

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA
ALLAH ÂLEM VE İNSAN TASAVVURU

Doktora Tezi

ZUHA DÖNDÜ SEVEN

Ankara – 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

ELMALILI HAMDİ YAZIR'DA
ALLAH ÂLEM VE İNSAN TASAVVURU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı
Prof. Dr. İlhami GÜLER

ZUHA DÖNDÜ SEVEN

Ankara – 2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
KELAM ANABİLİM DALI

ZUHA DÖNDÜ SEVEN

ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR'DA
ALLAH ÂLEM VE İNSAN TASAVVURU

Doktora Tezi

Tez Danışmanı: Prof. Dr. İlhami GÜLER

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı

İmzası

Prof. Dr. İlhami GÜLER

Prof. Dr. Mahmut AY

Prof. Dr. Fahrullah TERKAN

Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR

Prof. Dr. Namık Kemal OKUMUŞ

Tez Savunması Tarihi: 23.06.2023

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Bu belge ile bu tezdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu beyan ederim. Bu kural ve ilkelerin gereği olarak, çalışmada bana ait olmayan tüm veri, düşünce ve sonuçları andığımı ve kaynağını gösterdiğimi ayrıca beyan ederim. (23.06.2023)

ZUHA DÖNDÜ SEVEN

İmzası

XXXXXX

ÖNSÖZ

Kelâm ilminin temel meselelerinden biri olan Allah, âlem ve insan tasavvuruna dair çok sayıda eser kaleme alınmıştır. Bu üç temel varlık alanını ihtiva eden varlık tasavvuru hakkında yapılan ve yapılacak olan araştırmalar, bilimlerin temelini oluşturması nedeniyle ayrıcalıklı bir konumda yer alır. Allah, âlem ve insan anlayışımızı şekillendiren varlık tasavvurumuz, bireyin kimlik inşasından toplumun yapılanmasına kadar geniş bir alanda belirleyicidir.

Varlık tasavvuruna dair yaptığımız bu çalışma iki temel nedenden dolayı Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın eserleri bağlamında ele alınmıştır. Birincisi onun meselelere multidisipliner yaklaşımı; ikincisi ise günümüzde de tecrübe ettiğimiz birçok sorunun kaynağının tespit edilip ve çözüm üretebilmek için büyük çabaların ortaya konulduğu bir dönemin âlimi olmasıdır.

Genel olarak herhangi bir mütefekkirin düşüncelerini araştırma ve ortaya koyma çabası, öncelikle yazarın amacını -ki bunun yazarın yaşadığı dönem ve mekanla doğrudan ilgisi bulunmaktadır- ve entelektüel ilgi alanlarını bilmeyi gerektirmektedir. Sonraki aşamada araştırmacının, hakkında çalışma yapılan mütefekkirin görüşlerini tasviri ve yalın bir şekilde belki de bir emanet hassasiyeti ile aktarması, akabinde müzakere etmesi talep edilir.

Merhum Elmalılı Hamdi Yazır hakkında ifade edilen hassasiyetle ortaya konulmak istenen bu çalışma, benim için bir açıdan uzun ve zamana yayılan başka bir açıdan ise kısa bir zamanda görünür hale gelen hızlı bir süreçti. Bu yolculukta öncelikle teşekkür, minnet ve dualarımı bana birçok duyguyu bir arada yaşatan, bazen hayret bazen hayranlık duymama sebebiyet veren bazen de durduğu yeri ve cümlelerini kolayca anlayamadığımı; yine de herşeye rağmen en çok da onu anlamaya çalışırken bana kendimi

göklerde hissettiren merhum Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a yapmak istiyorum. İkinci olarak tez izleme kurulunda bulunan ve yazdığım metni titizlikle okuyan Prof. Dr. Fahrullah Terkan, Prof. Dr. Mahmut Ay ve tez danışmanım Prof. Dr. İlhami Güler, Prof. Dr. Metin Özdemir ve Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş hocalarıma şükran borçluyum. Aynı zamanda bu yolculukta beni yalnız bırakmayan, hep yanımda olduklarını hissettiren dostlarım vardı. Yine metinlerimi okuyarak bu çalışmaya katkı sağlayan Elif Erdem, Ayşenur Erken; Ayşenur Mutlu ve Fatma Yüksel Çamur'a; süreç içerisinde beni dinleyen, zaman zaman konuları berababer mütalaa ettiğimiz Sümeyye Parıldar, Miyase Yavuz Altıntaş, Halide Aslan, Armağan Atar, Esra Vera, Rümeysa Öztürk ve Hasan Karaca'ya katkılarından dolayı müteşekkirim.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında umutların tam da biteyazdığı bir evrede bana evini, ofisini ve gönlünü açarak Rize kapısını aralayan, araştırma görevlisi dostum Zehra Betül Dindaroğlu ve ailesine her zaman minnettarım. Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanı Prof. Dr. Şevket Topal; Prof. Dr. Mustafa Hocaoglu, Prof. Dr. Ali Kumaş, Doç. Dr. E. Enise Yakar, Dr. M. Hanefi Suluoğlu, Ömer Dursun, İrfan Karadeniz, Rümeysa Uysal, Sibel Dinçaslan hocalarım, Yusuf Kar ve kütüphane arkadaşım Enes; Çankırı Karatekin Üniversitesinden Doç. Dr. Mehmet Ali Aytekin'in destek ve katkıları bana bu süreci kolaylaştırdı.

Ayrıca hayatıma dokunuşları ile her zaman yolumu açan Firdevs ve Fatih Kısım, Seher Coşkun başta olmak üzere Eğitim Hizmetleri Genel Müdürüm Sedide Akbulut hocama ve tüm mesai arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim. Duaları ile beni her zaman destekleyen Ayşe Kulu ve Sahrayıcedit mezarlığında Elmalılı Hamdi Yazır'ı ziyaret ile başladığım bu yolculukta bana eşlik eden ve her zaman destek veren Pınar Özdemir, iyi

ki varsınız. Son olarak annem ve sevgili ailem, madden ve manen her zaman yanımda oldunuz. Varlık sebebimsiniz. Minnettarım.

Zuha Döndü Seven

Ankara, 2023



İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR	VII
GİRİŞ	1
Araştırmanın Konusu Amacı ve Önemi	1
Araştırma Soruları	2
Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları.....	2
Literatür Değerlendirme	4
Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Dönemi Düşünsel Ortam	7
BİRİNCİ BÖLÜM: ALLAH TASAVVURU.....	11
1.1. VÂCİBÜ'L-VÜCÛD	14
1.1.1. İsbât-ı Vâcib.....	22
1.2. ALLAH'IN BİRLİĞİ	30
1.2.1. Temânü Delili	37
1.2.2. Vicdan/Benlik Delili	39
1.3. ALLAH'IN SIFATLARI.....	41
1.3.1. Zât-Sıfat ilişkisi	42
1.3.2. Sıfatların Sınıflandırılması	49
1.3.3. Tenzih-Teşbih Sarkacında Sıfatlar	53
1.3.4. İlâhi Rahmet	60
1.4. İLAHÎ YARATMA	64
1.4.1. Yaratma ile İlgili Sıfatlar	69
1.4.1.1. İlim.....	70
1.4.1.2. Kudret	70
1.4.1.3. İrade	72
1.4.2. Yaratma Tarzları.....	73

1.5.	ALLAH'IN İSİMLERİ	80
1.6.	RÜ'YETULLAH	85
İKİNCİ BÖLÜM: ÂLEM TASAVVURU		90
2.1.	KOZMİK NESNELER	94
2.1.1.	Arz ve Semâvât	96
2.1.2.	Arz ve Semâvâtın Altı Günde Yaratılması	104
2.1.3.	Yedi Kat Gök	106
2.1.4.	Ay ve Ay'ın Yarılması	109
2.2.	TABİAT KANUNLARI	114
2.2.1.	Düzen ve Devamlılık Kanunu	125
2.2.1.1.	Çekim Kanunu	126
2.2.1.2.	Kalıtım Kanunu	128
2.2.2.	Değişim ve Gelişim Kanunu	131
2.2.3.	Seçme Kanunu	136
2.2.3.1.	Seçme Kanunu ve Risalet	144
2.2.3.2.	Sıra Dışı Hadiseler ve Seçme Kanunu	147
2.2.4.	İlliyyet Kanunu	164
2.2.4.1.	İllet-Malul ve Sebep-Müsebbep	165
2.2.4.2.	Determinizm	174
2.2.4.3.	Yaratma ve İlliyyet Kanunu	177
2.2.4.4.	İlliyyet Kanunu ile Diğer Kanunlar Arasındaki İlişki	179
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İNSAN TASAVVURU		181
3.1.	İNSANIN YARATILIŞI	182
3.1.1.	Aynı Kökten Yaratılış	184
3.1.2.	Bezm-i Elest: Allah ile Yapılan Mîsâk	189

3.1.3. Hayat Döngüsü: Müstekar ile Müstevda'	195
3.1.4. Fıtrat.....	205
3.2. İNSANI OLUŞTURAN UNSURLAR: BEDEN VE RUH.....	208
3.2.1. Ruh.....	209
3.2.2. Ben/Nefs	212
3.3. ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ: ALLAH'TAN İNSANA-İNSANDAN ALLAH'A	216
SONUÇ	224
KAYNAKÇA.....	233
ÖZET	242
ABSTRACT.....	243

KISALTMALAR

a.mlf.	Aynı Müellif
Bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
Hak Dini	Hak Dini Kur'an Dili
haz.	Hazırlayan
H.	Hicri
Hz.	Hazreti
mlf.	Müellif
sad.	Sadeleştiren
s.a.v.	Sallalâhu aleyhi ve sellem
thk.	Tahkik
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ts.	Tarih yok
v.	Vefat tarihi

GİRİŞ

Araştırmanın Konusu Amacı ve Önemi

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (v. 1878-1942), Osmanlı Dönemi'nin son zamanlarına şahit olmuş, aynı zamanda Türkiye Cumhuriyeti'nin erken dönemlerinde de yaşamış çok yönlü bir âlimdir. Batılılaşma sürecinin en hareketli ve en problemlili döneminde yaşamış olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, tefsir, kelâm, mantık ve felsefe alanında eğitim almış, ders vermiş ve eser kaleme almış, çağının ruhuna hâkim ve sorunlarıyla alakadar bir mütefekkindir.

Çalışmanın konusu Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın (1878-1942) Allah, âlem ve insan tasavvurudur. Çalışmada iki temel varlık alanı olan mutlak varlık Allah ve mukayyet varlık âlem ile Allah'ın ruhundan üfleyerek yarattığı âlemin parçası olan insan tasavvurları incelenecektir.

Araştırmanın amacı, Allah, âlem ve insan tasavvurlarını ortaya koymak, büyük bir Müslüman mütefekkir olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın söz konusu mevzuları açıklarken kullandığı yöntemi ve kavram örgüsünü tespit etmektir. Bu konu, kelâm ilminin tanımına da yansımış en temel meselelerinden olması; Allah ve âlem tasavvurlarının diğer alanlarla ilişkisi düşünce ve bakış açılarını belirlemesi açısından oldukça önemlidir.

Elmalılı hakkında yapılacak bir çalışma, yaşadığı dönem itibariyle de ayrı bir öneme sahiptir. Nitekim Batı dünyasında Darwinizm, Materyalizm ve Freudizmin iddialarının oldukça yüksek düzeyde rağbet gördüğü ve temel bakış açısını belirlediği bir süreçte; yaşadığımız coğrafyada ise batılılaşma, yenilenme ve modernleşme tartışmalarının yapıldığı ve hatta belli bir ideolojinin de birçok alanda pratize edildiği bir

dönemin tanığı Elmalılı, birçok açıdan geçiş döneminin sancılarını yaşamanın ortaya çıkardığı yorgunluğun aynı zamanda fikri açıdan bazen bunalım ve buhranların bazen de üretimin ve doğurganlığın bariz bir şekilde gözlemlenebildiği bir âlimdir. Cumhuriyet döneminde yetişmiş son Osmanlı ulemasından olan bu büyük âlim, İslam dünyasında derin bir zihin karışıklığının yaşandığı dönemde yaptığı tahlil ve çözümlemelerle günümüzdeki şartlar ve entelektüel standartlar düşünüldüğünde de ufuk açıcı bir konumda durmakta ve yazdığı eserlerle kendisinden faydalanılmaya devam edilen mühim bir kişilik olma özelliğine sahip bulunmaktadır. Bu nedenle İslam felsefesi, kelâm ve tasavvufun temel meselesi olan konumuzun Elmalılı üzerinden takip edilmesinin günümüzde de bizlere ilham verecek bir çerçeve sunacağı düşünülmektedir.

Araştırma Soruları

Araştırmada şu soruların cevabı aranmıştır:

- a- Elmalılı'nın zihin dünyasında nasıl bir Tanrı, âlem ve insan tasavvuru vardır? Bu tasavvurun gelişmesinde hangi sebepler rol oynamıştır?
- b- Elmalılı Tanrı, âlem ve insan tasavvuru mevzularını, dünyanın ve dönemin ilgilerini de dikkate alarak nasıl sistematize etmiştir?
- c- Tanrı kavramından bağımsız bir bilim anlayışının egemen olmaya başladığı bir çağda bir İslam düşünürü olarak Elmalılı sorunlarla nasıl yüzleşmiştir?
- d- Yenilenme ihtiyacının dile getirildiği yeni ilm-i kelâm dönemine Elmalılı'nın önerileri ve düşünceleri, ne düzeyde katkı sağlamıştır?

Araştırmanın Yöntemi ve Kaynakları

Elmalılı Hamdi Yazır, birçok alanda yaptığı çalışmalarla toplumda derin izler bırakmıştır. Yazmış olduğu *Hak Dini Kur'an Dili* tefsir çalışması, metafizik ve ilahiyat

bahislerinin yer aldığı *Tahlili Felsefe Tarihi: Metalib ve Mezahib* adıyla yaptığı tercüme ve özellikle bu esere yazdığı önsöz önemli çalışmalarıdır. Bu iki eser yanında *Beyânü'l-Hak* ve *Sırât-ı Müstakîm* başta olmak üzere dönemin dergilerinde yayınlanan makaleleri bulunmaktadır. Bu çalışmalar, araştırmamızın birincil kaynaklarını oluşturmaktadır. Elmalılı kelâma ve özelde varlık bahsine dair müstakil bir eser kaleme almadığı için kendisinin konuyla ilgili görüşleri, eserlerinde açık ya da mündemiç olan ifade ve açıklamalar değerlendirilerek ortaya konmaya çalışılmıştır.

Araştırmada öncelikli olarak konu birincil kaynaklardan yani Elmalılı'nın kendi eserlerinden incelenmiştir. Elmalılı'nın Allah, âlem ve insan tasavvurlarını nasıl ele aldığı araştırılırken bulunan bazı veriler bizi Fahreddin er-Râzî (v. 606/1210), Zemahşerî (v. 538/1144), İbn Sînâ (v. 428/1037), İbnü'l-Arabî'ye (v. 638/1240) yönlendirdiği için gereken yerlerde bahsi geçen kaynaklara da başvurulmuştur. Ayrıca Elmalılı Hamdi Yazır ve yaptığı çalışmalar hakkında kaleme alınan akademik çalışmalardan da faydalanılmıştır.

Elmalılı'nın yaşadığı dönem birçok sözlüğün kaleme alındığı bir zaman dilimidir. Yeni bir felsefe dili kurma çabası ve bu bağlamda Istilahat-ı İlmiyye Encümeni'nin oluşturulması ve yapılan sözlük çalışmaları da dikkat çekicidir. Elmalılı'nın kullandığı kavramları doğru bir şekilde çözümleyebilmek için öncelikle *Kâmûs-ı Felsefe*, *Kâmûs-ı Felsefe Istilâhâtı Mecmû'ası* (Rıza Tevfik'in Notlarıyla), *Büyük Felsefe Lûgatı* sözlüklerinden de istifâde edilmiştir.

Araştırmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci Bölüm Allah Tasavvuru, İkinci Bölüm Âlem Tasavvuru, Üçüncü Bölüm ise İnsan Tasavvuru başlıklarından meydana gelmektedir. Bölüm alt başlıkları belirlenirken Elmalılı'nın eserlerinde kanaatimizce önelediği konu ve kavramlar dikkate alınmıştır. Allah Tasavvuru adlı Birinci Bölüm

Allah'ın Varlığı, Allah'ın Birliği, Allah'ın Sıfatları, İlahi Yaratma, Allah'ın İsimleri ve Rü'yetullah başlıklarından oluşmaktadır. Âlem Tasavvuru adlı İkinci Bölüm Kozmik Nesneler, Tabiat Kanunları konularını ele almaktadır. İnsan Tasavvuru başlıklı Üçüncü Bölüm ise İnsanın Yaratılışı; İnsanı Oluşturan Unsurlar ve Allah-İnsan ilişkisi konularından müteşekkildir.

İnsan Tasavvuru başlığının Âlem Tasavvuru başlığı altında ele alınabileceği düşünülebilir. Çalışma sürecinde Elmalılı'nın insan algısını daha açık ve net bir şekilde ortaya koyabilmek adına bunun ayrı bir bölümde incelenmesine ihtiyaç duyulmuştur. Ayrıca bu durumun bölümler arasında niceliksel bir uyum oluşturmak ve okuyucuya kolaylık sağlamak gibi pratik faydaları da bulunmaktadır.

Literatür Değerlendirme

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın yakın tarihte yaşamış bir mütefekkir olmasının da etkisiyle yapmış olduğu çalışmalara genel olarak rahatlıkla ulaşılabilmekte ve istifade edilebilmektedir. Bu bağlamda 1926 yılında yazılmaya başlanan ve 1938'de tamamlanan, 1935-1939 yıllarında 9 cilt olarak basılmış olan *Hak Dini Kur'an Dili* tefsir çalışması belirtilmelidir.¹ Kitabın birinci baskısı 1935-1939 yıllarında, ikinci baskısı 1960 yılında, üçüncü baskısı 1968 yılında ve dördüncü baskısı 1971 yılında gerçekleştirilmiş olup 4 baskısı bulunmaktadır. Ayrıca Asım Cüneyd Köksal ve Murat

¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Matbaai Ebüzziya,1935), 8/6432; İsmail Kara - Rabia K. Gündoğdu, *Diyanet işleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*, (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 1/228; Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/153-63; İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 2/441-47.

Kaya tarafından eserin ilk baskısı ve üç farklı yazma nüshası esas alınarak yayına hazırlanmış olan Yazma Eserler Kurumu'na henüz Câsiye sûresinin sonuna kadar dört cilt olarak basılan ilk tenkitli neşir olma özelliğine sahip tefsir; tamamlanmamış olmakla beraber dipnotları, kitapta eski baskılara uygun sayfa numaralarının belirtilmesi, baskı kalitesi açısından araştırmacılara kolaylık sağlamaktadır.

Elmalılı'nın *Tahlîlî Tarih-i Felsefe: Metâlib ve Mezâhib-Mâba'de't-Tabî'a ve Felsefe-i İlâhiye* (1926) adlı tercüme ettiği eser, esere koyduğu dipnotlar ve bu çalışma için yazdığı giriş özellikle kelâm ve felsefe alanında önemli bir yere sahiptir.² Elmalılı'nın felsefe tarihi için bu eseri tercih etmesi başlıca iki sebeple açıklanabilir: Bunlardan birincisi Osmanlı açısından Batı kültürünün intikalinin daha çok Fransa ile gerçekleştirilmesi bir diğeri ise Paul Janet'ın dönemin en yaygın alternatiflerinden olarak değerlendirilebilecek pozitivism ile idealizm veya spiritüalizm seçenekleri arasında idealist bir duruşa sahip olmasıdır.

Elmalılı'nın 2. Meşrutiyetin ilan edildiği 1908 yılından *Hak Dini Kur'an Dili* tefsirini yazmaya başladığı 1925 yılına kadar *Sebilürreşad*, *Beyânü'l-hak*, *Cerîde-i İlmiye*, *Te'sîsât*, *İkdam* ve *Tasvîr-i Efkâr* gibi dergilerde yayımlanan makalelerinin tamamı *Meşrûtiyetten Cumhuriyete Makaleler*³ adında Asım Cüneyd Köksal ve Murat Kaya tarafından yayına hazır hale getirilerek Klasik Yayınlarından basılmıştır. Söz

² Paul Janet - Gabriel Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*. çev. Elmalılı Muhammed Yazır, (İstanbul: İnsan Yayınları, 4. Basım, 2019); Suleyman Hayri Bolay, "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, (Ankara, TDV. Yayınları, 1993), 136.

³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013).

konusu bu çalışmadan tezde özellikle felsefe içerikli makaleler noktasında istifade edilmiştir.

Akademik sahada Elmalılı hakkında ortaya konmuş çok geniş bir literatür vardır. Konuyla alakalı 17.01.2023 tarihi itibariyle seksen yedi yüksek lisans ve doktora düzeyinde altı adet tez çalıştırılmıştır. Bir doktora tezi 2022 yılında Türk İslam Edebiyatı Bilim Dalında, bir tanesi 2019 yılında hadis, dört tanesi ise 1999, 2008, 2017 ve 2021 yıllarında Tefsir Anabilim Dalında çalışılmıştır. Tezlerin çalışıldığı yıllar dikkate alındığında son yıllarda Elmalılı'ya artan bir ilgi gözlemlenmekle beraber Elmalılı hakkında Kelâm Anabilim Dalında ise doktora seviyesinde yapılmış bir tez bulunmamaktadır. Bu aşamada çalıştığımız konu ya da konunun bir bölümü ile ilgili olarak düşünülebilecek tezler hakkında aşağıda belirtilen açıklamaların yapılması faydalı olacaktır.

“İbn Sîna'dan Elmalılı'ya İhlâs sûresi Felsefî Tefsir Geleneği” Marmara Üniversitesi Tefsir alanında çalışılan doktora tezidir. Araştırmacı, İhlâs sûresi hakkında yapılan ilk müstakil ve aynı zamanda ilk felsefî tefsirin İbn Sînâ'ya ait olduğunu belirtmektedir. Bu çalışmanın “İhlâs sûresinin İbn Sînâ ile Başlayan Felsefî Tefsir Geleneği” adlı ikinci bölümünde İbn Sînâ'nın bir filozof olarak İhlâs sûresi bağlamında varlık anlayışı ile İbn Sînâ'nın İhlâs sûresi tefsirine şerh yazanlar, İhlâs sûresi hakkında müstakil çalışma yapanlar ve son olarak yaptıkları tefsir çalışmalarında İhlâs sûresinin felsefî tefsirine yer verenler açıklanmaktadır. Tezde Elmalılı “Tam Tefsirlerde Felsefî Yorum Yapanlar” başlığı altında ele alınmış ve İhlâs sûresine felsefî tefsir yapan son kişi olarak değerlendirilmiştir. “İhlâs Sûresinin Felsefî Tefsirinde Öne Çıkan Başlıca Konular ve Kavramlar” başlıklı Üçüncü Bölümde tezimiz açısından önemli ortak bazı kavramlara işaret edilmekle beraber aktarılan bilgiler Elmalılı bağlamında çalışmamıza yeni ufuklar

açacak bir içeriğe sahip görülmemiştir. Çalışmamızın özellikle ikinci bölümü ile ilişkilendirilebilecek bir diğer doktora çalışması “Fahreddin Er-Râzî (v. 606/1209) ve Elmalılı'nın (v. 1361/1942) Yeryüzü ile İlgili Ayetlere Yaklaşımlarının Mukayesesi” başlığı ile 2017 yılında tefsir alanında çalışılmıştır. Tezimizde “Tabiat Kanunları” başlığı, bir varlık alanı olan âlemin Elmalılı'nın düşünce dünyasında hangi kavramlarla ortaya konulduğunu ifade etmektedir. Er-Râzî ile Elmalılı arasında yapılan mukayese ise genel olarak bilimsel açıdan dönemlerinin gelişmeleri ışığında yeryüzü ile ilgili ayetlere dair değerlendirmeleri içermektedir.

Seksen yedi yüksek lisans tezine gelince bunlardan üç tanesi yaptığımız çalışmanın bazı başlık ya da başlıkları ile benzerlikler göstermektedir. 2019 yılında tefsir alanında yapılan “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Düşüncesinde Yaratılış Bağlamında Istıfâ ve Tekâmül Kavramları” başlıklı tezde *ıstıfâ* (seçme) ve *tekâmül* (gelişim) kanunları madde alanında gerçekleşen bir kanun olarak ele alınmıştır. Bizim çalışmamızda ise peygamberlerin seçimi ile de ilişkilendirerek söz konusu kanunlar madde ve mana yönüyle beraber irdelenmiştir. “Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Yaratılış Teorisi” adlı 2020 yılında Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanan çalışma ile tezimizin birinci bölümünde yer alan “İlahi Yaratma” başlığı birbirine yakın durmaktadır. Son olarak, yüksek lisans tezleri arasında “Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Tefsiri'nde Allah ve Âlem” başlıklı tez ise 1995 yılında kelâm alanında çalışılmıştır. Tezimizde iki bölüm başlığı ile aynıdır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Dönemi Düşünsel Ortam

2000'li yılların tanıkları sadece bir-bir buçuk yüzyıl geriye doğru zihnî bir yolculuk yaptıklarında psikolojik olarak bazen kendilerini iki büyük dünya savaşı da dahil birçok olaya çok yakın; bazen de tarihin derinliklerinde ve uzaklarında kalmış gibi bu

hadiseleri kendilerinden fersah fersah uzakta görürler. Uzak ve yakın olmanın biraz da psikolojik açıdan değerlendiriliyor oluşu bir yana söz konusu edilen süreç yani Elmalılı'nın yaşadığı dönem bizce de günümüzle hem kronolojik hem de yaşanan entelektüel sorunlar açısından ciddi benzerlikleri mündemiçtir. Özellikle bireyin gelenek ve modern hayat ile kurduğu veya kuramadığı ilişki, zamanı doğru okumanın alternatifsiz zorunluluğu, dünya ve evreni okuma çabamız, bazen aynı hadise ve algılarla bazen de aynı gerekçelerle bağlantılıdır.

18. ve 19. yüzyıllar, hem dünya geneli hem de Osmanlı tarihi açısından yaşanan hadiseler, ortaya çıkan ideolojiler, değişen yaşam biçimleri ve dünya savaşları düşünüldüğünde çok sayıda önemli gelişmelere sahne olmuştur.⁴ 19. yüzyılın son çeyreği ile 20. yüzyılın ortalarını kapsayan, bir imparatorluğun çöküşüne şahitliğin gerçekleştiği, ıslahat ve batıcılık anlayışlarının hâkim olduğu, yeni bir devletin kurulduğu ve yeni arayışların olduğu bir dönemde⁵ yaşamış bir âlim olan Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Allah, âlem ve insan hakkındaki görüşlerini ya da aktarımlarını tespit ve tahlil etmek günümüze dair değerlendirmeler noktasında ufuk açıcı olacaktır.

Osmanlı'nın son döneminde yetişen âlimler ve mütefekkirler gönül ve zihin dünyalarının maruz kaldıkları ağır gündemin baskısından kendilerini varestes kılammışlardır. Söz konusu kimseler değişen ve farklılaşan dünyada hadiseler ve

⁴ William H. McNeill, *Dünya Tarihi*, çev. Alâeddin Şener (İstanbul: İmge Kitabevi, 5. Basım, 2001), 648-57.

⁵ Arayışlar dönemi 19. ve 20. yüzyıllar için kullanılmaktadır: Halil İbrahim Üçer, "Parçaları Yeniden Birleştirmek Ya Da İslam Düşünce Atlası", *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer (İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Basım 2017), 1/6.

olgulara hızlı bir şekilde cevap bulma-cevap verme sancıları ve zorunlulukları karşısında bir yandan İslam literatüründe yer alan klasik bilgilerin anlam ve değerini korumaya çalışmışlar bir yandan da pozitif bilimlerin verilerinden yararlanma çabası içerisinde olmuşlardır.

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır özellikle tefsir kitabında Fahreddin er-Râzî, Zemahşerî, İbn Sînâ, İbnü'l-Arabî başta olmak üzere kullandığı kaynaklarla birçok âlimin görüş ve açıklamalarına yer verirken aynı zamanda eserlerinde pozitif bilimlere dayalı, zamanının bilimsel verilerini esas alan izahatlar yapmaktadır. Elmalılı'nın kelâm, felsefe ve tasavvuf alanında önemli eserler vermiş kişilerden yararlanması ve kendi yorumlarının da bu üç temel İslami ilimleri araştırma alanına karşılık gelmesi onun interdisipliner müktesebatının bir göstergesidir.

Elmalılı, felsefeyi çok önemsemektedir. Batı felsefesinin de uluhiyyet konusunda ilerlediğini ve özellikle Allah'ın birliğine kanaat getirdiğini çalışmalarında belirtmektedir. O, Hristiyanlığın Tanrı anlayışı şirke doğru ilerlerken Batı felsefesinin bunun zıddı bir istikamette yol kat ettiğini ve Allah'ın birliği sonucuna ulaştığını düşünür.⁶ Bu nedenle Elmalılı, felsefenin başka dinlerdeki konumunu *garip* olarak tanımlamakta ve Hristiyanlığın inanç esaslarının felsefî bir metotla ortaya konulamadığını ifade etmektedir.⁷ İsmail Kara, Elmalılı'nın kelâm dersleri okuturken Batı felsefesine olan ilgisinin arttığını belirtmekte ve *Metâlib ve Mezâhib*'i tercüme

⁶ Ahmet Akbulut, "M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler", *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 266.

⁷ Elmalılı M. Hamdi Yazır, "Dibâce", *Metâlib ve Mezâhib*, mlf. Paul Janet ve Gabriel Seailles (İstanbul: İnsan Yayınları, 1. Basım, 2019), 34-35.

etmesini, bu ilgiye aynı zamanda alanda gördüğü ihtiyaca dayandırmaktadır. Yine aynı şekilde *Sırât-ı Müstakîm* mecmuasının *Sebilürreşad*'a dönmesi sürecinde derginin içeriği hakkında yapılan açıklamalarda derginin felsefe konularını içereceği ve felsefenin dini yıkmaya değil dinin takviyesine katkı sağlayacağı veya bunun için araç olmak üzere kullanılacağı ifade edilmektedir⁸. Elmalılı'nın entelektüel ilgi alanları felsefe ve kelâma verdiği önem, onun 1913 yılında felsefî bir dil oluşturmak amacıyla kurulan İstilahât-ı İlmiye Encümeni üyesi olması sonucunu da doğurmuştur.

Özetle çok hızlı değişimlerin yaşandığı diğer taraftan ilmî arayışların ağırlıkta olduğu bu dönemde klasik düşüncüyü muhafaza etme ve yeni değişimler karşısında konumunu belirleyebilme çabası her alanda görüldüğü gibi İslam düşüncesinin temel konularında da takip edilebilmektedir.

⁸ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001), 27, 40.

BİRİNCİ BÖLÜM: ALLAH TASAVVURU

İslam düşünce geleneği, varlık anlayışı üzerine kurulmuştur. Kâinata dair düşüncemiz, toplum ve insan algımız kabul ettiğimiz varlık tasavvurumuza uygun olarak ortaya çıkmaktadır. Varlık ve varolana ait hususlar, ilimlerin üzerine tasnif edildiği temel konulardır. Varlıkların özel veya tikel durumlarını farklı bilim dalları incelemektedir. Örneğin fizik, varlığı hareket ve sükûn, matematik, ölçülebilir olma yönüyle ele almakta ve varlığı ilgilendikleri yönleri açısından araştırmaktadır. Metafizik ise varlığı salt olarak bilimlere konu olan söz konusu tikel durumlardan bağımsız bir şekilde ele alır. “Kendisi olmak bakımından varlık (*min haysu hüve hüve*)” metafiziğin konusunu oluşturmaktadır. İbn Sînâ’ya göre varlık kendiliğinden açık olandır, kanıta ihtiyaç duymayandır ve bedihidir. Aynı zamanda varlık kavramı bilimlerin bir veçhesi ile meşgul olduğu “ortak bir kavram” dır. Bu nedenle üst bir bilim olan metafiziğin konusudur.⁹

İslam düşünce sisteminde metafiziğin konusu felsefe ve kelâm ilminde “kendisi olmak bakımından varlık” şeklinde tanımlanırken tasavvufta ise “kendisi olmak bakımından varlık Hak’tır” önermesine istinaden Hakk’ın varlığı olarak ortaya konmuştur. Filozoflar ve mütekellimler varlığı genel olarak ele almakta ve önermelerini ise “varlığı bilmek” hakkında yaptıkları açıklamalarla ilişkilendirmektedirler. Bir anlamda metafiziğin esasını vücûd-i mutlakın ne olduğunu bilmek ve O’nun varlığının

⁹ İbn Sînâ, *İlâhiyât Kitabu’ş-Şifâ Metafizik I*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 9-11; Ekrem Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan* (İstanbul: Kabalcı, 2. Basım, 2012), 169-72; Bilal Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme* (İstanbul: İz yayıncılık, 2020), 62, 64; Mehmet Evkuran, “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”, *İslami İlimler Dergisi*, 1/2 (Bahar 2007), 48.

bilgisine ulaşmak olarak düşünmektedirler.¹⁰ Kelam disipliniinde varlık kadîm ve hâdis olarak ikiye ayrılmakta ve değerdendirmeler bu ayırım üzerine yapılmaktadır.¹¹ İbnü'l-Arabî ise varlığı bulmak ile bilmek arasında doğrudan bir ilişki kurmaktadır. Ona göre Tanrı'nın zâtının bilinmesi mümkün değildir bu nedenle amaç Tanrı'yı bilmek değil Tanrı'ya ulaşmaktır.¹²

Varlığın bir kategorisi olarak mutlak varlık algısı düşünce sisteminin tamamını belirlemektedir. Kayıt ve şarttan aynı zamanda herhangi bir izafiyet ilişkisinden arınmış olanı anlatır.¹³ Günlük dilde 'mutlak adalet' gibi kendisine izafet edilerek ortaya çıkan kullanımlar ise kavramın felsefedeki anlamının yitirilmesi ile oluşmaktadır. Felsefede vücûd-ı mutlak, şekil ve suretten varesten herhangi bir şart ile sınırlandırılması mümkün olmayan bizâtihi ve lizâtihi daim ve kaim olan anlamındadır. Ayrıca "vücûd-ı sırf" ve "vücûd-ı baht" tabirlerinin vücûd-ı mutlak anlamında kullanıldığı ifade edilmiştir.¹⁴ Bu terkipler "Kendisi olmak bakımından varlık Hak'tır." anlamına karşılık gelmek üzere aynı zamanda İbnü'l-Arabî ve takipçilerinin varlık anlayışlarını anlatmak için tercih ettiği

¹⁰ Kindî, "İlk Felsefe Üzerine", *Felsefi Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 144-147.

