

T.C.
ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
İSLAM FELSEFESİ BİLİM DALI

HAK DİNİ KUR'AN DİLİNDE FELSEFİ UNSURLAR

96084

Yüksek Lisans Tezi

Tez Danışmanı : Yard. Doç. Dr. Enver UYSAL

HAZIRLAYAN
Fatma DORE (SATILİŞ)
U2002243

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Bursa, 2000

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ

BİRİNCİ BÖLÜM

ELMALILI'NIN KİMLİĞİ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

1. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN KISACA HAYATI 2
2. DİBACE (ÖNSÖZ)'NİN ÖNEMİ.....4
3. ELMALILI'NIN FELSEFEYE BAKIŞI6
4. ELMALILI'YA GÖRE FELSEFE VE DİN..... 8
5. ELMALILI'NIN BATILAŞMASI KARŞISINDAKİ TAVRI 11
6. TECEDDÜD (YENİLİKÇİLİK)'Ü SAVUNAN BİR ALİM OLARAK ELMALILI.....14

İKİNCİ BÖLÜM

HAK DİNİ KUR'AN DİLİNDE FELSEFİ UNSURLAR

1. HİKMET KAVRAMI..... 18
2. ALLAH'IN SIFATLARI..... 22
 - A. VÂCİBU'L-VÜCÛD24
 - B. BİRLİK SIFATI 26
 - C. İSTİVA KAVRAMI VE MEKÂN MESELESİ..... 28
3. ALLAH-ÂLEM İLİŞKİSİ.....30
 - A. İNSANIN YARATILIŞI.....31
 - B. ÂLEMİN YARATILIŞI..... 35
 - C. VAHDET-İ VÜCÛD39

D. NEDENSELLİK PRENSİBİ.....	41
E. İRADE KAVRAMI VE BUNA İLİŞKİN PROBLEMLER	46
4. NÜBÜVVET MESELESİ.....	51
A. VİCDAN.....	55
B. VAHY	56
C. KESİN BİLGİ VE ALLAH'IN ŞEHÂDETİ	57
D. GAYBA İMAN VE GERÇEKLİK.....	60
E. AKIL VE ŞUUR	62
5. ELMALILI'DA RUH MESELESİ.....	65
SONUÇ	70
KAYNAKÇA	72

ÖNSÖZ

Ülkemizde İslâm felsefesi çalışmalarının son yıllarda daha çok ilgi görmesinin kazandırdığı en önemli şey: Milli kültürümüzün felsefî açıdan çeşitli yönleriyle araştırılması ve bu sayede felsefî alanda önemli görüşler belirtmiş olmakla birlikte bu yönleri yeterince tanınmamış olan fikir adamlarımızın düşüncelerini tanımaktır.

Biz bu araştırmamızda hayatını ilme adanmış, öz kültürümüzün yetiştirdiği bir alim olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın din âlimliği yönü meşhur olmakla beraber, onun felsefî yönünün yeterince bilinmemesinden hareketle, en önemli eseri olan "Hak Dini Kur'an Dili"ni felsefî bir bakışla incelemeye çalıştık.

Hamdi Yazır, yakın dönem Türk fikir ve ilim hayatının müstesna simalarındandır. Dinamik bir din ve İslâm anlayışı ile fikrî ve ilmî yönden İslâmiyeti yeniden tanımlayarak çağımızda Müslümanlara yeni ufuklar açmaya çalışmış kâfalarındaki ve ruhlarındaki donukluğu gidermenin yollarını göstermiştir.

Elmalılı Hamdi Yazır, bir meşrutiyet düşünürüdür. Bundan dolayı gerek cumhuriyeten önce, gerekse cumhuriyet döneminde hem dinî, hem hukukî, hem içtimaî, hem de felsefî meseleler üzerinde derinliğine düşünmüştür ve bunların bir kısmına yeni sayılabilecek çözüm yolları getirmiştir. Onun yenilik anlayışının, muhafazakarlığı da bünyesinde barındıran, bozulma ve kimlik değişimine yol açmayacak şekilde gerçekleştiğini görüyoruz.

Ömrü, günümüzde de varolan eğitimin yanlış düzenlenmesi, Müslüman cemaatin kusurlu yönlendirilmesi, batıdan yararlanmakla batıya tâbi olmak arasındaki farkın anlaşılmasında ve nihâyet İslâma yapılan saldırılar gibi problemlerle mücadele etmekle geçmiş olan Elmalılı Hamdi Yazır'ı, iki bölümde araştırdık. Birinci bölümde yetiştiği çevre ve kültür ortamını felsefeye bakışını, felsefe ve din anlayışını, batılılaşma karşısındaki tavrını incelemeye çalıştık. Bu konuda en önemli kaynağımız Elmalılı'nın Metâlib ve Mezâhib'e yazmış olduğu "Dibâce"(Önsöz) oldu. Bundan başka "Elmalılı Hamdi Yazır Sempozyumu"ndaki çeşitli bildiriler de Elmalılı'yı çeşitli yönleriyle daha iyi tanımamıza yardımcı oldu.

İkinci bölümü ise araştırmamızın asıl konusunu teşkil eden "Hak Dini Kur'an Dili"ndeki felsefi kavramlara ayırdık. Elmalılı'nın, tefsirinde birtakım ayetleri açıklarken yer verdiğini gördüğümüz bu kavramlar ışığında dile getirdiği düşünceler, onun hem İslâm kültürüne, hem de batı felsefesine vukûfiyetinin derecesini ortaya koymasından son derece önemlidir. Takdir edilir ki, tefsirde çeşitli yerlerde dağınık olarak kullanılan bu kavramları sistematize etmenin güçlüğü ortadadır. Bu güçlüğe rağmen Elmalılı'nın tefsirinin felsefi ağırlığının ortaya çıkması doğrultusunda bir katkıımız olabildiyse, bu bizim için bir mutluluk olacaktır.

Çalışmam süresince yakın ilgi ve yardımlarını esirgemeyen değerli hocam Yard. Doç.Dr. Enver UYSAL Bey'e şükranlarımı sunmayı burada bir görev bilirim.

Fatma DORE (SATI LIŞ)

10.02.2000., İstanbul



I. BÖLÜM

ELMALILI'NİN KİMLİĞİ VE DÜŞÜNCE DÜNYASI

Genel anlamda bir düşünürün hayatının ve kimliğinin araştırılması, onun yaşadığı dönemin siyasi, kültürel ve dinî açıdan incelenmesini de gerektirir. Elmalılı Hamdi Yazır, döneminin siyasi kültürel ve dini problemlerini felsefî bir birikimle çözmeye çalışmış, en azından bir asırdır Osmanlı'nın gündemini işgal eden batılılaşma ve çağdaşlama problemleri üzerine dinî hassasiyetini de muhafaza ederek kafa yormuştur. Zaten bir düşünürün düşünce dünyasını, içinde yaşadığı toplumun genel problemlerinden soyutlayarak anlamak mümkün değildir. Bu, hangi dönemde yaşamış olursa olsun her düşünür için böyledir. Çünkü düşünür, çağının problemleriyle didişen, onlara çözüm peşinde koşan kişidir. İşte bu genel ifadelerin Elmalılı hakkında da geçerli olduğunu özellikle ifade etmemiz gerekir. O, çağının problemleriyle bir düşünür ve önemli bir din bilgini olarak hayatı boyunca uğraşmış, Avrupalılaşma, çağdaşlama, teceddüt, ilerleme... gibi kavramlar onun düşünce dünyasının merkez kavramları olmuş, felsefî bir birikim ve dini bir yaklaşımla bu problemlere çözümler sunmaya çalışmıştır. Ömrünün sonlarına doğru, yeni kurulan TBMM kararı ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın teklifi ile yazdığı "Hak Dini Kur'an Dili" adlı tefsirinde onun bakışının derinliğini görmek mümkündür.

İşte böyle bir yaklaşımla biz de Elmalılı'yı daha iyi anlayabilmek için önce onun hayatını kısaca ele alıp, çağının kültürel problemlerine nasıl çözüm getirdiğini bazı kavramlar çerçevesinde, ve bir Yüksek Lisans çalışması sınırları içinde ifade etmeye çalışacağız.

1. ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'IN KISACA HAYATI¹

Antalya'nın Elmalı ilçesinde 1878 yılında doğmuş olan Muhammed Hamdi Yazır, Burdur'un Gölhisar ilçesine bağlı Yazır köyünden Elmalı Şer'iyye Mahkemesinin başkâtibi Numan Efendi ile Sar'arlı Mehmed Efendi'nin kızı Fatma Hanım'ın oğludur. Elmalı'nın dedeleri ilmiye sınıfına mensup kişilerdi. Hamdi Efendi ilk ve orta öğrenimini Elmalı'da tamamlamış, bu süre zarfında hafızlığını da bitirmiştir. Bundan sonra Elmalı, dayısı Mustafa Efendi ile birlikte İstanbul'a gider ve Küçük Ayasofya Medresesi'ne yerleşir(1895). Beyazıt camiindeki derslerine devam ettiği Kayseri'li Mahmud Hamdi Efendi'den icazet alır. Bu isim benzerliğinin ayırtilmesi için artık hocası Büyük Hamdi kendisi de Küçük Hamdi diye anılacaklardır. Nitekim Elmalı, yazılarında da "Küçük Hamdi"imzasını kullanmıştır. 1904 yılında girdiği ruûs imtihanını kazanır. Bir taraftan da kendi gayretiyle edebiyat, felsefe ve müsikî öğrenen Hamdi Yazır, ülkeyi çağdaş ilim ve medeniyet seviyesine ulaştırmaya vesile olabileceği ümidiyle meşrutiyet idaresini hararetle savunmaya başlar. Ve bu görüşü temsil eden İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin İlmiye şubesine üye olur. Avrupaî tarzda bir meşrutiyet modeli geliştirmek için çalışmalar yapar. II. meşrutiyetin ilk meclisine Antalya mebusu olarak girer ve II. Abdulhamid'in tahttan indirilmesine rıza göstermeyen fetva eminini görevi olmadığı halde ikna edip fetva müsveddesini yazmak suretiyle bu konuda etkili bir rol oynar. Elmalı, 1908'de II. Meşrutiyet'in ilânından kısa bir zaman sonra kaleme aldığı "İslâmiyet ve Hilâfet ve Meşihat'ı İslâmiye" başlıklı yazısını, Şeyhülislâm'ın Meclis-i Mebusan karşı-sındaki konumu hakkındaki tartışmalar üzerine kaleme almıştır.² Dönemin bu gündemine iki görüş hakimdir:

1. Şeyhülislâm'ın sadrazamla birlikte padişah tarafından atandığı, halifenin dini konularda vekili olduğu, İslâm cemaatının riyasetinde bulunduğu, dolayısıyla istinsâk (sorgulanma) ve istizahın (kendisinden açıklama

1 Elmalılı Hamdi Yazır'ın hayatı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yavuz, Yusuf Şevki, Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. "Elmalılı Muhammed Hamdi" maddesi, İst.- 1997 s. 58-62; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu Ankara 1993, s. 2-32 (bundan sonra "sempozyum" şeklinde geçecektir); Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İst-1997, c.I, s. 519-520.

2 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Makaleler II, İstanbul 1998, s. 93-100.

istenmesi) itibarını zedeleyeceği gibi gerekçelerle Meclis-i Mebusan'a karşı sorumsuz olması gerektiği,

2. İslâmiyette ruhbanlığın bulunmaması ve bir kabine üyesi olarak diğer üyeler gibi Meclise karşı sorumluluk taşıması gerekliliği.³

Hamdi Yazır, bu görüşlerden ikincisinin savunucusu olmuştur. Çünkü ona göre şeyhülislâmın görevi İslâm devletinde halka ve devlete hizmet etmektir, yani şeyhülislâmın memuriyetten başka görevle görevlendirilmesine karşıdır.

1915-1917 yıllarında huzur derslerine de muhatab olarak katılan Elmalılı, 1918'de şeyhülislâmlık bünyesinde kurulan Darü'l-hikmeti'l-İslâmiyye azalığına, bir müddet sonra da bu müessesenin reisliğine tayin edilir. Israrlı teklifler üzerine Damat Ferid Paşa'nın birinci ve ikinci hükümetinde evkâf nâzırı olarak görev yapar ve 15 Eylül 1919'da âyan heyet üyeliğine tayin edilir. İlmî rütbesi de Süleymaniye medresesi müderrisliğine yükseltilir. Cumhuriyetin ilanı üzerine memuriyet yaptığı kurumlar lağvedilince açıkta kalır. Milli mücadele sırasında İstanbul hükümetlerinde görev yaptığı için İstiklâl Mahkemesi'nce gıyabında idama mahkum edilen M.Hamdi Yazır mahkeme sonunda muhtemelen İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne üye olması sebebiyle suçsuz bulunarak serbest bırakılır. İstanbul'a döner, artık camiye gitme dışında evinden dışarı çıkmaz. Medreselerin de kapanması ile geçim sıkıntısına düşen Elmalılı, çoktandır yapmak istediği bir eseri tamamlar. Bu, Paul Janet ve Gabriel Seailles tarafından yazılan orjinal adı "Histoire de la Philosophie" olan bir felsefe tarihini türkçeye çevirme işidir. Bu eserin sadece metafizik ve ilahiyat bölümleri "Metâlib ve Mezahib" adıyla yayınlanmıştır.⁴ Türkiye Büyük Millet Meclisinde türkçe bir tefsir hazırlanması kararı alınca Diyanet İşleri Reisliği bu işi kendisine teklif eder. Elmalılı da teklifi kabul ederek tefsiri yazmaya başlar. Haş Dini Kur'an Dili adını verdiği eserini vefatından önce bitirmeye muvaffak olur. 27 Mayıs 1942'de kalp yetmezliğinden Erenköy'de damadının evinde vefat eder ve Sahra-yı Cedîd Mezarlığı'nda defnedilir.

3 Kara. İsmail, 'Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik' (Sempozyum içinde), s. 253

4 Paul Janet ve Gabriel Seailles, tarafından yazılan "Histoire de la Philosophie", Elmalılı Hamdi Yazır tarafından metafizik ve ilahiyat bölümleri Türkçe çevrilmiş "Metâlib ve Mezahib" adıyla yayınlanmıştır. Elmalı bu çeviriye uzun bir dibâce (önsöz) yazmıştır.

Görüldüğü üzere Elmalılı Hamdi Yazır'ın çok kısa da olsa değindiğimiz hayatı, hareketli, siyasi ve kültürel bir çalkalanma döneminde geçmiştir. Karakterine ileriki sayfalarda değineceğimiz bu dönemde yaşayan Elmalılı, derin kavrayışı sayesinde pratik hayatta önemli işler başardığı gibi değerli eserler vererek manevi alanda da hizmet vermekten geri kalmamıştır.

2. DİBÂCE (ÖNSÖZ)'NİN ÖNEMİ

Elmalılı Hamdi Yazır, Metâlib ve Mezâhib adlı felsefî tercümesine yazdığı "Dibâce"⁵ de bunu yazmadaki gayesi ve o dönemdeki ruh halini şöyle dile getirir: "Senelerden beri devam eden ilmi çalışmalarına son verilmiş ve o çalışmanın kazanılmış vatanî bir ücreti demek olan yeterli maaşına el konmuş, böylece de özel hayatı ümitsiz bir hale gelmiş bulunan bir ferdin bu çalışması bir küstahlık, bu temennisi de bir hayal sayılabilir. Ancak ilmî alışkanlığın böyle bir tecellîsini anlayışla karşılamamak; görev yapmakta Allah rızasından başka gaye gözetmeyen hasta bir kalbi sebepleri sebep kılan Hz. Allah'ın mutlak yardımından ümit kestirmek de doğru değildir..."⁶

Elmalılı Hamdi Yazır, cumhuriyet öncesinde sürdürdüğü fiili çalışmalarını Cumhuriyetin kurulduğu dönemde birtakım kurumların değişikliğe uğraması ya da kapanmasıyla yürütememiştir. İlmî nitelikli bu çalışmaları aynı zamanda onun gelir kaynağı idi. Yukarıdaki ifadelerinden anladığımız kadarıyla Elmalılı, içine düştüğü geçim sıkıntısıyla beraber sahip olduğu bilgiyi de bir yolla aktarmanın sıkıntısını yaşıyordu. Batılı değer ve disiplinlerin tartışılıp yer yer tümünden red ya da tümünden kabul etme gibi yanlış tutumların sergilendiği bu dönemde felsefeye yatkın anlayışı ve ilmî birikimiyle kaleme aldığı eserleriyle ulaşmak istediği şey; ülkenin kültürel ve ilmi kaosuna yönelik çözümler sunmak, bunu yaparken de vaktinin ve enerjisinin çoğunu alan bu çalışmalarından kendisinin ve ailesinin geçimini sağlamaktı.

XX. yüzyılda ulaşılan kültürel seviyenin karakteri; bilimsel açıdan sonuna kadar sorgulama ve de verileri mutlak bilimin yargısından geçirmektir. Bundandır

5 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Dibâce (Önsöz), ("İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş" adı ile Recep Kılıç sadeleştirmiştir.) Ankara 1996. Eser bundan sonra sadece "Dibâce" diye geçecektir.

6 Dibâce, s. 13.

ki, İslâma yöneltlen tenkitler kelâmın klasik bünyesini çağın gerisine düşürmüş ve ona bu yeni kültürle yeni bir savunma kalkanı oluşturma zorunluluğu doğurmuştur. Bu durum kelâmî konuların daha ziyade felsefe ve modern bilimler çerçevesinde ele alınmasını gerektirmiştir. Materyalist felsefelerin, mânevi değerlerle ayakta duran din üzerindeki tahribatını engellemek için ilk şart, dini onlara karşı savunmaktır. İşte bir medrese hocası olan Hamdi Yazır'ı şahsî çabalarla Fransızca öğrenmeye sevkeden başlıca neden, okuttuğu değerlere dil uzatan zihniyetleri önce kendi kafa yapıları içinde doğru bir biçimde kavramak ve daha sonra onları bu kavrayışla susturma ihtiyacıdır. Elmalılı, İslâm ümmetinin içtimai vicdânını kaybemesinin büyük felaketlere sebep olacağına ve müslümanları Avrupalılaştırmanın bir hata olduğuna inanır. O, kurtuluşu Avrupa'yı içimizde eritip kendi değerlerimizi korumakta bularak bu eserin tercümesinin gerektiğini şu ifadeleriyle dile getiriyordu: "Fakat bugünkü hayat şartları altındaki ihtiyaçlara göre, İslâma hizmet etmek ile kendisini mükellef bilen ve başka lisana aşına olmayan İslâm âlimlerinin kendilerine yabancı bilgileri tamamlayacak, fikri çalışmalarını açarak hedef tayinlerine vesile olacak böyle bir eserin mütalasını kolaylaştırmaktaki iyi niyetim göz önüne alınırsa, bu tuhafılık kaybolacaktır."⁷

Elmalılı bu çeviri gayretindeki asıl sebepleri böylece açıkladıktan sonra, içinde bulunduğu maddi sıkıntıya da bir çare bulması zorunluluğunun aynı döneme rastlamasını bir tuhafılık olarak değerlendiriyor.

Elmalılı Hamdi Yazır'ın yeni oluşan düşünce dünyası karşısındaki uyank bilinci, anlayışı ve çözüm bulmak için sarfettiği çaba onun klasik bir din alimi olmaktan daha başka şekillerde de yorumlanmasına vesile olmuştur. Bu yorumların başında ise onun bir filozof olarak değerlendirilmesi gelir. Mesela, Süleyman Hayri Bolay, "fikirler ve hâdiseler karşısında tavır takınabilen ve bunu cemiyetin hayrına izhar edebilen kimse"ye filozof denebilirse, Hamdi Yazır'ın bu mânâda bir filozof sayılacağını, yine "daha önceki müfessir ve mütefekkirlerden müstakil düşünebilen ve onlara yerine göre tenkitler yöneltebilen kimse" filozof sıfatını alabilirse Hamdi Yazırın bu mânâda da filozof sayılabileceğini savunur.⁸

7 Dibâce, s.55.

8 Bolay, Süleyman Hayri, 'Bir filozof müfessir olarak M-Hamdi Yazır' (Sempozyum içinde), s. 136

Nitekim Elmalılı Hamdi Yazır'dan felsefe alanında söz ettiren asıl şey, Metâlib ve Mezâhib adlı esere yazmış olduğu dibâce'dir. Fransızcadan tercüme ettiği bu esere bir önsöz olarak yazmış olduğu dibâce incelendiğinde, Elmalılı'nın sistemli bir felsefe disiplini oluşturmaktan çok, felsefe konularını iyi anlayıp değerlendirdiği ve bir takım alternatif görüşler ileri sürdüğü görülecektir. Daha önce bahsedildiği üzere Elmalılı'yı bu çalışmayı yapmaya sevkeden sebeplerin aciliyeti ve zamanın darlığı geniş çaplı bir eser ortaya koymasını engellemiştir. Bunun İslâm ümmetinin ihtiyaç duyduğu ve Müslüman alimleri tarafından devam ettirilmesi ve tamamlanması gereken bir çalışma olduğunu kendisi zaten dibâcede özellikle belirtir.

Bu tezin başlıca konusu Elmalılı'nın tefsirinin incelenmesi ve tefsirde geçen felsefî kavramlar üzerinde durulmasıdır. Böylece biz, Elmalılı'nın felsefe alanında yoğunlaştığı, orijinal görüşlerini belirttiği dibâce'yi araştırmamızda bir giriş niteliğinde ele alarak bazı hususlarına değindik.

3. ELMALILI'NIN FELSEFE'YE BAKIŞI

Felsefe kelimesinin temel manası bilgelik anlamına gelen hikmet sev gisidir. Yani varolanı anlamaya yönelik bilme arzusudur. Nihat Keklik'in İslâm filozoflarının tariflerinden seçtiği ortak yönler dikkat edilirse felsefenin mana olarak neleri kapsadığı açıkça görülecektir. Buna göre felsefe;

- Nesnelere mahiyet ve hakikatini bilmektir.
- Varlığın sebebini açıklamaya çalışmaktır.
- İnsanın kendini tanımasıdır.
- İnsanın gücü ölçüsünde Allah'a benzemek, yani ilahi (insan üstü) bir kişilik kazanmaktır.⁹

Bir İslâm alimi ve felsefede yetkin görünen kişiliğiyle Elmalılı'nın felsefe tarifi şöyledir: "Genel veya evrensel bir konu çerçevesinde felsefî problemleri sistematik veya tarihi olarak özel bir sistem içinde araştırmak ve çeşitli sistemleri de mümkün

9 Keklik, Nihat, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982, s. 1.

olduğunca tenkitçi bir yaklaşımla incelemektir."¹⁰ Bir bakıma "Felsefe sorunlarının tarihi olan felsefe tarihi ise felsefe ve felsefî eserleri çağların ve toplumların kültürel, toplumsal bağlantıları içinde kavramaya ve ortaya sermeye çalışan düşünce tarihleridir."¹¹ Bir felsefe tarihi mütercimi olarak Elmalılı'nın felsefeyi, ancak tenkide tabi tutmak suretiyle anlaşılabilir bir ilim olarak görmesi, onun tüm felsefî zevkin bu tanımda saklı olduğuna inanmasındandır.

Elmalılı felsefe ilmini böylece tanımladıktan sonra bu ilimle uğraşacak insanlara da birtakım ön şartlar yükler. Buna göre felsefî meseleler ve eserlerin ilmi ve felsefî bir meleke kazanmış kimseler tarafından dile getirilip yazılması neredeyse birinci derecede önemli bir şarttır. O, böyle bir meleke edinememiş kişilerin felsefeyle uğraşmalarının onları ruhen bunalıma sokacağını belirtir.¹²

Elmalılı'ya göre, felsefe sistemleri toparlayıcı bir mütâlaâlar alanıdır. Sağlam bir doğrultuya sahip bu sistemlerin en büyük faydası ruhi birliği sağlayabilmelerindedir. Çünkü ruh birliğinin sağlanması, sorunu doğru anlama ve en iyi reçeteyi bulma açısından çok önemlidir. Ruh birliğinden Elmalılı'nın anladığı düşünme ve vicdanın tam birlikteliğidir. Hakikat ile münasebetin sağlandığı böyle bir birliktelik ruhun bozukluğuyla kesintiye uğrar. Böylece bu ilmi yetkinliğe sahip olan kimse felsefî sistemlerin her yönden ilişkilerini tesbit etmek, ayrıldıkları ve birleştikleri yönleri ve çözüm yollarının ulaştığı tüm noktaları kavrayabilir.

