

ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 51 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2015

ELMALILI MUHAMMED HAMDI YAZIR
(ÖZEL SAYI)



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI





ISSN 1300-8498

DIYANET İLMİ DERGİ

CİLT: 51 • SAYI: 3 • TEMMUZ-AĞUSTOS-EYLÜL 2015



DİYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI

DIYANET İLMİ DERGİ



DIYANET İŞLERİ BAŞKANLIĞI ADINA
SAHİBİ VE GENEL YAYIN YÖNETMENİ

Dr. Yüksel Salman

SORUMLU YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Dr. Faruk Görgülü

MALİ İŞLER VE DAĞITIM SORUMLUSU

Mustafa Bayraktar

YAYINA HAZIRLAYANLAR

Fatih Kaya
Mutlu Doğan

YAYIN TÜRÜ

Üç Aylık, Yerel, Süreli Yayın

YÖNETİM MERKEZİ

Diyanet İşleri Bakanlığı Süreli Yayınlar ve
Kütüphaneler Daire Başkanlığı
Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı
No: 147/A 06800 Çankaya - ANKARA
Tel: (0312) 295 86 58
Faks: (0312) 284 72 88
E-mail: ilmidergi@diyanet.gov.tr

ABONE İŞLERİ

Tel: (0312) 295 71 96 - 97
Faks : (0312) 285 18 54
E-mail: dosim@diyanet.gov.tr

TEKNİK YAPIM

Sistem Ofset Basım Yayın San. Tic. Ltd. Şti.
Strazburg Caddesi No: 31/17 Sıhhiye/Ankara
Tel: (0312) 229 18 81
Fax: (0312) 229 63 97

ABONE ŞARTLARI

Yurt içi: Yıllık abone ücreti 30,00 TL
Yurt dışı yıllık: ABD; \$25, AB Ülkeleri; €20,
Avustralya; 30 Avustralya Doları, İsveç ve
Danimarka; 150 Kron, İsviçre; 30 Frank

BASIM TARİHİ

28.09.2015

Bu dergi uluslararası  , ulusal  ve  veri indeksleri tarafından taranmaktadır

Abone Kaydı için, ücretin Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü'nün T.C. Ziraat Bankası, Ankara-Kamu Girişimci Şubesi'ndeki İBAN: TR08 0001 0025330 59943085019 Nolu hesabına yatırılması ve makbuzun fotokopisi ile aboneliğin hangi sayıdan başlayacağını bildirir bir mektubun, "Diyanet İşleri Bakanlığı Döner Sermaye İşletme Müdürlüğü Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya-ANKARA" adresine gönderilmesi gerekir. Yayınlanan yazılara telif ücreti ödenir.



SAYI HAKEMLERİ Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya
Prof. Dr. Hasan Hacak
Prof. Dr. Hüseyin Hansu
Prof. Dr. Hüseyin Yılmaz
Prof. Dr. Mevlüt Uyanık
Prof. Dr. Muammer Erbaş
Prof. Dr. Musa Kazım Arıcan
Prof. Dr. Mustafa Ünver
Prof. Dr. Osman Güner
Prof. Dr. Ömer Yılmaz
Doç. Dr. Abdurrahman Candan
Doç. Dr. Sabri Türkmen
Doç. Dr. Ziya Şen
Yrd. Doç. Dr. Murat Demirkol
Yrd. Doç. Dr. Yakup Bıyıköğlü
Yrd. Doç. Dr. Yasin Pişgin

YAYIN KURULU Prof. Dr. Mehmet Emin Özařşar
Dr. Yüksel Salman
Dr. Necdet Subaşı
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
Prof. Dr. Murtaza Bedir
Prof. Dr. Bünyamin Erul
Prof. Dr. İ. Hilmi Karslı
Prof. Dr. Ahmet Yaman
Doç. Dr. Gürbüz Deniz
Dr. Faruk Görgülü

A) YAYIN İLKELELERİ

1. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığı'na ait, dini, sosyal alanlarda yapılan araştırma makalelere yer veren bilimsel ve hakemli bir dergidir. Dergimiz Ocak-Şubat-Mart, Nisan-Mayıs-Haziran, Temmuz-Ağustos-Eylül, Ekim-Kasım-Aralık dönemlerinde yılda dört sayı olarak yayımlanır.
2. Diyanet İlmî Dergi, Diyanet İşleri Başkanlığının, "Toplumu Din Konusunda Aydınlatma" amacıyla örtüşen, dinî ilimlere katkı yapıcı nitelikte özgün, ilmi standartlara uygun ve herhangi bir yerde yayımlanmamış ilmi çalışmaları ihtiva eder. Belirtilen bu alanlar dışındaki araştırmaların yayınlanmasına ise Yayın Kurulu karar verir.
3. Diyanet İlmî Dergi Hakemli bir dergidir. Dergi'de kör hakem sistemi uygulanır ve yayımlanacak makaleler iki hakem tarafından incelenir. Makalenin yayımlanabilmesi için iki hakemden de "yayımlanabilir" görüşü olması gerekir. İki hakemden de "yayımlanamaz" mütalaası alan yazılar yayımlanmaz. Bilimsel hakem raporuna dayalı değerlendirme sonucu olumlu bulunanların yayımlanmasına Yayın Kurulu karar verir.
4. Yazıların bilimsel ve yasal sorumluluğu yazarlarına aittir.
5. Derginin yayın dili Türkçe'dir. Yabancı dillerdeki çalışmaların yayınlanması, Yayın Kurulu kararıyla mümkün olur.
6. Dergide makalesi yayımlanan yazarlara 'Kamu Kurum ve Kuruluşlarınınca Ödenen Telif ve İşlenme Hakkındaki Yönetmelik'e göre telif ücreti ödenir ve dergi ile birlikte 20 (yirmi) adet ayrı basım gönderilir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın-yayımlanmasın iade edilmez.
7. Makaleler, derginin, ilmidergi@diyanet.gov.tr adlı elektronik posta adresine veya "Diyanet İşleri Başkanlığı Süreli Yayınlar ve Kütüphaneler Daire Başkanlığı, Üniversiteler Mahallesi Dumlupınar Bulvarı No: 147/A 06800 Çankaya/Ankara" adresine posta ile gönderilebilir.

B) YAZIM İLKELELERİ

1. Dergimize gönderilen yazılar, PC Microsoft Office Word programında yazılmalı veya bu programa uyarlanarak gönderilmelidir. Gönderilen yazılar bütün ekleriyle birlikte dergi formatında toplam 30 sayfayı aşmamalıdır.
2. Çeviri, sadeleştirme ve transkripsiyon yazılarına orijinal metinler pdf olarak eklenmelidir.
3. Yazıların ana başlıktan sonraki kısmına İngilizce başlık, her biri 500-1000 arasında karakter (boşluklarla) Türkçe-İngilizce özet, en fazla beşer kelime olmak üzere Türkçe-İngilizce anahtar kelimeler ve makale sonuna yararlanılan eserleri gösteren kaynakça eklenmelidir.
4. Sayfa düzeni: A4 boyutunda, kenar boşlukları soldan 4,5 cm, sağdan 4,5 cm, üstten 5,4 cm ve alttan 5,4 cm şeklinde ayarlanmalıdır.
5. Yazı biçimi: Metin kısmı Times New Roman yazı tipi, 12 nk ve başlıklar bold olarak yazılmalıdır. Ana metin kısmı tam 14 nk satır aralıklı, dipnotlar ise tam 10 nk satır aralıklı ve metinle aynı yazı tipinde 8 nk ile yazılmalıdır. Arapça metinlerde Traditional Arabic yazı tipi kullanılmalıdır.
6. Dipnotlar sayfa altında sıralı numara sistemine göre düzenlenmeli ve aşağıda belirtilen kaynak gösterme usullerine uyulmalıdır:
Kitap: Basılmış eser; yazar-yazarların ad ve soyadı, eser adı (italik), çeviri ise çevirenin, tahrirî ise tahkik edenin, sadeleştirme ise sadeleştirilenin, edisyon ise editörün veya hazırlayanın, yayınevi, kaçınıcı baskı olduğu, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayfası.
Hadis kitaplarında, ilgili eserin hadis alanında meşhur olan referans yöntemi kullanılmalıdır.
Makale: Yazar adı soyadı, makale adı (tırnak içinde), dergi veya eser adı (italik), çeviri ise çevirenin adı, yayınevi, baskı yeri ve tarihi, cildi, sayı numarası, sayfası
Basılmış sempozyum bildirileri, ansiklopedi maddeleri ve kitapta bölümler makalelerin kaynak gösteriliş düzeniyle aynı olmalıdır.
Dipnotlarda kullanılan kaynak ilk geçtiği yerde yukarıdaki şekilde tam künye ile verilmelidir. İkinci defa gösterilen aynı kaynaklar için; yazarın soyadı veya meşhur adı, eserin kısa adı, birden çok cilt varsa cildi ve sayfa numarası yazılır.
Arapça eser isimlerinde, birinci kelimenin ve özel isimlerin baş harfleri büyük, diğerleri küçük harflerle yazılmalıdır. Farsça, İngilizce vb. diğer yabancı dillerdeki ve Osmanlı Türkçesi ile yazılan eser adlarının her kelimesinin baş harfleri büyük olmalıdır.
Birden çok yazarı veya hazırlayanı olan eserlerde her şahıs isminden sonra virgül konmalıdır. Ayetler italik karakterle yazılmalı, referansı (sure adı, sure no/ayet no) sırasına göre verilmelidir. İnternet kaynaklarında yararlanıldığı tarih belirtilmelidir.
Dipnot referans numaraları noktalama işaretlerinden sonra konulmalıdır.

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	9
ÜÇ DEVİR, ÜÇ HAMDİ EFENDİ THREE PERIODS AND THREE HAMDİ EFENDİ İSMAİL KARA	11
ELMALILI'NİN TEFSİR METODOLOJİSİ METHODOLOGY OF ELMALILI IN HIS COMMENTARY MUSTAFA ÖZEL	29
ELMALILI'NİN MEALİNDE ÇOK ANLAMLILIK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI (LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ) THE APPROACH OF ELMALILI TO POLYSEMY PROBLEMS IN HIS TRANSLATION (RELATION BETWEEN WORDS AND MEANING) ZÜLFİKAR DURMUŞ	57
ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN İLMÎ TEFSİR ANLAYIŞI ELMALILI HAMDİ YAZIR'S UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC EXEGESIS MESUT OKUMUŞ	79
HAK DİNİ KUR'AN DİLİ ADLI ESERDE ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN HADİSE YAKLAŞIMI ELMALILI HAMDİ YAZIR'S APPROACH TO THE HADITH IN HAK DİNİ KUR'AN DİLİ SAMİ ŞAHİN	105
HAK DİNİ KUR'AN DİLİ BAĞLAMINDA BİR HUKUKÇU OLARAK ELMALILI M. HAMDİ YAZIR ELMALILI HAMDİ YAZIR AS A JURIST IN THE CONTEXT OF "HAK DİNİ KURAN DİLİ" ABDULLAH ÇOLAK	131
ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN TASAVVUF ANLAYIŞI SUFISM UNDERSTANDING OF ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR HÜSEYİN KURT	163
ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN POZİTİVİZME KARŞI DİNÎ ARGÜMANLARI ELMALILI HAMDİ YAZIR'S RELIGIOUS ARGUMENTS AGAINST POSITIVISM İBRAHİM COŞKUN	203
ELMALILI HAMDİ YAZIR DÜŞÜNÇESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION IN THOUGHT OF ELMALILI HAMDİ YAZIR ALİYE ÇINAR KÖYSÜREN	231
ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA AHLAKIN DİNİ TEMELİ THE RELIGIOUS BASIS OF ETHICS IN THE THOUGHT OF ELMALILI M. HAMDİ YAZIR HATİCE TOKSÖZ	247

EDİTÖRDEN

1878 yılında Elmalı'da dünyaya gelen Muhammed Hamdi Yazır, temel dini bilgilerini annesi Fatma Hanım ve babası Numan Efendi'den almıştır. Antalya'dan vapur yoluyla zorlu bir yolculuğun ardından dayısı Mustafa Efendi onu İstanbul'a getirmiştir. Öğrencilik yıllarında muhakeme gücü, araştırma kişiliği ve öğrenme arzusuyla dikkatleri üzerine çekmiştir. Başarılı bir medrese tahsilinin ardından icazetini almasının akabinde, önce 1906 yılında Beyazıt Dersiamı olmuş, ardından da Mekteb-i Nüvabı (Hukuk Fakültesi) birincilikle bitirmiştir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın ilim hayatının yanı sıra Antalya mebusluğuyla başlayan bir siyasi hayatı da söz konusudur. Birinci Dünya Savaşı'nın Osmanlı Devleti için yenilgiyle sonuçlanmasının ardından ülkesinin içinde bulunduğu durumdan rahatsız olan Elmalılı, kendisine yapılan ısrarlı çağrılarını reddedemeyip I. Damat Ferit Paşa hükümetinde Evkaf Nazırlığı görevini üstlenmiştir. 1926 yılında Meclis kararıyla Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından kendisine bir tefsir yazma görevi tevdi edilmiş ve on iki yıl süren bir çalışmanın ardından gelecek nesillere Hak Dini Kur'an Dili isimli çok değerli bir miras bırakmıştır. Hayatının son dönemlerine doğru nefes darlığı ve kalp rahatsızlığı yaşayan Elmalılı, 1942 yılında ebedi hayata göç etmiştir.

Elmalılı'nın hayatından bu kısa kesitleri vermekten maksadımız, sadece biyografik bilgiler sunmak değildir, aynı zamanda Hak Dini Kur'an Dili isimli muhalled bir tefsiri kaleme alan büyük âlimin çok yönlü ilmi kişiliğini ortaya koymaktır. Tefsir yazmak çok yönlü bir ilmi birikimi gerektirir. Tefsir yazımında, sadece hadis ve fıkıh gibi disiplinlere ve bunların kaynaklarına hâkim olmak yeterli değildir, aynı zamanda felsefe, sosyoloji gibi sosyal bilimlere, biyoloji ve astronomi gibi fen bilimlerine, hatta tıp, vb. bilimlere kadar geniş bir yelpazede okumalara ve bu ilimlerden de istifade etmeye ihtiyaç vardır. Bunun yanı sıra yaşadığı çağın sorunlarını bilmek, o sorunlara Kur'an perspektifinden çözümler üretmek, Kur'an'ın bu çağa ve bugün insanlığa ne söylediğini ortaya koymak müfessirin temel gayelerinden biridir.

Elmalılı, hayatı boyunca yaşadığı toplumun sorunlarını sırtında taşıyan bir fikir işçisidir adeta. Kendisine ihtiyaç duyulan kriz dönemlerinde adeta gövdesini taşın altına koyan ve toplumun sorunlarını sırtında taşıyan aksiyoner bir âlimdir Elmalılı. Farsça şiir yazabilecek kadar edebiyata vukufiyeti olan, hat ve musikiye olan ilgisiyle estetik bir duyarlılık taşıyan, el-Metalip ve'l-Mezahib isimli esere yazdığı dibaceden de anlaşılacağı üzere felsefeye dair geniş malumatı olan Elmalılı, hayatı boyunca kazandığı ilmi birikimini ve tecrübelerini tefsirine yansıtmıştır. Tefsir çalışmalarını esnasında ayetlerin ihtiva ettiği konulara göre kelimeler, tasavvuf ve felsefe kaynaklarından yararlanmış, Kur'an'ın doğru anlaşılabilmesi için usul niteliği taşıyabilecek ilkeler ortaya koymuştur. O'na göre Allah Teâlâ'nın iki türlü ayeti vardır. Birisi varlık kitabı, diğeri de indirilmiş kitaptaki sözlü ayetlerdir. Bu iki ayet, karşılıklı olarak biri diğeri için şerh ve tefsirdir.

Elmalı'lı Muhammed Hamdi Yazır temalı hazırladığımız bu özel sayıda, Sultan II. Abdülhamit, II. Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerinde yaşanan sosyal ve siyasi şartları ve o şartlar içerisinde Elmalı'nın üstlendiği sorumluluğu ve onun akşiyoner yönünü Prof. Dr. İsmail Kara'nın "Üç Devir Üç Hamdi Efendi" isimli makalesinde okuyacaksınız. Elmalı'nın tefsirinde takip ettiği usulü, Prof. Dr. Mustafa Özel, "Elmalı'nın Tefsir Metodolojisi" başlıklı makalesinde ele aldı. Günümüz meal çalışmalarında sorunlu bir alan olarak karşımıza çıkan çok anlamlılık olgusuna dair Elmalı'nın yaklaşımını "Elmalı'nın Mealinde Çok Anlamlılık Problemine Yaklaşımı" isimli makalesiyle Prof. Dr. Zülfikar Durmuş'un kaleminden öğreneceğiz. 19. yüzyıl ile birlikte bilim ve teknolojinin gelişmesi yeni tefsir anlayışlarının ortaya çıkmasına ve bazı ayetlerin yeni ilmi gelişmelere göre yeniden tefsir edilmesine yol açmıştır. Söz konusu durumun izlerini Prof. Dr. Mesut Okumuş "Elmalı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı" başlıklı çalışmasında ele aldı. Doç. Dr. Sami Şahin, "Hak Dini Kur'an Dili adlı eserde Elmalı Hamdi Yazır'ın Hadise Yaklaşımı" adlı makalesinde Elmalı'nın hadisleri kullanma yöntemini ve hadis kaynaklarından faydalanma şeklini ele aldı. Bir tefsirin mütemmim cüzlerinden birisi de ahkâm ayetleridir. "Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında Bir Hukukçu Olarak Elmalı M. Hamdi Yazır" isimli makalesinde Doç. Dr. Abdullah Çolak, Elmalı'nın hukukçu kimliğini analiz etti. İbn Arabî'nin el-Fütühâtü'l-Mekkiyye'si ile Füsûsu'l-Hikem'i Elmalı'nın başucu eserlerdendir ve onun tefsirinde yer yer işâri tefsir örneklerine de rastlanmaktadır. Yrd. Doç. Dr. Hüseyin Kurt, "Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tasavvuf Anlayışı" isimli makalesinde Elmalı'nın tasavvufa bakış açısını ortaya koydu. Prof. Dr. Aliye Çınar Köysüren, "Elmalı Hamdi Yazır Düşüncesinde Din- Felsefe İlişkisi" başlıklı makalesinde Elmalı'nın felsefeye yaklaşımını el aldı. Prof. Dr. İbrahim Coşkun, pozitivistimin rüzgârının bütün bir dünyayı etkisi altına aldığı bir dönemde Elmalı'nın pozitivistime karşı ortaya koyduğu paradigmaları "Elmalı Hamdi Yazır'ın Pozitivistime karşı Dini Argümanları" çalışmasıyla ortaya koydu. Pozitivistimin etkisiyle modern zamanlarda dinin mevzi kaybetmeye başladığı alanlardan birisi de ahlak olmuştur. Ortaya çıkan yeni ahlak anlayışları ve ahlakın din dışı unsurlarla temellendirilme çabalarına karşın Elmalı'nın ahlak anlayışını Yrd. Doç. Dr. Hatice Toksöz'ün "Elmalı Hamdi Yazır'da Ahlakın Dini Temeli" başlıklı yazısında okuyabileceksiniz.

Elmalı Hamdi Yazır'ı farklı yönleriyle kapsamlı bir şekilde ele aldığımız bu özel sayının ilim ve kültür havzamıza katkı sağlamasını diliyor, bir sonraki sayıda yeniden buluşmayı diliyorum.

Dr. Yüksel Salman

ÜÇ DEVİR, ÜÇ HAMDİ EFENDİ THREE PERIODS AND THREE HAMDİ EFENDİ

2015 • SAYI: 3 • SNYFA: 11-28

İSMAİL KARA

PROF. DR., (Emekli Öğretim Üyesi)
MARMARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

Elmalılı Hamdi Efendi and his contemporary many scholars, intellectuals lived in three different periods with respect to different properties and quests and they reveal a sample which can be called exceptional. Their childhoods, educations and first tasks were in the period of Abdulhamid II. Their political struggles, their first works and their appearances as famous people were in the Second Constitutionalism Period. Also, their adulthood periods and their great works were in the Republic Period. These three periods influenced on their thoughts, understandings, searchings, lifestyles and even beliefs. This article has been trying to deal with these three periods and their characteristics with their strengths and weaknesses on sample of Elmalılı Hamdi Efendi.

Keywords: Elmalılı,
Constitutional Period,
Republic Period

ÖZ

Elmalılı Hamdi Efendi ve çağdaşı birçok âlim, aydın farklı özelliklere ve arayışlara sahip üç ayrı dönemi yaşamış olmak bakımından istisnai denebilecek bir örneklik ortaya koyarlar. Çocuklukları, tahsilleri ve ilk görevleri Sultan Abdülhamit zamanında, siyasî mücadeleleri ve ilk ürünlerini vermeleri, belki tanınır bir isim olarak ortaya çıkışları II. Meşrutiyet devrinde, yetişkinlik çağları ve büyük eserlerini vermeleri ise Cumhuriyet devrinde oldu. Bu üç devir onların fikirleri, anlayış ve arayışları, yaşama tarzları, hatta inançları üzerinde de etkili oldu. Bu çalışma Elmalılı Hamdi Efendi örneği üzerinden bu üç dönemi ve özelliklerini, kuvvet ve zaafıyla ele almayı denemektedir.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı, Meşrutiyet Dönemi, Cumhuriyet Dönemi

Giriş

Elmalılı Hamdi Efendi merhum, son dönem Türk siyasi hayatı ve düşünce tarihi zaviyesinden, hususen ulema sınıfı ve dinî ilimlerin durumu, yeni dinî düşüncenin gelişmesi ve siyasetle ilişkisi açısından temsil gücü yüksek bir zat olarak ele alınmaya fevkalâde müsait ve bunu hak etmiş bir zattır. “Temsil gücü yüksek” ifadesinin altını bir daha çizmemiz lazım. Çünkü aynı dönemlerde yetişen hatta aynı kurumlardan ve tecrübelerden geçen birçok insan, âlim, aydın, siyasi figür var. Bunların bir kısmının adını da biliyoruz, bir kısmı meşhur hale bile gelmiştir. Fakat Elmalılı Hamdi Efendi gerek hayatının ve yetişmesinin kademeleri gerekse eserlerindeki ve fikirlerindeki gelişmeler ve değişmeler dolayısıyla kendisi ve arayışları üzerinden bir dönemi rahatlıkla okuyup anlayabileceğimiz bir şahsiyettir. Kendisinin talihli fakat sıkıntılı hayatı bizi de talihli kılmaktadır/kılabilir.

Üç Hamdi Efendi

Aslında onun portresini tamamlayan üç tane Elmalılı Hamdi Efendi var. Birinci Hamdi Efendi'ye bakacak olursak; 1878 doğumlu. Yetişme çağlarını Sultan Abdülhamid dönemlerinde Elmalı'da, bir taşra kasabasında ve sonra İstanbul'da, ilmin merkezinde tamamlayan, yine bu dönemde hocalık, müderrislik görevine başlayan bir kişi. Hem iyi ve başarılı bir medrese eğitimi alıyor hem de Mekteb-i Nüvvâb'ı bitiriyor. Çünkü o yıllarda medreselilerin mektep, mekteplilerin medrese eğitimi alması konusunda sebeplerini bildiğimiz yaygın bir temayül ve siyasi-sosyal teşvik var. Nüvvâb ve Hukuk mektepleri medreseliler için ay-

rıca önemli, çünkü “laik mahkemeler” diyebileceğimiz nizamiye mahkemeleri hâkimlerinin sadece modern hukuk eğitimiyle mücehhez olmaları yeterli görülüyor, geçişkenlikleri mümkün kılmak ve icbarları aşmak için Arapçaya, fıkıh başta olmak üzere şer’î ilimlerde de vukufu olsun isteniyor. Hamdi Efendi de çift taraflı tahsilini tamamladıktan sonra hem medresede ders okutacak hem de Mekteb-i Hukuk’ta ders verecektir.

Ne yazık ki Elmalılı’nın erken çalışmaları, evrakı, ders notları elimizde olmadığı yahut olanlar araştırmaya açık olmadığı için onun bu dönemdeki ilim ve fikir dünyası, arayışları, haletiruhiyesi hakkında yeteri kadar malumata sahip değiliz. Fakat ileride temas edip aktaracağımız kendi beyanlarından anlaşılan daha çok fıkıh, vakıflar hukuku, mantık meseleleriyle ilgilendiğidir. Ayrıca dönemin birçok aydını gibi edebiyat ve şiir başta olmak üzere güzel sanatlarla, bu arada hatla yakından ilgileniyor; İbnülemin’in “Son Şairler” ve “Son Hattatlar” kitaplarına girecek kadar şiir ve hatla uğraşiyor.

Bu birinci dönemi derinliğine anlayabilmek için aslında ikinci Hamdi Efendi’nin ortaya çıktığı II. Meşrutiyet yıllarına intikal etmemiz lazım; elimizde her ne kadar kendi kaleminden çıkmış yeterli malzeme yok ise de (belki var, bilmiyoruz) II. Meşrutiyet dönemindeki faaliyetlerinden ve fikirlerinden yola çıkarak birinci dönemini bir miktar daha aydınlatmamız mümkündür.

1. Birinci dönemiyle ilgili söyleyebileceğimiz hususlardan biri, -aslında kendi meslektaşları, ilmiye sınıfının birçok mensubu, hususen İstanbul’daki ulemanın ekseriyeti, aydınların, gazetecilerin nerede ise tamamı ve siyasetle uğraşanların büyük çoğunluğunun olduğu gibi- Hamdi Efendi’nin de II. Abdühamit rejiminden memnun olmayanlar arasında yer aldığı, yenilikçi fikirlere, jöntürk ruhuna hayli açık olduğudur. Bunun birçok sebebi var; muhtemelen yakın ve mesleki sebeplerden birinin Sultan’ın medreseleri kendi haline terk etmiş ve mekteplere, modern eğitim kurumlarına yönelmiş olmasıdır. Zaten II. Meşrutiyet ilân edildikten sonra başlayan yazı hayatında ve faaliyetlerinde bu muhalefet tarafının, “istibdat” aleyhtarlığının açık ve bazen sert unsurlarını ve tezahürlerini görüyoruz. Vazifesi olmadığı halde hal fetvasının müsveddesini yazma görevini açıkça üstlenmesi de bu çerçevede mütalaa edilmelidir.

Cumhuriyet döneminde, özellikle tek partili yılların sonlarından itibaren muhafazakâr mütedeyyin kesimin tarih anlayışı büyük ölçüde Cumhu-

riyet ideolojisinin tarih anlayışının karşısında kurulup geliştiği için ve bunun uzantısı olarak bir tür Osmanlı sevdası veya hayranlığı üzerinden ifade edilmesi sebebiyle; diyelim ki İslamcı olarak bildiğimiz ilmiye yahut tarikat mensubu zevatın nasıl olup da Sultan Abdühamit karşıtı ve İttihat ve Terakki sempaticisi, mensubu olduğu meselesi zor anlaşılır bir mesele olarak ortada kalmaktadır. Ama vakıa budur ve bunun dönem içinde anlaşılması hiç de zor olmayan bir mantığı vardır. Mehmet Akif, Bediüzzaman Said Nursi, Mustafa Sabri Efendi, Said Halim Paşa, Manastırlı İsmail Hakkı, İskilipli Atıf Efendi gibi aklımıza gelecek onlarca isim böyledir.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin II. Meşrutiyet dönemine ve Cumhuriyet dönemine yaklaşımı ve bu dönemlerde yaptığı faaliyetler ve serdettiği fikirler bu birinci dönemdeki kanaatlerinden bağımsız olarak düşünülemez ve anlaşılabilir.

Türkiye'de Elmalılı Hamdi Yazır ve diğerleri üzerine yapılan çalışmaların da en önemli problem alanlarından biri budur. Kişiler ve onların fikirleri zamanüstü/zamandıışı bir şekilde ele alındığı ve dönemleriyle irtibatlandırılmadığı zaman dinî fikirleri dâhil yeterince ve derinliğine anlaşılabilir. Çünkü ilim, fikir ve sanat adamları da bir dönemin, bir hissiyat, arayış ve beklenti dünyasının çocuğu, aynı zamanda o dönemin, o dünyanın tercümanıdır. Neye, niçin, nasıl tercümanlık yaptığını anlayabilmek için dönemin "dil"ini incelikleri, referansları ve sembolleriyle bilmek gerekecektir. Bu konuda İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet camiası da bazı özel imkânlarla sahip olmasına rağmen maalesef kayda değer bir performans gösterememiş, büyük bir sıçrama yapamamıştır.

Elmalılı Hamdi Efendi denildiği zaman meslekten olanlar bile sadece ve ya büyük ölçüde tefsirini, müfessirliğini hatırlıyoruz. Hâlbuki tefsir onun son ilgi alanı, tefsiri onun son eseridir; bu yüzden sadece bir tarafını, bazı taraflarını yansıtır; tabir caizse bir Elmalılı Hamdi Efendi'yi bize gösterir, bütününe yansıta(maz, göster(e)mez. Çünkü tefsiri başka bir dönemin, başka ihtiyaçların, başka zaruretlerin ürünüdür diyebiliriz. Bu konuya aşığıda bir miktar temas edilecektir.

2. İkinci Hamdi Efendi'ye intikal edecek olursak 1908-1922 (hatta 1926) yılları arasında yaşayan Hamdi Efendi'den bahsetmemiz gerekir. Bu yıllar aslında Hamdi Efendi'nin ilim ve fikir adamı olarak, aynı zamanda aktif bir siyasî figür olarak ortaya çıktığı bir döneme işaret eder.

II. Meşrutiyet dönemi Osmanlı Devleti'nin hatta İslam dünyasının en kritik, en yoğun tartışmaların yaşandığı, tahmin edilebileceği üzere aynı zamanda en bereketli bir kriz/geçiş dönemidir. Böyle olduğu için sabiteler dâhil olmak üzere her şeyin tartışıldığı, bu yüzden bütün sahalarda bir tarafıyla yeni açılımların ve yeni arayışların, yeni eserlerin ortaya çıktığı fakat bir tarafıyla da sabitelerin sarsıldığı, geleneklerin, teamüllerin yıkıldığı bir dönemdir. Hissiyatı fevkalâde yüksek, siyasi ve sosyal talepleri fevkalâde kuvvetli bir dönem. Osmanlı Devleti de Türkiye Cumhuriyeti de bir daha böyle bir dönem yaşamayacak/yaşayamayacaktır. (Türkiye'nin bugünkü kritik durumu aslında bu ölçüde yüksek ve derin bir tartışma ortamına fevkalâde ihtiyaç gösteren bir durumdur. Maalesef Türkiye, üniversiteleri, elbette İlahiyat Fakülteleri ve aydınları dâhil bu kritik durumun yeterince farkında olmadığı için tartışmaların mevzu ve seviyeleri düşük ve çelimsiz seyretmektedir).

Hamdi Efendi'yi bu ikinci dönemde memleketinden, Antalya mebusu olarak Osmanlı Meclis-i Mebusanı'na katılmış görüyoruz. Mebusluğu yani genç bir müderris ve hukukçunun İttihat ve Terakki hareketine yakın bir isim olarak mecliste parlamenter olarak yer alması bu dönemde bakmamız gereken unsurlardan sadece bir tanesidir. Aynı zamanda istidatlı, hazırlıklı ve kuvvetli bir yazarla, Türk matbuat hayatına dâhil olan, ne yazdığına bakılan bir müellifle, bir müderris ve Mekteb-i Hukuk hocasıyla karşı karşıya gelmeye başlıyoruz.

Bir hoca, yazar ve mebus olarak Elmalılı'ya matbuattaki ve meclisteki faaliyetleri üzerinden baktığımız zaman gördüğümüz hususları birkaç başlık altında özetlemeye çalışalım.

a) Birincisi, biraz önce zikrettiğimiz gibi Sultan Abdühamit ve idaresi karşıtlığına paralel olarak İttihat ve Terakki'nin içinde hususen İttihat ve Terakki'nin ilmiye gurubunun içinde önemli bir mevkiye olmasıdır.¹ II.

¹ Burada küçük bir açıklama yapmak gerekir: İttihat ve Terakki hareketi son yıllarda Türkiye'de konuşulduğu dar çerçevede anlaşılabilir ve kuşatılmaz. Bu çerçevede ele alındığında yakın arkadaşları dahil olmak üzere Hamdi Efendi'yi de, Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerini de üst düzeyde ve derinliğine anlamak mümkün olmayacaktır zannımızca. Elbette İttihat ve Terakki hareketinin bugün yaygın olan söyleme denk düşen tarafları var. Komitacılık, devleti kurtarmak adına her şeyi mübah görme alışkanlığı, gayrimüslim unsurlarla ittifakları, dış irtibatları vb. Fakat İttihat ve Terakki hareketinin büyük bir koalisyon olduğunu ve ilmiye sınıfı ve tarikatların da büyük ölçüde bu koalisyonda yer aldıklarını unutmamak lazım.

Meşrutiyet'in ilanından sonra bu ilmiye gurubu İttihat ve Terakki hareketi içerisinde kuvvetli bir gurup olarak harekete geçiyor ve çalışmaya başlıyor. İlmiye gurubunun yaptığı en önemli faaliyet meşrutiyet rejimini hilafet ve saltanat sisteminin karşısında/yanında/paralelinde İslamî kaynaklarını inşa ederek ve yorumlayarak kurmaktır.²

Bu sayede modern bir yönetim tarzı olan meşrutiyet ulemanın yazıları ve sözleriyle Yeni Osmanlılar hareketinden daha ileride bir muhtevada İslamî ve yerli bir kisveye büründürülmüştür. Meşrutiyet idaresinin meşveret-şûra kavramı merkezli olarak Kur'an ve sünnetin, Asr-ı Saadet'in vaz ettiği, aradığı ve istediği rejim olduğunu ispat etme ve ona kuvvetli bir meşrutiyet sağlama istikametinde bu gurubun çok ciddi çalışmaları vardır. (Bununla ilgili aşağıda bir metin de aktaracağım). Bu noktada Elmalılı Hamdi Efendi'nin -aynı dönemin birçok ulema ve aydını gibi- siyasi görüşleri itibarıyla hilafet-saltanat sisteminin karşısında/yanında/paralelinde meşrutiyetçi bir fikre sahip olduğunu söylememiz lazım. Aslında bu meşrutiyetçi çizgi ileride Cumhuriyetçi (şimdi demokratik) çizgiyi de besleyecek, kuvvetlendirecektir. Bir başka şekilde söylersek hilafeti de hem fikren hem fiilen dönüştürerek içine alan bu meşrutiyetçi çizgi, bazı bakımlardan hilafetsiz cumhuriyetçi çizgiyi hazırlayan bir süreçtir. Türkiye'de ve İslam dünyasında tartışılan İslam ve demokrasi fikrinin derinliğine anlayabilmek için meşrutiyet rejiminin dinleştirilmesi, İslamlaştırılması sürecine dikkatle bakmak gerekecektir. Aksi halde İslam-demokrasi tartışmaları tarihsiz ve moda tartışmalar olmanın ötesine gidemez.

b) İkincisi, bu dönemde Elmalılı Hamdi Efendi modern (hatta yer yer modernist) İslam yorumcularından biri olarak görülür. Sadece Cumhuriyet devrinde yazdığı tefsiri merkeze alınırsa Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu tarafı yeteri kadar görülemez. Çünkü tefsiri başka şartlarda, koruma ve ko-

İttihatçı ilmiye gurubu, aslında II. Abdühamid döneminde gizli olarak Mısır'da teşekkül etmiş sonra yaygınlaşmış bir guruptur. Mısır'da teşekkül etmesi kesinlikle tesadüfi değil. Bunun en önemli sebepleri arasında Mısır'ın Osmanlı Devleti'nden bağımsızlaşma istikametine çoktan girmiş olması, kuvvetli bir İngiliz etkisinde bulunması ve hiç şüphesiz Abdülhamid'in takibinden nisbeten uzak bir yer olması sayılabilir. Muhafiflerin Avrupa'nın değişik yerlerinde kümelenerek muhalefet yaptıkları bilinir. Bu doğru olmakla beraber eksiktir.

² İlmiye ve tarikat çevrelerinin, İslâmcıların İttihat ve Terakki ile münasebetleri konusunda bk. İsmail Kara, *İslâmcıların Siyasî Görüşleri 1-Hilafet ve Meşrutiyet*, genişletilmiş 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 2001, s. 46-94.

runma haletiruhiyesi ile yazıldığı için Elmalılı Hamdi Efendi II. Meşrutiyet döneminde savunduğu pek çok fikri burada hiç söz konusu etmemiştir. Hatta çok yüksek sesli olmasa da açıkça yahut ima ile, işaret yoluyla zıt fikirler serdetmiştir. O bakımdan -tekrar etmemize müsaade edilsin-, tefsiri merkezli bir Elmalılı okuması bize Hamdi Efendi'nin tamamını vermez. Bu açıdan fikir dünyası itibarıyla en önemli eseri tefsir midir sorusunun cevabı bizce hayırdır.

c) II. Meşrutiyet yılları için altını çizmemiz gereken üçüncü husus aktif siyasi kişiliğidir. Bilindiği üzere İbn Haldun'dan itibaren ve onu takiben ulemanın siyasette pek başarılı olmadığı söylenir. Bu tespitin çok sade bir sebebi ve gerekçesi var; ilim alanı büyük ölçüde soyut meselelerle uğraşır, kavramlarla düşünür, onlarla çalışır. Siyaset ise tam tersine pratik meselelerle ilgilidir, pragmatik davranır. Elmalılı Hamdi Efendi tanıyabildiğimiz kadarıyla mizacı çok uygun olmamasına rağmen II. Meşrutiyet yıllarında çok aktif ve aktivist bir siyasetçi olarak karşımıza çıkar. Faal bir siyasetçi olarak ortaya çıkmasıyla fikirlerinin seviyesi ve istikameti arasında doğru bir ilişki vardır. Buna dikkat etmek lazım. İttihat ve Terakki hareketinden sonra Hürriyet ve İtilaf çevresi içerisinde yer alması bu durumun bir devamıdır.

Hürriyet ve İtilaf Fırkası Türkiye'de eksik değerlendirilen bir harekettir. Aslında muhalif Hürriyet ve İtilaf hareketi İttihatçı hareket içinden çıkmış, esas itibarıyla onun ruhunu paylaşan bir harekettir. Elmalılı Hamdi Efendi'nin bu hareketle ilişkisi Osmanlı Devleti'nin son yıllarında kendisinin hem İtilafçı basın yayın organlarında yazar olarak gözükmesini mümkün ve gerekli kılacak hem de Mütareke sonrasının en problemlı yıllarında Hamdi Efendi'yi bakanlık koltuğuna oturtacaktır. İstiklâl Mahkemelerine düşmesi bu sürecin bir uzantısıdır.

Bu ikinci dönemi bitirirken 1923 yılında artık "uzletteki" Elmalılı Hamdi Efendi'nin -uzaklaşmak durumunda kaldığı siyaseti ve artık zikretmemesi gereken siyasî hayatını paranteze alarak- kendi kaleminden ömür boyu süren arayışlarını ve farklı alanlara kayan ilgilerini anlattığı bir metni dikkatlerinize sunmak istiyoruz:

"Bu âciz-i uzlet-nişîn Elmalılı Hamdi (...) mekâtib ve medârisde itmam-ı edvâr-ı tahsil ettikten sonra sinîn-i adîde ulûm-ı muhtelif-e İslamiye ve bilhassa onbeş sene kadar bir müddet fikh-ı şerif tadrîsi ile tevaggul etmiş ve bu sırada garbın esasât-ı hukukîyesini tanımak ve şeriat-ı İslamiyenin

kıymet-i insaniye ve ictimaiyesiyle hukuk-ı garbın mukayese-i ilmiye ve mukabele-i medeniyesine dair bir fikir edinebilmek için Fransızca lisanından da biraz bir şey bellemiş idim. Bu vadi-i hukukîde dolaşan mesai-i âcizanam hukuk-ı esasiyeden felsefe-i umumiyeye bir nazar imâle etmek ihtiyacını gösterdi.

Hayat-ı tahsilimde mütevâliyen üç dört seneyi işgal eyleyen Felsefe ve Kelâm tederrüsünün semeresi olarak metâlib ve mebâhis-i felsefiye ile sebk eden aşinalığım, cüzî bir lisan intisabıyla bu ihtiyacımı izaleye yardım etti. Fransız kitapları okuduğum halde İngiliz tasnif-i fûnûnu mizacıma hoş geldi. Mantıktan başladım. Bu münasebetle Dârü'l-Hilafe Medresesi namıyla yapılan teşkilat-ı cedidede Medrese-i Süleymaniye Mantık müderrisliğiyle tavzif olduğumdan, İngiliz filozoflarından Aleksandr Bain'in Mantık-ı İstintacî ve İstikraî namıyla müsemma ve Stuart Mill mantıkından muahhar olan kitabını tercüme ve tedris ederek mantık ve fûnûn hakkındaki efkâr-ı cedidenin İslamdaki telkinat-ı mantıkiye ve ilmiye ile münasebetlerini taharri ederken Tarih-i felsefenin ehemiyeti kendini gösterdi.

Bu babda müracaat ettiğim âsâr içinde Fransız filozoflarından müteveffa Paul Janet'nin Metâlib ve Mezâhib unvanlı tarih-i felsefesini tam manasıyla ilmî ve felsefî ve bînazîr bir eser-i câmi' buldum. Zamanımıza kadar gelen garp cereyan-ı felsefiyesine vukuf-ı küllîmizi bu eserin tekeffül edeceğini ve bunu okuyacak ulema-yı İslamın efkâr-ı garbiyeyi müteferrik vesâit içinde taharri etmekten müstağni kalacaklarını anladım. Tarih-i felsefe müderrislerinden bir hayli zevata bunun tercümesini tavsiye ve reca ettiğim ve vaadler aldığım halde kimse bu vaadini incâz etmedi. Vakta ki şu bir iki sene zarfında bilcümle işğalât-ı resmîyemden vâreste ve bütün derslerimden fâriğ ve mahrum bir surette uzlet-nişîn kaldım, bu sırada bu kitabın Felsefe-i ilâhiye kısmından bed' ile aşağıdan yukarı tercümesine mübaşeret ettim. (...)

Bir fıkıh müderris-i sâbıkının böyle garbdan menkul bir eser-i felsefî neşrinde rıza-yı Hak gözetmek iddiası biraz garip görünür. Fakat hayat-ı hazıra şerâiti altındaki ihtiyacât-ı cedideye göre hizmet-i İslam ile kendisini mükellef bilen ve lisan-âşına olmayan ulema-yı İslamın istitlâât-ı hariciyelerini istikmal ettirecek, faaliyet-i fikriyelerinin küşayışıyle tayin-i hedeflerine vesile olacak olan böyle bir eserin mütalaasını teshil etmekteki niyet-i hayırhâhane nazar-ı dikkate alınırsa bu garabet zail olmak lazım

gelir. Makâsîd-ı uhreviyeyi makâsîd-ı dünyeviye ile icra şeriat-i İslamiyede makdûh olduğu gibi makâsîd-ı dünyeviyyeyi makasîd-ı uhreviye ile tatbik etmek o nisbette müstahsendir” (vurgular bizim).³

Elmalılı Hamdi Efendi, Paul Janet-Gabriel Séailles'den tercüme ettiği Metâlib ve Mezâhib'in uzun takdim yazısının başlarında önemli noktalara temas ediyor. Fıkıhla uğraşırken Avrupa hukukunun esaslarını ve ardından batı felsefesinin ana hatlarını öğrenme ihtiyacı duyuyor, buna giriş mahiyetinde Fransızca öğreniyor, Kelâm ve Hikmet dersleri okuturken batı felsefesi ile ilgisi daha üst düzeye çıkıyor, Mantık dersleri okuturken İngilizce yazılmış bir mantık kitabını Fransızcasından tercüme edecek hale geliyor, nihayet genel bir felsefe kitabının metafizik ve ilahiyat bölümlerini tercüme ederek kitaplaştırıyor.

Bir müderrisin, bütün bu arayışları ve faaliyetleri sırasında, dönemin hâletiruhiyesini de temsil edecek şekilde açık veya örtük bazı iddiaları veya beklentileri bulunmaktadır. Bunlar; a) Avrupadaki hukuk, felsefe, mantık sahasındaki gelişmeleri tanımak; b) Bunları İslam hukuku, felsefesi, kelâmı, mantığı ile mukayese etmek; c) Kısmen örtük olarak İslamî ilimlerin, insanî ve sosyal değerlerinin üstünlüğünü, en azından batıdaki birikimlerden aşağı kalır yanının olmadığını göstermek/ispat etmek ve bu yolla Müslümanları Batı karşısındaki ezik haletiruhiyenin baskısından kurtulmak; d) Doğrudan batılı kaynaklara gidemeyecekler için temsil gücü yüksek felsefe grubu metinlerini Türkçeye kazandırmak.

3. Üçüncü Hamdi Efendi'ye intikal edersek bu devrin tarihi muhtemelen 1922 veya 1926 yılında başlayacak ve 1942 yılında vuku bulan vefatına kadar devam edecektir. Bu dönem diğer iki dönem gibi, belki onlardan daha fazla enteresan hatta paradoksal unsurlar ihtiva eden bir dönemdir.

Elmalılı Hamdi Efendi'nin idamla yargılandığı İstiklâl Mahkemesi'nde yaptığı savunmayı bildiğimiz kadarıyla bu güne kadar kimse görmedi. Onun yargılandığı dava dosyası da henüz açık değil. Dolayısıyla Hamdi Efendi'nin tam olarak nelerle suçlandığı ve nasıl bir müdafaa yaptığını ve niçin beraat ettiğini net olarak bilmiyoruz.⁴ Bildiğimiz Damat Ferit Pa-

³ Paul Janet, Gabriel Séailles, *Tahlilî Tarih-i Felsefe-Metâlib ve Mezâhib-Mâba'de't-tabia ve Felsefe-i İlâhiyye*, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1341/1339 [1923], s. 10, 11.

⁴ 2015 yılında TBMM tarafından yayınına başlanan İstiklâl Mahkemeleri zabıtları neşriyatının bu meseleyi de açıklığa kavuşturacağını umuyor ve bekliyoruz.

şa kabinelerinde Evkaf Nazırı olarak yer aldığı için İstiklâl Mahkemesi'ne idam talebiyle sevk edildiğidir. Fakat Elmalılı Hamdi Efendi'nin beraatından sonraki hayatı meşrutiyet dönemindeki ile kıyas edilemeyecek tarzda farklılaşmıştır. Ömrünün sonuna kadar devam eden bir inziva hayatı yahut göz hapsi dönemidir bu.

İstiklâl Mahkemesi'nde Cumhuriyet idaresi tarafından idam talebiyle yargılandığı yıllarda onun isminden bağımsız olarak Meclis'in aldığı bir karar karşımıza yeni bir devir ve yeni bir tarih-talih çıkarıyor. Meclis sadece bir din anlayışı arayışı ve kaynaklara dönüş hareketini andırır şekilde bir meal ve hadis mecmuası hazırlatma ve yayınlama kararı alıyor ve bütçeye bununla ilgili bir kalem ilave ediyor. Diyanet İşleri Başkanlığı'na tevdi edilen bu görev o yıllarda Müşavere Heyeti azası olan Ahmet Hamdi Akseki sayesinde Meclis'in düşünce ve maksadının çok ötesine taşırılarak büyük bir projeye dönüştürülüyor.

Bu büyük işleri yapmak için Ankara'ya teklif edilen ve kabul ettirilen isimler de ilk bakışta mantığı ve sebepleri anlaşılacak şekilde hayli ilgi çekicidir. Tefsirin yazımı teklif edilen Elmalılı Hamdi Efendi'nin İstiklâl Mahkemesi'nde idam talebiyle yargılanması ve beraatı üzerine herkesin bildiği üzere inzivaya çekilmesi henüz bütünüyle canlı bir hadisedir. Mealin hazırlanması teklif edilen Mehmet Akif Bey ikinci Meclis'e alınmamış bir İstiklâl Marşı yazarıdır ve kendisini Mısır'a sürgün etme aşamasındadır. Tecrid-i Sarih'in tercüme ve şerhinin teklif edildiği Babanzade Ahmet Naim Bey'in Ankara ve Mustafa Kemal Paşa ile arasının iyi olmadığı herkes tarafından bilinmektedir. (Nitekim 1933 reformuyla da üniversitenin dışında bırakılmıştır).

Ankara ile problemleri çok açık olan bu üç ismin Cumhuriyet dönemindeki en önemli dinî projeleri yapabilecek hale gelmesi/getirilmesi ve bu görevleri hem Ankara'nın hem de bu zevatın kabul etmesi ve nihayet 20'li, 30'lu yıllarda bu süreçlerin idare edilmesi ve üst düzeyde gerçekleştirilmesi, her manasıyla büyük eserlerin ortaya çıkması fevkalâde zor meseleler ve sıradan açıklamalarla geçiştirilemeyecek ciddi paradokslar taşıyan bir durumdur.

Hadise bu kadarla da bitmiyor; devam etmek için Elmalılı Tefsiri'ne, Hak Dini Kur'an Dili adlı o muhalled esere de bu sebeple tekrar dönmemiz lazım. Hamdi Efendi artık başka bir dönemin ve öncelikleri değişmiş, ken-

di yeri ve statüsü farklılaşmış bir dünyanın insanı olarak bu tefsirin başına oturuyor ve yazmaya başlıyor. II. Meşrutiyet dönemi içerisinde yazan, konuşan, dersler veren, meslekî ve siyasî üst görevler üstlenen, din, siyaset, fikir sahalarında görüşler açıklayan Elmalı Hamdi Efendi'den hayli farklı bir âlim portresi ile karşı karşıyayız artık. Hem inzivada ve göz hapsinde hem aktif ve siyasî merkezin kendisine verdiği dinî-ilmî bir görevi yürütüyor. Bu yüzden Elmalı Hamdi Efendi'nin birinci ve ikinci dönemlerinde edindiği tecrübeleri devreye sokarak, zaman zaman ilk iki dönemle tezat teşkil edecek şekilde tavırlar takındığını, açılma ve yeni yorumlardan ziyade muhafazayı öne çıkararak fikirler beyan ettiğini göreceğiz. Aslında burada Elmalı Hamdi Efendi'nin siyasî mücadeleyi bütünüyle terk etmediğini tekrar söylememiz lazım. Yeni siyasî mücadele II. Meşrutiyet devrinde olduğu gibi bağırın, yüksek sesle ve açık ifadelerle yapılan bir mücadele olmaktan çıkacak, daha ilmi kurallara uygun, daha derin ve sessiz fakat muhtemelen daha kalıcı bir mücadele şekline bürünecektir.

Ulema Sınıfının Değişen Konum ve Fonksiyonları

Elmalı Hamdi Efendi'nin ulema sınıfına mensup olduğunu söyledik. Fakat hangi ulema sınıfı? Modern dönemde birçok şey gibi ulema sınıfı da yerinden olmuş/edilmiş veya yerinden olmaya doğru hareket etmiş bir sınıftır. Artık klasik ulema statüleri büyük ölçüde söz konusu değildir. Elmalı Hamdi Efendi de bunun tipik örneklerinden biridir. Onun fikirlerini, arayışlarını krizlere karşı tavırlarını biraz daha yakından ve derinliğine görebilmek için bu değişen ulema tipolojisi üzerinde de bir miktar durmak lazım.

Osmanlıların devralıp sürdürdüğü ulema sınıfı statüsü ve gelenekleri aslında devletle toplum arasında orta yerde duran bir konuma sahiptir. Cumhuriyet döneminde yapılan ve maalesef İlahiyat Fakültelerinin de sorgulamadan benimsediği ideolojik tasvirlerle bakarsak ulema sınıfını devletin kulu kölesi, memuru, bir tür hoparlörü, devletin emir ve taleplerine karşı pasif konumda gösteren bir tablo ile karşılarız.

Bu cilalanmış ve kolay kabul görmüş tablo doğruları vermeyen, en azından yetersiz ve indirgemeci bir tasvire işaret eder. Onun için burada çok sade bir şekilde farklı bir çerçeveyi, ulemanın dengede/ortada duran konumunu gündeme taşımak gerekecektir. Bu konum aynı zamanda denge kuran/gözetken ve ortayı kademeli olarak inşa eden bir yerleşmedir;

a) Ulema sınıfı kaynaklarla müminler arasında orta yerdedir. Kur'an'ı Kerim ve hadis-i şerif başta olmak üzere kaynaklar müminlere ulema üzerinden, onun öncelikleri, tercihleri, yorumları ile intikal eder. Bu tek tip bir şey de değildir; devirlere, coğrafyalara, siyasî arayış ve ihtiyaçlara, kişilere göre değişen büyük bir çeşitlilik arz eder. Çünkü ulemanın bizzat kendisi mezhep, meşrep ve öncelikleri itibariyle tek tip değildir. Dolayısıyla bu intikal farklı ve renkli şekillerde olur.

Modern dönemde ise tek tek fertlerin ulemayı, geleneği, ilmi birikimi atlayarak, hatta ulemayı, geleneği küçümseyerek kaynaklarla yüz yüze gelmesi savunulacak ve yeni eğitim süreçlerinden geçenler için gerçekleştirilecektir. Bugün de savunulmakta ve gerçekleştirilmektedir. İlahiyat Fakülteleri ve Diyanet camiaları da ağırlıklı olarak bunu savunmaktadır. Bu temayülün aslında bereketli ve müspet tarafları da vardır fakat mesele bunun çok problemlili ve zayıflatıcı taraflarının yeterince görülmemiş olmasıdır.

b) İkincisi ulema devletle tebea/halk/cemaat/vatandaş arasında da orta yerdedir. Devletten vatandaşa doğru adalet talep eder, vatandaştan devlete doğru ise itaat ister. Sadece taleple kalmaz adalet ve itaati hem kavramsal olarak hem de fiilen bizzat inşa ve icra eder, yaşatır ve yaygınlaştırır. Bu çift taraflı işleyen mekanizma işlemediği, yeteri kadar çalışmadığı zaman ulemanın sert ve âni veya yumuşak/pasif fakat ısrarlı muhalefeti devreye girer. Muhalefet -bugünün siyasî dilinde muhalefet kabul edilmeyen- sabır ve temkin (sessiz protesto, pasif muhalefet veya uygun zamanı kollama, bekleme) yoluyla yahut isyan ve gayrı meşru ilan etme şeklinde olabilir. Hangi şekilde olursa olsun İslam tarih tecrübesinden biliyoruz ki muhalefetin kurucusu ve sürdürücüsü de geniş manasıyla ulema'dır; ilim ve irfan sahipleridir. Diğer muhalefet odakları ulemayı yanına çekemediği veya ondan icazet alamadığı zaman etkili ve uzun vadeli muhalefet kuramaz ve yürütemez.

Modern dönemde ulemanın bu şıktaki statüsü de altüst olacaktır. Meselâ ulema yeni muhalefetler tarafına geçecek veya yeni iktidar arayışlarının yanında yer alacaktır. Bu ise kurucu ve sürdürücü olmaktan çıkıp tâbi olmak, farklı mantıklarla işleyen muhalefet çevrelerinin içine dâhil olmak, belki onların içinde etkisizleşmek, erimek manasına gelecektir. Elmalılı Hamdi Efendi örneği üzerinden söylersek İkinci Abdülhamit'e yeni unsurlar üzerinden muhalefet edecek ve fakat modern bir muhalefet odağı olarak İttihat ve Terakki'nin yanında, içinde yer alacaktır.

c) Ulemanın statüsüyle ilgili üçüncü vasıf, geçmişle gelecek arasında orta yerde durmasıdır. Geçmişin ilmî, fikrî birikimi, yorum ve tercihleri bütün ağırlığıyla, bütün problemleriyle, bütün üstün vasıflarıyla ulema üzerinden geleceğe taşınır. Yani ulema bunu her şeyden önce aktarır. Bu aktarma en alt fonksiyondur. (Cumhuriyet ideolojisi ulemayı bu en alt fonksiyonlarla sınırlayan bir tasvir yapmıştır. Buna göre ulema nakleder, ezbercidir, eski bilgileri, fikirleri söyler geçer, tenkit etmez, yenilik yoktur... Bu düşünce de İlahiyat Fakülteleri tarafından yine sorgulanmadan ve hesabı verilmeden paylaşılmaktadır maalesef). Aktarma çok önemlidir fakat ilmin, fikrin, dünya görüşünün, buna bağlı olarak bir hayat anlayışı ve tarzının devamı için bu yetmez, ulema geçmişten gelen mirası yeniden harmanlayarak ve dönemin icbarları, ihtiyaçları istikametinde yeniden yorumlayarak bir gelecek tasavvuru istikametinde yeniden kurarak istikbal için işaret taşları döşeyecektir.

Modernleşme döneminde ulemanın bu fonksiyonu da değişmiş, yerinden olmuştur. Çünkü geçmişteki miras farklı siyasî ve entelektüel sebeplerle büyük ölçüde kenara itilmeye başlanmış, hem düşünce olarak hem de fiilen itibarsız ve önemsiz hale gelmiş/getirilmiştir. Geçmişten ve halden büyük ölçüde bağımsız olarak geleceğin, istikbal fikrinin öne çıktığı bu süreç esas itibarıyla yeni entelektüel sınıf olarak aydınların işi olmakla beraber ulemanın da burada doğrudan veya dolaylı katkılarının olduğunu görmek gerekecektir. Bu durum aslında kriz dönemiyle alakalıdır. Kriz, geçmişin problemleri ve üstünlükleriyle birlikte yürümeye çoğunlukla müsaade etmez veya bunu taşıyamaz. Geçmiş hantal bir yapı, tortular manzumesi olarak görülmeye başlanır. Bu yüzden irtibatları kuvvetli olmayan bir gelecek tasavvuru öne çıkar.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın hayatı, ilmî ve fikrî çabaları açısından bu meseleye bakarsanız II. Meşrutiyet döneminde geçmiş, ilmî birikimi ve külliyatı, bunun usul ve âdabını ihmal etmeye yönelik kuvvetli bir damar görürsünüz. Cumhuriyet devrine, Tefsir'ine intikal ettiğiniz zaman ise büyük ölçüde farklı bir tabloyla karşılaşacaksınız. Tefsirinde geçmişteki müdevvenat ve usul akıl almaz bir şekilde, hatta proje itibarıyla beklenmeyecek tarzda yükseliş geçer. Âdeta yeni dil ve ifade biçimleri de devreye sokularak geçmişteki birikimin vasıflı bir şekilde korunması, yeni hiyerarşilerle aktarılması öne çıkar. Ayrıca bu yükseliş ve koruma fikri yeni yorumlar yapmasını, cesa-

retle bazı konuların ve meselelerin üzerine gitmesini, açılmayı engellemez. Bir bakıma II. Meşrutiyet devrinde zayıflayan, bozulan hiyerarşiler, usul ve âdap daha kritik ve zor bir dönemde bu yolla tekrar canlanır.

Modern düşünce (ilahiyat alanı dâhil) hiyerarşi ve otorite karşıtı olsa da ilimde hiyerarşi çok önemlidir; bilgiler, eserler, yorumlar, kişiler, devirler eşit düzeyde değildir, bir hiyerarşi içinde varlık alanına çıkar ve meşruiyet kazanır. Bu hiyerarşilerin tefsirde tekrar canlandığını görürsünüz. Tefsirin fevkalade dikkatle örülmüş bir hiyerarşisi vardır. Tefsire bu açıdan da bakılmalıdır. (Benim görebildiğim kadarıyla tefsir bu zaviyeden de hiçbir tetkike konu olmamıştır).

Hamdi Efendi'nin Fikir Dünyasına Dair Temsil Gücü Yüksek Bir İki Örnek

Bu kısımda Elmalılı Hamdi Yazır merhumun II. Meşrutiyet devri ağırlıklı bir iki metnine yer vererek onlar üzerinde, söz konusu etmeye çalıştığımız problemler etrafında bir miktar durmak istiyoruz.

a) Önce 1909 yılında yazılmış bir yazıdan birkaç paragraf aktaralım:

“Malumdur ki Şeriat-ı İslamiyede iki nevi hüküm vardır. Birisi ahkâm-ı mansûsa [nâsla tayin edilmiş hükümler] diğeri ahkâm-ı müctehedün fihâdır [ictihada dayalı olarak ortaya çıkmış hükümler]. Ahkâm-ı mansûsa insanların fimâ-ba'd tağayyür nâ-pezîr [bundan sonra değişmeyecek] olan ahvâli hakkındadır ki 'hüvellezî ce'aleküm halâife fi'l-ard' [O Allah sizleri yeryüzünde halifeler kıldı. Fâtır, 39], “inne ekremeküm indellâhi etkâküm' [Allah katında en keriminiz en müttaki olanınızdır. Hucurât, 13] nusûs-ı celilesinin tayin ettiği hürriyet ve müsavat bu kabildedir. Meselâ erkeklerin kadınlara, kadınların erkeklere olan cazibe-i beşeriyeleri bin sene evvel ne ise kıyamete kadar yine odur. Bunlara ait ahkâmın da lâ-yetegayyer [değişmez] olması tabiidir. İşte yalnız bu gibi ahkâm-ı şer'iyeye bilhassa Kur'an-ı azimüşşanda muhkem surette beyan olunarak tağyîr-nâ-pezîr [değişme, değiştirme kabul etmez] olmuştur. Maamafih ahval-i istisnaiyeden yine kurtulmamıştır.

İkinci kısma gelince; nesh-i şerai'deki [şeriatların bir diğerini neshetmesi, hükmünü ortadan kaldırmasındaki] hikmet icabınca zaman, mekân, ahval ve eşhâsın [şartların ve kişilerin] tefavütüyle mütefavit [farklılaşmasıyla farklılaşan] ve bunların tegayyürüyle mütegayyir bulunan [değişmesiyle değişen] ahkâm-ı mu'allele ve ictihadiye [bir sebeple irtibatlı ve ictihada dayalı hükümler] örf ve âdât ve hâcâtın [ihtiyaçların] ehemmiyeti itibariy-

le ‘ezmânın tegayyürüyle ahkâmın tegayyürü [zamanların değişmesiyle hükümlerin değişmesi] inkâr olunamaz’ kaide-i külliyesinin medâr-ı tedvini olan sırr-ı şer‘î üzere hikmet-i hukuk-ı İslamiye (...) medeniyet-i hazıramıza değil bundan böyle rûnümün olacak [ortaya çıkacak] terakkiyât-ı günâgûn [çeşit çeşit ilerlemeler] neticesi olan medeniyetin muameleleri bile onun daire-i şumûlünden çıkamaz (...)”⁵.

Şimdi, ulemaya mensup, fıkhîta mütehasıs, cevval zekâ sahibi bir zatın nasla tayin edilmiş ve değişmez hükümlerden bahsederken verdiği ilk örneklerin hürriyet ve müsavat olması beklenebilir, normal bir şey değildir. Bunların naslar arasında umumi manada ne kadar bulunduğu, yer aldığı, ilk örnek olarak zikredilip zikredilemeyeceği aslında şüphelidir fakat dönemsel manasıyla yani Hamdi Efendi’nin kastettiği şekliyle müsavat ve hürriyetin naslarda ve bu metinde zikredilen ayetlerde ne kadar yer aldığı daha da şüphelidir. Ahkâm-ı mansûsaya verilen ikinci örnek kadın erkek arasındaki cazibedir. Görüldüğü üzere ahkâm-ı mansûsa için metinde bu zayıf, belki ilgisiz örnekler dışında örnek bulunmuyor.

Buradaki soru şudur: Aktüel durumdan, müellifin aktüel konumundan uzaklaşırsak ahkâm-ı mansûsa için birinci, ikinci, üçüncü, dördüncü, beşinci, altıncı sırada bu örnekler aklımıza gelir mi? Üst düzeyde fıkıh usulü ve mantık bilen biri için bunların örneklik seviyeleri ilk sıralara çıkabilir mi? Çıkarırsa makul ve meşru olur mu?

İkinci kısma yani içtihatlar neticesinde ortaya çıkmış hükümlere geldiğimizde, modernleşme döneminde alanı genişletilerek (tabir mazur görülürse belki kaide istismar edilerek demek lazım) ‘zamanın değişmesiyle ahkâmın değişmesi’ ilkesinden yola çıkılarak nerede ise dinî alanın tamamının yumuşak ifadelerle bu kısma dâhil edilmiş olduğunu görebiliriz. Bu akıl yürütme biçimini kaynaklara dönüş hareketinin problemlerini ve nelere doğru açıldığını görmek için de tetkik edebiliriz.

Usulü hayli zorlayan bu tavrı ve kuralsızlığa doğru hareket eden hayli geniş yorumlama biçimini başka bir zamanın ve farklı ihtiyaçların ürünü olan tefsirde büyük ölçüde göremeyeceğiz diye düşünüyorum. Orada sabiteler ve değişken unsurlar daha bir yerindedir ve fikhî, mantikî kurallar, İslamî ilimlerin ana tabiatları daha bir gözetilmektedir.

⁵ Hamdi Küçük, “Makale-i mühimme”, *Beyanülhak*, sayı: 18, (9 Muharrem 1327), s. 399-404. Bu makalenin çevirim yazısı için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. C. Köksal-M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011, s. 75-81. Sadeleştirilmesi için bk. İsmail Kara, *Türkiyede İslâmcılık Düşüncesi*, genişletilmiş 4. bs., Dergâh Yay., İstanbul 2011, I, 505-10.

b) İkinci örnek metin, yine 1909 tarihli ve hilafetle ilgilidir. Aslında bu metin ilmiye sınıfının da içinde yer aldığı -ilmiye sınıfından ibaret olan da diyebiliriz- Meşihat'la, Şeyhülislamlıkla ilgili bir tartışma içerisinde yer alan uzun bir paragraftır. Yukarıda temas ettiğimiz hilafet-saltanat sisteminin karşısında/yanında/paralelinde meşrutiyete, cumhuriyete, demokrasiye doğru hareket eden bir zat olarak Elmalılı Hamdi Yazır'ın karşımızda olduğunu hatırlamalı ve metni ona göre takip etmeliyiz.

“(...) Halife bir taraftan kendisine biat eden ümmetin vekâletini diğer taraftan kendisinin de efrad-ı tebea [diğer vatandaşlar] gibi tebeiyet [uyuma] ve tatbiki memur ve mecbur olduğu kanunun vâzi ve şâri'inin [kanun ve şeriat koyucunun] hasbe'l-icra niyabetini [vekâletini] haiz bulunur. Ve hiçbir vakit re'y-i müstebidîyle [kural tanımayan tek başına görüşleriyle] o kanunu tecavüz edemez. Ederse hakimiyet-i millet hükmünü icra eyler [azleder]. Binaenaleyh İslamiyetteki hilafet kanun-ı şer'in kuvve-i icraiye riyasetinden başka bir şey olmadığı cihetle riyaset-i ruhaniyeye müşabeheti [benzerliği] yoktur. Hilafet bir hükümet-i meşruta-i İslamiye [meşrutî İslam hükümetinin] reisi demektir. Bunun için memâlik-i ecnebiyede [Osmanlı toprakları dışında] bulunan müslümanlara velayeti [yönetme yetkisi, manevî nüfuzu] yoktur. Fakat müslümanlar manevî bir hiss-i merbutiyet [bağlılık hissi] duyarlar.

Tagallüb ve tasallut [tek başına ve kuvvet kullanarak iktidarı ele geçirme] manasını mütezammın olan saltanat meal itibariyle istibdadı müştemil olduğundan artık devr-i hürriyette bazı evhâmın lafzını meşrutiyete nâmülâyim gördüğü hilafet manasını icabât-ı meşrutiyet [meşrutiyetin gerektirdiği unsurlardan] tanımak zaruridir. Kanun-ı Esasi-i İslamın müselleme ve mukarrer olan adl ü müsavatı icabınca tebeadaki ihtilaf-ı milel ü edyan [din ve kavim farklılığı] bu esasa hiç mânia teşkil edemez. Zira onların bir hükümet-i meşrûta hükümdarına olan vaziyetleri tebeddül etmiş [değişmiş] olmaz. Padişah, imparator, kral isimlerinin bir millet-i mahsusa tarafından telkib olunması [elkap ve unvan olarak kullanılması] bir mahzur teşkil etmezse aynı manada hilafet kelimesinin İslam'dan gelmesi mahzur değildir (...)”⁶.

⁶ Hamdi Küçük, “İslâmiyet ve hilafet ve Meşihat-ı İslâmiye”, *Beyanullhak*, sayı: 22, (8 Safer 1327/16 Şubat 1324), s. 511-14. Bu makalenin çevirim yazısı için bk. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, s. 97-101; İsmail Kara (ed.), *Hilafet Risâleleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, III, 432-37.

Elmalılı'nın hürriyetin, meşrutiyetin çok itibarda olduğu ve ümit vadettiği o yıllarda ne kadar güzel ve rahat konuşup yazdığına ve bir o kadar da problemlili alanlar açtığına dikkat kesilmek gerekiyor. Halife iki vekâleti veya niyabeti taşır diyor; bunlardan birincisi kendisine biat eden ümmetin vekâletidir diğeri de kanun ve şeriat koyucunun vekâleti. Aslında hakimiyet-i milliyeye, ulusal egemenliğe doğru giden ümmetin vekâleti bu kuvvetteki haliyle yeni ortaya çıkmış ve halifeyi azledip tahtından indirecek bir seviyeye çıkarılmış bir şeydir ama burada birinci sıraya geçmiştir. Kanun koyucudan kasıt Yüce Allah ve Hz. Peygamber mi yoksa Meclis-i Mebusan mı acaba? Gördüğünüz gibi burada da kasten tasrih edilmemiş bir alan vardır. Halife için Hz. Peygamber'in, dört halifenin, hatta diğer halifelerin vekâletlerinin cümlelere dâhil edilmemesi de dikkat çekici olmalı. Hâlbuki klasik kaynaklarda Yüce Allah'a, Hz. Peygamber'e kadar çıkan, çıkmak zorunda olan bir vekâletler silsilesi ve hiyerarşisi vardır. Şimdi kuvvetli bir terkip olarak birinci sıraya çıkan, yükselen hakimiyet-i milliye bu hiyerarşi içinde ve alt sıralarda bir yere ve anlama sahiptir.

Müstebit-istibdat kavramı elbette metne tesadüfen ve zayıf bir unsur olarak girmiş değildir, kısmen temas ettiğimiz sebeplerden ötürü o dönemde özel anlamlara ve uyarılmış vurgulara sahiptir. Kısaca söylemek gerekirse sadece hürriyetten, meşrutiyetten bir önceki Sultan Abdülhamit'e ve onun dönemine değil, Emevîlerden itibaren bütün İslam tarih tecrübesine göndermede bulunur. (Bildiğiniz üzere klasik İslam kaynaklarında "kahr u galebe yoluyla yahut kılıç/kuvvet kullanarak iktidarı ele geçirmek ve tek başına yönetmek" şeklinde tarif edilen istibdat daha baştan ve bütünüyle menfi bir kavram değildir, icraata göre değeri ve hükmü değişir. Aslolan iktidarın nasıl geldiği değil ne yaptığıdır. Bu yüzden ana kavram meşveret/şûra değil adalettir. Ama modernleşme döneminde istibdat bütünüyle olumsuz bir manaya bürünecek ve ağırlıklı olarak Sultan Abdülhamit dönemi, aslında dört halife sonrası bütün İslam tarihi için kullanılacaktır.)

Hilafetin icra/yürütme gücü manasıyla sınırlandırılması, hilafetin meşrutî hükümet, halifenin de memur/başkan seviyesine indirilmesi ve hiçbir ruhanî/manevî özellikle alakalı olmadığı vurgulanması dönemsel olarak itibarda olan fakat yeni ve cesur yorumlardır. (Şimdi artık bunlar normal ve doğru yorumlar haline gelmiştir). Böyle olduğu için de Osmanlı sınırları dışında bulunan Müslümanlara velayet hakkı yoktur. Bu cümle

ve hüküm de yeni bir cümle ve hükümdür çünkü “milli hilafet”in kapısını aralamaktadır.

Hilafetle saltanatın farklı kategorilerde ve birbirinden bağımsız, uzak olarak ele alınması fikri meşrutiyet tartışmalarının ortaya çıkardığı bir meseledir ve 1922 yılı sonlarında hilafet ve saltanat birbirinden ayrılırken hatırlanacak ve kullanılacaktır. Ulemanın ve şeyhlerin de ziyadesiyle bulunduğu Birinci Meclis’te hilafetle saltanat birbirinden ayrılırken hiçbir muhalefet sesinin yükselmemiş olması ulemanın da katıldığı bu fikrî-siyasî süreçlerle, yorumlarla alakalıdır.

Şimdi son olarak yapılması gereken şey bu yorumlama biçiminin ve ifade tarzının Hak Dini Kur’an Dili’nde yani Hamdi Yazır’ın başka şartlarda, farklı bir haletiruhiye içinde kaleme aldığı son büyük eserinde nasıl olduğu ve ne yolda işlediği, ardından niçin öyle olduğu ve işlediğidir. Elbette bu bir başka tetkikin, başka bir konuşmanın mevzusu olacaktır⁷.

Kaynakça

- Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. C. Köksal-M. Kaya, Klasik Yay., İstanbul 2011.
- _____, “Makale-i mühimme”, *Beyanülhak*, sayı: 18, (9 Muharrem 1327).
- _____, “İslamiyet ve hilafet ve Meşihat-ı İslamiye”, *Beyanulhak*, sayı: 22, (8 Safer 1327/16 Şubat 1324).
- _____, Hak Dini Kur’an Dili, Eser Yay., İstanbul 1971.
- Janet, Paul-Gabriel Séailles, *Tahlilî Tarih-i Felsefe-Metâlib ve Mezâhib-Mâbâde’t-tabîa ve Felsefe-i İlâhiyye*, trc. Elmalılı M. Hamdi, İstanbul, Matbaa-yı Âmire, 1341/1339.
- İsmail Kara, *İslamcuların Siyasî Görüşleri 1-Hilafet ve Meşrutiyet*, genişletilmiş 2. bs., Dergâh Yay., İstanbul 2001.
- _____, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi*, genişletilmiş 4. bs., Dergâh Yay., İstanbul 2011.
- _____, (ed.), *Hilafet Risâleleri*, Klasik Yay., İstanbul 2003, C. III.
- _____, “Ulema-siyaset ilişkilerine dair önemli bir metin: Muhalefet yapmak/ Muhalefete katılmak”, *Divan*, sayı: 4, 1998, s. 1-25.

⁷ Bu metin 2-3 Kasım 2012 tarihlerinde, Akdeniz Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından Antalya’da düzenlenen “Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu” açılış konuşması deşifresinin gözden geçirilmiş ve yeniden düzenlenmiş halidir.

ELMALILI'NİN TEFSİR METODOLOJİSİ METHODOLOGY OF ELMALILI IN HIS COMMENTARY

MUSTAFA ÖZEL
PROF. DR.
DOKUZ EYLÜL Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Bu makale, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirindeki yöntemini ele almaktadır. Önce konuya bir giriş yapılmış, ardından tefsirin yazılmasındaki arka plana değinilmiştir. Tefsirde ön planda olan sure girişlerine, fikhî, kelâmî, işârî ve ilmî tefsir gibi tefsir yöntem ve türlerine, ayet ve sureler arasındaki ilişkilere, müfessirin felsefeden yararlanışına temas edilmiştir. Makale, Elmalılı'nın felsefeden yararlanışına, yararlandığı kişi ve kaynaklara karşı tutumu gösterildikten sonra, bazı kişisel değerlendirmelerle sonlandırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Tefsir, Yöntem

ABSTRACT

This article deals with Elmalili Muhammed Hamdi Yahir's method in his exegesis study named Hak Dini Kur'an Dili. Firstly an introduction was written to the topic, and then the background of writing his exegesis was dealt with. It has been dealt with entrances of the surahs which are in the foreground of the exegesis. Interpretation methods and types of exegesis such as juridical, theological, mystic and scientific, and relationships between the verses and Surahs, the commentator's utilization of philosophy were dealt as well. After expressing Elmalili's attitude towards the people and resources that he got benefit, the article has been completed with some personal evaluations.

Keywords: Elmalili Muhammad Hamdi Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, Commentary, Method of Tafseer

Giriş

Bu makalede, tefsir alanında Cumhuriyet döneminin ilk ve en önemli siması olan Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde izlediği yöntem hakkında müfessirin öne çıkan bazı yönlerini ele almaya ve değerlendirmeye çalışacağız. Akademik geçmişinde, daha çok, fıkıh, fıkıh usulü, vakıf hukuku, mantık gibi ilimlerin ön planda olduğu Elmalı, klasik âlim tanım ve sıfatını taşıyan son şahsiyetlerdendir. Bunu, ortaya koyduğu bu muhalled ve muhteşem tefsir eseriyle göstermiştir. Tefsirin içeriği, ele aldığı konular, yaptığı yorumlar, izlediği yöntem ve üslup, kullandığı kaynaklar, bu ve benzeri unsurların hepsi, onun ilmi kişiliğini, kültürel birikimini göz önüne seren birer delildir.

Makalemizde önce, tefsirin yazılmasını doğuran şartlara bakacağız ki, tefsirin yazılış amacını daha rahat anlama imkânı ortaya çıkmış olsun. Bu bağlamda halkın genel manada İslamî bilgi, özel manada ise tefsir ve meal ihtiyacını karşılayacak eserlerin telif edilmesi amacıyla, TBMM'de yapılan tartışmalara, müzakerelere değineceğiz. Hamdi Yazır'ın yöntemini anlatırken, müfessirlerin tefsir yöntemlerinin incelendiği araştırmalarda zikredilen, Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, Kur'an'ın Sünnet ile tefsiri, Kur'an'ın sahâbî sözü ile tefsiri, Kur'an'ın tâbî sözü ile tefsiri gibi bütün tefsirlerde olmazsa olmaz olan tarzlara girmeyeceğiz. Bizim daha çok üzerinde duracağımız noktalar, Elmalı'nın bizce farklı olan ve aynı zamanda ön planda olan özellikleri olacaktır. Sırasıyla sure girişlerinden, fıkıh usulü kaidelerinden, fıkıh ve kelâm eksenli yaklaşım ve yorumundan, sure ve ayetler arasındaki

tenâsüp ve insicamdan bahsedeceğiz. Müfessirin isrâiliyyâta karşı tutumunu ele alıp tefsirinde işârî yöntemi kullanımına, Kur'an'ı anlama konusunda pozitif bilimlerden yararlanmasına bakıp sonra felsefe birikimine, felsefeye bakışına, ondan nasıl yararlandığına temas edeceğiz. Müfessirin eserini kalemle alırken yararlandığı kişi ve eserlere karşı olan eleştirel tutum ve davranışını ortaya koymaya çalışacağız. Son olarak tefsirle ilgili bazı mülâhaza ve kanaatlerimizi serdederek makalemizi sonlandıracağız. Müfessirin izlediğini zikrettiğimiz yöntemiyle ilgili konuların başında, tefsirde ilgili konunun yoğunluğunu göstereceğiz diye, o başlık ve konu hakkında yapılan çalışmaları dipnotlarda zikrettik. Hak Dini'nden tırnak içinde alıntı yaptığımız yerlerde imlaya dokunmadık, olduğu gibi aldık.

Tarihsel Arka plan

Bir düşüncenin, bir eserin ortaya konması kadar, onun nasıl, hangi tarzda işlendiği, ele alındığı da önemlidir. İslam ilim ve kültür tarihinde, Müslüman âlimlerin önemli özelliklerinden biri, yazdıkları eserlerde izledikleri yöntemlerdir. Yöntemin yeri, yazarların okuyucuya sunmak istedikleri bilgilerin, daha rahat, daha sağlıklı anlaşılması açısından oldukça önem arz etmektedir. Bu usûl ve yöntem meselesi, İslam ilim ve kültür tarihinde gelişerek bugüne değin gelmiştir.

Hadis, fıkıh, tarih kitaplarında olduğu gibi tefsir kitaplarında da yöntem ve usûl önemsenmiş, Kur'an-ı Kerim'i doğru anlamak ve kastedilen manayı yakalayabilmek için belli bir usûl ve kaideler manzumesi izlenmiştir. Tefsir tarihinde bu bağlamda, Taberî, Zemahşerî ve Râzî'yi öne çıkan örnek isimler olarak zikredebiliriz.

Tarihsel süreçte, kültürel, sosyal, siyasal vb. sebeplerle tefsirde kullanılan yöntemler, onun kendi iç dinamiğini oluşturmuş ve belli bir gelişim kaydetmiştir. Elmalılı Muhammed Yazır'ın, tefsirinde kullandığı yöntemle geçmeden önce, tefsirin hangi şartlarda, hangi nedenlerle yazılmasının gündeme geldiği konusu üzerinde durmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Osmanlı'nın son dönemlerinde milliyetçiliğin sebep olduğu sorunlar, Osmanlı toplumunu, şimdiye kadar tanımadığı, görmediği bir sorunla karşı karşıya getirmiştir. Devletin son birkaç asırdır düşüşe geçmesi, birçok alanda zayıflamasına yol açmış, bunlardan çıkış yolunun yeni düzenlemeler olduğu kanaati kabul edilmiş, başta eğitim ve öğretim olmak üzere, haya-

tın birçok sahasında, tecdid, ıslah ve ihya çalışmalarına gidilmiştir. Müslüman ahalinin Kur'an-ı Kerim'in anlamını öğrenme talebi, neşriyat sektörünün ticari hedefleri vb. unsurlar, meal ve tefsir ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Müslümanların sağlam, doğru ve güvenilir dinî bilgi sahibi olabilmesi için konu Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne taşınmış, yapılan müzakerelerden sonra Kur'an-ı Kerim'in meal ile tefsirinin yazılması, bir hadis kitabının hazırlanması karara bağlanmıştır. Eşref Edip'in ifadesine göre¹, Prof. Dr. Kamil Miras'ın teklifiyle tefsir yazım işi, Elmalılı M. Hamdi Yazır'a verilmiştir.

Yeri gelmişken, Elmalılı'nın tefsirin yazılış saikiyle ilgili olarak söylediklerine kulak verelim:

“...memleketimizde Kur'an-ı Kerim tercemesi namıyla şöyle böyle bazı neşriyat görüldü, öyle ki içlerinde aslından değil de yabancı tercemanelerden terceme edilenler bulundu... Buna karşı Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından, Diyanet İşleri Riyasetine bir vazife tahmil edilmişti. Bunun üzerine bir teveccüh eseri olarak benden bir tefsir ve terceme yazmam istendi.”²

Bazı araştırmacılara göre, böyle bir tefsire o dönemde ihtiyaç duyulmasının iki temel sebebi vardı: 1- Kur'an'ı okuyup anlayacak ilim adamlarının gündün güne azalması ve dini sahada gittikçe yayılan kopkoyu bir cehaletin artık iyice görülür olması... 2- Özellikle Kur'an konusundaki bilgisizlikten istifade ederek, kötü niyetlerle ortaya çıkarılan, bozuk ve yanlış Kur'an tercümeleri.³

Buradan geriye dönelim ve Meclis'te yapılan tartışmalara kısaca değinelim. Bu konuda söz alan ve görüş belirten mebuslar, konuşmacılar arasında, Müfid Efendi, Eskişehir mebusu Abdullah Azmi Efendi, Kastamonu mebusu Ahmet Mahir Efendi, Denizli mebusu Mazhar Müfit Bey, Urfa mebusu Şeyh Safvet Efendi, İstanbul mebusu Başvekil Ali Fethi Bey, Diyanet İşleri Reisi namına Aksekili Ahmet Hamdi Efendi vardır.

Müfid Efendi, yaptığı konuşmada Kur'an-ı Kerim'in gayesinin insanlığın mutluluğunu temin etmek olduğunu, bu Yüce Kitab'ın hakikatlerinin insanlara, topluma anlatılmaması yüzünden bunların bir perde altında kaldığını, bu perde kaldırılmadığı takdirde, bunun “ölümümüz” demek olduğunu

¹ Eşref Edip, “Merhum Kamil Miras”, *Sebilürreşad*, X, 244, İstanbul 1957, s. 291.

² Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979, c. I, s. 8 (Muk).

³ Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Âlimleri*, İstanbul 1987, s. 15-16.

nu ileri sürmüştür. Daha sonra kendilerinin ve bütün münevver arkadaşlarının amacının, İslam'ın yüceliğini batı dünyasına ispat ederek onları utandırmak olduğunu ifade etmiştir.⁴

Abdullah Azmi Efendi, uzun konuşmasında, Kur'an'ın tercüme edilmesinin genel bir ihtiyaç hâline geldiğini, önüne gelenin Kur'an'ın tercümesini yapmaya kalktığını, bunların hatalarla dolu olduğunu, uzmanların bunları eleştirdiğini ifade etmiş, uzmanlardan oluşan bir kurulun bu ihtiyacı giderecek bir eser yazmasını önermiştir.⁵

Diğer bir konuşmacı olan Ahmed Mahir Efendi de, maalesef bazılarının dine hizmet adına tefsir yaptıklarını, kendisinin on beş senedir tefsirle iştiğal ettiğini, o ana kadar on dokuz cüzünü yazdığını söylemiştir. Mevâkıb'ta pek çok yanlış olduğunu, Vehbi hocanın tefsirinin, tefsirlere dayalı olduğunu belirtmiş, başka bir eserin tamamen Fransızca'dan ibaret olduğunu bildirmiştir. Bu iş için bir heyetin oluşturulması gerektiği kanaatinde olan Mahir Efendi, böylece Kur'an'ı anlama imkânı doğacağını düşünmüş, Arap edebiyatını, edebî kuralları, belagati, fesahati bilmeyenlerin Kur'an-ı Kerim'i tercüme edemeyeceğini ileri sürmüştür.

Tartışmada söz alanlardan biri de Mazhar Müfid Beydir. Şeyh Abduh'tan sitayişle bahseden Müfid Bey, onun, zamanın itirazlarını dikkate alarak tefsir yazdığını, eskiden de felsefecilere cevap vermek üzere tefsirler yazıldığını, bugün yazılacak tefsirlerin geçmişteki sorunları ele alan değil, bugünkü meselelere cevap sunacak özellikte olmasının gerektiğini söylemiştir.⁶

Urfa mebusu Şeyh Saffet Efendi, konuşmasında, Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye tercümesinin çok gerekli, çok önemli olduğunun altını çizerek, Abdullah Azmi Efendi'nin görüşüne katıldığını, uzman kişilerin yapacağı tefsiri, herhangi bir Müslüman okuduğunda, huzur-u kalp, gönül rahatlığı hissetmesi gerektiğini, böyle olmayan tercümelelerin okunmasının caiz olmadığını iddia etmiştir.⁷

Milletvekillerinin bu konuşmalarının ardından hükümet adına söz alan İstanbul mebusu Başvekil Ali Fethi Bey de konuşmacılara katıldığını ifade etmiş, Mazhar Müfit Bey'in 'Kur'an'ın yanlış tercümeleleri hakkında ne ted-

⁴ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem: I, Yıl: 3, XXII, 354-355.

⁵ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem: II, Yıl: 5 XIV, 211-212.

⁶ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem: II, Yıl: 5, XIV, 216.

⁷ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem: II, Yıl: 5, XIV, 217.

bir aldınız?’ sorusuna, yegâne tedbirin, ilmi bir komisyondan oluşacak bir heyetin yapacağı bir tercüme olacağı şeklinde cevap vermiştir.⁸

Son konuşmacı olan ve Diyanet adına söz alan Ahmet Hamdi Efendi, kurumun o zamana kadar tercümelere karşı bir yayın yapamadığını, sadece muharref tercümelere hakkında kamuoyunu bilgilendirdiğini, bunları somut olarak gösterdiğini, bundan sonra yapılacak şeyin, bu muharref şeyleri ortadan kaldıracak uzman bir kurulun Kur’an-ı Kerim’i tercüme ve tefsir etmesini sağlamak olduğunu, böylece kimsenin elinde herhangi bir muharref eser kalmayacağını dile getirmiştir.⁹

Yapılan konuşmalardan, uzman bir komisyon tarafından, milletin ihtiyacını karşılayacak bir tercüme ve tefsirin yazılması konusunda ortak bir düşüncenin olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca eski bilgilere yenilerini ilave ederek çağın insanının anlayabileceği bir dil ve üslubun kullanılması gerektiği ifade edilmektedir. Tercüme ve tefsirin, uzman bir kurul tarafından yazılma fikri, kabul görmemiş olacak ki, bu tercüme ve tefsir işi, Mehmed Âkif ile Elmalılı Hamdi Yazır’a tevdi edilmiştir.

Anlaşma Maddeleri, Kaynaklar ve Yöntem

Yukarıda TBMM’nin, Diyanet’e tercüme ve tefsir yazma görevi verdiğinden, kurumun da bunu Elmalılı’dan istediğinden bahsetmiştik. Müfessir Elmalılı, tefsirinin girişinde, Diyanet’in kendisiyle yaptığı anlaşmanın maddelerine yer vermiştir. Buradan öğrendiğimize göre anlaşma, yedi maddeden oluşmaktadır:

- 1- Ayet-i kerimeler arasındaki ilgi ve alakalar (münâsebât)
- 2- Ayet ve surelerin inmesine yol açan sebepler (esbâb-ı nüzûl)
- 3- On Kırâatı aşmayacak şekilde kırâat
- 4- Gereken yerlerde kelime ve ifadelerin dilbilimsel açıklamaları
- 5- İtikatta Ehl-i Sünnet mezhebine, amelde ise Hanefî mezhebine riayet ederek çeşitli açıklamalar yapmak
- 6- Batılı yazarların yanlış ve tahrif içerikli bilgilerine dikkat çekici notlar koymak
- 7- Tefsirin baş tarafına bir giriş yazarak burada Kur’an’ın hakikatlerini, Kur’an’la ilgili bazı konuları izah etmek.¹⁰

⁸ TBMM Zabıt Ceridesi, Dönem: II, Yıl: 5, XIV, 218.

⁹ TBMM Zabıt Ceridesi, Devre: Dönem: II, Yıl: 5, XIV, 219.

¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 19-20 (Muk.).

Bir yazarın yöntemini, bir eserde kullanılan yöntemi ortaya koymada yardımcı olacak hususlardan biri, yazarın kullandığı ya da eserde kullanılan kaynaklardır. Bu bağlamda kaynakları hakkında detaylı bilgi vermeden önce, Elmalılı'nın eserinin mukaddimesinde, tefsirinin kaynakları hususunda söylediklerine temas etmek yerinde olacaktır. H. Yazır, eserinin Arapça herhangi bir tefsirin tercümesi olmadığını, yeri geldiğinde birçok tefsire başvurduğunu, bunlar arasında Ebussuûd, Kâzî, Keşşâf, Fahr-i Râzî'nin Tefsîr-i Kebîr'i, Cessâs'ın Ahkâmü'l-Kur'ânı, Ebu Hayyân'ın el-Bahru'l-Muhît'iyle bunun telhîsi en-Nahru'l-Marid'i¹¹, Taberî, Nisâbü'rî'nin tefsirini, Âlûsî'yi, hadis kitaplarından Kütüb-i Sitte ve Nihâye'yi sürekli yanında bulundurduğunu ifade etmektedir. Bunların dışında İstanbul kütüphanelerinde bulunan birçok tefsire ve diğer ilim dallarına ait kitaplara başvurulduğunu da belirtmektedir.¹²

Tefsirinin kaynaklarını zikrettikten sonra, Hamdi Yazır, bunların kullanımını konusunda naklettiği ihtilafli noktalarda, konunun, cem edilmesi mümkün olmayan meselelerden ise, okuyucuları tereddüde düşürmemek için, çoğunlukla, bir çözüm yolu bulmaya çalıştığını ifade etmektedir. Daha sonra meşhurun zıddına bir görüş belirttiğinde ya da bir iddiada bulunduğu anda, nakil ve rivayetle ilgili bir durum söz konusu ise, kaynağını gösterdiğini, her şart ve durumda doğruyu söylemeye özen gösterdiğini belirtmektedir.¹³

Sure Girişleri

Hamdi Yazır, surelerin tefsirine başlamadan önce, giriş diyebileceğimiz bir bölüm içerisinde genel olarak surenin kimliğini tanıtan bazı bilgiler vermektedir. Örneğin, Nûr suresinin girişinde şu hususları ifade etmektedir:

“Nûr suresi, hepsi Medenidir. Nûr ayeti denilen, “*Allahü nuru's-semavati vel ard*” ayeti münasebetiyle bu ismi almıştır. Ayetleri altmış iki veya altmış dördtür. Kelimâtı bin üç yüz on altı, harfleri beş bin üç yüz otuz, fasılası be, râ, lâm, mîm, nûn harfleridir.”¹⁴

Yukarıdaki örnekte de görüldüğü gibi söz konusu bölümde surenin Meki mi, Medeni mi olduğu hususunda, ayet, kelime, harf, fasıla ve isimleri

¹¹ Bu eserin doğru adı, en-Nehru'l-mâdd'dir.

¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 20 (Muk).

¹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 20 (Muk).

¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3466.

hakkında bilgi verilmektedir. Bazen, bunlara ilaveten, surenin faziletiyle ilgili hadisler de yer almaktadır.¹⁵ Kimi durumlarda, sebab-i nüzûller de ele alınmaktadır.¹⁶ Zaman zaman tefsirine başladığı sureyle, önceki sure arasındaki münasebete de değinmektedir.¹⁷ Ara sıra surenin ne zaman, nerede nâzil olduğu hakkında da bilgi verilmektedir.¹⁸

Fıkıh Usulü Kaideleri

Elmalılı, tefsirinde zaman zaman fıkıh usulü kaidelerine yer vermektedir. Bakara, 2, 27. ayeti tefsir ederken fıkhıdaki, “Bir kimse kendi tarafından tamam olan bir şeyin nakzına sa’y ederse sa’yi merduddur.” kaidesinin, bu gibi ayetlerden alındığını söylemektedir.¹⁹

Âl-i İmrân suresinin 2. ayetindeki “*kendinden öncekileri tasdik edici*” ifadesini açıklarken, önceki yüzyıllarda gönderilen peygamberlere verilen ilahi hükümlerin mercii tasdikinin Son Peygamber olan Muhammed’in (s.a.s.), kanunı tasdikinin muhkemât-ı Kur’ân olduğunu belirttikten sonra, bu mananın usl-i fıkhıta, “Bizden evvelkilerin şeraitleri bizim de şeraitimizdir. Fakat Allah ve Resulü tarafından tasdikan nakledilmek suretiyle.” şeklinde kaideleştirildiğini ifade etmektedir.²⁰ Bu usul kaideleri, fihrist ve lügatten oluşan 10. ciltte, liste olarak verilmiştir. Liste, çok sağlıklı olmasa da konu hakkında bir fikir vermektedir. Bu listeye göre, bazı kaideler birden fazla yerde kaydedilmiştir. Örneğin, “lâ darara velâ dırâr” kaidesi, önce Bakara suresi 194. ayetin tefsirinde²¹, daha sonra da Ra’d suresi 22. ayetin tefsirinde²² zikredilmiştir.

Fikhî Tefsir

Hak Dini, fikhî bir tefsir olmamasına rağmen, ahkâm ayetlerinin izahlarında fikhî bakış açısının da yer aldığı görülmektedir. Bu, bazen okuyucu-

¹⁵ Bkz., Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 4141-4142.

¹⁶ Bkz., Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 3937.

¹⁷ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2940-2041.

¹⁸ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2841.

¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 282.

²⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1021.

²¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 699.

²² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2979.

yu bıktırarak uzunluk ve yoğunlukta olabilmektedir.²³ Elmalılı ve Hak Dini üzerine yapılan çalışmalar,²⁴ bu sözümüzü destekler niteliktedir.

Müfessir, Tevbe 103. ayetin, “*Onların mallarından bir sadaka al!*”, tefsirinde Resulullah’ın kendi adına sadaka almasının yasak olduğunun bilindiğini, buradaki sadaka almanın, “*Sadakayı zenginlerinizden alıp fakirlerinize vermekle emrolundum.*” hadisinin bildirdiği üzere alıp dağıtmakla ilgili olup bunun devlet başkanının bir görevi olduğu yorumunda bulunmaktadır.²⁵

Elmalılı, Cuma suresinin 9. ayetin izahında Hindiyeye ve diğer kaynaklarda belirtildiğine göre, Cuma namazının edasının şartlarından birisinin namazdan önce hutbe okumak olduğunu, namaz hutbe okunmadan kılınsa ya da hatip hutbeyi vaktinden önce okusa bunun caiz olmayacağını söylemektedir. Hutbenin farz ve sünnetinin olduğunu, farzının vakit ile Allah’ı zikretmek üzere iki olduğunu, zikrullah için tek bir hamdele, tehlil veya tesbîhin yeterli olabileceğini ifade etmektedir.²⁶

Müfessir, Kevser suresinin 2. ayetini tefsir ederken konuyla ilgili çeşitli rivayetleri aktardıktan sonra, bunlar gösteriyor ki, Kurban Bayramı namazından sonra kurban kesmek, Resulullah’ın fiil ve emriyle sabit olmuştur, ona farz olmakla beraber ümmeti için farz kılınmamış, onun terk etmediği ve Bayram namazından önce kesilmesini kâfi görmediği bir sünnet olarak yerleşmiştir, demektedir. Ardından kurbanın hükmünün farz mı vacip mi olduğuyla ilgili tartışmalara değinen Hamdi Yazır, meselenin tafsilatı için fıkıh kitaplarına bakılmasını salık vermektedir.²⁷

²³ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5046-5054.

²⁴ Yasemin Yıldırım, *Elmalılı Hamdi Yazır’ın Ahkam Ayetlerini Yorumlama Metodu*, Sakarya Üniv. SBE., Sakarya 2002, YL.; Fatih Sarıgül, *Ahkam Ayetlerine Verilen Mana Bakımından Cassas ve Elmalılı Tefsirlerinin Karşılaştırılması Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniv. SBE., Kayseri 2007, YL.; Arif Çakır, “*Hak Dini Kur’an Dili*” ve “*Kur’an Yolu*” Tefsirlerinin “*Ahkâm Ayetleri Açısından*” Mukayesesi, Gazi Üniv. SBE., 2008, YL.; Şükrü Çelik, *Hak Dini Kur’an Dili Adlı Tefsirde Ahkâm Ayetlerinin Yorumu*, Cumhuriyet Üniv. Sivas SBE., 2008, YL.; Zehra Davarcı, *Hak Dini Kur’an Dili ve Kur’an Yolu Tefsirlerinde Kadının Sosyal Statüsü*, Gazi Üniv. SBE., 2008, YL.; Elif Demirci, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Kadınlarla İlgili Hukuki Görüşleri*, Gazi Üniv. SBE., 2010, YL.; Selvinas Üzülmöz, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın Fıkıh Görüşleri*, Cumhuriyet Üniv. SBE., Sivas 2011, YL.

²⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2613.

²⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 4967.

²⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IX, s. 6202.

Kelâmî Tefsir

Tefsir kitaplarında, fikhî konular kadar kelâmî konular da önemli yer tutmaktadır. Daha doğrusu, Kur'an-ı Kerim'e fikhî bakış açısıyla bakıldığı gibi kelâmî bakış açısıyla da bakılmıştır. Zemahşerî ve Râzî'de çok baskın olan bu özellik, sonraki müfessirleri de oldukça etkilemiştir. Elmalılı da bu müfessirlerden birisidir. Kendisi, tefsirinde akaid ve kelam konularıyla alakalı ayetlerin tefsirinde, kelâmî bir tutum ve tavır sergilemiştir. Tefsiri üzerinde bu manada yapılan çalışmalar,²⁸ bu görüşümüzü destekler mahiyettedir. Elmalılı ve tefsiri üzerinde yapılan akademik çalışmaların en çoğunun (15 tane), bu konu ve yöntem hakkında olduğuna işaret etmek isteriz.

