amellerin faziletlisi helâl yoldan kazanmaktır." "Ailesine helâl yolla rızık yedirme amacıyla çalışanlar Allah yolunda cihat eden kişiler gibidir." Yine bu noktada Peygamberimiz'den şöyle rivayet edilmektedir: "Ümmetim öyle bir zaman görecektir ki hem dini hem de dünyasını temin için insan paraya muhtaç olacak." Aynı şekilde Kur'ân'da dünyadan nasibin unutulmaması gerektiğini<sup>488</sup> ve yeryüzüne dağılarak Allah'ın lütfundan rızık aranması emredildiğini<sup>489</sup> ifade eden âyetler de bu durumun göstergesidir. Yine Günaltay zenginliğin İslâm'daki önemini Hz. Osman'ın savaş için servetini İslâm toplumuna bağışlamasını örnek getirerek ifade eder. Ayrıca o, Hz. Peygamber döneminde yaşanan bir olayı da çalışmanın önemini ifade etmek için dile getirir. Buna göre Hz. Peygamber bir gün ashabıyla otururken bir gencin erkenden çalışmaya başladığını görür. Sahâbe, "Bu delikanlı Allah yolunda çalışsa ne güzel olurdu." der. Bunun üzerine Hz. Muhammed "Eğer bu genç başkalarına ihtiyacını arz etme zilletinden uzaklaşmak için çalışıyorsa Allah yolunda çalışıyor demektir. Çalışamayacak durumda olan anne babası için çalışarak onların geçimini sağlıyorsa yine Allah yolundadır. Ancak bu nedenlerden dolayı değil de servet kazanarak insanlara kibirlenerek çalım atmak için uğraşıyorsa şeytanın yolunda demektir." Bu hadis de gözler önüne sermektedir ki mal sahibi olmak ve zenginlik kazanmak insanın niyetine göre iyi ya da kötü bir davranış olarak kabul edilebilir. Eğer insanın niyeti bu malı iyi yerlere harcamaksa mükâfat alır, gayrimeşrû yerlere sarf etmekse vebal altına girmiş olur.<sup>490</sup> Nitekim ashab arasında ciddi bir servete sahip olan kişiler de mevcuttur. Eğer Hz. Muhammed insanları fakirliğe teşvik etseydi onun emirlerine en mükemmel şekilde itaat eden ashab arasında bozuk paraya bile sahip olan bulunmazdı.<sup>491</sup> Günaltay kendi vatanında gelir elde edemeyen kişilerin başka bir ülkeye göç ederek kazançlarını elde etmelerinin de dinî açıdan oldukça hoş bir davranış olduğunu ifade ederek bu noktada Hz. Peygamber'in seyrüsefer edilmesiyle hem sağlık hem de maddî kazanç elde edileceğini beyan ettiğini dile getirir. Nitekim Hz. Peygamber bizzat kendisi de ticaret için Şam'a kadar gitmiştir. İşte Müslümanlar da İslâm'ın çalışmaya verdiği önem sayesinde Romalılar'ın sekiz yüz senede ulaşamadığı bölgeleri seksen yıl içinde fethederek büyük bir saltanat maliki olmuşlardır.<sup>492</sup>

<sup>488</sup> el-Kasas 28/77.

<sup>489</sup> el-Cum'a 62/10.

<sup>490</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 75; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 92.

<sup>491</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 73; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 91.

<sup>492</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 76; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 93-94.

Günaltay bu hususta tarikatlar tarafından tavsiye edilen, ibadet etmek amacıyla insanlardan uzaklaşmayı esas alan uzlet hayatını da eleştirir. Ona göre bu yöntem İslâmî bir anlayış olarak algılanmasına rağmen Hint kökenli mistik bir inanıştır.<sup>493</sup> Budist ve Brahmanist Hintliler nefsânî arzularını yok etmek için dünya lezzetlerinden sakınarak inzivaya çekilir, miskinlik ve zilletin en alt seviyesini inerlerdi. Ancak bu kötü yöntem Doğuluları yüzyıllardır esaret ve tembellik boyunduruğu altında sürüklemiştir. Nihayetinde şekil değiştirerek gezginci dervişler aracılığıyla İslâm'a aktarılmıştır. Oysa İslâm'da asla böyle bir yöntem uygulanmamıştır. Zira Hz. Peygamber bir köşeye çekilip ibadet etmeyi yasaklamaktadır. İslâm'ın ilk dönemlerinde türbe ve tekkelerin bir köşesine çekilerek emeğinin karşılığı olmayan şeyler bekleyen, vaktini bu şekilde harcayan, bir kişi bile gösterilemez. Bu düşüncelerle ibadet ve riyâzet adı altında insana eziyet etmek ve bedeni ezmek dinen yanlıştır. Hatta bu şekilde yapılan ibadetlerle vebal altına girilir. Bundan dolayıdır ki İslâm dini insana ağır gelen insanı zora sürükleyen ibadetler yerine onun şeref ve şanını yücelten ve nefsi arzulardan kurtaran davranışları ibadet olarak değerlendirmiştir.<sup>494</sup> Nitekim Hz. Peygamber fakirlikten ve zilletten, tembellikten ve miskinlikten Allah'a sığınılmasını tavsiye etmiştir. Bu hususta suffe ashabını örnek göstererek inziva hayatını savunanları ise İslâm tarihine vakıf olan âlimler yalanlayacaktır.<sup>495</sup>

Günümüzde çalışmaya önem verilmemesinin nedenlerinden biri de Müslümanların yanlış kader ve tevekkül anlayışıdır. İslâm'ın kader ve tevekkül anlayışı elinden gelen çabayı gösterip sonucu beklemeyi esas alır. Oysa günümüzde insanlar hiç çaba harcamadan davranışlarına bir karşılık beklemektedir. Bu ise İslâmî ilkelerden uzak bir yaklaşımdır. Bu durumda din âlimi diye geçinerek halka bu fikirleri aşılayan kişilerin de tesiri mevcuttur. Bahsi geçen kişiler Müslümanların dünyada yoksulluk ve sıkıntı çekmesini normalleştiren bu din anlayışı ile içinde bulunduğumuz sefalet ve çöküşün sorumlusudur. Onların bu anlayışını yıkmak ise ancak gerçek İslâm'ın çalışmaya verdiği önemin tekrar tekrar vurgulanmasıyla mümkündür. İslâm toplumunun terakkîsi için İslâm'ın çalışma hususundaki gerçek bakış açısının ne olduğu konusunda toplumu aydınlatmak tüm bilinçli Müslümanlar üzerine farzdır.<sup>496</sup> Zira bu tembellik devam ettiği, işsizlerin meskeni haline dönüşmüş olan kahvehaneler arı kovanı gibi işlediği sürece memleketin geleceği hakkında ümit içerisinde olmak yararsızdır.<sup>497</sup>

<sup>493</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ashı)**, s. 282-283; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 278-279.

<sup>494</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 70; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 88.

<sup>495</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 264; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 279.

<sup>496</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 70-78; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 88-95.

<sup>497</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 53; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 77.

### 3.2.2.4. İslâm Dünyasına Sonradan Giren Hurafeler

Günaltay’a göre İslâm’ın aslından uzaklaşmasının en önemli sebeplerinden biri İslâm toplumunda sonradan ortaya çıkan hurafelerdir. O, İslâm dünyasına zarar veren faktörler noktasında hurafelere özel bir vurgu yapar. Nitekim sırf hurafelerin zararlarını ortaya koymak için bir kitap telif ederek eserine *Hurâfattan Hakîkata* ismini vermiştir. O, hurafelerin hem İslâm’la hem de akılla hiçbir ilgisi olmadığını ve İslâm dini akıl üzerine bina edildiği için akla aykırı olan bu hurafelerin, milleti zillete sürükleyen bu ifadelerin hiçbir zaman İslâmiyet’in hükümlerinden biri sayılamayacağını ifade eder. Günaltay hurafelerin ortaya çıkmasını ise şu iki nedene bağlar: Mezhepleşmeler ve uydurma hadisler. O, bunların sebebini İranlılar, Mısırlılar, Iraklılar, Romalılar, Keldâniler ve Yunanlılar gibi İslâm’a sonradan giren toplumların Zerdüştilik, Mazdeizm ve Mecûsilik başta olmak üzere önceki din ve kültürlerini İslâm’a yansıtmaları; antik Yunan felsefesinin etkileri ve İsrâilî kökenli hikâyeler olarak nitelendirir.<sup>498</sup>

#### 3.2.2.4.1. Mezhepler

Günaltay’a göre İslâm toplumunda sonradan ortaya çıkan mezhepler, hurafelerin ortaya çıkmasına, toplumun bölünmesine ve İslâm devletinin güç kaybetmesine yol açmıştır. Ona göre mezheplerin ortaya çıkmasının nedenleri ise İslâm’a sonradan giren milletlerin eski inançlarını dinlerine taşımak istemeleri, İslâm devletini yıkmayı arzulamaları ve İslâm toplumunda yaşanan siyasî ve itikadî ihtilâflardır.<sup>499</sup>

##### 3.2.2.4.1.1. Mezheplerin Ortaya Çıkışı

Günaltay Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Ömer devirlerinde huzur ve refahıyla öne çıkan İslâm Devleti’nin, ilk defa Hz. Osman döneminde gerilemeye başladığını, Müslüman toplumun birliğini sarsan ilk darbenin Hz. Osman’ın mensubu olduğu Emevîler tarafından vurulduğunu öne sürer. Ona göre Hz. Osman’dan önceki halife olan Hz. Ömer dönemi ise İslâm’ın en parlak devridir. Bu durumda ise Hz. Ömer’in dürüstlüğü, metaneti ve adaleti oldukça etkilidir. Hz. Ömer devrinde İslâm’ın temelleri şekillenmiş, onun Bizans ve İran’ın köhne geleneklerine karşı gereken tavır takınmasıyla bu iki imparatorluğun halkı, hilâfet makamına ciddi bir hürmet göstermişlerdir. Bu dönemde sadece halk arasında değil yöneten ve yönetilenler arasında bile bir eşitlik olması bu durumu sağlayan etkenlerdendir. Ancak Hz. Osman’ın hilâfete geçmesi ile bu göz kamaştırıcı devir sona ermiş, Ümeyyeoğulları’nın yönetimde söz sahibi olmaya başlamasıyla halk-iktidar kopukluğu

<sup>498</sup> M. Şemseddin, “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi” (Osmanlıca Ash), s. 58; ayrıca bkz. Günaltay, “Kelâm Atomculuğu”, s. 29; M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)*, s. 79-139; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 93-135.

<sup>499</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)*, s. 71-121; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 49-135.

belirmiş ve ehliyetsiz kişilere önemli mevkiler verilmesi gibi yanlış politikalar uygulanmış, bütün bunlar da adaletin zayıflaması ve halifelik makamına gösterilen saygının azalmasına neden olmuştur. Buna bağlı olarak gerilemenin nedenlerinden ilkinin adalet sisteminin çözülmesi olduğu söylenebilir. Bu çözülme ise İslâm âleminin birliğini bozmayı amaçlayan hareketlerin yayılmasına fırsat vermiştir.

Bilindiği üzere Hz. Peygamber'in vefatından sonra gerçekleştirilen fetihlerle birlikte İslâm Devleti oldukça genişlemiş; sınırları Irak, İran, Filistin, Suriye, Afrika, Mısır ve Anadolu'ya kadar ulaşmıştır. Bu toplumların İslâm âlemine katılmasıyla İslâm dininin sadeliği tamamen yok olmuş, fethedilen bölge halkları yüzyıllar boyunca sürdürdüğü kültürlerini bir anda söküp atamadığından dolayı eski kültürlerini yeni dinlerine taşımak istemişlerdir. Bu durum ise Müslüman toplumu birçok farklı din, mitoloji ve felsefi sistemle tanıştırmıştır. Bunlardan bazıları İslâm öncesi İran'daki Mazdeizm başta olmak üzere Deysâniyye, Markiyunilik, Manicilik, Sıyamiye, Tenâsühçülük, Mandeizm (Sâbiîlik) ve Kubad devrinde ortaya çıkan Mazdek'in yaymış olduğu Komünizm gibi inançlar; Irak'taki, putperestlik, Sâbiîlik, İran dinleri ile birlikte birçok mitoloji ve düşünce biçimi olarak gösterilebilir.<sup>500</sup> Daha sonra ise İsrâiliyat denilen Yahudilik ve Hristiyanlığın hurafeleri bunlara eklenmiş, çeviri hareketinin başlaması ve antik Yunan ve Hint felsefesinin Müslümanlar arasında yayılmasıyla da İslâm hurafeleriyle doldurulmuştur. İslâm'ın özüne ters düşen bu ilk çağ gelenekleri ve yanlış inançlar mezhep kisvesine bürünmüşler, İslâm birliğini parçalamayı amaçlamışlardır.<sup>501</sup>

Günaltay bahsi geçen toplumlar arasında özellikle İranlılar'a dikkat çeker. Ona göre İslâm dünyasına sonradan giren toplumlar içinde en yıkıcı ve korkunç darbeyi İranlılar vurmuştur. İran toplumu hâkimleşmiş olan Zerdüştilik ve Mecûsîlik başta olmak üzere eski dinî inançlarını unutamamış ve İslâm'a yansıtılmışlardır. Hatta ona göre İslâmiyet'te ortaya çıkan hurafe ve mezheplerin neredeyse tamamı onlar tarafından meydana getirilmiştir. Onlar kurucusu oldukları Şîa mezhebi ile İslâm dininde ciddi ihtilâflar ortaya çıkarmışlardır. Nitekim bugün Müslüman toplumun en büyük iki mezhebi Şîilik ve Sünnîlik'tir. Günaltay'a göre İranlılar'ın söz konusu yıkıcı faaliyetleriyle İslâm âleminde ortaya çıkan ayrılıklar sonucu toplum fırkalara ayrılarak birbirini ötekileştirmiş ve bu da İslâmiyet'i yozlaştırmış ve yıpratmıştır. Tüm bunların üzerine Abdullah b. Sebe isimli bir Yahudi'nin Müslüman kimliğine bürünerek İslâm âlemini birbirine düşürmek istemesiyle ilk fitne tohumları atılmıştır.<sup>502</sup>

O halde Günaltay'ın İslâm Birliği'nin bozulmasının ve İslâm dünyasında meydana gelen ilk ihtilâfların temel sebepleri olarak gördüğü durumlar şöyle sıralanabilir: Hz. Osman döneminde

<sup>500</sup> M. Şemseddin, "Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi" (Osmanlıca Ash), s. 58-60; ayrıca bkz. Günaltay, "Kelâm Atomculuğu", s. 29-31.

<sup>501</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 71-121; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 49-135.

<sup>502</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 71-102; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 86-114.

Ümeyyeoğulları tarafından uygulanan yanlış politikalar, halk-hilâfet iletişiminin kurulmaması, adaletin zayıflaması ve önemli makamlara ehliyetsiz görevlendirmeler yapılması; Abdullah b. Sebe'nin gösterdiği yıkıcı faaliyetler; İslâm'a yeni katılan Mısırlılar, İranlılar ve Hintliler gibi toplumların eski inançlarını unutamayarak bunları tekrar canlandırmak istemesi, bunların sonucunda ortaya çıkan hurafeler ve mezhepleşmeler, İranlılar'ın bölücü çalışmaları; İsrailî kökenli bilgiler ve antik Yunan felsefesinin etkileri.<sup>503</sup>

### 3.2.2.4.1.1.1. Hâricîlik

Günaltay'a göre İslâm dünyasında ortaya çıkan ilk ihtilâf Sakîfetü Benî Sâide toplantısında meydana gelmiştir. Bu ihtilâfın konusu ise imâmet meselesidir. İmâmet problemi nedeniyle dine pek çok hurafe girmiş, hadis uydurma noktasında aşırılığa giderek İslâm'a büyük bir darbe vurulmuştur. Temel anlamda Hz. Peygamber'den sonra halifenin ensardan mı yoksa muhacirden mi seçilmesi gerektiği konusunda ortaya çıkan bu problem sonucunda Hz. Ebû Bekir (ra) halife seçilmesine rağmen Hz. Ali (ra) halifenin peygamber ailesinden olması gerektiğini düşündüğünden dolayı bu duruma razı olmamıştır. Başlangıçta çözülmüş gibi görünmesine rağmen bir müddet sonra tekrar kendini gösteren bu mesele Hâricîlik, Şîa ve Mürcie gibi pek çok mezhebin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.<sup>504</sup>

Günaltay İslâm dünyasında ilk ortaya çıkan mezhep olan Hâricîler'in, günümüzde hâlâ varlığını sürdürmekte olduğunu ifade etmektedir. O, Hâricîler'in ortaya çıkmasını Hz. Ali'ye bağlı Irak ordusuyla Muâviye b. Ebû Süfyân'a bağlı Şam ordusu arasında gerçekleşen Sıffin Savaşı'nın ve bu savaşta gerçekleşen hakem olayının bir neticesi olarak görür. Ona göre hakem olayından sonra Hz. Ali'den ayrılan gruba Hâricîler adı verilmiştir. Olaydan bir süre sonra kendilerine imam olarak Abdullah b. Vehb er-Râsibî'yi (ö. 38/658) seçen Hâricîler, aykırı hareketleri ve Hz. Ali'yi küfürle itham etmeleri nedeniyle Hz. Ali ile Nehrevan'da savaşmışlar, bu savaş sonucunda Hâricîler'in büyük bir kısmı hayatını kaybetmişlerdir. Geri kalanları da Hz. Ali'nin şehadetinden sonra oğlu Hasan b. Ali'ye biat ederek Muâviye b. Ebû Süfyân'a muhalif olmuşlardır.<sup>505</sup>

Günaltay Hâricîler'in ortaya çıkışından söz ettikten sonra bu fırkanın iman esaslarına değinerek onların Kur'ân'a itibar edip sünneti ihmal ettiklerini, Recm cezası gibi Kur'ân'da bulunmayıp sadece hadislerden çıkarılan hükümleri kabul etmediklerini dile getirir. Büyük günah işlemenin küfür anlamına geldiğini, kendileri gibi olmayan Müslümanları kâfir olarak

<sup>503</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 71-102; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 86-114.

<sup>504</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 102-106; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 116-123; Yaşar Çetinkaya, *Dârülfünûn İlâhiyât Fakültesi Mecmuası'nda Yayımlanmış Kelâm Makaleleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006, s. 78.

<sup>505</sup> Çetinkaya Y., s. 79.

gördüklerinden ötürü onlarla alışveriş yapmayı ve evlenmeyi yasak kabul ettiklerini ifade eder. Hatta ona göre Hâricîler bu şahısların canı ve malını da helâl görürler. Yine onlar Yahudiler ve Hristiyanlar gibi peygamberlerin peygamberlikten önce zalim olabileceğini da câiz kabul ederler.<sup>506</sup>

Günaltay Hâricîler'in zamanla Ezârika ve Necedât şeklinde ikiye ayrıldığını dile getirir. Buna göre Ezârika'nın aksine Necedât kendilerinden olmayanların çocuklarının öldürülmesi ve mallarının ele geçirilmesi gibi uygulamalara kaşı çıkmaktadır. Onlar takıyyeyi ve ahkâmda ictihadı câiz kabul ederler. Küçük günahta ısrarın şirke götürdüğünü, devamlı olmayan zina ve hırsızlığın ise dinden çıkarmayacağını öne sürer ve Ezârika'yı kâfir görürler.<sup>507</sup>

Günaltay Hâricîler'in bu iki fırka dışında İbâziyye ve Sufriyye başta olmak üzere yirmiye yakın fırkaya ayrıldığını ifade eder. Ezârika ve İbâziyye dışındaki fırkaların kendilerinden olmayanlara karşı şiddetli bir muhalefette bulunmadıklarını, onları kâfir kabul etmelerine rağmen müşrik saymamaları nedeniyle onlarla evlenmeyi ve verasette bulunmayı câiz gördüklerini dile getirir.<sup>508</sup>

Günaltay Hâricîler'in büyük bir kısmını bedevî Arapların oluşturduğunu ifade eder. Ona göre bu fırkanın hilâfet konusundaki demokratik tavırları bedevî Arapları kendilerine çekmiştir. Hâricîliğin tarihî serüveni incelendiğinde Emevîler devletinin hatırı sayılır bir muhalifi olan bu mezhebin mensuplarının ibadete önem gösterdikleri hatta küçük ve büyük günahlardan kalben dahi olsa kaçındıkları görülecektir. Tarih boyu eşine az rastlanır bir cesaret örneği gösteren bu kimseler inançları uğruna hayatlarını feda etmekten kaçınmamışlardır. Dinî konularda mevcut olan aşırı tavırları ve inançlarındaki samimiyetleri onlara ilham vermiş ve kendilerine has bir edebiyat meydana getirmiştir. Günaltay'a göre esasen hüsn-i niyet sahibi olan bu şahısların pek çok Müslümanın ölümüne neden olmalarının tek gerekçesi ise cehâletleridir.<sup>509</sup>

### 3.2.2.4.1.1.2. Mürcie

Günaltay'a göre imâmet meselesiyle ilgili tartışmaların Hâricîlik, Mürcie ve Şîa mezheplerinin ortaya çıkışına zemin hazırladığı daha önce dile getirilmişti. Ancak ona göre bu problem Hâricîler ve Şîa'nın ortaya çıkışına doğrudan etki ederken Mürcie'nin teşekkülüne dolaylı açıdan tesirde bulunmuştur.<sup>510</sup>

O, Hz. Osman'ın şehit edilmesinden sonra toplumun, onun ölümünde mâsum olduğunu öne süren ve Hz. Ali'den yüz çevirenler ile Hz. Ali'nin halifelîğe en lâyık kişi olduğunu öne sürenler şeklinde iki temel gruba ayrıldığını ifade eder. Ancak ona göre bu iki grup dışında kalan ve büyük çoğunluğu Kûfeli olan bazı kimseler vardır ki bunlar ise iki halifeyi de haklı görerek onlar hakkında

<sup>506</sup> Çetinkaya Y., s. 79.

<sup>507</sup> Çetinkaya Y., s. 79.

<sup>508</sup> Çetinkaya Y., s. 80.

<sup>509</sup> Çetinkaya Y., s. 80.