Elmalılı, "herşeye ayrı bir bakış açısıyla bakmak ve bir şeydeki çeşitli bakış açılarının düzenine bakmamak, vicdân ile vücûdun hakiki irtibatından uzaklaşmak" demek olacağından, bunun şahsiyeti bozduğuna ve toplumun zarar görmesine neden olacağına inanır. Onun bu ifadelerinde satır aralarına saklanmış bir şekilde farklı bir bakış açısına, felsefî kavramları anlama güvencesine, bundan daha da öte bu kavramları anlayıp tartışma yetisine sahip olduğunu farkediyoruz.

Süleymaniye medresesinde "mantık müderrisliği" yaptığı sırada Alexandre Bain'in "istintacî ve istikrai mantık" adlı eserini tercüme ederek okumuş, diğer

10 Dîbâce, s. 21.

11 Akarsu, Bedia, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1994, s. 84.

12 Dîbâce, s. 21.

felsefeler hakkındaki yeni fikirlerin İslâmdaki mantık ve ilim telâkkileri ile münasebetlerini araştırmış, böyle bir araştırma da kendisini doğal olarak felsefe tarihi ile yüzyüze getirmiştir. Bu hususta çeşitli eserleri gözden geçiren Hamdi Yazır, Fransız filozofu Paul Janet'nin G.Seailles ile yazdığı "Histoire de la Philosophie" adlı eserini "tam manasiyle ilmi ve felsefî açıdan eşsiz toplu bir eser" olarak görmüş, bunun üzerine eserin ilâhiyat ve metâfizik kısımlarını tercüme etmiştir. Tercüme ettiği kısımlara sık sık notlar koyarak çeşitli fikirler ve filozoflar hakkında tenkid, takdir ve tasviplerini bildirmiştir. Süleyman Hayri Bolay, felsefi bakımdan çok kıymetli olan bu notların bazı yerlerinde oldukça cesur hükümler bulunduğunu belirtir.¹³ Bunlardan bazıları şunlardır: Sokrat'ın Peygamber olabileceğini, onun istidlâli kullanan bir filozof olmasını ilahi ilham almasına mani olmayacağını bildiren notu Kant'ın ontolojik delile yaptığı itirazı tenkid etmesi ve bu itirazı bir "mugâlata" olarak nitelendirmesi.

4. ELMALILI'YA GÖRE FELSEFE VE DİN

Bu konuda Elmalılı'nın hususi olarak üzerinde durduğu bir nokta vardır. Bu ilmin akli ve nakli yönüdür. Nakli olan din kurallarının hükmü zaman içerisinde geçerliliğini korur, ancak içinde bulunulan dönemde naklin daha iyi anlaşılması akli delillerle mümkündür.

Elmalılı, akli delil olarak nitelenebilecek ilim ve fennin, nakli deliller vasıtasıyla kurulu olan dinlerle ilişkisinin kaçınılmaz olduğuna değinir. İlimlerin toplumsal önem ve değerinin felsefî içtihad yoluyla kazanılacağını belirtir.¹⁴ İlimlerden faydalanma ancak onlar arasında belli bir kurala göre düzenleme yaparak bir birlik sonucuna varmakla olur diyen Elmalılı, din ve felsefe arasında yapılacak bazı düzenlemelerin pratik alanda önemli olduğunu vurgular. Ancak burada aklın taraftarı olan seçkin kimselerle, nakli delillere dayanmayla yetinen halk arasındaki ilişkinin çok hassas bir mesele olduğunu belirterek ko nuyu halk ile aydın çatışmasına getirir.¹⁵

13 Bkz. Bolay, Süleyman Hayri, a.g.m., s. 126-127.

14 Dibâce, s. 26.

15 Dibâce, s. 28.

Dinler daha çok kalplere hükmederek kabul gördüğü için halk kesiminin bu kabulü aydın kesimine göre kimi zaman daha kuvvetli, şartsız, koşulsuzdur. Böyle bir teslimiyetle halktan kimseler bazen maneviyatın doruğuna çıkabilir ve keşifle yüksek ilmin akıl yolunda ulaşmaya çalıştığı noktalara varabilir.

Elmalılı, halkın dindar olmasına rağmen aydın kesimin dinden uzak oluşunun halk ve aydınlar arasında uyumu ve birbirini örnek edinme ruhunu yok edeceğini ve bu sonucun da toplumsal yapının merkezleri demek olan aydınlar ile aynı yapının çevresi ve etrafı demek olan halk arasında çekişmenin, millet ve devlet denilen birliğin ve içtimai faaliyetlerin çatlaması ve bölünmesi anlamına geleceğini, dolayısıyla millet unsurunun da oluşamayacağını ifade eder. Elmalılı, bu hassas meseleyi şöyle dile getirir: "Çok zaman vardır ki ciddi ve saf halkın hissettiği bazı olgusal neticeleri münevver sayılan seçkin, ruhlarındaki nifak vesvesesinden dolayı hissedemez. Bu sebepten seçkinin dine ciddi bir bağlanması, hakîkî bir aşkın bulunması gerekir ki, bu aşk ve bağlanma ile seçkinler arasındaki yabancılaşma yakınlaşmaya dönüşsün; içtimâî kurtuluş ve mutluluk devam edebilsin. Bu ise bilimlerle felsefenin, felsefe ile dinin karşılıklı emniyeti sayesinde hasıl olur."¹⁶

Elmalılı'nın öncelikle din ile felsefeyi aynı noktada birleştirmesi ve buna paralel olarak da doğal dindar halk ile ilim ehli olan aydınların biraraya gelmeleri gerektiğini vurgulamasıyla şu sonuca vardığını görüyoruz: "Felsefenin varacağı en son nokta din felsefesi olmuştur. Bu açıdan bu felsefe hikmet adını alır. Gerçek filozoflar gerçek bilge (hakim) kişilerdir."¹⁷ O, din felsefesi yapmanın yeni bir din ortaya atmak demek olmadığını bilakis hak dini bulmak ve tanımak demek olduğunu belirtirken¹⁸ felsefe ile din arasındaki ilişkiyi felsefeyi, doğru dine ve doğru din anlayışına götüreceği bir vasıta görerek şekillendirir.

Hamdi Yazır, "demek ki, başka dinler içinde daima garip kalmış olan felsefe, İslâmiyette aradığını bulacaktır." derken,¹⁹ insanların ancak İslâmi esaslara bağlı kalmaları şartıyla mutlu olabileceklerine, insanlığın kendi türünü devam ettirebilmek

16 Dîbâce, s. 28-29.

17 Dîbâce, s. 29.

18 Dîbâce, s. 29.

19 Dîbâce, s. 32.

için bir gün mutlaka İslâmiyeti benimsemeye mecbur kalacaklarına, gelecekte İslâm dininin daha iyi anlaşılıp uygulanacağına dair inancını dile getirmektedir. İslâm dininin düşünmeye vermiş olduğu önem de bunun en açık kanıtıdır. İnsanî bir başarı olarak felsefe dinden bu kadar yakın bir destek görürken din de insanı insan yapan, onu olgunlaştıran bir kurum olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Elmalılı dini, kendi arzularıyla iyilik yapacak ve kemale erecek insanlar yetiştiren bir "eğitim müessesesi" veya insanları kendi istekleriyle tabiatta gözlenen zorunluluk ve baskıların üstüne yükseltecek olan bir "hürriyet yolu" olarak görür. Ve hedefe ulaştıran yollardan biri olarak da felsefenin önemine değinir.²⁰ "Dinin felsefî açıdan ele alınması ya da din hakkında bir düşünme ve tartışma"²¹ olan din felsefesi Elmalılı'da din için felsefe yapıldığı, felsefesi yapılan dinin de İslâm filozoflarının değil, İslâm kelâmcılarının anladığı bir din olduğu şeklinde karşımıza çıkar. Bu anlayışını onun tefsirini yazarken gözönüne aldığı hususları sıralarken buluyoruz. O hususlardan birisi şudur; "İnanç açısından Ehl-i sünnet mezhebine ve amel bakımından Hanefî mezhebine riayet edilerek, ayetlerin ihtiva ettiği dinî, şer'i, hukûkî, sosyal ve ahlâkî hükümleri, işaret ettiği veya ilgili bulunduğu hikmet ve ilme ait konuları açıklamak"²² Burada vardığımız şu kanıyı belirtmek isteriz ki, Elmalılı'yı felsefe çalışmalarına sürükleyen etkenlerden biri, bu konulara özel merakı ise, daha önemlisi ve baskın olanı, dini kaygılarının onu motive etmesidir. Müslüman bir din alimi olan Elmalılı, felsefî görüşlerini belirtirken dini hassasiyetini bir an için elden bırakmamakta, sorunları İslâm dini prensipleri çerçevesinde ele alıp incelemektedir.

Elmalılı din ile bilimin alanları ve kaynaklarının farklılığının bilincindedir. Hak dininin akli olarak geçerliliğinin ispatı yanında, onun en etkili ispat yolunun insanlar tarafından doğru ve sağlıklı bir biçimde yaşanmasına bağlı olduğuna kesin olarak inanır. Dinin kutsallığının öteki her türlü bilgiyi geniş sınırlarında erittiğine ve hatta

20 Albayrak, Halis, 'Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'anda Din Kavramı' (Sempozyum içinde), s. 281-283.

21 Aydın, Mehmet S., Din Felsefesi, İzmir 1987, s. 1

22 Daha geniş bilgi için bkz. Akbulut, Ahmet, 'M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler', (Sempozyum içinde), s. 265-280.

onların kaynağı olduğuna olan inancını şu ifadelerinden anlıyoruz: "Din ne bilim, ne de sanâttır. Bilim ve sanatın önu ve sonu olan fitri bir mebde'dir."²³

5. ELMALILI'NIN BATILILAŞMA KARŞISINDAKİ TAVRI

Toplumsal olaylar üzerinde düşünme geleneğinin, insanın varoluşuyla birlikte başlayıp düşünce ufuklarının uzandığı en eski tarihlere kadar gittiği bilinen bir gerçektir.

Batılılaşma deyimi modern batının tarihi ve sosyo-kültürel şartlarıyla yakından ilişkili olan modern toplumsal düşüncenin bir tezahürüdür. 15. ve 16. yüzyılda vukû bulan refom ve rönesans hareketleriyle başlayan süreçte modern düşünce en yüce varlık olan tanrı yerine insanı koymuş, Hakîkâtin tek ölçüsünü de "vahy" yerine "akıl" olarak belirlemiştir. 17. ve 18. yüzyıllarda hakim olan "Aydınlanma Hareketi" temsil ettiği yoğun akılcılıkla dinlerin öngördüğü metafizik alanı tamamen reddetmese de herşeyi fizik ve doğal nedenlerle açıklamaya çalışmış, ruh ve bedeni birbirinden ayırarak "çifte varlık" anlayışını hakim kılmaya çalışmıştı. Bu anlayış, varlığı tabiat ve tabiat üstü olmak üzere düalist bir yapıda görmektir. 19. yüzyıl ise pozitivizm yani olguculuk çağıydı. Hümanist içeriklere sahip "beşeri cemiyet anlayışı", tabii din, tabii hukuk ve tabii ahlâk gibi anlayışlar doğmatik düşüncenin yerine konmaya çalışıldı.²⁴ 12 yüzyıl boyunca kendi içinde tutarlı bir düzen tesis etmiş olan İslâm dini yerleşik çıkarlar ve geleneklerle savaşmak zorunda kalmıştı. Çünkü sosyolojik olarak din, en geniş anlamda kültürel sistemin bir parçasıdır ve tarihsel süreçten bağımsız değildir. Bu şu demektir: toplumda, ekonomide, siyaset ve teknolojide meydana gelen değişimler, dini sistemler üzerinde de yansımalarını bulur. Tarihsel süreçte yozlaşmalara karşı koyan oldukça duyarlı bir ihya geleneği mevcuttur. Bunun yanında tarihsel ve toplumsal süreçlere aktif olarak müdahale eden kimseler arasında ulemânın rolü çok önemlidir. İslâmi dünya görüşüne göre hayatlarını sürdüren Müslümanlar 19. yüzyıldan itibaren varlıklarına yönelik , siyasi ideolojik ve fikrî tehlikeli meydan okumalarla karşı karşıya kalmışlardır.

23 Dübâce, s. 48.

24 Coşkun, Ali, 'Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu', Bilgi ve hikmet dergisi, Kış-1995 İstanbul, s. 40.

Bu yüzyılın başlangıcından itibaren batı medeniyeti, batı ilim ve tekniğiyle birlikte daha çok Ortadoğu ve Ön Asya üzerinde yayılmaya başlamış, bu bölgelerde bulunan ülkelerde çeşitli sosyal ve hukuki yeniliklerle reformlara yol açmıştır. Bu süreçte doğu her geçen gün batının asıl düşüncesini öğrenmiştir ki; bunu batının tekniği arkasında saklı bulunan yeni bir dünya görüşü şeklinde yorumlamıştır.

Çoğu Müslüman olan bu bölgelerde hakim olmaya başlayan batı medeniyetini kendi medeniyet ve dini görüşlerine yabancı bulan Müslüman aydınlar bu yeni fikirleri kendi geleneksel kimliklerini kaybetmeden benimseme yolları aradılar.

Mirza Ebu Fazl ve Seyyid Ömer Ali bu harekette büyük faydaları dokunan Müslüman alim ve aydınlarındandır. Yine Mısır'da; Cemalettin Afganî, onun öğrencileri olan Muhammed Abduh, Muhammed Reşid Rıza, Türkiye'de; Mehmet Akif, Prens Said Halim Paşa, Pakistan'da; Muhammed İkbâl gibi şahsiyetler bu sancılı dönemin çözüm arayışı içinde olan modernist alimlerdir.²⁵ Bu mütefekkirler, 10. yy'dan beri kapatılmış sayılan içtihat kapısının tekrar açılmasını talep etmişlerdir; zamana göre İslâm hukuku ve İslâm düşüncesinde meydana gelen bazı tahriflerin bertaraf edilmesi ve onların yerine Kur'an ve hadislere başvuran, bugünkü anlayışa uygun, modern ilim ile uyuşan bir fikir sistemi kurulmasını istemişlerdir.²⁶

Batı medeniyetinin, doğu üzerinde etkili tartışmalara yol açtığı bu dönemde yaşamış olan Elmalılı, gerek ilmi, gerekse fiili olarak katılımlarıyla modern düşünen Müslüman fikir adamlarıyla aynı safta olmasına rağmen o dönemde fazla tanınmamıştır. Ancak böyle bir sürecin sancılarını taşıyan eserleri incelendiğinde tavrı daha net anlaşılmakta, duyarlılığının gücünü sıkı sıkıya bağlı olduğu dini prensiplerden ve çağa ayak uyduran geniş ufkundan aldığı görülmektedir.

Şimdi Elmalılı'nın batıya bakışını, değindiğimiz nokta üzerinden inceleyelim:

25 İkbâl, Muhammed, Cavidname, (Çeviren: Annemarie Schimmel, Recep Kibar editörlüğünde türkçe basım) İstanbul 1999, s. 7-8.

26 İkbâl, Muhammed, a.g.e., s. 8.

Elmalılı, batının değerlerinden değil de, ilminden faydanlanması gerektiğini 'Bizim Varlarımız' adlı bir makalede şöyle belirtir: "Avrupa'nın geçmişine nisbetle şimdiki medeniyetini ve bugün ilim ve fen şubelerine sarf edilen yeni himmetlerini biz takdir ve nazardan uzak tutmaz ve birçok şeylerini kendimize almak için her türlü arzudan geri durmaz isek de, şimdiki medeniyeti kemâlin uç noktasına gelmiş bulmak şöyle dursun, birçok uçurumların hayır, gerçek ayıplarını görmekten kendimizi almamakta haklıyız."²⁷ P. Janet'nin eserini tercüme etmekle, Elmalılı zamanımıza kadar gelen Batı felsefî akımlarının bir bütün olarak kavranmasını sağlamak istemiş ve bunu okuyacak İslâm âlimlerinin batının fikirlerini öğrenerek ondan faydalanmalarını ve bu bilgileri İslâma hizmet amacıyla kullanmaları niyetini gütmüştür. Batı dünyasının Kur'anî ilimlerimize varana dek dini ve kültürel her türlü ilmimize merakla yaklaşıp tercüme ve araştırmalarda bulduklarını belirten Elmalılı, aksi istikamette bir hareketin müslümanları niçin korkuttuğunu anlayamamakta ve bu duruma tepki göstermektedir.²⁸

Bunun ilmi ganimetlerden faydalanma olduğuna ve İslâm düşünürlerinin ancak bu yolla çağının problemlerine mâkul ve doğru çözümler getirebileceğine inanan Elmalılı, konuyla ilgili olarak Bakara 143. ayeti hatırlatır. "İnsanlara karşı hakikatın şahidleri olasınız diye sizi orta bir ümmet yapmışızdır" Bu ayette Elmalılı'nın işaret ettiği nokta çok önemlidir, ki bu İslâm milletinin iyi bir gelecek sahibi olması gerektiğine dair sorumluluktur. Bunun için İslâm milletinin geçmiş ve çağdaş ilimlerden gafil olmaması gerekir. Elmalılı İslâm milletinde gördüğü eksikliği 'Felsefe, Teceddüt ve Avrupa Kültürü' adlı makalede şöyle dile getirir: "Bugünkü ümmet kendinden öncekilerin ilimlerini yitirdiği gibi sonrakilerin ilimlerinde de her bakımdan eksik olduğu için İslâmın şevkinden payını almamış, batı milletlerine karşı olan ilmi eksikliği hasebiyle tamamen onlara uyma, onları örnek edinme tehlikesine maruz kalmıştır."²⁹ Öyleki Elmalılı bir takım müslümanlarda görülen batı eğiliminin, aslında bütün hakikatlerin esasının İslâm dünyasına ait olup bu sermayenin ilmi dehamızla işletilmemiş olmasından kaynaklandığına bağlar. Başlangıçta bütün değerlerin müslümanların elinde olduğu, ancak zamanla bu değerlerini yaşa-

27 Kara, İsmail, Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, İstanbul 1997, C.I, s. 571.

28 Dibâce, s. 16.

29 Kara, İsmail, a.g.e., s. 547.

masında zafiyet gösterildiğini ve Müslüman milletin ilmen fakirleştiği için dünyevi hayatta gerek siyasi, gerekse kültürel açıdan geri kaldığını ifade eder. Bu geri kalmışlığın Müslüman alemin bir rehavet uykusundayken batının duraksamadan gayretle çalışması, ilerlemesinden kaynaklandığını düşünür. Ve çözümü, o öz değerlerimize batının şimdiki durumunu iyice anlayıp kavradıktan sonra yeniden sahip çıkmakta görür. "Gerçekten de olayların geç mişteki seyrinden gâfil olarak ortaya çıkacak yeni fikrî buluşlar ve icâtlar şairâne de olsa iptidailikten kurtulamaz" derken, Elmalılı'nın geçmişle gelecek arasında önemli bir bağlantı kurduğunu görüyoruz. Çünkü Elmalılı'ya göre geçmiş kültürlerden habersiz olarak sağlıklı bir takım çözümler ortaya koymak mümkün değildir. Geçmişle bağlantısı olmadan doğru çözümler ortaya koymak ona göre mucizeler gerektirir. Bu nedenle çağdaş problemlerin çözümünde içtihat yapma gereksiniminde olduğumuzu ısrarla vurgular.³⁰

6. TECEDDÜD(YENİLİKÇİLİK)'Ü SAVUNAN BİR ÂLİM OLARAK ELMALILI

Elmalılı, nazari planda içtihad müessesesinin işlemesinden yana olan, hatta müslümanların geri kalmışlığının temel sebepleri arasında içtihad kapısının kapalı oluşunu gören ve tecdid (yenilik) fikrini savunan bir âlimdir. İctihad yaşanan hayata, onun problemlerine ve durumlarına göre oluşan bir neticedir. Yani ictihad ve fıkıh, hayatın ta kendisidir. İslâm düşüncesinin hem geleneksel, hem de vahyî bir niteliğe sahip olması onun ayırıcı ve ayrıcalıklı vasfına işaret etmektedir. Bu sayede yol gösterici bir düşünce bir yandan tarihsel miras içinde canlılığını korur ve diğer yandan geleneksel formlarını var eden ana değerlere dayanmak suretiyle kendi zamanının sorunlarına cevaplar bulabilir.

Elmalılı, işte bu mekanizmayı ayakta tutmayı başaracak, İslâm hukukunun esaslarını yaşadığı asrın ihtiyaçlarına göre yorumlayacak ve problemlere çare getirecek, her türlü peşin hükümden uzak objektif bir düşünceye sahip hukukçulara büyük ihtiyaç olduğunu belirtir.³¹ İslâmın, günümüz medeniyetinin hastalıklarından

30 Kara, İsmail, a.g.e., s. 550.

31 Çalışkan, İbrahim, 'Muhammed Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu', (Sempozyum içinde), s. 193.

uzak, sağlıklı bir hayat ile bütün milletlerin örneği olacak bir seviyeye geleceğine inanır. "İslâmın yirminci asrı Avrupa'nın yirminci asrından çok daha mütakâmil bir seviyede bulunacaktır"³² derken de İslâm toplumu için bir hedef koyuyor. O da, yirminci asırda Avrupa düşünce ve medeniyetini sadece yetişmek değil, geçmek. Ancak 21. yüzyıl başında görünen o ki, maalesef tarih Elmalılı'yı yeterli de recede haklı çıkarmamıştır.

"Başka dinler arasında daima geri kalmış olan felsefe, İslâm'da aradığını bulacaktır"³³ diyen Elmalılı dindar insanı "yalnız âlim, âmil ve sanâtkar değil, bunların da üstünde bir "insân-ı kâmil" olarak tanımlar.³⁴ Bu dindar insanın yapması gereken en önemli iş de teceddüd yani yenilikçilik fikrini benimseyip yaymaktır.