¹¹ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2018), 74-83; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015), 1/765; Ömer Türker, *Varlık Nedir? -İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru-* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 18.

¹² Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 174-77; Rıza Tevfik, *Kâmûs-ı Felsefe*, haz. Recep Alpyağıl (Ankara: Doğubatı, 2015), "L'absolu (Mutlak)", 64.

¹³ Zeki Necib Mahmut, *Câbir b. Hayyan*, (Birleşik Krallık: Müessesetü Hindawî, 2022), 155; Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 124.

¹⁴ Tevfik, "L'absolu (Mutlak)", 64-65.

kullanımlardır. Sûfîler için varlıktan kasıt mutlak varlık yani Hak'tır. Varlık kavramı, Hak dışında herhangi bir şeyin var olması anlamında kullanıldığında Hak ile kurulan izafiyet ilişkisini ifade etmektedir.¹⁵ Yukarıda geçtiği üzere *vücûd min haysu hüve hüve 'l-hakku* şeklinde mutasavvıfların kullandığı cümlelerin İbn Sînâ'nın metafizik ilminin konusundan bahsederken ortaya koyduğu *vücûd min haysü hüve hüve* şeklindeki ifadeden esinlenerek oluşturulan bir tanımlama olduğu belirtilmektedir.¹⁶

Varlık biliminin temel alanı olan mutlak varlık veya Allah ve Allah tasavvuru hakkında Elmalılı'nın görüşleri, *Hak Dini Kur'an Dili*'nde özellikle Allah'ın varlığı, Rahmân ve Rahîm oluşu bağlamında besmele, Allah'ın birliği konusunda Âyetü'l-Kürsî ile Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında İhlâs sûresi için yaptığı açıklamalardan takip edilebilmektedir. Elmalılı, Âyetü'l-Kürsî ve İhlâs sûresini Allah Teâlâ'nın tarif edildiği eşsiz sûreler olarak nitelendirir.¹⁷ Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de birçok ayette Allah'ın zât ve sıfatları ile ilişkili hususlar muhataplara açıklanmakta ve Elmalılı ilgili ayetler hakkında yaptığı tefsirde konu ile ilgili görüşlerine yer vermektedir. Allah tasavvuru konusunda batıl görüşlerin kritiği ise el-Âl-i İmrân sûresinin ilk ayetlerinin açıklamasında Hristiyanların yanlış itikatları bağlamında ele alınmaktadır.¹⁸ Ayrıca telif ettiği makaleler ile *Metâlib ve Mezâhib* adıyla çevirdiği felsefe tarihi kitabına yazdığı önsöz ve kitapta yer alan dipnotlar Elmalılı'nın yaklaşımını ortaya koymaya yardımcı

¹⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l Hikem*, 27, 445; Taşkın, *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları*, 148.

¹⁶ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 169; İbn Sînâ, *İlâhiyât Kitabı'ş-Şifâ Metafizik I*, 7, 11, 12.

¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6269.

¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1026.

olmaktadır. Bu bağlamda Birinci Bölümde Allah'ın varlığı, birliği, sıfatları, yaratıcı olan Allah, Allah'ın isimleri ve rü'yetullah konuları incelenecektir.

1.1. VÂCİBÜ'L-VÜCÛD

Akıl, varlık kavramı hakkında vâcip, mümkün ve mümteni şeklinde üç hüküm vermektedir. Allah, bu hükümlerin birincisi içinde değerlendirilen, vâcibü'l-vücûd ve bütün övgülere layık bulunan yüce bir varlıktır. Allah'ın varlığının vâcip olması yokluğu düşünülmemeyen ve varlığı için herhangi bir desteğe ihtiyaç duymayan anlamındadır. Dolayısıyla O, tüm âlemin yaratıcısı ve yöneticisidir. O, isim ve sıfatları ile bütün övgülere layıktır.¹⁹

¹⁹ Seyyid Şerif Cürcânî, “vâcib lizâtilhî”, *Târîfât*, 168; Konu hakkında İbn Sînâ: “Zorunlu, mümkün, ve imkânsızın durumunu gerçek anlamda tarif de bize güç gelir, onları ancak belirti sayesinde tarif ederiz. Bu terimlerin tarifleri hakkında öncekilerden sana ulaşan bütün sözler, neredeyse bir kısır döngüye yol açarlar. Çünkü onlar, mantık disiplinlerinde anlatıldığı gibi, mümkünü tanımlamak istediklerinde ya zorunluyu veya imkânsızı onun tanımından almışlardır ki, bundan başka yol yoktur. Zorunluyu tanımlamak istediklerinde, onun tanımında ya mümkünü veya imkânsızı almışlardır.” Görüldüğü üzere İbn Sînâ zorunlu mümkün ayrımını yapmakla beraber yapılan tanımlamaların bir kısır döngü doğurduğunu da düşünmektedir. Tezde yeri geldikçe İbn Sînâ'ya Elmalılı'nın da çok kullandığı bir kaynak olması açısından atıfta bulunulacaktır. Bkz. İbn Sînâ, *İlâhiyât Kitabu's-Şifâ Metafizik I*, 27-34; A. Saim Kılavuz, *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004). 477; Bekir Topaloğlu, “Allah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989) 2/ 471.

Vâcibu'l-vücûd varlık için zât kavramı da kullanılmaktadır.²⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de nefis, vech ve şey kavramları da zaman zaman Allah'ın zâtı anlamında geçmektedir.²¹ Elmalılı'da bu kelimelerin zât anlamında kullanıldığını düşünmektedir.²²

Zât kavramı bağlamında sıfatların zâtın aynı mı gayrı mı olduğu;²³ varlık-mahiyet arasındaki ilişki ve Tanrı'ya bir mahiyet isnat edilip edilemeyeceği özellikle kelâmcılar ve filozoflar tarafından tartışılmıştır.²⁴ Bazı filozof ve sûfiler öncelikle varlık mahiyet ayrımının yapılıp yapılamayacağı konusunu vâcip ve mümkün varlıklar için ayrı değerlendirerek vâcip varlık için bu ayrımı kabul etmezler. Bu tartışmalar çerçevesinde Fârâbî (v. 339/950) ve İbn Sînâ, mümkün varlıklar için varlık ve mahiyetin birbirinden ayrı olduğu; vâcip varlıkta ise varlık-mahiyet ayrımı bulunmadığı görüşündedir.²⁵ Onlar Tanrı'nın bir ve basit olduğu üzerinde iddialarını temellendirmektedir.²⁶ Genel olarak

²⁰ Osman Demir, “Zât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013) 44/149.

²¹ 28/ el-Kasas:88; 55/ er-Rahmân:27; 42/ eş-Şurâ:11.

²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3759-60.

²³ Bu çalışmada “Allah'ın Sıfatları” başlığında ele alınacaktır.

²⁴ Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *Kelâm'a Giriş (El-Muhassal)*, çev. Hüseyin Atay, (Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002), 157-59; Sa'deddin et-Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi -Şerh'ul-akâid-*, çev. Süleyman Uludağ, (İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Baskı, 1999), 150; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/586-658.

²⁵ İbn Sînâ, *İlâhiyât Kitabı's-Şifâ Metafizik II*, çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, İstanbul, Litera Yayıncılık, 2005, 89; Fârâbî, *el-Medînetü'l-Fâzıla*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018) 44-50; 52-54; a.mlf., *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 68-70; Hüseyin Atay, *Fârâbî ve İbn Sînâ'ya Göre Yaratma*, 14-25; İlhan Kutluer, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 44.

²⁶ İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, çev. Kübra Şenel, (İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2013), 206; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 184-189.

tasavvuf disiplininde varlık, mahiyete ziyade edilemez. Dolayısıyla Tanrı'nın bir mahiyeti vardır ve varlık onun üzerine sonrandan eklemlenmiş değildir.²⁷

Kelam disiplininde mütেকaddim dönemine bakıldığında; Mâtürîdî (v. 332-336/943-947) *mâ hüve* sorusunun mahlukat için sorulabileceğini ve yaratılmış olanların mahiyetleri bilinebildiğinden sorunun cevabının mümkün olduğunu belirtir. Ona göre Allah benzeri bulunmaktan münezzehe olduğu için *mâ hüve* sorusunun -Allah söz konusu olduğunda- alınabilecek cevabı ise, Allah'ın sıfatının ya da fiilinin ne olduğunun cevabı ile aynıdır. Bu anlamda mütেকaddim döneminde mahiyetler sıfatlar anlamında yorumlanmıştır.²⁸ Felsefe ile meczedilmiş kelâm döneminin karakteristik ismi Râzî'ye göre nesnelerin tasavvuru duyu, akıl ve fitrat yoluyla zorunlu olarak gerçekleşir ve zihinde temessül eden mahiyet anlayışı kabul edilemez. Ona göre Allah'ın varlığı ile mahiyeti birdir ve O bütün mevcudattan farklıdır.²⁹

Mümkün varlıklar için kabul edilen varlık-mahiyet ayrımı, sonraki aşamada mümkünlerin mahluk olup olmadığı tartışmasına neden olmuştur. Sûfiler mahiyetlerin bir çeşit varlığı olmakla beraber yaratılmamış olduğu kanaatindedir. Onlar mahiyetlerin ezeli olduğunu düşünürler. Konevî'ye (v. 673/1274) göre varlıkları olmakla beraber mahiyetler yaratılmamıştır. Mahiyetlerin yaratılmış olduğuna dair yapılacak aklî açıklamalar mahiyetlerin varlıklarını vâcibu'l-vücûd ile aynı statüde değerlendirmek mecburiyetini

²⁷ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 183.

²⁸ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Beyrut, Dâru Sâdır, 2. Basım, 2010, 173-174; Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, çev. Bekir Topaloğlu, 227-28. (Bundan sonra *Kitâbü't-Tevhîd* için dipnotlarda çevirisini Bekir Topaloğlu'nun yaptığı eser kullanılacaktır.)

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-dîn Kelâmın Temel Problemleri*, çev. Hüsnü Turgut ve Erkan Baysal, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022), 56.

ortaya çıkarır.³⁰ Filozoflar için de aynı şekilde mahiyetler ezelidir ve yaratılmamıştır.³¹ Varlık, mahiyet ve birbirleri ile ilişkileri mutlak varlığın bilinmesi meselesi hakkında yapılan tartışmaların temelini oluşturmaktadır.³² Bütün bu tartışmalarda görüşler disiplinlere ve bazen de şahıslara göre değişebilmektedir. Hepsinin ortak noktası ise en yalın haliyle Tanrı'nın varlığını ve birliğini ortaya koymaya yönelik amaçlarıdır.

Elmalılı'ya göre mahiyetlerin mevcut olması ve her mahiyetin o mahiyet olması Allah'ın meydana getirmesiyledir. Elmalılı mahiyet hakkında açıklamalarını “ben yakınum.” Şeklinde ayet-i kerimede³³ geçen ibare üzerine yapmaktadır. Mahiyetlerin o mahiyet olmalarına bir zorunluluk atfetmenin ve ezeli olduklarını iddia etmenin determinizmi doğuracağını ve illiyet kanunun iptal edeceğini düşünmektedir.³⁴

Elmalılı doğrudan varlık-mahiyet ile ilgili tartışmalara girmeden *hüve* (هو) ve Allah'ın ‘O’ olarak tanımlanması bağlamında öncelikle İhlâs sûresinde ve *lâ ilâhe illâ hu* (لا اله الا هو) ibaresinin geçtiği ayetlerde³⁵ açıklamalar yapmaktadır. Öncelikle Elmalılı sûrede *hüve* zamirinin kime raci olduğunun belirtilmediğine dikkat çekmektedir. Nüzul

³⁰ Konevî, Sadreddin, *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar -el-Mürâselât-* çev. Ekrem Demirli, İstanbul, İz Yayıncılık, 2. Basım,) 59-61.

³¹ “Zorunlu Varlık’ın bölüm ve parçasının olmadığını biliyoruz. Çünkü söylediğimiz gibi bölüm ve parça bir sebeple olur. Öyleyse Varlığı Zorunlu Mevcudun hiçbir şeyle zâtî bağı yoktur.” İbn Sînâ'nın bu açıklamalarına istinaden mahiyet şeklinde ayrı bir varlığın yaratılmadığı değerlendirmesini yaptığı sonucuna ulaşılabilir. Bkz. İbn Sînâ, *Dânişnâme-i Alâî*, çev. Murat Demirkol, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 218.

³² Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 183, 187, 196.

³³ 2/Bakara:186.

³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/660-61.

³⁵ 2/el-Bakara:163.

sebebi düşünülduğünde *hüvenin* Allah’a; İhlâs sûresinden önceki sûreler dikkate alındığında ise Nasr sûresinde geçen Allah’ın ismine; raci olabileceği ifade edilmiştir. Ancak tefsirde belirtilen bu sebepler, İhlâs sûresinin nüzul sebebi ve Nasr sûresi ile ilişkili olarak yapılan değerlendirmeler olduğundan ve İhlâs sûresi müstakil olarak ele alındığında ulaşılabilen sonuçlar olmadığından ikincil etkenler olarak düşünülmüştür.³⁶

Elmalılı İhlâs sûresinin müstakil olarak değerlendirilmesi halinde ise zamirin kime raci olduğunun belli olmaması açısından bir muğlaklık; *hüvenin* haberinin Allah olması açısından ise açık bir mana olduğunu belirtir. Zira, Allah *hüve* demekten başka bir şekilde ne ifade edilebilen ne de idrak edilebilendir. *Hüvenin* kime raci olduğu hakkında ise muhatapların durumu dikkate alınarak iki yön (bakış açısı) aktarılmaktadır.³⁷ Birincisi *hüve*, Allah’ın zâtına işaret etmektedir. Allah, evveldir, ahîrdir. *Alâ külli şey’in şehîd* (على كل شيء شهيد)³⁸ ayetinde ifade edildiği gibi her şey üzerinde şahid, her daim hâzır ve nâzır olandır.³⁹ İbn Sina da İhlâs sûresinin tefsirinde Allah’ın *lizâtihi hüve hüve* olduğunu belirterek kendiliğinden mevcut olduğunu vurgulamaktadır. Burada kastedilen Allah’ın zâtı ve hüviyetidir. Zâtı hüviyyeti⁴⁰ demek olduğundan *hüve* olarak tanımlanabilmektedir. Allah, kavrayış alanımızın ötesinde bir varlık olması ve sınırlı olan akıl ile sınırsız olanın idrakinin mümkün olmamasından dolayı ancak “O” olarak idrak ve ifade

³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6274.

³⁷ Muhatapların durum ve seviyelerine göre yapılan yorumlar Râzî’de de sıkça görülmektedir. Bu başlık içinde Râzî’nin İhlâs sûresinin ilk ayeti hakkında yaptığı açıklamalarda görüldüğü gibi.

³⁸ 58/el-Mücâdele: 6.

³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6274.

⁴⁰ Sözlük anlamlarıyla bir varlığın mahiyeti ile neliği; hakikati ile gerçekliği, hüviyyeti ile ise kimliği ifade edilmektedir. Bkz. İbrahim Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş* (Ankara: Elis, 12. Basım 2015), 66.

edilebilmektedir. O, zâtını kendisi bilendir. Bu nedenle “O”şeklinde tanımlanmıştır.⁴¹ Elmalılı *hüvenin* Allah’ın zâtına raci olarak değerlendirilmesi bağlamında İbn Sina’dan yaptığı aktarımlar hakkında olumlu ya da olumsuz bir yorum yapmamaktadır.⁴²

Bunun yanısıra Elmalılı, İbn Sina’nın *hüvenin* zât-ı ilahiyeye raci olduğu düşüncesi ve Râzî’nin aşağıda anlatılacağı üzere *hüve-Allah-ahad* ibarelerinin muhatapların seviyeleri ile ilişkili ortaya koyduğu açıklamalarında *hüvenin mukarrabîn* seviyesindeki insanların seviyelerine uygun bir anlamda vahdet-i vücûd anlayışına mutabık bir şekilde Allah’ın zâtına raci olmasını; *hüvenin* Allah’ın esmâ-i hüsnâsından biri olduğu düşüncesi ile izah edildiğini de ifade etmektedir. Şöyle ki *Hüvenin* zamir olduğunu düşünenler Arapça’da “zamir, sıfat ile tavsif edilmez.” kaidesinden istifade etmektedirler.⁴³ Bu durumda *ahad hüvenin* sıfatı değil, ikinci haberidir. Buradaki mantık *hüvenin* sıfata ihtiyaç duymayacak kadar belirgin olmasına dayanır. Bununla birlikte “O Rahmândır, Rahîmdir” (2/el-Bakara:163) ayetinde *hüve* Rahmân ve Rahîm sıfatları ile nitelendirilmektedir. Bu ayet delil gösterilerek *hüve* zamir değil; Allah’ın isimlerinden bir isim olarak değerlendirilmiştir. O halde gramer açısından da *hüve* gerek zamir gerek isim olarak düşünölsün zâtullaha işaret etmekte ve *hüvenin* haberi Allah olmaktadır. Sonraki haber ise *ahadtır*. O, Allah’tır. O *ahadtır*. Hakiki ve mutlak varlıktır. O, bir an için dahi

⁴¹ İbn Sina, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, çev. Ahmet Hamdi Akseki (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2014), 16-18.

⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6274-75.

⁴³ Elmalılı’nın başvurduğu bu kaide için bkz. Ebu Amr Osman İbnu’l Hâcib, *Kitâbu l-Emâlî*, (Beyrut: Dâru’l-Cîl, Dâru’l-Ammâr, ts.) 2/827.

yokluğu düşünölemeyen, kendi zâtından başka illete ihtiyaç duymayan, bizâtihi (kendinde) ve lizâtihi (kendisi için) var olanın ismidir.⁴⁴

İkinci bakış açısı ise *hüve* zamir-i şandır.⁴⁵ Zamir-i şan ise kendinden sonra gelecek cümlelerin önemini vurgulamak için kullanılmaktadır. Bu şekilde düşünöldüğünde *hüve* 'nin haberi “*Allahu ahad*”tır. Mübtedası ise *Hüve*’dir. Aynı zamanda *Allah* kelimesi de mübteda, bu durumda ise *ahad* kelimesi haber olmaktadır. Elmalılı’ya göre *hüvenin* zamir-i şan olarak değeriendirilmesi, sonra gelen ifadeler ve belâgat açısından daha açık durmaktadır. Ayette vurgulanan husus Allah’ın ahad oluşu önermesidir. O, Allah uluhiyyet kendisinin olduğu için mabud olandır; celal ve cemal bütün kemal sıfatları kendinde topladığı için de uluhiyyeti hakkedendir.⁴⁶ İbn Sina ve Râzî’nin yorumları ve Elmalılı’nın *hüvenin* zamir-i şan olma durumunu daha açık bulması, bizce İbn Sina ve Râzî’nin *hüve* ibaresini; Allah’ın zâtına raci oluşunu farklı şekilde detaylandırmalarından ibarettir. Ve hatta Elmalılı’nın bir itiraz koymadan yaptığı bu alıntılar ve *hüveyi* zamiri-i şan olarak belirtmesi dahi İbn Sina ve Râzî’nin açıklamalarından çok uzak değildir.

Elmalılı tefsirinde Râzî’den uzun alıntılar yapmaktadır. Râzî, *hüve*, Allah, *ehad* ifadelerinin İhlâs sûresinde art arda gelişini muhatabın anlayış ve manevi seviyesi ile ilişkilendirmektedir. Râzî burada üç seviye tanımlamıştır. Birincisi *hüve* ile ifade edilen ve mukarrabîn seviyesindeki insanların anlayışı ile örtüşen makamdır. Bu seviyedeki idrak, eşyanın mahiyet ve hakikatine bakarak Allah’tan başka mevcut olmadığını anlar.

⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6275.

⁴⁵ Celâluddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *el-İtkân fî Ulûmi’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrahim, el-Hey’etü’l-Misriyyetü’l-Âmme, (Kahire: Dâru’l-Hadîs, 1974), 3/ 351.

⁴⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6276-77.

Allah, varlığı lizâtihi vâcib olandır. Diğer tüm varlıklar ise lizâtihi mümkündür. Lizâtihi mümkün olan hükmen madumdur. Bu açıdan bakıldığında lizâtihi mümkün gerçekte yoktur ve tek var olan, lizâtihi vâcib olan Allah'tır. Mukarrabîn bakış açısına göre iki mevcut olmadığından *hüve*, “hak subhanehu ve teâlâya” işaret etmektedir. Bu mukarrabîn açısından yeterli ve tam bir bilgidir.⁴⁷ Elmalılı, Râzî'nin *hüve* ve mukarrabîn arasında kurduğu ilişkiyi yukarıda da ifade edilen *hüve*'nin Allah'ın zâtına işaret ettiğine dair yapılan açıklamalardan biri olarak aktarmaktadır. İkinci makam ashâb-ı yemin makamıdır. Ashâb-ı yemin makamındaki kişiler açısından varlıklar, vâcib ve mümkün kategorisinde olup çok sayıdadır. Bu nedenle vâcib varlık ile mümkün varlığı birbirinden ayıracak bir işarete ihtiyaç duyulmaktadır. *Hüve* lafzının genel olarak varlığa işaret etmesi, *hüve*'den sonra gelen Allah lafzı ile vâcib varlığa has kılınarak açıklanmaktadır.⁴⁸ Üçüncü makam ise ashâb-ı şimal olup bu seviyedeki idrak, ilahın birden çok olmasını caiz gördüğünden *hüve* ve Allah lafızlarının ardından gelen *ahad* ifadesi ile ashâb-ı şimalin iddiaları reddedilmektedir.⁴⁹ Elmalılı, İbn Sina'nın açıklamalarında gösterdiği benzeri duruşu Râzî'nin görüşleri için de göstermektedir. Elmalılı, Râzî'nin görüşleri hakkında da doğrudan bir değerlendirme yapmaz. Herhangi bir itirazda da bulunmaz. Bununla birlikte Elmalılı'nın *hüve* hakkında zamir-i şân tercihinin daha açık bulması, Râzî'nin açıklamalarındaki ashab-ı yemin ve ashab-ı şimal seviyesi dikkate alınarak yapılan izahlara daha yakın durmaktadır. Ayzı zamanda hüvenin mercii hakkında

⁴⁷ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, çev. Suad Yıdırım vd. (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002), 23/562.

⁴⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/563.

⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6275-76; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/562-64.

muhatapların durumuna göre iki bakış açısı olduğunu belirtmesi Râzî'nin meseleleri muhatapların seviyelerine göre açıklamaları ile örtüşmektedir.

İhlâs sûresi'nin *kul* (قُلْ) ile başlaması Elmalılı'ya göre istidlâl yoluyla yukarıda ifade edilen gerçekleri idrak etmek, lafzen de ikrar etmek anlamında iki yönlü bir içeriğe sahiptir. Allah ve O'nun varlığı hakkında izah edilen anlamları, kişi önce kendine aklî istidlâl yoluyla söyleyecek, akabinde lafza dökerek insanlara tebliğ edecektir.⁵⁰ Yukarıda İhlâs sûresinin ilk ayetlerinde geçen kavramlar, bu kavramların sıralaması ve birlikteliği konusunda yapılan açıklamalarda Elmalılı, Allah'ın keyfiyeti bilinemeyeceğinden *hüve* olarak ifade edildiğini, celal ve cemal bütün kemal sıfatları kendinde toplayan olduğunu bu açıdanda uluhiyetin ve ubudiyyetin sahibinin Allah olduğunu belirterek özellikle İhlâs sûresi bağlamında Allah'ın varlığına dair çerçeve bir resim ortaya koymaktadır.

1.1.1. İsbât-ı Vâcib

İsbât-ı vâcib (إثبات الواجب), varlığı vâcib olanın varlığını ispatlamak anlamına gelmektedir. İsbât-ı vâcib konusu İslam düşüncesinde ilk dönemlerden itibaren önemli meselelerden birini oluşturmuştur. Konunun, kişilerin ve dönemlerin ilgi ve ihtiyaçlarına göre değişen bir yönü de bulunmaktadır. Bireysel özellikler ve farklılıklar Allah'ın varlığı konusunda öne sürülen delillerin her birini aynı seviyede değerlendirmeye engel oluşturur. Bu durum ikna konusunda ilgi ve ihtiyaçların belirleyici olması ile ilgilidir. Ayrıca, bu yolla imanın müdellel hale getirilmesi ve tahkiki imanın gerçekleşmesine katkı sağlanmaktadır. İsbât-ı vâcib hususunda öne sürülen deliller ana unsurları bakımından Kur'an'da yer almakla birlikte zamanla Allah varlığı inancına karşı ortaya çıkan ideoloji

⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6274.

ve akımlar ile pozitif bilimlerde yaşanan gelişim ve değişimler, Allah'ın varlığını ispat konusunda öne süren delilleri etkileyici ve besleyici olmuştur.⁵¹

Allah'ın varlığının ispatının mümkün olup olmadığını mülâhaza edenlerin dikkate almaları gereken bir nokta da Allah'ı inkâr etmenin ispatının mümkün olup olmadığı sorgulamasıdır. İnkâr ve ispatının bütün insanları aynı seviyede tatmin edecek şekilde mümkün olmayışı Allah'ın vâcibu'l-vücûd oluşuyla ve O'na dair bilgileri elde etme yollarının sadece duyu organları ve deney vasıtasıyla yapılamayacağından kaynaklanmaktadır. Konu hakkında Elmalılı ile aynı dönemde yaşamış Filibeli Ahmed Hilmi'nin (v.1914) de *Allahı İnkâr Mümkün mü?* adıyla kaleme aldığı eseri sürekli ispat hakkında konuşmanın yerine inkârın da imkânını tartışması açısından dikkat çekicidir.⁵²

Söz konusu ispat çabası doğrudan duyu organlarımızla değil duyulardan da gelen verilerin değerlendirilmesi ile istidlâli olarak gerçekleşir. Aklın, varlığın başlangıcını ve ilkelerini elde edebilme konusunda yeterli olup olmayacağı her ne kadar sofistler tarafından tartışılsa da insanlığın genel muhayyilesinde geçerliliği kabul edilen bir mevzu olmuştur.⁵³

Elmalılı, beşer aklının kâinatı okuması ile vâcibu'l-vücûdun ispatında başarılı olacağını ifade etmektedir. O, insan idrakinin isbât-ı vâcib karşısındaki durumunu bir benzetmeyle anlatmaktadır:

⁵¹ M. Sait Özervarlı, “İsbât-ı Vâcib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/495-97

⁵² Şehbenderzade Filibeli Ahmet Hilmi, *Allahı İnkâr Mümkün mü?* sad. Necip Taylan - Eyüp Onart (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979), 25-31.

⁵³ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İspât-ı Vâcib)*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1987), 129-30.

“Karanlık bir gecede yanında oluşan bir hareket nedeniyle bir kimsenin kendisinden başka birinin varlığını fark etmesi, buna rağmen bu fark ediş açıkladığında etrafındakilerin bunun bir yanılgı olduğunu iddia etmeleri düşünüldüğünde kişinin fark ettiği mevcudun varlığını savunacağı anlaşılabilir ve bu doğaldır. Bununla beraber tecrübeyi yaşayan kişi fark ettiği varlığın hakikatini ve neye benzediğini bilemeyecektir. Aynı şekilde insanın, ‘kâinatı okumak’ ile âlemin kanunlarının etkisine girmeyen ve girme ihtimali olmayan ayrıca hiçbir benzeri olmayan varlığı fark edişi mümkündür. Bununla beraber ancak Allah’ın kitabı ve ihsanı ile ortadan kalkabilecek mücmel ve şüpheli durumlarda bulunmaktadır. Kitabı göndereni de yine aynı şekilde de eserden müessire istidlâl suretiyle insan iyice anlar. Sonuç olarak gerek kâinat kitabı gerekse gönderilen kutsal kitap yoluyla eserden müessire istidlâl ile marifetullah mümkün olabilmektedir.”⁵⁴

Elmalılı Allah’ın sadece tecrübe, fen ve istikra yöntemiyle bulunamayacağını belirtir. Sayılan yöntemlerle elde edilen veriler hakkında hüküm verecek olan akla vurgu yapar. İsbât-ı vâcib konusunda insan aklını özel bir yere koyan Elmalılı, tecrübe ve fen bilimlerinin tek başına marifetullaha ulaşma konusundaki acziyetini vurgular. Ona göre şayet insan başlangıcından nihayetine kadar âlemde bütün mevcudatı en küçüğü de dahil müşahede imkânına sahip olsaydı bu gözlemlerden sonra marifetullaha ulaşmak mümkün olurdu. Ne var ki beşer kudreti buna izin vermez. Bilimde ne denli ilerleme kaydedilmiş

⁵⁴ Hamdi Yazır, “Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar”, *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler*, haz. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 47-48.

olsa da insanın gözlemleyerek elde ettiği veriler kâinat içindeki mevki, konumu ve ömrü ile sınırlıdır. İnsanların bilgiyi elde edecekleri vasıta nur-ı akıldan ibarettir.⁵⁵

İsbât-ı vâcib başlığında sayılan deliller dönem ve disiplinlere göre öncelenmeleri açısından farklılık göstermektedir.⁵⁶ Yeni ilm-i kelâm döneminde⁵⁷ temel yaklaşım pozitivizm ve materyalizme karşı, tabii ilimlerden faydalanmak suretiyle gaye ve nizam delillerini kullanarak Allah'ın varlığını ispat etmek ve kutsal olanı savunmak şeklinde tezahür etmiştir.⁵⁸ Elmalılı da Allah anlayışı hakkında açıklamalar yaparken başlık bağlamında işaret edilen noktalar değerlendirildiğinde aynı önceliklere sahip görünmektedir.

Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde öncelikle Allah'ın varlığına ve birliğine yönelik açıklamalar da insanın, hayvanın, yerlerin, göklerin, suyun, bitkilerin, güneş ve ayın yaratılışı ve fonksiyonları ile ilgili ayetler açıklanarak Allah'ın fiil ve sıfatlarına dikkat çekilmektedir. Bununla birlikte ayetler ve ayetlerin tefsirleri özellikle hudûs, imkân, fitrat, gaye ve nizam delillerine delâlet eder niteliktedir.

Genel olarak Elmalılı Hakk'ın hakikatin ispatı için delillerin iki yolla toplandığını belirtmektedir. Bunlar gözden beslenen verilerle *afâkî* (آفاقي) ve gönülden beslenen

⁵⁵ Yazır, “Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar”, 48-49.

⁵⁶ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İspât-ı Vâcib)*, 49-149.

⁵⁷ Yeni ilm-i kelâm dönemi 19. yüzyılın son çeyreğinden günümüzü de içine alan bir süreci kapsamaktadır: M. Sait Özervarlı, *Kelâmda Yenilik Arayışları* (İstanbul, İSAM Yayınları, 3. Basım, 2017), 84-94, 252-53.

⁵⁸ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İspât-ı Vâcib)*, 161.

verilerle *enfüsi* (أنفسي) delillerdir.⁵⁹ Bu nedenle bu çalışmada Allah'ın varlığının ispatı, *enfüsi* ve *afâki* deliller bağlamında açıklanmıştır.

İnanma yeteneği potansiyel olarak her insanda vardır. Bununla birlikte her insan inanma iradesini, algıların körelmesi, gaflet, kibir, zulüm⁶⁰ gibi nedenlerle gösteremez.⁶¹ Kişinin korku ve kriz anları gibi en tabî halini ortaya çıkaran durumlarda tek olan Allah'a yönelişi ve sığınışı ayetlerde hatırlatılır.⁶² Kur'ân-ı Kerîm'de insanın tabî olarak sahip olduğu bu inanma duygusu farklı bağlamlarda açıklanmaktadır. Elmalılı söz konusu ayetlerin tefsirinde okuyucularını edebî ve zihnî bir yolculuğa çıkarır: “O halde yüzünü dine bir hanîf olarak tut: O Allah fitratına ki insanları onun üzerine yaratmıştır.” (30/er-Rum:30) Ayette geçen *hanîfen* (حَنِيفًا) lafzı hakka yönelmeyi, istikameti ve tevhidi ifade etmektedir.⁶³ Ayetin devamında fitrat kavramı ile ilgili olarak Elmalılı aşağıdaki açıklamayı yapmaktadır. “Fıtratın fâtırına delâleti tabîi olduğu için her insanın fıtratında nefsine şuurunun mebde'inde, vicdânının derinliğinde bir hak duygusu ma'rifetullah gizlidir.”⁶⁴ Ona göre insan nefsinin bütün eğilimlerinde “fitrat” adı verilen yaratılış hikmet ve amacına mutabık tabii bir hal bulunmaktadır. Akabinde tefsirde bu durum gündelik hayatımızdaki vazgeçilmez bir ihtiyaç üzerinden izah edilmektedir. İnsanın acıkması, susaması ve bedeninin temel ihtiyaçlarını karşılaması gerekli enerji üretimini

⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4216; 41/ el-Fussilet: 53.

⁶⁰ 40/el-Mü'min: 56; 6/el-En'am: 33; 11/Hûd: 59; 27/en-Neml: 14.