<sup>510</sup> Çetinkaya Y., s. 80.

hükümü Allah'a bırakmışlardır. Bu görüşe sahip kişiler Mürcie olarak adlandırılmıştır. Mürcie'nin en meşhurları ise Ebî Berke, Abdullah b. Ömer b. Hattâb (ö. 73/693) ve İmrân b. Husayn'dır (ö. 52/672). Hâricî kesim Hz. Osman ve Ali'yi, Şîa Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı ve bu mezheplerin her biri de Emevîler'i kâfir sayarken Mürcie ise bu gruplardan hangisinin haksız hangisinin haklı olduğunu tayin etmemiştir. Dinî amelleri imandan saymadığı için büyük günah işleyen kâfir olacağını kabul etmemiş, imama bağlılık ve itaati imandan bir cüz görmemiştir. Mürcie'ye göre küfür erbabına itaatın yararı olmayacağı gibi imanı olan kimseye de mâsiyetin bir zararı dokunmaz. Bu nedenle imâmet meselesindeki müsamahanın neticesi olarak Emevîler'e barışçıl bir tutum sergilemek gerekir.<sup>511</sup>

Günaltay bu gruba Mürcie ismini ameli imandan tehirleri nedeniyle Havâric'in ya da hilâfet meselesinde Hz. Ali'yi öncelememeleri nedeniyle Şîa'nın vermiş olabileceğini ifade eder. Bunun yanı sıra muhaddisler isminin ameli imandan tehir edenler, Kerrâmîler ismininse ameli imandan nefy edenlere verildiğini dile getirir. Ona göre Cebriyye, Cehmiyye ve Kaderiyye mezhebine mensup olanlar arasında Mürcie mezhebinin görüşlerine bazı noktalarda katılanlar olmuştur. Bunların Mürcie ile aralarındaki farkı belirtmek için onlara Mürcie-i Halise denmiştir.<sup>512</sup>

#### 3.2.2.4.1.2. Günaltay'a göre İslâm Birliğini Bozan Mezhepler

Günaltay İslâm birliğini bozmayı amaçlayan en önemli mezheplerin Abdullah b. Sebe tarafından kurulan Sebeiyye ve İranlılar tarafından ortaya atılan Şîa olduğunu ifade eder. Bunlardan öncelikle Sebeiyye'yi ele alan Günaltay'ın bu tavrının nedeni bu grubun ümmetin birliğini bozan ilk fırka olmasıdır. Şîa'yı İslâm birliğini bozmayı hedefleyen mezhepler arasında ön planda tutmasının nedeni ise bu mezhebin İslâm dünyasına en çok zararı verdiğini düşündüğü İranlılar tarafından kurulmasıdır.<sup>513</sup>

##### 3.2.2.4.1.2.1. Sebeiyye

Günaltay'ın İslâm'ın aslını değiştirmeyi ve İslâm dünyasını parçalamayı amaçladığını iddia ettiği ilk oluşum Sebeiyye fırkasıdır. Ona göre Hz. Osman döneminde ve Emevîler'in yönetimde söz sahibi olması sonucu uygulanan yanlış politikalar ile halkın hilâfet makamına duyduğu saygı ve güvenin azalması sonucu, Abdullah b. Sebe bu durumu fırsat bilerek imâmet meselesini ortaya çıkarmıştır. Her peygamberin bir vasisi bulunduğunu, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı ve vasisi oluşu sebebiyle halife olması gerektiğini öne sürmüştür. O, Müslüman görünümlü bir Yahudi olduğunu öne sürdüğü Abdullah b. Sebe'nin İslâm'ı kabul etmiş görünse de iman etmediğini, intikam arzusuyla İslâm toplumunu parçalama planları yaptığını ifade eder. Ona göre Abdullah b. Sebe bu

<sup>511</sup> Çetinkaya Y., s. 81.

<sup>512</sup> Çetinkaya Y., s. 81.

<sup>513</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 71-82; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 86-95.

amaçla önce Basra'ya gitmiş, İbn Sevdâ ismini kullanarak Müslümanları hilâfete karşı kışkırtmış, Basra valisinin onun bu faaliyetlerini öğrenerek onu buradan sürmesi üzerine ise Kûfe'ye oradan da Mısır'a giderek bu çalışmalarını bu bölgelerde sürdürmüş, en sonunda kandırdığı Müslümanları etrafına toplayarak kurduğu grupla birlikte yönetime karşı isyan ederek Hz. Osman'ı şehit etmiştir. Günaltay onun bu tür siyasî faaliyetler yanında itikadî çalışmalarda da bulunduğunu ifade eder. Ona göre imâmet konusunu gerçek anlamda ilk defa ortaya atan kişi Abdullah b. Sebe'dir. Hatta o henüz hayattayken Hz. Ali'ye giderek onun ilâh olduğunu ifade etmiş, bunun üzerine Hz. Ali onu Medine'den sürmüştür. Ancak Hz. Ali'nin vefatıyla birlikte çalışmalarına devam etmiş, Hz. Ali'nin ölmeyerek bulutlara yükseldiği, gök gürültüsünün onun sesi olduğu gibi akla mantığa uymayan telkinlerle Müslüman toplumun inanç sistemini tahrif etmeye çalışmıştır. Günaltay'a göre o, bu düşüncüyü özellikle İran halkını, Hristiyan ve Yahudileri kendine çekerek yönetime karşı isyan ettirmek amacıyla öne sürmüştür. Nitekim imâmet meselesinin Hristiyanlık, Yahudilik ve Zerdüştilik ile ciddi bir benzerliğinin bulunması da bunu doğrulamaktadır. İmâmet prensibine göre Hz. Ali'ye tıpkı Hz. İsa gibi ulûhiyyet atfedilmekte, onun tıpkı Mesih gibi dünyaya âhir zamanda geri geleceğine inanılmakta ve tıpkı Hüzmüş gibi yeryüzüne adaletle hükmedeceği düşünülmektedir.<sup>514</sup>

### 3.2.2.4.1.2.2. Şîa

Günaltay'a göre İslâm birliğinin bozulmasını amaçlayan en büyük oluşumlardan diğeri ise Şîa'dır. Sözlükte desteklemek, tâbi olmak, şâyi olmak ve çoğalmak anlamlarındaki şîyâ kökünden gelen şîa kelime olarak taraftar, destekleyici, yardımcı, bir işi gerçekleştirmek amacıyla bir kimse etrafında bir araya gelen grup anlamına gelir. Terim olarak ise Resul-i Ekrem'in vefatından sonra devlet başkanlığının Hz. Ali'ye ve onun evladından belli kişilere intikal etmesi gerektiğini iddia eden gruplar demektir.<sup>515</sup> Günaltay Şîa'nın imâmet ve hilâfetin Hz. Ali'nin soyuna ait olduğunu iddia ederek devlet yöneticisinin seçim ile belirlenmesine karşı çıktıklarını dile getirir. O, Şîa'yı doğru bir şekilde analiz etmek adına önce en önemli taraftarları ve kurucusu olan İranlılar'ın İslâm öncesinde mevcut olan oldukça köklü siyasî ve sosyal yapılarından detaylıca bahseder. Buna göre onların İslâm öncesinde Mubezan isimli adamlarını oluşturan sınıf, toplumun en önde gelenlerini ifade etmektedir, hatta bu kişiler hükümdarlardan bile güçlüdür. Hiyerarşik bir yapıya sahip olan İran devletinde yer alan bu sınıf, hükümdarlar ve halk arasındaki sorunları çözmekle görevlidir. Mubezan sınıfı gibi pek çok teşkilâtın söz eden Günaltay İranlılar'ın bu yapılara güçlü bir bağlılık duyduğunu, onların asırlardır varlığını devam ettiren bu kurumlardan bir anda ayrılmasının kendilerine çok zor geldiğini iddia eder. Ayrıca İranlılar'ın otoriter bir yönetime alışmış ve saltanat sistemiyle başa geçen

<sup>514</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ash)**, s. 71-79; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 86-93.

<sup>515</sup> Mustafa Öz, "Şîa" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 39, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, s. 111.

hanedanlıklar altında uzun yıllar yaşamış toplumlar olduğunu ifade eder. Oysa Dört Halife dönemi bir nevi Cumhuriyet devridir. Bu nedenle ona göre İranlılar bu yeni sistemle hürriyetperver ve herkesin özgürce düşündüğü bir din olan İslâmiyet'e uyum sağlayamamıştır. Ayrıca onlar bir dönem güçlü bir Arap Devleti'ni yönetimleri altında bulundurdıklarından dolayı önceden otoriter bir yönetimde idare ettikleri Emevîler'in boyunduruğuna girmek kendilerine zor gelmiştir. Bu nedenle egemenliklerini elinden aldığı düşüncesiyle İslâm devletine duydukları kinin de etkisiyle eski sistemlerini tekrar canlandırmak istemişlerdir. Bunun için en uygun aday ise Hz. Ali'dir. Bu durumda Hz. Ali'nin erkek evlat bırakmadan rahmet-i Rahmân'a kavuşan Hz. Muhammed'in ailesinin bir üyesi ve ayrıca damadı olması, Hz. Peygamber'in halefi olarak bilinmesi, çocuklarının onun torunu olması etkili olmuştur. Öte yandan Hz. Hüseyin'in Sâsânî sülâlesinin mensubu olan bir kadınla evlenmesi ve dolayısıyla çocuklarının da bu aileye mensup olması, İranlılar'ın Hz. Hüseyin'in çocuklarını kendi vârisleri olarak kabul etmelerine de neden olmuştur. Tüm bunlar sonucundaysa İranlılar'ın imâmet düşüncesine bağlılıkları artmış, onlar Hz. Ali (ra) neslinin iktidara ulaşması için ellerinden gelen gayreti göstermiştir. Ancak politik olarak güçlü bir pozisyonda olmadıkları için kinlerini sürekli saklamışlardır. Abdullah b. Sebe'nin faaliyetleri ise İslâm devletinden intikam almak için bir fırsat oluşturmuştur. Böylece imâmet meselesi Abdullah b. Sebe tarafından ortaya atılmış, onun kurduğu Sebeyye mezhebi ise Şîîliğin özünü oluşturmuştur.<sup>516</sup>

Muâviye b. Ebû Süfyân'dan sonra hilâfet makamına Yezîd I'in (ö. 64/683) geçmesi ve Hz. Hüseyin'in öldürülmesi ile birlikte toplum hilâfet makamına olan saygısını kaybetmiştir. İranlılar bu durumu fırsat bilerek toplumu Emevîler'den soğutmaya çalışmışlar, bu amaçla mezhepsel bölünmeleri meydana getirmişlerdir. Ancak hilâfetin arzu ettikleri gibi Abbasîler'e geçmesi İranlılar'a istediğini vermemiştir. Onlar da bu defa Şîîlik problemini ortaya atmışlardır. Çabalarının bir işe yaramadığını fark edince Abbasîler'e karşı çıkarları uğruna politik davranmışlar, halifelerin güvenini kazanarak önemli mevkilere gelerek hilâfet ve imâmet adı altında İslâm dünyasını bölmeyi amaçlamışlardır. Ancak Halife Me'mûn yönetiminde İranlılar'ın eski güçlerine ulaşma noktasında gösterdikleri bu ilerleme Türkler'in İslâmiyet'i kabul etmeleri ile duraklamıştır. Türkler'in yüzyıllardır tatmin olamayan ruhları İslâm ile huzura ermiştir. Bu nedenle onlar İran'ın yıkıcı eylemlerine tüm güçleriyle engel olmaya çalışmışlardır. Ancak Sünnîlik ile Şîîliğin bu kıyasıya çatışmasında görünüşte Türkler zafer kazansa da mânevi olarak İranlılar galip gelmiştir. Zira onlar kendi kültürlerini Türkler arasına sokmayı başarmışlardır. En sonunda Büyük İran Hükümdarlığı Safevî Devleti'nin kurulmasıyla bağımsızlığını ilan etmiştir. İranlılar Şah İsmâil (ö. 930-1524) ile birlikte Şîîliğin resmî mezhep olması ile eski ihtişamlarına kavuşmuşlardır.<sup>517</sup>

<sup>516</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 71-121; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 86-135.

<sup>517</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 79-89; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 93-102.

Dolayısıyla Günaltay'a göre Şiilik İran toplumunun tamamen İslâm'ı kabul etmeden önceki nüfuzuna kavuşmaları amacıyla izledikleri bir politikanın ürünüdür. Diğer bir deyişle İranlıların, Şiilik ve Şiiliğin temel prensibi olan imâmet düşüncesini benimsemelerinin sebebi Hz. Ali'ye samimi bir şekilde bağlı olmaları değildir; bağımsızlıklarını gerçekleştirmek istemeleri, egemenliklerini yok eden İslâm devletine duydukları kin ile intikam arzusu, bir zamanlar idarecisi oldukları Arap toplumunun yönetimi altına girmek istememeleri, Emevîler ile husumetleri, otoriter bir yönetime alışık olan bu toplumun İslâm'ın demokratik ve hoşgörülü yönetimine uyum sağlayamamaları, yöneticinin verasetle belirlenmesi ve saltanat sistemini içselleştirmiş olmalarıdır.<sup>518</sup>

Günaltay'a göre Şiiliğin en temel esası imâmet meselesidir. Şîa'ya göre imamı bilmek ve ona itaat etmek imandan bir cüzdür. İmamlık Ehl-i Sünnet'in hilâfet anlayışı gibi olmayıp ilâhî bir konumdadır. Buna göre imam tarafından Hz. Peygamber'den alınan zâhir ve bâtın ilmi soy bağıyla diğer imamlara aktarılır. Bu nedenle imamlar en büyük âlimler olup dinî olan ve olmayan birçok mesele onların öğretmesiyle bilinebilir. Şîa, Hâricilik'ten farklı olarak takıyyeyi benimser. Bu nedenle pek çok Şîî Emevîler döneminde öldürülmüş ve mallarına el konulmuştur. Hatta kendilerini gizledikleri için Emevî devleti onlara karşı son derece tedbirli bir biçimde muamele etmek durumunda kalmıştır. Şîa Hz. Osman ve sahâbenin faziletlerine dair hadis vaz eden Emevîler'e karşı Hz. Ali'yi öven ve önceleyen hadisler vaz etmişlerdir.<sup>519</sup>

Bununla beraber Günaltay Şîa'nın tüm kollarının İslâm devletine yönelik kötü emelleri bulunduğunu düşünmemektedir. O, Şîa'yı Ehl-i Sünnet'e yakın ve Ehl-i Sünnet düşmanı mezhepler şeklinde ikiye ayırır. Buna göre Zeydiyye ve Ca'feriyye gibi Ehl-i Sünnet'e iman esasları anlamında yakın mezhepler birinci grubu, Gâliyye gibi aşırılığa varan ve Sünnîler'den son derece farklı olan mezhepler ikinci grubu temsil eder. Zamanla imamın teselsülüyle ilgili ihtilâfa düşerek birçok fırkaya ayrılan Şîa'nın en meşhur kolları İmâmiyye (İsnââşeriyye) ve Zeydiyye'dir. Zeydiyye mezhebi gerek fıkıh gerekse akâid açısından Ehl-i Sünnet'e en yakın fırkadır. Günümüzde Yemen bölgesinde yaşayan bu fırka Hz. Ömer ve Hz. Ebû Bekir'in hilâfetini sahih sayar ve imamın nasla sabit olmadığını ileri sürer.<sup>520</sup>

Zeydiyye'nin yanı sıra Ca'feriyye de Ehl-i Sünnet'le arasında ictihad farklılıkları gibi ufak ayrımlar dışında ciddi bir fark bulunmayan bir mezheptir. O, muhtemelen zararlı bir oluşum olarak görmemesi sebebiyle eserlerinde Ca'feriyye'nin iman ilkelerine pek fazla yer vermemektedir. Bu hususta sadece Ca'feriyye ile mezhep kardeşliğinin sağlanması gerektiğini ifade eder. Bunun için ise ona göre mezhep birleşmesine gerek bulunmamaktadır. Mezhep liderlerinin birbirlerine nefret

<sup>518</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 71-121; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 86-135.

<sup>519</sup> Çetinkaya Y., s. 81.

<sup>520</sup> Çetinkaya Y., s. 81.

söyleminde bulunmamaları, birbirlerine dostça davranmaları ve samimiyet ilkelerini tekrarlayarak Hristiyan dünyasına karşı birlik içerisinde olmaları yeterlidir.<sup>521</sup>

Günaltay’a göre ikinci grubun temsilcisi olan Gâliyye ise sözlükte haddi aşmak anlamına gelen gulûv kökünden türemiş bir isim olup itidal çizgisini aşanlar demektir. Dinî anlamda terim olarak ise daha çok Şîa’ya mensup olan ve aşırı düşünceler taşıyan gruplar için kullanılan, İslâm toplumu tarafından tasvip edilmemeyi ifade eden kavram anlamına gelir.<sup>522</sup> İmâmiyye ve bazı mezhepler hariç Gâliyye’nin ortak özellikleri ise tenâsüh ve hulûl inancıdır. Tenâsüh kavramı sözlükte bir şeyi olduğu gibi başka bir yere nakletmek ya da kopyalamak, bir şeyi iptal ederek başka bir şeyi onun yerine koymak mânalarını ifade ederken terim olarak insan şahsiyetinin bir bölümünü oluşturduğu kabul edilen ve gözle görülmeyen mânevî unsurun (ruh, can, nefes, jiva, atman, purusa, pudgala) ölümden sonra bu âlemde başka bir bedene geçmesi olarak tanımlanır.<sup>523</sup> Hulûl ise kelime olarak bir şeyi çözmek, bir yere intikal etmek, konup yerleşmek anlamlarına gelir. Kavram olarak ise ilâhî zâtın veya sıfatların yaratıklardan birine veya tamamına intikal edip onlarla birleşmesi demektir.<sup>524</sup> Günaltay’a göre bu inançlar tenkit bile edilmeyecek kadar sapkın anlayışlardır. O, hulûl inancını eleştirerek insanın kendisi gibi bir insana tapmasının aşağılık bir davranış olduğunu bu anlamda fetişistlerin ve vahşi toplulukların bile Gâliyye’den yüksek seviyede bulunduğunu ileri sürer. Günaltay’a göre Gâliyye’nin tenâsüh düşüncesini benimsemesinin nedeni bu düşüncenin İran’ın antropomorfist inancını canlandırması, hulûl anlayışını kabul etmelerinin nedeni ise imam ve ilâh kavramlarının İranlılar’a göre aynı mânayı ifade etmesidir. Onlar bu iki terimi birbiriyle özdeş gördüklerinden dolayı imam kabul ettikleri kişiye belli bir müddet sonra ulûhiyyet atfetmektedirler. Günaltay’a göre Gâliyye’nin en önemlileri ise Bâtıniyye ve İmâmiyye’dir.<sup>525</sup>

Günaltay Gâliyye’nin Kâmilîyye, Beyânîyye, Muğiriyye, Hişâmîyye, Hattâbiyye, Yûnusiyye ve Rızamiyye gibi pek çok alt kolundan ve bunların inanç esaslarından söz etmesine rağmen bu çalışmada bunlara yer verilemeyecek, çalışmanın hacmi ve ana konunun dışına çıkılmaması Günaltay’ın da bu mezheplere vurgu yapmaması açısından bu kollardan en çok bilinen ve önemlileri ele alınacaktır.

<sup>521</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 235-240; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 235-240.

<sup>522</sup> Mustafa Öz, “Gâliyye”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 13, İstanbul: TDV Yayınları, 1996, s. 333.

<sup>523</sup> Ali İhsan Yitik, “Tenâsüh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 40, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, s. 443.

<sup>524</sup> Kürşat Demirci, “Hulûl”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 18, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, s. 341.

<sup>525</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 98-118; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 110-127.

### 3.2.2.4.1.2.2.1. İmâmiyye-İsnâaşeriyye

Günaltay'ın Gâliyye arasında kabul ettiği bu grup bugün İran'ın resmî mezhebi olarak bilinmektedir. O, bu grubun temel iman ilkelerinden olan imâmet meselesini, İran'ın eski inançlarını İslâm dinine sokmak amacıyla ortaya attığını dile getirir. İmâmet düşüncesi Hz. Ali'nin nas ve tayinle imam olarak belirlendiği düşüncesine dayanır. Bu durum ilk üç halifenin onun hakkına el koyduğu anlamına gelmektedir. Ona göre İmâmiyye'nin Sünnîler'e beslediği nefreti başka hiçbir mezhep beslememektedir. Günaltay İmâmiyye mezhebinin en önemli kabullerinden biri olan on iki imam meselesine de değinir. Buna göre Hz. Ali'nin soyundan bugüne kadar yeryüzüne on bir imam gelmesine rağmen on ikinci imam kayıplara karışmış, hâlâ yaşamını sürdürmesine rağmen hiç ortaya çıkmamıştır. Bir gün gelip zulümle dolu dünyayı adaletle kuşatacaktır. Günaltay on ikinci imamın kayboluşunu ifade eden el-gaybetü's-suğrâ ve el-gaybetü'l-kübrâ inancının akıl dışı olduğunu ifade eder. Ona göre on ikinci imamın bir gün çıkıp geleceği iddiası İranlılar'ın Zerdüştiler'in tanrısı Hürmüz'ün bir gün gelip dünyayı adaletle dolduracağı anlayışına benzemektedir.<sup>526</sup>

Günaltay İmâmiyye mezhebinin bu görüşlerini kanıtlamak amacıyla birçok âyet uydurduklarını, bu âyetlerin Hz. Osman tarafından Kur'ân'dan çıkarıldığını iddia ettiklerini dile getirir. Ancak ona göre onların âyet diye uydurduğu bu sözlerin Kur'ân'dan olmadığı bir bakışta anlaşılabilir. Onların hadis uydurma noktasında zirve konumda olduğunu ifade eder. Nitekim ona göre en çok hadis uyduran iki mezhepten biri İmâmiyye diğeri Kerrâmiyye'dir.<sup>527</sup>

### 3.2.2.4.1.2.2.2. Bâtıniyye ve Bâtınî Nitelikli Diğer Oluşumlar

Gizli olmak ve bir şeyin iç yüzünü bilmek anlamına gelen batn veya butûn sözcüğünden gelen bâtniyye kelimesi gizli olan ve bir şeyin iç yüzünü bilenler mânasına gelir. Terim olarak ise her zâhirin bir bâtnı ve her nassın bir te'vili bulunduğunu, bunu da sadece Tanrı tarafından belirlenmiş veya O'nunla ilişki kurmuş mâsum bir imamın bilebileceğini iddia eden gruplar anlamını ifade eder.<sup>528</sup> Günaltay, Bâtıniyye'yi asıl amacı İslâm'ı yıkmayı amaçlayan gizli cemiyetler olarak kabul eder. Bâtınîler'in esasen Mecûsî olmalarına karşın Şîa'nın bir mezhebi olan İsmâiliyye'ye mensup gibi görünerek İslâm birliğini bozmayı amaçladıklarını dile getirir. Bâtınîler'in ortaya çıkmasının dinî, siyasî, sosyal ve kültürel gibi pek çok alanda nedenleri olduğunu ifade eder. Ona göre çalışmalarını İsmâiliyye mezhebinin çatısı altında yürüten bu mezhebin esas amacı İslâmiyet öncesi inançları olan Mecûsiliği canlandırmaktır. Bâtınîlik İslâm'ı tahrip etmek amacıyla kurulmuş bir projeden ibarettir. Bu mezhebe göre Kur'ân'da yer alan âyetlerin zâhirî ve bâtınî olmak üzere iki

<sup>526</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 90-121; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 103-135.

<sup>527</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 90-121; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 103-135.