Elmalılı, İslâm'da yeniliğin önemini bazı ayet ve hadisleri yorumlayarak şöyle dile getirir:

"Biliniz ki Allah ölen toprağı diriltir"³⁵ mealindeki ayetin yorumuyla yenilik düşüncesinin dini kaynaklı olduğunu, Avrupaîleşmek gibi ilerlemeye engel olan korkuların da böylelikle ortadan kalkması gerektiğini ima eder. Elmalılı, İslâmın bütün evrelerinin kendi döneminde mutlak olgunluk çağını yaşıyan evrensel bir din olduğunu, her çağda geçerli kalabilen ve yeni sorunlara yeni çözümler sunmaktan hiç de aciz olmayan bu dinin bu gücünü anlamamanın aklen ve ruhen Allah'a inanmayla olabileceğini ifade eder.³⁶ Yine; "Cenab-ı Allah şüphesiz her yüz sene başında yani her asırda bu ümmete dinini yenileyecek adam veya adamlar gönderecektir"³⁷ hadisini birkaç maddede inceler:

1. Hadis metnindeki "gönderilme" (ba's) kavramı, yenileyiciyi (müceddid) vaad ediyor.

32 Dübâce, s. 17.

33 Dübâce, s. 32.

34 Dübâce, s. 49.

35 Hadid 57/17.

36 Dübâce, s. 49-50.

37 Ebu Davud es Sicistâni, Sünen-u Ebu Davud, Kitabu'l-Melahim, 1. hadis.

2. Dini yenilemenin (teccid'in) gerekliliği uyarısına ve bunun asır ile sınırlan-
dırıldığına işaret ediyor.
3. İma yoluyla, ümmet her asrın başında yenilenmeye sevk ve bunu kabul
etmeye teşvik ediliyor.
4. "Bu ümmet" ibâresi yenilenmede ümmetin kimliğinin korunması gerekli-
đine ve yenilenme'nin başkalaşım değil, bu kimlik ve hüviyeti doğrulayıp
devam ettirmesi lüzumuna kesin emir ifade etmektedir.
5. Dini yenileyecek olanın (müceddid) belirli bir şahıs olacağına işaret
vardır.³⁸

Dolayısıyla Elmalılı öncelikle insanların, zamanın geçmesiyle bağlantılı olarak dinin özünden uzaklaşması olabilirliğine dikkat çekiyor. Bu durumun hadisin ışığında belli bir süreyi tanımlayan yüzyıllık zaman dilimini kapsayacağını, durumu düzeltmek üzere dinin özünü hatırlatacak ve uyaracak kişilerin Allah tarafından gönderileceği, onların özel bir takım vasıflara sahip olacaklarını sırasıyla belirtirken özel olarak "bu ümmet" ibaresi üzerinde durur. Elmalılı'ya göre, 'bu' ibaresinin özelliği, Allah'ın hak dinine inanan ve boyun eğen ve ümmet özel adı altında anılan bu insan topluluğunun belirgin bir kimliği vardır. Müceddidlerin gönderilmesinin amacı ise dini yeniden söz konusu yapıp hatırlatmak, unutulmuş ümmet kimliğini canlandırmaktır. Yoksa yeni bir topluluk yaratmak değildir. Elmalılı bu görüşlerine binaen her asır başında dinimizin yenilenmesini beklemenin bir hak olduğunu, bu yenilenmeyi gerçekteştiren yenileyici yetiştirmek için çalışmanın da müs-lümanların görevi olduğunu ifade eder.³⁹

Yenilik fikrini izah ederken Elmalılı, hassas bir noktada durur ve yenilikten kastın eskiye dair ne var ne yoksa, silinip süpürülmesi değil bilakis onların basamaklar halinde kullanılıp çağa uygun prensiplerin bulunmasını belirtir. "Yenilik, devamlılığı hiçbir şekilde yıkmamalı, insan tek taraflılığa düşmemelidir", derken, Yazır, benzeşmeden yoksun ve mutlak değişikliğe götüren yenilenmelerin artık ye-

38 Dibâce, s. 77

39 Dibâce, s. 61.

nilenme değil, ebediliği yok eden bir başkalaşım olduğunu ve dinde buna "kötü bid'at" dendiğini belirtir.⁴⁰ Elmalılı'nın yeniliğe dair yukarıda zikrettiğimiz fikirleri ışığında Süleyman Hayri Bolay, Elmalılı düşüncesinde tecrübeciliğin akılcılıktan ağır bastığını söyler. Çünkü Elmalılı'ya göre dış alemde gelen bütün duyular değişim ve yenilenmeye tabidir. Bunun için akıl ve hissi iyi kullanmak gerekir. Yazır'a göre, insan Hakk'a bağlı kalırsa, hem akıl, hem hisse gelenler çoğalır, hem de ruh birliği muntazaman devam eder. Bu sayede yalnız türün değil şahsın bekâsı da temin edilir.⁴¹

Bu temellendirmeden sonra Elmalılı yeniliği Kur'an tefsiri açısından şöyle yorumlar: "Eski ve yeni ilmi teorilerin hepsi doğru ya da yanlış addedilmemeli, Kur'an tefsirini, bir zaman için geçerli görülen belli ilmi ve felsefî görüşlerin sınırlarına çekerek fikirler ve vicdânları daraltmamalı"⁴² Bu sözleriyle Elmalılı ta başından beri değindiği içtihad konusunu yeniden gündeme getirerek müslümanların ihtiyaç duydukları ve hiçbir mezhepte cevabını bulamadıkları sorunların Avrupa kanunlarından ithal yerine kültürel ve dini alanda uzmanlığa varmış kişilerden oluşan bir ilim heyetinin fıkıh usulü esasları çerçevesinde esnek bir yaklaşımla içtihadlar yapmaları sonucunda, aslında bütün medeniyetlerin de takdir edeceği kanunların hazırlanmasının mümkün olacağını ima eder.

40 Dübâce, s. 58.

41 Dübâce, s. 59.

42 Yavuz, Yusuf Şevki, 'Elmalılı Muhammed Hamdi', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997, c.11, s. 59.

başkasının düşünemeyeceğini de düşüncelerine ekler.⁴⁵ "Bizzat Allah Teâla ayetiyle ihtar edip uyarır da insan yine aklını başına almaz, aklını yormayınca ilahi hikmetten faydalanamaz. Demek ki hikmete ermek için vermek yetmez, almak da gereklidir."⁴⁶ diye düşünmenin hassasiyetine ısrarla değinerek Allah'ın verirken geniş kereminden verdiğini ancak alıcı olan kulun bir takım şartlara bağlı olduğunu imâ eder ki bunlar da temiz akıl ve temiz kalptir. Kulun iradesini bağlantı kurmaya yarayan küçük bir yola benzeterek Allah vergisi olan hikmetin eseri olan şeyleri ihsan ve de kesb diye adlandırır.⁴⁷ Görülüyor ki, Elmalılı hikmette hem Vehbî, hem de kesbî yön görür. Vehbî yön Allah'ın kuluna bilgi lutuf ve ihsanıdır. Kesbî yönü ise, kulun tezekkür ve tefekkürüdür. Bu tezekkür ve tefekkür olmadan Elmalılı'ya göre hikmete ulaşmak mümkün değildir.

Elmalılı, hikmet kavramından türeyen ihkâmın manasının hüküm, hükümet ve sağlama demek olduğunu, bunun manevî ya da lafzî alanda değişik manalarda kullanılsada aslında, kötülükleri ortadan kaldırmak iyilikleri elde etmek anlamının kök anlam olduğunu belirtir. Böylece "her nerde kötülüğü gidermek ve iyiliği elde etmek varsa, işte orada hikmet manası vardır."⁴⁸ derken birşeyin içinde gizlenen ve sonuç bakımından ortaya çıkacak olan payda ve iyiliğe o şeyin hükmü ve hikmeti deneceğini, hikmetin anlamlarından birinin bu olduğunu söyler.

Hikmetin güzel ameller içindeki yerinin de ilme yönelik olduğunu ileri süren müfessir, bununla bir işin körü körüne değil de önu sonu düşünülerek, ondan doğacak bütün tehlikelerin bertaraf edilmesi, anlamını ifade eder. Sonuçta hem ilim, hem de iş yapma hikmetin en esaslı manasını teşkil etmektedir ki Nihat Keklik de hikmetin çok çeşitli manalara yönelik içeriğine hikmet binası benzetmesiyle yaklaşmıştır. Bu herşeyi kuşatan bilgi olarak bir yapı şeklinde düşünülen hikmetin bütün ilimleri kuşatmasıdır. Her ilim bu binanın içindeki bir oda gibidir. Odaların

45 Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli, Abdullah Yücel) 10 Cilt, İstanbul -Tarihsiz. Eser bundan sonra sadece "Hak Dini" şeklinde geçecektir.

46 Hak Dini, C.2, s. 204.

47 Hak Dini, C.2, s. 204.

48 Hak Dini, C.2, s. 205.

hepsi felsefe çatısı altındadır.⁴⁹ Bir bilgi yığını olmaktan ziyade, bir düşünme yöntemi olan felsefenin kapsadığı bunca ilmin yerli yerine oturtulması pratikte salih ameldir.

Şimdi de Elmalılı'nın çeşitli kaynaklarıyla birlikte naklettiği şekliyle hikmetin anlamlarına bakalım:

1. Sözde ve fiilde doğruyu tutturma (Mücahid'den İbnü Nuceyh). Sözde isabeti, o konu hakkında gerçek ve doğru olan hükmün verilmesi, harekette isabeti de, o işin hem özüne uygun, hem de gerçekte kendisinden beklenen sonucun gereği gibi ortaya çıkmasını, yeni kötülüğün giderilmesi ve iyiliğin elde edilmesi olarak sonuçlandırılması şeklinde anlar.⁵⁰

2. Hikmet hem bilgi, hem de iştir. (Mukatil ile İbnü Kuteybe) Elmalılı, bilmek ve bildiğiyle amel etmek olarak hikmeti bu maddede gerçek manasıyla ilm-i yakîn (kesin bilgi) olarak anlar.⁵¹

3. Hikmet, ilim ve fıkıh demektir. Mücahid'den naklettiği bu tanımda "İlim katıksız bilgiyi, fıkıh o bilginin amacını anlamaktır", diyerek dinde fıkıhın dinin amaçlarını kavramak demek olacağını belirtir. Bu da kendini ve Allah katında kendisiyle ilgili olan hüküm ve kuralları tanıması ve bunları görev bilerek yapması ve bu gücü kendinde bulması demek olup fikhî olmayanın ne kadar bilgili olursa olsun hakim olamayacağı anlamına gelir."⁵²

4. Hikmet varlıkların önündeki manaları anlamaktır. (İbrahim Neha'î) Bu tanımı Elmalılı, varlıklar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerinin ve etkileşim düzeninin izlenip, varlıkların öz ve amaçlarının kavranması şeklinde yorumlar.⁵³

5. Hikmet, Allahın emrini anlamaktır (Zeyd b. Eslem ve oğlu)

6. Hikmet, anlamak demektir. (Süreyk)

49 Keklik, Nihat, a.g.e., s. 36-37.

50 Hak Dini, C.2, s. 205.

51 Hak Dini, C.2, s. 206.

52 Hak Dini, C.2, s. 206.

53 Hak Dini, C.2, s. 207

7. Hikmet icad etmek demektir (Tarifat-ı Seyyid'den). "Hikmet sebep ve illetlere irca edilen ve onunla ilişkili olduğundan, illiyetin hakikatı da yaratmak ve icad etmek olduğundan, asıl hikmet icad demektir" şeklinde Seyyid Şerif Cürcanî'den naklettiği bu tanımın Allah'ın hikmetine uygun düştüğünü belirten⁵⁴ Elmalılı bu tanımla Allah'ın kurmuş olduğu düzen anlamına gelen Sünnetullah arasında da bağlantı kurarak "işte hikmetin bütün sırrı sünnetullah'ın içindedir" der. İnsanların hikmetinde, başka kulların yararına olacak şeyler yapmak ve ortaya koymak, sünnetullah denilen kanaat düzenini anlayıp ona göre keşif ve icadlarda bulunmak anlamlarını da ilave eder.⁵⁵

8. Hikmet varlık düzeninde herşeyi yerli yerine koymak demektir ki, bu tarifin görünüşte bütün varlığı açıklamaya yönelik olduğundan, bir bakıma ilâhî hikmetin, ilâhî sıfatların topluca tarifi sayılacağını söyler.⁵⁶

9. Hikmet güzel ve doğru işlere yönelmektir. Elmalılı bu tarifte hikmetin iyilik ve güzelliği hedef tuttuğu ve bu amacın sınırlı olmayıp sonsuza kadar durmadan ilerlemeyi gerektirdiğine değinir.⁵⁷

10. Siyasette, insanın gücü yettiği kadarıyla yüce yaratıcıya benzemeye çalışmasıdır. Fahreddin Razi'den aldığı bu tanımda Elmalılı hikmete varmak için insanın, ilmini bilgisizlikten, icraatını zulüm ve haksızlıktan, ikram ve ihsanını cimrilikten, hoşgörüsünü bunaklıktan arındırması gerektiğini ifade eder.⁵⁸

11. Hikmet, Allah'ın ahlâkı ile ahlâklanmaktır. Bu tarif de Fahreddin Razi'ye aittir. Elmalılı bu maddede şöyle yorumda bulunuyor. O, alemde görülen hikmetin mutlak hakîm olan Allah'ın gücüne ve hikmetine şahid olduğunu söyleyerek insandaki hikmetin temelinde Allah'a iman etmek, O'nu tanımak olduğunu ima eder. Çünkü insan hikmetinin amacı Allah'ın kurduğu düzendeki incelikleri, o düzenin

54 Hak Dini, C.2, s. 208.

55 Hak Dini, C.2, s. 209.

56 Hak Dini, C.2, s. 209.

57 Hak Dini, C.2, s. 210.

58 Hak Dini, C.2, s. 210.

kanun ve kurallarını ve sebep-sonuç açısından işleyip şeklini anlamaya çalışmak, O'nun ahlâkıyla ahlâklanmak ve her işinde doğru ve faydalı olanı yapmaktır.⁵⁹

12. Hikmet, Allah'ın emirlerini düşünmek ve ona uymaktır (İbn Kasım'dan Kuşeyrî)

13. Hikmet Allah'a itaat, fıkıh ise din ve ameldir (Kuşeyrî).

Elmalılı buraya kadar vermiş olduğu tariflerin hikmetin manasını derin bir şekilde anlamaya yeteceğini belirtir.⁶⁰

2. ALLAHIN SIFATLARI

Bu konuyu Allah-alem ilişkisine bir giriş niteliğinde ele aldık. Bir yaradanın kabulü insanların kafasında onunla ilgili çeşitli sorular da uyandırmıştır. O'nun varlığı, niceliği, niteliği, mekanı ile ilgili soruların cevapları, Allah kullarına bildirdiğinden daha fazla açık değildir. Bilgiden daha ziyade iman konusuna giren bu meselelere Elmalılı, İslâm filozoflarının yorumlarından çok farklı olmasa da tefsirinde yer vermiş, ve çeşitli yorumlarda bulunmuştur. Sırasıyla Vacibûl Vûcud, birlik sıfatı ve istivâ kavramıyla mekan meselelerine değineceğiz.

Elmalılı'ya göre âlemde hareket eden her şey kendi haricinde bir tazyik ve te'sire bağlıdır ve her birşeyin sebebi kendi dışında olduğundan âlemin yaratıcısı ve hareket ettiricisi de âlemin kendisinde değil dışındadır. Böylece, İslâm kelâmında yaygın olan kanaat doğrultusunda âlem bir yaratıcıya ihtiyaç duyar ve bu yaratıcı Allah Teâla'dır. Yani âlemde başta yaratma olmak üzere bütün dinamizmin kaynağı Allah'tır.

Elmalılı, hakîkî her ilmin bir tek konusu olduğunu söyler. Kur'anın hikmet ilminin konusunu da Allah ile kâinat ve özellikle insanlar ve insanların işleri arasındaki ilişkiler şeklinde değerlendirir. Elmalılı'nın bu yaklaşımı onun felsefeyle uğraşmasındaki gayesini ortaya koyar. O, felsefe yolunu kullanarak inandığı ve

59 Hak Dini, C.2, s. 212.

60 Hak Dini, C.2, s. 215.

kabul ettiği bir takım prensipleri akla uygun bir hale getirmeye çalışır. Felsefe yerine Kur'anın hikmeti demesinden de anlaşılın felsefenin, daha yuce olan vazifelerin yerine getirilmesinde, ilmin yerli yerine oturtulmasında aracılık rolü gorduğune inanmasıdır. Bunun için Elmalılı en çok nedensellik prensibinde ısrar eder. Mesela "besmele"nin tefsirini yaparken şoye der; "Allah" gerçek ilâhın zat ismi ve özel isimdir. Allah diye adlandırılan en büyük ve en yuce zat kainatın meydana gelmesinde, devamında ve olgunlaşmasında bir ilk sebep olduğu gibi "Allah" yuce ismi de ilim ve irfan dilimizde öyle özel ve yuce bir başlangıçtır".⁶¹

Elmalılı'da "Uluhiyet" düşüncesi bir sıfat düşüncesidir. Sıfatsız olarak sadece "O" diye düşünölen bir varlığın delaletinde vasıf demek olan bir kemâl (mükemmellik), bir güzellik ve hayrın düşünölmeyeceğini belirtirken, o varlığın mükemmel olduğunu ya da yüceltmeye layık olup olmadığının da belirlenmiş olmayacağıının altını çizer. Elmalılı, şoye der: "uluhiyet, ma budluk her hamd ve övgüye hak kazanmayı ifade eden Allah hakkındadır. Subûfî ve selbî sonsuz kemâl sıfatlarının güzellik, yükseklik oranlarının hepsini içeren en mümtaz bir sıfattır".⁶²

Bu sıfatla sıfatlanan zatın birden fazla olmasının O'nun zatında ve sıfatında ortağı bulunabilmesi açısından ters olacağını belirten⁶³ Elmalılı'ya göre Allah'ın zatı sıfatının bir gereği değil, aksine sıfatı zatının gereğidir. Bunu şoye de ifade edebiliriz: Eğer Allah'ın varlığı zatı ile zorunluysa bu durum O'nun sıfatlarını da aynı zatı ile birlikte zorunlu kılar. Müfessirin sıfatlarla ilgili eklediği bir diğer şey; ilahi sıfatları düşünmekle edindiğimiz mefhumlardan nefsimizde yuce Allah'ın kimliğini teşkil eden bir mefhumu ulaşamayacağımız, ancak ona olan ihtiyaçlarımızı duyup, O'nun tecellilerine delalet eden isim ve hükümleri bilebileceğimizdir.⁶⁴

61 Hak Dini, C.1, s. 39.

62 Hak Dini, C.10, s. 81.

63 Hak Dini, C.10, s. 85.

64 Hak Dini, C.10, s. 84.

A. VACİBÜL- VÜCUD

Elmalılı H. Yazır'a göre Kur'an-ın biricik konusu "Allah ile âlem" ve bilhassa "Allah ile insan" arasındaki ilişkidir.⁶⁵ Yazır'ın bu konuda ele aldığı birçok problem vardır. Bizim değineceğimiz problemler arasında Vâcibül Vücûd meselesi, muhtevası gereği öncelik arz etmektedir.

Vâcibul Vücûd kelime anlamı olarak "zorunlu varlık"tır. Yani birşey için gerekli olan, bir amaca ulaşmak için kendisine gerek duyulan şey anlamındadır. Elmalılı da Vacibul Vücûd'un birinci sıfatının var olmak olduğunu söyler.⁶⁶ İslâmın kainat ve Allah anlayışı kendinden önceki tevhidî dinlerden farklı olmaksızın, varolan herşeyin varlığını mutlak zorunlu varlığıyla Allah'a dayandırma anlayışdır. Allah'ın varlığı kabul edilmeden, öteki varlıkların dayandırıldıkları her türlü mesnet hatadır, çıkmazdır.

Elmalılı Hamdi Yazır, kendisine ibadet edilen bir varlık olarak Allah hakkında konuşurken de şöyle der; "Allah, mabud olduğu için Allah değil; Allah olduğu için mabuddur."⁶⁷ Yani insanların O'nu mabud tanıyıp tanımamasının O'nun zatında, mabud oluşunda herhangi bir değişme olmaz. Allah varlık tabakalarının başlangıcı ve sonudur. Varlığı zorunlu olan bir zat da mükemmel sıfatların tümünü kendinde toplamıştır ve âlem onun masivasıdır.⁶⁸ Yani âlem, Allah'tan başka herşey olup illiyet ilişkisi ile Allah'a delâlet eden eşyanın bütünüdür. Bu kanaatiyle Elmalılı, Allah'ın varlığı kabul edilmeksizin âlemin izahının yapılamıyacağını söyler ve dış dünyayı Allah'ın varlığıyla temellendirmeye çalışır.

Materyalizmin aleme bakışını bütünüyle irrasyonel bir yaklaşım ve tamamen felsefî bir çıkmaz olarak gören Elmalılı, Allah'ın varlığına ilişkin bilginin insanda doğuştan var olduğunu savunur. O'na göre gerek nesnel ve gerekse öznel varlığımızın bütün gidişatında zaruretini gösteren Allah'ın varlığı ruhumuzun derinliklerinde herşeyden önce Hakk'ın zatına ait kesin bir tasdik var olduğu gerçeğini ortaya koyar.

65 Hak Dini, C.1, s. 38.

66 Hak Dini, C.10. s. 72.

67 Hak Dini, C.1, s. 48.

68 Kılıç, Recep, 'Hamdi Yazır'da Din Felsefesi', (Sempozyum içinde), s. 298.

O şöyle der: "Ruhi olaylar ile maddi olayları biraraya getiriyorum. Bu iki suretin yansıdığı aynaya "nefsim" diyorum. Nefsime, kendim dediğim bu birliğin temelinde ikilik ve "teslis" yıkılıyor. Şirk vahdaniyete dönüşüyor. Artık "nefsini bilen, rabbini bilir" in ne demek olduğunu bu müşahedede anlıyorum."⁶⁹

Fârâbi'nin "Vâcibül Vücûd olan Allah Âlimdir, çünkü zatını bilir. O bütün kainatı tedbir eder, herşey O'nun inayeti altındadır. Alemdeki herşey olması gereken yerdedir"⁷⁰ diye ifade ettiği Vâcibül-Vücûd tanımı ile Elmalılı'nın Vacubul Vücûddan anladığı farklı değildir. O, bu konuyu Allah-âlem ilişkisinde bir temele oturtmaya çalışır. Bir varlığın yaratılmadan önce başlangıçta birşey yapmasına imkan olmadığını, en azından kendinin yaratılmış olması gerektiğini, dolayısıyla yaratma, yalnız yaratığın sebepler ve özellikleri silsilesiyle düşünüldüğü için, içlerinde silsileyi kesip de yaratmaya başlayabilecek bir başlangıç, bir hakim unsur ve sebep bulmanın mümkün olmayacağını ileri sürer. Bu sorun yaratmanın başlamasını yaratılmış sebeplerin silsilesine dayandırmak yerine varlığı mutlak zorunlu olana (Allah'a) dayandırmanın mecburiyetini ortaya çıkarır.⁷¹

Allah; mutlak, zorunlu ve varlığı kendinden olandır. Doğrudan doğruya hak olduğu için ve yaratma fiili sadece O'nun ezeli zat ve sıfatına bağlı olduğundan yaratmaya ancak O başlar, yokluk varlık safhasına başlangıçta O'nunla gelir. Allah yaratmayı bütün unsurlarıyla baştan başa ve başlı başına yapar. Başlangıca da sona da hakimdir.⁷²

O halde, "Allah'tan başka bütün varlıklar, kendi zatlarından dolayı ve kendi haklarıyla değil; ancak yüce Allah'ın gerekliliğiyle ve O'nun hakkı için var olan gerçekliklerdir"⁷³

69 Dibâce, s. 5.

70 Şerif, M.M. (Editör), İslam Düşüncesi Tarihi, İst. 1996, C.2, s. 75.

71 Hak Dini, C.5, s. 363.

72 Hak Dini, C.4, s. 448-449.

73 Hak Dini, C.10, s. 77.

Elmalılı, Hakk sıfatının anlamı gereğince Yüce Allah'ın kendiliğinden varlığı zorunlu olduğu için bir hukuku olduğunu ilahlık ve rablığın da onun hakkı olduğunu ileri sürer.⁷⁴

Elmalılı'nın tefsirinde Vacibul Vücûd kavramını çok sık kullandığını görüyoruz. Bu kavram Fârâbî ve İbn-i Sinâ'nın da Allah hakkında özellikle ve ısrarla kullandıkları sıfatlardan biridir. Vacibul Vücûd'un niteliklerine değinirken Elmalılı'nın bazen özellikle İbn-i Sina'ya atıfta bulunduğunu ve ondan etkilendiğini görüyoruz. Nitekim tefsirinde bir yerde İbn-i Sinâ'dan alıntı yaparak şöyle der: "Bir mahiyetin özünün akli ve noksan şaibelerin hepsinden beri, her yönden vahid ve sırf hayır olmasının üstünde güzellik olamaz"⁷⁵ Onun için bütün cemal ve sırf yücelik Vâcibül Vücûd'a aittir. O herşeyin cemâlinin (güzelliğinin) başlangıcıdır. Her bir şeyin güzelliği ve değeri ise gereği gibi olmasıdır. Cemâl, selâmet, hayır, hep sevilen ve âşık olunan şeylerdir. Yücelik, güzellik ve değer zirvesinde olan zât, kemâl, cemâl ve değer zirvesiyle hem akledeni, hem de akledilene hakikatle bir olarak tam ilim ile bilen Vâcibül Vücûd'un zatı kendisine en büyük âşık ve mâşûktur."⁷⁶

B. BİRLİK SIFATI

Vacibul Vücut konusunda olduğu gibi diğer bütün görüşlerinde İslâmın temel anlayışı hakim olan Elmalılı tabii ki birçok konuda İslâm filozoflarından etkilenmiştir. Kimi yerde onlardan alıntılar yaparak yorumlarına aynen katılmışsa da, genel olarak onların varlığa ilişkin yorumları bir prensip gereği kendi görüşlerinde zemin teşkil etmiştir.