Hamdi Yazır, Bakara suresi 29. ayetin beyanında ölümden sonraki hayatı anlatırken, Allah'ın bunu mutlaka yapacağını, nerede ve nasıl yapacağı meselesinin O'na bağlı olduğunu, yerde, gökte, kabirde, kıyamette yapma ihtimali olduğunu söylemektedir. Bunun bizim diğer hayatımız olacağını belirten müfessir, bunun ayrıntısının havsalamızı aştığını, bunun ahiret hayatı olduğunu, daha önce berzahın, kabir âleminin, kabir hayatının olduğunu ifade ederek, sözlerinin sonunda Cenab-ı Hakk'ın hepimize yardım etmesini, kâmil bir iman bahşetmesini, salih amel ile güzel bir son nasip etmesini dilemektedir.²⁹

²⁸ Yasin Çırçır, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Peygamberlikle İlgili Görüşleri*, Uludağ Üniv. SBE., Bursa 1995, YL.; Abdulhamit Sinanoğlu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Tefsiri'nde Allah ve Alem*, Yüzüncü Yıl Üniv. SBE., Van 1995, YL.; Yalçın Topçu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Göre İsbat-ı Vacib*, Erciyes Üniv. SBE., Kayseri 1996, YL.; İkrâm Demirel, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Ahiret Hayatı Hakkındaki Görüşleri*, Uludağ Üniv. SBE., Bursa 1997, YL.; Sabri Yılmaz, *Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi*, Dokuz Eylül Üniv. SBE., İzmir 1997, YL.; Tevrat Çiçek, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın İtikada Dair Fikirlerinin Tesbiti ve Tahlili*, Karadeniz Teknik Üniv. SBE., Trabzon 1999, YL.; Zeki Halis, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelamî Meselelerin İşlenişi*, Atatürk Üniv. SBE., Erzurum 2006, YL.; Zeliha Şeker, *Hak Dini Kur'an Dilinin Kelamî Açısında İncelenmesi*, Çukurova Üniv. SBE., Adana 2007, YL.; Ahmet Mesut Tutar, *Hak Dini Kuran Dili' Adlı Eserde Ahiret İnanıcının İmkan ve Lüzumu*, Dicle Üniv. SBE., Diyarbakır 2008, YL.; Muhammet Necati Berberoğlu, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelamî Görüşleri*, Selçuk Üniv. SBE., Konya 2007, 2009, YL.; Yakup Yıldırım, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi-İman İlişkisi*, Selçuk Üniv. SBE., Konya 2010, YL.; Bülent Akdaş, *Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniv. SBE., İzmir 2010, YL.; Engin Yılmaz, *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahiret Anlayışı*, Sakarya Üniv. SBE., Sakarya 2010, YL.; Erol Köseoğlu, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserinde İlahî Sfatlar*, Dicle Üniv. SBE., Diyarbakır 2011, YL.; Hüsna Çelebi, *Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşiet Kavramı*, Dokuz Eylül Üniv. SBE., İzmir 2013 YL.

²⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 288.

Müfessir, Yûnus suresi 64. ayeti izah ederken, bundan önceki iki ayeti de dikkate alarak, 'İşte kerâmât-ı evleyâ haktır meselesinin esası budur.' demektedir. Ardından onların Allah'tan başka veli tanımadıklarını, Allah'ın rızasına muhalefetten korkup korunduklarını ve Allah'tan başka hiç kimseden korkmadıklarını, Allah'ın da onlara dost olduğunu ifade etmektedir.³⁰

Elmalılı, Mülk suresi 8. ayeti tefsir ederken Rabbi küfretmenin onun zatını inkâr etmekten ibaret olmadığını, tecelliyatını, herhangi bir peygamberini ve indirmiş olduğu ayet ve delillerini, onlarla tebliğ ettiği haberleri, uyarılarını yalanlamanın, inkâr etme ile nankörlüğün de küfür olduğunu bildirmektedir. Peygamberi inkâr etmenin kaynağının, 'Allah hiçbir şey indirmedir.' diye mutlak bir yalancılıktan ibaret olan bir inkâra bağlı olduğunu ileri süren müfessir, bunun doğrudan doğruya Allah'a karşı bir küfran olduğu görüşündedir. Sonra, münkir, peygamberin haber verdiği azabı gözüyle görmedikçe uyarıya inanmaz, diyerek sözünü bağlamaktadır.³¹

Tenasüb

Elmalılı ile Diyanet arasında yapılan anlaşma maddelerinin ilki,³² "Ayat-ı Kerime beynindeki münasebat"tır. Müfessirin, konunun hakkını verdiğini söyleyebiliriz. Yazır, Fâtîha'nın başında, konu hakkında genel bir değerlendirme yapmaktadır. O, Kur'an'daki sureler, çoğu surelerde kıssalar, kıssalarda ayetler, ayetlerde kelimeler, kelimelerde harfler ve bütün bunlar arasında, zâhir, hafî, lafzî veya manevî birçok açıdan tam bir tenasüb belîğ bir düzen vardır. Bunun tahlili, sonsuzdur. Bunlar birçok ilim ve sanatla ilgilidir. Bunların en kadimi de, nahiv ve belagat ilimleridir. Daha sonra şu ifadeye yer vermektedir:

"(Bunlar) delalet-i vaz'ıyye ve lisaniyye, delalet-i akliye ve mantıkiye ve delalet-i tabiiye ve zevkiye namile üç nevi delaletin muhassalası olan mütenahiden namütenahiye giden tenasübün icmalen hissedilebilen alakalarını ifade ederler."

Müfessir, sözlerinin devamında, bunların tefsirin ruhunu oluşturduğunu belirttikten sonra az önce alıntılıdığımız üç delaletin şu kesimler için olduğuna dikkat çekmektedir:

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2732.

³¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5213.

³² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 19 (Muk.).

“Umum için delalet-i vaz’iyenin, ulema için delalet-i akliyenin, havass-ı üdeba ve hükemâ için delalet-i zevkiye ve fitriyenin ehemmiyeti büyüktür. Ve terceme ile lisan değiştiği zaman bittabi birinci ile üçüncüde zaiyat pek çok olur. Ve bundan delalet-i mantıkıyye de müteessir olur.”³³

Hak Dini Kur’an Dili’nde bu tarzın yoğunluğu bazı akademik çalışmaların yapılmasına imkân sağlamıştır.³⁴

Bu hususta somut bir iki örnek verelim. Elmalılı, Mülk suresinin girişinde, öncesi ve sonrasıyla ilgi ve alakası bakımından Tahrîm suresinden sonra Mülk suresinin başlamasını, Nûr suresinden sonra başlayan Furkân suresini andırdığını söylemektedir. Bunun, bir taraftan Vâkıa suresinin sonuyla Hadîd ve Mücâdele’den itibaren surelerin her birini kök noktalarına basarak süzen, hepsinin bir zübde ve gayesi yeni bir devr-i inkılâba işaret eden ve bu suretle diğer taraftan da kendinden sonrakine bir ilke ve esas olmak üzere başlayan sure olduğunu ileri sürmektedir.³⁵

Müfessirin bu bağlamdaki en güzel değerlendirmelerinden biri, Duhâ suresinin sonunda yaptığı değerlendirmedir. O, önce hüznüleri gideren bu ferah ve inşirâhtan sonra, artık bu dünyada hiçbir zahmet ve zorluğun kalmadığını zannederek ataletle düşülmemesi gerektiğine işaret etmektedir. Ardından, her zorluğun yanında kolaylıklar bulunduğunu bilerek tahdîs-i nimet için daha çok çalışmak, sadece nimeti görmekle yetinmeyip Mün’ime; nimet veren za’â yönelmek, bütün ilgi ve alakasını O’na yöneltmek, O’na doğru gitmek için çalışmanın gereğini bildirmek için, söz konusu sureyi İnşirâh suresinin takip ettiğini söylemektedir.³⁶

Hamdi Yazır, Kureyş suresinin tefsirinin sonunda, bir sonraki surenin tefsirine geçerken Fil suresiyle irtibatlı gibi görünen bu surenin, yukarıdaki surelere de ircaı nazar ettirdiğini ifade etmektedir. Ardından, bunun Tîn suresindeki “*Ve hazel beledi’l-emin*” ayetini hatırlattığını, orada “*femâ yükezzibüke badü bi’d-dîn*” buyrulduğunu, buraya kadar olan surelerde sapa-sağlam dinin esasları özetlendikten sonra “*Ereytellezî yükezzibu bi’d-dîn*” diye başlayan Mâûn suresine dikkatleri çekmektedir.³⁷

³³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 50-51.

³⁴ Yalçın Yıldırım, *Elmalılı’nın “Hak Dini Kur’an Dili” İsimli Tefsirinde Sureler Arası Tenâsüb ve İncicam*, Marmara Üniv. SBE., İstanbul 2009, YL.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5150-5151.

³⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VIII, s. 5909.

³⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IX, s. 6429.

Müfessir Nâs suresinin tefsirini bitirdikten sonra, mezkûr sureyle Fâtiha suresi arasında hoş bağlantılar kurmuştur. Nâs suresinin harfleri, tekrarsız sayıldığında yirmi iki harf olduğunu, Fâtiha suresinin ayetlerinin de böyle olduğunu, bunun Kur'an-ı Kerim'in nüzûl yılına denk geldiğini söylemektedir. Kitabullah'ın kaç senede indiği konusunda yirmi iki ve yirmi üç şeklinde değişik iki yaklaşımın olduğunu hatırlatan Elmalılı, meşhur olanın ikinci yaklaşım olduğunu haber vermekte ve sözlerini şöyle bağlamaktadır: “Şu hâlde yirmi iki seneden fazla olmakla beraber tam yirmi üç seneye de dolmamış olduğunu söylemek hepsini tevfiğ etmiş olur.”³⁸ Müfessirin daha enteresan olan yorumu ise, Kur'an'ın başının besmelenin be'si ile başladığı, sonunun ise Nâs suresinin son kelimesi olan nâs'ın son harfi sîn ile bittiği, bunun da Farsça “bes”, yani “yetişir”, “kâfi”, “işte o kadar” manasına dikkat çektiği değerlendirmesidir.³⁹ Bu düşüncesini yaklaşık iki sayfa boyunca anlatan Hamdi Yazır, sonunda “Allah bes bâkî heves” diyerek tefsirini dua ile sona erdirmektedir.⁴⁰

İsrâiliyyât

Kur'an-ı Kerim'in içeriğini oluşturan temel konulardan biri, kıssalardır. Bu kıssalar, genel itibarıyla, tarihi olaylardır. Kitabullah'ın amacı, tarihî bilgi vermek olmadığından, müfessirler zaman zaman bu kıssalarda anlatılan olay ve kişilerle ilgili Kur'an dışı kaynaklardan yararlanma yoluna gitmişler, bu da bilgi, zihin ve anlayış kirliliğine yol açmıştır. Kimi müfessirler, özellikle rivayet ağırlıklı olanlar, bu tür kaynaklara aşırı ilgi göstermişlerdir.

Elmalılı, bu hususta titiz ve dikkatli olanlardandır. Onun bu tutumunu çeşitli yerlerde görmek mümkündür. O, En'âm suresi 74. ayetin izahında, Hz. İbrahim'in babasının ismi ile ilgili rivayetleri aktardıktan sonra, tarih kitaplarında meşhur olan Tarah adının kaynağının Yahudi ve Hristiyan kaynaklarına, bunların da Tevrat'a dayanabileceği kanaatini ileri sürmektedir. Bunun, Kur'an-ı Kerim'in Azer şeklindeki haberine karşı çıkacak güçte olmadığını ifade ettikten sonra, bunların Kur'an'a değil, Kur'an'ın bunlara müheymin ve nigahbân olduğuna vurgu yapmaktadır.⁴¹

³⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6161.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6430.

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6432.

⁴¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1964-1965.

Müfessirin bu mevzuya bakışını gördüğümüz başka bir yer ise, Kehf suresinin 20. ayetidir. O, mezkûr ayeti izah ettikten sonra kıssanın bilinmesi gereken noktalarının hakkıyla bilindiğini, bundan dolayı Ashâb-ı Kehf kıssasının, sadece Kur'an-ı Kerim'in beyanına dikkat ederek okunması, oraya buraya sormaya kalkışılmaması uyarısında bulunmaktadır.⁴²

Hamdi Yazır'ın konuya yaklaşımına, bir de Kehf suresi 83. ayetinin tefsiri bağlamında rastlamaktayız. Zülkarneyn hakkında en sağlam hükmün, İbn Hişam şârihi Süheylî'nin Hz. Ali'den nakledilen "Zülkarneyn bir abd-i salih idi ki, Allah'ı sevmiş, Allah da onu sevmişti." olduğunu aktardıktan sonra onun isim ve şahsiyetini belirlemeye kalkışmanın Kur'an-ı Kerim'in anlatım tarzına, üslubuna uygun olmadığını söylemektedir.⁴³

Elmalılı'nın, Hak Dini'nde bu konudaki tutumuyla ilgili akademik çalışmalar da yapılmıştır.⁴⁴

İşârî Tefsir

Kaynaklarda müfessirin tasavvufa ilgisinden, Şabâniyye tarikatına intisabından bahsedilmektedir.⁴⁵ Mustafa Kara, iyi bir Fütâhât okuyucusu olan Yazır'ın, tarikata mensup bir âlim olduğunu tahmin etmenin mümkün olduğu düşüncesindedir.⁴⁶ İbn Arabî'nin el-Fütühâtü'l-Mekkiyye'si ile Füsûsü'l-Hikem'inin Hak Dini'nin önemli kaynakları arasında yer alması, müfessirin tasavvufa olan ilgi ve alakasının göstergelerinden biri olarak kabul edilebilir. Ayrıca tefsirinde Sadreddin Konevî (Tebseratü'l-Mübtedi, Tezkiretü'l-Müntehi), Gazzâlî (Mişkâtü'l-Envâr, İhyâ), Abdülkadir Geylânî (Fütûhu'l-Gayb), Birgivi (Tarikat-ı Muhammediyye), İmam Rabbanî (Mektûbât) gibi tasavvufun önde gelen şahsiyetlerinden yararlanması, onun bu alana verdiği ehemmiyete bir delil teşkil edebilir. Hak Dini'nde işârî tefsir ve tasavvuf hakkında yapılan tezler ve çalışmalar⁴⁷ da, Elmalılı'nın bu konudaki birikim ve müktesebatı hakkında sağlam bir done teşkil etmektedir.

⁴² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3241.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3279.

⁴⁴ Bkz., Canan Zerenay Avan, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsirinde İsrâliyât*, Sakarya Üniv. SBE. 2004, YL.

⁴⁵ Bkz., Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, XI, 59.

⁴⁶ Mustafa Kara, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Tasavvuf Kültürü Üzerine", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993, s. 239.

⁴⁷ Tespit edebildiğimiz çalışmalar, şunlardır: Mustafa Kara, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Tasavvuf Kültürü Üzerine", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 231-240; Hatice Özseraça, *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniv. SBE., Ankara 1997, YL; Mehmet Şirin Ayış, *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, 2002, YL.; Bekir Bal, *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde İşârî Yön*, 2003, YL.; Mehmet Arslan, *Elmalılı ile Süleyman Ateş'in Tefsirlerinin İşârî Yöntem Açısından Mukayesesi*, Eskişehir Osmangazi Üniv., Eskişehir 2013, SBE. YL.

Müfessir, tefsirini bitirirken Nâs suresinin sonunda Kur'an'ın başı ile sonu arasındaki münasebeti anlatırken bu gibi tesadüflerin yerine göre remzî/simgesel bir anlamdan hâlî olmadığının inkâr edilemeyeceğini ileri sürmektedir. Kur'an-ı Kerim'de bu tür birçok inceliğin olduğunu belirten Elmalılı, müteşabih bir vadi olan buradan, muhkem ayetlere karşı bir yorumda bulunulmamasını vurgulamaktadır. Yoksa bunun insanı, Hurûfilik ve Bâtınîlik karanlıklarına sürüklemesine sebep olacağını ifade etmekte, muhkem ayetlere aykırı olmayarak sezilen, duyulan lem'aların, lemhaların kâlden ziyade hâle ait olan ve ehlinden başkasına kendisini açmayan bedîaların, ne kadar incelenirse o kadar faydalı olacağını söylemektedir.⁴⁸

Bu bağlamda kaydedilmesi gereken önemli bir nokta, müellifin Ebû Hayyân'ın işârî tefsire karşı duruşunu tenkit ederken takındığı tavidir. O, Kur'an'ın ruhî ve vicdanî zevklere doğabilen işaret ve tevilatından bahseden sufiye tefsirlerinin hepsini Karamita ve Hurûfiye bâtınıyyesi gibi zındıklardan saymanın doğru olmadığını ileri sürmektedir.⁴⁹

Elmalılı, Nûr suresi 30. ayetin izahında zâhirî anlama temas ettikten sonra sofiyyeden Şibli'ye, “(يَعْضُوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ) ne demek?” diye sorulduğunu, cevaben “Baş gözlerini haramlardan, kalp gözlerini de mâsivallâhtan çeksinler.” dediğini aktarmaktadır.⁵⁰

Zülkarneyn kıssasının sonunda Nizamüddin Hasan Nisâbü'rî'nin Garâibü'l-Kur'an adlı tefsirinden uzunca bir alıntı yapmaktadır. Burada 96. ayetin izahında, şu yoruma yer vermektedir: “Ezkâr ve evrâda devam edin, kalp demirinde taat ve zikir hararetinin tesiriyle, onu ateş hâline getirince, 'getirin!' dedi, 'ona bakır kaynağı dökeyim, şeytanın hilesinin işlemeyeceği şekilde o kalplerin içine, muhabbet cevheri metanet kimyası dökeyim de, ona, Rahman'ın dışında hiçbir şey yükselesin.”⁵¹

Bu tarz başka bir tefsir örneği, Sâd suresi 17. ayetteki evvâb kelimesinin anlamı tartışılırken karşımıza çıkmaktadır. Müfessir Kâmûs'ta evb kökünün, kasd ve istikâmet anlamlarına da geldiğinden dolayı evvâb kelimesinin, “çok doğru ve azimkâr” demek olacağı düşüncesini serdettikten sonra birçok manaya gelen söz konusu sözcüğü, tek bir kelime ile karşılama-

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6430.

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5611 vd. .

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3502.

⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3293.

nın mümkün olamayacağına işaret etmekte ve şöyle demektedir: “Allah’a rucû, sufîyyenin mevt-i irâdî tabir ettikleri fenafillâh makamıdır ki, tevbe ve inâbe bunun başıdır. Bu makamda sâdır olan her kuvvet, ilahidir. Onun için teyid ve kuvvetinin illetinde öyle buyuruluyor. Çünkü o bir evvâb idi.”⁵²

Hamdi Yazır’ın işârî tefsire yaklaşımı bağlamında son olarak Rahman suresi 19. ayetin tefsirinde yaptığı değerlendirmeye temas etmek istiyoruz. Ayetteki “bahrayn” ifadesi hakkında beş farklı yoruma değindikten sonra, Yazır, işârî mana olarak, bunun âlem-i cismânî ile âlem-i rûhânîyi da kapsayabileceğini, böylelikle aralarındaki berzahın da hayal ve zilâl âlemi olacağını ileri sürmektedir.⁵³

Elmalılı, işârî tefsire olumlu yaklaşmasına rağmen, zaman zaman bu tarza karşı eleştirel bir tutum takılmaktan da geri durmaz. Yukarıda müfessirin İbn Arabî’den nasıl yararlandığından söz ettik. Ancak tasavvufun en önemli simalarından biri olan bu zata, kimi zaman tenkitte bulunmuştur. Sâd suresi 76. ayetinde İblis’in Adem’e secde etmeme konusunu İbn Arabî’nin hakikate hamlettiğini, Adem’e secdeyle emredilmeyen meleklerin bulunduğu kanaatinde olduğunu, ancak şeyhin bu düşüncesinin insanın “nüsha-i câmia” olması hakkındaki mezhebine uygun olmadığına dikkat çekmektedir.⁵⁴ Müfessir, Zâriyât suresi, 49. ayetindeki “*min külli şey*”in tefsirinde, Muhyiddin Arabî’nin Fütühât-ı Mekkiyye’de Allah’ı da dâhil eder tarzdaki değerlendirmesinin doğru olmadığını, (خالق كل شيء)in “*şey*”inde dâhil olmadığı gibi burada da dâhil olmadığını söylemektedir.⁵⁵ O, Hadîd suresinin 3. ayetindeki Allah’ın evvel ve âhir sıfatlarını, Ebussuûd’un uyarısını da hatırlatarak izah ettikten sonra, birçok kişinin vahdet-i vücûd adına hataya düştüğüne işaret etmektedir.⁵⁶

İlmî Tefsir

Elmalılı Hamdi Yazır, Bakara suresi 102. ayetin tefsirinde bütün ilimlerin saygın olduğunu, bunların hem iyi hem de kötü yolda kullanılabilceğini, ilimler güzel kullanıldığı takdirde, zehirlerden ilaç, kötü kullanıldığı tak-

⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 4089.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 4672.

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 4111.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 4544.

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 4731.

dirde de ilaçlardan zehir üretilbileceğini, bundan dolayı, şeriat âlimlerinin bu ve benzeri ayetlerden şu hükmü çıkardıklarını belirtmektedir: “Zatında şer’an haram olan, hiçbir ilim yoktur.”⁵⁷ Âl-i İmrân suresi 186. ayetin iza-hında karşımıza, müfessirin deneysel bilgiye yaklaşımı çıkmaktadır. İbtılâ kelimesinin “zorlukla sınamak ve denemek” anlamında olduğu konusunun daha önce geçtiğini hatırlatan Elmalılı, Allah’ın deneyle bilgi sahibi olmak-tan münezzeh ve müstağni olduğunu, burada bir istiâre bulunduğunu, bu-nun nüktesinin ise, deneysel bilginin önemine ve hareketlerde tecrübenin esas alınması için kulları yönlendirme olduğunu ileri sürmektedir.⁵⁸

Hamdi Yazır’ın bu konuda yararlandığı en önemli kaynak, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî’nin (ö. 1306/1888) Kur’an-ı Kerim’in hakikatle-rine, pozitif bilimler açısından yaklaşan Keşfü’l-Esrârî’n-Nûrâniyyeti’l-Kur’âniyye adlı eseridir.⁵⁹

Bir araştırmacı, Elmalılı’nın bilimsel tefsiri belli şartlar dâhilinde kabul ettiğini belirtmiş ve bunları dört maddede toplamıştır.⁶⁰ 1- Bu tür yorum-ları inanç hâline getirmek ve kabul etmeyenleri küfürle itham etmek doğru değildir. 2- Nazil olduğu dönemlerde Kur’an, astronomiye ait bazı teorileri iptal etmiştir. Bunlar, Kur’an’ın tabiat bilimlerine zaferi anlamına gelmekte-dir. 3- Kur’an tefsirini herhangi bir zamanın bilim veya felsefesi sınırları içi-ne çekerek fikir ve vicdanları daraltmak doğru değildir. Çünkü vahyin sı-nırları bilimin sınırlarından çok geniştir. 4- Kur’an’ın zahir anlamı bilimsel verilere aykırı düşerse, Kur’an’ı onlara değil, onları Kur’an’a uyarlamaya ça-lışmak gerekir. Yoksa sırf bilime uygun olsun diye ayeti o yönde yorumla-mak doğru değildir.⁶¹

Mevzunun daha net olarak görülmesi için bir iki örnek vermenin daha sağlıklı olacağını düşünüyoruz. Müfessir, Hicr suresi 22. ayeti açıklarken mezkûr ayetin mazmunun başlı başına bir mucize olduğuna dikkat çek-

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 447.

⁵⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1251.

⁵⁹ Bkz., Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VIII, s. 5708.

⁶⁰ İbrahim Hilmi Karşlı, “Kur’an’ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülahazalar”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2010, cilt: XLVI, sayı: 3, s.91. Ayrıca bkz. Recep Orhan Özel, Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsirciliği, Cumhuriyet Üni. SBE., Sivas 2002.

⁶¹ Nurettin Başyigit, Elmalılı’da İlmî Tefsir, Uludağ Üniv., SBE., Bursa 1996, YL.; Recep Orhan Özel, Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsirciliği, 2002, Cumhuriyet Üniv. SBE. YL., Recep Orhan Özel, Elmalılı Hamdi Yazır’ın Bilimsel Tefsir Anlayışı, Osmanlı Toplumunda Kur’an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-, 2013.

mekte, sahabe ve tâbiinden bazı görüşler aktarmakta, geçmişte rüzgârların ağaçları aşıladığının bilindiğini, ama bunun nasıl olduğunun açıklanmadığını söylemektedir. Ardından müfessir olmasının yanı sıra bir tabip olan Râzî'nin de buna eğilmediğini ifade etmekte ve devamla şöyle demektedir: Sûre-i Ra'd'de beyan olduğu üzere (من كل زوج اثنين) hakikati münkeşif olduktan, yani bütün nebatatın çiçeklerinde erkek dişi çifti bulunduğu ve erkeğin dişiyi telkih ile semereler hâsıl anlaşıldıktan sonradır ki rüzgârların bir aşıcı hizmetini ifa ettikleri anlaşıldı.⁶² Hamdi Yazır, hem Hicr suresindeki ayetin, hem de Ra'd suresindeki ayetin, meçhul bir ilmi hakikati haber verdiğinin bin bu kadar sene sonra ortaya çıktığını ve anlaşıldığını, böylece bu ayetin bir mucize olduğunun tezahür ettiğini ifade etmektedir.⁶³ Rüzgârların taşıyıcı ve yayıcı olmaları hasebiyle, yararlarından birisinin, ağaçları ve bitkileri aşılması olduğuna işaret eden müfessir, bunun gerçekleşebilmesi için, rüzgârın belli bir şiddette esmesi gerektiğini, böyle olmazsa, telkih/aşılama yerine tahrip olacağını söylemektedir. Sonra da rüzgârın oluşumu hakkında kısa bir bilgi sunmaktadır.⁶⁴ Müfessirin bu tarz yorumlarından biri de, Yâsîn suresi 33. ayetin izahında söyledikleridir. Bir danenin hayatın ilk başlangıcı olan hüceyre/cellule/hücre olduğundan “ahracnâ minhâ habben” buyurulduğunu, doğa bilimleri açısından bakıldığında, arzın anasırından bir hayat hüccresinin oluşumunun, bir danenin çıkmasının tabii olmadığını ileri sürerek sözlerini şöyle sürdürmektedir: “Tohumsuz bir hayat hücceresi tabii olarak teşekkül edemez (génération spontanée) olamaz. Filvaki bir nâkısın kendiliğinden bir zâid oluvermesi akla da muvafık gelmez.” Hamdi Yazır, bu noktanın, tabiatlar üzerinde hâkim olan Yüce Yaratıcı'nın ölülere hayat veren Rabbânî gücünü gösterdiğini belirtmektedir.⁶⁵

Elmahlı, kimi ayetlerin tefsirinde, bazı teknolojik yaklaşımlar da sergilemektedir. Örneğin Hadîd suresi 25. ayetin izahında, iğneden ipliğe her şeyde demirin hizmet ve faydasına dikkat çekerek onun bütün sanayinin hem belkemiği hem de eli ve tırnağı olduğunu, mezarların onunla kazıldığını, şehirlerin onunla yapıldığını, yiyeceğin de giyeceğin de onunla olduğunu zikretmektedir. Ardından Râzî'nin dediği gibi, demirin insanlığa hizmeti-

⁶² Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3053-3054.

⁶³ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3054.

⁶⁴ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3054.

⁶⁵ Elmahlı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4025.

nin, altından daha fazla olduğunu, dünyada altın bulunmazsa, fazla bir eksiklik olmayacağını, ama demir olmazsa hemen hemen bütün dünya işlerinin bozulacağına, zarara uğrayacağına işaret etmektedir.⁶⁶

Tefsirinde birkaç yerde evrim teorisine de değinen Yazır, Mâide suresi 60. ayetin tefsirinde, insanın maymundan jenerasyon yoluyla evrim geçirdiğini ileri sürenlerin, yine insanın da jenerasyon yoluyla maymuna dönüşeceğini, ve bunu bir kanun, bir yasa gibi mülahaza etmeleri gerektiğine dikkat çekmektedir.⁶⁷ Müfessir aynı konuda Bakara suresi 65. ayetin tefsirinde insan ile maymun arasındaki gerçek farkın bir kıl ve kuyruk farkı değil, akıl, mantık ve ahlak farkı olduğunu vurgulamaktadır. Maymunun bütün hüner ve becerisinin, taklit hissinden ileri geldiğini, insan, ne hareket yaparsa, maymunun onu taklit ettiğini, bu durumun birçok kişinin nazarında maymunu insana yaklaştırdığını söyleyen Yazır, iddiasını şöyle ispatlamaya çalışmaktadır: “Hâlbuki maymunun önünde günlerce ateş yakınız, soğuk günlerde karşısında ısınmayı öğretiniz, sonra onu alıp bir kıra götürünüz, yanına kibrit, çıra, kömür de koyunuz, o, üşüdüğü zaman bunları bir yere getirip de bir ateş yakarak ısınmasını bile düşünemez, bu kadcak mantık bile gösteremez.”⁶⁸

Felsefe

Felsefenin imkân ve yöntemlerini kullanarak, onlardan yararlanarak, beslenerek Kur'an-ı Kerim'i anlama ve yorumlamayı, felsefenin İslam dünyasına girişiyle başlatmak mümkündür. Bu tarzın en iyi örneği, İbn Sina'nın İhlâs suresi ile Muavvizeteyn surelerine yaptığı tefsirdir.⁶⁹

⁶⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII. s. 4757.

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1725.

⁶⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 379.

⁶⁹ Bu bağlamda ve bunlar üzerine yapılan birkaç inceleme şunlardır: Abdülhamit Sinanoğlu, “İbn Sina'nın Felak Suresini Tefsiri Bağlamında İlk Yaratılış Düşüncesine Teolojik Bir Yaklaşım”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, 2009, cilt: VII, sayı: 2, s. 53-72; Ahmet Faruk Güney, “Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Ahmet Hamdi Akseki'nin İbn Sina'nın İhlâs Suresi Tefsiriyle İlgili Telif Ettiği Tercüme ve Şerh”, *Kutadgubilig: Felsefe - Bilim Araştırmaları*, 2011, sayı: 20, s. 289-340; Hatice Toksöz, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/1, sayı: 28, s. 39-61; Harun Bekiroğlu, “Bir Felsefi Tefsir Örneği Olarak Muhammed Hâdimi'nin İbn Sina'ya Ait İhlâs Suresi Tefsirine Haşiyesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2013/1, cilt: XII, sayı: 23, s. 127-154; Mesut Okumuş, “Felsefi Tefsir Bağlamında İbn Sina'nın Kur'an Sure ve Ayetlerine Yaklaşımları”, *Diyanet İlmî Dergi*, 2014, cilt: 50, sayı: 1, s. 157-194.

Konuya geçmeden önce, Elmalılı'nın felsefi kişiliği ile ilgili bazı tespitleri aktarmak istiyoruz. Mehmet Emin Erişirgil, müfessirin Metâlib ve Mezâhib⁷⁰ adlı tercümesine yazdığı Dibâce'nin, eserin kendisinden daha değerli olduğunu, bu bölüm okunduğu zaman felsefi meseleleri kavrayan bir zekânın etkisi altında kalındığını, bunun ise, her yönden okuyuculara yazarın felsefi meseleleri anlayıştaki gücünü gösterdiğini söylemektedir.⁷¹ Süleyman Hayri Bolay, Dibâce bütünüyle ele alındığı zaman Hamdi Yazır'ın, müstakil düşünebilen dirayetli bir kafaya sahip, felsefe meselelerine yakından vâkıf olduğunun anlaşıldığı görüşündedir.⁷² Yine o, filozofun çeşitli tanımlarından yola çıkarak, bir karşılaştırma yapmakta ve Elmalılı'nın bir filozof olduğunu sonucuna varmaktadır.⁷³ Bolay, felsefe meselelerine aşına olmayanın, Hak Dini'ni anlayamayacağını veya anlamakta güçlük çekeceğini iddia etmektedir.⁷⁴ Halis Albayrak, Hamdi Yazır'ın, felsefenin tarihi sürecini ve geçirdiği merhaleleri bilmesinden dolayı, Râzî'ye göre farklı bir konumda bulunduğunu, Râzî'de kelâmî münakaşalar daha fazla yekûn tutarken Elmalılı'da felsefe lehinde bir yoğunluk olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Mustafa Bilgin ise; felsefenin Hak Dini'nin en önemli kültür alanlarından biri olduğuna, ancak felsefe için felsefe değil, din için felsefe yapıldığını, bu dinin de İslam filozoflarının değil, İslam kelamcılarının anladığı din olduğuna dikkat çekmektedir.⁷⁶

Bir araştırmacı, Elmalılı'nın felsefeyle ilişkisinin arka planında toplumsal şartların bulunduğunu, müfessirin İslam âleminin içinde bulunduğu durumdan kurtulabilmesi için İslam hukuku ile Batı hukukunu karşılaştırmalı olarak incelerken zorunlu olarak Batı düşüncesini tetkik etmeye yöneldiğini, böylece felsefeyle ilgilenmeye başladığını öne sürmektedir.⁷⁷

⁷⁰ Paul Janet & Gabriel Sealles, Histoire de la Philosophie. Tercümenin diğer adı, Tahlilî Târih-i Felsefe'dir, İstanbul, Matbaa-i Âmire, 1341.

⁷¹ Muhammed Emin Erişirgil, "İki Eser-i Felsefi Münasebetiyle", (Sad. Recep Kılıç), *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, s. 45.

⁷² Süleyman Hayri Bolay, "Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, s. 135.

⁷³ Bolay, "Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır", s. 136.

⁷⁴ Bolay, "Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır", s. 139.

⁷⁵ Halis Albayrak, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, s. 156.

⁷⁶ Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, XV, 157.

⁷⁷ Coşkun Dikbıyık, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Felsefi Yönü ve Tefsirindeki Felsefi Unsurlar*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1986, s. 86.

Şimdi genel olarak müfessirin felsefeye bakışına kısaca değinmek istiyoruz. Hamdi Yazır'ın felsefeyi genel bir konu çerçevesinde, felsefi teori ve sorunları, yeni ve eski, bir bakış açısıyla özel bir yöntemle değerlendirmek ve tartışmak, buna karşı olanları da eleştirmek olarak tanımladığı görülmektedir.⁷⁸ O, felsefenin eskiden bütün ilimleri kuşattığını, bir felsefecinin fen bilimlerinde de yetkin ve etkin bir konuma sahip olduğunu, bugün ise, durumun değiştiğini ileri sürmektedir.⁷⁹ Yazar başka bir yerde ise; felsefenin sonunun din felsefesi olduğunu söylemekte, bundan dolayı felsefenin hikmet adını aldığını iddia ederek din felsefesi yapmanın bir din koymak demek olmadığını söylemektedir.⁸⁰ Elmalılı'ya göre İslam'da felsefe önemli aşamalar geçirmiş ve sonunda üç ekol ortaya çıkmıştır: a) Feylesofların yolu. Bu, Meşşâiyye ve İshrâkiyye diye ikiye ayrılmaktadır. b) Mütetekellimînin mezhebi. Hamdi Yazır, asıl İslâm felsefesinin bunlar tarafından yapıldığını ileri sürmektedir. c) Sofiyye- Tasavvuf ekolü.⁸¹

Elmalılı ve Hak Dini adlı tefsirinin bu felsefe ağırlıklı yönü, bazı akademik tezlerin yapılmasına imkân verdiğine dikkat çekmek isteriz.⁸²

Müfessir, Neml suresi 15. ayetin izahında Şehristânî'nin Milel ve Nihal'deki açıklamasına işaret ederek Anadolu ve Yunan'da felsefenin ortaya çıkışını, Süleyman (a.s.) zamanında parlayan ilim ve hikmetin yansımasına bağlamaktadır.⁸³

O, Yunus suresi 35. ayetin tefsirinde nefis hakkında şu soruyu sormaktadır: “O hâlde nefsin kendi şuur ve suverine, kendi intibaat ve temayülâtına harici nefiste tahakkuk kıymeti verip kendinden geçmesi vaki tarafından delilini bulmak imkânı olmıyan ındi bir tehakkum-i nefsiden ibaret olmaz mı?” Sonra bu soruya cevap ararken, önce son zamanlarda Alman fi-

⁷⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Metalib ve Mezahib* (Dibace), İstanbul 1978, s. 32.

⁷⁹ Elmalılı, *Metalib ve Mezahib*, s. 34.

⁸⁰ Elmalılı, *a.g.e.*, s. 36.

⁸¹ Elmalılı, *a.g.e.*, s. 52-53.

⁸² Hüseyin Kurt, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Felsefi Düşüncesi*, Ankara Üniv. SBE., Ankara 1996, YL.; Kemal Göz, *Düşünce Tarihimizde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, Süleyman Demirel Üniv. SBE., Isparta 1998, YL.; Fatma Satılış, *Hak Dini Kur'an Dili'nde Felsefi Unsurlar*, Uludağ Üniv. SBE., Bursa 2000, YL.; Ahmet Faruk Güney, İbn Sinâ'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri, Marmara Üniv. SBE., İstanbul 2008, Dok.; Ali Can, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'da Bilgi Problemi*, Rize Üniv. SBE., Rize 2009, YL.; Yakup Yıldırım, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi-İman İlişkisi*, Selçuk Üniv. SBE., Konya 2010, YL.

⁸³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3662.

lozofu Kant'ın da bahsettiği üzere, bu sorunun her durumda varid olduğuna çekmektedir. Bu konuda filozofların üç kısma ayrıldığını belirten Elmalılı, bunların ilkinin bu soruyu, “nâ-kâbil-i hall” kabul ederek, hakkın vücûdunu ve imkânını inkâra kadar götürdüklerini söylemektedir. Bunların sofistaiyye, diğer bir deyişle husbuiyye olduğuna işaret eden müfessir, bunlardan kiminin yok inadına musır inadiyye, kiminin ilim ve fenne hiçbir değer vermeyip bütün malumatı sadece “indî ve nefî bir hadise”, bir “spekülayon” kabul eden indiyiye, kimi de lâ-edriyye olduğunu söylemektedir. İngiliz filozofu David Humeden bunların son zamanların felsefelerinde ortaya çıktıklarını, ilim ve fende şüphe meselesini yenilediklerini, septik, yani raybiyye ve şüpheci adını aldıklarını ifade etmektedir.⁸⁴

Elmalılı, Neml suresi 40. ayeti izah ederken Muhyiddin İbn Arabî'nin “*bel hüm fi lebsin min halkın cedid*”⁸⁵ ayetinden anladığı “halk-ı cedid” meselesinin, Dekart'a kadar geçen bir felsefe olduğuna işaret etmektedir.⁸⁶

Hamdi Yazır'ın felsefeye bakışı, mutedil bir bakıştır. Yeri geldiğinde tenkitte de bulunmaktadır. O, Hâkka suresi 40. ayeti açıklarken, tekzib ve inkârın iki temel kaynağı olduğunu söylemekte, bunların birinin sofestailik, yani safsatacılık olup bunların gördüklerini reddettiklerini, kendilerine de inanmadıklarını belirtmektedir. Diğeri ise, pozitivizmdir. Bunlar, aşırı müspetçilik yanlısıdır, gördüklerine inanır, görmediklerini ise yalanlar.⁸⁷

Eleştirel Tutum

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, engin bir kaynak dünyasını kullanırken bunları kendi görüş, anlayış ve yöntemine göre kullanmış, bunlardan bu şekilde yararlanmıştı. Kültür ve ilim geleneğimizin zenginliği, bazen zafafa dönüşmekte, bu devasa birikimi kullananları içinden çıkılmaz hâllere sürüklemektedir. Müfessirin bu eleştirel tutumu, hem kendi kültürümüzün önemli simalarına, hem de Batı kültürünün meşhur ve maruf kişilerine yöneliktir. Kişileri değil, hakikati öncelemiş, bunu da tefsirinin mukaddimesinde dile getirmiş, her şart ve durumda doğruyu söylemeye gayret ettiğini

⁸⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2718.

⁸⁵ Kâf, 50/15.

⁸⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3680. Yazar, aynı konuya, c. VI, s. 4502'de de değinmektedir.

⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5338-5339.

belirtmiştir.⁸⁸ İşârî tefsiri işlerken müfessirin konuya eleştirel yaklaşımına kısaca değinmiştik. Az önce Darwin'in evrim teorisiyle ilgili aktardığımız bilgiler, bu konudaki yaklaşımına örnek olarak zikredilebilir.

Burada Müslüman âlimlerle Batılı bilginlere yaptığı tenkitlere birkaç örnek vereceğiz. Bunlar, İbn Sina, Gazzâlî, Râzî, Âlûsî ve Muhammed Abduh'tur.

Kamer suresi 1. ayetin tefsirinde mucize konusunu anlatırken İbn Sina'nın maalesef ilm-i tabii adına teorisinde yanlış bir düşünceye kapıldığını, yapısında hareket-i müstakime olmayan bir cismin "hark-u iltiyâm şanıdan olamayacağını" ileri sürdüğünü belirterek buna karşı çıkmıştır.⁸⁹

M. Hamdi Yazır, Nûr suresi, 35. ayetin izahında, bu ayetin birçok tefsirinin yapıldığını, hatta Gazzâlî'nin Mişkâtü'l-Envâr adıyla bu ayet için bir eser tasnif ettiğini belirterek, dört sayfa civarında uzun bir nakil yapmaktadır. Gazzâlî'nin bu sözlerinin hoş olduğunu söyleyen müfessir, yazarın 'iza-fi mukabili olan hakikat' ile 'mecaz mukabili olan hakikat' i birbirine karıştırdığını iddia etmektedir.⁹⁰

Müfessir, Tekâsür suresi 8. ayetiyle ilgili rivayetleri aktardıktan sonra, "daha bunlar gibi hadislerden dolayı bu sualin mümin ve kâfire amm olduğuna kail olmuşlarsa da bu son hadis Keşşaf'ın da ihtar eylediği vechile şükredenlerin bu sualden azade olacaklarına delalet etmektedir." diyerek, İmam Râzî'nin bu konudaki yaklaşık bir sayfalık izahını verdikten sonra sözlerini şöyle sürdürmektedir: "Bununla beraber Razi'nin pek mutlak olan ta'miminde de birkaç noktadan işkal vardır." Daha sonra bu işkâli, üç noktada ele almaktadır.⁹¹

Elmalılı, Alak suresi 10. ayetin izahında bir rivayet hakkında Âlûsî'nin, "Bunda nazar vardır.." ifadesine karşı çıkmakta, kendisinin bu itirazı uygun görmediğini söylemekte ve gerekçesini de, İsrâda farz kılınanın mutlak namaz değil beş vakit namaz olduğu, Müzzemmil'de geçtiği üzere gece namazının farz olması gibi öğle namazının da farz kılınmış olmasına karşı olacağı biçiminde açıklamaktadır.

Yazır, Muhammed Abduh'un Fil suresinde anlatılan Ebrehe ve ordusunu helak edenin, çiçek hastalığı mikrobu şeklindeki değerlendirmesine çok

⁸⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 20 (Muk).

⁸⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 4629-31.

⁹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3521.

⁹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6063-6065.

sert çıkmıştır. Ona göre Muhammed Abduh, Hammer'den bile ileri gitmiştir. O, zayıf olan bir rivayeti sahihmiş gibi göstermeye çalışmış, güzel şekilde başlayan sözünü, güya bir incelik göstermek üzere mikroplara karıştırılmıştır. Bundan dolayı onun sözlerini gözden geçirerek doğrusunu eğrisini ayıklamanın bir vazife olduğunu söylemiştir. Sonra, müfessir, yaklaşık on beş sayfada, Abduh'un bu konudaki düşüncesi, anlayış ve bakış açısını tenkit etmiştir.⁹²

Hatırlanacağı üzere, Elmalılı ile Diyanet arasındaki protokol maddelerinden birisi, batılı yazarların yanlış veya tahrif yollu yaklaşımlarına uyarıcı notlar düşmektir.⁹³ Müfessirin, bu konunun hakkını verdiğini söylemek mümkündür. O, Ernest Renan,⁹⁴ Hammer,⁹⁵ Auguste Comte,⁹⁶ Leone Caetani,⁹⁷ Kazimirski⁹⁸ gibi Batılı yazar ve ilim adamlarına tenkitler yöneltmiştir.

Bunlardan, örnek olarak, Hammer ile ilgili olanına, kısaca temas etmek istiyoruz. Elmalılı, Fîl suresinin tefsirinde Hammer'in Habeş hükümdarının Kâbe üzerine yürürken kuşların askerler üzerine attığı taşlar, muhtemelen çiçek hastalığı, sebebiyle durmaya mecbur olduğunu söylediğini aktarmaktadır. Müfessir Yazır, Hammer'in "ihtimal ki" demesini, "Kırılıp helak olmuştur." demeyip "Tevakkufa mecbur olmuştur." demesini, olayın önemini gözlerden uzak tutucu kurnaz bir kalem oyunu olarak görmektedir.⁹⁹

Hak Dini Hakkında Bazı Mülahazalar

Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini'nde izlediği yöntem hakkında yukarıda yaptığımız tespit ve değerlendirmelerin ardından şimdi müfessirin usulü hakkında birkaç mülahazamıza yer vermek istiyoruz.

1) Tefsirin sıradan okuyucunun düzeyini aşması:

Makalemizin baş tarafında ifade edildiği üzere, Elmalılı, tefsiri ortalama bir insanın Kur'an'ı anlayabilmesi için yazmıştır. Hak Dini'ne bakıldığında

⁹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6126.

⁹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 19-20 (Muk.).

⁹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1520.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6125-6126.

⁹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2325-2326.

⁹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1896.

⁹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1742-1743.

⁹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6125-6126.

ise, durumun böyle olmadığı görülür. Tefsirin bazı bölümlerini (özellikle felsefî, kelâmî, fikhî, işârî değerlendirmeler), belli bir düzeyde kültürel birikime sahip olmadan anlamak, oldukça zordur.¹⁰⁰ Bu durum, tefsirin derinlik ve içkinliğini arttırırken, okuyucu sayısının azalmasına yol açmıştır.

2) Kendi koyduğu kurala uymaması:

Müfessir, kimi kıssa ve tarihi olayların geçtiği ayetlerin izahında, bunların yalnız Kur'an'ın beyanına dikkat ederek okunması, şundan bundan sorulmaması gerektiğini söylemektedir.¹⁰¹ Ancak kendisinin buna çoğu zaman dikkat etmediği görülmektedir. Örneğin Zülkarneyn'in kimliği hakkında serdettiği rivayetler, iki sayfa tutmaktadır.¹⁰²

3) İkinci el kaynaklara, birinci el kaynak izlenimi vermesi:

Hamdi Yazır, ilk devirlerde yazılıp günümüze, ancak bazı tefsirlerdeki nakillerle ulaşan eserlerden de istifade etmiştir. Fakat bunlardan bahsederken, sanki bunları görüp okumuş da öyle yazmış izlenimi edinilmektedir. Örneğin En'âm suresi 2. ayetin tefsirinde, 'Ebû Müslim demiştir ki...' diyerek mezkûr bilgiden nakilde bulunmaktadır.¹⁰³ Okuyucu, sanki müfessirin adı geçen zatın eserini görüp okuduğunu sanmaktadır. Bilindiği kadarıyla Ebû Müslim'in Câmîu't-Te'vîl li Muhkemi't-Tenzîl adlı eseri, günümüze ulaşmamıştır. Bazı bölümleri, Râzî'nin Mefâtihu'l-Gayb'ında bulunmaktadır. Saîd el-Ensârî bunları bir araya getirerek Kalkûta'da, 1340/1921'de neşretmiştir.¹⁰⁴ Bu tarz örnekleri çoğaltmak mümkündür.

4) Rivayet-Dirayet dengesinin korunmaması:

Hak Dini'nde dirayet tefsirini çok güzel bir şekilde uygulayan Elmalılı, bazı yerlerde, dirayet açısından da değinilmesi gereken ayetlerin tefsirini, sadece Peygamberin (s.a.s.), sahabenin ve tâbiînin sözleriyle yapmaktadır.¹⁰⁵

5) Bazı durumlarda kaynaklardan oldukça uzun nakillerde bulunması:

Bir insan, ne kadar bilgili olursa olsun, başkalarının bilgisinden müstağni kalamaz. Çeşitli eserlerden ve âlimlerden yararlanmak kaçınılmaz bir hâl alır. Ancak bunu yaparken itidalli olunmalıdır. Bunun en güzel örneği,

¹⁰⁰ Bkz., Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s.1194.

¹⁰¹ Bkz., Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3241.

¹⁰² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3277-3279.

¹⁰³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1875.

¹⁰⁴ Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988, s. 295.

¹⁰⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 4792-4796.

Târik suresi 7. ayetin tefsirinde görülmektedir. Müfessir, burada, Keşfü'l-Esrârî'n-Nûrâniyyeti'l-Kur'âniye adlı kitaptan, insanın yaratılış oluşum ve doğumu hakkında, tam on iki sayfa nakilde bulunmaktadır. Bir yerde yapılan iş, tefsir olmaktan çıkıp fizyolojik tahlil ve değerlendirmeler hâline gelmektedir.¹⁰⁶

6) Yapılan tefsirler arasında orantısızlık bulunması:

Eskiden yazılan tefsirlere genel olarak bakıldığında baş taraftaki yoğunluğun sona doğru gittikçe azaldığı görülür. Elmalılı tefsirine bakıldığında ise, ilk ve son ciltlerdeki yoğunluk ve derinlik, ortalandaki ciltlerde görülmemektedir. Kimi ayet¹⁰⁷ ve sureler¹⁰⁸ sayfalarca tefsir edilirken, kimileri sadece mealleri verilerek geçilmektedir. Müfessir, hangi nedenle olursa olsun, ayetleri açıklamaksızın geçmemeli, mümkün olduğu kadar, her ayeti belli bir miktarda açıklamalıdır.

7) Zorlama Yorumlar:

Müfessirin bazen ayetlerden zorlama yoluyla günümüze ilişkin yorumlar getirmeye çalıştığı görülmektedir. Hûd suresi 40. ayetin izahında, Nûh'un (a.s.) gemisinin, bugünkü vapur olduğunu, sonradan bu teknolojinin kaybolduğunu ileri sürmektedir.¹⁰⁹ Benzer bir örnek de Kehf ve Rahman surelerinde görülmektedir. Müfessir, Kehf suresinin 60. ayetindeki "mecmal Bahreyn"¹¹⁰ ifadesi ile Rahman suresi 19. ayetindeki "meracal bahrayn"¹¹¹ ifadesini Süveyş Kanalı ile irtibatlandırmaktadır ki; bize göre böyle bir yorum yapmaktan kaçınmak gerekir.

Sonuç

Hak Dini Kur'an Dili, toplumsal ve kültürel sorunların, sıkıntılarının sonucunda, TBMM'de yapılan tartışmalar ve müzakereler neticesinde, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teklif ve siparişi üzerine, Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kaleme aldığı bir tefsirdir. Eser, müellifin müktesebatını, üslubunu,

¹⁰⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5708 vd.

¹⁰⁷ Örneğin, Âl-i İmrân suresi 33. ayetinin tefsiri, on iki sayfa tutmaktadır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 1081-1092.

¹⁰⁸ Örneğin İhlâs suresinin tefsiri seksen iki sayfadır. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6268-6350.

¹⁰⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2783.

¹¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3257.

¹¹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 4672.

zihnini, anlayışını ortaya çok net bir biçimde koymuştur. Akademik hayatında tefsir ile doğrudan ilgilenmemiş olan Hamdi Yazır, bu görevi üstlenip eseri tamamladığında, işin çok uygun bir zata verildiği anlaşılmıştır. Müfessir, İslam ilim ve kültür tarihinin temel eserlerinden yararlanmış, ancak onlara tamamen bağlı kalmamış, gerektiğinde eleştirilerini yapmış, kendi tercih ve görüşlerini belirtmiştir. Hak Dini'nde geleneksel tefsir tarzı, ön plandadır. Ancak içerik, yer yer yaşadığı dönemi de yansıtmaktadır. Hukuk, düşünce, kelimeler, tasavvuf, ilim/bilim gibi hayatın çeşitli alanları, tefsirde yer bulmuştur. Elmalılı, tefsirinde geleneksel âlim tipinin iyi bir örneğini sergilemiştir.

Bizce, Hak Dini'nin iki büyük dezavantajı vardır: Bunların ilki, Türkçe yazılmış olmasıdır. Türkçe konuşanlar dışında, eseri okuma, onu anlama imkânı yoktur. Bu tefsir, hem İslam dünyasında, hem de bütün dünyada, önemli bir boşluğu dolduracak niteliktedir. Elmalılı'nın bu muhteşem eseri, yirminci yüzyılın en önemli tefsirlerinden biridir. Diğeri ise, yeni neslin, dilini kaybetmesinden dolayı, kitabı okuma ve anlama imkânının çok az olmasıdır. Her ne kadar çeşitli sadeleştirmeler yapılmışsa da, asıl, orijinal baskıdaki tat ve zevk, sadeleştirilmiş baskılarda yoktur.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, XV, 157.
- Bolay, Süleyman Hayri, "Bir Filozof Müfessir M. Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- Elmalılı Hamdi Yazır, *Metalib ve Mezahib* (Dibace), İstanbul 1978.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1979.
- Erişirgil, Muhammed Emin, "İki Eser-i Felsefi Münasebetiyle", (Sad. Recep Kılıç), *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*.
- Eşref Edip, "Merhum Kamil Miras", *Sebilürreşad*, X, 244, İstanbul 1957.
- İbrahim Hilmi Karşlı, "Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri Üzerine Bazı Mülâhazalar", *Diyanet İlmî Dergi*, 2010, cilt: 46, sayı: 3.
- Mustafa Kara, "Hak Dini Kur'an Dili'nde Tasavvuf Kültürü Üzerine", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*, Ankara 1993.
- Subhi Salih, *Mebâhis fi ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1988.
- TBMM Zabıt Ceridesi*, Dönem: I, Yıl: 3, XXII, 354-355.
- Vehbi Vakkasoğlu, *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e İslâm Âlimleri*, İstanbul 1987.

ELMALILI'NİN MEALİNDE ÇOK ANLAMLILIK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI (LAFIZ-MANA İLİŞKİSİ) THE APPROACH OF ELMALILI TO POLYSEMY PROBLEMS IN HIS TRANSLATION (RELATION BETWEEN WORDS AND MEANING)

ZÜLFİKAR DURMUŞ
PROF. DR.
HACI BEKTAŞ VELİ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Makalede, Türkiye’de çokça okunan ve Elmalılı künyesi ile tanınan Muhammed Hamdi Yazır’ın mealindeki çok anlamlılık problemine yaklaşımı ele alınmıştır. Önce dilsel bir olgu olan çok anlamlılığın ne olduğu üzerinde kısaca durulmuş ve ardından anlamın ortaya çıkmasında başat rol oynayan bağlamla ilgi ve ilişkisine dikkat çekilmiştir. Çalışmanın somut olarak anlaşılması için çeşitli örnekler üzerinde durularak maksadın hâsıl olması için gayret sarf edilmiştir. Bu yapılırken de öne çıkan tefsir eserlerinden istifade edilmiştir.

Anahtar kelimeler: Elmalılı, Meal, Çok anlamlılık, Vücûh, Kur’an.

ABSTRACT

In the article, it has been discussed the approach of Muhammed Hamdi Yazir to polysemy problems in his translation which has been read widely and recognized as Elmalılı in Turkey. Firstly, the meaning of polysemy which is a linguistic phenomenon, has been focused on briefly, and then its interest and relations with context that plays a dominant role at the emergence of meaning has been taken into attention. In order to make the study be understood, it was emphasised on various concrete examples. Meanwhile, it has been profited from featured commentary works.

Keywords: Elmalili, Translation, Polysemy, Qur’an.

Giriş

Dilin temel unsuru olan kelime, dil çalışmalarında öteden beri düşünürlerin en fazla üzerinde durduğu ve tartıştığı kavramlar arasındadır. Kelimenin anlam/mana yönü de eskiden beri tartışılmıştır. Bu bağlamda çok anlamlılık genelde filozoflar, özeldense dilciler tarafından ele alınmıştır. Pek çok konuda olduğu gibi çok anlamlılık hakkında da olumlu-olumsuz görüşler ileri sürülmüştür.

Çok anlamlılık, yalın bir ifadeyle “Bir kelimenin birden fazla anlam içermesi”dir. Nitekim eski Arap dilcilerinden Sibeveyhi (ö. 180/796) ve İbn Fâris (ö. 395/1004) çok anlamlılığı bu şekilde tarif etmişlerdir.¹ Doğan Aksan’ın tanımı ise şöyledir: “Çok anlamlılık bir kelimenin temel anlamını yitirmeden, çeşitli yollardan temel anlamıyla mutlak ilişkili olan yeni kavramları anlatır duruma gelmesidir.”²

Hemen her dilde bir dil sorunu olan çok anlamlılık konusu üzerinde Arapçada diğer dillere göre çok daha fazla durulduğu ve bu hususta pek çok kitap yazıldığı görülür.³ Kur’an’ı anlama ve yorumlamaya yönelik çalışmalar arasında çok anlamlılık önemli bir yer tutar.⁴ Bilindiği üze-

¹ Muhammed Nureddin el-Müneccid, *el-İştirâku'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Şam 1998, s. 29.

² Doğan Aksan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1987, s. 76; Aksan, *Türkçenin Sözvarlığı*, Ankara 1996, s. 65.

³ Emrullah İşler, “Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur’an’ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar”, *Kur’an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001*, Erzurum tsz., s. 386.

⁴ Bu konuda en kapsamlı diyebileceğimiz iki çalışmayı zikretmek istiyoruz: Muhammed Nureddin, *el-İştirâku'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Şam 1998; Şahin Güven, *Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005.

re tefsir ve fıkıh metodolojisi ile ilgili yazılan eserlerde de çokanlamlılık el-Vücûh ve'n-nezâir veya el-Müşterekü'l-lafzî başlığı altında ele alınmaktadır. Kur'an'ın pek çok kelimeyi çokanlamlı olarak kullanımı, kimilerinin bu hususu Kur'an'ın mucizelerinden kabul etmelerine yol açmıştır. Kur'an'ın söz konusu özelliğini fark eden bazı kimseler, bu hususun yalnızca Allah kelamı Kur'an'da bulunup diğer dillerde bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.⁵

Çok anlamlılığın başka dillerde bulunmayıp yalnızca Kur'an'da, bir başka ifadeyle Arapça'da bulunduğunu söylemek doğru değildir. Bu dil olgusu, diğer bütün dillerde de mevcuttur.⁶ Ancak bu durumun Kur'an'da çok daha fazla olduğunu söyleyebiliriz. Şunu da ifade edelim ki, tedavüldeki meallerde yer alan hataların büyük bir kısmı Kur'an'ın çokanlamlı yönünün dikkate alınmamasından kaynaklanmaktadır.⁷

Çok anlamlılığın bağlamla çok yakın bir ilişki içinde olduğunu söylemeliyiz. Nitekim İngiliz dilbilimci Jhon Lyons'un "Bana sözcüğün bağlamını verin, size anlamını vereyim." sözü gayet isabetlidir. Mantık ve dil felsefesi alanlarındaki çalışmalarıyla tanınan Wittgenstein'in (1889-1951) "Sözcüğün anlamını araştırmayın, kullanımını araştırın." sözü⁸ de kelimelerin kullanıldıkları bağlam dikkate alındığında anlaşılabilceğini veciz bir şekilde dile getirmektedir.

Kur'an'daki kelimelerin birçok manaya gelmesinin, çok anlamlılık ihtiva etmesinin, bir zenginlik olarak kabul edilmekle beraber istismara açık bir yönü de vardır. Zira çok anlamlılık bir anlam kargaşasına da yol açabilir. Nitekim mevcut meallerde bu durum müşahade edilmektedir. Burada önemli olan mesele; bir kelimenin Kur'an'da geçtiği yerlerde geldiği/aldığı farklı anlamı kimin hangi kıstasa göre tespit ve tayin edeceğidir. Bu konuda iki kıstas öne çıkmaktadır: Birinci kıstas, ayetin gerek metin içi gerekse metin dışı siyak ve sibakı, yani bağlamıdır. Nitekim el-Muvafakât adlı eseriyle tanınan Endülüslü fakih ve dil âlimi Şatibî (ö. 790/1388), "Ayetin an-

⁵ Bkz. Bedrüddin Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm, Beyrut tsz., I, 102; Celâleddin Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Fevvez Ahmed Zümerli, Beyrut 2011, s. 346.

⁶ Uwe Japp, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, der. Doğan Özlem, Ankara 1995, s. 256.

⁷ Emrullah İşler, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", s. 386-387.

⁸ Jhon Lyons, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman, Ankara 1983, s. 367.

lamını, terkipten, cümlenin bütünlüğünden çıkarmak lazımdır.” der. Bunun mümkün olmadığı, yani kullanımın imkânlarıyla mana ifşa edilmediğinde lafızların sözlük anlamlarına ve etimolojisine gidilebileceğini belirtir ve aksi durumu bir zorlama olarak görür. Delil olarak da şu rivayeti nakleder: Hz. Ömer (ö. 23/644) bir defasında, Abese 78/31. ayetini okur ve ayetdeki “لَيْ نَدِيرُ?” diye kendisine sorar, sonra vazgeçer ve “bize tekellüf yasaklanmıştır.” der.⁹ Zira ayetin siyakından/bağlamından kelimenin bir tür bitki, çayır veya ot anlamına geldiği anlaşılmaktadır.

İkinci kıstas ise, Kur’an’ın yaklaşık yirmi üç yıllık süreçte hayata taşınmasının bir yansıması olan Resul-i Ekrem’in sünneti ve siretidir. Çünkü Hz. Peygamber’in sireti, teşri tarihinin ve Kur’an’ın kendi din dilini ve terminolojisini inşa sürecinin en önemli parçası ve adeta bir tezahürüdür.

Sahabe içerisinde Kur’an’ı en iyi bilenlerden olan Hz. Ali (ö. 40/661), İbn Abbas’ı (ö. 68/687-88) Haricilerle görüşmeye gönderirken ona “Haricilerle tartışırken Kur’an’dan delil getirmemesini tavsiye edince İbn Abbas da kendisinin Kur’an’ı onlardan daha iyi bildiğini zira ayetlerin nüzulüne şahit olduğunu söyler. Bunun üzerine Hz. Ali “Doğru söylüyorsun, ancak Kur’an ifadeleri çok anlamlıdır (zu vücûh). Sen onlara karşı ayetin bir anlamını esas alarak delil getirirsin, onlar ise başka bir anlamını (vechini) esas alarak itiraz ederler. Sen en iyisi sünnetten delil getir.” şeklinde tavsiyede bulunur.¹⁰

Örneklere geçmeden önce çok anlamlılık açısından mealini inceleyeceğimiz Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın (ö. 1942) konumuzla ilgili olduğunu düşündüğümüz görüşlerine yer vermek istiyoruz. O şöyle diyor:

“Gerçi Kur’an’da manası bulunmayacak hiç bir kelime yoktur. Fakat manası pek derin olan kelimeler bulunduğu gibi bir kelime etrafında birçok manaların tezahüm ettiği ve bazı ifadelerin hepsi de sahih olmak üzere müteaddid vecihlerin, ihtimallerin ictima ettiği yerlerde çoktur ki bunlar tefsir te’vile tevakkuf eder. Ve bazılarını doğrudan doğruya terceme mümkün olsa bile hepsini bütün vücuhıyla tercemeye sığdırmak mümkün olmaz. Bunları aynen almak veya manayı edebisi feda edilerek te’vil ve tefsir tarzında ifade etmek lazım gelir. Ve bu cihetten Kur’an’ı anlamakta yalnız dirayeti lisanîye kâfi gelmez. Sahibinden rivayete veya hâdisatın inkişafına tevakkuf eder.”¹¹

⁹ İbrahim b. Musa eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1991, II, 66-67.

¹⁰ Süyûtî, *el-İtkân*, s. 346-347.

¹¹ Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, İstanbul 1982, I, 14.

“Kur’an’ı anlamak isterken lafızlarının ve terkiplerinin bütün inceliklerini gözetmek lazımdır” diyen Elmalılı, Kur’an’ın anlaşılması için dört ilke belirler: Birincisi Kur’an hikmet dolu bir kitap olduğu için öncelikle kelimelerin mefhumlarını iyice tespit etmek; ikincisi zikredildikleri yerlerde lafız veya mana yönünün ilgili olabileceği kelimeler ve manaları ile karşılaştırma yapmak; üçüncüsü kelimelerin meydana geliş tarzları ile siyak-sibaklarını düşünmek ve dördüncüsü ise bunlardan asıl kastedilen mana ile süsleyici unsurları birbirinden ayırmak lazımdır. Kastedilen mananın tespitinde de iki ölçü vardır: Birisi kelimenin aslında veya kullanıldığı yere göre zihindeki manası; diğeri de onların delalet ettiği anlamlarıdır ki genelleştirme (tamim), özelleştirme (tahsis), kayıtlamama (itlak), kayıtlama (takyt) gibi özellikler bu ikisi arasında meydana gelir ve hükümlerin çıkarılmasında bunların önemi çok büyüktür.¹²

Örnekler

Elmalılı'nın mealinden vereceğimiz örnekler vücûh ve nezâir literatüründe sıkça karşılaşılan örneklerden oluşacaktır.

1. Hüdâ: Çok anlamlı kelimelerden biri olan hüdâ kavramı aynı zamanda Kur’an’da en çok kullanılanlardandır. Bu sözcüğün Kur’an’da 17 ve/veya 24 farklı anlama geldiği ifade edilir:¹³ Sebat/devamlılık, beyan, İslam Dini, iman, davetçi, marifet/irfan, irşat, kitaplar ve resuller, doğru yolu göstermek, Hz. Peygamber’in durumu, Kur’an, Tevrat, ıslah, istirca’ (Allah’a dönmek), rehber, düşünme, huccet, tevhit, öğretme, fazilet, takdim, İslam kimliği üzere ölmek, sevap, doğru, takip edilecek yol yöntem (sünnet), tövbe, her canlıya işlevini vermek.

Hüdâ/hidâyet/hedy “doğru yola gitmek, doğru yolu göstermek” anlamında mastar, “doğru yol, kılavuzluk” anlamında isim olarak kullanılır ve “amaca ulaştırılacak yolu gösterme, bu yol için kılavuzluk etme” diye de tanımlanabilir.¹⁴

İlk dönem filolog müfessirlerinden İbn Kuteybe (ö. 276/889), hüdâ kelimesinin temel anlamının “yol gösterme, kılavuzluk etme” olduğunu belirt-

¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 122-123.

¹³ Bkz. Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, tah. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat 2006, s. 20-25; Ebü'l-Ferec Abdurrahman İbnü'l-Cevzî, *Nüzhetü'l-â'yüni'n-nevâzir*, tah. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî, Beyrut 1987, s. 625-630; Zerkeşî, *el-Burhân*, I, 103-104; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 347.

¹⁴ Ebü'l-Bekâ Eyyüb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1998, s. 952-953.

tikten sonra bu yol göstericiliğe (irşad) peygamberlerin davetini, Allah'ın canlılara verdiği hayatı sürdürme yeteneğini ve yine Allah'ın dilediğine lütfettiği başarıyı örnek olarak zikretmiştir.¹⁵

el-Müfredât isimli Kur'an sözlüğü ile tanınan Râgıb el-İsfahânî (ö. 502/1108[?]) hüdâyî "lütufla kılavuzluk etme", yani ilk bakışta fark edilmeden yollarla bütün yaratıklara ve özellikle ilâhî emirlere muhatap olan insana yol gösterme şeklinde tanımlamış ve Kur'an'da yer alan bütün hüdâ kavramlarını içinde buldukları ayetlerin genel kompozisyonu çerçevesinde gruplandırmıştır. Buna göre Allah'ın insanlara olan hidâyeti dört merhalede oluşur: 1. Her mükellefe lütfettiği akıl ve idrak yetenekleriyle hayatını sürdürmeyi sağlayan zaruri bilgiler. 2. Vahiy ve peygamberler yoluyla yaptığı davet. 3. Hidâyeti benimseyenlere lütfettiği tevfiğ. 4. Hak kazananları âhirette cennetle mükâfatlandırma. Bu hidâyet türleri buradaki tertibe göre birbirine bağlı olup bir sonraki hidâyetin gerçekleşmesi için bir öncekinin meydana gelmesi şarttır.¹⁶

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır da Kur'an-ı Kerim'de yer alan *hüdâ* kavramının manalarını benzer bir şekilde tasnife tâbi tutmuştur.¹⁷ *Hüdâ* kelimesinin farklı anlamlarından bir kaçını örnek olarak verilerek Elmalılı'nın nasıl çevirdiğine birlikte bakalım:

a. Sebat/devamlılık: Fatiha 1/6. ayette "sebat/devamlılık" anlamında kullanılmaktadır:¹⁸ "هُدًى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ" Elmalılı: "*Hidayet eyle bizi doğru yola.*"¹⁹ Bu tarz çeviri, kelimenin devamlılık, sebat anlamını yansıtmamaktadır.

Ayette geçen "هُدًى" ifadesinin hangi anlamda kullanıldığını belirlemek için ayetin kullanıldığı bağlama bakmak gerekir. Surenin önceki ayetlerin-

¹⁵ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, tah. Seyyid Ahmed Sakar, y.y., tsz., s. 443-444.

¹⁶ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986, s. 784.

¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 120.

¹⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'an*, Beyrut 1992, I, 101; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzil*, y.y., tsz., I, 15; Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Nesefî, *Medârikut-tenzil ve hakâiku't-tevil*, İstanbul 1984, I, 7; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 630; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 347.

¹⁹ Ayetin tefsirine ilişkin Elmalılı'nın izahı şöyledir: "Hüda da hem hidayet hem de ihtida manalarına gelir. İhtidanın zıddı dalâl, bütün aksamında hidayetinin zıddı da idlâldır. Dalalette bulunanların hidayet istemesi, aslı hidayetinin husulünü istemek, hidayette bulunanların hidayet istemesi de sebat ve ziyadei mertebe istemek olur. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 120-121.

de Allah, “âlemlerin Rabbi olarak kabul edilmekte, O’nun Rahman ve Rahim sıfatları dile getirilmekte ve hesap gününün mutlak sahibi olduğu ifade edilmektedir. Kısaca ilk ayetlerde Allah ve ahiret inancı ortaya konmaktadır. Bu inanç sahipleri kuşkusuz dosdoğru din/İslam dini”²⁰ üzere olanlardır. Bu durumda tekrar dosdoğru dine iletmeyi istemek pek mantıklı olmasa gerek. Böyle bir durumda kişinin sahip olduğu şeyin değerini bilip Allah’tan onu kendisine devamlı kılmasını dilemesi gerekir.²¹

Bu izahata göre ayetin Türkçeye “*Bizi dosdoğru dinde daim eyle*” veya “*Bizi dosdoğru dinden ayırma*” şeklindeki çevirileri daha isabetli olacaktır.

b. İslam: Bakara 2/120. ayette “İslam” anlamına gelmektedir.²² “قُلْ إِنَّ هُدَىٰ” Elmalılı: “*Her halde yol, Allah yolu*” de!”²³ Ayette geçen “هُدَىٰ” ve “الْهُدَىٰ” kelimeleri “yol” olarak çevrilmiştir. Hâlbuki bu ayetin kullanıldığı bağlamda dinden söz edilmektedir.

Bu konuda bir başka örnek Âl-i İmrân 3/73. ayetidir: “قُلْ إِنَّ الْهُدَىٰ هُدَىٰ” Elmalılı: “*De ki: ‘Her halde hidayet Allah hidayeti...’*” Bu ayetle Bakara 2/120. ayet hemen hemen aynıdır. Fakat birinci ayetteki “hüda” kelimesi “yol”, ikinci ayette ise “hidayet” kelimesi ile karşılanmıştır. Tefsir kısmında da hiçbir izah yapılmadığı için ayetin bu şekildeki çevirisinden muradı ilahi anlaşılmamaktadır. Ayetlerin bağlamı dikkate alınarak “*De ki gerçek din, Allah’ın dini olan İslam’dır.*” şeklinde çevrilseydi mana daha net anlaşılırdı.

c. Tövbe: Kelimenin bu anlamı mesela Arâf 7/156. ayette geçmektedir:²⁴ “إِنَّا هَدَيْنَاكَ” Elmalılı: “*Biz sana cidden tevbe ile rücuca geldik.*” Bu çevirinin yerinde ve isabetli olduğunu söylemekle beraber şu çevirinin daha net olduğunu ifade edebiliriz: “*Biz samimiyetle tövbe edip Sana yöneldik.*”

²⁰ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah. Ahmed Ferîd, Beyrut 2003, I, 25.

²¹ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, I, 101.

²² Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, I, 183; Abdullah b. Ömer Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-tevîl*, Beyrut 1988, I, 84; Neseî, I, 72; Muhammed b. Muhammed Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut tsz., I, 153; Mukâtil, *el-Vüücüh ve'n-nezâir*, s. 20; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 626-627; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 347.

²³ Tefsir kısmında “hidayet ve rehber” kelimeleri ile izah edilerek “Allah’ın Resulü, Allah’ın kitabı, Allah’ın dini dururken başkasına ittiba dalâlettir. Velhasıl hak din Allah dinidir” şeklinde sonuca bağlanmıştır. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 483.

²⁴ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 78; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 165; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 362; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi'l-Kur’an*, Beyrut 1996, VII, 188; Neseî, *Medârikut-tenzîl*, II, 80; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, III, 278.

2. Salât: Sözlükte “dua etmek, ibadet etmek, bağışlanma dilemek, yalvarmak, övmek”²⁵ gibi anlamlara gelen salât, İslam’la birlikte bilindik namaz anlamını da kazanmıştır. Bu kelimenin, beş vakit namaz, ikinci namazı, Cuma namazı, cenaze namazı, dua, din, kıraat (okuma), rahmet, bağışlanma dileme (istiğfar) ve namaz yerleri olmak üzere çeşitli anlamlarda kullanıldığı belirtilmektedir.²⁶

a. Din: Hüd 11/87. ayette “din” anlamında kullanıldığı ifade edilir:²⁷ “قَالُوا يَا شُعَيْبُ أَصَلَاتُكَ تَأْمُرُكَ أَنْ تَتْرُكَ مَا يَعْبُدُ آبَاؤُنَا وَمَا يَعْبُدُكَ” Elmalılı: “*Ya Şuayb!*” dediler “*Atalarımızın taptıklarını terk etmemizi... sana namazın mı emrediyor?*” Elmalılı’nın ayetteki “أَصَلَاتُكَ” lafzını literal olarak “namaz” şeklinde çevirmekle doğru çeviri yaptığını söyleyemeyiz. Tefsir bölümünde de Hz. Şuayb’ın çok namaz kılmasından ve öyle tanınmasından izahata başlanılarak bilindik namazdan bahsedilmesi²⁸ nedeniyle ayetin anlamının doğru tespit ve tayin edilemediği kanaatindeyiz.

b. Kıraat: İsrâ 17/110. ayette “kıraat” anlamında kullanılmıştır:²⁹ “وَلَا جَهْرٌ بِصَلَاتِكَ وَلَا تَخَافُ بِهَا وَاتَّبِعْ بَيْنَ ذَلِكَ سَبِيلًا” Elmalılı: “*Bununla beraber salâtında pek bağırma, pek de (sesini) gizleme...*” Elmalılı salât kelimesinin geçtiği Nûr 24/41. “كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ” ayetini şöyle çevirmiştir: “... her biri cidden salâtını ve tesbihini bilmiş.”³⁰

Görüldüğü üzere Elmalılı, kelimeleri Arapça asılları ile aktarmaktadır. Aslında bu, çeviri teknikleri açısından tercüme/çeviri olmamaktadır. Bu tür bir çeviri/meal akla bilindik beş vakit namazı getirir. Oysa burada kastedilen şudur: Göklerde ve yerde bulunan bütün varlıklar, sıra sıra uçan kuşlar; bunların hepsi yaratılış amaçlarına uygun hareket etmek suretiyle Allah’a nasıl yakaracaklarını, O’nu nasıl yücelteceklerini bilirler.

²⁵ İsfahâni, *el-Müfredât*, s. 421.

²⁶ İbnü’l-Cevzi, *Nüzhe*, s. 394-396; Mecdüddin Muhammed b. Ya’kub el-Firûzâbâdi, *Besâiru zevi’t-temyiz*, Kahire 1996, III, 437-438; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348; Muhammed Nureddin, *el-İştirâku’l-lafzî*, s. 172.

²⁷ İbnü’l-Cevzi, *Nüzhe*, s. 395; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348; Muhammed Nureddin, *el-İştirâku’l-lafzî*, s. 172.

²⁸ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2807-08.

²⁹ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VIII, 171; Zemaşerî, *el-Keşşâf*, II, 700; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, I, 585; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, V, 200; Ebü’l-Fazl Şihâbüddin Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, Beyrut 1994, VIII, 183; İbnü’l-Cevzi, *Nüzhe*, s. 395; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348.

³⁰ Tefsir bölümünde “Harekât-ü sekenatında, iltica ve tenzihinde hikmeti hilkatî olan vazifesini şaşırmaz.” şeklindeki izah ile muradı ilahî tespit edilmiştir. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3529.

c. Dua: Tevbe 9/103. ayette “dua” anlamında kullanılmıştır:³¹ “وَصَلِّ عَلَيْهِمْ” Elmalılı: “... *Bir de haklarında dua ediver; çünkü senin duan onların kalplerini yatıştırır...*” Bu çevirinin yerli yerinde olduğunu söylemeliyiz.

3. Rahmet: Sözlükte “acımak, iyilik yapmak” anlamına gelir. Geniş bir anlam yelpazesine sahip olan rahmet kelimesinin Kur’an’da şu anlamlarda kullanıldığı ifade edilir:³² İslam, iman, cennet, yağmur, nimet, nübüvvet, Kur’an, rızık, zafer ve fetih, afiyet, meveddet (sevgi), genişlik, mağfi-ret, ismet.

a. İslam: Âl-i İmrân 3/74. ayette “İslam” anlamında kullanılmıştır:³³ “بِخْتِصَّ” Elmalılı: “*Rahmetiyle imtiyazı dilediğine bahşeder.*” Tefsir kısmında hiçbir açıklama yapılmamıştır.

b. Nübüvvet: Sâd 38/9. ayette “nübüvvet” anlamında kullanılmıştır:³⁴ “أَمْ” Elmalılı: “*Yoksa sana onu veren azîz-vehhâb Rabbinin rahmeti hazineleri onların yanında mı?*” Tefsir kısmında hiçbir izaha yer verilmemiştir.

c. Rızık: İsrâ 17/100. ayette “rızık” anlamında kullanılmıştır:³⁵ “قُلْ لَوْ أَنْتُمْ” Elmalılı: “*De ki: Rabbinin rahmeti hazinelerine siz malik olsa idiniz...*” Tefsir kısmında ne bir açıklama ne bir yorum yapıldığı için anlam zihinde berraklaşmamaktadır.

Görüldüğü üzere Elmalılı, kelimeleri olduğu gibi aktarmaktadır. Fakat bu durumda ayetin ne demek istediği vuzuha kavuşmamaktadır.

4. Hak: Sözlükte “gerçek, sabit ve doğru olmak, gerekmek; bir şeyi gerçekleştirmek; bir şeye yakinen muttali olmak; gerçek, sabit, doğru, varlığı kesin olan şey” anlamlarında kullanılan hak kelimesi, genellikle bâtılın zıddı

³¹ Bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 463; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 307; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 420; Neseî, *Medârikut-tenzîl*, II, 144; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, IV, 99; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348.

³² İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 331-334; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 437-438; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348-349.

³³ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 332; Firûzâbâdî, *Besâir*, III, 56; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, III, 314; Neseî, *Medârikut-tenzîl*, I, 164.

³⁴ Bkz. İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 332; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, II, 308; Kurtubî, *el-Câmi'*, XV, 101; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VII, 216.

³⁵ Bkz. Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 697; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 583; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 197; Kurtubî, *el-Câmi'*, X, 217; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 170; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 333.

olarak gösterilir.³⁶ Bu anlamlar aynı zamanda kelimenin Türkçedeki anlamlarıdır. Ancak Kur'an-ı Kerim, hak kelimesini başka anlamlarda da kullanmaktadır. Allah, Kur'an, İslam, adalet, tevhit, sıdk, mal, vücûb, ihtiyaç, pay, beyan, Kâbe'nin durumu, haram ve helâli açıklama, kelime-i tevhit, ölüm, kesinlik, cürüm, batılın zıddı bu anlamlar arsında süyülenebilir.³⁷

a. İslam: İsrâ 17/81. ayette "İslam" anlamında kullanılmıştır:³⁸ وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا Elmalılı: "Ve de ki: 'Hak geldi, bâtil zevale erdi, hakikaten bâtil pek zevallidir.'" Tefsir bölümünde de sadra şifa olabilecek bir izahat gözükmemektedir.³⁹

Bu çeviriye göre "hak"ın neye atıfta bulunduğu belli olmadığı gibi ayette hakkın karşıtı olduğu açık olan "bâtil"ın da neye tekabül ettiği belli değildir. Dolayısıyla aynı lafızlarla çevirmek ayetin manasını muğlak hâle getirmektedir.

Özetle ayette "الْحَقُّ" kelimesi birçok tefsirde "İslâm", "الْبَاطِلُ" kelimesi ise "şirk" olarak yorumlanmıştır.⁴⁰

Sonuç olarak, bu çevirilerdeki "hak" kelimesi Türkçeye geçmiş şekliyle çevrilmiş olup, buradaki "hak"ın ne olduğu sorusu cevapsız kalmaktadır. Dolayısıyla kelimeyi Türkçeye olduğu gibi aktarmak maksadı ifade etmede yeterli olmamaktadır.

b. Kur'an: Zuhuf 43/29 ve 30. ayetlerde "Kur'an" anlamında kullanılmaktadır:⁴¹ بَلْ مَتَّعْتُ هَؤُلَاءَ وَعَآبَاءَهُمْ حَتَّىٰ جَاءَهُمُ الْحَقُّ وَرَسُولٌ مُّبِينٌ. وَمَا جَاءَهُمُ الْحَقُّ

Elmalılı: "Fakat şunları ve atalarını ta kendilerine hakk ve bir Resuli mübîn gelinceye kadar müstefid edip yaşattım. Yaşattım da kendilerine hakk gelince 'Bu bir sihirdir, biz buna inanmayız' dediler."

³⁶ Ebü'l-Fazl Cemâleddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdir, Beyrut tsz., VIII, 49.

³⁷ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 183-185; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 266-269.

³⁸ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 183; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 266; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 689; Beyzâvî, *Envârü't-tenzil*, I, 580; Neseî, *Medârikut-tenzil*, II, 470; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 190; Muhammed b. Ali b. Muhammed Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, Beyrut 1998, III, 300; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, VIII, 138.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3195.

⁴⁰ Zülfikar Durmuş, "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 20, Ankara 2004, s. 120.

⁴¹ Mukâtil, *Tefsîr*, III, 189; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 180; Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd el-Beğavî, *Meâlimü't-tenzil*, Beyrut 1995, V, 399; Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir*, Beyrut 1981, XXVII, 209; Neseî, *Medârikut-tenzil*, IV, 171; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VIII, 45; Şevkânî, *Fethu'l-kadir*, IV, 634; Muhammed b. Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984, XV, 197.

Daha önce atıfta bulunduğumuz Elmalılı'nın, anlamın tespit ve tayininde gözetilmesi gereken yollardan birinin de siyak-sibak olduğu görüşü idi. Siyak-sibaka bakıldığında, hem yanı başındaki “resûl” kelimesinin delaletinden hem de bir sonraki ayette “Bu Kur'an” ifadesinin açıkça zikredilmesinden buradaki “hak”tan maksadın Kur'an olduğu anlaşılır.⁴²

c. Adalet: A'râf 7/89. ayette “adalet” anlamında kullanılmıştır:⁴³ رَبَّنَا افْتَحْ “بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ” Elmalılı: “*Ey bizim Rabbimiz kavmimize bizin aramızı hakk ile fetih buyur, sen fatihlerin en hayırlısısın.*” Bu çeviri bir kaç açıdan sorunludur: Birincisi, “افْتَحْ” emri yine aynı kelimeyle “fetih buyur” şeklinde çevrilmiştir. Aslında tercüme teknikleri açısından bu çeviri olamaz. Müfessirlerin de yorumladığı gibi “افْتَحْ” emri “hüküm ver” anlamındadır.⁴⁴ İkincisi, “بِالْحَقِّ” ifadesi yine aynı şekilde “hakk ile” şeklinde aktarılmıştır. Tefsirde hiçbir açıklamaya yer verilmemiştir. “بِالْحَقِّ” ifadesi “adaletle” anlamına gelmektedir.⁴⁵ Üçüncüsü ise “خَيْرُ الْفَاتِحِينَ” tamlaması ise “fatihlerin en hayırlısı” şeklinde Türkçeye aktarılmıştır. Bu şekildeki bir anlam akla “fetheden insanları” getirir. Ayet Şuayb (a.s.)’ın helak olması için kavmine yönelik bedduasından bahsetmektedir. Fakat Elmalılı'nın bu çevirisinden hemen hiçbir şey anlaşılmamaktadır. Zira kelimelerin tamamına yakını aynı kelimelerle çevrilmiştir. Türkçeye daha anlaşılır bir şekilde şöyle çevrilebilir: “*Rabbimiz! Sen bizimle şu kâfir halkımız arasında adaletle hükmet. Çünkü doğru hüküm veren yegâne varlık Sensin.*”

5. Ziyet: Türkçede daha çok “süs” anlamıyla kullanılan ziyet “bir şeyi takıyla, elbiseyle veya şekil verme yoluyla güzelleştirmek” demektir.⁴⁶ Ziyet kelimesinin Kur'an'da şu anlamlarda kullanıldığı belirtilmektedir: Güzellik, ihtişam, süs, süs takıları, dünyanın süsü, elbiseyle süslenmek, avret mahallini örterek süslenmek, kadınların takılarla süslenmesi, yeryüzünün bitkiyle süslenmesi.⁴⁷

⁴² Zülfiakar Durmuş, *Kur'an'a Göre Kur'an*, Rağbet Yay., İstanbul 2012, s. 66-67.

⁴³ Bkz. Mukâtil, *el-Vücüh ve'n-nezâir*, s. 183; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 266; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 4; Ali b. Muhammed b. İbrahim Hâzin, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, Beyrut 1995, II, 550.

⁴⁴ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 403; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut 1983, I, 385; İbn Kuteybe, *Tefsîru garibi'l-Kur'an*, tah. es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1978, s. 170; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VI, 4; Zemahşeri, *el-Keşşâf*, II, 130.

⁴⁵ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, I, 403.

⁴⁶ M. Abdurraûf el-Münâvî, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*, nşr. M. Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1990, s. 391.

⁴⁷ İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 339; Firûzâbâdi, *Besâir*, III, 157-160.

a. Elbise: Arâf 7/31. ayette “elbise” anlamında kullanılmıştır:⁴⁸ “يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ” Elmalılı: “Ey Âdemoğulları! Her mescid huzurunda ziynetinizi tutunun...”⁴⁹

Bu ayet, meallerin hemen tamamında, Kur’an’ın nazil olduğu dönemdeki cahiliye âdetleri göz ardı edilerek çevrilmektedir.⁵⁰ Bazı mealler şöyledir: “Her secde edişinizde güzel elbiselerinizi giyin”, “her secde mahallinde ziynetinizi giyin.”, “Her namazınızda süslü elbisenizi giyin.”, “her mescid yanında ziynetlerinizi takın.” Ayetin bu şekildeki çevirileri muradı ilahiyi yansıtamamaktadır. Sadece lafzın esas alındığı bu çeviriler Kur’an’ı meallerden anlamaya çalışan insanlara hiçbir şey dememektedir. Ayrıca ayetin devamında yiyip içmeden bahsedilmektedir. Atıfta bulunulan çevirilerden anlam bütünlüğüne ulaşılamamakta, aksine bir kopukluk varmış izlenimini vermektedir. Oysa bağlam araştırılıp çevrilseydi anlam daha berrak olarak ortaya çıkarılırdı.

Ayrıca bu gibi çeviriler şu hususa dikkatlerimizi çekmektedir: Her kelimeye geçtiği her yerde aynı anlam verilemez. Zira ayetin nüzul sebebinden de anlaşıldığı gibi ayetteki “ziynet” elbise, “mescid” ise tavaf anlamındadır. Ayet dış bağlam veya cahiliye âdeti dikkate alınarak şöyle çevrilebilirdi: “Ey Âdemoğulları! Kâbe’yi tavaf edeceğiniz her vakit elbiselerinizi giyinin, edep yerlerinizi örtün. Hac esnasında daha çok sevap kazanmak için yemezlik etmeyin, yiyecek için fakat haddi aşmayın.”

b. İhtişam/görkem: Kasas 28/79. ayette “ihtişam” anlamında kullanılmıştır:⁵¹ “فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ فِي زِينَتِهِ” Elmalılı: “Derken ziyneti içinde kav-

⁴⁸ Bkz. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, I, 377; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 339; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 469; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 100; Neseî, *Medârikut-tenzil*, II, 50; Ebü’l-Fidâ İsmail b. Ömer b. Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, tah. Muhammed İbrahim el-Bennâ, Muhammed Ahmed Aşûr, Abdülazîz Ganîm, İstanbul 1984, III, 401; Ebüssüüd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, III, 224. Ayrıca bkz. İbn Kuteybe, *Garibi’l-Kur’an*, s. 167; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, s. 491.

⁴⁹ Elmalılı ayetin tefsirinde şu izahatı yaparak aslında konuya kısmen açıklık getirmiştir: “... Yani gerek tavaf ve gerek namaz halinde elbisenizi üzerinize alınız, en güzel hal ve heyette bulununuz, keşfi avret insanın en büyük ayb-ü fezahatı olduğundan esasen elbise, insanın bir ziynetidir...” Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 2152.

⁵⁰ Ayetin arka planı/sebebi nüzülü şöyledir: Kureyş ve diğer birkaç soylu kabile dışındaki müşrikler, Kâbe’yi çıplak ziyaret eder; ziyaret dönemlerinde et, yağ, süt gibi değerli gıda maddelerini yemezler; diğerlerini ise çok az yerler ve bunun dinî bir vecibe olduğuna inanırlardı. Bkz. Ferrâ, *Meâni’l-Kur’an*, I, 377; Ebü’l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, Beyrut 1982, s. 129; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 469; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, III, 401; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 339; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi ilmi’t-tefsîr*, Beyrut 2002, s. 491.

⁵¹ Bkz. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 432; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzil*, II, 200; Kurtubî, *el-Câmi’*, XI-II, 209; Hayreddin Karaman vd. *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2007, IV, 246.

mine karşı huruç etti...” Ayette Hz. Musa'nın kavminden biri olan Karûn'un zenginlikten kaynaklanan bütün görkemi ve şatafatıyla kavminin karşısına çıkışı anlatılmaktadır.

6. Sû': Sözlükte kötü, çirkin, hoş olmayan şey anlamına gelmektedir.⁵² Bu kelimenin Kur'an-ı Kerim'de şu anlamlarda kullanıldığı ifade edilmektedir.⁵³ Şiddet, zina, boğazlama, abrasa/alalık, azap/işkence, şirk, sövme, zarar, günah, hezimet ve kötü.

a. Zina: Kelimenin bu anlamı mesela Meryem 19/28. ayette geçmektedir.⁵⁴ “يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا” Elmalılı: “*Ey Harun'un hemşiresi! Baban bir kötülük adamı değildi, anan da bir kahbe değildi.*” Bir önceki ayette Meryem'in, doğurduğu oğlu İsa'yı alarak kavminin yanına gelmesinden söz edilmektedir. Bunu gören halk/Yahudiler ona “Baban zina yapmaz, annen de fahişe değildi.” diyerek Meryem'in babasız çocuk doğurmasına tepki göstermişlerdir. Elmalılı, görüldüğü gibi “أَبُوكَ امْرَأَ سَوْءٍ” ayetindeki “سَوْءٍ” sözcüğünü lügat anlamıyla çevirmiştir. Hâlbuki “kötülük” kelimesi Türkçede çok şey çağrıştırabilir. Tefsir kısmında da hiçbir yorum yapılmamıştır.

b. Şirk: Nahl 16/28. ayette “şirk” anlamında kullanılmaktadır.⁵⁵ “فَالْقَوْمَ” Elmalılı: “... Biz bir kötülükten yapmıyorduk.” Bu çeviri ayetin maksadını ifade etmemektedir. “Şirk”in yanında “kötülük” çok cılız ve yavan kalır.

“Sû/esâû/sûâ” kelimesinin “şirk” anlamına geldiği ayetlerden biri de Rûm 10. ayettir.⁵⁶ “ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُوا السُّوءَى” Elmalılı: “*Sonra, o fenalık yapanların âkibeti en fenası oldu...*”

7. Zulüm: Sözlükte “bir şeyi ona ait olmayan yere koymak” anlamındadır.⁵⁷ Zulüm, kimi zaman bir şeyi eksiltmek kimi zaman bir şeyi artırmak,

⁵² İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, I, 95; Firûzâbâdi, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Kahire 2008, s. 819.

⁵³ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 33-34; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 367-369; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348.

⁵⁴ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 33; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 367; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VIII, 336; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, s. 884; Neseфі, *Medârikut-tenzîl*, III, 34.

⁵⁵ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 34; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 368; Süyûtî, *el-İtkân*, s. 348; Mukâtil, *Tefsîr*, II, 219; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, s. 776; Ebussuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, V, 109.

⁵⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 34; Mukâtil, *Tefsîr*, III, 7; İbnü'l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 368; Kurtubî, *el-Câmi'*, XIV, 8.

⁵⁷ Ali b. Muhammed es-Seyyid Şerif Cürcânî, *Mu'cemü't-ta'rîfât*, tah. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî, Kahire 2004, s. 121.

kimi zaman da bir şeyi kendisine ait vaktinin veya mekânının haricinde kullanmak/yapmak ile olur.⁵⁸ Kur'an-ı Kerim'de şu anlamlarda kullanıldığı kaydedilmektedir:⁵⁹ Zulüm, şirk, eksiltme, inkâr, hırsızlık; günah işleyerek kişinin kendisine zulmetmesi, kişinin başkalarına zulmetmesi.

a. Şirk: En'âm 6/82. ayette “şirk” anlamında kullanılmaktadır:⁶⁰ “الَّذِينَ آمَنُوا” “وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ” Elmalılı: “*İman edip de imanlarını bir haksızlıkla telbis etmeyen kimseler, işte korkudan emin olmak onların hakkıdır ve hidayete erenler onlardır.*” Sahih kaynaklarda nakledilen bir rivayete göre bu ayet geldiğinde Müslümanlar, hayat boyunca zulüm-den uzak durmanın kendileri için mümkün olmadığını düşünerek telaşa kapılmışlar; bunun üzerine Resulullah ayete şu şekilde açıklık getirmiştir: Bu sizin düşündüğünüz zulüm değildir. Burada Lokman'ın oğluna hitaben söylediği “إِنَّ الشِّرْكَ تَظْلَمٌ عَظِيمٌ”⁶¹ (Allah'a ortak koşmak gerçekten çok büyük bir zulümdür) ayetindeki şirk'tir.⁶² Böylece Resul-i Ekrem “تَظْلَمٌ” kelimesini “şirk” kelimesi ile tefsir ederek sahabenin endişesini gidermiştir. Hz. Peygamber'in bu yöntemi, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir etmeye dair çok güzel bir örnek de oluşturmaktadır. Dolayısıyla Resul-i Ekrem'in bu izahına rağmen zulüm kavramını “haksızlık” şeklinde çevirmek, maksadı ifadede yetersizdir.

b. Hırsızlık: Mâide 5/39. ayette “hırsızlık” anlamındadır:⁶³ “فَمَنْ تَابَ مِنْ بَعْدِ” “ظُلْمِهِ وَأَصْلَحَ” Elmalılı: “*Böyle iken her kim de işlediği zulmün arkasından tevbe edip salaha dönerse...*” Müfessir Elmalılı, tefsir kısmında hırsızlıktan uzun uzadıya bahsettiği halde⁶⁴ ayetteki “zulmü” yine aynı kelime ile çevirmiştir. Oysaki bağlam⁶⁵ ve siyaktan da rahatlıkla anlaşılacağı gibi buradaki zulüm ile hırsızlığın kastedildiği aşikârdır. Zira bir önceki ayette (Mâide, 5/38) hır-

⁵⁸ İsfehâni, *el-Müfredât*, s. 471.

⁵⁹ Mukâtil, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, s. 81-82; İbnü'l-Cevzi, *Nüzhe*, s. 427-428.

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 357; İbn Kuteybe, *Garibi'l-Kur'ân*, s. 156; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, V, 255; İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, s. 451; Beyzâvi, *Envâru't-tenzil*, I, 309; Kurtubî, *el-Câmi'*, VII, 21; Neseî, *Medârikut-tenzil*, II, 21; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, III, 156.

⁶¹ Lokmân, 31/13.

⁶² Buhârî, “Enbiyâ”, 41.

⁶³ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 298; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, IV, 571; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, I, 632; Beyzâvi, *Envâru't-tenzil*, I, 266.

⁶⁴ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, III, 1671-1677.

⁶⁵ Ayetin dış bağlamı olan sebebi nüzulü şudur: Hırsızlık yapan ve daha sonra yaptığına pişman olan bir kadının Hz. Peygamber'e gelerek “Ey Allah'ın Resülü benim için tövbe var mı?” diye sormasıdır. Bkz. İbnü'l-Cevzi, *Zâdü'l-mesîr*, s. 382.

sızlık eden kadın ve erkeklerin ellerinin kesilmesinden bahsedilmektedir. Çok anlamlı kelimelerin anlamlarını doğru tespit edebilmek için bağlamın ne kadar önemli olduğu yukarıda ifade edilmişti.

Yine hırsızlık konusunun işlendiği Yusuf 12/75. “كَذَلِكَ جَزَى الظَّالِمِينَ” ayetindeki “الظَّالِمِينَ” kelimesi Elmalılı tarafından yine aynı kavramla yani “zalimler” olarak aktarılmıştır. Fakat tefsir kısmında şu açıklama yapılarak doğru anlam yakalanmıştır: “Yani bir zulüm demek olan sirkat fiilini yapanlara böyle ceza veririz.”⁶⁶

c. Eksiklik/eksiltmek: Kehf 18/33. ayette “eksiltmek” anlamında kullanılmıştır.⁶⁷ “كَلِمَاتُ الْجَنَّتَيْنِ ءَاتَتْ أَكْلَهَا وَلَمْ تَظْلِمِ مِنْهُ شَيْئًا” Elmalılı: “İki bağın ikisi de yemişlerini vermiş, hiçbir şey noksan bırakmamış.” Elmalılı ayetteki “تَظْلِمِ” kelimesini “noksan” kelimesiyle karşıladığı için isabet etmiştir.

8. İman: Sözlükte “güven içinde bulunmak, korkusuz olmak” anlamındaki emn (emân) kökünden türeyen iman “güven duygusu içinde tasdik etmek, inanmak” demektir.⁶⁸ Kur’an-ı Kerim’de şu anlamlarda kullanıldığı zikredilir: Tasdik, sadece dilin ikrarı, tevhit, şer’î iman (iman-amel birlikteliği), namaz.⁶⁹

a. Namaz: Bakara 2/143. ayetinde “namaz” anlamında kullanılmıştır:⁷⁰ “وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمَانَكُمْ” Elmalılı: “Allah imanınızı zayi edecek değil.”⁷¹ Elmalılı tarafından buradaki “iman” kelimesini literal olarak yine “iman” kelimesiyle anlamlandırmıştır. Oysa ayette geçen iman kelimesinin, namaz hakkında kullanıldığı açıktır. Çünkü kelime, kible değişikliğinden bahseden bir ayette geçmektedir. Nitekim ayetin, Kudüs’ten Kâbe’ye yönelmeyi emreden ayet geldikten sonra bazı Müslümanların, Kible değişikliğinden önce ölmüş olanların kılıp oldukları namazların durumunun ne olacağını sor-

⁶⁶ Bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV, 2899.