<sup>528</sup> Avni İlhan, "Bâtıniyye", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 5, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, s. 190.

anlamı vardır. Bâtînî anlamlar zâhirî anlamların insanlara yüklediği zorlukları kaldırır. Hiyerarşik bir yapıya sahip olan Bâtînîler'e göre toplum imamlar ve diğerleri şeklinde ayrılır. Her mezhep üyesi, mezhepte bulunduğu konuma göre mezhebin sırlarına hâkim olabilir. Ne kadar ileri düzeyde ise o kadar sırrı bilir. Bâtînîler oruç ve zekât gibi temel ibadetleri ve cennet ve cehennem gibi dinî terimleri te'vil ederler. Örneğin zekâtı ruhu arındırmak, orucu imamın verdiği sırları tutmak şeklinde açıklarlar.<sup>529</sup>

Günaltay Karmatîler, Haşîşiler, Dürziler, Nusayrîler, Sûfiler, Bektaşîler ve Râfîzîler gibi mezhepleri de Bâtînî fırkalar olarak değerlendirir. Ona göre Karmatîler Bâtînîler'in Irak; Haşîşiler İran; Dürziler ve Nusayrîler Suriye ve Mısır; Râfîzîler, Sûfiler ve Bektaşîler ise Anadolu temsilcileridir.<sup>530</sup>

Günaltay'ın Bâtînî fırkalardan kabul ettiği akımların başında Karmatîler bulunmaktadır. Bâtînîler'in Irak'taki temsilcileri olduğunu dile getirdiği Karmatîler'in Bâtînîler'in Irak'taki dâîlerinden Karmat öncülüğünde kurulduklarını ifade eder. Ona göre Karmatîler Sâbîlik ve Mecûsilik dönemine ait gelenekleri diriltmek suretiyle Mazdeizm inancını yaymayı ve İştirâkiyyun inancının düşüncelerini öğretmeyi hedeflemişlerdir. Onların Mekke'ye baskın gerçekleştirerek Hacerülesved taşını götürmesi ve Hacerülesved taşının onlardan tam yirmi yedi sene sonra geri alınabilmesi bu taifenin ne kadar sapkın olduğunu ve dehşet saçtığını ortaya koyar.<sup>531</sup>

Günaltay'ın saydığı hurafeci fırkalardan diğer akım Haşîşiler olarak da bilinen şark-ı İsmâîlîler'dir. O, bu mezhebe diğer Bâtînî mezheplere göre daha çok dikkat çeker. Ona göre anarşistler çetesi olan bu topluluğun İslâm dünyasına zararı Karmatîler'i de aşmıştır. Günaltay, tam bir imha timi olarak kabul ettiği bu mezhebin kurucusu olan Hasan Sabbâh'ı (ö. 518/1124) şiddetle eleştirir. Onu şeyhlikten şahlığa geçme amacı güden son derece fırsatçı ve ihtiraslı bir canı olarak görür. Onun şeytanî zekâsı ile İslâm toplumuna fitne tohumları sokarak Selçuklu hanedanlığını yıktığını ifade eder. Alamut Kalesi başta olmak üzere İslâm dünyasını bölmek amacıyla meydana getirdiği tüm faaliyetlerden detaylı olarak söz eder.<sup>532</sup>

Günaltay Afrika'daki İsmâîliyye mezhebini de siyasî, sosyal ve dinî anlamda yıkıcı bir Bâtînî akımı olarak görmektedir. Ona göre Fâtımîler'le özdeşleşen bu grup Karmatî ve Haşîşiler'e benzememektedir. O, bu grubun mezhebî ilkelerinin arka planda kaldığını, önderleri Ubeydullah'ın şeyhliğinin unutulmasıyla hükümdarlığının öne çıktığını dile getirir.<sup>533</sup>

<sup>529</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 112-139; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 115-152.

<sup>530</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 140-234; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 153-234.

<sup>531</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 140-151; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 153-160.

<sup>532</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 152-182; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 161-186.

<sup>533</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 190-194; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 193-197.

Günaltay Bâtınîler'in İslâm topraklarındaki genel olarak yıkıcı kabul edilen bu mezheplerden bahsettikten sonra Anadolu ve Suriye'deki mezheplere değinir. Ona göre Suriye'de bu işlevi gören fırka, tenâsüh ve hulûl inancını kabul eden ve diğer dinlerin ahkâmını yok eden Dürzîler ve Nusayrîler iken Anadolu'da ise Bâtınîliğin yerleşmesine neden olan Sûfilik, Râfîzîlik ve Bektaşîliktir.<sup>534</sup>

Dürzîler'in Bâtınîler'in zulüm ve zorbalıkla kendilerine muamele eden ve ilâhlık iddiası ortaya koyan firavunları alkışlayan bir toplum olan<sup>535</sup> Mısır'daki temsilcisi olduğunu ifade eden Günaltay bu mezhebin taraftarlarının Dürzî ismini almalarının nedenini Fâtımî halifesi Hâkim-Biemrillâh'ın (ö. 411/1021) ilâh olduğunu savunan Muhammed Derezî'ye biat etmeleri olarak ortaya koyar. Günaltay bu noktada Mısır'ın eski çağlardan beri ilâh olduğunu savunan firavunlar yetiştirdiğini dile getirir. Dolayısıyla ona göre Hâkim-Biemrillâh'ın bu iddiası Mısır toplumu tarafından tepki çekecek bir mesele değildir. Dürzîliğin iman esasları konusunda ise bu mezhebin diğer dinleri mensuh kıldığını kabul ettiği için ibadetlerin Hâkim-Biemrillâh'a yapılmasını iddia ettiğini ve Dürzîler'in ukkal ve cühhal şeklinde sınıflara ayrılmış gizemli bir topluluk olduğunu ifade eder. Hâkim-Biemrillâh'ın ilâh, Hz. Ali'nin ise peygamber olduğunu; ilâhın pek çok insanın bedenine hulûl ettikten sonra en sonunda Hâkim-Biemrillâh'ın bedeninde ortaya çıktığını ifade eder. Kur'ân-ı Kerim'in Selmân-ı Fârisî'ye (ö. 36/656) gönderildiğini öne süren Dürzîler'e göre öldükten sonra ruh gömlek değiştirir gibi başka bir bedende dünyaya gelir.<sup>536</sup>

Bâtınîler'in Bizans ruhunu taşıyan İran damgası almış hükümdarlarına körü körüne itaat eden bir karaktere sahip olan<sup>537</sup> Suriye'deki simgesi Nusayrîliğin ise sır esaslı bir din olduğunu ifade eden Günaltay buna karşın Dürzîlikten farklı olarak Hristiyanlık, Şîa, Sâbiîlik ve Zerdüştiliğin birleşimi olan bu mezhebin eklektik ve çok kültürlü bir yapıya sahip olduğunu dile getirir. Tenâsüh ve hulûl inancını kabul eden bu mezhep iyi insanların ruhlarının daha iyi; kötü insanların ise daha kötülere hatta insan dışı varlıklara geçtiğini iddia eder. Günaltay Nusayrî âyinleri ile Anadolu Râfîzîlerinin âyinlerini birbirine benzetir.<sup>538</sup>

Anadolu'daki Bâtınî mezheplere gelince Günaltay, Bâtınîliğin Anadolu'daki kalıntıları olarak değerlendirdiği ve Anadolu'nun dörtte birinin kendileri etkisinde kaldığını ifade ettiği bu mezheplerden özellikle Râfîzîliğe dikkat çeker. Ona göre Hristiyanlıktaki Ortodoks mezhebiyle ciddi bir benzerliği olan bu mezhep Anadolu'daki en hurafeperest ve putperest mezheptir. Öyle ki o,

<sup>534</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 195-234; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 198-234.

<sup>535</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 95; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 107.

<sup>536</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 195-205; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 198-207.

<sup>537</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 94; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 107.

<sup>538</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 203-205; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 206-207.

Râfîzîler'in kendilerinin bile Râfîzîlikten ve ilkelerinden haberdar olmadığını dile getirir. Onların ilime, akla hatta insanlıkla uyuşmayan safsatalara inanmaktan rahatsız olmadıklarını, aksine nefislerini okşayan bu hurafelerin peşinde koştuklarını dile getirir. Onların bu doğrultuda kurtarıcı bir imam beklentisi duyduklarını ifade eder. Râfîzîliğin aynı din ve ırktan olan Anadolu halkı arasına fitne soktuğunu iddia eder. Ona göre Râfîzîler Sünnîler'e o kadar kin duymaktadır ki diğer ırkları ve dinleri bile kendilerine Sünnî Türkler'den daha yakın görmektedir. Râfîzîler'in sır bir toplum olduğunu ve inançlarıyla alâkalı Sünnîler'le bilgi paylaşımı yapmadıklarını dile getirir.<sup>539</sup>

Bâtınî nitelikli bir diğer fırka olan Sûfiler'in Sünnî inanca mensup olduğunu ifade eden Günaltay, Anadolu'da yaşayan ve Sünnîler'in bir kısmını oluşturan bu şahısların İslâm'ın esaslarından habersiz, tembelliği İslâm'ın temel ilkesi zannedecek derecede anlayışsız ve ufku dar insanlar olduklarını ifade eder. O, bu kişilerin Sünnîlikteki sûfî meşrep kimseler olduğunu dile getirerek bulundukları bölgelerdeki imamların onlara din namına tembellik aşıladığını öne sürer. Devletle barışık ve iyi niyetli kimseler olmaları gerekçesiyle söz konusu kişilere istikrarlı bir şekilde eğitim uygulandığında içinde bulundukları cehâletten kurtulabileceklerini iddia eder.<sup>540</sup>

Günaltay, Anadolu'ya fitne sokan mezheplerden biri olarak gördüğü Bektaşîler'in Ca'feriyye mezhebine mensup olduklarını ileri sürdüklerini buna rağmen pek çok şubeye ayrılması ve inanç sistemlerinin mitolojik hikâyelere dönüşmesi nedeniyle Ca'feriyye ve Şîa'yla başlangıçta ortak noktaları varsa bile artık böyle bir bağ kalmadığını öne sürer. Günaltay'a göre Anadolu'daki ayrılık tohumları Bâtıniyye başta olmak üzere Fâtımîler, Celâlîler, Safevîler ve Bektaşîler tarafından saçılmıştır. Tıpkı Nusayrîlik gibi eklektik bir inanç sistemi olan Bektaşîlik; Hristiyanlık, Şîilik, İslâmiyet ve İbâhiyye gibi pek çok inançtan etkilenmiştir. Nitekim Günaltay Bektaşîliğin Allah-Muhammed-Ali üçlemesinin Hristiyanlık'taki teslis inancıyla (baba-oğul-kutsal ruh üçlemesi), on iki imam prensibinin Hz. İsa'nın on iki havarişiyle benzeştiğine dikkat çeker.<sup>541</sup>

Günaltay'a göre Anadolu'daki kin ve ayrılıkların nedeni olan tüm bu mezhepler, dış güçlerin siyasî çıkarı uğruna ortaya atılmış anlamsız hurafelerden oluşmaktadır. Bu mezheplerin İslâm toplumuna olan yıkıcı etkisini engellemek, hurafeciliği yok etmek ve Müslümanların birbiriyle arasındaki bağı güçlendirmek için mezhepsel bölünmelerin ortadan kaldırılması ve bu fırkaların amaçlarına ulaşması noktasında en önemli etken olan cehâlet unsurunun yok edilmesi gerekir.<sup>542</sup>

<sup>539</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 206-217; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 208-218.

<sup>540</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 213; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 214.

<sup>541</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 218-219; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 219.

<sup>542</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 209-246; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 211-246.

### 3.2.2.4.2. Uydurma Hadisler

Günaltay'a göre hurafelerin ve bid'atların İslâm'a girme nedenlerinden bir diğeri ise Hz. Peygamber adına uydurulan ifadeler başka bir deyişle uydurma hadislerdir.<sup>543</sup> Günaltay tarih boyunca İslâmiyet'i kabul eden pek çok insan tarafından çeşitli amaçlarla hadis uydurulduğunu ifade eder. Bu davranış ona göre bazen önceki dinlerin hurafelerini İslâm'a sokmak ve İslâm'ı yıpratmak gibi kötü bir niyetle gerçekleştirilirken bazen de tam aksine Müslümanları güzel davranışlara rağbet ettirmek ve kötü davranışlardan uzaklaştırmak amacıyla meydana getirilmiştir. Örneğin, gece yarısında iki rekât namaz kılındığında insanın o zamana dek işlediği ve daha sonra işleyeceği tüm günahların bağışlanacağını ifade eden hadis, ibadetlerin ve sûrelerin faziletine yönelik uydurulan benzer hadisler bunlardandır. Ancak bu hadisleri uyduran kimseler iyi bir amaç gütmüş olsa bile Günaltay'a göre bu davranış bir cinayettir ve bu cinayeti işleme ahmaklığı ancak kara cahiller tarafından meydana getirilebilir. Zira iki rekât namaz kılmakla günahlar affolunursa artık beş vakit namaz kılmaya, oruç tutmaya, ibadet yapmaya ne lüzum kalır? O halde böyle bir ifade amaçlananın aksine insanları günah işleyerek farzları yerine getirmemeye teşvik etmektedir. Bu hadisleri uyduran zavallı ahmaklar din adına yapılan kutsal bir görev olarak kabul ettikleri bu davranışla peygambere iftira etme alçaklığını göstermektedirler. Dolayısıyla ona göre iyi niyetli olsa bile hadis uydurmaya cesaret etmek, dine doğrudan zarar vermek anlamına gelmektedir. Hatta o, iyi niyetli hadis uyduranları art niyetle hadis uyduranlardan daha çok eleştirmektedir. Ona göre dine ihanet amacıyla hadis uyduranlara bir şey denilemez. Zira bunların dinle alâkaları yoktur. Ancak gerçekten müttaki kişilerin Hz. Peygamber'in uyarısına rağmen hadis uydurma densizliğini göstermesi hayret edilecek bir durumdur. Dolayısıyla bu davranış ona göre insanları ibadetlere yöneltmemekte, tersine günah işleyerek farzları yerine getirmemeye teşvik etmektedir.<sup>544</sup>

Günaltay'a göre tasavvufî kimliğiyle öne çıkan birtakım kişiler de bahsi geçen şahıslar gibi Kur'an'da yer alan bazı sûrelerin diğerlerinden daha faziletli oluşunu göstermek üzere ham sûfleri teşvik etmek ve korkutmak için hadis uydurmuş, halkın saflığından faydalanan bazı parazitler de tasadduk etmeye yönelik hadisler ortaya atmışlardır. Bu ise hesapsız kitapsız birçok yalan hadis ortaya çıkmasına, insanların günaha teşvik edilip tembelliğe ve gevşekliğe sürüklenmesine sebep olmuştur. Günaltay, bu müttaki ve zâhid kişilerin halkı ibadete teşvik etmek amacıyla hadis uydurmalarını da şiddetli bir şekilde eleştirir. Öyle ki ona göre bu şekilde hadis uyduranların durumuyla skolastik dönemde papaların cenneti satmaya kalkışmaları arasında çok büyük fark bulunmamaktadır. Bu durum cehâlettten kaynaklıdır ve ancak mükâfat kazanmak arzusuyla açıklanabilir. Nitekim o, Meysere isimli hadis uyduran bir zâtı buna örnek getirir. Buna göre

<sup>543</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 247; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 247.

<sup>544</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 250-262; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 250-261.

Meysere, zühd ve takvâ anlamında toplum tarafından bilinen ve hatta velî görülen bir kişidir. Ancak bu kadar hürmet gösterilen bu kişi ölmek üzereyken halkı ibadete yöneltmek amacıyla pek çok hadis uydurduğunu söylemiş, bununla beraber dine yaptığı bu hizmetlere karşılık olarak bağışlanacağını ümit ettiğini ifade etmiştir. Bu ise Günaltay’a göre hayret edilecek bir durumdur. Zira yalandan hadis uydurmak bir yana sahih olduğundan şüphe duyulan hadislerin rivayet edilmesi bile yasaklanmıştır. Bu kişi ise yaptığına karşılık bağışlanmayı beklemektedir. Günaltay’a göre Hz. Peygamber’in kendisi hakkında iftira edenlerin en şedîd karşılığa çarptırılacağını ifade eden isnad hadisi böyle bir tavra verilebilecek en güzel cevaptır.<sup>545</sup>

Günaltay, hadis uydurma nedenleriyle birlikte uydurma hadislerin nasıl belirlenebileceği hususuna da dikkat çekmektedir. Ona göre mantık, akıl ve Kur’ân’ın prensiplerine uymayacak ifadelerin sahih hadis olmadığına kuşku yoktur. Zira sahih hadisler, âyetlerin âm ve hâsını, nâsih ve mensuhunu belirlemek ve açıklamak üzere ortaya konulmuş ve günümüze kadar ulaşmışlardır. Öyleyse akla uymayan ve Kur’ân’la çelişen tüm hadisler mevzûdur. Nitekim Hz. Peygamber bir hutbesinde kendisinden sonra pek çok hadisin yayılacağını, bu hadislerin hangisinin Kur’ân’a uygunsu onun kendi kelâmı olduğunu ifade etmiş ve sahih hadislerin tespit edilmesinde izlenebilecek yolu göstermiştir.<sup>546</sup> Yine Peygamber Efendimiz’den nakledilen diğer bir hadis de mevzû hadislerin belirlenmesi noktasında yol göstermektedir. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

Benden size bir hadis rivayet edildiği zaman kalpleriniz onunla nurlanır ve onu kendinize yakın görürseniz ben o hadise sizden daha yakınam! (Yani o benim kelâmımdır!) Eğer işittiğiniz hadisten kalplerinizde beğenilmeyecek bir teessür hâsıl olur ve ondan şüphe duyar, onu kendinizden uzak görürseniz o hadise ben sizden daha uzağım! (Yani o hadis benim kelâmım değildir uydurmadır!)<sup>547</sup>

Bu bağlamda Günaltay’a göre bir hadisin uydurma olduğunu anlamak için Kur’ân esaslarına ve İslâm’ın temellerine uyup uymadığına bakılması gerekir. Ona göre uydurma hadisleri Buhârî’nin (ö. 256/870) göstermiş olduğu usul ve Kur’ân’ın prensipleri ile bulmak mümkündür. Eğer bir hadis bu esaslara aykırıysa onun uydurma olduğuna kanaat getirmek icap eder.<sup>548</sup> Günaltay, hadis usulü âlimlerine göre ise uydurma hadislerin şu beş şekilde tespit edilebildiğini ifade eder:

- 1- Hadis uyduran kişinin bizâtihi kendisinin itirafta bulunması.
- 2- Râvinin hali.
- 3- Rivayet edilen hadisin anlamında ve lafzında bir bozukluk ve akla aykırılık olması.

<sup>545</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 250-262; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 250-261.

<sup>546</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 251; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 251.

<sup>547</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 251; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 251.

<sup>548</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 251; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 251.

4- Mütevâtir olması gerekirken tevâtür derecesine ulaşamaması, bir kişi tarafından rivayet edilmesi.

5- Tıpkı vaaz kitaplarındaki gibi ufak bir kusura şedid bir ceza, kolaylıkla yerine getirilecek ibadete büyük bir ödül vaat etme yoluyla tefrit ve ifrata kaçması.<sup>549</sup>

Günaltay'a göre uydurma hadisler halka özellikle Ramazan aylarında camilerde vaazlar yapılırken hocalar tarafından telkin edilmektedir. Bu nedenle uydurma hadislerin birçoğu vaaz kitaplarında yer almaktadır. O, sadece hadis uyduranları değil bu hadisleri kürsüde telkinde bulunan hocaları da eleştirmiştir. Zira ona göre bu yüce dinin peygamberine yalan isnadı yapılması nasıl ihanetse bu isnadın yaygınlaştırılması da aynı derecede bir ihanettir. Bu nedenle peygamberin dile getirmediği bu ifadeleri kendisine ait gibi gösterenler kadar onları halka hadis diye tanıtanlar da suçludur.<sup>550</sup>

Günaltay'ın eserlerinde yer verdiği uydurma hadislerin konularına gelince onun daha çok ibadetlerin faziletleri ile ilgili hadislerle değindiği görülmektedir. Kuşluk namazı kılan kişiye yetmiş peygamber sevabı verileceğini ifade eden hadis bunlara örnektir. Ona göre bu hadis uydurmadır. Birkaç rekât namaz kılıp peygamber sevabı elde etmek zavallı halkı kandırmak için öne sürülmüş gafilce bir iddiadan ibarettir. Yine ona göre aşure gününde yapılan ibadetlere sevap vaat eden, oruç tutana altmış yıl sevabı verileceğini ifade eden hadisler de bunlardandır. Son derece mânasız ve İslâm'ın temellerine zıt bir nitelik taşıyan bu ifadeler maalesef halka din şeklinde telkin edilmektedir. O, bunların yanı sıra Fatih ve Ayasofya gibi camilerin kutsallığının bu mânayı ifade eden uydurma hadislerle defalarca ihlâl edildiğini ifade etmektedir. Aynı şekilde kelime-i tevhid getiren bir mümine yetmiş bin dil bilen bir kuş ayrılacağını ve bunun kıyamete kadar o mümine istiğfar edeceğini ifade eden hadisin de uydurma olduğunu dile getirmektedir. Ona göre bu hadis, halkı bir gün aç bırakma amacıyla İslâm şeriatını yıkmaktan başka bir şey değildir. Günaltay söz konusu hadislerden başka ismi Ahmed ya da Muhammed olan kişilerin cennete gideceğini, dünyanın düz ve Kaf dağıyla çevrilmiş ve ömrünün yedi bin sene olduğunu ifade eden hadisleri de uydurma hadisler sınıfına dâhil etmektedir. Ona göre bu hadisler dini maskara yapmak için ortaya atılmış, Müslümanları ölüm döşegine yatacak ifadelerdir.<sup>551</sup>

Günaltay ibadetlerin yanı sıra yiyeceklerle ilgili uydurulan hadislerden de söz etmektedir. Buna göre pırasanın faydasından kabağın cennet yiyeceği olduğuna ve patlıcanın faziletine kadar pek çok şey için hadis uydurulmuştur. Özellikle çeşitli sebzelerin ve yiyeceklerin faydalarını anlatan bu ifadeler kişilerin menfaatleri uğruna hadis şeklinde öne sürülmüştür. Ne yazık ki İslâm, çağımızda

<sup>549</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 250; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 250.

<sup>550</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 254-255; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 254-255.

<sup>551</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 253-261; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 253-261.

tatlıyı tuzludan ayıramayacak derecede çaresiz insanların elindedir. Bu nedenle bu uydurma hadisler, sahih hadislerle ve âyetlere tercih edilerek birtakım zavallıların ilim sermayesi olabilecek ölçüde revaç bulmuştur.<sup>552</sup> O halde uydurma hadislerin ortadan kaldırılması için yapılacak her faaliyet İslâm dünyasını diriltecek büyük başarılardan biri sayılacaktır. Eğer şeyhülislâmlık bu amacı gerçekleştirmek için ilmî bir komisyon toplar, mevzû hadisleri tespit eder, bunları içeren kitapları ortadan kaldırırsa görevini gerçekleştirme noktasında büyük bir adım ortaya atmış olur. Günaltay bu anlamda şeyhülislâmlığı da vazifesini tam anlamıyla gerçekleştirmediğini ima ederek eleştirir. Ona göre hurafelerin kaynaklarından biri olan mevzû hadisler ortadan kaldırılmadıkça Müslümanlar için kâbustan kurtulmak son derece zordur. Müslüman âleminin eski kudretini tekrar elde etmesi Asr-ı saâdet'teki saf İslâm'a diğer bir değişle Kur'ân ve sahih hadislerle dönmekle gerçekleşebilir.<sup>553</sup>

Sonuç olarak bakıldığında Günaltay'ın sahih hadislerle oldukça önem verdiği fark edilmektedir. Onun zayıf ve mevzû hadisler hakkında eleştiride bulunmadan önce hadisler ve çeşitleri konusunda bilgi vermesi, okuyucunun konuyu anlamlandırmasına yardımcı olması açısından önemlidir. Bu durum, onun konu hakkında bilgi sahibi olmadan yorum yapmadığını ve eleştirilerinin geçerli bir gerekçe üzerine bina edildiğini göstermektedir. Günaltay, eserlerinde görüşlerini delillendirmek için sıklıkla hadislerle yer vermektedir. O, özellikle ahlâkî meseleleri ele aldığı *Zulmetten Nûra* ve *Hurâfattan Hakîkata* isimli eserlerinde, görüşlerini dile getirdikten sonra bu düşüncelerine delil olarak hadislerle yer verir. Mü'minlerin kardeş oluşu, İslâm'da samimiyetin ehemmiyeti, ictihadın fazileti, ilim öğrenmek, adalet, âlimlerde takvâ ve cihad gibi konulardaki hadisler bunlara örneklerdir.