Allah hakkında İslâmın temel anlayışı O'nun birliği, O'nun yoktan yaratması ve bütün mahlukatın O'na muhtaç ve bağımlı olmasıdır.

Elmalılı "Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilah yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir.

74 Hak Dini, C.10, s. 77.

75 Hak Dini, C.9, s. 272.

76 Hak Dini, C.9, s. 273.

Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilâh yoktur."⁷⁷ mealindeki ayeti tefsir ederken (bu ayet) "Cenâb-ı Allah'ın gizli ve açık dünyalarda haddi hesabı olmayan şahitler ve deliller yaratıp meydana çıkarmak suretiyle kendi birliğini ve yüceliğini beyan edip açıkça ortaya koymuş olduğuna işaret eder⁷⁸ ve ona göre Allah'ın şahit olması bir hakikatin bildirilmesi, onun açıklanması ve ispat edilmesi anlamına gelmektedir ki, bu O'nun birliğine olan en büyük delildir.

Elmalılı Allah'ın birliği konusuna en fazla İhlâs suresini tefsir ederken değinir. Kelâm ve felsefe kültürünün de en yoğun olduğu bölümde İhlâs suresinin ilk ayetine ayrılan otuz iki sayfada İslâm düşüncesindeki "tevhid" anlayışı özetlenmiştir. Elmalılı İhlâs suresinin "De ki : O, Allah birdir"⁷⁹ mealindeki ilk ayetinde geçen "hüve" zamirinin iniş sebebine göre hakkında soru sorulmuş olan Allah'a giden bir zamir olması gerektiğini belirtir. İbn-i Sina'nın bu ayetin tefsirinde "huve" ile ilgili görüşüne katılarak aynen iktibas eder: "Bu zamir Yüce Allah'ın zatının mertebesinde ancak "huve" yani, "O" demekten başka bir şekilde idrak ve ifade olunmaz. Yani kendisini ancak kendisi bilen, zatını akılların idrak etmesinin imkânı olmadığından zatının mertebesinde ancak "hüve" demekle tarif edilebilecek olan Vâcibül-vücûd (varlığı zorunlu olan) Yüce Hakk'ın zat-ı hüviyeti demektir."⁸⁰

İbn'i Sinâ'nın, Allah'ın isimlerinden Ehad'ın yorumundan etkilenen Elmalılı, bu ismin "birliği sürekli ve beraberinde başkası bulunmayan fert, tek olan" anlamına geldiğini, bu ismin, beraberinde belirtilebilecek sayıyı olumsuz kıldığını ve aslının da "Vehad" yani "vahdet" ten türediğini iletir.⁸¹

Elmalılı, tefsirinde batılı filozofların görüşlerine de yer verir. Bazı görüşlerine yer yer katıldığı İngiliz filozofu Herbert Spencer'i Allah'ın birliği konusundaki görüşlerinden dolayı tenkid eder.⁸² Evrimi: "bir türdenliğin ayrı türdenliğe dönü-

77 Âl-i İmran, 3/18.

78 Hak Dini, C.2, s. 327.

79 İhlas 112/1

80 Hak Dini, C.10, s. 62.

81 Hak Dini, C.10, s. 62.

82 Dibâce, s. 31.

şümü" ve "sürekli bir tamamlama" olarak tanımlayan Spencer, Allah'ın birliği konusunu evrimle açıklar. Allah'ın birliği inancının evrim süreci sonucunda çoktanrıçılıktan hareketle ulaşılan bir inanç olduğunu ileri süren bu filozofu tenkid eden Elmalılı şöyle der: "Şirk tevhidden önce olamaz. Çünkü basitin birleşik (mürekkebe) olana önceliği birin çoka doğal önceliği gibidir. Yani bir mabud fikri oluşmadan ikisi ve daha çoğu mümkün değildir." Ve bu düşünceyle bir başka saptama yapar. Buna göre; Şirkle sonuçlanan batıl dinlerin evrimiyle, tevhidle sonuçlanan hak dinin evrimi konusu birbirinden ayrılmalıdır. Çünkü tevhid'in evrimi Muhammedi dinde, şirk evriminde günümüz Hristiyanlığında sona ermiştir.⁸³

Daha başka ayetlerde farklı yorumlarla Allah'ın birliğine delil getiren, Elmalılı, "Hamd, gökleri ve yeri yaratan, karanlıkları ve aydınlığı var eden Allah'a mahsustur. (Bunca ayet ve delillerden) sonra kafir olanlar (hâlâ putları) Rab'leri ile denk tutuyorlar."⁸⁴ mealindeki ayetin tefsirini yaparken O, karanlıkların ve nurun yapılışını bunların birbirinin ardından gelmesini, gökler ve yeryüzündeki varlıkları yaratılmış varlıklar çerçevesinde karşılıklı olaylar bağlamında ele alır. Karanlığın çoğul, nurun ise tekil gelmesini de karanlığın çokluk, şirk ve dağınıklıkla ilgili olduğunu, nurun ise Allahın birliğiyle ilgili olduğunu söylerken, çokluğun bir olan Allah'ta toplanıp bir araya geldiğine ve bunun da insan için açık bir uyarı olduğuna dikkat çeker.

C. İSTİVA KAVRAMI VE MEKÂN MESELESİ

Müteşabih bir kavram olduğu için İslâm alimleri ve filozofları tarafından dikkatle yaklaşılan Allah'ın mekanı ve Arş'a istiva etmesi meselesi, ayetlerden anlaşılan açık anlamıyla kabul edilmiş ve fazla yorum yapılmamıştır. Elmalılı da Allah'ın arşa istiva etmesi ile ilgili olarak: "Şüphesiz ki Rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra Arş'a istivâ eden, geceyi durmadan kendisini kovalayan gündüze bürüyüp örten; güneşi, ayı ve yıldızları emrine boyun eğmiş durumda yaratan Allah'tır. Bilesiniz ki, yaratmak da emretmek de o'na mahsustur."⁸⁵

83 Dibâce, s. 31.

84 En'am 6/1

85 Â'raf 7/54.

mealindeki ayeti açıklarken O'nun bütün varlık alemini hükmü altına alması, istila etmesi şeklinde anlayarak selef inancını kabul eder ve istivânın malum olduğunu ancak keyfiyetinin meçhul olduğunu, bu sebeple ona inanmanın vacib, hakkında soru sorulmasını ise "bid'at" olarak değerlendirir.⁸⁶ O, yücelik ve üzerinde olma anlamı taşısa da "el-arş" mefhumunun bütün yerler ve gökleri kuşatmış olduğundan dolayı, bu yükselmede bir yön düşünülemediğini belirtir. Yer üstü, yön üstü, yücelerin yücesi bir yücelikle yükselmeyi ifade ettiğinden dolayı "el-arş" ifadesinin gerçek yükselmeyi karşıladığını, ama hiçbir sınırlama ve durumla sınırlı olmaksızın gerçekleşen bir yükselme olduğundan, anlaşılmasının mümkün olmadığını ekler.⁸⁷

Elmalılı, arş kavramından sadece yönsel ve mekânsal anlamda değil her açıdan Allah'ın yüceliğini ve yüksekliğini anla.

Nitekim, Allah Teala'nın sadece dış dünyanın değil akıl ve ruhların da Rabbi olduğunu ifade ederken, Allah'ın yüceliğine ve istivâ anlamına temas eder. Ona göre Allah'ın yüceliği ve büyüklüğü ile ilgili olan "arş üzerinde istivâ" Allah'ın bütün maddi yüceliklerin üstünde olması yanında, akıllar aleminin ve ruhların da üstünde olması anlamındadır.

Yine mekân meselesi açısından, "Andolsun, insanı biz yarattık ve nefsinin kendisine fısıldadıklarını biliriz ve biz ona şah damarından daha yakınız."⁸⁸ mealindeki ayeti tefsir ederken, aynı ayetin Keşşaf'ta yapılan yorumunu iktibas ederek buradaki yakınlığın mecazi olduğuna değinir.⁸⁹ Kastedilen yakınlık Allah'ın ilminin yakınlığı olup, insan ve insanın durumları konusunda bilinene, sanki kendisi yakınmış gibi, en gizli şeylerinden hiçbirisine gizli kalmayacak bir ilgi ile ilgili olmasıdır.

Sonuçta, Elmalılı, "istivâ" kavramıyla ilgili olarak konuyu Ehl-i Sünnet mantığı çerçevesinde değerlendirip Allah'ın mekândan münezze ve her yönden

86 Hak Dini, C.4, s. 54.

87 Hak Dini, C.4, s. 57-58.

88 Kâf, 40/16.

89 Hak Dini, C.7, s. 236.

yüce olduğunu, yakınlığın da mekânî anlamda almamakta, O'nun ilminin enginliğine delalet ettiğini düşünmektedir.

3. ALLAH - ÂLEM İLİŞKİSİ

Elmalılı'nın âlem anlayışı da İslâm filozoflarının âlem hakkındaki görüşleri gibidir. Âlemi Allah'ın masivası olarak yani "Allah'tan başka varolan herşey" olarak değerlendirmiş olan müfessirimiz, eşyanın bu varlığını da tek ve biricik sebep olan Allah'ın iradesine dayandırmıştır.

İslâm filozofu Fârâbî; varlıkların mertebelerini "ilk", "orta" ve "son" ya da "aşağı" tabaka olmak üzere üçe ayırır. Orta tabakaya bir üst tabaka sebep olurken o da kendinden aşağıdakine sebep olur. "İlk" kendinden aşağı olanların tümünün sebebi olurken, en alt tabakanın sebep olacağı daha aşağı varlıklar yoktur. "İlk varlığa" sebep olacak daha üst varlık yoktur.⁹⁰

Bu şekilde bir varlık mertebesi izahının temelinde mutlak yaratıcı olan Allah ve O'nun yarattığı âlem ile ilişkisi yani Allah'ın iradesi vardır. Kur'an'a dayalı olarak geliştirilen bu anlayış kâinatın her tarafına uzanan bir iradenin belli sistem halinde ifadesidir.

Kur'an, bütün kainatın hâkiminin tek olduğunu ve yaratıkların bütün işlerinde olduğu gibi insanların işlerinde de biricik ve tam otoritenin Allah'a ait olduğunu beyan eder. Nitekim Elmalılı, "Besmele"yi tefsir ederken Allah'ın "Rahman" sıfatını, O'nun yaratma iradesi bakımından yorumlar. Var etme iradesini, "olabilen bütün şeylerin yokluktan varlık âlemine çıkarılması" manasında anlayarak bunun "Allah'ın yaratılanlara olan rahmeti" şeklinde yorumlar. Ayrıca olabilecek herşeye varlık payını verirken aynı zamanda akıllı ve istediğini yapacak güçte ve iradede varlıkları yaratmakla da Allah'a rahmetinin sonsuzluğuna işaret eder.⁹¹

Bir ilk sebep olarak Allah'ın "Yaratan" olması ve maddêye muhtaç olmaksızın kainatı sırf kendi kudretiyle yoktan halketmesi inancı Elmalılı'ya göre bütün se-

90 Bayraklı, Bayraktar, Farabî'de Devlet Felsefesi, İstanbul 1983, s. 32.

91 Hak Dini, C.1. s. 87.

mavi dinlerin ve ilahi kitapların üzerinde ittifak ettikleri bir husustur. Bunu gerçek illiyet ve sebebin ancak üreme ve sudûr yoluyla olması nazariyesinin tam zıddı olarak öne süren Elmalılı, bu düşüncesini "Allah öylesine ilim ve kudret sahibi bir yaratıcıdır ki sizi ana karınlarında, ana rahimlerinde nasıl dilerse öylece şekillendirir."⁹² mealindeki ayetini "tevhid denilen üreme olayı adi illetler için geçerli olabilirse de gerçek anlamda illiyet, yaratma, ibda demektir,"⁹³ şeklinde yorumlayarak teyid eder.

A. İNSANIN YARATILIŞI

Allah'ın kainatı yaratma düzeni nasıl olursa olsun, düşünürler insanın üstün varlık oluşu sebebiyle onun yaratılışı konusuna öncelik verir. "Bütün real şeyler oluş içinde bulunurlar. Oluş real şeylerin varlık şeklidir,"⁹⁴ şeklindeki tanım gereğince insanın varlık şeklinin incelenmesi felsefî bir zorunluluktur. Elmalılı, insanın yaratılışı konusunu tefsirinde işlerken her halukârda Müslüman inancıyla dolu bir yürek ve kafayla, ya da kendi ifadesiyle "bir doktrin veya bir kurum, Kur'an ve sünnetin bütününden kaynaklandığı ölçüde gerçek anlamda İslâmîdir"⁹⁵ anlayışı çerçevesinde hareket etmiştir. Ancak pozitif bilimlerin insanın varoluşuyla ilgili yaklaşımlarını özellikle evrim bahsi içerisinde değerlendirir, tenkid eder ve yerine sağlam düşünceler oturtur. Şimdi, Elmalılı'nın bu konudaki düşüncelerini anlamaya çalışalım.

"Andolsun biz insanı, çamurdan (süzülüp çıkarılmış) bir özden yarattık.

Sonra onu sağlam bir karargahta nutfe haline getirdik.

Sonra nutfeyi alaka (aşılanmış yumurta) yaptık. Peşinden, alakayı, bir parça et haline soktuk; bu bir parçacık eti kemiklere (iskelete) çevirdik; bu kemikleri etle kapladık. Sonra onu başka bir yaratılıştan insan haline getirdik.

Yapıp-yaratanların en güzeli olan Allah pek yücedir."⁹⁶

92 Âl-i İmran, 3/6.

93 Hak Dini, C.2, s. 306.

94 Mengüsoğlu, Takiyeddin, Felsefeye Giriş, İst. 1992, s. 156.

95 Fazluir-Rahman'dan naklen, Açıkgenç, Alpaslan, Bilgi Felsefesi, İst. 1992, s. 41.

96 Mü'minûn 23/12, 13, 14.

Elmalılı, bu ayetlerin meallerinde geçen "çamurdan çıkarılmış öz"e "çamur sülâlesi"⁹⁷ der. Sülâle kelimesi nutfenin oluştuğu gıda maddesi olarak yorumlanıyor. Bu anlamıyla ayet yalnızca Âdem veya Âdem sembolünde insan türüne ilişkin olmakla kalmayıp, her insan tekine doğrudan doğruya bağlı oluyor. Zira diyor ki; "gıda maddelerinden her insandan insan organizması yaratıldığı, böylece insanın yaratılışından bu maddelerin seçilip ayıklanmasıyla bir esas kurulduğu bilinmektedir.⁹⁸ İlk insan maddesinin anlaşılmasına yönelik böyle bir açıklamayla Elmalılı, insan cinsinin ilk maddesi olan çamur sülâlesinin, ilk insanın ve ilk insan hücreciğinin yaratıldığı zamana kadarki evrelerini şöyle ifade eder: "Çamurdan seçilip ayıklanmış olan hücre daha sonra insanın rızkını, hizmetini yerine getiren maden, bitki ve hayvan özüne dönüştürülmüş ve son basamakta bu özden insan hiç yoktan yaratılmıştır.⁹⁹ İnsanın bunların sonuncusu olduğuna değinirken Elmalılı'da tekamül nazariyesine doğru bir uyumluluk görülüyor. Elmalılı'nın tefsiri genel olarak tabiat ilimlerinin ortaya koyduğu verileri ana hatlarıyla benimser. Mesela dünyanın aslının, bir semavi cisimden (güneş) kopan kızgın bir karışım (halita) olduğunu, bu asıldan, önce madenler aleminin sonra bitkiler ve sonra da hayvanlar aleminin doğduğunu, bu oluşumları açıklamada ise tahavvül (değişim), istifâ (seçme), ve tekamül (evrim) nazariyelerini de genel çizgileriyle kabul eder.¹⁰⁰

Elmalılı'nın çekindiği ve tabiatçılarla tartıştığı nokta, eksikten mükemmele, basitten mürekkebe doğru bir çizgi takip eden bu tekamül meselesindeki illiyet kısmıdır. Fizik alemdeki tekamülde metafizik bir tesiri kabul etmeme prensibiyle hareket eden tabiat âlimlerini, bütün bu gelişmelerde tabiatı ya da sebepsizliği sebep göstermeleri açısından tenkid eder. Bütün bunların tabiat üstünde ve ona hakim bir yaratıcının eseri olduğunu ve O'nun alemde câri olan yaratma sünnetini yansıttığını savunur.¹⁰¹

97 Hak Dini, C.5, s. 511-512.

98 Hak Dini, C.5, s. 512.

99 Hak Dini, C.5, s. 512.

100 Bilgin, Mustafa, 'Hak Dini Kur'an Dili', Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, İst. 1997, C.15, s. 160.

101 Bilgin, Mustafa, a.g.e., s. 160.

Elmalılı pozitif bilimin evrim teorisinin geçersizliğini başka bazı ayetlerin tefsirinde de dile getirir;

"Gerçekten insan üzerine dehirden bir müddet geçti ki o, o zaman bahse değer bir şey değildi. Çünkü biz insanı, karmaşık olan bir damla sudan yarattık. Onu denemekteyiz. Bundan dolayı onu işiten ve gören kıldık." Dehr suresinin bu ilk iki ayetini Elmalılı, insanın kendi haline bırakılırsa hiç birşey yapamayacak kadar aciz ve muhtaç bir mümkün varlık konumunda iken, yine de basit bir yaratık olmayışının tek sebebinin yüce Allah'ın hükmü olduğu şeklinde yorumlar.¹⁰² İnsanın kendi kendine olmadığını ve basit bir yaratılışla da yaratılmadığını belirten müfessir, Yüce Allah'ın insanı büyüklük ve şanı ile gittikçe olgunlaştırdığını, en aşağı mertebeden, kendine doğru en yüksek derecelere ulaştırmak üzere, işe yaramazlarını atıp, temizlerini süzmek suretiyle "emşac" yani karıştırılmış bir nutfeden yaratılmış olduğunu ifade eder.

İnsanın bu uzun süreç içerisinde oluşumunun, bir yaratıcının, terbiye edicinin ilmi ve iradesi kapsamında gerçekleştiğini söyleyen Elmalılı, "Sizi tavırdan tavıra yarattık"¹⁰³ mealindeki ayeti bu mânâda yorumlar. Basit bir nutfeden evrile çevrile tesviye edilmiş insan, "sonra onu bambaşka bir şekilde inşa ettik"¹⁰⁴ ayetinin ışığında bambaşka bir ruhani yaratılışa sahip kılınarak duyan, gören, ölüm ve hayat geçitleri ile imtihana tutulan, ve henüz varacağı gayeye varmamış; ölümden sonra da bir hayata aday ve yolcu olan bir yaratıktır.¹⁰⁵ Ve Elmalılı insanın yaratılış özelliğiyle ilgili "Doğrusu biz insanı en güzel bir biçimde yarattık"¹⁰⁶ mealindeki ayetinde geçen "en güzel biçim" ifadesini insanın dik duran bir varlık oluşunda ahlâk, akıl ve irfanla ilahî güzelliğe erişmesine kadar bütün güzelliklerden bir kinaye şeklinde değerlendirir. İç güzelliğin önemine değinerek, güzelliğin sadece dışta aranmaması gerektiğine dair fikirlerini şöyle ifade eder: "Zihnî, hissî ve ruhî kabiliyetlerle zeminden semaya yükselerek "güzeller güzeli"ni tanımalı, O'nun

102 Hak Dini, C.8, s. 457.

103 Nuh, 71/14.

104 Mü'minûn, 23/14.

105 Hak Dini, C.8, s. 458.

106 Tin, 95/14.

ahlâkıyla ahlâklanmalıdır."¹⁰⁷ Ancak böyle insan, yaratılışının kıvamına, namzet olduğu olgunlaşma ve yücelmeye erecektir.

"Allah şüphesiz herşeye bir ölçü tayin etmiştir."¹⁰⁸ mealindeki ayetin, Elmalılı H. Yazır, Allah'ın âleme ve dolayısıyla insana müdahalesine bir açıklama olduğuna işaret eder. Allah'ın cins, tür, birey, nitelik ve ecellerinde bir takım özelliklerle herşeye sınır ve ölçü koymuş olduğunu belirten Elmalılı, bu imkân tabiatında Allah'ın hep bir ve eşit olan eşyadan herbirini varlıkta birbirinden birer miktarla üstün tutarak, farklı kılarak çeşitli nitelikler, değişik kimliklerle çeşitlendirmiş, kayıt ve şartlara bağlayarak sınırlı biçimler belirlemiş olduğunun altını çizer. Ona göre, basitten gelişmişe doğru cisimlerin sonu, bitki ve hayvanların durumu incelendiğinde herbirinde akıllara hayret veren ve anlatılması imkansız olan çok derin, ince ve büyük ilim ve kudretle idare ve hidayet tecellileri görülecektir.

Elmalılı insanın yaratılışının Allah'ın yaratış gücünün, ilim ve hikmetinin bir delili olduğunu söylerken bütün semâvi dinler tarafından ilk insan ve ilk peygamber olarak kabul edilen Hz. Âdem'in yaratılışını buna örnek verir. O, insanın yaratılışında etken olan balçığın bir kanun gereği şekillenmiş, başkalaşmış olarak sperm niteliğinde bir balçık olduğuna göre bir babadan ve anadan doğmayan Hz. Âdem'in önceden hazırlanmış bu sperm niteliğindeki balçıktan yaratılması ve ondan sonraki tüm insanların, insanın beslendiği bitki ve hayvanların bünyelerinden geçerek seçimini bulmasıyla şekillenmiş balçıktan yaratılmakta olmalarını Allah'ın hikmet ve yüceliğine delil olarak gösterir ve bunu kabul etmeyen tabiatçıları eleştirir.

"Sizi bir tek nefisten yaratan, gönlünü buna ısıdıran, sükünet bulsun diye eşini de yaratan Allah'tır,"¹⁰⁹ mealindeki ayeti tefsir ederken; "Muntazam işleyen tabiat kurallarının tersine olarak, aynı kaynaktan ikinci bir tür yaratıp öbürünü çift eş yaptı. Dolayısıyla erkek, bir insan türü; kadın, bir insan türü olmakla beraber ikisi de bir cinstendir. İkisi de insandır, beşerdir ve biri diğèrinin tamamlayıcısıdır, eşidir."¹¹⁰ diyerek, insanın yaratılışı çeşitli şekillerde ve aşamalarda tabii süreç içerisinde

107 Bilgin, Mustafa, a.g.e., s. 156.

108 Talâk, 65/3.

109 Araf, 71/189

110 Hak Dini, C.4, s. 189.

açıklamaya çalışır ve içinde bulunduğumuz ve tecrübeyle doğrudan doğruya hissettiğimiz tabiatın manevi alanla bağlantısını kurar. Tabiatın, Allah'ın istemesi sonucu her türlü şekle girebileceğini, kendi başına asla yapamayacağı şeyleri Allah'ın emriyle ortaya çıkarabileceğini savunur. Özellikle ilk insanın yaratılışı ve ondan da eşinin yaratılmasını izah ederken tabiatüstü olan bu olayların Allah'ın müdahale ve yönlendirmesi sonucu bizzat tabiat ortamı içerisinde meydana geldiğinin bir başka ifadeyle Allah'ın iradesinin her türlü kural ve iradenin üzerinde olduğunu anlatmaya çalışır.