⁶¹ Topaloğlu, *Allah'ın Varlığı (İspât-ı Vâcib)*, 25.

⁶² Örneğin 6/el-En'am: 63-64; 27/en-Neml: 62.

⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3822-3823.

⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3822.

sağlamaya yöneliktir. İnsanın ruh ve zekasının asıl fıtratı ise Hakk'ı tanımak ve yaratanına kul olmak içindir. O halde dinsizlik ve Allah'tan başkasına tapınmak fıtrata aykırı bir durum olup bir sapkınlık hâlidir.⁶⁵

İnsanda fitrî olarak var olan inanma ihtiyacı *Hak Dini Kur'an Dili*'nde farklı bir bağlamda da açıklanmaktadır. Ayette kitap ehlini Allah'tan başka mabud olmadığına dair müşterek bir kelimeye çağıran davet,⁶⁶ tefsirde sadece belli bir millete ya da ırka mahsus olmayan bütünsel ve ortak bir vicdan ile ilişkilendirilmiştir. İnsanlara bahşedilen bu vicdan aynı zamanda “Bazımız bazımızı Allah'tan beride Rab ittihaz etmesin.” şeklinde belirtilen özgürlük ve eşitlik idealinin de dayanağı niteliğindedir. Bu izahlardan da öte davet, İslam'ın açık, geniş ve doğru bir hidayet yolu teklif etmiş olduğu ile bağlantılıdır. Yalnız Allah'a kulluk etmeye yapılan davet ve müşterek bir vicdanla kurulan ilişki insanların fıtratında bulunan tek olan varlığa inanma ihtiyacını ve eğilimini gösterir niteliktedir.⁶⁷

Elmalılı'nın yorumlarında Rab ve insan arasında gerçekleşen *mîsâk*,⁶⁸ insanların fıtratında tevhid ve İslam'a uygunluğun bir temsilidir. Bununla birlikte insanın *enfûsî* ve *afakî* delilleri okuma istidadına işaretten de öte başka bir anlamı öncelikli olarak içermektedir. Bu *mîsâk* bizâtihi kendi varlığında Rabbinin varlığına ve birliğine şahitliğinin ifadesidir ve kendi varlığı buna bir delil niteliğindedir.⁶⁹

⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3822-3824.

⁶⁶ 3/el-Âl-i İmrân: 64.

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1131-32.

⁶⁸ 7/el-A'râf: 172.

⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2323-25.

Vicdan, Elmalılı'nın çalışmalarında geçen en önemli kavramlardandır. Vücûd vicdandan öncedir ve vicdanın varlığı için ön şarttır. Burada vücûd, mevcut yani varlık anlamında kullanılmaktadır. Vicdan ise bir sezîş ve farkedîş kabiliyetidir.

Vicdan vücudu kendine mütekaddim bir şart-ı zarurî buluyor, bu suretle vücud vicdanın ilk müte'allakı oluyor. Vücud olmasa vicdan olamayacak, vicdan olmasa vücud tecelli edemeyecek. Bir vicdân-ı hâs ile bir vücud-i hâssın cihet-i vahdetinde misâlin, nâib ve halifen olan nefis, vicdan-ı 'âm ile vücud-i 'âmmın mebde'-i vahdetinde mebde'-i vahdetinde de zâtın mütecellî.⁷⁰

Alıntıda da geçtiği üzere özel bir vücûdun özel bir vicdanla birleşmesi nefsi; evrensel vücûdun evrensel vicdanla özdeşleşmesi ise zâtı ortaya çıkarmaktadır. Elmalılı Allah'ın Zâhir ve Bâtın isimleri⁷¹ ile ilişkilendirerek Allah'ın apaçık ve mutlak oluşundan hareketle ve her vücûdun sahibi Allah olduğundan vicdanın Allah'ı bulabileceğini ifade etmektedir. Diğer bir açıdan vicdan kendi mevcudunun varlığını kendinde bedihi olarak, varlıkta ise nazari olarak bulur.⁷²

Fıtrat, yapılan *mîsâk* ve vicdan farklı veçhelerden insanda var olan inanma ve gerçeği bulma potansiyeline işaret etmektedir. Belirtilen kavram ve yöntemler insanın kendi varlığından ve bu varlığı hakkında düşünmesinden hareketle bulduğu ve mutlak varlığa doğru gidişi izah eden kavramlar olarak ortaya çıkmaktadır.

⁷⁰ Yazır, "Dibâce", 21.

⁷¹ 57/el-Hadîd: 3.

⁷² Yazır, "Dibâce", 23.

Tanrı'nın varlığına dair *afâkî* deliller, çalışmamızın âlem tasavvuru bölümünde ayrıntılı olarak ele alınmaktadır. Bu nedenle *afâkî* delillerin açıklaması bilinçli olarak burada ayrıntılı bir şekilde yapılmamıştır. *Afâkî* deliller sadece fen ve bilim kaynaklı değildir. Aynı zamanda iyi bir gözlem, aklî çıkarımlar ve bu verilerin değer ve konumunun belirlenmesi ile ilgilidir. Kişinin kâinatı bilerek her zerrenin bir etki edenin etkisi ile ortaya çıktığını anlaması ve bu yolla aklî çıkarımlarda bulunması eserden müessire gidebilmesi ve hûlûl etmenin olmadığını görmesi ve tasdik etmesi,⁷³ *afâkî* delillerden hareketle gerçekleştirilen Tanrıyı ispat sürecini özetler niteliktedir.

Allah'ın varlığının ispatı hususunda Elmalılı'nın *enfûsî deliller* bağlamında yaptığı açıklamalar yaygın olarak kelâm ve felsefede kullanılan fitrat deliline; *âfakî deliller* bağlamında yaptığı açıklamalar ile vacip ve mümkün varlık ayırımına istinaden yaptığı izahlar ise hudûs ile gâye ve nizam deliline işaret etmektedir. Ancak Elmalılı hudus delilini bazı mütekellimlerde görüldüğü gibi cevher araz ayırımı esasına göre yapmamaktadır. Söz konusu bu mütekellimler, kâinatın öz diye de adlandırılacak cevherler ile öze bağlı olarak tanımlanan sıfatlar yani arazlardan oluştuğunu; arazların varlıklarını, cevherlere ilişkili olma durumlarına göre koruyabildiklerini, dolayısıyla var olma durumlarının sürekli olamayacağını bağlantılı şekilde cevherlerinde fiilen arazlardan ayrı bulunamayacağını, bu açıdan onların sürekli var olmalarının mümkün olmadığını düşünmektedirler. Böylece cevher ve arazlardan oluşan kâinatın da öncesiz ve sonrasız olduğu iddia edilemeyeceğinden yaratıldığına ve bir yaratıcısının olduğuna

⁷³ Yazır, “Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar”, 44-45.

mantiken hükmedileceği belirtilir.⁷⁴ Elmalılı ise kâinatın yaratıldığı ve her yaratılanın ise bir yaratıcısının olduğu düşüncesiyle görüşlerini temellendirmektedir.⁷⁵

Elmalılı, çalışmalarında isbât-ı vâcib başlığı açarak kelâm ve felsefe literatüründe geçen delilleri kullanmış ya da haklarında bir değerlendirme yapmış değildir. Elmalılı'nın bağımsız bir kelâm eseri yazmamış olmasından da kelâmi konuları sistematik olarak ele almadığı zımnen anlaşılabılır. Bununla birlikte o farklı bağlamlarda yaptığı açıklamalarda söz konusu meseleleri kendi uslubuna göre izah etmektedir. Enfüs ve afaktan hareketle Allah'ın varlığına ulaşma sürecine dair izahları ile isbât-ı vâcib'in edebî ve istidlâlî iyi bir örneğini sunmaktadır.

1.2. ALLAH'IN BİRLİĞİ

Allah'ın birliği ile ilgili Elmalılı'nın görüşleri, İhlâs sûresi bağlamında ve özellikle *ahad* (الأحد) kavramı çerçevesinde yapılan açıklamalar vasıtası ile ele alınacak ve akabinde “Temânü Delili” ve “Vicdan/Benlik Delili” alt başlıkları ile konu detaylandırılacaktır.

Elmalılı'ya göre bir varlığın ibadeti hak etmesi ile tevhid inancı arasında zorunlu bir ilişki bulunmaktadır. Öncelikle kendine ibadet edilmesini hak eden bir varlığın, *icad* ve *ibda*'da müstakil ve bağımsız olması gerekmektedir. *İcad* ve *ibda*'da bağımsızlık ise kudret, irade, bütünü ve cüzü kapsayan ilmin bulunması anlamına gelir. Allah ismi bu

⁷⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 28-30; Sa'deddin et-Taftâzânî, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi -Şerhu'l-Akâid-*, 130-131.

⁷⁵ İfade edilen manaya birçok yerde ulaşılabilir. Örn. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/299.

anlamları içerdüğinden dolayı sübûtî ve selbî sıfatları toplayan olarak nitelendirilmiştir.⁷⁶ Benzeri şekilde Fâtiha sûresinde “Allah” isminin bütün cemal ve celal özellikleri toplaması dolayısıyla ibadet ve yardım istemenin Allah’ın zâtına yöneldiği ifade edilmektedir.⁷⁷

Allah’ın zât ve sıfatlarında *ahadiyyeti* (الأحدية), aynı zamanda çok olanın yok olmaya mahkûmiyetini ilan eder niteliktedir. Hislere ve idraklere konu olan cevherler-arazlar, kül-cüzler yani mümkün varlık hükmünde olan âlem, farklı seviyelerde Allah’ın birliğini haber veren ayetlerdendir ve mümkün olan bu âlem yok olacaktır. Böylece, *ahad* lafzı; Allah’ı birleşme, bölünme, çoğalma ve azalmaya dair tüm hususlardan tenzih etmekte ve O’nu yegane kılmaktadır.⁷⁸ Elmalılı *ahad* kavramını açıklarken *ahad-vâhid*, *vâhid-vahdet* ve *vâhid-kesret* kavramlarını ve bunların birbirleri ile ilişkilerini de detaylandırmaktadır.

Râzî, Allah’tan başka hiçbir varlık için *ahad* sıfatının kullanılamayacağını, *ahad* lafzının Allah’ın selbî sıfatlarının toplandığı kavram olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki zâtın *ahad* oluşunu dillendirmek, içerik olarak biri zât diğeri *ahad* iki şeyden bahsetmek değildir. Bilakis, *ahad* olduğuna hüküm olunan zât, hakikatin kendisidir.⁷⁹ Elmalılı, Râzî’nin bu görüşlerine katılmaktadır. Elmalılı’nın Râzî’den naklederek zât ile *ahad* arasındaki ilişkiye dair yaptığı değerlendirme, zât ile sıfat arasında ne tür bir ilişkinin

⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6292.

⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6292-95.

⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6295.

⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6273, 6277; 6291-93; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*, 23/563-64.

olabileceği hakkında işaretler vermektedir. Öncelikle zât ve sıfat birbirinden ayrı olarak düşünülmemiştir.

Elmalılı; ahad-vâhid arasındaki farklılıklara ise Râzî'den herhangi bir itiraz kaydı koymadan yaptığı uzun alıntılarla⁸⁰ işaret etmektedir. Sonrasında vahdet-vâhid kelimeleri arasındaki vurgulanan ayrımlar, ahad kelimesi ile ilgili mülâhazaların derinleşmesine neden olacaktır.

Genel olarak *ahad*, lafzı *vâhid* kelimesinin yerine de kullanılmaktadır. Ancak bu durum iki kelime arasında önemli farklar olduğu gerçeğini değiştirmez. Elmalılı Râzî'den aktararak *ahad* ile *vâhid* kelimeleri arasında üç fark olduğunu belirtir. Birincisi *ahad* daima bir olan “iki”si veya “ikinci”si olmayandır. *Vâhid* ise itibaridir. *Vâhid* kelimesi sayısal bir anlamı içermektedir. *Ahad* kelimesi ise bölünmeyi ya da izafeti kabul etmemekte ve *ahad*'dan sonra gelecek sayısal bir değerde bulunmamaktadır. Bu bağlamda *ahad* kelimesinin *vâhid* yerine kullanılabileceği ancak *vâhid* kelimesini *ahad* kelimesi yerine kullanmanın mümkün olmadığı ifade edilmektedir.⁸¹ İkinci fark *ahad* kelimesi bütün ihtimalleri ortadan kaldıran ve nefyeden bir lafızdır ve “hiçbir” kelimesine karşılık gelmektedir. *Vâhid* kelimesi ise olumsuz bir cümlede yer aldığına sadece bir ihtimali nefyeden anlam içeriğine sahiptir. Örneğin “Fülana hiç kimse güç yetiremez.” derken *ahad*; “Fülana bir kimse güç yetiremez.” derken “vâhid” kelimesi kullanılmaktadır. *Ahad* ile *vâhid* arasında sayılan üçüncü fark ise *vâhid* kelimesinin

⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6277-78; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/561-62.

⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6277-78.

ispatta; *ahad* kelimesinin nefiyde kullanılmasına ilişkindir.⁸² Bununla birlikte *Hak Dini Kur'an Dili*'nde *ahad*'ın ispat bağlamında kullanıldığına dair açıklamalarda aktarılır. Elmalılı, Râgıb el-İsfahânî'nin (v. 5/11. yüzyılın ilk çeyreği) sınırlı bir alanda *ahad* kelimesinin ispata konu olduğu durumlara dair görüşünü de rivayet etmektedir. Bunların ilki; on bir ve on iki sıra sayısında *ahad*'ın kullanımıdır. Bir diğeri *ahad*'ın “önceki” anlamında “Ey benim zindan arkadaşlarım, gelelim rüyanıza: Biriniz efendisine yine şarap sunacak, diğeri de asılacak, kuşlar başından yiyecek. İşte fetvâsını istediğiniz emr hallolundu.” (12/Yusuf: 41) ayetinde “yevmü'l-ahad” terki bindeki gibi muzaf ve muzafun ileyh şeklinde geçmesidir. İspat ile ilgili son kullanım ise söz konusu kelimenin İhlâs sûresinin ilk ayetinde geçen *ahad*/tektir anlamında sıfat olarak yer almasıdır.⁸³ Son olarak Râgıb el-İsfahânî *ahad* kelimesinin tek anlamında Allahu Teâlâ'nın esmasından olduğunu da belirtmektedir.⁸⁴ *Ahad* yalnızca Allah'a ait bir sıfattır. Elmalılı, Râzî'den farklı olarak Râgıb'ın *ahad* kelimesinin ispatta kullanımına dair açıklamalarına da tefsirinde ard arda yer vermektedir. Ayrıca İbn Abbas (v. 68/687-88), Ebû Ubeyde (v. 209/824 [?]), Sa'leb (v.291/904), bazı Hanefiler, Hattâbî (v. 388/998), Ebüssuûd (v. 982/1574) ve Ebü'l-Bekâ el-Kefevî'nin (v. 1095/1684) *ahad* ve *vâhid* kelimelerine ilişkin yaptıkları açıklamalar söz konusu kelimelerin birbirleri ile müşterek ve birbirlerinden ayrıldıkları yönleri içermektedir. Elmalılı rivayet tefsiri özelliği de taşıyan *Hak Dini Kur'an Dili* tefsir kitabında bu görüşleri aktarır. Hattâbî'nin ahadiyyetin Allah'ın zâtında;

⁸² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/561.

⁸³ Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, (Beyrut: Dâru'l-Mârifet, 2010) “Ehad”, 21-22.

⁸⁴ Râgıb el-İsfahânî, “Ehad”, 21-22.

vahdâniyyetin sıfatlarında ortaklığı reddetmesi anlamında yaptığı değerlendirme hakkında Allah için hem zâtta ve hem de sıfatta ortaklığın mümkün olmaması nedeniyle her iki kavramın O'nun için kullanılabileceği yorumları da yapılmaktadır. Genel olarak bu mülahazalardan *vâhid*'in farklı terkiplerle kullanılabilecek, her aşamadaki birliklere işaret eden bir kelime olduğu görülür. *Ahad* lafzı ise *vâhid*'in ekmeli şeklinde kullanılmaktadır. Elmalılı aktarılan bu açıklamalara katılmadığına dair herhangi bir açıklama yapmaz ve itirazda bulunmaz. Bununla beraber herkesin anlayabilmesi için *ahad* ile *vâhid* arasındaki farkları paranteze alarak aynı anlamda tefsir etmeyi de uygun görmektedir.⁸⁵ Bu durum Elmalılı'nın muhatabın seviyesine göre farklı anlama şekillerini kabul etmesindendir.

Vahdet ve *vâhid* kelimelerine gelince İslam düşünce tarihinde birlik ve bir kavramlarının zorunlu varlıkla kurulan ilişki açısından önemli bir yeri bulunmaktadır. Söz konusu kavramlar illiyyet, Tanrı-âlem ilişkisi ve sudûr nazariyesi gibi birçok temel konuyla ilişkilidir.⁸⁶ Elmalılı, İbn Sînâ'nın *Kitâbu'ş-Şifa*'sından⁸⁷ ve Cürcânî'nin *Şerhu'l-Mevâkıf*'inden⁸⁸ nakillerde bulunmakta ve bu rivayetlerle aynı minval üzere görüşlerini ortaya koymaktadır. *Hak Dini*'nde bahsi geçen iki kaynağa istinaden vahdetin vücûd ile ilişkisi açıklanmaktadır.

⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6278-80.

⁸⁶ İbrahim Maraş, "İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı", *Dinî Araştırmalar* 10/30 (Aralık 2007), 5.

⁸⁷ İbn Sînâ, *İlâhiyât Kitabu'ş-Şifâ Metafizik I*, 86-91.

⁸⁸ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/764-70.

Elmalılı'ya göre her mevcudun çokluğun dahi kendine mahsus bir birliği (vahdet) vardır. Bu anlamda çok olanında bir vahdeti bulunmaktadır. Pek çok şey bir mahiyette birleşerek mevcudu meydana getirmektedir. Örneğin on sayısını düşünelim. Bu sayı çok sayıdaki on sayısından sadece biridir. Aynı mahiyette birleşen “çok” lar arasında bir birlik söz konusudur. On sayısında birçok kesretle vahdetin karşılaşması bulunmaktadır. O halde vahdet, vücûdun kendisi değildir. Vahdetle vücûdun tanımları farklı, konuları aynıdır. Çok olana da bir olana da var denilmektedir. Vahdet mahiyetle de aynı olmayıp mahiyete dair ilave bir durumu ifade etmektedir.⁸⁹

Hak Dini'nde vahdet, “şey” in bölünme kabul etmemesi iken kesret “şey” in bölünme kabul etmesi olarak tanımlanmaktadır. Bölünme kabul etmeme, geometrideki nokta gibi hiçbir bölünmenin mümkün olmaması anlamında kullanıldığı gibi aynı zamanda uzuvlardan oluşan Zeyd'in tek bir şahsiyyet olması manasına da gelir. Ayrıca vahdetin bölünmeyi kabul etmemesi hem ortaklığın nefyi hem de bütünün parçalara ayrılmasının imkansızlığı anlamındadır. Bu durum bir anlamda vahdetin dereceleri olarak değerlendirilmektedir. Hak Dini'nde vâhidinde vahdette olduğu gibi derecelerinden bahsedilir. Bu duruma istinaden vâhidin vahdaniyetle nitelendirilmesi zâtî ve arazî şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Vâhidin vahdaniyetle nitelendirilmesi mahiyetinden dolayı ise zâtî; mahiyetinden hariç ise arazî olarak isimlendirilir. Vâhidin kesire karşılık gelmesi ise arazî olarak gerçekleşir. Dolayısıyla birşeyin bir cihetten “bir”, başka bir cihetten çok olması mümkündür.⁹⁰

⁸⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6280-81.

⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6281.

Hak Dini'nde konu vâhidin şahsî vâhid ve gayr-ı şahsî vâhid olarak ikiye ayrılmasına dair açıklamalarla detaylandırılır. Şahsî vâhid bölünmeyi hiçbir düzeyde ve anlamda kabul etmeme durumudur. Gayr-ı şahsî vâhid ise ortak oluşu tasavvur edilebilen ve parçalara ayrılabilen demektir. Gayr-ı şahsî vâhid bir yönden “bir”; başka bir yönden “çok” tur. Vahdet ile benzeri bir derecelendirme bu noktada ortaya çıkmaktadır. Şahsî vâhid daha evla olarak değerlendirilmiştir.⁹¹ Elmalılı vâhid ve vahdet kavramaları çerçevesinde yaptığı açıklamalarla mevcudattan bir olarak tanımlanan ben, sen, o, güneş ve ay gibi varlıkların “bir” ve “birlik” lerinin izafî ve imkânî olduğunu vurgulamaktadır. Bu bir ve birliklerle bireyde birlik şuurunun oluşması mümkün olur. Böylece bütün çokların kendisinde yok olduğu, bütün varlığı tutan, tek vâhid ahad Hakk'ın birliği anlaşılır. Elmalılı vahdet ve vâhid hakkında yaptığı açıklamaları ahad kavramı bağlamında ortaya koymakta ve ahadın anlamını bu sayede billurlaştırmaktadır. Allah'ın ahad oluşu bütün yönleri ile vâhid olup kesreti kati surette içermemektedir.

Vahdet ve vâhid kavramlarının kullanım alanlarındaki çeşitlilik *ahad* lafzının daha özel bir içeriğe sahip olması ve Allah'ın bir sıfatı olarak *ahad* kavramının kullanılıyor oluşu selbî sıfatlara dair bir vurguyu içermesi tevhid inancının bir özeti niteliğindedir.

Elmalılı'nın hem kelimeler arasındaki farka dair yaptığı vurgu ve açıklamalar hem de halkın ortalama anlama seviyesini dikkate alması, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan lafızların farklı anlam katmanlarını içerdiğine dair kanaatini göstermektedir. Benzeri bir yaklaşım bu bölümde daha önce açıklanmış olan Râzî'nin *hüve* lafzını izahında da

⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6281-82.

görülmektedir. Hatırlanacağı üzere Râzî farklı anlama ihtimallerini muhatabın durumuna göre açıklamaktadır.⁹²

Elmalılı evrenin ve evrendeki olay ve olguların varlığından hareketle ve de kişinin kendinden hareketle Allah'ın birliğine ulaşmayı mümkün görmektedir. Aşağıda açıklanan “Temânü Delili” başlığı altında, evren ve evrendeki olayların varlığından hareketle gerçekleştirilen çaba; “Vicdan/Benlik Delili” başlığında ise kişinin kendinden hareketle gerçekleştirebileceği⁹³ süreç anlatılmaktadır.

1.2.1. Temânü Delili

Elmalılı'ya göre, Allah'ın birliği arz ve semâvâtın mevcudiyeti nedeniyle zorunlu olarak bilinmektedir.⁹⁴ Temânü delili hakkında “Yoksa birtakım ilahlar edindiler de arzdan neşri onlar yapacaklar? Yerde gökte Allah'tan başka ilahlar olsa idi ikisi de fâsîd olmuş gitmişti. Rabbin o arşın Rabbi Allah münezzeh sübhandır. Onların isnad ettikleri vasıflardan.” (21/el-Enbiyâ: 21-22) ayeti bağlamında açıklamalar yapılmaktadır.

Arz ve semanın yaratılışında birden çok ilah olması durumunda, arz ve sema ya hiç vücûda gelmez ya da vücûda gelir ancak sonrasında tarumar olurdu. Arz ve sema belli bir nizam içinde var olduğuna göre o halde Allah tekdir, O'ndan başka ilah yoktur. Elmalılı, delili detaylandırarak devam etmektedir. Allah'tan başka sevk ve idare yeteneği olan tasarrufta bulunan tanrılar düşünüldüğünde ilah olması hasebi ile her birinin zorunlu

⁹² Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 23/562-63.

⁹³ Yazır, “Dibâce”, 23; Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, haz. Recep Kılıç, (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 5-7.

⁹⁴ 23/el-Mü'minûn: 91 ayeti aynı konu ile ilgili olmasına rağmen orada bir açıklama yapılmamıştır. 21/el-Enbiyâ: 22 ayeti referans gösterilmiştir.

olarak öldürme, diriltme, icat etme, yaratma, değiştirme, bozma ve daha birçok şekilde ifadesi mümkün olan glere sahip olması gerekmektedir. Yani bu durum her bir ilahın illet-i tmme olması anlamını taşımaktadır.⁹⁵

İllet-i tmme herhangi bir şeyin var olması için gerekli olan sebep ve etkenleri ifade etmektedir. Bu nedenle arz ve semâvâtın yaratılmasında ya bir ilah etken olacak ya da ilahların her biri sürece müdahil olacaktır. İlk şıkkın gerçekleşmesi halinde diğerlerinin tanrılık durumları (veya iddiaları) doğal olarak düşmüş olur. Bu durumda arz ve semâvâtın yaratılmasında müessir olan varlık, Tanrıdır.⁹⁶

Birden çok ilahın arz ve semâvâtın vücûda gelmesinde müessir olmasını ifade eden ikinci şıkka gelince; illet-i tmme olan çok sayıda varlık tek ve aynı sahada müessir olmak için atışacaktır. Münakaşa, mücadele ve kendi iradeleri doğrultusunda karşılıklı engellemeler olacağından sonuçta hiçbir varlık vücûd bulmayacaktır. Bu ise muhaldir.⁹⁷

İlahların uzlaştıkları senaryosundan hareket edilirse bu durum illet-i tmmelerin bağımsızlığı problemini ortaya çıkarmaktadır. Aynı zamanda bütün ilahların toplanarak varlık vücûda getirmeleri illet-i tmmenin ilahların bir araya gelmesi ile oluştuğu anlamındadır. Bu şartlar altında tek başına her bir ilah, illet-i tmme değil illet-i czi kategorisinde olmuş olur ve nkıstır. O halde Allah’tan başka ilahlar ma’luldr ve muhtaçtır. Nkıs, ma’lul ve muhtaç olan ise tanrı olamaz. nemli bir nokta halihazırda arzın ve semanın gerçekten ve muntazam olarak var olmasıdır. Farzımuhal muhtaç olan

⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/3345-47.

⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/3345-47.

⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/3345-47.

ilahlar tarafından arz ve semâvât için yapılacak her teşebbüs fesada sebebiyet verecektir. Elmalılı konuyu illet-i tâmmе ve kudret-i bâliğa⁹⁸ açısından açıkladığı için muhtaç olma hali fesad ile doğrudan ilişkilendirilmiştir.⁹⁹

Böylece Elmalılı kelâmda Allah’ın birliğini ispat için kullanılan temânü delilini ayetin tefsiri vesilesiyle yaptığı açıklamalarda açık bir şekilde ve kendi uslubuyla açıklamaktadır.

1.2.2. Vicdan/Benlik Delili

Elmalılı, kişinin kendinden hareketle ruhu vasıtasıyla gerçekleştireceği bir süreç sonucunda tevhide ulaşabileceğini ifade etmektedir. *Metâlib ve Mezâhib*’in önsözünde bu süreç anlatılmaktadır: Maddi olanlar çekim kuvveti ile manevi olanlar ise ruh ile kendi aralarında birleşmektedirler. Bu aşamada ruh ile madde arasındaki ilişki nasıl kurulmaktadır veya bu iki ilke birbirlerinden tamamen kopuk mudur sorusu ile karşılaşılır. Ruh ile beden, ben denilen nefiste özdeşlik derecesinde bir benzeşme ile karar kılmaktadır. Bu birliktelikten “ben” ortaya çıkmaktadır. “Ben” maddeden ve ruhtan haberdar olmakta ve zihni aktivelerin maddi bedenden çıkışını bizâtihi duymaktadır. Bireyin kalem tutabilmesi, yazı yazabilmesi ruh ve beden birleşmesi ile mümkün olmaktadır. Maddi olanlar ile manevi olanların bir araya getirilişi “ben” tarafından gerçekleştirilmektedir. Böylece ben birlikteliğinde ikililik ortadan kalkmakta ve vahdâniyyet gün yüzüne çıkmaktadır. “Ben” ruhun ve madde üzerinde yaptığı

⁹⁸ Elmalılı Allah’ın sıfat ve fiillerini tanımlarken “kudret-i bâliğa” ifadesini birçok yerde kullanmaktadır. Hiçbir hususta aczi mümkün olmayan demektir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/3346-47.

⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/3345-47.

değerlendirme ile ezeli ve ebedî olana yönelişi gerçekleştirmektedir. Ben, süreçte diğer nefisleri fark etmekte, kendi vahdetini tecrübe ile idrak etmekte diğer nefislerdeki vahdeti ise kendine yaptığı kıyas ile anlamaktadır. Daha sonra nefisler arasındaki vahdet, yine vicdanda ortaya çıkan idrak ile gerçekleşmektedir. Ulaşılan sonuç “Nefsini bilen Rabbini de bilir.” şeklinde ifade edilen anlama seviyesidir. Kıyas eden ile edilenin, gözleyen ile gözlenenin, vicdan ile vücûdun birleştiği nihai nokta, varlığın en son noktası sidre-i muntehâ olmaktadır. Sidre-i muntehâ mahlukatın anlama çabasında ulaşabileceği sınırı göstermektedir.¹⁰⁰

Elmalılı’ya göre nefisten ve bütün nefislerden nisbi bir tevhide sadece vicdan vasıtasıyla ulaşılabilir. Bu nedenle henüz Allah’a değil vahdet arşına gelinmiştir. Halbuki olgulardan doğrudan doğruya Allah’ın birliğine ulaşmak da mümkündür.¹⁰¹ Yukarıda temânü delilinin açıklaması bu doğrudan ulaşma yolunun bir örneği niteliğindedir.

Âlemin bir nefsi ve olguların bir cevheri olduğu farkındalığıyla vicdanın kattettiği merhale daha üste taşınmıştır. Bununla birlikte olguların sonlu oluşları Allah’ın varlığını olguların üzerine taşımaktadır. Allah’ı sadece bizâtihi bir varlık değil vicdan ve vücûdun mutlak vahdetini sağlayan Mutlak Hak olarak bilmek gerekir. Melekût âleminde gerçekleştirilen yolculukta sonraki ve daha yüce olan aşama ise Allah’ı kendinde ve kendisi için bir varlık olarak tanımaktır.¹⁰²

¹⁰⁰ Yazır, “Dibâce”, 22; Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 2-5;.

¹⁰¹ Yazır, “Dibâce”, 22; Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 6.

¹⁰² Yazır, “Dibâce”, 23-24; Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 6-7.

Elmalılı Allah'a vicdanen ve ontolojik olarak ulaşmanın veya ulaşma iddiasının ayırımına önem vermektedir. Ona göre, Allah'a ve tevhide varlık olarak değil de sadece vicdanen vardıkları halde bu durumlarının farkında olmayanlar, "ben'i yok etmeden Allah'a ulaştığını zannedenlerdir. Dolayısıyla varlık olarak da Allah'a ulaşanlar varlığın karşısında diğer varlıklar yok olacağından kendi varlıklarını da yok etmişlerdir. Varlıkla ulaşmada ben'in kaybolması bu anlamda kullanılmaktadır.¹⁰³

1.3. ALLAH'IN SIFATLARI

Bir varlık ona nispet edilen hal ve niteliklerle tanınır. Bu hal ve niteliklere de sıfat adı verilmektedir.¹⁰⁴ Sıfat, terim olarak düşünüldüğünde Allah'ın bilinmesini sağlayan, Allah'ın zâtına nispet edilen mana anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm'de sıfat lafzı geçmez. Kur'ân-ı Kerîm'de sadece müşriklerin uydurdukları ilahlardan bahsedilirken ve Allah'ın bu vasıflardan münezzehe olduğu açıklandığında *vasf* kavramı kullanılmaktadır.¹⁰⁵

Elmalılı, genel olarak sıfatlarla ilgili Allah'ın vâcibu'l-vücûd bir varlık olması, tüm âlemin mümkün olması ile Allah'ın mutlaklığı ve kulun mukayyetliği bağlamında açıklamalarını yapmakta ve ona göre Allah tasavvuru ancak sıfatlarla şekillenebilmektedir.¹⁰⁶

¹⁰³ Yazır, "Dibâce", 23-24; Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 7.

¹⁰⁴ Seyyid Şerif Cürcânî, *Ta'rifât*, (İstanbul, Esad Efendi Matbaası, 1300), "Sıfat", 89.

¹⁰⁵ İlyas Çelebi, "Sıfat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 101.

¹⁰⁶ 3/Âl-i İmrân: 2; "Fenadan zevaldan münezzehtir, ölmez, ezelen ve ebeden hazır-u nazır vâcibu'l-vücûd, müdebbiri kül, hafızı kul, râzıkı küldür. Her şeyi tutan O her şeyi besleyen odur, bununla beraber kendinden hiçbir şey eksilmez, daima hayy-u kayyumdur." Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1018.

1.3.1. Zât-Sıfat ilişkisi

Allah'ın vâcibü'l-vücûd oluşunda ittifak eden İslâm âlimleri zât ve sıfat ilişkisi konusunda farklı teoriler geliştirmişlerdir. Zât ve sıfat ilişkisine dair ortaya çıkan teorilerin hiçbiri Hristiyanlıkta kelâm sıfatının Hz. İsa'da ayrı bir ferdiyet şeklinde ortaya çıkması durumuna benzer bir sonuca ulaşmamıştır. Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın zâtını ve sıfatlarını kavramsal açıdan birbirinden ayırırken ontolojik bakımdan sıfatları zâta bağlı durumlar diye düşünmüş, bu mânaları “Sıfatlar zâtın ne ayrıdır ne gayridir.” formülasyonu ile zâtla özdeşleştirmekten de O'ndan ayrı düşünmekten de kaçınmıştır.¹⁰⁷

Elmalılı'da sıfat zâtın, mahluk hâlıkın, fiil failin aynı değildir.¹⁰⁸ Söz konusu kavramların aynı bağlamda ve ardıl olarak açıklanması sıfat, mahluk ve fiil arasındaki ilişki ile zât, hâlık ve fail arasındaki özdeşliğe delalet eder niteliktedir.