Kanaatimize göre Günaltay'ın uydurma hadisler konusunda böyle hassas bir yaklaşımda bulunması isabetli bir durumdur. Onun söz konusu mesele hakkındaki ifadeleri günümüzde de geçerliliğini sürdürmektedir. Zira uydurma hadisler dinin asliyetini bozan, özellikle kapsamlı bir dini bilgisi olmayan kimseler açısından dinin güvenilirliğini azaltan ifadelerdir. Çünkü hadis olduğu düşünülen ifadelerin gerçeklik taşımadığı öğrenildiğinde diğer hadislerle ve dinî bilgilere olan güven sarsılabilmektedir. Bu ise dine mensup bazı kişilerin yaptığı hataların dine mâl edilmesine neden olmaktadır. Bununla beraber Günaltay'ın sahih hadislerle yaptığı vurgu ve uydurma hadislerle yönelttiği bu eleştiriler, zihinlerde sahih olmayan hiçbir hadisin doğruluk taşımadığı gibi bir düşünce de oluşturmamalıdır. Diğer bir deyişle onun bu ifadeleri, zayıf hadislerin uydurma hadislerle bir tutulabileceği şeklinde anlamlandırılmamalıdır. Kanaatimize göre bu mesele de üzerinde durulması gereken bir mevzudur. Zira son yıllarda toplumda sahih olmayan hadislerle uydurma hadisler gibi yaklaşıldığı, hasen ve zayıf hadis türlerinin de uydurma hadis gibi telakki edildiği fark edilmektedir. Halbuki bu hadis çeşitleriyle uydurma hadis bilindiği üzere birbirinden farklı

<sup>552</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)*, s. 259-262; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 258-261.

<sup>553</sup> M. Şemseddin, *Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)*, s. 223-224; ayrıca bkz. Günaltay, *Hurâfattan Hakîkata*, s. 225.

kavramlardır. Bir hadisin hasen veya zayıf oluşu onun peygambere ait olmadığını göstermez. Dolayısıyla Günaltay'ın bu ifadelerinin okuyucu tarafından doğru bir şekilde tahlil edilmesi gerekmektedir. Öte yandan Günaltay'ın uydurma hadisleri bu denli şedid biçimde tenkit ederken kendisinin de bazen eserlerinde bu hadisleri kullandığı görülmektedir.<sup>554</sup> Bu ise çelişkili bir durumdur.

### 3.2.2.5. Vaaz Kitapları ve Bâtıl İnançlar

Günaltay Müslümanın ruhunu yüceltmesi ve kalbinde derin tesirler bırakması açısından vaazlara son derece önem verir. Ona göre bir vâizin kalbinden koparak dinleyiciye ulaşan nasihat dalgalarının onu heyecanlandırması, sadeliğin getirdiği güzelliği ve ulviliğiyle bilinen İslâm ibadethanelerinde söylenecek sözlerin bu kutsal mekânların ve dinin şanına yakışır olması gerekir. Yoksa yapılan vaazların halka hiçbir faydası olmaz. Oysa içinde bulunulan günlerde camilerde vaaz veren kişilerin büyük bir kısmının İslâmî esasları hakkıyla bilen ve kavrayan insanlar olmadığı görülmektedir. İyi bir eğitime ve ilmî birikime, topluma örnek olacak faziletlerle sahip olan kişilere tahsis edilmesi gereken bu makamlar birtakım liyakatsiz kimselere verilmiştir. Günaltay'a göre bu durumun öncelikli sorumlusu ise bu kimselerin vaaz makamına oturmasına izin veren şeyhülislâm ve taşra müftüleridir. Onlara düşen görev bu kişilerin işgal ettikleri makamlardan alınması ve yerlerine gerekli ehliyeteye sahip aydın zihinlerin getirilmesidir.<sup>555</sup>

Günaltay vaazların ve vâizlerin yanı sıra vaaz etmek için kullanılan kitapları da eleştirir. Ona göre günümüzde hâlâ rağbet gören bu eserlerin çoğu aklîselim ve belirli bir ilmî birikimi bulunan kişileri dinden soğutacak seviyede uydurma hadisler, İsrailî hikâyeler ve hurafelerle doludur. Dil ve üslup anlamında hiçbir değeri olmayan bu kitaplar mânen de oldukça düşüktür. Hatta bunlar içerisindeki âyet ve hadisler çıkarılırsa yapılan vaazlarda hakikati ifade eden hiçbir cümle kalmaz.<sup>556</sup>

Günaltay'a göre vaaz kitapları arasında en yaygın olan eser Hopalı Osman tarafından düzenlenen

Dürretü'n-Nâsihîn'dir. Bu zât, akla ve mantığa ters ve isnattan yoksun ne varsa hepsini eserine koymuştur. Bu nedenle Günaltay, bu esere Dürretü'n-Nâsihîn değil; Keşkül-i Hurâfât (Hurafeler

Çanağı) ismi verilmesinin daha doğru olacağını savunur. O, Dürretü'n-Nâsihîn'in yanı sıra

Mükâşefetü'l-Kulûb, Mişkâtü'l-Envâr, Hayâtü'l-Kulûb, Zübdetü'l-Mecâlis, Dekâikü'l-Ahbâr ve

A'reciye isimli eserleri de yaygın vaaz kitapları arasına dâhil eder. Günaltay'a göre İslâm'ın ahkâmından ve medeniyetten yoksun kişiler hurafeleri hep bu kaynaklardan almışlardır. O, bu

<sup>554</sup> Âdem Dölek, “Şemseddin Günaltay'ın Hadislere Bakışı”, Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 235.

<sup>555</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 263-268; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 262-266.

<sup>556</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 269-272; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 267-270.

durumu daha net bir şekilde gözler önüne sermek için söz konusu kitaplarda mevcut olan tuhaf kıssalar, uydurma hadisler ve hurafelerden de alıntılar yapar.<sup>557</sup>

Günaltay'a göre toplumu tembelliğe yöneltmekte ciddi bir rol oynayan bu tehlikelerden özellikle genç dimağları uzak tutmak, bu metinlerin onların sağlam bir İslâm inancına sahip olmalarını engellemesinin önüne geçmek için çalışmalara başlanmalıdır. Bu noktada en büyük görev ise şeyhülislâmlığa düşmektedir. Bu kurumun bir taraftan çağın ihtiyaçlarına cevap verecek İslâmî esaslara uygun yeni kitaplar yazdırması, bir taraftan da söz konusu eserleri toplayıp yaktırması gerekmektedir. Zira yüzyıllar boyunca İslâm âleminin inanç ve amelini zedeleyen bu kitaplar yakılmayı şer'î olarak da hak etmişlerdir.<sup>558</sup>

Günaltay İslâm dünyasında yer edinmiş bâtil inançları da eleştirir. O, bu davranışların garipliği ve çokluğu karşısında dehşete kapılır. Ona göre ilkel insanların geleneklerinden, ahlâkî çöküntü sebebiyle yok olan saltanatların iğrenç âdetlerine dek her şeyin bulunabildiği bu inançlardan bazıları; falan ayda evlenmeyi uğursuz kabul etmek, nazara karşı muska yaptırmak, kurşun dökmek, fal baktırmak, birtakım davranışları yapmak için belli bir günü beklemek, bazı günleri uğursuz saymak, yıldızların hareketlerinden hükümler çıkarmak, Kaf Dağı inancı, bazı davranışları uğurlu olarak nitelendirirken bazı davranışları uğursuz görmek ve sihir yapmaktır. Günaltay bu hususta bilhassa muska, büyü ve nazar boncuğu gibi hurafelere dikkat çeker. O, Hz. Peygamber'in tüm bunları haram kıldığını, hatta bunların şirk olduğunu ifade eder. Ona göre özellikle gelecek nesilleri yetiştirecek annelerin bu ilkel düşüncelere sahip oluşu ise hayli kaygı vericidir. Bu bâtil düşünceler Müslümanları sefalet, tembelliğe ve ahlâksızlığa yöneltmek için kurulmuş tuzaklardır. İslâm'la ilgisi bulunması mümkün olmayan bu inançlar İslâm düşüncesine Mısır, Filistin, İran, Hint, Keldânî ve Asya kültürlerinden geçmiştir. Günaltay bu noktada hangi bâtil inancın hangi kültürden İslâm'a geldiğini detaylarıyla izah eder. Din giysisi altında yaygınlaştırılmış bu hurafelerle Kur'ân ve Sünnet bilgisi zayıf insanların istismar edildiğini dile getirir.<sup>559</sup>

Günaltay bâtil inançlarla dolu Kenzü'l-Havas isimli eseri de tenkit eder. Ona göre ihtiyaçları giderme, insan ve hayvanlara istediğini yaptırma, cinleri ve ruhları çağırma, olup bitenleri öğrenme gibi pek çok sırlı olayların gerçekleştirilmesini konu alan bu eser ancak İslâm dünyasını cehâlete götüren hurafeleri canlandırmak için telif edilmiş olabilir. O, eseri ücretsiz dağıtan halk kütüphanelerini de eleştirir. İslâm'a sonradan sokulmuş bu an'anelere bu kadar rağbet eden kafaların

<sup>557</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 269-282; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 268-277.

<sup>558</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 269-271; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 268-269.

<sup>559</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 296-315; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 291-310.

ancak Ortaçağ zihniyeti altında uyuşmuş olabileceğini dile getirir. Çünkü çağımız insanının bu kadar köhne bir inanca sahip olması mümkün değildir.<sup>560</sup>

### 3.2.2.6. Tekke ve Tarikatlar

Günaltay’a göre tekkeler ve tarikatlar, faziletli beyinler, hassas ruhlar ve güzel ahlâklı insanlar yetiştirmek, toplumsal bir yaşam uyandırmak, halkın irşadını sağlamak ve topluma “kâmil insan” kazandırmak gibi feyizli amaçlar gözetilerek kurulmuş kuruluşlardır. Onlar bu anlamda İslâm toplumuna ciddi bir hizmette bulunmuşlar, halkı güzel ahlâkî vasıflarla donatmışlardır. Özellikle bazı tarikatların büyük isimleri toplumda hassas ruhların artmasını ve temiz kalplerin çoğalmasını sağlamışlardır. Ona göre Turuk-ı Âliyye’nin (yüce mâneviyat yollarının) kurucuları bu faziletli insanlar içerisinde sayılabilir. O, Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801[?]) ve Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî’yi (ö. 672/1273) örnek vererek bu büyük zâtlardan övgüyle bahseder. Ona göre bu kişilerin yaşadığı dönemlerde tekke ve tarikatlar, toplumun ıslahı ve ilerlemesi için son derece büyük bir öneme sahiptir.<sup>561</sup> Ancak tıpkı diğer kurumlar gibi bu mekânlar da zamanla bozulmaya uğramıştır. Bu bozulma irşad postunun lâîk olmayan kişilerin eline geçmesi ve miras gibi babadan oğula aktarılması, çalışmaktan kaçınan kim varsa bunların kapıları açık, çorbaları bol olan tekkelere postlarını atması ve asker kaçaklarının buraları mesken tutması ile gerçekleşmiş, bunların sonucunda ise tekkeler birer tembel yatağına dönüşmüştür. Nitekim günümüzde topluma hâkim olan tembelliğin nedenlerinden biri de gerilemiş tekkelerdir. Ayrıca tarikatlar arasında yaygınlaşan dünya malına önem vermeme temayülü ve yalnız bir yaşam sürme telkinleri de gerilemeye sebep olmuştur. Öte yandan tarikat liderlerinin ihtiraslarının peşine koşması, tarikatların siyasete karışması ve bazı şeyhlerin irşad makamını saltanat için kullanması da tekkelerdeki çözülmenin diğer nedenlerindendir. Günaltay’a göre ilk defa Emevîler döneminde ortaya çıkan tarikatları siyaset için kullanma alçaklığı, daha sonrasında Fâtımîler’in kurucusu Ubeydullah ve Safevîler’in kurucusu olan Hasan Sabbâh ile sürdürülmüştür. Bu şahıslar tarihte saltanat için şeyhliği kullanan öncü isimler olarak bilinir. O, şeyhliğin en çok İran ve Mâverâünnehir bölgesinde itibar gördüğünü ifade eder. Ona göre özellikle İranlılar Ehl-i beyt sevgisi adı altında topluma siyasî telkinler yapmışlardır.<sup>562</sup>

Günaltay’a göre tekkelerin zaman içerisinde uğradığı bu değişim ve bozulma onlarda ciddi bir ıslah yapılmasını gerektirmektedir. Tarihimizdeki olgun ve faziletli dimağları yetiştiren tekkelerin ayakta kalmasını elbette herkes ister. Ancak bunların çıkırından çıktığı ve birer tembellik ve

<sup>560</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ashı)**, s. 296-315; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 291-310.

<sup>561</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 151-155; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 161-165.

<sup>562</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 151-155; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 161-165.

ahlâsızlık yuvasına dönüştüğü de malumdur. O halde tekkeler için artık varlığını devam ettirme hakkı kalmamıştır. Buralara dökülen meblağlarla toplum için daha faydalı hizmetler yapılmalıdır.<sup>563</sup>

Günaltay'ın tekke ve tarikatlarla alâkalı olarak tekke kavramına karşı olmaması, hatta tarikat büyüklerini överek onlardan saygı ile söz etmesi dikkat çekmektedir. O, tarikatların toplumda ciddi bir fonksiyonu olduğunu düşünmektedir. Bu bağlamda tekkelerin sadece zaman içerisinde uğradığı bozulmadan dolayı kapatılması gerektiğini ifade etmektedir. Zira bu kurumlar topluma artık faydadan çok zarar vermektedir.

### 3.2.2.7. Türbeler

Günaltay tekkelerin yanı sıra türbe ziyaretlerini de şiddetle eleştirerek İslâm'da bugün olduğu gibi kabirlerin üzerine türbe ve mescit inşa etmenin, kandil asmanın katî suretle yasak olduğunu ifade eder. Ona göre falan velî zâtın dergâhına giderek adak adamak, bezler bağlamak gaflet ve sefilliktir. Bir nevi ölüyü kutsallaştırmayı ifade eden bu davranışlar İslâm'a göre şirktir. Türbe ziyaretlerini putperestliğe de benzeten Günaltay'a göre türbe ve velîlere bağlı olan kişilerin putlara ve kâhinlere tapan ilkel toplumlardan farkı yoktur. Zira bu ziyaretler buralarda yatan velî zâtlardan medet ummak demektir. Oysa Allah kulunu affetmek ve onun kalbindekini bilmek için başka bir aracıya ihtiyaç duymaz. O, kuluna herkesten yakındır. Peygamberlerin görevi bile irşad ile sınırlıyken peygamber derecesine ulaşamayan takvâ sahibi velî zâtlardan, peygamberlerden fazla bir şey beklemek dini bilmemektir. Bu nedenle Hz. Peygamber kabirleri ziyaret eden kadınları, kabirler üzerine mescit yapanları ve kandil yakanları lânetlemiştir. Ancak İslâm ile alâkası olmayan bu inançlar günümüzde dinî bir görüntüye bürünmekte ve İslâmî bir uygulama gibi algılanmaktadır. Bunda ise menfaat sahiplerinin türbe ve ziyaret yerlerinin İslâmî ve dinî olduğuna yönelik aktardıkları masal ve kerametler etkili olmaktadır. Öte yandan Günaltay'a göre söz konusu türbelerde yatan muhterem zâtların ruhları da muhtemelen bu durumdan sıkıntı çekmektedir. Zira evliyâ derecesindeki bu kişilerin kendilerini insanlara tanıtmaktan bile kaçındıkları eserlerinde görülmektedir. Dünya hayatında bu kadar çekingenlik gösteren bu zâtlar kabirlerinin ihlal edilmesine de razı olmazlar. O halde bir velîye intisap etmek onun türbesine tapmakla değil ancak onun gösterdiği yoldan gitmek ile olabilir.<sup>564</sup>

Günaltay'a göre dinin ruhu ile uyuşmayan bu bid'atlar, İslâm'la hiçbir şekilde ilgisi bulunmayan bazı inançların İslâm'a sokulması ile ortaya çıkmıştır. Bu inançların başında ise Hristiyanlık gelir. Zira Ortaçağ döneminde Hristiyan toplumlarda her köşe başında, rahiplerin inzivaya çekilmesi amacıyla inşa edilmiş savmaa denilen tapınaklar ve velî zâtlar bulunmaktaydı. Cahil insanlar bu velîleri ziyaret ederek ve kutsal mekânlara adak vererek bağışlanacaklarına

<sup>563</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 155; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 165.

<sup>564</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 283-295; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 278-290.

inanıyorlardı. İşte türbe ziyaretleri Hristiyanların bu geleneklerinin etkisiyle ortaya çıkmıştır. Bununla beraber kabir başlarında kandil ve mum yakılması, kurbanlar kesilmesi gibi âdetler İran ve Bizans'tan kalma birtakım an'anelerdir. Ancak tüm bu asılsız anlayışlar İslâm'ın gelişi ile ortadan kalkmıştır. Ne var ki Abbâsîler'in son dönemlerinde yeni bid'atların da eklenmesiyle gün yüzüne çıkmış, yönetimde yaşanan problemler hurafelerin yayılmasını ve genelleşmesini tetiklemiştir.<sup>565</sup>

### 3.2.2.8. Medreseler

Günaltay yakın bir zamana kadar tarihimize şeref veren büyük zâtların tamamının, Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan itibaren millî hayatımız üzerinde etkin ve saygın bir konumu olan nurlu medreselerin meyvesi olduğunu savunur. Buna göre ilim sistemimiz hep söz konusu medreselerde eğitim alan beyinlerin feyizli eserleridir. Sözgelimi Sultan Süleyman'a Kanûnî ismini veren yasalar, tarihe damga vurmuş Köprülüzâde ailesinin bütün dehası medreseler sayesinde. Günaltay İslâm devletlerindeki medreselerden söz ederken daha ziyade Osmanlı Devleti özellikle Fâtih Dönemi'ne dikkat çeker. Bilindiği üzere eğitim ve öğretime hürmeti ile bilinen bir hükümdar olan Fâtih, kurduğu medreseler ile tarihe damgasını vurmuş, Fâtih'ten sonra gelen ilme hürmetkâr padişahlardan Kanûnî de Süleymaniye medreseleriyle yine pek çok büyük âlim yetiştirmiştir. Hatta Günaltay'a göre Osmanlı Devleti eğitim kurumları anlamında o kadar ilerlemiştir ki günümüzde Avrupa'daki üniversitelerin çoğu Osmanlı'daki sahn-ı semânların<sup>566</sup> taklididir. Nitekim onlarla eğitim sistemleri arasındaki benzerlik de bunun göstergesidir.<sup>567</sup>

Günaltay, Osmanlı Devleti'nin çöküşe geçmesinin başlangıcının hicrî XI. asır olduğunu ifade eder. Bu yüzyıldan itibaren yükseliş devri sona ermiş, devlet yavaş yavaş çözülmeye başlamıştır. Ona göre bir milletin mutluluğunun üç ayağı vardır: Maddî güç, ahlâkî üstünlük ve fikrî yetkinlik. Bunlardan birinde meydana gelen bir aksaklık diğerlerine de ivedilikle sirayet eder. Müellife göre birinci ayak olan maddî güç, Yeniçeri Ocağı'nın kurulması ile kazanılmış, daha sonra ahlâkî faziletlerin ilavesi ile ikinci ayak desteklenmiştir. Üçüncü ayağın eklenmesi ise II. Mehmet döneminde medreselerin kurulmasıyla gerçekleşmiştir. Ancak bu ihtişam zamanla bozulmaya başlamış, bu bozulma ilk defa Kanûnî Dönemi'nde ahlâkî faziletlerin kaybedilmesi ile gerçekleşmiştir. Saray halkının düzenlediği saz ve içki meclisleri de bunun bir göstergesidir. Daha sonra Yeniçeri Ocağı'nın bozulmasıyla maddî güç de çözülmüş, en sonunda da medreseler gerilemeye başlamıştır. Medreselerde ise önce felsefe dersleri iptal edilmiş, zamanla pozitif ilimler

<sup>565</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakikata (Osmanlıca Aşl)**, s. 288-289; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakikata**, s. 283-284.

<sup>566</sup> Sahn-ı Semân: Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul'da kurulan yüksek dereceli medrese. (Fahri Unan, "Sahn-ı Semân", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 35, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, s. 532.)

<sup>567</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşl)**, s. 143; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 151; M. Şemseddin, "Medreselerin Islahı Hakkında İtiraf ve İşhadçılara", **Sebilürreşâd Mecmuası**, 1329, 10 (238), s. 64-65.

de kaldırılmaya başlanmıştır. İbn Sînâ ve Fârâbî'ler unutulurken Porfiryüs'ler ders kitaplarına konulmuştur. Medreselerdeki eğitimin içeriği ilim talebesi kabul edilen kişilerin iki satır yazıyı okuyamamasına kadar düşmüştür. Günaltay'a göre hak etmeyen kişilere hak etmedikleri mevkilerin verilmesi de bu gerilemeye neden olmuştur. Ona göre medreseler gerçek bir irfan yurdu oldukları sürece memleketin yükselmesine katkıda bulunmuş, ancak bu unvanı kaybettikleri zamandan itibaren ise tam tersine karanlık dimağların türemesine neden olmuşlardır. O halde milleti kurtarmak için medreselerin ıslahı meselesi derhal gündeme alınmalıdır. Medreseler ıslah edilir, öğrenciler nur saçan ilimlerle donatılırsa halkın irşadı da oldukça kolaylaşır. Zira toplumun düzeltilmesi, öncelikle öğrencilerin düzeltilmesi ve onlara doğru bilgilerin telkin edilmesi ile gerçekleşir.<sup>568</sup> Öğrencilerin yetiştirilmesi noktasında yapılması gerekenlerden bir diğer çalışma ise yurt dışına öğrenci gönderilmesidir.<sup>569</sup>

### 3.2.2.9. Dinî Hoşgörü ve Vicdan Hürriyeti

Günaltay dinî hoşgörü ve vicdan hürriyetine de oldukça önem verir. Ona göre toplumsal yaşamın huzurlu bir şekilde varlığını devam ettirebilmesi, Müslümanları birbirlerine dinî ithamlarda bulunmaktan vazgeçmesine dayanır. Çağımızda İslâm âleminde tekfir hareketlerinin yayıldığı, en küçük bir görüş farklılığında bile insanların karşı tarafı dalâlete sapmakla suçladıkları görülmektedir. Oysa bir kişinin dini kendi tekelinde görüp diğer insanları inkârcılıkla suçlaması kabul edilemez. Nitekim şu hadis de bu durumu ortaya koymaktadır: “Bir kimseden küfrüne yüz imanına bir kanıt sayılacak bir söz çıkarsa bu bir kanıtla göre hareket edilir.” Hz. Peygamber'den rivayet edilen bu ifade İslâm'da geniş bir düşünce özgürlüğüne yer verildiğinin en önemli göstergelerindendir.<sup>570</sup>

Günaltay Müslümanların bu şekilde ayrıştırıcı bir tavır gösterirken Hristiyanların ise aksine dinlerini yaymak için ciddi çaba harcadığını ifade eder. Ona göre gelen geçeni tekfir eden sözde âlimlerin, dinini yaymak için olanca gücünü sarf eden misyonerlerin çalışmalarına bakıp utanması gerekir. Onlar cehâlet çukuruna düşmüş Müslümanları kurtarmaları gereken yerde tekfir etmektedirler. Misyonerlerin zehirli telkinleri yanında bugün Anadolu Râfizilik, Bâbilik ve Kızılbaşlık gibi tehlikeli inançlarla sarılmış ve Batı'nın ekonomik baskısıyla çevrilmiş pozisyonudadır. Bu gruplar İslâm'ın kanını emmek, Müslümanların mal ve mülkünü ele geçirmek amacıyla var gücüyle çalışmaktadır. Buna karşın bu cahil zihniyet her karşısına çıkan kâfirlikle itham etmektedir. Halbuki İslâm'da ruhban sınıfı yoktur, hiç kimse mutlak hüküm verme yetkisine sahip değildir.<sup>571</sup>

<sup>568</sup> Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 159.