B. ALEMİN YARATILIŞI

Tabîî bilimlerin her türlü sebebin temeline oturtulduğu yirminci yüzyıl başlarındaki pozitivist akımın öncelikle halletmesi gereken problem görünür âlemin yani evrenin oluşumunu bilimsel olarak açıklamaktı. "Büyük Patlama" diye bilinen evrim oluşumunun başlangıcı tabîî bir olay olarak kabul görmüştü.

Öte yandan semâvi dinlerin ve kutsal kitapların belirttiği oluşum bu açıklamayı kabul edebilse bile ortaya bir fark koymuştur. O da; bütün tabîî oluşumların bir muharrikinin, yöneticisinin, tayin edicisinin olduğu inancıdır. Bu inançla semâvî dinler Allah'a ulaşmaktadır. İslâm dininde Allah kainatın oluşumunda bir ve tek sebeptir. Elmalılı da işte bu anlayış içerisinde âlemin yaratılmasına işaret eden ayetleri tefsir ederken bir yandan genel tabiat bilimlerine yer vermekte, öte yandan Kur'ân ve Sünnet'e bağlı kalmaktadır. Şimdi evrenin yaratılışına dair değişik noktalara temas eden ayetlere ve onların Elmalı tarafından yorumlanışına bakalım.

"Şüphesiz rabbiniz o Allah'tır ki, gökleri ve yeri altı gün içinde yarattı. Sonra arş üzerine istiva buyurdu. O, geceyi gündüze bürür. O, onu kışkırtarak izler. Güneş, Ay ve bütün yıldızlar O'nun emrine boyun eğmiştir. İyi bilin ki yaratmak ve emretmek ona mahsustur. O, Âlemlerin Rabbi olan Allah ne yücedir,"¹¹¹ mealindeki ayet Elmalılı'ya göre evrenin yaratılışı me selesini neredeyse tüm yönleriyle özetleyici niteliktedir. "Yerden göklere, göklerden Arş'a varıncaya kadar bütün yaratıklar onun hüküm ve idaresinin altında ândan âna, halden hale, şekilden şekile, devirden

111 Â'raf, 71/54.

devire, oluş ve yok oluş, farklılık ve benzeyiş ile değişip gitmekte, alem mutlak bir yönlendiricinin elinde oluşumunu sürdürmektedir.¹¹²

Elmalılı'nın ilmi keşiflere önem vermesi onun ilmi keşiflerle Kur'anın daha iyi anlaşılacağına olan inancından kaynaklanmaktadır. Bilimin vardığı yeni sonuçların izlerini Kur'ân'da bulan bilim adamlarıyla, bu buluşlardan habersiz bilim adamlarının Kur'ânı anlaması Elmalılı'ya göre farklıdır. Onların, bilim ilerledikçe çok önceden buna işaret eden Kitab'a, dolayısıyla onun getirdiği mesaja kulak vermelerinin daha olumlu olacağını söyleyerek ilmi keşiflerin Kur'anı iptal etmek yerine, bilakis doğrulayıcı nitelikte olduklarını belirtir. Bu kanaatte, eski astronomi bilginlerinin duyulur ve akledilir şeylerden derledikleri bilgilerle kurdukları ilim sisteminin zaman içinde eriyip gitmesine karşılık, müfessirlerin vahyî bilgi ile edindikleri inanç sisteminin gitgide bir ilim kesinliği kazanmaya yöneldiğine işaret eder. "Vahyin açtığı fikrî ve vicdânî ufuklar, ilim ve felsefenin keşfettiği ufukların daima ötesindedir"¹¹³ diyerek ilahi ilmin kesinliğini ima eder. Nitekim "O, yerde ne varsa hepsini sizin için yarattı. Sonra (kendine has bir şekilde) semaya yöneldi, onu yedi kat olarak yaratıp düzenledi (tanzim etti). O, her şeyi hakkıyla bilendir,"¹¹⁴ mealindeki ayetin tefsirinde bu anlayış gözlenmektedir. Elmalılı, Allah Teâlâ'nın, insanın hayatını yerde sürdürmesine rağmen, yerdeki eşyadan faydanabilmesi yanında semadan da faydalanması için yedi kat göğü tanzim ettiğini ifade eder. Elmalılı, "insan yalnız arzî bir mahlûk değildir. O yerinde daralırsa, göklerden faydalanmaya da izlidir,"¹¹⁵ derken, yeryüzünden uzaya hiçbir uçuş gerçekleştirilmemişti. Bu olayın, onun vefatından sonra bir uzay dairesi kurularak aya çıkılmasıyla gerçekleştiğini düşünürsek, onun Kur'anın çağdaşlığına değinirken ne kadar haklı olduğu açıkça görülecektir.

Bilim tarihinde yapılmış yeni keşifler Elmalılı'ya göre bizim Kur'anı daha doğru anlamamıza da vesile olacaktır. Dolayısıyla bilimin Kur'ana zıt düşmediğini savunan Elmalılı, ifrat ve tefrite kaçmadan bir anlayış geliştirmek gerektiğinin altını

112 Hak Dini, C.4, s. 47.

113 Bilgin, Mustafa, a.g.e., s. 159.

114 Bakara, 2/29

115 Bilgin, Mustafa, a.g.e., s. 159.

çizer ve Kur'anı gözü kapalı okuyup kabul etmenin de, bu konuda incelemeye tabi tutmadan bilim ve felsefenin aynen kabulünün de, âlim için yanlış bir yol olduğunu belirterek ilmi tefsirin önemini savunur.

Yerlerin ve göklerin altı günde yaratılması meselesinin müteşabih bir mânâ olduğuna değinen Elmalılı'ya göre ayette geçen "yarattı ve istiva etti" fiillerinden kesin olarak anlaşılacak ilk şey, âlemin ezeli değil, ancak yaratılmış olduğu sonucudur.¹¹⁶ Elmalılı, bu yoktan varediş yanında âlemin devamının da Allah'a muhtaç olduğunu ve yalnız onun hükmü altında bulunduğunu düşünür.

Elmalılı, anlaşılması gereken ikinci hususu, âlemin ezeli olmadığı gibi bir anda ve basit bir şekilde yaratılmadığı görüşünü ise şöyle ifade eder: "Başlangıçta çeşitli anlarla birden çoğa giden, daha sonra çokluk, içinde bir terkip ve toplanmaya tâbi olan, fakat sonu olan bir tedricîlikle yaratılmış, bilâhare bu tadrîci değişme, halden hale geçme, tekrar ve peşpeşe gelmekle devamlı (düzenli) bir şekil verilmiştir ki, bu düzenin devam etmesi de bir seviyede bizzat sabit ve karar kılmış değil, Allah'ın istivası, hükmetmesi altında değişkenliğe sahiptir."¹¹⁷ Böylece Elmalılı, yer ve göğün yaratılmasında geçen zaman ve mekân kavramlarının gerçek, ancak çeşitli yorumlara açık olduğunu savunur. Elmalılı "Allah Teâlâ dileseydi bugünkü gökleri ve yeryüzünü, bütün içindikileriyle bir anda yaratmaya kadirdi. Fakat bu durumda çünkü âlem olmaz, iki yaratık arasında bir tertip ve peşpeşe oluş düşüncesine imkân kalmazdı"¹¹⁸ der. Yani, hiçbir aşama ve tadrîcîlik olmadan tüm yaratıkların bir defada ve bir anda yaratılmış olmaları durumunda, hiçbiri diğerinin yaratılışını göremeyecek, böyle hem yaratma delilinin bulunması, hem de eşyanın tabiatının Allah'ın tasarrufuna boyun eğdiğinin anlaşılması imkânsız olacaktı. Allah'ın terbiyesiyle, tasarrufta bulunmasını aynı anlamda değerlendiren Elmalılı, bu görüşünün ilahi kaynağını "(Onlara) Göklerde ve yerde olanlar kimindir, diye sor. "Allah'ındır" de. O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı. Sizi, varlığında şüphe olmayan kıyamet gününde elbette toplayacaktır. Kendilerini ziyana sokanlar var ya,

116 Hak Dini, C.4, s. 55.

117 Hak Dini, C.4, s. 55-56.

118 Hak Dini, C.4, s. 59-60.

işte onlar inanmazlar,"¹¹⁹ mealindeki ayete dayandırır. Bütün işlerin akışı Allahın rahmet kaleminin satırları olduğuna göre, Allah'ın gâzâp etmesi meselesini de Elmalılı anlayışla açıklamaya çalışır. Ona göre, Allah'ın gâzâbı yaratıkların kendi aralarındaki ayrılık dereceleri, ilahi ahlâktan uzaklaşmalarının gereği olarak ikinci derecede ve tâlî bir şekilde sonradan gerek duyulan bir sıfattır.¹²⁰

Elmalılı, kainatın, Allah tarafından yaratıldığı ve O'nun hükmü altında bulunduğu dair -birçok işaretlerle dolu olduğu düşüncesiyle- tabiatı incelemeye sürekli olarak ve değişik boyutlarda dikkat çeker. Mesela, "O'nun delillerinden biri de, gökleri ve yeri yaratması, lisanlarınızın ve renklerinizin değişik olmasıdır. Şüphesiz bunda bilenler için (alınacak) dersler vardır,"¹²¹ mealindeki ayette, göklerin ve yerin yaratılışı ifadesini Allah'ın vücûd ve sıfatının alâmetleri olmaları açısından iki bakımdan inceler. İlk olarak, maddenin farklı cisimlerle yükseklerle ve alçaklara ayrılarak, tabiatın temelinde çeşitlilik meydana getirmesinin, kendi kendine düzenli işleyiş kanunundan başka birşey olmaması gereken tabiatın üstünde, hakim olan Allah'ın kudretini gösterdiğine işaret eder. Bütün bu farklılık içinde, büyük sistemin korunup idare edilmesini Allah'ın ilim ve sanatındaki kemâl ve hikmeti gösterdiğine; dil ve renklerin farklılığının da bu hikmetin yayılma içinde birbi riyle tanışma tarafı olduğu şeklinde ifade eder.¹²² Böylece Elmalılı, sosyolojik ve coğrafi yoğunlukları açısından insan türlerinin çeşitliliğini ilmi bir yaklaşım içerisinde temellendirir.

Elmalılı, yerde olduğu gibi göklerde de canlı ve akıllı varlıkların var olduğuna değinir. "Göklerde ve yerde bulunanlar da, onların gölgeleri de sabah akşam ister istemez sadece Allah'a secde ederler"¹²³ mealindeki ayetin ve benzeri başka ayetlerin göklerde canlı varlıklar olduğuna dair açık deliller olduğunu ileri sürer. Bu varlıklar, "Melekler veya yukarı makamlarda bulunan akıllar, ruhlar ve yüce kuvvetlerdir."¹²⁴

119 En'am 6/12

120 Hak Dini, C.4, s. 60.

121 Rum 30/22

122 Hak Dini, C.6, s. 19.

123 Ra'd, 13/15.

124 Hak Dini, C.5, s. 135.

Elmalılı, Allah'ın yaratılış kudretine değişik açılardan yaklaşır. Meselâ, "O, gökten su indirendir. İşte biz her çeşit bitkiyi onunla bitirdik"¹²⁵ ayetini yine Allah'ın yaratmasına farklı bir yorum getirerek örnek verir. Bu bağlamda, suyun yardımıyla tohumun toprak altında yarıp çoğalmaya yönelmesini, hareketsiz gibi duran maddi âlemin aslında sürekli hareketliliğinin belirtisi olarak görür. Bu basit örnekten hareketle, âlemin içinde taşıdığı çeşitlilik ve farklılıkları yeryüzü galerisinde yorulmadan sunmasında, zıtlıklardan uyumu oluşturmakla birçok şubeler ve farklı dallar oluşturmasında kısaca basitten karmaşığa doğru her varlık aşamasında Allah Teâlâ'nın varlığına, ilim ve kudretine delil teşkil eden harika bir sanatkarlığın açık ve seçik olarak okunduğuna işaret eden Elmalılı'ya göre, bu sanatkârlığın delâlet şekilleri tabiatın manası olan devamlılık ve sürekliliğin tersi olup onu tamamen veya kısmen birbirine zıt hale getiren yeniliklerin, değişmelerin varlığıdır. Her yenilik, her sonradan meydana gelme ve ortaya çıkma, her değişim bir yaratılış delilidir.¹²⁶

Dolayısıyla âlem Allah tarafından yoktan varedildiği gibi, onda meydana gelen her türlü değişiklik (kevn ve fesâd) kendiliğinden değil, yaratıcının bilgisi dahilinde gerçekleşmektedir.

C. VÂHDET-İ VÜCÛD :

Süleyman Hayri Bolay, Vâhdet-i Vücûdun, İslâm tasavvufunun "varlığın birliği"ni esas kabul eden hususi bir şekli olup Muhammed İbni Arabi'de zirveye ulaşmış bir kavram olduğunu söyler.¹²⁷ Burada tasavvur, irade ve varlık bakımından birlik kabul edilmiştir. Vahdet-i vücûdda Allahın her sıfatı bir varlıkta tecelli eder. Tek ve mutlak varlık olan Allah, bütün mevcutların aslıdır."

Bu konuda Elmalılı'dan aktaracağımız noktalar; O'nun İslâm tasavvuf ekolündeki Vahdet'i vücûd öğretisine yaklaşımını dile getirmek ve panteizmle karıştırılmasını tenkid etmesi olacaktır. Elmalılı'nın vahdet-i vücûdla ilgili görüş ve yorumlarını Bakarâ suresinin 165. ayetini tefsir ederken buluyoruz;

125 En'am, 6/99.

126 Hak Dini, C.3, s. 475-476.

127 Bolay, Süleyman Hayri, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İst. 1981, s. 306.

"İnsanlardan bazıları Allah'tan başkasını Allah'a denk tanrılar edinir de onları Allah'ı sever gibi severler," mealindeki ayete binaen "Allah'ı sever gibi sevme" olgusunu Elmalılı, inanç ve inançsızlık noktasında değerlendirir. Buna göre uluhiyette "son derece sevgi" önemli bir esastır ve mabud en yüksek mahbûbdur. Bu nedenle böyle son derece sevilen şeyler, ne olursa olsun mâbud ittihâz edilmiş olur. Muhabbetin hükmü ise itaattir,"¹²⁸ Elmalılı'ya göre tehlikeli olan şey bazı kimselerin; servet, kuvvet, heybet, geleceği parlak görünmek, güzel olmak gibi herhangi cazibeli bir durum ve sifata sahip kimselerin, kahraman ve hükümdarların karşısındaki tavırlarının onları Allah'ı sevmek gibi sevmek olabileceğidir. Üstelik bu durum o insanları dolaylı olarak şirk ve putperestliğe götürebileceğinden gizli bir tehlikedir.

Elmalılı, Felsefe-i ilâhi ve vahdet-î vücûd kavramları arkasına gizlenen boş bir felsefenin varlığından söz ederek konuyu "Panteizm"e getirir. Bu öğretinin din ve ahlâk adına ilmî ve hikemî şekilde en büyük zararın kaynağı olduğuna dikkat çekerek her nerede bir şirk varsa bu öğretiyle alakalı olduğunu söyler.¹²⁹ Elmalılı, İslâm tasavvufunda yer etmiş vahdet-i vücûd hakkındaki düşüncelerine geçer. İslâm dininde açıkça emrolunan imanın "Lâilâhe İllallah" tevhidi yani tevhid-i ulûhiyet olduğunu belirterek bunun "lâ mevcude illallah" yani Allah'tan başka varlık yoktur anlamını ihtiva eden tevhid-i vücûd prensibinden ayrı tutulması gerektiğinin altını önemle çizer. Tevhid-i vücûdun ise, olsa olsa marifette mevki katetmiş seçkin kimselerin uğraş alanı"¹³⁰ olabileceğini söyler, bu meseleyi, inkar edilmesi yerine keşfen doğrulanabilir özel bir konu olarak gördüğünü ifade eder. Sûfilerin görüşlerine tamamen katılmadığını göstermek için de bazı konularda onları tenkit etmekten geri durmaz. Bu nedenle Vahdet-i Vücûd meselesi, Elmalılı'nın sûfileri tenkid ettiği konuların başında gelir.

Vahdet-i vücûdçu sufilerin kendi bakışları açısından şerh ve izah ettikleri "attığın zaman sen atmadın, Allah attı"¹³¹ ayetini incelerken de Elmalılı, bu ayetten

128 Kara, İsmail, a.g.e., s. 572.

129 Hak Dini, C.1, s. 472.

130 Kara, Mustafa, 'Hak Dini Kur'an Dili'nde Tasavvuf Kültürü üzerine' (Sempozyum içinde), s. 237-238.

131 Enfal, 8/17

varılacak sonucun, Vahdeti Vücûd inancının ispatından çok, Allah Teâlâ'nın kainatta olup biten tüm işlerde bütün faillerin üstünde yüce fail olduğuna ve mutlak iradesiyle fiile tesir ettiğine dair delil olduğunu ileri sürer.¹³²

Sonuçta, Vahded-i Vücûd gibi sûfîler arasında bile tartışmalı olan konularda sert bir üslup kullanmamaya dikkat eden Elmalılı Alüsi'den naklettiği "bazı noktalar hal ehlinin gayrine ağırdır"¹³³ manasında konuya ihtiyatla yaklaşmıştır.

Elmalılı, Vahdet-i Vücûd felsefesinin yanlış tefsir edilmesine karşıdır. Tenkidindeki asıl muhataplar ise vahdet-i vücûdu istismar eden ve bu felsefeye sığınarak gerçekte materyalizm ve ateizm davası yürüten art niyetli kimselerdir.

Hamdi Yazır "Bir"e "her" demenin ortağı bulunmayan Allah'a sonsuz ortaklar dayandırarak hayalî varlık alemini hakikî varlık kabul etmek olacağını, bunun ise Panteizm yani "İttihâd-ı ulûhiyet" olacağını belirttikten sonra, bu nazariyenin, mahiyeti gereği Allah ve vücûdun hakikaten herşey ile birleşik ve herşeyin içinde dahil olduğu anlamına geldiğini sözlerine ekler. İşte bu nazariyenin sonucu olan "herşey ilahtır" prensibi etrafında âlemin ispatı ve herşeyin arkasında bulunan gerçek sebebin yok sayılmasıyla herşeyi Allah görmek isteyen bu anlayışın tevhid anlamında vahdet-i vücûd değil, ittihad-ı vücûd ya da hülûl nazariyesi anlamında olduğunu söyleyerek karşı çıkar.¹³⁴

D. NEDENSELLİK PRENSİBİ

İslâm filozofu Kindî'nin Allah'ın varlığı ile ilgili dile getirdiği delillerden biri illiyet yani nedensellik prensibine dayanır. Varolan herşeyin varlığı için bir neden olmalıdır. Kindîye göre nedenler dizisi sonludur ve bunun sonucu olarak bir ilk neden ya da gerçek neden vardır; o da Allah'tır.¹³⁵ Nedensellik ilkesi üzerinde İslâm felsefesinde Farabî, İbn-i Sînâ ve Gazalî de önemle durmuştur.

132 Kara, Mustafa, a.g.s., s. 236-237.

133 Kara, Mustafa, a.g.s., s. 237.

134 Kara, Mustafa, a.g.s., s. 238.

135 Daha geniş bilgi için bkz. Kindî, Felsefî Risâleler, İstanbul 1994, s. 91-92.

Elmalılı da, Allah'ın varlığı ve O'nun alemle ilişkisinden bahsederken, daha çok nedensellik kanunundan hareket eder. Ona göre, insan aklı bu kanunu uygun şekilde idrak edip mevcudata uygulamak suretiyle Allah'ın varlığına ulaşabilir. Yunus süresinin; "(Resulüm!) De ki: (Allah'a) ortak koştuklarınız arasında, (birini yokken) ilk defa yaratacak, arkasından onu (ölümünden sonra hayata) yeniden döndürerek biri var mı? De ki: Allah ilk defa yaratıp (ölümünden sonra) onu yeniden (hayata) döndürür. O halde nasıl saptırılırsınız!"¹³⁶ mealindeki ayetini tefsir ederken sebeblik prensibini kullanır. Ona göre mabud, ilah araştırmasında insanın fayda ve zararında hakim, ümit ve korkusunda son derece etkili bir kaynak aramakta ilk iş, varlığın sebebini düşünmektir. Bunun delili ise O'nun en önemli fiili olan yaratma ve meydana çıkarmadır. Gerçek etki ve sebep ancak yaratmakla meydana getirme ve bir eser ortaya koymadadır. Yoksa "tabiatın var olup ayakta durması, ortaya çıkması, doğurtma, kazanma ve diğerleri gibi sebeplerin hiç birinde gerçek etki ve sebebiyet yoktur. Bunlar yoktan var etme değildir. Yaratma ise yoktan var etmektir".¹³⁷

Elmalılı, nedensellik kanununu hem ontolojik, hem de epistemolojik açıdan Allah'ın varlığını kanıtlayan en önemli delil olarak görür. Nedensellik prensibini "sebebin müsebbibi ile bağlantısı, orantısı ve kalıcılığı kanunu"¹³⁸ şeklinde ifade ederek asrımızın bütün ilimlerine hakim en büyük kanun olduğunu söyler. Böylece nedensellik alanında birleştirilemeyen hiçbir ilmin olmayacağını, kainat düzeni derken yegâne ilişkinin de sebep denilen bir başlangıç ile müsebbeb denilen bir sonuç arasındaki orantı olduğunu ifade eder.¹³⁹

136 Yûnus, 10/34.

137 Hak Dini, C.4, s. 479.

138 Hak Dini, C.1, s. 39.

139 Hak Dini, C.1, s. 39-40.

"Göklerin ve yerin yaratılışında, gece ile gündüzün birbiri ardınca gelip gidişinde akliselim sahipleri için gerçekten açık ibretler vardır,"¹⁴⁰ mealindeki ayeti tefsir ederken Elmalılı aynı anlayışı sürdürür. Gece ve gündüzün değişiklik içinde yokluktan çokluğa devam edip gitmesi gibi değişken olaylar arasında, gerek mekan ve gerekse zaman itibarıyla bir nizam olmasaydı, hikmet ve faydayı içermeyen lüzumsuz şeyler olacaktı. Oysa bunda her ilk oluş, bir ikinci oluşun başlangıcı, her hadise sonsuz olayların yolu olmakla değer kazanır. Elmalılı'ya göre eğer bu olayların kıymetleri yalnızca ilk oluşlarıyla ölçülmek istenseydi ve eğer bu şekilde dünya düzeni üzerine gelecekte hiçbir hüküm gerekmeseydi, bu yaratılmışlarda batıl ve yersiz olurdu. Şu halde her an devam eden bu olaylar silsilesi, ilahi saltanatta genel bir düzen üzere cereyan etmekte ve birçok hikmet ve menfaatleri içeren sonsuz gelecekte bir ikinci oluşa doğru yürümektedir.¹⁴¹

Elmalılı; nedensellik prensibine değişik noktalardan yaklaşmıştır. Ona göre, "Allah çocuk edindi" dediler. Hâşâ! O, bundan münezzehtir. Göklerde ve yerde olanların hepsi O'nundur, hepsi O'na boyun eğmiştir,"¹⁴² ayetinde açık olarak görüldüğü gibi ve ayrıca Allah'ın mülkü olan bütün göklerin, yerin ve bunlardaki herşeyin "bir düzen üzere ve yalnız bir irade ile sadece O! demekle"¹⁴³ yaratıldığını, söylerken bütün bu kainat ile Allah arasındaki ilişkinin bir yaratıcı ve yaratılan ilişkisi olduğu anlaşılmaktadır.