⁶⁷ Bkz. Taberî, *Câmiu’l-beyân*, VIII, 222; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, II, 721; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, II, 11; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, V, 221.

⁶⁸ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh*, Dârü’l-Hadîs, Kahire 2009, s. 56; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, XIII, 23; Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, s. 74.

⁶⁹ İbnü’l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 145-146.

⁷⁰ Mukâtil, *Tefsîr*, I, 84; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, II, 19; Kurtubî, *el-Câmi’*, II, 106; Nesefî, *Medârikut-tenzîl*, I, 81; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 278; Âlûsî, *Rûhu’l-meânî*, I, 406.

⁷¹ Elmalılı ayetin tefsiri sadedinde şunları söylemektedir: “Allah sizin sebatkâr imanınızı veya imanınızın eser ve alameti olan namazlarınızı hiç zayi etmek istemez, binaenaleyh Kible tahvil olunursa bundan evvel kıldığınız namazlar, vefat eden ihvanınızın namazları indallah zayi olmaz.” Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 526.

maları üzerine indiği belirtilmektedir.⁷² Endülüslü müfessir İbn Atıyye (ö. 541/1147), namazın niçin iman ile isimlendirildiğini şöyle açıklamaktadır: “İbn Abbas, Berâ b. Âzib, Katâde, Süddî, Rebi’ ve başkaları ‘buradaki iman kelimesi namaz için kullanılmıştır’ demişlerdir. O halde namaz, iman diye isimlendirilmiştir, zira namaz, Kudü’sê doğru kılınırken de kıble değiştirilirken de iman ve tasdikten kaynaklanıyordu. Ayrıca iman, amellerin dayandığı temel dayanaktır. Kudü’sê yönelme esnasında da, değişiklik anında da o vardı. Çünkü namazda da diğer emir ve yasaklarda da temel dayanak odur. Namazın iman ile isimlendirilmesinin nedenlerinden biri de, Kudü’sê doğru münafıkların kılınmış oldukları namazların, aslında namaz olmadığıнын belirtilmesidir. Böylece işin temel dayanağı ve o olmadığında hiçbir şeyin anlam ifade etmeyeceği şey (yani iman) zikredilmiştir. Yine namazın iman ile isimlendirilmesinin bir başka nedeni de, imanın şubelerinden biri olmasıdır.”⁷³

b. Tasdik/onaylama: Mümin/Gâfir 40/12. ayette “tasdik” anlamında kullanılmıştır.⁷⁴ “وَإِنْ يُشْرِكْ بِهِ تُؤْمِنُوا” Elmalılı: “O’na şirk koşulunca ise iman ediyordunuz.” Ayette, Allah’a ortak koşan kişilerin ahiretteki cezalarının sebebi, onlara izah edilmektedir. Dolayısıyla “şirke imandan” ziyade “onu tasdik etmek” şeklinde çevirmek Türkçe açısından daha uygun ve anlamlı olmaktadır.

9. Âlemin: Âlem, “alâmet ve nişan koymak” manasındaki “alm” veya “bilmek” anlamındaki “ilm” kökünden türetilmiş olup yaratıcısının varlığına alâmet teşkil eden, onun mevcudiyetinin bilinmesini sağlayan demektir. İnsanlar, cinler ve melekler gibi akıl sahibi varlıkları ifade etmek için âlemûn/âlemin, diğer varlıkları belirtmek için de avâlim şeklinde çoğulu kullanılır. Birinci şekliyle canlı cansız bütün varlıkları anlatması da mümkündür.⁷⁵ Kur’anda; insan ve cinler, ruh sahibi bütün canlılar, belli dönemin insanları, Hz. Âdem’den kıyamete kadar gelecek bütün insanlar, misafirler, ehli kitap gibi anlamlarda kullanıldığı belirtilmektedir.⁷⁶

⁷² Vâhidî, *Esbâbü’n-nüzûl*, s. 23; Mukâtil, *Tefsîr*, I, 84; İbn Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, I, 274.

⁷³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Atıyye, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*, Katar 2007, I, 372.

⁷⁴ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, III, 144; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, XI, 45; Kurtubî, *el-Câmi’*, XVI, 195.

⁷⁵ Bkz. İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 515; İbn Manzûr, *Lisânu’l-arab*, XIII, 420-421.

⁷⁶ Mukâtil, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, s. 210-211; İbnü’l-Cevzî, *Nüzhe*, s. 446.

a. Belli dönemin insanları: Bakara 2/47. ayette “belli dönemin insanları” anlamında kullanılmıştır. Bu dönemin insanları ise özellikle Hz. Musa zamanındaki İsrailoğulları’dır.⁷⁷ Allah’ın onlara verdiği onca nimet ve lütufları hatırlatma bağlamında kullanılan “وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعَالَمِينَ” ayeti bunu ifade eder. Elmalılı ayeti şöyle çevirmiştir: “... ve vaktiyle sizi âlemlerin üstüne geçirdiğimi hatırlayın.”⁷⁸ Bu çeviri doğru olmakla beraber Türkçe açısından münasip değildir. Burada kastedilen, İsrailoğulları’nın tevhit inancına sahip olmaları ve bundan ötürü o dönemde münasebette buldukları diğer halklara karşı sağladıkları bir üstünlüktür. Kısaca, bu üstünlük ırkı bir üstünlük değildir.

b. İnsanlar ve cinler: Furkân 25/1. ayette “insanlar ve cinler” anlamında kullanılmıştır:⁷⁹ “تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا” Elmalılı: “Tebârek/ne yüce (feyyaz)dır O ki: Bütün âlemine bir nezir olsun diye kulu-na Furkân’ı indirdi.”⁸⁰ Bu çeviriye göre Hz. Peygamber sanki bütün bir evrene uyarıcı olarak gönderilmiştir. Oysa Resul-i Ekrem evren/âlemler içinde insanlara peygamber olarak gönderildiği izahattan varestedir. Enbiya 21/107. ayet de aynı konuyu işlemektedir:⁸¹ “وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ” Elmalılı: “Ve seni sade âlemine rahmet olarak gönderdik.” Bu çeviri de muğlaktır. Bu vb. ayetlerdeki “لِّلْعَالَمِينَ” insanları ifade eder. Bir başka ifadeyle Hz. Peygamber ve onun getirdiği Kur’an, bütün insanlığa gönderilmiştir.⁸²

Hicr 15/70. “قَالُوا أَوَلَمْ نُنْهَكْ عَنِ الْعَالَمِينَ” ayetin çevirisi şöyle yapılmış: “‘Seni’ dediler ‘âlemden nehyetmedik mi?’ Aynı şekilde Şuara, 26/165. “أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ” ayetin çevirisi de şöyle yapılmıştır: “Âlemin içinden erkeklere mi gidiyorsunuz?”

⁷⁷ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, I, 303; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, I, 60; Kurtubî, *el-Câmi*, I, 256; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, I, 98.

⁷⁸ Tefsir kısmında da şu doyurucu açıklama yapılmıştır: “Ve bilhassa şunu hatırlayın ki ben sizi mazide yani Musa ve onun değişmeyen ahlafı zamanında bütün âlemine tafdil etmiş idim-hepsinin fevkına çıkarmış idim, siz o zaman âlemin en yüksek milleti olmuş idiniz. Hani onları ne yaptınız, onları nasıl ele geçirmiştiniz ve ne için elden çıkardınız biliyor musunuz? Haydi düşünün, ne idiniz, ne oldunuz düşünün.” Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, 344.

⁷⁹ Bkz. Mukâtil, *Tefsîr*, II, 429; Taberî, *Câmiu’l-beyân*, IX, 363; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, III, 262; Beyzâvî, *Envâru’t-tenzîl*, II, 134; Kurtubî, *el-Câmi*, XIII, 4; Neseî, *Medârikut-tenzîl*, III, 158; Ebüssuûd, *İrşâdü’l-akli’s-selîm*, VI, 200.

⁸⁰ Tefsir bölümünde şu izahata yer verilerek doğru anlam tayin edilmiştir: “... Lakin akli ol-mayanları inzârın hikmet ve faidesi anlaşılmaz... Âlemin cem’i hakikati üzere zeviluluk âlemlerine masruf olmak zahirdir.” Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3566.

⁸¹ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 372.

⁸² Bkz. el-Bakara, 2/185; Sâd, 38/87; el-Kalem, 68/52; et-Tekvîr, 81/27.

10. Ümmet: Sözlükte “yönelmek, kastetmek; öne geçmek, imam olmak” manalarındaki “emm” kökünden türeyen ümmet kelimesi “kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelir.⁸³ Râgıb el-İsfahânî, ümmeti “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye açıklamıştır.⁸⁴ Çok anlamlı kelimelerden olan ümmet terimi Kur’an-ı Kerim’de şu anlamlarda kullanılmaktadır: Topluluk, millet/din, zaman, devir, kavim, hayırda önder, geçmiş topluluklar, ümmet-i Muhammed (Müslümanlar), benzer inanç ve hayat tarzına sahip insan grupları, her canlı cinsi.⁸⁵

a. Din: Zuhruf 43/22. ayette “din” anlamındadır.⁸⁶ “بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّهُتَدُونَ” Elmalılı: “Hayır; şöyle dediler: ‘Bizler atalarımızı bir ümmet üzerinde bulduk, biz de onların izince giderek murada ereriz.’” Tefsir kısmında da “ümmet arkasına düşülecek bir cemaat veya tarikat, millet.”⁸⁷ şeklinde çok kısa bir açıklama yapılmıştır ki maksada kâfi gelmediği bellidir. Görüldüğü üzere kelimenin anlamlarından sadece birkaçı verilmiştir.

“Ümmet” kelimesi Arapça kökenli, Türkçeleşmiş kelimelerdendir. Türkçede topluluk, cemaat anlamlarında kullanılmaktadır. Türkiye’de hemen hiç kimse ümmet kelimesini din anlamında kullanmaz; Müslüman topluluklar için kullanılır. Buna göre Elmalılı’nın “أُمَّةٌ” kelimesini, “ümmet” olarak çevirmesi hatalıdır. Doğrusu “din” şeklinde olmalıdır.

b. Kendisine uyulan önder/imam: Nahl 16/120. ayette “uyulan önder” anlamında kullanılmıştır.⁸⁸ “إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ حَنِيفًا” Elmalılı: “Muhakkak ki İbrahim başlı başına bir ümmet idi; tek bir hanif olarak Allah’a itaat için kıyam etmişti.” Ayetin bağlamından müşriklerin ataları olarak övündükleri Hz. İbrahim’in müminler için örnek bir şahsiyet olduğu, putperestlikle

⁸³ Cevherî, *es-Sihâh*, s. 54-55; İbn Manzûr, *Lisânü'l-arab*, XII, 23-24.

⁸⁴ İsfahânî, *el-Müfredât*, s. 27.

⁸⁵ Mukâtil, *el-Vucûh ve'n-nezâir*, s. 47-49; Firûzâbâdî, *Besâir*, II, 79-80.

⁸⁶ İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, s. 397; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XI, 176; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, IV, 245; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, VII, 211; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, VIII, 43; Âlûsî, *Rûhu'l-meânî*, XIII, 73.

⁸⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4270.

⁸⁸ Mukâtil, *Tefsîr*, II, 243; İbn Kuteybe, *Garibü'l-Kur'an*, s. 249; İbn Kesir, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, IV, 530. Ayrıca bkz. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 659; Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, II, 642; Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl*, I, 561.

mücadelesinde âdeta tek başına bir ümmet gibi hareket ettiği anlaşılmaktadır. O, Allah'a yürekten bağlanmış, şirkten arınmış bir inanca sahipti ve asla müşrik değildi.

Sonuç

Bu çalışma neticesinde ulaşılan sonuçlar şöyle sıralanabilir:

1. Elmalılı'nın meali tek başına okunmamalıdır. Zira meal kısmı lafzi olarak çevrilmiş olmakla beraber tefsiri yapılan birçok yerde görülüyor ki mana vuzuha kavuşturulmuştur.

2. Elmalılı, Arapça kökenli, Türkçeleşmiş kelimeleri, kavramları, sözcükleri olduğu gibi aktarmaktadır. Bu durum kendisi ve yaşadığı dönem için kabul edilebilir olsa da günümüzde bu tür çevirinin muradı ilahiyi anlamada çok yetersiz kaldığı kabul edilmelidir. Buna rağmen Elmalılı'nın mealinin hemen her yayinevi tarafından farklı şekillerde basılarak okuyucularla buluşturulması da ayrıca değerlendirilmelidir. Öyle anlaşılıyor ki insanlar meali manaya yönelik okumamaktadırlar.

3. Çeşitli çalışmalarımızda dile getirdiğimiz şu hususu, bu çalışma vesilesiyle bir kez daha yinelemek istiyoruz: Meal hazırlanırken ilk dönem tefsirlere öncelik ve önem verilerek Vücut ve Nezâir türü eserler de mutlaka irdelemelidir. Bunlarsız meal hazırlanmamalıdır.

Kaynakça

- Aksan, Doğan, *Anlambilimi ve Türk Anlambilimi*, Ankara 1987.
- _____, *Türkçenin Sözvarlığı*, Ankara 1996.
- Âlûsî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Mahmûd, *Rûhu'l-meânî*, Beyrut 1994.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mes'ûd, *Meâlimü't-tenzîl*, Beyrut 1995.
- Bezzâvî, Abdullah b. Ömer, *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, Beyrut 1988.
- Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihâh*, Dârü'l-Hadis, Kahire 2009.
- Cürçânî, Seyyid Şerif, *Mu'cemü't-tarîfât*, tah. M. Siddik el-Minşâvî, Kahire 2004.
- Durmuş, Zülfikar, "Kur'an'da "Hakk" Kelimesinin Türkçe Meallere Aktarımıyla İlgili Tespit ve Öneriler", *EKEV Akademi Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 20, Ankara 2004.
- _____, *Kur'an'a Göre Kur'an*, Rağbet Yay., İstanbul 2012
- Ebû'l-Bekâ, Eyyûb b. Mûsâ el-Kefevî, *el-Külliyât*, Beyrut 1998.
- Ebüs-suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-akli's-selîm*, nşr. Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabîy, Beyrut tsz.
- Elmalılı, Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul 1982.

- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd, *Meâni'l-Kur'an*, Beyrut 1983.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *Besâiru zevî't-temyîz*, Kahire 1996.
- _____, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Kahire 2008.
- Güven, Şahin, *Çokanlamlılık Sorunu*, İstanbul 2005.
- Hâzin, Ali b. Muhammed b. İbrahim, *Lübâbü't-te'vil fi meâni't-tenzîl*, Beyrut 1995.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tâhir, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, Tunus 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Katar 2007.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, tah. M. İbrahim el-Bennâ, M. Ahmed Âşûr, Abdülazîz Ganîm, İstanbul 1984.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim, *Te'vilü müşkili'l-Kur'an*, tah. Seyyid Ahmed Sakar, y.y., tsz.
- _____, *Tefsîru garibi'l-Kur'an*, tah. es-Seyyid Ahmed Sakar, Beyrut 1978.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâleddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânu'l-arab*, Dâru Sâdır, Beyrut tsz.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Abdurrahman, *Nüzhetu'l-a'yüni'n-nevâzir*, tah. Muhammed Abdülkerim Kâzım er-Râdî, Beyrut 1987.
- _____, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*, Beyrut 2002.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, İstanbul 1986.
- İşler, Emrullah, "Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kur'an'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar", *Kur'an ve Dil-Dilbilim ve Hermenötik- Sempozyumu 17-18 Mayıs 2001*, Erzurum tsz.
- Japp, Uwe, "Hermeneutik, Filoloji ve Edebiyat", *Hermeneutik (Yorum Bilgisi) Üzerine Yazılar*, der. Doğan Özlem, Ankara 1995.
- Karaman, Hayreddin, vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Ankara 2007.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, Beyrut 1996.
- Lyons, Jhon, *Kuramsal Dilbilime Giriş*, çev. Ahmet Kocaman, Ankara 1983.
- Mukâtil b. Süleyman el-Belhî, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, tah. Hâtim Sâlih ed-Dâmin, Bağdat 2006.
- _____, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, tah. Ahmed Ferîd, Beyrut 2003.
- Münâvî, M. Abdurraûf, *et-Tevkîf alâ mühimmâti't-teârîf*, nşr. M. Rıdvân ed-Dâye, Beyrut 1990.
- Müneccid, Muhammed Nureddin, *el-İştirâku'l-lafzî fi'l-Kur'âni'l-Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk*, Şam 1998.
- Nesefî, Ahmed b. Mahmûd, *Medârikut-tenzîl ve hakâiku't-te'vil*, İstanbul 1984.
- Râzî, Fahreddîn, *et-Tefsîru'l-kebîr*, Beyrut 1981.
- Süyûtî, Celâleddîn Abdurrahmân, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, tah. Fevvaz Ahmed Zümerlî, Beyrut 2011.
- Şâtıbî, İbrahim b. Musa, *el-Muvâfakât*, Beyrut 1991.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Fethu'l-kadîr*, Beyrut 1998.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr, *Câmiu'l-beyân fi te'vili'l-Kur'ân*, Beyrut 1992.

Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed, *Esbâbü'n-nüzûl*, Beyrut 1982.

Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer, *el-Keşşâf an hakâiki't-tenzîl*, y.y., tsz

Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm, Beyrut tsz.

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN İLMÎ TEFSİR ANLAYIŞI

ELMALILI HAMDİ YAZIR'S UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC EXEGESIS

MESUT OKUMUŞ
PROF. DR.
ANKARA Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Elmalılı, tefsirinde felsefi meselelere ve ilmi tefsir örneklerine çokça yer vermiştir. Akli bir zaruret olmadıkça ayetleri önce zahiri manada anlamaya caba göstermiştir. Tefsirine ilmi ve felsefi açıdan başka tefsirlerde bulunmayacak bir hususiyet kazandırmıştır. Elmalılı merhuma göre Allah Teâlâ'nın iki türlü ayeti vardır. Birisi varlık kitabı diğeri de indirilmiş kitaptaki sözlü ayetlerdir. Ona göre zat ve sığata, ilahi ahkâm ve iradelere delalet ettiklerinden dolayı, bunların ikisi de ayet olarak isimlendirilmiştir. Bu iki kitap ve bu iki tür ayet, karşılıklı olarak bir diğerrinin şerh ve tefsiridirler. Merhum bazı ayetleri tefsir ederken Kur'an'ın kâinata dair aydınlatmalarının çağımızın astronomi fikrinin çok yükseğinde olduğunu vurgulamıştır. Kur'an'ın içerdığı ilmi tefsirin ümmi bir peygamberin bilmesi mümkün olmayan bir mucizesi olduğunu iddia etmiştir. Kur'an'ın gelecekte meydana gelen, onun nüzulünden sonra açığa çıkan nice önemli ilmi mucizeleri içinde taşıdığı anlayışını benimsemiştir. Allah'ın kelâmını, yarattığı varlıklara bakarak, dış ve iç dünyadaki ayetlerini tefekkür ederek ve inceleyerek anlamaya çalışmanın, Kur'an'ın nazar ve tefekkür emirlerinin bir gereği olduğunu kabul etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili, İcaz, Mucize, Tefsir, İlmî tefsir.

ABSTRACT

At his commentary, Elmalili used the philosophical issues and the scientific commentary samples much. Unless there was a rational necessity, he firstly efforted to understand the verses as an apparent meaning. He made available the scientific and philosophical characteristics for his commentary which will not be available in other commentaries. According to Elmalili, there are two kinds of verses of Allah: The first one is the book of existence and the other one is the the verbal verses in the revealed book. To him, since they both signify person and attributes, the divine judgment and will, they are called verses. These two books and these two types of verses are mutually commentary and exegesis for each other. He emphasized that the clarifications of Qur'an about universe were very higher than findings of astronomy of our era. He claimed that the scientific exegesis which Quran contained was a miracle that is impossible to be known by an unlettered prophet. He adopted the understanding that Quran includes many important scientific miracles which occurred in the future and exposed after the revelation period. He accepted that trying to understand Word of Allah by looking at created entities, contemplating and examining His verses in outer and inner world is the requirement of consideration and contemplation orders of the Quran.

Keywords: Elmalili, Hak Dini Kur'an Dili, Concision, Miracle, Commentary, Scientific commentary

Giriş

Tefsirciler arasında ilmî diğer adıyla bilimsel tefsirin tarifi konusunda bazı farklı yaklaşımlar bulunsa da konu ile ilgili eserlerde en sık kullanılan tanımlardan birisi Mısırlı âlim Emin el-Hûlî'ye aittir. Emin el-Hûlî (ö.1385/1966) ilmî tefsiri, “Kur’an ifadelerinde ilmî/bilimsel ve teknik terimleri okuyan, tüm bilimleri ve felsefi görüşleri Kur’an’ından çıkarmaya çalışan tefsir türü” şeklinde tanımlamıştır.¹ Onun yaptığı bu tanım, daha sonra yazılan diğer kaynaklarca da benimsenerek sık sık tekrar edilmektedir.² Hûlî ve yaptığı bu tanım oldukça yeni ve yakın döneme ait bir tarif olarak sayılabilirse de bilimsel tefsir tarzının, yani Kur’an sure ve ayetlerini felsefi görüşlerle, tabiat veya fen bilimlerinin verileriyle açıklama ve bilimsel keşifler ışığında yorumlama yönelişinin, İslam dünyasında oldukça eski ve köklü bir geçmişe sahip olduğunu söylemek mümkündür.

Bilimsel tefsir tarzının İslam geleneğindeki köklerini, bazıları bulutlarla ilgili bir ayetin tefsirini yapan ilk İslam filozofu Kindî'ye (ö. 256/866) kadar götürürken, bazıları Kindî sonrası İslam filozoflarına kadar götürmekte, bazıları da bu tefsir yönteminin en derli toplu, kapsamlı ve sistematik halinin İmam Gazâlî (ö. 505/1111) ve onun Cevâhiru'l-Kur'an adlı eserine ait olduğunu ileri sürmektedirler. Gazâlî adı geçen eserinde Kur'an'ı bir ilim ve marifet okyanusuna benzeterek dini ve

¹ Emin el-Hulî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, s. 41.

² Muhammed Hüseyin ez-Zehebî, *et-Tefsir ve'l-müfessirûn*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989, II, 454; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988, II, 423; Celal Kırcıca, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981, s. 51.

dünyevi ilimlerin köklerinin, ana esaslarının icmâlen de olsa Kur'an okyanusunda mevcut olduğunu öne sürmüştür.

İlmi tefsir yöntemini benimseyenler, bu tefsir tarzının meşruiyetini Kur'an ayetlerine, bazı hadislere, sahabe ve selef-i salihinden nakledilen sözlere dayandırmaya çalışmışlardır. Dahası İslam geleneğinde din kurucuları olan peygamberler aynı zamanda "çiftçilik, terzilik, gemicilik, demircilik vs." gibi dünyevi zanaat ve meslek gruplarının da pirleri olarak kabul edilegelmişlerdir. İlmi tefsirin meşruiyetini savunanlar bu konuda "*Biz sana Kitab'ı her şeyin açıklaması olarak indirdik.*" (Nahl, 89) ve "*Biz kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık.*" (En'am, 38) gibi Kur'an ayetlerini delil olarak ileri sürmüşlerdir.

İmam Gazâlî'nin Kur'an'ı bir ilim ve marifet deryası olarak gören, bütün dinî ve dünyevî ilimlerin köklerinin ve asıllarının icmâlen de olsa Kur'an'da bulunduğunu iddia eden, tabii ilimler alanında sağlanacak keşiflerin Kur'an'ın daha iyi ve derinlikli bir şekilde anlaşılmasını sağlayacağını savunan bakış açısı, sonraki dönem birçok Kur'an müfessiri tarafından da ana hatlarıyla benimsenmiştir. Başta Fahrüddin er-Râzî (ö. 606/1209) olmak üzere İbn Ebî'l Fadl el-Mürsî (ö. 655/1257) gibi âlimler, ilmi tefsir yöntemini tefsirlerinde uygulayan kadim müfessirler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla Gazâlî (ö.505/1111), Râzî (ö.606/1209), Mürsî (ö. 655/1257) ve Suyûtî (ö. 911/1505) gibi âlimlerden bize kadar ulaşan parçalar bilimsel yorumlamanın yaygın olmamasına rağmen, 19. yüzyıldan önce de İslam tefsir geleneğimizde mevcut olduğunu ispatlar. En azından kadim İslam ulemasının düşünce dünyasında bilimsel yorumlamanın yersiz olmadığını gösterir.³

İslam dünyasında Kur'an'ı bilimsel yorumlama yöntemiyle tefsir etme anlayışının asıl 19. yüzyıl sonrasında yaygınlık kazandığı söylenebilir. Bunun sebepleri konusunda farklı gerekçeler öne sürülmektedir. Sebep ne olursa olsun 19. yüzyılda batı kökenli bilimleri kendi tefsirinde işleyen ilk Kur'an müfessiri, Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö.1306/1888) isimli Mısırlı bir doktor olmuştur. Onun 1880 yılında yayımladığı kısa adı "Keşfu'l-Esrârî'n-Nurâniyyeti'l-Kur'âniyye" olan eseri, "gök cisimleri, yeryüzü, hayvanlar, bitkiler ve mineralleri inceleyen", 19. yüzyıla ait bilimsel tefsir ni-

³ J. J. G. Jansen, *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1993, s. 75.

teliğini haiz bir çalışma olarak kabul edilmektedir. Aynı zat daha sonra “Tibyânu’l-Esrârîr-Rabbâniyye” adlı başka bir eser daha neşretmiştir. Jansen’in tabiriyle müellifin bu iki eserinde “ilk ve orta öğretim düzeyinde tabiat bilgisi olarak gösterilecek konular, sürekli amaca uygun görünen Kur’an ayetleriyle birlikte yüzeysel bir şekilde açıklanmıştır.”⁴ Daha sonra Seyyid Abdurrahman el-Kevâkibî (ö.1320/1902) “Tebâiu’l-İstibdâd ve Mesâriu’l-İsti’bâd” adlı eseriyle onu takip etmiştir. Keza Gazi Ahmed Muhtar Paşa (ö.1918) “Serâiru’l-Kur’an” adını verdiği eserinde astronomi ile ilgili 100 kadar ayeti Kopernik’in ortaya koyduğu sistemle uygunluğu noktasında tefsir etmiştir. İslam dünyasında daha sonraları ilmi/bilimsel tefsir yöntemini tefsirlerinde uygulayan başka birçok müfessir bulunsa da bunlar arasında en meşhur ve kapsamlı olanı, Mısırlı müfessir Tantavi Cevherî (ö.1940) ve yazdığı “el-Cevâhir fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Kerim” adlı eseri olmuştur.

İslam dünyasında ilmi tefsir anlayışının savunucuları olduğu kadar bu tefsir yöntemine karşı çıkan, bu tefsir anlayışının İslam’a ve Kur’an’a yarardan ziyade zarar vereceğini ileri süren İslam bilginleri de olmuştur. Başta el-Muvafakât müellifi Ebu İshak eş-Şatıbî (ö.790/1388) olmak üzere, Emin el-Hûlî (ö.1385/1966), Reşid Rıza (ö.1354/1936) ve Muhammed İzzet Derzeze (ö.1984) gibi müfessirler bilimsel tefsir yöntemine karşı çıkmışlardır. Bilimsel tefsire karşı çıkanlar gerekçelerini, bu tür yorumların sözlük açısından sağlıklı oluşu, filolojik açıdan sıhatsızlığı, dini bakımdan geçersizliği gibi tezlere dayandırmışlardır. Kur’an’ın temelde dinî ve ahlakî bir kitap olduğunu ileri sürerek, sürekli değişen ve gelişen bilimsel teorilerle sabit durumdaki Kur’an ayetlerini açıklamanın, ilahi kitaba yönelik güvensizlik ve şüphelere yol açacağını, bunun da yarardan çok zarar vereceğini savunurlar.⁵

a- Elmalılı’nın İlmî Tefsire Bakışı

Elmalılı’nın bilimsel tefsir ve bu tefsirin meşruiyetine dair anlayışını ortaya koyan müstakil bir çalışması yoktur. Onun Kur’an’ın ilmî tefsir unsurlarını içerip içermediğine dair kanaatlerini ancak tefsirindeki yorumlarından ve bazı ayetlerin tefsirini yaparken farklı yerlerde yaptığı dağınık durumdaki açıklamalardan hareketle ortaya koymak mümkün olacaktır.

⁴ Jansen, *Kur’ana Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, s. 79.

⁵ Jansen, *Kur’ana Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, s. 102.

Merhum Elmalılı, tefsirinin mukaddimesinde o dönemde Diyanet İşleri Riyasetiyle yaptığı mukavele gereğince “tefsirde izleyeceği tarz-ı tahriri” zikrederken, kendi tefsirini diğer tefsirlerden ayrılan en bariz vasıflarından birinin de ilmî tefsire yer vermesi olduğunu ifade eder. “Esbâb-ı nüzûle, nâsîh ve mensûha, bazen mevâize ve ahlaka, akaid ve a'mâle, hakâik-u ahkâma dair izahât bulunur. Zamanımızı alakadar eden ulûm-u fûnûna, hikemiyyâta müteallik hayli bahislere tesadüf edilir. Bilhassa bu cihetten başka tefsirlerde bulunmayacak veya pek güç anlaşılabilir şeylerde bir hususiyeti olsa gerektir.”⁶ Görüldüğü gibi merhum, eserinin ilmî/bilimsel tefsir unsurlarını da içeriyor oluşunu, kendi tefsirinin ayırıcı vasıflarından biri olarak kabul etmiştir.

Elmalılı merhum, yukarıdaki ifadelerin devamında mukavele gereği tefsirinde ayetler arasındaki münasebetlere, esbâb-ı nüzule, kıraat-i aşereye, ihtiyaca göre kelime ve terkiplerin lisânî izahlarına yer verileceğini maddeler halinde sıralar. Ardından da tefsirinin itikâdî ve amelî meseleleri tavzih, ilmî ve felsefî konulara teması noktasındaki hususiyetiyle ilgili şu ifadeleri kullanır:

“İtikatça Ehl-i sünnet mezhebine ve amelce Hanefî mezhebine riayet olunarak ayâtın mutazammın olduğu ahkâm-ı diniyye, şeriyeye ve hukukiyye, içtimâiyeye ve ahlâkiyyeye, işâret ettiği veya alakadar bulunduğu mebahis-i hikemiyye ve ilmiyye müteallik izahât, bilhassa tevhide, tezkir ve mevaize müteallik ayâtın mümkün mertebe bast-u izahı, alakadar veyahut münasebettâr olduğu tarih-i İslam vukuâtı” nazar-ı dikkate alınacaktır.⁷

Merhum Elmalılı, bilimsel tefsir için delil olarak ileri sürülen “*Kitapta hiçbir şeyi noksan bırakmadık*” (En'am, 38) ayetini yorumlarken ayette yer alan “kitap” kavramından muradın, evvel emirde levh-i mahfuz olduğunu ifade etmiştir. Ancak müfessir bu ayeti açıklarken sözü daha sonra Kur'an'a getirmekte ve ayette ifade edildiği üzere levh-i mahfuzda her şeyin yazılmış olması gibi, oradan tenzil olunan Kur'an'da da beşeriyetin muhtaç bulunduğu delillerin ve mühim olan ilahi yükümlülüklerin hiç birinin terk ve ihmal edilmediğini ifade etmektedir. “Böyle olduğu gibi Kur'an'da da beşeriyetin muhtaç bulunduğu deliller ve ilahi tekliflerden hiçbir mühimme, terk ve ihmal edilmemiş, hepsi icmâlden tafsile veya tafsilden icmâle giden

⁶ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, tsz., I, 19.

⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 19.

beyân-ı bedi ile muhkem ve müteşâbih muhtelif surelerde, zâhir veya hafi deliller ve işâretler içinde tezkîr ve ihtâr olunmuştur.”⁸ Müellife göre her şeye gücü yeten Allah, tekvinî, teşriî, kavli, fiilî her ayeti indirebilir. Mamafih Cenab-ı Hak bütün bunları kitabına yazmış, nizamına raptetmiş ve hiçbir ihmalde bulunmamıştır.

Bilimsel tefsire delil olarak kabul edilen ayetlerden ilki ile ilgili yukarıdaki görüşleri serdeden Elmalılı, doğrudan Kur’an’ın her şeyi açıklamasıyla ilgili olan Nahl suresi 89. ayetiyle ilgili ise tefsirinde herhangi bir açıklamaya yer vermemiş, ilgili ayetin sadece mealini vermekle yetinmiştir. Kanaatimizce bunda mezkûr ayetin yer aldığı surenin ara ciltlerde yer almasının etkisi olsa gerektir. Zira müfessirin sağlığının elvermemesi veya ömrünün tefsiri tamamlamaya yetmeyeceği endişesiyle yahut daha başka mülahazalarla, ara ciltleri tefsir açısından ilk ve son ciltlere oranla kısa tuttuğu malumdur ki, kanaatimizce sebep bu olsa gerektir.

Merhum Elmalılı, Kur’an’ın bir ilim ve marifet deryası olduğu noktasında kadim ulemadan farklı düşünmez. Nitekim Rahman suresinin tefsirinde kadim müfessirlerin eserlerinden Kur’an’ın içerdiği ilimlere dair bazı görüşleri itiraz etmeden nakletmesi de bunu destekler mahiyettedir. Müfessir “*Rahman, Kur’an’ı öğretti. İnsanı yarattı, ona beyanı talim etti.*” (Rahman, 1-4) ayetlerini tefsir ederken, sözü Kur’an’a ve onun Allah tarafından Resûle öğretilmesi meselesine getirerek şunları nakleder:

“Mamafih Alûsî der ki: «Kâil bir münasebet de gösterse, yine bunun ilim taliminden ibaret olduğu bilinmek gerektir. Kur’an’ı talimin manasına gelince, Kur’an’a ilim ifade etmektir. Fakat yalnız elfâzına değil, onunla beraber meânisine dahi şâyân-ı ehemmiyet bir surette ilim ifade eylemektir ki, bu mütefâvittir. Bazan işarât ve rumuzundan, hadisât-ı kevnîyyeye vukuf derecesine kadar çıkar. İbn Cerîr’in (ö. 310/922) ve İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/939) İbn Mes’ud’dan tahrîçlerine göre o: “Kur’an’da her şeye dair ilim indirilmiş ve her şey beyan edilmiş ise de bizim ilmimiz onun hepsine yetişemez.” demiştir. İbn Abbas da demiştir ki: «Devemin ipi kayboldu her halde Kitabullah’ta bulurdum.» Mûrsî (ö. 655/1257) demiştir ki: “Kur’an, evvelkilerin ve sonrakilerin ilimlerini camidir. Öyle ki onun hakikatini ancak mütekellim olan Allah Teâlâ bilir”; sonra “Onun te’vilini ancak Allah bilir...”

⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, III, 1921.

(Âli İmran, 7) mısradakinca Allah Teâlâ'nın kendine tahsis buyurduğu müstesna olmak üzere Resulullah; sonra da sâdât-ı sahabe; sonra da onlara varis olan tâbiîn bilir.»⁹

Tefsirinde yer alan örneklere ve yaklaşımlara bakarak Elmalılı'nın, Kur'an-ı Kerim'in bir ilim ve marifet deryası olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Merhum bu konuda Cevâhiru'l-Kur'an müellifi İmam Gazâlî (ö. 505/1111) gibi düşünmektedir. Gazâlî'ye göre Kur'an'da yer alan "*Hastalandığımda o bana şifa verir.*" (Şuara, 80) ayetini tam anlamıyla ancak tıbbi bilenler anlayabilir.¹⁰ Aynı şekilde Kur'an'da Güneş ve Ay'ın hesap ile olduğunu ifade eden, Ay'ın evrelerinden, Güneş'in yörüngesinde akmasından bahseden ayetleri, tam anlamıyla ancak astronomiyi bilenler anlayabilir.¹¹ Benzer şekilde "*Ey insanoglulu! Seni yaratıp şekil veren, düzenleyip mütenasip kılan, istediği şekilde seni terkîp eden rabbine karşı seni aldatan nedir?*" (İnfitar, 6-8) ayetini ancak insan anatomisini bilen, insanı zahirî ve batınıyla bir bütün olarak tanıyanlar kemâliyle anlayabilir.¹² Bunun için Kur'an'ı tefekkür edip onun bilinmeyenlerini bulmaya çalışmak gerekir. Çünkü öncekilerle sonrakilerin ilimlerinin toplanıp buluşacakları yer Kur'an'dadır.¹³ Düşünüre göre Kur'an'ın bütün ilimleri ihtiva etmesi, her türlü ilmin tüm detaylarını içermesi olarak değil, sonu olmayan hikmet kapılarını açacak şekilde doğru ölçüleri barındırması olarak anlaşılmalıdır.¹⁴

Tefsirinde Gazâlî'nin Cevâhiru'l-Kur'an ve Mişkâtü'l-Envâr'ını kaynak olarak kullanan¹⁵ Elmalılı merhuma göre Allah Teâlâ'nın iki türlü ayeti vardır. Birisi "kitâb-ı tekvin" ve "hilkat-i ayât-ı fiiliyye" denilen kitap, yani kâinat kitabı; diğeri de Kitâb-ı Münzel'deki "ayât-ı kavliyye"dir. Ona göre zat ve sîfata, ilahi ahkâm ve iradelere delalet ettiklerinden dolayı, bunların ikisine de ayet tesmiye olunmuştur. Bu iki kitap ve bu iki tür ayet karşılıklı olarak bir diğerrinin delalet ve medlulü, şerh ve tefsiridirler. Kemâl-i

⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 4662.

¹⁰ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 31.

¹¹ Ayetler için bkz. Rahman, 55/5; Yunus, 10/5; Kıyame, 75/8; Fatır, 35/13; Hadid, 57/6; Yasin, 36/38.

¹² Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1992, s.32.

¹³ Gazâlî, *Cevâhiru'l-Kur'an*, s. 32.

¹⁴ Gazâlî, *el-Kistâsu'l-müstakim*, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Dimeşk, 1993, s. 70; *İhyâ ulûmîd-din*, Dâru Nehru Nil, Mısır, t.y., IV, 315.

¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6344; V, 3517.

marifet, münzel Kitab'ın kavli ayetlerinden hilkat kitabının fiili ayetlerini ve ondan Hak Teâlâ'nın zat ve sıfatını okuyup anlamak ve anladıktan sonra da onun kanunlarına, emirlerine, hükümlerine ittiba ederek tarik-i müstakimden râziye ve marziye makamlarını ihraz ederek bekâbillaha vasıl olmaktadır.¹⁶

İcazu'l-Kur'an konusu üzerinde duran tefsir usulü âlimleri, kelâm-ı ilahinin icaz yönlerini sıralarken en başta dil ve üslup yönünden mucize oluşu yani onun edebî icazı, fesahat ve belagat açısından eşsiz oluşu üzerinde dururlar. Ancak ardından onun telif yönünden, ihtiva ettiği ilimler yönünden, gaybî haberler, tabiat ilimleri gibi diğer icaz yönleri bakımından da mucizevi bir kitap olduğunu vurgularlar.¹⁷

Elmalılı da Kur'an'ın icazını daha çok onun nazımının aheng-i bediinde ve belîğ üslubunda görmektedir. Ancak devamında "Maamafih istikbalin vukuâtı cariyesi ile tahakkuk ve tebeyyün eden nice nice mu'cizat-ı mühimmeyi de mezâmin-i beyanı içine koydu."¹⁸ diyerek onun icaz yönlerinin çokluğunu ve çeşitliliğini ileri süren anlayışı benimsediğini ifade eder. Dolayısıyla o, Kur'an'ın birçok ilim ve fen ile alakadar olduğunu kabul eder.¹⁹

Kur'an'ın edebî icazı bakımından ne seci, ne şiir, ne de düzyazı şeklinde olmadığını onun edebî türlerin hepsinin fevkinde bulunduğunu dahası onun az sözle çok manalar ifade etme gibi yüksek bir üsluba sahip olduğunu kabul eder. "Nazm-ı Kur'an ne mevzûn, ne müsecca, ne de mensûrdur, fakat mevzûndan daha ahenkli, müseccadan daha mütenasip, mensûrdan daha selis ve daha cereyanlıdır. Hepsinden başka bir de cevâmiu'l-kelimidir; elfâz-ı kalile içinde meâniy-i kesireyi dercederek nâmütenâhiye nâzır büyük muâdeleleri cüzürleriyle ve kemâl-i letâfetle tebliğ eder."²⁰

Merhuma göre aslında Allah kelamı, kelim sahibinin özelliklerini taşır ve kelâmullah olan Kur'an da tıpkı Allah Teâlâ gibi eşsizdir. "Hak Teâlâ nasıl şerik ve nazîrden münezzehtir vâhid-i ferd ise O'nun kelamı olan Kur'an da öyle ferd-i bî nazîr bir mucize-i yegânedir. Ve işte mucize böyle tehdidi kar-

¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 569.

¹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, II, 106; es-Suyûtî, *el-İtkân*, II, 1007; ez-Zerkani, *Menahilu'l-irfan*, Dâru'l-Fikir, Beyrut 1988, II, 332-381, 405.

¹⁸ Yazır, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", haz: A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2013, s. 339.

¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 51.

²⁰ Yazır, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", s. 340.

şısında, taklit ve tanzîri kâbil olmayan hârîka-i münferidedir.”²¹ Buna göre Elmalılı, ilmî tefsire taraftar olmakla birlikte onu bir amaç ve nihai gaye olarak da görmez. Dinin ve Kur’an’ın temel gayesinin bilimden farklı olduğunu, Kur’an’a bir bilim veya sanat kitabı olarak bakılmaması gerektiğini ifade eder. Ona sırf ilim veya sanat kitabı seviyesine indirenlere sonunda hayal kırıklığı yaşayacağını vurgular. Elmalılı merhum, “Din ne fen, ne sanattır. Fen ve sanatın evvel ve ahiri olan bir mebd-i fitridir. Kur’an ne bir kitabı fen, ne de bir divân-ı şiidir. Fen ve şiirin fevkinde bir nazm-ı ledünnîdir. Ve bunun için mucizedir. Ona sırf bir fen nazarıyla bakarsanız sanatı karşısında bu nazarınızdan me’yus olursunuz. Bir şiir nazarıyla bakarsanız ilmiyeti ve hakikati karşısında münkesiru’l-hayal kalırsınız.”²²

İlmî tefsir karşıtlarının sıklıkla ileri sürdükleri tezlerden birisi de bilimsel tefsir yapanların Kur’an lafızlarına taşımadıkları bir takım manaları yükledikleri iddiasıdır. Elmalılı merhum Kur’an’ın lafızlarının evvela lugavî manalar dairesinde anlayıp kabul etmek gerektiği üzerinde durur. Ancak zahiri mana ve hükümleri beyan ve tespit ettikten sonra onlara münâfi olmayacak birtakım işaretler ve tevillerden de bahseden zatların sünuhâtından istifade etmemek de bir tür mahrumiyet olur.²³ Merhum mananın salt zahir sınırında durdurulması, işarî ve bilimsel manalara kapatılması anlayışını doğru bulmaz. Nitekim tefsirinin bazı yerlerinde işarî tefsirin cevazını savunmakta ve bir tür işarî tefsir kabilinden saydığı bilimsel tefsir yöntemine dair bakışını da işarî tefsire dair yaptığı açıklamalarla birlikte ortaya koymaktadır. Merhum, işarî tefsire tamamen karşı çıkanların tutumlarını doğru bulmadığını belirtmektedir. Mesela Tekvir suresinin 12. ayetini izah ederken Kur’an’ın salt Arapça bir kitap olduğunu ileri sürerek İbn Hatib er-Rey namıyla bilinen Ebu Abdillah er-Razi’nin ilmi ve işarî tarzda yaptığı bazı yorumlara karşı çıkan Ebu Hayyân’a (ö. 745/1344) itirazlar yöneltmektedir. Merhumun nakline göre Ebu Hayyan, Ebu Abdillah er-Razi ve onun gibilere, filozof ve gök bilimcilerin sözlerini tefsirine soktukları için şu ağır eleştirileri yöneltmiştir: “Bu, Batınlık mezhebi ve gulat-ı sufıyyeden İslam’a müntesip olanların mezhebidir. Bunlar İslam milletine intişar ile tesettür etmiş zındıklardır. Kitabullah “Apaçık bir Arapça lisanıyla” gel-

²¹ Yazır, “Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler”, s. 341.

²² Yazır, “Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler”, s. 392.

²³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5613.

miştir. Onda ne rumuz, ne lugaz, ne de batın yoktur. Felsefecilerin ve tabiatçıların intihal eylediği şeylere îmâ da yoktur...”²⁴ Elmalılı merhum, yaptığı bu alıntının ardından Ebu Hayyan’ın (ö. 745/1344) tutumunu şu ifadelerle eleştirmektedir. “Şüphe yok ki, naslarda asıl olan bir karine-i mânia bulunmadıkça zahiri üzere hamlolunmaktadır. Bununla beraber şu da muhakkaktır ki, Kur’an’ın ümmülkitap olan muhkemâtının yanında, hafi, müşkil, mücmel ve müteşabihâtı; hakikati, mecâzı, sarihi, kinayesi, istiaresi, temsili, tansisi, îması, belagatinin nükteleri, tarzleri, telmihleri, remizleri de vardır. Bütün bunlarda en vazih olan mana maksud olmakla beraber “müstedbeâtı terâkib” denilen ve derece-i tâliyede matlup olan nice ifadeler de vardır... Her halde zâhirilikte ifrat etmek de bâtinilikte ifrat etmek kadar zararlıdır.”²⁵

Merhum önce bazı rivayetlerde Kur’an’ın zahirinin, batınının, haddinin ve matlanın da olduğunu belirtir. Ardından haddi aşmamak, nasların ve muhkemlerin zahirini iptal etmemek şartıyla onlardan zaman zaman vehbî ve zevkî olarak alınan ilham ve tuluâtın mümkün olabileceğini ifade eder. Ruhî ve vicdanî zevklere dayanan sufilerin işârât ve te’vilâtını Karmatîlik ve Harûriyye batınlığı gibi zındıklık saymanın da doğru olmayacağını vurgular.²⁶

Elmalılı merhum ilmî tefsir anlayışını benimsemiş olmakla beraber, Kur’an’ın henüz ispatlanmamış bir takım ilmî ve felsefî nazariyelere, varsayım ve faraziyelere göre tefsir edilmesine de sıcak bakmaz. Ayet ve hadislerin öncelikle zahiri üzere anlaşılmasının daha doğru olacağı kanaatinde-dir. Aksi halde hata ve yanlış düşme ihtimali bulunmaktadır. Geçmişte yapılan birtakım tevillerin bugün yanlışlanmış olması da bu kanaati haklı çıkarmaktadır. Bu konuda müfessir Âlûsî’nin (ö. 1270/1854) takındığı tutumu örnek göstererek onunla aynı kanaatte olduğunu şu şekilde vurgulamaktadır:

“Eski fenn-i hey’et erbabının, müspet hesap haricine çıkan ve eflâk ve semayı görüldüğü gibi şeffaf bir cismi latif-i esîri, bir mevc-i mekfûf halinden çıkarıp, ne hafif ne sakil olmamakla beraber, şeffaf ve yıldızların çakılmış olarak merkez bulunduğu birer cism-i sulb halinde düşündüren felsefî nazariyelerin, mevzuların hepsini mütearefe halinde farzederek âyât ve ah-

²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5611.

²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5612, 5613.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5612-5613.

barı ona göre tevil edenlerin henüz sabit olmayan faraziyeleri, İslam bey-ninde dini ve kitabî bir akide imiş gibi insanlara bais olmuş ve bu sebep-le Kur'an ve ahadisî bilâ lüzum zahiri hilafına gidilmiş bulunduğunu bir-çok müfessirler gibi görmüş olan Âlûsî (ö. 1270/1854), yeni hey'et telakki-lerinden bahsederken aynı hataya düşmemek için ihtiyatı elden bırakmaya-arak günün birinde değişmek ihtimali bulunan ve henüz ilm ü fennin kat'i hududu dâhiline girmiş olmayan felsefi nazariyyât ve faraziyyât sahaların-da akıl ve naklin zahiri hilafına görünen cihetlerde tevil yoluna sapıverme-yip, aklımızın hakkıyla ihata edemediği mutlak hakikat hududunu, Allah ve resulünün ihbarâtını her halde kendi izafî fikrimiz içinde halledivermek sevdasına düşülmemeyi ve binaenaleyh mahsus mahsus, ma'kulu ma'kul, haber-i sadıkla menkûlü menkûl olmak üzere her birinin hak ve kıymetle-rine göre intibak noktalarını zayi etmeyerek anlamaya çalışmayı ve ihtilafî noktaları hilafî küfür ve dalal olan dini bir akide haline getirmemeyi tavsi-ye etmiş demektir ki, ne taassub ne de şeytanet ve şarlatanlık hevalarına ka-pılmamak için Ehl-i sünnet ulemasının tutmuş oldukları salim hak ve ma-rifet yolu budur. Biz de bu fikir ve itikattayız.²⁷

Bilimsel tefsir yöntemine karşı çıkanlardan Emin el-Hûlî, Kur'an'ın doğ-ru anlaşılması noktasında edebî tefsir yönteminin gerekliliğini savunur ve eğer bilimsel bir tefsir mutlaka yapılacaksa Kur'an'da ilmî bir hakikate ters düşen açık bir nassın olmadığını tespitini yeterli olması gerektiğini ile-ri sürer.²⁸ Elmalılı merhum ise ondan farklı olarak fen ve tecrübe sahasın-da yaşanan ilerlemelerin, Kur'an'a ters düşmesi ve onunla çelişmesi bir yana Kur'an'ın anlaşılmasına yardımcı olacağını kabul eder.

Bilimsel tefsire taraftar olanların zihin dünyasında zaman ilerledikçe, il-mi keşifler arttıkça Kur'an'ın daha iyi anlaşılacağı şeklinde bir anlayış var-dır. "Kâinat ihtiyarladıkça Kur'an gençleşiyor" telakkisi, konu ile ilgili eser-lerde sıkça karşılaşılan bakış açılarından birisidir. Elmalılı merhumda da böylesi bir bakış açısının ipuçları yer almaktadır. "Şüphe yok ki tecrübenin artması, fikirlerin gelişmesi ve bunun neticesi olarak bilgi sınırının geniş-lemesiyle beraber hiçbir fen âlimi, yaratılışın bütün hudut ve sırlarını kav-rama iddiasında bulunmadığı gibi, hiç kimse de Kur'an'ın işaret ettiği Al-

²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5193-5194.

²⁸ Emin el-Hûlî, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, s. 57.

lah Teâlâ'nın bilgi ve sırlarıyla ilgili hususları anladığını ileri süremez.”²⁹ Yazır, zaman geçtikçe ilimlerde elde edilecek yeni keşiflerin Kur'an'ın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağı inancındadır: Bir yerde şöyle demektedir. “Yine itiraf etmek gerekir ki fenlerin tecrübe sahasında keşif ve tatbikatları ilerledikçe bunlar, Kur'an'ın manalarına aykırı düşmemiş, aksine birçok ayetin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Eski astronomi bilginleriyle yenilerin teorileri Kur'an bakımından mukayese edildiğinde, eskilere göre tevile gidilmesi gerekli gibi görünen nice ayetleri, yenilere göre tevile gidilmeksizin zahiri manalarıyla anlamak daha fazla kolaylaşmıştır. Mesela, “*Her biri belli bir yörüngede yüzmeye devam eder.*” (Yasin, 40), “*Göğü Allah yükseltti ve mizanı koydu.*” (Rahman, 7), “*Gökleri direksiz olarak yükseltti.*” (Ra'd, 2) gibi ayetleri eski astronomlar bir tevîl kapısı aramadan anlamadıkları halde, yeni astronomi bilginleri aynen kendi kanunları gibi anlamakta hiç zorluk çekmezler. Aynı şekilde eskiler Allah'ın mülkünü daha dar bir zihniyetle düşündükleri halde yenileri, onun genişliğini kavramaktan aciz olduklarını iftihar ile dile getirmekten geri durmazlar.”³⁰ Dahası merhum bazı ayetleri tefsir ederken Kur'an'ın kâinat hakkındaki tenviratının, asr-ı hâzırın yani çağımızın astronomi fikrinin de çok yüksekinde olduğunu vurgular.³¹ Merhum, Kur'an'ın kevnî alanla ilgili bazı ayetlerini tefsir ederken bu ayetlerin ümmî bir peygamberin bilmesi mümkün olmayan bir takım mucizeler içerdiğini ifade eder.

Kısacası Elmalılı, tefsirinin farklı yerlerinde bilimsel tefsir anlayışını benimsediğini ve bunun Kur'an'ın ilmî icaz yönlerinden biri olduğunu kabul etmektedir. Bazı yerlerde Kur'an'ın insanları hissî mucizelerden ziyade makûlâta, yani akli delillere sevk ettiğini ifade eder. Allah Resulü'nün en büyük mucizesinin Kur'an olduğunu belirtir ancak bundan onun başkaca hissî mucizeleri olmadığı şeklinde bir mana çıkarılmaması gerektiğini de vurgular.³² Ona göre Kur'an'da icazkâr bir yükseklik duymayanlar, bunun sebebini kendi akıllarının iflasında aramalıdır.³³

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5195.

³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4032; IV, 2782.

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 307.

³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 568.

³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 570.

Elmalılı tefsirinin dikkat çeken önemli bir diğer hususiyetini Halis Albayrak şu cümlelerle ifade etmiştir. “Hamdi Yazır’ın tefsir metodunda önceki müfessirlerden ayrılan bir diğer husus, onun lüzumlu gördüğü durumlarda bazı ayet ve ayet gruplarının tefsiri sadedinde istidrat kabilinden açıklamalarda bulunmasıdır. Bu ilave açıklama ve yorumlar adeta ilgili konuda kaleme alınan fikri insicam ve mantiki silsile gibi telif unsurlarını taşıyan müstakil makaleler görünümündedir denebilir.”³⁴ Elmalılı’nın bazı sure ve ayetlerin bilimsel tefsirine dair yaptığı uzun uzadıya izahların bir kısmı da bu cümledendir. A’la suresinin tefsirinde taşkömürünün oluşuma dair yaptığı geniş izahat buna örnek niteliğindedir.

Elmalılı merhumun tefsiri üzerine doktora tez çalışması yapan İsmet Ersöz, onun tefsirinin bilimsel yönü ile ilgili şu tespiti yapmaktadır: “Elmalılı, tefsirini yazarken, o günün gelişen tekniğine ve pozitif ilimlerine karşı ilgisiz kalmamıştır. Çünkü o, fennin imanı takviye edeceğine inanmaktadır. Bu yüzdendir ki, Kur’an’ın her yüz yılda bir tefsir edilmesini, ilim ve fennin ulaşmış olduğu en son bilgilerin nazarı itibara alınmasını istiyordu. Beşeri ilimlerin, bir kişi tarafından bilinmesine imkân olmayacak derecede genişlemiş olmasından, bu bilgileri toplayabilmek için 20-30 asistanın kendisine yardım etmesini arzu ediyordu. Belki bu arzusu gerçekleşmedi, ama o, bir hazine kadar ilim serveti ile dolu kafası ile bazı ayetleri tefsir ederken ilmin verilerinden faydalanmaktan geri kalmadı.”³⁵

b- İlmî Tefsir Konusundaki Kaynakları

Felsefeye ve felsefi konulara yakın ilgi duyan Merhum Elmalılı M. Hamdi Yazır (ö.1942) felsefe tarihine dair yazılmış Fransızca bir eseri dilimize kazandırmış ve çeviri boyunca çok zengin içerikli tahlil ve değerlendirmelerde bulunmuştur.³⁶ Merhum’un ‘Hak Dini Kur’an Dili’ adlı tefsiri derin felsefi tahliller içeren özelliği ile de dikkati çekmektedir. Onun tefsirinin döneminde yazılan diğer tefsirlere kıyasla daha başarılı görülmesinin nedenlerinden birinin de hiç kuşkusuz müellifin felsefi ilimler konu-

³⁴ Halis Albayrak, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993, s. 157.

³⁵ İsmet Ersöz, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993, s. 176.

³⁶ Paul Janet – Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul1978.

sundaki müktesebatını tefsirinde başarıyla kullanması olduğu söylenebilir. Merhumun tefsirinde özellikle İhlas suresini yorumlarken ortaya koyduğu felsefi tahliller, derinlikli felsefi analizler başlı başına bir değer taşımaktadır.³⁷ Elmalılı'nın felsefi alandaki müktesebatını dikkate alan Süleyman Hayri Bolay, onu bir filozof müfessir olarak nitelendirmiş ve felsefeye aşina olmayanların onun tefsirini anlamakta zorlanacaklarını iddia etmiştir.³⁸

Elmalılı'nın ilmi ve felsefi konularda İbn Sina'nın eserlerinden önemli ölçüde yararlandığı görülmektedir. İbn Sina'nın (ö. 428/1037) eş-Şifâsı, el-İşârât ve't-Tenbihât'ı, Risâle fi'l-Hudud ve Tefsir-i Sureti'l-İhlas, Nas ve Felak surelerine dair risaleleri, tefsirinde yararlandığı ve atıf yaptığı kaynaklar arasındadır. Yine Fârâbî'nin (ö. 339/950) Kitâbu'l-Fusûs'u da atıf yaptığı eserler arasındadır.³⁹ İmam Gazâlî'nin İhyâu Ulûm'id-Din, Cevâhiru'l-Kur'an ve Mişkâtü'l-Envar adlı eserlerinden de istifade etmiştir.

Müfessir felsefi konularda sadece Fârâbî (ö. 339/950), İbn Sinâ (ö. 428/1037), Gazâlî (ö. 505/1111), İbn Rüşd (ö. 595/1198) ve İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi Müslüman düşünürlerin eserlerinden yararlanmakla kalmamış aynı zamanda Batılı mütefekkirlerin eserlerine ve görüşlerine de yer vermiştir. Yerine göre onların görüşlerine karşı kendi fikirlerini ortaya koyarak karşı görüşler serdetmiştir. Onun tefsirinde sofistler, ateizm, deizm, dehriyyûn, determinizm, dogmatizm, spiritüalizm, animizm, panteizm, septisizm gibi dini ve felsefi alanla ilgili muhtelif kavramlara dair izah ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür. Dahası tefsirinde Eflatun (M.Ö. 347), Aristo (M.Ö. 322), Descartes (ö.1650), Auguste Comte (ö. 1798), Immanuel Kant (ö. 1804), Herbert Spencer (ö. 1903) gibi Batılı düşünürlerin görüşlerine yer verildiği ve onlara dair değerlendirmeler yapıldığı görülür. Archimedes (M.Ö. 212), Ptolemy (Batlamyus) (M.Ö. 168), Galenus (Calinus) (ö. 216), Ernest Renan (ö. 1892), Leone Caetani (ö. 1935), Gustave Le Bon (ö. 1931) gibi fen bilimleri, tıp ve sosyal bilimler gibi çok farklı alanların değişik dallarında meşhur olmuş filozof ve yazarların fikirlerine, onların görüşlerine yönelik iştiraklere, itirazlara, mülâhaza ve değerlendirmelere rastlamak mümkündür.

³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6269-6350.

³⁸ Süleyman Hayri Bolay, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", *Milli Eğitim ve Kültür*, yıl: 4, sayı: 15, Mayıs 1982, Ankara, s. 2021.

³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 253-255; V, 3225; VIII, 5386-5387; VII, 4628, IX, 6287, 6309;

Elmalılı'nın ilmî tefsir konusunda istifade ettiği klasik tefsirler arasında Fahrüddin er-Razi (ö. 606/1209), Mürsî (ö. 655/1257), Kadı Beydâvî, (ö.685/1286) ve Âlûsî (ö. 1270/1854) gibi müfessirler yer almaktadır. Onun geç dönem ilmî tefsir müelliflerinden adını zikrederek alıntı yaptığı önemli kaynaklardan biri hiç kuşkusuz Mısırlı tabip Muhammed b. Ahmed el-İskenderânî (ö. 1306/1888) ve yazdığı "Keşfu'l-Esrârî'n-Nurâniyyeti'l-Kur'âniyye" adlı eseridir. Müfessir bu esere tefsirinin farklı yerlerinde atıf yaparak uzun alıntılar yapmaktadır.⁴⁰ Yine tefsirinde Grand Ansiklopediden ve birçok yerde de Larousse'dan yararlandığı da görülmektedir.

Tefsirinde birçok yerde eski Mısır müftüsü Muhammed Abduh (ö. 1323/1905) ismine ve onun görüşlerine yer verildiği görülmektedir. Bunların bazılarında onun yaptığı yorumları muvafık bulup ondan yararlanırken bazılarında da kendisine tenkitler yöneltmektedir.⁴¹ Elmalılı, Mısır müftüsü Abduh'un özellikle Fil suresinin tefsirini yaparken ayetlerde geçen kuş sürülerinin attığı taşların, çiçek ve kızamık hastalığı yayan mikroplar olabileceği şeklindeki yorumunu, uzun uzadıya irdeleyerek eleştirir.⁴² Ancak kendisinin yaptığı bilimsel yorum örneklerine bakınca onun Muhammed Abduh'un Fil suresi konusundaki akılcı yorumuna karşı şiddetli muhalefeti anlamakta zorlandığımızı belirtmemiz gerekir.

Elmalılı'nın tefsirinde Tantâvî Cevherî (ö. 1365/1946) ve Tefsiru'l-Cevâhir'ine, Seyyid Abdurrahman Kevâkibi, Gazi Ahmed Muhtar Paşa gibi ilmî tefsir konusunda eser veren diğer müelliflerin eserlerine dair herhangi bir atfa rastlayamadık. Hiç kuşkusuz merhum, ilmi ve felsefi meselelerde yukarıda saydığımız kaynaklardan daha fazlasından istifade etmiştir.

c- Elmalılı Tefsirinden İlmî Tefsir Örnekleri

Elmalılı merhumun tefsirinde görülen önemli bir ilmî tefsir örneği A'la suresinin 4. ayetinin tefsirinde yer almaktadır. "O ki, merayı çıkardı. Sonra da onu kapkara bir gusaya çevirdi." (A'lâ, 5) ayetini tefsir ederken, mer-

⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3666; VIII, 5708, 5748, 5831.

⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, 36, 43, 44; VIII, 5604, 5654, 5655, 5740, 5806; IX, 6126, 6127, 6128, 6129, 6130, 6131, 6133, 6135, 6137, 6140, 6141, 6142.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6126, 6135; Geniş bilgi için bkz: Mustafa Güven, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Süresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61, s. 141-170.

hum, buradaki kapkara gusayı, gübre ve kömür haline getirdi ki bunların en bariz kabiliyetleri yanıp tutuşarak ateşe hizmet etmektir diye açıklamaktadır. Merhuma göre işte hakka karşı hile ve tuzak (keyd) arkasında koşan kâfirlerin ve insanlığın cismani zevklerinden öte kadir ve kıymet tanımayan bedbahtların akıbeti de bundan beter olarak, ebedi büyük ateşe odun ve çıra olmaktan ibarettir.⁴³ Merhuma göre ayette geçen kusma ve gasyan etme manalarıyla ilgili olan “gusa” kelimesi, lügat ve tefsirlerde sel suyunun otlaklardaki otları, çöpleri birbirine katarak sürükleyip getirdiği ve derelerin etrafına fırlattığı ot, çöp, yaprak ve köpük gibi karışımlardır. Elmalılı bu karışımları “sel kusuğu” ifadesiyle tercüme etmeyi uygun bulduğunu belirtmiştir. Merhuma göre ayetteki, “ehvâ” kelimesi de, karamsı, esmer, koyu yeşil, isli türü renklere denir. Burada kelime siyah, esmer veya yeşil manalarıyla tefsir edilmiştir. Birinci ve ikincide «ğusâ»nın sıfatı, üçüncü de ise mer’ânın yerini tutan «onu yaptı» cümlesindeki «hu/o» zamirinden hâl olması mülahazasıyla, bu durumda ayetin manası “kapkara veya esmer bir sel kusmuğuna çevirdi” yahut “yemyeşil iken bir sel kusmuğuna çevirdi” demek olur. Merhuma göre burada biri kısa ve toplu, diğeri ayrıntılı iki düşünce vardır: Birincisi, otlaklardaki yeşil bitkilerin kuruyup dökülerek veya hayvanlar tarafından yenilip çıkarılarak sel sularının süpürüp sürükleyeceği gübre ve tortular haline getirilmesidir ki, o zaman kömür gibi siyah veya esmer, yanabilir nitelikte bir madde olur. İkinci düşünce ise, yerküre katmanları ve maden ilimlerinde bahsedildiği üzere karbon (fahm) teşekküllerine ait «türb» denilen yanabilir madde ile taşkömürlerinin oluşum şekillerine işaret olmasıdır. Buna göre her iki şekilde de mana, insanlığı sırf maddi ve hayvani, bedenden ibaret kabul eden ve bütün zevklerini «Kâfirler zevklerine bakarlar ve hayvanlar gibi yiyip içerler.» (Muhammed, 12) buyrulduğu üzere hayvan gibi yiyip içip bedenî şehvetlerini elde etmeyi arayanların sonlarına dikkat çekme vardır.⁴⁴ Müfessir bu açıklamalardan sonra ilmî tefsir konusunda kaynak eserleri arasında yer alan Muhammed Ahmed İskenderânî’nin «Keşfu’l-Esrâri’n-Nurâniyyeti’l-Kur’âniyye» adlı eserinden, yerküre katmanlarıyla uğraşan âlimlerin taşkömürü hakkındaki inceleme ve keşiflerinden yaklaşık on sayfalık uzun alıntılar yapmaktadır.

⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5747-5748.

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VIII, 5748.

Elmalılı merhumun, felsefi tefsir noktasında İbn Sinâ'nın Felak ve Nas suresinin tefsirine dair risalesinden istifade ettiği görülmektedir. Merhum, filozofun Nas suresinde yer alan vesvese veren kuvvetlerle ilgili görüşlerini nakledeken Şihabuddin Âlûsî'nin (ö. 1270/1854) de filozofun tefsirinden alıntılar yaptığını ve ardından da onun görüşlerine “şeytan vesvesesi” diyerek eleştirel içerikli değerlendirmelerde bulunduğunu belirtmektedir. Elmalılı, İbn Sinâ'yı mezkûr surede yer alan ayetlerin tefsirinde İbn Sinâ'nın serdettiği yorumu destekler nitelikte görüş beyan ederek Şihabuddin Âlûsî'nin eleştirel yaklaşımını eleştirmekte ve meseleyi ilmî tefsire getirerek şöyle demektedir: “Âlûsî'nin bu yorumlara karşı ‘Kelâmullahı böyle tefsir etmek vesvâs-ı hannâsın şerrinden olduğu gizli değildir’ diye atması da reva olmamıştır. Zira vehmü hayal atılınca vesvesenin yeri kalmaz. Allah'ın kelâmını, yarattığı hilkata nazar, âfâk ve enfüsteki ayetlerini tefekkür ve mütalâa ederek anlamaya çalışmak şeytanın vesvesesi değil, Kur'an'ın nazar ve tefekkür emirlerinin icâbı olduğu da unutulmamak gerekir. Nitekim Beydâvî de, vesvese vereni kuvve-i vehmiye gibi diyerek izah etmiştir. Bunu bir temsil değil sade tanzîre hamledip de vehim ve hayal vesveselerinin şerrini sığınmadan hariç bırakmak şeytanın en çok kullanmak istediği vasıtalarını ihmal etmek demektir.”⁴⁵

Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın zaman zaman satır aralarında bazı ayetlerin yorumuyla ilgili bilimsel buluş ya da keşiflere işaret etmeyi ihmal etmediği de dikkati çekmektedir. Mesela, “*Bütün o çiftlerin hepsini yarattı.*” (Yasin, 36) ayetinin elektrikteki pozitif ve negatif yükü gösterdiğini, aynı surenin 80. ayetinde geçen “*O ki size yeşil ağaçtan bir ateş yaptı.*” (Yasin, 80) ifadesindeki maksadın da ağaçtaki odun veya kömürü göstermek olmadığını, bilakis sürtünme ve temas ile yeşil ağaçtan zuhura gelen sıcaklık ve alevlenmeyi anlattığını ve bunun da bugün bildiğimiz elektrik hadisesi olduğunu söylemektedir.⁴⁶

Merhum, “*Göklerin ve yerin yaratılışı ve onlarda ürettiği her dabbenin üretilişi de O'nun ayetlerindedir.*” (Şura, 29) ayet-i celilesinde yer alan “dabbe” yani “debelenen hayvan” ifadesinin zahirine dayanarak göklerde de hayatın olduğunu belirtmektedir. Tabiûn müfessirlerinden Mücahid'in de bu görüşte olduğunu ifade etmektedir. Bu ayetten hareketle bazıların semavat-

⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IX, 6424-6425.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4042.

taki “dabbe”nin uzayda hayatın varlığından ziyade havada uçuşan hayvanlar olduğunu kabul ettiklerini belirterek bu görüşe katılmadığını, böyle bir teville zaruret olmadığını söylemektedir.⁴⁷

Nahl suresi 80. ayette yer alan “*Hem binirsiniz diye, hem de zinet olarak atları, katırları, merkepleri de yarattı ve bilemeyeceğiniz daha neler yaratacaktır.*” (Nahl, 8) ifadelerinden “Fılvaki eslafın görmediği, bilemeyeceği şeylerden biz şimendiferler, otomobiller, tayyareler gibi binitler gördük. Kim bilir bundan böyle Allah Teâlâ bizim bilmediğimiz ve bilemeyeceğimiz daha neler yaratmış ve yaratacaktır”⁴⁸ diyerek Kur’an’ın çok sayıda bilimsel keşfe kapı araladığını vurgulamaktadır.⁴⁹

Elmalılı merhum, “*Bir de aşılایıcı rüzgârlar gönderdik.*” (Hicr, 22) ayetin de yer alan “lâkih ve levâkih” kelimelerinin aşılı veya aşıcı manalarına geldiğini belirterek bu ayetin mazmununun başlı başına bir ilmi mucize olduğunu vurgulamaktadır. Elmalılı merhum, İbn Abbas, Hasan, Dahhâk, Kâde ve İbn Mesud’dan bu konuda görüş naklettikten sonra müfessir ve tabip olan Fahrüddin er-Razi’nin de selefleri gibi rüzgârların aşılایıcı oluşlarını kabul ettiğini ancak rüzgârların nasıl aşladığının onlar için meçhul kaldığını, bitkilerde rüzgârın yapabileceği aşılamanın yakın zamana kadar bilinmediğini belirtmektedir. Rad suresinde geçen “*Hepsinden iki çift yarattı.*” (Rad, 3) ayetinin ihtiva ettiği hakikat keşfedildikten yani çiçeklerin de erkek ve dişi çifti bulunduğu ve erkeğin dişiyi aşılması/döllemesiyle ürünün, semerenin hâsil olduğu anlaşıldıktan sonra, rüzgârların aşıcı hizmetini ifa ettikleri anlaşılmiş oldu. Müfessire göre böylece bu iki ayetin “meçhul bir ilmi hakikati haber verdiği bin bu kadar sene sonra tebeyyün ve tavazzuh etmiş ve binaenaleyh bu ayetin de bir mucize olduğu tezahür eylemiştir.”⁵⁰

Elmalılı, Kur’an ayetlerindeki bu tür bilgileri Kur’an’ın ilâhî menşeli bir kitap olduğunu kanıtlayan mucizeler arasında saymıştır. Bu meyanda “*Hepsinden iki çift yarattı.*” (Rad, 3) cümlesi için şu ifadeleri kullanmaktadır. “Binaenaleyh biz bugünkü nebatat ilminin şهادetiyle anlıyoruz ki, bu ayetin bu cümlesinde başlı başına bir mucize-i ilmiye vardır. Bu hakikatin bin

⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VI, 4242-4243.

⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3088.

⁴⁹ İsmail Albayrak, *Klasik Modernizmde Kur’an’a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004, s.198.

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3054.

bu kadar sene evvel Kur'an'da haber verilmiş olması, Kur'an'ın kitabullah ve bunu getirenin de hak peygamber olduğuna resen bir delil-i bâhir teşkil eder.”⁵¹

Merhum, “*Her biri bir felekte yüzüyorlar.*” (Enbiya, 33) ayetini tefsir ederken bu ayetin ilmî bir mucize olduğunu ifade etmektedir. Eski astronomi anlayışında Güneş ve Ay'ı feleğin döndürdüğü zannedilirken yeni astronomi anlayışında her bir gök cisminin kendi mihver, mahreki bugünkü tabirle kendi yörüngesi etrafında döndüğünün kabul edildiğini belirtmektedir. Devamında bu ve benzeri ayetlerin fenne karşı büyük bir zaferini gösterdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla Kur'an'ın fenne muhalif gibi görünen noktalarda Kur'an'ı fenne uydurmayıp, fenni Kur'an'a tevfiik etmeye uğraşmak gerektiğini belirttikten sonra şu ifadeleri kullanmaktadır. “Zerre insafı olanların itiraf etmesi gerekir ki, “her biri bir felekte yüzüyor” kavli-kerimi, Allah Teâlâ'nın kudret ve vahdâniyet ayetlerini şâhadet âlemine gösterirken aynı zamanda ilâhi ayetlerden birisinin de Nûr-u Muhammed'i olduğunu göstermek için, nübüvvet-i Muhammed'i anlatacak hususi bir delil olmak üzere, arzın semadan ayrılmış olması gibi bir hakikat-i ilmiye ile fizik ve felsefe erbabına ders verdikten sonra, Ptolemy (Batlamyus) astronomisini kökünden yıkan bir vecize ile hey'et (astronomi) ashabına da yeni bir fenne mebde olacak bir düstûr-u ilmi vermiş bulunuyor. Gerçi Kopernik, Newton, Laplace gibi bu fen ile tevağğul eden (meşgul olan) kimselelerin böyle bir düstur bulmaları haddi zatında mühim bir ilmi muvaffakiyet, bir deha olmakla beraber bir mucize teşkil etmezse de, bunu, ümmi bir fitratın bütün cihan-ı fenne karşı bir makam-ı tehadde haber vermiş olması onun nübüvvetini meydana koyan ayat-ı ilâhiyeden bir ayet olduğunda da şüpheyeye mahal bırakmaz.”⁵²

Elmalılı merhum, “*Elbette Allah onların, “Allah fakirdir, bizler zenginiz” diyenlerin lakırdılarını işitti. Onların dediklerini yazacağız.*” (Al-i İmran, 181) ayetini tefsir ederken, buradaki “dediklerini yazma” işleminin biri “hakikaten yazma”, diğeri de “Kur'an'da yazma, tarihe geçirme ve teşhir etme” anlamında olduğunu belirtmektedir. Buna göre iki manadan: “Biri amel pusulalarına, amel sahifelerine kaydedeceğiz, defterlerine geçireceğiz demek olur ve hakikaten mizana konacak olan amel sahifelerinin yazı-

⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV, 2957.

⁵² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3355-3356.

sını ifade eder. Zira bu yazı marufumuz olan bir yazı olmamakla beraber hakikaten bir yazıdır. Nitekim gramofon plaklarına ve telsizler vasıtasıyla sedaların tespiti ve nakli yazıdır ve bugün fen ile malum olmuştur ki, seda ihtizâzâtı (dalgaları) zahiren görüldüğü gibi hemen zayı oluvermiyor. Fezada her tarafa yayılıp yazılıyor, nerede bir ahize bulunursa hemen alınabiliyor. Bunların kâinatta umumi elektrik cereyanları içinde nerelere kadar gittiğini ve arş-ı ilâhi tahtında ne suretler iktisap ettiğini bilemeyiz.”⁵³

Elmalılı merhum, “*Nezinde kitaptan bir ilim bulunan zat ise “Ben”, dedi, “onu sana gözünü kırpmadan evvel getiririm.”* (Neml, 40) ayetinin tefsirinde Hz. Süleyman’ın talebi üzerine bazı müfessirlere göre veziri Asaf’ın Belkıs’ın tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getirmesi hadisesini, hızda kazanılan mesafe üzerinden açıklamaktadır. “Bir saniyede binlerce kilometre sürat, zamanımız efkâr-ı fenniyesinin mülahasasına alışmış olduğu meselelerdendir. Mühim olan nokta, bu hareketi yapmak için tatbik olunacak kuvveti bilmekten ibarettir. Bir saikada, bir cereyanda, bir telgrafta görülen bu sürat bir kütlede de görülebilir. Yakından icrây-ı tesir ettiğini gördüğümüz iradenin bir telsiz gibi uzakta da amil olabildiğini gösteren misaller yok değildir. Bir cazibe ile ecramin fezada uçtuğu, bir irade ile azanın bedende oynadığı gibi bir irade ile afaktaki bir cismin tayy-ı mekân etmesi de Kitap’ta, Levh-i Mahfuz’da sabit olan ilimdendir.”⁵⁴

Elmalılı merhumun mucizelerin akli delillerle açıklanması noktasında yaptığı bir diğer ilmî tefsir örneği de Hz. İsa’nın babasız olarak dünyaya gelişini izah etmede görülür. Elmalılı, Hz. İsa’nın babasız olarak bâkire Meryem’den dünyaya gelişini izah etme bağlamında hayat sahiplerinin diyamer (anne baba) veya monomer (bir analı) olmak üzere ikiye ayrıldığını dile getirerek Hz. İsa’nın doğumunu da bir validesi olan bir hayat vakıası olarak açıklanabileceğini belirtir. Dahası bir bedenin iki tür tohuma tekevvün esası olmasının mümkün oluşundan hareketle Hz. Meryem’in doğumunun da böyle düşünülmesine bir mani bulunmadığı şeklinde yorumlar.⁵⁵ Daha önce de ifade edildiği üzere babasız dünyaya gelme olayını iman sınırında tutmakla yetinmeyerek bu şekilde ilmî izahlarla açıklayan birinin Muhammed Abduh’un Fil suresi tefsirinde yaptığı yorumları tahrif olarak

⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1239.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, V, 3681.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, II, 1126.

değerlendirmesinin ağır bir itham olduğunu da belirtmemiz gerekir. Daha önce de değindiğimiz üzere müfessir, Muhammed Abduh'un, Fil sûresini tefsir ederken kuşların Ebrehe ordusuna attığı taşların kızamık veya çiçek mikrobunu taşımış olabileceğini ileri sürmesi karşısında, bu gibi tevelleri zorlama kabul ederek çürütmek için uzun uzadıya açıklamalar yapmış ve bu tutumu bir tür Kur'an'ı tahrif olarak kabul etmiştir.⁵⁶

Elmalılı'nın ilmî tefsir konusundaki tutumu ve bazı yerlerde ilmî tefsirlerle sahabe ve tabiûn kavillerini uzlaştırma çabalarını ele alan Halis Albayrak bu konuda eleştirel bir bakış açısıyla şu ifadeleri kullanmaktadır:

“O, «Rad ve berk» gibi kelimelerin tefsiri sadedinde sahabe ve tabiinden gelen haberleri dini açıklamalar olarak sunuyor ve adeta din açısından bu açıklamalardan vazgeçmemizin mümkün olmadığı intibahı uyandırıyor. Sonra elektrik sahasında ilmin vardığı son seviye itibarıyla elektrikle ilgili sayfalarca bilgi veriyor. Bilahare bu konuda sahabeden nakledilen açıklamaları ilmen izah ettiği durumla uzlaştırmaya, bağdaştırmaya çalışıyor ve arada bir tezaadın olmadığını vurguluyor. Elmalılı bu tavrıyla, hangi konuda beyanda bulunmuş olurlarsa olsunlar, sahabe ve tabiin akvâlini adeta kıyamete kadar işlevini sürdürecektir evrensel açıklamalar olarak alıyor ki, onun bu tutumunu eleştirmek haksızlık olmasa gerektir.”⁵⁷

Elmalılı merhumun ilmî tefsir anlayışı üzerine yüksek lisans tezi hazırlayan Recep Orhan Özel de müfessirin ilmî tefsir noktasında ortaya koyduğu tutumda bazı zaaf noktalarının bulunduğunu belirtmektedir. Özelle göre bilimsel tefsirin ve bu çerçevede Elmalılı ve benzeri müfessirlerin ilmî tefsir konusundaki yönelişlerinin önümüze çıkardığı bir diğer zaaf noktası da Kur'an'ın açık (zahir) anlamı ile bilimsel bilgi arasında doğan çelişkili durumlarda kendini göstermektedir. Elmalılı, Güneş ve Ay'a atfen «*Her biri bir felekte yüzüyorlar.*» (Yasin, 33) buyurulan ayet-i kerimenin tefsirinde bu duruma değinmektedir. O'na göre bu ayet-i kerimede bazıları zamanlarının bilimsel teorilerine kapılmışlar ve bizzat feleğin kendisinin dönmekte olduğunu düşünmüşlerdir. Hâlbuki gerek ayetin lafzi anlamı ve Dahhak'ın (ö. 105/724) sırf riyâzi bir mana taşıyan «Felek, yıldızların döndüğü yerdir» şeklindeki rivayeti, eski astronomi verilerini çürütmektedir. Yeni gök bili-

⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3731; IX, 6134-6136.

⁵⁷ Halis Albayrak, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, 1993, s. 167.

mi de gök cisimlerinden her birinin uzayda bir hareket mahalli (mahrek) ve mihverî üzerinde hareket ettiği görüşüne varmıştır. Yazır, buradan şu genelleyici sonucu çıkarmaktadır. «O halde bildiğimiz fenne muhalif görünen noktalara tesadüf edildiği zaman Kur'an'ı fenne uydurmaya çalışmama- lı, fenni Kur'an'a tevfiik ettirmeye çalışmalıdır.»⁵⁸

Din bilim ilişkisinde özellikle naslarla bilimsel gerçekler birbiriyle çelişti- ğinde Gazâlî'nin nasları kesin bilimsel veriler karşısında tevil etmek gerek- tiğini savunan anlayışı karşısında Elmalılı'nın fenni Kur'an'a tevfiik etmek gerektiği anlayışıyla selefînin gerisine düştüğünü söylememiz gerekir. Zira İmam Gazâlî dini naslarla kesin bilimsel veriler arasında uyumsuzluk ortaya çıktığında dini naslara karşı nasıl bir tutumun takınılması gerektiğini Hz. Peygamber'den “*Muhakkak ki Güneş ve Ay Allah'ın ayetlerinden iki ayettir, hiçbir kimsenin ölümlü ve yaşamalı için tutulmazlar. Siz tutulduklarını gö- rürseniz Allah'ı zikre ve namaza koyulun*”⁵⁹ hadisi ile açıklamaktadır. Hadi- sin çağının astronomi verileriyle çelişmediğini vurgulayarak hadisin başka tariklerle gelen ve sonunda “Allah bir şeye tecelli edince o kendisine boyun eğer” şeklinde bir ilave bulunduğunu belirterek rivayetin bu kısmının sahih olmadığını ve rivayeti bu ilave ile nakledenin yalanlanması gerektiğini be- lirtmektedir.⁶⁰ Ona göre, şayet yukarıdaki rivayet sahihse bu durumda ha- disî astronominin ortaya koyduğu kesin verilere dayalı olarak tevil etmek gerektiğini vurgulamaktadır. Gazâlî, «Zira bu tür hadisleri tevil etmek, ke- sin ilmi gerçeklere karşı büyükmekten daha ehvendir» demektedir. Çün- kü yukarıdaki hadis bir yana, aradaki ilişki bu derece açık olmadığı halde Kur'an'da yer alan nice mucizeler bile akli delillere dayalı olarak tevil edilme yoluna gidilmiştir. Gazâlî, din düşmanlarını en çok sevindiren şeyin, şeriatî destekleyen kişilerin bu ve benzeri konuları dine aykırı oldukları gerekçe- siyle reddetmeleri olduğunu belirtir. Çünkü bu durum gerçekte inkârcıların işine yarayacak ve dinin çürütülmesi yolunu kolaylaştıracaktır.⁶¹

⁵⁸ Recep Orhan Özel, “Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı”, *Osmanlı Toplumun- da Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013, s. 560.

⁵⁹ Buhârî, Kûsûf, 1,2,7,5; Müslim, Kûsûf, 4, 9, 28, Nesei, Kûsûf, 4, 12, Muvatta, Kûsûf, 1,2, Ah- med b. Hanbel, II, 109.

⁶⁰ İmam Gazâlî, *el-Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatu resâilî'l-İmâm Gazzâlî* içinde), Daru'l- Fikr, 1996, s. 545; *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, VII. Bsk, t.y., s. 81.

⁶¹ Gazâlî, *Tehâfütü'l-felâsife*, s. 81.

Elmalılı'nın tefsirinde ilmi tefsir konusunda yukarıda zikredilenlere ilaveten daha başka örnekler bulmak da mümkündür.⁶² Sekiz yüzden fazla kevnî ayetin bulunduğu dikkate alırsak ilmî tefsire taraftar olan merhum Elmalılı'nın çok daha fazla ayeti felsefî ve ilmî veriler çerçevesinde yorumladığını söyleyebiliriz. Ancak genel bir fikir verdiği mülâhazasıyla bu kadarını yeterli görüyoruz.

Sonuç

Tefsirde hem rivayet hem dirayet metodunu kullanan Elmalılı, İbn Cerîr et-Taberî, Zemahşerî, Râgib el-İsfahânî, Fahreddin er-Râzî, Ebû Hayyân el-Endelüsî, Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî gibi büyük müfessirlerin eserlerinden geniş ölçüde faydalandığı gibi ilmî tefsir konusunda da klasik çağdaş ve kaynaklardan yararlanmayı ihmal etmemiştir. İtikadî konularda Mâturidî, fikhî meselelerde de genellikle Hanefî kaynakları ile yetinmiştir. Kur'an'ı tefsir ederken döneminin tartışmalı konularına da yer verip bunlardan Kur'an'a uygun olan görüşleri belirlemeye çalışmıştır. Tefsirinde zamanını alakadar eden ulûm ve fûnûna, felsefî meselelerle (hikemiyyât) alakalı hayli bahislere yer vermiştir. Bunu yaparken aklî bir zaruret olmadıkça ayetleri mutlaka zahirî manada anlamaya çaba göstermiştir. Tefsirine ilmî ve felsefî açıdan başka tefsirlerde bulunmayacak bir hususiyet kazandırmıştır.

Elmalılı merhuma göre Allah Teâlâ'nın iki türlü ayeti vardır. Birisi "kitâb-ı tekvin" ve "hilkat-i ayât-ı fiiliyye" denilen kitap; diğeri de Kitâb-ı Münzel'deki "ayât-ı kavliyye"dir. Ona göre zat ve sıfata, ilahi ahkâm ve iradelere delalet ettiklerinden dolayı, bunların ikisi de ayet olarak isimlendirilmiştir. Bu iki kitap ve bu iki tür ayet, karşılıklı olarak bir diğerin delalet ve medlülü, şerh ve tefsiridir. Bu anlayışın neticesi olsa gerek ki müfessir, bilimsel tefsirin meşruiyetini tartışma gereği bile duymamıştır.

Merhum bazı kevnî ayetleri tefsir ederken Kur'an'ın kâinat hakkındaki tenvirâtının, çağımızın astronomi fikrinin de çok yüksekinde olduğunu vurgulamıştır. Kelam-ı ilahinin kevnî alanla ilgili bazı ayetlerini tefsir ederken bu ayetlerin ümmî bir peygamberin bilmesi mümkün olmayan bir takım mucizeler içerdiğini ifade etmiştir.

Elmalılı, tecrübenin artmasına, fikirlerin gelişmesine ve bunun neticesi olarak bilgi sınırının genişlemesine rağmen hiçbir fen âliminin, yaratılı-

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3666; VIII, 5708, 5748, 5831.

şın bütün hudut ve sırlarını kavrama iddiasında bulunamadığını belirtmiştir. Benzer şekilde hiç kimsenin de Kur'an'ın işaret ettiği Allah Teâlâ'nın bilgi ve sırlarıyla ilgili hususları tam manasıyla ihata ettiğini ileri süremeyeceğini öne sürmüştür.⁶³

Merhum Elmalılı, Kur'an'ın istikbalde vukua gelen, onun nüzulünden sonra tahakkuk ve tebeyyün eden/edecek olan nice mühim ilmî mucizeleri beyan mazmunları içinde taşıdığını kabul etmiştir. Allah'ın kelâmını, yarıttığı hilkata nazar, âfâk ve enfüsteki ayetlerini tefekkür ve mütâlaa ederek anlamaya çalışmanın, Kur'an'ın nazar ve tefekkür emirlerinin bir icabı olduğunu kabul etmiştir.

Zahiri manayı tespitten sonra ona aykırı olmayacak şekilde işârî ve ilmî tefsirin caiz olduğunu savunan merhum, hayatta olsaydı ilmî tefsir konusunda kendisine yöneltilecek eleştirilere muhtemelen İmam Gazâlî'nin Kur'an'ın zahiri tefsirinin dışında bir manasının olmadığını söyleyenlere yönelik kullandığı şu ifadelerle cevap verirdi. “Bil ki, Kur'an'ın zâhirî tefsirden başka manası olmadığını iddia edenler, kendi nefislerinin sınırından haber vermektedirler. Kendileri hakkında vermiş oldukları bu haber kendileri açısından doğrudur. Ancak herkesi kendi kapasite ve seviyelerine indirerek hüküm vermekte hatalıdırlar. Aksine birçok haber ve âsâr, Kur'an manalarında anlayış sahiplerine yönelik “genişlik” bulunduğunu göstermektedir.”⁶⁴

Kaynakça

- Albayrak, Halis, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991*, 1993.
- Albayrak, İsmail, *Klasik Modernizmde Kur'an'a Yaklaşımlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2004.
- Bolay, Süleyman Hayri, “Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır”, *Milli Eğitim ve Kültür*, yıl 4, sayı 15, Mayıs 1982, Ankara 1982.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Tarihi*, DİB Yayınları, Ankara 1988.
- Ersöz, İsmet, “Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu, 4-6 Eylül 1991*, 1993.
- el-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed, *Cevâhiru'l-Kur'an*, Daru'l-Fikri'l-Lübnanî, Beyrut 1992.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VII, 5195.

⁶⁴ Gazâlî, *İhyâ*, I, 255.

- _____, *el-Kıstâsu'l-müstakim*, el-Matbaatu'l-İlmiyye, Dımeşk, 1993.
- _____, *İhyâ ulûmi'd-dîn*, Dâru Nehru Nil, Mısır, t.y.
- _____, *Munkız mine'd-dalâl*, (*Mecmûatu resâili'l-İmâm Gazzâlî* içinde), Daru'l-Fikr, 1996.
- _____, *Tehâfütü'l-felâsife*, thk. Süleyman Dünya, Daru'l-Maarif, Kahire, VII. Bsk, t.y.
- Güven, Mustafa, "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltiği Eleştiriler -Fil Süresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, 2015, cilt: XIX, sayı: 61.
- el-Hulî, Emin, *Kur'an Tefsirinde Yeni Bir Metod*, çev: Mevlüt Güngör, Kur'an Kitaplığı, İstanbul 1995.
- Jansen, J. J. G. *Kur'an'a Bilimsel Filolojik Pratik Yaklaşımlar*, çev. Halilrahman Açar, Fecr Yayınevi, Ankara 1993.
- Kırca, Celal, *Kur'an-ı Kerim ve Modern İlimler*, Marifet Yayınları, İstanbul 1981.
- Özel, Recep Orhan, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II-*, 2013.
- Paul Janet – Gabriel Seailles, *Metalib ve Mezahib*, çev: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul, t.y.
- _____, "Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler", haz: A. Cüneyd Köksal, Murat Kaya, Klasik Yayınları, II. Baskı, İstanbul 2013.
- ez-Zehabi, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsir ve'l-müfessirün*, Mektebetu Vehbe, Kahire 1989.
- ez-Zerkani Abdulazim, *Menahilu'l-İrfan*, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1988.

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ ADLI ESERDE ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN HADİSE YAKLAŞIMI ELMALILI HAMDİ YAZIR'S APPROACH TO THE HADITH IN HAK DİNİ KUR'AN DİLİ

2015 • SAYI: 3 • SAYFA: 105-130

SAMI ŞAHİN
DOÇ. DR.

CUMHURİYET Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Bu makalede Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinde hadislere yaklaşımı, hadisleri kullanım şekli, hadis metodolojisinde yer alan kavramları kullanışı, meçhul ve mevzu rivayetlere yer vermesi, kısacası genel itibarıyla onun hadis anlayışı ve hadis kültürüne vâkıf olup olmadığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hak Dini Kur'an Dili, Elmalılı, Hadis kullanımı, Hadis anlayışı.

ABSTRACT

In this article it has been tried to introduce Elmalılı Hamdi Yazır's approach to the Prophet's traditions in his commentary called "Hak Dini Kur'an Dili". His usage of traditions (hadiths) and concepts which take place in the hadith methodology, his handling of unknown and fictitious narratives were dealt as well. In brief, his comprehension of hadith and in general, whether he is aware of hadith culture or not has been expressed.

Keywords: Hak Dini Kur'an Dili, Elmalılı, Hadith usage, Hadith comprehension.

Giriş

İslamî ilimlerin her biri, gerek hadislerden gerekse hadis ilimlerinden faydalanmış ve hadislere dayanarak ya da onlardan yardım alarak sahasındaki pek çok problemi çözmeye çalışmıştır. Nasıl ki fıkıh, kelam, tasavvuf ve diğer İslamî ilimlerin hadislerden ve hadis ilimlerinden faydalanmadan, onları kaynak olarak kabullenmeden varlıklarını devam ettirmeleri zor ise tefsirin de ayetleri izah ederken hadislerden uzak kalması bir o kadar zordur. Bu nedenle müfessirler de özellikle ayetleri rivayet yoluyla açıklarken ayetlerin açıklanmasına yardımcı olacak hadislerden istifade etmeye ve onlara tefsirlerinde yer vermeye gayret gösterir. Zira her müfessir hadislerden yoksun bir tefsirin ilmi değerinin ne kadar düşük olacağını bilmektedir.

Osmanlı'nın son dönemini ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerini idrak eden bir ilim adamı olan Elmahlılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), İslamî ilimlere vakıf olmasının yanı sıra felsefî ve pozitif bilimlerle de meşgul olmasından çok yönlü bir âlim olarak tanınmıştır. Fakat daha çok, Cumhuriyet döneminde medreselerin kapatılması sebebiyle Türk halkının Kur'an'ı anlamasına hizmet amacıyla kendisine yazdırılan Hak Dini Kuran Dili adlı eseriyle meşhur olmuştur. Hak Dini Kuran Dili adlı tefsirin, tefsirlerin birçoğunu bir araya getirme gayretiyle yazılmış olması bakımından tefsir sahasında önemli bir yeri vardır.

Hak Dini Kur'an Dili adlı eser tefsir bilimcileri tarafından çok çeşitli bilimsel araştırmalara konu olmanın yanı sıra kelam, tasavvuf, felsefe, sosyoloji ve psikoloji gibi diğer bilim dallarının da akademik çalışmalarına önemli bir ilmî malzeme

olmuştur. Bu bilimsel çalışmalar içerisinde tefsir alanında üç tane doktora tezi, onun çeşitli ilimlerle olan ilgisinin araştırıldığı birçok yüksek lisans tezi yapılmış, ayrıca 4-6 Eylül 1991'de Elmalı'da düzenlenen bir sempozyum zikredilebilir. Bahsi geçen bu akademik çalışmalara bakıldığında hadis alanındaki çalışmaların çok az olduğunu söylemek mümkündür.

Elmalı'nın tefsirindeki hadislerle ilgili ilk araştırma İsmet Ersöz tarafından yüksek lisans tezi olarak hazırlanan Hak Dini Kuran Dili'nde Hadis İstimat Tarzı, (Erzurum, 1976) adındaki bir çalışmadır. Son dönemlerde ise, özellikle hadislerin tahriri alanında zikre değer üç yüksek lisans çalışmasına rastlanmaktadır. Bunlardan bir tanesi, Abdurrahman Bestil'in "Elmalı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri" (Konya, 2004) adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezidir. Abdurrahman Bestil, Elmalı'nın tefsirinin ilk üç cildinde yer alan hadislerin kaynaklarını ve kaynakların tespitindeki eksik yönleri göstermiş, buna ilaveten hadislerin sıhhat derecelerine göre taksim ederek farklı açılardan sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır.

İkincisi, Saliha Tekiner'in, "Elmalı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri" (Konya, 2006) adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezidir. Saliha Tekiner, Elmalı'nın tefsirinin IV, V ve VI. ciltlerdeki hadisleri Kütüb-i Sittedeki yerlerini araştırıp tespit etmeye ve bu hadislerle ilgili muhaddislerin görüşlerine müracaat ederek değerlendirmeye gayret etmiştir.

Üçüncüsü ise, Bestami Gözalan'ın "Elmalı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri" (Konya, 2007) adlı yayımlanmamış yüksek lisans tezidir. Bestami Gözalan, söz konusu tefsirin VII, VIII ve IX. ciltlerde yer alan metni veya tercümesi bulunan hadisleri Kütüb-i Sittedeki yerlerini araştırıp tespit etmeye ve bazı muhaddislerin görüşlerine başvurarak değerlendirmeye çalışmıştır.

Elmalı'nın fikir ve düşüncelerini daha çok felsefi, itikadî, fikhî, tasavvufî ve ictimai meseleler üzerine yoğunlaştırması sebebiyle telif ettiği eserler arasında hadislerle ilgili hiçbir eserin bulunmadığı görülür.¹ Dolayısıyla Elmalı'nın Hak Dini Kur'an Dili adlı meşhur tefsirinin hadis bilimcileri tarafından incelenmesiyle Elmalı'nın hadislerle ilgisi, hadislere vukufiyeti ve onun hadisçilik yönü ortaya konulacaktır. Biz de makalemizde bu konuya dikkat çekmek, Hak Dili Kur'an Dili tefsirindeki hadisleri genel bir

¹ Yusuf Şevki Yavuz, "Elmalı Muhammed Hamdi", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 62.

değerlendirmeye okuyucuya sunmak ve bu hususta birtakım tekliflerde bulunmaya çalıştık.

1. Elmalılı'nın Tefsirinde Kullandığı Yöntem ve Hadislere Yaklaşımı

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın tefsirinde kullandığı dört ana esas vardır. Bunların ilki Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri, ikincisi Hz. Peygamber'den vârid olan tefsir, üçüncüsü sahabe ve tabiînden tefsir olarak nakledilen açıklamalar -ki bunlarda bir taraftan hadis, bir taraftan ise tevil durumu söz konusudur-, dördüncüsü ise bu üç esas araştırıldıktan sonra Arapça ve şer'î ilimler ile aklı ilimler çerçevesinde yapılan tevildir.² Bu esasların birinci, ikinci ve kısmen üçüncüsü tefsirin rivayet, kısmen üçüncü esas ve dördüncü esas ise tefsirin dirayet yönü bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu tefsir, hem rivayet hem de dirayet tefsiri olarak zikredilebilir.

Elmalılı'nın müracaat ettiği hadis kaynaklarına gelince, Kütüb-i Sitte ve İbnu'l-Esîr'in en-Nihâye'si başlıca kaynaklar arasında sayılabilir.³ Bu eserler dışında onun, Mâlik'in Muvatta'ı, Darimî'nin Sünen'i, Ahmed b. Hanbel'in Müsned'i, İbn Hibbân'ın Sahih'i, Bezzâr'ın Müsned'i, Taberânî'nin Mucem'leri, Beyhâkî'nin Kitabu'l-esmâ ve's-sıfât'ı, Hâkim'in Müstedrek'i, Hakîm et-Tirmizî'nin Nevadiru'l-usul'ü, Abd b. Humeyd, İbn Marduvey ve İbn Asakir'in kitapları gibi birçok hadis kitabından faydalandığını söylemek mümkündür.