<sup>569</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 62; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 82.

<sup>570</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 337; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 329.

<sup>571</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 331-338; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 325-330.

Günaltay bu ifratçı tutumlarla itham edilen kişilere de değinir. O, bu noktada Muhammed Abdüh'a dikkat çeker. Onun hurafeleri yıkmayı amaçlamasına karşın gerçek İslâm'dan habersiz bazı insanlar tarafından küfürle itham edildiğini dile getirir. Oysa ona göre âlimlerin görevi Müslümanları kâfirlikle suçlamak değil zihinlerine ilim, kalplerine nur işleyerek yanlışlarını ıslah etmektir.<sup>572</sup>

Günaltay'a göre aslında tarih boyunca Müslüman toplumlarda âlimlerin birbirine atıp tutması, birbiri tekfir etmesi gibi tavırlar görülmemiştir. Müslümanların İslâm'ı gerçek mânada bildikleri ve dünyaya hâkim oldukları İslâm'ın en güzel dönemleri olan ilk iki halife döneminde hiçbir biçimde yaşanmayan bu hadiseler, zaaf göstergelerinin başladığı ve ilk siyasî ihtilâfların ortaya çıktığı Hz. Osman ve Hz. Ali dönemlerinde yüz göstermiştir. İslâm devletinin yeni bölgeler fethetmesi sonucu ruhu İslâm'la uyuşmayan toplulukların İslâm dünyasına dâhil olmasıyla birtakım yabancı topluluklar dinî konularda herkesin müracaat ettiği bir merci olmuş, Müslümanların bid'at çıkarmayı dine hizmet olarak algılaması ve dine yabancı olan pek çok kişinin görüşlerini delil kabul etmeleri İslâm'ın özünün değişmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda da toplumda ifratçılık ortaya çıkmış, en ufak sebepler karşı tarafı tekfir etmeye yetmiştir. Fikrî özgürlük ve gözlem yaparak neticeye ulaşma usulleri terk edilmiştir. Bu ifratçılığın nedeni ise Günaltay'a göre dinî ilimlerdeki cahilliktir. Zira Müslümanlar dünyada ilmin öncüsü konumda iken zamanla şeriatın hikmetini bilememeye başlamaları dinî yaşantılarında bozulmaya neden olmuştur. Tüm bunlar sonucunda ise İslâm dünyasında şiddetli tartışmalar, işkenceler ve ölümler ortaya çıkmıştır. Oysaki İslâm özü itibarıyla bu tavırların gösterilmesine müsait bir din değildir. O, bu anlamda Hristiyanlıkla taban tabana zıt bir özellik taşır.<sup>573</sup> Hristiyanlık dini baskıcı tavırlarıyla ve otoriter tutumuyla bilinmektedir. Hatta bu nedenle insanlığın büyük bir kısmı yüzyıllar boyunca mutlak hükümdar konumunda kabul edilen papazların zorlaması altında ezilmiştir. Günümüzde bile papazların bu nüfuzu geri alınamamıştır. Ortaçağ'daki meşhur engizisyon mahkemeleri Hristiyanların inancına hükmetme temeli üzerine kurulmuş cinayet yuvalarıdır. Günah çıkarma âdeti ise Hristiyanlıktaki baskının günümüze kadar gelen en kötü izlerindendir. Oysaki İslâmiyet hiçbir zaman kimseye başkasının itikadına hükmetme ve inancı hususunda baskı yapma yetkisi tanımamıştır. Nitekim Hz. Peygamber bile sadece ilâhî mesajı tebliğ ile sorumlu tutulmuştur. Hz. İsa'nın vekili olan papazlar Hz. İsa'yı Allah, kendilerini de hatasız kişiler olarak ilan etme cüretinde bulunurken İslâm dininin Peygamberi bile kendisinin sadece ilâhî vahyi tebliğ ile görevli bir insan olduğunu vurgulamaktadır. Hatta o, dünya meselelerinde Müslümanları serbest bırakmıştır. Nitekim İslâm'a yönelik önyargı taşıyan insanlar bile bu nedenle İslâmiyet'e meyletmişlerdir. İslâm'ın bu konuda diğer dinlere nazaran ciddi bir üstünlüğü bulunmaktadır. O halde bir Müslümanın dindeki seviyesi ne olursa olsun diğer

<sup>572</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ashı)**, s. 340; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 332.

<sup>573</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ashı)**, s. 128-129; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 138-139.

Müslümanlar üzerinde otorite kurmaya hakkı yoktur. Dinî derecesi yüksek zâtların görevi sadece doğru yoldan ayrılanları vaaz ve nasihat ile irşat etmek üzere onlara tebliğlerde bulunmaktır.<sup>574</sup>

### 3.2.2.10. İctihad

Günaltay, fıkıh usulü âlimleri tarafından ictihad kavramının dindeki zannî olan şer'î hükümleri tafsîlî delillerden çıkarma noktasında olanca gücüyle çalışmak şeklinde tanımlandığını ifade etmektedir. Bu çalışmayı gerçekleştiren kişiye ise müctehid adı verilir. Buna göre müctehid, zannî delilleri Kitap, Sünnet, icmâ ve kıyastan oluşan şer'î delillerden çıkarmaya çalışır. Önce şeriatın temel prensiplerini derinlemesine araştırır ve düşünür, daha sonra ise döneminde ortaya çıkan ihtiyaçların giderilmesi adına hüküm verir.<sup>575</sup>

Günaltay'a göre insanlık medeniyet ve fikir anlamında geliştikçe toplumun geçim durumu ve ilişkileri de aynı oranda gelişir. Bu durum ise birtakım yeni ihtiyaçların ortaya çıkışına yol açar. Örneğin göçebe hayatı yaşayan insanla şehir hayatı yaşayan insan arasında ciddi bir fark vardır. Bu kişilerin ihtiyaçları, hayat tarzları ve davranışları birbirinden tamamen farklıdır. Zira göçebe hayat yaşayan kimselerin toplumsal yaşamlarını düzenleyebilmeleri için birkaç kural yeterli olmasına karşın şehir hayatı yaşayan kişilere ciltler dolusu kurallar bile az gelmektedir. Benzer şekilde bir önceki asırda insanların akıllarına bile gelmeyen ihtiyaçlar sonraki asırda bir zorunluluk şeklinde karşılırlarına çıkmaktadır. Dolayısıyla her zaman yeni ihtiyaçlar her zaman yeni kanunlar gerektirir. Eğer bu kanunlar konulmaz, ictihadlarla ihtiyaçlar giderilmezse millet felç olur, yerinde sayar, belki de geriler. Bu nedenle dünya işlerinde bir toplumu önceki asrın ihtiyaçlarının sonucu olan kurallara bağlamak son derece abestir. Çünkü bu durum o insanları tembelliğe sürükler. Halbuki asrın ihtiyaçlarını karşılayan toplumlar ilerleme noktasında büyük bir yol kat ederler.<sup>576</sup>

İslâm şeriatı dünya ve âhirette insanların faydalarını sağlamak amacıyla kurulmuş olduğundan dolayı şeriata göre mekânın ve zamanın tağayyürü ile bir hüküm artık adaleti sağlamazsa, toplumun ihtiyacını karşılamazsa, o hükmün değişmesi icap eder. Dolayısıyla asırlar geçtikçe ihtiyaçlar değiştiği için her asırda yeni ictihadlar yapılması gerekir. Nitekim Peygamberimiz, sahâbe, tabiîn ve tebe-i tabiîn'in yaşam tarzı incelendiğinde bu hakikat tüm açıklığı ile ortaya çıkar. Bir müctehidin ictihadında hata ederse bir sevap isabet ederse on sevaba nail olacağına dair hadis de bunu göstermektedir. Yine Hz. Peygamber'in dünya işlerinde ashabı serbest bırakması, mezhep imamlarından Ebû Hanîfe'nin ve talebelerinin dünya işlerinde yeni birtakım faydaların elde edilebilmesi için istihsanı kullanması da bunun delilidir. Ayrıca bilindiği üzere fıkıh usulü âlimleri

<sup>574</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 341-355; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 333-347.

<sup>575</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 286; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 301.

<sup>576</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 282-284; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 297-299.

tarafından fıkıh nefsin kendisi için yararlı ve zararlı olan şeyleri bilmesi biçiminde tanımlanmaktadır. İnsanın faydası ve zararı ise yaşadığı döneme ve mekâna göre farklılık göstermektedir. O halde dönemin ihtiyaçlarına göre ictihadda bulunmak zaruridir. Nitekim bu fikhî bir kuraldır. Tüm bunlar ise her çağda ictihadın gerekliliğinin delilleridir.<sup>577</sup>

Yukarıda da geçtiği üzere Peygamberimiz'in vefatından sonra meydana gelen problemlerde ashabın ileri gelenleri ictihad etmişlerdir. Günaltay bu noktada sahâbeden ictihadda bulunan kişilerin isimlerini teker teker sıralar. Hz. Peygamber'in Ebû Mûsâ el-Eş'arî ve Muâz b. Cebel'i Yemen'e memur olarak gönderdiğinde kolaylaştırmayı zorlaştırmamayı, müjdelemeyi nefret ettirmemeyi öğüt vermesini, Muâz b. Cebel'in Kur'ân ve Sünnette cevabını bulamadığı meselelerde ictihad edeceğini söylemesi ve Hz. Muhammed'in de buna sevinmesini sahâbenin ictihadına örnek gösterir. Sahâbeden sonra mezhep imamlarına dek ictihadın devam ettiğini ifade eder. Ancak ona göre mezheplerin kurulması ile birlikte ictihattan vazgeçilmiş, mezhep önderlerinin görüşleri taklit edilmeye başlanarak farklı düşünceler öne sürülmekten çekinilmiştir. Bu dönemde din âlimleri önceki ulemâyı taklit etmesine rağmen kendilerini de en büyük ulemâdan görmeye devam etmişler, halka da liderlik taslamışlardır. Halbuki Ebû'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) de ifade ettiği gibi mukallit hiçbir zaman âlim sayılamaz. İlmin işareti bilinen şeyi delilleriyle bilmektir.<sup>578</sup>

Günaltay'a göre ictihat kapısının kapanmasının iki nedeni bulunmaktadır: Birincisi âlimlerin ilmî anlamda gerilemesi ve önceki asırlardaki ilmî yetkinlikte ulemanın var olmaması, ikincisi ise hükümdarların âlimlere baskılarıdır. Ona göre bilgili âlimlerin ve parlak dimağların asırlar geçtikçe azalması makamlarını daha yetersiz âlimlere bırakmalarına yol açmıştır. Bu âlimler ise ilmî hakikatlerden mahrum oldukları için ihtiraslarının esiri olarak hükümdarlara hoş görünmek istemişlerdir. Nadir yetişen dehalar ise zındıklıkla ve küfürle suçlanmaktan korktukları için iktidarların sözünden çıkamamıştır. Baskıcı hükümdarlar da ictihad kapısı açık oldukça mutlak hükümdarlığa erişemeyeceklerinin farkında oldukları için müçtehitler üzerinde otorite kurmuşlardır. Tüm bunlar taklidin tahakkümüne neden olmuş, dinin toplumun gerilemesine sebep olduğu anlayışını ortaya çıkarmıştır. Fikir özgürlüğü baskı altına alınmış, düşünme ve yeni çözümler üretme faaliyetleri durmuş, Müslümanlar tüm ilimleri ihmal etmiştir. Bu sorunun çözümü için yapılması gereken, her asırda ictihad koşullarını kendinde toplayan en az birkaç kişinin bulunmasıdır. Bu, ümmet üzerine farzdır. Ancak Günaltay'a göre bu durum çalışmayı ve gayret etmeyi gerektirdiği, ictihad etmekten kaçınılmasa topluma daha kolay geldiği için hiç kimse böyle bir teşebbüste bulunmamaktadır.<sup>579</sup>

<sup>577</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 282-287; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 297-302.

<sup>578</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 287-289; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 302-303.

<sup>579</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 289-290, 296-297; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 303-304, 310.

Günaltay İslâm'ın ilk devrinden hicrî IV. yüzyılın sonuna kadar ictihad hareketlerinin tam bir serbestlikle gerçekleştiğini, zaman ve mekânın değişmesiyle bunlara uygun hükümler uygulandığını ifade eder. Ancak ona göre IV. yüzyılın sonlarına doğru önceki büyük ve serbest fikirli, ictihad ve fıkıhla alâkalı mevzularda engin bilgisi olan âlimlerin sayısı gitgide azalmıştır. Bu dönemden itibaren artık mutlak müçtehit seviyesine erişebilecek âlimler bulunamamış, yavaş yavaş ictihad kapısı kapanmaya başlamıştır. Bunun sonucunda ise 'dinde ictihad' yerini 'mezhepte ictihada' bırakmıştır. Bununla beraber ictihad kapısı tamamen kapanmamış, eski serbestlik olmamasına rağmen yine de ikinci derecedeki meselelerde ictihad yapılmaktan geri kalınmamıştır. Bu tabaka temsilcilerinin göçmesi ile 'mezhepte ictihad' sönüp 'meselelerde ictihad' geçerlilik kazanmıştır. Meselelerde ictihad tabakasının temsilcileri önceki müctehidlerden nakledilen fetva ve ictihadları aynen kabul edip bunları birleştirerek yazmışlar, yeni problemler için tamamen kendilerine ait bir ictihadda bulunmaya cesaret edememişlerdir. Bu âlimler önceki ulemânın fetvalarına başvurmuşlardır. Bu devri ise 'Tahrîc ve Tercih Devri' izlemiştir. Bu dönemlerde artık ictihad kelimesi duyulmayarak tüm problemler ilk tabaka ulemâsının eserlerine ve fetvalarına göre çözümlenmiştir. En sonunda ise 'Taklit Devri'nin hâkim olmasıyla ictihad kapısı tamamen kapanmıştır.<sup>580</sup>

Günaltay "Hangi konularda ictihad yapılabilir?" sorusunu cevaplandırmak üzere ictihadı inanç, ibadet, ahlâk ve muamelât olmak üzere dört kısma ayırmaktadır. Bunlardan itikatla alâkalı hükümler âyetler, mütevâtir hadisler ve aklî deliller ile belirlenir. Değişimi kabul etmeyen bu hükümlerde kesin delillere başvurulması zaruridir. Bu nedenle bunlar ictihada müsait değildir. İbadetle ilgili hükümler kanun koyucu tarafından belirlenmiştir. Bu nedenle bu hükümler de değişime müsait değildir. Dolayısıyla bunlarda ictihad yapılamaz, ancak ibadetle ilgili hükümlerde kapalı bir ifadeyi açıklığa kavuşturma ve çeşitli rivayetlerden sahih olanı tercih etme yoluyla ictihadî çalışmalar yapılabilir. Ahlâk kısmına gelince, haram veya helâl olduğuna dair katî bir dinî delil bulunan ahkâm konusunda ictihad edilemez. Ancak haramlığı veya helâlligi kesin olmayan bir durumun haram ya da helâl oluşu kıyas ile ifade edilebilir. Bununla beraber müçtehidin bu meselelere dokunmaması ilerlemeye engel olmaz. Tam tersine ahlâkla ilgili meselelerin değişmez olması bireylerin bir seviyede ahlâkî faziletlerle donatılması ile birlikte millî birliği de sağlar. O halde ictihada en müsait alan dünyevî işlerdir. Zira dünya meseleleri gelenek, zaman ve mekâna göre değişikliğe uğrar. Bunlar hakkında her çağda o dönemin ve bölgenin ihtiyaçlarına göre ictihad etmek gerekir. Çünkü muamelelerin kısımlarını, parçalarını sınırlandırmak mümkün değildir.<sup>581</sup>

Günaltay'a göre ictihad kapıları kapandığından beri ilerlemenin kapıları da kapanmıştır. Bu nedenle ictihad kapıları açılmalı, ancak bu ilmî bir heyetle gerçekleştirilmelidir. Ona göre bu heyette fıkıh usûlü, hadis, dil ve tefsir ilminde uzman kişilerin olması gerekmektedir. Bu durum âyet ve

<sup>580</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 293; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 307.

<sup>581</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 290-291; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 304-305.

hadislerin sözlük anlamlarının, lafzın mantukunun, hükmün illeti ve nedeninin, sözden kastedilen esas maksadın heyet tarafından bilinmesini sağlayacaktır. Aynı zamanda bu kişilerin varlığı Kur'ân ve Sünnetin hakikat ve mecaz, husûsî ve umûmî, mücmel ve müfesser, sarîh ve kinaye, nâsîh ve mensuh gibi kısımlarının tespit edilmesi açısından gereklidir. Heyet üyeleri içinde fıkıh ilminde uzman kişilerin ve zamanın şartlarının, ihtiyaçlarının, toplumsal konularının ve idarî inceliklerinin farkında olan şahısların bulunması da fayda sağlayacaktır. Zira bu kimselerin olması ictihadın dönemin koşullarına uygun olmasını sağlayacak, medenî yaşamı yüceltmeye ve ekonomik faaliyetleri ilerletmeye hizmet edecek, toplumun ihtiyaçlarını karşılayacaktır. Ona göre muamelelerde esas, hayatı kolaylaştırarak menfaati temin ederek dünyevî mutluluğa ulaştırmak olduğu için bu hedefleri gerçekleştirebilecek yetkinliği bulunan müçtehitlere ihtiyaç vardır. İslâm dünyasının her bölgesinden kişilerin katılması ile meydana gelecek bu heyet şeyhülislâmlık tarafından toplanarak halife adına ictihada başlamalıdır.<sup>582</sup>

Günaltay'ın görüşlerine bakıldığında onun ictihadı sadece çağın gerektirdiği bir zorunluluk ve ihtiyaçları karşılayacak bir çözüm anahtarı olarak görmediği, ictihadın Kur'ân'ın anlaşılması noktasında önemli bir yere sahip olduğunu düşündüğü görülmektedir. Dolayısıyla o ictihada iki açıdan yaklaşmaktadır: Birincisi topluma sağladığı fayda itibariyle ictihad, ikincisi ise ilâhî mesajı anlamlandırma itibariyle ictihad. O, İslâm'da mevcut olan yozlaşmaya karşı iki metodu savunmaktadır: Bunlardan birincisi dinin aslına dönmek ikincisi ise ictihaddır.<sup>583</sup>

### 3.2.2.11. Günaltay'ın Batı ile İlgili Görüşleri

Günaltay'a göre İslâm âleminin içinde bulunduğu bu sefaletten neden olan etkenlerden biri de Batılı milletlerin İslâm dünyası üzerindeki korkunç planlarıdır. O, Avrupa devletlerinin sürekli; zulmün düşmanı ve insanlığın şefkatli koruyucusu olduklarını, bu amaçla bugün Doğu ülkelerine medeniyet getirdikleri iddiasında bulunduklarını ve bunu Doğu ülkelerine karşı bir gurur ve azamet sebebi kabul ettiklerini ifade etmektedir. Doğu ülkelerini özellikle Türkler'i tarih boyunca haksızlık ve zulmetmekle, özellikle Hristiyanlara eziyet etmekle itham ederek barbarlıkla suçlayan hatta bu sebeple kendilerinden özür dilememizi talep eden Batılı devletlerin Doğu'ya bu anlamda bir medeniyet dersi vermek istediklerini dile getirir.<sup>584</sup>

Ancak Günaltay, Balkan Savaşları esnasında kaleme aldığı<sup>585</sup> *Zulmetten Nûra* isimli kitabında o gün Balkanlar'da yaşanan cinayetlerden söz ederek bu olayların suçunun, medenî Avrupa ve özellikle onların basın-yayın organları tarafından Müslümanlar üzerine yüklendiğini, onların

<sup>582</sup> Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 312-314.

<sup>583</sup> Aydın İ., s. 165-166.

<sup>584</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 17-22; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 33-38.

<sup>585</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)*, s. 1; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 14.

gazetelerde İslâm dünyasına ve Türkler'e tehditler ve hakaretler savurdıklarını ifade eder.<sup>586</sup> O, ittihatçı olması nedeniyle şiddetli bir Batı karşıtıdır.<sup>587</sup> Ona göre daha dün bu tavırları gösteren sözde medenî Avrupa bugün Rumeli ve Edirne'de haç namına çiğnenen namusları ve yapılan katliamları dilini yutmuşçasına bir sessizlikle seyretmekte, görmezlikten gelmektedir. Hatta onlar bu acı hadiseler karşısında tiyatro sahnelerinde hapishanedeki suçsuz mahkûmları yabanî hayvanlara parçalatarak zevk duyan önceki yüzyıllarda yaşayan insanlar kadar bile üzüntü duymamaktadır. Günaltay'a göre bunun nedeni ise akan kanların Müslüman kanı olmasıdır. O, Hristiyan fundamentalizmine yönelik şedid cümleler sarf eder.<sup>588</sup> Ona göre dünyaya kardeşliğin ve adaletin en yüce ilkelerini öğretme iddiasında bulunan basın, politikacılığının sefil hırslarıyla ahlâkî fazilet ve insanî meziyetleri çiğneyecek seviyede alçalmıştır. Bu katliamları lânetleyecek kadar vicdana sahip olan birkaç kişiden yükselen seslerse Balkanlar'ın zafer destanları için yükselen alkışların gürültüsü altında sönüp gitmiştir.<sup>589</sup>

Günaltay'a göre Batı'nın İslâm âlemine yönelik iftiralarının asılsızlığının gösterilmesi, ancak ilmî metotlar kullanarak, daima çalışarak, belge ve vesikalar bulunarak meydana getirilebilir, sadece bu yolla onların peşin fikirleri ve isnatları ortadan kaldırılabılır. Bunun için ise yazılı tarihten önceki ve sonraki çağları aydınlatmak gerekmektedir. Ona göre yazılı olmayan dönemleri açığa çıkarmak; mezarları deşerek ve höyükleri kazarak bu dönemleri aydınlatacak metinleri ortaya çıkarmak ile mümkündür. Yazılı dönemler ise ancak arşivleri karıştırarak, kitabeleri toparlayarak, yerli ve yabancı tüm metinleri inceleyerek tarihimizle alâkalı belgelerin toplanması yoluyla gözler önüne serilebilir. Büyük Türk Tarihi'nin ortaya çıkarılması sadece bu yöntemle meydana gelebilir.<sup>590</sup>

Günaltay'a göre bugün Batı'da din kavramı önceki hâkimiyetini yitirmiştir. Buna rağmen Batılılar'ın İslâm dünyasına duydukları devasa kin ve Hristiyanlık taassubu yok olmamıştır. Onlar kendi aralarında Hristiyanlığa karşı lakayt olmakla birlikte Hristiyanlık İslâm ile karşılaştırıldığında en dinsizlerinde bile nefret ve taassup duygusu kabarmaktadır. Bunun nedeni ise Haçlı Seferleri'nden itibaren papazların halkı Müslümanlar hakkında korkunç hurafelerle zehirlemesidir. Bu rivayetler o kadar yerleşmiştir ki günümüzde eğitim alarak önemli makamlara yükselmiş kişiler bile papazlara sonsuz bir savaş ilan etmelerine karşın İslâm denilir denilmez bir kin ve nefrete bürünmektedirler.<sup>591</sup>

Günaltay Batı'nın bu vahşetinden söz ettikten sonra onların bugün Doğu'ya medeniyet götürme adı altında yaptıkları çalışmaların onların merhametlerinden kaynaklanmadığını, aksine bu

<sup>586</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşlı)**, s. 17-22; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 33-38.