Elmalılı, Allah'ın doğurması yoluyla çoğalmanın mümkün olmadığını söyleyerek yaratıkların O'ndan koparak meydana gelmiş ve O'ndan doğarak oluşmuş bir şey olmadıklarının da altını çizerken bilimsel nedenselliği dönüş yapar. Böyle bir durumun illiyet kanununu bozacağı, çünkü doğurma sonucu çoğalma olsaydı birgün gelip de tükenmesi zorunlu olacağı için yaratılışın da kesintiye uğrayacağını şöyle ifade eder: "Bütün ilimlerin, felsefelerin ve hikmetlerin temeli olan bu noktada şunu bilmelidir ki, illiyet denilen nedenselliğin

140 Âl-i İmran, 3/190.

141 Hak Dini, C.2, s. 488.

142 Bakara, 2/116.

143 Hak Dini, C.1., s. 396.

başlangıcı yaratma ve icattır, doğurtma ve çoğaltma değildir. Her oluş bir yaratıcıya muhtaçtır ve Allah işte böyle bir yaratıcıdır."¹⁴⁴

Tabiatın bir anlamda tek düze olduğunu, bunun en genel prensibinin ise tek düzelik kanunu olduğunu belirten müfessir, bu durumun aksi bir gerçeklik dünyasıyla, yani tabiatların çeşitli olması, cüz'i ve külli ayrışmaya uğraması, çeşitli tabiatlara ayrılmasıyla gerçek sebep olan ilahi kudretin tabiat üzerinde hakim olduğuna, ıstıfâ ve tabii tekamülün varlığının da bu kudrete borçlu olduğu gerçeğine ulaşacağımızı düşünür. İnsanları ana rahminde tasvir edip şekil veren Hâlık-ı Musavvir, iradesiyle dilediği herşeyi yapandır. O hiçbir var ediş ve şekillendirişte mecbur ve zorlanmış değildir. Eğer zorunlu olsa idi, o zorunlu suretlerden serbest, irâdî ve seçime bağlı fiiller meydana gelmezdi, bunun yerine tabiat hataları denilen sakatlıklar ve eksiklikler meydana gelirdi.¹⁴⁵ Bu tür eksiklikleri kainat düzeni, sonsuz kudret ve ilim delilinin aleyhine değil, aksine kör tabiatın ilk sebep ve yaratıcı güç olması nazariyesini temelden söküp atan ve noksansız bir fail-i muhtarın varlığını ispat eden ve hedeflerine de ulaşmış bulunan en mükemmel şahitler ve göstergeler olarak görür. Elmalılı, tabiat-ı cüz'iyye ve tabiat-ı külliyyenin varlık için yeterli ve geçerli sebep olmadığını belirterek, "fıtrat" denilen bir ilk varoluş olayına değinir ve "varlık bunun sönüp gitmesinden ibarettir", der.¹⁴⁶ Bizzat yüce Yaratıcının kudret ve idaresinin eseri olan fıtratın yine O'nun tarafından ta'dîl edilip değiştirilebileceğini söyleyen müfessir, bunu soya çekim kanunuyla açıklamaya çalışır. Ona göre ardarda devam edip giden varoluşun akışı içinde suretlerin birbirine benzemezlik içinde az-çok yine benzerlik göstermesi tek düzeliği andırır. Bazı özelliklerin babadan ve anadan çocuğa geçmesi olarak ifade edilen soyaçekim (veraset) nev'in devamı, ıstıfa ve tekamül, gelişme ve gerileme yoludur.¹⁴⁷ Elmalılı'nın burada dikkatleri çektiği nokta şudur: Soya çekim ilkesi yalnızca türün korunması ve devamını sağlayan bir kanun değil, aynı zamanda değişme ve gelişme kanunu ilede alakalıdır. İşte bu ilişki arasında yakinen sabit olan şeye Elmalılı, "sebebin

¹⁴⁴ Hak Dini, C.1., s. 396

¹⁴⁵ Hak Dini, C.2., s. 305.

¹⁴⁶ Hak Dini, C.2., s. 305.

¹⁴⁷ Hak Dini, C.2., s. 305

bekâsı kanunu"¹⁴⁸ demektedir. Gerçekte de bekâ Allah'ın sıfatıdır. Elmalılı, sebeplilik konusunda değişme ve bekâ'nın birlikte düşünülmesini, o sebeplerin etkisine bağlı olan oluşların durumuna bağlar.

Görüldüğü gibi fizik gerçekliğin, Allah'ın sürekli yarattığını anlık görüntüler olarak görmek şeklinde anlayan Elmalılı Hamdi Yazır, nedenselliğin dayandığı prensipleri de "fenomenler dünyasından kalkarak"¹⁴⁹ belirliyor. Dibâcesinde, münâcaat halinde Allah'a seslenirken, ifadelerinden anladığımız bu belirleme bu görüşüne yönelik bir bilgidir. Buna göre müfessir, maddi olgulardan "çekim" ve manevi olgulardan da "ruh" denilen iki varlığı birleştirici ilkeler olarak görür. Madde ve ruhun birleşip terkipler oluşturmasıyla bir cisimler dünyası oluşur. Kimyanın atomik unsurları, hayatın canlı hücreleri, doğal tabiatın varlıkları, tabiatın cisimleri, uzayın yıldızları, gibi sayısız unsurun bir araya gelerek düzenli bir sistem oluşturması ve zaman içinde sürüklenmesi hep ruh ve çekim kuvvetleri sayesinde olur.¹⁵⁰

İşte Hamdi Yazır, olaylar örgüsünden, görünürlerin dokusundan kalkarak gerçekliğin metafizik temeline varıyor ve daha temel olaylara dayanıyor. Maddi ve manevi olmak üzere iki gerçeklik dünyası olan ruh ve bedeninin neden-etki ilişkisi içerisinde daha üst seviyelerdeki birleşmesinden bahseder. Bu düşüncesini en açık ifadelerle yine bir münâcaatında görüyoruz: "Madde ve ruhun bu birlikteliği olmasaydı, ben şu kalemi ve hatta kalemi tutan bu elimi nasıl bulur; nasıl tanırdım! Elimde kalemi nasıl oynatırdım? Kara günahlarım gibi duran şu siyah satırları nasıl dökerdim? Demek ki, dönen âlemin kutupları gibi olan o iki birleştirici arasında daha mühim ve daha büyük bir birleştirici ilke var. Var ki, ruh ile beden birleşiyor."¹⁵¹

148 Hak Dini, C.2., s. 305.

149 Aydın, Hüseyin, 'Bir mütefekkir olarak Muhammed Hamdi Yazır', (Elmalılı Sempozyumu içinde), s. 262, 263.

150 Dibâce, s. 2.

151 Aydın, Hüseyin, a.g.e., s. 263.

E. İRADE KAVRAMI VE BUNA İLİŞKİN PROBLEMLER

"Kâinatın teşekkülünü iradeden başka bir mebdede arayanlar hep ızdırap içindedirler" diyen Hamdi Yazır, bu meseleye dair görüşlerini belirtmek açısından şöyle bir soru sorar: İrade olmasa, herşey rastgele olsa, ilk varoluş nasıl mümkün olurdu? Cevab olarak da; "Allah'ın fiilinde ilim ve irade birlikte olmakla beraber, yaratışın illeti ilimde değil iradededir," der. Ve o, Allah'ın aleminden zaman bakımından değil, zat bakımından önce olduğunu ifade ederek Allah'ın irade sıfatını öne çıkartır.¹⁵²

Elmalılı mutlak başlangıç noktasını hür bir fail olarak gösterdikten sonra zorunlulukların da hep ameli yönden ortaya çıktığına; yani olgulardan, olguların devamlılığı ve ard-ardalığı demek olan olağanlıktan (adiyetten), kısaca ilahi sünnetten geldiğine işaret eder.¹⁵³ "İrade ve Zorunluluk" başlığı altında, Elmalılı'nın alemin yaratılmasında Allah'ın iradesinin etkinliğine, kaza ve kaderin oluşumuna, kötülük problemi ve hürriyet meselesine dair görüşlerini konuyla ilgileri ölçüsünde ele alacağız.

"Sonra bir duman halinde olan göğe doğruldu (göğe) ve yere: "İkiniz de ister istemez gelin" dedi. Onlar:"isteye isteye geldik dediler"¹⁵⁴ ayetini tefsir ederken Elmalılı, bu ayette geçen "isteğimizle geldik dediler" ifadesinin bazı müfessirler tarafından "bilinçli olarak" anlamında yorumlandığını belirtir ve kendisine göre anlaşılması gerekenin ise "mutlak uygunluk ve boyun eğme" olduğunu ifade eder. Yani verilen emirde, uygulanan tesirde her biri tabiatındakinin zıddına bir fiil ve harekete sevk edilseler bile, onlar (yer ile gök) onun kabulünü bir tabiat edinmişlerdir. Bundan hareketle atalet (durgunluk) kanunu denilen itaat etme, isteyerek yapma ve kabiliyet (edilgenlik) kanununu Elmalılı, bütün yer ve gök cisimlerinin Allah'ın emirlerine hiç bir muhalefette bu-

¹⁵² Akbulut, Ahmet, a.g.e., s. 266.

¹⁵³ Dibâce, s. 36.

¹⁵⁴ Fussilet, 41/11.

lunmaksızın hareket veya hareketsizlik tesirlerini tabii gibi kabul etmeleri şeklinde yorumlar.¹⁵⁵

Elmalılı, insanın filleri konusunda irade meselesini daha çok açar ve "Oysa ki sizi ve yapmakta olduklarınızı Allah yarattı."¹⁵⁶ ayetini tefsir ederken Allah'ın mutlak yaratıcı olduğunu ifade eder. Allah-âlem ilişkisinde sünnetullah'ın işlevi bakımından yaratılan mutlak surette yaradana uyar, Allah'ın iradesinin sınırını aşamaz. Buna göre insanın fiilleri de her ne olursa olsun Allah'ın yaratması sonucu çıkar.

İnsanın iradesi ve Allah'ın yaratması meselesini üzerinde dururken Elmalılı, "(Rabbimiz!) Ancak sana kulluk ederiz ve yalnız senden meden umarız."¹⁵⁷ mealindeki ayeti yorumunda Beydavi'den naklen iki çeşit yardımdan bahseder:

- a. "Birisine zaruri olan yardım"
- b. "Birisine zaruri olmayan yardım"¹⁵⁸

Elmalılı, zaruri olan yardımı "kendisi olmaksızın herhangi bir fiilin meydana gelmesinin mümkün olmadığı yardım" şeklinde tanımlayarak, failin iktidarını, tasavvurunu, fiilin yapılacağı alet ve maddenin mevcudiyetini buna örnek verir, bunlar gerçekleştiği zaman insanın herşeyi yapmaya gücü yeter ve yapabileceği fiil ile mükellef olur.

Zaruri olmayan yardım ise, fiilin meydana gelmesini kolaylaştıran şeylerdir.

Bu ayetin her iki yardımın da Allah'tan olduğuna işaret ettiğini belirten müfessirimiz, yardımı istemenin kulun işi olduğunu söyler. Buna "kesb" veya "cüz'î irâde" adı verilir ki, asıl güç yetirme "istitaat" işte bu yardım ile isteğin

155 Hak Dini, C.6, s. 549.

156 Saffat 37/96

157 Fatiha 1/6

158 Hak Dini, c-1, s- 110

birleştigi anda gerçekleşir. Bunun sonucunda da fiil meydana gelir. "İyyake nas-tain"den anlıyoruz ki bize istek yetkisi verilmiştir. Bu şekilde bizden birisi isteğimizle, diğeri isteğimiz dışında iki iş meydana gelir ve her ikisi de bizden meydana geldiği ve bizimle ayakta bulunduğu için bizim işimiz sayılır ve bize isnad edilir. Nefes almak, uyumak, kımıldamak vb. fiillerden, isteğimizle olanların yakın sebebi biziz, fakat bütün sebebi ve tam sebebi biz değiliz. Çünkü biz bunda gerekli yardıma muhtacız.¹⁵⁹ Yani, yaratma olayı yalnızca en yakın sebebe bağlı değil, bütün sebeplerin biraraya gelmesine bağlıdır.

Elmalılı'nın, kelâmın temel problemlerinden biri olan irade problemini Ehl-i Sünnet çizgisinde ifade etmesi İslâmın, ne Cebriye'de olduğu gibi bütün sorumluluğu Allah'a yüklemek, ne de Kaderiye'de olduğu gibi, Allah'ın adaletini pekiştirmek bakımından kulun kendi fiillerini yarattığı iddiasıyla tüm sorumluluğu insana atmak gibi iki uç düşüncede olmadığını akla ve mantığa uygun davrandığını ortaya koymuştur. Tabii olarak bu tartışmalardan Elmalılı'nın, hürriyet meselesinde insanın cüz'i iradeyle hür seçim sahibi olduğu ve bunun sonucunda da yapıp ettiklerinden sorumlu olacağı sonucunu çıkardığını anlıyoruz. İnsanın sorumluluğu, yaptığı fiillerin sonuçlarına katlanması sonucunu beraberinde getirir. Bu fiiller ise sonuçta ya iyi ya da kötü olur. Demek ki, Elmalılı, insanın iyi veya kötüyü seçebileceğine inanıyor.

Elmalılı, "Biz, Kur'andan öyle bir şey indiriyoruz ki o, müminler için şifa ve rahmettir; zalimlerin ise yalnızca ziyanını artırır."¹⁶⁰ mealindeki ayete binaen "hidayet" terimini şu şekilde açıklıyor: "Hidayetin kökü olan "Hida" sözcüğü hem geçerli, hem de geçersizdir. Hidayet "yol göstermek" ve "istenen şeye ulaştırmak" gibi iki anlama geldiğinden, birine "gayeye ulaştırmayan hidayet" ötekine "ulaştırılan hidayet" denir.¹⁶¹ Ancak, hidayet gerçekleşmesi için buna muhatab olan insanın ihtiyarî fiillerinin olması şarttır. Elmalılı, bu kanaatini daha iyi açıklamak için, "Kur'an herkese genel bir şekilde doğru yolu göstermek için inmiş olmakla beraber, herkes bunu kabul etmede ve isteyerek seçmede eşit ol-

¹⁵⁹ Hak Dini, c-1, s-110-111

¹⁶⁰ İsra 17/82

¹⁶¹ Hak Dini, c. 1, s. 120

mayacak, bir takımları buna iradesini harcamayacaktır,"¹⁶² diyerek insanın özgür seçimi sonucunda hidayete ulaşabileceğini, ya da ondan uzaklaşabileceğini dile getirir.

Öte yandan Elmalılı, hidayetın yaratıcısı Allah olduğu gibi, sapıklığın yaratıcısının da Allah olduğuna değinir.¹⁶³ Yani, "Allah yaratmasaydı ve herkesi hidayete mecbur etseydi sapıklık denen şey insanlar tarafından insanların istemesiyle var olamayacaktı," diyerek Elmalılı Allah'u Teala'nın sapıklığı yaratmasını, onu isteyen mahlukların -sorumluluk kendilerine ait olmak üzere isteklerini yerine getirmek gibi bir ilahlık ve rablık şanı olarak değerlendiriyor. Çünkü Elmalılı'ya göre sapıklık "istememesi karşılığında kulun hak ettiği şeydir."¹⁶⁴ İnsan fitratının iyiliğe de kötülüğe de meyilli olarak yaratıldığını belirten Elmalılı, insanın seçme sahibi olduğu inancını tekrar ederek iyiliğe, ancak iyiliği adet edinerek alışılacağını söyler. Kötülüklerin de, alışkanlıklar sonucu oluşan bir takım huylar olduğunu ifade ederek, hayatın akışını bu alışkanlıkların kazanılması olarak değerlendirir.¹⁶⁵

Elmalılı, iyilik ve kötülük kavramlarını Allah'ın iradesi ve insana verdiği cüz'i irade çerçevesinde insanın ilk oluşum dönemine de atıfta bulunarak Hz. Adem'in ve şeytanın karşılıklı pozisyonları açısından ele alır ve imtihan konusuna geçiş yapar.

Elmalılı, Kur'an'ın bütün insanlık nevine hidayet için inmiş olmasına rağmen bu hidayetten faydalanmanın ilk şartının Allah'tan gereği gibi korkmak, korunmayı istemek olduğunu ileri sürer. Örnek olarak Adem'in cennetten kovulma hadisesini yorumlar. "Biz Ey Âdem! Sen ve eşin (Havva) beraberce cennete yerleşin; orada kolaylıkla istediğiniz zaman her yerde cennet nimetlerinden yeyin; sadece şu ağaca yaklaşmayın. Eğer bu ağaçtan yerseniz

162 Hak Dini, c. 1, s. 121-122.

163 Hak Dini, c. 1, s. 133

164 Hak Dini, c. 1, s-197.

165 Hak Dini, c.1, 196.

her ikiniz de kendinize kötülük eden zalimlerden olursunuz, dedik,"¹⁶⁶ mealindeki ayetten insanın fıtratı gereği kötülüğe meyilli olduğunu ancak, buna karşın ilahi uyarılmayla da yardımsız bırakılmadığını anlar. Ancak yeryüzüne sürgün edilme, şeytanın hilesi Hz. Adem'in kanması gibi bir kompozisyonda cereyan eden olayları aslında Elmalılı, dünya hayatının başlamasına yönelik olaylar olarak görür.¹⁶⁷ Çünkü o zamanlar dünya sınırına yaklaşmama emri almış Âdem'in konumunun yanı sıra, cennetten kovulmuş ve insanları yoldan çıkarma fırsatını elinde tutan şeytan, dolayısıyla kötülük de yaratılmış olarak vardır ve Hz. Âdem, bu konudaki tercihini kendi iradesiyle yaptı.

Elmalılı, Hz. Âdem'in dolayısıyla insanın dünyaya aktarılışın iki değişik olabirlikte düşünür:

1. Şeytanın kandırmasına bakılmaksızın yeryüzüne daha başka bir şekilde gelmesi mümkündür.
2. Ya da bu hata üzere yeryüzüne gelip hiç faydalanmaması mümkündür.

Ancak daha farklı bir şekilde gerçekleşmiş olan dünya hayatının Allah'ın "Bir kısmınız diğerine düşman olarak ininiz, sizin için yeryüzünde barınak ve belli bir zamana dek yaşamak vardır, dedik."¹⁶⁸ mealindeki ayette emirle belli bir amacı gerçekleştirmek için lütufta da bulunduğunu¹⁶⁹ söyleyen Yazır, bu amacın; hayat ve ölüm arasında insanların imtihana çekilmesi olduğunu ifade eder. "O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır. O, mutlak galiptir, çok bağışlayıcıdır."¹⁷⁰ ayetinin de bu anlamda değerlendirilebileceğine dikkat çeker.

166 Bakara 2/35

167 Hak Dini c.1, s-257-258.

168 Bakara 2/36

169 Hak Dini, c-1, s-279.

170 Mülk 67/2

4. NÜBÜVVET MESELESİ

Allah'ın birliğine kati olarak ulaşmakla birlikte Batı felsefesinde henüz bir nübüvvet bahsinin açılmamış olmasını hele de psikolojinin ilerlediği bu devrede büyük bir noksanlık olarak telakki eden Elmalılı H. Yazır, nübüvvet meselesinin felsefi nazariyeler arasında halledilmesi gerektiğinden yanadır.¹⁷¹

Onun amacı, birçok Müslüman filozofta görülen felsefe-din kavgasına köklü bir çözüm getirmek, bunu da felsefeye peygamberliği sokarak bu iki sahayı birbirine iyice yaklaştırmak gayesini güderek yapmaktır.¹⁷² H. Yazır'a göre "Hak Dininin menşe-i peygamberliktir"¹⁷³

Elmalılı, "Allah'ın varlığı bir felsefe bahsi olunca peygamberlik neye olmasın?" diye sorarak peygamberlik konusuna İbn-i Sinâ'nın yaptığı gibi, önce "Peygamberlik mümkün müdür? Mümkün ise vaki olmuş mudur?" sorularına cevap arar ve bu meselenin felsefeye girmesinden İslâm dininin kazançlı çıkacağını böylelikle felsefenin İslâm akidesine hizmet edeceğini sözlerine ekler.

Peygamberin insanlık için bir ihtiyaç olduğunu, Allah'a kulluk edebilme alanında dile getirir. Elmalılı Allah'a kulluk edebilmek için onun emirlerini kesin bir vahiy ve o vahye bağlı olan bir itikad ile anlamak ihtiyacında olduğumuza işaret ederek hepimizin vahy sahibi olamayacağına göre vahy ileticisi olan peygamberlere ihtiyacımız olduğunu ifade eder. Ona göre peygambersiz din mümkün değildir.¹⁷⁴

Görünen şu ki, Elmalılı H. Yazır, hak dinin bulunmasında ve anlaşılmasında sıradan bir kişinin vicdanî kanaatinin yeterli olamayacağını ve evrensel vicdana gidilmesi gerektiğini söylüyor. Bu evrensel vicdanı Elmalılı, nübüvvet olarak belirtiyor.¹⁷⁵

171 Bolay, Süleyman Hayri, 'Bir filozof müfessir, M.Hamdi Yazır', (Sempozyum içinde), s. 131.

172 Bolay, Süleyman Hayri, a.g.s., s. 131.

173 Dibâce, s-42

174 Dibâce, s. 41.

175 Kılıç, Recep, 'Hamdi Yazır'ın Din Felsefesi', (Sempozyum içinde), s. 294.

Allah tarafından konulan bir dinin insan ruhuna her yönüyle uygun zorunlu bir ilim ile apaçık ve aşikar olarak belli olması gerektiğini söyleyen Elmalılı'ya göre bu zorunlu ilmin dindeki adı "vahy" ve vahyin bir şahısta zuhur etmesi de nübüvettir. Dolayısıyla peygambersiz bir hak din düşünmek mümkün değildir.¹⁷⁶

Elmalılı, nübüvvet konusunu bir de yaratılış hikmeti açısından ele alır: "İnsanlar bir tek ümmet idi. Sonra Allah, müjdeleyici ve uyarıcı olarak peygamberler gönderdi. İnsanlar arasında anlaşmazlığa düştükleri hususlarda hüküm vermeleri için, onlarla beraber hak yolu gösteren kitapları da gönderdi. Ancak kendilerine kitap verilenler, apaçık deliller geldikten sonra, aralarındaki kıskançlıktan ötürü dinde anlaşmazlığa düştüler. Bunun üzerine Allah iman edenlere, üzerinde ihtilafa düştükleri gerçeği izniyle gösterdi. Allah dilediğini doğru yola iletir,"¹⁷⁷ mealindeki ayetin tefsirinde Avrupanın ilk insan topluluklarının nasıl oluştuğu problemine hukuki ve sosyolojik açıdan farklı cevaplar vermiş olduğunu belirtir. Kendisi, ilk insan topluluğu meselesiyle nübüvvet konusuna değiniyor. Bütün peygamberlerin halkı olduğunu vaz'eden İslâm akîdesi doğrultusunda ilk insan topluluğunun da ilk peygamberin muhatabı olan bilinçli bir toplum olduğunu ima eder. İlk insan topluluğunda birlikte olma his ve düşüncesi Allah Teâla'nın iradesiyle oluşmuştur. Buna göre zaruri bir ilim olan nübüvvet ilk zamanda gerçekleşmişti ve Hz. Adem de ilk peygamberdir.¹⁷⁸

Bunu daha da açarsak; Elmalılı insanoğlunun, ilk yaratılışta "tevhid" temel kuralıyla vahdet anlayışını taşıdığına inanır. Bu inanç onun ilk insan topluluklarının şirk ve küfür gibi görüş ayrılıkları üzerine birleşmeyeceklerine göre, Hakk'ın tevhidi bilinciyle oluşmuş oldukları sonucuna götürür.¹⁷⁹ O, bu bilinçle kayıtsız ve şartsız bir bağımsızlık içinde yaşayan insan topluluklarının yaşam tarzına Avrupalıların "doğal durum" dediğini belirtir ve ancak nesiller çoğaldıkça, buldukları yerler darlaştıkça, yığılma ve karşılıklı engellemelerin