Elmalılı eserinde hadislere yalnızca yer vermekle kalmamış hadislerin doğru anlaşılması için iyi tahlil yapmak gerektiğini belirtmiş ve bu hususta bazı örnekler de vermiştir. Neml suresinin sonunda 86. ayete atıfta bulunduğu ona ait şu ifadeler bunun bir örneğini oluşturmaktadır:

Bu ayetin işaretine göre İslam'ın istikbali gece değil, gündüzdür, sönük değil, parlaktır. Ara sıra bazen gece karanlıkları, onu dinlendirip tekrar uyandırmak içindir. Bu mana maruf bir hadis-i şerif ile şöyle beyan buyrulmuştur:⁴ *الاسلام بدأ غريبا وسيعود كما بدأ غريبا فطوبى للغريباء* Bu hadisteki *سيعود* fiilini ekseri kimseler *سيصير* manasına nakıs fiil telakki ederek: "İslam

² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Meallî Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebuzziya, Neşr.:Diyaret İşleri Reisliği, İstanbul 1936, I, 29-30.

³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, mukaddime, c. I, s. 20.

⁴ Ahmed, *Müsned*, I, 184, 398, II, 389, IV, 73; Müslim, "İman", 232; Tirmizî, "İman", 13; İbn Mâce, "Fiten", 15; Darimî, "Rikâk", 42.

garip olarak başladı (veya zuhur etti) yine başladığı gibi garip olacak.” diye yalnız korkutma şeklinde anlamış, bundan ise hep ümitsizlik yayılmıştır. Hâlbuki kamusta gösterildiği üzere “عاد” fiili “يبدئ. بعيد” de olduğu gibi dönüp yeniden başlamak manasına da gelir. Bu hadiste de böyledir. Yani “İslam garip olarak başladı (veya zuhur etti) ileride yine başladığı gibi garip olarak tekrar başlayacak (veya yeniden zuhur edecek). Ne mutlu o gariplere” demektir. Hadisin sonundaki “فطوي” onun korkutmak için değil, müjdelemek için olduğunu gösterir. İşte “فطوي للغرباء” müjdesi de bunun içindir. Çünkü onlar ‘es-sâbikûn el-evvelûn’un içindir. Çünkü onlar ‘es-sâbikû el-evvelûn’ (öne geçen ilkler) gibidirler. Bu yüzden ümitsizliği değil müjdeyi ifade eder.⁵

Bununla birlikte Elmalılı, iyi bir tahlille birlikte iyice tahkik etmeden de herhangi bir rivayetin değerlendirmeye tabi tutulmasının yanlışlığına şu ifadeleri ile dikkat çekmiştir: “Müfessirlerin özellikle de öncekilerin bir kısmı bu kıssalar etrafında, Kur’an nazil olmadan önce muhtelif rivayetlerin hakikate nasıl götürdüğüne dair bir mukayese dersi vermişlerdir. Fakat tefsir mütalaasına ehil olmayan birçokları bunları kıssaların tefsiri gibi telakki etmiş ve nassı Kur’andan ziyade bu rivayetlerin arkasında koşarak Kur’anın açtığı hakikat yolundan aksi yönde istifadeye kalkışmışlar, dini sünnetten ziyade mücerret garaipte aramak sevdasına düşmüşlerdir. Bunlara mukabil, sırf tabii kalmak isteyenler de öncekileri hiç hesaba katmayarak harikalar kabilinden olan ve dillere destan olan beyinatı hakkı ne olursa olsun ‘öncekilerin masalları’ diyerek geçmişler veya mutlak surette tabiata bağlama sevdasına düşmüşlerdir. Kur’an ise hakikatin bu ikisi arasında bulunduğunu anlatmak için bu kıssaları ne kadar güzel tebliğ ve ne ciddi bir surette beyan ve tasvir etmiştir. Dolayısıyla bunları her kıssanın mevzu ve gayesine, tasvir tarzı ve münakaşasına, yani her peygamberin davetinin aslına ve davetinin tebliğ şekli ve ispatına, kavmiyle olan münakaşalarının üslûbuna, soru ve cevabın ihtiva ettiği ilmi gerçeklere, edebî kaidelere, sonuçta iman ve küfrün akıbetine, sonra bütün kıssaların genel görünüş arasındaki ortak değere, yükseliş ve gelişim ahengine analiz ve sentezci bir şekilde göz atarak tam bir ibretle okunmalı ve bunlardan çökmüş kavimlerin hayat hikâyelerini araştırmakla birlikte onların çöküş ve helaklerine yol açan sebepleri anlayarak gelecek için ibret almanın yolunu öğrenmelidir.”⁶

⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. V, s. 3713-14.

⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. III, s. 2211-12.

Yukarıdaki ifadeleri ile Elmalılı kaynak olarak kullandığı müfessirlerin kitaplarında geçen rivayetleri pek çok hususta tahkik etmeden aynen almasına rağmen tefsirlerde İsrailiyât denilen bazı rivayetlerin hemen kabul edilmemesi ve seçmeci davranılması gerektiğini vurgulamıştır. Bu da onun İsrailiyâta bakış açısı hakkında fikir vermektedir.

Elmalılı'nın hadislerin doğru anlaşılmasındaki gayretine, rivayetleri bir bütünlük içerisinde ele almanın lüzumuna vurgu yapması da eklenebilir. O, değişik konularda birçok rivayete tefsirinde yer vermiş, bu rivayetleri açıklayıp yorumlamaya ve değerlendirmeye çalışmıştır. Bu konudaki bir örneği şu şekilde verebiliriz:

Şihâb Neşir'den şöyle nakletmiştir: Müslim, Ebû Dâvud ve Nesâî'nin rivayetlerine göre Enes b. Mâlik demiştir ki: Hz. Peygamber (s.a.s.) hafif bir uykuya dalmıştı. Derken tebessüm ederek başını kaldırdı 'Biraz önce bana bir sure nazil oldu.' buyurdu ve şu ayetleri okudu: بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ اِنَا اَعْطٰیْنَا الْخ bitirdikten sonra şöyle dedi: Bilir misiniz Kevser nedir? Oradakiler 'Allah ve Resülü daha iyi bilir.' dediler. Buyurdu ki: O bir nehirdir. Onu bana Rabbim (c.c.) cennette verdi, onda pek çok hayır "hayr-i kesîr" vardır. Ümmetim kıyamet günü kapları yıldızlar sayısınca olan Kevser'in yanına gelecekler. O esnada içlerinden bir kul çırpınarak çekilip atılır. 'Ya Rabbi! o benim ümmetimdendir.' derim. Buyrulur ki: 'bilmezsin senden sonra onlar neler ihdas ettiler?' Bu sahih bir hadistir⁷ ve Besmele'nin sure ile beraber ve Medine'de nazil olduğuna delalet eder. Hâlbuki bunu bilenler onun Mekke'de indiğinde icma etmişlerdir. Yani Mekkî olması daha kuvvetlidir. Hanefî ve Malikî imamları bu hadisi bildikleri hâlde daha kuvvetli delillerden dolayı bu hadis ile Besmele'nin sureden bir parça olmasına istidlâl etmedikleri gibi bunu bilen müfessirler de bununla surenin Medine'de nâzil olduğuna istidlâl etmemişler, Mekkî olduğunda ittifak etmişlerdir. Çünkü bu hadisin tarikleri çeşitli olmakla beraber hepsi Enes'ten rivayet olduğu için nihâyet haber-i vâhittir. Haber-i vahit ise müstefiz, meşhur ve mütevâtir gibi daha kuvvetli bir rivayet ile çeliştiği noktada istidlâlden sakit olur. Şu hâlde Mekkî olduğu meşhur iken, tersine pek de sarih olmayan haber-i

⁷ Ahmed, *Müsned*, III, 102; Buhari, "Rikâk", 53; Müslim, "Salat", 53; Ebû Dâvud, "Sünnet", 23; Nesâî, "İftitah", 21.

vâhitle istidlâl doğru olmamak lâzım gelir, icmaya karşı ise evleviyetle öyledir. Ancak bu hususta Neşr'in söylediği icma tespit edilememiştir. Yukarıda geçtiği üzere tersi de rivayet edilmiştir. Bundan dolayı Şihâb şöyle demiştir: Neşr'in icmaya dair zikrettiği, yukarıda işittiğin ihtilaftan dolayı sahih değildir. Fakat doğru olan Medenî olmasıdır. Bazılarının ise bu iki farklı görüşü telif etme gayretleri vardır. Onda bu surenin iki defa nazil olduğu tashih edilmiştir. Öyleyse karışıklık ortadan kalkmıştır.⁸

Elmalılı bu örnekte, hadis usulü kurallarına göre kuvvetli bir rivayetin derecesi daha düşük olana tercih edileceğini vurgulamış ve aynı zamanda haber-i vahidi tek bir kişinin rivayeti anlamına gelen garîb hadis anlamında kullanmıştır.

Bazı konularda ise eserine aldığı rivayetler ya da hadisler hakkında hadis imamlarının değerlendirmeleri var ise bunlara da tefsirinde yer vermiştir. Bu duruma şu örnekleri verebiliriz:

Talak suresinin birinci ayetiyle ilgili açıklamada şu ifadelere yer vermiştir: Ebû Dâvud ve Nesâî'nin İbn Abbas'tan yaptıkları rivayete göre adamın biri Resulullah'a gelerek 'Benim bir karım var ولا ترد يد لامس el uzatanın elini reddetmez.' demiş, Resûlullah 'Öyleyse onu boşa.' buyurmuş, adam ise 'Korkarım gönlüm ardında kalır, sabredemem.' demiş, bunun üzerine Resulullah da فامسكها 'Öyleyse onu nikâh altında tut.' buyurmuştur. Nesâî, bu hadisin merfû olmadığını mürsel bir hadis olduğunu söylemiştir. Yani İbn Abbas bunu Resûlullah'tan bizzat dinlememiş vasıta ile işitmiş. Fakat kendi işitmiş kadar kuvvetine itimadından dolayı vasıtayı açıklamadan sahabe mürselleri ile merfû gibi nakletmiştir. Böyle sahabe mürselleri ile merfû gibi amel etmek ittifakla caiz olduğundan...⁹

Abese suresinin hemen başında sebep-i nüzûlü ile ilgili Tirmizî'ye atıfta bulunarak ondan şunları nakletmiştir: Tirmizî Hz. Aişe'den şöyle rivayette bulunmuştur: عبس وتولي gözleri görmeyen İbn Ümmi Mektûm hakkında nazil olmuştur. İbn Ümmi Mektûm Resûlullah'a gelerek 'Ya Resûlallah! beni irşad et' deyip duruyordu. Resûlullah'ın yanında ise müşriklerin büyüklerinden birisi vardı. Resûlullah ise kör adamdan yüz çevirip diğerine dönüyor ve 'söyleyeceğinde bir beis görüyor musun?' diyordu. 'Hayır' denili-

⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 6173-4.

⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 5057.

yordu. Bunun hakkında nazil oldu. Tirmizî, buna garîb bir hasen hadis demiş ve daha başka rivayetlerin de bulunduğunu söylemiştir.¹⁰

Elmalılı müelliflerin rivayetleri kendi görüşü lehine kullanarak ayetlerin yorumlanması konusunda da oldukça titiz davranmıştır. M. Abduh'u Fil suresindeki fil olayıyla ilgili bilgileri aktarırken takındığı tavrı tenkit etmiş ve bu tavrın neticesinde nasıl bir yanlışlığa düştüğüne işaret ederek şunları söylemiştir: "Abduh'un kendi zannı öyle olabilir. Ancak kendi kanaatini söylemek başka, rivayete isnat etmek başkadır. Hâlbuki tevatürü naklederken kendi uydurduğu şeyi hile ve oyunla *هَذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرِّوَايَاتُ* "bu rivayetlerin birleştiği noktadır." diye umuma karşı isnatta bulunması açık bir yalan olmuştur."¹¹ Hâlbuki rivayetin felaketi uydurma olmasıdır. Hangi niyetle olursa olsun metin veya senet bakımından hadis uyduranların da yaptıkları budur. Uydurmada ister metin uydurması, ister metni değiştirmek, isterse kuvvetliyi zayıfa veya zayıfı kuvvetliye isnat etme şekliyle senette olsun, hepsi yalandır. Rivayetlerde söylediği şekilde mevcut bile olmayan bir sözü üzerinde ittifak edilmiş gibi göstermesi ise böyle bir uydurmadır. Gerçi ilimde yeni keşifler bulmak, yeni münakaşalar açmak, yeni yollar, kaynaklar aramak, teorilere teoriden, deneylere deneyden, nakledilenlere de nakil ve rivayetten tetkik ve tahkik icra etmek, rivayetlerin kadri müşterekini bulmak, asıl ve kökünü istihrac ve istinbat ederek zayıfı, kuvvetliyi ayırmak, mütezat olanların aralarını telif çarelerini aramak, kuvvet ve zayıfına göre garîb olanları seçmek ve onlardan yeni yeni neticeler çıkarmaya çalışmak elbette övgüye değer bir durumdur. İlimin asıl görevi de budur. Fakat rivayette sadakat da o vazifenin başında olması lazım gelir. Bütün rivayetlerin ittifakla kaydettiği ve yukarıda geçtiği üzere en inatçı hasımların bile inkâr edemediği kuşları gönderme ve taş atma gibi ittifak edilen kadri müşterek noktasını 'Böyle şey olmaz.' şeklinde mücerret nazariyyatçılıkla atıp da hiç bir rivayet bağlantısı bulunamayan, bu yüzden de tam bir haberi vâhid bile olmayan munkatı tek bir haberin aklen de garîp bir surette rivayet edilmiş bulunan çiçek hastalığı fıkrasını *هَذَا مَا اتَّفَقَتْ عَلَيْهِ الرِّوَايَاتُ* diye akaidin doğuşuna hediye etmeye kalkışmak bir âlime yakışmaz. Böylesi hatalar insan olmak dolayısıyla her âlimde bulunması tabî olan ictehadî

¹⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5570. Belirtilen rivayet için bkz. Tirmizî, "Tefsiru sureti Abese", 3331; Hâkim, *Müstedrek*, II, 558, (h.no:3896).

¹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 6131.

yanılma kabilinden de değildir. Şeyhliğin güven vermesine engel olan şey onun liyakatsizliğidir.¹²

2. Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Hadislerin Kullanıldığı Bölümler

Elmalılı'nın tefsirinde hadis rivayetlerinin kullanımını ayetlerin tefsirinde, sebab-i nüzûlün izahında ve surelerin faziletleriyle ilgili açıklamalarda görmek mümkündür. Fakat bahsi geçen bölümlerde mesnet olarak kullandığı hadisleri kendisinin ifadesiyle Kütüb-i Sitteden seçtiğini¹³ söylemesine rağmen bütün bu hadisleri doğrudan kaynağından aldığını ifade etmek oldukça zordur. Tefsirini okuyan bir kimse nakledilen hadislere bakınca onların hepsini Elmalılı'nın aktardığı zannına kapılabilir. Oysaki onun en sık kullandığı tefsir kaynaklarındaki hadis nakilleri ile Hak Dini Kur'an Dili'ndeki hadis nakilleri karşılaştırıldığında, bu nakilleri birinci el hadis kaynaklarının dışındaki çoğunluğunu tefsir kaynaklarının oluşturduğu ikinci el, hatta üçüncü el denebilecek kaynaklardan aynen alındığı görülmektedir. Fakat bu şekilde kullandığı hadis rivayetlerini tefsir kitaplarından naklettiğini genel olarak belirtmemiştir. Bu konu hakkındaki örneklerle tefsirin değişik yerlerinde rastlamak mümkündür. Bununla ilgili örnekler meseleye netlik kazandıracaktır.

a. Ayetlerin Tefsirinde Hadislerin Kullanımı

i. Hadislerin Kaynağının Belirtilmesi

Elmalılı ayetler hakkında açıklamalarda bulunurken kullandığı rivayetleri ve hadisleri, bizzat alıntı yaptığı kaynak eserlerin ismini vermek suretiyle, çoğunlukla tefsirlerden naklettiğini, kendisi ifade etmiştir. Bu kaynaklar içinde Taberî (ö. 310/922) ve Alûsî'nin (ö. 1270/1853) ismi dikkat çekmektedir. Taberî'den yaptığı nakillerden bazıları şunlardır:

Kehf suresinin nüzûl sebebini izah ederken İbn Cerir et-Taberî'nin konu hakkındaki rivayetlerle ilgili değerlendirmesine yer vermiştir.¹⁴ Fatiha suresinin 7. ayetinin tefsirinde Taberî'nin konuyla ilgili birçok âsâr naklettiğinden bahsetmiştir.¹⁵ Tekvir suresinin 7. ayetinin tefsirinde Nu'man b.

¹² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 6132-3.

¹³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, Mukaddime, c. I, s. 20.

¹⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 3219.

¹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 137.

Beşîr'den nakledilen bir hadisi Taberî'nin adını vererek aktarmıştır.¹⁶ Kadir suresinin birinci ayetindeki inzalin manasıyla ilgili İbn Cerîr et-Taberî ve daha başka müfessirlerin eserlerinde geçen İbn Abbas ve Şa'bî'den yapılan rivayetlere işaret etmiştir.¹⁷

Alûsî'den yaptığı nakiller için de şu örnekler verilebilir:

Hucurat suresinin 12. ayetinin tefsirinde ilgili hadisleri zikrettikten sonra:

اذكروا الفاجر بما فيه يحذره الناس hadisinin zayıf olduğunu belirtmiş, Ahmed b. Hanbel aynı hadis için münker, Beyhakî ise ليس بشيء demiştir. Sahih bile olsa fücürünü ilân eden fâcir hakkındadır, şeklinde açıklamalarda bulunmuştur.¹⁸ Yasin suresine verilen birçok isimle ilgili hadisleri Alûsî'nin naklettiğini belirtmiştir.¹⁹ Kadir suresinin 3. ayetinin tefsirini yaparken şu ifadeleri kullanmıştır: Bununla beraber Âlûsî'nin naklettiğine göre, Hatîb²⁰, İbn Abbas ve İbn Müseyyib'den şu lafızları tahrir etmiştir:

اريت بني امية يصعدون منبري فشقق ذلك علي فانزلت انا انزلناه في ليلة القدر “Bana rüyamda Ümeyye oğullarının minberime çıktıkları gösterildi. Bu bana ağır geldi. Bunun üzerine انا انزلناه في ليلة القدر nazil oldu.” Süyûtî ed-Dürri'l-mensûr'da²¹ bunu belirttiikten sonra “Şu hâlde Müzenî'nin o hadis münkerdir tereddüt vardır.” diyerek inkârdan sarfınazar etmiş ve zayıflık ile yetinmek istemiştir.²²

i. Hadislerin Kaynağının Belirtilmemesi

Elmalılı, bazen de tefsirlerden naklettiği rivayet ve hadisleri onların isimlerine işaret etmeden kullanmıştır. Bu konuda tespitlerde bulunmak için Elmalılı'nın naklettiği bazı rivâyet ve hadislerin tefsir kitaplarıyla karşılaştırılması yeterli olmaktadır.

Örnek: Müellif, İsra suresinin 85. ayeti ile ilgili beyanlarda bulunurken şu rivayeti nakletmiştir: Siyerde İbn Abbas'tan nakledildiğine göre Kureyş, Nadr b. Hâris ile Ukbe b. Ebî Muayt'ı Medine'deki Yahudi hahamlarına gönderip şöyle demişler: Onlar Ehl-i kitapır ve bizde olmayan bilgiler

¹⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5601.

¹⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5968.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4475 (dipnot). Krş. Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, Dâru ihyâ'it-turâsî'l-arabî, Beyrut, ty., XXVI, 158.

¹⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 4002.

²⁰ Hatîb el-Bağdadî, *Tarihu Bağdad*, Beyrut ty., IX, 44.

²¹ Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr fi tefsîri'l-me'sûr*, Beyrut 1414/1993, VIII, 569.

²² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5974.

onlarda bulunur. Muhammed'e sorun bakalım. Bunun üzerine ikisi birlikte Mekke'den çıkıp Medine'ye varmış ve sormuşlar. Yahudiler O'na Ashabı Kehf, Zülkarneyn ve ruhu sorunuz. Şayet sorulan soruların hepsine cevap verir veya susar cevap vermezse peygamber değildir. Eğer bir kısmına cevap verir bazılarını cevaplamazsa peygamberdir' demişler. Zira ruh, Tevrat'ta müphem ifade edilmiştir. Onlar da gelip bu üç hususu sormuşlar. Ancak iki husus açıklanmış ruh konusu ise kapalı bırakılmıştır. Böylece onlar sorduklarına pişman olmuşlar.²³

Nakledilen bu rivayet Alûsî'nin Rûhu'l-meânî'sinde şu şekilde geçmektedir²⁴:

وفي السير عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما أن قريشا بعثت النضر بن الحارث وعقبة بن أبي معيط إلى أحبار يهود بالمدينة وقالوا لهم سلوهم محمدا فإنهم أهل كتاب عندهم من العلم ما ليس عندنا فخرجنا حتى قدما المدينة فسألوهم فقالوا سلوه عن أصحاب الكهف وعن ذي القرنين وعن الروح فإن أجاب عنها أو سكت فليس بنبي وإن أجاب عن بعض وسكت عن بعض فهو نبي فجاؤا وسألوه فتبين لهم صلى الله عليه وسلم القضيتين وأبهم أمر الروح وهو مبهم في التوراة

Görüldüğü gibi iki tefsirdeki ifadeler sadece dil farklılığı olup esasında birbirinin aynısıdır.

Örnek: İsrâ suresinin 85. ayetiyle ilgili ifadeler şu şekildedir: Ahmed²⁵, Nesâî²⁶, Tirmizî²⁷, Hâkim, İbn Hıbbân ve daha başka muhaddislerin İbn Abbas'tan rivayetine göre, Kureyş Yahudilere 'Bize bir şey verin şu adama soralım.' demişler. Yahudiler de 'ona ruhu sorunuz' demişler. Bunun üzerine bu ayet nazil olmuştur ... و يسئلونك عن الروح الخ Bu rivayeti esas alanlara göre bu ayet Mekki'dir. Ancak Buharî²⁸, Müslim²⁹ ve daha başka muhaddislerin tahricine göre Abdullah b. Mesud şöyle demiştir: ben Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Medine'de bir tarlada yürüyordum ve o bir değneğe dayanıyordu. O sırada bir gurup Yahudi rastladı ve birbirlerine 'şuna ruhu sorunuz' dediler. Bunun üzerine onlardan birisi ruhu sormuştur. Resulullah ise ona hiçbir karşılık vermeyip susmuştur. Ben böylece ona vahyolunduğunu anladım ve olduğum yerde kalakaldım. Vahiy nazil olduğunda buyurdu ki:

²³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 3197-8.

²⁴ Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV, 152-3. Krş. İbn Hişam, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, Mısır 1375/1955, I-II, 300-1.

²⁵ Ahmed, *Müsned*, I, 255.

²⁶ Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, Beyrut 1411/1991, h.no: 11314.

²⁷ Tirmizî, "Tefsîru Sureti Benî İsrâil", 3140.

²⁸ Buharî, "İtisam", 3.

²⁹ Müslim, "Sıfatu'l-Münafikûn", 32.

و يسألونك عن الروح قل الروح من امر ربي و ما اوتيتهم من العلم الا قليلا

Bu rivayeti esas alanlara göre ise bu ayet, Medine'de inmiştir. Bundan dolayı bazıları bu ayetin biri Mekke'de diğeri Medine'de olmak üzere iki defa nazil olduğunu söylemişlerdir.³⁰

Yukarıdaki ifadelerin aynısını Rûhu'l-meânî'de bulmak mümkündür.³¹

أخرج أحمد والنسائي والترمذي والحاكم وصححه وابن حبان وجماعة عن ابن عباس قال قالت قريش لليهود أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل فقالوا سلوه عن الروح فسألوه فنزلت (ويسألونك (الخ... (

وعلى هذا وما قبله مكية.....

فقد أخرج الشيخان وغيرهما عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه قال : كنت أمشي مع النبي صلى الله عليه وسلم في خرب المدينة وهو متكئ على عسيب فمر بقوم من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال بعضهم : لا تسألوه فسألوه فقالوا : يا محمد ما الروح فما زال متوكئاً على العسيب فظننت أنه يوحى إليه فلما نزل الوحي قال (ويسألونك عن الروح) الآية... وعلى خبر الصحيحين مدينة وجمع بعضهم بين ذلك بأن الآية نزلت مرتين فتدبر

Yukarıdaki iki örnekten Elmalılı'nın, Rûhu'l-meânî'den Türkçeye çevirerek aynen kullandığı ifadeleri bazen Rûhu'l-meânî'deki sıraya göre değil, kendi tercihine göre tertip ettiğini anlamak mümkündür.

Örnek: Leyl suresinin sonunda zikrettiği bir nakil şu şekildedir:

İbn Ebî Hâtim, Ebuş-Şeyh ve İbn Asâkir İbn Mesud'dan şöyle dediğini nakletmişlerdir: Hz. Ebû Bekir, Bilal'i Ümmeyye b. Halef'ten bir hırka ile dört bin dirheme satın alıp hürriyetine kavuşturmuştur. Allah Teâlâ da inzal etmiştir.³²

Hâlbuki yaptığı bu nakil Rûhu'l-meânî'de aynen geçmektedir.³³

وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ وابن عساكر عن ابن مسعود قال أن أبا بكر اشترى بلالا من أمية بن خلف ببرة وعشرة أواق فأعتقه فأنزل الله تعالى والليل إذا يغشى - ان سعيكم لشتى سعيكم لشتى

Örnek: Abese suresinin 34-37. ayetlerini izah ederken şöyle bir nakilde bulunmuştur: Taberanî, İbn Mardu'ye, Beyhakî ve Hâkim müminlerin anesi Sevde binti Zem'adan (r.a.) şöyle rivayet etmişlerdir: Hz. Peygamber 'İnsanlar kıyamet يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا قد أجمعهم العرق و بلغ شحوم

³⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 3198.

³¹ Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV, 152-3.

³² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5882.

³³ Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 148.

günü yalın ayak, çırılçıplak, sünnetsiz,³⁴ ter gem gibi boğazlarına tıkanmış ve kulakları tozuna çıkmış bir halde haşrolunurlar.' buyurmuştur. Ya Resulallah! eyvah o ne sefalet! birbirinin ayıbına bakacaklar dedim عن شغل الناس عن ذلك لكل امرئ³⁵ 'İnsanlar yeterince meşguldürler.' buyurdu ve şu ayeti okudu. ³⁵ منهم يومئذ شأن يغنيه

Söz konusu rivayeti Rûhu'l-meânî'de Arapça aslını şu şekilde bulmak mümkündür.

أخرج الطبراني وابن مردويه والبيهقي والحاكم وصححه عن أم المؤمنين سودة بنت زمعة قالت قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحشر الناس يوم القيامة حفاة عراة غرلا قد جهمهم العرق وبلغ شحوم الأذان قلت يا رسول الله وأسوأناه ينظر بعضهم إلى بعض قال شغل الناس عن ذلك وتلا يوم يفر الآية³⁶

Bu rivayet, Ahmed b. Hanbel, Buharî, Müslim, Tirmizî ve Nesâî gibi daha muteber muhaddislerin eserlerinde de geçmektedir.³⁷ Alûsî buradaki hadisleri daha önceki ve daha muteber kaynaklar yerine daha sonraki ve daha az itibara sahip hadis kaynaklarından nakletmiştir. Elmalılı da bu nakilleri Alûsî'den aynen alarak muteber hadis kaynaklarına başvurmadan rivayet ve hadisleri ikinci elden nakletmeyi tercih etmiş olmaktadır.

a. Sebeb-i Nüzûlde Hadislerin Kullanımı

Elmalılı'nın ayetlerin tefsirinde hadisleri ve rivayetleri naklederken kullandığı yöntem ayetlerin iniş sebepleriyle ilgili rivayetler için de söz konusudur. Bu konunun tespiti için bazı örnekler vermek yeterlidir.

i. Hadislerin Kaynağının Belirtilmesi

Örnek: Elmalılı Hucurat suresinin 1. ayetinin sebeb-i nüzûlü ile ilgili birkaç rivayet olduğunu belirtmiş ve ardından bu rivayetleri şöyle sıralamıştır:

1- Buharî'de³⁸ geçen Abdullah b. Zübeyr'den bir rivayete göre Benî Temîm'den Resulullah'a bir heyet gelmişti. Hz. Ebu Bekir Ka'ka' b. Ma'bed'i

³⁴ Müellif غرلا kelimesine sölpük ve sarkık anlamı vermiştir. Hâlbuki bu kelimenin sözlük anlamı sünnetsizdir. O nedenle biz de yukarıdaki metinde sözlük anlamına uygun olanı tercih ettik.

³⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5589.

³⁶ Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XXX, 48.

³⁷ Mesela bkz. Mesela Ahmed, *Müsned*, İstanbul, 1413/1992, I, 223, 229, 235, 253, III, 495, VI, 53 (değişik varyantlarıyla); Buharî, "Enbiyâ", 8, "Tefsiru sûreti" 5/14; Müslim, "Cennet", 56-58; Tirmizî, "Kiyâme", 3, "Tefsir sûreti" 80/2; Nesâî, "Cenaiz", 118-9; Hâkim, *Müstedrek*, Beyrut 1411/1990, II, 559.

³⁸ Tefsîru sûreti'l-hucurat 49/1 (VI,46).

onlara emir yap dedi, Hz. Ömer de Akra' b. Hâbis'i emir yap dedi. Ebû Bekir: sırf bana muhalefet etmek istedin dedi, Ömer de: hayır sana muhalefet etmek istemedim dedi, münakaşa ettiler, sesleri yükseldi, bundan dolayı يا ايها الذين امنوا لا تقدموا بين يدي الله ورسوله ٧١ nazil oldu. Ancak Buharî ve daha başka muhaddislerin rivayetlerine göre bu münakaşa bundan sonraki ayetin nüzulüne sebep olmuştur.

2- Abd b. Humeyd, İbn Cerîr ve İbn Münzir'in Hasen'den rivayetlerine göre bazı kimseler kurban bayramı günü Resulullah'tan önce kurban kesmişlerdi. Hz. Peygamber onlara kurbanlarını yeniden kesmelerini emretti, bu ayet nazil oldu. Keşşaf'ın nakline göre, bayram namazından önce kestikleri için bu ayet nazil olmuştu. Resulullah da onlara yeniden bir kurban kesmelerini emretti.

3- İbn Cerîr'in Katâde'den rivayetine göre, bazı kimseler 'Şunun hakkında şöyle nazil olsaydı şöyle şöyle olurdu.' diye söylüyorlardı da bu ayet nazil oldu.

4- Âlûsî'nin kaydettiğine göre Hasen'den şu da rivayet edilmiştir:

Hz. Peygamber Medîne'ye iyice yerleşince kendisine uzak yerlerden elçiler geliyor, pek çok mesele hakkında yoğun sorular soruyorlardı. Resulullah söze başlamadan önce herhangi bir mesele konuşmaları nehyedildi. Ebû Hayyân Bahir'de şöyle demiştir: Resulullah ile bir kavimin görüşmesi söz konusu olduğunda nasıl selâm vereceklerini öğretmek üzere Ebû Bekir onlara bir adam gönderir ve Hz. Peygamber'in huzurunda sükûnet ve vakar üzere bulunmalarını emrederdi.³⁹

Bu ifadelerden de anlaşıldığı üzere yukarıda geçen rivayetler değişik birkaç müfessirin veya tefsirin adına atıfta bulunarak nakledilmiştir.

Örnek: Necm suresinin sebep-i nüzûlünün izahını ise şu şekilde yapmıştır:

Ebû Hayyân, müşriklerin 'Muhammed Kur'an'ı kendisi uyduruyor.' demelerinden dolayı indirildiğini beyan etmiştir. Bu sebeple de Tûr suresinden sonra gelmesi açıktır. Zira Tûr suresinde müşrikler tarafından, Resulullah, kâhin, mecnun şair, Kur'an'ı kendisi uyduruyor gibi sıfatlar söylenmiştir. Allah Teâlâ da bu itham ve iddiaları reddetmek amacıyla yemin ederek gerçeği açıklamıştır.⁴⁰

Açıkça belirttiği üzere Elmalılı bu nakli Ebu Hayyân'dan yapmıştır.

³⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4449-50. Sebeb-i nüzûl ile ilgili bu dört rivayette Âlûsî'den alınmıştır. Bkz. *Râhu'l-meânî*, XXVI, 133.

⁴⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4567. Bkz. Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, X, 9.

i. Hadislerin Kaynağının Belirtilmemesi

Elmalılı ayetlerin sebab-i nüzûlünü açıklarken kullandığı hadislere kimi zaman nereden ve kimden aldığına dair ismen atıfta bulunmakla birlikte çoğunlukla kimden ve nereden aldığına işaret etmemiştir. Yukarıda müellifin isimlere atıfta bulunarak naklettiği rivayet örneklerinden bazı- rını gördük. Sonrasında ise isme işaret etmeden naklettiği sebab-i nüzûl örneklere göz atmak yerinde olacaktır.

Örnek: Ahmed b. Hanbel, Nesâî, Tirmizî, Hâkim, İbn Hıbbân ve da- ha başka muhaddislerin İbn Abbas'tan yaptıkları rivayette Kureyş'ten ba- zıları Yahudilere 'Bize soracağımız bir şeyler söyleyin de şu adama sora- lım.' demişler. Onlar da 'ruhu sorunuz' demişler. Kureyş'in sorması üzeri- ne *و يسألونك عن الروح* "Sana ruhu soruyorlar..." ayeti nazil olmuştur.⁴¹ Bu ri- vayete göre bu ayet Mekke'de nazil olmuştur. Fakat Buharî, Müslim'de ve di- ğer hadis kitaplarında rivayet edildiğine göre Abdullah b. Mes'ud (r.a.) de- miştir ki: «Ben Hz. Peygamber (s.a.s.) ile Medine'de bir tarlada yürüyör- dum ve o, bir değneğe dayanıyordu. O sırada bir grup Yahudi rastladı. Bir- birlerine 'Şuna ruhu sorunuz.' dediler. Bunun üzerine bir kısmı hemen ru- hu sordu. Bu sorudan sonra Resulullah hiçbir karşılık vermeden sessizliğe daldı. Ben bu durumdan ona vahiy geldiğini anladım ve sessizce olduğum yerde bekledim. Vahiy nazil olunca buyurdu ki: "Sana ruhu soruyorlar. De ki: ruh Rabbimin emridir. Size ilimden sadece az bir şey verilmiştir."⁴² Bu- na rivayete göre ise bu ayet Medine'de nazil olmuştur. Bundan dolayı bazı- ları bu ayetin biri Mekke'de diğeri Medine'de olmak üzere iki defa nazil ol- duğunu söylemiştir.⁴³

Elmalılı'nın tefsir veya müfessirin adına işaret etmeden naklettiği bu riva- yet aynen Alûsî'nin tefsirinde yer almaktadır.⁴⁴

Örnek: İsra suresi 59. ayetinin sebab-i nüzûlüyle ilgili İbn Abbas'tan varid olan şu rivayeti nakletmiştir: "Mekke halkı Safa tepesinin altın yapılmasını ve Mekke civarındaki dağların ortadan kaldırılıp ziraata uygun hâle getiril- mesini istemişti. Resulullah bunu Allah Teâlâ'dan isteyince buyruldu ki 'İs-

⁴¹ Ahmed, *Müsned*, I, 255; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, h. no: 11314; Tirmizî, "Tefsiru Süreti Benî İsrail", 3140.

⁴² Buharî, "İtisam", 3; Müslim, "Münafikûn", 4; Nesâî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, h.no: 11299.

⁴³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3198.

⁴⁴ Bkz. Alûsî, *Rûhu'l-meânî*, XV, 152.

tersen yaparım, ancak inkâr etmeye devam ederlerse önceki kavimler gibi helak ederim.’ Resulullah, ‘bunu yapmanı istemem, sabır dilerim ya Rabbi!’ dedi. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. Bu rivayeti Ahmed, Nesâî, Hâkim, Taberanî ve daha başka muhaddisler tahrir etmiştir.⁴⁵

Elmalılı tefsirindeki sebep-i nüzûller elbette yalnızca bu kadarla sınırlı olmayıp bunlar dışında daha birçok sure ve ayetin sebep-i nüzûlüne dair rivayet bulunmaktadır. Biz konunun anlaşılmasına yardımcı olmak amacıyla birkaç örnek vermekle yetindik.⁴⁶

Elmalılı’nın hem ayetleri açıklamak hem de ayetlerin sebep-i nüzûlü için naklettiği rivayet ve hadisleri bizzat hadis kaynaklarından almayıp bazı tefsirlerden naklettiğini gösteren daha pek çok örnek verilebilir. Verilen tüm bu örnekler Elmalılı’nın rivayet ve hadisleri kullanım biçimi hakkında ipuçları vermektedir. Hak Dini Kur’an Dili tefsirinde nakillerin bir kısmında alıntı yapılan rivayetler müellifin ismine veya kaynak adına atıfta bulunarak yapılmış, bir kısmında ise nakledilen rivayetler müellifin ismi de eserinin ismi de verilmeden, rivayetlerin Türkçe karşılıkları tefsire ilave edilmiştir. Nakledilen hadislerin bir kısmı temel hadis eserlerinde bulunmakta, bir kısmı daha düşük derecedeki hadis kitaplarında, bazıları ise hadis kaynağı olarak kabul edilmeyen tefsir kaynakları ve diğer dini eserlerde geçmektedir. Dolayısıyla bu durum bizlere, müellifin, kaynak olarak kullandığı eserlerde yer alan rivayetlerin sahih olduğu düşüncesiyle senet veya metin tenkidi yapmamış ya da böyle bir tetkiki gerekli görmemiş olabileceğini düşündürmektedir. Bu örneklerden hareketle Elmalılı’nın hadis ve rivayetlerin nakli hususunda çok titiz olduğunu söylemek zordur. Buna rağmen bu konuyla ilgili Türkiye’de yapılan bazı ilmi çalışmalarda onun rivayet ve hadisleri naklederken oldukça titiz davrandığı özellikle vurgulanmıştır.⁴⁷ Bu du-

⁴⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 3185. Ahmed, *Müsned*, I, 258; Nesâî, “Tefsiru Suretu’l-İsrâ”, h.no: 11290; Hâkim, *Müstedrek*, II, 394, (h.no: 3379).

⁴⁶ Daha başka örnekler için bkz. Nisâ, 4/59, (II, 1377-8); Nisâ, 4/93, (II, 1423-4); Nisâ, 4/148, (II, 1506); Mâide, 5/3, (II, 1569); Mâide, 5/33-4, (II, 1661-2); Mâide, 5/99-100, (II, 1819); En’âm, 6/19, (III, 1893); Arâf, 7/1, (III, 2118); Tevbe, 9/38, (III, 2544); İsrâ, 17/59, (IV, 3184-5); Hucurât, 49/1, (VI, 4449); Necm, 53/1, (VI, 4567); Mümtehine, 60/1, (VI, 4890-4); Saff 61/1, (VI, 4923); Kıyâme, 75/16, (VII, 5481); Leyl, 92/21, (VIII, 5881-2); Tebbet, 111/1, (VIII, 6254-6).

⁴⁷ Bkz. İsmet Ersöz, *Elmalılı Hamdi Yazır’ın Hak Dini Kur’an Dili’nde Hadis İstimal Tarzı*, Erzurum 1976, Basılmamış Y. Lisans Tezi, s. 2; Mustafa Bilgin, “Hak Dini Kur’an Dili” Md, *DİA*, XV, 153.

rumda Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde kullandığı hadislerin, hadis kriterleri çerçevesinde yeniden bilimsel açıdan incelenmesi ve araştırılması gerekmektedir denilebilir.

a. Surelerin Faziletleriyle İlgili Rivayetler

Elmalılı'nın tefsirinde hadisleri kullandığı bir diğer bölüm ise sûreler hakkında bilgi verirken surelerin faziletleriyle ilgili bazı rivayetlerdir. Bunların birkaç örneğini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Kâf suresi VI, 4488-9; Vakıa suresi VI, 4700; Tekvîr suresi, VII, 5592; A'lâ suresi, VII, 5734-5; Beyyine suresi VIII, 5985-6; Kafirun suresi VIII, 6215-6; Nasr suresi VIII, 6233-4; Felak suresi VIII, 6351.

2. Elmalılı Tefsirinin Hadis Usulüne Göre Değerlendirilmesi

Bu başlık altında Elmalılı'nın tefsirindeki hadis metodolojisini hadis usulünün genel kaidelerine göre sınırlı bir değerlendirme hâlinde sunmaya çalıştık. Bununun sebebini izah etmek gerekirse; böyle bir incelemenin daha geniş çaplı araştırmalara konu olacak neviden olmasındandır.

Konuyla ilgili ilk olarak Elmalılı'nın, pek çok yerde hadis metinlerini zikretse de bunlara ait senetleri belirtmediği bilgisi verilebilir. Fakat birkaç yerde metinle birlikte senedin nadiren de olsa verildiği görülmektedir. Bu örnekler için VI, 5086, 5088, 5100. sayfalara bakmak yeterlidir.

a. Hadis Metodolojisine Göre Hadislerin Belirtilmesi

Elmalılı'nın naklettiği bazı haberleri hadis usulüncelikle belirtilen sahih, hasen, merfû, mürsel gibi terimlerle aktardığı görülür. Bununla ilgili birkaç örnek şu şekildedir:

Örnek: Secde suresinin 14. ayetinin izahında: *انا نسيناكم* “Çünkü biz sizi unuttuk.” Yani unutmuş gibi cehennemde bıraktık. *تجافى جنوبهم عن المضاجع* “Yanları yataklardan uzaklaşır.” *يدعون ربهم خوفاً وطمعا* “Hem korku hem umutla Rablerine dua ederler.”; gece kalkıp teheccüd kılarlar. Birçok muhaddis, Muaz b. Cebel'den sahih olarak şöyle dediğini rivayet etmişlerdir: Bir seferinde Peygamber (s.a.s.) ile beraberken bir gün yakınında sabahlamıştım. Yürüdüğümüz esnada ona dedim ki: ‘Ya Nebiyyallah! Bana bir amel söyle ki beni cehennemden uzaklaştırıp cennete ulaştırsın. O da buyurdu ki: ‘Büyük bir şey sordun, bununla beraber o, Allah Teâlâ'nın müyesser kıldığı kimseye

kolaydır. Allah'a hiç şirk koşmadan ibadet eder, namazı kılar, zekâtı verir, Ramazan orucunu tutar, Kâ'be'yi haccedersin.' Bunlara ek olarak 'sana hayır kapılarını göstereyim mi? Oruç kalkandır, sadaka hataları siler, gecenin ortasında kişinin namazı' dedikten sonra da *تتجافى جنوبهم عن المضاجع* a kadar okudu." ifadelerine yer vermiştir.⁴⁸

Örnek: Mülk suresinin faziletiyle ilgili rivayet naklederken şu ifadeleri kullanmıştır:

Taberanî'nin tahricine göre İbn Mesud (r.a.) demiştir ki: Biz Hz. Peygamber zamanında bu sureye 'Mania' ismini verirdik. Bu surenin fazileti hakkında Tirmizî ve daha başka muhaddisler İbn Abbas'tan (r.a.) şöyle rivayet etmişlerdir: Sahabeden birisi bir kabrin üzerine çadırını kurmuş, ancak buranın bir kabir olduğunu bilmiyordu. O esnada adamın birinin *تبارك الذي بيده الملك* suresini sonuna kadar okuduğunu görür. Bunun üzerine Hz. Peygamber'e gelerek 'Ya Resulallah! Ben çadırımı bir kabir üzerine kurmuşum, ancak oranın kabir olduğunu bilmiyordum. Bu arada orada adamın birisi Mülk suresini sonuna kadar okuduğunu gördüm. Resulullah "o sure Mâniadır ve o kişiyi kabir azabından kurtarır." buyurdu. Tirmizî der ki: "Bu bir hasen hadistir ve bu yönden gariptir."⁴⁹

a. Birbirine Zıt Hadislerin Kullanımı

Hadis kitaplarında aynı konu hakkında varit olmuş iki farklı ve birbirine mütearız hadis rivayetlerine rastlanabilir. Hadis disiplininin kurallarına göre bu hadislerin cem ve telifi mümkünse cem edilmeli, mümkün değilse birisi tercih edilmelidir. Elmalılı'da da bu durumla ilgili birtakım örneklere

⁴⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, V, 3862. Krş.: Hâkim, *Müstedrek*, II, 447-8 (h.no:3548).

Müstedrek'deki hadis metni şöyledir:

عن معاذ بن جبل رضى الله تعالى عنه قال بينما نحن مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في غزوة تبوك وقد أصاب الحر ففترق القوم حتى نظرت فإذا رسول الله صلى الله عليه وسلم أقربهم مني قال فدنوت منه فقلت يا رسول الله أتبئني بعمل يدخلني الجنة ويباعدني من النار قال لقد سألت عن عظيم وأنه ليسبر على من يسره الله عليه تعبد الله ولا تشرك به شيئاً وتقيم الصلاة المكتوبة وتؤتي الزكاة المفروضة وتصوم رمضان قال وإن شئت أنبأتك بأبواب الجنة قلت أجل يا رسول الله قال الصوم جنة والصدقة تكفر الخطيئة وقيام الرجل في جوف الليل يتغي وجه الله قال ثم قرأ هذه الآية { تتجافى جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمئناً وما رزقناهم ينفقون } قال وإن شئت أنبأتك برأس الأمر وعموده وذروة سنامه قال قلت أجل يا رسول الله قال أما رأس الأمر فالإسلام وأما عموده فالصلاة وأما ذروة سنامه فالجهاد في سبيل الله وإن شئت أنبأتك بملاك ذلك كله فسكت فإذا راكبان يوضعان قبلنا فخشيت أن يشغلاه عن حاجتي قال فقلت ما هو يا رسول الله قال فأهوى بإصبعه إلى فيه قال فقلت يا رسول الله وإنا لنؤاخذ بما نقول بألسنتنا قال نكلك أمك بن جبل هل يكب الناس على مناخرهم في جهنم إلا حصائد ألسنتهم هذا لفظ حديث جرير ولم يذكر أبو إسحاق الفرزاري في حديثه الحكم بن عتيبة هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه

⁴⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5149; bkz. Tirmizî, "Fadâilü'l-Kur'an", 9.

rastlanmaktadır. Mesela, Elmalılı, İbn Abbas'tan gelen ve Hz. Peygamber'in cinleri görmediğini söylediği rivayet ile İbn Mesud'dan nakledilen ve Resulullah'ın cinleri gördüğünü belirten rivayeti karşılaştırdıktan sonra bir şeyin var olduğunu anlatanın olmadığını anlatana tercih edileceği kanaatinde olduğu için İbn Mesud'un rivayetini tercih etmiştir. İbn Abbas'ın rivayetini 'Hz. Peygamber bu suredeki sözleri cinlerden dinlemedi, ancak Allah tarafından vahiy ile bildirildi ve peygamberin gönderilmesiyle cin ve şeytanların sapturmalarına karşı bir set çekilmiş olduğu' şeklinde anlamak gerektiğini ve bu anlamın surenin ruhuna da uygun olduğunu belirtmiştir.⁵⁰ Böylelikle Hz. Peygamber'in cinleri görüp görmediği ile ilgili iki rivayetten birisini tercih etmiştir.

a. Meşhur/Mevzu Olan Hadislerin Kullanımı

Elmalılı, hadis olarak şöret bulmuş ancak gerçekte hadis olmayan ve hadis kaynaklarında yer verilmeyen bazı ifadeleri eserine almış, gerek duyduğunca bunların birer düstur, mazmun ya da medlül olduğu yönünde tespitlerde bulunmuştur.

Örnek: Fecr suresinin 30. ayetini açıklarken şöyle bir ifade kullanmaktadır: Tasavvuf ehlinin de nefsin mertebe ve hâlleri üzerinde uzun sözleri vardır. Hatta bütün tasavvuf "من عرف نفسه فقد عرف ربه" "Nefsini tanıyan Rabbini de tanımış olur." düsturuyla onun üzerinde dolaşır.⁵¹

Örnek: Saff suresinin 9. ayetinin izahını yaparken şu ifadeye yer vermektedir:

Bu mana ile hakikati Muhammediyye'nin zuhuru bütün yaratılışın gâyesi demektir. "لولاك لولاك لولاك" "Eğer sen olmasaydın alemleri yaratmazdım." mazmunu da bu itibar iledir.⁵²

Örnek: Mutaffifin suresinin 28. ayetini tefsir ederken şöyle bir ifade kullanmıştır: Yukarıdaki "يشهده المقربون" dan ve "حسنات الأبرار سيئات المقربين" ma'rufesi (meşhur sözünden) de anlaşıldığı üzere ebrâr (iyi kişiler), mukarrebînin (Allah'a yaklaştırılmış kişilerin) dununda (derece itibarıyla daha alt bir seviyede) olarak ...⁵³

⁵⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5394.

⁵¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5817; Ayrıca bkz. Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, Beyrut 1405/1985, II, 343-4.

⁵² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4937. Bkz. Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, II, 214.

⁵³ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5664. Bkz. Aclunî, *Keşfu'l-hafa*, I, 428.

Örnek: Tevbe suresinin 124. ayetini açıklarken şu ifadeye yer vermiştir: “Nitekim Hz. İbrahim’in *ولكن ليطمئن قلبي* ‘İnanıyorum, fakat kalbim mutmain olsun istiyorum.’ demesi bu erişimin en üst mertebesini istemektir. Yine bu noktayı nazardandır ki *ليس الخير كالعيان* dır. Yani ‘Haber görmek gibi değildir.’ Gayb ile şühud, duygu ile görgü, bedahet ile istidlâl arasında, hatta hafızadaki şühudun hatırası ile hâldeki şühud arasında ancak zevk ile ulaşmak mümkün olan bir farkı kuvvet ve vuzuh vardır ki, bu vuzuh, yakînin aslına değil dereceyi kemal ve keyfiyetine aittir.”⁵⁴

Örnek: Maide suresinin 69. ayetiyle ilgili şu şekilde bir izahta bulunmuştur: Ahkâm ve dünyaya ilgili muâmelât açısından bakıldığında ise *لهم ما لنا* “Bizim lehimize olan onların da lehine, aleyhimize olan onların da aleyhinedir.” medlûlü üzere hukuk ve görevlerde eşit ve aynı kanuni esasîye tabi tutulur.⁵⁵

Örnek: Hadis olarak rivayeti sabit olmamakla birlikte tasavvuf kitaplarında *Ben gizli bir hazineydim tanınmak istedim, tanınmam için mahlûkatı yarattım.*” şeklinde kutsî hadis olarak meşhur olan sözün anlamı da budur.⁵⁶

Örnek: Bakara suresinin 194 ve 233. ayetlerinin açıklamasını yaparken zararların karşılanması konusunda şu ifadeleri kullanmıştır: İslâm’da *لا ضرر ولا ضرار* dır. Yani ne zarar vermek ne de zarara zararla karşılık vermek caizdir. Ancak zararın telafisi gerekir.⁵⁷ Bu hadisin isnadında inkıta ve zayıflıkla itham edilmiş bazı raviler bulunmaktadır. Bu yüzden Elmalılı da bu ifadeyi hadis olarak nitelemeyip bir kural olarak görmüş olabilir.⁵⁸

Verilen tüm bu örneklerden hareketle müellifin hadis diye meşhur olup da gerçekte hadis kaynaklarında geçmeyen sözleri hadislerden ayırt etme özelliğine sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir.⁵⁹

⁵⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. III, s. 2649. Bkz. Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 218-9.

⁵⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1741. Elbanî bu ifade için “*لا باطل لا اصل له*” demmiştir. Bkz. *Silsiletu’l-ahadisid-daiife ve’l-mevdûa*, 1408/1988, Riyad III, 222-4, (no:1103).

⁵⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5161. Ayrıca bkz.: Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 173.

⁵⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 699, 797, c. IV, s. 2979.

⁵⁸ Mâlik, *Muvatta*, “Akdiye”, 31; İbn Mâce, “Ahkâm”, 17; Ayrıca bkz.: Aclunî, *Keşfu’l-hafa*, II, 491.

⁵⁹ *Hak Dini Kur’an Dili*, Doç. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. Emin Işık, Dr. Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel tarafından sadeleştirilmiş, hadislerin tahriri yapılmaya gayret edilmiş ve bir de fihrist oluşturulmuştur. (ty., İstanbul, Azim Dağıtım) Fakat kitabın aslında müellifin hadis diye nitelediği ifadeler sadeleştirilenler tarafından hadis şeklinde gösterilmiştir. Aynı şekilde, oluşturulan fihristte (Nusrettin Bolelli) hadis olmayan ifadeler de hadis gibi yayına sunulmuştur. Bu yüzden sözü geçen baskının yeniden hem sadeleştirmeye hem tahrice hem de hadis fihristine ihtiyacı vardır.

a. Meçhul Rivayetlerin Kullanımı

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinin birçok yerinde herhangi bir eser ya da müellife işaret edilmeden "rivayet olunduğuna göre", "rivayet olunuyor ki", "rivayet olunduğu üzere", "rivayet olunmuştur ki", "rivayet edildiğine göre", "rivayet olunur ki", "eshab-ı âsâr demişlerdir ki" ve benzeri meçhul ifadeler kullanılmıştır. Bu ifadeler, kanaatimizce, Elmalılı'nın rivayet ve hadis kullanımını noktasında en zayıf yönünü yansıtmaları açısından önem arz eder. Vereceğimiz bazı örnekler bu durumu ispatlar mahiyettedir:

Örnek: Rivayet olunuyor ki, Resulullah (s.a.s.) bir hadis-i şerifinde şöyle buyurmuştur: Allah Teâlâ beni peygamberlikle görevlendirdi. Bundan dolayı çok sıkıldım ve görüyorum ki insanlar beni yalanlıyor, Yahudiler, Hristiyanlar ve Kureyş korkutuyorlar. Ne zaman ki Allah 'peygamberlik görevini tam tebliğ etmezsen seni cezalandırırım' dedi o zaman korkum tamamen yok oldu.⁶⁰

Örnek: Hadis kitaplarında sahih bir rivayet ile tahrir olunduğuna göre:...⁶¹

Örnek: "el-Camiu's-sagîr'de *خمسة لا يعلمهن الا الله* "Beş şeyi Allah'tan başkası bilemez." şeklinde vârid olan Büreyde hadisinde Münavî kebîr şerhinde der ki: "yani bu beş şeyi Allah'tan başkası hem külli hem de cüzî olarak ihata ve şümul vechi üzere bilmez."⁶²

Elmalılı, beş bilinmeyen (Mugayyebat-ı hamse) olarak bilenen konuyla ilgili olarak kullandığı hadislere, Ahmed, Buharî, Müslim, İbn Mâce gibi daha muteber kaynaklarda bulunmasına rağmen el-Camiu's-sagîr'i kaynak olarak göstermeyi tercih etmiştir.⁶³

Müellifin meçhul ve muğlak kalıplar kullanarak rivayette bulunmasıyla ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür.⁶⁴

⁶⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 1737.

⁶¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 972-3.

⁶² Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3853.

⁶³ Ahmed, *Müsned*, II, 52, 426; Buharî, "İman", 37; Müslim, "İman", 5, 7; İbn Mâce, "Mukaddime", 9, "Fiten", 25; Suyutî, *el-Camiu's-sagîr*, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401/1981, I, 612; Münavî, *Feydu'l-kadîr şerhu'l-câmiî's-sagîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, Beyrut 1415/1994, III, 610.

⁶⁴ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 237, 668, 680, 819-20, 866, 975-6, c. II, s. 1074, 1076-7, 1132, 1149-50, 1496, 1569, 1600, 1660, 1737, c. III, s. 1893, 2230, 2292-93, 2379-80, 2400, 2458, 2480, 2544, 2564, 2575-766, 2591-92, 2616, 2621-22, c. IV, s. 2800, 2879, 2895, 2913-14 (dipnot), 2925 (dipnot), 2989, 3163-64 (dipnot), 3194, c. V, s. 3647.

a. Hadis Olarak Belirtilen Bazı Lafızların Kullanımı

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde hadis olarak okuyucuya aktarılan bir kısım rivayetlerin, ya çok zayıf hadis ya da hadis olup olmadığına şüphe olduğu açığa çıkmaktadır. Bunların sayısı çok olmayıp birkaç örneği şu şekildedir:

Örnek: İslam'ın sadece kılıçla yayıldığı iddiası tarihe ve İslam ahkâmına yapılmış açık bir iftiradır. Gerçeği şu hadiste görmek mümkündür: ان الله يزع بالقرآن بالسيف ما لا يزع بالقرآن "Allah Teâlâ Kur'an'ın defetmeyeceği bazı fenalıkları kılıç ile defeder."⁶⁵

Yaptığımız araştırmada bu ifadeye muteber hadis kaynaklarında rastlanmamıştır. Ancak bu ifadeye bazı kitaplarda zaman zaman bir kaide veya önemli bir söz olarak yer verilmiştir.⁶⁶

Örnek: Fatıha suresinin tefsirinde şu ifadeler yer verilmiştir: Şüphesiz böyle bir muamele Hz. Peygamber'in تخلقوا باخلاق الله "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız." hadis-i şerifinde işaret buyurduğu ilahî ahlakın en şayanı hayret tecellilerinden biridir.⁶⁷ Hadis kaynakları tarandığında Hz. Peygamber'den nakledilen böyle bir hadisin olmadığı görülür. Fakat bu ifadeyi bazı tefsirler Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadis olarak kullanmıştır.⁶⁸ Elmalılı da bu sözü kaynak olarak kullandığı tefsirlerden yola çıkarak Hz. Peygamber'e nispet etmiş ve hadis olarak nitelemiş olabilir.

a. Tekrar Eden Hadisler

Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinin bir yerinde yer verdiği bir rivayet veya hadisi, bu rivayet veya hadise yeniden duyulan ihtiyaç sebebiyle başka bir yerde de tekrarlamıştır. Bu konuya örnek olarak şu rivayetler verilebilir:

Örnek: كما تكونوا بولي عليكم⁶⁹

⁶⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 689-690, 692.

⁶⁶ 72 İbnu'l-Esir, *en-Nihaye*, Beyrut ty., وزع md., V, 180; İbn Manzur, *Lisanu'l-arab*, Beyrut 1414/1994, وزع md. (VIII, 390) (من يزع السلطان اكفر من يزع القرآن); İbn Teymiyye, *el-Hısbu fi'l-İslam*, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, yy, ty, s. 44.

⁶⁷ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 110.

⁶⁸ Mesela Râzî'de şöyle bir ifade mevcuttur:

فقيل في احدها: إنها التخلق بأخلاق الله بقدر الطاقة البشرية ومدار هذا المعنى على قوله صلى الله عليه وسلم : «تخلقوا بأخلاق الله تعالى

Râzî, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-gayb)*, Beyrut 1411/1990, c. VII, s. 60, XVI, 81.

⁶⁹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 113, 454, c. II, s. 1071, c. IV, s. 3112.

Örnek: ... الخلال بين والحرام بين ⁷⁰

Örnek: يد الله مع الجماعة ⁷¹

Bu gibi rivayet ve hadislerin eserin muhtelif yerlerinde daha başka örnekleri de mevcuttur.⁷²

Sonuç

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır ayetleri ilkin yine Kur'an ayetleriyle, ikinci olarak Hz. Peygamber'den aktarılan hadislerle, sonrasında sahabe ve tabiînden tefsir olarak gelen rivayetlerle, son olarak da bu üç esasın araştırılmasının ardından Arapça ve şer'î ilimler ile aklî ilimler çerçevesinde yapılan yorumlarla açıklamıştır. Elmalılı'nın ayetlerin izahında kullandığı hadis kaynakları arasında Kütüb-i Sitte başta olmak üzere birçok hadis kitabını saymak mümkündür. Elmalılı eserinde hadisleri naklederken onların doğru anlaşılması için iyi bir tahlille birlikte iyice tahkik etmenin gereğine ve rivayetleri bir bütünlük içerisinde ele almanın lüzumuna değinmiş, İsrailiyât konusunda seçici davranmaya, eserine aldığı hadisler hakkında hadis imamlarının değerlendirmelerine yer vermeye gayret etmiş, bazı müelliflerin rivayetleri kendi görüşünü temellendirmek için ayetleri yorumlaması konusuna da yer yer değinmiştir.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın kaleme aldığı hem dirayet hem de rivayet tefsiri olma özelliği taşıyan Hak Dini Kur'an Dili adlı eserinde hadis disiplininin her türünden çokça rivayet ve hadis kullanılmıştır. Ayetlerin tefsiri, sebeb-i nüzûlün izahı ve surelerin faziletlerini açıklarken kullandığı bu rivayetlerin kaynağını yer yer ya müellifin ya da eserin ismini işaret ederek belirtmiş, bazen de bu rivayetlere müellifin veya eserin ismini vermeden eserine almıştır. Kullandığı bu rivayet ve hadisleri birinci el hadis kaynaklarından almak yerine tefsirlerden yani ikinci hatta üçüncü el durumdaki kaynaklarından almayı tercih etmiştir. Bu nakilleri ise genellik-

⁷⁰ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 2040, c. VI, s. 4480.

⁷¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 1153, c. V, s. 4229.

⁷² Başka örnekler için bkz. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, (c. I, s. 557, 1002, c. II, s. 1670, c. IV, s. 2708, 3194, 3423, 4510, c. V, s. 4586, c. VII, s. 5482, c. VIII, s. 5962, 6421), (c. IV, s. 2826, c. VI, s. 4656, c. VII, s. 5779), (c. V, s. 3985, c. VI, s. 4609, c. VII, s. 5634), (c. VII, s. 5614, 5819), (c. I, s. 752, c. II, s. 1305, c. III, s. 2202, 2301, 2523, 2531), (c. I, 663, c. III, s. 2329, c. IV, s. 3004), (c. III, s. 2451, 2453), (c. III, s. 2581, 2613), (c. I, s. 468, c. II, s. 1807, c. IV, s. 2703, 3117, c. V, s. 3838, 4063, c. VI, s. 4690), (c. IV, s. 2830, 2834), (c. III, s. 1962, c. V, s. 3923, c. VIII, s. 6253, 6433), (c. I, s. 673, 861, c. V, s. 4238)

le Râzî, Suyûtî ve Alûsî'nin tefsirlerinden Türkçeye çevirmek suretiyle aktarmıştır. Bu durumda Elmalılı'nın rivayet ve hadisleri nakletme hususunda bir hadisçi kadar titiz ve hassas davrandığını söylemek oldukça zordur.

Elmalılı'nın ayetlerin tefsiri, sebep-i nüzûlün izahı veya bir fikri savunmak için kullandığı rivayet ve hadislerin pek çoğu muteber hadis kaynaklarında geçen sahih hadisler olmakla birlikte zaman zaman sahih hadisler dışında hasen ya da zayıf hadislerle yöneldiğine, hatta bazen uydurma haberlere bile eserinde rastlanmaktadır. Ayrıca Elmalılı, eserin pek çok yerinde 'rivayet olunur ki', 'rivayet edilmiştir ki' ve benzeri ifadeler kullanarak meçhul sıygasıyla bazı rivayetler de kullanmıştır. Hadis ilmi açısından onun bu durumu bir zayıflık olarak değerlendirilebilir. Bunun aksine Elmalılı'nın tefsirinde hadis olarak şöhret bulan ancak hiçbir muteber hadis kaynağında geçmeyen bazı ifadeleri hadis olarak değil de, bir kural, muteber ve hikmetli birer söz olarak değerlendirmesi, onun hadislerin sıhhatine verdiği önem açısından bizlere ipuçları sunabilir.

Hak Dini Kur'an Dili tefsiri, halkımızın daha iyi anlayabilmesi amacıyla günümüz Türkçesi'ne aktarılarak sadeleştirilmiş ve okuyucunun istifadesine sunulmuştur. Fakat iyi niyetlerle sadeleştirilmiş bu yayınlarda bazı hadisler için eksik kaynak gösterimi, bazı hadislerin belirtilen kaynaklarda bulunamaması, kimi zaman sahih kaynaklarda rivayet edilen hadisler için ikinci dereceden dipnot gösterimi, bazen de hadislerin kaynağının zikredilmemesi gibi birtakım yanlış aktarma ve hatalar söz konusudur. Bu yüzden sadeleştirilmiş baskılardan istifade edilirken hadisler için ayrıca dikkat edilmesi gerekmektedir. Elmalılı tefsirindeki hadislerin tahriri ile ilgili çalışmalar da yapılmış iken, hem hadislerin hem de diğer başvuru kaynaklarının bulunup dipnotlarda gösterildiği, sadeleştirme ve baskı hatalarının giderildiği yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır.

Elmalılı'nın tefsir, kelam, felsefe, sosyoloji, psikolojiyle gibi bilimlerle olan ilişkisi araştırılırken onun hadis konusundaki yöntemi hakkında kesin bir kanaate varabilmek için titizlikle yapılmış yüksek lisans veya doktora gibi güncel akademik çalışmalara ihtiyaç vardır. Ancak bu şekilde onun hadis sahasındaki ilmi değeri ortaya konmuş olabilir. Biz de Hak Dini Kur'an Dili'nde hadislerin nakledilmesi, sıhhat ve değerini sınırlı şekilde açıklayan bir inceleme yaptık. Bu çalışma Elmalılı'nın Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirini hadis ilmi çerçevesinde inceleyecekler için bir numunedir ve çalışmanın daha ileriye götürülmesi gerekir.

Kaynakça

- Aclunî (ö.1162), İsmail b. Muhammed, *Keşfu'l-hafa ve muzîlu'l-elbâs*, Müessesetu'r-risâle, Beyrut 1405/1985.
- Ahmed (ö.241), Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed b. Hanbel, *Müsned*, I-VI, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Alûsî (ö.1270), Ebû'l-Fadl Şehabeddin es-Seyyid Mahmud, *Rûhu'l-Meânî fi tefsiri'l-Kur'âni'l-Azîm ve's-Seb'i'l-Mesânî*, I-XXX, Dâru ihyâi't-türâsi'l-arabi, Beyrut ty.
- Bestil, Abdurrahman, *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri*, (I-III. Ciltler), Konya 2004, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Bilgin, Mustafa, "Hak Dini Kur'an Dili", *DİA*, XV, 153-163.
- Buhârî (ö.256), Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-sahih*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Dârimî (ö.255), Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Ebû Dâvud (ö.275), Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Elbânî (ö.1999 m.), Muhammed Nasiruddin el-Elbânî, *Silsiletu'l-ahadis'id-dâife ve'l-mevdûa*, Riyad 1408/1988.
- Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Neşreden: TDV), Ankara 1993.
- Elmalılı (ö. 1942 m.), Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*, Matbaai Ebuzyiya, Neşr.:Diyanet İşleri Reisliği, İstanbul 1936.
- el-Mu'cemu'l-Müfehres li Elfâzi'l-Hadisi'n-Nebevî*, (Neşr: A. J. Wensinck), I-VII, Çağrı Yay., İstanbul 1986.
- Ersöz, İsmet, *Elmalılı Mehmed Hamdi Yazır ve Hak Dini Kur'an Dili*, Konya 1986, (Basılmamış Doktora Tezi).
- _____, *Hak Dini Kuran Dili'nde Hadis İstimal Tarzı*, Erzurum, 1976, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Gözalın, Bestami, *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri*, (VI, VIII ve IX. ciltler), Konya 2007, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Hak Dini Kur'an Dili*, (sadeleştirenler: Doç. Dr. İsmail Karaçam, Yrd. Doç. Dr. Emin Işık, Dr. Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel), İstanbul ty, Azim Dağıtım.
- Hâkim (ö.405), Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah en-Nîsâbüri, *el-Müstedrek ala's-Sahîhayn*, (Thk.: Mustafa Abdulkadir Atâ), I-IV, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990.
- Hatîb Bağdadî (ö.463), Ebû Bekir Ahmed b. Ali, *Târîhu Bağdâd*, I-XIV, Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, Beyrut ty.
- İbn Hişâm (ö.218), Ebû Muhammed Abdulmelik b. Hişâm el-Meâfirî, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, I-II, 2. baskı, Mustafa el-bâbi'l-halebî, Mısır 1375/1955.

- İbn Mâce (ö.275), Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid, *Sünen*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1413/1992.
- İbn Manzûr (ö.711), Ebû'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisanu'l-arab*, I-XV, Dâru sâdır, Beyrut 1414/1994.
- İbn Teymiyye (ö.728), Ebû'l-Abbâs Takıyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *el-Hısbe fi'l-İslam*, Dâru'l-kâtibi'l-arabi, yy, ty.
- İbnu'l-Esîr (ö. 606), Mecduddin Ebu's-Sa'âdât b. el-Esir el-Cezerî, *en-Nihâye fi garibi'l-hadis*, Beyrut ty.
- Mâlik (ö.179), Malik b. Enes, *el-Muvatta*, I-II, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Münâvî, (ö.1031) Zeynüddîn Muhammed Abdür-raûf b. Tâcib'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî el-Haddâdi, *Feydu'l-kadîr şerhu'l-câmiî's-sağîr*, Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1415/1994.
- Müslim (ö.261), Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *el-Câmiu's-sahih*, I-III, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Nesâî (ö.303), Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, *es-Sünenü'l-kübrâ*, (Thk.: Abdulgaffar Süleyman el-Bundâri-Seyyid Kesrevî Hasen), I-VI, Beyrut 1411/1991.
- _____, *Sünen*, I-VIII, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Özel, Recep Orhan, *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsirciliği*, Sivas 2002. (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Râzî (ö.604), Fahreddin Muhammed b. Ömer b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Ali, *et-Tefsîru'l-kebir (Mefâtihu'l-Gayb)*, I-XX, Dâru'l-kütubi'l-ilmîyye, Beyrut 1411/1990.
- Suyûtî (ö.911), Celaleddin Abdurrahman b. Ebû Bekir, *ed-Durru'l-mensûr fi tefsiri'l-me'sûr*, Beyrut 1414/1993.
- _____, *el-Câmiu's-Sağîr fi Ehâdisi'l-Beşiri'n-Nezîr*, I-II, Dâru'l-fikr, Beyrut 1401/1981.
- Tekiner, Saliha, *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci*, (IV, V, VI. Ciltler), Konya 2006, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi).
- Tirmizî (ö.279), Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *Sünen*, I-V, Çağrı Yayınları, İstanbul 1413/1992.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi", *DİA*, İstanbul 1995, XI, 57-62.

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ BAĞLAMINDA BİR HUKUKÇU OLARAK ELMALILI M. HAMDİ YAZIR

ELMALILI HAMDİ YAZIR AS A
JURIST IN THE CONTEXT OF
“HAK DİNİ KURAN DİLİ”

ABDULLAH ÇOLAK
DOÇ. DR.
İNÖNÜ Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Asrımızın en önde gelen müfessirlerinden birisi olan Elmalılı M. Hamdi Yazır, günümüzde daha çok meşhur tefsiri Hak Dini Kur'an Dili'nin müellifi olarak tanınmaktadır. Elmalılı'nın ilmi kişiliği üzerine yapılan çalışmaların sonucunda oluşan genel kanaat, onun dil, fıkıh, kelim, felsefe ve tarih gibi pek çok ilmi alana derinliğine vâkıf olan, çok yönlü bir âlim olduğu yönündedir. Tefsirinde ayetleri açıklarken kullandığı kaynaklar ve getirdiği yorumlar onun diğer ilimlere olan vukufiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Hukuk ve hukuk sahasıyla ilgili ilimlerin bilgisine olan vukufiyeti üzerinde çalışıldığında onun sathi düzeyde değil, derinliğine ilim sahibi bir hukuk âlimi olduğu açıkça görülmektedir.

Biz bu çalışmada asıl mesleği hukukçuluk olan Elmalılı'nın başta Hak Dini Kur'an Dili isimli tefsiri, çeşitli konularda yazdığı makaleleri, tercümelere ve bu tercümelere ilave ettiği dibace ve dipnotlar ile yarım kalan Hukuk Kamusu ve el yazma bazı çalışmalarından hareketle onun fakihlik yönünü ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı M. Hamdi Yazır, Hukukçu Müfessir, Ders-i âmm, Müfessir, Fakih

ABSTRACT

Elmalılı M. Hamdi Yazır who was one of the most prominent commentators of our century, has been famous as the author of exegesis study called Hak Dini Kur'an Dili today. General opinion which formed in a result of studies regarding Elmalılı's scientific personality is that he was a versatile scholar of many scientific fields as language, jurisprudence, theology, philosophy and history. The sources which he used in explaining the verses, and his comments are important with regard to show his awareness of other sciences. When it is studied on his awareness of the knowledge regarding law, and the sciences related to the branch of law, it can be clearly seen that he was a scholar of law having a deep knowledge. In this study, we have tried to reveal the jurist aspect of Elmalılı, whose main profession was jurist. To this, we used primarily his exegesis study called Hak Dini Kur'an Dili, the articles he wrote on various issues, his translations, the forewords and the notes he added to these translations, and his unfinished work called "Hukuk Kamusu", and his some manuscripts.

Keywords: Elmalılı Hamdi Yazır, Jurist commentator, Distinguished scholar (ders-i amm), Commentator, Jurist

Giriş

Yakın dönemin fikir ve ilim hayatının müstesna simalarından biri olan Elmahlı M. Hamdi Yazır, dinamik bir din anlayışı ile ilmi ve fikri yönden İslamiyet'i yeniden yorumlayarak çağımızdaki Müslümanlara yeni ufuklar açan, zihinlerdeki ve ruhlardaki donukluğu gidermenin yollarını gösteren bir düşündürdür. O, Osmanlı İmparatorluğunun son, Cumhuriyet Döneminin ise ilk dönemlerinde yaşamış, klasik medrese anlayışı ile Cumhuriyet döneminin eğitim anlayışındaki farklılıkları mezcedebilmiş bir âlimdir. Her iki dönemde de dini, hukuki, içtimai ve bazı felsefi meseleler üzerinde derinliğine düşünmüş, bunların bir kısmına yeni sayılabilecek çözüm yolları getirmiş çok yönlü bir mütefekkiridir.

Asrımızın en önde gelen müfessirlerinden biri olan Yazır, günümüzde daha çok meşhur tefsiri Hak Dini Kur'an Dili'nin müellifi olarak tanınmaktadır. Yazır'ın ilmi kişiliği üzerinde yapılan çalışmaların sonucunda oluşan genel kanaat, onun dil, fıkıh, kelam, felsefe ve tarih gibi pek çok ilmi alana derinliğine vâkıf olan, çok yönlü bir âlim olduğu yönündedir. Tefsirinde ayetleri açıklarken kullandığı kaynaklar ve getirdiği yorumlar onun diğer ilimlere olan vukûfiyetini göstermesi bakımından önemlidir. Eserleri dikkatle tetkik edildiğinde onun hukuk sahasıyla ilgili derin ilmi vukufiyete sahip bir hukuk âlimi olduğu rahatlıkla görülmektedir. Ahkâm âyetleriyle ilgili yorumları, fikhî konulardaki kendine has kayda değer izahları onun hukukçuluğunu göstermesi bakımından önemlidir.

Başta tefsiri olmak üzere eserlerini Türkçe olarak yazan Yazır, Doğu ve Batı kültürünü biz-

zat kaynaklarından öğrenmiş ve çok seçici bir özellikle bu birikimini kılalıcı kılacak şekilde eserlerine yansıtmıştır. Hatta Batı'nın felsefe ve hukuk anlayışını tanımak için Fransızca öğrenmiş¹ ve bu sayede Fransız Medeni Kanunu ile İslam hukuku arasında mukayese yapma imkânına sahip olmuştur. Örneğin İstanbul'daki Rus Sefareti Baş Tercümanı Mösyö Mandelstam, Osmanlı Ticaret Kanunu'nun hüküm içermediği hususlarda, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin yetersizliğini gerekçe göstererek Fransız Medeni Kanunu'nun geçerli olmasını teklif etmiştir. Yazır, böyle bir şeyi kabul etmenin Avrupa'nın müstemlekesi olmayı kabul etmek anlamına geleceğini belirterek karşı çıkmıştır. Bununla da yetinmeyip, zihinlerde oluşabilecek şüpheleri izale etmek için Mandelstam tarafından, Mecelle'ye yönelik olarak itiraz edilen konulara madde madde, itiraza konu olan her hususu Fransız Medeni Kanunu ile de karşılaştırarak, gâyet dikkatli, ikna edici cevaplar vererek, aynı zamanda mükemmel bir hukukçu olduğunu ortaya koymuştur.²

Medreselerin müfredatında bulunan bütün dersleri okutabilecek yetkinlikte bir âlim olduğu için kendisine 1908'de Ders-i Âmlık payesi verilen Elmalılı, 1905'ten 1908 yılına kadar Bayezid ve Şehzâde Camii'nde ders okutmuştur. 1908 yılından itibaren Darülfünûn'a bağlanarak Hukuk Fakültesi adını alan Mekteb-i Nüvvab'da ahkâm-ı evkaf; Mekteb-i Kudat'ta³ on beş sene fıkıh; Medresetü'l-Mütehassisin'de⁴ usûl-i fıkıh; Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye medresesinde felsefe; Süleymaniye Medresesi'nde mantık; Mülkiye Mektebi'nde vakıf ve arazi hukuku dersleri okutmuştur. Osmanlı tarihinde ilk defa 23 Aralık 1876'da ilan edilen Kânûn-ı Esâsı'nın 1909'daki tadil komisyonunda yer almıştır. Bu göreviyle birlikte Meşihat (Şeyhulislamlık) Mektubî Kalemi (Yazı İşleri Müdürlüğü)'ne tayin edilmiştir (1916). Bir ara Prens Abdülhalim Paşa'nın teşviki ile "Büyük İslâm Hukuku Kamusu" ha-

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Makaleler*, (Yay. Haz. Cüneyt Köksal-Murat Kaya), İstanbul 1997, I, 240. a.mlf., *Metâlib ve Mezâbib*, Dibace, XXVIII.

² Makalelerin içeriği hakkında bkz., Yazır, *Makaleler*, II, 28-72.

³ Muallimhâne-i Nüvvâb adıyla 1853'te açılan bu okul, 1884'de Mekteb-i Nüvvâb, 1911 yılında ise Medresetü'l-Kuzât ismini almıştır. Bkz. M. Zeki Pakalın, *Osmanlı tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, M.E.B., 1983, II, 454-455.

⁴ Medresetü'l-mütehassisin: Medresede okuyanlar arasında mütehassis yetiştirmek üzere kurulan müessesenin adı olup, üç bölüm vardı: 1-Tefsir ve Hadis, 2-Fıkıh ve Usûl-i fıkıh, 3-Kelâm, Tasavvuf ve Felsefe. Pakalın, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, II, 441.

zırlamağa başlamış, birkaç sene bu işle meşgul olduktan sonra bu eseri tamamlama imkânı bulamamıştır.⁵

Biz bu çalışmada gerçekte bir İslam hukuku âlimi olan Elmalılı'nın başta Hak Dini Kur'an Dili isimli tefsiri olmak üzere çeşitli konularda yazdığı makaleleri, tercümelere ve bu tercümelere ilave ettiği dibace ve dipnotlar ile yarım kalan Hukuk Kamusu ve elyazma bazı çalışmalarından hareketle onun fakihlik yönünü ortaya koymaya çalışacağız. Çünkü Yazır'ın, tefsirinde özellikle de ahkâm ayetlerini yorumlarken kullandığı üslup ve metod incelendiğinde bizde onun bir fakih olarak da bilinmesi gerektiği kanaati oluştu. Ayrıca bu çalışmada Yazır'ın hukukçuluğu, İslam Hukuku ile ilgili eserleri, usul anlayışı ve hukuki tercihlerinden örnekler olmak üzere üç başlık altında ele alınacaktır.

A. İslam Hukuku ile İlgili Eserleri

Çok yönlü bir bilim adamı olan Yazır farklı konularda yazdığı eserlerle ilim adamlarının dikkatini çekmiştir. Onun eserlerini konuları itibarıyla tefsir, fıkıh usulü, furû-ı fıkıh, felsefe ve mantık şeklinde sıralamak mümkündür. Ancak biz burada sadece fakihlik yönünü yansıtan eserlerinden söz edeceğiz.

1. Hak Dini Kur'an Dili

Yazır'ın, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsiri bugün elimizde mevcut olan Kur'an mushafındaki sure sıralamasına göre hazırlanmış Fatiha-Nas türü tefsirlerdendir. Müellifin bu çalışması konulu tefsir veya fikhî tefsir (ahkâm tefsiri) olmadığından izahlarını belirli alana yoğunlaştırması beklenemez. Bu sebeple sadece ahkâm içeren ayetlere ağırlık vermez. Hüküm ihtiva eden ayetlerin tefsirinde fıkıh ve fıkıh usulü alanındaki eserlerden istifade etmiş, zaman zaman kendi kanaatini ortaya koymuştur. Tefsirinde 640 kadar ayeti ahkâm açısından ele alıp incelemiştir.

⁵ Paul Janet-Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâbib*, Fransızca'dan tercüme: Elmalılı M. Hamdi Yazır, İstanbul 1978, Dibâce, XXVIII; Ömer Nasuhi Bilmen, *Tefsir Tarihi*, c. II, s. 786; Sadık Albayrak, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1980, III, 246-247; Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi" *DİA*, İstanbul 1995, XI,57; İsmet Ersöz, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül 1991) Ankara 1993, s.170.

2. İrşadü'l-Ahlâf fî Ahkâmi'l-Evkâf

Yazır'ın vakıfçı ve sosyal bilimci yönlerini yeni kuşaklara tanıtan, Mülkiye mektebinde hoca iken okuttuğu dersleri kapsayan bir eserdir.⁶

3. Makaleleri

“Makâle-i Mühimme, Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyemize Revâ Görülen Muâheze'yi Müdafaa”, “Donanma İânesi Zekât Yerine Geçer mi?”, “Rü'yet-i Hilal Meselesi; Fazıl-ı Muhterem Mehmet Fatih Efendi Hazretlerine”, “Sefer Risalesi” gibi doğrudan fikhî konularla ilgili çalışmaları vardır.⁷

Müellifin makaleleri incelendiğinde bunların bir kısmı geniş halk tabakası için yazılmış, anlaşılması kolay yazılardır. Bu tür makalelerinde müellif, geniş halk kitlesini dini konularda bilgilendirme, dinin ana ilkeleri hakkında oluşan tereddütleri gidermeyi hedeflemekte; ya da güncel bir konuda kendi görüşlerini ortaya koymaktadır. Yukarıda başlıklarını verdiğimiz makaleleri ise daha çok hukuki güncel konuları ilgilendiren ilmi çalışmalardır.

4. Basılmamış Eserleri

a) Elmalılı'nın, Hak Dini Kur'an Dili isimli eserinin sadece bir yerinde⁸ atıfta bulunduğu usûl-i fikh isimli bir eseri.⁹

15-17 Ağustos 2009 tarihinde Elmalılı M. Hamdi'nin kendisiyle aynı ismi taşıyan torunu ile yapmış olduğum görüşme sonucunda Elmalılı merhuma ait olan metrûkâtı ana hatlarıyla inceleme imkânım oldu. “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Metrûkâtı Hakkında Ön Rapor” isimli çalışmasında Dr. Nazif Öztürk'ün¹⁰ sözünü ettiği, Elmalılı'nın hukukçuluğunu ortaya koymada çalışmamıza önemli bir kaynak olacak “fıkıh usulüne” dair çalışma-

⁶ Fatma Paksüt, “Merhum Dayım Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991) TDV yay.*, Ankara 1993, s. 9; Nazif Öztürk, “M. Hamdi Yazır'ın Vakıfçılık Anlayışı”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, TDV yay., Ankara 1993, s. 5, 23; Yavuz, “*Elmalılı Muhammed Hamdi*”, XI, 62.

⁷ Geniş bilgi için bkz., Yazır, M. Hamdi, *Makaleler I ve II*, (Yay. Haz. Cüneyt Köksal-Murat Kaya), İstanbul 1997.

⁸ “Vücutu nesih hakkındaki tafsilât için de Usûli fıkıhdeki kitabımıza müracaat oluna” şeklinde atıfta bulunmaktadır. Elmalılı, *Hak Dini*, c. I, s. 619.

⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. XVI.

¹⁰ Nazif Öztürk, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Metrûkâtı Hakkında Ön Rapor”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, TDV yay., Ankara 1993, s.335-337.

sına rastlamadım. Elmalılı'nın metrûkâtını muhafaza eden torunu Hamdi Bey de bu çalışmanın akibetini bilmemektedir. Müellifin bu eseri kaybolmuş veya birisi tarafından metrukâtı içinden alınmış olabilir. Şayet birisi tarafından alınmışsa alan ve bugüne kadar ortaya çıkarmayan her kimse, böyle bir âlimin kıymetli bilgilerinden ilmi çevreleri mahrum etmenin sorumluluğunu taşımaktadır. Bu değerli âlimimize ait ders notlarının ehil olan kimselere teslim edilerek bilim dünyasının istifadesine sunulması merhumun ruhunu şâd edecektir.

b) Prens Abbas Halim Paşa (ö.1934)'nın teşvikiyle hazırlamaya başladığı ve yarım kalmış “İslam Hukuku Kamusu”. Öztürk'ün yaptığı dokümanlar listesinde bu eseri de görmekteyiz.¹¹ Bu çalışmanın müsveddeleri “Eser Neşriyat” yetkilileri tarafından alınıp yayına hazırlamak üzere Sıtkı Gülle'ye verildiği için muhafaza edilen metrukâtı içinde mevcut değildir.

Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kâmûsu ismiyle Sıtkı Gülle tarafından yayına hazırlanan ve beş cilt hâlinde basılan (İstanbul 1997) bu çalışmanın, hangi prensiplere riâyet edilerek yayına hazırlandığı ve neşredildiği, neşredilen kitapta yer alan bilgilerin tamamının Yazır'a ait olup olmadığı, kitap hazırlanırken kullanılan kaynakların Elmalılı tarafından mı yoksa neşreden tarafından mı kullanıldığı gibi pek çok husus kapalı kalmıştır. Fakat yapılacak ilk incelemede kitabın Yazır ile neşreden ortak mahsulü olduğu ve fakat ibarelerin nereye kadarının Yazır'a nereye kadarının da neşredene ait olduğunu tam olarak anlamak oldukça zordur; zira, söz konusu kitapta Yazır'a ait olduğu belirtilen maddeler az sayıda olup, bunların hepsinin bir araya getirilmesiyle ancak küçük bir fıkıh kitabı oluşabilir. Mesela; I. ciltte yer alan “abdest” maddesi ilmihallerde yer aldığı mahiyet ve genişliktedir.¹² Belli bir emek mahsulü olmakla birlikte, yapılan neşir bu hâliyle sağlıklı bir kaynak olma güveni vermekten uzak olduğu¹³ tenkidine maruz kalmıştır.

¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. XVI; Öztürk, “Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Metrukâtı Hakkında Ön Rapor”, s. 337.

¹² Yazır, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, nşr. Sıtkı Gülle, I, 10-15.

¹³ Gürkan, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Kişiliği ve Fıkıh ilmindeki Yerine Bir Bakış*, s. 217. Ayrıca kitabın daha ayrıntılı incelemesini yapan Ferhat Koca, şu sonuca ulaştığını belirtir: “Netice olarak bu eser, mevcut hâliyle ilmi çalışmalarda referans olarak kullanılamayacak niteliktedir. Çünkü eserin neresinin müellife, neresinin hazırlayana ait olduğu belli değildir. Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu kamusunu hazırlayan ve neşreden kişiler, ilmi hizmette bulunmak istiyorlar ise, söz konusu eseri aslına sadık kalınarak yeniden neşretmelidirler.” Bkz., Ferhat Koca, “Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu I-V” *İslami Araştırmalar Dergisi*, sayı:3, yıl: 1999, s. 297-300.

Oluşan söz konusu tereddütleri bir nebze olsun gidermek amacıyla 2007 yılında eseri neşre hazırlayan merhum Sıtkı Gülle (ö.2015) ile mail yoluyla yaptığım yazışmada kendisine "... Elmalılı merhum'un 'Hukuk Kamusu'nu, onun biyografisinden söz eden hemen herkes tarafından tamamlayamadığı, yarım kalan bir çalışması olduğu ifade edilmektedir. Ancak sizin 5 cilt hâlinde yayınladığımız Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kamusu eserini incelediğimde Adan Z'ye bütün maddelerin mevcut olduğunu gördüm. Elmalılı hangi maddeye kadar hazırlayabilmişti?" şeklindeki soruma o, "... Merhum Yevm-i Nüşur'a kadar maddeleri yazmış, yani yazmak istediği madde başlıklarının tamamını defterine geçirmiş ve sonlarına doğru da yer yer bazı maddelerde ya bilgi sunmuş ya da bilgi alacağı kaynakları göstermiştir. Biz hazırladığımız çalışmada kendi katkılarımızı "açıklama" başlığı altında ayırmıştık, maalesef yayında bunun çıkarıldığını gördük ki bu da yayıncının bir tağriridir! Aslında eserin ismini de farklı tasarlamıştık..." şeklinde cevap vermiştir. Gülle 2009'da elyazma nüshanın bir suretini bana göndermiştir.

Baştan sona neşredilen çalışma ile asıl nüshayı karşılaştırma ve tetkik etme imkânı buldum. Yazır'ın hukuçuluğunu ortaya koyarken tefsiri yanında zaman zaman bu eserin asıl nüshasından da yararlanma imkânım oldu. Beş cilt hâlinde yayınlanan bu çalışma hakkındaki tespitlerimizi şöyle sıralayabiliriz:

Alfabetik sıraya göre hazırlanmış olan İslâm Hukuk Kâmûsu "آباء" maddesi ile başlayıp "يوم نشور" ile sona ermektedir. Toplam 341 sayfadan ve yaklaşık 4378 maddeden oluşan bu çalışmada 4378 maddeden 1578 maddenin açıklaması müellif tarafından yazılmadığı gibi başvurduğu kaynak da zikredilmemiştir. Diğer bir ifade ile İslâm Hukuk Kâmûsu'nun 1/3'ünden biraz fazlası hakkında Yazır madde ismini tespitin ötesinde bir şey yapma imkânı bulamamış, 95 maddenin ise nereden alınacağı notunu düşmekle yetinmiştir.

Sıtkı Gülle tarafından yukarıda sözü edilen nüsha esas alınarak yayına hazırlanan beş ciltlik İslam Hukuku ve Fıkıh İstılahları Kâmûsu ise tamamı merhum Yazır'ın kaleminden çıkmış bir çalışmanın sadeleştirilmiş/latine edilmiş şekli değildir. Gerçekten emek mahsulü olan bu çalışmayı Gülle, merhum Yazır'ın maddelere yazdığı açıklamalarla sınırlı tutsaydı kaynak değeri açısından daha güvenilir olurdu. Bu çalışma ayrıca şu yönlerden tenkide açıktır:

1) Orijinal nüshada var olan maddelerin bazılarının verilmemiş olması. Örneğin elyazma nüshada mevcut olan “انقطاع اصل. اعادة. افضاء. اشهر حرم. مجنون مغلوب تفصيلية. اجمالية. ايجاز. تكبير. مبادئ اجمالية. عاصمة... gibi maddelere sadeleştirilerek basılan eserde hiç yer verilmemiştir.

2) Gülle, Yazır'ın karşısına açıklama yazdığı metni olduğu gibi aktardık-tan sonra geniş bilgi için “şu esere bak” şeklinde not düşülen yer(ler)den nakilde bulunurken bu kısımları farklı bir formatta vermiş olsaydı daha isabetli olurdu. Çünkü Yazır, herhangi bir madde hakkında “şu esere bak” derken o eserden ne kadarını çalışmasına aktaracaktı onu bilmiyoruz. Örneğin orijinal nüshada [s.41] “ikrâh” maddesi sadece dört satırla izah edilmiş, ayrıca Mecelle ve Külliyyât'a başvurulması önerilmiştir. Bu bilgiden hareketle Gülle tarafından “ikrâh” maddesi beş sayfada [2/475-479], yine “ilâ” maddesi orijinalinde [s.53] bir satırla açıklanmışken Gülle'nin neşrinde altı sayfada [s.2/487-492] anlatılmıştır.

3) Orijinal metinde verilen bazı bilgiler eksik aktarılmıştır. Örnek olarak îâde [s.35; 1/396], îdâ [s.52; 2/436] ve mebrûr [s.263; 3/393] maddelerine bakılabilir. Ayrıca 1578 madde hakkında Elmalılı tarafından madde ismini tespitin ötesinde ne bir bilgi ne de bu maddelerin alınacağı kaynak verilmemişken, bu maddelerin hepsinin Gülle tarafından tarif ve izahlarının yapıldığını görmekteyiz. Dolayısıyla bu bilgiler madde ismi ötesinde Yazır'a ait değildir.

Sonuç olarak Yazır'a ait olan ve yarım kalmış bu kamus kaynak değeri taşıyabilmesi için tekrar aslına uygun şekilde yeniden hazırlanmalı, Yazır'a ait olan bilgiler, onun işaret ettiği yerlerden alınan bilgiler açıkça belirtilmeli, sadece ismi tespit edilen maddeler yayına hazırlayan tarafından yazılacaksa bu da ayrıca belirtilmelidir.

c) Yürürlükte olan kanunlarla ilgili tadilat çalışmalarında görev alan Yazır, “Teşkilat-ı mehâkim ve Hukuk Usulü Mukâkemeleri” hakkında 97 sayfalık, “Devletler Hususi Hukuku Hakkında” ise 156 sayfalık elyazma değerlendirme çalışması mevcuttur.

d) Yine Yazır'ın 118 sayfalık elyazma abdestle ilgili bir çalışması/risalesi mevcuttur. Bu çalışmada abdestin tarihçesinden farzlarına, sünnetlerinden adabına kadar bütün hususlar müdellel olarak ve mezhepler arası mukayese yapılarak anlatılmaktadır.

B. Usul Anlayışı

Fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında derin vukûf ve görüş sahibi bir âlim olan Yazır'a göre delillerini ve illetlerini anlamadan hükümleri ezberleyip nakletmek fıkıh bilmek demek değildir. Fıkıh bilmenin en aşağı mertebesi “mansus bir illetin tatbikinden ibaret bir tahkik”tir. Yani nasla sabit olan bir illetin ayınsının hakkında nas olmayan başka bir meselede de bulunduğundan emin olmak için yapılan bir incelemeden ibarettir. Müslümanlar meselelerini çözmek için mucize beklememeli, problemleri ictihadla çözebilecek âlimler yetiştirmenin yollarını aramalıdır. Müslümanların İslami esaslara dayanmayan kanunlara boyun eğmesi zor olduğundan, ihtiyaç duyulan kanuni düzenlemeler mutlaka şer'î kaidelerin felsefesine göre hazırlanmalı, bunun için uzmanlardan oluşan bir ilim heyeti oluşturulmalı, bu heyet öncelikle Hanefî fıkından başlayıp cem ve telif yapmalı; kanun hâline dönüştürülmeye uygun hükümler hangi mezhebe ait olursa olsun alınmalı,¹⁴ hiçbir mezhepte hükmü bulunmayan meselelerde ise Avrupa kanunlarından aktarmalar yapmak yerine usûl-i fıkıh esasları çerçevesinde ictihadlar yapılmalıdır. Bu şekilde bütün medeniyetlerin takdir edeceği kanunların hazırlanması mümkündür. Bu ameliye mezheplerin telfiki olarak da anlaşılmalıdır. Zira burada bir meselede iki mezhebe göre amel etmek söz konusu değildir.¹⁵

1. Fıkıhın Kaynakları

“İslam'da vaz'î ilahiye bildiren dört delil vardır: Kitab, Sünnet, icmâ-ı ümmet ve kıyas. Edille-i erbaa olarak bilinen bu delillerden Kitab ve Sünnet İslam hukukunun iki rüknüdür ve her ikisi de şer'î hükmü ispatta asıldır. İcmâ cumhur İslam ulemasına göre doğrudan ahkâmı ispatta şer'î delildir. Kıyas da cumhura göre şer'î delildir, fakat müstakil bir delil olmayıp Kitab ve Sünnete bağlı olarak hüküm ifade etmesi onu fer'î delillik konumuna getirir. Bunun için kıyas ile sabit olan bir hüküm dolaylı olarak diğer üç delilden birine dayandırılmıştır. Kıyas yeni bir hüküm ispat etmez. Dolayısıyla kıyas bir delil-i müsbit değil, bir delil-i muzhirdir.¹⁶ Bu yönüyle kıyas mahi-

¹⁴ Yazır, “Makale-i Mühimme”, *Makaleler*, II, 27-28; Yavuz, “Elmalılı Muhammed Hamdi”, XI, 58.

¹⁵ Yavuz, “*Elmalılı Muhammed Hamdi*”, XI, 59; Yazır, “Makale-i Mühimme”, *Makaleler*, II, 27-28.

¹⁶ Mehmed Seyyid Bey, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1333, I, 75; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 88; c. VII, s. 4572.

yeti bakımından kaynak değil naslarda mevcut hükmün ortaya çıkarılması için bir yöntemdir.

Kur'an'ın tarifini de fıkıh usulü eserlerinde benimsenen şekliyle veren Yazır¹⁷, Kur'an'ın başka dillere tercümelerinden kesin olarak hüküm istinbat edilemeyeceği üzerinde özellikle durmakta; "Hüküm asıl münzel olan nazm-i arabisinindir"¹⁸ diyerek tercüme ve te'villerin asla Kur'an olmadığı konusuna da muhtelif vesilelerle açıklık getirmektedir.¹⁹ O, Arapça metni dışında Kur'an'ın herhangi bir dile tercümesinden dini hüküm çıkarmaya kalkışmayı dini tağyire sebep olabilecek bir tehlike olarak görür²⁰ ve bu kanaatini gerekçeleriyle izah ederken yaşadığı dönemin –ve hatta günümüzün- problemlerinden olan bu meseleye şu ifadelerle dikkat çekmektedir: "Maamafih öyle kimseler görüyoruz ki Kur'an'ı harekesiz olarak şöyle dursun harekesiyle bile doğru dürüst okuyamadığı hâlde onun ahkâm ve maânîsinden ictihada kalkışıyor..."²¹

Yazır, "Ameli bir hükmü içeren meselerde âhad haberler ve zanniyat ile amel vacip olursa da amelî olmayan ve sırf ilmî ve i'tikadî bir özelliği bulunan hususlarda kat'i nas gerekir."²² diyerek itikadi konularda olmasa da ameli konularda haber-i vahidle amelin sahih olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca mütevatir olmayan hadisler ayette sâkit (açıklama verilmeden geçilen hususlar) ve mücmel olan noktaları beyan eder²³.

Hanefî usûl-i fıkıh ekolüne bağlı olan Yazır'a göre icmâya dayalı meselelerin esasını teşkil eden şûrâ müzakereleri sahabe devrinden sonra Kur'an'ın konuya atfettiği öneme uygun şekilde geliştirilmemiştir.²⁴ Müçtehidlerin, ilmî içtihatları sadece ihtilaf çıkarmayı amaçlamadığı sürece ümmete kolaylık ve rahmet vesilesidir. İctihatla ortaya konan mesele ile amel edecek kimse zaruret olmadıkça ihtilaf edilenle değil ittifak edilenle amel yönünü araştırmalıdır. Çünkü her ne kadar bir kişinin şaz görüşlerle amel etme-

¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 21, 644.

¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2996.

¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s.12-15; 14, 336; c. IV, s. 2844-2845, 2997.