<sup>587</sup> Azimli, s. 280.

<sup>588</sup> Çetinkaya, "Cumhuriyet Halk Partisinin İslâmcı Başbakanı Şemseddin Günaltay", s. 80.

<sup>589</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşlı)**, s. 18-20; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 34-36.

<sup>590</sup> Şemseddin Günaltay, "Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Ş. Günaltay'ın Nutku", **Belleten Dergisi**, 2(29), s. 57; Azimli, s. 280.

<sup>591</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşlı)**, s. 31-32; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 47-48; M. Şemseddin, "Herkes Kendi Vazifesine", **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 9 (231), 1328, s. 399.

tür davranışların İslâm ülkelerinden sömürge elde etme amacı taşıdığını ifade eder. Batılı devletler geliştikçe toplumun lüks hevesi ve maddî ihtiyaçlar da artmaktadır. Bunun sonucunda ise ekonomik bir buhran çıkabilme ihtimali onları korkudan titretmektedir. Bu nedenle yeni kaynaklar bulmak ve çoğalan nüfus için yeni topraklar aramak için medeniyet maskesi altında Doğu ülkelerini sömürmektedirler. Zira Batı'nın gözünde medeniyet Hristiyan dünyadan ibarettir. Müslümanlar ya barbar ya da yarı medenî varlıklardır. Barbarlar ve yarı medenîler ise medenî insanların esiri olduğu için hiçbir zaman Batılılarla eşit haklara sahip olamazlar.<sup>592</sup>

Batılı devletlerin İslâm dünyası üzerindeki emellerinden bir diğeri ise dünya milletleri önünde Osmanlı Devleti'nin güç ve şerefini yok etmek, Müslümanların ümit Kâbe'si ve kurtuluşunun anahtarı olan hilâfet makamını değersiz ve âciz göstermek, şimdiye dek bağımsızlığını az çok korumuş olan tek İslâm hükümetinin yıkılışını hazırlamaktır. Bunun için onlar hâlâ olanca güçleriyle Hristiyanlığı yaymaya çalışmaktadırlar.<sup>593</sup>

Sonuç olarak Günaltay'ın Batı ile ilgili fikirlerinin günümüzde de geçerliliğini koruduğu görülmektedir. Zira aradan yıllar geçmesine rağmen hâlâ Avrupa devletlerinin tavrında özellikle Müslümanlara karşı siyasî tutumlarında bir değişiklik olmadığı, hatta onların Afrika ve Ortadoğu'daki sinsi projelerini genişlettikleri fark edilmektedir.<sup>594</sup> Bu nedenle de onun bu konudaki fikirleri oldukça önem arz etmektedir. Dolayısıyla toplumun bilinçlenmesi, uyanış ruhunun harekete geçirilmesi adına Günaltay'ın bu konudaki görüşlerine yer verdiği eseri olan *Zulmetten Nûra*'nın kanaatimize göre herkes tarafından okunması gerekir.

### 3.2.3. Günaltay'a Göre İslâm Dünyasında Yaşanan Gerilemenin Nedenleri ve Çözümleri

Bu başlık altında Günaltay'ın yukarıda da ifade edilen İslâm dünyasının içinde bulunduğu çöküşün kaynağı olarak kabul ettiği problemlerden ve Asr-ı saâdet'teki İslâm Devleti'ne dönebilmek için getirdiği çözümlerden bahsedilecektir.

Günaltay toplumsal hastalıklarımızın nedenlerini dâhilî ve haricî olarak ikiye ayırmaktadır. Buna göre dâhilî nedenler tek bir etkenle açıklanabilir: Cehâlet. Ona göre içinde bulunduğumuz durumun yegâne nedeni cehâlettir. Bugün Anadolu'nun bir sefalet yuvası olmasının nedeni cehâlettir. Deniz ticareti konusunda dünya merkezi olmaya müsait limanlarımız bulunmasına rağmen denizlerimizde ecnebî gemilerinin cirit atmasının nedeni cehâlettir. Din adamlarının siyasete karışmasının nedeni cehâlettir. Vehhâbîler'in İslâm büyüklerinin türbelerini ve kabirlerini yağmalamalarının nedeni cehâlettir. Birtakım âlimlerin kürsülerde Müslüman askerlerinin Batı

<sup>592</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 27-28; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 43-44.

<sup>593</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 34-35; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 50-51.

<sup>594</sup> Çetinkaya, "Tek Parti Döneminin 'İslâmcı' Başbakanı M. Şemseddin Günaltay", s. 442; Azimli, s. 278.

âdetleri ile eğitim görmesi nedeniyle Allah Teâlâ'nın İslâm âleminde desteğini çektiği şeklindeki beyanlarının nedeni cehâlettir. Cehâlet taassup kisvesine bürünerek bugüne kadar gelmiştir. Çağımızda ise yeni bir cehâlet çeşidi ortaya çıkmıştır. Bu ise Batı medeniyeti karşısında gözleri kamaşan birtakım akılsızların, memleketin kurtuluşu için onların ilminin, ticaretinin ve sanatının yerine kültür ve âdetlerinin alınması gerektiğini savunması ile meydana gelmiştir. Bahsi geçen tüm bu davranışlar cehâletin neticesidir. Ancak ilkine dindarlık ikincisine ise teceddüd ismi verilmiştir. Oysa cahil gericiler ile cahil ilericiler arasında hiçbir fark yoktur. Dindarlık adı altında memleketi zehirleyen gericiler neyse, aydın ismi ile mukaddesatı yıkmayı amaçlayan ilericiler de odur. Sözde aydınlar Batılı misyoner ve azizlerin vermiş olduğu eğitimle birlikte kültürlerini kaybetmiş, tamamen Avrupalılaşımlardır. Tanzimatçılığın kurbanı olan bu nesil Türk olmaktan neredeyse utanç duymakta, Türk kelimesini hakaret olarak algılamaktadırlar. Hayatları boyunca bir kez bile Anadolu'nun dertleriyle meşgul olmamışlardır. Öte yandan sözde dindarlarsa terakkîyi sağlayacak her adıma karşı durmaktadır. Birinci grup Avrupa'ya ne kadar düşkünse ikinci grup da geçmişe o kadar bağımlıdır. Birinciler Türk'ü Batılı olmadığı için nasıl hor görüyorsa diğerleri de atalarından görmediği için çatal kaşıkla yemek yemeyi günah kabul etmektedir. Aynı milletten olan bu iki farklı kesimin birbirleriyle uzlaşmaları ise imkânsızdır.<sup>595</sup>

Günaltay, gerilemiş bir toplumun bu gidişatını değiştirmek için yapılması gereken ıslahatların o toplumun fıtratına uygun olması gerektiğini ifade eder. Ona göre aksi bir durum söz konusu olursa söz gelimi bir milletin ihyâsı için belirlenen metot, ondan tamamıyla farklı bir toplum üzerinde uygulanırsa acı verici sonuçlarla karşılaşılabilir. O halde Batı'nın her şeyini alıp gelenekleri, ahlâkı ve kültürü ondan oldukça farklı olan Doğu üzerinde aynen uygulamaya çalışmak tabiat kanunlarını yok saymak anlamına gelir ve asla istenilen sonuca ulaştıramaz. O, bu durumu yüzme bilmeyen bir kişinin suya atılmasına benzetir. Bu kişinin boğulma ihtimali ne kadar yüksekse söz konusu durumun toplumu felâkete sürüklenme ihtimali de o kadar yüksektir.<sup>596</sup>

Günaltay'a göre cehâleti destekleyen ve onun yol açtığı diğer nedenler ise hurafeler; ahlâkî değerlere önem gösterilmemesi; mezhepleşmeler ve mezhepleşmelerle birlikte İslâm âleminde meydana gelen bölünmeler, mezhep farklılıklarının öne çıkarılması; uydurma hadisler; adaletin gözetilmemesi; bâtıl inançlar; İslâm devletinin ilmî, ahlâkî ve ekonomik olarak zayıflaması; yanlış kader ve tevekkül anlayışı ve bunun yol açtığı tembellik; din adamlarının yanlış bir İslâm anlayışı aşılması; türbeler; tekkelerin ve tarikatların gerilemesi; kadınlara hak ettikleri değerin verilmemesi; tekfirci anlayış; din ve vicdan hürriyetinin yok olması; ictihad kapısının kapanması; yüzyıllardır

<sup>595</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşl)**, s. 6-10, 157, 175; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 24-27, 167, 183.

<sup>596</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aşl)**, s. 160; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 170.

baskı ve zulümle ezilen Doğu dünyasının toplumsal hayatları, yönetim şekilleri ve müstebit hükümdarların buyrukları olarak sıralanabilir.<sup>597</sup>

Günaltay'a göre İslâm âleminin çöküşünün haricî nedenleri ise Batı'nın İslâm dünyası üzerindeki planlarıdır. Batılı devletler İslâm toplumunun millî duygu ve an'anelerini, toplumsal kabiliyetlerini yok etmek amacıyla özel mektepler açarak gençleri tamamen Avrupalılaştırmışlar, devlet adamları aracılığıyla siyasete sokularak zehir saçmışlardır.<sup>598</sup> Bununla beraber ona göre asırlardır dünyaya hükmeden İslâm Devleti'nin bugün büyük bir sefalet ve felâkete sürüklenmesinin esas nedenlerini dışarıda aramak son derece abes bir yaklaşım olur. Zira haricî nedenler zâhîrîdir, asıl nedenler dâhilî nedenlerdir. Nitekim temeli çürümüş bir bina sağlam bir binaya göre kuvvetli bir rüzgâra direnemez, çöker gider. Binanın çökmesinin nedeni içten çürümüş olmasıdır. Bu anlamda İslâm âleminin bugünkü durumu içi çürümüş bir bina ile kıyaslanabilir. O halde Müslüman dünyanın içinde bulunduğu durumun nedenleri; sefahat ve eğlencenin kucağına atılması, memleketin akıbetini azınlıklar arasındaki ayrılıklara atfederek gaflete düşmesidir. Düşmanlarımızı unutup birbirimize girmemiz, post kavgasına ve ihtirasların peşine düşmemiz, an'anemizi yıkmamız, özgürlüğü edepsizlik Meşrutiyeti de kanun tanımazlık olarak algılamamız, görevlerimizi lâıykı ile yerine getirmememiz, işçisinden askerine kadar kim varsa siyasî ihtiraslarla meşgul olmamız, mekteplerde bile politika peşine koşmamız içinde bulunduğumuz konuma düşmemizin gerekçelerindendir. Bu düşüşten hepimizin sorumluluk payı vardır.<sup>599</sup>

Kanaatimize göre Günaltay, İslâm âleminin günümüzdeki sefaletinin kaynağı olan tüm bu meselelerden üç temel probleme vurgu yapmaktadır: Cehâlet, hurafelerin yaygınlaşması ve adaletin zayıflaması. Bunlardan cehâlet problemini gerilemenin temel nedeni olarak gördüğünü kendisi de dile getirmektedir. Hurafeler hakkında bir kitap telif etmesi ve neredeyse tüm eserlerinde bu hususa uzun uzun yer vermesi onun bu konuyu da ne kadar önemseydiğini göstermektedir. Adaletin zayıflamasını ise gerilemelerin başlangıcı ve İslâm dünyasında yaşanan çözümlerin kaynağı olarak kabul etmektedir. Bu ise onun bu meseleyi de ilk iki konu gibi diğerlerine nazaran öncelediğini ortaya koymaktadır.

Günaltay gerilemenin nedenleri ve çözümlerinin daha iyi anlaşılabilmesi için İslâm'ın en saf ve mükemmel hali olan Asr-ı saâdet, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer dönemlerini incelemek gerektiğini dile getirir. Ona göre halkın huzur ve refah içerisinde yaşadığı bu dönemin en önemli özelliklerinden biri adalet prensibinin gözetilmesidir. Bu dönemde sadece halk arasında değil yöneten ve yönetilenler arasında bile bir eşitlik olması toplumsal adaleti ve huzuru sağlamıştır. Zira bir toplumda adalet

<sup>597</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 5-155, 260-298 ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 23-165, 274-311.

<sup>598</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 162-166; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 172-176.

<sup>599</sup> M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 5-10; ayrıca bkz. Günaltay, *Zulmetten Nûra*, s. 31. M. Şemseddin, *Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)*, s. 23-27.

olmazsa orada her zaman yönetime başkaldırılır. Nitekim İslâm'ın zulüm altındaki topraklarda kolaylıkla kabul edilmesinin nedeni askerî gücünden ziyade adaleti olmuştur.<sup>600</sup>

Ancak Hz. Osman dönemiyle birlikte ilk defa İslâm'ın adalet ilkesi ihmal edilmeye başlanmış, huzur ve refah ortamı ortadan kalkmıştır. Bu durum Emevîler yönetiminde de yanlış politikaların devam etmesiyle sürmüştür, bunun sonucunda ise ilk siyasî ve itikadî ihtilâflar ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Günaltay'a göre İslâm dünyasında meydana gelen ilk problemler adalet ilkesinin ihmal edilmesiyle ortaya çıkmıştır. Adaletin zayıflaması, gerilemelerin başlangıcı ve çözümlerin kaynağıdır. O halde yapılması gereken şey adaletin İslâm âleminde tekrar hâkim olmasıdır.<sup>601</sup>

Bu dönemin diğer özelliği ise ahlâkî prensiplere son derece önem verilmesi ve siyasî kararlardan önce istişare edilmesidir. Günaltay'a göre bir millet ahlâk, ekonomi ve ilim sayesinde kudret elde eder. Bu üç ilkenin bulunması Hz. Peygamber dönemindeki saâdetin de temel nedenleri arasında yer almaktadır. Ancak sonraki yüzyıllarda İslâm âleminin bunları ahlâk başta olmak üzere zamanla kaybetmesi gerilemesine sebep olmuş, ekonominin zayıflaması ile de devlet ciddi anlamda güç kaybetmiştir. Günaltay'a göre bu noktada yapılması gereken İslâm âleminin eski ahlâkî, ilmî ve ekonomik kudretine kavuşması, Batılı devletler gibi güç kazanmasıdır. İslâm'ı ayakta tutmak için bunu yapmak mecburidir. Zira ilim ve zenginlik elde etmedikçe dini muhafaza etmek imkânsızdır.<sup>602</sup>

Yine bu dönemde Kur'ân'a ve sahih hadislerle uygun bir yaşam sürülmüş, din adına dünya işlerine karışılmamıştır. Toplumu tembelliğe yöneltmeyen bir kazâ ve kader inancının bulunduğu bu çağda ictihada ve düşünce özgürlüğüne yer verilmiştir.<sup>603</sup> Aynı zamanda halk içerisinde körü körüne taassupta bulunan kimseler ve riyakâr mürşitler mevcut değildir. Oysa günümüzde sözde din adamları hurafelerle dolu vaazları ile halkı zehirlemektedir. Bu kişiler Müslümanları tembelliğe yöneltmekte, kanaat adı altında fakirliğe teşvik etmektedir. İslâm dünyasında meydana gelen çöküşte bu derviş ve şeyh elbisesine bürünen ancak irşattan habersiz ve nasipsiz olan, gerçek mürşit ve âlimlerin mevkiini gasp eden birtakım kişiler oldukça mühim bir rol oynamaktadır. Oysaki İslâmiyet'in doğru bir şekilde öğretilmesi için din âlimlerinin çağdaş medeniyeti bilen kişiler olması gerekmektedir. Buna göre âlimlerin görevleri İslâm toplumunu tekfir etmek ya da birtakım suçlamalar altında bırakmak değil, onların zihinlerine hakikî ilmi, kalplerineyse nuru işlemektir. Öyleyse yapılması gereken sözde din adamlarını vaaz kürsüsünden atarak tarihe gömmektir.<sup>604</sup> Bu

<sup>600</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 28-30; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 51-53.

<sup>601</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 71-73; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 86-88.

<sup>602</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 50-145; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 68-152.

<sup>603</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 34; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 57.

<sup>604</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 79; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 96; M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**, s. 265-266; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 264-265.

noktada en büyük görev ise şeyhülislâmlığa düşmektedir. Şeyhülislâmlık diriltiyle uyumuş zihinler yerine çağdaş ilmî seviyeden haberdar düşünürler yetiştirmeli, her köye her kasabaya bu aydın âlimler gönderilmelidir. Ancak bu faaliyet halkta bir dönüşüm sağlayabilir.<sup>605</sup>

Günaltay'a göre din adamı kılığındaki bu mutaassıp kimselerin dine o kadar büyük zararı dokunmaktadır ki bu cahiller örnek gösterilerek bugün aydın kesim tarafından dinin ilerlemeye engel olduğu yönünde birtakım iddialar bile ortaya atılmıştır. Ancak bu iddianın gerçekliğini bu sözde din adamlarının ifadelerinde değil dinin kendisinde aramak gerekir. Bu noktada yapılması gereken dinin özüne bakmak ve gerçek din adamlarının sözlerini dinlemektir. Bu yapıldığında söz konusu iddianın asla gerçekte bağdaşmadığı fark edilecektir. Günaltay, bu hususta Müslüman toplumların gerilemesinin nedeninin İslâmiyet olduğu yanlışlığını gidermek için tarafsız hatta İslâm karşıtı olan düşünürlerin eserlerinden örnekler vermektedir. Bu noktada ünlü ateistlerden Draper, Dr. Lücien, Mösyö Huveffer, Mösyö Bertrand ve Gustave Le Bon'un ifadelerine eserlerinde yer verir. Bu davranışının gerekçesinin ise Batıların fikrine yönelimi olan aydınların dikkatini çekmek olduğunu ifade eder.<sup>606</sup> Kanaatimize göre bu son derece isabetli ve muhatabı ikna edici bir tavidir.

Asr-ı saâdet'in özelliklerinden bir diğeri kadınlara saygı gösterilmesi ve değer verilmesidir. Günümüzdekinin aksine o dönemde kadın ve erkek eşit haklara sahiptir. İslâm toplumunda saygın bir yeri olan kadınların bu dönemde İslâm sınırları çerçevesinde geniş bir özgürlüğü bulunmaktadır. Onlar erkeklerle gerektiğinde konuşabilmiş ve Kâbe'yi tavaf edebilmiş, savaşırlara katılabilmiş ve halifelerin vaazlarını dinleyebilmişlerdir. Erkekler gibi eğitim alabilmiş, önemli görevlere yükselebilmüşlerdir. Kadın kelimesi bu dönemde cehâlet, esaret ve hakaretle değil; iffet, saygı ve irfan ile anılmıştır. Nitekim Hz. Peygamber Veda Hutbesi'nde kadınlara güzel muamelelerde bulunulmasını ve onların bütün haklarının gözetilmesini emretmiştir. Ancak günümüzde kadınlara saygı gösterilmesi bir yana onlara bazı kimseler tarafından insanî değer bile verilmediği görülmektedir. İşin acı tarafı bu İslâm ile bağdaşmayan tavrın bazı cahillerin tutumu nedeniyle İslâmî biçimde algılanmasıdır. Oysa böyle bir durum asla söz konusu olamaz.<sup>607</sup>

Bu dönemde yine toplum birbiriyle kardeş gibi ve birlik içerisinde. Ayrılığa neden olacak davranışlar ve mezhepleşmeler yasaktır.<sup>608</sup> Ancak Asr-ı saâdet'te mevcut olan bu kardeşlik ve refah ortamı ihtilâfların ortaya çıkışıyla bozulmuş, çok geçmeden mezhepleşmeler oluşmuştur. Bunlar zamanla çoğalmış ve birbirilerinden keskin sınırlarla ayrılmışlardır. Bu durum ise İslâm dünyasına ciddi zararlar vermiş, Müslüman devletleri Batının olumsuz emelleri karşısında zayıf duruma düşürmüştür. Hâlâ Anadolu'da kin ve ayrılıklar meydana getiren mezhep hareketlerinin İslâm

<sup>605</sup> Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 312-314.

<sup>606</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 85-125; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 102-135.

<sup>607</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 35-36; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 58-59.

<sup>608</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Aslı)**, s. 40; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 62.

toplumuna olan yıkıcı etkisini engellemek içinse Müslümanların birbiriyle arasındaki bağı güçlendirmek ve mezhepsel bölünmelerin ortadan kaldırılması gerekir. Ancak bunun için Günaltay'a göre mezhepler birliği gibi bir faaliyet gerçekleşmesi şu aşamada çok mümkün olmayan bir tavsiye olacaktır. Zira böyle bir çalışma avam tabakasının tepkisiyle karşılaşabilir. Ayrıca İslâm kardeşliği için illa mezheplerin birleşmesine gerek yoktur. Zira özellikle günümüzdeki mezhepleşmelerin iki ucu olan Sünnîler ve Şîîler'in liderleri birbirine karşı nefret söylemlerinde bulunmadıkları sürece bunların kendi mezheplerine bağlı kalmaları yeterlidir. Bu bağlamda mezheplerin kardeşliğini sağlamak için Sünnîler'le aralarında İslâm'ın temellerini sarsmayacak kadar önemsiz farklar mevcut olan gruplarla iyi ilişkiler kurulmalıdır. O, bu noktada Câferîler'e dikkat çeker. Ona göre Sünnîler'le günümüzdeki en büyük mezheplerden biri olan Şîa'nın alt kolu Câferîler arasında Şîa'nın diğer kolları ile olduğu kadar büyük fark yoktur. Bu iki mezhep arasındaki ayrım sadece ictihad farkından ibarettir. Hatta Câferîler de Gâliyye'yi Sünnîler kadar eleştirmektedir. Dolayısıyla her iki mezhebin üyeleri birbirlerine dostça davranmalı ve samimiyet ilkelerini tekrarlayarak Hristiyan dünyasına karşı birlik içerisinde olmalıdır.<sup>609</sup>

Günaltay'a göre mezheplerin Anadolu'daki yıkıcı etkilerini gidermek için bir diğer yapılacak çalışma Anadolu'yu bilinçlendirmek olacaktır. Bu konuda şeyhülislâmlık, Millî Eğitim Bakanlığı ve vakıflardan sorumlu bakanlığa önemli görevler düşmektedir. Vakıflar desteği ile birlikte ilköğretim okulları kurmak, yüksekokul mezunlarından vatanını ve milletini seven, Anadolu'nun dertleri ile ilgilenen, onların acılarını görmüş kişileri tespit ederek bunlarla birlikte millî bir tenvîr heyeti oluşturmak; Medresetü'l-Vâizîn'de ciddi bir kurum oluşturup Anadolu'daki körpe zihinleri aydınlatacak mürşitler yetiştirmek, hatta bazı illerde medreseler kurmak gerekmektedir.<sup>610</sup>

Yine Asr-ı saâdet'te, günümüzde yaygın olan mûsikinin günah olduğu gibi düşüncelere rağmen ruhun fitrî ihtiyacı olması itibarıyla son derece önemli olan mûsikî ve şiir de son derece yaygındır. Nitekim Hz. Peygamber şiirde hikmetlerin olabileceğini bildirmiş, sahâbîler tarafından okunan şiirleri dinlemiş, güzel konuşma ve hitabeti önemsemiştir. Kadınlar savaşlarda orduyu coşturmak için şiirler okumuştur. Makamlı okuma ve söyleme Mekke ve Medine insanın kültüründe mevcuttur.<sup>611</sup>

Bu dönemin en önemli özelliklerinden biri ifrat ve tefritten kaçınılmasıdır. Hz. Peygamber döneminde günümüzdeki gibi fakirlik teşvik edilmemiş, vücudu zayıf düşürüp farzları yerine getiremeyecek kadar ibadet yapılması tasvip edilmemiştir. Oysa günümüzde din adamı olarak geçinen kişilerin insanları azla yetinmek adı altında fakirliğe ve dünyadan el etek çekmeye teşvik

<sup>609</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 235-246; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 235-246.