Elmalılı'da zât-sıfat ilişkisi kurbiyyet kavramı ile ilgili yaptığı açıklamalara istinaden detaylı olarak okunabilmektedir. Allah ile mahluk arasındaki ilişki ve bir anlamda yakınlık “Her şey Allah'ındır. Ama Allah değildir.” şeklinde özetlenmektedir. “Hem şanıma kasem ederim ki hakikat insanı biz yarattık ve biliriz: nefsi onu ne ile vesveselendirir ve biz ona *habli 'l- verid*’ den daha yakındır.” (50/el-Kâf: 16) ayeti ile ilgili Elmalılı dil bilimciler, İbn Cerîr et-Taberî (v. 310/923), Râzî, Zemahşerî, Kâdi Beyzâvî (v. 685/1286), Ebüssuûd, İbnü'l-Arabî ve Şehâbeddin Mahmud Âlûsî'den (v. 1270/1854) nakillerde bulunmaktadır.¹⁰⁹ Bu aktarımlar arasında kendi görüşlerini de

¹⁰⁷ Taftazânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi -Şerh'ul-akâid-*, 159; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/78-80.

¹⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4511.

¹⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4506-10.

zaman zaman izhar etmektedir. Elmalılı'nın herhangi bir itiraz kaydı olmaksızın tefsirinde aktardığı bilgi ve yorumlarda ayette ifade edilen yakınlığın “kurbî zât”¹¹⁰ manasında olmadığı açıklanmıştır. Yakınlık, Allah'ın kudreti, eylem alanına tesiri, ilminin kemali, emrinin kulda cereyan etmesi anlamlarına gelmektedir. Konuyla ilgili Elmalılı 50/el-Kâf: 16. ayetinde geçen “Biz insanı yarattık... biz ona ‘habli verid’ den daha yakınızdır.” ibaresine dikkat çekmektedir. Elmalılı mahlukun lizâtihî var olamadığını ancak Allah'ın kudreti ile var olabildiğini belirterek Hâlıkın mahlukuna yakınlığı ve onunla ilişkisinin kişinin nefsi ile ilişkisi ve yakınlığından daha önce olduğunu vurgulamakta ve bu yakınlığı ifadede “habli verîd”in mesel olarak kullanıldığını düşünmektedir.¹¹¹

Kurbiyetin Allah'ın ilim ve kudret sıfatları ile bağlantısı da *Hak Dini*'nde tartışılmaktadır. “Her nerede olsanız sizinle beraberdir.” (57/el-Hadîd: 4) ayetine ilişkin Elmalılı değerlendirmelerinde hem ilmin hem de kudretin beraber kastedilmiş olabileceğine işaret etmektedir. Yani yakınlığın kudret açısından ortaya çıkması ilim açısından da bir yakınlığı zorunlu kılmaktadır. Çünkü ilmî yakınlıktan bahsedildiğinde bu yakınlık bir müjdeyi veya bir tehdidi gerektiriyorsa bu şartlar altında aynı zamanda kudrete bağlı olarak gerçekleşecek bir durum tanımlanıyor demektir.¹¹² Elmalılı'da bu

¹¹⁰ Kurb kavramı tasavvufta *fena* anlamına gelmektedir. Genel olarak Allah'a itaati devam ettirmek anlamında kullanılmakla beraber kavram Allah ile kul arasında *bezm-i eleste* gerçekleşen *ahit* olarak da anlaşılmaktadır. Bkz. Abdurrezzak Kâşânî Istılâhâtü's- Sûfiyye, Dâru'l -Menâr, Kahire, 1992, 161. Elmalılı ise kavramı Allah'a yaklaşma anlamında kullanmaktadır ve bu yaklaşmanın amellerle ilişkili olduğunu belirtmektedir.

¹¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4505, 4507.

¹¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4511-12.

kullanım mevcudatın Allah'ın sıfatlarının izdüşümü olarak yorumlanmasını ve özellikle irade, ilim ve kudret sıfatlarının ise Allah alem ilişkisini ifade eden sıfatlar olduğunu hatırlatır niteliktedir.¹¹³

Elmalılı elçi ile elçiyi gönderen arasındaki ilişkiyi, mahluk ve hâlık arasında kurulan kurbiyet ilişkisini açıklarken örnek olarak vermektedir. Elçi ile elçiyi gönderen arasındaki ilişki elçinin fiil ve kuvvetinin onu gönderene ait olması ile tezahür eder. Bu ilişkinin keyfiyetinde varlık itibarıyla bir birlik ve aynılık olmadığı gibi parça ve bütün ilişkisi de bulunmamaktadır. Hâlık ile mahluk arasında *kurbî zât* olmadığında bu yakınlık kurbî sıfat olarak tanımlandığından mahlukat ile hâlık arasında fiziki veya mekânsal bir kurbiyet de düşünülemez. Zira böyle bir düşünce Allah'a mekân izafe etmek anlamına gelir. Mekân izafe etmek ise hâlık olanı kuşatan bir mekân tanımlamaktır. Elmalılı değerlendirmelerinde bedensel, maddesel ya da zât itibarıyla bir kurbiyetin olamayacağını belirtir. Burada yakınlık kişinin yerine getirdiği farz ve nafile sorumluluklarla gerçekleşir ve yakınlık histe ve fiilde ilahi tecellinin ortaya çıkması anlamına gelmektedir.¹¹⁴

Bunun yanısıra Elmalılı İbnü'l-Arabî'nin Allah'a yakınlaştıran ameller (kurbî fiil) akabinde kulun fenası ile vahdet noktasına ulaşılması şeklinde izah edilen ontolojik anlayışını hal ehli dışında olan insanların anlamakta zorlanacağı meseleler olarak belirtmektedir.¹¹⁵

¹¹³ Halife Keskin, *İslam Düşüncesinde Allah-Alem İlişkisi*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 1996), 240, 271.

¹¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4511-12.

¹¹⁵ Fil sûresinde Elmalılı'nın Abduh'u eleştirisi serttir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6126-43. İbnü'l-Arabî'nin düşüncelerini kritik ederken ise bazı hususların sadece hal ehli tarafından anlaşılabilceğine dair

Elmalılı zât sıfat ilişkisi bahsini İbnü'l-Arabî'den yaptığı nakillerle derinleştirmektedir. İbnü'l-Arabî *Fütûhat-i Mekkiyye*'sinde “abdu'l-akreb”, “abdu'l-karîb” terkiplerini kullanmaktadır. “O yakındır, işitir ve işittirir.” (إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ) (34/Sebe: 50) ve “Muhakkak ki ben çok yakınımıdır, bana dua edince duacının duasına icabet ederim.” (2/el-Bakara: 186) ayetlerini de delil getirerek *akreb/karîb* kelimelerinin Allah'ın isimlerinden olduğunu Allah'ın da kuluna yakın olduğunu belirtmektedir.¹¹⁶ Öyle ki Allah, kuluna *habli'l-verîd* den yani kişinin bitişik bir uzvundan dahî yakındır. Zira tüm eylemlerimiz Allah ileddir. Allah, insanları bir yönü maddeye bir yönü manaya bakan; şهادet âlemi ile gayb âlemi arasında bir köprü niteliğinde olan misaller âlemine yerleştirmiştir. Misaller mevkiindeki bulunuş, Allah ile kulu arasında zıtlıkları da içermektedir.¹¹⁷ Birbirine zıt olan iki şey taşıdıkları sıfatlar ile birbirlerine hem çok uzak hem çok yakın bulunabilir. Allah emirleri ile kulundan kurbiyyeti istemektedir. İki varlık arasındaki zıtlık İbnü'l-Arabî'ye göre, “Ben onun gören gözü işiten kulağı olurum.”¹¹⁸

görüşlerini aktarmakla iktifa etmektedir. Elmalılı'nın tek başına bu yaklaşımı dahi onun tasavvuf disiplinine yakınlığını gösterir niteliktedir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4510-11.

¹¹⁶ Bu terkipler için bkz. İbnü'l-Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye*, 17/51; İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 105-107.

¹¹⁷ Tasavvuf düşüncesinde misal âlemi, cisim âlemi ile ruhlar âlemi arasında bir âlem olarak kabul edilmektedir. Bu âlemin cisim âleminden ince, ruhlar âleminden ise daha yoğun olduğu, buna göre ruhların bedenleştiği ve misal âleminde çeşitli suretlerde zuhur ettiği belirtilmektedir. Misal âlemine berzah ve hayal âlemi de denilmektedir. Bkz. Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), “âlem-i misal”, 97, “kerâmet”, 546-47.

¹¹⁸ Ebû Hüreyre'nin rivayet ettiğine göre, Resûlullah (sav) şöyle buyurmuştur: “Yüce Allah şöyle buyurur: ‘Kim benim bir veli kuluma (dostuma) düşmanlık ederse, ben de ona harp ilan ederim. Kulum, kendisine farz kıldığım şeylerden daha sevimli bir şeyle bana yaklaşamaz. Kulum nafîle ibadetlerle de bana yaklaşmaya devam eder, ta ki ben onu severim. (Sevince de) artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden isterse muhakkak ona (istediğini) veririm. Bana sığınırsa muhakkak onu korur ve kollarım...’” Bkz. Buhârî, Rikâk, 38.

şeklinde hadisi şerifte buyurulan seviyeye gelinceye kadar devam etmektedir. “Attığın vakit da sen atmadın ve lâkin Allah attı.” (8/el-Enfâl: 17) İbnü’l-Arabî söz konusu ayeti mana ve suretin Allah’ın olması şeklinde yorumlamaktadır. Artık kâinatta sadece Allah vardır.¹¹⁹

Elmalılılı, vahdet ve vahdet-i vücûdun birbirinden ayrıldığı noktaları açıklarken aynı zamanda anlaşılmalari açısından farklılıklara da işaret etmektedir. O, 1908 yılında kaleme aldığı bir yazısında vahdetin aşikar olduğunu belirtmekte, vahdet-i vücûdun ise kapalı ve muğlak olduğunu, hikmetinin misâli vazihı ile anlaşılabilir hale geleceğini ifade etmektedir.¹²⁰ Elmalılı’ya göre ayetin tefsirinde gelinebilecek nokta birleşme değil vahdet yani birlik olmalıdır. Yoksa yakınlaşmadan kasıt birleşme değildir. Ona göre “Her halde hepinizin Tanrısı bir Tanrı, başka Tanrı yok ancak o, o Rahmân-ı Rahîm.” (2/el-Bakara: 163) ayetinde geçen *Lâ ilâhe illâ hüve* (لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ) ibaresi *tevhîd-i uluhiyyete* işaret etmektedir, *lâ mevcûde illallah* şeklinde ifade edilen *tevhîd-i vücûd*’a değil. Bununla birlikte Elmalılı *tevhîd-i vücûd*’u havas için bir marifet yolu olarak görmekte ve inkâr etmemektedir. Ancak *tevhîd-i vücûd*’a “Allah’tan başka mevcut yoktur.” anlamı vererek vahdet-i vücûd’u panteizmden kesin bir şekilde ayırır. Panteizmin “Her mevcut Allah’tır.” manası ile açık bir şirk olduğunu ve ittihad veya hulûl nazariyesi anlamına

¹¹⁹ “Demek ki o bize habli verîdden daha yakındır. Zira bizden habli veridingayesidiğer damarların hali gibihukmi hayatın mecrası ve kanların yolu olmasından ibarettir. Sonra Allah tealâ bizde de kendisine kurbi teşri’ buyurdu. Öünkü bizonun sureti üzere mahlukları olduğumuz cihetle bizi emsâl menzilesine koydu, halbuki iki misil zıddırlar. Zıdd ise muzadd olduğu şey’e sıfatı zatıyyei nefsiyyede iştirakinden dolayı gayet yakın olmakla beraber aynı zamanda gayet de uzaktır.” Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4509-10.

¹²⁰ Yazır, “Va’z”, 40.

geldiğini belirtmektedir.¹²¹ O'na göre vahdet-i vücûd meselesinde temel bir düşünce olarak aktarılan “Allah’ın zât-ü sıfat ve ef’alinden başka mevcut yoktur.” ibaresi Allah’ın fiillerinin bazılarını bazıları için zemin yapması, zemin yaptığına fail, o zeminde meydana gelen şeylere de fiil denilmesi şeklinde açıklanmalıdır. Böylece bütün âlem Allah’ın fiili olup O’nun yaratmasıyla ortaya çıkmıştır. “Halbuki sizi ve yaptıklarınızı Allah yarattı” (37/es-Sâffât: 96) ayetine istinaden de insanın zorunlu ve iradî olarak yaptıkları dahi aynı şekilde Allah’ın yaratmasıylaadır.¹²²

Elmalılı zât-sıfat bahsinde maksadın Allah’ın birliğinin kullara tanıtılması olduğunu belirterek ulûhiyet düşüncesinin ancak sıfatlar yoluyla oluşturulabileceğini sıfatlar olmaksızın veya sıfatlardan vareste bir ‘zât-ı kemal’ düşüncesinin teşekkül edemeyeceğini ifade etmektedir. Elmalılı bu durumu, “kuvvetsiz madde, fiilsiz feza ve ilimsiz tabiat” olamayacağı üzerinden açıklayarak uluhiyet düşüncesinin de sıfatlardan bağımsız bir şekilde değerlendirilemeyeceğini düşünür. Bu noktada vâcibu’l vücûd bütün kemal sıfatları bir araya getiren tek uluhiyet sıfatı olarak belirtilmektedir. Anlaşılmaktadır ki ancak sıfatlarla birlikte kendisine yönelinen ve ibadet edilen ‘zât-ı kemal’ bir Allah anlayışına ulaşmak mümkün olur.¹²³

Elmalılı, Râzî’den aktarımlar yapmakta ve Râzî’nin hedefinin sıfatların kesreti ile zâtın kesretinin gerekmediği sonucuna ulaşmak olduğunu belirtmektedir. Elmalılı, Râzî

¹²¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/576-77; Halis Albayrak, “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”, 155.

¹²² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4511.

¹²³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6292-93.

ile İbn Sînâ'nın aynı şekilde sıfatların ayrı varlıklar olarak değil bilakis mutlak olan varlığa izafet edilen nisbî durumlar olduğunu düşündüklerini nakletmektedir.

“...ehadiyyet, tecezziyi, taaddüdü, şirki nefy eden bir sıfati selbiyyedir. ... Bu nüktelere tenbih ederek sıfât ve esmânın kesreti Nesârânın zu'm ettikleri gibi zatta kesreti ıktiza etmeyeceğini de anlatmış, İbn Sînâ gibi o da sıfatın tegâyyürü, zatin hakikatinde ayrı ayrı birer vücûd teşkil edecek, onun mevkufün aleyhi olacak eczai hariciyye veya akliye olmak suretiyle değil, hepsi bir vücade raci' niseb ve izafat kabilinden olmak suretiyle nisbî olduğunu söylemiştir ki bu mesele, akaidde sıfat zâtın aynı mı geyri mi? Diye meşhur olan bir bahsin mevzuudur, Hukema ve Sofiyye ve bir kısım mütekellimin hüve hüvesine aynı demişler diye meşhurdur, lâkin sıfatta nisbet veya selb mülâhaza edildiği cihetle nisbete hüve hüvesine aynı zat demek pek doğru görünmez, âlim aynı zat olsa da ılım âlimin kendisidir demek iyi anlaşılmaz. Maksad, aynı zata raci' olduğunu söylemektir.”¹²⁴

O, akaidde temel bir mesele olan ‘sıfat zâtın aynı mıdır yoksa gayrı mıdır?’ mevzuunda filozof, mutasavvıf ve bazı mütekellimlerin zât ve sıfatı bir olarak değerlendirdiklerini aktarmaktadır. Elmalı bu temel tartışma konusunda sıfatların kesreti ile zâtın kesretinin gerekmediği düşüncesiyle Râzî ile aynı yerde durmakta ve zât ile sıfat arasındaki ilişki hakkında *zât ve sıfatlar birbirlerinden ne ayrılır ne gayridir* şeklinde Eş'arî'nin ifade ettiği görüşün daha doğru olduğu değerlendirmesini yapmaktadır.¹²⁵

¹²⁴ YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6293-94.

¹²⁵ YAZIR, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6293-94. İbn Sînâ, *İlâhiyât Kitabı'ş-Şifâ Metafizik II*, 113; Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-dîn Kelâmın Temel Problemleri*, çev. Hüsnü Turgut ve Erkan Baysal, 78-85.

Elmalılı konuyu tartışırken ortalama veya genel diyebileceğimiz zihinlerdeki algılama şekillerine dikkat çekerek meselenin çıkış noktası ve gerekçesi unutulmadan mülâhaza edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Tüm bu tartışmalardaki temel maksat ise Allah, sıfatlarının toplamından oluşan mürekkep bir varlık olmadığından zâtta kesret bulunmadığını ve Allah'ın zâtının kemal olduğunu ortaya koymaktır. O'nda zât, sıfatlarının bir gereği olarak değil; bilakis sıfatlar zâtın bir gereği olarak bulunmaktadır.¹²⁶

1.3.2. Sıfatların Sınıflandırılması

Farklı detaylandırmalar ve ayrımlar olmakla beraber genel olarak sıfatlar temel ve kapsayıcı düzeyde zâtî, fiilî ve haberi sıfatlar olarak sınıflandırılır. Kur'ân'da acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan birçok kavram ilahi zâttan nefyedilmiştir. Bu sıfatlara selbî-tenzîhî sıfatlar adı da verilmektedir. Selbî sıfatlarda Allah'ın zâtî sıfatları içerisinde yer almaktadır. Allah'a izafe edilen ve Allah'ın âlemle ilişkisini ifade eden hayat, ilim, sem', basar, kudret, irade gibi sıfatlar sübûtî sıfat, olumlu ve olumsuz yönleri ile Allah için kullanılabilen yaratması ya da yaratmaması, azap etmesi ya da azap etmemesi, rızıklandırması ya da rızıklandırmaması gibi sıfatlar ise fiilî sıfat olarak değerlendirilmiştir. Naslarda yer alan içerikleri itibariyle nefis, vech, ayn, yed, istivâ vb. gibi mahlukatın özelliklerini ifade eden ve bu nedenle ilk tepki olarak Allah için önce nefyedilmesi düşünüldüğünden te'vil edilen haberî sıfatlar da Kur'ân'da yer almaktadır.¹²⁷

¹²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6264.

¹²⁷ 28/el-Kasas: 88; 20/Tâhâ: 39, 41; 38/Sâd:75; 10/Yûnus: 3; Çelebi, "Sıfat", 37/101; Teftâzânî, *Kelam İlmi ve İslâm Akâidi -Şerh 'ul-akâid-*, 141-89; Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/76-82.

Elmalılı'da Allah'a isnad edilen sıfatlar; zâtî, fiilî ve mânevî olmak üzere üçe ayrılmıştır. Zâtî sıfatlar sübûtî ve selbî sıfatlardan oluşmaktadır. Selbî sıfatlar Allah'ın mahlukata benzemediğini ifade etmekte, teşbih içermemektedir. Bu sıfatlar, kudsiyet ifade etmekte ve vâcibu'l-vücûd, kıdem, bekâ, muhâlefetün lil-havâdis gibi sıfatlardan oluşmaktadır. Kuddûs, selâm, ehad, vâhid, evvel, âhir gibi isimler ise bu sıfatlarla ilişkilidir. Yine Elmalılı'ya özel olmayan bir durum olarak zâtî sıfatlar kategorisinde sayılan sübûtî sıfatlar ise hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret, kelâm ve tekvin şeklindedir. Hay, alîm, murîd gibi isimlerde bu sıfatların sonucudur. Fiilî sıfatlar ise zâtî sıfatların eser ve hükümleri ile ortaya çıkan tekvin sıfatının tecellilerinden oluşmaktadır. Hâlık, bârî, musavvir, muhyi, mumit, rezzak gibi isimler bu sıfatlarla bağlantılıdır.¹²⁸. Elmalılı'ya göre manevi sıfatlar ise Allah'ın ahlakı ve O'nun sıfat ve isimlerinden çıkarılan sonuçlar ile söz konusu bu sıfat ve isimlerin kemalini ifade etmektedir. Elmalılı manevi sıfatlara ilişkin açıklamalarına, Mutezilenin Allah'ın şer olanı yaratmadığını söylemekle aşırı gittiğine dair düşüncesi bağlamında devam etmektedir. O, Allah'ın hem hayrı hem şerri yarattığını ifade etmekte ve bu şekilde yapılacak bir açıklamanın manevî sıfatları hesaba katarak yapılmış olduğunu belirtmektedir. Elmalılı "Azamet ve kibriya; celal ve cemal; izzet, adalet, hikmet, hilim, sabır, şedûlikab, seriulhisab" gibi sıfat ve isimleri mânevî sıfatlar sınıflandırmasında değerlendirmektedir.¹²⁹ Literatürde mâna ve mânevî sıfat ayırımı yapılmaktadır. "Allah'ın zâtına nispet edilen mânalar" subuti sıfatlar

¹²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4877. Elmalılı'nın tekvin sıfatını sübûtî sıfatlar arasında sıralaması Mâtürîdî ile benzerlik göstermektedir. Mâtürîdî tekvin sıfatını sübûtî sıfatlardan biri olarak değerlendirmekte kudret sahibi olan Allah'ın fiilinin olmamasının düşünülemeyeceğini ifade etmektedir. Bkz. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128.

¹²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4878.

ya da mana sıatları olarak isimlendirilir. Bunlar mastar formatında ifade edilirler. Diğerleri ise mânevî sıfat adını alır.¹³⁰ Elmalılı subuti sıfatları zâtî sıfatların alt başlığında değerlendirilmekte bununla birlikte yukarıda da ifade edildiği gibi bir içerik ile mânevî sıfatları da kabul etmektedir.¹³¹

Elmalılı'nın *tebârike* (تَبَارَكَ) kavramına dair yaptığı açıklamalarda da sıfatların keyfiyetine dair noktalara işaret edilmiştir. “Tebâreke, ne yüce bir feyyazdır O.”¹³² ayetinde geçen tebâreke kavramı bağlamında Elmalılı söz konusu vafın, Allah'tan başkasına isnad edilemeyeceğini, Allah'ın dışsal bir durumdan ötürü değil, kendinden kaynaklı yüksekliğe ve ziyadeliğe sahip olduğunun belirtir. Kavram bereket ile ilgisi sebebiyle sınırsız ve devamlı ilahî bir hayra da işaret etmektedir. Kelimenin ziyâdelik anlamı kritik edildiğinde öncelikle Allah'ın kemâli ve Allah'tan başka her şeyin noksanlığı vurgulanmaktadır. Devamlılık ve yücelik, kavram hakkında yapılan tahlillerin iki önemli dayanağıdır. Kelimenin manaca bu zenginliği kavramın Türkçeye tek bir kelime ile çevirisini imkânsız hale getirmektedir. Elmalılı herhangi bir kritikte bulunmaksızın İbn Abbas'ın kelimeyi hem zâtî hem fiilî sıfat olarak değerlendirdiğini naklederek tebâreke kavramının Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerinde kemal derecesinde yüceliğini ifade ettiğini belirtmektedir.¹³³

¹³⁰ Çelebi, “Sıfat”, 37/104.

¹³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4878.

¹³² 25/el-Furkân:1; 67/el-Mülk: 1.

¹³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3559-61.

Allah'ın selbî ve sübûtî sıfatlarının da zâtî sıfatları içinde değerlendirildiği ve fiilî sıfatlar ile sübûtî sıfatların zaman zaman birbiri yerine kullanıldığı bilinmektedir.¹³⁴ Elmalılı'nın tebâreke vasfını hem zâtî hem de fiilî sıfat olarak sınıflandırması nedeniyle tebâreke lafzı hakkında yapılan mülâhazaların Allah'ın zâtî ve fiilî sıfatları için geçerli olduğu sonucuna ulaşılabilir. Tebâreke vasfı için yapılan yorumlar genelleştirildiğinde sıfatlar, Elmalılı'da Allah'ın zâtından kaynaklıdır, sınırsızdır, ebedî ve ezelî olarak vardır ve sonradan ortaya çıkmış değildir.

Yaratılmışlara ait özellikler taşımaları nedeniyle zaman zaman selbî sıfatlar içinde de değerlendirilen haberî sıfatlar¹³⁵ Elmalılı'da sıfat çeşitleri arasında münferit bir başlıkta değerlendirilmemiştir. Bununla birlikte haberî sıfat denilince akla ilk gelen Allah'ın eli, yüzü gibi lafızlara dair açıklamalar bulunmaktadır. "O'nun vechinden başka her şey helaktedir."¹³⁶ ayetinin tefsirinde her mevcudun yapısı itibariyle aslında madum olduğu bu nedenle vâcibu'l-vücûd, hay ve kayyûm olan Allah'a muhtaç olduğu belirtilmektedir. Bu anlamda ayette *vech* kelimesi Allah'ın zâtı manasında kullanılmıştır. *Vech* kelimesinin bir anlamı da tevüccüh edilen yön şeklindedir. Ayette geçen kelime bu mana ile ilişkilendirildiğinde Allah rızası için yapılan eylemlere işaret etmektedir. Bu durumda ayette Allah ve ahiret dikkate alınarak yapılan eylemler neticesinde ortaya çıkan kazanımların bâkî olduğu diğerlerinin ise fânî olduğu kastedilmiştir ve bu ayette geçen

¹³⁴ Çelebi, "Sıfat", 37/101.

¹³⁵ Çelebi, "Sıfat", 37/105.

¹³⁶ 28/el-Kasas: 88.

vech kelimesinin anlamı ile ilgili bir te’vilde her şeyin ilahi ilimdeki hakiki suretinin anlatılmak istendiğidir.¹³⁷

“Bâki o Rabbinin yüzü o zülcelâli ve’l ikram.” (55/er-Rahmân: 27) Elmalılı tefsirinde Rabbin yüzünden kastın Rabbin zâtı olduğunu belirtmektedir. Bu nedenle vech kelimesi zülcelâl ve’l-ikram vasfı ile nitelendirilmiştir. Ayette zâtın vech kelimesi ile karşılık bulması ise Allah’ın sadece zâtı itibariyle mücerret bir varlık olması değil; O’nun sıfatlarının ve rubûbiyyetinin görünür olması ve Allah’ın bu yönleriyle de bâkî oluşuna işaret edildiği şeklinde yorumlanmıştır.¹³⁸

Elmalılı, Allah’ın yüzü ibaresi hakkındaki yorumları ile genel olarak haberî sıfatlar dahilinde değerlendirilen vasıflarında ancak te’vil edilerek anlaşılabilceğinin bir örneğini sunmaktadır.

1.3.3. Tenzih-Teşbih Sarkacında Sıfatlar

Allah’ın sıfat ve fiilleri; zâtı ile sıfatları arasındaki ilişkiye dair teorilerin çıkış sebepleri hakkında açıklamalar ve tartışmalar yapılsa da belli bir süreçten sonra müşterek amaç mukayyet olan insanın mutlak olan Allah’ı tanıma uğraşı olarak kristalize olmuştur. Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ı bize anlatan O’nun özelliklerinden, fiillerinden ve âlemlerle ilişkisinden bahseden pek çok ayet bulunmaktadır. Bu ayetlerde kullanılan dil ve üslup referans gösterilerek gerçekleştirilen sıfat ve fiilleri anlama çabaları bir yandan İslam düşüncesinde *tenzih* ve *teşbih* noktalarında savrulmalara neden olurken bir yandan da her iki yöntemin anlama sağlayacağı katkıları da ortaya çıkarmıştır.

¹³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3760.

¹³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4677-78.

İslam düşünce geleneğinde Müşebbihe ya da Mücessime adı verilen ekoller teşbihte ileri giderek antropomorfik bir Tanrı tasavvuru ortaya koymuşlardır. Onlara göre, Allah'ın bilmek, görmek, konuşmak gibi sıfat fiilleri insanın taşıdığı niteliklere benzemektedir. Bu görüşler tarihsel süreçte pek de karşılık bulmamış, az sayıda savunucuları olmuştur.¹³⁹ Selefi âlimler ise naslarda belirtilen Allah'ın sıfat ve fiillerinin insanda görülenlere benzemeyeceğini bu nedenle tam olarak mana ve mahiyetlerini bilmenin mümkün olmadığını iddia ederler ve bunlarla ilgili herhangi bir te'vili uygun görmezler.¹⁴⁰ Mu'tezile, Mâtüridi, Eş'ariyye özellikle tartışmanın etrafında şekillendiği tenzihî ve haberî sıfatları te'vil ederek bu sıfatlara farklı anlamlar yüklemişlerdir. Neticede “Gerçek manalarını sadece Allah bilir.” düşüncesiyle haberî sıfatlara mecaz bir anlam verilmesi tercih edilmiştir.¹⁴¹

Çalışmamızda Elmalılı'nın *tenzih* ve *teşbih* konusuna yaklaşımı *kürsî* (كُرْسِيّ),¹⁴² *arş* (عَرْش),¹⁴³ ve *Allah'ın arşa istivâ etmesi* (عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) hakkında yaptığı açıklamalar çerçevesinde analiz edilmektedir. Kürsî sözlükte üzerine oturulan şey,

¹³⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “Müşebbihe”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/156; İlyas Üzümlü, “Mücessime”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/448.

¹⁴⁰ Bekir Topaloğlu, *Kelam İlmi Giriş*, (İstanbul: Damla Yayınevi, 2000), 113; Gazzâlî, *Kelâm ve Halk - İlcâmu'l-Avâm an İlmi'l-Kelâm El-Kânûnu'l-Küllî fi't-Te'vîl*, çev. Mahmut Kaya -Cüneyt Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2018), 31-41.

¹⁴¹ Çelebi, “Sıfat”, 37/102.

¹⁴² 2/el-Bakara: 255.

¹⁴³ 23/el-Mü'minûn:16; 7/el-A'râf: 54; 11/Hûd: 7.

sandalye ve taht anlamındadır. Bununla birlikte ilme ve ilmin seçkin makamına ve âlime de kürsî denilmiştir.¹⁴⁴

Elmalılı kürsî kelimesinin hakimiyet, saltanat, şeref, büyüklük, ilim ve nüfuz anlamına geldiğini belirtmekte ve okuyucularını bir memlekette bir kürsî/taht düşünmeye davet etmektedir. Önce bir memleket, memleket içinde bir payitaht, payitaht içinde bir saray, saray içinde bir taht, taht içinde hükümdar ve hükümdardan çıkan ve bütün memleketi kapsayan bir nüfuz. Bu örnekte dikkati çeken husus hükümdar bir yandan memleketle kuşatılmışken bir yandan da nüfuzu ile memleketi kuşatmaktadır. Yani hükümdar hem kuşatan hem kuşatılındır. *Allah'ın kürsîsine* gelince Allah'ın kürsîsi yer ve göklerin üzerinde ve her şeyi kuşatan konumundadır. Yukarıdaki örnekte memleket, Allah düşünüldüğünde arz ve semâvâta karşılık gelmektedir. Burada kuşatılmış olandan kuşatıcıya doğru düşüncenin yönü değişmiştir. Taht; payitaht, arz ve semâvâtı kuşatandır. Tahtı arş, arşı ise Rahmân kuşatmaktadır. Bu benzetmeler ve açıklamalar yapılmakla beraber Allah'ın kürsîsi insanlar için hep bir kapalılık ve hakikatini tam anlayamama durumunu zorunlu olarak içermektedir.¹⁴⁵

Elmalılı *kürsî* hakkında bazı müfessirlerin yorumlarını da aktarmaktadır. “Kürsîde yedi gök, bir kalkan içine atılmış yedi para gibidir.” ve “Arşta kürsî, büyük bir sahraya atılmış yedi para gibidir.”¹⁴⁶ şeklinde mealen rivayet edilmiş iki hadiste geçen tanımlamaları açıklarken Batlamyus astronomisi verilerini esas alarak kürsînin sekizinci

¹⁴⁴ Râgıb el-İsfahânî, “Kürsî”, 430.

¹⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/853-54.

¹⁴⁶ Hadislerle ilgili *Hak Dini*'nde herhangi dipnot verilmemiştir. Hadis için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*, Müessesetü'r-Risâle, 2000, 5/399.

gök, arşın ise dokuzuncu gök olarak te'vil edilmesini, yaşadığı dönemde önemini kaybeden bir astronomi anlayışının uzantısı olarak değerlendirmekte ve kişinin bu şekilde kendi bilgi ve birikimi çerçevesinde konuyu açıklamaya çalışmasının ise hem fen bilimlerinin ve hem de dini bilimlerin gereğine uygun bir durum olmadığını ifade etmektedir. Bu kritiği yapmakla birlikte Elmalılı yaşadığı dönemin fen bilimlerine göre kürsîye mutlak bir mekân anlamı verilebileceğini de düşünmektedir.¹⁴⁷

Elmalılı'ya göre bu başlık altında üzerinde tartışılan kavramların az çok cisimle ilişkili olması Allah'ın cisim olduğu sonucunu doğurmaz. Allah'ın kürsî ile nispeti "oturmak" değildir; Allah'ın kürsî ile nispeti "rablık nispeti" olarak ortaya çıkmaktadır. Söz konusu bu rablık ilişkisi Allah'ın hükmü, emri ve tasarrufta bulunması ile tecelli etmektedir. Allah'ın kürsîsi ifadesinin bir taraftan da maddi cisimlere taalluk eden bir yönü bulunmaktadır. Şöyle ki kürsî, bütün maddi cisimleri bir araya getirip göklerin ve yerin hepsini tutmaktadır. Cisimleri kuşatan bu kürsî, iman konusudur ve tam olarak idraki de mümkün değildir. Diğer taraftan ise Allah'ın saltanat ve mutlak ilminin tecelli ettiği yer olarak düşünülebilir. Ancak burada sadece ilim ve kuvvetten müteşekkil soyut bir anlam yoktur. Kürsî kavramının salt soyut anlamının olmayışı ve kürsî kavramı hakkında yapılan yorumlar Allah'ın kudretinin ortaya çıkış biçimini de gösterir niteliktedir. Kürsî, yer ve göklerde bütün madde ve kuvvetlerin bir araya gelip kaynaştığı mutlak bir boyut ve Allah'ın ilim, irade ve kuvvetinin tecelli ettiği bir aynaya sahip

¹⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/856.

mekânın da ifadesi olmaktadır. Kürsîye yerleşmiş olan şey cisimler ve kütlelerdir, Allah değildir.¹⁴⁸

Kürsînin üzerinde zaman uzantısı, zamanın da üzerinde mukarrabîn melekleri ile kuşatılmış arş bulunmaktadır. Arş seviyesi akıllar ve ruhlar âlemini de içermektedir. Bu seviyede cisim olma durumundan bahsedilmez, arş mekân üstüdür.¹⁴⁹ Elmalılı'da arş zaman anlamında kullanılmıştır ve Elmalılı bu fikrin daha önce Râzî tarafından da ileri sürüldüğünü ve Râzî'nin kürsîyi mekân; arşı zaman teorileri ile açıkladığını belirtmektedir.¹⁵⁰

Arş ile Allah arasındaki ilişki "O Rahmân, Arş üzerine istivâ buyurdu." (20/Tâhâ: 135) ayeti ile açıklanmaktadır. Allah Rahmân oluşu ile arşın içinde değil üstündedir. Bu mekânsal bir üstünde olma durumu değildir. "Rahmetin ve ilmin her şeyi kuşatmıştır." (40/el-Mü'min: 7) ayetine dayanarak Allah'ın kuşatmasının rahmet ve ilimle gerçekleştiği açıklanmaktadır. Bu anlamın kürsî ile ilişkisi de dikkat çekmektedir. Yukarıda kürsînin mutlak mekân olduğu açıklanmıştı. Elmalılı bu mekânın keyfiyetine

¹⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/858-59.