²⁰ Yazır, *Abdest Risalesi*, s. 22.

²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 15.

²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 365; c. VI, s. 4472; c. VII. s. 4602-4603.

²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6047. Ayrıca bkz., *Hak Dini Kur'an Dili*, VI, 4472; Şafii, *Ahkâmü'l-Kur'an*, Beyrut trz., I, 46.

²⁴ Yavuz, "Elmalılı Muhammed Hamdi", XI, 59.

si caiz ise de toplumsal konularda ittifak noktaları araştırılmadan münferit görüşlerin dikkate alınması tevhid şiarına aykırıdır.²⁵

“Bir müctehidin kıyas-ı fikhî ile bi'l-ictihad isbatı ahkâm edebilmesinin esası tahrir ve tenkih-ı menâttır. (...) helal ve haram meselelerinde yalnız bu akli metodun, yani kıyasın yeterli olmayacağını ve kıyasın, ilmî ve fikhî olması için menâttın, yani illetin, sabit bir asla, değişmez bir kurala dayanması, bu sabit aslın da başka bir ölçü ile değil, ancak vahiy ile sabit olabileceği”,²⁶ ayrıca illetin muttrarid (sadece asla özgü bir illet olmayıp) olması gerektiği ifade edilmiştir.²⁷ Haram ve helâl hükmünün asıl kaynağı ilahi iradedir. Yani helal ve haramların asıl illeti hikmetler ve maslahatlar değil, Allah'ın onu öyle murad etmiş olmasıdır.²⁸ Görüldüğü üzere Yazır, bir şeyin haramlığını tespitinde kıyas delilinden hareket edilecekse illetin içtihatla değil nasla sabit olması gerektiği tespitinde bulunmaktadır.

Yazır nasla ortaya konan emir veya yasağın illetini tespitinde aklın rolü hakkında şunları söylemektedir: “Rivâyeti sabit olan bir naklî delil karşısında akıl ve dirâyetin konumu nedir? Hiç şüphe yok ki nakli anlayacak olan da akıldır. Binaaleyh akıl ve dirâyet nazardan iskat edildiği anda ne akıl kalır ne de nakil. Lakin aynı zamanda unutulmamalıdır ki akıl, hakikî malûmatın mucidi değil âhiz ve kâbilidir. O, malûmatını yapmaz, alır.”²⁹ Meseleyi dinde aklın rolü açısından değerlendiren Yazır, her ilmin aklî ve nakli yönünün olacağını ve bunlardan her birinin diğerine muhtaç olduğunu ifade ile dinde naklin yanında aklın da önemine işaret etmektedir. Amr b. As'ın (r.a.) dediği gibi akıl, “Zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmektir.”³⁰ Hakkında nas bulunan bir meselenin hükmünün illetini tespit ile hakkında nas bulunmayan fakat aynı illeti taşıyan meseleler hakkında da geçerli olduğunun tespitini yapacak olan akıldır.

Yazır'ın üzerinde durduğu konulardan birisi de nesihtir. “Şer'i terim olarak nesihtir, herhangi bir şer'i hükmün hilafına sonradan diğer bir delili şer'inin delâlet etmesidir ki ilmi ilâhiye nazaran evvelki hükmün münte-

²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 595.

²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 2072-2073.

²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2239.

²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1551.

²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2238

³⁰ Yazır, *Makaleler*, I, 247.

hayı müddetini beyan, bizim ilmimize nazaran da zahiren bâkî görünen o hükmü ref-u tebdildir ve bu iki haysiyetle nesih bir beyân-ı tebdil demektir ve bunda hiçbir zaman Allah'a nazaran caymak ve bilmemek manası yoktur. Bunun içindir ki ebediyetle takyid edilmiş olan hükümlerde ve haberlerde nesih cereyan edemez. Nesih ancak emir ve nehiyeler gibi inşâî bir manayı ihtiva eden ahkâmı cereyan eder.”³¹

İslam âlimlerinin ekserisi Kur'an'da neshin varlığını kabul etmişlerdir.³² Yazır da bu kanaati paylaşan âlimlerdendir ve Kur'an'da neshin varlığını kabul etmeyenleri, neshi caiz görenlerin delil olarak zikrettikleri ayetlerin³³ zâhirine karşı çıkmakla eleştirmektedir.³⁴ Genel olarak neshin varlığını kabul eden Yazır, bazı ayetler hakkında “Bu ayet mensuttur.” şeklindeki görüşlere karşı çıktığı da olmaktadır.³⁵

2. Küllî Kaideler

Pek çok hükmü ifade eden veciz sözler olan küllî kaideleri muasır hukukçu Zerkâ şöyle tarif etmektedir: “Kendi konusuna giren hadiseler hakkında, umumi teşriî hükümler ihtiva eden, düsturi ve kısa cümlelerle ifade edilen küllî ve fikhî esaslardır.”³⁶ Bilmen'in ifadesi ile küllî kaideler; insanda hukuk fikrinin inkişafına hizmet eder, birçok hadisin hükümlerini tayine yardım ederek erbabı hukuka birer rehber mesabesindedir.³⁷ Ayrıca bu kuralın kazandırdığı hukuk formasyonu da hukukçuya olayları doğru ve ince bir değerlendirmeye tabi tutma yeteneği kazandırdığından, bu konular fıkıh usûlü kitaplarında değil, İslam hukuku (fıkıh) kitaplarında ve özellikle de doğrudan fetva veren müftüye ve yargıda bulunan kadiya/hâkime hitap eden kitaplarda yer almıştır.

Yazır Tefsir'inde ve diğer eserlerinde İslam fıkınının genel kaidelerine çokça vurgu yaparak, bu kaidelere hâkim olduğunu göstermiştir. Fıkının

³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 460. Ayrıca bkz., İbn Melek, *Şerhu menâri'l-envâr*, İstanbul trz., s.245.

³² İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usulü*, Ankara 1985, s. 122.

³³ Bakara 2/106; Nahl 16/101.

³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 459. Ayrıca bkz. c. IV, s. 3003.

³⁵ Örnek olarak bkz., Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6223; c. II, s. 866-867.

³⁶ Mustafa Ahmed Zerkâ, *el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihî'l-cedîd (el-Medhalü'l-fıkhi'l-âm)*, Dımaşk 1967-1968, II, 941.

³⁷ Ömer Nasûhî Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985, I, 254.

özünü teşkil eden fıkıh kaideleri, İslam hukukunun hakikatini ve mantığını verir, kaynak ve esrarını bildirir.³⁸ Fıkıh kaidelerini kavrayan kişi, İslam hukukunun felsefesine ve maksadına vakıf olacağından kısmi ictihad melekesine de sahip olabilir. Zaten İbn Nüceym, nitelikli kavâid bilgisinin kişiyi en azından fetvada müctehit konumuna yükselteceğini söylemiştir³⁹.

Şâfiî fakihlerden ve kavâid edebiyatı müelliflerinden Bedreddin ez-Zerkeşî (794/1392) de, on altı sınıfa ayırdığı fıkıh ilimleri arasında 10. sırada “ma’rifetü’l-davâbit ve’l-kavâid” diye fıkıh kaideleri ilmini sayar ve bunun diğer dokuz sınıf arasında en faydalısı ve en kâmil olduğunu söyleyerek, bu ilim sayesinde fakihin içtihat mertebesine layık olacağını bildirir.⁴⁰

Tefsirinde pek çok küllî kaidenin naslardan kaynağına atıfta bulunan Yazır, fikhî hükümleri izah ederken de çokça küllî kaidelere başvurmuştur. O, “Ezmanın tegayyürü ile ahkâmın tegayyürü inkar olunamaz.” kaidesinden hareketle, örf ve maslahata dayalı hükümlerin maslahatın değişmesi ile değişebileceğini bilmenin “fıkıh” olduğunu söylerken⁴¹, İslam’ın bir taraftan ahkâmı sabite, diğer taraftan ahkâmı mütehavvileyi haiz bir din olmasının, onun kıyamete kadar bekasını teyit eden sebeplerden biri olduğunu ifade eder.⁴²

Yazır sık sık küllî kaidelerin naslardan dayanağına atıfta bulunmaktadır. “Eşyada asıl olan ibâhâdır.” kaidesi “هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا : O ki, yeryüzünde ne varsa hepsini sizin için yarattı.”⁴³ ayetinden alınmıştır. Fıkıh ilminde buna “ibâha-i asliye” denir. Ve bu serbest kılmanın delili yalnız akıl değil, bu nastır. Canlar, ırz ve namusun dışında eşyada asıl olan mubah olmaktadır. Haramlığı gösteren özel bir delil bulunmadıkça mubah ile amel olunur. Irz- namus, akıl ve dinde asıl olan ibâha değil hürmettir⁴⁴, denilerek bu kuralın istisnaları ortaya konulmaktadır. Bu konuda o, Müslüman bir kadı-

³⁸ Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kaideleri’ Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri”, s. 61.

³⁹ Zeynuddin b. İbrahim el-Mısri İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve’n-nezâir*, Dımaşk 1983, s. 10 ; Ahmet Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kaideleri’ Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri”, *Marife*, Konya 2001, sy. 1, s.61,

⁴⁰ Yaman, “Bir Kavram Olarak ‘Fıkıh Kaideleri’ Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri”, s. 61.

⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 519.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 519.

⁴³ Bakara, 2/29.

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 289-290; c. II, s. 774, 1328; c. III, s. 2095.

nın ehli kitaptan olan gayri müslimlerle evlenmesi caiz olmadığını⁴⁵ bu kuraldan hareketle şöyle izah eder: “Haramlık asıl olan meselelerde, izin verilmemiş olması (haramlık için) yeterli bir delildir.” Şu hâlde bu gibiler hakkında, yasaklama var mı diye değil, izin var mı diye sormak gerekir⁴⁶.

3. İctihât ve Taklit

Fer’î olan dini hükümleri, onlara ait mufassal delillerinden anlayıp çıkarmak için olanca gücün sarfedilmesi olarak da tarif edilen⁴⁷ içtihadı Yazır, kanun vaz etme değil, ahkâm-ı ilâhiyyeyi keşif, var olanı ortaya çıkarma olarak kabul eder. “Beşeriyetin en büyük tuğyanı, kendi arzularını Allah’ın emri diye tanıtmaya çalışmasıdır. Bundan dolayıdır ki din-i İslâm’da ulemanın, umerânın, erbâb-ı nüfûzun sıfat-ı teşriyyesi yoktur. Teşri Allah’ındır. Ulemâ ahkâm-ı ilâhiyyeyi keşf için ictihada memurdur. Bunlar kanun vaz’ edemezler, kanûn-ı ilâhiyyeyi keşf ve feth’e çalışırlar.”⁴⁸ Buna göre fakihlerin yaptığı/yapacağı fehm içtihadıdır. Yani var olanı anlama ve ortaya çıkarma gayretidir.

İctihatta aklın ve naklin önemine temas eden Yazır, devrin içtihat devri olduğunu, içtihatla naklin akla, aklın nakle olan ihtiyacını şu cümleler-

⁴⁵ İslam hukukçuları bu konudaki görüşlerini “*Ey iman edenler! Size mümin kadınlar muhacir olarak geldikleri vakit kendilerini imtihan edin; imanlarını Allah sizden daha iyi bilir. Yaptığımız imtihan üzerine şayet onların (gerçekten) inanmış olduklarını anlarsanız, artık onları kâfirlere geri döndürmeyin. Ne bu(kadı)nlara onlara helâldir; ne de onlar bunlara helâl olurlar...*” (Mümtehine, 60/10.), ayetine dayandırmaktadırlar ki bu ayetin söz konusu hükme delâleti kat’î değilse de Beyyine, 98/1; Nisâ, 4/141; Mâide, 5/5 gibi ayetlerden ve bu yönde yerleşen uygulamadan hareketle Müslümanlar, ilk dönemlerden itibaren bu nokta üzerinde icmâ etmişlerdir. Geniş bilgi için bkz., Ahmet Yaman, *İslâm Aile Hukuku*, s.43; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, s. 192-209. Ayrıca Müslüman kadınların ehli kitap erkekleri ile evliliği konusunda geniş bilgi için bkz. Nihat Dalgın, “İslâm Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003, s. 131-156.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 774; c. III, s. 1580. Müslüman kadınların ehli kitap erkekleri ile evliliği ve böyle bir evliliğin akit şüphesi doğurup doğurmayacağı gibi hukuki sonuçları konusunda geniş bilgi için bkz., Nihat Dalgın, “İslâm Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkekle Evliliği”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003, s. 131-156; H. Mehmet Günay, “İslam Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlilleri”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.5, 2005, s. 257-260.

⁴⁷ Atar, *Fıkıh Usûlü*, s. 305.

⁴⁸ Yazır, *Makaleler*, I, 91. Müctehid için hüküm koymada söz konusu edilen yetki, hüküm koyma değil; hükümü ortaya çıkarma yetkisidir. Bu bağlamda “İctihad, müsbet değil; muzhirdir.” denilir. Erdoğan, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, s. 237.

le ortaya koymaktadır: “Her ilmin bir nakliyeti, bir de akliyeti vardır. Ne ulûm-i nakliyye hisse-i akıldan âzâde, ne ulûm-u akliye nakilden vârestedir. Terakkî, mazideki kıymetlerden istiğna değil, onları tadilat ve keşfiyât-ı cedîde ile daha mütekâmil kıymetlere iblağ etmektir, tabir-i âharla eslâfa servet-i ahlâfî zammeylemektir...”⁴⁹

Ona göre müctehid icthadda bulunurken nasların lafzî delâletleri yanında illetleri belirlemede öncekilerin tecrübelerinden de yararlanmalıdır.

“يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ : Allah sizlere bilmediklerinizi bildirmek ve sizden öncekilerin yollarını göstermek ve salaha rücuunuzu görerek günahlarınızı bağışlamak istiyor. Allah bilendir, hüküm ve hikmet sahibidir.”⁵⁰ ayetine göre özellikle vahiy döneminin sonrası için hükümlerin illetlerini tespitite öncekilerin tecrübelerinin büyük önemi vardır. Bu sebeple bir müctehit içtihatlarında yalnız kelimelelerin delâlet ettikleri mana ile yetinmeyip tecrübe ile hayatın dış ve hikmete ait akışını da göz önünde bulundurması gerekir.

4. Mutlak Müctehitlik ve İctihadın Tecezzîsi

Vahiy dönemi dışındaki bütün dönemleri “ıctihat dönemi” olarak niteleyen Yazır’a göre günümüzde mutlak müctehitlik fertlerden, alanında ehil bilim adamları topluluğuna geçmiştir. İctihada konu olan bir meselede, o meseleyi doğrudan veya dolaylı olarak ilgilendiren bütün bilim dalları o icthadın oluşumunda yer alabilmeli, dayanışma içinde birbirine yardımcı olmalıdır. Çünkü günümüzde bir âlim bir bilim dalının her alanının uzmanı (müctehidi) olamayabiliyor. Buna göre bir kimse bazı konuların müctehidi iken diğer bazı meselelerde bir başkasını taklit eden mukalid olabilmektedir.⁵¹

⁴⁹ Yazır, *Metâlib ve Mezahib*, (Dibace) s. XXXIII; a.mlf., *Makaleler*, I, 247.

⁵⁰ Nisa, 4/26.

⁵¹ Yazır, *Makaleler*, I, s. 247-248. Çünkü günümüzde oldukça kompleks hâle gelen insan ilişkileri ve teknolojik gelişmeler gerek hukuka ve sosyal hayata, gerek iktisadi hayata ilişkin olarak düzenlemede bulunacak mercilerin, ilgili alanların uzmanlarından yardım almalarını bir zorunluluk hâline getirmiştir. Bu bakımdan olay tanımlanırken usul-i fıkıh âliminin formasyonu tek başına yeterli olamaz. Müctehid âdeti yasama organının pozisyonunu üstlenmiş bir konumda bulunması hasebiyle getirdiği çözüm, hakimlerin kararları gibi belli şahısları ilgilendirmeyip kendisinin görüşlerini uygulama da esas olacak pek çok kişi ya da makamın davranış tarzını etkileyebilecek bir konumdadır. Bu bakımdan ekonomi, siyaset, psikoloji, felsefe ve tıp gibi ilgili dalların da desteğini alması gerekir. (Şükrü Özen, “Müzâkereler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usul) Meselesi 1*, İSAV, İstanbul 2005, s. 751-752.)

İçtihat faaliyetlerini tekrar harekete geçirme çabalarının gündeme geldiği bir dönemin âlimi olan Yazır'ın ictihada yaklaşımı daha çok önceki müctehidler tarafından ortaya konan içtihatların günün şartlarına göre tekrar gözden geçirilmesi, gerekli durumlarda Hanefî mezhebi dışındaki müctehidlerin görüşlerine başvurulması, hakkında hiç içtihat bulunmayan konularda ise Batı'nın kanunlarını tercüme yerine içtihat kurumunun çalıştırılması yönündedir. Hasılı o, özü itibarıyla geleneksel yapıyı muhafaza etmekten yana tavır sergilemekle beraber, çağın şartlarını da dikkate alarak, bireysel içtihattan çok ilim heyetinin içtihatını önermektedir.⁵²

İslam dini prensip olarak fikrî kölelik anlamına gelen körü körüne taklidi reddetmiş, ilk hedef olarak da insan aklını taklit ve hurafe esaretinden kurtarıp hürleştirmeyi seçmiştir. Zira taklit, düşüncede çöküşe ve görüşte körlüğe sebebiyet vermekte,⁵³ aklın faydasını iptal etmektedir.

İstinbata ehil olmayan avamın, hüküm gerektiren konularda ilim ehline müracaatını ve taklidi vacip⁵⁴ gören Yazır, şer'î amelî konularda tahricde bulunacak fakihlerin yetiştirilmesini şu ifadelerle ortaya koyar: "...Husûsât-ı sâbıkada biz bu kadar ihtiyaç altında bulunmuyoruz. O kadar sade bir ihtiyaç içinde bulunuyoruz ki tabakât-ı fukahâdan yedinci tabaka ricalinin tekessürü ve kesreti nisbetinde bezl-i himmet etmeleri bize kâfi idi. Ashab-ı tahricleri oluverse ne olur!"⁵⁵ Yazır bu arada yaşadığı tarihlerin âlimlerinin çoğunun taklid ashabından oluşunu tenkitle ashab-ı tahric yani nas ve icmada yer alan bir hükme münasib olan vasfı tespit edebilecek seviyede birileri olsalar ne olur diyerek bu konudaki eksikliği dile getirmektedir.

5. Fıkıh İlminin Öğretiminde İzlenmesi Gereken Metot

İslam hukuk ilminin ana hatları ile öğrenilmesi, arkasından hukukun her bir alanında uzmanlaşmaya gidilmesi ve bu sayede yeni ortaya çıkan meseleler hakkında içtihat edebilecek bilim adamlarının yetiştirilmesi, fikhî mirasımızın güncelleştirilerek yeniden gözden geçirilmesi gibi konular üzerinde duran Yazır şunları kaydeder: "Hukuk ilmi önce genel olarak ana hat-

⁵² Bkz., Yazır, *Makaleler*, I, 247-248.

⁵³ Saffet Köse, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (Ocak-Mart) 1999, s. 41.

⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 1403-1404.

⁵⁵ Yazır, *Makaleler*, I, 318.

ları ile daha sonra farklı bölümleri ayrıntılı olarak tedvin ve tedris olunmasına nazaran bizim hâlâ fıkıh-ı umumi hâlinde bütün tafsilatı öğrenmek istememiz elbette gariptir. Hoş, öğrencilerimize yüzeysel olarak da olsa fıkıhı öğretme imkânı bulamadık ve fikhî konularımızı âsâr-ı atika hâline getirdik ya!... Yeni ortaya çıkan meselelerimizi fikhîmize arz etmeye kudretimiz yok. Medeniyetimizin aheng-i ittisali kaybolmuş, terakki için bir ilmi adım atacak hat bulamıyoruz. Bazıları ictihad niçin mesdûddur (içtihat kapısı kapalı) diye bağırıyor, bazıları da bu kelimeyi ağzına almaktan çekiniyor. Fakat ne evvelkilerin iştihası bir müctehid türetiyor ve ne ikincilerin ihtirazi mezâhiri tüketiyor. İctihad, ilm-i kavîmin bir feyz-i münteşiridir.⁵⁶

Ona göre arzu edilen mutlak veya meselede müctehid yetişmesinin önündeki engellerin başında yanlış eğitim metodu gelmektedir. Çünkü bu metotla müctehit yetişmeyeceği gibi içtihat kapısının kapalı olup olmadığı meselesi de yanlış aktarılmaktadır. İslam âlimleri “ictihad kapısı kapalı” dememiş, ictihadın kesintiye uğradığını söylemişlerdir. Fıkıhın bütün konularında ictihat edebilecek mutlak müctehid yetiştirmenin zorluğuna dikkat çekilirken, “Hem ne hacet, müctehidîn-i izâm Kitab ve Sünnetin nûr-u irşadıyla zulûmât-ı cehli nasıl izale edilebileceğini, gavamız-ı medeniyyenin kıtaât-ı meçhulesini bize keşfedivermiş, ahlâfa yalnız menatık-ı hususiyyede harâset-i fikriyye ile istifâza ve semerât-ı rûzmerreden istifade ciheti kalmıştır. Miras-ı eslafa konacak ve ruhlarından istiâne edebilecek ulema ister ki her biri bir şubenin imarına meşgul ve verese-i enbiya sıfatıyla bu kadarlık bari feyzbâr olsun!..⁵⁷” cümleleri ile yeni neslin en azından fıkıhın belirli alanlarında ihtisaslaşmasının önemini vurgulamaktadır.

Yazır, İslam toplumunun problemlerini çözmede neden İslam hukukunu bırakıp Batı hukukuna muhtaç duruma düştüğünü şu ifadelerle ortaya koymaktadır: “Yeni ortaya çıkan pek çok fikhî konuyu derin tahillerle ele alan fıkıh kitapları yazmaya ihtiyacımız var. Ailesinden, dostundan imdad görmeyen insanlar zarurete düştükçe evvela hilelere sapmaya, sonra ağyara müracaat etmeye başlar. Hele o ağyar birazda müsamaha sahibi görünürse çâr ü nâçâr veliyyülemr kesilir. Bugün Batı hukuku sosyal hâdisâtımızı teberruan değil rûhumuzu, canımızı mübâdele ile bile olsun hallediverdi-

⁵⁶ Yazır, *Makaleler*, II, 149.

⁵⁷ Bkz., Yazır, *Makaleler*, II, 150.

ğinden dolayı efendimiz olmaya başladı...”⁵⁸ Ona göre, âlimlerimiz kendi meselelerimizi kendi hukuk anlayışımız içinde çözme çabasına girmeyince, Batılılar bunu fırsat bilerek, biraz da kendi hukuklarını sosyal hayata daha uygunmuş! görüntüsü vererek önerme cüreti göstermişlerdir.

Çözüm fikhın bütün konularını ana hatlarıyla öğrenmek ancak bir alan belirleyip onda ihtisaslaşmaktır. Böyle olursa yeni gelişmeler karşısında toplum düzenini tesis edecek çalışmalar yapılabilir⁵⁹.

C. Hukukî Görüşlerinden Örnekler

1. Bazı fihhi konulardaki hadislerin sıhhat açısından kritiği ile ilgili görüşleri naklettikten sonra, kendi kanaatini de belirtir.⁶⁰ Örneğin namazlarda rukûden doğrulurken ellerin kaldırılması yönündeki rivâyetleri sıraladıktan⁶¹ sonra “...Lâkin Süyûtî ‘bunun senedine zayıf’ demiş⁶², İbni Kesîr ‘Bu hadis cidden münkerdir.’ demiş. İbni Cevzî de Mevzuat’tan saymıştır...⁶³ diyerek Şâfiîlerin görüşünü tenkit etmiş ve Hanefîlerin bu konudaki görüşlerinin doğruluğunu ifade etmiştir.

2. “O günlerde sizden kim hasta veya yolcu olur da oruç tutamazsa tutamadığı günler sayısınca başka günlerde tutar (فعدة من أيام اخر).”⁶⁴ “Ayette kaza ya kalan oruçların ne zaman tutulacağına dair belli bir vakit tayin edilmemiştir. Bizim mezhep imamlarımız, bu kimselerin dilediği vakitte oruçlarını kaza edebileceklerini belirtmişler ve o seneyi geçirmelerinin caiz olup olmadığı hususunda bir şey söylememişlerdir. Benim görüşüme göre, bu oruçların diğer Ramazan girene kadar tehir edilmesi caiz değildir. Bu görüşüm, mezhep imamlarımızın görüşüne de uygundur. Çünkü onlara göre, bir emir gayrı muvakkat ise hemen yapılması gerekir.”⁶⁵ diyen Cessas ile orucun kaza zamanı hakkındaki ifadenin mutlaklığından hareketle “Diğer Ramazan gelmeden tutması gerekir.” şeklinde takyid edilmesi yönünde gö-

⁵⁸ Yazır, *Makaleler*, II, 150.

⁵⁹ Bkz., Yazır, *Makaleler*, II, 151.

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. III, s. 1584-1585; c. IX, s. 6206-6208.

⁶¹ Bkz., Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IX, s. 6206-6207.

⁶² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IX, s. 620-627. Krş. Celaleddin Abdurrahman Suyûtî, , *el-Leâli’l-masnûa fi ehâdisi’l- mevzûa*, Beyrut 1996, II, 18-19.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IX, s. 6207.

⁶⁴ Bakara, 2/184.

⁶⁵ Cessas, *Ahkâmul’l-Kur’ân*, c. I, s. 290.

rüş belirten İmam Mâlik'e karşı çıkan Yazır, "Mutlak olan eyyâmı uharı o senenin günleri diye takyid ederek, senesi zarfında kazanın vücubuna hükmetmek bizce doğru değildir. Çünkü mutlakın hükmü itlakı üzere cereyan etmektir. Takyid ancak nâsîh olabilecek [güçte] bir delil ile olabilir. Ortada böyle bir delil olmadığına göre vücubî kaza muvakkat değildir." ⁶⁶ der. O bu görüşü ile hem İmam Malik'i hem de tefsirinde en çok görüşlerini naklettiği Hanefî fakih Cessas'ı eleştirmiştir.

3. O, ihtiyata riâyet eden bir âlimdir. Örneğin Cuma namazında cemaatin sayısı ile ilgili bütün görüşleri sıraladıktan sonra ihtiyatla hareket etiğinin en belirgin ifadesi olarak şöyle der: "... Mamefih bütün bu ihtilaflardan azade olmak için cumayı en kalabalık camide kılmak efdal olabilir." ⁶⁷

4. Abdestte Ayakların Yıkanması Meselesi

Mâide 5/6 "Ey iman edenler! Namaza kalakacağınız vakit yüzlerinizi ve dirseklere kadar ellerinizi ve başlarınıza mesh edip her iki topuğa kadar ayaklarınızı yıkayın."

Ayete yukarıdaki şekilde meâl veren Yazır, abdestte ayakların yıkanması mı yoksa mesh edilmesi mi gerekeceği meselesinin kıraat farklılıklarından kaynaklanan bir ihtilaf olduğunu ifade eder. İbn Kesir, Ebû Âmir, Asım'dan Ebû Bekir Şu'be, Hamze Ebu Cafer Halefi Âşir kıraatlarında "رجل" kelimesi "lam"ın esresi ile "أَرْجُلِكُمْ" şeklinde; Nafi, İbn Âmir, Asım'dan Hafs, Kisaî, Yakup kıraatlarında "أَرْجُلِكُمْ" şeklinde mansup okunur. Mansup okunduğunda "فَاغْسِلُوا" ya taallukunda, mecrur okunduğunda "وَأَمْسَحُوا" ya taallukunda zâhirdir. Mansup okuyanlar ayakların yüz ve el gibi yıkanmasına, mecrur okuyanlar ayakların da baş gibi meshedilmesine hükmetmişlerdir. Bu iki kıraat farklılığının en güzel ve doğru çözüm şekli, çıplak ayakların yıkanması, meşhur sünnet ile sabit olduğu üzere abdestle giyilmiş mest ve fotin üzerine de meshedilmesidir. Ehl-i sünnetin çoğunluğunun mezhebi budur. Kaffâl Tefsiri'nde, sahabeden yalnız İbn Abbas ve Enes b. Malik, tabiinden İkrime ve Şa'bi ve Ebu Cafer Muhammed b. Aliyyi'l-Bâkır'dan, «ayaklarda abdestin farzı, mesh» olduğu nakledilmiştir ki, Şia'dan İmamiyye'nin mezhebi budur. Bütün fakihlerin çoğunluğu ve tefsirciler ise, «ayaklarda abdestin farzı, yıkamak» olduğunu beyan etmişlerdir. ⁶⁸

⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 635-636.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 4985-4986.

⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1585. Ayrıca krş. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris Şafiî, *el-Ümm*, Beyrut 1993, I,81; İbn Rüşd, *Bidâyet'l-müctehid*, I, 11.

Zahiriye'nin imamı olan Davud-ı İsfehânî de, "Her ikisinin cem'i (bir arada amel edilmesi)nin vacib" olduğunu söylemiştir ki, bu da Zeydiye imamlarından Nasır Lilhakk'ın görüşüdür.⁶⁹ Hasan el-Basrî ile Muhammed b. Cerir et-Taberî de mükellefin, meshetme ile yıkama arasında serbest olduğunu söylemişlerdir.⁷⁰ Ayrıca bazıları yıkama ile meshin cem edilmesine kail olmuşlardır ki bunlar, "Bir ayette iki kıraat iki ayet mesabesinde, dolayısıyla her ikisiyle de mümkün olduğunca amel vaciptir, burada da mahal aynı olduğundan cem mümkündür." derler.⁷¹ Tefsirinde bu konudaki kıraat ihtilafı hakkındaki ayrıntıyı fıkıh kitaplarına bırakan Yazır, kendisinin kaleme aldığı *Abdest Risalesi*'nde meseleyi ayrıntılı olarak anlatmaktadır. Özetle şu görüşlere yer verir: "Biz de diyoruz ki nasb kıraati vardır, bu da ayakların yıkanması gerektiğini gösterir. Hatta bazı âlimlere göre ayakların yıkanması konusunda bu kıraat muhkemdir. Cer kıraati ise ihtimaldir. Çünkü hakikatte başa matuf ve emr ile de mahalli cer olması muhtemel olduğu gibi hakikatte yüz ve ellere matuf olup iraptan mahalli nasb olmak ve fakat mücaveretten dolayı cerre yakın olduğu için mecrur olması da muhtemeldir. Örneğin "رأيتُ جُحْرَ ضَبِّ خَرِبٍ" Harap olmuş kertenkele deliğini gördüm." cümlesindeki "خَرِبٍ" kelimesi "ضَبِّ"nin değil "جُحْرٍ"ün sıfatı olduğu hâlde mücâveretten dolayı mecrur olmuştur. Aynı şekilde "مَاءٌ نَشْنٌ بَارِدٍ" cümlesinde de "بَارِدٍ" kelimesi "مَاءٍ" kelimesinin sıfatı olduğu hâlde "نَشْنٌ"e mücâveretle mecrur olmuştur. Dolayısıyla cer kıraati muhtemel nasb kıraati ise muhkemdir ve bu kıraatla amel evladır.⁷²

Yüce Allah'ın ayaklardaki hükmü mesh olsaydı "برؤسكم" gibi sadece "وارجلكم" demek yeterli olur "الي الكعبين: topuklara kadar" kaydına hiç lüzum kalmazdı. Bu da esasen farzın yıkamak olduğunu ve meshin buna ibtina etmesi lazım geldiğini iş'ar eder.⁷³ Ayrıca Cabir, Ebû Hüreyre, Hz. Aişe, Abdullah b. Ömer ve diğerlerinin rivâyet ettikleri hadislerle göre Hz. Peygamber, abdest alan bazı kimselerin ökçelerinin kuru kaldığını görünce "ويل للاعقاب من النار اسبغوا الوضوء" *Abdesti tam alınız, vah o Cehennemden nasibi olan o ökçelere!*" buyurarak ikaz etmiştir. Yine Hz. Peygamber (s.a.s.) ayak-

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1584.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1585.

⁷¹ Yazır, *Abdest Risalesi*, s. 43.

⁷² Yazır, *Abdest Risalesi*, s. 44.

⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1585; a.mlf., *Abdest Risalesi*, s. 45-46.

larını da yıkayarak abdest almış ve “هذا وضوء لا يقبل الله صلاة الا به” buyurmuştur. Malumdur ki “Vah o Cehennemden nasibi olan o ökçelere!” şeklindeki bir tehdidi hak etmek ancak bir farzın terki durumunda olur. Diğer hadiste ise ayaklar yıkanmazsa namazın kabul edilmeyeceği haber verilmiştir. Şi'a'nın bunları görmemesi bir taassuttur. (...) Bundan başka Hz. Peygamber'in abdestte mübarek ayaklarını yıkadıkları ve mestten başka bir şeye mesh etmedikleri tevâtüren sabittir.⁷⁴ Bunu hiçbir Müslüman inkâr edemez. Hz. Peygamber'in hem sözü hem fiili ayette kastedilen manayı beyan etmiştir. O hâlde muttasıl ve munfasıl delâletler ile sabittir ki ayette ayaklar meshedilmeye değil yıkanmaya matuftur ve bu sebeple ayaklar mesh edilmeli değil yıkanmalıdır. Ayrıca şunu da ilave edelim ki kıraatler arasındaki teâruz olursa hüküm ayetler arasındaki teâruz hükmü gibi olur. Yani ikisiyle birden mutlak olarak amel mümkün olursa amel edilir, amel mümkün olmazsa mümkün olduğu kadar amel edilir. Burada ise aynı anda yıkama ile meshi cem etmek mümkün değildir. Çünkü yıkama meshi de kapsayacağı için cem memsûhun tekrarına müeddi olur, mutlak emir ise tekrarı gerektirmez. Ayrıca seleften hiç kimse cem'e kail olmamıştır.⁷⁵ Çıplak ayaklara mesh etmeyi caiz görmek ayetin sonunda “يُرِيدُ يُطَهِّرُكُمْ” :Sizi temizlemek istiyor.” diye açıklanan temizlik hikmetine kesin olarak aykırıdır. Sonuç olarak bu iki kıraatle aynı anda değil, iki ayrı duruma göre amel edilir; ayaklar çıplakken yıkanmasına, mestli iken meshedilmesine hamledilerek iki kıraat arası böyle bulunur. Hasılı ayaklar hakkında yıkamak emri muhkem, mesh emri mücmeldir ve Sünneti seniyye ile beyan olunmuştur.⁷⁶

5. Seferîlik Meselesi

Yazır'ın, münakaşa ve tepkilere yol açan, kendisine has, kayda değer görüşlerinden biri de “sefer” konusudur. Bakara suresinin 185. ayeti olan “*Kim de hasta olur, yahut bir sefer üzerinde bulunursa, o hâlde başka günlerde, oruç tutmadığı günler sayısınca (orucunu kaza etsin).*” meâlindeki ayetin tefsirinde, şer'an seferin, gidilen yolda mu'tad olan vasat seyri ile üç günlük mesafe kat'edecek kadar hurûc-ı medid olduğunu kaydetmekte ve her yolun kendi mu'tadına göre hesap edilmesi gerektiğini ileri sürmektedir. Dolayısıyla es-

⁷⁴ Yazır, *Abdest Risalesi*, s. 46.

⁷⁵ Yazır, *Abdest Risalesi*, s. 47.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1585; a.mlf. *Abdest Risalesi*, s. 47.

kiden mutad vasıta kervan olduğu için, kervanın seyr-i vasatıyla üç günlük (on sekiz saatlik) yolculuğun esas alındığını, kendi zamanında ise, mutad yolculuk vasıtalarının farklılaştığı hâlde, yine de kervanla ilgili hükümlerin aynen uygulanmaya devam ettiğini söyleyip, bu anlayışın yanlış olduğunu söylemektedir. Ona göre, yolculuk (tren, vapur, otomobil ve uçaktan) hangi vasıta ile yapılıyorsa, o vasıtanın üç günlük (on sekiz saatlik) yolculuğunun esas alınması gerekmektedir, Yazır bunu, kıyasa ve ihtiyata daha uygun bulmaktadır. Bunun, içtihat yapmak ve yeni bir esas vazetmek değil, bilinen esasları doğru olarak uygulamaya çalışmak olduğunu ileri sürmektedir⁷⁷.

5. Rü'yet-i Hilal

İslam'da ramazan ayının başlama ve bitmesi, hacca gitmek ve kurban bayramını tespit gibi senelik ibadetlerin bir kısmında ay takvimi esas alınır. Bununla birlikte rü'yeti hilal meselesi öteden beri üzerinde durulan ve sonu gelmeyen tartışmalara yol açan bir konudur. Tartışmanın esasını ramazan hilalinin görülmesinde ayın çıplak gözle görülmesine mi itibar edilecek, yoksa bu hususta astronomi ilminin verilerine göre de hareket edilebilecek midir? Bu konuda üç görüş ortaya çıkmıştır: Biricisi, astronomi biliminin verilerine/hesaplarına uymanın gerekli ve zorunlu olmadığı, ikincisi, bu hesaplara dayanmakta bir beis olmadığı, üçüncüsü ise muhakkak ehl-i hesaba sorulması ve onların cevaplarına göre hareket edilmesi.⁷⁸

Yazır da hilalin sübutu için rü'yetin esas olduğunu ısrarla savunan âlimlerden biridir. Ona göre konu ile ilgili ayet ve hadislerdeki mücmelik yine diğer naslarla mübeyyen hâle geldiğinden, hilali tespit konusunda naslarda ifade edilen dışında bir yol aramak anlamsızdır. Çünkü illeti sarih nasla sabit olan bir konuda ictihada mesağ yoktur⁷⁹.

⁷⁷ Seferilik konusunda Elmalılı'nın yaklaşımı ve ve bu yaklaşımı destekleyen ve eleştirenlerin görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Yazır, *Hak Dini*, c. I, s. 630; Emin Aşıkkutlu, "Sünnet'te Seferilik", *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul 1997, s. 53; Fahrettin Atar, "Genel Olarak Seferilik ve Hükümleri" *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul 1997, s.18; Beşir Gözübenli, "*Elmalılı Hamdi Yazır'ın Seferilik Konusuna Yaklaşımı*", İstanbul 1997, s. 137-140; Nihat Dalgın, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, İstanbul 2009, s. 112-117; Abdullah Özcan, "Fakihlerin Seferilikle İlgili Hadislerden Hüküm Çıkarma Usulleri" *Seferilik ve Hükümleri*, İstanbul 1997, s.103. Abdullah Çolak, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*, Malatya 2011, s. 258-266.

⁷⁸ Mahmut Kaleli, "Müslüman Ülkeler Neden Farklı Günlerde Bayram Yapıyor? Kim Haklı?" *İlim ve Sanat*, 1985, sy. 2, s. 65.

⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 646-652; a.mlf. "Rü'yeti Hilâl Meselesi", *Makaleler*, II, 153-170.

6. Domuz Etinin Bir Kısım Kimyasal İşlemlerden Geçirildikten Sonra Yenilebileceği Görüşüne Karşı Tavrı

Yazır, kendi döneminde bir doktorun Kur'an'ı Kerim'de domuz etinin yasaklanma illetinin trişin denen bir mikroptan dolayı olduğunu ve bu mikrobu yok edilmesi hâlinde domuz etinin yenilebileceğini, bunun da Mâide suresi üçüncü ayetindeki تَذْكِيَةٌ kelimesindeki "tathir" anlamından anlaşıldığını, dolayısıyla domuzların da kesilerek temiz hâle gelebileceğine dair yazmış olduğu bir risaleye şu cevabı vermiştir: "Tezkiye ile pis hayvan temizlenmez, temiz hayvan pis ölmekten kurtarılır." Ayrıca domuz etinde bulunan zararlı trişin mikrobu bulunmuş son zamanlarda fennen anlaşılmıştır. Bu zat da evvela Kur'an'da domuz etinin haram kılınması hınzır olduğu için aynen değil, ancak bu mikrobundan dolayı olduğuna kendince bir karar vermiş sonra hınzır etinde bu malum olan mikrobu fennen ve kimyasal yolla giderilebileceğini mütalaa ve bunun hınzırı temiz hâle getireceğine hükmetmiştir. Malumdur ki makaleyi yazan bu tabibin تَزْكِيَةٌ (temizleme) ile تَذْكِيَةٌ (boğazlama) arasındaki farkın idrakinde olmadığını, kaldı ki böyle bir fark olmasa bile bu manayı verebilmesine imkân olmadığını beyan etmiştir. Domuz etinin kimyasal bir kısım işlemlerden geçirildikten sonra mikrobu giderilmesi ile temiz hâle geldiğinin iddia edilemeyeceğini söyledikten sonra Kur'an'ın sadece domuzun etindeki mikrobu değil, domuzun kendisini haram kıldığını vurgulamakta, buna karşı domuzun yalnız bu mikroptan dolayı pis ve haram olduğunu ve bunda da maddi-manevi başka sebep ve hikmetler bulunamayacağını iddia etmenin haksızlık olduğunu açıklamaktadır.⁸⁰

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılmaktadır ki, domuz etinin haram kılınması sadece bir kısım tıbbi gerekçelere bağlanamaz. Dolayısıyla yasağın gerekçesi olarak ileri sürülen hususların giderilmesi, yasağın geçerliliğini ortadan kaldırmayacaktır. Çünkü domuz etinin haram kılınmasındaki bazı hikmetlerin kavranması imkân dâhilinde olmakla birlikte, bu yasak şâriin teabbudî karakteri ağır basan bir tasarrufudur. Üstelik domuz eti üzerindeki haramlık da müstakil bir kimlik tesisine medar olacak şekilde köklü ve muhkem bir nitelik taşımaktadır.⁸¹ Haramlığın illetini trişin mikro-

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1562-1563.

⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Kaşif Hamdi Okur, "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler" İlahiyat Fakülteleri İslam Hukuku Anabilim Dalı Koordinasyon Toplantısına İslam Fıkhı Açısından Helal Gıda Sempozyumu 3-4 Haziran 2009 Bursa, s.23-57.

bu olarak tespitimizi sağlayacak herhangi bir nas mevcut değildir. Mesele-ye Kur'an-ı Kerim'de Tâlût ve Câlût kıssasında anlatılan ordunun bir neh-
rin suyundan içip içmemekle⁸², Yahudilere getirilen cumartesi avlanma ya-
sağı⁸³ açısından bakıldığında, nasıl ki bu yasaklar o ümmetlerin imtihanı
idiyse Hz. Muhammed'in ümmetine de domuz eti ve hamrın yasaklanışı-
nın bu ümmetin imtihanı olarak değerlendirilmesinin uygun olacağı kana-
atindeyiz.

7. Mut'a Nikâhı

Evlilik engellerinin sıralandığı ayetlerin devamında (...وَأَجَلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَهُ... وَذَلِكَ أَنْ تَتَنَفَّعُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ...):...*Bunlardan ötesini, iffetli ya-
şamak, zina etmemek şartıyla mallarınızla istemeniz (evlenmeniz), size he-
lâl kılındı...*"⁸⁴ ifadelerinin tefsiri vesilesi ile mut'a nikahı⁸⁵ hakkında şu bil-
giler verilmektedir: "غَيْرُ مُسَافِحِينَ"...demek kadınların helal kılınmasındaki
asıl amaç, yani nikâhın ve istifraşın hikmeti meşruiyeti tahsin-i nefis ve
hars-ü tenasüldür. Kazay-i şehvet buna müteferri'dir. Yoksa sadece şehvi
ihtiyacı gidermek maksadıyla nikah veya temellük caiz değildir. Bu maksat
da ya hafî/gizli veya aşikâr olur. Hafî olur, yani yalnız kalpte kalırsa nikâh
akdi zahiren sahîh olsa da diyaneten helal olmaz. Fakat zâhir de mübhem/
kapalı olursa, mesela akdin mücerred istimta' kastıyla olduğu açıklanır ve-
ya bir müddet-i muvakkate ile tevkit olunursa bu surette nikâh hem diya-
netten hem kazaen fasid olur. Binaenaleyh "غَيْرُ مُسَافِحِينَ" kaydından tama-
men anlarız ki mut'a nikâhı, tabiri âherle metres tutmak helal değildir, bu
bir sıfâhtır. Nikâh hüsn-i niyetle ve gayri muvakkat olmak üzere akdedil-
melidir⁸⁶.

وَالَّذِينَ هُمْ لِفُرُوجِهِمْ حَافِظُونَ : O Müminler ki namuslarını da, iffetlerini de ko-
rurlar. Ancak, eşleri ve sahibi buldukları cariyelerine karşı durumları baş-
ka; çünkü bunlarla ilişkileri yüzünden kınanmazlar. Ama bunun ötesine git-

⁸² Bakara, 2/249-250.

⁸³ Bakara, 2/65; A'râf, 7/163.

⁸⁴ Nisa, 4/24.

⁸⁵ Mut'a nikâhı "Aralarında dinen evlenme engeli bulunmayan bir erkekle bir kadının, erkeğin kadına vereceği bir bedel karşılığında belirli bir süre karı-koca hayatı yaşamaları hususunda anlaşmalarıdır." İ. Kafi Dönmez, "Müt'â", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174.

⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. II, s. 1327-1328.

*mek isteyen olursa, işte onlar haddi aşanlardır.*⁸⁷ ayeti de mut'a nikâhının meşru olmadığını gösteren bir başka delildir.⁸⁸

Yazır göre mut'a nikahı, nikahın sahih olması için “ebedilik şartı”na uymadığı gibi, sırf şehvi arzuyu gidermek için yapıldığından meşru değildir. “عَبْرَ مُسَافِحِينَ” kaydından bunu anlamaktadır diyebiliriz.

8. Hırsızlık Suçunun Teşekkülünde Çalınan Malın Nisabı

Had cezasını gerektiren hırsızlık suçu, “Tam ehliyetli bir şahsın, muhafaza altında bulunan başkasına ait, hemen bozulmayan muayyen miktardaki bir malı, gizlice muhafaza edildiği yerden hırsızlık fiilinde şüphe oluşturmayacak şekilde almasıdır.”⁸⁹

Elmalılı, “*Hırsızlık yapan erkek ve hırsızlık yapan kadın, suçları sabitleşince, yaptıklarının karşılığı ve Allah tarafından kelepçek (caydırıcı bir ceza olmak üzere) ellerini kesin*”⁹⁰ ayetinde anlatılan hırsızlıkla ilgili hükümleri açıklarken fakir ve yoksullara karşı, onların haklarını vermeyen bir toplumu büyük çapta hırsızlık yapanlara benzetmiş ve böyle bir toplumda insanların zor durumda (ızdırar hâli) kaldıkları için hırsızlık yapmış olmaları ihtimalinden, işlenen hırsızlık suçuna haddin uygulanmasında şüphenin ortaya çıkacağına şu ifadelerle yer vermektedir: “Sirkat, başkasına ait bir malı gizlice almaktır.” ki, lisanımızda “hırsızlık” olarak tabir edilir. Hırsızın genelde göz diktiği, çalmak istediği şey rağbet edilen mallardan olur. Yoksa alınması âdet olarak normal karşılanan şeylerin alınıp verilmesi örfen tam manasıyla bir hırsızlık sayılmaz. Hırsızlığın mahiyetinde, mal sahibinin koruma ve gözetimini çalmaya kalkışmak manası vardır. Bunun için hırsızlık fiilinin cezayı gerektirecek derecede tam anlamıyla oluşması iki şarta bağlıdır; birisi alınan malın az çok rağbet edilecek bir nisaba baliğ olması, diğeri de çalınan malın bir mekanda veya muhafazca korunuyor, yani hırsızlık altında olmasıdır. Ancak İbn Abbas, İbn Zübeyr, Hasen el-Basri miktarın azlığına ve çokluğuna, muhafaza altında olup olmadığına bakılmaksızın hırsızlık suçunun gerçekleşip had cezanın gerekeceği kanaatindedirler ki, Zâhiriyye mezhebinden Dâvûd-u İsfehânî'nin ve Hâricilerin görüş-

⁸⁷ Mü'minûn, 23/5-7.

⁸⁸ Bkz., Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3429.

⁸⁹ Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku*, I, 125.

⁹⁰ Mâide, 5/38.

leri de bu yöndedir. Gerçi az veya bekçisiz, açtıktaki bir malı alıvermek de hırsızlık kabilinden ise de, bu itlakın tam bir hakikat olduğu şüphelidir. Zira örfün mücade ettiği miktarı alıvermek bir terbiyesizlik olmakla beraber ne açığına gasb, ne de habersiz alınmasına hırsızlık denilmediği de malumdur. Hâlbuki hadler her vechile kat'i ve yakinî [olması gerekip], şüphe ile sakıt olduğundan, eli kesilecek hırsıza tam manasıyla ve şüphesiz olarak sârik veya sârika denilebilmesi için nisab ve hırs herhâlde şart olmalıdır. Ve bunu isbat için rivayet edilen haberler hiç nazarı dikkate alınmasa bile, hırsızlık kelimesinin tam örfi manası bunu gerektirir. Ve fıkıhçıların çoğunluğu bunda ittifak etmişlerdir.⁹¹

Had cezasının uygulanabilmesi için suçun bütün unsurlarıyla kesin olarak sabit olması gerekir, en ufak bir şüphe had cezasını düşürür.⁹² Hırsızlık suçunun teşekkülü için çalınan şeyin mal niteliği taşıması ve belli değerde olması gerekir. Yani çalınan malın hırsızlık suçunu oluşturacak nisaba ulaşması gerekir. Hırsızlık suçunun oluşması için çalınan malda aranan nisap ve bu konudaki ihtilafları zikreden Yazır, ortada nisap konusunda bir şüphenin varlığından bahsetmekte ve bu şüpheyi ortadan kaldıracak şekilde günün şartlarına göre nisap miktarının yeniden artırılarak tespit edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Hırsızlık suçunun teşekkülü için çalınan malın nisabı konusunda fakihler ihtilaf etmişlerdir. Çeyrek (¼) dinar veya üç dirhemden aşağısına itibar eden olmamış ve Ebu Hanife Hazretleri para olarak basılmış olmak üzere on dirhem gümüş akçe kıymetine balığ olmayana itibar edilmeyeceğini yani bunun altındaki bir miktarda bir malı çalana tâzir uygulansa da had cezası gerekmeyecektir ki bu bir dinâra denk demektir. Gerçekte başkasının bir habbesini çalmak dahi lügaten ve örfen bir hırsızlık olarak isimlendirilse de had cezasını gerektirecek bir hırsızlık suçunun oluşması için suçun unsurlarının hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde meydana gelmiş olması gerekir. Hırsızlık fiilinin ceza ve nekâl olan haddi gerektiren bir suç olması için şübhe-i ibahadan, şübhe-i hakdan (kendisinin de on-

⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1671-1672. Hasan-ı Basrî'den, hırsızlık nisabı konusunda "Az da olsa kıymet ifade eden bir mal olması; bir, iki, beş dirhem, ¼ dinar değerinde olması gerekir şekilde görüşler nakledilmiştir. Ravza Cemal Husari, *Fıkhu el-Hasen el-Basri el-mukâran ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut-Dımaşk 2006, IV, 36-37.

⁹² İlgili hadis için bkz., Tirmizî, "Hudud", 2; İbn Mâce, "Hudud", 5; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, V, 508, H. No: 28493; Beyhâkî, *Sünen*, VIII, 413, H. No: 17057.

da hak sahibi olma şüphesinden) ve ıztırar şüphesinden hâli olması gerekir. Hâlbuki bir malın korunmaması bir müsamaha ve binaenaleyh bir şübhe-i ibaha teşkil edeceği gibi bir şahsın cüz'î miktarda bir mal sirkate tenezzül etmesi de herhalde bir şübhei ıztıardan hâli değildir. Öncelikle “*وَفِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ*: Onların mallarında dilenen ve yoksul için bir hak vardır.”⁹³ buyrularak zekât, sadaka gibi infak ahkâmıyla def'i ıztırar esbabı te'min olunduktan ve haramlardan ıztırar durumları istisna edildikten sonradır ki Hak Teâlâ hırsızlık cezasını emretmiştir. Bu genel şartlar altında hırsızlığa cesaret eden bir elin İslam toplumu içinde kangren olmuş bir uzuv gibi kesilmesi gerekir. Fakat fukaranın hakkını vermeyen, erbabı ıztırarın ıztırarını düşünmeyen ve bilakis o ıztırarı günden güne teşdid eyleyen bir heyet-i ictimaiyyenin sâriklara karşı vaziyeti sirkati kübrâ erbabının vaziyetine şebih olmaktan kurtulamaz. Dolayısıyla ıztırar veya ızdırar şübhesi ile kat'î bir ceza ve nekâle istihkak sabit olamaz. Nitekim Hz. Ömer kıtlık senesinde haddi sirkati tatbik etmemiştir. Çünkü umumun zaruret ve ihtiyaca maruz bulunduğu böyle bir zamanda infak görevinin gereği gibi yapılamayacağı zahir bulunduğundan her fert haddizatında muztarr olmasa bile ızdırar şübhesi içindedir. Şu hâlde malın açıkta bırakılması bir şübhe-i ibaha olacağı gibi alel'âde ahvalde çalınan malın bir muztarrın el uzatabileceği az bir miktardan fazla bir nisapta bulunmaması da şübhei ıztıardan salim olmayacağından hırsızlık suçunun tam olarak ceza ve nekâl olan haddi mucib bir cürm olması için hem nisabın hem hırsızın şart olması lâzım gelir. Ve bu şartlar sirkat mefhumu lugavîsinden olmasa bile bihakkın ceza ve nekâl mefhumlarından işâretin delaletiyle⁹⁴ sabit, bundan başka hem kitabın umumi kaideleri hem de sünneti seniyye ile müeyyedir...⁹⁵

Velhasıl, hırsıza bir özür şübhesi bırakmamak için herhalde bir nisabın da şart olduğu kat'îdir.⁹⁶ Ancak bu nisabın miktarı müctehedün fihtir. Ve Fukaha sünen-i nebeviyyeye nazaran bunun rubu' yani çeyrek dinar ile bir dinar veya on dirhem arasında deveran ettiği de ittifak etmişler, Şafîî gibi kimisi asgariyi, İmam A'zam gibi, kimisi de azamiyi tercih etmiştir ki

⁹³ Zâriyât, 51/19.

⁹⁴ İşâretin delâleti, ibarenin delaletinde olduğu gibi sözün lafzından anlaşılan hükme değil, bu hükümden hareketle dolaylı olarak anlaşılan hükme delâlettir. Zekiyüddin Şa'bân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ.Kafi Dönmez), Ankara 1990, s. 335.

⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1672-1673 (Kısmen sadeleştirilerek).

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1673.

şüpheden tamamen salim olan da budur. Acaba on dirhemden ziyade bir miktar kabulüne imkân yok mudur? Biz buna vardır cevabını vermek istiyoruz ve miktarı nisabın bu iki hadd arasında deveranı mücmeun aleyh (müctehidlerin ittifak ettiği bir husus) olduğuna kail olmuyoruz. Mademki çalınan malın nisabı konusu ictihada açık bir konudur ve bu hususta en ufak bir şüphenin büyük bir önemi vardır. O hâlde bunun ictihadi mahiyetini muhafaza eden bir zaman meselesi olduğuna kabul etmek gerekir. Eğer böyle olmasa idi mücdehitlere en fazla ve en az fikirlerini veren misaller, haberler sabit olmazdı. Bir dinar, 1 miskal altın demektir ki o zaman 14 olan vezni sebr' dirhemiyile 10 dirhem gümüş kıymetçe buna muadil idi. 12 dirhem addedildiği dahi varsa da bu daha küçük bir dirhem mikyasıdır. Ve buna nazaran ¼ dinara 3 dirhem denir. Nitekim bugün bizde mütearif olan on altı kıratlık dirhem ile sekiz dirhem on iki kırat tutar ki mecidiyeden biraz fazladır. Demek ki o zamanlar altın sekiz, on dirhem değil, kırk elli dirhem gümüş muadiline çıkmıştır. Altın gümüş farkı böyle olduğu gibi eşya ile nukud arasında da bu tefavüt zahirdir. Önceki zamanların 10 dirheminin alım gücü ile bugünün 10 dirheminin alım gücü farklıdır o hâlde yeni bir nisab belirlenmelidir. Bir zamanlar bir miskal altına denk olup ıztırar şüphesini ortadan kaldıran on dirhem gümüş bugün için o zamanın üç dirhem gümüşünden daha düşük bir kıymette bulunduğu şüphe olmadığı gibi, bugünün bir miskal altını da böyledir. Binaenaleyh nisab miktarı, şübhei ıztırarın def'i noktai nazarından ihtilâfı zaman ile mütehavvildir.⁹⁷

Bu misallerden istifade ile zamanına göre şüpheye mahal bırakmayacak şekilde bir nisab tayin edilmesi caiz ve hattâ gereklidir. Zira “فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ : Kim, gönülden günaha yönelmiş olmak üzere açlık hâlinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”⁹⁸ hükmünün hadlerde dahi muteber olduğunda söz olmadığı gibi bunun şüphesinin de muteber olduğunda şüphe yoktur.⁹⁹

Hız. Peygamber döneminde 200 direm gümüş ile 20 miskal altın, satın alma gücü bakımından birbirine eşit derecede idi. Birçok mali meselede Resûl-i Ekrem bir miskal altını 10 direm gümüş ile kıymetlendirmişlerdi.

⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1674.

⁹⁸ Mâide, 5/3.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1675.

5 deve 200 dirheme, aynı şekilde 40 koyun da 200 dirheme denk idi. Yarım miskal altın veya 5 dirhem gümüşle orta derecede bir koyun satın alınabiliyordu.¹⁰⁰ Ancak günümüzde özellikle gümüşün altın karşısında alım gücü oldukça düşmüştür. Yukarıdaki örneklerde Yazır, hırsızlık nisabının günümüz şartlarına göre en azından Hz. Peygamber dönemindeki 10 dirhem alım gücüne göre tekrar gözden geçirilmesi fikrine sahiptir ki isabetli bir görüştür.

Sonuç

Elmalılı'nın tefsirciliğinden sonra ilmî sahada öne çıkan en önemli özelliği hukukçuluğudur. Fakih olmanın en aşağı mertebesini “nasla belirlenen bir illetin uygulanmasında ibaret bir tahkik” olarak ifade eden Elmalılı, Kur'an'ın başka dillere tercümelerinden kesin olarak hüküm istinbat edilemeyeceğini, böyle bir girişimin dini tağyir olacağını ifade eder. İçtihadı kanun vaz etme değil, ahkâm-ı ilahiyeyi keşif, var olanı ortaya çıkarmak olarak anlatan Elmalılı, bireysel içtihadı çok ilim heyetinin içtihadını önermektedir. Rü'yet-i hilali tespitinde rüyeti esas alan, abdestte çıplak ayakların yıkanması gerektiğini ayette geçen ifadelerden ve Arapçanın gramatik yapısından hareketle izahlar getiren Elmalılı, pek çok konuda cumhurun görüşünü benimsemekle birlikte rüyet-i hilal, seferilik gibi konularda zaman zaman bireysel tercihlerini cesaretle ortaya koyabilen bir fakihtir. Onun hukukçuluğunu ortaya koymada en iyi kaynaklardan biri olacağını düşündüğümüz fakat bir türlü ulaşamadığımız Usûl-i Fıkıh isimli elyazma çalışmasının zaman geçmeden ortaya çıkarılarak ilmî çevrelerin istifadesine sunulması müellifin de ruhunu şâd edecektir. Kendisine Allah (c.c.)'tan rahmet diliyorum.

Kaynakça

- Albayrak, Sadık, *Son Devir Osmanlı Uleması*, İstanbul 1980.
 Atar, Fahrettin, *Fıkıh Usûlü*, İstanbul 1988.
 Beyhâkî, (458/1066), *es-Sünenü'l-Kübrâ*, (thk. Muhammed Abdülkâdir Ata), Beyrut 1994.
 Bilmen, Ömer Nasuhî, (ö.1971) *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974.

¹⁰⁰ Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif ez-Zebidî, *Sahih-i Buhâri muhtasarı tecrid-i sarih tercemesi*, (Mürtercim ve şarih: Kamil Miras) Ankara 1982, V, 88, 126 vd.

- _____, *Hukukî İslâmiyye ve İstilahat-ı Fıkhiyye Kamusu*, İstanbul 1985.
- Çessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî (370/980), *Ahkâmu'l-Kur'ân*, Beyrut 1993.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsir Usulü*, Ankara 1985.
- Çolak, Abdullah, *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu (Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında)*, Malatya 2011.
- Dalgın, Nihat, *Gündemdeki Tartışmalı Dini Konular*, İstanbul 2009.
- _____, "İslam Hukuku Açısından Müslüman Bayanın Ehl-i Kitap Erkeklerle Evliliği", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 2, 2003, s. 131-156.
- Dönmez, İ. Kafi, "Müt'a", *DİA*, İstanbul 2006, XXXII, 174.
- Erdoğan, Mehmet, *Vahiy-Akil Dengesi Açısından Sünnet*, İstanbul 2001.
- Ersöz, İsmet, "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)* Ankara 1993.
- Günay, H. Mehmet, "İslâm Hukukunda Hükümsüzlük Teorisi ve Şüphe Doktrini Bağlamında Evlenme Engelleri II: Örneklem Tahlilleri", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy.5, 2005.
- Gürkan, Menderes, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, 2005. s. 211-232.
- Husarî, Ravza Cemal, *Fıkhu el-Hasen el-Basrî el-mukâran ale'l-mezâhibi'l-erbaa*, Beyrut-Dımaşk 2006,
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed (235/849) *Kitabu'l-musanneffi'l-hâdîsi ve'l-âsâr* (thk. Muhammed Abdüsselam Şahin), Beyrut 1995.
- İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni (275/888), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- İbn Melek (821/1418), *Şerhu menâri'l-envâr*, İstanbul, t.s.
- İbn Nüceym, Zeynuddin b. İbrahim el-Mısırî (970/1562), *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, Dımaşk 1983.
- İbn Rüşd, Ebu'l-Velid Muhammed b. Ahmed el-Hafid el-Kurtubî (595/1198), *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, İstanbul 1985.
- Janet Paul-Seailles Gabriel, *Metalib ve Mezahib*, (çev. M. Hamdi Yazır) İstanbul 1978.
- Kaleli, Mahmut, "Müslüman Ülkeler Neden Farklı Günlerde Bayram Yapıyor? Kim Haklı?" *İlim ve Sanat*, 1985, sy. 2.
- Karaman, Hayreddin, *Mukayeseli İslam Hukuku*, İstanbul 1986-1991.
- Koca, Ferhat, "Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu I-V" *İslami Araştırmalar Dergisi*, sy.3, yıl: 1999.

- Köse, Saffet, "İslam Hukuk Düşüncesinin Bazı Problemleri", *İslâmiyât*, c. 2, sy. 1 (Ocak-Mart) 1999.
- Okur, Kaşif Hamdi sunduğu "İslam Hukuku Açısından Helal ve Haram Olan Gıdalar ve Bazı Güncel Meseleler, Bursa-3-4 Haziran 2009, s.23-57.
- Özen, Şükrü, "Müzâkereler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi 1*, İSAV, İstanbul 2005.
- Öztürk, Nazif, "M. Hamdi Yazır'ın Vakıfçılık Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül 1991) TDV yay., Ankara 1993.
- _____, "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Metrukâtı Hakkında Ön Rapor", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül 1991) Ankara 1993.
- Pakalın, Mehmet Zeki, *Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1983.
- Paksüt, Fatma, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu* (4-6 Eylül 1991) Ankara 1993.
- Seyyid Bey, Mehmed, *Usûl-i Fıkıh Dersleri*, İstanbul 1333.
- Suyûtî, Celeleddin Abdurrahman (911/1505), *el-Leâli'l-masnûa fî ehâdisi'l-mevzûa*, Beyrut 1996.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris (204/819), *el-Ümm*, Beyrut 1993.
- _____, *Ahkâmu'l-Kur'an*, Beyrut ts.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa b. Sevre b. Musa (279/892), *es-Sünen*, İstanbul 1992.
- Yaman, Ahmet, "Bir Kavram Olarak 'Fıkıh Kaideleri' Ya Da İslâm Hukukunun Genel İlkeleri", *Marife*, Konya 2001, yıl:1 sy. 1.
- _____, *İslâm Aile Hukuku*, İstanbul 1999.
- Yavuz, Yusuf Sevki, Elmalılı Muhammed Hamdi" *DİA*, İstanbul 1995, XI, 57.
- Yazır, M. Hamdi Yazır, (ö.1946) *Hak Dini Kur'an Dili Türkçe Tefsir*, I-X, İstanbul 1979.
- _____, *Büyük İslâm Hukuku Kamusu (El yazma nüsha)*
- _____, *Alfabetik İslam Hukuku ve Fıkıh İstilahları Kamusu*, I-V, (nşr. Sıtkı Güle) İstanbul 1997
- _____, *Abdest Risâlesi (El yazma nüsha)*
- _____, *Makaleler*, (Yay. Haz. Cüneyt Köksal-Murat Kaya), I-II, İstanbul 1997.
- Zebîdî, Zeynüddin Ahmed b. Ahmed b. Abdillatif, *Sahih-i Buhârî muhtasarı tecrid-i sarîh tercemesi*, (Mürtercim ve şarih: Kamil Miras) Ankara 1982,
- Şa'bân, Zekiyüddin, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, (trc. İ.Kafi Dönmez), Ankara 1990
- Zerkâ, Mustafa Ahmed, *el-Fıkhu'l-İslâmî fî sevbihi'l-cedîd (el-Medhalü'l-Fıkhî'l-Âm)*, Dımaşk 1967-1968.

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN TASAVVUF ANLAYIŞI SUFISM UNDERSTANDING OF ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR

HÜSEYİN KURT
YRD. DOÇ DR.
HARRAN Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942), yakın dönem ilim ve fikir hayatının müstesna simalarından biridir. O, hayatın içinde bir din anlayışı ile ilmi ve fikri yönden İslâmiyet'i yorumlamış, çağımız Müslümanlarına yeni ufuklar açmış, düşünce ve ruhlardaki donukluğu gidermeye çalışmıştır. Osmanlı Devletinin son dönemi ile cumhuriyetin ilk yıllarında yaşayan Muhammed Hamdi Yazır, felsefi, itikadi, fıkhi, tasavvufi ve sosyal meseleler üzerinde derinliğine düşünen bir din âlimidir. Özellikle tevhid, nübüvvet, velâyet, varlık-âlem-insan, marifetullah, muhabbetullah, tevbe, zikir, takva, kalp, ruh ve nefis gibi tasavvufi konular üzerindeki düşünceleri, onun hem felsefeye hem de tasavvufa olan vukûfiyetini göstermektedir.

Allah, âlem ve insan ilişkisi, tasavvuf düşüncesinin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. Bu ilişkinin temelinde, İslâm'ın varlık düşüncesi yer almaktadır. Varlığın hakikatini Allah'tan başka kimse bilemediği için, insanın varlığı bilmesi bir yönüyle olup, varlığın özü itibarıyla değildir. İslâm düşüncesinde Allah'ın varlığı kendi zatındandır ve herhangi bir delile ihtiyaç duymayacak kadar açıktır. Bu hususta Hamdi Yazır, "Hakikat-i Muhammediyye"nin zuhurunun, bütün hilkatin gayesi olduğunu belirterek, varlık ve yaratılış konusunda tasavvufi bir düşüncüyü dile getirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, İttisal, Vahdet-i vücud, Marifetullah, Muhabbetullah, Tevbe, Zikir

ABSTRACT

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) is one of the exceptional personalities in science and ideas life in recent period and he has opened new horizons for today's Muslims.

Muhammed Hamdi Yazır, who lived in the last period of the Ottoman Empire and the early years of the republic, is a religious scholar who reflected on philosophical, creedal, fiqh, mystical and social issues. His ideas on important issues of Sufism have indicated to his deep knowledge about both philosophy and Sufism. God, the world and human relations have constituted one of the most important issues of Sufism. On the basis of this relationship has located the idea of existence of Islam. No one knows literally essence of existence but Allah. In this respect, Hamdi Yazır has expressed a mystical opinion about existence and creation by stating that occurrences of "Hakikat-i Muhammediyye" (truths that brought by Prophet Muhammad) are the purpose of all creation.

Keywords: Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, unification, unity of existence, the knowledge of the God, the love of God, penitence, invocation.

Giriş

Emmalılı M. Hamdi Yazır, tasavvufla ilgili bir eser kaleme almamasına rağmen eserlerinde tasavvufi konular üzerinde görüş ve düşüncelerini de ortaya koymuştur. Onun özelliklerle tefsirinde, ibadet ve ahlak, seyr-u sülûk, makam ve hâller, insan psikolojisi ve tasavvufi meselelerle ilgili birçok konuyu ele alıp incelediğini görmekteyiz. Onun tasavvuf anlayışını ve bu konuda yazdıklarını bütünüyle ortaya koymak bir makale boyutunu aşacak ölçüdedir. Biz bu çalışmamızda, M. Hamdi Yazır'ın makam ve hâllerle ilgili tevbe, zikir, marifetullah ve muhabbetullah kavramları ile tasavvufi meselelerle ilgili tevhit ve vahdet-i vücud kavramları hakkındaki görüş ve düşüncelerine yer vermek istiyoruz.

1. Makam ve Hâllerle İlgili Kavramlar

1.1. Tevbe

Tevbe, lügatte günahattan af dileyerek ondan vazgeçip geriye dönme, günahattan pişmanlık duyarak onları terk etmedir. Tevbe, af ve özür dilemenin en belîğ çeşididir¹. Tevbe-i nasuh ise, İbn Abbas'ın tanımıyla, "Kalple pişmanlık, dil ile af dileme ve bedenle günaha dönmemeye niyet etmedir."²

Dini açıdan tevbenin tamam olması için, tevbe edenin şu şartları taşıması gerekir: Çirkinliğinden ve kötülüğünden dolayı günahı terk etme, aşırı gittiği için pişmanlık ve üzüntü duyma,

¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, İstanbul 1986, s. 76; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, c. I, s. 454.

² Ebû Tâlib Muhammed b. Ali Mekki, *Kâtu'l-kulûb*, I-IV, Kahire 2001, I, 179; Cürcanî, Ali b. Muhammed, *et-Ta'rifât*, Beyrut 2003, s. 76.

alışkanlıklarını terk etmeye azmetme ve vakit geçirmeksizin salih amel işleyerek günahın ardından sevap kazanmadır.³

Tasavvuf ehli tevbenin pek çok tarifini yapmışlardır. Onlara göre tevbe, kötü ve günah işlerden pişman olup Allah'a yönelmektir. Avam günahahtan, havas gafletten tevbe eder. Tevbenin şartları; pişmanlık hissi, derhal günahı terk etmek ve bir daha eski hâle dönmeye azmetmektir.

Tevbenin birçok çeşidi vardır. Cehennem korkusuyla yapılan tevbe; cennete girme ümidiyle yapılan inâbe; sırf Allah'a yapılan ise evbe denir. Tevbenin rükünleri ise; farzları îfa, borçları edâ, helal lokma ve nefse muhalefettir.⁴

Elmalılı'ya göre, tasavvuf hayatının kapısı sayılan ve ruhun selameti için mümini Allah'tan ayıran günahın zararlı olduğunu idrak etmekten doğan tevbe, Allah ile insan arasındaki perdelerin kalkmasına vesile olan ilk makamdır. Tevbe, inanmış kişinin kötü huylardan ve İslam'ın ruhuna zıt davranışlardan sıyrılması, samimiyetle güzel huylara dönmesidir. Kul yaptığı günahlarda ısrar etmeyip, Hakk'ın rızasını kazanma yollarını aradığı sürece Allah'ın rahmet kapısı her zaman açıktır.

Elmalılı, tefsirinde tevbenin manası, çeşitleri, şartları, tevbe-i nasuh ve tevbenin kabul edilip edilmemesi hususunda izahlar yapar. Bakara sure-si 37. ayetin tefsirinde tevbeyi şöyle izah eder: "Tevbe, esasen rüçü etmek, asl-ı sabıka dönmek demektir. Binaenaleyh kula nispet edildiği zaman arazî olan günah hâlini bırakıp aslı olan salâh hâline dönmek demek olur. Allah'a nispet edildiği zaman da tâli olan nazarı gadabdan aslı olan nazar-ı rahmete dönmek manasını ifade eder. Bunun için tevbenin manayı şer'isi, kulun günahını itiraf ve ondan nedamet edip bir daha yapmamağa azmeylemesi, Allah'ın da bu tevbeyi kabul ile günahı mağfiret etmesi diye tefsir olunur."⁵

³ Abdürrezzak Kâşânî, *Mu'cemu'l-ıstılâhâti's-sûfiyye*, Kahire 1992; *Letâifü'l-a'lâm fi işâreti ehli'l-ilhâm (Tasavvuf Sözlüğü)*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul 2004, s. 117; Cürcânî, *Târîfât*, s. 70; Muhammed b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu ıstılâhâti'l-fünûn*, Beyrut trs., c. I, s.161-162; Rağîb el-İsfahânî, *a.g.e.*, s. 76; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, Dergâh Yayınları, İstanbul 1990, s. 50-51; H. Kâmil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1997, s. 168-170.

⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay., İstanbul 1996, s. 529. Ayrıca bkz., M. Zahit Kotku, *Tevbe*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991; Ebû Nasr Serrâc Tûsî, *el-Luma'*, çev. Hasan Kamil Yılmaz, Altınoluk Yay., İstanbul, 1996; Kemal Sayar, *Sûfi Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000, s. 18-33; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1981, s. 151, vd.

⁵ Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992, c. I, s. 326.

Elmalılı, ehli tasavvufun cennete girme ümidiyle yapılan tevbe diye isimlendirdikleri inâbeyi de Ra'd suresi 27. ayetin tefsirinde şöyle izah eder: "Inâbe, Hakk'a ikbal-ü teveccüh ve âyât-ı Hakk'ı teemmül ile tevbedir ki, asıl hakikati hayır nevbetine girmek demektir."⁶

Elmalılı, ehli tasavvufun bir daha eski duruma dönmeme azmiyle yapılan tevbe olarak isimlendirdikleri tevbe-i nasûh'u da, Tahrir suresi 8. ayetin tefsirinde şöyle ifade eder: "Esasen nasûh kelimesi iki manaya mevzudur. Birincisi halislik ve sâfilik manasıdır. Nitekim mumu alınmış halis bala "asel-i nâsuh" denilir. Bu manaca nâsuh, çok hâlis ve temiz demek olur. İkincisi de söküğü dikmek, yırtığı yamamak suretiyle onarıp düzeltmek manasıdır. Nitekim elbisenin dikişine "nesahatü's-sevb" denilir. Bu manaca nâsuh, çok ıslah edici, hiçbir gedik bırakmayacak veçhile eksiklikleri düzeltip, iyi onarıcı demek olur. Bu iki mananın mecmûundan me'huz olarak da nush, hüsn-i niyyet ve hulûs-ı kalb ile hayırhâlık ederek eksiklikleri düzeltip ıslah edecek öğüt vermek, va'z etmek, nasihat eylemek manasına gelir ki, nasihat o verilen öğüdün ismidir. Bu manaca da nâsuh, çok iyi nasihat edici demek olur."

Evvelki ikisinde nâsuh, tevbenin doğrudan doğru sıfatı olarak halis, ciddi, temiz bir tevbe veya insanın dinini, ahlakını çok ıslah edecek müessir bir tevbe demektir. Üçüncü manada ise nasuh, hakikatte tevbe eden kimsenin vasfı olup tevbeye mecazı aklî suretiyle isnat edilmiş olur. Yani bir tevbe ki, onunla tevbe eden kimse evvela kendi nefesine, sonra da dolayısıyla diğerlerine çok iyi nasihat verip düzeltilmiş olacağından; nefsin hakkıyla düzelmesine sebep olan o tevbesine izafet terkibi ile çok iyi nasihatçının tevbesi manasına tevbe-i nâsuh demek doğru olacağı gibi, tavsif terkibiyle çok iyi nasihat edici nâsuh tevbe manasına tevbe-i nâsuh demek de daha belîğ olarak doğrudur. Bu tevbe nasıl olur? Kabahatlerden başka bir sebeple değil, mahza çirkinlikleri yani Allah'ın rızasına muhalif bir kabahat oldukları için vicdanında nedamet ederek ve irtikâbından şiddetli gam duyarak ve bir daha onu yapmamaya azmeyleyerek vazgeçmek ve nefsini buna alıştırıp hiçbir sebep ve mânia, karşısında dönmemeye karar vermekle olur.⁷

Elmalılı, yine Tahrir suresi 8. ayetin tefsirinde tevbenin şartlarını Hz. Ali (r.a.)'dan rivayetle şöyle nakleder: Hz. Ali, Arabî'nin birini "Allah'ım, Senin

⁶ Yazır, *a.g.e.*, c. IV, s. 2982.

⁷ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5126-5127.

için istiğfar ve tevbe ediyorum.” derken işitmiş. “Yâ hâzâ, tevbeyle dil çabukluğu yalancılara tevbesidir.” demişti. O da, “O hâlde tevbe nedir?” deyince de Hz. Ali şöyle demiştir: “Onu altı şey cemetmiştir: Geçmiş günahlara nedamet, ferâizi iade, mezalimi red, hasımlarla helâlleşmek ve bir daha dönmemeye azmetmek, nefsi mâsiyette büyüttüğün gibi Allah’a tâatte eritmek ve ona maasînin tadını tattırdığın gibi tâatin de acısını tattırmaktır.”⁸

Elmalılı, tevbenin kabul edilip edilmeyeceği veyahut kimlerin tevbesinin kabul edileceği konusunda da izahlarda bulunur. Tevbe-i nâsuh'tan bahseden Tahrim suresi 8. ayetin tefsiriyle ilgili olarak şöyle der: “Tevbe ile günahın örtülmesi, hiç işlenmemiş gibi ilm-i ilâhîden silinmesi demek olmayacağı cihetle onun her hususta tam bir masuma müsavi olması lâzım gelecek derecede örtülmesi manasına umumî bir vaid ve teahhüd anlaşılmasın. Kabahat mademki yapılmış, o yapılmıştır. İlm-i ilâhîden silinmesine imkân ve ihtimal yoktur. Ancak tevbe-i nasuh ile, hasenat ve keffaret ile örtülür, bağışlanır cezası affolunur. Mazisi hisab defterinden silinir, hatta ondan sonra hâlde göre tam bir masum gibi muamele edilir. Fakat haddizatında masum olmadığı cihetle o derece yükseltilmesi hususunda teminat verilmez. Bununla beraber ümit de kestirilmez, çünkü Allah her şeye kadîrdir.”⁹

Elmalılı, normal bir tevbenin kabulü ile ilgili olarak da Nisâ suresi 17. ayetin tefsirinde şöyle der: “Allah Teâlâ'nın katıyyen kabulünü va'd-ü taahhüd eylediği tevbe, ancak bir cehaletle bilmeyerek fenalık yapıp da sonra çok geçmeden tevbe eden, günahında ısrar etmeyen kimselere aittir. Yoksa fenalıkları yapıp da, nihayet her birine ölüm gelip çattığı zaman, ben şimdi tevbe ettim diyenlere, bir de kâfir olarak ölenlere tevbe yoktur. Şu hâlde bu ikisi arasında bulunan, yani bilerek günah yapan çok geçmeden tevbe etmeyip seyyiatı itiyad eden ve mamafih haleti nez'a gelip hayattan meyus olmadan evvel tevbe edenlerin tevbelerinin kabulü katî değildir. Meşîyyet-i İlâhiyeye kalmıştır. Bu babda tahkik şudur ki, haleti nezî'den önce henüz hayattan meyus olmazdan evvel küfürden tevbe ile iman, makbuldür. Fakat haleti nezî'de yeis hâlinde küfürden tevbe ile iman makbul değildir.”¹⁰

⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5127.

⁹ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5128.

¹⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. II, s. 1316.

1.2. Zikir

Zikir, unutmamanın zıddı olup, lügatte bir şeyi ezberleyip korumak, hatırlamak, şeref, öğüt, namaz, dua ve övgü anlamlarına gelir. Bir şeyin dilde dolaşıp akması, devamlı olması, hatırlanması gereken bir şeyi korumak, Allah'ı anmak da zikirdir. Kur'an'ın sıfatlarından biri olan Zikr-i Hakîm, her türlü ihtilaf ve çelişkiden uzak, sağlam ve şerefli manalarına gelir.¹¹

Tasavvuf terminolojisinde zikir, Allah'ı anmak, hatırdan çıkarmamak ve unutmamak şeklinde ifade edilir. Zikir, tasavvuf ve tarikat ehli kişilerin belli kelime ve ibareleri çeşitli miktar ve yerlerde, edebe riayet ederek, ferdi ya da toplu olarak söylemeleridir. Zikrin hakikati, zikreden kişinin kendisinden geçip, Allah'ın dışında her şeyi unutmamasıdır.¹²

Zikir, genel olarak dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Kişinin sürekli olarak diliyle Allah'ı anması, dilin zikridir. Kalbin zikri ise, sevilenin hakikatinin kalpte tasavvuru ve bu düşüncede yoğunlaşmasıdır. Başka bir sınıflamaya göre zikir, hafî (gizli) ve cehrî (açık) olarak iki kısma ayrılır. Hafî zikir, zikreden sadece kendisinin işitebileceği alçak bir sesle yaptığı zikirdir. Cehrî zikir, yüksek sesle veya çevrede bulunanların işitebileceği şekilde, sesli olarak yapılan zikirdir¹³.

¹¹ Rağûb el-İsfahânî, *Müfredât*, s. 179-180; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, c. II, s. 1507-1509; Firuzabâdî, *Kâmûsu'l-muhît*, Kahire 1989, c. II, s. 34; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 512; Asım Efendî, *Kâmûs Tercümesi*, İstanbul 1305, c. II, s. 346. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 539. et-Tûsî, zikrin iki yönüne dikkat çeker, birincisi tehliil, tesbih ve Kur'an okumak; ikincisi de Allah'ın birliğini, isimlerini ve sıfatlarını hatırlatma (tezkîr), şartlarına göre kalpleri uyarımadır. Bkz. Ebû Nasr Serrâc et-Tûsî, *el-Lüma'*, Bağdat 1960, s. 223.

¹² Abdülkerim Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 101,464; çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1999; Serrâc, *el-Lüma'*, s. 290; Kelâbazî, *et-Taarruf li mezhebi ehli tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1979, s. 106; Ebû Hâmid Gazâlî, *İhyâu ulûmî'd-dîn*, (I-V), Kahire 1939, c. I, s. 301; Tehânevî, *Keşşâf*, c. I, s. 563.

¹³ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri*, s. 588-589; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 1997, s. 783. Mutasavvıflara göre, tasavvufî manada zikir telkinini ilk olarak Hz. Muhammed (s.a.s.) yapmıştır. O, dört halifesine de değişik usullerde zikir telkin etmiş; tarikat kurumlarının teşekkülünden sonra da her tarikat bu dört usule göre zikirlerine şekil vermişlerdir. Bu dört çeşit zikir telkini şunlardır:

1. Siddîkiye: Hz. Peygamber Mekke'den Medine'ye hicret ederken, Hz. Ebûbekir'in kulağına üç kez Allah isminin zikir telkininde bulunmuştu. Bu sırada Hz. Peygamber (s.a.s.) uylukları üzerinde, Hz. Ebûbekir de ayaklarını önde kavuşturarak oturmuş vaziyetteydiler. Hafî (gizli) zikir bu hadiseye dayanır.

2. Kübreviye: Hz. Ömer Müslüman olduğu sırada Hz. Peygamber ile kucaklaşmış, bu esnada Peygamber Efendimiz, "Lâ ilâhe illallah" kelime-i tevhidini cehrî (sesli) olarak ona telkin etmiştir. Fakat Hz. Ömer ayakta duramayıp yere çöktüğü için, Kübreviler ayaklarını önde kavuşturmuş vaziyette oturarak zikrederler.

Kur'an-ı Kerim'de zikirle ilgili birçok ayet bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı şunlardır:

“Beni anın, Ben de sizi anayım.”¹⁴ “Ey iman edenler, Allah'ı çok anın.”¹⁵ “Allah anıldığında müminlerin kalbi ürperir.”¹⁶ “Onlar ayakta, oturarak ve yanları üzere Allah'ı zikrederler.”¹⁷ “Rabbini çok an, sabah akşam tesbih et.”¹⁸ “Allah'ı çok zikreden erkekler ve Allah'ı çok zikreden kadınlar: Allah, bunlar için bağış ve büyük bir mükâfat hazırlamıştır.”¹⁹

Hz. Peygamber (s.a.s.) de zikrin önemini şu hadisleriyle dile getirmiştir.

“Bir topluluk oturup Allah'ı zikrederse, melekler onları kuşatır, rahmet onları kaplar.”²⁰ “Allah'ı o kadar çok zikredin ki, size mecnun –delidivâne- desinler.”²¹ “Size amellerinizin en hayırlısı haber vereyim mi? Allah'ı zikretmek.”²² “İçinde Allah'ın anıldığı ev ile içinde Allah'ın zikredilmediği ev diri ile ölü gibidir.”²³

Kur'an ve Sünneti kendisine rehber edinen ilk dönem zahitlerinden Hasan-ı Basrî, manevi zevkin namaz, Kur'an okuma ve zikirde aranmasını ister. Ona göre, bunlardan manevi bir haz alamayan kişinin kalbi kasvetlidir.²⁴

3. Nurbahşiye: Hz. Peygamberin, Hz. Osman'ı telkin ettiği harfsiz ve sessiz kalbi zikir çeşididir.

4. Cehriye: Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi diz üstü oturtturup, gözlerini kapattırması ve üç defa “Lâ ilâhe illallah” demiştir. Daha sonra da aynı cümleyi üç kere de ona tekrarlatmıştır. Bu nedenle cehri (sesli) zikir yapan tarikatlar, genellikle silsileleriyle Hz. Ali'ye bağlıdır. Bkz. M. Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, s. 241-243; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İstanbul 1985, s. 201-202.

¹⁴ Bakara, 2/152.

¹⁵ Ahzâb, 33/41.

¹⁶ Enfâl, 8/2.

¹⁷ Âli İmran, 3/191.

¹⁸ Âli İmran, 3/41.

¹⁹ Ahzâb, 33/35.

²⁰ Müslim, “Deavât”, 8.

²¹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, III, 68, 71.

²² Tirmizî, “Deavât”, 6.

²³ Buhârî, “Deavât”, 66/1, VII, 168; Müslim, “Salâtu'l-Musâfirin”, 211.

²⁴ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 371. Zikir, başkasına sezdirmeden kalb ve ruhla Allah'ı hatırlayıp zikretmek ve Allah'ın haram kıldığı şeyleri yapacağı anda kişinin Allah'ı hatırlayıp vazgeçmesi olmak üzere ikiye ayrılır. Bunlardan ikincisi, birincisinden daha üstündür. Bkz. Gazâlî, a.g.e., c. I, s. 297.

Zünnûn-ı Mısri'ye göre, Allah zikreden kulunu her şeyden korur, kul da Allah'ın dışın-da her şeyi unuttur. Böylece kul için Allah her şeye bedel olur. Sehl b. Abdullah Tusterî de, Allah'ı unutmaktan, O'nu zikretmemekten daha büyük bir günah bilmediğini söyleyerek zikre verdiği önemi belirtir. Bkz. Kuşeyrî, a.g.e., s. 368, 372.

Kuşeyrî zikri, Allah'a giden yolda uyulması gereken kuvvetli bir esas olarak görülür. Ona göre, Allah'a ulaşmanın tek yolu olan devamlı zikir, dilin ve kalbin zikri olmak üzere ikiye ayrılır. Daimi zikir mertebesine dilin zikriyle ulaşılır. Zikrin belli bir vaktinin olmayışı ve zikreden kişinin zikrine karşılık bulması zikrin özellikleri arasındadır. Bu açıdan kul bütün vakitlerde zikir yapabilir. Namaz ibadetlerin en şerefli olmakla beraber bazı vakitlerde kılınması caiz değildir. Kalble yapılan zikre herhangi bir sınırlama yoktur. Her zaman ve her yerde yapılabilir. Kuşeyrî, zikredenlerin zikirlerine karşılık bulmalarıyla ilgili olarak, “*Beni zikrediniz, Ben de sizi zikredeyim*”²⁵ ayetini delil getirmek suretiyle, Allah'ın, kendisini ananları andığını belirtir.²⁶

İslam tasavvufunda Allah'ı sürekli anma, O'na olan yakınlığın bir tezahürüdür. Allah'ı anma, “Kur'an ahlakı ile ahlaklanma” olarak görülür. Kur'an'ı özümseyerek anlayan bir insan, yaptığı her işi doğruluktan ayrılmadan, Allah'ı görüyormuş gibi ibadet vecdiyle yapar.

Elmalılı, tefsirinde zikrin tarifi ve çeşitleriyle ilgili izahlar yapmıştır. Tefsirinin mukaddimesinde zikri şöyle tarif eder: “Zikir, mastar olup anmak, anış ve anılan şey manalarını ifade eder. Anmak ya kalp veya lisan ile olur, bazen de zikirden nefis murad olunur ki, insanın kesbeylediği marifeti hıfz eylemesi onunla mümkün olur.”²⁷

Elmalılı, zikrin çeşitleriyle ilgili olarak da Bakara suresi 152. ayetin tefsirinde şu izahları yapar: “Zikir, ya lisanî veya kalbî veya bedenî olur. Zikir-i lisanî, Allah Teâlâ'yı Esmâ-i Hüsnâsı ile yâd etmek, hamdetmek, tesbih ve temcid eylemek, kitabını okumak, dua etmektir. Zikri kalbî, gönülden anmaktır ki, başlıca üç nevidir:

Birincisi, vücûh-i ilâhîye delâlet eden delilleri düşünmek ve şüpheleri defederek sıfat ve esmâ-i ilâhiyeyi tefekkür etmek.

²⁵ Bakara, 2/152.

²⁶ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 367-370. Gazâlî ise zikri, Kur'an okumadan sonra en üstün ibadet olarak değerlendirir. Ona göre faydalı olan zikir, devamlı ve kalp huzuruyla yapılan zikirdir. Kalbin gafil olduğu bir sırada sadece dil ile yapılan zikrin faydası olsa da bu azdır. Başlangıçta her ne kadar zikirden bir tat alınmasa da, zamanla ünsiyet ve muhabbet meydana gelir. Bunun neticesinde de kişi yaptığı zikirden zevk almaya başlar. Bkz. Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 295, 303-304. İbn Arabî de zikri, ilâhî bir sıfat olarak nitelendirir. Ona göre Allah, “*Beni anın ki Ben de sizi anayım*” (Bakara, 2/152) ayetiyle kendi zikrini kulun zikriyle irtibatlandırmış, kendisini zikredeni O da zikredeceğini bildirmiştir. Çünkü zikir, zikri doğurmaktadır. Bkz. İbn Arabî, *el-Futûhâtu'l-mekkiyye*, II, s. 302.

²⁷ Yazır, *a.g.e.*, s. 1-22.

İkincisi, ahkâmı rubûbiyeti ve vezâif-i ubûdiyeti, yani Allah'ın tekâlifini, ahkâmını, evamir-ü nevahisini, vâd-ü vâidini ve bunların delâilini tefekkür etmek.

Üçüncüsü, enfüsü, afakî mahlûkatı ve bunlardaki esrarı hilkatî temaşa ve tefekkür ile her zerrenin âlemi kudse bir ayine olduğunu görmektir ki, bu âyineye gereği gibi bakanların gözüne o âlemi celâl-ü cemalin envârî in'ikâs eder ve bundan bir âni şuur içinde alınacak olan zevki şuhûdun bir lemhası bile cihanlar değer ve bu makamı zikrin hiç nihayeti yoktur. Bu noktada insan kendinden ve âlemden geçer. Bütün şuurı Hakka müstağrak olur. Hatta zikir ve zâkirden nam-ü nişan kalmaz da, meş'ur yalnız mezkûrdan ibaret kalır. Gerçi bu makamın lâfını edenler çoktur, fakat buna erenlerin lâî ile alâkası yoktur.²⁸

Zikri bedenî, bedenî cevârih-ü âzasından her biri memur buldukları vezâif ile meşgul ve müstağrak olmak ve nehyolundukları şeylerden hâli bulunmaktır.²⁹

Elmalılı'ya göre zikrin bu üç çeşidinden hangisiyle Cenâb-ı Hak zikredilirse, O da ona layık bir vecih ile zâkirini zikir ve yâd edecektir. Elmalılı bu ayetin tefsirinde, Allah ile kul arasında on çeşit zikir şeklinin olabileceğini belirtir ve bunları şöyle sıralar:

1. Beni tâatim ile zikrediniz, ben de rahmetim ile zikredeyim.
2. Beni dua ile zikrediniz, ben de icabet-ü ihsan ile zikredeyim.
3. Beni senâ ve itaat ile zikrediniz, ben de sizi senâ ve nimet ile zikredeyim.
4. Beni dünyada zikrediniz, ben de sizi ahirette zikredeyim.
5. Beni halvetlerde zikrediniz, ben de sizi sahalarda zikredeyim.
6. Beni refahınız zamanında zikrediniz, ben de sizi belâ ve musibetiniz zamanında zikredeyim.
7. Beni tâatle zikrediniz, ben de sizi meûnetle (geçimle) zikredeyim.
8. Beni benim yolumda mücâhede ile zikrediniz, ben de sizi hidayetimle zikredeyim.
9. Beni sîdk-ü ihlâs ile zikrediniz, ben de sizi halâs ve mezid-i ihtisas ile zikredeyim.
10. Beni bidâyeten rubûbiyet ile zikrediniz, ben de sizi nihayette rahmet-ü ubûdiyet ile zikredeyim. Hâsılı bidayeti ubûdiyet zikir, nihayeti ubudiyet şükürdür.³⁰

²⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 540.

²⁹ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 541.

³⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 541, 542.

Elmalılı, insan kalbinin tatmin olması için faydalı zikrin Kur'an olduğunu, Kur'an'la tatmin olmayan kalbin hiçbir şeyle tatmin olmayacağını belirterek şöyle der: "Kur'an'ın tezkirâtiyle Allah'ı zikretmeyen ve bununla itminan bulamayan kalplerin, hiçbir ayetle itminan bulmalarına imkân yoktur. Bunlar ilelebed itminandan mahrum olarak ıstırap içinde çırpınacak; "Ah, bir ayet indirilse idi." deyip gideceklerdir. Allah Teâlâ bunlarda zikir ve itminanını yaratmaz. Artık bunlar kalb-i selim değildirler. Kalp olmaksızın çıkmış, vicdan-ı sahihleri kalmamış, tefessüh etmiştir. Onun için tezkir ayetinden müstefid olmaz da cebr-ü azâb ayetini gözetirler. Zikrullah ile mutmain olmayan bu kâfirler, "...kalpleri de bomboştur"³¹ hükmünce fuadları boş hevâ olmuş kalmış kalpsizlerdir.³²

Elmalılı, "Rabbini, içinden yalvararak ve O'ndan korkarak, yüksek olmayan bir sesle sabah ve akşam an. Gafillerden olma!"³³ ayetini örnek getirerek şöyle der: "Nefs-i insanîde ruh ile bedenın pek acı bir alakası vardır ki, vicdân-ı kalp, vahdet-i nefsiyye bu alakada tecellî eder. Ve vahdâniyyet-i Hakk'a şuur parıltısı da bu pencereden tulû eyler."³⁴

O, bu ayetle önce ruh ile beden arasındaki ilişkiyi örneklerle açıklamaya çalışır. Sonra da zikir konusuna gelir. "Bu suretle insanda, hüsn-i tefekkürle mani olmayacak şekilde ve kendisine işittirecek kadar zikr-i lisânî hazır olduğu zaman, bu zikr-i lisânîden, hayalde bir eser husule gelir. Ve bundan ruha bir nur yükselir. Sonra bu nurlar, ruhtan lisana, lisandan hayale, hayalden akla yansır. Böylece Elmalılı, ruh ile beden arasındaki ilişkiden yola çıkarak, zikrin insan için faydalarını izah etmeye çalışmıştır.

Elmalılı'ya göre, karşılıklı bir şekilde yerleştirilmiş aynalar nasıl ışığı artırarak birbirlerine devrediyorlarsa ve bu artmanın sonu yoksa, zikrin nuru, tıpkı bu aynadaki gibi, ruh, lisan, hayal ve akıl arasında artarak sonsuza doğru yükselir. Burada makamların sonu yoktur. Bu bir marifetullaha erme yolculuğudur. Bu yolculuğa ruh ile beden uyumlu bir şekilde iştirak ederse, Hakk'ın birliğine ulaşma mümkün olabilir. Bu seyirde gemi nefis, dümen ise zikrullahtır.

Sonuç olarak, "Biz insanı zorluklar içerisinde yarattık."³⁵ ayeti gereğince, çekilen sıkıntılar ve Allah yolunda yanan kalplerin şifası, Kur'an'da "Ken-

³¹ İbrahim, 14/43.

³² Yazır, a.g.e., c. IV, s. 2985.

³³ Araf, 7/205.

³⁴ Yazır, a.g.e., c. III, s. 2362.

³⁵ Beled, 90/4.

dini zikir” olarak verilmiştir.”³⁶ Ancak Allah’ı anmak ve hatırlamakla kalpler mutmain olur. Gönüller huzura erer. İçsel acılar, sancılar sükûna kavuşur, yatıştır ve şifa bulur. Çünkü her şeyin başlangıcı ve sonu Allah’a bağlıdır.

1.3. Marifetullah

Sözlükte mastar olarak “bilmek, tanımak, ikrar etmek”, isim olarak “bilgi” anlamına gelen marifet (irfan) kelimesi, ilimle eş anlamlı gibi kullanılmakla birlikte aralarında bazı farklar vardır. İlim tümel ve genel nitelikteki bilgileri, marifet tikel, özel ve ayrıntılı bilgileri ifade eder. İlimin karşısı cehil, marifetin karşısı inkârdır. Bu sebeple ilim kelimesi her zaman marifetin yerini tutamaz.³⁷

“a-ra-fe” kökünden gelen marifet kelimesi, bir şeyi hakikatiyle şüpheyne mahal kalmadan bilmek demektir. Ayrıca bilen ile bilinen arasında bir vasıta olmayan bilgiye marifet adı verilir.³⁸

İlk dönemlerden itibaren sûfiler, sûfi olmayan âlimlerin ulaştıkları bilgilerden farklı ve kendilerine has bir bilgiye sahip olduklarına inanmışlar, bu bilgiyi marifet, irfan, yakîn gibi yine kendilerine has terimlerle ifade edip, bunun için bazen ilim kelimesini de kullanmışlardır. Ancak ilim terimini marifet anlamında kullandıklarında bunu tasavvufî terminolojiye ait bazı sıfatlarla niteleyerek “ledün ilmi, bâtın ilmi, esrar ilmi, hâl ilmi, makam ilmi, fenâ-bekâ ilmi, mükâşefe ve müşahede ilmi” gibi tabirler oluşturmuşlar, bu tabirlerle marifet dedikleri ilâhî esrar ve hakikatlere, nefsin niteliklerine, varlıkların durumuna ve gayb niteliğindeki bazı hususlara ilişkin bilgiyi kastetmişlerdir. Marifetin mukaddimesinin ilim, ilimsiz marifetin muhal, marifetsiz ilmin vebal olduğuna inanan sûfiler, marifetin ledünnî bir ilim sayıldığı görüşündedir. Onlara göre bu ilimde vehmin tesiri bulunmadığından ismet (masumiyet, saflık) vardır; diğer ilimler ise vehmin etkisi altında oldukları için saf ve masum değildir.³⁹

Sûfiler, sülûk ile ve yaşanarak öğrenilen bu bilgilerin aynı konularda aklı istidlal ve kıyaslarla ya da belli metinleri okumakla elde edilen bilgilerden

³⁶ Rađ, 13/28.