¹⁷⁶ Kılıç, Recep, a.g.e., s. 294

¹⁷⁷ Bakara 2/213

¹⁷⁸ Bilgin, Mustafa, a.g.e., s. 161

¹⁷⁹ Hak Dini, c-2, s. 71-72

meydana gelmesiyle cahillik ve hayat sevgisi yüzünden görüş ayrılıklarının başladığını iddia eder.¹⁸⁰ Bu karmaşık insan topluluklarından Allah'ın yaratış hikmeti gereğince, çeşitli ve değişken tavırlı milletler yaratılmıştır. Elmalılı, sınıf sınıf, gurup gurup olan bu insan topluluklarının ayrılıklarını ortadan kaldırmak, kendilerine özgü yaratılış özelliklerine uygun kanun ve hükümleri bildirmek üzere yüce Allah'ın katından, geleceği gören, acı-tatlı haberler veren, iyiden, kötüden, helal ve haramdan görev ve yasaklama kurallarından söz eden peygamberlerin gönderildiğini ifade eder.¹⁸¹

Peygamberlerin gönderilmesini, Allah ile kullar arasından yapılmış olan ezeli antlaşmayı yani iman ve kulluk antlaşmasını, bu yaratılışa ait genel kanunu tekid etme ve ilahi misâkı hatırlatma üzere Allah'u Teâlâ'nın insanlara bir rahmeti olarak anlayan Elmalılı'ya göre, işte bu amaçla gönderilen peygamberlerin dediklerine uyanlar tekrar iman ile birleşecekler, aykırı davrananlar ise kafir milletler topluluklarını oluşturacaklardır. Son peygamber olan "Hz. Muhammed de evrensel tevhid çağrısı için gönderilmiştir."¹⁸²

Elmalılı bu konunun devamı olarak peygamberlerin genel özellikleri olan fitratlarının mâsumiyetine değinerek bu özellik ile mucize arasında ilişki kurar:¹⁸³ "İlk fitrata nazaran, beşer nev'i içinde Allah'ın halifelğine sahip bulunmalarının yanında ilahi te'yide de mazhar olmaları onları, hem bilgi ve idrak yönünden, hem de tasarruf gücü demek olan iradeyi harekete geçirme yönünden ve bazen ikisiyle de birden ruh mertebelerinin en yücelerine eriştiren tecellilere mazhar kılar. Bu tecellilerden her biri, beşerin alışılmış ruhi davranışlarından çok farklı ve üstün özellikler taşır. İşte bu özellikler o peygamberlerin çeşitli kademelerde mucizelerini meydana getirirler."¹⁸⁴

180 Hak Dini, c-2, s. 72

181 Hak Dini, c-2, s. 72

182 Hak Dini, c-2, s. 72

183 Akbulut, Ahmet, a.g.m., s. 273.

184 Hak Dini, C.I, s. 341.

Bundan dolayı Elmalılı'ya göre ruhların bizzat Allah'a izafetle sonuçlanan alışılmış ve alışılmamış bütün güçlerini, çeşit ve mertebelerini bir bütün olarak dikkate almayanlar veya alamayanlar, ruhun en yüksek mertebesini aklın en aşağı mertebesi açısından ele alarak, harika denilen garip ve nadir olayları daima alışılmış şartlanmış aklın en aşağı ölçüsüyle çözmeye çalışırlar, peygamberlerin mucizeleri karşısında hep inkar ve te'vil yoluna sapsinlerdir. Diğer bir kısım insanlar da mucizeler nazariyesine sarılarak, genellikle aklın ve ilmin konusuna giren kesin gerçekleri inkar etmeye ve görmezlikten gelmeye çalışmışlardır. Bunların birincisi ifrat ikincisi ise tefrittir.¹⁸⁵

Neticede nübüvvetin Allah'tan vahiy almak ve gereği gibi amel etmekten ibaret olduğunu söyleyen Elmalılı, peygamberlerin vahiy ile hakkın delillerini gördüğünü ve haber verdiğini, peygamberlerle peygamber olmayanların farkını ise, görenlerle görmeyenler arasındaki fark ile kısaylayarak ortaya koyar.¹⁸⁶

Elmalılı, tefsirinde bir ölçüde nübüvvetin devamı olarak kabul edebileceğimiz birtakım kavramlara da yer verir. Bunlar bilgi teorisiyle de ilişkili kavramlardır. Ancak Elmalılı'nın tefsirinde sistematik bir bilgi teorisi geliştirmedini ve zaten bunu hedeflemediğini de biliyoruz.

Hamdi Yazır bilgi meselesine yönelik herhangi bir model ortaya koymak için uğraşmamış olsa da bilgi teorisinin meseleleriyle zaman zaman uğraşmış olduğundan belirli bir bilgi anlayışına yani bir modele sahip olduğu söylenebilir.¹⁸⁷ Yazır'ın dibacesine başlarken yaptığı münâcaatındaki "Sen bana vicdan dedikleri bir "buluş", vücud dedikleri bir "bulunuş" bağışladın. Ben bu "buluş" ile kendi mi kendimde buluyor, "bulunuş"uma eriyorum; bu sayede başka varlıklara varıyor; vicdanlarını kendime zammediyorum"¹⁸⁸ ifadelerinde O, bilgiye, bilgibilen ilişkisi bağlamında yaklaşır. Bunu "İslâmda ilmiyle amel" yani "bilgisinin

185 Hak Dini, C. 1, s. 341.

186 Hak Dini, C. 3, s. 387

187 Daha geniş bilgi için bkz. Görgün, Tahsin, "H.Yazır'ın bilgi teorisi", (Elmalılı Sempozyum içinde), s. 316.

188 Dibâce, s. 49.

gerektiği gibi yaşayan" şeklinde anlar. Şimdi bu konuyla ilgili bazı kavramları ele alalım:

A. VİCDAN

Vicdan, Arapçada bulmak anlamına gelir. Bugün ahlak ve felsefe vicdan, "insan fiillerinin ve hareketlerinin ahlakî değerini takdir ve tayin etme kabiliyeti" ya da "hayrı şerden ayıran içten bir kabiliyet" olarak tanımlanır.¹⁸⁹

Vicdan için törel bilinç de denmektedir. Bu bağlamda vicdân; insanın kendi davranışlarının ahlakça değerli olup olmadığı üzerine öznel bilincidir.¹⁹⁰ Bu bilinç, yapmayı ya da yapmamayı öğütleyerek, uyararak, suçlayarak, yargılayarak, onaylayarak ve kınayarak kendine özgü bir biçimde yaşam ve eylemlerimize eşlik eder gibidir. İçimizdeki bir ses ya da Allah'ın sesi olarak da yorumlanır.

Elmalılı Hamdi Yazır, dibâcesindeki münâcaatta nefis, ruh, beden ve vicdân kavramlarını kullanarak felsefî ifadelerde bulunur. O vicdânı "her an tecelli eden bir gerçeklik, bir ilk olay" olarak görürken vücudun bu aynaya yansıyan son bir gerçeklik olduğunu ileri sürer. Buna göre vicdân, vücudu kendinden önce gelen zorunlu bir şart olarak bulur. Yani vücud vicdanın ilk objesi olarak Kant'ın; "vicdân ya da ameli akıl (gerekli şeylerin kavranması), önceden varolan bir takım hükümlerdir"¹⁹¹ ifadesindeki önceden var olan hükümler ile aynı anlamdadır. Kant'a göre bu hükümler insanoğlunun kader ve fitratından bir parçadır. "Doğruyu söyle, yalan söyleme" gibi pratikten önce var olan bir emirdir ve bu emirleri vicdân verir.¹⁹² Elmalılı'nın Kant ve diğer filozofların vicdan ile ilgili görüşlerinden etkilendiği açıktır. Ona göre, "Vücud olmasa, vicdân olmayacak; vicdân olmasa vücud tecelli edemeyecektir. Özel bir vicdân ile özel bir vücudun özdeşleşmesinde senin örneğin yani seni temsil eden ve halifen olan nefis ortaya

¹⁸⁹ Hançerlioğlu, Orhan, a.g.e., s. 39.

¹⁹⁰ Akarsu, Bedia, a.g.e., s. 178.

¹⁹¹ Mutahharî, Ahlâk Felsefesi, İstanbul 1990, s. 57.

¹⁹² Mutahharî, Ahlâk Felsefesi, İstanbul 1990, s. 57.

çıkmakta; evrensel vicdan ile evrensel vücudun özdeşleşmesinde de zâtın ortaya çıkmaktadır."¹⁹³

Vicdânın verdiği bütün emirler önceden varolan fitrî, başka deyişle doğuştan gelen emirlerdir. İnsanın duyu ve tecrübelerine bağlı değildir. Elmalılı buna kendi deyişle "buluş" der.¹⁹⁴

Elmalılı, bazı filozofların vicdân yoluyla Allah'ın kanunları olan hak dinin bulunabileceğini ileri sürmelerini tenkid eder. Bu filozofların buna vicdan zevki demelerini eleştirerek her şahsın vicdan zevki farklı olduğu için farklı bir din bulacağı ihtimalinin gözönüne alınmadığını ifade eder. Elmalılı böyle bir düzensizliğin evrensel vicdan yani bütünü vicdanı ya da bunu temsil eden bütünü ruhuyla giderileceğini iddia ederek,¹⁹⁵ böylesine bir vicdan ve iç derinliği anlayışıyla Allah'ın varlığının ispatının mümkün olacağını ima eder.

B. VAHİY

Elmalılı, Allah'ın kanununun herşeyden önce insanın ruhuna bütün varlığıyla uyan, görünür ve besbelli bir zaruri ilim ile ortaya çıkması gerektiğini ifade eder. Ona göre, bu görünme bizzat Allah'ın nizamı ve kitabı olduğu kendi kendine anlaşılmalı ve apaçık olmalı ki, akıllar tecrübe ve delile dayanarak, kalbler de zevk ve refahlık ile bundan feyz (ilim-irfan) alsınlar. İşte bu zarurî ilme din dilinde "vahiy" dendiğini ve bu nimetin elde edilmesinin "nübüvvet" olduğunu"¹⁹⁶ ifade eder. Allah'ın kanunu olan hak din Elmalılı'ya göre Allah'ın iradesini gösteren bir mecburiyet ile oluşur ve bizzat Allah'la ilgisi olması bakımından herşeyin ruhunu temsil eden bir kutsal ruhtan bütün apaçık delillerin prensiplerini içeren, görünen ve gerekli olan kesin bilgi ve apaçık bir vahy ile kendini gösterir.

193 Dübâce, s. 2.

194 Dübâce, s. 1.

195 Hak Dini, C.1., s. 113.

196 Hak Dini, C.1, s. 95.

Elmalılı vahyi şöyle tarif eder: "Diğer beşeri ilimlerin üstünde özel bir keyfiyet, kat'i bir zaruret ile hakka'l-yakîn bir ilim telkin eden Hakk'ın tecelli etmesinin özel bir adıdır."¹⁹⁷ Vahyin sırf enfüsî (subjektif) olan soyut bir vicdan olayı olarak kalmayıp, haberinin kaynağı Allah olan bir haberleşme şekli olduğunu da sözlerine ekler. Bu tanımından Elmalılı'nın vahye "kesinlik ve zorunluluk ifade eden bir ilim" anlamında yaklaştığını anlıyoruz. Elmalılı, vahyin devamlı, vicdanda bir örneği ve akılda da bir delilî olduğunu belirtir. Vahyin gelişini, bütün hisler istila edildiğinden o anda ruhun herşeyi kabul ettiği, bu sırada iradeyle ilgili faaliyetler ve kuvvetlerin özelliklerinin geçici olarak durduğu aklın varlığın bilgi ve surlarını gördüğü ve daha sonra arzu ve iradesini ona uydurduğu şeklinde ifade eden Elmalılı, hak dinin de peygamberlikte böyle gerçekleşerek insanda tecelli ettiğini ancak kaynağı bakımından insana ait olmadığını dile getirir.¹⁹⁸

Bilgi teorisini vahyi bilgiye dayalı doğruluk ve hakikat anlayışı içinde formüle eden Elmalılı, vahyi, Allah'ın şahidliği açısından kesin ilim olarak değerlendirir.

C. KESİN BİLGİ VE ALLAH'IN ŞEHADETİ

"Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilah yoktur. Melekler ve ilim sahipleri de (bunu ikrar etmişlerdir. Evet) mutlak güç ve hikmet sahibi Allah'tan başka ilah yoktur."¹⁹⁹ Elmalılı H. Yazır, bu ve benzeri ayetlerde geçen şehâdetlik kavramını ve özellikle Allah'ın şâhitliğini bir hakikatı bildirmek, beyan edip açıklamak veya bir takım delillerle onu ispat etmek olarak anlar.²⁰⁰ Bu manayla Cenab-ı Allah gizli ve açık dünyalarda haddi hesabı olmayan şartlar ve deliller yaratıp meydana çıkarmak suretiyle kendi birliğini ve yüceliğini açıkça ortaya koymuştur. Elmalılı bunun, "ilim-i yakîn" (kesin bilgi) meselesinin esaslı bir çözümünü ortaya koyduğunu

¹⁹⁷ Kılıç, Recep, a.g.e., s. 295.

¹⁹⁸ Hak Dini, C. I, s. 95-96.

¹⁹⁹ Âl-i İmran 3/18.

²⁰⁰ Hak Dini, C.2, s. 324.

iddia eder ki, buna göre yakînin temeli ve başlangıç noktası Hak Teâlâ'nın kendine ve birliğine olan bilgisi ve şehâdetidir.²⁰¹

"Her ilm-î yakîn Hakk'ın kendine uygunluğudur" diyen Elmalılı bu uygunluğun bildirilip açıklanmasıyla -ki bu vahiydir- mümkün olan ilm-î yakîn ayn-î yakîn'e, ayn-ı yakînden de hakk-ı yakîne dayanmak suretiyle meydana gelen derecelenmenin aslında hak olan herhangi bir şeyin bizzat veya dolaylı olarak kendisini göstermesi olduğunu ifade eder. Elmalılı işte "subjektif bir iddiada bile bizzat kendi özünde hak olan yakîni birbirinden ayırttiren, gerek dış dünyada ve gerekse iç dünyada yakından şâhit olunarak ve yaşanarak elde edilen bu bilgi bir takım deliller aracılığı ile elde edilen nazari bilgiden üstündür"²⁰² diyerek, ancak bir bilen kişi tarafından gerçekleştirilecek "O, odur" şeklindeki aynîlik denilen bir orantının doğruluğunun tasdik edilmesi olarak şehâdeti kesin ilmin konusu içinde değerlendirir. "Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan gayri şahitlerinizi (yardımcılarınızı) da çağırın"²⁰³ ya da "Allah'a karşı yalan uydurandan yahut kendisine hiçbir şey vahyedilmemişken "Bana vahyolundu" diyenden ve "Ben de Allah'ın indirdiği ayetlerin benzerini indireceğim" diyenden daha zalim kim vardır!..."²⁰⁴ gibi ayetleri de kesim ilim ve Allah'ın şahitliği bahsinde tahlil ediyor. Bu ayetlerin yorumunu yaparken "kelâm ve felsefe ilmi açısından baktığımız zaman herşeyden önce şüphe ve yakîn meselesine yani ilim ve marifet (bilgi) teorisinin mahiyetine işaret edilmiş ve bu konudaki bütün felsefi tartışmaları apaçık bir vahiy ile ortadan kaldırmış bulunduğunu görürüz"²⁰⁵ demekle hiçbir kalp ve vicdanın kendi içinde Allah'ı şahit göstermeden kendi kendine hiçbir şey hakkında şahitlik yapamayacağını altını çizer.

201 Hak Dini, C.2, s. 324-325.

202 Hak Dini, C.2, s. 326-327.

203 Bakara 2/23

204 En'am 6/93.

205 Hak Dini, C.I, s. 159.

Elmalılı'nın görüşlerini kesin bilgi, vicdân ve şehâdet konusunda biraz daha açacak olursak onun şu yorumlarıyla karşılaşırız: "Vicdandaki ifade vicdanın değil, varlığın bir ifade ve şahitliği olması haysiyetiyledir ki, kesin bilgi olur. Kesin bilginin kendi kesinliği de kendi varlığında kendi zatında bulunur. O var olduğu yerde var, o yok olduğu yerde yoktur. Kısacası Allah'tan büyük birşey, Allah'ın üstünde hiçbir Âlim ve itibar tasavvur edilemez. Allah'tan daha büyük şahit de tasavvur olunamaz ve Allah şahitliği herşeyden önce bahşettiği kesin bilgi ile meydana gelir. O da bahşettiği kalpte bulunur. Onun şahidi evvela Allah ile kendisi olur. Peygamberlik vahyi işte bu "de de" (söyle) emirlerinin gösterdiği şekilde mecburî olarak hakikatın ulaştırılması, özel bir fıtrat olarak Allah Teala'nın bizzat gerçekleştirdiği bir fiil ve şahitliğidir,²⁰⁶ şeklinde ifadelendirerek peygamberliği, sadece vahyi bir ilham almak olarak değil, Allah'ın mecbur kılması ile ilahi bir şahitlik olarak anlamak ve zaruri bir kesinlik kazanmasıyla gözle görülen bir gerçek olarak bilmek gerektiğine işaret eder.²⁰⁷

"De ki: Ben size, Allah'ın hazineleri benim yanımdadır, demiyorum. Ben gaybı da bilmem. Size, ben bir meleğim de demiyorum. Ben, sadece bana vahyolunana uyarım. De ki: Kör ile gören hiç bir olur mu? Hiç düşünmez misiniz?"²⁰⁸ ayeti doğrultusunda Elmalılı, peygamberliğin Allah'tan vahy almaktan daha ileri bir ilim olmadığını belirtir.²⁰⁹ Ancak, ilim ehlinin derecelerinin bu şahitliğe yakınlığı ve uzaklığı ile orantılı olduğunu da belirten Elmalılı; Allah'ın hiç kimseyi muttalî ve hakim kılmadığı gaybına kendi seçtiği ve emin kıldığı resulün müstesna olduğunu söyleyerek haberin muhtevasının peygamberin yanında olmayıp gayb olduğu halde vahiy sayesinde ayet ve alâmetiyle bilinir hale dönüştüğünü söyler ve peygamberlerin ilm-i yakine sahib oldukları anlayışını dile getirir.²¹⁰

206 Hak Dini, C.3, s. 463.

207 Hak Dini, C.3, s. 431-432.

208 En'am 6/50.

209 Hak Dini, C.3, s. 463.

210 Hak Dini, C.3, s. 432.

D. GAYBA İMAN VE GERÇEKLİK

Elmalılı, "Allah, adaleti ayakta tutarak (delilleriyle) şu hususu açıklamıştır ki, kendisinden başka ilah yoktur."²¹¹ ayetini gerçeklik konusunda değerlendirerek Allahın ilminin dışında hiçbir şeyin gerçekliği yoktur der. Peygamberlerin verdiği haberleri ima ederek vahiyle bile bilincinin her yönünün gaybı kuşatamayacağını ileri sürer.²¹² Vahiyle verilen haber, sıradan insanlar için gayb haber olsa da, bu "mutlak gaybın yanında haber verilen gaybdır" diyerek insanın mutlak gayba ulaşamayacağını sözlerine ekler.

İşte biz bu noktada, gerçekliğin sonuna kadar öğrenilemeyeceğini ileri süren Elmalılı'nın gaybî iman meselesine adım attığını görüyoruz. O, bilgi denilen şeyi daha ziyade tek düze tekrarlara bağlı olarak deneme yanılma sonucunda teşekkül eden bir olay olarak görür. Kainattaki değişimin ve gelişen olayların da bu tek düze gidişata karşı bir hamle ve isyan sayıldığına inanan Elmalılı, burada önemli olan noktanın ilmî sonuçlara dayanan iman yanında mucizeye dayanan iman da güçlü olması gerektiğine işaret eder.²¹³ Bilgi probleminin filozofları şaşırtan en ince noktalarını bu şekilde gösteren Elmalılı, varlıkların kendilerinde değil de herbirinin ilahî ilimde yer alması şeklindeki uygunluğu, insanın gerek kendinde, gerek diğer varlıklarda gerçekten bilebildiği şeyler, Hakkın şهادetini doğrudan doğruya veya dolaylı olarak sezebildiği yönler olarak birbirine bağlar ve mutlak anlamda insanda bir yakîn bilgisi varsa onun Allah'ın varlığı ve birliğine ait olan bilgi olduğunu ifade eder.²¹⁴

Elmalılı, "O kitap (Kur'an); onda asla şüphe yoktur. O, müttakiler (sakınanlar ve arınmak isteyenler) için bir yol göstericidir. Onlar gayba inanırlar, namaz kılarlar, kendilerine verdiğimiz mallardan Allah yolunda harcarlar."²¹⁵ ayetinin tefsirinde muttakîlerin, görmeden yani duyuyla değil, kalp sezgisiyle

211 Âl-i İmran 3/18.

212 Hak Dini, C.3, s. 325-326.

213 Hak Dini, C.2, s. 365.

214 Hak Dini, C.2, s. 326.

215 Bakara, 2/2-3

iman eden kişiler olduğunu belirtir.²¹⁶ O, hakikatte görünen ve görünmeyen diye ikiye ayrılan varlıkların gerçekliklerine dair filozof ve bilginlerin iki uç noktadaki görüşlerine değinir.²¹⁷ Görünen ve dışta müşahade edilen şeylerin bize beş duyumuzla gelen ve bunların her birinin de bir sebebi olduğunu iddia eden ve pozitif bilimlerin deneycilik (amprisizm) ile görünen alemi bir hayalden ibaret kabul eden ruhçuluk (spritualizm). Bunlardan varmak istediği sonuç her ikisinin de mantık dışı olduğunu ifade ederek Ehli Sünnet inancının orta bir kıvamda her iki gerçekliğe de yer verdiğini, görünen ve görünmeyen bu iki âlemin idaresinin Allah'ın ilminde olduğunu söyler. Onun ifadelerini aynen alıyoruz: "İmanımıza göre ilahi hakikat "mutlak gayb" değildir; O, gözle görünmeyen ve görünenin mercî'dir ve herşeyi ihata edendir. Bunun için ona özel isim vermemek kaydıyla "gayb" da denilir. Biz delilsiz gaybe değil, delilli olan mâkûl gaybe iman ediyoruz. Her delil ise, delalet ettiği şeyin bir yanına haiz olduğu için delildir. Delilimiz, aklımız, nefsimiz kalbimiz, âlem ve Allah'ın kitabıdır. Şu halde gaybın hakîkâtime iman ederken, görünenin gerçeğini inkar etmeyiz. Dolayısıyla dünya alemi, hissedilen tabiat, imkan deliliyle varsa; gayb alemi hissedilmeyen tabiat öncelikle ve zorunlu olarak vardır. Allah'tan hakkıyla korkanların inandıkları, tanıdıkları gayb delili bulunan hakkı gaybdır ki, bu da Hak Teâlâ ve sıfatı, ahiret ve halleri, melekler ve peygamberlerinin nübüvveti, kitapları indirme gibi imana ait unsurlardır."²¹⁸

Elmalılı H. Yazır'ın "gayba iman ile anladığı; görünmeyen, eşsiz ve zıtsız, benzersiz ve nazirsiz olay karşısındaki görünmeyi tasdikte oluşan sınırsız bir salt inanmadır²¹⁹ ve inanılacak bütün şeylere bölünmez bir bağlılıkla inanmak, iman bütünlüğüdür.