¹⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/859.

¹⁵⁰ "Cenâb-ı Hakk'ın bir Arş'ı, bir de Kürsî'si vardır. Böylece mekânı Kürsî'ye bağlamış ve Cenâb-ı Allah "O'nun Kürsî'si gökleri ve yeri kucaklamıştır" (2/el-Bakara: 255) buyurmuş; zamanı da Arşa bağlayarak "Onun Arş'ı suyun üzerindedir" (11/Hûd: 7) buyurmuştur. Çünkü zamanın akışı, suyun akışına benzer. Kürsî'den öteye bir mekân; Arş'tan öteye de bir zaman yoktur. Buna göre yücelik Kürsî'nin sıfatıdır. Bu da Cenâb-ı Hakk'ın وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ayeti ile ifade edilendir. Azamet ise Arş'ın sıfatıdır. Bu Cenâb-ı Allah'ın; "De ki: Bana Allah yeter. O'ndan başka hiçbir tanrı yoktur. Ben ancak O'na tevekkül eder güvenir dayanırım.) O, büyük Arş'ın sâhibidir" (9/et-Tevbe: 129) ayeti ile ifade edilendir. Yücelik ve büyüklüğün (azametinin) kemâli Allah'a aittir. Nitekim Cenâb-ı Allah: "Göklerin ve yerin muhafazası O'na ağır da gelmez. O, çok yüce, çok büyüktür" (2/el-Bakara: 255) buyurmuştur." Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 1/ 391-92; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/856.

dair detayı “Kürsî bu ilmü rahmetin bizim âlemimize tecelli ettiği yerdir.” şeklinde vermektedir. “Kürsî ve arşın Allah ile ilişkisi yer kaplama (tehayyüz) anlamında değildir.” Aralarındaki nispet yukarıda da ifade edildiği gibi rablık ilişkisidir.

Elmalılı’ya göre *Allah’ın arşa istivâ etmesi* dört şekilde anlaşılabilir. Birincisi Allah’ın mülkiyette hakimiyeti, ikincisi hakimiyette hakimiyeti, üçüncüsü Allah’ın bürümek anlamında bütün arşı kaplaması ve son olarak da müsavat manasıdır. Müsavattan Allah’ın herhangi bir varlığa uzak olacağının düşünölemeyeceğini Allah’ın yakınlıkta her şeye eşit olduğı kastedilmektedir.¹⁵¹ Bu açıklamalar *Hak Dini Kur’an Dili*’nde yapılmakla beraber aynı çalışmada genel anlamıyla istivâ, her yerde bütün yönleriyle işlerin tedbir edilmesi şeklinde ifade edilmiştir. Elamlılı’ya göre Tevrat’ta belirtildiğı gibi¹⁵² bu istivâda bir dinlenme niyeti yoktur. Tedbirde işin bütün sürecini görmek esastır. Allah’ın işlerini hikmetle yürütmesi bu anlamı da mündemiçtir.¹⁵³

Lafzen bakıldığında benzemeyi akla getiren lafızlar kürsî, arş ve Allah’ın arşa istivâsı ile sınırlı değildir. Hatta hac ibadetinin üzerine kurulduğı Kâbe, tavaf ve hacere’l-esved kavramları için benzeme ve benzetme ihtimalleri daha fazla karşımıza çıkmaktadır. Kabe’nin Allah’ın evi olmasına istinaden akl-ı selim hiç kimsenin aklına Allah’ın geceyi

¹⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2182-83.

¹⁵² Tevratta Tanrının evrenin yaratılmasında altı günden sonra dinlenmeye geçtiğı belirtilir. Bkz. *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2011), Yar.2:2-3.

¹⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3858-59.

orada geçirdiği gelmez.¹⁵⁴ Aynı şekilde kürsî, arş ve Allah'ın arşa istivâsı da benzeri mecazları içermekte olup kastı açıktır. Hakikati tam olarak bilinemez. Elmalılı bu açıklamaları aktarmakla beraber kürsî ve arşın delalet ettiği bir şeylerin olmadığını düşünmenin konuyla ilgili ayetlerde geçen açık ifadelerle aykırı olacağını belirtmekte ve sonuç olarak bir müminin aynı Beytullah'a iman eder gibi kürsînin varlığına da iman etmesinin gereğini ifade etmektedir.¹⁵⁵

Yerin, göklerin, kürsînin ve arşın kuşatamadığı Allah'ın varlığını tanımaya, müminin kalbi, en küçüğünden büyüğüne *enfûsî* ve *afakî* delillerle bir yol bulabilmekte ve Hakk'a ulaşmaktadır. Ve son kerte Allah'ı gerçek bir şekilde tanıyamadığını fark etme seviyesine gelmektedir. İfade edilen farkındalık düzeyi sadece marifetle elde edilebilecek bir nitelik değildir. Bu durum iman etme halidir. Marifet ile iman arasında kapsam farkı bulunmaktadır. İman, kapsam olarak marifetten daha geniştir. Marifet kayıtlı ve sınırlıyken iman kayıtsız şartsız bir teslimiyettir. İmanın gerçekleşme yeri en büyük temaşanın gerçekleştiği müminin kalbi olduğundan yer ve göklerden de geniştir. Allah'ın kürsîsine O'nun açıkladığı şekilde iman etmek bu kalpte zuhur etmektedir. Elmalılı'ya göre yer ve gök ne kadar açıksa Allah da o kadar aşikâr; kürsî ne kadar gizli ise Allah da o denli gizlidir. Ne var ki bazen kişi iradesini, seçme yeteneğini ve benzeri

¹⁵⁴ Râzî arş ve kürsî üzerinden yapılan teşbihlerin benzeri hatta daha kuvvetlisinin Kâbe ve hacrû'l-esved hakkında yapıldığını belirtir. Yukarıda Elmalılı'dan aktarılan yorumlar Râzî ile bire bir paralellik göstermektedir: Bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 5/420-21.

¹⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/857-58.

özelliklerini yanlış ve kötüye kullanarak yer ve göklerden daha geniş olan kalbi daraltmakta ve kendine en büyük zulmü yaparak zarar vermektedir.¹⁵⁶

Sonuç olarak Elmalılı meseleyi açıklarken öncelikle kürsî ve arş kavramlarını izah etmekte ve akabinde kürsî ve arş ile Allah arasındaki ilişkiyi ortaya koymaktadır. Elmalılı'da kürsî mahlukat âleminde mutlak saltanatın tecelli yeri olarak değerlendirilmektedir. Kürsî, arş ile Allah arasındaki ilgi, yer tutma ya da yer kaplama şeklinde bir özelliğe sahip değildir. Bu nispet hüküm ve emri, hükümranlılığı ve tasarrufu içeren bir rablık ilişkisidir. Allah ile kürsî arasında tanımlanan rablık nispeti ve ilişkisi sayesinde ruhlarla-cisimler ve zihin ile dış âlemin birleştiği noktalarda kürsî, Hakk'ın varlığının parıltısına ayna olmaktadır.

1.3.4. İlâhi Rahmet

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın rahmetine yapılan vurgulara paralel bir şekilde Elmalılı'da âlemin mevcudiyetini ve varlığını devam ettirebilmesini Allah'ın rahmeti ile ilişkilendirmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın gazap etmeye de merhamet etmeye de gücü yeterken merhamet etmeyi kendine ilke edindiğinden bahsedilmektedir.¹⁵⁷

Yaratma ve mahlukat arasında bulunan Rablık nispeti Allah'ın rahmetinin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Yine aynı şekilde bahşedilen sağlam bir fitrat ve Allah'ın yaratılmışlar üzerindeki kontrolü de Allah'ın rahmetinin bir sonucudur. Belki bu noktada Allah'ın gazabının nasıl yorumlanabileceği bir sorun olarak karşımıza çıkabilir. Elmalılı, Allah'ın gazabının kulların birbirleri ile ve diğer tüm mahlukatla ilişkisi ve

¹⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/859-60.

¹⁵⁷ 6/el-En'âm: 12.

Allah'ın emirlerinden uzaklaşma sonucu ortaya çıkan arîzi bir durum olduğunu belirtmektedir. Elmalılı'ya göre gazap dahi Allah'ın rahmeti ile ilişkilidir. Karşılaşılan acı, keder ve gazap, iyiliğe ve güzele kapı aralamaktadır. Ahiret hayatı ve rahmetin devamlılığı düşünüldüğünde yaşanan sınırlılıklar ve kısıtlamalar ebedi nimet ve tatlara geçişi mümkün kılmaktadır.¹⁵⁸

Elmalılı'nın Allah'ın rahmetini varoluş ve yaratılış bağlamında açıklaması ile *Rahmân* (رَحْمَن) ismini sûfîlerin değerlendirmesi arasında görülen benzerlik dikkat çekicidir. Rahmân ismine sûfîler de ayrıcalıklı bir yer vermektedir. Sûfîlerin kavram dünyalarında önemli bir mevkiye sahip olan nefes ve ruh ile Rahmân ismi birbirleriyle ilişkilendirilmiştir. Nefes bir şeye varlık verirken aynı zamanda rahmeti de taşımaktadır. Allah'ın rahmeti kötülük veya azap da dahil bila istisna her şeyi kaplamaktadır. Hakk'ın Allah isminden sonra en kapsayıcı olanı Rahmân ismidir. Genellikle Rahmân ve rahmet kavramları âlemin ve varoluşun kaynağı olarak açıklanır. Rahmet ile nefes arasındaki izafiyet yanında rahmeti taşıyan nefes ile ruh arasındaki bağlantı da dikkati çeken bir diğer noktadır. Temelde vahdet-i vücûd anlayışına isnad edilen açıklamalarda nefes, nefes-i Rahmân olarak da isimlendirilir. Kastedilen mana ise yaratılıştaki üflenen ilahi ruhtur. Bu anlamda, rahmân, ruh ve nefes kavramları varlığın kaynağı olmaları açısından eşitlenmektedirler.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1886-87.

¹⁵⁹ İbnü'l-Arabî, *Fusûsu'l-Hikem*, 166; Ekrem Demirli, "Fusûsu'l-Hikem Şerhi", *Fusûsu'l Hikem*, mlf., İbnü'l-Arabî, (İstanbul: Alfa, 2. Basım, 2019), 400; Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 205-9; 223-32.

Elmalılı Rahmân ve Rahîm (رَحِيم) kavramlarının analizinde şu hususları öne çıkarmaktadır: Rahmân, mevsuflu ve mevsufsuz kullanılabilen Allah’a mahsus sıfat isimlerdendir. İsm-i hâs¹⁶⁰ olduğu için ve bu isimler de tercüme edilemeyeceğinden Rahmân ismi tercüme edilmez. Rahmân, fiil sıfatı olmayıp zât sıfatlarındandır. Bu tür sıfatlara *sıfat-ı galibe* denilmektedir. Bu anlamda Rahmân’ın *Sıfat-ı galibe* olduğu Rahim’in ise *sıfat-ı galibe* olmadığı belirtilmiştir. Bir vasıf içeriği itibarıyla söz konusu vasfı taşımaya ehil olan her zât için kullanılması mümkün iken sadece Allah’ın zâtı için kullanılıyorsa o sıfat, *Sıfat-ı galibe* anlamına gelmektedir. Rahmân’ın kullanımı da bu şekildedir. Rahmân sıfatı hiçbir zaman Allah’tan başkası için kullanılmamıştır.¹⁶¹

Elmalılı, Rahmân isminin anlam olarak karşılığını vermenin tercüme seviyesinde mümkün olmadığını düşünmektedir. Örneğin Rahmân’ın “esirgeyen” kelimesiyle tercüme edildiği takdirde yerine göre kıskanan, koruyan anlamlarına dahi gelebilmesinin ortaya çıkaracağı boşluklar; bağışlayıcı anlamında tercüme edildiğinde ise *vehhâb* ve *afuv*

¹⁶⁰ Elmalılı’da ism-i has, Allah’tan başkasına itlakı caiz olmayan isim anlamında kullanılmaktadır. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4877.

¹⁶¹ Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/33; Sıfat-ı galibe hakkında Rahmân ismi bağlamında Elmalılı, şu açıklamaları yapmaktadır: “Bu da Allah teâlâ’ya has bir isimdir. Bunun bir mefhûm-ı mahsûsu vardır. Fakat ism-i zât değil, ism-i sıfattır. Hem mevsuflu hem mevsufsuz kullanılır, binâen’aleyh ism-i mahz ile sıfat-ı mahza beyninde mutedâirdir. Bunun için harf-i cerle ta’diye etmez, fiil ameli yapmaz, رَحْمَنٌ denilmez, fakat izafetle رَحْمَنُ الدُّنْيَا gibi amel eder, böyle olması bunun sıfat-ı fiil değil, sıfat-ı zât olduğunu gösterir. Ve böyle sıfatlara “sıfat-ı galibe” nâmı verilir. Esasen mutazammın olduğu ma’nâ-yı vasfıyeti haiz olan her zâtı tavsif câiz iken o sıfatla mumtaz olan bir zât-ı mahsusta isti’mâli galebe edip yalnız onun sıfatı olarak kullanılmış demektir. Galebe bir mertebe daha kuvvet bulunca isim olarak dahi isti’mâl edilir ki “Rahmân” böyledir. Ve bu galebe ya tahkîkî veya takdiri olur. Eğer sâbıkan umûmî isti’mâli vâkî iken bilâhare birisi tahassus ile galebe etmiş ise “tahkîkî” ve eğer isti’mâl-i umûmî bilfiil sebk etmemiş de bir kıyâs-ı lugavînin muktezâsı ise “takdiri” denilir. “er-Rahmân” ismi dahi galebe-i takdiriye ile sıfat-ı gâlibeden bir ism-i hâstır.” Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/31.

ismiyle karıştırılma durumu ortaya çıkmaktadır. Halbuki vehhâb Rahmân gibi ism-i hâs da değildir. Bu nedenle Elmalılı'ya göre tercümesi ile değil tefsiri ile manası anlaşılmaya çalışılır. O halde Rahmân bazı eksiklikleriyle beraber merhametli şeklinde tefsir edilse bile tam olarak tercüme edilemez.¹⁶²

Rahîm de tefsire ihtiyaç hissettirecek şekilde “çok merhamet edici” anlamında sıfat-ı müşebbehe veya mübalağa ismi fail olarak kullanılmıştır. Rahîm, mevsufsuz kullanılmaz. Rahmân'dan farklı olarak Allah'tan başkası içinde kullanılabilir.¹⁶³

Elmalılı'ya göre Rahmân ismi herhangi bir şarta bağlı değilken Rahîm sıfatının tecellisi birtakım şartlara bağlıdır. “Rahmâniyet”in tecellisi açısından mümin ve kafir, dünya ve ahiret eşit iken “rahîmiyet” karşısında bunlar birbirlerinden ayrılmaktadır. Mahlukatın vücûd bulması Allah'ın Rahmân sıfatının bir sonucudur. Allah'ın rahmet sıfatı, herhangi bir sebebe veya şarta ihtiyaç olmaksızın bütün mevcudata tecelli eder. Rahîm sıfatının asgari sınırları ise varlıkların kesbine bağlı olmakla beraber Allah'ın fazlı ve lütfu sebebiyle ikram edilen üst seviye için bir sınır yoktur.¹⁶⁴ Rahmân'ın tecellisi herhangi bir fiile bağlı değilken Rahîm'in taalluku fiiliyyesi vardır. Rahmân, sıfat-ı zâtiyye (*zâtî sıfat*) iken, Rahîm sıfat-ı fiiliyyedir (*fiilî sıfattır*). Rahmân ve Rahîm sıfatları hakkında yapılan yorumlar birçok kişi tarafından belirtilen hususlar olmakla beraber Elmalılı'nın Rahmân ismini özellikle varlığın kaynağı olarak değerlendirmesi başlangıçta

¹⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/31-33.

¹⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/33.

¹⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4870.

insanlara ruh üflenmesi hadisesini de kapsar niteliktedir. Hadiseye bu açıdan bakılması sûfilerin yorumlarını çağrıştırmaktadır.

“O, kendisinden başka hiçbir ilah olmayan Allah'tır. Gaybı da görünen âlemi de bilendir. O, Rahmân'dır, Rahîm'dir.” (59/el-Haşr: 22) ayetinde önce vahdâniyyet sonra ilim ve daha sonra ise rahmet sıfatı sayılmıştır. Bu sıralamada zâtî, sübûtî ve fiilî sıfat şeklinde bir sıralamanın yapıldığı görülmektedir. Ve Allah ismi de hepsini kapsayacak şekilde sayılanların önüne geçirilmiştir.¹⁶⁵

Elmalılı Allah'ın rahmetinin her şeyi kapladığını bununla birlikte rahmetinin her zaman zorunlu olarak ortaya çıkmasının gerekmediğini düşünmektedir.¹⁶⁶ O, Allah'ın yaratılmışlar üzerindeki tasarrufunun Rahmân ve Rahîm sıfatları ile ortaya çıktığını belirtmektedir.¹⁶⁷

1.4. İLAHİ YARATMA

Allah'ın tüm mahlukatı yarattığı meselesi Elmalılı'da Allah'ın isimleri, sıfatları, âlem ve insan gibi birçok farklı konuda ele alınır. Ona göre yaratıcı olmayan bir Tanrı düşünülemez. Elmalılı mahlukatın yaratılmasına dair yapılacak okumaların Allah'a duyulan hayranlığı da arttırdığını düşünmektedir.

¹⁶⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4871.

¹⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2295.

¹⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/91.

Elmalılı, Mâtürîdî gibi¹⁶⁸ yaratma fiilinin ezeli olduğunu söylemekle beraber Allah'ın yaratma fiilinin yarattığı ile beraber meydana geldiği kanaatinde olan Eş'ariler gibi düşünmenin de mümkün olduğunu ifade eder. Ahmet Akbulut, Elmalılı'nın Eş'arî hakkında yaptığı değerlendirmede görüldüğü gibi katılmadığı bazı görüşlerin de kabul edilebilir olduğunu belirterek ilmi ve entelektüel bir tavır içinde olduğunu ifade etmektedir.¹⁶⁹ Yaratma prensibi İslam dininde çok açık ve net bir şekilde bulunmaktadır. Bu tespiti Elmalılı özellikle Hristiyanlıkta Hz. İsa'ya verilen misyon bağlamında yaptığı açıklamalarda ortaya koymaktadır. Elmalılı yaratmayı Allah'ın birçok sıfatı ile ilişkilendirmekle beraber merkeze koyduğu O'nun irade sıfatıdır.¹⁷⁰

Elmalılı'da yaratılış bahsi metafizik ve ahlaki boyutuyla birlikte ele alınır. Elmalılı “Ey insanlar! O sizi ve sizden evvelkileri yaratmış olan Rabbinize kulluk ve ibadet ediniz ki korunur müttakilerden olasınız” (2/el-Bakara: 21) ayetinin tefsirinde *ulûhiyetin rubûbiyet* ile rubûbiyetin yaratıcılıkla ilgisi ve bağlantısından bahsetmektedir.¹⁷¹ Elmalılı'ya göre korunup muttakilerden olmak için umudun

¹⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 128; “Nesnelerin olması gerektiği gibi vücut bulması için Allah ezelde tekvinle nitelenmiştir. Bu, nesnelere ilâhî kudretin, iradenin ve ilmin taalluk ettiğini kabul etmeye benzer, tâ ki her şey planlanan zamanda vücut bulsun. Burada sonradan olmuşluk fiilen vücut bulanla ilgilidir.” Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 130.

¹⁶⁹ Akbulut, “M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler”, 268.

¹⁷⁰ “Halık-ı Musavvir, bu tekvin u tasvirde mecbur ve muhtar değil fâil-i muhtârdır. Kendisi cebr u icab edebilir, fakat mecbur tutulamaz. Fiilini ilm u iradesiyle yapar, dilediğine irade verir, dilediğine de vermez; erhamda insanları tasviri de sırf bu meşieti ileler. Zeyde falan sureti, Amr'a fulan sureti vermesi, her şahsı bir taayyun-i mahsusa mazhar etmesi şerait-i mutekaddimeye tabiiyet gibi bir ıztırdardan, kudret-i halıkanın fevkinde bir kader ve kudretin ilcasından veyahut kudret-i halıkanın bir suretten başkasını istihdafı imkânı bulunmadığından değil iradesinin eseridir.” Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1031.

¹⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/264.

doğmasına sebebiyet veren *ubûdiyyet* (عبودية), öncelikle insanın yaratılışı ve terbiyesi için bir teşekkürdür. O, ubûdiyyetin Allah'ın korumasını zorunlu olarak gerektirmediğini belirtir. Ona göre kişiyi koruyacak olan Allah'ın rahmeti ve lütfu olup var olmanın ve terbiyenin şükrü tam olarak gerçekleştirilemese de ubûdiyyet yerine getirilen bir şükran ifadesi olarak değerlendirilmektedir. İbadet etmek kulu, her sonuçtan emin kılmamakla beraber onu ümitvar yapmaktadır. Dolayısıyla kulun, Allah'ı tanımak için öncelikle kendi yaratılışına ve Rab olan Allah'ın kendisini terbiye edişine bakması istenir.¹⁷²

Yaratıcı vasfına sahip olan mutlak varlık sadece kendisine ibadet edilendir. Elmalılı ubûdiyyet ile Allah'ın yaratıcı olması arasındaki ilişkiye sık sık dikkat çekmektedir. Allah'a ubûdiyyette bulunulabilmesi Allah'ın kendinden kaynaklanan sebeplerdendir. Elmalılı bu durumu şöyle ifade etmektedir: “Allah mabud olduğu için Allah değildir; Allah olduğu için mabuddur.”¹⁷³ Ona göre ayrı ayrı şekil veriş, suretten surete geçiş, her yeni suretin başka bir yeni suret için neden olması doğal ve zorunlu olmadığı gibi sebepsiz ve failsiz de değildir. Âlem, Allah'ın hâlık ve musavvir oluşunun işaretlerindendir ve fâil-i muhtâr Allah'ın tercihi ve iradesiyle vücûd bulmuştur. Şayet bu süreç Allah'ın tercihi ve iradesi sonucu değil de zorunlu olsaydı zorunlu suret ve oluşlardan veya varlıklardan serbest, irâdi ve seçime bağlı fiiller meydana gelemezdi. Elmalılı yukarıda ifade edilen açıklamalarına Allah'ın iradesi vurgusu ile devam eder. Allah, fâil-i muhtârdır ve O'nun için herhangi bir zaruriyet düşünülemez. Ona göre tabiat ilimlerinde pozitif ve negatif gibi iki zıt durumun bir arada bulunması, mizaçların

¹⁷² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/264-65.

¹⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/29.

çeşitliliği, kadın ve erkek iki cinsiyetin olması veya bir cismin iki farklı maksat için kullanılabilmesi, tabiatıta hata denilen durumların görülebilmesi Allah'ın iradesini göstermektedir. Tabiatıta görülen belki hata şeklinde yorumlanan alışılmışın dışında hadiseler, tabiatın ilk sebep ve yaratıcı güç olması nazariyesini ortadan kaldırmaktadır. Elmalılı'ya göre gerek bir varlığın tikel anlamda tabiatını ifade eden *tabiat-ı cüz'iyye* gerekse bir varlığın tümel anlamda tabiatını ifade eden *tabiat-ı külliye* mevcut olanın varlık sahasına çıkması için yeterli bir sebep değildir. Ona göre tabiat-ı cüz'iyye ve tabiat-ı külliye ilk varoluş anlamına gelen fitratın bu fitrat üzerine sürüp gitmesinden ibarettir.¹⁷⁴

Allah'ın yaratıcı özelliğini bilmek ve inanmak, mevcudatın varlık sahasına çıkmasını açıklayan bazı görüşleri de reddetmek anlamına gelir. Bu bağlamda Elmalılı, İlâhî varlığın kendisinin ya da sıfatlarının yarattıkları ile birleşmesi anlamına gelen hulûl inancına ve özellikle Hz. İsa bağlamında Hristiyanların batıl görüşü çerçevesinde Allah'a çocuk isnat edilmesine itiraz etmektedir. “Öyle iken tuttular ona kullarından bir cüz tasladılar.” (43/Zuhuruf: 15) ayetinin tefsirinde Elmalılı, öncelikle kafirlerin arzın ve semâvâtın yaratıcısının Allah olduğunu itiraf etmekle beraber Allah'ın kullarını O'nun bir parçası yapmalarını büyük bir tenakuz olarak değerlendirmektedir. Aynı şekilde, hulûl inancının da kulların Allah'ın bir parçası olarak düşünülebilmesi nedeniyle kabul edilemeyeceği belirtilmektedir. Aynı zamanda Allah'a çocuk isnat edenler de *Hak Dini*'nde kınanmıştır. Zira çocuk-baba ilişkisi parça bütün ilişkisini gerektirmektedir.¹⁷⁵

¹⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1032-33.

¹⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4268.

Elmalılı hulûl inancı ile Allah’a çocuk isnat etmeyi ardıl olarak değerlendirmiş aralarındaki paralelliğe dikkat çekmiştir.

Nüzul sebebi ağırlıklı olarak Hristiyanlarla ilgili olan el-Âl-i İmrân sûresinin tefsirinde teslis inancının yanlışlığı ve Allahu Teâlâ’nın yaratıcılığı sıklıkla vurgulanmaktadır. Hz. İsa’nın dünyaya gelişinin de Allah’ın yaratması ile gerçekleştiği belirtilir. Âl-i İmrân sûresinin 4-6. ayetleri ile ilgili *Hak Dini*’ndeki açıklamalarda kâinatın herhangi bir maddeye ihtiyaç duyulmaksızın ilk illet (*illet-i ûlâ*) olan Allah Teâlâ tarafından yoktan yaratıldığı ifade edilmektedir.¹⁷⁶ Yoktan¹⁷⁷ yaratılma fikrine aykırı olan *tevlid* ve *sudûr* nazariyeleri bu bağlamda pek de detaylandırılmadan reddedilmiştir. Yapılan açıklamalarda, *tevlid* nazariyesinin en basit şekliyle üreme yoluyla bir sebep olma anlamında geçerliliğini kabul edilse de gerçek anlamda illiyyetin ancak yaratma ve

¹⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1026.

¹⁷⁷ Elmalılı Âlemin kıdemini kabul etmez. İlk illetin Allah olduğunu vurgular. Yaratmanın maddi bir unsurdan yaratıldığını da kabul etmez. Bu bağlamlarda mevzu bahis edilen âlemin yoktan mı yoksa yok iken (yokken) mi yaratıldığı tartışmalarına söz konusu kelimeler üzerinden girmeden *Hak Dini*’nde yoktan ve yokken ifadelerini beraberce kullanır. Bu nedenle bizde metinde her iki ifadeyi kullandık. Yoktan için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1026, 3/1871, 2006; Yok iken/yokken için bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/67, 2/1273, 3/2005; Elmalılı’nın görüşlerinin açıkça takip edilebildiği yerler için bkz. “Halk yoktan değil, yokluk şanından olan mümkünattan da değil, bizatihi ve lizatihi var olan ve yokluk şanından olmayan Allah teâlâdan gelir, O’nun sun‘uyla başlar.” Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2716.

“Tevlid ve tevellüdün evveleminde bir halka mütevakıf olduğunu, *yoktan* bir icâd olmadan bir tevellüd farzı tenakuz olacağını hesap etmediler de âlemin Hâlık teâlâ’dan tevellüd ve infisal suretiyle tekevvün ve sudûr eylediğine kâil olarak Allah’a oğullar, kızlar isnad eylediler ve O’ndan tevellüd ve tenasül etmiş erkekli dişili bir ilahlar silsilesi uydurarak onlara perestiş ettiler ki işte müşriklerin esâtîri hep bu uydurmalarıdır.” Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/2737.

ibdâ' olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁸ Elmalılı'nın, Hz. İsa'nın dünyaya gelişini Allah'ın yaratıcı olmasını esas alarak açıklaması da bu anlayışının devamı niteliğindedir.

Allah'a yakın olmak da (*kurbiyet*) zaman zaman hulûl inancını çağrıştıracak şekilde hâlik ile mahluk ayırımı düşüncesini zedeleyecek çıkarımlara sebebiyet vermiştir. Her şey, bütün mahlukat Allah'ındır. Allah'a ait olmayan hiçbir şey düşünülemez. Mahlukat içerisinde Allah'a yakınlıkları itibariyle farklı cinsler ve cinsler içerisinde özel varlıklar olabilir ve bu varlıkların Allah'a kurbiyetleri de farklılık göstermektedir. Ancak bu kurbiyet, hâlik ile mahluk arasındaki ontolojik farklılığı ortadan kaldırmaz.

Yaratıcı olan Allah her bir insanı evre ve aşamalardan geçirerek şekillendiren ve yaratandır. O'nun mevcut daha ortaya çıkmadan her şeyi kapsayan hiçbir şeyin kendisinden gizli kalmadığı bir ilmi vardır. Hiçbir şeye muhtaç olmayan kudreti vardır. Kendisinin belirlediği zorunluluklar olmakla beraber kendisi bir şeye mecbur tutulamayandır. Allah, fiillerini iradesiyle gerçekleştirendir.¹⁷⁹

1.4.1. Yaratma ile İlgili Sıfatlar

Elmalılı, Allah'ın yaratıcı olduğu hem vahiy yoluyla hem de *enfüsî* ve *afakî* delillerle anlaşıldıktan sonra ciddiyetle aklî ve insafî yapılacak değerlendirmeler sayesinde O'nun ilm-i muhîr, kudret-i bâliğa sahibi ve irade ve meşîyyeti ile fâil-i muhtâr olduğunun ilm-i yakîn olarak anlaşılabilirliğini belirtmektedir.¹⁸⁰ Allah'ın sıfatları

¹⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1026-29.

¹⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1029-31.

¹⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1029.

birbirleriyle ilişkilidir. Yaratma fiili söz konusu olduğunda Elmalılı alîm, kâdir ve murîd sıfatlarını merkeze almakta ve birbirleri ile ilişkilendirmektedir.

1.4.1.1. İlim

Allah'ın *allâmü 'l-ğuyûb* (عَلَّامُ الْغُيُوبِ) olduğunu belirten Elmalılı Allah'ın ilminin; vâcip, mevcut, mümkün, madum, mümteni her şeye şamil olduğunu vurgular.¹⁸¹ O, açıklamalarında Allah'ın bilgisi ile yaratılmışların bilmelerini kıyaslayarak izahlarda bulunur. Allah, hadiseler olmadan önce, eksiksiz kuşatıcı ve değişmez bir şekilde her şeyi bilendir. Onun bilme alanı dışında kalan herhangi bir şey düşünülemez. Mahlukatın sınırlı ve nispi bilgisi için hazır olma ya da görünmeme (*gaib*) gibi durumlar Allah için söz konusu değildir. Elmalılı'ya göre akıl, kalp, göz ve irade gibi bütün bilgi edinme yollarını da yaratan bunları birbirleri ile ilişkilendiren Allah'ın lütfu da kahrı da ilme dayanır. Ona göre Allah'ın her şeyi kuşatan bilgisi olmadan körü körüne cahilane bir şekilde mahlukatı yaratması, aralarında düzen var etmesi, birbirleri ile ilişkilendirmesi, uyumlu kılması ve bunlara yaratılış gayelerine uygun iş gördürmesi düşünülemez. Allah rastgele değil bilerek yaratır.¹⁸²

1.4.1.2. Kudret

Elmalılı Allah'ın *kudret-i bâliğa*¹⁸³ olduğunu belirterek açıklamalarına devam eder: Zerreden küreye, basit-bileşik, maddi-manevi bütün kâinat Allah'ın kudretinin

¹⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4869.

¹⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1029.