³⁷ Bkz. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “arf” md.; Tehânevî, *Keşşâf*, II, 996;

³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut 1955, c. IX, s. 236.

³⁹ Hâris el-Muhâsibi, *er-Riâye li hukukallah*, (Tah. Abdülhalim Mahmud), Kahire 1990, s. 88, 279; Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965, s. 482, 569.

daha üstün olduğuna inanırlar. Nitekim Cüneyd-i Bağdadî, “Mavi gök kubbesinin altında bizim ilmimizden daha şerefli bir ilim olsaydı gider onu öğrenirdim.” demiştir.⁴⁰ Ruveym b. Ahmed de ilk farzın marifet tahsil etmek olduğunu, marifet sahibinin (arif) mevlâsının tecellilerini temaşa ettiğini söylemiştir.⁴¹ Onlara göre akıl ve naklin alanı dışında kalan hususlarda vasıtasız olarak elde edilen marifet, akıl ve nakil yoluyla elde edilen bilgiden daha değerli ve daha güvenilirdir. Böyle bir bilgiyle Allah’ı tanımaya “mârifetullah” (el-ilm bi’llâh), bu yolla Allah’ı bilen ve tanıyanlara da “ehl-i ma’rifet, ârif, ârif billâh, ehl-i irfan, âlim billâh” denir.

“*Ben cinleri ve insanları ancak bana ibadet etmeleri için yarattım.*”⁴² mealindeki ayette geçen “ibadet etsinler” ifadesini sûfiler “beni tanısnlar” şeklinde yorumlamışlardır. Çünkü ibadet, ibadet edilenin bilinmesine (marifet) bağlıdır. Bilinmeyene ibadet edilmez, dolayısıyla marifetsiz ibadetin bir anlamı yoktur. Sûfilere göre, “*Allah’ın, kalbini İslam’a açtığı bir kimse rabbinden bir nur üzere değil mi?*”⁴³, “*Ey iman edenler! Eğer takva üzerinde olursanız O size bir furkan verir.*”⁴⁴ mealindeki ayetlerde geçen “nûr” ve “furkan” kelimeleri de marifete işaret etmektedir. Sûfilerin kutsî hadis olarak kabul ettikleri, “*Ben bir gizli hazine idim, tanınmaya muhabbet ettim ve âlemi tanımak için yarattım.*” ifadesi onlara göre âlemin yaratılış gayesinin muhabbet ve mârifetullah olduğunu göstermektedir. Bu sebeple bütün varlıkların fitratında marifet arzusu vardır.

Mutasavvıflara göre marifet, “kalbin Allah’la olan hayatı”, “Allah’ı sıfat ve isimleriyle tanıyanın niteliği”, “birbirini izleyen nurlarla Hakk’ın kalplere doğması”, “ilahi bir na’t/vasıf”⁴⁵, “kalbe atılan bir nurla iç aydınlığa kavuşma hâli”, “kalp gözüyle ilahi gerçekleri görmek”tir. Bu tarifler söz konusu bilginin mahiyetini tanıtmaktan ziyade kaynağı, elde ediliş yolu ve biçimi, gerçekleşme şartları, güvenilirliği, çeşitleri, etkileri ve sonuçları gibi hususlarla ilgili olup bunların her biri marifetin ayrı bir yönüne vurgu yapması bakımından önemlidir. Tarifler üzerinde düşünerek marifet hakkında genel

⁴⁰ Serrâc, *el-Lüma*, s. 239.

⁴¹ Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 604.

⁴² Zâriyât, 51/56.

⁴³ Zümer, 39/22.

⁴⁴ Enfâl, 8/29.

⁴⁵ Serrâc, *el-Lüma*, s. 56; Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 63; Kuşeyrî, *er-Risâle*, s. 601.

bir kanaat sahibi olmak mümkünse de bunun özüne nüfuz etmek sülûke ve manevi tecrübeye bağlıdır. Tanınan ama sözle tarif edilemeyen bir bilgi, bir duygu ve bir aydınlanma hâli olan marifetin yakîn, zevk, vecd, fena, huzur gibi tasavvufî hâllerle de yakın ilişkisi vardır. Marifet konusundaki tariflerin yetersiz kalması ve bu yolda ilerleyen sûfilerin gittikçe Hak'la ilgili bilinmezliklerin arttığını görmeleri onları, "Marifet Hakk'ın bilinmeyeceğini bilmektir." deme noktasına ulaştırmıştır.⁴⁶

Marifet Allah, insan ve âlemle ilgili kapsamlı bir bilgi olmakla beraber tasavvufta esas olan "mârifetullah" denen özel bilgidir. Âlem ve nefis hakkındaki marifet ise Allah'ı tanımanın aracı olması bakımından değerlidir. Bu sebeple mârifetullah "Allah'ın zâtı, sıfatları, fiilleri ve isimleri hakkındaki bilgi" şeklinde tanımlanmıştır. Fakat Allah'ı bu şekilde tanımak da insanın kendini tanımasına (ma'rifetü'n-nefs) bağlıdır. "nefsini bilen kimsenin Rabbini bileceğini" belirten söz⁴⁷ de bunu anlatmaktadır. Ebû Saîd el-Harrâz aynı kavramı, "Nefsini bilmeyen Rabbini bilemez." şeklinde ifade etmiştir. İnsanın nefsini bilmesi Rabbini bilmesinin başlangıcı, Rabbini bilmesi nefsinin bilmesinin neticesidir; yani insan nefsinin sıfatlarında arif olmadıkça Rabbinin sıfatlarını idrak edemez.⁴⁸

Sûfilere göre Allah kullarına, "*Ben sizin Rabbiniz değil miyim?*"⁴⁹ şeklinde soru sorarak kendisini onlara ezelde tanıtmıştır. Bu anlamda marifet ezelîdir. Dünyaya gelen insanlardan bir kısmı bu marifeti itiraf, bir kısmı inkâr eder. Bundan dolayı Hakk'a dair marifetin zaruri olduğunu ileri sürenler de olmuştur.⁵⁰

Hak vergisi olan marifetin artma ve eksilme kabul edip etmeyeceği tartışılmış, genellikle marifetin açıklık ve kesinlik derecesini ifade eden yakînin duruma göre artacağı veya eksileceği kabul edilmiştir.⁵¹ Marifetin en mükemmel şeklinde rivayet yoluyla bilinen dinî hususların hakikatleri kula zahmetsiz ve külfetsiz olarak gözle görülür gibi açık bir şekilde bildirilir. Bu bilginin elde edilmesinde kulun amelinin ve zahir ilimlerine sahip

⁴⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 57.

⁴⁷ Süyûtî, *el-Hâvi, li'l-fetâvî*, Beyrut ts., II, 451-455; a.mlf., ed-*Dürerü'l-müntezire* (nşr. Muhammed b. Lutfi es-Sabbâğ), Riyad 1403/1983, s. 185.

⁴⁸ Serrâc, *a.g.e.*, s. 57.

⁴⁹ Ârâf, 7/172.

⁵⁰ Kelâbâzî, *et-Taarruf*, s. 65; Hucvîrî, *Keşfu'l-mahcûb*, s. 348.

⁵¹ Hucvîrî, *a.g.e.*, s. 348.

olmasının hiçbir tesiri yoktur; doğrudan Hak'tan gelip bunda vehim, akıl ve düşüncenin dahil olmadığından nuru gayet parlaktır. Gazâlî'nin hakiki marifet ve yakini müşahede dediği, siddîk ve mukarrebûn denilen yüksek seviyedeki dindarların marifeti de budur.⁵² Fakat herkesin marifeti aynı seviyede olmadığından marifetin çeşitli derecelerinden bahsedilmiştir. Hucvirî Allah hakkındaki marifetin biri ilmî, diğeri hâli olmak üzere iki türünden söz eder. İlmî marifet her şeyin temelidir. Çünkü cinler ve insanlar sırf Allah'ı tanımak için yaratılmıştır.⁵³ Sûfiler, ilmî marifet yanında "kulun Allah'a karşı tutum ve duruşunun sağlıklı olması" anlamında ikinci bir marifetten bahsetmişler, bunun ilmî marifetten daha faziletli olduğunu, zira sağlıklı bir hâlin daima sağlıklı bir ilmi gerektirmekle beraber sağlıklı bir ilmin her zaman sağlıklı bir hâli içermediğini söylemişlerdir.⁵⁴

Elmalılı'nın marifet anlayışına baktığımızda, onun genel anlamda diğer müfessirlerle aynı düşünceleri paylaştığını ancak kendine has bazı farklı görüşlerinin de bulunduğunu görüyoruz. Mesela Bakara suresinin 164. ayetini açıklarken o, öncelikle akıl kelimesi, onun vasıfları ve önemi üzerinde durur. Akıl olmadan doğrudan hislere tesir edecek mucizelerin büyük bir faydasının olmayacağını söyler. Fakat bundan mucizenin önemli olmadığı gibi bir sonuç çıkarmak mümkün değildir. Göklerin ve yerin yaratılması ve ayette anlatılan eşsiz tasarruflar, aslında en büyük mucizelerdir. Bu mucizelerin idrakinden hâsıl olacak faydaların yanında örneğin Safa Dağı'nın altına çevrilmesi gibi geçici ve münferit bir mucizeyi istemek çok küçük bir şeydir.

"Bu büyük ve sürekli mucizeleri idrak ve mütâlaa ile Hâlık Teâlâ'nın kanunlarına vukûf ile ittibâ eyleyenler, Safa Tepesi'ni altın yapmak gibi bir isteği sonra kendileri bile yapabilirler. Çünkü bu sayede yalnız Safa'nın değil, bütün Mekke dağlarının altın ile döşenmesi bile mümkün olur. Allah Teâlâ, bunun da yolunu yapmıştır. Yalnız maddenin kanunlarını iyi bilme de bu isteğe kâfi gelir. Allah'tan ve Peygamber'den daha büyük, daha hayati, kudsi, külli ve ebedi şeyler istemek gerekir."⁵⁵

Elmalılı, Allah ve Peygamberden istenecek en büyük şeyin de marifet olduğunu belirtir ve tanımını şu şekilde verir: "Kemâlî marifet, kitab-ı mün-

⁵² Gazâlî, *İhyâ*, c. I, s. 27; c. III, 11, 15.

⁵³ *Zâriyât*, 51/56.

⁵⁴ Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, s. 342; Serrâc, *el-Lüma*, s. 64.

⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 569.

zelin âyât-ı kavliyesinden, kitab-ı hilkatın âyât-ı fi'liyyesini ve ondan Hak Teâlâ'nın zât ve sıfatını okuyup anlamak..."⁵⁶

Buradan da anlaşıldığı gibi, Elmalılı bu tanımla diğer müfessir ve âlimlerle hemen hemen aynı görüşleri paylaşarak marifetin sadece okuyup anlamaktan ibaret olmadığını açıklar. "Anladıktan sonra onun kanunlarına, evâmirine, ahkâmına ittibâ ederek, tarîk-i müstakîmden, râdiye ve mardiyeye makamlarını alarak bekâbillâha vâsıl olmaktır."⁵⁷ Onun marifetten anladığı şey, sadece bir ilim değil, aynı zamanda yaşanan ve yaşanırken de insanı bir yerlere götürebilen, kişinin yükselmesine basamak teşkil eden bir ilim olmasıdır.

Elmalılı'nın, marifete hangi yolla ulaşılabileceği konusunu açıklarken de aynı bakış açısını görmemiz mümkündür. Bu yolda akıl, bizim en başta gelen yardımcımız, fakat yücelere ulaşabilmek için akıl üstü güçlere de ihtiyacımız vardır. Bu aynı zamanda akıl sahibi olmanın bir gereğidir.

"Akıl sahibi olan kişi seyr-i marifetullahta hem akıllarının kıymetinden ve âlem-i ukûlün hususiyetinden geri kalmamalı hem de akla haddinden fazla kıymet verip de âlem-i ukûlün yüceliği üzerinden yükseklik ve hakiyyet yok zannetmemelidir."⁵⁸

O, bunun aksini yapanları da; "Bak, halk O'nun, hüküm O'nun; evet O, Rabbü'l-Âlemin olan Allah ne ulu!"⁵⁹ ayetinin tefsirinde, ilmî bir dille eleştirir:

"Kendisinden gafletle, yalnız makulüne müstağrak kalan akıllar, batından haberdar olamaz, münhasıran, tecelliyâtı âfakiyyeye saplanır, Rabbini de sırf âfâkî görmek ister ve bütün ümidini hariçten bekler. Zanneder ki, semadaki güneş, Rabbinden daha zahirdir. Ve o, kendisinden daha yüksektir. Çünkü kendini duymayan, Rabbini de duymaz. Buna mukabil, kendini duyan ve fakat kendine icra-yı tesir edip duran makulünden gafletle yalnız kendine meftun, kendine mağrur ve kendi âlemine müstağrak kalan akıllarda münhasıran tecelliyat-ı bâtıniye saplanır. Semadaki güneşi kendinde farz eder. Rabbini de hep kendinde veya kendi cinsinden bir akıl, bir ruh olarak görmek ister ve bu surette kendini mâfevki yok bir ilâh veya

⁵⁶ Aynı yer.

⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 570.

⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2193.

⁵⁹ Âraf, 7/54.

ilâh cinsinden addeyleyler. Çünkü kendi haddini bilmez, haddini bilmeyen de Rabb'ini bilmez. Hakk'ın akla hâkim olduğunu zanneyler. Bilmez ki istivâ-i hâkimiyet ne şems-ü kamer âlemlerinin, ne de ukûl-ü ervah âlemlerininidir. Her ikisinin fevkinde Hak Teâlâ'nındır. Allah Teâlâ'nın akıllar fevkinde öyle bir kudret ve kuvveti, öyle bir uluvv ve azameti vardır ki, leyl-i nehara geçirdiği gibi, akılları çâk çâk olmuş sîneleri, neharı leyle geçirdiği gibi şems-ü kamerin üstüne geçirir.”⁶⁰

Elmalılı, “istivâ” kelimesinin tefsirinde, yine bu konuyu ele alarak şöyle der:

“Bunu anlayabilmek için de hakikat-i vücudun cism-ü cismaniyete münhasır olmadığını, hatta cismaniyetin, bir vücud-i arazi ve izafiden ibaret bulunduğunu ve marifeti, Hak için cisim ve ruhun fevkinde geçilmek lazım geldiğini sezme şarttır. Bunun içindir ki, cisimden başka vücud, cismani yükseklikten başka ulviyet duyamayanlar, bu bâbda şer'an bir dereceye kadar mazur sayılırlar.”⁶¹

Görüldüğü gibi Elmalılı, sadece akli ölçü alan ve ilme ulaşma vasıtası olarak görenleri şiddetle eleştirmektedir. Bu kişiler kendi akıllarında boğulmuş oldukları için, Hakk'ı, kendilerinin bildiği gibi zannederler. Bir kişinin marifete ulaşabilmesi için ilk şart, onun, aklın sınırlarını aşmasıdır. Yani kişi akli ve onun sınırlarını sorgulayarak, karanlıklara arkasını dönme ve Hakk'ın nuru olan marifete ulaşmalıdır. Burada dikkatimizi çeken, Elmalılı'nın fikrî ve istidlâlî ilimleri, marifet karşısında küfür ve şüphe karanlığı ile bir tutmasıdır. Ona göre esas olan, marifet-i ikândır ki, bunun ikân-ı îmanîden, ikân-ı îyanîye kadar dereceleri vardır.⁶² Burada Elmalılı'nın “nur” kelimesini marifet karşılığında kullandığı görülmektedir. Bu açıklamayı, “Hiç kör, görenle bir olur mu veya zulmetler nur ile eşit midir?”⁶³ ayetinin tefsirinde yapar:

“Marifetullah îmânî, tevhid ise bir nurdur. Önü sonu açık, delilleri her tarafta parlaktır. Akli olan, nasıl olur da nûr-i tevhidi bırakıp da şirke sapsar?”⁶⁴ Zulümât çok, nur bir tanedir. Tıpkı vech-i hakkın bir tane olduğu gibi. El-

⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 2192-93.

⁶¹ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2179.

⁶² Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 875.

⁶³ Ra'd, 13/16.

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 874-75.

malılı, kendi aklına sıkışıp kalan ve ilerisini görmeyen kişinin durumunu bir örnekle şöyle izah eder:

“Malum ki, her şeyde ancak bir vech-i hak vardır ve Allah’a ancak o vecih-ten gidilir. Buna mukabil, her şeyde vücûh-i batıl nâmütenahidir. Mesela, bir şey kaybettiniz, o bir yerdedir ve ancak oradadır. O anda, bunda vech-i hak budur, fakat siz bir kere onu bilmiyorsunuz ve hele o yeri bildiğiniz hâlde ‘o orada yoktur’ diye itikad etmiş bulunuyorsanız, oradan başka hangi taraf aklınıza gelse, vech-i bâtıldır, bulamazsınız. Bu, bir şeye karşı, büyüen cihât-ı cihan, batıl kesilir. Bu suretle herhangi bir şeyde bir vech-i hakka mukabil, nâmütenâhi vücûh-i batıl vardır. Nur-i Hak olan marifet doğunca, bu zulmetlerden çıkılır”⁶⁵

Elmalılı, marifetullah nuru yitirilirse insanın yaşayacağı ruh hâlini etkileyici bir dille anlatır. Böylece o, insanın içinde bulunduğu iç dünyasını da dile getirmiş olur:

“Nûr-i Hak bulunmadı mı, yerler gökler hiç; gündüz, gece, güneşler zifir, gözler kör, kulaklar sağır olur; kalpler bin türlü hayalât ile buhranlar içinde çırpınır kalır. Aranan bulunmaz, ne aranacağı bilinmez, gönüllere vesveseler, elemeler, azablar çöker, etrafı evhamlar, umacılar kaplar, cinler, şeytanlar başa toplanır. O zaman insana varlık, bir belâ kesilir de ‘Ah keşke ben de hiç olsaydım.’ diye haykırır.”⁶⁶

Bütün bunlara karşılık, Nur-ı Hak doğarsa kâinat ve içindeki tüm varlık hayat bulur.

“...O sırada herhangi bir sebepten Nûr-ı Hak zuhur ediverirse, semalar güler, yıldızlar doğar, baharlar açılır, neşveler sunulur, elemeler silinir, inkıbazlar unutulur, gönüller inbisat ve inşirah ile dolar, zevk-i vücûd duyulur. Ve zaten işte Nur-i Hakk’ın bu bir lemha-i zevkîdir ki, insana ‘hayat, hayat!’ dedirtir. Bu zevki ebedileştirmek isteyen âkiller de, kendini kendisine bırakılmaktan vazgeçip, Nur-i Hakk’a ermek için onun urve-i vüskâsına yapışmalıdır.”⁶⁷

Bununla birlikte Elmalılı, bir yönden de marifetin sınırlarını ve niteliğini tartışır. Bunu da, marifeti iman ve muhabbet karşısında değerlendirerek yapar. Elmalılı’ya göre, Allah’a imanda sadece marifet yeterli değildir. Bir mü-

⁶⁵ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 874-75.

⁶⁶ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 875.

⁶⁷ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 874.

minin bu konuda söyleyebileceği son söz, “Seni hakkıyla tanıyamadık.” olmalıdır. O, iman sahasının, marifet sahasından daha geniş olduğunu, marifette bir kaydolmakla birlikte, imanda bu kaydın söz konusu olmadığını vurgular. Salim iman, Kürsî-i ilâhiye iman edip marifet taslamamaktır.⁶⁸

Mümin yerlerin, göklerin, mekân ve zamanların, Kürsî'nin, Arşın ihâta edemediği, vücûd-i ilahiye, eşyanın her zerresinde, mekânın her noktasında, zamanın her lahzasında marifete yol bularak ulaşır. Ve her şeyi idrake ancak onunla muvaffak olur.

Buradan marifetin mekânın neresi olduğu sorusu karşımıza çıkmaktadır.

“O ki, birbiriyle ahenktar yedi göğü yaratmıştır. Çok merhametli olanın yaratışında hiçbir uygunsuzluk göremezsiniz. Gözünü çevir bir bak, bir bozukluk görebiliyor musun?”

İki defa gözünü çevirip bak; göz aciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.

And olsun ki, biz en yakın olan göğü kandillerle donattık. Bunları şeytanlara atış taneleri yaptık ve onlara alevli ateş azabını hazırladık.”⁶⁹

Yukarıdaki ayetlerin tefsirinde Elmalılı bu sorunun cevabını verir. İnce bir sezikle, ayetin metninde geçen “Aciz ve bitkin hâlde sana dönecektir.” ifadesinde marifetin gerçekleşeceği mekânın, ‘kalp’ ve ‘kendisini’ manalarında da kullanılan ‘nefis’ olduğunu söyler.⁷⁰ O, Metâlib ve Mezâhib adlı eserin Dibâcesi’nde nefsi vicdan ile vücudun birleştiği yer olarak tanımlamaktadır. Burada o, Allah’ın insanı kendisinin içinde ve dışında her an birer nokta olarak uçuşup duran parıltı ve olguları fırlattığını, onları birbirine bağlayarak taneler, diziler, cüz’ler, kül’ler, heyetler, toplumlar, milletler, devletler... kısaca âlemleri gösterdiğini söyler.⁷¹ Elmalılı bunu, vicdan ile vücudun birleştiği yer olarak da açıklar.⁷²

Bu yerde (makamda), Allah’ın kuluna bazı gerçekleri göstermesi, sezdirmesi söz konusudur. Bu gerçekleri basar ve basiret olanlar, Allah’ın rahmetinin bir eseri olarak görülürler. Buradan yola çıkılarak marifet, “enfüs ve afakı bir birlik nizamında birleştiren nur” olarak tanımlanmaktadır. Bu nur sayesinde insan, afaktan kendine dönerek hakikati kalbinde bulabilecektir.

⁶⁸ Yazır, a.g.e., c. I, s, 854.

⁶⁹ Mülk, 67/3-5.

⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5187.

⁷¹ Yazır, Elmalılı Hamdi, *İslam Düşüncesinin Problemine Giriş*, s. 3.

⁷² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5187.

Elmalılı'ya göre insanın marifetullahaya ermesi, yani Allah'ı bilmesi, kendisine üflenen ilahî nefha sayesinde.

“Nefs-i insânîyi, rûh-i hayvaniden ayırt eden ve insanı marifet-i Hakk'a ulaştırarak kendini ve gayrini bildiren bu ruh hakkındadır ki, “Ona ruhumdan üfledim.” buyrulmuştur. Biz bunu, kendisiyle duyar, vicdan, irade, akletme, kelâm-ı bâtinî gibi eserleriyle tanırız.”⁷³ Yine tefsirinin başka bir yerinde, marifetullahaya sadece âfakî ve enfûsî delillerden istidlal yolu ile ulaşamayacağını vurguladıktan sonra, bilakis insan yaratılışının bu delillerden biri olduğunu söyleyerek, marifet bilgisinin insan fitratında bulunan bir garîze olarak nitelendirir. İnsan nasıl kendinin kendi olduğunu bilebiliyorsa, marifete ulaşması da bu şekilde mümkündür. Elmalılı'ya göre bunun için dışarıdan bir tembih ve ihtar gereklidir. Bazı insanlar bu bilgiyi ortaya çıkarır, bazıları da üstünü örter kafir olur.⁷⁴

Elmalılı'nın marifetullahaya ulaşma konusundaki görüşlerine bir örnek de Şems suresini açıklarken yaptığı yorumlardır.

“Kasem olsun, o güneşe ve parıltısına ve ona uyduğu zaman aya!”⁷⁵

Elmalılı'ya göre, özellikle bu iki ayette marifetullah konusu çok belîğ bir şekilde anlatılır. Bu noktada kendisi de bazı benzetmelerde bulunur. Güneş ve onun ışığı, hakikat ve onun bizlere yansıması ya da gönderilmesidir. Burada önemli olan, hakikatin karşısında ona muhatap olan varlıktır. Bu varlığın, gönderilen hakikati ya da ışığı almaya muktedir olması gereklidir. İşte burada Elmalılı, önce olayın maddi boyutu olan görme olayını anlatır. Ona göre, güneşin ilk akla gelen özelliği ışıktır. Ve ışığın en önemli fonksiyonu da, üzerine değdiği eşyaların, dış hudutlarıyla benzerlerini bizim gözümüze taşımasıdır. İşte bu şekillenme ve görüntüler, bizim gözümüzdeki şuur nuruyla birleştiğinde görme hadisesi meydana gelir. Bizdeki ruhi ve manevi âlem, ışığın afak ve enfûs arasındaki bu artarda yansımalarına, bizim hislerimizi eklememizle oluşur. Karşılıklı etkileşim ve alıp verme sonucu insan, eşyanın ardındaki hakikati marifete yol bulur.⁷⁶

Burada, görme olayının maddi boyutu ardındaki manevi boyuta işaret eden Elmalılı, eşyayı bilmedeki bu keyfiyetin bir benzerinin Cenâb-ı Hakk'ı bilmede, yani marifetullahta da olduğunu izah etmektedir.

⁷³ Yazır, *a.g.e.*, c. IV, s. 3199.

⁷⁴ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2325-26.

⁷⁵ Şems, 91/1-2.

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5848.

“Ona uyduğu zaman aya...” ayetini okuduktan sonra ise konu daha iyi bir şekilde anlaşılmaktadır. Eğer biz de, ay gibi, güneşe ve onun ziyasına gözlerimizi ve gönüllerimizi açıp, zevk ve irademizi Hakk’a yönlendirirsek, yani nefsimizi terbiye edersek, marifetullaha ulaşabilir, ay gibi nurlanabiliriz.

“Bu veçhile gözlerimiz ve gönüllerimiz Hak nurundan tenevvür ederek, bedr-i tâban gibi maddi zulmetlerden sıyrıla sıyrıla, pâk ve nûrânî hakikat âleminde itmi’nan üzere neşv-ü nemâ bulup ilmen ve amelen tezekkî ve tefeyyüz ederek, Rabb’ine rücû eder de, ‘فادخلي في عبادي وادخلي جنتي’ hitabıyla felâha eren nüfûs-i zekiyyeden olur.”⁷⁷

Bu açıklamalarıyla Elmalılı, tasavvuf alanındaki birçok ıstılahı da kullanarak konu hakkında fikirlerini ortaya koymuştur. Ona göre, Kur’an’da belirtilen felaha ulaşabilmek için marifetullah, marifetullaha ulaşabilmek için de nefis terbiyesi gereklidir. O “nüfûs-i zekiye” tabirini de, kurtuluşa eren müminler anlamında kullanmıştır.

Elmalılı’ya göre hakikat zaten ortadadır, önemli olan hakikati bizlerin alabilme problemidir. Güneş denilince biz onun ışığını anlarız. Bunun ardından onun cismine ve diğer özelliklerine geçebiliriz. Çünkü onun ışığıyla bizim şuur nurumuzun birleşmesi ilk aşamadır. İşte bu bize bir örnek teşkil eder. Önce şuurumuza, sonra kendimize ve sonra da mâveramıza geçebiliriz. Zira gözü ve şuru olmayanlar için nur, ziya ve güneş mefhumu yoktur.

Elmalılı, “Bunlar hep berhayât ve insan hilkatinin mukaddimesi ve bunları idrak ile zulmetten çıkıp Hâlık’ına marifet ve gereğince ahlak seviyesine yükselecek ilham almaya kâbil bir nefsin tesfiyesi meselesi ile alakadar olduğunu ihtar için buyuruluyor ki”⁷⁸ dedikten sonra, “Nefse ve onu biçimlendirene, sonra da ona kötülük ve takva kabiliyeti verene yemin olsun ki, elbette nefsinin temizleyip parlatan kurtulmuştur.”⁷⁹ ayetlerini sıralar. Ona göre, üzerinde önemle durulması gereken husus, insanın terbiye edilmesidir. Böylece iman nuru parlayacak ve ilahi hakikatleri almaya hazır duruma gelecektir.

1.4. Muhabbetullah

Sözlükte muhabbet (mahabbet) kelimesinin, hub (hubb) kökünden isim olduğu belirtilmektedir. Literatürde ise muhabbet ve hub ile meveddet ve

⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VII, s. 5849.

⁷⁸ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 5855.

⁷⁹ Şems, 91/9-10.

vüd (vüdd) yaygın biçimde “sevgi” anlamında kullanılmakta, sevginin coşkulu şekli ise aşk kelimesiyle ifade edilmektedir. Tehânevî'nin vüd ile ilgili verdiği “seveni kendinden geçirecek derecede coşkulu sevgi” şeklindeki tanımı,⁸⁰ daha çok aşk için uygun düşmektedir. Bazı âlimlere göre muhabbet “eğilim, meyil” manasında iradenin eş anlamlısı olup “kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi” anlamına gelir. Bununla birlikte muhabbetin iradeden daha güçlü bir istek manası içerdiği belirtilmektedir.⁸¹ Semavî kitaplarda özellikle İncil ve Kur'an'da muhabbet üzerinde önemle durulmuş ve muhabbetin dinî hayatın temeli ve asli unsuru olduğu ifade edilmiştir.

Kur'an-ı Kerim'de muhabbet bir ayette,⁸² hub ise dokuz ayette geçmekte, yetmiş iki yerde aynı kökten isim ve fiiller yer almaktadır. Bu ayetlerde sevginin hem Allah'a hem insana nispet edildiği görülür. “*Allah onları, onlar da Allah'ı severler.*”⁸³ ifadesi Allah'la kullar arasındaki karşılıklı sevgiyi vurgulamaktadır. Allah'ın isimlerinden olan vedûd⁸⁴ onun kullarını çok sevdiğini ifade eder. Allah'a nispet edilen yerlerde O'nun takva sahiplerini, iyilik-severleri, maddi ve manevi temizliğe önem verenleri, tevekkül ehlini, sabırlı davrananları, adaletli olanları, kahramanları, Hz. Peygamber'e uyanları sevdiği; inkârcuları, zulüm ve haksızlık yapanları, günahlarda ısrar edenleri, böbürlenip övünenleri, büyüklük taslayıp gerçeklere karşı çıkanları, nankörleri, hainleri, aşırılığa sapanları, şımarıkları sevmediği bildirilir. Sevginin insana nispet edildiği ayetlerde Allah sevgisi, iman sevgisi, müminler arasındaki sevgi gibi sevgi türlerinden övgüyle söz edilmekte, buna karşılık insanın dünyaya, mala mülke, geçici hazlara aşırı düşkünlüğü, hak etmediği hâlde övülmeyi ve çirkin olan şeyleri ifşa etmeyi sevmesi eleştirilmektedir. Diğer bazı ayetlerde Allah sevgisinin bütün sevgilerden daha güçlü olması gerektiği,⁸⁵ Allah'ı sevmenin başlıca alametinin Peygamber'e bağlılık ve onun yolunu izlemek olduğu⁸⁶ bildirilmekte ve Allah'ı seven, Allah'ın da kendilerini sevdiği kulların müminler karşısında alçak gönüllülüklerinden, inkârcılar karşısında onurlu duruşlarından övgüyle bahsedilmektedir.⁸⁷

⁸⁰ Keşşâf, II, 1470.

⁸¹ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “hbb” md.; Tehânevî, I, 270.

⁸² Tâhâ 20/39.

⁸³ Mâide 5/54.

⁸⁴ Hûd, 11/90; Bürûc, 85/14.

⁸⁵ Bakara, 2/165.

⁸⁶ Âl-i İmrân, 3/31.

⁸⁷ Mâide, 5/54.

Muhabbet konusu hem Allah'a hem insanlara nispet edilerek hadislerde de geniş bir şekilde yer almıştır. Bu hadislerde iyilikseverlik, hoşgörü, yumuşak huyluluk, kolaylaştırıcı olma, kusurları örtme, hayâ, iffet, zâhidlik, takva ve güzel davranma Allah'ın sevdiği meziyetler arasında zikredilir. İnsanların birbirini sevmelerini isteyen çok sayıda hadis bulunmakta olup bu sevginin sırf Allah rızası için olması gerektiği belirtilmektedir. Zira, “*Amellerin en üstünü Allah için sevmektir.*”⁸⁸; “*Sevdiğini Allah için sevmek, yerdigini de Allah için yermek imandandır.*”⁸⁹ Bir kutsî hadiste, “*Benim için birbirini sevenlere, benim için bir araya gelenlere muhabbetim vacip olmuştur.*”⁹⁰ buyurulmaktadır. Diğer bir hadiste, Allah için birbirini seven ve bu sevgiyle buluşup bu sevgiyle ayrılanlar mahşer gününde Allah'ın özel konukları olarak ağırLANacak yedi zümre içinde gösterilmiştir.⁹¹ “*Sizden biriniz kendisi için sevip istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş sayılmaz.*”⁹² meâlindeki hadis bütün kaynaklarda geçmekte ve ahlakın temel ilkelerinden biri kabul edilmektedir. “*İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş sayılmazsınız.*”⁹³ meâlindeki hadis de İslam kardeşliğinin önemini dile getirmektedir. Hadislerde ayrıca gerçek anlamda mümin olabilmek için Allah'ı ve Resulünü her şeyden ve herkesten daha fazla sevmenin gerektiğine dikkat çekilmiştir.⁹⁴

Sûfiler, muhabbet kavramını açıklamak için çeşitli tarifler yapmışlar, Hâris el-Muhâsibî, Amr b. Osman el-Mekkî gibi sûfiler bu konuda risaleler kaleme almışlardır. Ma'rûf-i Kerhî muhabbetin öğretimle elde edilemeyeceği, bunun Hakk'ın bir lütfu olduğu kanaatindeydi. Muhâsibî asli muhabbeti “iman sevgisi” diye tanımlamış, “*Müminler Allah'ı coşkuyla sever.*”⁹⁵ ifadesiyle buna işaret edildiğini belirtmiştir. Ona göre muhabbetin ne olduğu muhabbet ehlinin ahlakından ve hâllerinden anlaşılır.

Tasavvufta manevi hâl olarak kabul edilen muhabbetin üç çeşidinden bahsedilir. Bunların ilki halkın muhabbetidir. Sevenin sevdiğini gönlünde tutup ona itaat etmesi bu tür muhabbetin şartıdır. İkincisi hakikat ehli

⁸⁸ Nesâî, “Sünnet”, 2.

⁸⁹ Buhârî, “İmân”, 1.

⁹⁰ *el-Muvatta'*, “Şîr”, 12; *Müsned*, IV, 386; V, 229, 233.

⁹¹ Buhârî, “Ezân”, 36; Müslim, “Zekât”, 91; Tirmizî, “Zühd”, 53.

⁹² Bkz. *Müsned*, I, 89; Buhârî, “İmân”, 7; Müslim “İmân”, 71, 72.

⁹³ Müslim, “İmân”, 94; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 13.

⁹⁴ Bkz. Buhârî, “İmân”, 8, 9, 14; Müslim, “İmân”, 66-70; Tirmizî, “İmân”, 10; Nesâî, “İmân”, 3-4.

⁹⁵ Bakara, 2/165.

dürüst müminlerin muhabbetidir. Bu türde muhabbet ehli arzu ve heveslerinden arınarak sevdiğinin iradesine göre hareket etmeyi esas alır. Üçüncüsü siddıklar ve ariflerin muhabbetidir. Sırf Allah'ın kadim olan sevgisine yönelmekten ve bu konudaki marifetten kaynaklanan bu muhabbetle, Cüneyd-i Bağdâdî'nin dediği gibi "Seven kendi vasıflarının yerine sevgilisinin vasıflarına bürünür."⁹⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî sevgiyi hevâ, hub, aşk ve vüd olmak üzere dörde ayırır; ayrıca tabii, ruhanî ve ilahi sevgiden bahseder. Tabii sevgi hem insanlarda hem hayvanlarda görülür; canlıların yavrularını sevmeleri böyledir. Ruhanî sevgi insana özgüdür. Allah'ın kulunu, kulun Allah'ı sevmesi ise ilâhî sevgidir. Beşerî sevgi ilâhî sevgiye ulaşmanın bir aracı olarak görüldüğünden önemlidir. Ahmed el-Gazzâlî, Aynülkudât el-Hemedânî, İbnü'l-Arabî ve Fuzûlî'de platonik aşkı andıran bu sevgi türünün güzel örnekleri mevcuttur.

Gazâlî'ye göre insan kendini, kendisine iyilik yapanı, iyiliksever kimseyi, güzeli ve ahengi sever. Bu yönden sevmeye en çok layık olan ise Allah'tır. Çünkü kendini ve kendisine iyilik yapanı seven bir insanın ona varlığını veren, gerek ona, gerekse herkese bol bol iyilik yapan Rabbini sevmesi gerekir. Ayrıca güzeli seven insan kendisi iyi ve güzel (cemil) olup bütün iyiliklerin, güzelliklerin yaratıcısı olan Allah'ı da sever. Allah'ın adalet, merhamet gibi bazı sıfatlarının bir ölçüde insanda da bulunması ikisi arasında bir tenasübün mevcut olduğunu, dolayısıyla bu açıdan da insanın en çok Allah'ı sevmesi gerektiğini gösterir.⁹⁷ Sevginin en üstün derecesi Allah'ı bütün kalbiyle sevmektir. Sevenler kendilerini sevdikleriyle şartlı ve ona bağlı hâle getirirler. Bu sebeple kim Allah'a ihlasla bağlanmışsa, artık Allah onun kalbinin mahbubu, mâbudu ve maksudu olmuş demektir.⁹⁸ Sonuç olarak muhabbet, bütün makamların vardığı son noktadır.

Elmalılı, gerek hayatında gerekse eserlerinde muhabbete büyük önem vermiştir. O, ince seziş, kuvvetli feraset ve geniş ilmiyle Kur'an'ı anlamış ve anlatmış bir âlim olarak, rubûbiyet ve ubûdiyette muhabbetin "üssü'l-esas" olduğunu belirtmiştir.⁹⁹ Ona göre, sevgi ilk baş ve temeldir. Onun bu kanaate varmasına sebep olan ayete bakışı, kendisinin Kur'an'a ve Allah'a muhabbetle yönelişinin bir ifadesidir.

⁹⁶ Serrâc, *a.g.e.*, s. 86-87.

⁹⁷ Gazâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 300-307.

⁹⁸ Gazâlî, *a.g.e.*, c. IV, s. 316.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 572.

Elmalılı, Kur'an'da samimiyet, sevgi ve dostluk timsali olarak anlatılan Hz. İbrahim'in "Rabb" arayışında gizli olan inceliği İbrahîmî bir gönülle kavrar.

Hz. İbrahim, "*Ben batanları sevmem.*"¹⁰⁰ demişti. Çünkü o, sevecek bir Rabbi arıyordu. Kulluk edeceği, sığınacağı varlığı, önce sevmesi gerekiyordu. İşte böylece Elmalılı, muhabbeti üssü'l-esas yapar ve bu yolda devam eder.¹⁰¹

Elmalılı, şu çürüyecek bedenimize değil, gönle ve iç güzelliğine önem verir. "En güzel yaratılışı"¹⁰² tefsir ederken de, bu düşüncesini anlatışındaki güzellik ve yaşadıklarını bir delil olarak ortaya koyar:

"Yüzler ne kadar yaldızlansa, onda bir mehtap parıltısı olmaz. Fakat mehtabı gören göz, hüsn-ü aşkı sezen bir öz vardır ki, güzellik ondadır. Mâşuklarını mâh-ı tâbandan, hurşîd-i rahşandan daha güzel olarak tavsif eden şâirlerin mâcerâ-yı aşkı, inleyen hisaba gelmez şîirlerinde parlayan câzibe-i hüsn-i an bile sade topraklara gömülmeye mahkûm maddi sûretin değil, gönüllerde kaynaşan ruhânî bir tecellinin cilvesidir. Hüsn-ü aşk, zâhire dikilen bir sûret değil, gönüllerde kaynayan bir mânâdır.

"Hayâliyle tesellidir gönül meyl-i visâl etmez

Gönülden özge bir yâr olduğun âşık hayâl etmez" diyen şair de bu manayı terennüm etmek istemiştir.¹⁰³

Elmalılı'ya göre, muhabbetin merkezi kalptir. Aşk, bir Allah vergisidir. Kalpler Allah'ın elindedir. Kin, nefret ve düşmanlığı veren de O'dur. Dilerse dilediği kulunun kalbine muhabbeti koyar.

"*Fakat Allah size imanı sevdirdirdi.*"¹⁰⁴ ayetini tefsir ederken de muhabbet dair önemli bir noktaya değinir. Allah'ın imanı sevdirmesi, iman etmek için sevginin gerekli olduğunu gösterir. Yani imanın bir irade fiili olabilmesi için, yalnız marifet yani bilmek yeterli değildir. Bilgiye aşk da katmak gerekir. O, mahabbeti ön plana alarak, "Bu haysiyetle dinin başı muhabbetir." sözünü tekrar eder.

¹⁰⁰ En'âm, 6/76.

¹⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1967.

¹⁰² Tîn, 95/4.

¹⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VII, s. 5937.

¹⁰⁴ Hucurât, 49/7.

Yine aynı ayetin tefsirinde, ulemanın, muhabbetin kısımları hakkındaki görüşlerine yer verir. Onlara göre muhabbet, tabii ve akli olmak üzere ikiye ayrılır:

“Mahabbet-i tabiiyye, tab'a mulâyemettir. Mahabbet-i akliye, gayede bir hayr-ü menfaat idrakinden neşet eder ki, sıhhat için ilacı sevmek kabildenden, gayeye nazaran tabii, mebdée nazaran akli ve mecazi bir mahabbet demek olur. Binaenaleyh, mebadisi muktesep olmak itibarıyla, o da muktesep addolunur. Ve bu cihette, bu şuurlu mahabbet iman ve terbiyenin iktisabı haysiyetinde ehemmiyeti haiz bulunur. Nitekim Hz. Ömer de ‘Ya Resulallah (s.a.s.) sen bana iki yanım arasındaki nefsimden başka, her şeyden sevgilisin.’ demişti. Resûlullah (s.a.s.) ‘Ben sana nefsinden de daha sevgili olmadıkça imanın tamam olmaz.’ buyurdu, Bunun üzerine Hz. Ömer hemen ‘Vallahi sen bana iki yanım arasındaki nefsimden daha sevgilisin’ dedi. Resulullah (s.a.s.) da ‘Şimdi Yâ Ömer! İmanın tamam oldu.’ buyurdu. İşte Hz. Ömer’in böyle bir lahza içinde mahabbetini artırarak kalem ile ikrar verebilmesi bu kabildendir.”¹⁰⁵ Bunları aktardıktan sonra Elmalılı, kendi düşüncesini beyan eder:

“Mamafih her iki takdirde de, nefsi mahabbet, bir akıl işi değil, doğrudan doğruya Allah Teâlâ'nın verdiği bir histir. Allah'ın sevdirmedığı şeyler düşünmekle sevelemez ancak Allah'ın sevdirdiği şeyler bilinmek, düşünmek sayesinde akıyla, tecrübe ile sevgi şuuruna erişebilir. İşte böylece imanın esası bir sevgi ile alakadar olduğu ve sevgi de Allah'ın bir vergisi bulunduğu için burada, “Allah size imanı sevdirdi.” buyruluyor. Bu sayede Resulullah'a iman ettiniz ve o iman kalbinizde tezyin buyurdu, onun için onlardan sakındınız.”¹⁰⁶ Elmalılı'nın belirttiği gibi, “*Biliniz ki, Allah kişi ile kalbi arasına girer.*”¹⁰⁷ ayetine göre kul, kalbinin sevgi-nefret gibi eylemlerine malik değildir. Kalbi ile kendi arasında Allah vardır.

Burada insanda muhabbetin oluşumu ve bunun hangi noktadan başlaması gerektiği üzerinde durmak istiyoruz. Acaba Allah ile kulu arasındaki muhabbet nasıl oluşur? Kulun bu konuda ne yapması, hangi yönde çaba sarf etmesi gereklidir? Elmalılı bu konuya;

¹⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VI, s. 4459-60.

¹⁰⁶ Yazır, *a.g.e.*, c. VI, s. 4959.

¹⁰⁷ Enfâl, 8/24.

“De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız bana uyun ki, Allah da sizi sevsin.”¹⁰⁸ ayetini tefsir ederken ayetin tam manasıyla anlaşılabilmesi için önce muhabbetin tanımını vererek konuyu izah eder.

“Mahabbet, nefsin kemal ile idrak ettiği bir şeye öyle meylidir ki, ona tekarrüb için lazım gelen esbâb-ü vesâile sevk eder.”¹⁰⁹

Allah, kendi sevgisine ulaşılabilmesi için, Resulüne ittibâyı şart olarak koyuyor. Kendisinin yeryüzündeki elçisine itaati göstererek bize sevgi yolunu açıyor. Zaten muhabbetin tanımında da gördüğümüz gibi, kişi sevince mahubuna yaklaşabilmek için, aşkın tesiriyle vesilelere yönelir. Elmalılı’ya göre bu, sevginin tabiatında vardır.

“Binaenaleyh muhibbin gayesi, mahubun rızasına nâiliyyet ve gazabından korunmak olduğundan mahabbet, irade-i tâati ve ictinâb-ı mâsiyeti gerektirir.”¹¹⁰

Kişi tek sevgili olarak Rabbini görmeyi ve bütün sevgilerinin Allah için olmasını istiyorsa, önce bazı şeyleri idrak etmesi gereklidir.

“Herhangi bir nefis, kemal-i hakikinın ancak Allah’ın olduğunu, bütün vücûdda gerek kendinden gerek mâadasından gördüğü, göreceği, tasavvur edebileceği, herhangi bir hayr-ü kemâlin Allah’tan ve Allah ile ve Allah’a âit olduğunu idrak ettiği zaman, onun bütün mahabbeti Allah için, Allah yolunda ve rızâullah uğrunda olur. Allah’ın dini de, tevhit ve İslam olduğundan, mahabbeti de ancak bu dairede cereyan eder. İrade-i tâatinde ancak bu din hâkim olur.”¹¹¹

Elmalılı burada önemli bir hususa daha temas ederek Hz. Peygamber’e itaatin ve sevginin neden gerekli olduğunu izah eder.

“Ben kendimi bana uyanlarla birlikte Allah’a teslim ettim, de!”¹¹² emriyle muhatap olan ve bu emirleri tebliğ eden Hz. Muhammed’in (s.a.s.) tabîleri, “Ben kendimi Allah’a teslim ettim.” tabiiyetinden çıkmamak ve Allah’tan başkasını sıfat-ı ulûhiyete teşrik etmemek için, bu ittibâ ile mükellef ve bu ittibâ ile mahabbet-i ilâhiyeye mazhar olurlar. Hatta bu alelade bir ittibâ değil, kemal-i rızâ ile itaat olmalıdır. Bu itaat, doğrudan doğruya Allah’a itaat-

¹⁰⁸ Âl-i İmran, 3/31.

¹⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1075.

¹¹⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. II, s. 1075.

¹¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1076.

¹¹² Âl-i İmran, 3/20.

tir. Çünkü şahsiyet ve enâniyet-i Muhammediye haysiyetiyle değil, risâlet-i Muhammediye haysiyetiyle sâniyen ve binniyâbe bir itaattir. “Bana uyun.” demek, “Allah’a ve Resulüne (s.a.s.) uyun.”¹¹³ demektir. Hristiyanların Hz. İsa’da tevehhüm ettikleri gibi, hâşâ vahdâniyet-i ilâhiye, şahsiyet-i Muhammediyede fâni olmuş değil, bilakis şahsiyet ve hakikat-i Muhammediye, vahdaniyet-i ilâhiyede fâni olmuştur. O, “Kendimi teslim ettim.” diye kendini, kendi benliğini Allah’a teslim etmiş, Hz. Muhammed (s.a.s.) kendinin değil, Allah’ın olduğunu bilmiştir. O, “Bana uyun.” dediği zaman, Allah’ın karşısında arz-ı vücûd etmeye çalışsan, ilâhiyeti beşeriyete indirmeye uğraşan bir benlik değil, bilakis fâni beşeriyeti, hadîd-i şirk ve süfliyattan kurtarıp, Allah Teâlâ’nın kurb-i ehadiyetine, rıdvân-ı ekberine eriştirmek için tayyün değil, ‘حُبُّ اللَّهِ’ “Allah için sevmek.” ise ancak bir Allah’ı sevmek ve bilâ şâibe, tevhit üzere sevmektir.”¹¹⁴

Burada, Resulullah’tan başka insanları sevmek ve ittibâ etmek hususunda da görüşlerini beyan eden Elmalılı, bu ittibâ edilen insanların özelliğini vurgulayarak konuya açıklar: Nasıl ki Resûlullah (s.a.s.), kendisine ittibâ emrederken kendi “أَنَا” (ene)sine değil de Allah’ın elçisi olması hasebiyle ve kendi varlığını, Allah’ın varlığında fâni kılmış bir insan olan yönüne çağırmakta ise, sevgimizi vereceğimiz insanlarda da “Allah yolunda giden sevgili kullar” şartını etmiş bir Resulullah (s.a.s.) vicdanı, ubûdiyeti ve risaletini söylemiştir.¹¹⁵ Hz. Resulullah’ta (s.a.s.) Allah’a tam teslimiyet söz konusu olunca, ona olan sevgi ve itaat de Allah’a olan sevgi ve itaat demektir. Yani Allah’a yakın olana yakın olmak, bu şekilde Allah’a yaklaşmak demektir.

Burada önemli olan nokta ‘حُبُّ اللَّهِ’ ile ‘كَحَبِّ اللَّهِ’ arasındaki ayrımı yapabilmektedir: “Allah’ı sever gibi sevmek” ve «Allah için sevmek.”

Elmalılı bu konuyu; hem “Onları Allah’ı sever gibi severler.”¹¹⁶, hem de “De ki: Eğer Allah’ı seviyorsanız, bana uyun ki Allah da sizi sevsin.”¹¹⁷ ayetinin tefsirinde ele almıştır.

“Velhâsıl Allah’a itaat ile Resulüne itaat beyninde bir telâzüm vardır. Fakat bunda, “Allah gibi sevmek”le, “Allah için sevmek” arasındaki büyük far-

¹¹³ Âl-i İmran, 3/32.

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. II, s. 1078.

¹¹⁵ Yazır, *a.g.e.*, c. II, s. 1078-1079.

¹¹⁶ Bakara, 2/160.

¹¹⁷ Âl-i İmran, 3/31.

kı unutmamak lazım gelir. Allah gibi sevmek, “Onları Allah’ı sever gibi severler.” Allah’ı bir ortak, bir denk sevmektir. Bu Allah’a şirk ve küfürdür ki, Nasârâ’nın Hz. İsa’ya mahabbet ve ittibâi böyledir.”

“Şimdi bilmeli ki; Allah’ı sevenler, Allah’ın yolunda giden sevgili kullarını da severler, lâkin Allah gibi değil; Allah için severler. Ve bu sevgi ile Allah yolunda onlara ittibâ ederler.¹¹⁸ Binaenaleyh Allah’ın sevdiği kullarını sevmek ve onlara ittibâ etmek günah ve şirk değildir, bilakis mahabbetullah delil olur. Fakat bu mahabbet, hiçbir zaman Allah mahabbeti gibi olmamalı.”

Elmalılı, bu şekilde kâmil insanlara duyulan sevginin sınırlarını çizerek, sağlam bir zemine oturtmuş olmaktadır.

O, yine dinin başının muhabbet olduğunu söyledikten sonra, bu konunun önemini vurgulamak için bir hadis nakleder:

“Kişi halîlinin, yani sır dostunun dini üzeredir. Onun için her biriniz iyi bakınız, kime dostluk ediyor, kiminle sevişiyor.”¹¹⁹ buyrulması da bu manadandır. O, sevgiyi dinin temeline koymuştur. Çünkü seven insan, Allah’a muhalefet etmez, günaha girmez ve Allah da sevdiklerine azap etmez.¹²⁰

Dinin temelinin sevgi oluşu sosyolojik, ekonomik, politik, psikolojik açıdan toplum yapısını da olumlu yönden etkiler.

Elmalılı, Yusuf (a.s.)’in zindandan çıkma hadisesini anlattıktan sonra, “*Ben yine de nefsimi temize çıkarmıyorum. Çünkü nefis şiddetle kötülüğü emreder. Ancak Rabbimin rahmetiyle yarlıgadığı müstesna. Muhakkak ki, Rabbim bağışlayıcı ve merhametlidir.*”¹²¹ ayetini tefsir ederken; kul kendi hatalarından istiğfar edip, kendi günahını gördüğünde Rab, onun bütün hata ve günahlarını merhametiyle örter ve işte böyle Yusuf (a.s.)’in nezihliği ortaya çıkar diyerek konuyu izah eder ve olayı aşka bağlayarak bitirir.

“Düşünmeli ki, aşk-ı Hakk, aşk-ı nefsâniye nasıl galebe etti. İhtiras ve gayz ile dolmuş hasımların bile teslim-i nefis ile hüsn-ü şahadetten kendilerini alamadıkları bu nezahet ve fazilet ne büyük bir mertebe-i kutsiyettir. Bakınız hüsn-ü Hakk’ın tecellisi muvacehesinde ihtiraslar nasıl sönüyor, gayzlar nasıl siliniyor, benlikler nasıl kalkıyor da aşk-ı Hak’tan başka payidar olabilecek hiçbir alaka kalmıyor.”¹²²

¹¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 573.

¹¹⁹ Yazır, *a.g.e.*, c. VII, s. 4459.

¹²⁰ Yazır, *a.g.e.*, c. III, s. 2029.

¹²¹ Yûsuf, 12/53.

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. IV, s. 2874.

Görüldüğü gibi, Elmalılı'ya göre, bütün nefsi hastalıklardan kurtulmanın yolu aşktan geçer. “Evet, aşk böylesine büyük bir iksirdir, fakat ona ulaşmanın yolu nedir?” sorusu geliyor burada aklına. Büyük şeylerin bedeli de büyüktür. Aşkın bedeli de yanmak, yanmak ve yine yanmaktır. İşte bize göre aşkın bu çilesini çeken Elmalılı Kâria suresinde,

“المبثوث ‘yayılmış’ kelimesini ayetindeki ‘المبثوث’¹²³ يوم يكون الناس كما لفرش المبتوث” görünce, hemen aklına aşk timsali olan pervane gelir.

“Şiir ve edebiyatta pervane, kendisini ateşe atıncaya kadar semâ ve şûleye düşkünlüğü sebebiyle fedailikte mesel olmuştur.” der ve aşk için son sözü Şeyh Sa’dî'nin diliyle söyler:

“Ey mürğ-i sehar aşk zipervâne beyâmûz
Kân suhterâ can şüd-ü âvâz neyâmed”

“Ey seher kuşu! Aşkı pervaneden öğren. Zira o yanmış suhtenin canı gitti de sesi çıkmadı, yani sen de onun gibi can ver de, feryad edip durma!” demiştir. Şüphe yok ki, Şeyh Sa’dî, bununla bir ateşperestlik remzi değil, aşk-ı ilâhîde sabr-u ihlâs ile bir fedakârlık misali kasd eylemiştir.

Bu mana ile divan edebiyatında da nardan ziyade nur üzerine dönen pervaneye dair;

“Döner pervâne âsâ başıma her ârif-i billâh

Dilim bezm-i hakikatte çerağ-ı rûşen olmuştur” gibi binlerce mazmun söylenmiştir. Süleyman Efendi'nin Mevlid-i Nebevî'de;

“Bir acep nûr ol kim güneş pervânesi” mısraı da bunun en güzellerindedir.” diyerek, aşk ve muhabbet konusunda söylenebilecek en güzel ifadeleri kullanmıştır.

2. Tasavvufî Meselelerle İlgili Kavramlar

2.1. Tevhid

“va-ha-de” kökünden türeyen tevhit kelimesi, bir şeyi bir kılmak, birlemek manasındadır.¹²⁴ İbn-i Manzûr tevhidi, “Allah'ı birlemek, ortak koşmaksızın O'na iman etmek”¹²⁵ şeklinde tarif etmiştir. Tevhit, beşeriyet izlerinin yok olup, ulûhiyetin ortaya çıkmasıdır. Cüneyd-i Bağdadî'nin ifadesiyle, “Kadimi sonradan olandan ayırmaktır.” Tevhidin hakikati, bir şeyin

¹²³ Kâria, 101/4.

¹²⁴ Asım Efendi, *Tercüme-i Kâmûs*, c. I, s. 703.

¹²⁵ İbn-i Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, s. 446.

teklîğine, o şeyin teklîği hakkındaki doğru bir bilgi ile hükmetmektir. Bundan dolayı âlemdaki her şey, Allah'ın vahdâniyetini ispat eder.

Bir tasavvuf terimi olarak tevhit, "Allah'ın zatını aklen tasavvur ve zihnen tahayyül edilen her şeyden tecrit etmek" şeklinde tarif edilir.¹²⁶ Bir ayette "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur."¹²⁷ denilerek, hâdisin muhdise benzemediği vurgulanmıştır. Sülemi tevhide, "kulun Allah'tan başka hiçbir şey düşünmeden, görmeden, sırrı, kalbi ve hâliyle Rabbinin huzurunda durması"¹²⁸ şeklinde açıklamıştır.

Tevhit dini olan İslam'ın nefis ve ruh eğitimi olarak tanımlayabileceğimiz tasavvuf öğretisinin odak noktasını tevhit düşüncesi oluşturur. Yani İslam'ın temelinde "Lâ ilâle illallah" akidesi yer almaktadır. Eğer İslam dini hayatımızın her alanını kapsıyorsa, onun temelinde olan tevhit akidesi de hayatımızın her alanında hedefimiz olmalıdır.

Kuşeyri'nin belirttiği gibi, bölünmeyen, eksilme ve artma kabul etmeyen Allah'ın karşısında bizler, içinde birçok parça taşıyan bir yapıya sahibiz.¹²⁹ Bizatihi insan kelimesi, bir cinse ve türe ait vasıflara delalet ettiği gibi, baş, göz, el, ayak gibi farklı organlar anlamına da gelir. İşte bu farklılıklarımızı manen birleme ilkesi ise tevhit olarak karşımıza çıkar. İnsan ancak bütün fiil ve sıfatlarını, organlarını, düşünce, his ve duygularını Allah'ta topladığı zaman tevhide ulaşabilir. Bir olan Allah'a ulaşabilmenin yolu da, bu çokluğu bilmekten geçer. Tasavvuftaki "Nefsini bilen Rabbin bilir." sözü de bu düşünceyi anlatmaktadır.

Hacı Bayram Veli tevhit konusunu bir şiirinde şöyle ifade eder:

"Kim bildi ef'âlini
Ol bildi sıfatını
Anda gördü zâtını
Sen seni bil, sen seni"¹³⁰

Bu dörtlüğün ilk mısrasında, fenâ-yı fiil ve tevhid-i ef'âle; ikincisinde, fenâ-yı sıfat ve tevhid-i sîfata, üçüncüsünde de fenâ-yı zât ve tevhid-i zâta işaret vardır.

¹²⁶ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yay. İstanbul 1996, s. 553.

¹²⁷ Şûrâ, 42/11.

¹²⁸ Ebu Abdurrahman Sülemi, çev. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Ankara 1981, s. 131.

¹²⁹ Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, s. 474.

¹³⁰ Ethem Cebecioğlu, *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1991, s. 299.

Tevhit konusunda Elmalılı'da da aynı sıralamayı görmekteyiz. Ona göre birinci mertebeye tevhid, tevhid-i zâttır. Bu, yok olma, fenâfillâha erme makamıdır ki, burada Allah'tan başka mevcut yoktur. Var olarak görülen ve bilinenlerin hepsi fâni olur, yalnız Allah'ın Zâtı kalır. Bu makam kısaca, "Lâ mevcûde illallah" şeklinde ifade edilir.

İkinci mertebeye ise tevhid-i sıfattır. Bu mertebeye bulunan kimse, her ilim, kudret ve kemali, Allah'ın yanında yok sayar. Çünkü gerçek manada ilim, kudret ve kemal sahibi yalnızca Allah'tır.

Üçüncü mertebeye, tevhid-i ef'âl mertebesidir. Bu da, varlıkta Allah'tan başka gerçek etki sahibi olmadığına ilme'l-yakîn, ayne'l-yakîn veya hakka'l-yakîn olarak inanmak demektir.¹³¹ Tevhid-i sıfat ve tevhid-i ef'âl mertebesinde, gerek sıfat gerekse fiil planında her şeyi Allah'a ircâ etmek söz konusu olmaktadır. Tevhid-i zât mertebesinde ise insan, fenâfillâh derecesine yükselmiş, yani Allah'ta fâni olmuştur.

Elmalılı'nın tevhit anlayışında en çok dikkat çeken yönlerden biri de, kendisinin tevhide ulaşma sürecini bizzat anlatmasıdır. O, nefesine, yani kendisine yöneldiğinde, bir müşâhede anı yaşadığını söyler. İşte bu sırada tek olan Rabb'ini bulur. Bu müşâhede şu şekilde dile getirir:

"Kıyas eden ile edilenin, gizleyen ile gizlenenin, vicdan ile vücudun birleştiği nihai nokta, artık sidre-i müntehâ, yani varlığın son noktası (nokta-i istivâ) oluyor. *'Rahman olan Allah arşa istivâ etti.'* kelâmı, bunun tecelli ettiği yerde asılmış ilâhi bir kitâbe. Bu nişâneği görüyorum. Ehadiyyetinin arşına geldiğimi anlıyorum. Tek olan ve ortağı bulunmayan Allah'tan başka ilâh olmadığına şahadet ederim deyip, bu Ehadiyyet dershanesine giriyorum."¹³²

Elmalılı bu tevhit noktasına nefsiyle değil, vicdanıyla, yani kalp yoluyla geldiğini özellikle vurgulamıştır. O aslında mutlak tevhide değil, vahdet arşına gelmiştir. Mutlak tevhide ulaşmak ancak bedeninin de ortadan kalkmasıyla gerçekleşebilir. İşte bu nedenle Hallâc-ı Mansur, ancak bedeninden de kurtulduğu zaman Hakk'a kavuşmuştur.

Burada onun, tevhidi üçe ayırdığını görüyoruz: "O'ndan başka ilâh yoktur, mukallidin tevhididir. 'Sen'den başka ilâh yoktur' arif olanın tevhidi, 'Ben'den başka ilâh yoktur' ise ancak Sen'in tevhididir."¹³³

¹³¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992, c. VIII, s. 6285.

¹³² Yazır, *İslam Düşüncesi Problemlerine Giriş*, Ankara 1996, s. 5.

¹³³ Yazır, *a.g.e.*, s. 8.

Tasavvuf tarihine baktığımızda, gerek ilk dönem gerekse daha sonraki tasavvuf kaynaklarında, tevhit konusu üç kısımda incelenmiştir:

1. Hakk'ın Hak için tevhidi,
2. Hakk'ın halk için tevhidi,
3. Halkın Hakk'ı tevhidi.¹³⁴

Elmalılı bu tecrübeyi, kendi tabiriyle “uzak yolculuk” (müşâhede anı) sırasında yaşamıştır ki, ona göre uzak yolculuk, gözlemleri (müşâhede) artırır. Müşâhedenin artması ise, Allah'ın mutlak yetkinliğine bir aşama daha yaklaşmak demektir. Onun bu içsel ve metafizik yolculuğu, “uzak yolculuk” olarak tanımlaması, insanın kendinden, nefisinden uzaklaşması şeklinde de yorumlanabilir. Çünkü bu rûhî yolculukla insan, kendi nefisinden uzaklaşarak gittikçe Hakk'a daha çok yaklaşır.¹³⁵

Elmalılı'nın, “Ey müteâl olan Rab! Ey Ezelî olan hikmet sahibi! Yâ Rab, bu gördüğüm Sen misin!” gibi ifadeleri, onun bu yolculuğunu ve müşâhede-sini göstermektedir ki, özellikle Metâlib ve Mezâhib adlı eserin Dibâce'sinde onun bu üslubu sıkça kullandığını görüyoruz. Burada onun, sanki Rabbi'yle konuşuyormuş gibi bir ifade kullanması, bu ifadelerin oldukça yoğun ve soyut oluşu, ayrıca yazının üzerimizde bıraktığı etki, onun bu manevi yolculuğunun bir sonucudur.

Elmalılı'nın tefsirine baktığımızda, onun tevhit konusunda, kısa kısa da olsa tasavvufî manada açıklamalarda bulunduğunu görüyoruz. Mesele “Doğuların Rabbi” ifadesinin tefsirini yaparken, burada Doğu'nun çoğul olarak gelmesini, “bütün manevi nurların doğuşuna işaret” şeklinde yorumlamıştır.¹³⁶

Yunus suresinin 67. ayetinde geçen “Sizin için geceyi karanlık kıldı...” şeklinde geçen ifadeyi, “ağyârdan (mâsivâ) nazarı kesip, vahdete çekilerek dinlenesiniz diye” şeklinde tefsir etmiştir.¹³⁷ Burada Elmalılı'nın uykuyu, “vahdete çekilmek” olarak değerlendirdiğini görmekteyiz. Bektaşî ve Mevlevî dervişleri de, uykudan uyanıp abdest alarak insanlar arasına katılan kişiye, “Vahdetler aşk olsun.” diyerek aynı noktaya işaret etmişlerdir.¹³⁸

¹³⁴ Kuşeyri, *Risâle*, s. 424; Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s. 533.

¹³⁵ Yazır, *a.g.e.*, s. 6.

¹³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 4048.

¹³⁷ Yazır, *a.g.e.*, c. IV, s. 2736.

¹³⁸ Abdülbaki Gölpınarlı, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İnkılâp ve Aka Kitabevi, İst. 1977, s. 346.

Elmalılı tevhidi, âdeta fikir dünyasında yoğurarak işlemiştir. Onun bu yönünü Leyl suresinin tefsirinde görebiliriz:

“Açılıp ağardığı vakit gündüze, erkeği ve dişiyi yaratana yemin olsun ki...”¹³⁹ O, ilk ayetteki “ağaran gündüz” tabirini, “Hak güneşinin vahdetle ortaya çıkması”, ikinci ayetteki “erkek ve dişi” tabirlerini ise, “bu ortaya çıkışın vahdetten kesrete seyri” şeklinde yorumlamıştır.

Görüldüğü gibi Elmalılı, tevhit konusu üzerinde önemle durmakta, her şeyin tevhide dayandığını belirtmekte ve İslam akidesinde en önemli unsurun tevhit inancı olduğunu vurgulamaktadır.

2.2. Vahdet-i Vücut

Vahdet-i vücut nazariyesi, tasavvuf tarihçilerine göre, İslam tefekküründe inşa edilmiş en zengin ve tutarlı düşüncelerden biridir. İlk olarak İbnü'l-Arabî'nin talebesi Sadreddin Konevî'de rastlanan vahdet-i vücut ibaresi, esas itibarıyla, “Bir'den zuhur eden mahlûkatın hakiki bir vücuda sahip olmadıkları” düşüncesine dayanır. Vücut niteliği, Vacibu'l-Vücut (varlığı zorunlu) olan Allah'a layıktır ve aittir. Mâsivâ'nın bir hayalden ibaret olduğu düşüncesi, tevhidin bâtını yönüne yapılan aşırı vurgunun sonucudur.

Elmalılı Hamdi Yazır, vahdet-i vücut düşüncesi hakkında temkinli ve eleştirel bir yaklaşım göstermiştir. O, bu meseleyi açıklarken, “Allah'tan başka mevcut yoktur.” sözüyle özetlenen vahdet-i vücut görüşünü, Allah'ı yegâne vâcibü'l-vücut, mâsivâyı da O'na bağlı olan mümkün ve izâfi varlıklar şeklinde anlamakta sakınca olmadığını belirtmiştir. Keşfe mazhar olan havassın marifetullah konusunda ileri merhalelere ulaşabileceğini, ancak onların görüşlerinin vahiy gibi telakki edilmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, zahir ulemasının ve mutasavvıfların her sözü mutlak doğru görülmemeli, bu sözler Kur'an ve Sünnet'in hükümlerine göre değerlendirilmelidir.

Vahdet-i vücut düşüncesinde asıl maksat olarak bilinen “Lâ mevcûde illallah” tabirini Elmalılı'da da görmekteyiz. Ona göre “Allah'tan başka mevcut yoktur.” denildiği zaman anlaşılması gereken, Allah'ın dışındaki varlığın gerçek olmayıp hayalî, vehmî ve sadece insanın şuuruna yansıyan gölge sıfat veya keyfiyet olduğu, gerçek varlığın ancak Allah'a muhtaç bulun-

¹³⁹ Leyl, 92/2-3.

duğunu tasdik etmektir. Böylece âlemin lizâtihi ve bizâtihi gerçek varlığı inkâr edilmiş olur. İşte bu, vahdet-i vücuddur.¹⁴⁰ Elmalılı şöyle devam eder:

“Biz ‘Lâ ilâhe illallah’i, Allah’tan başka ilâh yoktur.’ manasında kullanırken, birtakım putların birçok kimse tarafından ilâh olarak görülüp tapıldığını inkâr etmemekle birlikte, bunların hak olmadıklarını ilan ve bir Allah’i ispat ve kabul etmiş oluyoruz.”¹⁴¹

Burada açıklığa kavuşturulması gereken bir husus da, kişinin âlemdeki gerçek varlığın bir tane olduğu bilgisine nasıl ulaşacağı konusudur. Elmalılı’ya göre bu bilgiye ancak keşf yoluyla ulaşılabilir.¹⁴² Böylece o, keşfi bir bilgi kaynağı olarak kabul etmektedir.

Burada önemli bir nokta da şudur: Vahdet-i vücud keşifle bilinip hissedilebilecek bir hadise ise, bu umum için mümkün değildir. İşte bu konuya açıklık getirmek amacıyla Elmalılı, tevhidi ikiye ayırır: Birincisi, “Lâ ilâhe illallah” şeklinde ifade edilen ve herkesi ilgilendiren husustur. İkincisi ise, “Lâ mevcûde illallah” (Allah’tan başka mevcut yoktur.) düsturuyla ortaya çıkan tevhîd-i vücuddur. Bu da sadece marifet yolunda merhale katetmiş havas için söz konusu olabilir.¹⁴³

Elmalılı’ya göre tevhîd-i mahz, vahdet-i vücuttur. Bu noktada onun, vahdet-i vücud konusuyla bağlantılı olarak üzerinde en çok durduğu problem, havas için geçerli olan ve tevhîd-i mahz olarak değerlendirdiği vahdet-i vücudun, ittihad-ı vücud ya da hulûl nazariyesi ile karıştırılmamasıdır. Bu nazariye ise, şirk-i mahzdır. O, bu iki görüşün ayırım noktasını da şöyle ifade eder:

“Lâkin ‘Allah’tan başka mevcut yoktur.’ demekle, ‘Her mevcut Allah’tır.’ demek arasında pek büyük fark vardır.”¹⁴⁴

Buna genellikle panteizm, ittihad-ı ilahiyat denilir ki, bu şekilde varlıkta gerçekten bir çokluk kabul edilmiş ve hepsinin de Allah olduğu iddia edilmiş olur. Fakat bu şekilde tevhit söz konusu olmadığı gibi bilakis Allah’ı çoğaltma ve şirk mevzu bahistir. Bu da kesinlikle vahdet-i vücud olamaz. Bu iki nazariyenin karıştırılarak vahdet-i vücudun itham edilmesinin sebebini ise Elmalılı şöyle açıklar:

¹⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 575.

¹⁴¹ Yazır, *a.g.e.*, c. I, s. 576.

¹⁴² Fuat Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, Ankara 1991, s. 309.

¹⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 576.

¹⁴⁴ Aynı yer.

“İşte birtakım cahil ya da dinsizler, “hikmet-i ilâhiye” adıyla muhal olan bu ittihad ve hulûl nazariyesini, vahdet-i vücud ve mahz-ı tevhid diye ele alarak, ‘Lâ ilâhe illâ hû’ demek ‘Lâ mevcûde illâ hû’ demek olduğunda ısrar eder ve bunu da ‘Her mevcut O’dur.’ manasıyla tefsir eder.”¹⁴⁵

Görüldüğü gibi Elmalılı’ya göre hata tamamen yanlış tefsirden kaynaklanmıştır. İttihad ve hulûl nazariyesi olarak adlandırılan bu batıl felsefe Mısır, Hind, Yunan ve Roma’dan gelmiştir.

Vahdet-i vücud meselesini kendi düşünce sistemi içinde bir yere oturtan Elmalılı, konuya objektif bir şekilde yaklaşmayı da ihmal etmez. Meselâ Câsiye suresindeki, “*Hem göklerde ve yerde ne varsa sizin emrinize verdi.*”¹⁴⁶ ayetinin tefsirinde, “Vahdet-i vücudçu sûfiyyenin burada başka bir neşesi vardır.” ifadesiyle başlayıp, Âlûsi’den nakil yaptıktan sonra kendi fikrini beyan eder:

“Bu ifade halk-ı işrak nazariyesine bir tatbik oluyor, halk-u icad tabiri yerine, vücud tabirini koymak daha nezih bir ifade değildir. Bunun için beyan bulunduğu üzere müfessirinin ve muhaddisinin ifadeleri daha sarih ve daha ziyade şâyân-ı tercihtir.”¹⁴⁷

Yine sûfilerin vahdet-i vücuda delil olarak gösterdikleri “*Attığın zaman sen atmadın, lâkin Allah attı.*”¹⁴⁸ ayetinin tefsirinde kendi görüşünü açık bir şekilde ifade eder:

“Burada vahdet-i vücud istidlaline veya bir ittihat tevehhümüne saptanmak doğru değildir. Bunda vahdet-i vücud veya ittihat değil, fiil ve görünür tesirlerin üzerinde tesir-i hakikinin ispat ve gerçek müessirin birliği söz konusudur.”¹⁴⁹

Elmalılı, “*Biz ona şah damarından daha yakınız.*”¹⁵⁰ ayetinin tefsirini yaparken, Muhyiddin İbnü’l-Arabî’den alıntı yaptıktan sonra, “Âlûsi’nin dediği gibi bazı noktaları hâl ehlinin gayrine ağırdır.” diyerek konuyu izah eder:

Vahdet-i vücud meselesinde de vâzih ve şaibesiz bir akide olmak üzere, Keşşâf Haşiyesi’nde İbn-i Münir’in de beyan ettiği veçhile şunu söyle-

¹⁴⁵ Yazır, a.g.e., c. I, s. 576.

¹⁴⁶ Câsiye, 45/13.

¹⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. V, s. 4314-15.

¹⁴⁸ Enfâl, 8/17.

¹⁴⁹ Yazır, a.g.e., c. I, s. 577.

¹⁵⁰ Kâf, 50/16.

yelim ki, bizim itikadımızca “Lâ mevcûde illallah ve sıfatuhû ve ef’âluhû” (Allah’ın sıfat ve fiillerinden başka mevcud yoktur)’dür. Şu kadar ki, Allah Teâlâ, ef’alinin bazısını bazısına mahal yapmış, o mahalle fâil, hâle O’nun fiili denilmiştir. Bu suretle bütün âlem, Allah’ın fiili, yani halkı olduğu gibi, insanlar ve insanlara cebren ve ihtiyaren nisbet edilen fiiller de, “Allah sizi ve yaptıklarınızı yaratmıştır.”¹⁵¹ hükmünce Allah’ın halkıdır. İşte bir mümin için zaruri tevhid budur. Sıfat, Zâtının aynı değildir. “Lâ hüve velâ gayruhû”dur. Fiil de fâilin aynı olamaz. Hâlık ile mahlûk, hüve hüve bir olmaz. Allah’ın olmayan hiçbir şey yoktur, hepsi Allah’ındır. Lâkin Allah’ın olmak, Allah olmak değildir.”¹⁵²

Elmalılı, Bismele’nin “be”si üzerinde dururken, Şeyh Abduh’tan bir alıntı yaparak kendi yorumunu da ekler:

“Bu tevile göre Bismele’nin meâli, “Allah, Rahmân ve Rahîm namına” demek oluyor ki, bu mülâbese manasına râcidir. Fakat bunun hâsılı bir niyabet itirafıdır. Bir işe başlarken ‘filan namına’ demek, ‘Ben bunu ona hilafeten, onu temsilen, onun bir aleti olarak yapıyorum, bu iş hakikatte benim veya başkasının değil, ancak onundur.’ demek olur. Bu da vahdet-i vücud mülâhazasına râci bir ‘fenâfillah’ hâlidir ki, ancak risâlet, velâyet, hâkimiyet, tasarruf gibi makâmât-ı mahsûsada cari olur.”¹⁵³

Görüldüğü gibi Elmalılı, vahdet-i vücudun özel makamlarda bulunan kimselerin anlayabileceği bir makam olduğunu vurgulamıştır.

Elmalılı, vahdet-i vücudu sadece felsefi bir meslek olarak takip edenleri reddeder. Ona göre din ve ahlak adına ilmî bir tarzda ve hikmet kisvesi altında en büyük zarar bu görüşten doğmuş ve nerede bir şirk belirtisi varsa bununla az çok alakası vardır. O, İslam’da tevhit inancının Allah’ı bir bilmek olup, varlığı bir bilmek olmadığını vurgular. Allah’ı bir bilmek seçkin kişiler için mümkündür derken, sırf felsefi bir hâle bürünmüş, zayıf akli muhakemelerle geliştirilmiş ve insanı dinden uzaklaştıran vahdet-i vücuttan başka bir vahdet fikrine daha işaret eder. Bu görüşün keşif yoluyla elde edilmiş ve kabul gören bir vahdet-i vücud olduğunu belirtir. O, felsefi metotla gelişen vahdet-i vücudun “Her mevcut Allah’tır.” şeklinde yanlış bir inanca götüre-

¹⁵¹ Saffât, 37/96.

¹⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. VI, s. 4510.

¹⁵³ Aynı yer.

ceğini belirtip, bunun doğrusunun “Allah’tan başka mevcut yoktur.” şeklinde keşifle gelişen vahdet-i vücud olacağını belirtir.¹⁵⁴

Buraya kadar verilen örneklerden de anlaşılacağı üzere Elmalılı, vahdet-i vücud gibi sûfiler arasında tartışmalı olan bir konuyu ret değil, izah etme yoluna gitmiştir. O, vahdet-i vücud bilgisine ancak keşf yoluyla ulaşılabileceğini söylemiştir ki, bu onun meseleyi iyi bir şekilde kavradığını göstermektedir. Bunun yanı sıra konuya tarafsız ve ilmi bir anlayışla yaklaşmış, dolayısıyla vahdet-i vücudu eleştirdiği yönleri de olmuştur. Fakat genel anlamda vahdet-i vücud anlayışını, Ehl-i Sünnetçe de kabul edilebilecek şekilde izah etmeye çalışmıştır.

Sonuç

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, işâri bir tefsir yazmamasına rağmen, tefsirinde Kur’an ayetlerini açıklarken pek çok yerde tasavvufi konular üzerinde düşüncelerini ortaya koymuştur. Tasavvuf ıstılahından birçok konuyu ele alarak, bunlar üzerinde tasavvufi yorumlar yapmıştır. Tevhit, vahdet-i vücud, nübüvvet, velâyet, marifet, muhabbet, aşk, tevbe, zikir, zühd, takva, nefis, ruh, kalp, seyr-u sülûk, sabır, şükür, kurb, yakîn... gibi birçok tasavvufi konu hakkında derinlemesine açıklamalarda bulunmuştur.

Elmalılı, tasavvufi konular üzerinde samimiyetle durarak fikirler yürütmüş, bu konularda yaptığı izah ve yorumlarla kendi kanaatini belirtmiş, benimsemediği görüşleri de ilmî bir üslupla tenkit ederek bu konulara yeni bakış açıları getirmiştir. Bunu yaparken de onun en önemli gayesi, dinin aslını öğrenip diğer insanlara da öğretmek, böylece İslam’ı ve İslam ahlakını yeniden canlandırmaktır. Bu şekilde o, Ehl-i Sünnet çizgisini takip ederek, onun Allah, kâinat, varlık ve insan anlayışını ortaya koymuştur.

Elmalılı, sadece itikadî, felsefî, ahlâkî ve tasavvufi konular üzerinde durmamış, sosyal ve psikolojik konularda da düşüncelerini açıklamıştır. Müslümanların bugün karşı karşıya kaldıkları birçok soruna dikkat çekerek, o dönemde bunların çözüm yollarını göstermiştir.

¹⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, c. I, s. 474-475.

Kaynakça

- Albayrak, Halis, “Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”, *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Y., Ankara 1993.
- Âsım Efendi, *Tercüme-i Kâmûs*, İstanbul 1305.
- Ateş, Süleyman, *İslam Tasavvufu*, Pars Matbaası, Ankara tr.
- Bilmen, Ömer Nasuhi, *Büyük Tefsir Tarihi*, İstanbul 1974.
- Bolay, Süleyman Hayri, *Türkiyede Ruhçu ve Maddecî Görüşün Mücadelesi*, İstanbul 1967.
- Bursevî, İsmail Hakkı, *Rûhu’l-beyân*, Dersaadet Yay., İstanbul trs.
- Câmî, Abdurrahman, *Nefehât*, Tahran 1370.
- Cebeci, Lütfullah, *Kur’anda Takva*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.
- Cebecioğlu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, Ankara 2001.
- , *Hacı Bayram Veli ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara 1991.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, İFAV, İstanbul 1994.
- Ergül, Adem, *Kur’an-ı Kerim’de Kalp Kavramı*, Erkam Yay., İstanbul 2000.
- Erkan, Arif, *İslâm’da Zühhd ve Tasavvuf*, İstanbul 1972.
- Ersöz, İsmet, “Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri”, *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Vahdet-i Vücûd ve İbn Arabî*, İstanbul 1978.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyâ ulûmi’l-dîn*, (I-V), Kahire 1939.
- Gölpınarlı, Abdülbaki, *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*, İstanbul 1977.
- Gündüz, İrfan, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri*, Seha Neşriyat, İstanbul 1989.
- Hucvirî, Ali b. Osman Cullâbi, *Keşfü’l-mahcub*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay. İstanbul 1996.
- Hüdâyî, Aziz Mahmud, *İlim, Amel, Seyrû Sülûk*, İstanbul 1988.
- İbn Arabî, *Marifet ve Hikmet*, çev. Mahmut Kanık, İz Yay, İstanbul 1995.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbu’r-rûh*, çev. Şaban Hakkı, İstanbul 1993.
- İbn Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ani’l-Azîm*, (I-IV), Beyrut 1969.
- İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, Beyrut 1955.
- İsfehânî, Râgıb, *el-Müfredât*, İstanbul 1986.
- Kam, Ömer Ferit, *Vahdet-i Vucûd*, İstanbul 1331.
- Kara, İsmail, “Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik”, *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Kara, Mustafa, “Hak Dini Kur’an Dili’nde Tasavvuf Kültürü”, *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Kelabâzî, *et-Taarruf li mezhebi ehli tasavvuf*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul 1979.
- Kotku, M. Zahit, *Nefsin Terbiyesi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1991.

- Köprülü, Fuat, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*, DİB Yay. Ankara 1991.
- Kuşeyri, Abdülkerim, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ, Dergâh Yay, İstanbul 1999.
- Mardin, Şerif, *Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoglu, İletişim Yay., İstanbul 1994.
- el-Muhâsibî, Hâris, *er-Riâye li hukûkillah*, (Tahk. Abdülhalim Mahmud), Kahire 1990.
- Öngören, Reşat, *Osmanlılarda Tasavvuf*, İz Yay., İstanbul 2000.
- Özseraç, Hatice, *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), 1997.
- Paksüt, Fatma, "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay, Ankara 1993.
- Râzî, Fahreddin, *en-Nefs ve'r-ruh ve kuvvahuma*, Ma'hedu'l-Ebhasu'l-İslamiyye, İslamabad 1968.
- Said, Havva, *Ruh Terbiyemiz*, çev. Cengiz Yağcı, Petek Yay, İstanbul 1989.
- Sayar, Kemal, *Sûfî Psikolojisi*, İnsan Yay., İstanbul 2000.
- Selvi, Dilaver, *Kur'an-ı Kerimde Velayet ve Keramet*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (Basılmamış Yüksek lisans Tezi), İstanbul 1988.
- Sunar, Cavit, *Vahdet-i Şuhûd, Vahdet-i Vucûd Meselesi*, A.Ü. Yay., 1960.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbeddin Ömer, *Avârifu'l-maârif (Tasavvufun Esasları)*, çev. H. Kâmil Yılmaz-İrfan Gündüz, İstanbul 1990.
- Sülemî, Ebû Abdurrahman, çev. Süleyman Ateş, *Tasavvufun Ana İlkeleri*, Ankara 1981.
- et-Tirmizî, Hakîm, *Hatmü'l-evliyâ* (nşr. Osman İsmail Yahya), Beyrut 1965.
- et-Tûsî, Ebû Nasr Serrâc, *el-Lüma'*, Bağdat 1960, çev. H. Kamil Yılmaz, İstanbul 1996.
- Türer, Osman, *Tasavvuf Tarihi*, Seha Neşriyat, İstanbul 1999.
- Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimler Sözlüğü*, Marifet Yay, İstanbul 1996.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı" md., *DİA*.
- Yazıcı, Nesimi, "Elmalılı'nın Basın Hayatı ve Yazarlığı", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (I-X), İstanbul 1992.
-, *Metâlib ve Mezâhib*, (Metafizik ve İllâhiyat), İstanbul 1341.
-, *Makaleler*, Haz. Murat Kaya-Cüneyt Köksal, Kitabevi Yay., İstanbul 1997.
- Yıldırım, Suat, *Kur'anında Ulûhiyet*, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.
- Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, TDV Yay., Ankara 2000.
- Yılmaz, Ali, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Türkçesi", *Elmalılı Sempozyumu*, TDV Yay., Ankara 1993.

ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN POZİTİVİZME KARŞI DİNİ ARGÜMANLARI

ELMALILI HAMDİ YAZIR'S RELIGIOS ARGUMENTS AGAINST POSITIVISM

İBRAHİM COŞKUN
PROF. DR.

NECMEDDİN ERBAKAN Ü. İLAHİYAT FAK.



ÖZ

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942), yakın dönem düşünce ve ilim hayatımızın seçkin şahsiyetlerinden biridir. Hamdi Yazır, Osmanlı'nın son yıllarında ve Cumhuriyetin ilk dönemlerinde çeşitli medreselerde yürüttüğü eğitim ve öğretim faaliyetleriyle ve ortaya koyduğu eserlerle başta Tefsir olmak üzere Fıkıh, Mantık, Felsefe ve Kelam alanında önemli bir İslâm âlimi ve yaşadığı döneminin önemli bir mütefekkiridir. O bir meşrutîyet mütefekiri olarak gerek cumhuriyetten önce gerekse cumhuriyet döneminde dinî, hukukî, ictimai ve felsefî meseleler üzerinde düşünmüş bunların bir kısmına yeni çözümler üretmiştir. Eserlerinde İslam inançlarına karşı yürütülen menfi görüş ve düşünceleri objektif, tutarlı ve sağlam bilimsel delillerle savunmaya çalışmıştır. Biz bu makalemizde Yazır'ın modern çağın en önemli inkârcı akımlarından biri olan pozitivistlere karşı İslam inançlarını savunurken öne çıkardığı argümanları değerlendireceğiz.

Anahtar Kelimeler: Muhammed Hamdi Yazır, Pozitivism, Empirik Bilgi, Mekanik Evren Tasarımı, Determinizm

ABSTRACT

Elmalılı Hamdi Yazır (1878-1942) is one of the outstanding figures of our recent time thoughts and science life. Hamdi Yazır was an important Islamic scholar and philosopher of his time by carrying out the education and training activities in the last years of the Ottoman Empire and the first terms of Republic in various Muslim seminaries and presenting works including Commentary primarily, Islamic Law, Logic, Philosophy and Theology. As a philosopher of Constitutional Period, he thought on religious, legal, social and philosophical issues and created new solutions to some of them in both before the Republic and the Republic period. In his works, he tried to defend the Islamic faith against the negative opinions and thoughts by objective, consistent and firm scientific evidences. In this article, we will evaluate arguments which Yazır put forward while defending beliefs of Islam against positivism, one of the most important denial trends of modern era.

Keywords: Muhammed Hamdi Yazır, Positivism, Empirical knowledge, Mechanical universe design, Determinism

Giriş

Pozitivizm, geçerli bilgiyi olguların bilgisinden ibaret gören ve metafizik ve dinî bilgiyi geçersiz sayan felsefi bir akımdır. Bu terim Fransızca'da olgu, kanıtlanmış, olumlu, kesin gibi anlamlara gelen "positif" kelimesinden türetilmiştir. İlk defa Claude Henri de Saint Simon (ö. 1825), daha sonra pozitivizmin kurucusu Auguste Comte tarafından kullanılan bu terim bir felsefi sistemin adı hâline getirilmiştir.¹

XIX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren bütün Avrupa ülkelerinde yaygınlık kazanan bu felsefe akımı, XX. Yüzyılın ilk yarısına kadar birtakım farklılaşma ve dönüşümlere uğrayarak yaygın hâle gelmiştir. Bu akım XIX. yüzyılda temel fikirlerde uzlaşmakla birlikte dayandırıldığı araştırma alanları bakımından farklılık göstermiş ve sosyal pozitivizm ve evrimci pozitivizm olarak anılmaya başlanmıştır. Comte tarafından kurulan birincisi, bilimin yöntemini ve sonuçlarını kullanmak suretiyle daha adil bir sosyal örgütlenmenin sağlanabileceği düşüncesine dayanmaktadır. Öncülüğünü Herbert Spencer'in yaptığı ikincisi ise doğa kavramı üzerine temellendirilmiş olup özellikle fizik ve biyoloji alanlarını esas almıştır. Aynı yüzyılın sonlarında gelişen empiriyokritisizm ise bir eleştirel pozitivizm akımı şeklinde ortaya çıkmış, pozitivizmin duyumcu ve deneyci kanalını yeniden formüle etmeyi denemiştir. Eleştirel pozitivizm, ortaya koyduğu felsefi birikimle XX. yüzyılda ortaya

¹ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları (Genişletilmiş 2. Baskı), Ankara 1997, s. 565-566; Süleyman Hayri Bolay, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçay Yayınları (7.Baskı), Ankara 1997, s. 329-330; Bedia Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları (7.Baskı), İstanbul 1998, s. 136.

çıkan özellikle mantık, matematik ve dil felsefesi alanındaki görüşleriyle etkili olan mantıksal pozitivism akımı için bir zemin oluşturmuştur.² Bu ayrışma ile birlikte pozitivism üç ana veçhesiyle düşünce tarihinde yerini almıştır.

Genel anlamda değerlendirilecek olursa bu felsefe akıma göre bilimsel bilgi tek geçerli bilgidir, bilginin mümkün olan yegâne nesnesi olgulardır; metafizik ve teolojik düşünceler olgusal karşılığı olmayan spekülasyonlardan ibaret olup anlamsızdır. Felsefe bilim dışı bir yönteme sahip olamaz; onun görevi bütün bilimler için ortak olan genel ilkeleri bulmaktır. Evrensel ve önsel nitelikli tek bir yöntem söz konusudur ve bu yöntem hem doğa hem de beşeri bilimler için aynıdır; bütün bilimler fiziğe indirgenebilir.

Modern çağda ortaya çıkan pozitivismın kökenleri Francis Bacon'a, David Hume'a ve genel olarak Aydınlanmacı düşünönlere kadar geri götürölmektedir. Pozitivismı doğuran düşünce iklimi, XVIII. yüzyıl sanayi devrimi ve onun etkileyici teknolojik başarılarının bilimin mutlak geçerliliği ve evrensel ilerlemenin zorunluluğu hakkında yaydığı iyimserlik dalgası olup pozitivist filozoflar bu iklimi dünya çapında ve hayatın bütün yönleriyle ilgili bir felsefi projeye dönüştürmeye çalışmışlardır.³

Pozitivismın İslam dünyasındaki ilk etkileri, bu akımın modern çağın en prestijli başarısı sayılan pozitif bilimle modern zihniyetin en temel fikirlerinden olan ilerlemeye yaptığı vurgudan kaynaklanmıştır. Osmanlı'da August Comte'un Osmanlı Sadrazamı Mustafa Reşid Paşa'ya pozitivist felsefenin benimsenmesi amacıyla yazdığı mektupla başlamıştır. Bu akımı esasen İttihat ve Terakki Cemiyeti benimsemiş ve gelişmesi için özel çaba harcamıştır. Beşir Fuad'ın, «tarik-i müsabet» dediği ve yalnızca «hakikati sabit olan şeyleri kabul» şeklinde tanımladığı pozitivism yolundaki çabaları bu arada dikkat çeken bir girişim olmuştur.⁴ İsmail Fenni Ertuğrul, bu terimi “isbatiyye mezhebi, hakikiyye mezhebi, felsefe-i hakikiyye, felsefe-i ilmiyye, tecrübe ile tahakkuk etmemiş olan her şeyi terkedenlerin mezhebi” şeklinde tanımlamıştır.⁵ I. Meşrutiyet'in ilanını sağlayan Midhat Paşa'nın Fransız

² İlhan Kutluer, *Pozitivism, DİA*, İstanbul 2007, XXXIV/335; Abdülmünim el-Hıfni, *el-Mu'cemuş-şamil li mustalahatu'l-felsefiyye*, Mektebetü Medbuli, Kahire 2000, s. 943-944.

³ Kutluer, *a.g.e.*, XXXIV/335-336; Bolay, *a.g.e.*, s. 332.

⁴ Murtaza Korlaelçi, *Türkiyeye Pozitivismın Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul 1986, s. 104-107,170-171,186.

⁵ İsmail Fenni Ertuğrul, *Lugatçe-i Felsefe, İstanbul* 1341, s. 531.

pozitivistleriyle temasları bilinmektedir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra pozitivist eğilimlere sahip düşünürlerden Ahmed Rıza'nın meclis başkanlığına getirilmesi, aynı eğilimlere katılan Hüseyin Cahit ve Rıza Tevfik'in de milletvekili olarak meclise girmeleri İttihat ve Terakki'nin etkin olduğu politik iklim içinde gerçekleşmiştir. Rıza Tevfik'in Maarif nazırı olması ile pozitivist zihniyete mensup kişilerin aktif görevlere getirilmesi eğitim alanında da hayli etkili olmalarını sağlamıştır. Ayrıca yabancı hocaların ders verdiği mekteplerle Avrupa'ya tahsile gönderilen öğrenciler pozitivist fikirlerin popüler hâle gelmesine katkıda bulunmuşlardır. Pozitivist eğilimler taşıyan düşünürler içinde Ahmed Rıza, Auguste Comte ve Fransız pozitivismine; Rıza Tevfik, Herbert Spencer ve John Stuart Mill'in fikirlerine ilgi duymuş, bu fikirleri nakletmeye, tanıtmaya ve yaymaya çalışmıştır.⁶ Mantıksal pozitivismin Türk felsefe hayatına intikali ise üniversite reformu ardından Hans Reichenbach'ın İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü'nde ders vermeye başlamasıyla olmuştur.⁷

Bilindiği üzere İslam dünyası Batı'daki gelişmelere, önceleri üstünlük duygusu ile ilgisiz kalmıştı. Bu yüzden de XVII. yüzyıldan itibaren Avrupa'daki gelişmeleri iyi takip ederek değerlendirememişti.⁸ Rönesans'ın getirdiği buluşlar tekniğe uygulamak suretiyle sanayi hareketi neticelerini verince, Avrupa bilhassa askeri sahada Doğu'ya karşı üstünlük sağladı. Bu maddî üstünlük karşısında, önce bir şaşkınlık devresi geçiren doğu İslâm dünyası, yavaş yavaş Batı'ya ilgi duymaya başladı.⁹ Giderek bu ilgi ve yaklaşım bazı kesimlerde hayranlığa dönüştü. Önceleri üstünlük psikolojisi ile önemsemedikleri Batı'yı, daha sonraki dönemlerde aşağılık duygusu ile taklide koyuldular. Böylelikle Batı çıkışlı inkârcı felsefeler ve Batılı yaşayış tarzı, önce aydınlar arasında yayıldı, daha sonra geniş kitlelerde yankı bulmaya başladı.¹⁰

İslam dünyasının içine girdiği bu süreç, bir vakıa olarak Batı'yı ve Batı kültürünün meşruiyetini İslam fikir dünyasının ana meselesi hâline getir-

⁶ Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 297-299.

⁷ Osman Kafadar, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000, s. 267-275.

⁸ Hilmi Ziya Ülken, *T.C. Düşünce Tarihi*, İstanbul 1985, I/40.

⁹ E. Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1987, V/184; Bkz. Bernard Levis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1970, s. 35.

¹⁰ Hilmi Ziya Ülken, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1981, s. 38.

di. İslam âleminin, entelektüel bağlamda Batı'yı tanınması, iki safhada vuku buldu. Birincisi çeşitli vesilelerle XVIII. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan ve Müslüman aydınların Batı'yı, geliştirdiği teknoloji, idari yapı, askeri donanım ve diğer imkânlarla tanınmasıdır ki, bunun uyandırdığı tepki genelde hayranlık şeklinde olmuştur. Nitekim XIX. yüzyılın ortaları ve hatta son çeyreğine kadar, İslam dünyasındaki ilim adamları ve aydınların genelde Batı'ya doğru bir sempati ve hayranlık duydukları görülmektedir. İkinci safhada ise Batılı güçlerin giderek İslam coğrafyasına fiili müdahaleler yaptıkları, siyasi nüfuz veya iktisadi sömürü gayeleri taşıdıkları fark edilince durum değişmeye başlamıştır.¹¹

Batılıların emperyalist emellerinin ortaya çıkmasıyla birlikte Batı'nın kültür ve bilimine yönelik farklı bakış açıları XIX. yüzyılın sonlarından itibaren İslam dünyasındaki aydınlar arasında yavaş yavaş fikir ayrılıkları ve gruplaşmalar meydana getirdi. Bu dönemde iki önemli kesim oluştu; bunlardan birincisi yukarıda ifade ettiğimiz gibi Batı'daki maddi güç ve nimetleri ön plana çıkararak Batı medeniyetinin bütünüyle örnek alınmasını talep eden aydın ve düşünürlerdi. Yukarıda sayılan kişilere Baha Tevfik (1881-1914)'i, yine yaptığı tercümelemlerle pozitivistliği yayan bir diğer kişi olarak Abdullah Cevdet' (1869-1932)'i ve Ziya Gökalp (1876-1924)'i de ilave etmeliyiz. Bunlar kültürel değerler de dâhil olmak üzere her yönüyle Batı medeniyetinin örnek alınmasını savunan ve “terakki” edebilmek için dini kaygıların bir tarafa bırakılmasını ya da tamamen kişisel yorumlara tabi tutulmasını istemişler, deneysel bilginin her konuda tartışılmaz üstünlüğü ilkesini yerleştirmeye çalıştılar.¹²

Bu tip kökten Batıcıların karşısında, ikinci bir kesim olarak Batı'yı tanıyıp onlardan yararlanmayı kabul etmekle birlikte kapıları sonuna kadar açmayan yenilikçi İslam âlimleri bulunuyordu. Said Halim Paşa (1863-1921), Filibeli Ahmet Hilmi (1865-1914), Mehmet Akif (1876-1936) ve Elmalılı Hamdi Yazır gibi âlimler bu kesimin önemli temsilcileriydi. Batı'nın ilim ve teknikteki başarılarını reddetmeyen, ancak dünya görüşü ve hayat tarzı olarak Batı'yı eleştirmekten çekinmeyen bu kişiler hem geleneksel eğitim gören hem de Batı'yı tanıyan İslamcı aydınlar grubunu teşkil eder.¹³ XX. yüz-

¹¹ M. Sait Özervarlı, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998, s. 35.

¹² Korlaelçi, *a.g.e.*, s. 14-15.