<sup>610</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 224-225; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 225-226.

<sup>611</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Ash)**, s. 36-37; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkata**, s. 59-60.

ettikleri görülmektedir. Halbuki bu İslâm'la bağdaşan bir tutum değildir. Nitekim Hz. Peygamber dinine ailesine milletine yararlı olmak için çalışan ve zengin olan bir Müslümanın ibadet etmek için bir köşeye çekilen kimseden üstün tutulduğunu ve dinin emri olmayan davranışlarla insanın ömrünü boşuna geçirmemesi gerektiğini dile getirmiştir. Zenginlik sanıldığıının aksine dinen tasvip edilen bir özelliktir. İslâm asla dünya nimetlerinden uzak durmayı emretmemiştir.<sup>612</sup>

Günaltay'a göre Müslüman âlemin içinde bulunduğu sefaletten kurtulması için sosyal bir inkılap gerçekleştirilmesi gerekir. Bu inkılap yavaş ve devamlı olmalıdır, aksi takdirde verimli olamaz. Aynı zamanda yaratılış kanunlarına da uygun olması gereken bu değişimin başarıya ulaşması, öncesinde toplum psikolojisi hakkında araştırma yapmaya da bağlıdır. Zira inkılabın yapılacağı toplum bu değişikliğe ihtiyaç hissetmiyorsa ya da istekli değilse bir müddet sonra hayal kırıklığına uğrayacaktır. Tüm bunlar ise sorunların tespit edilmesini ve gerekli tedbirlerin önceden alınmasını sağlar. Dolayısıyla İslâm âleminde gerçekleştirilecek olan inkılapta bu esaslar dikkate alınmalı, cehâlet içerisindeki Müslüman toplumun aydınlatılması mesuliyetini üstlenen kurul bu hassas noktayı asla göz ardı etmemelidir.<sup>613</sup>

Günaltay'a göre Müslüman toplumlar arasında içinde bulunulan sefalet ve zilletten kurulmak adına bir uyanış meydana gelmesi için Asr-ı saâdet'e dönerek yukarıdaki toplum ve devlet tasvirini hayata geçirmek ve dinin temellerine inmek gerekir. Zira günümüz medeniyetinin sancaktarı olan Batının vicdan özgürlüğü, yazışmaların korunması ve meskenlerin muhafaza edilmesi gibi en mühim esasları bile asırlar önce İslâm Peygamberi tarafından konulmuştur.<sup>614</sup> Asr-ı saâdet'e dönülmesinin tek yolu ise Kur'ân ve sahih hadislere tutunmak ve dini hurafelerden arındırmaktır.<sup>615</sup> Nitekim onun, başbakanlığı döneminde açtığı Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi'nin kuruluş amaçlarından biri de hurafelerin ortadan kaldırılmasıdır.<sup>616</sup>

Günaltay'a göre İslâm'ın özüne rücû etmek için gerekli noktalardan biri de tarih bilgisidir. Ona göre bir milletin tarihi, dini, edebiyatı ve kültürü, o milletin tüm mevcudatının hazinesidir. O halde Asr-ı saâdet İslâm'ına dönmenin yollarından biri de tarihimizi öğrenmek ve öğretmektir. İslâm'ın aslına dönüşü teşvik edecek ve bu anlamda tüm milletlere yol gösterecek olan kesim ise Türk gençleridir.<sup>617</sup>

O halde içinde bulunulan felâketten tek kurtuluş yolu yeni teşkilâtlar tesis etmek, Batılı devletler gibi düzenlilik ve kuvvet elde etmek, millî ticaret evleri ve sanat merkezleri açmak, sanat,

<sup>612</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Ash)**, s. 70-78; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 88-95.

<sup>613</sup> Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 219-221.

<sup>614</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ash)**, s. 69-70; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 84-85.

<sup>615</sup> M. Şemseddin, **Hurâfattan Hakîkate (Osmanlıca Ash)**, s. 329; ayrıca bkz. Günaltay, **Hurâfattan Hakîkate**, s. 322.

<sup>616</sup> Ahmet Gökbel, "Ön söz", (Sad. Ahmet Gökbel), **Hurâfattan Hakîkate**, Şemseddin Günaltay, İstanbul: Marifet Yayınları, 2015, s. 27.

<sup>617</sup> Gökbel, "Ön söz", s. 8; Alıcı, s. 40.

ticaret, eğitim, ziraat, ilim ve fende ilerlemektir.<sup>618</sup> Her köyde ve kasabada okullar, şehirlerde sanat-ticaret sergileri kurmaktır. Bu felâketleri biz hazırladığımıza göre memleketi kurtaracak olan da bizler olmalıyız. Millet olarak herkes kendi görevini yapmalı, anlaşmazlığa ve birbirini ötekileştirmeye meydan vermemelidir. Sadece vatani kurtarma derdine düşmelidir.<sup>619</sup>

Sonuç olarak Günaltay İslâm âleminin içinde bulunduğu sefalet ve çöküşün sebeplerinden söz etmiş, bu çöküşten kurtulması için yapılması gerektiğini düşündüğü icraatları dile getirmiştir. Bu mesele aciliyeti dolayısıyla da o dönemde Sebîlürreşâd ekibinde bulunan tüm yazarların en çok eser telif ettiği konulardan biridir. O, bu kişilerden biri olarak görüş ve önerilerini dile getirmiş, değerlendirmeler yapmıştır. Günaltay'ın İslâm dünyasının içinde bulunduğu duruma yönelik tespit ve tavsiyeleri genel olarak kanaatimize göre oldukça isabetlidir. Özellikle bu felâketten kurtulabilme noktasında genel tavsiyelerden ziyade somut öneriler sunması oldukça önemlidir. Ayrıca onun bu tavsiyeleri; gerilemenin nedeni olarak gördüğü ilme, çalışmaya, ahlâkî esaslara önem vermeme gibi birtakım meselelerin bugün de varlığını sürdürmesi nedeniyle genel anlamda günümüz için de uygulanabilir. Yine o, İslâm âleminin içinde bulunduğu gerilemenin nedenleri ve çözümlerini ele alırken tarihî olaylar, o günün şartlarında yaşanan hadiseler ve savaşlardan somut örnekler getirmekte, bu olaylardan ders çıkarılması gerektiğini ifade etmektedir. Bu durum kanaatimize göre onun görüşleriyle önerilerini somutlaştırması ve okuyucu nazarında anlaşılabilirliğini artırması nedeniyle önem taşımaktadır.

<sup>618</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 164-166, 176; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 174-176, 184.

<sup>619</sup> M. Şemseddin, **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**, s. 194; ayrıca bkz. Günaltay, **Zulmetten Nûra**, s. 200-201.

## SONUÇLAR

XVIII. yüzyıldan itibaren İslâm dünyasında yaşanan gerilemeyle beraber bu durumun nedenleri araştırılmaya başlanmış, bu doğrultuda pek çok düşünce ileri sürülmüştür. Bu bağlamda İslâmî ilimlerde ihtiyaca cevap vermediği fikriyle bir yenileşme hareketi ortaya çıkmıştır. Bu yenilik düşüncesi, bilhassa kelâm ilminde kendini göstermiş, Batı'nın felsefe ve biliminin etkisine maruz kalınan bu dönemde kelâm ilminin dayandığı verilerin değişmesi ve Batı'da ortaya çıkan yeni akımlara karşı önceki yöntemlerle birikimin yetersiz kalması ise bu duruma gerekçe gösterilmiştir. Söz konusu hareketin ortaya çıktığı döneme ise yeni ilm-i kelâm dönemi adı verilmiştir.

Yeni ilm-i kelâm döneminde yaşamış bir ilim adamı olan Ordinaryüs Profesör Mehmet Şemsettin Günaltay, Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş döneminde siyasî ve ilmî anlamda önemli rol oynamış ve eserlerinde kelâmî konulara da yer vermiş bir düşünürdür. Bu bağlamda bu çalışmada onun kelâmî görüşleri ortaya konulmuştur.

Tezin birinci bölümünde Günaltay'ın hayatı ve eserlerine yer verilmektedir. Çok yönlü bir düşünür olan Günaltay tarih başta olmak üzere İslâm düşüncesi, din eğitimi, İslâm felsefesi gibi pek çok ilim dalıyla ilgili eserler kaleme almıştır. O, hem Doğu hem de Batı medeniyetini yakından tanımaktadır. Günaltay yaşadığı dönemin koşullarından etkilenmiştir. Bu bağlamda düşüncelerini öncelikle Sebîlürreşâd ve Sırât-ı Müstakîm gibi İslâmcı kabul edilebilecek dergilerde ortaya koymuş, daha sonra çeşitli kitaplar kaleme almıştır. Kelâm ilminin verilerinin günün ihtiyaçlarına göre yenilenmesi gerektiğini düşünmüştür.

İslâm dünyasının gerilemesiyle birlikte bu krizi sona erdirmek için neler yapılabileceğiyle ilgili çeşitli fikirler öne sürülmüş, belli başlı fikir akımları ortaya atılmıştır. Bu anlamda Günaltay bu akımlardan bazıları ile ilişkilendirilmiş, İslâmcı, Türkçü, lâik, Batıcı gibi farklı gruplara dâhil edilmiştir. Kanaatimize göre Günaltay'ın bu akımlar arasında nerede durduğu noktasında net ve genel bir değerlendirme yapmak mümkün görünmemektedir. Zira o, Cumhuriyetten sonra fikrî anlamda ciddi bir değişim yaşamıştır. Bu bağlamda Günaltay'ın fikirleri Cumhuriyet öncesi ve Cumhuriyet sonrası şeklinde iki farklı dönemde ele alınabilir. Cumhuriyet öncesi Günaltay kendisinin de ifade ettiği üzere kurtuluşu İslâmcılık-Türkçülük-Batıcılık üçlemesinde görmüştür. O, bu dönemde İslâm dünyasının bu zor durumdan sıyrılması için neler yapabileceğiyle ilgili kafa yormuş, eserlerinde bu konuya ağırlık vermiştir. Cumhuriyet dönemindeki Günaltay ise İslâmcılıktan uzaklaşmış, Türkçülük ve Batıcılığa ciddi bir kayma yaşamıştır. Bununla birlikte bu dönemde İslâm'a hizmet eden icraatlarda da bulunmuştur.

Günaltay'ın dinin ıslah edilmesi bağlamındaki fikirlerine bakıldığında onun bu konuda İslâmcı aydınlar üzerinde ciddi bir etkiye sahip olan Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'tan etkilendiği fark edilmektedir. Bu bağlamda Günaltay, kendisinin Efgânî'nin öğrencisi kabul etmiş,

İslâm toplumunun durumunu en iyi analiz eden ve bu anlamda en doğru çözümler sunan kişinin Efgânî olduğunu savunmuştur. Efgânî'nin bir peygamber kadar hürmet edilmeye lâyık olduğunu ifade etmiştir.<sup>620</sup> Nitekim o, bu sebeple Efgânî'nin Osmanlı toplumundaki meddahlarından biri olduğu ithamlarına da maruz kalmıştır. Bununla beraber Günaltay'ın bu iki isimden özellikle Abduh'un görüşlerinden etkilendiği görülmektedir. Bu durum eserlerinde onun düşüncelerine sürekli yer vermesinden de anlaşılabilmektedir. O, son yüzyılda İslâm âleminde meydana gelen fikrî uyanışın irfan meşalesini yakan büyük düşünür olarak gördüğü Abduh'un özellikle kazâ-kader, hurafeler, ahlak, dinin özüne döndürülmesi, ictihad, modern çağda bilim ve teknoloji ile ilgili görüşlerinden etkilenmiştir.

Eserlerinde yeni ilm-i kelâm dönemi problemlerine genişçe yer veren Günaltay'ın sistematik bir kelâm eseri bulunmamaktadır. Bununla birlikte onun bazı eserlerinden kelâmı ilgili görüşleri hakkında bilgi edinilebilmektedir. Günaltay'ın, eserlerinde kelâmî konularla ilgili ekollerin ve kelâm âlimlerinin yaklaşımlarını aktarırken genel anlamda kendi düşüncelerini ortaya koymadığı, çoğunlukla nakledici konumda olduğu görülmektedir. O, bu aktarımlarını bilhassa Müteahhirin dönemi Eş'arî kelâmcıları üzerinden gerçekleştirmektedir. Bu bağlamda görüşlerine en çok başvurduğu kelâmcılar ise Gazzâlî ve Fahreddin Râzî'dir.

Tezin ikinci bölümünde Batı'da gelişen yeni akımlara karşı kelâm ilminde metodolojik açıdan bir yenilenme meydana gelmesi gerektiğini düşünen yazarın varlık ve bilgi teorisi ile ulûhiyyet, nübüvvet ve âhîret konularıyla ilgili görüşleri ortaya konulmaktadır. Varlık teorisi başlığı altında onun kelâm atomculuğu, kelâm atomculuğunun kaynağı, kelâmda boşluk kavramı, kelâmcılara göre atomun özellikleri ve kelâmda nedensellik teorisiyle ilgili fikirlerine yer verilmiştir. Günaltay'ın bu konuları kelâmcılar, oryantalistler ve Meşşâî İslâm filozoflarının düşüncelerini birbirleriyle kıyaslayarak ele aldığı görülmüştür. Bu anlamda onun söz konusu gruplara karşı genel anlamda kelâmcıları savunduğu söylenebilir. Bununla beraber kelâmcıları da bazı noktalarda eleştirmiştir. O, kelâmcıların varlık teorisine yönelik düşüncelerini doğrudan eserlerine başvurarak değil İbn Meymun'un üzerinden aktarımlarla ele almıştır. Bu durum ise onun değerlendirmelerinin yüzeysel kaldığını ve kapsamlı olmadığını düşündürmektedir. Ayrıca kelâmcıların fikirlerini bilimsel gelişmeler doğrultusunda değerlendirmiştir. Örneğin röntgen ve katot ışınlarının bulunmasının, cisimlerin birleştirilmiş arazlardan meydana geldiğini iddia eden Nazzâm'ı doğruladığını dile getirirken kelâmcıların varlık teorisiyle ilgili bazı görüşlerinin günümüz bilimi tarafından geçersiz kılındığını da ifade etmiştir. Günaltay, kelâmcılar üzerinde atomizmin büyük bir etkisi bulunduğunu öne sürmüştür. Kelâm atomculuğunun Yunan ve Hint atomculuğu kaynaklı olduğu şeklindeki eleştirileri reddetmiştir. Bu anlamda atom kuramının maddeyi değil ilâhî iradeyi ön plana çıkardığını, dolayısıyla benzer yönler taşımasına rağmen temelde Yunan ve Hint atomculuğundan farklı

<sup>620</sup> Günaltay, "İslâm İntibâhı: Müslümanlık Âleminde İntibâh Emâreleri II", s. 112.

olduğunu öne sürmüştür. Boşluk fikrinin kaynağı konusunda ise Günaltay, atom teorisi konusundaki görüşünün aksine bu kavramın Yunan ve Hint kaynaklı olduğu şeklinde iddiaları kabul etmiştir. Bununla beraber İslâm âlemi kelâm atomculuğunu Yunan atom teorisini tanımadan önce ortaya koyduğu için bu durum ona göre kelâmcıların Yunan atomculuğunu tümüyle kendi sistemlerine dâhil ettiklerini göstermemektedir. Günaltay'ın atomlarla ilgili kelâmcılara atfettiği bazı ilkelerin doğruyu yansıtmadığı görülmüştür. Bunda ise onun kelâmcıların görüşlerini birincil kaynaklardan ele almamasının etkili olduğu söylenebilir. Günaltay nedensellik teorisi noktasında ise kelâmcılar tarafından öne sürülen âdetullah teorisini savunarak bu konuda Eş'arî düşüncüyü benimsemiştir. Okasyonalizme benzettiği bu teorinin kelâm atomculuğunun bir neticesi olduğunu öne sürmüş, bilime aykırı olduğu ve septik bir yaklaşım ifade ettiği şeklindeki eleştirilere karşı çıkmıştır. Bununla beraber bu sistemi de evrende bir belirsizliğe yol açtığı gerekçesiyle eleştirmiştir.

Çalışmamızda bilgi teorisi başlığı altında Günaltay'ın bilginin imkânı ve kaynaklarına dair fikirleri ele alınmıştır. O, bilginin imkânı hususunda şüphe duyulamayacağını ifade ederek septik düşüncüyü reddetmiştir. Bilginin kaynakları noktasında ise kelâmî yaklaşıma uygun olarak akla öncü bir rol vermiştir. Akıl ile nakil çeliştiğinde aklın esas alınması gerektiğini ifade etmiştir. Öte yandan Günaltay, bilgi kaynakları noktasında kelâmcıları akla önem atfetmelerine rağmen deney ve gözlemi yeteri kadar önemsememeleri nedeniyle de eleştirmiştir. Ona göre kelâmcıların bu tavrının nedeni ise o dönemde doğa yasalarının bugünkü kesinlikte bilinmemesidir.

Tezimizde ulûhiyyet bağlamında Günaltay'ın inkârcı akımlar; isbât-ı vâcibin imkânı; isbât-ı vâcib delilleri; Allah'ın birliği; ilâhî sıfatlar; kazâ-kader meselesi, tevekkül ve insan fiillerinin kaynağı konularındaki görüşlerine yer verilmiştir. Onun, kelâmın temel meseleleri arasında en geniş şekilde yer verdiği konunun ulûhiyyet problemi olduğu görülmüştür. Yaşadığı dönemde bu konuya gösterilen önemin de etkisiyle ulûhiyyet bahsini detaylı olarak ele alan Günaltay'ın kanaatimize göre bu meseleyle ilgili özellikle İslâm âlemi için tehdit oluşturan inkârcı akımlara karşı iddia ve eleştirileri ile isbât-ı vâcib konusuyla ilgili fikirleri önem taşımaktadır. Bu durumda ise yabancı dil bilmesi, yurt dışında eğitim alması ve pozitif bilimler konusunda öğrenim görmesi dolayısıyla Batı'yı yakından tanınmasının ciddi bir etkisi olduğu söylenebilir. Bu bağlamda o, söz konusu meseleleri ele alırken inkârcı akımların temsilcilerini ve pek çok Batılı filozofun görüşlerini birbiriyle kıyaslayarak onların eserlerinden doğrudan alıntılar yapmış, bu tavrıyla dönemin önde gelen bazı kelâm âlimlerine paralel bir yaklaşım sergilemiştir. Yine bu konuları ele alırken bilimsel verilere başvurmuştur. Günaltay inkârcı akımlar bağlamında materyalizm ve evrim teorisine ayrıntılı bir şekilde yer vermiş ve bunları şiddetli bir şekilde tenkit etmiştir. Bu durum onun bilimsel birikimini de açığa çıkarmaktadır. Onun bilhassa materyalizm noktasındaki fikir ve eleştirileri, bu konudaki görüşleriyle öne çıkan İzmirli İsmail Hakkı ve Filibeli Ahmet Hilmi ile benzerlik taşımaktadır. Günaltay, inkârcı akımları eleştirirken nassî deliller ve apriori yöntemine gerek duyulmayacağını, bunoktada bilimsel delillerin yeterli olacağını ifade etmiştir. Ona göre bu akımların Allah'ın varlığını ve birliğini inkâr

etmesinde Hristiyanlığın dogmatik anlayışının getirdiği ön yargı etkili olmaktadır. Günaltay, isbât-ı vâcibin imkânı bağlamında septik düşünceyi eleştirmiş, Allah'ın varlığının akılla ispat edilemeyeceği şeklindeki iddiaları reddetmiştir. Kelâm atomculuğunun atom teorisini isbât-ı vâcib sisteminin merkezine koyduğunu öne sürmüştür. İsbât-ı vâcib delilleri noktasında ise hem klasik delillere hem de Batı'da ortaya çıkan yeni kanıtlara yer vermiş, bu delilleri fizikî, metafizikî ve ahlakî olmak üzere üç grupta ele almıştır. Bu delillerden gaye ve nizam delili ile fitrat delilini ön plana çıkarmıştır. Klasik delillerin mevcut bilim anlayışına uygun olmadığını, modern insana hitap etmediğini öne sürmüştür. Bu konuda onun, dönemindeki yenilik düşüncesini savunan aydınlarla benzer bir tavır sergilediği görülmüştür. Tevhid konusuna özel bir ehemmiyet atfeden Günaltay bu meseleyi kazâ-kader ve Allah'ın sıfatları gibi pek çok konuda belirleyici olarak görmüştür. Ona göre kelâmcıların bu konulardaki tartışmaları, onların tevhid yorumları ile alakalıdır. Günaltay ilâhî sıfatlar problemini kelâmın oluşumunu hazırlayan nedenler arasında görmüştür. Ancak onun bu konuda Muattıla ile mütেকaddimîn dönemi kelâmcılarını özdeşleştirdiği görülmüştür. Bu ise hatalı bir yaklaşımdır. Günaltay kader-kazâ meselesi bağlamında ise cebri kader anlayışını eleştirerek bu düşüncenin İslâm âleminin geri kalmışlığı noktasında ciddi bir etkisi bulunduğunu öne sürmüştür. Kader konusunda Kur'anî yaklaşıma dönülmesi gerektiğini iddia etmiştir. O, Eş'arîliğin Mu'tezile ve Cebriyye'den farklı olarak bu konuda en doğru görüşü ortaya koyduğunu öne sürmüştür.

Günaltay'ın nübüvvet konusundaki görüşlerine bakıldığında onun eserlerinde nübüvvet meselesine doğrudan yer vermediği görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu başlık altında onun sadece imâmet konusuyla ilgili görüşlerine yer verilmiştir. Buna göre o, Şîa'nın iman esaslarından biri olan imâmet ilkesinin İranlılar'ın İslâm'dan önceki yönetimlerini tekrar canlandırmak istemesi ile İslâm devletine duydukları intikam arzusunun bir neticesi olarak ortaya atıldığını iddia etmiştir.

Âhiret başlığı altında Günaltay'ın ruh kavramına yönelik fikirleri ele alınmaktadır. Onun eserlerinde tıpkı nübüvvet meselesinde olduğu gibi âhiret konusuna da çok fazla değinmediği görülmektedir. Bu durum ise söz konusu çağda ulûhiyyet ve nübüvvet gibi daha öncelikli konulara yönelmek istenmesi ile açıklanabilir. Günaltay ruh problemi bağlamında materyalizm, panteizm, idealizm ve spiritüalizm ekollerinin ruh anlayışını ele almış, bunlardan spiritüalizmin ruh düşüncesini isabetli görmüştür. Ona göre ruhun varlığının ilkel insanlar tarafından bile kabul edilmesi spiritüalizmin hakikatının göstergelerinden biridir. Ayrıca onun ulûhiyyet meselesindeki yaklaşımına paralel olarak bu akımlardan özellikle materyalist anlayışı tenkit ettiği görülmüştür. Daha sonra ise Günaltay'ın İslâm dünyasındaki ruh anlayışına yönelik görüşleri ortaya konulmuştur. O, ruh konusunda ortaya atılan fikirleri ele alarak ruhun soyut olup olmadığı, araz ya da cevher, hâdis ya da kadîm olduğu konusunda İslâm âleminde ihtilâf bulunduğunu ifade etmiş, ancak bu konularda kendi görüşlerine yer vermemiştir.