¹⁸³ Devamlı ve sınırlı olmayan bir kudret anlamında yaratıcıya nispet edilerek kullanılmaktadır. 98. dipnotta açıklanmıştır.

sonucu var olmuştur. Güç ve kudrete dair ortaya çıkan her şey Allah'ın kudretinin bir görüntüsüdür. Gerek kâinattaki her şeyin kendine has özelliği yani tabiatı gerek zaman zaman bu tabiatın hilafında ortaya çıkan hadiseler ya Allah'ın kudretinin sürekli ve düzenli ya da münferit olarak gerçekleşen düzenli ve sürekli olmayan etkisi altındadır. Bu anlamda tabiat kanunları Allah'ın kudretine bağlı olarak gerçekleşir. Tabiat kanunlarının hâdis oluşları da bu kanunların Allah'ın kudretine bağlı olduklarını göstermektedir. Henüz şehadet âleminin objesi olmamış fiilen vücûd bulmamış maddeler de varlık sahasına çıkabilmek için Allah'ın kudretine ihtiyaç duymaktadır.¹⁸⁴

Elmalılı'ya göre kudret sıfatının en bariz gözlemlenebildiği alanlardan biri mevcudatın yaratılmasıdır. Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın ölüleri diriltmesi konusunda şüphe duyanlar kendi yaratılışlarına bakmaya davet edilirler.¹⁸⁵ Allah'ın cansız topraktan bir canlı var etmesi ölüyü diriltmekten daha büyük güç gerektirir. Varlığına şahitlik eden insanın ölülerin diriltmesinden şüphe duyması bu anlamda şaşılacak bir iştir. Sonra insanın var olma sürecinde nutfe, alaka, mudga ve bir çiğnem et merhalelerinden geçirilmesi bir müddet rahimde bekletilmesi ve bebek olarak dünyaya gelmesi Allah'ın kudretini gösteren örneklerdendir. Hayat verilen varlık dünya serüveninde mertebelerden ve aşamalardan geçerek gençlik, yetişkinlik ve yaşlılık gibi farklı dönemleri yaşayarak ömrünün sonuna erişirilir.¹⁸⁶

¹⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1029-31.

¹⁸⁵ 22/el-Hac: 5.

¹⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3382-83.

Elmalılı “Ya artık birinci yaradış ile yoruluverdik mi? Doğrusu onlar, yeni bir yaradılıştan iltibastalar.” (50/ Kâf: 15) ayeti bağlamında yaptığı açıklamalarda ilk yaratmayı ve ahirette yaratmanın tekrarlanmasını Allah’ın kudreti ile ilişkilendirmektedir. Bir insanın ve kavmin hayatı da an ve an yenilenmekte birçok farklılık birbirini takip etmekte veya aynı anda yaşanmaktadır. Yaratma ve yaratmanın sürekli tekrarı süreci yaratıcı kudretin devam eden yaratma eyleminin görüntüleridir.¹⁸⁷

1.4.1.3. İrade

Elmalılı’nın Allah’ın yaratma fiili ile beraber değerlendirdiği diğer bir sıfat ise *irade*’dir. Elmalılı açık bir şekilde Allah’ın fâil-i muhtâr olduğunu, işlerinde zorlama ya da icbarı kabul etmediğini ve dilediğini yaptığını belirtir. Âlemdeki farklılıklar, bazen tabiatın genel düzenine aykırı olarak gerçekleşen hadiseler, her mevcut için ayrı ayrı tabiatın, mevcudatın tamamı içinse genel tabiatın, illet-i tâtıme niteliğinde olmadığını göstermekte ve Allah’ın fiillerinde iradesi ile davrandığına işaret etmektedir. Âlemde müşahade ettiğimiz bütün oluşlar kendiliğinden doğal, zarurî, sebepsiz ve failsiz değildir.¹⁸⁸

Elmalılı’ya göre şayet mevcudat fâil-i muhtâr olan Allah’ın iradesi ve tercihi ile değil de zorunlu ve doğal olarak gerçekleşseydi zorunlu olarak varoluşunu tamamlayan mevcudattan iradi ve isteğe bağlı, serbest ve farklı fiiller ortaya çıkmazdı. Mizaçların ve tabiatların farklı olması düşünülemezdi ve tabiat ilimlerinde iki zıt durumun bir arada bulunması mümkün olmazdı. Örneğin aynı kişide hem erkek hem de dişi bir zürriyet

¹⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4502-3.

¹⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1031-34.

bulunmazdı. Her şeyde ezelden ebede tekdüzelik devam ederdi. Elmalılı'da tabiatta görülen bazı noksanlıklar, eksiklikler ve sakatlıklar gibi durumlar tabiattaki devamlılık ve düzen düşünüldüğünde bu düzene aykırı olması nedeniyle ihlal ve tağyir gibi pejoratif bir durum olarak değerlendirilse de bu durum aynı zamanda tabiat karşısında yüce yaratıcının iradesinin işareti ve tabiatın ilk sebep ve yaratıcı güç olmadığının göstergesidir.¹⁸⁹

Elmalılı Allah'ın hâlık oluşunu açıklarken özellikle O'nun ilim, kudret ve irade sıfatlarından faydalanır ve daha sonra *Hak dini Kur'an Dili*'nde aynı bağlamda bu sayılanlar dışında başka sıfatları da belirtir. Bu şekilde o, genel olarak sıfatların birbirleri ile ilişkisini de ortaya koyar. Elmalılı'nın Allah'ı tanıtan şu cümlesi bu durumun bir özeti niteliğindedir: "Allah böyle bir ilm-i muhît, bir kudret-i bâliğa, bir irâde-i nâfize ile Hayy u Kayyum Hâlık-ı Musavvir olan bir Azîz u Hakîmdir."¹⁹⁰

1.4.2. Yaratma Tarzları

Hak Dini'nde yaratma ile ilgili tefsir edilen fiillerin bir yandan aynı duruma karşılık gelmeleri nedeniyle ortak bir anlam alanları, diğer yandan manalarındaki detaylarla yaratmanın farklı aşama ve yönlerine işaret ettiklerinden anlamca ayrışan yönleri açıklanmaktadır.

Elmalılı yaratmak şeklinde tercüme edilen *halk* fiilinin, takdir etmek ve yok iken var etmek anlamında iki manada tefsir etmektedir. Birincisi eşyanın miktar ve derecelerini belirlemek ve söz konusu eşyanın kendi dışındaki tüm şeyler arasında

¹⁸⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1031-32.

¹⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1034.

miktarını ve mertebesini bilmek anlamını ifade etmektedir. Bu takdir ediş tüm eşyayı Allah'ın bütünüyle bilmesini gerektirmektedir. Kelimenin takdir manasına istinaden daha çok miktar ve kemmiyeti bulunan oluşlar için kullanıldığı ifade edilmektedir. İkincisi ise “yok olan bir şeye vücut vermek” anlamına gelmektedir. Bir şeyden başka bir şeyi çıkarmak anlamında inşa etmek manasında da kullanıldığı bilinmektedir. Mümkün varlıklar için değerlendirildiğinde bir şeyden başka bir şey ortaya koymak, inşa etmek sınırlı eylemlerdir ve Allah'ın mutlak ve sınırsız olan ilmi kudretine bağlıdır.¹⁹¹

Yer ve göğün yaratılması hakkında *halk* (خَلَقَ) kullanılırken karanlık ve aydınlığın yaratılması hakkında *ca'l* (جَعَلَ) kullanılmaktadır.¹⁹² Elmalılı, genel olarak bakıldığında her iki kelimenin de inşa ve ibda anlamları bulunduğunu, kelimelerin manalarının geçtiği bağlamla da ilişkilendirilerek detaylandırıldığında *halk* kelimesinin daha ziyade Allah'ın bir maddeden ya da maddesiz olarak yaratışı ile şekil ve ölçü verışı anlamını içerdiğini açıklamaktadır. Bu içerik dikkate alındığında *halk* kavramının fıtrat kavramını da mündemiç olduğu anlaşılmaktadır. *Ca'l* kavramı ise daha ziyade ikinci dereceden veya ikinci aşamada var olmuş olanlara işaret etmektedir. Karanlık ve aydınlık yer ve göklerin yaratılışı bakımından sonradır ve ikincildir. Bu bakımdan *ca'l* kavramı ile nispi ve izafi olan kastedilir. Karanlıkların ve nurun; sabit dağların var edilmesi söz konusu kavramla ifade edilmiştir.¹⁹³

¹⁹¹ 59/el-Haşr: 24.ayet bağlamında: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4875-76.

¹⁹² 6/el-En'âm: 1.

¹⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1866-67.

Elmalılı *bâri* (الْبَارِي) kelimesinin yarattıklarını tam ve sağlam bir şekilde, bir düzen içerisinde, tekâmül ettirerek farklı ve diğerlerinden ayırt edici özelliklerde yaratan anlamına geldiğini belirtir. Ona göre kavram mûcid ve sâni‘ gibi anlamları da ihtiva etmekle beraber yaratılıştaki tekâmül mertebeleri için kullanılmakta ve mahlukat arasındaki ayırt edici özelliklerin yaratılması anlamına gelmektedir.¹⁹⁴

Yaratma bahsinde yine çok geçen başka bir kelime ise *musavvir*’dir (مُصَوِّر). Kelime suret ve keyfiyetlerini takdir etmek, dilediği gibi tasvir etmek anlamına gelmektedir. Elmalılı, Râgıb el-İsfahânî’nin kelime hakkındaki açıklamalarını nakleder. Râgıb, suret kelimesini avamın kolaylıkla ilk görünüşte fark ettiği bir suret ve havâssın anladığı suret olmak üzere iki seviyede değerlendirir. Örneğin, birincisi bir hayvanın ilk bakışta görülen sureti gibidir. İkincisi ise insana ait olan akledebilme özelliğinde ortaya çıkar. Eşyaların birbirlerinden ayrılmasını sağlayan özellikler suretin ikinci türü dahilinde değerlendirilmektedir.¹⁹⁵ Kelimenin anlamına dair mahlukatın birbirinden ayırt edebilme özelliğinin vurgulanması bâri kelimesiyle de ortak bir alana işaret etmektedir.

Allah’ın emsalsiz olarak yaratan tek varlık olduğunu ifade eden bir kavram da *bedî*’dir (الْبَدِيع). Bedî‘, benzersiz ve bir örneği olmaksızın meydana getiren demektir. Allah, tek ve emsalsiz yaratandır. Elmalılı, kavramı açıklarken ilk mahlukun yaratılmasına ilişkin görüşlerini de belirtir. Ona göre mevcut olmayan bir şeyin var olması, yapıcı sebebe ve onu fiilen icat edecek mucide ihtiyaç duyar. Kendi kendine var olma diye bir şey mümkün değildir. Kanunlardan, çeşitlilikten ve aynılıktan

¹⁹⁴ 59/el-Haşr: 24; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4876.

¹⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4876-77; Râgıb el-İsfahânî, “Suret”, 292.

bahsedebilmek için önce ilk örneğin olması gerekir. Allah'ın bedî' oluşu ilk misalin Allah'ın yaratması ile başladığını kanunların ondan sonra oluştuğunu ifade etmektedir. Yok olanın kendi kendine var olması aklî bir çelişkidir. Elmalılı, bir varlığın hakiki yaratıcı olabilmesi için taşıması gereken özelliklerden de bahsetmektedir. Hakiki yaratıcı, fiilinde bir madde ve surete ihtiyaç duymayan, yaratırken ne kendinden bir parça ile yaratmayı gerçekleştirmiş ne de bir sûrete dayanarak bunu yapmış olandır. Yaratıcı ile ilk mahluk arasında sudûr veya parça-bütün ilişkisi düşünülemeyeceği gibi zât ve sıfatları bakımından bir özdeşlik ve aynılık da düşünülemez. Bu şekilde mevcudat yaratılan ilk madde ile başlar, yoksa öncesinde herhangi bir örnek olma durumu söz konusu değildir.¹⁹⁶

“Göklerin ve yerin mübdii, ona veled nasıl tasavvur edilir?” (6/el-En'âm: 101) ayetinin tefsirinde Elmalılı bedî' kelimesini açıklarken Allah'ın fail illet yani yapıcı illet olduğundan tabiat kanunlarının ise illet-i maddiyye veya illet-i sûriyye derecesinde bulunduğu bahsetmektedir ve madum olanın fail illet olmaksızın maddi illetlerle var olamayacağını belirtir. Aynı şekilde bir örneği varken ya da bir asıldan ya da maddeden çıkarma şeklinde var olan bir mevcudun dahî maddî ve surî illeti o şeyi var etmek için yeterli değildir. Her maddî illetin fail illete ihtiyacı vardır, ancak fail illetin maddi illete ihtiyacı yoktur.¹⁹⁷

Elmalılı küllü ve cüz'ü yaratma ayrımını da yapmaktadır. Her şey başlangıçta yoktan yaratmaya; sonunda ise cüz'ü yaratmaya dayanmaktadır. Eşya içindeki

¹⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1960, 3/2005-7.

¹⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2007.

benzerlikler, benzerlikler içinde farklılıklar Allah'ın kudretinin delillerindendir. Yaratmaya dair bu hususlara işaret eden Elmalılı, eşyanın cüziyyatının temessülî ve tasavvurî tam olarak bilinemeyeceğini bu nedenle fasl-ı tâm¹⁹⁸ ile tarif olunamayacağını belirtmektedir. Bu nedenle “Onun zâtı sübhanîsi semâvât ve yerin mübdii, ona veled nasıl tasavvur edilir? ki bir eşi bulunmak mümkün değil, o her şeyi yaratmış ve her şeye alîm” (6/el-En'âm: 101) ayeti ile kul tarafından açıkça anlaşılabilir olan yaratmanın (ibdâ-ı mahz) gösterildiği ve bakışların gökler ve yerlerdeki bedâhata yönlendirildiği belirtilmektedir. Ayet bağlamında yapılan açıklamalara bakıldığında Allah'ın cüziyyatı bilip bilemeyeceğine dair tartışmaların Elmalılı'da “kulun cüziyyatı tam olarak tanımlayamayacağı” şeklinde mahlukat için yapılan bir tespit olarak tezahür ettiği görülür.¹⁹⁹ Göklere ve yeri kuşatacak şekilde yapılacak genel bir tefekkür Allah'ın bedi' oluşunu anlamaya kapı aralayacaktır.

Yaratma için Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan kavramlardan bir diğeri de *fâtır*'dır (فَاطِر). “Hamd Allaha, o göklere ve yeri yaratan...” (35/Fâtır: 1) ayetinin tefsirinde Elmalılı söz konusu kelimeyi açıklarken Allah'ın bütün âlemi yokken²⁰⁰ yarattığını, ilk olarak mahlukatın fitratını ibdâ' ettiğini, ademden vücûda çıkardığını ve yaratma işlemine devam ettiğini belirtir. Elmalılı'ya göre kelimenin yarmak manası, misalsiz yaratmak ve icat anlamları ile ilişkilidir. Dolayısıyla yarmak ile örneksiz yaratma arasında kurulan bu

¹⁹⁸ “Fasıl, “bir şeyi cinsten ortağı olan şeylerden ayırır... bir şey hakkındaki ‘o kendi özünde hangi şeydir’ sorusuna cevap olarak söylenen küllîdir.” Şeklinde tanımlanır. Bkz. Ebherî, *Îsâgûcî* -Mantığa Giriş-, (Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2016), 71.

¹⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2009.

²⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3972. Elmalılı burada “yokken” ve “ademden” ifadelerini kullanmaktadır.

özdeşlik ilişkisi söz konusu kavramı yukarıda açıklanan *bedî* kelimesi ile ortak bir alana taşımaktadır. Fâtır, yokken gerçekleşen ilk yaratmayı ve ahirette ikinci yaratmayı da içermektedir. Kelimenin farklı ayetlerdeki kullanımı²⁰¹ ahiretteki yarmaya ve yaratmaya delalet etmektedir. Gökleri ve yeri yaran, yaratan, ayıracak olan bu yaratılışı gerçekleştirdiği gibi ahireti de ve belli özellikte melekleri de yaratmaktadır.²⁰²

Elmalılı, fâtır ve fitrat kelimelerinin *fatr* kökünden türediğini ve “Bir şeyi ilk aşamasında iken yarmak” anlamına geldiğini belirtir ve *fatr*’ın hiçbir şey yokken yokluğun yarılarak mevcut hale gelmesi manasında olduğunu açıklar. Bu noktada yarmak, yaratmak/halk etmek anlamında kullanılmıştır. Ona göre muhdes varlıkların ilk varoluş ânı yok olanın bir yarılışı gibidir. Hem ademden yaratmada hem de aslî bir maddeden yaratılışa da benzeri bir *fatr* yani yarılma vardır. Bir hücreden bir hücrenin doğması ve tohumdan bitkinin çıkması da hep bir yarılmadır. Her yarılışa bir bozulma ve ıslah art arda gelmektedir. Yarılmanın gerçekleşmesi belli oranda yarılmanın gerçekleştiği zeminin önceki haline göre bir bozulma yeni meydana gelen duruma göre ise bir ıslah anlamındadır.²⁰³

Elmalılı *fatr*, fitrat ve tabiat arasındaki bağlantıya da *fatr* kelimesi bağlamında yaptığı açıklamalarda işaret etmektedir. İlk icat etme ve var etmeye *fatr*, ilk varlığa ait duruma fitrat adı verilmektedir. Bu fitratın devamı içindeki uyum ise tabiattır. Bu nedenle fitrat tabiattan öncedir. Tabiat ise devam ve tekrarı sağlayan ve fitrata göre sonradan

²⁰¹ 84/el-İnşikâk: 1; 82/el-İnfitâr: 1.

²⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3972.

²⁰³ Bağlamında yapılan açıklamalarda fe-ta-ra kelimesi tahlil edilmektedir. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1889-90; 4/3351; 5/3972.

gelendir. Elmalılı'da göklerin ve yerin fâtırının Allah olması Allah'ın her şeyi hiçbir şey yokken yaratması ve aynı zamanda varlıkların varoluşlarını sürdürmeleri için gerekli tabiatı bahşettiği anlamına gelir.²⁰⁴

Kur'ân-ı Kerîm'de *fatr* kelimesi ile aynı anlamda kullanılan bir başka kelime *falk*'tır. "Allah o dâneleri çekirdekleri pörtleten, ölüden diri çıkarır ve diriden ölü çıkaran, işte size söylüyorum. İşte Allah o..." (6/el-En'âm: 95) ayeti bağlamında Elmalılı yaptığı açıklamalarda çekirdeğin yere düşmesiyle bir süre geçtikten sonra filizlendiğini akabinde sükûttan harekete; bitişmeden ayrılma hallerine çevrildiğini ve sonuçta bir bitki, bir ağacın oluştuğunu belirtir. Bitkilerin bir toprak üstünde bir de toprağın altında iki yönlü hareketleri, ince ve zayıf görünen gövdeleri ile sert toprak ve taşta ilerleyişleri, çatlatmak ve yarmak anlamında *falk* kelimesi ile karşılanmaktadır. Elmalılı çekirdek ve tanelerden toprak, su, güneş ve çevre gibi aynı olan koşullara rağmen birçok farklı tabiat ve cisimlerin meydana gelmesininin tüm mevcudatın, varlığı kendinden olan Allah'ın eseri olmasıyla açıklanabileceğini düşünmektedir.²⁰⁵

Elmalılı hakiki fail olan Allah'ın örneksiz yaratması ile mübdi', mahlukat içinde benzerleri, farklılıkları ve ayrımları olan cüzü yaratması ile münşi' olduğunu; illet-i maddiyeyi yaratması ile fâtır; illet-i sûriyeyi yaratması ile musavvir olduğunu belirterek yaratma için kullanılan kavramlar arasında da ilişkiyi ve farklılıkları göstermektedir. Allah'ın hâlik ismi ise genel bir anlam ifade etmektedir.²⁰⁶

²⁰⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1889-90.

²⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1986-87.

²⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2009.

Elmalılı'nın *Hak Dini Kur'an Dili* kitabında yer alan kelime tahlilleri ve 'yaratma' ile ilgili sıfatlar hakkında yaptığı açıklamalar; madde-sure, basit-bileşik, cisim-ruh, mahsusat-makulat, gayb-şahid, cin, insan, hayr işleyen şer eden kısacası Allah'tan gayrı her şeyin O'nun yaratması ile var olduğunu O'nun ezelî ve ebedî vâcibu'l-vücûd olduğunu ortaya koyma hedefindedir.²⁰⁷

1.5. ALLAH'IN İSİMLERİ

İsim, bütün nesne ve manalar için konulmuş lafızdır. Adlandırılan şey hariçte bulunan bir nesne olabileceği gibi zihnî bir varlık da olabilir. Cürcânî, isim kelimesinin belirli kişiler, genel olarak mevcudat ve Allahu Teâlâ için kullanıldığını belirtmektedir.²⁰⁸ İsim sayesinde söz, fiil ve niteliğe dair her şey zihne taşınır. İsim-müsemma bağlamında yapılan tartışmalar üç kavram çerçevesinde gerçekleştirilir: Verilen ad anlamında isim, adlandırılan varlık anlamında müsemma ve son olarak isim ile müsemma arasındaki nispet anlamında tesmiyedir. Bu kavramlar arasındaki ilişkinin mahiyeti açısından isim mevzuunun iki mesele üzerinde temel olarak odaklandığı söylenebilir: Bunların ilki, isimlerin müsemma ile yapısal ilişkisi; diğeri ise isimlerin müsemmaya delaletlerinin tevkifi mi kesbi mi olduğudur.²⁰⁹

Peygamber ve sahabe döneminde de isim kavramı üzerinde tartışmalar yapılmıştır. İsim ve sıfat terimlerinin kullanımı ilk defa Ebû Hanîfe'de görülmüşse de bu

²⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2012.

²⁰⁸ Cürcânî, "İsim", *Târifât*, 82.

²⁰⁹ Topaloğlu ve Çelebi, "İsim-müsemma", 175-76; İlyas Çelebi, "İsim-Müsemma", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 549; Gazzali, *Maksadu'l-Esnâ fî Şerh Esmâi-Hüsna*, 3-24.

iki terim arasındaki ince fark Mâtürîdî tarafından açıklığa kavuşturulmuştur. 5./11. yüzyıldan itibaren yazılmaya başlanan “el-esmâ’ ve’s-sifât” adlı eserlerde isimle sıfat arasında bir ayırım yapılmakta hay, alîm, hâlik gibi türü açısından sıfat olan kelimeler isim, diğerleri sıfat olarak adlandırılmaktadır.²¹⁰

Felsefe sahasında genel olarak fenomenler âlemine ilişkin varlıklarla bunların müsemmaları arasındaki ilişki tartışılmıştır.²¹¹ Kelâm ilminde ise konu hakkında mülâhazalar, duyular yoluyla algılanamayan bir varlık olan Allah’ın isimlerinin O’nun hakkında tam olarak ne ifade ettiği meselesine dairdir. Bu yönüyle konu kelâmcıların ilgisini çekmiştir ve sıfatlar bahsinin de bir bölümünü oluşturmuştur.²¹²

Allah’ın isimleri mevzuunda ise en yaygın kullanılan tamlama olan esmâ-i hüsnâ tabiri ile Allahu Teâlâ’nın en güzel isimleri kastedilmektedir. Kur’ân-ı Kerîm’de de Allah’ı bize anlatan ve övgü ifade eden kelimelerden “esmâ-i hüsnâ” olarak bahsedilmiştir.²¹³

İsimler mevzuu için kısaca açıklanan tartışma zemini bağlamında Elmalılı’nın görüşleri *Hak Dini Kur’an Dili*’nden takip edilebilmektedir. Elmalılı’ya göre isim, lafzi, aklî ve tabîî delaletlerin²¹⁴ hepsinden daha kapsamlı; zihinlerin müessir olana yönelmesini

²¹⁰ Çelebi, “Sıfat”, 37/100-106.

²¹¹ Abdalbâki Güçlü vd., *Felsefe Sözlüğü*, (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 2003), “Görüngü”, 610-611; a.mlf., *Felsefe Sözlüğü*, “Noumenon”, 1046-48.

²¹² Çelebi, “İsim-Müsemma”, 22/548-50.

²¹³ 17/el-İsrâ: 110; 29/Tâhâ: 8; 59/el-Haşr: 24.

²¹⁴ Delaletler sözlü veya sözsüzdür. Bu her iki kategori için de tabîî, aklî ve vaz’î şeklinde ayırım yapılmaktadır. Bkz. Necati Öner, *Klasik Mantık* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 6. Baskı, 1991), 16-18; Delaletin sözlü kategorisinde yer alan lafızlar müfret ve mürekkep olarak ikiye

sağlayan, bir takım zihinsel şekiller ve manalar meydana getiren; idrak ve tasavvurlarımızı ifade eden kavramların en açık ve en sağlam olanı manasıyla sahibinin kendisiyle tanındığı şeydir.²¹⁵

Elmalılı isim-müsemma arasındaki ilişkiye dair açıklamalarını isimlerin çok, müsemmanın tek oluşu üzerinden yapmaktadır. Rab birdir. Bununla birlikte aralarında derecelendirme yapılabilen, ism-i azam olarak da belirtilen tevkifî olan esmalar ise çok sayıdadır. Allah ismi de şemsiye niteliğinde olup bütün isimleri kapsayan bir özelliğe sahiptir. “Tesbih et Rabbinin a’lâ ismini.” (87/el-A’lâ:1) ayetinde Elmalılı Rabbin zâtı, sıfatları ve isimleri ile en yüce olduğunu belirtilir. Sıfat ve isimlerinin yüceliği zâtının yüceliğinden kaynaklanmaktadır. Allah’ın zât ve sıfat açısından kendine mahsus olan Allah, Rahmân, Hallâk, Rezzâk, Âlimü’l-Gayb, Ekber ve A’lâ gibi isimlerini başkaları için kullanmak uygun değildir. Aynı zamanda O’nun için ve mümkün varlıklar için kullanılan isim ve sıfatlar sadece lügat anlamlarını esas alarak mümkün varlıklar için kullanıldığı seviyede Allah’a isnad etmek de doğru değildir.²¹⁶

ayrılmaktadır. Müfret olanlar isim, kelime ve edat şeklinde sınıflandırılır. İsim “tek başına ve kendisi ile anlaşılması mümkün olan bir anlama delalet eden bir sözcük olup zatı, yapısı ve şekli ile söz konusu anlamın zamanına delalet etmez. Senin ‘hayvan’, ‘insan’, ‘Zeyd’, ‘Amr’, ‘beyazlık’ ve ‘karanlık’ sözlerin bunun örneğidir. Bu lafızlardan her biri yalnızca kendisi ile anlaşılması ve tasavvur edilmesi mümkün olan bir anlama delalet eden müfret/basit bir ifadedir ve bunlardan hiçbirisi zatı ve şekliyle, delalet ettiği anlamın zamanına delalet etmez.” Bkz. Ebu Nasr el-Fârâbî, “el-Fusûlü’l-Hamse”, *Mantığa Giriş Risâleleri*, çev. Yaşar Aydın, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), 44. Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 34.

²¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5742-43.

²¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/5737-38.

Elmalılı'ya göre ismi tenzih etmek müsemmayı tenzih etmek anlamına gelmektedir. Müsemmanın yüceliği ismin yüceliği ile ifade edilir. İsim ile müsemmanın aynı veya gayri olarak değerlendirilmesi müsemmanın tenzihi şeklinde belirtilen genel amacı etkilemez. *Hak Dini Kur'an Dili*'nde ismi tenzih etmekten maksadın O'nun eserlerini tenzih etmek olduğuna dair aktarımlarda bulunulmuştur. Bu mülahazalarda Allah'ın eseri veya eserleri de O'na delalet ettiğinden isimden maksadın eser olduğu belirtilmiştir. Her ne kadar dolaylı bir şekilde de olsa tenzihi istenen yine bu eserleri yaratan olmakla beraber Elmalılı, isim lafzının bilinen ve genel olarak geçerli anlamını kullanmayı daha uygun görmekte ve eser anlamının tercih edilmesini gereksiz olarak değerlendirmektedir.²¹⁷

Elmalılı'nın esmâ-i hüsnâ konusundaki açıklamaları 87/el-A'lâ: 1 ayeti bağlamında yapılmaktadır. O, ayette geçen "Rabbinin ismi" ifadesine istinaden buradan kastın O'nun zât ve sıfatlarını ifade etmek için söylenen lisanî isimler olduğunu belirtir. Bunların en güzeli ise kitap ve sünnetle belirlenen "esmâ-i hüsnâ"dır. Bu isimler nakil vasıtası ile öğrenilebilmektedir.

Elmalılı'nın "O Rabbin ki yarattı da düzene koydu." (87/el-A'lâ: 2) ayetinin tefsirinde Allah'ın halk etme fiili, hâlikıyyet sıfatı, hâlik ismi ile bilindiğini belirtmesinden isim ve sıfat arasında bir ayrım yaptığı anlaşılabılır. Yapılan tanım ve ayrımlarda hâlik ile mahluk arasındaki fark vurgulanmaya çalışılmıştır. Bu nedenle ona göre hâlik ile mahluk esma ve sıfatta karıştırılmamalı Hâlik olan ismi â'la olarak tanınmalıdır. Ayette *a'lâ* rabbın sıfatı olarak bulunmakta sonraki ayette *ellezî* ism-i

²¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5738-41; *Rûhu'l-Meânî -fî Tefsîri'l-Kur'âni'l Azîm ve Seb'i'l -Mesânî-*, (Kahire: Daru'l-Hadîs, 2005), 15/399.

mevsulu ile gelen tüm sıfatlar da rabbi tanımlamaktadır. Bununla birlikte a'lâ, birinci ayette geçtiği üzere “ism”in sıfatı olduğundan ikinci ayette yer alan sıfatlara kıyasla daha açıktır ve “ism”in sıfatı olması bu açıklığı gerektirmektedir. Ayrıca nahiv açısından ad ile sıfatları arasının açılması caiz değildir. İkinci ayette geçen “yaratma” fiili, birinci ayette geçen “rabbinin ismi” ibâresindeki ismin fiili değil, ismin sahibinin fiilidir. Bu açıdan da bakıldığında “yaratma”nın “ism”e sıfat olması düşünülmez. Ne var ki “yaratma” ve “düzene koyma” doğrudan zâtın gereği olmayıp tekvin sıfatının sonucudur. Yaratma fiili hâlık isminin bir gereği olduğundan ayette yaratmanın isim üzerine icra edilmesi anlamlıdır. Ehl-i sünnet düşüncesinin *âlimun bi-ilmihî, kâdirun bi-kudretihî, mürîdün bi-iradetihî, mütekellimun bi-kelâmihi, hâlıkun bi-sıfâtihi* ve *fi 'ilîhi* şeklindeki formülasyonu bu anlayış ile ilgilidir.²¹⁸ Elmalılı'nın el-A'lâ sûresinin ilk iki ayeti bağlamında yaptığı bu açıklamalar isim ve sıfatı ince bir detay ile birbirinden ayırdığını göstermektedir. Farklı görüşler olmakla birlikte bazen sıfat ve isim kavramları birbirlerinin yerine de kullanılır.

Bunun yanısıra Elmalılı Allah'ın isimleri konusunu açıklarken zât isim, sıfat isim ve ism-i has ifadelerini kullanmaktadır. Ona göre Allah için kullanılan isimlerin bazıları zât isimleri iken bazıları sıfat ismidir. Allah isminin bütün isimleri kendinde toplayan zât ismi olduğu diğerlerinin ise sıfat ismi olduğu belirtilmektedir. Rahmân ismi sıfat ismi olmakla beraber Allah'tan başkası için kullanıl(a)madığından aynı zamanda ism-i hâstır.²¹⁹

²¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5744.

²¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4877.

Sonuç olarak Elmalılı'da ilahi isimler vahye dayanmaktadır. İsimlere hakiki mananın verilmemesine dair bir karine olmadığından mecaz anlam da verilmez. Bununla birlikte ismin müsemmaya delaletinin bir mana aracılığıyla gerçekleştiğinden hareketle sıfat isimlerinin delalet yönlerinden bahsedilebilir. Elmalılı'da isimler ile sıfatlar arasında yakın bir ilişki görülmektedir. Allah'ın sıfatlarının isminin bir sonucu olduğu; O'nun sıfatlarının da bir ismi olduğu görülür. Allah'ın isim, sıfat ve eserlerinin tenzihinin istenmesinin anlamı ise Allah'ın zâtının tenzih edilmesidir.

1.6. RÜ'YETULLAH

Rü'yetullah (رؤية الله) konusunda Elmalılı özellikle Necm sûresinde ilgili ayetlerin²²⁰ tefsirinde görüşlerini açıklamaktadır. Allah'ı görmenin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği, dünyada mı ahirette mi mümkün olduğu, miraç hadisesinde görülenin ne olduğu, Hz. Muhammed, peygamberler ve peygamber olmayan sıradan insanlar için rü'yetullahın imkânı ile ilgili Elmalılı'nın mülâhazalarına bu başlık altında yer verilmiştir.

Elmalılı, Necm sûresinde geçen ilgili ayetleri²²¹ Hz. Muhammed'in miraca çıkmadan önce kendi fevkinde; miraçtan inerken de kendinden daha altta Cebrail'i

²²⁰ “O necme kase ederim indiği dem ki. Şaşırmadı sahibiniz azıtmadı da. Ve hevadan söylemiyor. O sade bir vahiydir ancak vahyolunur. Ta'lim etti ona kuvveleri şiddetli. Bir kuvvet sahibi, hemen duruklandı. Ve o en yüksek ufukta idi. Sonra yaklaştı da tedellî etti. «kabe kavseyni ev edna» oldu da. Verdi kuluna verdiği vahyi. Gözün gördüğünü kalb tekzib etmedi. Şimdi siz ona o görüşüne karşı mücadele mi ediyorsunuz? Kase olsun ki o onu bir deha da inişinde gördü. Sidre-i muntahanın yanında. Ki Cennetül'me'vâ onun yanında. O dem ki o Sidreyi bürüyen bürüyordu. Göz, ne şaştı ne aştı. Vallahi gördü rabbinin âyâtından en büyüğünü gördü” (53/en-Necm: 1-18).