¹³ Özervarlı, *a.g.e.*, s. 35-36.

yılın başlarında iyice belirginleşen bu saflaşma, aynı zamanda İslam dünyasındaki yayın hayatının ana meselesi hâline gelmiştir. Bunlar bilhassa karşı cephenin yayın ve tercüme faaliyetinden sonra harekete geçmişlerdir. Dönemin sosyal şartları içerisinde fazla ağırlığı olmasa da Batı uygarlığının her şeyine karşı çıkan üçüncü bir kesimin olduğu da bilinen bir gerçektir.

Hamdi Yazır, Batı'ya karşı bütünüyle kapıların kapatılmasını isteyenlerin yanıtladıkları noktaları şu sözleriyle eleştirir: “Batı dünyası bizim dinî ve Kur’anî ilimlerimize varıncaya kadar en mühim kitaplarımızı tercüme ederek kendi bilgilerine katarken Şa’ranî’nin “Mizanu’l-Kübra”sını bile bu yolda değerlendirerek İslam’ın esaslarını değiştirecek sonuçlar çıkarmaya çalışırken biz niçin onların ilmî zenginliklerinden yoksun kalalım. Niye bu yoksunluktan kurtulmak için devamlı surette kendimizden çıkıp onlara benzemeye yönelelim. Kur’an’ı tercüme edip okuyan ve İslam’a karşı onunla da silahlanan Batılılar Müslüman olmuyorlarsa onların felsefelerini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da donanacak olan Müslüman niye Batılı (Frenk) oluversin?”¹⁴

Şimdi Elmalılı’nın “Hak Dini Kur’an Dili” adlı tefsirinde ve çeşitli dergilerde yazdığı makalelerde ve Batı Felsefe Tarihi ile ilgili Fransızcadan çevirdiği “Metalib ve Mezahib” adını verdiği eserin dibacesinde pozitivistimin üç yönelimine karşı yönelttiği eleştirileri ve bu konuda öne çıkardığı dini argümanları inceleyebiliriz.

1. Yazır’ın Sosyal Pozitivizme Karşı Kullandığı Dinî Argümanlar

Sosyal Pozitivizm, Fransa’da Saint Simon ve Auguste Comte, İngiltere’de Jeremy Bentham, James Mill ve oğlu John Stuart Mill gibi faydacı filozofların öncülüğünde geliştirilmiştir. Saint Simon’un savunduğu, bilimsel ilerleme sebebiyle insanlığın teolojik ve metafizik doktrinlerini yok edecek yepyeni bir çağa girdiği ve bilimden ilham alan pozitivist bir felsefenin öncülüğünde yeni bir toplumsal birlik ve örgütlenmeye gitmesi gerektiği düşüncesi Auguste Comte tarafından geliştirilerek esasını «üç hal kanunu»nun oluşturduğu kapsamlı bir sisteme dönüştürülmüştür.¹⁵

Comte’a göre düşünce tarihi üç safhadan geçmiştir. Bunlar sırayla; teolo-

¹⁴ P. Janet - G.Seailles, *Metalib ve Mezahib*, çev. Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978, Dibace, s. 30.

¹⁵ Cevizci, *a.g.e.*, s. 565; Bolay, *a.g.e.*, s. 331.

jik safha, metafizik safha ve pozitif safhadır. Sonuncu safhada artık dine ve metafiziğe ihtiyaç olmayacak, her şey deneysel ilimlerle halledilecektir. Bu üç safhanın bu sıraya göre olması, insan zihninin tabiatı gereğidir. Her birimiz en mühim mefhumlar konusunda çocuklukta ilahiyatçı, gençlikte metafizikçi, olgunluk çağında fizikçi oluyoruz. Teolojik çağın ardı sıra insanlığın zihni, tarih cedeli (diyalektik) denilen çağı başlattı. İlahiyat felsefesi hadiselerin izahını mümkün kıldı. Öbür taraftan bu görüş zihinlere yavaş yavaş değişmez kanunların varlığı fikrini soktu. Bu fikirle birlikte ilahiyat felsefesi çöküş sürecine girdi. Tabiatın tefsirinde akıl, hayalin yerini tutmaya başladı. Sonra da çeşitli ilim sahalarında az çok uzun bir mücadeleden sonra pozitif ilim zaferini kazandı.¹⁶ Bilimsel aşamaya gelindiğinde artık insanlık, doğal olguların fizik ötesine atıfta bulunan mutlak sebeplerini araştırmayı terk ederek olguların işleyişini yöneten doğa yasalarını keşfetmeye yönelmektedir. Bu aşamalar insanlık tarihine ait ilerlemenin zorunluluğunu ifade etmektedir. Comte'un felsefesinde insanlık büyük varlık olarak adlandırılmakta, büyük fetiş (yeryüzü) ve büyük yol (uzay) ile birlikte bir üçleme oluşturmaktadır. Söz konusu üçlemede insanlık geleneksel dinlerin tanrısıyla yer değiştirmesi gereken bir ulûhiyete sahiptir.¹⁷

Comte'un ileri sürdüğü üç hâl kanunu farklı açılardan eleştirilmiştir. Pek çok sosyal bilimci teolojik, metafizik ve pozitif yönelişleri birbiri ardından gelen dönemler değil; her çağda ve her millette bulunabilecek psikolojik durumlar olarak değerlendirilmektedir. Elbette milletler hep aynı çizgide bulunacak değildirler. Bir konuda gelişirken bir başka konuda gerileyeceklerdir. Hatta bu üç hâl kanunu ferdin günlük hayatında yan yana yer almaktadır. Hayatın normal seyri için birbirini tamamlayıcı rol oynamaktadır. Alelade bir olayı dış ve iç sebeplerle açıkladığımızda «Falanca yaşlandığından veya kanserden ölmüştür» deriz. Bunun yanı sıra olağan dışı bir olayı bilinmez sebeplerle açıklamaktayız. Böyle olunca Comte'un üç hâl kanunundaki devirler, her an vuku bulmaktadır. Pozitif safha, esasen insanın olgunluk döneminin değil; çocukluk döneminin ifadesidir. Çünkü her çocuk olayların nedenini öğrenmeyi daha çok merak etmekte ve sormaktadır. Çünkü poziti-

¹⁶ Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali*, çev. Peyami Erman. Milli Eğitim Yayınları, İstanbul 1986, s. 19-20.

¹⁷ Comte, *a.g.e.*, s. 62.

tif izah tarzının sebebi günlük ihtiyaçlar ve zorunluluklardır.¹⁸ Aslında üç hâl kanununu savunanlar insanlık tarihini bir yuvarlak halka olarak kabul edip bir zincirinden sonra öbürüne geçileceğini ileri sürselerdi bu biraz daha doğru olabilirdi. Zira her devirde manevi gerçeklerle ilgilenen, evrensel düşüncelerle meşgul olan insanlar bulunduğu gibi, değersiz ve önemsiz şeylerle uğraşp cüz'î konularla meşgul olan kimseler de bulunur. Bu iki grubu birbirinden ayıran çizgi, hiçbir zaman kesin olmamıştır. Cahiller içinde mutaassıp birçok inkârcı insan bulunabileceği gibi, bilginler arasında da samimi pek çok mü'min bulunabilmektedir. Mesela günümüzde Amerikâda ve Avrupa'nın muhtelif şehirlerinde pozitivistler ve materyalistler bulunduğu gibi, tıp, felsefe ve fizik sahasında otorite olan birçok bilginin, geniş ruhi incelemelerle meşgul oldukları ve manevi konularda, çok ince ilmi metotlarla araştırma yaptıkları bilinen bir gerçektir. Salomon Reinach'a göre dinlerin önünde yalnız sınırsız bir gelecek değil; aynı zamanda dinin ebediyen kalacağını gösteren işaretler var. Zira her zaman kâinatın bilinmeyen ve anlaşılmanın noktası bulunacaktır. Ve hiçbir zaman için ilim görevini tam olarak yerine getiremeyecektir.¹⁹ Einstein ise bilim ilerledikçe dinî inançların zayıflayacağı, bilimle her türlü sırrın açıklanacağına dair iddiaların geçersizliğini şöyle ifade ediyor: "Bugün fizik ilmi ile insan tecrübesi arasındaki gelişme şudur ki; matematiksel araçlar geliştikçe gözlemci olarak insan ile bilimin nesnel dünyası arasındaki uçurum derinleşmektedir."²⁰

Comte'un iddialarına Hamdi Yazır, insanın fitratını açıklayan ayetleri²¹ tefsir ederken genişçe değinmektedir. Ona göre insanlar için Allah'ı tanıma, O'nun birliğine inanma ve Hakka boyun eğme meselesi, yalnızca bilimsel delillerle elde edilecek sırf nazari bir bilgi meselesi olmayıp, kendi fitratında var olan ve iç gözlem (şuhudu'n-nefsi) ile kendini duyma ve kendi benliğini tanıma şuuru ile birlikte, kendi varlığında gerçekleşmiş olan, kesin bir tanımadır. İnsan, gözünün önünde açılmış bulunan kâinat kitabına ibretle bakarak, sahibini aramak ve bulmak fitratında yaratılmıştır. Büyük küçük sayısız olaylar karşısında etkilenmemek, bu kudretin sahibini arayıp bulmak, bir insan için kabil değildir. İnsandaki menfaati celbetme zararı defet-

¹⁸ Abdullah Draz, *Din ve Allah İnançları*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992, s. 95, 96.

¹⁹ Salomon Reinach, *Orpheu*, Paris 1909, s. 35-36.

²⁰ Lincoln Barnett, *Evren ve Einstein*, N. Bezel, İstanbul 1982, s. 21.

²¹ İlgili Ayetlerden bazıları: Bakara, 2/138; Rum, 30/30.

me duygusu da Allah'ın rubûbiyyetinin, insan ruhundaki yansımalarından birisidir. Menfaat ve zarardan birini seçme ile karşı karşıya kalsa, insan fitratı ona birinciyi tercih ettirir. Bu da sonuç itibarıyla her türlü fayda ve zarara kudreti yeten yaratıcıya iman demektir. İnsan fitratının derinliklerinde gömülü olan bu manevi yapı hiçbir zaman ne yok olur ne de yok edilebilir.²²

Yazır, "Beyanü'l-Hak" dergisinde "İslamiyetle medeniyet-i cedide birleşebilir mi?" başlığıyla yayınladığı dört makalede İslam'ın evrensel değişmeyen yönleri olmakla birlikte donuk bir din olmadığını, son derece dinamik bir yapıyı haiz olduğunu bu konuda müsteşriklerin İslam dininin gelişmeye kapalı bir din olduğuna dair iddiaların ön yargılı iddialar olduğunu belirtir.²³ Hamdi Yazır son ilahi din olan İslam'ın geleceği konusunda şunları söylemektedir: "Genellikle fertler çoğu kez on dört, on beş yaşlarında buluşmaya başladıkları gibi, milletler de on dördüncü, on beşinci asırlarında başka bir aydınlanmaya başka bir hayata geçiş devresine girerler. Avrupa aydınlanması on dördüncü miladi asır içlerinde başlamıştı. İslam'ın hicri tarihinde de içinde bulunduğumuz aynı asırlarda büyük bir aydınlanmanın başladığını görüyoruz..."²⁴

Comte'un bir süre sonra ileri sürdüğü bu düşüncesinden vazgeçerek tuhaf bir mistisizme dalması, yeni bir din kurmak için harekete geçmesi, kuracağı dinin esaslarından bazılarını Katolik kilisesinin dini inanç ve kai-

²² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971, c. IV, s. 2325; Elmalılı Hamdi Yazır, "Şu Hâlde Dine Müterettib Niam-ı İlahiye Ne Gibi Nimetlerdir?", *Şebülürreşad*, sayı: 437-438, (24 Zilkade 1337), s.162-163.

²³ Bkz. Elmalılı Hamdi Yazır, "İslamiyetle Medeniyet-i Cedide Birleşebilir mi?", *Beyanü'l-Hak*, sayı: 20, (23 Muharrem 1327), s. 442-444; sayı: 21, (30 Muharrem 1327), s. 446-468; sayı:23, (15 Safer 1327), s. 522-525; sayı:24, (22 Safer 1327), s. 546-548.

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, Fransızcadan çevirdiği Batı Felsefe Tarihini anlatan kitabın başına yazdığı "Dibace"de konu ile ilgili görüşlerini şöyle sürdürüyor: "Bugün bocalayıp duran bu aydınlanma akımı, ruhi şuuruna erememiş ve henüz kendi bütünlüğünü toplayamamış bulunduğu için, gayet tehlikeli bir seyir takip etmektedir. Allah göstermesin İslam milletini ictimai vicdanını kaybederse uzun müddet felaket dalgaları içinde kıvranacak ve hiçbir milletin cemiyet sulbüne giremeyecektir. Cenab-ı Hak'tan temmenni ettiğimiz gibi ictimai vicdanını kaybetmeksizin eğer bu aydınlanma devirlerini takip edebilirse, akıl ve duygusuna, ruh ve bedenine tam bir dayanıklılıkla düzen verecek ve yakın geleceğin en büyük bir milleti olarak ortaya çıkacaktır. Böylece günümüz medeniyetinin hastalıklarından uzak, sağlıklı bir hayat ile bütün milletlerin örneği olacak bir seviyeye gelecektir. Herhalde İslam'ın yirminci asrı, Avrupa'nın yirminci asrından çok daha mütakâmil bir seviyede bulunacaktır. Bundan dolayı bizi avrupalılaştırarak eritmeğe çalışmak bir sapıklıktır. Fakat Avrupa'yı bizim içimizde eritip bize benzetmeğe çalışmak bilakis bir görev demek olacağından, bu hedefe yönelik olan bu çeviriyi hayırlı bir iş saymakta şüphe etmedim" P. Janet - G. Seailles, a.g.e., s. 30.

delerini örnek almaktan başka bir yol bulamaması, sonunda kurduğu dini kendisinin de beğenmeyip kurtuluşu intiharda bulması²⁵ ileri sürdüğü üç hâl yasaının, bilimsel bir yasa değil; tutarsızlıklarla dolu sıradan bir hipotez olduğunu göstermektedir.

2. Yazar'ın Evrimci Pozitivizme Karşı Kullandığı Dinî Argümanlar

Bu akımın kurucusu Herbert Spencer (1820-1903)'dir. Spencer basitten birleşige doğru farklılaşan doğal evrim sürecinin kimyasal düzeyden bitki ve hayvanların biyolojik yapısına doğru seyrettiği şeklindeki modeli, insan medeniyetinin gelişim sürecine uygulamıştır. Filozofa göre evrimin her varlık alanına ait görünümleri birer bilim tarafından tespit edilecek, felsefe bu bilimsel sonuçların tamamıyla birleşik olan bilgisini en geniş anlamdaki genellemelere giderek ortaya koyacaktır. Spencer ve diğer evrimci pozitivistler, sosyal pozitivizmdeki ilerleme kavramının yerine ana fikri çok farklı olmayan evrim kavramını yerleştirmişler, XIX. yüzyılda fizik, jeoloji ve biyoloji alanlarında geliştirilen evrimci görüşleri inorganik ve organik âlemden başlayıp beşeri ve tarihsel alana kadar yaymıştır. Evrimci Pozitivizm beraberinde mekanik bir kâinat tasavvurunu ve varlıklar arası ilişkilerde determinist düşüncüyü doğurmuştur.²⁶

a) Biyolojik Evrim Teorisini Eleştirisi

Biyolojik evrim fikri, İngiliz biyoloji bilgini Darwin (1809-1882) tarafından geliştirildi. Ona göre canlıların yapılarında görülen olağanüstülükler, hayatlarını sürdürmek, fonksiyonlarını yerine getirmek ve türlerini yaşatabilmek için sahip oldukları üstün kabiliyetler, maharetler ve organlar, ilim, hikmet ve kudret sahibi (şuurlu) bir yaratıcı tarafından programlanmış, yaratılmış değildir. Bu özellikler, canlılarla içinde yaşadıkları çevreden gelen çeşitli tesirler arasında uzun zaman içinde süregelen bir mücadele sonunda kendiliğinden meydana gelmiştir. Böylece canlılar dünyası, asırlar boyu, bir evrim (tekâmül) görmüşler ve gittikçe daha mükemmel hâle gelmişlerdir.²⁷

²⁵ Bolay, *a.g.e.*, s. 333; Nurettin Şazi Kösemihal, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 149-151; Ali Fuad Başgil, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1985, s. 40-41.

²⁶ Kutluer, *a.g.e.*, XXXIV/335; el-Hıfni, *a.g.e.*, s. 944.

²⁷ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998, s. 425-426.

Hamdi Yazır evrim teorisinin ilmi bir gerçeklik ifade etmediğini Kur'an'ın farklı surelerinde insanın yaratılışı ve cennetten yeryüzüne gönderilişi ile ilgili ayetleri²⁸ tefsir ederken genişçe açıklamıştır. Yazır öncelikle konuya bütün varlığın Allah'ın eseri olmasına dikkat çekerek başlıyor. Ona göre bütün hayvanlar için esas olan «tek asıl» madde söz konusudur. Bu madde de topraktır. Bu maddeden hayatın ortaya çıkışı bir yapıcı nedene bağlıdır ki, o eksikçe kemal versin. Mademki tabiatın çeşitlenmelerini görüyoruz, demek ki tabiat, ilk yapıcı değil, nihayet ikinci derecede bir faildir. Eksikten, tabiatıyla bir tam çıkamaz. Şu hâlde bir kurttan bir kelebek bile çıkarsa tabiatı ile değil, ilk failin tesiriyle, onun seçmesiyle çıkar. Yumurtadan civcivin çıkması bile harici bir ısının tesirine bağlı değil midir? Aşılarda da durum böyledir. İlmin hiç ayrılmaması gereken bu prensiplerden dolayı, aralarında yakınlık derecesi bulunan aynı cins hayvanları, tecrübenin tersine olarak, muhakkak birbirinden başkalaşım yaptırmak veya doğurtmak ne doğaldır ne de zorunludur. «Kurbağalar balıktan doğmuş, dönmüş» şeklinde bir önerme kurabilmek için tecrübe ile ilgili bir örnek görmeğe ihtiyaç vardır. Tecrübenin delaleti ve mantıkî gereklik yokken böyle bir hüküm vermek, fen ve felsefeye uygun bir hüküm değildir. Bunun hangisinin hangisinden doğduğunu sade mantık bilimi bildiremez. Bunu ya gözlem veya deney veya vahiy bildirir. Tabiat düzenli olduğu hâlde, şimdiye kadar, balıktan kurbağa, maymundan insan doğduğu asla görülmemiştir.

Yazır'a göre biyolojik evrim teorisi tecrübe ürünü olan Pastör nazariyesine göre de doğru değildir. Vahiy ise bize insanların maymunluğa inışı²⁹ hakkında bazı hatırlatmalarda bulunuyorsa da, aksini haber vermiyor. Ve bize hep bir babanın evladı olmamız hasebiyle kardeş olduğumuzu hatırlatıyor. Şu hâlde esasında ilmi bir hakikati içeren, tekamül ve başkalaşım teorisinin yanlış bir uygulamasını kabul etmek için bugün hiçbir akla uygun sebep yoktur. Bütün bunlardan hareketle bilinen bir şey varsa, o da ilk insanın yeryüzünün sinesinde doğmuş olmasıdır. Ve bunda bir seçim vardır. Fakat bu seçme, tabii değil, Allah'a aittir. Âdem Allah'ın yaratmasıdır. Hay-

²⁸ İlgili ayetlerden bazıları: Bakara, 2/35-39; Hicr,15/26; Kehf, 18/37; Hac, 22/5; Mü'minün, 23/12-16; Rum, 30/20; Zümer, 39/6.

²⁹ “Şüphesiz siz içinizden cumartesi yasağını çiğneyenleri bilirsiniz biz onlara ‘aşağılık maymunlar olun’ demiştik.” (Bakara, 2/65). Bu ayette cumartesi günü çalışma yasağını ihlal ettikleri için Allah'ın maymuna dönüştürdüğü İsrail oğullarından bir gruba işaret ediliyor.

vanların derecelerinin bütün tekâmül sınırlarında başlı başına ilk yapıcıdan gelen ve örnekleri geçmediğinden dolayı olağanüstü olan fazladan bir hadise vardır ve insanda, hepsinden başka olarak bir küllî (tümel) ruh vardır. İnsan bir hayvandan doğsaydı, yine tabii olmayan bir harika olurdu. Şu halde aradaki gelişme silsilesi, tümüyle beraber tabii değil, gayr-i tabiidir ve Allah'ın eseridir.³⁰

Yazır'a göre tabiatla değişme, seçilme, gelişme yok değildir. Fakat o seçimi ve gelişmeyi yapan tabiat değil, tabiatlar üzerinde hâkim olan yaratıcıdır. Eğer tabiat hâkim olsaydı, çamur normal olarak kalır, ondan bir sülâle çıkmaz, insan ve nutfe gelişmesi ve seçilip çıkarılması olamazdı. Hatta nutfe yaratıldıktan sonra nutfe tabiatından ileri geçemezdi. Bu takdirde bilinmesi lazım gelir ki insanın, tabii sayılan nutfeden meydana gelmesi evrelerinde de insanı yaratan nutfe tabiatı değil, nutfeye ve rahime o yaratılış değişimini veren Yüce Yaratıcıdır.³¹

Yazır bu konuda şunları da ilave ediyor: Yeryüzünün ve yeryüzü üzerinde hayatın kadim olmadığı fen ve mantık bakımından bilinmektedir. Organik kimyada ve doku biliminde hücrelerin terkipleri ve şekilleri ile ilgili bir hayli bilgi de vardır. Cansız birtakım basit maddelerden canlı bir organik hücre meydana gelmiş bulunuyor. Gerçi fen bilimleri bu maddelerin sanarla terkiplerinden bir hücre yapamıyor. Fakat hücrenin bileşik ve yaratılmış ve sonradan olma olduğu da her şüpheden uzak olarak biliniyor. Zaten zincirleme doğum tasavvuru da her hücrenin oluş ve sonluluğunu tasavvur etmektir. Şu hâlde, "hücre içinde hücre ve daha önce yeryüzünde ilk insan veya ilk hayvan veya ilk bitki hücresi nasıl ve nereden yapılmıştır?" sorusu vardır. Deneysel ilimler bunun nasıl gerçekleştiğinin bilinmediğini fakat her hâlükârda hücrenin yeryüzünün basit maddelerinden yapıldığını itiraf etmektedirler. Bu noktada mesele kimyadan ve hayat bilgisinden «ayıklama kanunu» ile ilâhî hikmet sahasına geçmektedir. Sebepsiz, kendi kendine «sonradan olma» manasına «Jenerasyon spontane» doğum veya bizzat doğum, haddizatında çelişki olduğu için, akıl ve ilim bakımından zorunlu olarak imkânsız ve aynı zamanda hücrenin sonradan olma ve yaratılmış olduğu da kesin olarak bilindiğinden, bu konuda Pastör teorisi «ayıklama» düşüncesine gerek göstermeden fenni, doğrudan doğruya Yaratıcı'nın kudretine dayandırmıştır.³²

³⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 329.

³¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3431.

³² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. III, s. 1869-1872.

Sonuç itibarıyla Yazır, insanın kendi kendine var olmuş ve olgunlaşmış, başlangıcı olmayan bir varlık olmadığını, onun bir anda yaratılmış basit bir yaratık da olmadığını, Allah'ın dilemesiyle zamanın başlangıcından bu yana devir devir, aşama aşama yaratılmış adı sanı geçmeyen şeylerden süzülüp birbirlerine katıla katıla birleştirilmiş ve terbiye edile edile birtakım nitelik ve özellikler ilave olunarak yetiştirilmiş karışımlardan meydana getirilmiş bir nutfeden yaratıldığını ifade etmektedir.

b) Mekanik Kâinat Tasavvuru ve Determinizmi Eleştirisi

Evrimci Pozitivizmin beraberinde mekanik bir kâinat tasavvurunu ve varlıklar arası ilişkilerde ise katı bir determinist düşünceyi doğurduğunu daha önce söylemiştik. Mekanik kâinat tasarımı, hayat dâhil her şeyi hareketlerin değişmesine ve intikaline bağlayan fiziksel, kimyasal, biyolojik, psikolojik ve sosyal olayları mekanik kanunlar ve verilerle açıklayan, hareketlerin değişmesinin her çeşit olayı açıklamada yeterli olacağını iddia eden felsefi meslektir.³³ Bu felsefi yaklaşıma göre kâinat baştan aşağı mekanik olup basınç ve çarpma yasalarına göre işleyen bir makine gibidir. Kâinatın işleyişinde Allah'a ihtiyaç yoktur. Allah tabiatı yarattıktan sonra, tabiat artık kendi kendine her şeyi sıkı bir zorunluluğa bağlamıştır. Tabiat kendi kanunlarına göre işlemektedir. Onun için tabiat kendi içinden açıklanmalıdır. Newton (1642-1727)'un çekim kanunlarını, William Harvey (1578-1657)'in o sırada kan dolaşımını keşfetmesi, evrimci pozitivizmin mekanik kâinat tasarımının kabulünü kolaylaştırmıştır. XIX. Yüzyılda Laplace (1749-1827) ve Poisson (1781-1840) mekanizmi yeni bir şekle sokmuşlardır. Bazı yeni düşünceler de ekleyerek bu felsefi ekole “determinisme” (determinizm) adını vermişlerdir.³⁴

Determinizm, zorunluluk ve hür iradeyi kabul etmeyip bütün olayları birtakım zaruri sebepler zincirinin tayin ettiğini iddia eder. Deterministler, bu anlayışları ile tabiatın ve âlemin dışında bir sebebi, yani teist anlamda Allah'ın varlığını kabul etmezler. Onlar, tabiat kanunlarının genel ve düzenli oluşunu delil göstererek imkân, tesadüf, mucize ve hür irade gibi kavramları reddederler. Bunun için tabiatta bir ilk sebebin ve mutlak bir başlangıcın olmayacağını iddia ederler.³⁵

³³ Bolay, *a.g.e.*, 309-310; Cevizci, *a.g.e.*, s. 469.

³⁴ Bolay, *a.g.e.*, s. 43-44.

³⁵ Bolay, *a.g.e.*, s. 61-62.

Kur'an kâinatın mutlak güç kudret, ilim ve irade sahibi âlemlerin Rabbi olan Allah Teala'nın yaratması ile var olduğunu ve O'nun tasarrufuyla varlığını sürdürdüğünü bildirmektedir. Hamdi Yazır kâinatta işleyen yasaların varlığını kabul eder; fakat o söz konusu yasaların kendi başına var olmuş Allah'a rağmen varlığını sürdüren müstakil güçler olarak kabul edilmesini reddeder. Ona göre mesela çekim kuvveti, madde ile olan ilişkisi açısından maddi bir kuvvet gibi ele alınırsa da bağlı olduğu madde kütlelerinin bulunduğu yerden çok uzak mesafelere kadar ilgili olması bakımından, kuvvetin maddeden soyutlanıp ayrıcalık kazanmasına güzel bir misaldir. Bu konu ancak ağırlıklar arasındaki muvazene nispetiyle ele alınabilir. Nitekim Rahman suresinde “*Ve mizan koydu.*”³⁶ buyurulması bunu açıklar.

Hamdi Yazır'a göre yer kürenin ayı çekim alanı içinde tutması, güneşin de yer küreyi çekip yörüngesinde tutması, bir direk üzerindeki lüks lambasının direğe dayanması gibi yalnızca maddi açıdan görülen bir kuvvet değildir. İki kütle arasında uzaktan uzağa aklen ele alınan bir denge orantısıdır ki, biz bunu bir kanuna bağlamadan tasavvur edemediğimiz için konuyu taraf durumunda olan kütlelere izafe ederek ele alırız. Yoksa bir çekim kuvveti tasavvuru gerekçe bir “melek” tasavvurundan bambaşka bir şey değildir. Konu atalet ve çekim kanunları ile ele alınan gök cisimlerinin mekanik ilişkiler içinde oluşu, her şeyden önce bize şunu anlatır ki; uzaydaki düzende gök cisimlerinden her birinin konumu ve hareketi kendi dışından gelen bir basınca ve etkiye bağlıdır. Hiç birinin hareket kaynağı kendisinde değildir. Yani tabii değildir. Hiç şüphe yok ki, her biri kendi dışından etkilenen zerrelere ve kürelere hepsi de böyledir. Bütünün hareketi de zaruri olarak hepsinin üstünde bir etkileyiciye bağlıdır. Binaenaleyh kâinat makinasının yaratıcısı, yapıcısı ve harekete geçiricisi tabiat âlemi denilen bu makinanın kendisinde değildir, onun üstündedir. Diğer bir ifade ile tabiat kanunları hâkim değil mahkûmdurlar. Ve genel çekim kanunu denilen söz konusu denge kanunu da ancak o Yaratıcı'nın bir kudretidir. Göklere direksiz yükseklik veren O'dur. Şüphe yok ki, güneş gibi bir madde kütlelerinden bir çekme ve itme kuvveti şeklinde herhangi bir kuvvetin yayılması ve uzaktaki bir başka kütleyle etki etmesi bir faaliyettir. Maddenin tabiatında mevcut olan «atalet» ise bunun tam zıddıdır. Demek ki, maddeye böyle bir faaliyetle et-

³⁶ Rahman, 55/7.

ki gücü verilmesi, kendi özünden değil, kendi dışından verilen bir özelliktir. İşte ona bunu veren Allah'tır.³⁷ Gök cisimlerinden her biri belli bir ecele doğru akıp gitmektedir. Allah bunları işte böyle emrine boyun eğdirmiş ve arş üzerine kurulmuştur. Hepsinin üzerinde mutlak hükümler olarak emri tedbir ediyor, işi bizzat kendisi yönetiyor. Yaratmış olduğu varlıkların her biriyle ilgili fonksiyonu ve görevi bizzat kendisi tayin ediyor ve hepsinin bir bütün olarak ahenk ve uyum içinde hareket etmesini sağlıyor. Varlıkların meydana çıkmasına, onların zuhura gelmesine karar verdiği gibi, onların görevleri ve ömürleri üzerinde de kendisi hükümler oluyor. Sonsuz kudretine ve yüce hikmetine şahitlik eden delilleri, alametleri, işaretleri, kâinatı ilk yarattığı şeklinde olduğu gibi toplu hâlde ve tek düze oluşlar ve basit atomlar hâlinde bırakmıyor, onları çeşitli bileşikler ve değişik maddeler hâlinde çok çeşitli ve farklı özelliklere sahip varlıklar ve canlılar hâline getiriyor. Tıpkı Elif-Lâm-Ra gibi tek tek harflerden manalı kelimeler, onlardan da hikmetli cümleler, ibretli ayetler ve muhkem kitaplar meydana getirdiği gibi ilk yaratılıştaki hece harfleri durumunda olan atomlardan, moleküller, onlardan da çeşitli özellikte değişik maddeler ve zengin bir kâinat yaratıyor. Allah kitabını ayet ayet indirdiği gibi, çeşitli hadiseleri, canlıları, değişik tabiat olaylarını ve sosyal gelişmeleri de bir düzen içinde aşama aşama meydana getiriyor, onları çeşitlendirip çoğaltıyor.³⁸

Yazır'a göre kâinatın bu şekilde yaratılması ve işleyişi insanların her türlü şüpheden uzak olarak Allah'ın huzuruna kavuşmaya yakinen inanmaları içindir. Yakinen bilinmelidir ki, bir gün olup o gökteki yıldızlar gibi insanların da eceli gelecek, onların da hareketleri son bulacak yaptıklarının hesabını vermek üzere, ister istemez Allah'ın huzuruna çıkacaklardır.³⁹

Hamdi Yazır, Allah'ın Rab ismini açıklarken de evrimci pozitivistlerin mekanik kâinat tasavvurlarını şöyle eleştirir: Birtakım filozoflar kâinatın şeklinin böyle yavaş yavaş gerçekleşen bir terbiye ve olgunlaşma kanunu takip ettiğini görememiş. Bunlardan bir kısmı hepsinin bir defada sebepli veya sebepsiz olarak birdenbire meydana gelmiş olduğunu, bir kısmı da tabiat kanunu iddiası ile kâinatın sonradan meydana geldiğini inkâr edercesine kâinatın bugünkü şeklinin ve varlık düzeninin başlangıcının olmadığını

³⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2948-2949.

³⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2950.

³⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2949.

iddia etmeye kadar varmıştır. Bunlara göre bütün kâinatta eskiden beri varlıkların her çeşidi serpilmiş, uzayda hiçbir ortak düzeni takip etmeyen cansız cisimler ve cansız cisimlerde sayılamayacak kadar varlık çeşitleri kendilerine ait bütün tabiatlarıyla eskiden beri var olan bir zorunluluk ve gereklilik içinde yüzer giderler.⁴⁰

Yazır'a göre bu sözler, hem deneylere ve hem de akla taban tabana aykırı birer katmerli cahilliktir. Hepimiz tamamen gözlemimiz altına girebilen eşya çeşitlerinin dün yok iken ufacıktan meydana gelip yavaş yavaş büyüdüğünü ve bunun tersine yine yavaş yavaş kaybolup gittiğini her gün tecrübe ile görüyoruz. Gözlemlerimizin kapsamına giremeyen şeylerin de böyle olduğunu delillerle, aklımızla biliyoruz. Şurada bir adacık ortaya çıkıyor, süzülmuş topraklar taşlaşıyor, taşlar eriyor, madenler filiz veriyor, kayaların, toprakların arasında tohumcuklar ve o tohumcuklardan çeşitli otlar, ağaçlar, türlü türlü hayvanlar türüyor, ürüyor, sümük gibi bir spermanın içinde yüzlerce insan tohumu fişkiriyor. Öyle ki hiçbir zaman bugünkü âlem, dünkü âlemin her açıdan aynısı olmuyor ve bütün bunların ötesinde bütün bu akıntıları ortaya koyup ve bağlayarak bize daima Allah'ın birliği şuurunu veren tükenmez kudret sahibi daimi kalan bir gerçek, her vakit her an varlığını ilan ediyor ki biz o ana, o vakte şimdiki zaman diyoruz. Ve bu şimdiki zaman içinde geçmiş ve gelecek zamanı yaşayarak o gerçeğe kavuşuyoruz. Gerçek daima gerçektir. Kâinat ise her an değişen ve birbirine bağlı olarak aralıksız ve düzenli değişen, bu bağlılık ve düzen ile akıl ve fikrimiz o gerçeğin yansımalarını, kalp ve idrakimiz de o durum içinde bizzat onun tecellilerini görüyor. Bundan dolayı gözle görmenin, tecrübenin, aklın ittifaklarıyla meydana gelen bu anlatım ve ısrarları karşısında; kâinattaki sonradan peyda olma, terbiye ve olgunlaşma gibi hususları inkâr etmek, körlükten, katmerli cahillikten ve ruhi bunalımdan meydana gelmiş bir sapıklıktır.⁴¹

Yazır pozitivistlerin nedensellik anlayışlarını da şöyle eleştiriyor: Nedensellik yasasına göre «Yok iken var olabilenin mutlaka bir sebebi vardır». Yani «Sonradan var olan her şeyden önce bir varlık vardır ve onun etkisi altındadır» kuralından anlaşılıyor ki, yokluk varlığın sebebi olamaz, yoktan hiçbir şey meydana gelemez. Yani yok iken var olan şeyler, kendilerindeki o

⁴⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, «İlhâd Ne Büyük Cehalettir!», *Sebilürreşad*, sayı: 623, (1 Rebiülahir 1343) s. 385-388; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 64-65.

⁴¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 65-67.

yokluktan yine kendi kendilerine değil, Vacibu'l-Vücûd olan Yaratıcı'nın yaratma etkisi ile meydana gelir. Kısacası, olayların kendinden önce bir sebebi vardır. Sonra sebep ile sonucun bir ilişkisi, bir orantısı vardır. Öyle ki sebep bitince sonuç da biter. Sonuçlar bilinince sebebi mutlaka veya kesin olarak biliriz ve neticeler ne kadar çok olursa olsun sebepler toplamının kuvvetini geçemezler, onunla denk olurlar. Mesela bir okkalık kuvvet, iki okkayı çememez. Başka bir ifade ile noksan fazlanın tam sebebi olamaz. Çünkü böyle bir durumda yokluğun varlığa sebep olması gerekir. Falan şey yok iken kendi kendine yoktan var olmuş demek gerekir. Bu ise sebebiyeti inkâr etmek ve dolayısıyla ilmin kendisini iptal etmektir. Anlayışsız cahiller bunu söylerse de bugün ilimleri ve tabiat fenlerini okuyup anlamış olanlar bunu bilerek söyleyemezler.⁴²

Tabiatla ilgili bütün ilimlerde nedensellik ve nedenselliğin uyumu kanununun mutlak bir hâkimiyeti vardır ki, bu büyük kanun, bazen değişim, kendini koruma oranıyla, bazen sebebin uygunluk ve ilgi oranıyla ve kalıtımı terimi ile ifade edilir. Olaylarda idrak, ilim, akıl gibi neticeler görülüp dururken, bunların tam ve mutlak sebeplerini, bunlarla hiçbir ilgisi olmayan kör bir kuvvet, kör bir tabiat gibi düşünmek manasına gelen tabiatçılığın, tabii ilimlerde de yeri yoktur. Bunun için tabiat bilginleri, tabiatta yani dünyada, tekâmül kanununun varlığını kabul ederken kör, noksan bir tabiatın her şeyin başlangıç noktası ve sebebi olmasını değil, Vâcibu'l-Vücud olan Allah Teâlâ'yı sonsuz kemali ile düşünmek ve kabul etmek şartı ile tabiatta olgunlaşmayı kabul etmişler ve açıklamışlardır. Çünkü böyle olmazdı olgunlaşma kanunu ilmin, sanatın özü olan nedensellik ve nedensellik orantıları kanununa aykırı olacağından bilimsel olamazdı.⁴³

Yazır yukarıdaki görüşlerini bir buğday tanesi üzerinden şöyle açıklar: Bir buğday tanesi toprağa düşer ve gerekli şartlarını bulunca biter, açılır, büyür, sümbüllenir, nihayet bir başakta yüz buğday tanesi verebilir. Bunu bir defa daha, bir defa daha katlayınız, bütün dünyalar buğday ile dolar taşar. İşte bu, nicelikte olgunlaşma kanununun en basit örneklerinden biridir. Görülüyor ki, bu yavaş yavaş meydana gelen olgunlaşmada tam sebep ilk buğday tanesi ise, bütün bu olgunlaşmayı ilk tek tanenin tabiatından çıkaracak isek bu olgunlaşmanın başlangıcındaki bir olgunluk, üremenin sonu-

⁴² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 67.

⁴³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. V, s. 3032.

cunda yüz ve nihayet sonsuz olduğundan böyle bir olgunlaşma iddiası «Bir çarpı bir eşittir yüz eder.» demek gibi bir çelişki meydana getirir. Hâlbuki olgunlaşma hiç olmazsa bir ile birkaç sayı arasında «1+2+3+4+5=15» gibi olumlu veya olumsuz bir oran takip eder. Her şeyi yalnız kör tabiata terk etmek «1=15» demek olur ki, bunu ilim ve sanat şöyle dursun en basit akıl dahi kabul edemez. Çünkü bunda yokluğun varlığa sebep olduğunu varsaymak, aklın ve ilmin üzerinde kurulduğu nedensellik kanunu ile çelişkiye düşmek vardır. Doğrusu bir tabiatıta her gelişmenin son sınırında kendi dışından gelen bir olgunluk vardır. Bu ise normal bir gelişme değil, terbiye ile elde edilen gelişmedir. Bunun içindir ki, bütün ilim ve sanatlar, felsefe ve hikmet «Noksandan tam çıkmaz, fakat tamdan noksan çıkabilir.» temel kuralına bağlıdır.⁴⁴

Hamdi Yazır'a göre gerçeğin farkında olan, söylediğini anlayarak söyleyen ilim ve hikmet ehli kimseler tabiatın, tekâmül kanununa mahkûm olduğunu söylerken bu tekâmülün ve bu tabiatın bizzat kayıtsız şartsız en mükemmel olan ilk sebebin yani, Allah Teâlâ'nın kayıtsız şartsız kemalinden faydalandığını unutmayarak söylerler. Tabii tekâmül kanununun en son savunucusu sayılan filozof Spencer bile bunun için Allah'ın varlığının gerekli olduğunu ve tabiatın gerçekten sınırlı olan tekâmülünün üstünde varlığı zorunlu olan Allah'ın sınırsız ve sonsuz kemalinin hükümran bulunduğunu, bizim tam ve gerçek sebep olan mutlak kemali kavramaya, sınırlı ve izafi olan bilgimiz ve idrakimiz yetmeyeceğinden, tecrübî bilimlerimiz, bunun yalnızca tabiatıta, yani gözle görülebilen âlemde mevcut tekâmül kanunu çerçevesinde geçerli olabileceğini anlatmış ve ortaya koymuş iken, sözde ilme bağlılık iddiasında olanlar, «Tabiatıta tekâmül vardır.» derken, Allah'ı ve O'nun yüce kemalini unutuyorlar ve söz konusu tekâmülü terbiyeden yoksun bir tekâmül sanıyorlar. Aslında bunlar pratikte kendi teorik görüşlerini böylece her gün, her an geçersiz kılıyor ve bozmuş oluyorlar. Çünkü «edokasyon, pedagoji» adı altında terbiye ve çocuk terbiyesi davasından vazgeçmiyorlar ve tam can atarcasına terbiyeci olmaya çalışıyorlar. Düşünmüyorlar ki, tabiat üzerinde Cenab-ı Hakk'ın terbiyesi yoksa, bütün terbiye iddiaları yok olur gider.⁴⁵

⁴⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 67-69.

⁴⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 69-70.

d) Hissi Mucizeleri Kabul Etmeyenlere Yöneltilmiş Eleştiriler

Hamdi Yazır her şeyi mucize ve keramete bağlayan mucizevi bir din söylemine karşı olduğu gibi pozitivist bir yaklaşımla her türlü mucizeyi ve kerameti inkâr edenlere de karşıdır. Ona göre diğer bir kısım insanlar da mucizeler nazariyesine sarılarak, genellikle aklın ve ilmin konusuna giren kesin gerçekleri inkâr etmeye ve görmezlikten gelmeye çalışmışlardır. Bunların birincisi ifrat, ikincisi ise tefrittir. Yaratılışın bütün sır ve inceliklerini, ne tekdüze tekrarlarla dayanan prensiplere bağlı olarak deneysel ilmin ve fennin belli sınırları içine hapsetmeğe hakkımız var ne de aklın ve ilmin kural ve ilkelerini bir kenara iterek, her şeyi yalnızca harikalarla açıklamağa hakkımız vardır.⁴⁶

Yazır'a göre mucizeyi inkâr edenler genellikle bir harika olan ilim ve irade olayına, âdet ve tabiat denilen şeyin mutlak hâkim olmadığını gösteren çeşitli türlere ayrışmasına karşı kör bir tabiatçılık taassubunda ısrar eden donuk kafalı kendini beğenmişlerdir ki, farklılıkları sayılamayacak kadar çok olan bütün âlemin en büyük olağan uyumunun, bir hüdüs ve değişkenlik prensibine dönüştüğünü ve birer prensip olarak ele alınan çeşitli ve değişik oluşlardan her birinin daha önce benzeri görülmemiş bir sonradan oluş veya bir değişme harikasıyla başlayageldiğini ve bütün tekâmül aşamalarının da hep böyle bir özel harika oluşla meydana geldiğini düşünemezler. Bunlar her gün, her lahza camit varlıkların hayata dönüşüp durduğunu görürler de gördükleri bu değişikliği şart ve mutlak sanırlar. Bu anlayıştaki bir tabiat davasının bâtil olduğunu gösteren şey, aslında yine tabiat olaylarının cereyan şeklidir. Tabiat davasının geçersizliğini ortaya koyan asıl değişme ve atılımları mümkün ve olağan tanırlar ve her değişikliğe o değişkenin tabiatı üzerine dışarıdan etki eden bir etkenin gerektiği konusunda da tereddüt etmezler de sonra o değişikliğin hızında ve süresinde bazı derece farklarını mutlak olarak imkânsız gibi görürler ve bunun imkânsız olduğunu iddia ederler. Düşünmezler ki, bir asanın süre aşımı ile çürüyüp kömür olarak uzviyet değiştirmesi olağan olduğu ve bu olayda hiçbir çelişki bulunmadığı gibi aynı hadisenin birdenbire ve daha büyük ölçüde olabileceğini tasavvur etmekte ve böyle bir olayı gözlem veya haber vermekte tabiatdaki atılım açısından hiçbir çelişki yoktur. Buna göre öbürünü kabul ve itiraf edenle-

⁴⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5341.

rin berikine mümkün gözüyle bakmaması akıldan değil, akılsızlıktan ve asıl hayatın sırrına erememekten ve ilk yaratılış olayındaki kudreti hesaba katmamaktan doğan bir cehalettir.⁴⁷

Hamdi Yazır, pozitivistin etkisiyle Kur'an'da beyan edilen bazı mucizeleri tahrife varacak derecede tevil eden İslam âlimlerini de çok sitemkâr bir şekilde eleştirir. Bilindiği gibi Muhammed Abduh, Şibl-i Numanî ve Seyyid Ahmed Han gibi kimi Müslüman aydınlar medeniyet bakımından Müslümanların geri kalmışlıklarının sebebini bilimsel zihniyete sahip olmamaya bağlamışlar, pozitivistin ilerlemeci söyleminden etkilenmişler ve kendi coğrafyalarında inkârcı yönlerine karşı çıkmakla birlikte pozitif (müspet) bilimlere özgü metot ve anlayışların yerleşmesinin uygun bir yol olduğunu düşünmüşlerdir. Dolayısıyla söz konusu düşüncelere sahip âlimler, hurafelere boğulmuş tembellik aşılamanın dini yorumlara karşı bu tür yorumları öne çıkarmışlardır. Bunu yaparken de bazen ölçüyü kaçırmışlardır. Yazır onların iyi niyetle bu düşünceleri savduklarını bilmekle birlikte bu düşüncelerin İslam inançları açısından son derece sakıncalı olduğu gördüğü için eleştirmiştir. Mesela Fil suresinde ebabil kuşlarının ayaklarında taşıdıkları pişmiş çamurları(sicil) aralarında fillerin de bulunduğu ordunun üzerine bırakmasıyla ordudaki askerlerin ve fillerin yaprakları delik deşik olmuş ekinlere dönmesini Muhammed Adduh'un üzerinde ittifak edilmiş olarak sabit ve mütevatir olan «kuş» ve «taş» fıkralarını hafız ederek olayı yalnız çiçek ve kızamık salgınından ibaret olarak yorumlamasını asla kabul etmez. Ona göre bu apaçık bir tahriftir. Yazır, bu konuda M. Abduh'a şu cümlelerle sitem eder: "Bu açıklık karşısında Abduh'un gerek rivayet ve gerek dirayet vesikalarını kaybedip eserindeki güzel ve faydalı fikirlerini de kıymetten düşürmesine acınmaz mı? Sonra da ona aldanarak ilgili ayeti «Mikroplu taşlar attılar.» diye tercüme eden bazı mütercimlerin aldanışına acınmaz mı... Hayat içinde bin dört yüz sene önce olmuş bir olayı bugün şahsi bir kıyas ile inkâr edivermek, masal deyip geçmek kolay gibi görünürse de, onu bir yanlış tutmak için her yönden fırsat gözetip duran çağdaş, gözlemci düşmanlar karşısında pervasız haykırmak kolay değildir. O zaman Peygamber'e her taraftan hınç püsküren düşmanları bile inkâra ve teville sapmamışken bugünkü dostları içinde ona inanamayıp da teville kalkışan-

⁴⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2253.

lara: Düşman kadar olsun siper et sûret-i hakkı, Ey dost Hüseyin olmaz isen bari Yezid ol, denmez mi?"⁴⁸

1) Yazır'ın Mantıksal Pozitivizme Karşı Kullandığı Dini Argümanlar

Mantıksal pozitivizm 1920'lerin başında Viyana Çevresi'nin kurulmasıyla başlamış, başını Hans Reichenbach'ın çektiği bazı düşünürlerin Berlin'deki pozitivist etkinliğiyle desteklenmiş ve 1930'ların sonunda Carnap'ın bir daveti kabul etmesiyle Chicago'ya taşınmıştır. Hareket 1940'larda son bulmakla birlikte Gilbert Ryle ve Alfred J. Ayer gibi İngiliz analitik filozoflarının dolaylı etkileriyle devam etmiştir.⁴⁹

Mantıksal pozitivizme göre duyu bilgisi en açık bilgidir ve duyu deneyimiyle doğrudan ilgisi olmayan herhangi bir kavram gözlem verisine indirgenmelidir. Metafizik kavramlar başta olmak üzere gözlem ve deney yöntemi bakımından olgular dünyasında karşılığı olmadığı gerekçesiyle anlamsız sayılıp reddedilmelidir. Mantıksal pozitivizm tümevarımcıdır (inductivism). Bilim gözlemlerle başlar ve gözlem kendisinden bilimsel bilginin türetildiği güvenilir bir temel sağlar.⁵⁰ Nesnellik gereği olarak hiçbir ön kabul gözlemlerle deneyi yönlendirmez ve empirik araştırma süreci teoriyi daima önceler. Doğruluğun asıl kaynağı gözlem ve deneydir. Bu bakımdan metafizik problemler sözde problemlerdir. Derin bir karmaşıklık taşıdıklarından ötürü çözümlenemez oldukları için değil ortada çözülecek bir şey olmadığı için böyledirler. Metafizik sorular belki soru formundadır, ancak olgusal gerçeklikle ilgili herhangi bir içerikten yoksundur. Böylece mantıksal pozitivistler mantıktaki doğru ve yanlış kategorilerine "anamlı / anlamsız" kategorisini eklemişlerdir. Bilim önermelerin doğru ya da yanlış olduğuna karar verecek, felsefe ise mantıksal analiz yöntemiyle önermelerin bilimsel araştırmalar için anlamlı olup olmadığını belirleyecektir. Akıma mensup filozoflar anlamlı ile anlamsızın arasını ayırt etmek için "doğrulanabilirlik" (verifiability) dedikleri bir ölçüt ya da ilke öngörmüşlerdir. Buna göre bir önermenin anlamlı olması doğrulanabilir olmasına, doğrulanabilir olması anlamlı olmasına bağlıdır.⁵¹

⁴⁸ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IX, s. 6112.

⁴⁹ Kutluer, *a.g.e.*, XXXIV/336; Hıfni, *a.g.e.*, s. 944.

⁵⁰ A. Chalmers, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsametdin Arslan, Ankara 1990, s. 33-47.

⁵¹ Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010, s.116; Kutluer, *a.g.e.*, s. 335.

Hamdi Yazır'a göre pozitivistlik, fazla müspetçilik bağına bağlıdır ki, bunlar gördüklerine inanır, görmediklerini yalanlarlar. Gerçi hataya düşmemek için müspet/pozitif yürümek iyidir. Görünür görünmez tehlikelerden korunmak için gerekli olan son yol da budur. Fakat hayattan maksat gördüklerine saplanıp da durmak değil, yürümek, hatalardan tehlikelerden korunarak hak murada, esenliğe ermektir. Bu gaye ise görünen tarafta değil, görünmeyen taraftadır. Asıl tehlikeler görünen yönden değil, görünmeyen yönden gelecek olanlardır. Onun içindir ki hep görülene saplanıp da ondan ilerisini büsbütün yok sayıp inkâr etmek müspetçilik değil, aynı safsatacıların yaptığı gibi olumsuz bir körlük ve inatçılıktan ibarettir. Pozitivistler hep böyle inkâr etmeyi, yok saymayı ispat zannederek haberlere, olağanüstü şeylere inanmamış, akıl ve tecrübelerinin ötesindeki gerçeğin ateşine yanıp gitmişlerdir.⁵²

Yazır'a göre bakıp görmek ve denemek insan için, ilim için en yakın yoldur. Fakat deney bize gösteriyor ki gerçek, bizim gördüklerimizden ve kavrayabildiklerimizden ibaret değildir. Gördüklerimizi, denediklerimizi ispat ederken, görmediklerimizi, kavrayamadıklarımızı, yetişemediklerimizi kabul etmeyip inkâra kalkışmak deneycilik değil, ne aklın ne de tecrübenin onayından geçmeyen bir olumsuzluktur. Hiçbir bakış, hiçbir gözlem, hiçbir duygu, hiçbir akıl, hiçbir tecrübe, "görülen, tekrar tekrar denenen sınırın ilerisi yoktur, burada dur, bekle" dememiştir. Aksine bütün denemelerin olumlu olarak verdiği kesin hüküm şudur: Duyup gördüklerinizin ilerisi var. Bu nedenle yürüyün. Fakat yolda giderken ilerisini hep gördüklerinizden ibaretmiş gibi kabul ederek kişisel kıyaslarla yürümeyin, görmediğiniz, bilmediğiniz gerçeklere, tehlikelere rastlayacağınıza inanarak yürüyün. Haber'i yok sayarak kendiliğinden yürüyen nefis, kişisel arzu ve hevesleriyle tehlikeye gider. Olaylardan haberdar olmak ise basit ve değersiz olan dokunma, tatma, koklama duyularından ibaret olmadığı gibi görme duyusundan da ibaret değil, işitme ve iç duygu ile akılla da ilgisi vardır.⁵³ Hatta haberin en geniş sınırları işitmededir. O, insana akıl ve görme yoluyla kavra-

⁵² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5339.

⁵³ Elmalılı Hamdi Yazır, "İlhâd Ne Büyük Cehalettir!," *Sebilürreşad*, sayı: 662, (24 Rebülevvel 1343 s. 369-370).

namayacak haberler getirir. Haber almanın önemi büyüktür. Onun içindir ki devletler elçiliklere pek büyük önem verirler.⁵⁴

Mantıksal pozitivism bilimin ilerleyişinin deneyci-tümevarımcı yorumu, doğrulanabilirlik ilkesi ve bilimlerin birliği iddiaları belli bilim çevrelerinde de ciddi eleştirilere maruz kalmıştır.⁵⁵ Bu düşünceye yönelik önemli bir eleştiri post-pozitivizmin eleştirel gerçekçilik koluna mensup olan Karl R. Popper'den gelmiştir. «Yanlışlarımızdan öğreniriz» ilkesinden yola çıkan Popper bir bilimsel teorinin doğrulanmasının imkânsız olduğunu, ancak yanlışlanabileceğini savunmuştur. Tümevarımın bir efsane olduğunu öne süren Popper, gözlem ve deneyin teoriyi öncelediğini ve dolayısıyla teoriye tümevarımla ulaşıldığını savunan mantıksal pozitivism karşı teorilere ulaşmada sezginin rolünü vurgulamıştır. Filozofa göre bilimselliğin ölçütü yanlışlanabilirliktir (falsifiability). Bilimsel ilerlemeyi sağlayan yanlışlanamaz teorilerin durmaksızın doğrulanması değil, yanlışlanmanın getirdiği eleyici sonuçlardır.⁵⁶

Post-pozitivizmin köktenci kanadına mensup sayılan Thomas S. Kuhn ise bilimsel araştırmayı pozitivist anlamda önsel bir akli yönetime dayandırmayı reddetmiş, araştırma süreçlerinin metafizik inançlar, sosyolojik kabuller ve nihayet inşa edilmiş zihni yapılarla ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Bu fikirler, Paul Feyerabend'in epistemolojik anarşizm olarak da anılan postpozitivist eleştirilerinde pozitivismın açık ve kökten bir reddine dönüşmüştür. Pozitivism aleyhtarı tutumların bir başka örneği neo-Marksist görüşleriyle tanınan Frankfurt Okulu'nun eleştirilerinde gözlenmektedir. Okulun Max Horkheimer ve Jürgen Habermas gibi ünlü filozoflarına göre mantıksal pozitivismın çelişkisi kendini tanımaya yönelik bir eleştiri imkânından mahrum olmasıdır. Bu filozoflara göre mantıksal pozitivismın temel yanlışlığı toplumsal varlık alanını doğal varlık alanı olarak görmesi ve olgu ile değer arasında mutlak bir sınır çizmesidir.⁵⁷

Mantıksal pozitivistlerin dini bilgiyi anlamsız saymaları, Sosyal Pozitivistlerin temel bilgi kaynağının empirik olduğunu savunmakla birlikte bi-

⁵⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. VIII, s. 5340.

⁵⁵ Şafak Ural, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul 2006, s.136-138.

⁵⁶ Chalmers, *a.g.e.*, s. 82-98.

⁵⁷ Sezgin Kızılcılık, *Pozitivism ve Eleştiricileri: Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine*, İzmir 1996, s. 74-90.

limsel dönemle birlikte tabiatın tefsirinin sırf akılla olacağı dini bilgiye gerek kalmayacağı iddialarına yönelik de Yazır'ın önemli itirazları olduğunu görüyoruz.

Hamdi Yazır'a göre akıl sahipleri, akıllarından duyu, deney ve tecrübelelerinin özelliklerinden gafil olmamalıdır. Fakat bu yapılırken akıl, duyu, deney ve tecrübelerin neticelerine, olduğundan fazla kıymet verilip de bunların yüceliği üstünde bir yücelik ve egemenlik yok sayılmamalıdır.⁵⁸ Öbür taraftan bu bilgi sebeplerinin kıymeti de inkâr edilmemelidir. Zira vahyin anlaşılması bunlara bağlıdır. Mesela bilgi sebeplerinden biri olan aklın diyeti inkâr edilirse, ortada ne akıl kalır ne de nakil.⁵⁹

Akla gereğinden fazla değer verenlere Hamdi Yazır şu soruları yöneltir: İnsan ve onun dışındakiler, yani enfüs ve afak ayrı şeylerdir. Akıl afaktakilerin bilgilerini kendine uyumlu hâle getirebilecek yaratıcı bir güç değilse, buradaki ayrı oluşumları kim uyumlu kılabilir? Felsefe tarihindeki bilgi probleminin temelini bu soru oluşturmuştur. Nefis yani içsel benlik, nasıl oluyor da dış dünyadaki bir gerçeği keşif ve idrak edip ona sarılıyor, akıl ve ilim oluyor? Hamdi Yazır bu konunun bilinmeyeceğini iddia eden Sofistlerin ve umumi fikirlerin ve insan aklındaki küllilerin sadece zihinde mevcut olduğunu, zihnin dışında kendinden veya tecrübenin mahsulü olarak bulunmadıklarını, onların birer hayal ve isimden ibaret olup, eşyanın hakikatinin olmadığını iddia eden Nominalistleri (isimciler) eleştirir. Agnozizizm (bilinmezcilik) taraftarlarının da aynı düşüncede olduklarını belirttikten sonra⁶⁰ aklın mahiyeti ve bilgi üretme yeteneğine dair bilgiler verir. Ona göre akıl, kalp ve ruhun madeninde, beynin ışığında bulunan manevi bir nurdur. İnsan akıl sayesinde duyu organlarıyla hissedilmeyen şeyleri anlar, duyu organlarının verilerini değerlendirir. Akıl yürütmek, sebeplerle sebeplerin meydana getirdiği şeyleri, eser ile eseri meydana getiren şeyler arasındaki ilgiyi, nedensellik konusu dediğimiz, sebebi neticeye bağlayan kanun ve ona bağlı gerekli ilgileri kavratır. Aynı zamanda akıl yürütmek eserden müessire veya müessirden esere, yahut da bir müessirin iki

⁵⁸ Yazır, "Müslümanlık Mani-i Terakki Değil, Zamin-i Terakkidir", *Sebilürreşad*, sayı: 546, (4 Zilhicce1341), s. 203-205.

⁵⁹ Yazır, "Ahkam-ı İslamiyyenin Tasnifi - İslam'a Keyfiyet-i Duhul ve Huruc", *Sebilürreşad*, sayı:446, (5 Sefer 1338), s. 40-42; Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2238.

⁶⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. IV, s. 2718.

eserinin birinden diğerine intikal etmektir. Mantık denilen bu intikal sayesinde hissedilen bir eserden hissedilmeyen bir müessir anlaşılır. İşte hissedilenden hissedilmeyene intikale sebep olan veya hissedilmeyen bir manayı bizzat ve açıklıkla keşfeden idrak vasıtasına akıl denilmektedir. O bilgi yaratmaz, bilgiyi alır ve kabul eder. Bunun içindir ki, insan ilminin konusu soyut düşünce değil; olaylar ve onlarla ilgili haberlerdir.⁶¹

Yazır, basit bir yargı ve hedonist bir yaklaşımla her şeyin mübah olmasını iddia edenlere karşı her şeyin akılla bilinemeyeceğini bazı şeylerin ancak nas ile bilineceğine dikkat çekmektedir. Ona göre bu konular akla bırakılırdı kimi hep mübah der, kimi hep haram der, kimi de şaşırır kalırdı. Nitekim öyle olmuş ve olmaktadır. Burada şuna dikkat etmek gerekir ki, bu serbestlik, insanların tümüne eşit olarak yapılmış; insanlar insan için yaratılmamış ve birbirlerine mübah kılınmamıştır. Bunun için insanların canları, ırzları, birbirlerine mübah değildir. Hatta bir insan kendi canını, ırzını bile dilediği gibi kullanmaya izinli değildir. İnsanlar, kendileri için değil, Allah'a kulluk için yaratılmışlardır. Şu hâlde insanların kendini öldürmeye, kendini veya ırzını başkasına satmaya hakkı yoktur. Hâsılı hayat hakkına, hürriyet hakkına ve namus hakkına hiç bir kimsenin karışma hakkı yoktur. Bunlar insanın doğrudan doğruya Allah hakkı olan esasa dair haklarıdır. Ve bunlara saldırma, tecavüz büyük günahlardandır. Canlarda, ırz ve namusda, akılda, dinde asılan, mübah olma değil haram olmalıdır.⁶²

Sonuç

Her çağda inkârcı düşünceler olmuştur. Fakat bunlar her zaman azınlıkta kalmış fikirlerini de alenen yayma ve pratiğe aktarma cesaretini göstermemişlerdir. Modern çağda ise bu durum böyle olmamış materyalizm, pozitivism darvinizm gibi inkârcı akımlar hayli yaygınlık kazanmıştır. Hz Ömer, yaşadığı çağdaki cahilî düşünceleri bilmeyenlerin İslam'ın değerini tam kavrayamayacaklarına dikkat çeker. Yaşadığımız çağda İslam'ın kıymetinin anlaşılması için Elmalılı başta pozitivism olmak üzere modern çağda ortaya çıkan inkârcı cereyanları detaylı bir şekilde öğrenmiş ve onlara karşı İslam inançlarını ve dünya görüşünü savunmak maksadıyla bilimsel objektif ve tutarlı argümanlar geliştirmiştir. Bunu yaparken zamanla çev-

⁶¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 85-86.

⁶² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, c. I, s. 289.

re kültürlerin de etkisi ile geleneksel İslam düşüncesi içerisinde yer bulmuş İslam'ın temel ilkeleriyle çelişen bu anlamda inkârcı düşüncelere haklılık payı sağlayacak kimi dini yorumları da eleştirmekten geri kalmamıştır.

İslam'ın inanç kültür ve şeriati ile Batı'nın ilim ve tekniğini bir araya getirmek isteyen Hamdi Yazır, Batı'ya üstünlük sağlayan unsurları, ithal edilmesi gereken yabancı kaynaklı meziyetler olarak değil, temelleri İslam tarih ve kültürü içinde yer alan, asıl itibarıyla bizde de var olan kavram ve müesseseler olarak görmüştür. Bu nedenle Elmalılı eserlerinde ve makalelerinde Müslümanları, medeniyet ve gelişmişliğin zirvesi olan ilk asırlarına bakmaya davet etmiş, Batı'dan tercüme yapılabileceği gibi, geleneksel İslam kültürünü de canlandırarak kitlelere iletmemin gereğine sık sık vurgu yapmıştır. Bu arada bazı Avrupalı yazar ve seyyahların olumsuz nitelikteki İslam ve Müslüman tasvirlerine cevap vermek amacıyla, İslam dininin “akıl ve mantık” ya da “ilim ve medeniyet” dini olduğunu ısrarla vurgulama ihtiyacını hissetmiştir.

Yaşadığı dönemlerdeki siyasi karışıklık, onun ve diğer ilim adamlarının mesailerini ilme teksif etme imkânlarını sınırlamıştır. Bununla beraber Yazır ve onun gibi düşünen ve çabalayan diğer ilim adamlarımız birçok konuda çözüm teklifleri getirmiş, Müslüman toplumlara entelektüel bir canlılık kazandırmışlardır. En önemli faaliyetleri ise, İslami ilimlerde yorumlama kabiliyet ve tekniğini geri getirmeleridir. Yazır'ın ilk kaynaklara inmesi, Batı'da doğan pozitivism vb. inkârcı düşünce akımlarına karşı orijinal eleştiriler getirebilmesi onun ilmi kişiliğinin derecesini göstermektedir.

Kaynakça

- Akarsu, Bedia, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yayınları, İstanbul 1998.
 Aydın, Mehmet S., *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2010.
 Barnett, Lincoln, *Evren ve Einstein*, N. Bezel, İstanbul 1982.
 Başgil, Ali Fuad, *Din ve Laiklik*, Yağmur Yayınları, İstanbul 1985.
 Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçay Yayınları, Ankara 1997.
 Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Ekin Yayınları, Ankara 1997.
 Chalmers, A, *Bilim Dedikleri*, çev. Hüsamettin Arslan, Ankara 1990.
 Comte, Auguste, *Pozitivizm ilmihali*, çev. Peyami Erman. Milli Eğitim Yayınları, İstanbul 1986.
 Draz, Abdullah, *Din ve Allah İnancı*, çev. Bekir Karlığa, İstanbul 1992.

- Ertuğrul, İsmail Fenni, *Lugatçe-i Felsefe, İstanbul 1341*.
- Gökberk, Macit, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1998.
- el-Hıfni, Abdülmünim, *el-Mu'cemu's-şamil li mustalahatu'l-felsefiyye*, Mektebet Medbuli, Kahire 2000.
- Janet, P- Seailles, G, *Metalib ve Mezahib*, terc. M.Hamdi Yazır, Eser Neşriyat, İstanbul 1978.
- Kafadar, Osman, *Türkiye'de Kültürel Dönüşümler ve Felsefe Eğitimi*, İstanbul 2000.
- Karal, E. Ziya, *Osmanlı Tarihi*, İstanbul 1987.
- Kızılçelik, Zengin, *Pozitivizm ve Eleştiricileri: Sosyolojinin Pozitivist Kimliği Üzerine*, İzmir 1996.
- Korlaelçi, Murtaza, *Türkiye'ye Pozitivizmin Girişi ve İlk Etkileri*, İstanbul 1986.
- Köseihal, Nurettin Şazi, *Sosyoloji Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982.
- Kutluer, İlhan, *Pozitivizm, DİA*, İstanbul 2007.
- Levis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Ankara 1970.
- Özervarlı, M. Sait, *Kelamda Yenilik Arayışları*, İstanbul 1998.
- Reinach, Salamon, *Orpheu*, Paris 1909.
- Ural, Şafak, *Pozitivist Felsefe*, İstanbul 2006.
- Ülken, Hilmi Ziya, *T.C. Düşünce Tarihi*, İstanbul 1985.
- _____, *Tarihi Maddeciliğe Reddiye*, İstanbul 1981.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Neşriyat, İstanbul 1971.
- _____, *Sebilürreşad*, sayı: 437- 438, 24 *Zilkade*1337), sayı: 623, (1 Rebiülahir 1343); sayı: 662, (24 Rebiülevvel 1343); sayı: 546, (4 Zilhicce1341); sayı: 446, (5 Safer1338).
- _____, *Beyanü'l-Hak*, sayı: 20, (23 Muharrem 1327); sayı: 21, (30 Muharrem 1327); sayı: 23, (15 Safer 1327); sayı: 24, (22 Safer 1327).

ELMALILI HAMDİ YAZIR DÜŞÜNÇESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION IN THOUGHT OF ELMALILI HAMDİ YAZIR

ALİYE ÇINAR KÖYSÜREN

PROF. DR.

KARAMANOĞLU MEHMETBEY Ü. EDEBİYAT FAK.



ÖZ

Bu yazı, Elmalılı Hamdi Yazır'ın din ve felsefe ilişkisine dair görüşlerini ele alır. Ona göre din ve felsefe arasında çatışma olmayıp, bütünlükçü bir bakış ikisinin bilakis tamamlayıcı olduğunu tespit eder. Birinin, felsefenin aracı akıl iken; diğersinin aracı ise imandır; ancak iman ve akıl serbest bırakıldıklarında çatışmaz; sadece farklı boyutların temsilcisi olduğunu ifade ederler. Bu bağlamda Batı düşüncesinin özellikle Modernleşme projesiyle bilgi lehine ve ontoloji aleyhine ilerlemesi, bilgi ve değer arasında mesafenin de açılmasını beraberinde getirdi. Daha sonra ideolojilerin etkinliği bu mesafeyi daha da derinleştirdi. Elmalılı Hamdi Yazır, ileri sürdüğü din ve felsefe arasındaki uzlaşmanın ve birbirini tamamlayan boyutlar oluşunu, özellikle İslam düşüncesi bağlamında, bilgi-değer-varlık birliği üzerinden sürdürür.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı Hamdi Yazır, Din ve felsefe, Varlık-bilgi-değer birliği, Seküler ve dinî düşünce

ABSTRACT

This article considers the Elmalılı Hamdi Yazır's opinions about the relationship between religion and philosophy. According to him there is no conflict between religion and philosophy. On the contrary, he detected that a holistic view is complementary of both of them. While vehicle of philosophy is mind, the other's is faith but faith and reason never conflict when they are released. They only express to be representatives of different formats. In this context, by especially the modernization project the progress of Western thought in favor of knowledge and against ontology brought about opening of the distance between knowledge and values. Later on the effectiveness of ideology has deepened the distance. Elmalılı Hamdi Yazır asserted that the reconciliation between religion and philosophy and the complementary dimensions formed especially in the context of Islamic thought through union of knowledge, value and existence.

Key Words: Elmalılı Hamdi Yazır, Religion and philosophy, Union among epistemology-ontology and value, Sekular and religious thought

Giriş

Elmalılı Hamdi Yazır yaşadığı dönemin (1878-1942) siyasi, düşünsel ve eğitim bakımından çoğu sorununu kavrayabilmiştir. Özellikle Osmanlı İmparatorluğu ve devrimle kurulan Türkiye arasındaki köprü diyebileceğimiz bir zaman dilimine tanık olması da onu daha kuşatıcı düşünceye zorlamıştır. Bir bakıma “sınır” kavramını tecrübe etmiş dahası özellikle kültürel ve toplumsal bakımdan radikal değişim ve kırılmayı deneyimlemiş bir düşünürdür. Dolayısıyla onun felsefi fikirlerini anlamaya başlarken, bir yandan ona klasik Osmanlı’nın pratik zaruretlere cevap vermeye çalışan bir İslam yorumcusu; öte yandan da Batı düşüncesinin pozitivist damgasının sonuçlarına cevap arayan bir din düşünürü gözüyle bakmak isabetli olacaktır.

Elmalılı Hamdi Yazır’ın üzerinde düşündüğü doğal konuların başında, felsefe ve dinin geldiğini söylemek abartı olmayacaktır. Çünkü yaşadığı dönemde vuku bulan dinden uzaklaşmaya karşı toplumsal hafızanın bir reaksiyonu olduğu dikkate alınırsa Elmalılı’nın din üzerine eğilmesi doğal bir tavır olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu düşüncelerin rasyonel temelleri ölçüsünde de elbette tutarlılık ve etraflıca oluşu gibi özellikleri de ihtiva etmesi Yazır düşüncesini özellikle din felsefesi bağlamında mütalaa etmemizi kolaylaştırmaktadır. Bu konuda yazdıklarını esasta felsefi ve özelde ise din felsefesi çatısı altında düşünebiliriz. Dolayısıyla varlığın ve bilginin bilimsel olarak araştırılması olarak ifade edebileceğimiz felsefe ile ilgilenen Elmalılı Hamdi Yazır, Batılı yazarların eserlerini de tercüme etmiştir. Bu bağlamda Yazır özellikle, Fransız felsefecilerinden Paul Janet ve Gab-

riel Sealles tarafından ortaklaşa yazılan Histoire de la Philosophie: Les Doctrines et Les Ecoles adlı eseri Metalib ve Mezahib adıyla Türkçeye çevirmesi Batı düşüncesinin geniş bir yelpazesi üzerinde düşünmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki onun özgün düşünce ve derinlikli bir din felsefesi arayışında olduğunu, bu esere yazdığı girişten (dibace) anlamak mümkündür.

Metalib ve Mezahib olarak çevirdiği eserlerde ileri sürülen konulara eleştirel yaklaşım sergileyen Elmalılı Hamdi Yazır, felsefe ve din arasında cereyan eden tartışmalara çözüm bulmaya çalışmıştır. Felsefe ve din arasında çatışma ileri süren filozofların gerçeği kavrayamadıklarını belirtmiş; akıl ile iman bütünlüştüğü zaman gerçeğin kavranılıp doğrulanabileceği fikrini savunmuştur.

Özellikle Paul Janet'ın materyalizm üzerine yazdığı tahliller onun, Batı düşünce tutulmasının köklerini -özellikle medrese ve din eğitimi almış olması nedeniyle- daha çabuk kavramasına neden olmuştur. Ancak Elmalılı Hamdi Yazır, düşünce sistemlerinin indirgemeci olmasına gösterdiği direnç, ufkunun açık olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Çünkü o, salt maneviyatçılığı savunmadığı gibi, salt maddeciliği de elinin tersiyle itmemektedir. Dünya/madde ve mana/uhreviyat ikisi birlikte gerçekliği temsil ettiğinden ruh ve madde kendi yerlerinde önemlidir. Bu nedenle Elmalılı Hamdi Yazır'ın, din ve felsefenin ikisinin de kendi yerlerinde bulunması gerekliliğine dikkat çekmesi de tutarlıdır.

1. Din ve Felsefe İlişkisi

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, felsefe, genel ve bütünlükçü, "umumî veya küllî" bakış verir. Dolayısıyla felsefe bilgi üzerine eleştirel düşüncedir. Bu bakımdan din felsefesi de dine dair düşünce üretmektir. Dolayısıyla din felsefesi, dinler arasındaki kesişmeleri, farklılıkları ve tarihi bağlantıları ele alır.¹ Diyebiliriz ki, din hakkında rasyonel düşünme biçimi, din felsefesi etkinliği olarak karşımıza çıkacaktır. Kuşkusuz bu etkinlik ve tavır alış, her şeyden önce varlık karşısındaki tavırdan kopuk değildir. Bu nedenle de din felsefesi, felsefenin bir şubesidir. Ancak din üzerine düşünme kıs-

¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Metafizik ve İlahiyat*, (Histoire la Philosophie, Les Problèmes et Les ecoles, 1886), Paul Janet, Gabriel Séailles, Escr neşriyat ve dağıtım, İstanbul 1978; <http://www.scribd.com/doc/9210500/07-Hamdi-Yazir-Metalib-Ve-Mezahib-Dibace#scribd>, s. XXXII.

mına odaklandığımızda, Elmalılı Hamdi Yazır'ın, din ve felsefe arasındaki çatışmayı suni ve bir tür sığlaştırma refleksi olarak okuması manidardır. Ona göre din ile felsefe arasında bir çelişki olmaması gerekir. Batı düşüncesindeki bu ciddi gerilimin, yani din ve felsefe arasındaki çatışmanın nedeni, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, parçacı düşünmedir.² Böylece Hamdi Yazır'ın iman ve akıl ilişkisi konusunda da tutarlı bir bakışa ulaştığını söylememiz mümkündür. Bütünlükçü bir kavramda akıl kalbi dışlamadığı gibi, kalp de aklın ulaştığı sonuçları reddetmez. Aynı durumu, inanma ve bilgi için de söylememiz pekâlâ mümkündür.

Osmanlı'nın son döneminde özellikle Jön Türkler'le başlayan Batılılaşma akımına reaksiyon, gerçekte Batı uygarlığını taklide özenen ve kendi medeniyetini hakir gören, kimlik kargaşası yaşayan taklitçi sözde aydınlarıydı. Ancak bu çizgi içinde özellikle muhafazakâr akımda Batı'nın her şeyine tepki başlayınca, felsefe de bundan nasibini aldı. İşte tam da bu bağlamda Elmalılı Hamdi Yazır bu reaksiyonun gereksiz olduğunu söyler: Nasıl ki “Kur'an'ı tercüme edip okuyan ve İslam'a karşı onunla da silahlanan Frenkler, Müslüman olmuyorlarsa, onların felsefesini okuyup anlayacak ve kendilerine karşı bununla da silahlanacak Müslüman niçin Frenk oluversin?”³

Elmalılı Hamdi Yazır da tıpkı Bacon gibi, şümüllü ve derin bakışa sahip olanların, din ve felsefeyi, aynı hakikatin iki farklı araçla ulaşma biçimi olarak göreceklere düşünmesi de, çağı itibarıyla değerlendirildiğinde oldukça ihatalı bir bakıştır. Çünkü pozitivizm, materyalizm ve seküler bilgi paradigmasının hâkim olduğu bu dönemlerde, din neredeyse Comte'cu bir ifadeyle arkeik bir düşünsel kalıntı olarak görülmekteydi. Düşünce geliştikçe, bilim yegâne gerçeklik olarak görülecekti. Bu algıyı ileri süren Comte'un bile dine geri dönerek, sevgiliye inancı yeni bir din olarak ifşa edişinin altını çizmesi de anlamlıdır.⁴ Hatta o, aynı çizgiden gelen Spencer'in daha derin düşündüğüne de dikkat çeker: Çünkü Spencer, Comte'un insanlık dini veya sevgiliyi ilahlaştırmasını eleştirerek, işin aslının, bilim ve felsefenin de dinden yükseldiğini söylediğini vurgulaması oldukça mühimdir. Zira Karl Marx da “Felsefenin bir tür din eleştirisi olduğunu söylemişti.”⁵ Belki de o,

² Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. XXXIII.

³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 30.

⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 42.

⁵ Aliye Çınar, *Mitolojiden Kuramlara, Felsefeye Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2009, s. 93.

bu düşünceden habersiz olarak yazdı. Ancak derinlikli düşüncelerin keşiştiğine tanık olmak pekâlâ mümkündür. Felsefenin bütün manası iken daha sonra ihtisaslaşmaya gitmenin, bilgiyi hem otomize ettiğini, hem de daha uzman sonuçlara ulaşıldığını kaydetmesi de, Batı'daki gelişmeleri oldukça iyi okuduğunu göstermektedir.⁶

Dahası Elmalılı Hamdi Yazır, dinin, sadece bilim veya felsefeye üstünlüğünü veya onlara temel teşkil etmesini değil, aynı zamanda, insan zihninin kılı kırk yaran düşünce kabiliyetine rağmen çaresiz kaldığı boşlukları yani dünyanın başlangıcı, insan ruhunun sonu gibi konuları, aklın cevaplayamadığı alanlarda da dinin önemli bir boşluk doldurduğuna⁷ işaret etmesi, din üzerine eğilmesi gerektiğini ve tefekkür üretilmesinin zorunluluğunu göstermesi de hem döneminin bir eksikliğini ifade etmesi açısından önemli hem de ileriye yönelik geniş bir ufku vermektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır, inanç (belief) ve iman (faith) arasındaki ilişkiye de dikkat çekmiştir. Bu bağlamda Kant'ın dinin aracının iman olduğunu vurgulamasına işaret etmesi dikkatten kaçmamaktadır.⁸ Felsefenin aracı ise akıl ve bilgi. Bu bağlamda her iki disiplin de, insandaki iki önemli fakülteyi göstermektedir: İman ve düşünce. Burada gizlice tek boyutlu insan algısına da bir tür eleştiri vardır.

Metalib ve Mezahib yazarı, inanç ve iman ayrımında da Kant'ın önemli bir kavşak olduğuna işaret eder. Çünkü iman alanı büyük ölçüde salt teorik aklın ulaşamayacağı bir alandır. Her ne kadar, Batı paradigması içinde numen alanı, İbrahimî dinlerin kast ettiği "gayb" olmasa da, aklın tükelemeyeceği bir alanı göstermektedir. Kant'ın daha ziyade ahlakın ve estetiğin garantörü olarak Tanrı fikrini devreye koymasını anlamlı bulan Elmalılı Hamdi Yazır, ahlakın dayanağının din olduğunu söylemek ister. Esasında onun düşüncesi sistematik bir bilgi nazariyesi sunmaz gibi görünse de, gerçekte vicdanı eksen koyarak, dini, ahlaklı insan olmayı dahası "Vücut"u bu bağlamda okur.

1. Din ve Ahlak

Öte yandan felsefe de, pratik aklı da içine aldığı için kapsamlı ve düşüncenin derinlikli boyutlarına ulaştığından "hikmet" adını almaya layıktır. Böy-

⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. XXXIV.

⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 34.

⁸ ???

lece hikmet, teorik ve pratik akılla birlikte, bir tür şuur eylemidir ki, hakikat karşında tavır almaz.⁹ Böylece onun Varlıktan ziyade Vücut kavramından bahsettiğini söylememiz mümkündür.

Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır'a göre, Allah'ın varlığına ulaşmak esasında bir vicdan meselesiyken; bu eylem de vicdan merhalesine bir merhale katacaktır.¹⁰ Dolayısıyla Hamdi Yazır, rasyonel teolojinin hilafında olduğunu da beyan eder. Ona salt teorik akılla ulaşmak mümkün değildir. Bu bağlamda zaten Kant'ı tasdik etmesi bu sebeptendir.

Diyebiliriz ki özü itibarıyla "İslam düşüncesinin en özgün yanı varlık-bilgi-değer düzlemlerinde ortaya koyduğu son derece tutarlı ve dayanıklı algılama biçimidir." Bir başka ifadeyle, Kur'an'ın anlam bütünlüğünde iman (inanç- varlık), ilim (bilgi), salih amel (ahlak-eylem) kavramları öylesine birbirine bağlı ki, bunlar birbirini hem besleyen hem de gerektiren boyutlardır.¹¹ Öyle ki bu düşünce biçiminde, bilgi (ilim), hikmet, adalet ve hakikati içinde barındıran katmanlı bir kavramdır. Hatta "Bilgi, hakiki imandır. İnsanın yaratıklar âleminde doğru ve bu yüzden uygun yerini ve yaratıcısı ile olan uygun irtibatını bilmesi ise adalet (adl) olarak bilinen şeydir."¹² Burada adalet aynı zamanda vicdan kavramıyla aynı boyuta götürür. Çünkü vicdan sayesinde Allah'ı ve diğer eşyanın onunla bağlantısını kavramak mümkün iken; Yüce gücü idrak etmek de vicdana boyut katacaktır.

Sözünü ettiğimiz vicdan ve adalet, bilgiden kopuk değildir. Yine Kur'an'ın kulluk kavramı kesinlikle bilgi (marifet) anlamındadır. Zira onun insanı yaratış amacı insanın onu bilmesidir. Aynı şekilde eşyanın bütünü içinde kendi yerimizi bilme, durumumuzu tanıma ve tasdik etme ve kişinin bu biliş ve tasdike göre hareket etmesi hem bireysel hem de toplumsal açıdan adaleti getirecek olan edepli olmaktır. Bilme, sevme, hissetme, adil olma ve eylemde bulunmanın hepsini ihata eden bir akıl nosyonu var olmakla birlikte, pratikte bununecessüm ettirilmesi gerekmektedir. Bu anlamda da bir prototip olma özelliğini korumaktadır.

⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Metalib ve Mezahib*, s.924.

¹⁰ Rıza Kalyoncu, http://www.academia.edu/7096784/Elmal%C4%B1%C4%B1_ve_Felsefe, s. 5.

¹¹ Ahmet Davutoğlu, *İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri. Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*, Divan, 1996/1, s. 4.

¹² Franz Rosenthal, *Bilginin Zaferi*, -İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı- çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, 2004. s. 364.

Oryantalist bir bakış açısı! İslam düşüncesinin bu dayanıklı, ekonomik algısını oldukça iyi fark etmiştir. Öte yandan düşünce geçişin nedeni olarak da, bu muazzam düşünce ve zihniyet biçiminin kaybolmasını görmüştür. Franz Rosenthal'a göre, İslam düşüncesinde ilim kelimesinin yerini bilgi almaya başlayınca bu, medeniyeti katılaştırmış ve ona göre kabul edilebilir bilgi içine girmeyen hiçbir şeye nüfuz edilemez olmuştur. Entelektüel, ameli ve manevi değerlerin bir tek hâkim kavram içerisinde erimesi, düşüncede iktisadi beraberinde getirmiş, bunların birbirinden kopması ontoloji-değer arasında kırılmaya neden olmuştur.¹³

İnsan varlığı ölçeğinde de bu iktisatlı kısa formül çarpıcıdır. Zira insan varlığı ahlaki bakımdan geliştikçe, Allah'a yaklaşması daha yakındır. Öte yandan onu keşfettikçe de, iyi insan olma yolunda sürekli mesafe kat eder. Kısacası Vecd sayesinde, kişinin yükselmesi ve “Yüce Güç”le temasa geçmesi mümkündür. Bir bakıma Allah'ın boyası veya sıfatlarından pay alma durumudur. Bu da vicdan genişlemesi yaratacaktır. Vicdan bir bakıma, Vücut'un otağıdır. Öte yandan, Vücut açısından düşündüğümüzde de aynı noktaya ulaşırız. Vücut, vicdanın ve ahlakın garantörüdür. Büyük vicdan, bütün varlığa aynı mesafede, adaleti verendir. Bu adalet, bilgi ve yaratmadan kopuk değildir.

Elbette vicdanı öne çıkaran Elmalılı Hamdi Yazır, dini vicdana indirgeme tehlikesini çok iyi bilmektedir. Bu nedenle “Evrensel vicdan”¹⁴ olarak Peygamber'i gördüğünü¹⁵ kaydeden Yazır peygamberliğin de tarihi ve kültürel subjektivizmi aşan, doğrulanan boyutu olduğunu kaydeder. Bu bağlamda miraç olayını en büyük vecd olarak düşündüğümüzde, vahyin kesinlik boyutu tarihsel ve kültürel şartlarda tasdik edilmiş ve kesinliği garanti altına alınmıştır ki, Yazır buna “nefsin mâverâsında”¹⁶ olanı “vahiy” olarak duyan kesin bilgidir demektedir. Yazır'a göre akıl, “zanda isabet etmek ve olmuş vasıtasıyla olacağı bilmektir.”¹⁷ Dolayısıyla vahiy, akli dışlamaz ancak akli aşan bir boyuttur. Akıl tümevarım ve tümdengelim üzerinde ilerler. Bilginin ön hazırlığı bir bakıma zandır; biz buna inanç da diyebiliriz. Oysa vahiy, şüpheye ve inanca yer bırakmayan kesin bilgidir.

¹³ Rosenthal, *a.g.e.*, s. 364.

¹⁴ Recep Kılıç, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Elmalı-Antalya, İSAM yayınları, s. 294-295.

¹⁵ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 37-38.

¹⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini, Kur'an Dili*, c. VI., s. 4260.

¹⁷ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 33

Miraç olayını en büyük vicdan teması olarak düşündüğümüzde, Muhammed İkbâl'in deyimiyile, bir tür "şahitle yüz yüze gelme" durumu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüz yüze gelme durumu ve derecesi dahası şahitlik düzeyi kemalin ayarı olarak zuhur emektedir ki, var olmanın diğer adıdır, bu şahadet düzeyi. Süleyman Çelebi'nin miraçta Hz. Muhammed'in en son oluşunu ve diğer peygamberlere imam oluşunu (Pes geçip mihraba ol hayrul enam, Enbiya ervahına oldu imam) tasviri, vicdanın kademe olarak zuhurunu ve Vücut'un derecesini göstermektedir.¹⁸

Elmalılı Hamdi Yazır'ın vicdanı öne çıkarması, esasında ahlaki merkeze koymak içindir. Dinin amacı, insanı ahlaki bakımdan yükseltmektir. Ahlaklı varlık olmak için din gereklidir.¹⁹ Allah'ın ahlakı ile ahlaklanmayı veya Allah'ın sıfatlarından pay alma düşüncesini yedeğimize aldığımızda, Elmalılı Hamdi Yazır'ın tam da İslam'ın dinamik pınarını bir üst dile taşıma, dahası vicdan ontolojisinin tam olmasa da kısmen izlerine şahit olmak mümkündür.

1. Varlık-Bilgi ve Değer Birliği

Varlık kavramının salt zihinsel bir tümel mefhum dolayısıyla da ölü olduğunu söyleyen Nietzsche gibi, Elmalılı Hamdi Yazır da, eylem, irade, düşünce ile birlikte hikmetin oluşacağını söylerken, iyilik yapmanın da bilgelige götürceğini ima etmesi anlamlıdır. Böylece vicdan ve vicdanın balansı olarak adalet eksenli bir tefekkürün izlerinden söz etmemiz pekâlâ mümkündür. Dolayısıyla din de benzer fakültelerden beslenecek ve duygu da işin içinde olarak hikmeti içine alan ancak onunla çatışmayan bir varoluşsal süreç olacaktır. Sonuç itibarıyla Yazır'a göre, gerçek dindar, sadece âlim ve sanatkâr değil aynı zamanda "insan-kâmil"dir.²⁰

Elmalılı Hamdi Yazır'ın iki tür din tanımına yer verdiği görülmektedir. Dibace'de dinin amacının zorlama olduğunu vurgularken, geniş halk kitlesinin dini hakkında bilgi vermektedir. Öte yandan dinin, en derin idrak biçimi olduğunu ifade ederken de geniş anlamda bir dine işaret ettiği dikkatten kaçmamaktadır. Nitekim o, felsefe ve din dahası sanat arasındaki münasebetleri tahlil ederken, sözünü ettiğimiz iki tür din ayrımı da öne çıkmaktadır.

¹⁸ Aliye Çınar, *Varlığın Asaleti*, Emin Yayınları, Bursa 2009, s. 127.

¹⁹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul 2009, s. 85, 89.

²⁰ Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. II, s. 916.

Geniş anlamda verdiği din tanımını doğal olarak felsefeyle çatışmaz, daha-sı felsefeye bütünlükçü bakış vererek bir bakıma istikamet de kazandırır. Bu bağlam analiz edildiğinde Elmalılı Hamdi Yazır'ın Osmanlı Medresesinde tedris etmesi de dikkate alındığında, düşünsel ufku ve bilimsel vukûfiyeti dikkatten kaçmaz. Çünkü Osmanlı medrese sisteminde özellikle de son dönemde, eleştirel düşüncenin az okutulduğu, ona karşı gizli bir reaksiyonun olduğu gözlemlenebilir. Elmalılı Hamdi Yazır'ın olumsuz tavır bir yana, bilakis felsefenin parçalanmayı değil, bütünlüğü besleyeceğini vurgulaması oldukça ileri bir tavidir. Ona göre, felsefe sistemlerinin en büyük faydası, felsefi mütalaa esnasında ruhi birliği sağlayabilmesidir. Çünkü ruhi birliği bozulmuş ruhların, hakikat ile münasebetleri kesintiye uğrar. Düşünce daima hareket hâlinde görünse bile vicdani kesinlik kalmaz. Her şeye bir bakış açısıyla bakmak ve bir şeydeki çeşitli bakış açılarının düzenine bakmak vicdan ile vücudun hakiki irtibatından uzaklaşmak demektir. Bunda ise şahsiyet bozulur toplum zarar görür.²¹

Vicdanı rafa kaldırıp, insan varlığını bütün fakültelerini bilinç üzerinden değerlendirmek veya bilinci dominant konuma yükseltmek, varoluşçu teolog Paul Tillich'in gözünde de, kişilik yapılanmasında kırılmaya doğru götürür. Çünkü bilinç bir süre sonra salt düşüncenin tazyikinde kalır ve akıl sınırı koymaya başlar. Dolayısıyla olasılık ve belirsizlikler paranteze alınınca, gizlice özgürlük de buharlaşır. Dahası tam da bu noktada, hürriyetin içinin boşaldığını söyleyebiliriz. Modern düşüncenin aşırı determinist ve zorunlulukçu algısının gerisinde de bilinç odaklı kimlik tanımlamaları yatmaktadır. Tefekkürün önünün açık olabilmesi, şuurun etkin kalabilmesi ancak ve ancak salt aklın ötesinde daha derinlikli ve kuşatıcı bir boyutun devrede olmasını zorunlu kılar.

Elmalılı Hamdi Yazır, Batı düşüncesinin bir tür tutulma yaşamasının nedenini bilinci yükselten rasyonel teolojiye ve ruhu önemsizleştiren materyalizme bağlar. Çünkü temelci metafizik veya varlık metafiziği, temele aklı koyduğu için salt akılcılık, zorunluluk ve determinizmi besler. Bu da özgürlüğü iptal eder. Bir tür zorunluluk dünyasına mahkûm olan insanın ruhsal gelişimi, kendini gerçekleştirme veya riskin gelişmeye imkân tanımamasını iptal eder. Oysa varlığın temeli aklı kuşatan ve onu aşan sınırsız bir güç ol-

²¹ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 15.

duğu zaman, potansiyelden, gelişimden ve insan olmanın yazgısından söz etmek kolaylaşır. Öte yandan materyalizm de ruhu önemsizleştirdiği için, maddeye dahası paraya esir olur. Bu ise, ruhun sürgüne gönderilmesi, dünyanın çoraklaşması, potansiyel ve ihtimaller dünyasının belirsizliğini dahası çöşkusallığını iptal eder. Elmalılı Hamdi Yazır'ın yaşadığı dönemi dikkate alırsak, onun giriş yazdığı eserin verdiği bilgileri algılayışı da göstermektedir ki, Batı tarihi, kendi büyük akıllarının (varlık) bir tür açılımı olarak görülmüştür. Akılcılık veya bilince vurgu öncelikle toplumsal hafızanın sonra da bireylerde zorunluluk eksenli kırılmaları beraberinde getirmiştir. Çünkü insanın hissetme, irade, eylem ve duygu gibi fakülteleri de salt akılcılık üzerinden düşünmüştür. Bu kurgu da, doğal olarak adeta zorunluluğa aşırı yüklenme, boyut kaybını veya tek boyutluluğa yani akılcılığa mahkûmiyeti getirmiştir.

Yazır, İslam'ın hem temelci metafiziğe hem de materyalizme karşı alternatif paradigma olduğunu söylemesi, bazı modernite eleştirmenleriyle kritik ettikleri noktada buluşmaları oldukça anlamlıdır. Temelci metafiziğin tefekkürü tatile çıkardığını söyleyen Heidegger ile bu noktada mutabık kaldığını söyleyebiliriz. Hatta Heidegger, varlığın temelinin aklı kuşatan ve onu aşan daha katmanlı bir boyuta işaret etmesini dikkate alırsak da, keşişme izlerinden bahsedebiliriz. Ancak Elmalı alternatif bir okuyuşla Varlık yerine alternatif bir paradigmayla Vücut ontolojisinden bahsetmesi oldukça açıktır. Aklın tek başına vücuda ulaşması mümkün değildir. Belki de vücuda ulaşmak için en kestirme yol ibadetler ve teslim olmaktır. İbadetin amacı da kişiyi bu bakımdan yükseltmedir. Şahsiyet kazanmanın ibresi de bu bilinçten geçecektir. Dolısıyla şahsiyet teşekkülü ile vicdan oluşu aynı kaynaktan ve referanstan beslenmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır, bütün bir şahsiyet için vicdani kesinlikten söz etmektedir. Bu kesinlik bir bakıma vicdanın kesin olarak bağlandığı bir güç yörüngesinde yapılanmasıyla mümkündür. Esasında Dibe'de verdiği izlenimlerle, çevirdiği eserde, Batı'nın toplumsal yapısındaki kimlik kırılması da görmektedir. Çünkü tek yönlü salt bilinç eksenli –belki de ideoloji yörüngesindeki- bilgi odaklı verilen kimliklerde, vicdanın gölgelendiğine işaret etmektedir. Her ne kadar düşünce dinamik gibi görünse de, vicdani bertaraf eden bir yapı, gerçekte tefekkür tutulması da yaşayacaktır. Tek yönlü ve manipülasyonların yönlendiği düşüncelerin etkisi altındaki kimlikler ta-

hakküm altındadır. Sınırlı gerçeklikleri veya materyalist oluşumları hedef olarak gören bir zihniyette düşünce tutulması da kaçınılmaz olmuştur. Doğal olarak bu yapı içinde, parçalanmış kişilikler zuhur etmeye başlayacaktır. Diyebiliriz ki, Elmalılı Hamdi Yazır, bir yandan Batı'nın toplumsal yapısındaki şahsiyet erozyonu dahası değer aşınması hakkında gizli bir eleştiri yaparken; öte yandan da vicdan odaklı şahsiyet oluşumunun izlerini sürmemizi önermektedir.

Elbette önerdiği şahsiyet teşekkülünde kulluk bilincinin etkili olacağını söylemektedir. Belki de dönemindeki materyalist tartışmaların bir yansımasına cevap olarak, Allah'ın kulların ibadetine ihtiyacı olmadığını, bilakis insanların ibadet ederek, Yüce Güç pınarından beslenerek büyüyüp gelişebileceğini şahsiyet denen elbise için zorunlu olduğunu hatırlatmaktadır. Bunun için "Allah mabud olduğu için Allah olmayıp, Allah olduğu için, mabud'dur."²²

Allah'ın mabudluğu tartışması sekülerizm ve pozitivizm akımlar hâkim olmaya başlayınca, ibadetlerin gereksizliği gibi sığ bir düşünceyi de öne çıkarmasıyla ilgilidir. Şahsiyetin teşekkülü açısından bakıldığında bu tartışma gereksizken; "Allah'ın ibadete ihtiyacının olabileceği" düşüncesi, gizli bir ateizm izlerini anımsatmaktadır. Bu tartışma aynı zamanda kötülük problemiyle de bitişiktir. "Tanrı'nın mükemmel olup olmadığı" fikri teodise tartışmalarında önemli yer işgal etmiştir. Bu bağlamda Leibniz'i anımsayabiliriz.

Leibniz de, Tanrı'nın doğası bir şey Tanrı yarattığı için iyi olmayıp, iyi olduğu için Tanrı onu yaratmıştır. Yani iyilik ya da ahlaki olan Tanrı'dan bağımsız olarak vardır. Bu fikirlerde de İbrahîmî gelenekten farklı salt rasyonalizm tavrını açık olarak görmekteyiz. Zira kartezyen düşünürlerin yaratma konusundaki hemen hemen ulaştıkları uzlaş, "Tanrı, yaratmak için vardır." Öte yandan İbrahîmî geleneğe baktığımız zaman, "Tanrı yaratmak için değil; Allah olduğu için vardır." Dolayısıyla rasyonel düşünce sınırlarında seyreden bir teoloji, Tanrı'yı zorunluluk ve determinizmle sınırlamaktadır. Yaratıcı'nın ibadete ihtiyaç duyup duymacağı tartışmada, rasyonalist ve İbrahîmî geleneğin ilah algısını ayırıştırma bakımından önemlidir.

Felsefenin bütünlüğe bir bilgi nazariyesi oluşturmak ve ihatalı bir bakışa sahip olmak için var olduğunu²³ söyleyen, Elmalılı Hamdi Yazır, dinin

²² Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kuran Dili*, c. I.,

²³ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 17.

amacının ise farklı olduğunun altını çizer. Ona göre, din ahlaki kemal için vardır ve asıl yolu da salt düşünme olmayıp, bütün bu boyutları da kuşatan, teslim olma fiiliyatıdır.²⁴ Belki de burada Yunan aklı ve Arap aklı arasındaki ayrımı da sezineleyebilmemiz mümkündür.