Tezin üçüncü bölümünde Günaltay'ın kelâm ile ilişkili diğer görüşlerine yer verilmiştir. Bu anlamda onun kelâm tarihi ile ilgili ifadelerine ve görüşlerine değinilmiştir. O, kelâm tarihi

bağlamında kelâm ilmi öncesi İslâm dünyasının durumundan başlayarak Gazzâlî sonrası kelâm dönemine kadar bu ilmin gelişiminden söz etmektedir. Bu bağlamda tevhid, irade meselesi ve ilâhî sıfatlar problemini kelâmın oluşumuna yol açan temel meseleler olarak görmüştür. Mütেকaddimîn dönemi kelâmcılarını mantık ilkelerini kabul etmemeleri nedeniyle eleştirmiştir. Bu durumun arka planında ise ona göre bu sistemin kabul edilmesi durumunda in'ikasî edille ilkesinden dolayı dini esasların tehlikeye gireceği düşüncesi yatmaktadır. Bu anlamda müteahhirîn dönemi kelâmcılarını mantığı kelâma dâhil etmeleri nedeniyle övmüş, ancak onları da bir noktada eleştirmiştir. Bu nokta ise onların kelâmî esasları felsefeye dayandırmalarıdır. Zira bu durum felsefî düşünce geçerliliğini yitirdiğinde müteahhirîn kelâmının da yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya geleceği anlamına gelmektedir. Günaltay'ın kelâm-felsefe tartışmaları noktasında kelâmcıların yanında olduğu görülmektedir. O, İslâm filozoflarını şiddetli bir şekilde eleştirmektedir. Ona göre İslâm dünyasında ilk ve gerçek felsefî oluşum Selefiyye'nin dogmatik fikirlerine karşı nazar ve burhan yöntemiyle hareket eden kelâmcıların mücadelesi ile başlatılmıştır. İslâm filozofları tarafından ortaya konan sistem Yunan felsefesi kaynaklı olup özgün bir anlayış değildir. Günaltay kelâm-Selefiyye çatışmasında ise yine kelâmcıların tarafında olmuştur. O, Selefiyye'yi dogmatik bir anlayış olarak görmüştür.

Tezde Günaltay'ın kelâm tarihiyle ilgili görüşlerine değinildikten sonra onun din ve İslâm anlayışına yer verilmiştir. Bu bağlamda onun İslâm âleminin içinde bulunduğu zor durumun nedenleri hususundaki analizleri ile kurtuluş noktasında öne sürdüğü çözümlerden bahsedilmiştir. Günaltay İslâm âleminin gerilemesinin nedenlerini dâhilî ve haricî nedenler olarak iki kısma ayırmıştır. Buna göre gerilemenin nedeni sanılanın aksine İslâm değil yanlış İslâm algısıdır. İslâm âleminin eski gücüne ulaşması için yapılması gereken şey ise Asr-ı saâdet'e dönülmesidir. Bunun içinse tek kurtuluş yolu yeni teşkilâtlar tesis etmek, Batılı devletler gibi düzenlilik ve kuvvet elde etmek; millî ticaret evleri ve sanat merkezleri açmak; sanat, ticaret, eğitim, ziraat, ilim ve fende ilerlemek, diğer bir ifadeyle çok çalışmaktır. Günaltay'ın gerilemeye yönelik tespit ve yorumları yaşadığı dönemde önemli etkiler ortaya koymuş ve topluma ışık tutmuştur. O, bu düşünceleri ile Mehmet Akif ve Ferit Kam gibi önemli simalar tarafından da övülmüştür.

Günaltay'ın, genel olarak bakıldığında fikirlerinde ciddi bir değişim yaşamış bir düşünür olduğu söylenebilir. O, özellikle Cumhuriyet'ten sonra İslâmî anlamda olumsuz neticeler ortaya çıkaran birtakım icraatlar gerçekleştirmiştir. Bu faaliyetleri nedeniyle şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Bununla beraber bu dönemde İslâm'a hizmet de etmiştir. Bu bağlamda Günaltay'ın İslâmî düşüncesi Cumhuriyet'ten öncesi ve Cumhuriyet'ten sonrası olarak iki ayrı bölümde değerlendirilebilir. O, İslâm dini ve kelâm ilmine katkıda bulunduğu çalışmalarını daha ziyade Cumhuriyet'ten önce telif etmiştir. Onu, bu dönemdeki kelâmî yaklaşımına bakıldığında herhangi bir mezhebe bağlı olarak değerlendirmek isabetli görünmemektedir. Bununla beraber bazı konularda Eş'arîliğin görüşlerini isabetli bulduğu görülmektedir. Mâtürîdîlik'ten ise neredeyse hiç söz

etmemektedir. Ancak Cumhuriyet'ten sonra kaleme aldığı *İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası Mıdır?* isimli makalesinde Eş'arî düşünceyi İslâm dünyasında akılcı anlayışı geri plana itmekle suçlamış, Osmanlı Devleti'nin resmî mezhebi Mâtüridilik olmasına rağmen medreselerde Eş'arî odaklı bir eğitim verildiğini ifade etmiştir. Bu anlamda onun zamanla daha akılcı bir yaklaşımı benimsediği düşünülebilir.



## KAYNAKLAR

- Ahmed Hilmi, Filibeli. **Huzur-u Aklu Fende Maddiyyûn Meslek-i Dalâleti**. İstanbul: Matbaa-i İslâmiyye, 1332.
- Albayrak, Sadık. “Ön söz” (Sad. Sadık Albayrak). **Afgani’ye Reddiye**. A. Halil Filipeli. İstanbul: Sabah Kültür Yayınları, 1976, 1-15.
- Alıcı, Mustafa. “Bir Aydın İki Dönem: Bir Osmanlı Düşünürü ve Cumhuriyet Aydını Profili Olarak M. Şemsettin Günaltay’ın Din Anlayışı”. **Akra Kültür, Sanat Ve Edebiyat Dergisi**, 8(18), 2019, 27-44.
- Alper, Hülya. **İmam Mâtürîdî’de Akıl-Vahiy İlişkisi**. İstanbul: İz Yayınları, 2009.
- Âmidî, Seyfeddin. **Ebkârü’l-Efkâr fî Usûlü’l-Dîn** (Çev. Ahmed Muhammed el-Mehdî). 2. Baskı, 3, Kâhire: Dârü’l-Kütüb ve’l-Vesâiki’l-Kavmiyye, 2004.
- Arabacı, Caner. “II. Abdülhamit’e İslâmcı Muhalefet”. Mehmet Bulut, Nuri Salık, Maşallah Nar, Muhammet Enes Kala (Ed.), **Sultan II. Abdülhamid Dönemi**. İstanbul: Erkam Matbaası, 2019, s. 215-241.
- Aydeniz, Hüsnü. “M. Şemsettin Günaltay’a Göre Müslüman Dünyanın Aydın Krizi”. Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 21-56.
- Aydın, İbrahim Ethem. “Günaltay’ın Hayatı, Eserleri ve Dini Islah Düşüncesi”. **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, (5), 2002, 143-167.
- Aydın, Muhammed Şevki. *M. Şemseddin (Günaltay)’ın Din Eğitimi Anlayışı* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1986.
- Ayrancı, İlhami. *Bir Tarihçi Olarak M. Şemseddin Günaltay* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2007.
- Ayğın, Fadıl. “Şemseddin Günaltay’ın Kelâmî Görüşleri”. Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 363-387.
- Azimli, Mehmet. “Dârülfünûn’dan Başbakanlığa Şemsettin Günaltay”. **Dârülfünûn İlahiyât Sempozyumu 18-19 Kasım 2009 Tebliğleri**, İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstanbul, 2010.
- Bayın, İrfan. “Kelâm Atomculuğunun Kaynağı, Özgünlüğü ve Antikçağ Atom Teorileri İle Benzerlikleri Sorunu”. **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** (Haz. İrfan Bayın). Ankara: FCR Yayınları, 2008, 115-172.
- Bayın, İrfan. “Sadeleştirenin Önsözü”. **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** (Haz. İrfan Bayın). Ankara: FCR Yayınları, 2008, 13-26.
- Bayraktar, Mehmet. **İslâm’da Evrimci Yaratılış Teorisi**. İstanbul: İnsan Yayınları, 1987.

- Bayraktar, Mehmet. "Tekâmül Nazariyesi". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 337-339.
- Bolay, S. Hayri. **Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü**. 8. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları, 1999.
- Cevizci, Ahmet. **Paradigma Felsefe Sözlüğü**. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Ceyhan, Abdullah. **Sırat-ı Müstakîm Ve Sebîlürreşâd Mecmuaları Fihristi**. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn. **eş-Şâmil fi Usûli'd-Dîn** (Çev. Ali Sâmî en-Neşşâr vd.). İskenderiyye: Münşeatü'l-Ma'ârif, 1969.
- Cürcânî, Seyyid Şerif. **Şerhu'l-Mevâkıf** (Çev. Ömer Türker). 2. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 1-9.
- Çağrı, Mustafa. "Tevekkül". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 1-2.
- Çelebi, İlyas. "Sıfat". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 37. İstanbul: TDV Yayınları, 2009, 100-106.
- Çelebi, İlyas. "Sünnetullah". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 38. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 159-160.
- Çetin, Rabiye. "Tanzimattan Günümüze Kelâm'ı Yenileme Çalışmaları I". **Dinî Araştırmalar Dergisi**, 16(42), 2013, 9-38.
- Çetinkaya, Bayram Ali. *M. Şemseddin Günaltay ve Fikriyatı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1994.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Tek Parti Döneminin 'İslâmcı' Başbakanı: Şemseddin Günaltay". **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 1998, 2(1), 437-444.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Meşrutiyet Devri Felsefî Hayat: Akımlar, Temsilciler, Telifler ve Tercümeler". **İslâmî Araştırmalar Dergisi**, 12(2), 1999, s. 171.
- Çetinkaya, Bayram Ali. "Cumhuriyet Halk Partisinin İslâmcı Başbakanı: Şemseddin Günaltay". **Eskiye Dergisi**, (7), 2008, 73-89.
- Çetinkaya, Yaşar. *Dârülfünûn İlahiyât Fakültesi Mecmuası'nda Yayımlanmış Kelâm Makaleleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2006.
- Çubukçu, İbrahim Ağâh. "Cumhuriyet Devrinin Bir Düşünürü Şemseddin Günaltay'ın Dinî Düşüncesi". **50. Yıl Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin 50. Yıl Armağanı**, 1973, 183-190.
- Demir, Ahmet İshak. "Bir Cumhuriyet Aydını Olarak M. Şemseddin Günaltay". Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 57-98.

- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 340-341.
- Deniz, Ali Çağlar. *M. Şemseddin Günaltay’ın Dinî ve Toplumsal Görüşleri* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 2006.
- Dölek, Âdem. “Şemseddin Günaltay’ın Hadislere Bakışı”. Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 223-236.
- Ebû Zehra, Muhammed. **Ahmet İbn-i Teymiyye** (Çev. Osman Keskiöğlu). İstanbul: Hilal Yayınları, 1987.
- Erdemci, Cemalettin. “Günaltay’ın Kozmoloji Anlayışı”. Mesut İnan, Fatih Kandemir, Ömer Aslan (Ed.), **Bir Din Aydını Profili M. Şemseddin Günaltay**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016, s. 340-362.
- Giddens, Anthony. **Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi** (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- Gökbek, Ahmet. “Ön söz” (Sad. Ahmet Gökbek). **Hurâfattan Hakîkata**. Şemseddin Günaltay. İstanbul: Marifet Yayınları, 2015.
- Gölcük, Şerafettin ve Toprak, Süleyman. **Kelâm-Tarih, Ekoller, Problemler**. Konya: Tekin Kitabevi, 2016.
- Günaltay, Şemseddin. “Türk Tarih Kurumu Başkanı Prof. Ş. Günaltay’ın Nutku”. **Belleten Dergisi**, 2 (29), 1994.
- Günaltay, Şemseddin. **Felsefe-i Ülâ Isbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri** (Haz. Nuri Çolak). İstanbul: İnsan Yayınları, 1994.
- Günaltay, Şemseddin. **Zulmetten Nûra** (Haz. Ahmet Lütfi Kazancı, Osman Kazancı). İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Günaltay, Şemseddin. “Kelâm Atomculuğu”. **Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu** (Haz. İrfan Bayın). Ankara: FCR Yayınları, 2008, 27-112.
- Günaltay, Şemseddin. “İslâm Dünyasının İnhitatı Sebebi Selçuk İstilası Mıdır?”. **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, 8(2), 2008, 265-278.
- Günaltay, Şemseddin. **Hurâfattan Hakîkata** (Sad. Ahmet Gökbek). İstanbul: Marifet Yayınları, 2015.
- Gürsoy, Kenan. “İlhâd”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 96-98.
- Harman, Ömer Faruk. “Teşbih”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 558-560.
- İlhan, Avni. “Bâtıniyye”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 190-194.

- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 441-444.
- İşcan, M. Zeki. **Muhammed Abduh’un Dinî ve Siyasî Görüşleri**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- İz, Mahir. **Yılların İzi**. İstanbul: Kitapsevdaşlığı Yayıncılık, 1990.
- İsmail Hakkı, İzmirli. **İslâm Mütefekkirleri İle Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese** (Sad. Süleyman Hayri Bolay). Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1973.
- Jaschke, Gotthard. **Yeni Türkiye’de İslâmlık** (Çev. Hayrullah Örs). Ankara: Bilgi Yayınevi, 1972.
- Kara, İsmail. **Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler II**. İstanbul: İstanbul Kitabevi Yayınları, 1997.
- Karadaş, Çağfer. “Atomcu Düşünceler ve Kelâm Atomculuğu”. **Kelâm Araştırmaları Dergisi**, 2(1), 2004, 57-72.
- Karadaş, Çağfer. **İslâm Düşüncesinde Âhiret**. Bursa: Emin Yayınları, 2008.
- Karpat, Kemal. **Türk Demokrasi Tarihi**. İstanbul: İstanbul Matbaası, 1967.
- Karlığa, H. Bekir. “İbn Rüşd”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 20. İstanbul: TDV Yayınları, 1999, 257-288.
- Kaya, Mahmut. “İmkân”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 224-225.
- Kılavuz, Saim. **Anahatlarıyla İslâm Akâidi ve Kelâm’a Giriş**. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1993.
- Köroğlu, Burhan. “Tafra”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 371-372.
- Kubat, Mehmet. “Kadere Dair İki Risâle (Abdûlmelik b. Mervân’ın Hasan el-Basrî’ye Gönderdiği Mektup ve Hasan el-Basrî’nin Abdûlmelik b. Mervân’a Gönderdiği (Cevabî) Mektup)”. **Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, 8(4), 2008, 351-374.
- Kutluer, İlhan. “Batılılaşma”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 5. İstanbul: TDV Yayınları, 1992, 152-158.
- Kutluer, İlhan. “Cevher”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993, 450-455.
- Kutluer, İlhan. “Determinizm”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 215-220.
- Kutluer, İlhan. “Teleolojinin Dört Terimi: Gaye, Nizam, İneyet, Hikmet”. **Bilgi ve Hikmet Dergisi**, (8), 1994, 40-51.
- Kutluer, İlhan. “Halâ”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 15. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, s. 221-225.
- Kutluer, İlhan. “Pozitivizm”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 34. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 335-339.

Küçük, Abdurrahman. “Günaltay’ın Din Anlayışı ve İslâm’a Bakışı”. **Türk Yurdu Dergisi**, (116-117), 1997, s. 120-130.

Lange, Friedrich Albert. **Materyalizmin Tarihi ve Günümüzdeki Anlamının Eleştirisi** (Çev. Ahmet Arslan). İzmir: Sentez Yayınları, 2016.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye'nin Doğuşu** (Çev. Metin Kıratlı). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1998.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. **Kitâbü't-Tevhîd** (Çev. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi). Ankara: İSAM Yayınları, 2002.

M. Şemseddin. “İslâm’da Fen ve Felsefe”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 8 (196), 1328, 258-260.

M. Şemseddin. “Herkes Kendi Vazifesine”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 9 (231), 1328, 398-399.

M. Şemseddin. “Bir Milleti Sefaletle Saik Kuvvetler ve Kurtaracak Eller”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 8(198), 1328, 297-300.

M. Şemseddin, “Gazzâlî”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 8 (184), 1328, 10-11.

M. Şemseddin. “Medreselerin Islahı Hakkında İtiraf ve İşhadçılara”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 10 (238), 1329, 64-66.

M. Şemseddin, “İslâm’da Fen ve Felsefe-Mu‘tezilîn”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 10 (236), 1329, 18-20.

M. Şemseddin. “İslâm İntibâhı: Müslümanlık Âleminde İntibâh Emâreleri II”. **İslâm Mecmuası**, 1(4), 1330, 14-18.

M. Şemseddin. **Hurâfattan Hakîkata (Osmanlıca Aslı)**. İstanbul: Tevsi-i Tıbaat Matbaası, 1332.

M. Şemseddin. “Beşerî Cemiyetler İçin Dinin Lüzumu”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 15 (385), 1334, 369-371.

M. Şemseddin. **Târîh-i Edyân**. İstanbul: Dersââdet Kanaat Matbaası ve Kütüphanesi, 1339.

M. Şemseddin. **Mâziden Âtiye**. 1. Baskı, İstanbul: Dersââdet Kanaat Matbaası ve Kütüphanesi, 1339.

M. Şemseddin. **Felsefe-i Ülâ İsbât-ı Vâcib ve Ruh Nazariyeleri (Osmanlıca Aslı)**. İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1339-1341.

M. Şemseddin. **Zulmetten Nûra (Osmanlıca Aslı)**. 3. Baskı, İstanbul: Şehzadebaşı Evkâf-ı İslâmiye Matbaası, 1341.

M. Şemseddin. “Mütekellimîn ve Atom Nazariyesi”. **Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası**, 1, 1925 (1344), 58-119.

M. Şemseddin. “Kadîm Felsefe İslâm Âlemine Ne Şekilde ve Hangi Tarikle Girdi?”. **Dârülfünûn İlâhiyat Fakültesi Mecmuası**, 2, 1926 (1345), 183-220.

- Öz, Mustafa. “Gâliyye”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 333-337.
- Öz, Mustafa ve İlhan, Avni. “İmâmet”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 201-203.
- Öz, Mustafa. “Şîa”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 39. İstanbul: TDV Yayınları, 2010, 111-114.
- Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 495-497.
- Özervarlı, M. Sait. “Yeni İlm-i Kelâm”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 43. İstanbul: TDV Yayınları, 2013, 427-428.
- Özervarlı, M. Sait. “Ön söz”. **Kelâm’da Yenilik Arayışları**. İstanbul: TDV Yayınları, 2017, s. 5.
- Özler, Mevlüt. **İslâm Düşüncesinde Tevhid**. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2005.
- Özler, Mevlüt. “Tevhid”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012, 18-20.
- Öztürk, Kazım. **Türk Parlamento Tarihi**. Ankara: T.B.M.M. Vakfı Yayınları, XI. Dönem, c. 3, no: 3.
- Safa, Peyami. “Bir Vücutta Yaşayan İki Günaltay”. **Sebîlürreşâd Mecmuası**, 9 (214), 1956, 221.
- Sayar, Süleyman. “M. Şemseddin Günaltay ve İslâm’da Tarih ve Müverrihlere Dair”. **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 4(4), 1992, 375-382.
- Sinanoğlu, Mustafa. “İslâm”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 23. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 1-2.
- Suluoğlu, Muhammet Hanefi. *Osmanlı’dan Cumhuriyet’e Kelâm İminde Yenilenme Girişimleri* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize, 2020.
- Şahin, Kamil. “Günaltay”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 14. İstanbul: TDV Yayınları, 1996, 286-288.
- Taslaman, Caner. **Evrin Teorisi, Big Bang ve Tanrı**. İstanbul: İstanbul Yayınları, 2013.
- Taylan, Necip. **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**. İstanbul: Ay Işığı Kitapları Yayınları, 1998.
- Topaloğlu, Aydın. “Materyalizm”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 28. İstanbul: TDV Yayınları, 2003, 137-140.
- Topaloğlu, Bekir. “Âhiret”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 1. İstanbul: TDV Yayınları, 1988, 543-548.
- Topaloğlu, Bekir. “Allah”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 2. İstanbul: TDV Yayınları, 1989, 471-498.
- Topaloğlu, Bekir. **Kelâm İlmine Giriş**. 1. Baskı, İstanbul: Damla Yayınları, 1996.

- Topaloğlu, Bekir. “Hudûs”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 18. İstanbul: TDV Yayınları, 1998, 304-309.
- Topaloğlu, Bekir. **İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah’ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)**. Ankara: DİB Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir. **İslâm’da İnanç Esasları**. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2012.
- Topaloğlu, Bekir ve Çelebi, İlyas. **Kelâm Terimleri Sözlüğü**. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 21.
- Tümer, Günay. “Din”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 9. İstanbul: TDV Yayınları, 1994, 312-320.
- Uyanık, Necmi. “Modernist-İslâmcı Bir Aydın Olarak M. Şemseddin (Günaltay) ve Eğitim Kurumlarına Bakışı (1883-1961)”. **Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, (4), 1998, 213-235.
- Ülken, Hilmi Ziya. **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi**. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2013.
- Weber, Alfred. **Felsefe Tarihi** (Çev. Vehbi Eralp). İstanbul: Sosyal Yayınları, 1998.
- Yavuz, Salih Sabri. **İslâm Düşüncesinde Nübüvvet**. İstanbul: İnsan Yayınları, Tarihsiz.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Hareket”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 16. İstanbul: TDV Yayınları, 1997, 121-123.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlâh”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 22. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 64.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 24. İstanbul: TDV Yayınları, 2001, 58-63.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Nübüvvet”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 33. İstanbul: TDV Yayınları, 2007, 279-285.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ruh”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 35. İstanbul: TDV Yayınları, 2018, 197-199.
- Yıldırım, Yavuz. “Şemseddin Günaltay’ın İslâm Tarihi ve Tarih Yazıcılığına Bakışı”. **Cumhuriyet’in 80. Yıldönümü Paneli**, İstanbul, 2003.
- Yıldırım, Ercan. “Kemalizm ve Türkçülük Arasında Şemseddin Günaltay’ın İslâmcılığı”. **Umran Dergisi**, (235), 2014.
- Yitik, Ali İhsan. “Tenâsüh”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011, 441-443.
- Zürcher, Eric Jan. **Modernleşen Türkiye Tarihi** (Çev. Yasemin Gönen). İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

## ÖZ GEÇMİŞ VE İLETİŞİM BİLGİLERİ

\*\*\*\*\* \*, \*\*\*\* yılında \*\*\*\*\* ili \*\*\*\*\* ilçesinde doğdu. İlköğrenimini Yomra'da tamamlayan İskender, ortaöğrenimini Trabzon Anadolu İmam Hatip Lisesi'nde okudu ve liseyi birincilikle tamamladı. 2018 yılında Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden birincilikle mezun oldu. Ardından Trabzon Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslâm Bilimleri Anabilim dalı Kelâm bilim dalında tezli yüksek lisans programına başladı.

### İLETİŞİM BİLGİLERİ

**Adres :** \*\*\*\*\*

**E-Posta:** \*\*\*\*\*