216 Hak Dini, C.I, s. 164.

217 Hak Dini, C.I, 165.

218 Hak Dini, C.I, s. 166

219 Hak Dini, C.I, s. 169.

E. AKIL VE ŞUUR

Bilindiği üzere akıl sadece insanlara verilen bir kuvvettir. Nasıl ki hayatın korunması için her nevi hayvana özgü bir korunma silahı varsa, insanlara da aynı amaçla bir korunma silahı verilmiştir ki, bu akıldır.²²⁰

Elmalılı bizim nesnelere görüşümüzü, idrakimizin onlarla olan bağlantısı ve bu bağlantıdan meydana gelen şekillerin, hatıraların zihnimize canlanarak akıl yoluyla tanınması şeklinde ifade eder."²²¹

Elmalılı, şuuru, akıl ve duygu ile hissetmek olarak ele alır. Bu şuur şu anda his halinde olan ve henüz hafızaya ve akla tamamen geçirilmemiş bulunan açık bir ilimdir ve dalgınlığın zıddıdır.²²²

Daha önce belirtmiş olduğumuz gibi Elmalılı, bilgiyi nefsin manaya ulaşması olarak tanımlıyordu. Ona göre, bu ulaşmanın birtakım dereceleri vardır ki, şuur bunların birincisidir ve şuur nefsin manaya ilk varış derecesidir. Mana da şuurun çeşitli seviyelerin farklı şekillerde tezahür eder: Birinci seviyedeki şuurlarımızın yani duyularımızın manaları, gerçeklikteki karşılıklarından, ikinci seviyedeki şuurumuzun manası şuurumuzun muhtevasından ibarettir. Yani onlar ya mazi ile ilgili hatıralarımızdır veya istikbale yönelik tasavvurlarımızdır. Üçüncü seviyedeki şuurun manası ise nefsin bizzat kendisidir.²²³ Mana kavramı, bilgi teorisinde kullanılan anlamıyla üç ayrı birime delalet eder: bunlardan birincisi şuurla, ikincisi akletme ile, üçüncüsü ise irade ile alakalıdır.²²⁴

Elmalılı şuuru sebât ve ihtiyatlı bir hareket olarak görmediği için bu derecelerin en aşağısı olarak değerlendirir ve bu sebeple Allah'ın ilmine şuur denmeyeceğini söyler. Öte yandan şuurun canlı bir ilim olduğunu yani başlangıçta sadece duyumlardan ibaret olduğunu belirterek bu görünen

220 Keklik, Nihat, a.g.e., s. 157.

221 Hak Dini, C.I, s. 83.

222 Hak Dini, C.I, s. 203.

223 Görgün, Tahsin, a.g.e., s. 314.

224 Görgün, Tahsin, a.g.e., s. 314.

duygulara "hisler" der.²²⁵ Hamdi Yazır hislerin nasıl gerçekleştiğini izah için ise iki kavram kullanır: Merkez ve çevre. Hissetme merkez ile çevre arasında gerçekleşmektedir. Merkez nefstir. Buna karşılık çevre, duruma göre ya insanın kendi vücudunun da dahil olduğu dış dünyadır, ya şuurun muhtevasıdır ya da nefsin bizzat kendisidir.²²⁶ Elmalılı nefsin kendindeki şuur olayına "kendinde bulmak" demek olan vicdan adını vermiştir ki buna "gizli his" veya "gizli şuur" da der. Vicdanı "şuurun şuuru" olarak tanımlar ve şuurun anlık olması sebebiyle, akli şuurun dışında görür.²²⁷ Akıl için şöyle der: Kalp ve ruhun modelinde, beynin ışığında bulunan manevi bir nurdur ki, insan bununla duyu organlarıyla hissedilmeyen şeyleri anlar. Buradan akletme konusuna geçmeden, Elmalılı'nın duyularla ilgili görüşlerine değinmek istiyoruz:

Elmalılı'da her duygunun bir duyum yönü birde duygu yönü vardır. İkisine de "his" der. İlmîlik ve idrakin asıl olarak duyum değeri olan şeyde olduğunu ve şuurun daha çok bunun adı olduğunu belirtir. Konuya dair görüşlerini şöyle sorular sorarak belirtiyor : birbirlerine noktası noktasına yüklenmeleri mümkün olmayan zihinler ve a'yan, "suje ve obje" karşıtlığı arasında nasıl olup da konulan ve yüklenilenin gerçekte birliğini ifade eden ilim ve hakkın hükmü mümkün oluyor?" Kişi kendinden dışarıya nasıl fırlayıp da uzaklaşabiliyor ve nasıl gerçekteki bir hakikati keşfederek kavrayıp da ona sarılıyor? Ben bir tarafa bırakılarak şu şöyledir demek çelişki değil midir?²²⁸ Buna göre, Şuur, duyumlardan sonra oluşur ve duyular vasıtasıyla ilişki kurduğu çevrenin yapısının da tesiriyle belirli bir yapı kazanır. Şuurun yapı kazanması, hafızanın oluşumu ile alakalıdır.²²⁹

Elmalılı, ilk görmeye elde edilen ilk duyuların zihindeki geçmişlerini ve gelecekteki nümune ve misallerini meydana getiren şeyin hatıralar olduğunu söyler. Doğru hayaller olan hafızanın yansımalarından yine kısa veya detaylı olarak akıl yoluyla bir delâlet alınarak bunun bir idrak ilişkisiyle kendini

225 Hak Dini, C.1, s. 204.

226 Görgün, Tahsin, a.g.e., s. 308.

227 Hak Dini, C.1, s. 204.

228 Hak Dini, C.1, s. 205.

229 Görgün, Tahsin, a.g.e., s. 312.

gösterdiğini savunur. "Nasıl oluyor da, Allah'ın ilminde eşyanın ezelden beri sabit olan şekil ve gerçekliklerinin değerini ve orada bulunmasını bizim idrakimizdeki nesnel ve zihinsel değerler ve şekiller olmasına rağmen kendi dışımızda gerçek olarak tanıyorum? Tanımasam niçin içimdeki duygumda yalancılıkta mahkum oluyorum ve sonra herşeyden önce ben kendi bulunuşum olan varlığımla, buluşum olan vicdanım ve idrakim arasında kendi kendime doğru ve uyumlu olduğumu kesinlikle ve şüphesiz olarak niçin ve nasıl gerçek olarak kabul ediyorum?"²³⁰

Elmalılı bu cevap niteliğindeki sorularının yorumunu da şöyle yapıyor: "Bunları yapıyorsam demek ki ben bütün bunlardan önce ve bütün bunların ötesinde, önünde, sonunda, beraberinde, nesnel ve öznel yerleri ve zamanları kısacası, beni ve dışımda kalan şeyleri dıştan ve içten kuşatmış bütün olayların ve olagelen şeylerin şahidi, kefilisi, vekili, yaratana, yapanı, Rabbi olan ve varlığı zaruri olan bir Allah Teala'ya bağlılık taşıyorum. Kendi kendime "Ben benim, ben şimdi varım" dediğim zaman "Ben, kendimi (varlığımı) hissediyorum ve bu duygum doğru bir hak duygusudur, bundan dolayı ben varım ve benim" demiş bulunuyorum."²³¹ Elmalılı'nın bu düşüncelerini dile getirirken, Descartes'in "düşünüyorum o halde varım" ilkesinden de yararlandığı açık olarak anlaşılmaktadır.

Elmalılı, marifetullah'ın insanlar için yalnızca bir istidlâl ile elde edilecek sırf teorik bir bilgi olmadığını insanın kendi yaratılışında bulunan bir huy, şuhûdî bir nefis denilen kendini duymak, zorunlu olarak ve mutlak anlamda kendinin "kendi" olduğunu tanımak şeklindeki apaçık olan şuur ile beraber kendinde gerçekleşen apaçık bir bilgi olduğunu yukarıdaki soru ve cevaplarıyla dile getirmiştir.²³²

230 Hak Dini, C.1, s. 83.

231 Hak Dini, C.1, s. 84.

232 Hak Dini, C.1, s. 84.

ELMALILI'DA RUH MESELESİ

Felsefe tarihi incelendiğinde ruh hakkında çok kafa yorulduğu ve çeşitli düşüncelerin dile getirildiği görülür. Ruhun tanrı ile özdeş olduğunu düşünenler olduğu gibi, bir şeyi ayakta tutan, bir şeyi o şey yapan bir cevher olduğunu dile getirenler de olmuştur. Konumuza giriş olarak önce ruhun mahiyeti konusunda Elmalılı H. Yazır'ın görüşlerini aktarmaya çalışacağız.

Elmalılı, "Ruh ile nefis bir midir değil midir?" diye sorduktan sonra şu şekilde cevap verir: "Nefs aslında "ben" dediğimiz şeydir.²³³ Ruh denildiği zaman başlıca üç şey akla gelmiştir. Mabihilhareke, yani hareketin merkezi, mabihil-hayat yani hayatın kaynağı ve mabihil-idrak yani idrakin merkezi."²³⁴ Elmalılı öteden beri ruhun mahiyeti hakkında söz söyleyenlerin bu konuya bakışlarını yukarıdaki üç noktayı belirttikten sonra biraz daha açıklar. Hareketin merkezi görüşüne göre, ruhun maddenin tam karşısı olan kuvvet olacağını ifade eder. Madde ve kuvvet denildiği zaman madde ve ruhun anlaşılacağını belirten Yazır, bunun ruhun en geniş anlamı olduğuna değinir. Ve örnek olarak şöyle der: "Elektrik bu manada ruhtur. Her hareket eden güç de, bir ruh demektir."²³⁵

Elmalılı daha sonra "hayatın merkezi görüşüne göre ruhu ele alarak bir önceki konumundan daha özel olduğunu belirtir. Bu özellik Elmalılı'ya göre hayat gücünün mutlak güçten daha özel oluşundan kaynaklanır. Bu görüşün iki ayrı anlamından söz eder. Birisi en kapsamlı manasıyla hayattır ki, bitkisel hayatı da içine alır. Bu anlam itibariyle genel olarak bitkilere de ruh denildiğini söyler. İkinci anlamın ise yaygın anlamıyla hayat olduğunu belirtir. Bu da hayvani hayattır ve insani hayatta son bulur. Yazır'a göre buradaki özellik, bu ruhun bitkisel ruhtan daha özel oluşu ve dolayısıyla onu da içine almasıdır.

Ruhla ilgili son görüş ise; bu idrak merkezi, yani duyumsamaya yaklaşan basit vicdandan marifet, akıl erdirme, ilim, irade, kelam vb. gibi en yüksek

233 Hak Dini, C.1, s. 203.

234 Hak Dini, C.5, s. 320.

235 Hak Dini, C.5, s. 320.

derecelere kadar genel olarak bilinç olaylarının, kısacası manevi bir hayatın aracısı hükmündeki ruh görüşüdür. Elmalı bu görüşte ruhun en seçkin değerini ifade eden anlamını görür ki bu insan nefsinde tecelli etmesi sebebiyle insan ruhu olmasıdır.²³⁶

Elmalı'ya göre "Sonra onu tamamlayıp şekillendirmiş, ona kendi ruhundan üflemiştir,"²³⁷ ayetiyle bildirilen insan nefsinin, hayvan ruhundan ayıran ve insani bilgiyi hakka ulaştırarak kendini ve başkasını bildiren ruh budur. Dolayısıyla idrakın merkezi olan ruh, insanın bedensel yaşamında vücuduna üflenen hava, ışık, sıcaklık gibi manevi hayatından nef sine üflenen bir öz (ilk unsur) dür. Elmalı, "Sana ruh hakkında soru sorarlar. De ki: Ruh Rabbimin emrindedir. Size ancak az bir bilgi verilmiştir."²³⁸ mealindeki ayette geçen "emir"i ruhun tanımı olarak anlar ve bu emrin yaratışa tekabül ettirilmiş olduğunu beyan eder.²³⁹

Elmalı, Allah'ın rububiyet sıfatının tecellisinin bu emirle olduğunu belirtirken yaratmayı; emrin tatbik edilme yerini oluşturan fiil, emri de mahlukların zoraki veya irâdî terbiyesi hadiselerini ifade eden fiil olarak anlar. Böylelikle ruhun tanımındaki emrin, yaratmaya karşılık olan Rabbani bir değer ifadesi olarak Rab ismine tamlanan olarak kullanıldığına işaret eder. Rabbin emrinin ruhun cinsi, rabbinin konuşan nefse özel bağının da ayrıntı olarak hakikatına ilişkin bir sınırı ifade etmesi şeklinde yaptığı tanımlamayla ortaya çıkan; "Ruhun, kişinin maliki olup, onu terbiye eden Rabbinin bütün yaratıklar üzerindeki Rububiyetinin emrinden bir emir olup, kişiye kendini ve Rabbin tanıtan şey olduğudur. Ruhla ilgili bu yorumla Elmalı ruhun tasarımında üç esas şeyi kabul eder; Ene (Ben), Emir, Rab, Ruh, Rabbin özel bir etkisiyle ona bağlılığını ifade eden emirdir. Bu özel bağ, yani bu emir olmayınca hiç kimse kendisini duyumsayamaz."²⁴⁰

²³⁶ Hak Dini, C.5, s. 320.

²³⁷ Secde 22/9.

²³⁸ İsrâ 17/85.

²³⁹ Hak Dini, C.5, s. 322.

²⁴⁰ Hak Dini, C.5, s. 323.

Ruhun mahiyetine Elmalılı'nın görüşleri çerçevesinde değindikten sonra, bilginin oluşumu açısından ruh ve beden ilişkisi konusuna kısaca değinelim. Bu münasebete, felsefe tarihinde genel anlamda ruh kavramı hakkındaki görüşlere yer verildiği kadar yer verilmemiştir. Platon'dan itibaren özel olarak ilgilenilen bir konu olan ruh-beden ilişkisi hakkında filozoflar iki görüş etrafında toplanırlar:

- 1) Ruh ve bedeni ayrı ayrı birbirinden bağımsız birer varlık olarak görenler,
- 2) Ruh ve beden birlikteliğinden bahseden, birinin varlığının diğeri ile mümkün olacağını, biri olmadan diğerin hiçbir anlam ifade etmediğini söyleyen filozoflar.

Bunlardan ilkinde "düalist" ikincisine "monist yaklaşım" denir.

Düşünce tarihi boyunca klasik olarak "ruh" ve "beden" denilen bu iki gerçekliğin arasında ilişki ya hiç kurulamamış ya da arızi bir şekilde ilişkilendirilmiştir.

Dibâcesine başlarken yazdığı münacaatta insanı "vicdan" ve "vücut" diye iki varlık kategorisinden meydana gelmiş olarak gören Elmalılı vicdana "buluş" vücuda da "bulunuş" diyordu. Onun ruh-beden ilişkisine indirmediği bu kavramlar arasında bir ilişkinin olması "mahiyetleri açısından mümkün değildir."²⁴¹ Öyleyse mevcut bu ilişkinin tarz ve olanağını Elmalılı tek bir mercie, Allah'ın mutlak irade ve kudretine dayandırır. Bu inancını Dibâcesinin ilk cümlelerinde şu şekilde görüyoruz:

"Ey müteal olan Rab! Sen şu dıştaki kopukluğu içteki bütünlük ile birleştirmeseydin ben beni görmez seni sezmezdim."²⁴²

Ruh ve madde arasındaki ilişkiyle Allah'ın sürekli yarattığı fizik gerçekliği anlık görüntüler olarak görmekte olduğuna dair anlayışı ise şu sözlerinden

²⁴¹ Aydın, Hüseyin, a.g.e., s. 262.

²⁴² Dibâce, s. 1.

çıkartıyoruz: "Ya Rab; sen bizi böyle bir yönden vicdan, bir yönden vücud adı ile iki gerçeklik silsilesi içinde yüzdürüyorsun. İçinde dışında her an bir nokta-i hal olarak uçuşup duran gerçeklik görüntülerini fırlatıyor, birbirlerine bağlayıp taneler, diziler, parçalar, bütünler, şekiller, topluluklar, milletler, devletler, hasılı alemler gösteriyorsun."²⁴³

Elmalılı ruh ve madde arasındaki ilişkiyi birtakım nedenlere bağlıyor. Bunlar sırasıyla :

- 1) Cazibe (çekim) ilkesi: O'na göre manevi alandaki etki-tepki ilişkisini ruh sağlamaktadır. Bunu da şöyle ifade ediyor. "Ey Ezelî olan Hikmet Sahibi! şu maddi olgularda "çekim" denilen, manevi olaylarda da "ruh" adı verilen iki birleştirici ilke olmasaydı bu yıldızlar, bu düzenli şeyler nasıl bulunacaktı?"²⁴⁴
- 2) Bu düal görünümün temel bir birlik olması. Bu düşünce şu ifadelerinde açıktır. "Madde ve ruhun bu birlikteliği olma saydı, ben şu kalemi ve hatta kalemi tutan bu elini nasıl bulur, nasıl tanırdım!... Demek ki âlemin kutupları olan o iki birleştirici ilke arasında daha mühim ve daha büyük bir birleştirici ilke var. Var ki, ruh ile beden birleşiyor."²⁴⁵

Elmalılı son olarak ruh ile dış dünya arasında ilahi nizam dediği bir ilişki olan hak ilişkisinden bahseder ki her türlü kesin bilginin Allah'a ait bir nizam olduğuna ve Allah'ın dolaysız, doğrudan doğruya etkileyen kudreti ile iki zıt varlık türünü, maddi ve manevi varlık alanını insanda birleştirmekte gerçekleşen ilişkiye değinir.²⁴⁶ Bu birlikten meydana gelen bilmeyi şöyle ifade ediyor: "Ruhun ve cismin bu mebde-i ittisalinde ben kendimi buluyorum, "ben" diyebiliyorum. Ruhaniyet ve cismaniyeti cem ediyorum. Bu iki suretin münakis olduğu aynaya "nefsim" diyorum. "Nefsime, kendim" dediğim bu mebde-i vahdette tesniye

243 Dübâce, s. 2.

244 Dübâce, s. 2.

245 Dübâce, s. 4

246 Hak Dini, C.I, s. 96.

(ikilik) ve teslis (çokluk) yıkılıyor; şirk vahdaniyete raci oluyor. Artık "kendini bilen Rabbini bilir" sözünün ne demek olduğunu bu müşahedede anlıyorum."²⁴⁷



²⁴⁷ Dibace, s. 5.

SONUÇ

Kur'an-ı Kerim, temelde felsefî değil, dinî bir metindir. Ancak, Kur'an, din ve felsefenin müştereken sahip olduğu tüm sorunlarla da ilgili olduğundan dolayı Elmalılı Hamdi Yazır, Kur'an'ı tefsir ederken felsefî kavramlara dair görüşlerde de bulunmuştur.

Ortaya koymaya çalıştığımız gibi Kur'an, hem din ve hem de felsefenin ortak sorunları olan Allah, âlem, insan ruhu ve bunların karşılıklı ilişkileriyle iyilik ve kötülük, özgür irade ve ölümden sonraki hayatla alakalı sorunlara değinir ve bu sorunlara dair evrensel hakikatleri beyan eder.

İşte bu anlayış çerçevesinde, Elmalılı'nın gerçek bir değere sahip olan Hak Dini Kur'an Dili onun konulara felsefî ve bilimsel vukûfiyetini de ortaya koyan en önemli eseridir. Elmalılı'nın felsefî bakışını ve felsefî kavramlardaki yetkinliğini tefsiri okunurken net bir şekilde görmek mümkündür. Onun hem İslâm filozoflarını, hem de batılı filozofları iyi bildiği, yaptığı bazı değerlendirmelerden de açıkça anlaşılmaktadır. Bu nedenle Hak Dini Kur'an Dili bugün bile sadece tefsir bilimiyle ilgilenenler için değil, İslâm düşüncesi ile felsefe meraklıları için de önem arz etmektedir.

Kur'an'ı doğru anlamak bir bakıma evrensel meseleleri doğru anlamaktan ve doğru çözümler getirmekten geçer. Elmalılı da hem kendi toplumunu iyi anlayıp tahlil etmiş, hem de dış dünyada genel olarak cereyan eden fikir hayatından haberdar olan hassas bir düşünür olduğundan kaleme aldığı eseriyle Müslüman ve akıl sahibi bir insanın sorumluluk bilincini ortaya koymuştur.

Elmalılı tefsirinde felsefe ve kelâmın önemli problemlerini Ehl-i Sünnet inancı doğrultusunda derin bir vukûfiyetle dile getirmiştir.

O hikmet kavramı üzerinde detaylı olarak durmuş Allah'ın sıfatlarını kelmâ ve felsefî bir bakışla dile getirmiş, felsefenin ölümsüz problemlerinden yaratma konusunu derinlemesine ele almış, nedensellik kavramını çeşitli yönleriyle incelemiş, nübüvvet öğretisinde dinî ve ahlâkî gerekliliği yanında, bilgi

öğretisini ilgilendiren çeşitli kavramlar ile ilişkilendirerek incelenmiştir. Elmalılı'nın bu konularda tefsirinde dile getirdiği düşünceler çağdaş okuyucuya da önemli bakış açıları kazandırmaktadır.



KAYNAKÇA

- Açıkgenç, Alpaslan**, Bilgi Felsefesi, İstanbul 1992.
- Akarsu, Bedia**, Felsefe Terimleri Sözlüğü, İstanbul 1994.
- Akbulut, Ahmet**, "M. Hamdi Yazır'da Kelamî Problemler" (Sempozyum İçinde) Ankara, 1993.
- Albayrak Halis**, "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'an'da Din Kavramı" (Sempozyum içinde) Ankara, 1993.
- Aydın, Hüseyin**, "Bir Mütefekkir Olarak Muhammed Hamdi Yazır", (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu İçinde), Ankara, 1993.
- Aydın, Mehmet S.**, Din Felsefesi, Ankara 1997.
- Bayraklı, Bayraktar**, Fârâbî'de Devlet Felsefesi, İstanbul 1983.
- Bilgin, Mustafa**, "Hak Dini Kur'an Dili" maddesi, TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul 1997.
- Bolay, Süleyman Hayri**, Felsefi Doktrinler Sözlüğü, İstanbul 1981.
- Bolay, Süleyman Hayri**, "Bir filozof müfessir olarak Muhammed Hamdi Yazır" (Sempozyumu içinde) Ankara, 1993.
- Coşkun, Ali**, "Modern Toplumsal Düşünce Tarihinde Din Sorunu", Bilgi ve Hikmet Dergisi, İstanbul 1995.
- Çalışkan İbrahim**, "M. Hamdi Yazır'ın Hukukçuluğu", (Sempozyum içinde), Ankara 1993.
- Görgün, Tahsin**, "H. Yazır'ın Bilgi Teorisi" (Sempozyum içinde) Ankara 1993.
- Hançerlioğlu, Orhan**, Felsefe sözlüğü, İstanbul 1994.
- İkbal, Muhammed**, Cavidnâme, (Çev.: Annemaria Schimmel) İstanbul 1999.
- Kara, İsmail**, Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi, İstanbul 1997.
- Kara, İsmail**, "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik" (Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu içinde) Ankara, 1993.
- Kara, Mustafa**, "Hak Dini Kur'an Dilin'de Tasavvuf Kültürü Üzerine" (Sempozyum içinde) Ankara 1993.
- Keklik, Nihat**, Felsefenin İlkeleri, İstanbul 1982.
- Kılıç, Recep**, İslâm Düşüncesinin Problemlerine Giriş, Ankara 1996.

Kılıç, Recep, "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi" (Sempozyum içinde) Ankara 1993.

Kindî, Felsefî Risâleler, İstanbul 1994.

Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meâli, Türkiye Diyanet İşleri Vakfı Yayınları, Ankara 1993.

Mengüşoğlu, Takiyeddin, Felsefeye Giriş, İstanbul 1992.

Mutahharî, Ahlâk Felsefesi, İstanbul 1990.

Pazarlı, Osman, İslâm'da Ahlâk, İstanbul 1972.

Şerif, M.M. (Editör), İslâm Düşüncesi Tarihi, İstanbul 1996.

Yavuz, Yusuf Şevki, "Elmalılı Muhammed Hamdi" maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1997.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, (Sadeleştirenler: İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Boilelli, Abdullah Yücel) İstanbul-Tarihsiz.

Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi, Makaleler II, İstanbul 1998.