T. Izutsu bu ayrımı oldukça açık bir şekilde yapmıştır. Ona göre; “Yunan zihni bir şeye baktığında, o şeye genel bir cihetle genel bir yönelimle bakar, inceler ve analiz eder. Buna karşın Arap zihni (düşüncesi) baktığı şeyin çevresinde dolaşır, orada bir gerdanlığa bağlanamayan çeşitli türlerin güzel incilerini keşfeder.”²⁵ Elbette bunları yazarken, Elmalılı Hamdi Yazır’ın Osmanlı’nın bakiyesi ve yeni Türkiye’nin başlangıcında konuşan Türk kültürel yapısının düşünme melekelerini yansıttığını da ifade etmemiz gerekir. Izutsu’nun değerlendirmeleri ışığında diyebiliriz ki, Türk toplumsal yapısının düşünme biçimi hem kısmen analiz hem de bütüncül algıyı içine alan daha sentetik bir özellik arz etmektedir.

Elmalılı Hamdi Yazır, Kant’ın bir parça ahlak üzerinden inanç anlatısı sunmasını öne çıkarırken, gerçekte, iman yani teslim olma ve Batı düşüncesinin yaslandığı inançın (belief) birbirinden farklı olduğunu söylemek istemesi oldukça anlamlıdır. Esasında İzutsu’nun yukarıdaki tasviri de gizlice inanç ve haklılandırılmış bilgi olarak kanaatler ile iman arasındaki ayrıma da işaret etmektedir. Zira teslim olma veya iman, bütünlükçü ve kuşatıcı bir kavrama biçimidir. Analitik düşünme inanç üzerinden yükselen ve haklılandırılan inanç manzumesi olan bilgiyi esas alır. Belki de İslam düşüncesi sınırlarında kaldığında bilgi veya ilim arasındaki derin farklılık da dikkate alınması gereken bir durumdur. Bununla asıl kastımız, bilginin sekülerliği konusunu da gündeme getirmektir. Çünkü nihai güç ve bilgi sahi olarak İlahi kabul edip, bu bağlılıkla bilgiye ve dünyaya bakış ile salt seküler bir bakışın algısı birbirinden farklıdır. Elmalılı Hamdi Yazır büyük ölçüde bu ayrıma da işaret etmektedir. Yaşadığı dönemdeki pozitivizm trendi ve alternatif paradigma olarak ifade edebileceğimiz İslam arasındaki temel ayrım da bu ayrımı zorunlu kılmaktadır.

Sonuç itibarıyla diyebiliriz ki Elmalılı Hamdi Yazır, İslam düşüncesinin varlık-bilgi-değer birliğini ve bütünlüğünü geldiği gelenekte dahası mekân

²⁴ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 28.

²⁵ Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Quran*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2002, s. 67.

tezahürlerinde de deneyimlemiş bir kişiliktir. Osmanlı'daki bir kurumu anımsayalım: Külliyelerden bahsetmek istiyorum. Külliyeler bize, bugün pek çok şeyin bir arada olduğu-şimdiki bağlama paralel olarak daha çok tüketim kültürünü tetikleyen-kompleksleri hatırlatır. Elbette Külliye farklı bir zihniyetin ve dünyanın mimarisiydi. Onun içinde başköşede camii vardı, hatta caminin içinde hukuki işlerin görüldüğü mahkeme mevcut idi. Bu demek oluyor ki, adalet gücünü ilahi olandan alıyordu... Demek ki varlık ile hukuk arasındaki bağın çok kavi olması gerekiyordu. Bilgi merkezi olarak medresenin caminin yanı başında oluşu tesadüf değildir. Bilginin varlık/vücut ile arasındaki derin yakınlığı gösterir. Çok uzaklara gitmeden medresenin pek yakınında konumlanmış olan İmaret hemen dikkatinizi çeker. Ahlakın görünür kılındığı bu yerlerde iyilik yapılarak huzur bulunur. Hatta bu oluşumların yanı başında hamamların inşa edilişi, temizliğin olmazsa olmaz temel şart olduğunu gösterir; daha dış bölgelerde yer alan hanlar ise ticaret ehlinin dinlenme yeridir ki, bu mekânlar toplumsallaşma alanlarıdır. İşte sözünü ettiğimiz “birlik” budur: Cami-medrese-imaretin külliye olarak bir araya toplanişını mimari tezahürken; varoluş, aksiyon ve epistemolojinin birliği ve bütünlüğü ise teorideki yansımasıdır. İyilik yaptıkça, Allah'ın huzuruna çıkma gücü ve istekliliği oluşur; huzurda hazır buldukça bilgilenme zuhur edebilir, bilgideki artışla da daha çok iyilik yapma isteği meydana gelir. Basiret dediğimiz kavram burada ağırlık kazanmaktadır. Çünkü teorik bilgiyi okullarda elde edebiliriz ancak basiretli olmak, iyilik yapmaya bağlıdır. İyi insan oldukça, kişilere bir tür görü ve ufuk bahşedilir; hatta daha rafine zevklere kavuşacağı için aynı zamanda estetik boyutu da büyür. Çok yönlü bir gelişme adresi. Boyutlardaki fitil ateşlenince, yavaş yavaş tüm yapıyı aydınlatan bir mekanizmadır.

Kısacası, bu arayış, ahlak-bilgi ve varoluş bütünlüğünü gerektirir. Varoluşumuzun, değerlerimizin, tutkularımızın, beğenilerimizin tuz buz olup dağıldığı şimdilerde, “birlik” ve “bütünlük” eksenli bir paradigmaya dünden daha çok ihtiyacımız var gibi... Bu oluşum aynı zamanda, hem insan hem para hem de zaman açısından “iktisat”lı bir algıdır. Çünkü birinde yükseldikçe, diğerlerinde de doğal olarak büyürsünüz. Bunları okurken akıllara geliveren soru malum: Madem bu kadar muazzam bir paradigma, neden Osmanlı iflas etti? Osmanlı bu paradigmadan yeni ufuklar açamadığı ve tekrara düştüğü için; dahası dünyayla irtibatı sağlayacak güncel kavramlar

üretemediğinden, hatta zaman zaman rafa kaldırıldığından deyim yerindeyse sistem tıkanmıştır... Sonuçta Oryantalistlerin bile hayran kaldığı bu algı ve düşünme mekanizması tutulmaya maruz kalmıştır. Bütün kaygı ve kaybedilen yitik miras buydu ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın çabası da bundan başkası değildi.

Sonuç

Elmalılı Hamdi Yazır, sıkı bir mantık ilmi vermiş olan medrese geleneğinin bir mensubu olarak zor bir döneme tanıklık etmiştir. Kısacası bir geçiş ve kırılma dönemini müşahede etmiştir. Bu dönemin önemli algılama biçimlerinden biri olan felsefenin medresede kısıtlanmasının sonuçlarını da görmüş olması, onun daha şümulü ve derin düşünmesini zorunlu kılmıştır. Dolayısıyla bir yandan felsefenin gereğini belki de bazı bakımlardan önemsiz görülmüş olmasının sıkıntılarını da gerçekte felsefenin ne olduğunu izah etmek suretiyle dışa vurmaktadır.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın Metalib ve Mezahib'e yazdığı Dibace özellikle felsefe ve din ilişkisi ve din felsefesi bakımından dikkate değer bir metindir ve Türkiye'de muhafazakâr fikir adamlarının o dönemdeki zihinsel uğraklarını bulmak mümkündür. İstikrar içinde değişme şeklinde özetlenebilecek bir temel fikrin savunulduğu bu Dibace, aynı zamanda, döneminin kültür, din ve toplum sorunsallarına da işaret eder.

Elmalılı Hamdi Yazır "Dinin amacı zorlamak değil, insanı her türlü zorlamadan korumaktır." derken, toplumsal bir gerilime işaret eder. Varlığın ve bilginin bilimsel olarak araştırılması, yani felsefe ile de ilgilenen Elmalılı Hamdi Yazır'ın, Batı düşüncesine nüfuz edilişi dikkate değerdir.

Öte yandan Elmalılı Hamdi Efendi, felsefe ve din arasında cereyan eden tartışmalara çözüm bulmaya çalışmıştır. Filozofların gerçeği kavrayamadıklarını belirtmiş, akıl ile iman bütünleştiği zaman gerçeğin kavranılıp doğrulanabileceği fikrinde ısrar etmiştir. Dolayısıyla da iman-akıl çelişkisi suni bir çelişkidir. Modern düşüncenin aklının anlamını salt teknik akıl olarak daraltmasıyla birlikte, sadece din ve felsefe arasında değil, bütün anlam alanları etkisiz hâle getirildi. Esasında bu durumda, felsefe de fazlasıyla ziyan vermişti. Çünkü Heidegger'in ifadesiyle, modern zamanlarda adeta bir tür düşünce tutulması yaşandı. Tefekkür boyutunu bertaraf eden Batı düşüncesi bundan böyle, teknik akla mahkûm oldu. Oysa teknik akıl salt matematiksel işlem yapar ancak düşünmez.

Elmalılı Hamdi Yazır, modern düşüncenin bu açmazını derinden kavramış ve eleştiri getirmiştir. Din ve felsefenin çatışmayacağını söylerken, dine bilim ve sanat içinde en üst merci vermesinin nedeni de en kapsamlı tefekkür olarak görmesinden kaynaklanmaktadır.²⁶

Kaynakça

- Çınar, Aliye, *Varlığın Asaleti*, Emin Yayınları, Bursa 2009.
- _____, *Mitolojiden Kuramlara, Felsefeye Giriş*, Emin Yayınları, Bursa 2009.
- Davutoğlu, Ahmet, *İslam Düşünce Geleneğinin Temelleri. Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması*, Divan, 1996/1.
- Izutsu, Toshihiko, *God and Man in the Quran*, Islamic Book Trust, Kuala Lumpur 2002.
- Kalyoncu, Rıza, http://www.academia.edu/7096784/Elmal%C4%B1%C4%B1_ve_Felsefe.
- Kılıç, Recep, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 4-6 Eylül 1991, Elmalı-Antalya, İSAM yayınları.
- Rosenthal, Franz, *Bilginin Zaferi*, -İslam Düşüncesinde Bilgi Kavramı- çev. Lami Güngören, Ufuk Kitapları, 2004.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Metafizik ve İlahiyat*, (Histoire la Philosophie, Les Problèmes et Les ecoles, 1886), Paul Janet, Gabriel Séailles, Esr neşriyat ve dağıtım, İstanbul 1978.
- _____, *"Dibace"*, *Metafizik ve İlahiyat* Esr neşriyat ve dağıtım, İstanbul 1978.
- _____, *Hak Dini Kuran Dili*, İstanbul 2009.

²⁶ Elmalılı Hamdi Yazır, *Dibace*, s. 28.

ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA AHLAKIN DİNİ TEMELİ THE RELIGIOUS BASIS OF ETHICS IN THE THOUGHT OF ELMALILI M. HAMDİ YAZIR

2015 • SAYI: 3 • SAYFA: 247-272

HATİCE TOKSÖZ
YRD. DOÇ. DR.

SÜLEYMAN DEMİREL Ü. İLAHİYAT FAK.



ABSTRACT

The purpose of this study is to research the religious basis of ethics in understanding of Elmalili M. Hamdi Yazir (1878-1942). Firstly, Elmalili's definition of ethics and the basic elements of morality will be dealt with and then the relation amongst religion, morality and human will be analysed. He defined morality as "good habits". To him, the addressee of religion is human who has mind. The basic requirement of religion is freedom of mind and will. Mind gives human the knowledge of good and evil. The source and criterion of the moral values of human behaviour is the commandment of God (revelation). According to his morality, the ultimate happiness is to earn the pleasure of God.

Keywords: Elmalili M. Hamdi Yazir, God, Religion, Ethics, Mind, Will, Determination, Act.

ÖZ

Bu çalışmanın amacı, Elmalılı M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) ahlakın dini temelini araştırmaktır. Bunu yaparken önce, Elmalılı'nın ahlak tanımı ve ahlakın temel unsurları üzerinde durulacak, ardından din-ahlak ve insan ilişkisi incelenecektir. Elmalılı, ahlakı "güzel huylar" şeklinde tanımlamaktadır. Ona göre dinin muhatabı, akıl sahibi bir varlık olan insandır.

Dinin temel şartı ise akıl ve irade özgürlüğüdür. Akıl, insana iyinin ve kötünün bilgisini verir. İnsan davranışlarının ahlaki değerinin kaynağı ve ölçütü Allah'ın buyruğudur (vahiy). Onun ahlak anlayışında nihai mutluluk, Allah'ın rızasını kazanmaktır.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı M. Hamdi Yazır, Allah, Din, Ahlak, Akıl, İrade, İhtiyar, Fiil.

Giriş

Yirminci yüzyılda Osmanlı Devleti'nin sonları ve Türkiye Cumhuriyeti devletinin ilk yıllarında yaşamış önde gelen âlimlerden biri Elmalılı M. Hamdi Yazır'dır. Hem İslâmî hem de aklî ilimlerde, yani mantık, hukuk, felsefe gibi sahalarda derin bir bilgi hazinesine sahip Elmalılı'nın ilmî vukûfiyeti asıl olarak Hak Dini Kur'an Dili¹ adlı tefsirinde tezahür etmektedir. Çünkü mezkûr tefsirinde tartışma konusu olan problemlerde bir yandan İslamî ilimlerde ön plana çıkmış düşünür ve âlimlere birtakım referanslar yapması diğer yandan da İslam düşüncesinde felsefî kimliği ile tanınan birçok düşünürden iktibaslarda bulunması onun İslam entelektüel geleneğine dair ilgi ve alâkasını göstermektedir. Bu açıdan Elmalılı'nın mezkûr eserinde İslam entelektüel geleneğinde tartışılan birçok probleme ilişkin değerlendirmelerini ve düşüncesini bulmak mümkündür. Elmalılı'nın tefsirinde ele aldığı konulardan biri de felsefenin (hikmet) bir bölümü olan ahlaktır. Öncelikle Elmalılı'nın ahlaka ilişkin müstakil bir eserinin olmadığını belirtmeliyiz.² Onun ahlak ile ilgili görüşlerini ise tefsirinde bazı ayetlere ilişkin açıklamalarında bulmaktayız. Bu çalışmada, onun ahlaki görüşlerini ve ahlak anlayışının dayandığı dinî temelin mahiyetini ortaya koymayı hedeflemekteyiz. Mezkûr hedef doğrultusunda da çalışmada öncelikli olarak şu soruların cevapları tartışılacaktır;

¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Eser Kitabevi, İstanbul 1971.

² Elmalılı, tefsirinde gerek İslam filozofları gerekse kelim bilginleri ve mutasavvıflar tarafından tartışılan birçok konuyu ele almaktadır. İslam düşüncesinde felsefenin (hikmet) bir dalı olarak ele alınan ve zengin bir literatürün oluştuğu konulardan biri de ahlaktır. Elmalılı'nın ahlak anlayışı üzerine Mehmet Türkeri tarafından bir çalışma mevcuttur. Bk. Mehmet Türkeri, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*, Lotus Yayınları, Ankara 2013.

Elmalılı Hamdi Yazır'a göre ahlak nedir?

Elmalılı'nın ahlak anlayışında nihai değer nedir?

Elmalılı'da ahlakın temeli nedir?

Elmalılı'nın ahlak anlayışında iyi ve kötü neye göre belirlenir?

Elbette mezkûr soruların cevaplarının tespiti, hem ahlak felsefesinde “ahlakın kaynağı” problemi tartışmasında Elmalılı'nın düşüncesinin nerede durduğunun belirlenmesini hem de onun ahlakın kaynağı olarak dinî kabul etmesinin ölçütü ortaya konulmuş olacaktır. Ancak Elmalılı'da ahlakın dini temeli soruşturmasına geçmeden önce onun ahlak anlayışının kurucu unsurlarının neler olduğunun araştırılması önem arz etmektedir.

1. Elmalılı'nın Ahlak Anlayışının Temel Unsurları

İslam filozofları felsefeyi, yani hikmeti (el-ulûmî'l-hikemiyye/felsefiyye/akliyye) nazarî (teorik) ve amelî (pratik) şeklinde iki kısma ayırmaktadır. Buna göre nazarî felsefe salt bilmeye yöneliktir ve gayesi de nefisin nazarî gücünün yetkinliğini kazanmasıdır. Amelî felsefe ise amel hakkındaki düşünceyi bilmektir. Başka bir ifadeyle nazarî felsefenin amacı, doğruyu (hak) bilmek, amelî felsefenin gayesi ise iyiyi (hayr) bilmektir.³ Benzer şekilde Elmalılı da felsefeyi (hikmet), “her ilmi hasen (iyi ve güzel ilim) ve amel-i salihin (hayır, iyi amel) adı”⁴ şeklinde tanımlamaktadır. Elmalılı, İslam filozofları gibi açıkça zikretmese de felsefeyi nazarî ve amelî şeklinde ikiye ayırmakta ve ahlakı da amel-i salih (güzel fiil) olarak ifade etmektedir.

Elmalılı, ahlak kelimesinin klasik kullanımını tercih ederek, ahlakın Arapçada “seciye, tabiat, huy” gibi manalara gelen “hulk” veya “hulk” kelimesinin çoğulu olduğunu ifade etmektedir.⁵ Halk ve hulk tek bir şey olmakla birlikte, aralarında kullanım farklılığı vardır. Ahlak düşünürleri, halk kelimesinin göz ile idrak edilen suretlere ve şekillere, hulk kelimesinin de gönülle idrak edilen şekil ve durumlara özgü olduğunu söylemişlerdir. Başka bir ifadeyle halk insanın fizikî, yani bedensel tarafını, hulk ise ruhî yönünü ifade etmektedir.⁶

³ İbn Sînâ, *Mantığa Giriş, el-Medhal*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 5, 7; a. mlf., *Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 2; a. mlf., *Risâle fi aksâmî'l-ulûmî'l-akliyye*, nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sînâ min hilâli felsefetihi'l-âmeliyye*, Şeriketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1988, s. 262.

⁴ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 915.

⁵ İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, “halk” mad., *Lisânu'l-arab*, I, Dârü'l-Lisani'l-Arab, Beyrut 1970, s. 889-890; Yazır, *a.g.e.*, VIII, s. 5268.

⁶ Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fi garibi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Dârü'l-Marife, Beyrut (tsz), s. 158; Yazır, *a.g.e.*, VIII, s. 5268; Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 47; Hüsameddin Erdem, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2013, s. 13.

Ahlakın tanımına “hulk” kelimesinin geçtiği “Sen elbette yüce bir ahlak üzeresin.”⁷ ayetinin tefsirinde değinen Elmalılı, ahlakı “güzel huylar” şeklinde tanımlamaktadır. O, güzel huylara sahip kişinin ahlaklı, çirkin huylara sahip kimselerin ise ahlaksız/kötü ahlak sahibi şeklinde nitelendirildiğini belirtmektedir. Ona göre ahlakta esas olan yatkınlık (meleke) ve bilgidir (rusuh). Bu yüzden de kişinin alışkanlık (itiyad) kazanmasına nazaran ahlak, güzel ahlak (ahlak-ı hasene) ve çirkin ahlak (ahlak-ı seyyie) şeklinde ikiye ayrılır. Ona göre ahlak, mefhumunda ameli olarak bir gayeye yönelmek istenilen şeydir.⁸ Buradan hareketle Elmalılı’nın ahlak anlayışının kurucu unsurlarını yatkınlık (meleke), bilgi (rusuh), alışkanlık (itiyad), iyi (hayır), kötü (şer) ve gaye (nihai mutluluk) şeklinde zikredebiliriz.⁹

Ahlak anlayışının kurucu unsurları dikkate alındığında Elmalılı’nın ahlak tanımının klasik İslam filozoflarının yapmış oldukları tanım ile örtüştüğü görülmektedir. Nitekim İslam felsefesinde ahlak filozofu olarak bilinen İbn Miskeveyh (ö. 421/1030) ahlakı “nefiste düşünüp taşınmaksızın fiillerini ortaya koymasını sağlayan durum”¹⁰ şeklinde tanımlamaktadır. İbn Miskeveyh, tanımda geçen “durum” ifadesinin biri mizacın aslından olan nefisin tabii hâli, diğeri alışkanlık ve eğitimle kazanılan ahlak olmak üzere iki anlamı ifade ettiğini belirtmektedir. Nefiste başlangıçta fiiller düşünüp taşınma ile meydana gelir, daha sonra ise alışkanlık ve huy hâline dönüşür.¹¹ Benzer tanımı İbn Sînâda da görmekteyiz. Nitekim o, ahlakı (hulk), “bir düşüncenin öncelenmesi olmaksızın fiillerin nefisten kolaylıkla meydana çıkmasını sağlayan meleke”¹² şeklinde tanımlamaktadır. Dolayısıyla İslam filozofları genel olarak ahlakı şu şekilde tanımlamışlardır; “Ahlak nefiste (ruhta) köklü bir şekilde yerleşip kendisinden fiil ve davranışların, tekrar tekrar düşünmeye, zorlamaya ihtiyaç duymadan, kolaylıkla meydana gelmesi ve istikrar kazanmasına denir.”¹³

Tefsirinde ortaya koyduğu düşüncelerinden İslam ahlak düşüncesine dair vukûfiyeti anlaşılan Elmalılı, ahlakın tanımı ve gayesi konusunda İslam filozofları ile hemfikirdir. Bu durum, onun ahlak anlayışının en temel unsur-

⁷ Kalem, 68/4.

⁸ Yazır, *a.g.e.*, VIII, s. 5268-5269; benzer ifadeleri İhvân-ı Safâda görmekteyiz. İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, I, trc. Ali Durusoy ve diğerleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012, s. 249.

⁹ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 48.

¹⁰ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlak*, nşr. Kostantin Zürek, The American University of Beirut, Beyrut 1967, s. 31.

¹¹ İbn Miskeveyh, *Tehzîbü’l-ahlak*, s. 31.

¹² İbn Sînâ, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 176.

¹³ Hüsameddin Erdem, *a.g.e.*, s. 14.

ları açısından da aynıdır. Nitekim Elmalılı'da ahlakın kurucu unsurlarından en önde gelen ikisi, yatkınlık (meleke) ve bilgidir (rusuh). Bu iki unsur ise İslam filozoflarında olduğu gibi, Elmalılı'nın ahlak anlayışının bir taraftan psikolojiye diğer taraftan da ontolojiye dayandığını göstermektedir.¹⁴ Nitekim ahlak anlayışında insanın ontolojik ve psikolojik niteliği üzerinde duran Elmalılı'nın varlık hiyerarşisinde insan, ay altı âleminin en mükemmel varlığıdır. Elmalılı'nın Felak suresinin tefsirinde değindiği bu varlık hiyerarşisine göre ay altı (kevn ve fesad âlemi) âleminde varlıklar, aşağıdan yukarıya doğru; nefsanî niteliklerden yoksun olan cisimler, beslenme gücüne sahip bitkiler, dış duyular (havas-ı zahire), iç duyular (havas-ı batine), arzu (şehvet) ve öfke güçlerine sahip olan hayvanlar ve insanlar şeklinde sıralanmaktadır.¹⁵ Mezkûr hiyerarşide en mükemmel varlık ise insandır. İnsan, bitkisel ve hayvanî nefisin sahip olduğu güçlere sahip olmakla birlikte onlardan farklı olarak kendine özgü akıl gücüne sahiptir.¹⁶

Elmalılı'ya göre ontolojik bir değere sahip olan insan, nefis ve bedenden mürekkeptir.¹⁷ Fakat insanın iki unsuru olan nefis ve beden mahiyet bakımından birbirinden farklıdır. Nefis ile insanın “ben” dediği zatı, hakikati ve

¹⁴ Psikoloji ile kastedilen metafizik psikoloji, meleke psikoloji ve rasyonel psikolojidir. Metafizik psikoloji, nefis mahiyeti, nefis-beden ilişkisi ve nefsin ölümden sonraki durumu gibi, hem ontolojik hem de eskatolojik bir muhtevaya sahip olurken ahlakın gayesi ile de ilgili ortaya çıkmaktadır. Meleke psikolojisi ise insan nefsinin bir taraftan akıl, öfke ve arzu güçleri olmak üzere Platoncu üçlü nefis ayrımı, diğer taraftan da insan nefsinin tabiat (fizik) felsefesinin (el-hikmetü't-tabii) bir konusu olarak ele alarak bitkisel, hayvanî ve insanî olmak üzere üç mertebede ele alan Aristotelesçi nefis anlayışı ile ele almaktadır. Rasyonel psikoloji de insanî nefis ve onun melekelerine yer vererek mutluluğa ulaşması bakımından insanın teorik ve pratik akıl güçlerinin üzerinde durur. İlhan Kutluer, *İslam Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989, s. 9-11; Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 25-26.

¹⁵ Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6380, 6400-6401; krş. Fahreddin er-Râzi, *Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*, nşr. Muhammed Sağır Hasan Ma'sûmî, Ma'hadü'l-Ebhâsi'l-İslâmiyye, Tahran 1985, s. 3 vd.; Elmalılı, her ne kadar varlık hiyerarşisinde Râzi'ye atıf yapmış olsa da gerçekte bu varlık hiyerarşisinin Aristoteles'ten intikal eden varlık tasnifinin Fârâbî ve İbn Sînâ felsefesine yeniden formüle edilmiş hali olduğu belirtilmelidir. Bk. Fârâbî, *Kitâbu ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Meşriq, Beyrut 1986, s. 61-63; İbn Sînâ, *Metafizik*, II, s. 180-182; Elmalılı, Felâk ve Nas surelerinin tefsirinde âlemde var olan varlıkların (mahlûkât) mertebelerinden söz edildiğine işaret ederek Fahreddin er-Râzi'ye atıf yapmaktadır. O, burada Râzi'nin kötülüğün (şerr) sadece cisimler âleminde var olduğu düşüncesini dile getirmektedir. Elmalılı, Râzi'nin cisimleri esirî ve unsuri olmak üzere ikiye ayırdığını aktarmaktadır. Esirî cisimler, oluş (kevn) ve bozuluştan (fesad), düzensizlikten uzak olan mükemmel varlıklardır. Buna karşılık unsuri cisimler ise oluş ve bozuluşa tabi olan ay altı varlıklardır. Bk. Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6380; Elmalılı'nın Râzi'ye atfen söylediği “kötülüğün sadece cisimler âleminde bulunduğu” düşüncesi esas itibarıyla İbn Sînâ tarafından ifade edilmiştir. Bk. İbn Sînâ, *a.g.e.*, II, s. 162.

¹⁶ Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 5167.

¹⁷ Yazır, *a.g.e.*, VI, s. 4315.

kendisi anlaşılmaktadır.¹⁸ Mahiyet itibariyle farklı olan nefis, bedenle ilişkisini kalp vasıtasıyla sağlamaktadır.¹⁹ Başka bir ifadeyle Elmalılı, İbn Sînâ'ya atıfla insanın asıl hakikatinin kalp olduğunu söylemektedir. Çünkü bedenin teşekkül eden ilk uzvu kalptir. Bu yüzden de nefsin bütün güç ve fiilleri kalp aracılığıyla bedenin diğer organ ve uzuvlarında kendini gösterir. Örneğin, nefsin idrak ve hareket güçleri kalpten beyne, beyinden sinirlere yayılır. Ancak daima merkezde kalp vardır. Elmalılı, kalbi ruhun kendisi olarak görmekte ve basireti kalbin nazarı, akli ruhu ve iradeyi de kalbin kuvveti olduğunu ifade etmektedir. Bu yüzden Elmalılı, insanın âlim, arif olan ve sorumluluklara muhatap olarak, neticesinde sorumlu tutulan yönünün kalp olduğunu düşünmektedir.²⁰

İnsan ne nefis ne de bedendir. Aksine nefis ve bedenin birlikte bulunuşuna “ben” yahut insan denilmektedir.²¹ Bu durumda nefis ile beden arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği problemi ortaya çıkmaktadır. Elmalılı, bu konuda da İbn Sînâ'ya müracaat etmektedir. Nitekim o, İbn Sînâ gibi nefis ve beden arasındaki ilişkiyi “kemâl” ve “tedbîr” kavramlarıyla açıklamaktadır. Zira Elmalılı'nın nefsi, bedenin yetkinliği olarak ifade etmesini İbn Sînâ'nın “tabîî organik cismin ilk kemâli”²² şeklindeki nefis tanımına atf olarak değerlendirebiliriz. Nefis-beden ilişkisinde İbn Sînâ birinci yetkinlik (el-kemâlü'l-evvel) ve ikinci yetkinlikten (el-kemâlü's-sânî) söz etmektedir. Burada birinci yetkinlik ile bizzat nefisin kendi varlığı, ikinci yetkinlikle de nefsin fiilleri kastedilmektedir.²³ Elmalılı ise İbn Sînâ'nın “tabîî organik cismin ilk yetkinliği” şeklinde nefsin varlığını kastettiği birinci yetkinliği (kemâli) bitkisel ve hayvanî nefse özgü bir yetkinlik olarak zikretmektedir. Elmalılı'nın “mutlak kemâl” şeklinde zikrettiği ikinci yetkinlik de

¹⁸ Yazır, *a.g.e.*, VIII, s. 5814; a. mlf., “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 374; Elmalılı'ya göre nefis üç anlamda kullanılmaktadır. Bunlar; (i) bir şeyin zatı ve kendisi; (ii) ruh ve kalp; (iii) şehvet ve öfkenin kaynağı olan güç. Bk. a. mlf., *Hak Dini Kur'an Dili*, I, s. 223; nefsin bu üç anlamından birincisi, bir şeyin varlığını ifade etmesi itibariyle bitkiler, hayvanlar ve insanlar için ortak kullanılır, ikincisi, sadece insanlar için kullanılırken, üçüncüsü de hem hayvanlar hem de insanlar için kullanılır. Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 31.

¹⁹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, s. 210.

²⁰ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 210; Ali Durusoy, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdaki Yeri*, İFAV, İstanbul 2008, s. 106.

²¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, “Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi”, s. 374.

²² İbn Sînâ, *en-Nefs*, nşr. F. Rahman, Oxford, 1959, s. 12; a. mlf., *Risâle fi'l-hudûd*, nşr. Emin Hindiyeye, *Tis'u Resâil*, Matbaatü Hindiyeye, Mısır 1908, s. 14.

²³ İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 11; benzer düşüncüyü Kindî'de de görmekteyiz. Bk. Kindî, “Tarifler Üzerine (fi'l-Hudûd ve'r-rusûm)”, *Felsefî Risâleler* içinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 179.

kötü huylardan arınma ve iyi huylarla donanma imkânına sahip olan insan nefesine özgüdür.²⁴ Esasen Elmalılı'nın kemâl teriminin iki farklı kullanımına işaret ederek insan nefisine ait yetkinliği ayırması ontolojik olarak insanın diğer varlıklardan farklılığına, yani akıl gücüne dair bir vurgudur. İnsanın bu farklılığı ise onun ahlaki bakımdan bir üstünlüğüne neden olduğu belirtilmelidir.

İbn Sinâ gibi, Elmalılı da nefis ve beden arasındaki ilişkiyi bir başka açıdan “tedbîr” kavramıyla açıklamaktadır. Buna göre bedeni yöneten, tedbîr eden nefistir. Nefis tıpkı, şehri yöneten bir yönetici gibidir.²⁵ Elmalılı'ya göre insanî nefis, fiillerini sahip olduğu güçlerle gerçekleştirir.²⁶ O, Nas suresinin tefsirinde insan aklının kavrayamayacağı bir hikmet ile Allah'ın insanı farklı iki cevherin birbiriyle ilişkisinden meydana getirdiğini belirtmektedir. Çünkü nefis, basit, şerefli, yetkin ve manevî bir cevher iken beden tabîi unsurların birleşimiyle meydana gelmiş cismânî bir cevherdir. Elmalılı, Allah'ın bedenin karışımını (mizac) tesviye ederek terbiye ettiğini, hak ve hayır yolunda çalışması için bedeni nefisin kontrolüne ve egemenliğine verdiğini söylemektedir. Böylece bedenin sahip olduğu hayvanî nefse ait bütün güçler (hissî, hayalî, vehmî, arzu (şehvet), öfke vs.) nizâmı hayr ile gerçek gayesini gerçekleştirme için yüce ve mükemmel olan nefsi-nâtikanın idaresine verilmiştir.²⁷ Esasında Elmalılı'nın bu düşüncesi, İslam filozoflarının benimsediği Platon'un (M.Ö. 427-347) ortaya koyduğu, Aristoteles (M.Ö. 385-322) ve İslam filozoflarının benimsediği ahlak anlayışıdır. Buna göre cevheri itibariyle Yüce Yaratıcı'dan gelen nefis, akıl gücüne karşılık gelen hikmet erdemine sahiptir. Beden ise arzu ve öfke güçlerine sahiptir. Arzu ve öfke güçleri insanı tahrik ederek kötü fiiller yapmaya zorlar. Ancak akıl, bedenden kaynaklanan bu güçlere karşı koyarak onları kontrol altına alır.²⁸

²⁴ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, VIII, 5856.

²⁵ Yazır, *a.g.e.*, VIII, 5856; IX, s. 6282.

²⁶ Elmalılı'nın İbn Sinâ'nın nefis görüşünü aynen kabul ettiği görülmektedir. O da tıpkı İbn Sinâ'da olduğu gibi nefis çeşitleri ve güçleri arasında bir hiyerarşi görmektedir. Elmalılı'da nefsin çeşitleri ve güçleri hakkında bk. Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 36-37.

²⁷ Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6411-6412; İbn Sinâ, “en-Nâs”, *et-Tefsîru'l-Kur'âni ve'l-lugatu's-sûfiyye fi felsefeti İbn Sinâ*, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 123; Fârâbî, *Kitâbu ârâu ehli'l-medîneti'l-fâzıla*, s. 87, 89.

²⁸ Kindî, “Nefis Üzerine”, *Felsefi Risâleler İçinde*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları İstanbul 2014, s. 244; Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000, s. 79-80; Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004, s. 96-97.

Yukarıda da değinildiği gibi, insanî nefsin bitkisel ve hayvanî nefisten farklı olarak akıl gücü bulunmaktadır. Ahlak anlayışlarında erdemler gibi, birçok noktada hemfikir olan Aristoteles ve İslam filozoflarına göre akıl, ahlakî iyinin belirlenmesinde önemli rol oynamaktadır. Zira insan akıl vasıtasıyla iyi ve kötünün ne olduğu hakkında bilgi sahibi olmaktadır.²⁹ İnsanın ahlakî yapısında belirleyici olan akıl gücünü Elmalılı ise “ruhun ekmel sureti”³⁰ şeklinde tanımlamaktadır. İnsanî nefisin akıl gücü de bilme (âlime/nazarî/teorik) ve yapma (âmile/pratik) olmak üzere ikiye ayrılır.³¹

Elmalılı, akıl gücünü “ruhun ekmel sureti” şeklinde tanımlarken insanın idrak ve iradesine işaret etmektedir. Ona göre akıl, kaynağı kalp ve ruhta olan, eseri de beyinde bulunan bir nurdur. İnsan akıl ile dış duyu ile algılayamadığı soyut olan şeyleri idrak eder. Başka bir ifadeyle akıl, bilinenlerden hareketle bilinmeyenin bilgisine;³² veyahut hissedilen bir eserden ilgili bulunduğu bir başka esere ulaştırabilir. Elmalılı, birinci yargıya göz ile görülen bir bal arısından hareketle balın varlığına ulaşmayı; ikincisine de görünmeyen bir arının vızıltısından henüz görünmeyen bir balı ve yerinin keşfedilmesi örneğini verir. Dolayısıyla akıl, ya beş dış duyu ile algılanamayan birtakım şeyleri idrak eder ya da beş duyu ile algılanamayan bir manayı, bizzat ve birden bire idrak eder. Bu noktada Elmalılı, aklın biri “fikir”, diğeri de “hads (sezgi)” olmak üzere iki tür işlevinden bahsetmektedir. Fikir, ağır, tadrîcî ve zamansal bir düşünce tarzıdır. Aklın bu işlevi, düşünüp taşınmayla ilgilidir ve zaman içinde gelişir. Hads (sezgi) ise bir anda meydana gelendir.³³ Hads, öncesinde bir hazırlık gerektirip gerektirmemesi açısından iki kısma ayrılır. “Akl-ı mesmu” adı verilen birincisi, uzun bir süre eğitim, deney ve tecrübeyle kazanılan alışkanlık yetisidir. Bu yeti, teorik ve pratik eğitime bağlı olarak gerçekleşir. Dolayısıyla bu yetiyi elde etme gayesiyle teorik ve pratik eğitim ve ilmî terbiye gereklidir. “Kuvve-i kudsiyye” veya “akl-ı matbu veya garizi” olarak adlandırılan ikincisi ise doğrudan doğruya insan fitratında bulunan ve Allah’ın verdiği bir yetidir. Elmalılı, her insanın derecesine göre bu tür hadsten bir nasibi bulunduğunu belirtmektedir. Hatta bu hadsin birçok derecesi vardır ki, bunlar basit bir zekadan peygam-

²⁹ Hümeýra Özturan, *Akıl ve Ahlak, Aristoteles ve Fârâbî’de Ahlakın Kaynağı*, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 33.

³⁰ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 407.

³¹ Fârâbî, *Kitâbu ârâu ehli’l-medîneti’l-fâzıla*, s. 112-113; İbn Sînâ, *en-Nefs*, s. 48.

³² Elmalılı, bu noktada mantık ilmine bir atıf yapmaktadır. “Bilinenlerden bilinmeyenin bilgisine ulaşma” şeklindeki kıyas formu için bk. İbn Sînâ, İkinci Analitikler, Burhan, nşr. ve trc. Ömer Türker, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006, s. 22 vd.; Kindî, “İlk Felsefe Üzerine”, *Felsefî Risâleler* İçinde, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014, s. 128.

³³ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 566-567.

berlere kadar sıralanır. Bu sıralamada en yüksek mertebeye ise ilk akla aittir.³⁴ Elmalılı, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinin bir başka yerinde insanın yedi adet bilme yetisi³⁵ olduğundan bahsetmektedir. Hakikatin elde edilmesini sağlayan bu yedi bilgi vasıtasından sonuncusu ve en mükemmeli ise ilham ve vahiydir. Elmalılı'ya göre ilham bütün insanlar için söz konusu olurken, vahiy sadece peygamberlere özgüdür.³⁶

Böylece Elmalılı, mertebeye bakımından en mükemmel varlık olan insanın en mükemmelinin peygamberler olduğuna işaret etmektedir. O, insanların fitratı itibarıyla mârifetullah (Allah'ı bilmek)³⁷ ve muhabbetullah'a (Allah'ı sevmek) kabiliyetli olduğunu söylemektedir. Elbette insan, her ne kadar belli bir potansiyele sahip olsa da ilk olarak bütün bilgilerden soyutlanmış haldedir. O, bu aşamayı maddî akıl (el-aklül-heyûlânî) mertebesi olarak adlandırmaktadır. İkinci mertebeye, evveliyat ve bedhiyyat (apaçık şeyler) denilen ilk ilimlerin meydana geldiği aşamadır. Akl-ı bil'-meleke adı verilen bu seviyede insan, fitrî olarak bilinmeyenlerin bilgisine ulaşır. Sonraki aşamada bilinmeyenlerin bilgisi ortaya çıkarılır. Bu yüzden bu seviyeye akl-ı bil'-fiil olarak adlandırılır. Elmalılı, "İnsanların Rabbine sığınırım, de!"³⁸ ayetini açıklarken insanî nefis mertebelerinden ilk mertebeye işaret edildiğini belirtmekte ve bu mertebeye de insanın bedihî (apaçık) ve kesbî bütün ilimlerden uzak bulunduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu mertebeye nefis, kendisini terbiye edecek ve o apaçık bilgilerle süsleyecek terbiyeciye muhtaçtır.³⁹ Burada Elmalılı, teorik olarak insanın yetkinleşmesine vurgu yapmaktadır. Zira onun sık sık atıf yaptığı İbn Sînâ düşüncesinde olduğu gibi, insanın ahlakî bakımdan tam kemâle ulaşması ancak teorik olarak yetkinleşmesine bağlıdır. Teorik akılda yetkinleşme, ahlakî yetkinleşmeyi beraberinde getirir.

Yukarıda değinildiği gibi, insan diğer varlıklardan farklı olarak akıl gücüne sahiptir. İnsan bu akıl gücü sayesinde kendisini bilgi olarak yetkinleştirir.

³⁴ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 567; Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 41.

³⁵ Elmalılı'nın düşüncesinde bilgi kaynağı olarak kabul edilen yedi adet bilme yetisi sırasıyla, beş duyu, akıl-mantık ve ilham-vahiydir. Bk. Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 5167.

³⁶ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 41.

³⁷ Elmalılı, tıpkı Ebû Hanîfe (ö. 767/150) ve Şehristânî (ö. 1153/548) gibi marifetullah'ın (Allah'ı bilmek) fitrî olduğunu söylemektedir. Beyazızade Ahmed Efendi, *İmam-ı Azzam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usûlü'l-münîfe li'l-İmam Ebû Hanîfe)*, trc. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul 2000, s. 89-90; Şehristânî, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-kelem*, nşr. Alfred Guillaume, (y.y.), London 1934, s. 123-124; a. mlf., *Kitâbu'l-musâraa (Filozoflarla Mücadele)*, nşr. ve trc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010, s. 39.

³⁸ Nas, 114/3.

³⁹ Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6415-6416; İbn Sînâ, "en-Nâs", s. 124.

rirse meleklerden daha üstün bir seviyeye çıkması mümkün olurken, tersi durumda da ahlakî değer bakımından aşağı düşme ihtimali söz konusudur. Bu durum, esas itibarıyla insanın akıl gücünün beden ile ilgili öfke ve arzu güçleriyle olan ilişkisinin bir neticesidir. Zira akıl gücünün İslâm ahlak düşünürlerince heva⁴⁰ olarak adlandırılan öfke ve arzu güçlerini idare edip edememesi birtakım ahlakî sonuçlara yol açmaktadır. Esas itibarıyla arzu ve öfke güçleri bizzat kötü değildir. Onların kötü olması itidal noktasında kullanılmayarak ifrat ve tefrit noktalarının ön plana çıkması bakımındandır. Bu güçler, düşünce gücü olan aklın kontrolünde kullanılırsa insanın nihai mutluluğu elde etmesinde yardımcı olurlar.⁴¹

Elmalılı'nın ahlak anlayışının temel unsurlarından biri de alışkanlıktır (itiyad). Onun ahlak anlayışından alışkanlık (itiyad) ile kastedilen ahlakî erdemlerdir. Başka bir ifadeyle, bir davranışın ahlakî kapsamda değerlendirilmesi onun alışkanlık hâline, yani huy konumuna gelmiş olmasına bağlıdır. Elmalılı, huyların iyi (hayr) ya da kötü (şerr) olarak alışkanlık hâline gelmiş olmasına nazaran kişinin güzel ahlaklı veya kötü ahlaklı şeklinde nitelendirildiğini belirtmektedir. Burada güzel ahlakı meydana getiren, iyiliğin (hayrın) alışkanlık hâline gelmesidir. Kötülüğün (şerr) alışkanlık haline gelmesi de çirkin ahlakı (ahlak-ı seyyie) meydana getirmektedir.⁴²

Elmalılı'nın ahlak anlayışının diğer temel unsurları da iyi (hayr) ve kötüdür (şerr). Ona göre iyi (hayr), “herkesin, her şeyin arzuladığı şey”⁴³; iyiliğin karşıtı olan kötü (şerr) ise “kimsenin hoşlanmayıp yüz çevirdiği zararlı ve kötü şeydir.”⁴⁴ Diğer taraftan iyiyi, “kendinde ve Hak katında iyi olan (nefsel’emirde ve mizanı hakta)”⁴⁵ şeklinde tanımlayan Elmalılı, onu amaç ve araç şeklinde ikiye ayırarak, amacın, asıl iyi olan Allah’ın rızasının kazanıldığı ve uhrevî nimet kabul edilen nihai mutluluk; aracın ise nihai mutluluğa ulaştırıcı yollar olduğunu belirtmektedir.⁴⁶

Elmalılı'nın ahlak anlayışı da İslam filozoflarında olduğu gibi teleolojiktir. Başka bir ifadeyle gayecidir. Bu gaye ise mutluluktur (es-saadetü'l-

⁴⁰ Elmalılı, hevâyı “nefsin şehavata meyli” şeklinde tanımlamaktadır. Yazır, *a.g.e.*, VI, s. 3820; İslam dininde kötü arzu ve eğilimlere hevâ adı verilmektedir. Mustafa Çağrırcı, “Ahlak”, *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 2.

⁴¹ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 137-138.

⁴² Yazır, *a.g.e.*, VIII, s. 5268-5269.

⁴³ Ragıb el-İsfahânî, “Hy”, *el-Müfredât*, s. 160.

⁴⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 539.

⁴⁵ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 85.

⁴⁶ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 85; Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1968, s. 52.

kusvâ/el-gayetü'l-kusvâ/el-kemâlü'l-aksâ).⁴⁷ Başka bir ifadeyle ahirette mutluluğu kazanmaktır. Elmalılı, mutluluğu saadet, mutsuzluğu da şekavet terimi ile karşılamaktadır.⁴⁸ İslam filozofları gerçek/en yüce mutluluğun (es-sâadetü'l-kusvâ) ancak, ölümden sonra elde edilebileceğini söylemektedir.⁴⁹ Fakat İbn Sînâ, bazı ârif kimselerin dünyada da bu mutluluğa ulaşabileceğini belirtmektedir.⁵⁰ Elmalılı ise mutluluğu dünyevî ve uhrevî olmak üzere ikiye ayırır, ancak onun için de asıl ve nihai gaye olan ahiret mutluluğudur. O, insan için hakiki mutluluğun (saadet) dünyanın elem ve lezzetine iltifat etmeyip ahireti sevmek olduğunu dile getirmektedir.⁵¹

Fahreddin er-Râzî'den atıf yaparak, mutluluğu üç dereceye ayıran Elmalılı'ya göre bunlar; ruhânî, bedenî ve haricîdir. Burada Elmalılı'ya göre en önemli mutluluk ruhânî olandır. Bu ise ancak insanı diğer varlıklardan farklı kılan akıl gücünün yetkinleşmesi ile mümkün olmaktadır. Akıl gücü ise hem nazarî akıl gücünün hem de amelî akıl gücünün yetkinleşmesi ile yetkinleşir. Elmalılı, İslam filozoflarının görüşlerine katılarak nazarî akıl gününün ilim ile, amelî akıl gücünün de güzel ahlak ile yetkinleştiğini söylemektedir.⁵²

Görüldüğü üzere, ahlak tanımı ve ahlak anlayışının temel unsurları göz önüne alındığında Elmalılı'nın ahlak düşüncesinde insanın fıtratı/yaratılışı ve entelektüel yetkinliği büyük öneme sahiptir. Zira onun düşüncesinde ahlakî bakımdan bir değere sahip insanın fıtratı ve var oluş gayesi aynı zamanda ahlakî bir gaye olarak karşımıza çıkmaktadır. Elmalılı'nın düşüncesinde ahlakî gayenin, bu gayeye ulaştırılan vasıtaların ve bu vasıtaların nasıl kazanılabileceğinin belirlenmesinde temel unsur din olmaktadır.

2. Ahlakın Dini Temeli

Düşünce tarihinde "Ahlakın temeli nedir?" sorusu birçok düşünürün zihnini meşgul etmiştir. Mezkûr sorudan kastedilen ahlakî kural ve ilkelerin, ahlak ile ilgili yargıların kaynağının ne olduğu meselesidir. Nitekim bazı düşünürler ahlakî esasları bir dine dayandırırken kimisi de din dışı temelleri, yani akıl, sezgi ve duyguyu ilke kabul etmiştir. Örneğin, "Hırsızlık kötü-

⁴⁷ Hasan Hüseyin Bircan, *İslam Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001, s. 17-18, 53 vd.

⁴⁸ Yazır, a.g.e., IV, s. 2824.

⁴⁹ Fârâbî, *Kitâbu'l-mille*, s. 52.

⁵⁰ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler, el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005, s. 178.

⁵¹ Yazır, a.g.e., IX, s. 6078; IV, s. 2824.

⁵² Yazır, a.g.e., II, s. 725.

dür” şeklinde bir yargımızı neye göre söylüyoruz. Biz hırsızlığın kötü olduğunu duyularımızla bilmekteyiz, yoksa aklımız mı bize bu bilgiyi vermektedir? Ya da kutsal kitaplara veya sezgilerimize bakarak mı hırsızlığın kötü olduğu sonucuna ulaşıyoruz?⁵³ Dolayısıyla bir davranışın iyi ya da kötü olduğuna dair araştırma bizi, insanın irade ile yapmış olduğu fiillerini hangi ölçüte göre değerlendirilmesi gerektiğini sorgulamaya sevk etmektedir.

Ahlakî ilkelerini dine dayandıran ahlak teorilerinin temel özelliği, Allah’ın varlığı ve vahiy gerçeğinden hareket etmiş olmalarıdır. İslam düşüncesinde bu tür ahlak teorisine Mu’tezile, Eş’arî ve Maturidi’nin ahlak anlayışları örnek verilebilir.⁵⁴ Elmalılı’nın ahlak anlayışının ise sentezci bir model olduğunu söyleyebiliriz. Zira o, bir taraftan İslam filozoflarının ahlakî görüşlerinin ana hatlarını benimserken diğer taraftan da Kur’an ve hadisleri temel kaynak kabul eden dinî ahlakı ahlak ile ilgili görüşlerinin zemini ne yerleştirmektedir. Nitekim ahlak tanımını ve ahlak anlayışının temel unsurları göz önüne alındığında Elmalılı’nın ahlak düşüncesinde insanın entelektüel yetkinliğine bağlı gayeci anlayış ile dini temel referans alan düşünceyi kaynaştırdığı görülmektedir. Çünkü Elmalılı, insanın entelektüel yetkinliğini göz önünde bulundurmakla birlikte, insan için mutlak değerlerin bizzat Allah tarafından belirlendiğini ve bu anlamda Kur’an’ın (vahyin) sırf iyilik (mahz hayır) ve beşerin saadeti (saadet-i beşer) gayesiyle insana gönderildiğini belirtmektedir.⁵⁵ Böylece Elmalılı’da ahlakın temelini din olduğu açıkça görülmektedir.

İslam filozofları gibi Elmalılı Hamdi Yazır’ın ahlak düşüncesi nihai mutluluğu gaye edinmesi sebebiyle teleolojiktir. Elmalılı, Kur’an’ı Kerim’de insanın yaratılış amacının kulluk olarak ifade edildiğini belirtmektedir. Kulluk ile kastedilen şeyin ise insanın bu âlemde iyi ve hayırlı işler yapması anlamını içerdiğini ifade etmektedir.⁵⁶

Elmalılı’ya göre insan ontolojik değeri bakımından diğer varlıklardan üstündür. Ancak derece bakımından üstün olması fiilini gerçekleştirme yönünden eksikliklerden ve kusurdan uzak olduğu anlamına gelmemektedir. Zira insan fitratı/yaratılışı itibarıyla iyiye de kötüye de meyyaldir. İnsanın potansiyel olarak sahip olduğu kabiliyetlerini ortaya çıkarıp geliştirmesi yaratılıştan sonra Allah’ın emir ve yasak kılmasıyla belirlenip sınırlandırıldığı faaliyet alanına dikkat etmesi derecesiyle orantılıdır. İnsan Allah’ın hik-

⁵³ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012, s. 14-16; Hümeysra Özturan, *a.g.e.*, s. 19.

⁵⁴ Recep Kılıç, *Ahlakın Dini Temeli*, s. 16, 85 vd.

⁵⁵ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 164.

⁵⁶ Yazır, *a.g.e.*, V, “Mukaddime”, s. XIV.

meti gereği en mükemmel bir donanımla yaratılmıştır. İnsan fıtrati ve yaratılışı her ne kadar en güzel surette yaratılmış olma (ahsen-i takvîm) özelliğine sahip olsa da irade gücüyle Allah'ın emrine karşı çıkması da imkân dâhilinde bulunduğundan dolayı aşağıların en aşağı mertebelerine düşme (esfel-i safilin) olasılığına da sahiptir. Ancak insanın diğer varlıklardan farklı kılan akıl yetisi, ahlakî iyi ve kötüyü belirleyebilmektedir. Bununla birlikte Allah, aklın belirlediği ahlakî ilkeleri emrederek, yerine getirenlere sevap vaat etmek ve yerine getirmeyenleri ceza ile korkutmak suretiyle teorik olarak aklın bildiği ahlakî ilkelerin pratikte uygulanmasını kolaylaştırmaktadır. Böylece insanlığı "esfel-i safilin" şeklinde ifade edilen düşüşten korumaya yönelik olarak devreye din ve Allah'ın emri (vahiy) girmektedir.⁵⁷

İnsanın yaratılış amacını kulluk yapmak ve iyi işler gerçekleştirmek şeklinde açıklayan Elmalılı, ahlakî açıdan dinî "irade ile yapılan hayırlar için vazife ve mükellefiyetler yükleyen ilahî kanunlardan ibarettir."⁵⁸ şeklinde tanımlamaktadır. Bir başka şekilde ise "Din zevilukûlü hüsn-i ihtiyarıyla bizzat hayırlara sevkeden bir vaz-ı ilahîdir."⁵⁹ olarak tanımlar. Dinin birinci tanımından hareketle insana birtakım sorumluluklar yüklendiğini ifade eden Elmalılı, Allah'ın âdil ve mutlak gani olduğunu belirterek,⁶⁰ O'nun kendi ihtiyacından dolayı değil de genel olarak insanlar arasında düzen ve intizamın sağlanması ve insanların nihai mutluluğu kazanması amacıyla bu görevlerden sorumlu tutulduğunu söylemektedir. Bu noktada Elmalılı, dinin hem vazife⁶¹ hem de bir nimet olduğuna işaret etmekte ve itikadî, amelî ve vicdanî şeklinde üç kategoride topladığı dinî hükümlerin ahlakî boyutunu ön plana çıkartmaktadır. Ona göre Kur'an'da yer alan birçok hüküm, âlemde görülen nizam ve intizamın gayesiz olamayacağını ve varlıkların da sadece bir süre var olup daha sonra yok olmaktan ibaret olmayıp onların

⁵⁷ Yazır, *a.g.e.*, III, s. 2139-2140.

⁵⁸ Yazır, *a.g.e.*, IV, "Mukaddime", s. VII.

⁵⁹ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 83.

⁶⁰ Elmalılı'ya göre Allah mutlak mükemmel varlıktır. O, mükemmel varlık olduğundan hiçbir şeye muhtaç değildir. Buna karşılık âlem ve âlemdeki bütün varlıklar O'na muhtaçtır. Elmalılı, İhlâs suresi tefsirinde "samed" lafzının tamlık ve eksiksizlik manası ifade ettiğini, dolayısıyla bu surede Allah'ın kusursuzluğunun ve mükemmelliğinin vurgulandığını belirtmektedir. Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6314; Hatice Toksöz, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Sûresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sinâ'daki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2012/1, Sayı: 28, Isparta 2013, s. 55.

⁶¹ Yazır, *a.g.e.*, IV, Mukaddime, s. VII; Din tanımında da görüldüğü üzere, ahlak anlayışında vazifeye vurgu yapması, Elmalılı'nın düşüncesinin Immanuel Kant'ın (1724-1804) ödev ahlakı ile örtüşüyor izlenimi vermektedir. Ancak Elmalılı, Allah'ın buyruklarını bir değer olarak görmekte ve bu açıdan onun ahlak anlayışı karakteristik olarak ödev ahlakı teorisinde ayrılmaktadır. Bk. Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 85-86.

bir kaderinin bulunduğunu anlatmaktadır. Bu bağlamda ahlaki bir değere sahip olan insana mükellefiyetlerle birlikte irade ve ihtiyar verilmesi de anlamsız değildir. Nitekim Kur'an, insanın yaratılışındaki hikmetin iyi ve hayırlı işleri yapması olduğunu vurgulamakta ve bu çerçevede de onun gerçek mutluluğa ulaşmasını sağlayacak yolları tasvir etmektedir. Nasıl ki, âlem boş ve anlamsız bir şekilde yaratılmamış ise bu âlemde insan gibi, akıl sahibi bir varlığın var oluşu da boş ve anlamsız değildir. Aksine onun yaratılışı kulluk, yani iyi ve güzel fiiller gerçekleştirme içindir.⁶²

Elmalılı'nın ikinci din tanımında, dinin muhatabı sadece akıl sahibi bir varlık olan insandır. Buna göre dinin temel şartı, akıl ve irade özgürlüğüdür. Zira akıl olmayınca dinin taalluk ve teklifinden; irade ve ihtiyar olmayınca da dinin insan davranışlarındaki tesirinden söz edilemez. Akıl, insan için en önemli bilgi elde etme aracıdır. Çünkü insan dini hükümleri ancak akılla anlayabilir ve idrak edebilir. Bununla birlikte, akılla bilmek de tek başına yeterli değildir. Teorik olarak bilinen hükümlerin irade ile tercih edilip, davranış şeklinde ortaya çıkması gerekir. Akıl-heva kutuplaşmasının ortaya çıktığı bu noktada, insan akıl gücüyle ulaşmış olduğu iyi ve kötü değerlerinden birini iradesiyle tercih eder. Burada istenilen, akıl gücünün irade vasıtasıyla bedene özgü olan öfke (gazab) ve arzu (şehvet) güçlerini kontrol altına alabilmesidir. Ancak tersi de muhtemeldir. Elmalılı için akıl, insana iyinin ve kötünün bilgisini elde etme imkânı verir, ancak bu bilginin ahlaki planda uygulanması irade sayesinde olur. Bu yüzden Elmalılı'nın ahlak anlayışında irade daha ön plandadır. Fakat Elmalılı, insanın ahlaki bakımdan yetkin ve dindar olması için entelektüel olarak yetkinleşmesini ve iradeli davranış ortaya koymasını da yeterli görmez. Bu noktada o, sevgi (mahabbet)⁶³ kavramına başvurur ve bir kişinin dindar ve güzel ahlaka sahip olabildiğini hem dini bilmesi hem de sevmesine bağlar.⁶⁴ Elmalılı'nın bu düşüncesini şu şekilde formüle edebiliriz; insanın nihai mutluluğa ulaşması ahlaklı olmasına; güzel ahlak sahibi olması dindar olmasına; dindar olması da dini bilme ve sevmesine bağlıdır.

⁶² Yazır, *a.g.e.*, V, Mukaddime, s. XIII-XIV.

⁶³ Sözlükte muhabbet (mahabbet), "hub (hubb)" kökünden isimdir. Muhabbet, "eğilim, meyil" anlamında iradenin eş anlamlısı olarak kullanılmakta ve "kişinin iyi olduğunu bildiği veya zannettiği şeyi istemesi" manasındadır. Süleyman Uludağ, "Muhabbet", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 386-388.

⁶⁴ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 84; Elmalılı, Mâtürîdî gibi, insanın akıl yetisinin ahlaki ilke ve değerleri bilebileceğini söylemektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre insan, akıl gücüyle âlemdeki hikmetleri kavrayabilir, iyi ve güzel olanı tercih ederek kendisi için sakıncalı olan şeylerden uzak kalabilir. Bk. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2014, s. 51.

Dinî hükümleri itikadî, amelî ve vicdanî olarak üç kategoriye ayıran Elmalılı'nın düşüncesinde iman ve inanç ile ilgili olan itikadî hükümler, görünüşte ahlakî bir içeriğe sahip olmasa da bu hükümlerde asıl amaçlanan, bilgi ve davranış bütünlüğüdür. Nitekim Elmalılı, imanın öncelikle bilgi (marifet) ve sevgi (muhabbet) gibi iki ruhsal durumu içerdiğini, sonra da Allah'ın emir ve yasaklarına göre salih amel ve güzel ahlak gerektirdiğini söylemektedir. Bu ise imanın bütün gerekleriyle birlikte, yani bilgi ve sevginin yanı sıra uygulama, yatkınlık, alışkanlık ve itidal gibi unsurlarıyla birlikte insanda mevcut olması manasına gelmektedir. Zira düşünüre göre yeni iman etmiş bir kimsenin dine karşı sevgisi güçlüdür. Fakat bu sevgi, bilgi ve iman gerektirdiği davranışları ortaya koyma noktasında ahlakî bakımdan yetkinliğe ulaşmış bir kimse gibi, yüksek melekeler, etki etme ve etkilenmede pratik kolaylığa ve itidale sahip olmayabilir.⁶⁵ Dolayısıyla Elmalılı'nın insanın nihai mutluluğu kazanması noktasında teorik olarak dinî hükümlerin anlaşılması açısından bilgi ile imanı, pratik olarak da dinin emirleriyle ahlakî hayatı mezcettiği görülmektedir. Zira onun düşüncesine göre hem bilgi ve iman hem de erdemli davranışlarla Allah'ın buyruklarının yerine getirilmesi, asıl gaye olan nihai/hakiki mutluluğun elde edilmesinde rol oynayan en mükemmel yetkinliğin kazanılması açısından vazgeçilmez bir durumdur.⁶⁶

Dini hükümlerden ikincisi, yani amelî hükümler ise her ne kadar inanç ile ilgili olsa da bizzat amelî, yani ihtiyarî fiillerin hak nazarındaki değerini gösteren hükümlerdir. Üçüncüsü olan vicdanî hükümler de bir taraftan itikadî, diğer taraftan da amelî hükümlere dayalıdır. Ahlakî vurgusu diğerlerine nazaran daha güçlü olan vicdanî hükümler, hem inanç hem de davranış ile ilgilidir ve asıl amelî bir gayeye yönelmesi bakımından amelî olarak değerlendirilmelidir.⁶⁷

Elmalılı, din-ahlak ilişkisinden hareketle dinin faydasının bizzat iyi olan ameller/fiiller⁶⁸ olduğunu ifade etmektedir. Din tanımından hareketle onun ahlakî yargılarının kaynağının din olduğunu söylemeliyiz. Başka bir ifadeyle, Elmalılı'nın ahlakî ele alışı dini ahlak⁶⁹ çerçevesinde gerçekleşmek-

⁶⁵ Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 4744; Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 49-50.

⁶⁶ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 62.

⁶⁷ Yazır, *a.g.e.*, V, Mukaddime, s. XIII; Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 50-51.

⁶⁸ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 85.

⁶⁹ Dini ahlak, otoritesini Allah'tan alan ahlak teorisi. Bu ahlak teorisinde değerlerin kaynağı doğa-üstü bir varlık olan Allah'tır ve ahlakî kavramların, yani eylemlerin iyi veya kötü şeklinde değerlendirilmesi Allah tarafından bildirilir. Bk. Mustafa Çağrı, "Ahlak", s. 2; Fethi Kerim Kazanç, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007, s. 27-28; Macid Fahri, *İslam Ahlak Teorileri*, s. 211.

te ve dinden ahlaka gidişi ifade etmektedir.⁷⁰ Elmalılı'ya göre din, insana birtakım görev ve sorumluluklar yüklemiştir. İnsanın ahlakî kimliği (güzel ahlak veya kötü ahlak) ise ilahî buyruklara nasıl cevap verdiği çerçevesinde gelişmektedir. Dolayısıyla teolojik ahlak düşüncesine sahip görünen Elmalılı'nın ahlak düşüncesinin ve ahlakın dini temelini açıklığa kavuşması probleme iki pencereden bakmayı gerekli kılmaktadır. Bunlardan biri, ahlakın temel referans kaynağı olan din veya Allah'ın varlığı ve vahiy; diğeri de dinin veya vahyin muhatabı olan akıl ve irade özgürlüğüne sahip olan insandır.

Elmalılı'ya göre Allah, mutlak kudret sahibidir ve her dilediğini dilediği şekilde, eksiksiz ve en mükemmel bir tarzda yapmaya kâdirdir. Bütün âlemde, dünya ve ahirette tasarruf sahibi sadece Allah'tır. O, her şeyi kendi irade ve kudretiyle tedbir eder. Bununla birlikte âlemde meydana gelen hiçbir şey, O'nun hikmet ve inayetinin dışında gerçekleşmez.⁷¹ Hatta "Rahmetim her şeyi kuşatmıştır."⁷² ayetinin tefsirine göre âlemde Allah'ın rahmetinden pay almayan hiçbir varlık yoktur.⁷³ Elmalılı, "Allah kendisine rahmeti yazdı."⁷⁴ mealindeki ayetin tefsirinde de Allah'ın rahmeti tercih ederek, bütün yaratılmış varlıklarına rahmeti ile muamele etmeyi kendisine zorunlu kıldığını ve O'nun rahmeti ahlak edindiğini belirtmektedir.⁷⁵

Düşünüre göre varlık (vücûd), her hayrın ve nimetin aslıdır. Allah, hayrı tercih ederek, insanı yokluktan (adem) varlığa çıkarmıştır.⁷⁶ Bu bağlamda Allah'ın varlık ve yokluk, hayat ve ölüm gibi birbirine zıt şeyleri yarattığını söyleyen Elmalılı, O'nun dünya hayatını yaratıp, ardından ölüm ve sonrasını yaratmasının boş yere olmadığını söylemektedir. Ona göre Allah hikmetiyle, insanı dünya hayatına çıkararak onun birtakım güzel fiiller gerçekleştirmesini istemiştir.⁷⁷ Bu bağlamda da Elmalılı, Allah ile kullar arasında "hulki rahmanı" olarak da ifade edilen bir sözleşmenin varlığına işaret etmektedir. Zira Allah, insanı yokluktan varlığa çıkarmış, onu terbiye ettikten sonra yine rahmetiyle bir süreliğine dünyaya göndermiş ve bura-

⁷⁰ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 51.

⁷¹ Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 5154.

⁷² Araf, 7/156.

⁷³ Yazır, *a.g.e.*, IV, s. 2295; I, s. 77.

⁷⁴ En'am, 6/12.

⁷⁵ Yazır, *a.g.e.*, III, s. 1886; Elmalılı'nın düşüncesinde Allah ile diğer varlıklar arasındaki yaratma problemine "rahmet" kavramı ekseninde de bakılabilir. Sabri Yılmaz, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahlili", *Kelâm Araştırmaları*, 4, 2 (2006), s. 109.

⁷⁶ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 76, 77.

⁷⁷ Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 5155-5157.

da da insana bir derece ve haysiyet vermiştir. Elbette Allah, insanı dünyada kendi hâline bırakmamış, ona birtakım görev ve sorumluluklar yüklemiştir. Bu noktada Elmalılı, insanın kendisine verilen bütün nimetler karşılığında tek sorumluluğunun kulluk olduğunu vurgulamaktadır. O, insanın dünyadaki taleplerinin, ahiretteki sevabının karşılığını vermenin Allah'ın mahza zorunluluğu kapsamına girdiğini, bunun ise rahmet ve hikmeti olduğunu söyler. Bu bakımdan da rahmet kulluğu, kulluk ise yardım istemeyi önceler. Dolayısıyla vazife isteği hakkı önceler. Hâlbuki rahmeti hak ile meydana gelen hak daha önceliklidir. Bu nedenle vazife ve hak arasında tam bir bağlılık vardır. Hz. Peygamber'in "Allah'ın ahlakı ile ahlaklanınız." hadisinde kastedilen de budur.⁷⁸

İnsan âlemde en yetkin varlıktır. Bu niteliği sebebiyle de insan, Allah'ın emanetini yüklenerek kendisi dışındaki varlıklara hükmetmiş ve onlarla ilgili birtakım tasarruflarda bulunmaya güç yetirmiştir. Elmalılı, insanın Rabbine, kendisine ve kendi dışındaki insanlara olmak üzere üç tür emanet yükünden söz etmektedir. İnsanın Rabbine karşı sorumluluğu kulluktur. Başka bir ifadeyle, Allah'ın emir ve yasaklarına riayet ederek bütün fiillerini O'nun hoşnutluğunu kazanması ve sırf iyi olduğu için yapmasıdır. Kendisine karşı sorumluluğu ise bütün davranışlarında akıl gücüyle iyi ve kötü olanı belirleyip iradesiyle iyiyi tercih ederek hevâsını (arzu ve öfke güçlerinin istekleri) kontrol altına almasıdır. Bu bağlamda insanın bilgisizlikten kaçınarak, arzu ve öfke güçlerini kontrol altına alması ve itidal noktasında, yani arzu gücünün itidal noktası iffet ve öfke gücünün itidali şecaat/yiğitlik erdemlerine sahip olması beklenmektedir. İnsanın diğer insanlara karşı sorumluluğu ise emanete riayet etmek, adaleti gözetmek şeklinde ifade edilmektedir.⁷⁹ Elmalılı, insanın bütün bu sorumlulukları yüklenmesini onun fitratı/yaratılışı itibarıyla olduğu düşüncesindedir. Zira Elmalılı, tefsirinde Allah'ın rahmetinin kemâlinden dolayı insanı selim fitrat (fitrat-ı selîme) üzerine yarattığını ve ona akıl gücü ve özgür irade verdiğini ifade etmektedir.⁸⁰ Bu bağlamda da din, insan için Allah'ın bir ihsanı ve nimeti olmaktadır. Çünkü din, her ne kadar görev ve sorumluluklardan ibaret gibi görünse de, gerçekte insan için ahlak ile menfaati birleştirmektedir. Şöyle ki din, bütün insanların ihtiyacı için genel menfaatler ve bunların muntazam bir şekilde icra edilmesi amacıyla birtakım kanunlar koymaktadır. Benzer şekilde ahlak da bütün insanların genel yararına olarak ve insanları nihai/ha-

⁷⁸ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 109-110.

⁷⁹ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 1371; Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 54.

⁸⁰ Yazır, *a.g.e.*, III, s. 1887.

kiki mutluluğa ulaştıracak birtakım yollar göstermektedir. Bu noktada dinin kutsî bir görev olması, onun birtakım hayırlardan ibaret bulunmasına ve bir nimet olmasına engel değildir. Burada dinin ahlakî niteliğine işaret eden Elmalılı, dinin insana yüklediği sorumlulukların (vazife) yalnızca Allah için ya da iyi olduğu için yapılması gerektiği hususunda ısrarcıdır. Esasen din, insana birtakım sorumluluklar yüklemekle birlikte insanın iradesine dayalı fiiller gerçekleştirmesini amaçlamaktadır.⁸¹ İnsan ise akıl yetisiyle kendisine verilen nimetin farkına varır ve özgür iradesiyle de kendisine bu nimeti verene tam bir kulluk şuuruyla kalp ve şükür ederek, görevini yerine getirirse, ilâhî nimetlere kavuşması kaçınılmazdır. Böylece Elmalılı'nın ahlak anlayışında ahlaklılık ile menfaatin, özgürlük ile vazife tamamen birleştirilmiş olduğu görülmektedir.

Din, insanda güzel fiillerin ortaya çıkmasına vesile olan en önemli unsurdur. Bu noktada Elmalılı, tıpkı Eş'arî gibi,⁸² Allah'ın emrettiği şeyleri iyi, nehyettiği şeyleri de kötü olarak değerlendirmektedir. Asıl dindarlık da iyi olanı iyi olduğu için tercih edip yapmaktır. Elmalılı'nın düşüncesinde iyiyi iyi olduğu için yapmak, aynı zamanda Allah için yapmak manasına gelmektedir. İnsanı asıl olarak nihai mutluluğa götürecektir olan şey de kendisinde iyi, yani Allah katında iyi olandır. Bu tür fiillerin mutlaka bir mükâfatı olduğunu söyleyen Elmalılı için iyi fiilin en güzeli Allah'ın rızasını kazanılması amaçlanarak yapılandır.⁸³

İnsanın ahlakî davranışlarının en temel gayesinin Allah'ın rızasını kazanmak olması gerektiğini söyleyen Elmalılı, nihai mutluluğa ulaşmak için iman, bilgi ve güzel davranış arasındaki ilişkiye işaret ederek, imanın sadece kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret olmayıp, insanın akli ve özgür iradesini kullanarak ve Allah'ın rızasını gözeterek, O'nun emirlerini yapması ve nehyettiği şeylerden de uzak durulması gerektiğini ifade etmektedir. Elmalılı'ya insanın tam bir şekilde yetkinliğe ulaşip nihai mutluluğu elde etmesi, öncelikle Allah'ın emir ve yasaklarını göz önünde bulundurmasına, sonra da iman ve bilgi doğrultusunda güzel davranışlar sergilemesine bağlıdır.⁸⁴ Bu bağlamda Elmalılı'nın insanın ahlakî yapısı ile ilgili üzerinde durduğu önemli bir nokta da bilgi-fiil ilişkisidir. Konuyla ilgili Elmalılı şöyle der:

⁸¹ Yazır, *a.g.e.*, IV, Mukaddime, s. VII.

⁸² Eş'arî'nin ahlak anlayışında iyi ve kötü, gerçekliği Allah'ın emir ve yasaklarıyla belirlenen kavramlardır. Mustafa Çağrı, *İslam Düşüncesinde Ahlak*, s. 55.

⁸³ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 85.

⁸⁴ Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6079, 6080, 6092.

“Zira ilm-ü marifet pek yüksek bir şey olmakla beraber lafta ve kuvvede kaldıkça veya fiilde hilafı olundukça beyhude bir ibtiladan başka bir şey değildir, fiil olmasa idi ilmin ilim olduğu tahakkuk edemezdi. Allah Teâlâ bile kâinatı bilip de halk etmese idi hikmeti mevcut olmazdı.”⁸⁵

Metinden anlaşıldığı üzere Elmalılı, Allah'ın âlemi bildiği halde yaratmamış olsaydı, O'nun hikmetinden söz edilemeyeceği örneğinden hareketle insanın ahlakî yapısı için bilgi-fiil ilişkisinin önemini vurgulamaktadır. Ona göre Allah, insanın kendisi için gerekli bilgileri elde edebilmesi için akıl gücü vermiştir. İnsan da sahip olduğu akıl nimetini kullanarak kendisi için nihai mutluluğu elde etmeye çalışır. Fakat yine de akıl tek başına nihai mutluluğu elde etmede yeterli değildir, bunun için dinin yol göstericiliği gereklidir. Elmalılı, insanın akıl gücünün dinin hükümlerini anlamada ve idrak etmede önemli bir unsur niteliği taşıdığını, fakat bilginin davranış şeklinde ortaya konulmasında iradenin etkin olduğunu vurgulamaktadır.

Elmalılı, “... *Allah dilediğini şaşırtır, dalaletе düşürür...*”⁸⁶ mealindeki ayetin tefsirinde de Allah'ın insana cüzi irade verdiğini şu ifadelerle dile getirir:

“Hidayetin şartı nefsânî iradeden çıkıp Hak Teâlâ'nın iradesine ikbal ve teveccühü ifade eden irade-i cüz'iyedir... Her şahsın ömründe –yek diğeri- ne müsavi olmasa bile az çok- bir müddet vardır ki o müddet zarfında hidayeti ihtiyara bir imkan bahşedilmiştir. Bu müddette hidayet ve dalalet ihtiyaridir. Fakat o müddet içinde ihtiyarını hüsni isti'mal ile hakka inabe etmeyenler için dalalet, cebri bir tabiat olur ki ondan arzu etse de muvaffak olamaz. Ve işte idlâl meşîyyeti ilahiyyenin taalluku mümkün olan vaktinde inabe etmemesi ile alakadar olduğuna tenbih içinde bu cümle terdif buyru- larak cebir itirazına mahal bırakılmamıştır...”⁸⁷

Buna göre Allah, insana cüz'i irade vermiştir. İrade, “iki makdurdan birinin tercihini gerçekleştiren sıfat”⁸⁸ olarak tanımlanmaktadır. İnsan bu cüz'i iradesi ile hidayete ermek veya delaletе düşme noktasında muhayyerdir. Burada Allah'ın keyfi olarak insanı hidayete erdirmesi veya dalaletе düşürmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Aksine insan kendi özgür iradesi ile ortaya koyduğu davranışlar neticesinde iyi veya kötü bir sonuca ulaşmaktadır. Elmalılı, mezkûr metinde de vurguladığı gibi, Allah'ın dilediğini hidayet edip dilediğini dalaletе düşürmesini insanın kendi özgür iradesiyle tercihinden sonra insanda ortaya çıkan bir durum olduğunu belirtmek-

⁸⁵ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 924.

⁸⁶ Râd, 13/17.

⁸⁷ Yazır, *a.g.e.*, IV, s. 2982-2983.

⁸⁸ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 75-76.

tedir. Bu bağlamda Elmalılı, ahlak felsefesinde alışkanlık (itiyad) ve insan fitratına vurgu yaparak insanın diğer varlıklardan farklı bir kategoride yaratıldığını ve yapısı itibarıyla de tek bir tabiatta olmadığına işaret etmektedir.⁸⁹ Dolayısıyla iyiye de kötüye de eşit derecede yatkın olan insanın iradesiyle iyi fiiller yapması ve “ahsen-i takvim” olan fitratını koruması beklenmektedir.⁹⁰

Elmalılı, insana irade özgürlüğünün Allah tarafından verildiği söylemektedir. İnsan da Allah'ın kendisine verdiği özgür irade ve kudret ile dünyada bir tasarruf hakkına sahiptir.⁹¹ Ancak Allah'ın insana vermiş olduğu bu irade ve kudret mutlak anlamda değildir. Zira insanın fiil ve davranışları Allah'ın irade ve kudretinden bağımsız değildir. Çünkü Elmalılı, insanın sahip olduğu bu iradeye irade-i cüz'iyeye veya kesb adını vermektedir. Buna göre Allah bir fiil yaratır kul da onu kesbeder.⁹² Elmalılı, Allah'ın fiili ile insanın fiili arasındaki farkı, insanın iki fiili olduğundan hareketle açıklamaktadır. Ona göre insanın, biri nefes alma, yeme, içme, uyuma gibi zorunlu; diğeri özgür iradesiyle gerçekleşen olmak üzere iki tür fiili vardır. Birinci tür fiillerin sebebi insan olmakla birlikte, asıl sebebi Allah'tır. İkinci tür, yani iradeyle gerçekleşen fiillerde ise insan talep eder ve Allah da o fiili yaratır. Ahlakî olarak değerlendirilen bu davranışları insan, özgür iradesiyle tercih etmiş ve gerçekleştirmiştir. İrade ve niyetin söz konusu olduğu bu tür fiillerin faili insanın kendisi, yaratan ise Allah'tır. Dolayısıyla insanın özgür irade ve iyi niyet ile gerçekleştirdiği ikinci tür fiiller, ahlakî bir değer kazanmaktadır.⁹³

⁸⁹ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 106-107.

⁹⁰ Yazır, *a.g.e.*, III, s. 2140.

⁹¹ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 299.

⁹² Elmalılı, irade-i cüz'iyeye konusunda Eş'ârî ve Mâtürîdî gibi düşünmektedir. Yazır, *a.g.e.*, I, s. 105; krş. Ebu'l-Hasen Eş'ârî, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn (İlk Dönem İslam Mezhepleri)*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabcacı Yayınları, İstanbul 2005, s. 381; Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 387.

⁹³ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 105-106; IV, Mukaddime, s. IX; insanın iki tür fiili olduğu noktasında Elmalılı, Mâtürîdî gibi düşünmektedir. Nitekim Mâtürîdî, beşerî fiillerin bir yönden Allah'a bir yönden de insana ait olduğunu söyleyerek fiiller konusuna farklı bir bakış açısı getirmiştir. Birinci yönden insanın bütün fiillerinin yaratıcısı Allah'tır, ikinci yönden ise insan fiilleri, özellikle ahlakî olarak nitelendirilen fiilleri yapıp yapmama konusunda muhayyerdir. (Recep Kılıç, *a.g.e.*, s. 119) Mâtürîdî'ye göre insan fiilinin iyi ya da kötü sonuç vereceğini bilemez. Eğer fiillerini kendisi yaratmış olsaydı yaptığı bütün fiillerin sonucunu önceden bilebilirdi. Hâlbuki insan yaptığı fiillerin neticesini bilmediğinden dolayı bir tercihte bulunmamaktadır. Dolayısıyla onun fiillerin yaratıcısı kendisi değil, Allah'tır. Mâtürîdî, *a.g.e.*, s. 388.

İrade-i cüz'iyeyi "bir sarfı kudret"⁹⁴ şeklinde tanımlayan Elmalılı, insanın iradesinin "kesb" niteliği taşıdığını ve bu yüzden onun özgürlüğünün Allah'ın irade ve kudreti karşısında sınırlı olduğunu vurgulamaktadır. Esasında insanın iradesinin "kesb" olarak adlandırılması, onun çalışıp çabalaması neticesinde ahlakî olarak kendini yetkinleştirebileceğine dair bir vurgudur. Zira insan, öncelikle akıl gücüyle iyi ve kötünün ne olduğunu belirler, daha sonra da irade-i cüz'iyesi ile birtakım tercihlerde bulunur. Elmalılı'ya göre insan irade-i cüz'iyesini Allah'ın yardımı ile O'nun emirlerini yerine getirme yolunda kullanmaktadır. Başka bir ifadeyle vahiy, insana tercihini hangi yönde kullanması gerektiği hususunda yol göstermektedir.⁹⁵

Elmalılı'ya göre Kur'an'da insanın nihai mutluluğu elde etmesinin yolları bildirilmiştir.⁹⁶ İnsanın elde etmedeki yegâne amacı olan nihai mutluluğu Elmalılı, "Allah'ın rızasını kazanmak" şeklinde ifade etmektedir. Bu noktada şu soruyu sorabiliriz; İnsan Allah'ın rızasını nasıl kazanabilir? Elmalılı'ya göre insan, Allah'ın rızasını ancak aklî yetkinleşme ile elde edebilir. Çünkü insan Allah'ı ne kadar iyi tanıyorsa ve severse o nispetle itaat eder ve fiillerini de O'nun rızası doğrultusunda düzenler.⁹⁷ Burada Elmalılı, bilgi-fiil ilişkisine vurgu yaparak insanın tercihinin iyi olmasını ve fiillerini de asıl gayesi yönünde gerçekleştirmesini teorik bilgisinin yeterliliğine bağlamaktadır.⁹⁸ İnsanın Allah'ı tanıması, ancak akıl ile olabilir. Esasen Allah'ın insana hem akıl hem de irade vermesini bir nimet olarak değerlendiren Elmalılı, insanın bu nimetler karşısında sorumlu tutulduğunu belirtmektedir. Zira insan, akıl ile iyi ve kötü şeklinde birtakım ahlakî yargılar elde edebilmekte ve özgür iradesi ile de tercihte bulunmaktadır. İnsan, sahip olduğu nimetleri (akıl ve irade) Allah'a yaklaşma ve O'nun rızasını kazanma yolunda kullanma veya kullanmama noktasında özgürdür. Ancak Allah,

"Ey zevilukul, ey eshabı irade siz diğerleri gibi değilsiniz, onlar sade iradei rahmaniye'nin ceberutuna mahkumdurlar. Siz ise benim kemali rahmetimi tecelli ettiren irade ve ihtiyarımı temsil ederek bana kurbiyet peyda etmeniz ve rıdvanı ekberime ermeniz için yaratıldınız... En nihayet sizi mes'ul edeceğimi de ihtar ederim."⁹⁹ diyerek insanın tercihlerinden sorumlu tutulduğunu da açıkça ifade etmektedir.

⁹⁴ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 998.

⁹⁵ Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 4761.

⁹⁶ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 143.

⁹⁷ Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6078.

⁹⁸ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 924.

⁹⁹ Yazır, *a.g.e.*, I, 78-79.

İnsanın nihai mutluluğu elde etmesinde bilgi-fiil bütünlüğüne dikkat çeken Elmalılı, hikmet olarak ifade edilen teorik yetkinliği bilgi-fiil ilişkisi bağlamında açıklamaktadır. Çünkü Elmalılı'ya göre asıl hakikat, bilgi ve fiilin birlikteliğidir. Bilgi ve fiil hikmetin birer cüzüdür. Başka bir ifadeyle hikmet bilgi veya fiil değil, ikisinin bütünlüşmüş halidir. Esasen Elmalılı'nın bu düşüncesi, bilgi olmadan fiilin hikmet olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığını vurgulamaktır. Şu hâlde onun ahlak anlayışında, bilgisiz bir davranışın ahlakî olarak değerlendirilmesi mümkün görünmemektedir. Elmalılı'ya göre insanın nihai mutluluğu elde etmesinde birinci yolu olan teorik yetkinleşme ancak ilahi incelikleri düşünmekle gerçekleşir. Bu düşüncesini Elmalılı, şu şekilde açıklar:

“Âlem bir kitâbi hikmettir... Bu suretle hikmetin evveli eşyaya nazar-ü tezekkür ile fehm-ü ilim, evsâtı din-ü ta'at, ahiri saadeti ahrettir.”¹⁰⁰

Elmalılı, teorik bilgeliğin tam olabilmesi için beraberinde davranışın da olması gerektiğini söylemektedir.¹⁰¹ Bu açıdan Elmalılı, bilgeliği insanın ahlakî hayatında önemli olan bilgi, karakter ve davranış üçlüsünden oluşan bir süreç olarak görmektedir. Burada ilk olarak teorik bilgi, ardından o bilgi doğrultusunda davranış ve nihayetinde her ikisinin birlikte ortaya çıkması neticesinde nihai mutluluk olan ahiret mutluluğunun kazanılması gerçekleşmektedir. Esasen Elmalılı'nın Kur'an'da güzel ahlaka ilişkin buyrukları hikmet olarak değerlendirmesi de bu düşünceyi açıklar gözükmektedir.¹⁰²

İnsanın ahlakî yapısında dini otorite kabul ettiği görülen Elmalılı, insanın nihai mutluluğu elde etmesinde büyük rol oynayan erdemleri Kur'an'da geçtiği şekliyle zikretmektedir. Nitekim Elmalılı, İslam ahlak filozoflarının geniş bir tasnifle kabul edip yer verdikleri erdemler ile fazla ilgilenmez.¹⁰³ Ana hatlarıyla dört temel erdemi zikreden Elmalılı, hikmet, iffet, şecaat ve bu üçünün toplamı olan adalet erdemini geniş bir şekilde ele alır. Ancak onun bilhassa üzerinde durduğu nokta, insana özgü olan akıl gücünün arzu ve öfke güçlerini kontrol altında tutmasıdır. Çünkü ona göre insanda güzel ahlakın ortaya çıkması akıl gücünün insanın hayvanlarla ortak olduğu arzu ve öfke güçlerini denetim altında tutmasına bağlıdır. Elmalılı, Asr suresinin tefsirinde nihai mutluluğu elde eden kimseleri, imanlarının sadece gönülde ve dilde kalmayıp teorik bilgiyi kazanan, iradelerine sahip olan ve fiillerini iman ve inanca uygun, Allah'ın rızasını gözeterek yapan insanlar şeklin-

¹⁰⁰ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 925.

¹⁰¹ Yazır, *a.g.e.*, II, s. 925.

¹⁰² Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 125-126.

¹⁰³ Mehmet Türkeri, *a.g.e.*, s. 121-122, 131.

de tasvir etmektedir. Ayrıca bu kimseler, gücü yettiği ölçüde Allah'ın emirleri doğrultusunda güzel işler yapmış ve Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak durmuşlardır. Burada Elmalılı, iman ve teorik bilgidен sonra iradenin öneme vurgu yapmaktadır. Zira insanın bedeni güçleri olan arzu ve öfke gücünün kontrolü ancak irade ile mümkün olmaktadır.¹⁰⁴ Yine Elmalılı, Mülk suresinin tefsirinde de insanın dünyada var oluş amacını “imtihan” olarak değerlendirmektedir. Mutlak kudret ve irade sahibi olan Allah, insana din, akıl ve özgür irade gibi nimetler vermiş, bu nimetler karşısında da güzel fiiller gerçekleştirenleri mükâfatlandıracağını, ancak kendi rızasının dışında boş ve faydasız işler yapanları da cezalandıracağını bildirmiştir. Bu noktada Elmalılı, insana yaratılışında akıl, özgür irade ve sorumluluk verildiğini vurgulayarak onu güzel ahlakı oluşturan şeyleri yapmaya ve onun şakavete yol açan kötü ahlaktan kaçınmaya teşvik etmektedir.¹⁰⁵

Görüldüğü üzere Elmalılı, tefsirinde Kur'an'da geçen güzel ahlaka ilişkin emir ve yasakları hikmet kapsamında değerlendirerek ilâhî buyrukları erdem olarak görmektedir. Ona göre Kur'an, insan için bir hidayet rehberidir. İnsan teorik bilgi olarak ne kadar yükselirse yükselsin Kur'an'ın hidayetinden, yani yol göstermesinden uzak kalmaz. Çünkü kitabı Kur'an olan İslam dini, bir taraftan dünya hayatının nasıl yaşanabileceği hususunda yol göstermekte, diğer taraftan da dünya hayatının mutlak bir gaye niteliği taşımadığını ve asıl gayenin ebedî olan ahiret hayatı ve mutluluğu olduğunu söylemektedir.¹⁰⁶

Sonuç

Ahlakı “güzel huylar” şeklinde tanımlayan Elmalılı, Allah'ın ahlakî yetkinliğini gerçekleştirebilmesi amacıyla insana bir nimet olarak akıl, irade ve özgürlük verdiğini söylemektedir. Başka bir ifadeyle, Allah, insana akıl, cüz'i irade gibi sayısız nimetler vermiş, ancak bu nimetler karşısında sorumlu tutacağını da açıkça bildirmiştir. Zikredilen lütuf ve ihsan karşılığında insandan beklenen ise Allah'ın rızasını doğrultusunda kulluğunu yapmasıdır. Ayrıca mutlak kudret ve irade sahibi sadece Allah'tır. Allah'ın irade ve kudreti karşısında insan sınırlı bir irade ve kudrete sahiptir. Elmalılı'ya göre din, insana birtakım mükellefiyetler yüklemiştir. O, insanın bu mükellefiyetlerini Rabbine, kendisine ve diğer insanlara karşı sorumluluğu şeklinde zikretmektedir.

¹⁰⁴ Yazır, *a.g.e.*, IX, s. 6079.

¹⁰⁵ Yazır, *a.g.e.*, VII, s. 5154-5156.

¹⁰⁶ Yazır, *a.g.e.*, I, s. 171; V, s. 3171.

Elmalılı, insanın Rabbine karşı sorumluluğunu, vahiy ile bildirilen emir ve yasaklara riayet ederek bütün davranışlarını Allah'ın hoşnutluğunu kazanması ve sırf iyi olduğu için gerçekleştirilmesi olarak ifade eder. İnsanın kendisine karşı sorumluluğu ise akıl yetisini ve irade özgürlüğünü en yüce mutluluğu elde etmede, yani Allah'ın rızasını kazanmada amacıyla kullanmasıdır. Elmalılı'ya göre insan, akıl gücüyle iyi ve kötü hakkında bilgi elde eder ve iradesiyle de kendisini gerçek mutluluğa götürecektir fiilleri tercih eder. Başka bir ifadeyle, Elmalılı, insanın akıl gücünün dinin hükümlerini anlamada ve idrak etmede önemli bir unsur niteliği taşıdığı, fakat bilginin davranış şeklinde ortaya konulmasında iradenin etkin olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çünkü Elmalılı, insan davranışlarının ahlaki değerinin kaynağı ve ölçütünün Allah'ın buyruğu (vahiy) olduğunu düşünmektedir. Ayrıca ona göre insan için, mutlak değerler bizzat Allah tarafından belirlenmiştir. Zira Kur'an (vahiy), sırf iyilik (mahz hayır) ve beşerin saadeti (saadet-i beşer) gayesiyle insana gönderilmiştir. Dolayısıyla Elmalılı, ahlakın temelini din olması gerektiği sonucuna ulaşmış görünmektedir.

Sonuç olarak, Elmalılı'ya göre fitratı itibariyle iyiyi de kötüye de meyyal olan insanın değer bakımından en yüksek mertebeye çıkarak nihai mutluluğu elde etmesine imkân veren ve en aşağı dereceye inmekten onu koruyan saikler din ve ilâhî buyruklardır. Ahlak anlayışı inanç doğrultusunda şekillenen Elmalılı'da ahlakın dini temelini şu formüllerle ifade edebiliriz;

İnsanın nihai mutluluğa ulaşması ahlaklı olmasına; güzel ahlak sahibi olması dindar olmasına; dindar olması da dini bilme ve sevmesine bağlıdır.

Kaynakça

- Beyazizade Ahmed Efendi, *İmam-ı A'zam Ebû Hanîfe'nin İtikadî Görüşleri (el-Usulü'l-münife li'l-imam Ebû Hanîfe)*, trc. İlyas Çelebi, İFAV Yayınları, İstanbul 2000.
- Bircan, Hasan Hüseyin, *İslâm Felsefesinde Mutluluk*, İz Yayıncılık, İstanbul 2001.
- Çağrı, Mustafa, "Ahlak", *DİA*, II, İstanbul 1989, s. 1-9.
- _____, *İslâm Düşüncesinde Ahlak*, Birleşik Yayıncılık, İstanbul 2000.
- Durusoy, Ali, *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, İFAV, İstanbul 2008.
- Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-tevhîd*, trc. Bekir Topaloğlu, İSAM Yayınları, İstanbul 2014.
- Erdem, Hüsameddin, *Ahlak Felsefesi*, Hü-Er Yayınları, Konya 2013.
- er-Râzî, Fahreddin *Kitâbü'n-nefs ve'r-rûh ve şerhu kuvâhümâ*, nşr. Muhammed Sağır Hasan Ma'sûmî, Ma'hadü'l-Ebhasi'l-İslâmiyye, Tahran 1985.

- Eşârî, Ebu'l-Hasen, *Makâlâtü'l-islâmiyyîn ve'htilâfu'l-musallîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, trc. Mehmet Dalkılıç-Ömer Aydın, Kabalcı Yayınları, İstanbul 2005.
- Fahri, Macid, *İslâm Ahlak Teorileri*, trc. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- Fârâbî, *Kitâbu ârâu ehl'l-medîneti'l-fâzıla*, nşr. Albir Nasri Nadir, Dâru'l-Meşrik, Beyrut 1986.
- _____, *Kitâbu'l-mille*, nşr. Muhsin Mehdi, Beyrut 1968.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-arab*, I, Dâru'l-Lisani'l-Arab, Beyrut 1970.
- İbn Miskeveyh, *Tehzîbü'l-ahlak*, nşr. Kostantin Zürek, Beyrut: The American University of Beyrut 1967.
- İbn Sinâ, "en-Nâs", *et-Tefsîru'l-Kur'ânî ve'l-lugatu's-süfiyye fi felsefeti İbn Sinâ*, nşr. Hasan Âsî, Müessesetü'l-Câmiyye, Beyrut 1983, s. 123-125.
- _____, "Risâle fi aksâmi'l-ulûmi'l-akliyye", nşr. Abdülemir Şemseddin, *el-Mezhebü't-terbevi 'inde İbn Sinâ min hilâli felsefetihi'l-'ameliyye*, Şirketü'l-Alemiyye li'l-Kitâb, Beyrut 1988, s. 261-272.
- _____, *İkinci Analitikler, Burhan*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *İşaretler ve Tembihler, el-İşârât ve't-tenbîhât*, nşr. ve trc. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- _____, *Mantiğa Giriş, el-Medhal*, nşr. ve trc. Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2006.
- _____, *Metafizik*, I, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2004.
- _____, *Metafizik*, II, nşr. ve trc. Ekrem Demirli-Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul 2005.
- İhvân-ı Safâ, *Risâleler*, I, trc. Ali Durusoy ve diğerleri, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 2012.
- Kazanç, Fethi Kerim, *Gazzâlî Öncesi Ehl-i Sünnet Kelâmında Ahlak Düşüncesi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2007.
- Kılıç, Recep, *Ahlakın Dini Temeli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2012.
- Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risâleler İçinde*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2014.
- _____, "Nefis Üzerine", *Felsefi Risâleler İçinde*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik yayınları, İstanbul 2014, s. 244-250.
- _____, "Tarifler Üzerine (fi'l-Hudûd ve'r-rusûm)", *Felsefi Risâleler İçinde*, nşr. ve trc. Mahmut Kaya, Klasik yayınları, İstanbul 2014, s. 178-189.

- Kutluer, İlhan, *İslâm Felsefesi Tarihinde Ahlak İlminin Teşekkülü*, (Basılmamış Doktora Tezi), M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1989.
- Ragıb el-İsfahânî, *el-Müfredat fî garibi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Seyyid Kilânî, Dârü'l-Marife, Beyrut tsz.
- Şehristânî, *Kitâbu'l-musâraa (Filozoflarla Mücadele)*, nşr. ve trc. Aygün Akyol-Aytekin Özel, Litera Yayıncılık, İstanbul 2010.
- _____, *Nihâyetü'l-ikdâm fî ilmi'l-keîâm*, nşr. Alfred Guillaume, (y.y.), London 1934.
- Toksöz, Hatice, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Sûresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefî Kavramlar ve İbn Sînâdaki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Yıl: 2012/1, sayı: 28, Isparta 2013, s. 39-61.
- Türkeri, Mehmet, *Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi*, Lotus Yayınları, Ankara 2013.
- Uludağ, Süleyman, "Muhabbet", *DİA*, XXX, İstanbul 2005, s. 386-388.
- Yavuz, Yusuf Şevki, "Şer", *DİA*, XXXVIII, İstanbul 2010, s. 539-542.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, "Metâlib ve Mezâhib Tercümesinin Dibâcesi", *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. A. Cüneyd Köksal-Murat Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul 2011, s. 373-402.
- _____, *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Kitabevi, 1971.
- Yılmaz, Sabri, "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah'ın Rahman ve Rahim Sıfatlarını Tahli", *Kelâm Araştırmaları*, 4, 2 (2006), s. 105-114.

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR
(SPECIAL ISSUE)

ÜÇ DEVİR, ÜÇ HAMDİ EFENDİ
THREE PERIODS AND THREE HAMDİ EFENDİ
İSMAIL KARA

ELMALILI'NİN TEFSİR METODOLOJİSİ
METHODOLOGY OF ELMALILI IN HIS COMMENTARY
MUSTAFA ÖZEL

ELMALILI'NİN MEALİNDE ÇOK ANLAMLIKLILIK PROBLEMİNE YAKLAŞIMI
(LAFİZ-MANA İLİŞKİSİ)
THE APPROACH OF ELMALILI TO POLYSEMY PROBLEMS IN HIS TRANSLATION
(RELATION BETWEEN WORDS AND MEANING)
ZÜLFİKAR DURMUŞ

ELMALILI M. HAMDİ YAZIR'IN İLMİ TEFSİR ANLAYIŞI
ELMALILI HAMDİ YAZIR'S UNDERSTANDING OF SCIENTIFIC EXEGESIS
MESUT OKUMUŞ

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ ADLI ESERDE ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN HADİSE YAKLAŞIMI
ELMALILI HAMDİ YAZIR'S APPROACH TO THE HADITH IN HAK DİNİ KUR'AN DİLİ
SAMİ ŞAHİN

HAK DİNİ KUR'AN DİLİ BAĞLAMINDA BİR HUKUKÇU OLARAK ELMALILI M. HAMDİ YAZIR
ELMALILI HAMDİ YAZIR AS A JURIST IN THE CONTEXT OF (HAK DİNİ KURAN DİLİ)
ABDULLAH ÇOLAK

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN TASAVVUF ANLAYIŞI
SUFISM UNDERSTANDING OF ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR
HÜSEYİN KURT

ELMALILI HAMDİ YAZIR'IN POZİTİVİZME KARŞI DİNİ ARGÜMANLARI
ELMALILI HAMDİ YAZIR'S RELIGIOS ARGUMENTS AGAINST POSITIVISM
İBRAHİM COŞKUN

ELMALILI HAMDİ YAZIR DÜŞÜNCESİNDE DİN-FELSEFE İLİŞKİSİ
RELATIONSHIP BETWEEN PHILOSOPHY AND RELIGION IN THOUGHT OF
ELMALILI HAMDİ YAZIR
ALİYE ÇINAR KÖYSÜREN

ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA AHLAKIN DİNİ TEMELİ
THE RELIGIOUS BASIS OF ETHICS IN THE THOUGHT OF ELMALILI M. HAMDİ YAZIR
HATİCE TOKSÖZ



Fiyatı: 7,5₺