²²¹ 53/en-Necm: 11-14.

gördüğü şeklinde yorumlamıştır. Elmalılı, dünyada iken Peygamberin Allah'ı gördüğüne dair kesin bir delilin bulunmadığını belirtmektedir. Bununla beraber Hz. Muhammed vahiy alması başta olmak üzere özel tecrübeler yaşamıştır.²²²

Elmalılı'nın konu hakkındaki Râzî'nin görüşlerini aktarır. Râzî'ye göre rü'yetullahın gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında ihtilaf olmakla beraber caiz olduğunda da ittifak bulunmaktadır. Allah'ın görülmesi kulun iradesi ile değil Allah'ın izni ile gerçekleşebilir. Allah dilerse gerek gözle gerekse gönül ile rü'yetullah'ı mümkün kılar. Râzî'ye göre şayet miraçta rü'yetullah vuku bulsa idi miracın en büyük ayeti (*âyet-i kübrâ*) gerçekleşmiş olacağından ayette açıkça rü'yetullahın gerçekleştiği “Rabbini gördü” şeklinde ilan edilir ve herkes tarafından bilinir hale gelirdi.²²³

Elmalılı, Râzî'nin bu değerlendirmelerinden esinlenerek ayette geçen “en büyük ayet” manasına dikkat çeker. Zira bu tanımlamaya en uygun hadise rü'yetullahtır. Bu nedenle müminlerin ahirette Allah'ı görebilecekleri gibi Resulullah'ın da Allah'ı ahiretten önce gördüğü mülâhaza edilebilir. Diğer bir ihtimal Allah'ın Resulullah'da tecelli eden en büyük delili anlamında Hz. Peygamberin rü'yetin hakikatını görmüş olmasıdır. Buna göre *âyet-i kübrâ* Hz. Muhammed'de tecelli eden ona verilen hakikatler

²²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4583-84.

²²³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4585-86; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*, 20/508.

(*Hakikat-ı Muhammediyye*)²²⁴ olarak düşünülebilir. Ayetlerinin en büyüğünün peygamberde tecelli etmesi çok anlaşılır bir durumdur.²²⁵

Peygamberin görmesi ile diğer insanların görmesi farklı derecelerde görmeler olarak değerlendirilmektedir. Peygamberin görmesi uzaklık ve yön ile sınırlı olmayıp onun için ön arka yakın uzak gibi durumlar söz konusu değildir.²²⁶ Buna rağmen Hz. Peygamberin dahi Allah'ı dünyada iken gözle görmesinden kesin olarak bahsetmeye izin verecek deliller bulunmamaktadır. Farklı bir idrak ile yaşanan özel tecrübelerden

²²⁴ Elmalılı tasavvufta Hz Muhammed'in ontolojik açıdan açıklanmasında temel bir noktada duran hakikatü'l-Muhammediyye terkinini kullanmaktadır. Rü'yetullah bahsi ile ilgili yukarıda sadece bir yönüne işaret edilen terkip, 'hakikatü'l hakâik'denilen hakikatler anlamındadır. "Hakikat-i Muhammediyye teorisi, tasavvuf disiplininde metafiziğin temel tartışma alanlarından olan birlik-çokluk problemini çözmek için ortaya konulmuştur. Teoriye göre, Hz. Muhammed Bir'den ilk tecelli eden olup zuhur edenlerin ilkidir ve bütün mertebelerin kaynağıdır. Dolayısıyla varlık ilkesi ve sonraki herşeyin sebebidir. Bütün varlıklar Bir ile bu varlık ilkesi yani hakikat sayesinde irtibata geçmektedirler. Bu hakikat bütün cüzleri kuşatan küllî bir hakikattir. Zira hakikatü'l Muhammediyye büyük berzah veya küllî berzah olarak tanımlanan alanda konuşlanmaktadır ve sabittir. O zahir ile batının ayrılmasını sağladığından bu berzah konumu onda esma-i ilahiyye ile zuhur ettiğinde Hakk olmak, mümkün hakikatlerle zuhur ettiğinde ise halk olmak sonucunu doğurmuştur. Hz. Peygamber kâmillerdendir ve Allah Hz. Muhammed'den sonra ona denk birisi yaratmadığından kâmillerin ve peygamberlerin sonuncusudur. Hakikat bakımında ilk zuhur bakımından son peygamberdir. Aynı zamanda Allah'ın yarattığı ilk şey Muhammed'in nurudur. Dolayısıyla nûr-ı Muhammed ifadesi nurların nuru ve ruhların babası anlamına gelir. Bütün mümkünatın hakikatı ise Allah'ın isim ve sıfatlarının çeşitli mertebelerle zuhur etmesidir. Hz. Peygamberde bütün ilahi isimleri içeren Allah isminin mazhar olduğu kişidir." Bu açıklama için bkz Abdurrezzak Tek, "Hakikat-i Muhammediyye Teorisi", *Metafizik -Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar*, ed. Ömer Türker, İstanbul, Ketebe, 2021, 2/848-54; Abdurrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: İz Yayıncılık 2004), "Hakikat-ı Muhammediyye", 217-218.

²²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4587-89.

²²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4589.

bahsedilebilir. Rü'yetullah'ın vukuu hakkındaki ihtilafları Râzî gibi caiz gören Elmalılı muhtemel anlamları ve gerekçelerini aktarmaktadır.²²⁷

Hak Dini'nde rü'yetullah bahsine dair yapılan nakillerin genel bir değerlendirmesi yapılmakta ve ahirette ümmetin Allah'ı göreceğine dair Elmalılı'nın kanaati okunabilmektedir.²²⁸ Elmalılı rüyetin dünyada iken mümkün olduğuna inananların, bu düşüncelerini ancak Allah'ın sıfatlarının tecellisi anlamında ortaya koyabileceklerini; rü'yetullahı reddedenlerin ise Allah'ın zâtının tecellisinin mümkün olmadığından hareketle görüşlerini temellendirebileceklerini belirtilir. Elmalılı, zât-sıfat ve rü'yetullah ile ilgili bu ilişkilendirmeye dair Ali el-Kârî'nin (v. 1014/1605) görüşünü aynı kanaatte olduğunu belirterek aktarmaktadır.²²⁹

Bu bölümde Elmalılı'ya göre Allah tasavvuru ortaya konmaya çalışıldı. Elmalılı düşüncelerini aktarırken tefsir kitabında Zemahşerî, Râzî, İbnü'l-Arabî, birçok dil bilimci ve müfessirden alıntılar yapmaktadır. Zaman zaman alıntı yaptığı kimselerle kendi görüşlerinin nerede kesiştiği ve nerede ayrıldığını çok net belirtmez. Edebî bir üslupla konuyu açıklayan Elmalılı'nın fâil-i muhtâr Allah anlayışına sahip olduğu net bir şekilde görülür. Tekvin sıfatını subûtî sıfatlar arasında sıralayarak Mâtürîdî ile aynı çizgide bir tercihte bulunmuştur.

²²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4586.

²²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4586.

²²⁹ Aliyu'l-Kari mevcut görüşleri aktararak bir çıkarımda bulunmaktadır. Elmalılı da bu çıkarıma katıldığını belirterek aktarımda bulunur: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4586-87.

İbn Sînâ'nın sudûrcu anlayışından ayrıldığı, madde-i ûlâ'yı yaratanın Allah olduğu âlemin her an bir yaratmaya tanıklık ettiği yaratma fiiline ve yaratılış sürecine yaptığı vurgulardan anlaşılmaktadır.

Râzî'nin görüşlerine katılan Elmalılı, İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd konusunda ki görüşlerini aktarırken hal ehli olanların anlayabileceği bir alanda olduğuna işaret etmekle beraber vâcibu'l-vücûd Allah anlayışından ayrılmaz. "Allah'tan başka mevcut yoktur." demenin, "Her mevcut Allah'tır." anlamına gelmeyeceğini ifade eder. Vahdet-i vücûd anlayışını eleştirmekle beraber hal ehlinin algılama seviyelerine hitap eden bir alan bırakması da düşünülmesi gereken bir husustur.²³⁰ Tefsirinden çok önce 1908 yılında *Beyânü'l-Hak*'ta yayınlanan "Va'z" isimli yazısında aşağıdaki ifadeleri kullanmaktadır:

Görürüz ki mevcudiyetimiz 'Lâ ilâhe illallah' sırrıyla tevhid edilmiş, nizam-ı hayatımızı, nimet-i saadetimizi mehvetmekte bulunan cehâlet-i fahişe, ağrâz-ı fâside, âmâl-i rezile, senlikler, benlikler, şeytanlıklar kalkmış, sırr-ı vahdet âşikâr olmuş 'vahdet-i vücûd' yâd edilen hikmet-i gâmıza misâl-i vazihıyla anlaşılmış olur.²³¹

"Düşünün de ibret alın ey görececek gözleri olanlar." (59/el-Haşr: 2) ayeti bağlamında yapılan bu açıklamalar ile insanın menfî huy ve alışkanlıklarını terk etmekle ulaşacağı bir seviye ve bu seviyede yaşayacağı bir bilinç düzeyine işaret edilmektedir.²³²

²³⁰ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili, 1/575-576.

²³¹ Yazır, "Va'z", 39-40.

²³² Yazır, "Va'z", 39-40.

İKİNCİ BÖLÜM: ÂLEM TASAVVURU

Elmalılı'da *âlem* öncelikle, Allah'ı gösteren bir alemdir. Âlem, Allah'ın mâsivasıdır.²³³ Allah da âlemin mâverasıdır. Âlem kelimesinin, gerek “alm” kökünden türetilmiş “alâmet ve nişan koymak” manası; gerekse “ilm” kökünden türetilmiş bilmek manası yaratıcının varlığına işaret etmekte ve O'nun varlığının bilinmesini sağlamak üzere Allah-âlem arasındaki ilişkiye delalet etmektedir. Âlemin bu şekliyle algılanışı İslam düşüncesinde genel kabul görmüş bir durumdur. Yapılan sınıflandırmalarda halk-emir, şehâdet-gayb ile mülk-melekût gibi Kur'ân-ı Kerîm'de geçen ve birbirleri ile yakın ilişkili olan kelimeler zamanla âlemleri ifade eden kavramlar olarak kullanılmaya başlanmıştır. Kindî ile başlayan akıl edilir âlem-duyulur âlem, Hellenistik kaynakların tercümesi ile ay altı âlem-ay üstü âlem ayrımları mevcudatın bir bölümüne işaret etmek üzere kullanılmıştır. Belli özelliklerde birleşen topluluklar için âlem kelimesi kullanıldığı gibi hayvanlar âlemi ve insanlar âlemi gibi farklı varlık kategorilerini ifade eder şekilde de kullanımlar bulunmaktadır. Bunun yanı sıra İslam düşüncesinde aynı zamanda arş, kürsî, felek, semâvât, arz, yıldızlar ve gezegenler gibi kozmik nesnelere yapılan atıflar âlem anlayışlarının temelini oluşturmuştur.²³⁴

²³³ Râgıb el-İsfahânî, “Âlem”, *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*, 348-49; Süleyman Hayri Bolay, “Âlem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/357; Seyfüddin Ali b. Muhammed el-Âmidî, *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*, çev. Bilal Taşın ve Osman Nuri Demir (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), “Âlem”, 96.

²³⁴ Bolay, “Âlem”, 2/357; Mustafa Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, (İstanbul: Kuramer, 2015), 52.

Âlem anlayışı değerlendirilirken birçok tespitin Allah anlayışına dayanacağı beklenen bir durumdur. Vâcibu'l-vücûd Allah tasavvuru, düşünce dünyasının merkezinde durmakta; âlemin nasıl yaratıldığı, niçin yaratıldığı, bu tasavvur esas alınarak şekillenmektedir. Elmalılı'da da âlemin varlığı Allah'ın varlığı ile temellendirilmekte ve âlemle ilgili izahlar ancak Allah'ın varlığı ile yapılmaktadır.²³⁵

Elmalılı'nın hâdis oluşu ile vurguladığı âlem, var olmak ve varlığını devam ettirmek için bir yaratana muhtaç olup her şey yaratanın hükmü altındadır. Âlemin yaratılması birden ve basit bir şekilde gerçekleşmemiştir. *Halk* etmek, tedrici bir düzen içerisinde rabbanî bir terbiye altında halden hale değişerek ve zıtları ile gelişerek vuku bulmuştur. Âlemin tedrici olarak yaratılmış olmasının Allah'ın kudretini gösterdiği düşüncesine; Allah'ın kudretine âlemin birden yaratılmasının daha uygun olduğu itirazı yapılabilir. Elmalılı bu itirazı muhtemel bir soru olarak ifade etmekte ve itiraza, tedriciliğin her aşamasının anlık oluşları da içerdiği bu nedenle Allah'ın kudretine daha çok ihtiyaç duyulan bir durumu işaret ettiği şeklinde cevap vermektedir. Ayrıca yaratmada tedricilik ve yaratmanın devam eden bir süreci ifade etmesi şimdiki yaratmanın imkânına da bir delildir. Âlemin bir anda yaratılmış olmasının Allah'ın kudretine zorunlu olarak delalet eden bir durum olmayacağını bilakis tedriciliğin eşyanın tabiatının Allah'a muhtaçlığını göstermesi açısından önemli olduğunu belirtir. Şöyle ki mevcudatta bir sıralamanın olması ve tedrici bir tekâmülün bulunması Rabbin âlem üzerindeki tasarrufunun ve tedbirinin göstergesidir.²³⁶

²³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1031.

²³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2174-76; 6/4955.

Elmalılı, Kur'ân-ı Kerîm ve âlemin, Allah'ın ayetlerini ihtiva eden iki kitap olduğunu vurgular. Âlem kitabı ya Hak Teâlâ'yı görmezden gelerek şeytanın temsil ettiği şekilde okunmakta ya da mevcudatla Hak Teâlâ arasında yaratma ilişkisine dayalı bir okuma gerçekleştirilebilmektedir. Kâinat kitabının bu şekilde okunmasında eşyaya ve beşere ait tüm bilgiler yaratma kavramı altında düzenlenmek, sınıflandırmak ve birleştirilmek suretiyle Allah Teâlâ'ya dayandırılır. Akıl sahibi kulun tefekkürü, Allah'tan başlayıp Allah'ta bitmektedir. Allah'ın Evvel ve Zâhir isimleri söz konusu başlangıcı; Âhir ve Bâtın isimleri de Allah'a dönüşü ifade etmektedir. Konu hakkında düşünmek ise Elmalılı'ya göre sürekli devam edecek bir eylemdir.²³⁷

Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeden âlemin düzenini ve anlamını hissetmek ve ilimler arasında bağlantı kurabilmek mümkün değildir. Böyle bir durumda bütün ilim ve sanatlar dağınık, anlamsız ve paramparça hale gelir. Elmalılı bu durumu ilimler açısından şöyle açıklamaktadır:

Cisim mefhumunda madde ve kuvvetle hareket ve sükûn nispetinde, tevhid olunmayan bir ilmi tabîî; bud, mekân ve zaman nisbetinde, kemmiyet mefhumunda toplanmayan bir ilmi riyazî; şuur mefhumunda, cisim ve ruh nispetinde toplanmayan bir ilmünnefis; hariç ve zihin nispetinde, hak mefhumunda toplanmayan bir Mantık; hayır ve şer mefhumunda, hüsnü kubuh vicdanında toplanmayan bir Ahlâk; nihayet illiyyet nispetinde ve vücut mefhumunda toplanmayan bir Hikmet, bir felsefe bulamayız.²³⁸

²³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1259-60.

²³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/19.

Elmalılı vüçûd mefhumu ve illiyyet nispetinin merkeze alınmasını her ne kadar hikmet ve felsefe için tanımlasa da yaptığı açıklamalarda bütün bilimler için vüçûd ve illiyyeti ayrıcalıklı bir mevkiye yerleştirmektedir. Elmalılı bir bilimin hakikati bildirebilmesinin vüçûd kavramını tasavvur; illiyyet ilişkisini ise tasdik ile mümkün olduğunu belirtmektedir. Bütün ilimler var olanın varoluş gerekçesini anlayabilmek için uğraşmaktadır. Burada vüçûd, hak ve illiyyet ilişkisi şeklinde üç unsur vurgulanır. Bu unsurlar bütün ilimlerde tasavvur ve tasdik etmenin temel prensipleridir.²³⁹ Bu açıklamalar bütün ilimlerin konusunun genel olarak mevcudat; vasıtasının ise illiyyet ilişkisi olduğunu göstermektedir.

Yaratılış Kur'ân-ı Kerîm'de felsefî bir problem olarak ortaya konmaz. Kâinatı Allah yaratmıştır. Yoktan/yokken var olmak, varlığın anlamlı ve farklı şeylerin bir araya gelerek bir bütün oluşturabilmeleri hakîm ve kuşatıcı olan bir kudretin delilidir.

Elmalılı'ya göre yaratılışın başlangıcı, kulun acziyetini gösteren ve kulu Hâlık karşısında secdeye götüren bütün detaylarıyla idrak edilemeyecek olan bir özelliğe sahiptir. Ona göre bu durum anlaşılma açısından ahiretin halleri, Peygamberlerin mucizeleri ve rü'yetullah meselelerine benzer.²⁴⁰ *Hak Dini Kur'an Dili*'nde bütün bir âlemi yaratmada ve ona şekil vermede Tanrı'nın mecbur olmayıp bilakis muhtâr olduğu ve âlemin mutlak ve vâcibu'l-vüçûd Allah tasavvurunun sonucu olduğu anlatılmaktadır.²⁴¹

²³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/19.

²⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2121.

²⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1031.

Müslüman mütefekkirler Allah'ın varlığı, birliği ve âlemin yaratılmış olduğunu ortaya koyma noktasında ortak bir amacı taşımaktadırlar. Bununla birlikte Elmalılı'da da görüleceği üzere hadiseleri yorumlama şekilleri ve detaylandırmaları ise tercihleri, birikimleri ve dönemin şartlarına bağlı olarak farklılık arz etmektedir.²⁴²

Elmalılı döneminin, “tecdid” arayışlarının hâkim olduğu ve pozitif bilimlerin özel bir ilgi ile karşılandığı bir yapıya sahip olması, yapılan değerlendirmelerde dikkate alınmalıdır. Ayrıca, Elmalılı'nın, birinci bölümde de görüldüğü gibi, klasik anlayışa bağlı kalan bir yönü olmakla beraber özellikle bu bölümde fark edileceği üzere olgu ve olayları açıklarken dönemin ilgi ve ihtiyaçlarını bilerek ve dikkate alarak bir yöntem belirlediği gözlemlenmektedir. Elmalılı'nın kozmik nesnelere dair açıklamalarında bilimsel camianın belirleyici gücünden etkilendiği, İslam dinini bilimsel verilerin ışığında anlama ve anlatma sorumluluğunu veya zaman zaman zorunluluğunu hissettiği anlaşılmaktadır.

Elmalılı'da âlem tasavvuru, arz ve semâvât; arz ve semâvâtın altı günde yaratılması ve yedi kat gök, Ay'ın yarılması başlıkları altında kozmolojinin en temel kabul edilebilecek nesneleri üzerinden ele alınacak ve akabinde tabiat kanunları izah edilecektir.

2.1. KOZMİK NESNELER

Yer ve gök yaratılışları itibariyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan önemli konulardandır. Yer ve göklerin varlığı ve yaratılışlarından neden bahsedildiği hususunda ise farklı görüşler bulunmaktadır. Söz konusu bu ayetlerle Elmalılı'da da olduğu gibi kozmoloji hakkında bilgi vererek kâinatın yaratıcısı olan Allah hakkında insanların

²⁴² Yazır, “Dibâce”, 26-27.

tefekküre davet edildiği belirtildiği gibi bazı araştırmacılar tarafından da maksadın evren hakkında bilgi vermek olmadığı; ayetlerin, vahyin indiği dönemde geçerli olan kozmolojik bazı veriler ışığında Allah'ın kudreti hakkında hatırlatmalarda bulunmak ve bu sayede bilinç oluşturmak için vahyedildiği ifade edilmiştir.²⁴³

Elmalılı'ya göre Kur'ân-ı Kerîm'de kozmik nesneler ve oluşumları hakkında bilgi vermek ve bilinç oluşturmak beraber hedeflenmektedir. Bunun yanı sıra zaman zaman ayetlerin metaforik ve sembolik anlamlarına da işaret edilmiştir. Elmalılı'nın ayetlerin ihtiva ettiği anlam ihtimallerini açıklaması; ayetlerde çok anlamlılık ve anlam katmanlarının olabileceğini düşündüğünü göstermektedir.

Mevcudat ve mevcudatın yaratılışı ile ilgili ayetlerde amacın bilgi vermek (*faide-i haber*) mi yoksa bilinç (*lazım-ı faide-i haber*) oluşturmak mı olduğu konusundaki bahsi geçen yaklaşım farklılıkları ile bağlantılı bir diğer tartışma konusu kozmik nesnelere ve onların yaratılışına dair olan pasajların kronoloji bilgisi verip vermediği ile ilgilidir. Ayetlerde fen bilimleri konusunda bilgilendirme yapıldığını düşünenler bağlantılı bir şekilde nesnelerin yaratılış kronolojinin de mevcut olduğunu kabul etmektedirler. Diğer

²⁴³ Kozmoloji içerikli ayetlerin amacının bilgi vermek olduğu iddiası bağlamında; bilimi tartışılmaz bir otorite olarak değerlendiren modern kültürü ciddi anlamda kritik eden bununla birlikte metafizik ile geleneksel kozmolojik bilginin birlikteliğine vurgu yapan yönüyle din-bilim ilişkisini değerlendirme noktasında dikkat çeken çalışmalardan biri de *Kadim Kozmoloji İrfanı* adlı kitaptır. Kitapta dinin görünmeyen dünyaya dayanması bununla birlikte modern dünyada bilimin sadece görünen dünyayı kabulü ve algılanabilir olanı dikkate almasının din bilim gerilimini artırdığı belirtilmektedir. Halbuki kitaba göre, kutsal metinlerde yer alan kozmoloji hakkında bilgi veren pasajlar sayesinde ezeli hikmet elde edilebilecektir. Bkz. Wolfgang Smith, *Kadim Kozmoloji İrfanı -Geleniğin Işığında Çağdaş Bilim-*, çev. Ali Sepetci, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 25-47; Söz konusu ayetlerin bilgi vermek değil bilinç oluşturmayı hedeflediği hakkında ise bkz. Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 95; Mustafa Çağrııcı, "Yer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/477.

araştırmacılar ise belli bir kronolojinin olmadığını belirtmekte ve gerekli olmadığını da düşünmektedirler.²⁴⁴ Elmalılı'ya göre ise kozmik nesnelerin yaratılmasında bir kronoloji olup önce arzın ilk yaratılışı akabinde semanın yaratılışı sonra da yeryüzünün insan yaşamına uygun hale getirilmesi gerçekleştirilmiştir.²⁴⁵

Kur'ân-ı Kerîm'de genel olarak arz ve semâvâtın yaratılışından bahsedilmekte ve ayrıca semâvâtta var olan nesneler, arzın döşenmesi ve bu kapsamda suyun yaratılması da açıklanmaktadır.

2.1.1. Arz ve Semâvât

Kur'ân-ı Kerîm'de *yer/arz* (الأرض) kelimesi; toprak, özel bir coğrafi bölge ve yeryüzü anlamlarında kullanılmaktadır. Bu başlık altında arz, yeryüzü anlamıyla ele alınmıştır.²⁴⁶ Sema sözlük anlamı olarak yüksekte olan şey, bulut ve gök anlamlarına gelmektedir. Kelimenin, Kur'ân-ı Kerîm'de hem fizikî bir anlam içeriği hem de kürsî, arş kelimeleri, miraç hadisesi ve beytül mâ'mur ile ilgili anlamlarda ortaya çıktığı gibi fizik ötesi manevi bir içeriği bulunmaktadır.²⁴⁷ Bu başlıkta sema kelimesinin sayılan anlamları ele alınacaktır.

Sema kelimesinin fizikî ve fizik ötesi anlam içeriklerinin net sınırlarla birbirinden ayrılması mümkün değildir. Fizikî olarak yapılan tanımlamaların fizik ötesi anlamı

²⁴⁴ Öztürk, *Kur'an ve Yaratılış*, 55,93-95. Konuyla ilgili ayetler; 2/el-Bakara: 29; 41/Fussilet: 9-12; 79/en-Nâziât: 27-33; 21/el-Enbiyâ: 30.

²⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4191; 7/5566.

²⁴⁶ Çağrı, "Yer", 43/476-77.

²⁴⁷ Erdoğan Baş, "Sema", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/453-54.

olabileceği gibi fizik ötesi aktarımların maddesel karşılıkları da bulunabilmektedir. Öncelikle Allah'ın kürsüsünün gökleri ve yeri kuşatan bir genişliğe sahip olduğundan bahseden bağlam ele alındığında “kürsî” Elmalılı'da Allah'ın ilminin ve kudretinin tecelli ettiği mahal ve mutlak mekân anlamında yorumlanmıştır. Arş ise; arz, semâvât ve kürsînin üstünde cisim olmayan bir nitelikle değerlendirilmiştir.²⁴⁸

Miraç sürecinde gerçekleşen göğe yükselme ve sidre-i munteha içerikleri ise sema kelimesinin yine aynı şekilde fizik ötesi anlamlarına ilişkindir. Zaman zaman Elmalılı'nın da açıkladığı gibi hadiselerin fizik ötesi boyutu bahsi geçen olayların madden gerçekleşmedikleri şeklinde yorumlanamaz.²⁴⁹ Farklı görüşler²⁵⁰ olmakla beraber Elmalılı'ya göre bir rivayete istinaden yedinci kat semada bulunan hergün yetmiş bin meleğin geri dönmek üzere ziyaret ettiği ev olarak nitelendirilen beytül mâ'mur da sema kelimesinin fizik ötesi anlamlarından biri olarak değerlendirilmektedir.²⁵¹

²⁴⁸ “Kürsî-i ilâhî semavat-ü arzda tecellî eden bütün maddelerin, kuvvetlerin kaynaşıp durduğu bu'd-i mutlak; ya'ni ilm-ü irade ve kuvvetten muarri olan sadece fezaı mücerred değil, bunların bir mir'ât-ı tecellisi bulunmak haysiyetiyle mekân ve hayyizi küle olmak muhtemeldir. Bunda mütemekkin olan Allah değil, semavat-ü arz denilen ecrâm ve ecrâmı mutehayyize mecmuudur. Bunun fevkinde daha vâsi' olarak imtidadı zamanî ve âlemi ukul ve ervahı muhtevî ve melâikei mukarrebîn ile mahfûf Arş vardır. Ve burası fevkâlmekândır. Artık bunda ma'nâ-yı cismaniyet yoktur.” Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/859.

²⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4570-81.

²⁵⁰ Elmalılı beytül mâ'mur hakkında üç görüş aktarmaktadır. İlki yukarıda ifade edilendir. İkincisi beytül mâ'murdan kastın kâbe olduğu ve her sene kâbeye gelen ziyaretçilerin önemine işaret edilmektedir. Üçüncüsü ise beytül mâ'mur müminin kalbidir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4551.

²⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4551.

Elmalılı öncelikle arz ve semâvât ile ilgili ayetlerde; yer, gök ve içindekileri Allah'ın yarattığını ve mülk sahibinin de O olduğunu vurgulamaktadır.²⁵² Elmalılı'ya göre yer ve gökler var olmak ve varlıklarını devam ettirmek için sebebe muhtaç olup Allah'ın varlığını ve birliğini bildiren ayetler ve delillerdir. Allah'ı aramak ve O'nun ayetlerini görmek için yer ile gök arasında bir fark yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiği üzere Firavun, Haman'dan sebeplere ulaşmak ve Hz. Musa'nın ilahına muttali olabilmek için bir kule yapmasını ister. Firavun'un Hz. Musa'yı yalancı çıkarmak için gerçekleştirdiği bu uğraşlar akim kalacaktır. Elmalılı söz konusu hadisenin tefsirinde Firavun'un yaptığı gibi gökte bir yıldız arar gibi gözetleme kulesi yaptırarak cismani usulle Allah'ı aramanın çıkışı olmayan bir yol olduğunu belirtmektedir. Bu şekilde Hz. Musa'yı mahcup etmek için takip edilen siyaset de istenilen sonucu doğurmaz. Bilakis gökte ve yerde her şey Allah'ı göstermekte ve Allah eserleri vasıtasıyla tanınabilmektedir.²⁵³ Bu nedenle kişinin Allah'a ulaşması için yükseklerle çıkacak bir merdivene değil; nazara ihtiyacı bulunmaktadır.

Kozmik nesnelerin Allah'ın eserleri olduğunu vurgulayan Elmalılı aynı zamanda 21/el-Enbiyâ: 30, 7/el-A'râf: 57, 36/Yâsîn: 80, ayetlerinin tefsirinde fen bilimlerinin döneminde geldiği noktayı esas alarak bilimsel veriler ışığında değerlendirmeler de yapmaktadır. Yer ve göğün bitişik (*ratk*) olduğu, daha sonra ayrıldığını (*fatk*) ve her şeyin sudan yaratıldığı bildiren ayet²⁵⁴ ile ilgili Elmalılı yaptığı açıklamalarda Allah'ın suyu

²⁵² 53/en-Necm: 31 bağlamında: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4603.

²⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4159-60; 8/6269.

²⁵⁴ 21/el-Enbiyâ: 30: “Ya o küfredenler görmedilerde mi ki Semâvât-ü Arz bitişik idiler de biz onları ayırdık, hayatı olan her şey'i sudan yaptık, hâlâ inanmıyorlar mı?”.

bitki, hayvan ve insanın hayatı için sebep kıldığını belirtmektedir. Elmalılı'ya göre son zamanlarda hidrojen elementinin önemine dair yapılan araştırmalar ve değerlendirmeler dikkate alındığında Kur'ân-ı Kerîm'in suya yaptığı vurgu daha anlaşılır hale gelmektedir. Elmalılı'ya göre bu durum suyun görünür bir şekilde hayat kaynağı olması ile de ilgilidir. Su sayesinde oluşabilen bağ ve bahçelerin hem hayatın bizâtihi kendisine dair olumlu katkıları bulunmakta hem de su insana ekonomik açıdan getiriler sağlamaktadır. İnsanların ihtiyacı olan gıdaların önemli bir kısmını suyun oluşturması, suyun yaşamın kaynağı şeklinde nitelendirilmesini daha görünür hale getirmektedir. Elmalılı zaman zaman kozmik nesneleri içeren ayetlerin yorumlarında suyun neden ayette açıkça geçtiği ile ilgili açıklamalarında da görüldüğü gibi bilimsel verilerden faydalanmakla birlikte ayetlerde amacın insanlarda Allah'ın kudreti ve yaratıcı vasfı hakkında bilinç oluşturmak olduğunu ısrarla belirtmektedir.²⁵⁵

Elmalılı, benzer şekilde rüzgâr ve rüzgârın doğurduğu sonuçlarla ilgili ayetleri²⁵⁶ iklim değişiklikleri ile bağlantılı olarak açıklamıştır. Rîh ve rüzgâr hareketli hava anlamındadır. Allah Teâlâ hareketi harekete başlangıç yapmıştır. Azaba sebebiyet veren hareketler olduğu gibi rahmete sebep olan hareketler de bulunmaktadır. Rüzgârın oluşumu da sıcaklık ve soğukluk tabiatı arasında galibiyet ve mağlubiyet derecelerinin değişimi ile ilgilidir. Bu durum ise “tabiat üstü olan Allah'ın emridir.” Allah'ın kudreti ve hakimiyeti düzenli ve düzensiz her iki hareket kabiliyeti bahşedilmiş rüzgârlarda görülmektedir. Rüzgârların oluşumu kadar sebebiyet verdiği doğa olayları da ilahi fiillerin bildirisi niteliğindedir. A'râf sûresinde gece-gündüz, yer-gökler, rüzgâr örnekleri

²⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3351-52, 3441-43.

²⁵⁶ 7/el-A'râf: 57.

üzerinde yaratma, emir maddiyat ve maneviyat yoluyla ilahi varlığın delilleri sıralanmıştır.²⁵⁷

Mevcudattın sadece varoluş ve yaratılış süreçleri ile değil özellikleri ile de hayret ve hayranlığa neden olduğunun bir örneği “O ki size yeşil ağaçtan bir ateş yaptı da şimdi siz ondan tutuşturup duruyorsunuz.” (36/Yâsîn: 80) ayetinin tefsirinde muşahhaslaşır. Ayeti kerimede sürtme hareketi sayesinde yeşil ağaçtan ısı ve ateşin çıkması anlatılmaktadır. Elmalılı *Hak Dini Kur'an Dili*'nde, tabîi ve fen bilimlerindeki gelişmeler vasıtasıyla ayetin elektiriğe işaret ettiğinin anlaşılır hale geldiğini ifade etmektedir.²⁵⁸

Semâvâtın kendisinden bağımsız düşünölemeyeceğı bir olgu da gök cisimlerinin bir felekte yüzüyor olmalarıdır. “Halbuki o, o hâlik ki geceyi, gündüzü ve Şemsü Kameri yaratmış, bütün o ecrâm her biri birer felekte yüzüyorlar.” (21/el-Enbiyâ: 33) ayeti ile Elmalılı, eski astronomi ilminin kabul ettiğı, cisimlerin felekler yoluyla hareket ettiğı teorisinin reddedildiğini belirtmektedir. Ayette cisimleri felek yani yörünge döndürmemekte, bilakis cisimler bir yörüngede hareket etmektedirler. Astronomi bilimi de gök cisimlerinin uzayda bir eksen veya yörünge üzerinde hareket ettikleri esasına dayanmaktadır. Dönemsel farklılıklarla beraber bilimsel çalışmalar bazen gök cisimlerinin kendi yörüngelerinde hareket ettiğı bilgisine zıt yorumlar veya iddialar ortaya koymuştur. Günümüzde bilimsel veriler ise bu hareketi ve hareket şeklini destekler niteliktedir. Elmalılı'ya göre Kur'ân-ı Kerîm'de yerin gökten ayrıldığıının bildirilmesi ve Batlamyus astronomisinin geçerliliğini ortadan kaldıracak nitelikte cisimlerin bir

²⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2198.

²⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4042.

yörüngede hareket ettiğinin ümmi bir Peygamberin getirdiği haber ile ilan edilmesi Allah'ın ayetlerinden olup Hz. Muhammed'in peygamberliğini ortaya koyan delillerdendir. Bu gibi ayetleri yorumlarken Elmalılı, Kur'ân'da bilinen bilime muhalif noktalara rastlanıldığında; bilimsel verilerin değişebildiği gerçeğinden hareket edilmesinin önemini belirterek Kur'ân'ı bilime uydurmaya çalışmak yerine bilimi Kur'ân'la birleştirmek gerektiğini ifade eder.²⁵⁹

Elmalılı'nın mutlak surette bilimsel verilerle açıklama yapma telaşında olmadığı örneklere de rastlanmaktadır: “Bir de semaya bakın biz onu kuvvetle bina ettik ve şüphe yok ki biz çok vüs'a malikiz.” (51/ez-Zâriyât: 47) ayette geçen *mûsiûn* (مُوسِعُونَ) kelimesinin modern fizikte evrenin sürekli genişlediği şeklindeki bilimsel veriler esas alınarak anlaşılma ihtimali varken Elmalılı kelimeyi güç, kuvvet ve imkân sahibi anlamında tefsir etmiştir. Şöyle ki Allah'ın kudreti semayı istediği gibi genişletecek şekilde eşsizdir. Diğer bir muhtemel mana Allah'ın zenginlik ve nimetini lütfetmede genişliğidir ve son olarak mûsiûn kelimesi Allah'ın darlıkları genişletmesi, sıkıntıları açması olarak da anlaşılabilir.

Yukarıdaki örnekler Elmalılı'nın bilimsel verilerin ayetlerin tefsirinde kullanılmasına dair yaklaşımının her zaman aynı olmadığını göstermektedir. Elmalılı bazen fen bilimlerinin döneminde geldiği noktayı esas alarak 21/el-Enbiyâ: 30, 7/el-A'râf: 57, 36/Yâsîn: 80 ayetlerinin tefsirinde görüldüğü üzere değerlendirmeler yaptığı gibi; bazen de 21/el-Enbiyâ: 33 ayetindeki gibi bir bilimsel verinin ayet ile düzeltildiği ve dönemin güncel bilimsel seviyesinin ise ayetteki mana ile kesiştiği -ki bu durumu Elmalılı

²⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3354-55.

Kur’ân’ın fenne zaferi olarak düşünmektedir.-yorumlarına yer vermekte; bazen de bilimsel verilerden faydalanabilme imkânı varken 51/ez-Zâriyât: 47 ayetinde olduğu gibi tefsirinde hiçbir bilimsel açıklama yapmamaktadır.

Elmalılı’nın ayet hakkında yapılan bilimsel değerlendirmelere katılmadığı da olmuştur. Bu durum özellikle döneminin bilimsel verileri ile çelişen bir yorumda ortaya çıkmaktadır. Örneğin Elmalılı, “Boyuna irtifa verdi nizamına koydu.” (79/en-Nâziât: 46) ayetine istinaden semayı tam bir küre şeklinde düşünenlerin olduğunu belirterek bu anlamın net ve açık olmadığını, tüm detayları Allah’ın bildiğini vurgulamaktadır.²⁶⁰ Kanaatimizce bu değerlendirmesinde yaşadığı dönemde semanın tam küre şeklinde olmadığı bilakis elips şeklinde olduğu bilgisine ulaşılması da etkili olmuştur.

Elmalılı, tefsirinde çok lüzumlu görmemekle beraber mahzurlu olarak da değerlendirmede bazı yorumları da aktarmaktadır: Hecâ harfiyle başlayan Kâf sûresinde Elmalılı kaf harfi ile ilgili yorumları aktarırken kaf’ın arzı çevreleyen bir dağ olduğuna dair görüşü Râzî’nin zayıf bulduğunu belirtir²⁶¹ ve Râzî’nin hem yorumları zayıf buluşu ve hem de tamamen reddetmemesine katılır. Elmalılı herhangi bir görüşü tekzip etmeyi insafsızlık olarak değerlendirmekte rivayetin yalanlanması yerine söze yüklenen muhtemel sahih anlamı bulmayı daha doğru bir yaklaşım olarak düşünmektedir.²⁶² Bazı rivayetlerde dağın arzı çevrelediği nakledilmiş uzantılarının arzın içlerine nüfuz ettiği ve depremlerinde bunların hareketinden meydana geldiği ifade edilmiştir. Elmalılı’ya göre

²⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5564-65.

²⁶¹ Râzî’nin görüşleri için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr Mefâtihu’l-Gayb*, 20/252.

²⁶² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4493-95.

bu rivayetler Peygamber’e dayandırılmadığından bir nazariye olarak düşünülebilir. Bu yorum Elmalılı’ya Yunanlılarda bilinen, her şeyin menbaı ve kül karışımı halinde bulunan (*halita-i kül*) maddenin ilk halini adlandırmak için kullanılan *chaos* kelimesini hatırlatmaktadır. Akabinde bu izahların tefsir için temel olmayacağı heca harfini Kaf Dağı olarak açıklamaktan ziyade Allah’ın kudretini gösterir müteşabih bir ayet olduğu şeklinde yorumlamanın daha doğru olduğunu belirtmekle²⁶³ birlikte kaos kelimesinin kültürümüzdeki kaf ve kaf dağı ile ilişkili olabileceğini ve bazı eserlerde bu durum için “amâ”²⁶⁴ tabirinin kullanıldığını da ifade etmektedir. Elmalılı ayrıca *chaos* kelimesinin Yunana nasıl geldiğinin tam olarak bilinmediği bununla birlikte bütün dinlerde temel olan âlemin hâdis oluşu ile ilgisinin iddia edilebileceğini düşünmektedir. Kaos kelimesi zulmet ve gece anlamına gelmektedir. Karanlığa ve zulmetede en uygun durum *adem*dir. Vücûdda ise bir aydınlık nuraniyet bulunmaktadır. O halde temel tartışma meselesi âlem zulmetten mi yoksa ademden mi çıktı? Şeklinde formüle edilebilir. Bununla birlikte düşüncüyü daha net ortaya koyan soru ise kendi kendine mi çıktığı yoksa bir muhdis

²⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4495.

²⁶⁴ *Amân*ın kelime manası “körlük ve yüksek bulut” şeklindedir. İbnü’l-Arabî bazı rivayetlerde geçen zulmet kelimesinin amâ kelimesiyle aynı anlama geldiğini söylemektedir. Benzeri şekilde Kur’ân-ı Kerîm’de de insanların annelerinin karınlarında birbirini takip eden üç “karanlık merhalede” yaratıldığından bahsedilmiştir. “İbnü’l-Arabî’ye göre bütün bunlar yaratılışın yokluktan meydana geldiğini, Allah’ın zâtî sıfatının nur, mâsivânın aslî sıfatının ise “karanlık” ve “körlük” olduğunu, ilâhî ışığın karanlığı aydınlatması sonucunda varlığın vücut bulduğunu belirtmektedir.” Bkz. Süleyman Uludağ, “Amâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/553.

tarafından mı çıkarıldığıdır. Konuyu bu bağlamda tartışan Elmalılıya göre âlem hâdistir ve muhdissiz olamaz.²⁶⁵

Elmalılı'nın, bahsi geçen ayetin tefsirinde aktardığı rivayetler ve bu rivayetleri yorumlarken kendini konumlandığı yer, bir yorumu reddetmek için herhangi bir gerekçe veya delil yoksa söz konusu tefsirlerin farklı seviyelerde bir anlamı olduğu şeklinde zuhur etmekte ve bu yönü dikkat çekmektedir. Yukarıda verilen örneklerden anlaşıldığı üzere Elmalılı ayetleri bazen fiziksel anlamları ile bilimsel verilere dayanarak bazen fizik ötesi âlemle ilişkilendirerek bazen de temsili içerikte yorumlamakta veya her bir anlama ihtimallerini aynı anda ve aynı ayet için mümkün görmektedir. Bununla birlikte o, kozmik nesnelere dair her ne yorum yapılırsa yapılsın temel noktanın mevcudatın ve özelde kozmik nesnelerin Allah'ı gösteren alem ya da alemler olduğunu vurgulamaktadır.

2.1.2. Arz ve Semâvâtın Altı Günde Yaratılması

Kur'ân-ı Kerîm'de arz ve semâvâtın altı günde yaratıldığı beyan olunmaktadır.²⁶⁶ “Filvaki rabbiniz o Allahdır ki gökleri ve yeri altı günde yarattı.” (7/el-A'râf: 54) ayetinin tefsirinde Elmalılı Yüce Allah'ın birbiri ardınca gökleri ve yerleri yüceliği ve basitliği gösteren örnekleriyle çeşit çeşit bir ölçüyle ve belirli bir süreye kadar altı gün şeklinde ifade edilen bir vakitte yarattığını belirtir. Örneksiz yarattığı bütün mahlukat O'nun hükmü altında şekilden şekle bir aşamadan başka bir aşamaya tahavvül edip devam

²⁶⁵ Janet ve Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 202 (156. dipnot -çevirenin dipnotu-), 226 (176. dipnot -çevirenin dipnotu-)

²⁶⁶ 7/el-A'râf: 54; 10/Yunus: 3; 11/Hûd: 7; 57/el-Hadîd: 4; 41/Fussilet: 9-12.

etmekte bunların hepsi üzerinde hakîm, mutlak ve müteâl olan Allah rubûbiyyetini ve ıstifâsını göstermektedir.²⁶⁷

Elmalılı ilgili ayetlerde geçen gün kelimesinin sözlük anlamıyla Güneş'in doğuşu ve batışı ile sınırlandırılan zaman dilimi anlamında kullanılamayacağını zira kelimenin henüz yerin ve Güneş'in varlığının dahi söz konusu olmadığı bir bağlamda geçtiğini belirterek kelimenin bilinen güne eşit, kısa ya da uzun olma ihtimallerini içerdiğini ve genel olarak vakit anlamına geldiğini açıklamaktadır. Ona göre "altı gün" ibaresinin kullanılmasında amaç bu miktarın ezele ve Allah'ın hakimiyetine kıyasla sınırlı oluşunu anlatmaktır.²⁶⁸

De ki: siz gerçekten küfredip duracak mısınız o hâlîka ki arzı iki günde yarattı, bir de ona menedler koşuyorsunuz? O bütün âlemlerin rabbi. Hem ona üstünden ağır baskılar yaptı ve onda bereketler husule getirdi ve onda azıklarını takdir buyurdu araştıranlar için bir düzeye dört gün içinde. Sonra semaya doğruldu da o bir dumanken ona ve arza gelin, ikiniz de ister istemez dedi: geldik isteye isteye dediler. Bu suretle onları iki günde yedi sema olmak üzere yerine koydu. (41/el-Fussilet: 9-12).

Yukarıdaki ayette yerin, göklerin yaratılması ve yerin yaşama uygun hale getirilmesinin sekiz günde gerçekleştiği şeklinde yorumlar²⁶⁹ yapılsa da Elmalılı ayetleri

²⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2171-72.

²⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2172-73.

²⁶⁹ Baş, "Sema", 36/454.

evrenin altı günde yaratıldığının²⁷⁰ başka bir şekilde söylenişi veya detaylandırılması olarak açıklamaktadır. Dağların dört günde ve arzın iki günde yaratılmasını birbirinden bağımsız değerlendirmez. Arzın yaratıldığı iki gün de bu dört gün içerisinde mütala edilmiştir. Aynı zamanda ona göre arzın yaşam için uygun şartlara ulaştırılması maksadıyla gerekli olduğu ifade edilen dört günü dört mevsim olarak da düşünmek mümkündür.²⁷¹

Arz ve semâvâtın bahseden ayetlerde de olduğu gibi arz ve semâvâtın altı günde yaratıldığına dair pasajların yorumunda da Elmalılı, konuyu Allah tasavvuru ile ilişkilendirerek “altı gün” mevzuunda dahi maksadın, Allah’ın sınırsızlığı ve mutlaklığı yanında mevcudatın sınırlılığı ve mukayyetliğini açıklamak olduğunu belirtmiş ve aynı zamanda bu minval üzere de kelime analizleri yapmıştır.

2.1.3. Yedi Kat Gök

Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın semaları yedi kat olarak yarattığından bahsedilmektedir.²⁷² Elmalılı’ya göre ayetlerde Allah’ın yedi gök yarattığının ifade edilmesi daha ötesinin olmadığı sonucunu zorunlu olarak doğurmaz. Yedi kat göğün ötesinin var olduğunu gösteren deliller de bulunmaktadır: Âyetü’l-Kürsî de Allah’ın kürsüsünün gökler ve yerden daha geniş olduğundan bahsedilmektedir. Arş ile kürsî kıyaslandığında ise daha önce geçtiği ve hadiste ifade edildiği gibi kürsî çölde bir halka gibidir. Çöl burada arşı, halka da kürsîyi ifade etmektedir. O halde göklerin üzerinde bir kürsî, kürsînin üzerinde bir de arş bulunmaktadır. Arş ve kürsî hakkındaki yorumlar da

²⁷⁰ 41/el-Fussilet: 12.

²⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/4188-89.

²⁷² 2/el-Bakara: 29; 41/Fussilet: 12; 65/et-Talâk:12; 67/el-Mülk: 3.

dikkate alındığında semâvât çok geniştir. Ayette belirtilen yedi gök yörüngeleri ile beraber hareket ettiği bilinen yıldızların bölgeleri anlamındadır. Yıldızları kapsayan sema, dünya seması adını alır ve göklerin en aşağısını oluşturur. Güneş bunların ortasındadır. Yedi göğün bildirilmesi güneşin merkezi konumunu ifade etmek ve en çok tanınan yıldızları belirtmek içindir.²⁷³

“O Allah ki yedi semâ yaratmış arzdan da onların bir mislini, aralarında emir inip duruyor şunu bilirsiniz diye ki: Allah her şeye kadirdir ve Allah her şeyi ilmiyle ihata etmiştir.” (65/et-Talâk: 12) ayette “arzdan da onların bir mislinin” yaratıldığı bilgisi verilmektedir. Ayeti kerime hakkında yapılan yorumlar yedi kat sema gibi arzın da benzeri bir yapıda olup olmadığına ilişkindir. *Hak Dini*’nde gökler ve yerler arasında kurulan bu benzerlik ilişkisinin çoğu müfessire göre adet bakımından veya vasıf/mahiyet itibariyle olabileceği belirtilmektedir. Sayısal/adet benzerlik açısından kurulan ilişki dikkate alındığında yedi sema gibi yedi arzın da olduğu yorumlarına yer verilmiştir. Bunların her biri arasında da yer ve gök arasındaki kadar mesafe bulunduğu; gezegenlerin her birinin kendi göğü olan bir arz gibi olduğu ve her arzda Allah’ın mahlukatının ikamet ettiği ya da edebileceği belirtilmektedir. Böylece rivayetler ve ifadeler, arzın birden çok olduğunu anlamaya izin vermekle beraber arz kelimesi tekil kullanılırken semâvât kelimesi çoğul olarak ayette geçmektedir. Bu durum arz kelimesinin tekil olarak kullanılmasındaki hikmeti de düşünmeyi gerektirir. Elmalılı’ya göre arz yerde suflî, gök yüksekte ulvî olandır. Yer ağırlık ve sabite merkezidir. Emrin inişi belli bir hikmete dayanarak ağırlık merkezi olan bir noktaya düşmektedir. Düşüş ve ağırlık merkezimiz

²⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/5077-78.

olan arzımız bir olup; duyularımıza yansıyan, ruh ve şuura delil olan ve gayb hakikatlerine yükselten ve indiren gökler ise çok sayıdadır.²⁷⁴

Elmalılı'da *esahhı akval* nitelendirilmesi ile ifade edilen diğer bir yorum ise “arzdan da onun bir mislinin yaratılması” ibaresinden yerlerin ve göklerin birbirine mahiyet olarak benzerliklerinin kastedilmiş olmasıdır. Arz ile gezegenler aynı cinsten (mücaneset) olarak nitelendirilirken arz ile semâvât arasında ise benzerlikten (mümaselet) bahsedilmektedir. Bu durum arz ve semâvâtın bir gezegen olması, kendi içinde ağırlık merkezlerinin bulunması ve en azından maden, bitki türünden farklı düzeylerde varlıkların yaşayabileceği cisimler oldukları anlamına gelmektedir.²⁷⁵

Hak Dini'inde başka bir ihtimal olarak *el-arz* kelimesi ile bildiğimiz ve üzerinde yaşadığımız arzın anlatıldığı yorumuna da yer verilmektedir. Bu açıdan bakıldığında arzın kıtaları, iklimleri ve tabakaları itibariyle yedi kat semaya benziyor oluşunun ifade edilmiş olması da mümkündür.²⁷⁶ Elmalılı sıralanan bu üç yorumun hepsini sahih bulmaktadır.

Elmalılı'nın burada aktarmayı anlamlı bulduğumuz konuyla ilgili bir diğer yaklaşımı ise, insanın arzdan/topraktan yaratılışını anlatan ayetleri²⁷⁷ hatırlatarak ve Talâk sûresi 12. ayette geçen “*min*” edatından وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ²⁷⁸ hareketle arz kelimesi ile insanın aslına ve yaratılışına işaret edildiğidir. Burada arz insan yerine kullanılmıştır.

²⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/5078-80.

²⁷⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/5081.

²⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/5081.

²⁷⁷ 3/Âl-i İmrân:59; 20/Tâhâ: 55.

²⁷⁸ 65/et-Talâk:12.

Semâvât ise nefsin üstünde yedi kat olarak konumlanmaktadır. Bu açıdan yedi kat semanın insanın havass-ı hamse, akıl ve vahiyden müteşekkil yedi idrak yolu anlamına geldiğini belirtmektedir.²⁷⁹

Böylece Elmalılı'nın sahih bularak aktardığı yorumlar ile son olarak yer verilen yedi kat gökle yedi idrakın ilişkilendirilmesi şeklinde ortaya çıkan lügavi açıklaması onun ayetleri farklı açılardan ele aldığı ve farklı anlama ihtimallerinin olabileceğine dair tercihini göstermektedir.

2.1.4. Ay ve Ay'ın Yarılması

Ay (الْقَمَر) Kur'ân-ı Kerîm'de adına sûre de bulunan önemli kozmik nesnelerden biridir. Elmalılı Ay'a konaklar menziller takdir edildiğini ve Ay'ın Güneş gibi istikrarlı bir şekilde akıp giderek değil de menzillere göre hareket ettiğini belirtmektedir. "Ay'a da: menzil menzil ona miktarlar biçmişizdir, nihayet dönmüş eski urcun gibi olmuştur." (36/Yâsîn: 39). Ayetin tefsirinde Elmalılı, Ay'ın konak yerlerine uğrayarak farklı şekillerde görüldüğünü, aydınlığının artarak akabinde azalarak değişiklik gösterdiğini açıklamaktadır. Yeni astronomi kanunlarına da mutabık olarak her biri belli bir yörüngede kendi sınırları çerçevesinde hareketlerini devam ettirirler.²⁸⁰

Ay hakkında Kur'ân-ı Kerîm'de üzerinde durulan önemli konulardan biri de Ay'ın yarılması meselesidir. "Yaklaştı saat, yarıldı kamer." (54/el-Kamer: 1) ayeti hakkında yapılan yorumlar hadisenin mazide mi gerçekleştiği yoksa kıyamet kopmadan önce mi vuku bulacağı ile ilgili olarak değişmektedir. Ayete hakiki anlamıyla hadisenin

²⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/5081.

²⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4031-32.

gerçekleşmediğini belirterek mecaz anlam verenler de olmuştur. Elmalılı Ay'ın yarılması hadisesinin tek defada şimşek çakar gibi süratli bir şekilde iki defa ayrılıp kapanarak gerçekleştiği görüşündedir.²⁸¹

Elmalılı filozofların görüşünü İbn Sînâ üzerinden değerlendirmektedir. İbn Sînâ'nın tabiat ilmi ile ilgili düşüncelerinde isabet edemediğini belirtir. İbn Sînâ gök ve göksel cisimleri maddesiz ve basit bir cisim olarak düşünmüş, göksel cisimlerin yarıma ve kapanma özelliğinin olamayacağını belirtmiştir. Göğün oluş ve bozuluş kabul etmediğini; onun tekvini değil ibdai bir cevher olduğunu söylemiştir. Feleklerin ise cisim olmadıkları; dört unsurdan oluşmayan maddesiz bir cevher olduklarını ifade etmiştir.²⁸² Güneş, Ay ve yıldızların gayr-ı mürekkep yani basit olduklarını düşünmektedir. Bu açılardan filozoflar değerlendirmelerinde ayın yarılmasını reddetmişlerdir.²⁸³

Elmalılı'ya göre gök cisimlerinin tabiatlarında doğrusal harekete ilke olabilecek bir meyil bulunmadığı düşüncesi delillendirilerek kesin bir şekilde ispat edilmiş değildir. Elmalılı'nın açıklamalarında bu önermenin yıldızları da kapsamı, önermede ortaya koyulan tespitlerin artık geçerliliğini kaybetmiş olan Batlamyus astronomisi esası üzerine bina edildiğini göstermektedir.²⁸⁴ Elmalılı, filozofların “basit bir yapıda olan uzayın harekete meyilli bulunmamakla beraber dairesel harekete meyilli” olduğu düşüncesiyle tenakuza düştüklerini iddia etmektedir. Zira dairesel harekete meyilli olanın doğrusal harekete meyilli olamayacağı nasıl iddia edilir. Elmalılı'ya göre doğrusal ve dairesel

²⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4623-25.

²⁸² İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 250-254.

²⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4629-30.

²⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4630.

olmak hareketin sıfatına dair hususlar olup cevheri ile ilişkili değildir. Başka bir deyişle birinin mümkün olduğu yerde diğeri de mümkündür.²⁸⁵

Elmalılı filozofların yıldızları maddesiz cisimden sayarak hataya düştüklerini savunur. Ona göre halbuki yıldızlar da yeryüzü cisimleri gibi maddi cisimlerden oluşmuştur. Dolayısıyla oluş ve bozuluşu kabul ederler. Bu görüş dönemin fen ve felsefe anlayışına da uygundur. Bugün kabul edilen görüşe göre arz Güneş'ten, Ay da arzdan ayrılmıştır. Ayrıca bugünkü fen Ay'ı, *esîr* (الأثير) cismi olarak kabul etmediğinden yarılabilme kabiliyetini de Ay için tanımlayabilir. Ay'ın yarılmasını içten ve dıştan gelebilecek bir patlama veya Ay'ın elastiki bir özelliğe kavuşturularak açılıp kapanması şeklinde vuku bulan bir hadise olarak tasavvur etmek mümkündür.²⁸⁶

İlk ve Orta çağ kozmoloji ve astronomisinde âlem ay altı ve ay üstü diye ikiye ayrılmakta, ay altı âlemde oluş ve bozuluşa uğrayan fizikî varlıkların dört unsurdan; ay üstü âlemi meydana getiren, fakat oluş ve bozuluşa uğramayan yıldız ve feleklerin ise beşinci unsur olan esîrden oluştuğu kabul edilmekteydi.²⁸⁷

Yukarıda ifade edilen esîr teorisinin Elmalılı tabii olguların keyfiyetini ortaya koyamadığını ve döneminde fen bilimlerinin, “Ay”ı esîr cismi olarak değerlendirmedeğini ifade etmektedir.²⁸⁸ Esîrin tek birim olduğu belirtildikten sonra onun bir kısmının

²⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4631.

²⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4631.

²⁸⁷ Mahmut Kaya, “Esîr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/390.

²⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4631.

harekete geçiyor olması anlaşılabilir değildir. Esîr maddesinin ferdi parçalara ayrılabilmesi durumunda ise her parça diğerinden ayrı olduğundan izah edilemez bir kopukluk olacaktır.²⁸⁹ Esîr maddesi hakkında bu düşünceye sahip olan Elmalılı, Ay'ın yarılma kabiliyetini de reddetmez. Yarılmanın gerektirdiği kuvvet ve kudret, Allah'ın kudretidir. Ayetin bağlamına dönersek Allah, rasulunun talebine cevap vererek Ay'ın yarılması iradesini göstermiştir.²⁹⁰

Konu tefsir edilirken İbnü'l-Arabî Ay ve Ay'ın yarılması hakkında yaptığı açıklamalara da *Hak Dini* 'nde yer verilmektedir. Ay'ın yarılması konusunda da İbnü'l-Arabî, Allah Teâlâ'nın Ay'a Hz. Muhammed'in peygamberliğini gösteren bir mucize olarak yarılma vasfı lütfettiğini belirterek izahat getirmektedir.²⁹¹ Elmalılı'ya göre İbnü'l-Arabî, Ay'ın yarılması hadisesini sadece bakanların gözlerine yarılmış olarak gösterilen sübjektif bir hadise olarak değil objektif bir hadise olarak kabul etmektedir. Elmalılı'nın bu görüşü vurgulanmasının bir sebebi de konu hakkındaki İbnü'l-Arabî'nin "O vaki, nefsel'emirde mi yoksa nâzırın nazarında mı bu ihtimal ancak muhbirin kavliyle mürtefi olacaktır." sözlerinin yanlış anlaşılmasıdır. Ay'ın yarılmasının sadece bakanların nazarında gerçekleşen bir hadise olduğunu savunmak, bu olayın sihir olduğunu kabul etmek anlamına geleceğinden Elmalılı, bahsi geçen görüşün İbnü'l-Arabî'ye isnad edilemeyeceğini söylemektedir.²⁹²

²⁸⁹ Yazır, "Dibâce", 22.

²⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4632.

²⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4632-33.

²⁹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4634.

Elmalılı, İsmail Fenni'nin (v. 1946) İbnü'l-Arabî'nin görüşleri hakkındaki mütalaasını da *Hak Dini*'nde aktarmaktadır. Fenni, İbnü'l-Arabî'nin Ay'ın yarılmayı hadisesini sadece insanların bakışlarında gerçekleşmiş bir vakıa olarak değerlendirmesini olası görmektedir. Zira, Fenni'ye göre bu durum daha önce gök cisimlerinde bir değişikliğe sebebiyet veren sihir örneği olmaması nedeniyle hadisenin sihir olduğu anlamına gelmeyeceği; aynı zamanda mucize oluşuna da mâni bir durum teşkil etmediğinden anlaşılabilir bir düşüncedir.²⁹³

Elmalılı bu izahatı da doğru bulmaz. Fenni'nin de İbnü'l-Arabî'yi yanlış anladığını belirtir. Olmamış bir şeyi olmuş gibi göstermek bir hüner olarak algılsa da peygamberlere yakıştırılabilecek bir özellik değildir. Elmalılı İbnü'l-Arabî'nin de birçok yerde Ay'ın yarılmayı hadisesini hakikaten gerçekleşmiş bir vakıa olarak değerlendirdiğini aktarmaktadır. Elmalılı'nın aktardığına göre İbnü'l-Arabî tarafından belirtilen husus, Ay'ın yarılmayı hadisesinin hakiki mi olduğu yoksa insanın gözüne mi öyle görüldüğü ayırımının veya ihtimalinin muhbirin sözü ile yaygınlık ve kıymet kazanacağıdır.²⁹⁴

İsmail Fenni, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini değerlendirirken yukarıda mütalaa edilen açıklamaları yapmakla beraber kendi görüşünü Allah'ın kudreti, bir şeyin olmasını istediğinde o şeyin Allah'ın ol emriyle oluvermesi ve Ehl-i sünnetin konu hakkında icma etmiş olması gibi hakikatleri beraber ele alarak Ay'ın yarılmayı hadisesinin gerçekleştiğini, Müslümanlar tarafından tasdik olunan bir vakıa olduğunu ancak

²⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4634-35.

²⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4635.

keyfiyetinin yalnızca Allah tarafından bilinebileceğini ifade etmektedir. Elmalılı *Hak Dini Kur'an Dili*'nde İbnü'l-Arabî ve İsmail Fenni'nin de görüşlerini aktararak Ay'ın yarılması hadisesini tartışmakta ve sonuçta mucize gibi tabiat üstü hadiseleri kavramanın aklın kavrayış alanı dışında olduğu sonucuna ulaşmaktadır.²⁹⁵

Ay'ın yarılması hadisesi Elmalılı döneminde; ya fiilen gerçekleşmemiş ve din dilinin kendine has özellikleri çerçevesinde metaforik anlamlar ihtiva eden bir olay olduğu ya da fen ve tabiat bilimlerinden istifade ederek bilimsel gelişmeler ışığında anlaşılabilir bir hadise olduğu şeklinde yorumlanmış ya da Kur'an'da geçtiği zâhirî anlamları ile anlaşılması gerektiği düşünülmüştür. Elmalılı ise Ay'ın yarılmasının fiilen gerçekleştiğini kabul etmekte ve olayı Allah'ın iradesi ve kudretine dayandırmaktadır.

2.2. TABİAT KANUNLARI

Âlemde meydana gelen bütün oluşlarda mekân ve zaman itibarıyla bir düzen bulunmaktadır. Elmalılı'ya göre tabiatта eşyanın sadece ilk oluşunda değil sürecin devam edegelen bütününde hikmet ve fayda vardır. Zayıfların kuvvetlendirilmesi ve kuvvetlilerin kötü hale düşmesi bir tabiat işi olmayıp Allah Teâlâ'nın kudretinin ayetlerindendir.²⁹⁶ Dünya hayatı ve ahiret hayatı olarak bütün bir şekilde süreci değerlendirdiğimizde, olaylar sonsuz bir geleceğe doğru yeniden var olmak için ilerlemektedir.²⁹⁷

²⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4636.

²⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3715.

²⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1262.

Mevcudatın varoluş süreci incelenirken en çok başvurulmuş kavramlardan biri de tabiattır. Tabiat, aslî yapı, seciye anlamlarına gelmektedir.²⁹⁸ Tabiatın terim anlamı ise;

Bir varlığı belirleyen özelliklerin tamamını, hareket sağlayıcı güç diye kabul edilen etkeni, doğuştan sahip olunan aslî yapıyı (fitrat), bilimsel veya metafizik açıdan ele alınan maddî dünyayı, hareketin ve onu takip eden sükûnun ilkesini, kültür ve tekniğin etkisiyle değişikliğe uğramamış olan şeyi ve nefsin ilk güçlerinden birini ifade eder.²⁹⁹

şeklinde geniş bir alanda tanımlanmaktadır.

Tabiat kanunları ise insanın âlemi okuma sürecinde mevcudatın varoluşunu; anlama çabası, yorumlaması ve isimlendirişidir. Elmalılı'nın tabiat ve tabiat kanunları hakkında yaptığı tüm açıklamalar Allah'ın, âlemi tabiat kanunları ile yarattığı fikrine yöneliktir. Elmalılı kâinatın yaratılışını; yok iken var edilen, bir iken çoğalan; ilk olarak dumana benzer madde iken sonra birçok cisim ve yıldızın oluştuğu, tek bir tabiat değil birçok tabiatın, çeşitli cins ve türlerin varlık sahasına çıktığı bir süreç olarak değerlendirir.³⁰⁰ Allah'ın âlemi tabiat kanunları ile yaratması etki edenin kim olduğunu değil etki ediş yollarını göstermektedir. Bu durumu Elmalılı şu şekilde ifade etmektedir: “Kavanini tabiiyye ta'biri müessirin değil, tarıkı te'sirin ifadesidir...tabiat Allah'ın etki alanıdır.”³⁰¹ Allah bu kanunların hepsine hakimdir ve bu kanunlara mecbur ve mahkûm

²⁹⁸ Râgıb el-İsfahânî, “Tabiat”, 304.

²⁹⁹ Şaban Ali Düzgün, “Tabiat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/325.

³⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3352.

³⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/303.

değildir. Yeniden diriltmeye kadir oluşu da bununla ilgilidir. O halde kanunlar ezeli olmayıp sonradan koyulmuştur. Yani yeryüzünün teşekkülü ve üzerinde hayat başlamasından sonra kanunlardan bahsedilebilmektedir.³⁰² Elmalılı tefsirinde kozmik nesnelerin geçtiği bağlamlarda Allah'ın hem bütün nimetlerin Mâliki hem de bütün gelişim -tekâmül- mertebelerinin Rabbi olduğunu belirtir. O tabiat kanunlarının altına alınamaz. Mucize ve harika nevinden gerçekleşen hadiseler ise Allah'ın devamlı olmayan, spesifik bir müdahalesinin sonucudur.³⁰³

Elmalılı, yaratılmış evren ve tabiat kanunları birlikte düşünüldüğünde gelebilecek itirazlar veya soruları da tartışmaktadır. O, devam ve düzenin varoluşunun sanki mevcudatın fâilsiz olduğuna ya da olabileceğine dair algıyı besleme riskine istinaden konu üzerinde ehemmiyetle durmaktadır. Ona göre devam edegelen ve birbirinin benzeri olan olayların var olması ile bu sürecin tabiat kanunları olarak ortaya çıkması ve adlandırılması, mevcudatın fâilsiz bir şekilde var olduğu anlamına gelmediği gibi yaratıcının bu kanunlarla sınırlandığı sonucunu da doğurmaz. Hâlık-ı Musavvir ilmi ve iradesi ile hiçbir güç tarafından mecbur bırakılmaksızın yaratmaktadır. Elmalılı, âlemin fâil-i muhtâr olanın irade ve tercihi ile yaratılmasını ve bu yaratılıştaki icbarî bir durum olmayışını, âlemde ihtimalli durumların varlığı ve yaratılanların da tercihlerine göre fiiller ortaya koyabilmesi ile açıklamaktadır. Aksi takdirde tüm varlıklar için tek bir

³⁰² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1030; 5/3811.

³⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4670-4971, 4957.

durum söz konusu olmakta ve bu bağlamda farklılıklardan, ihtimallerden ve çift çift yaratılmış olma hallerinden bahsedilememektedir.³⁰⁴

Yaratıcının tabiat kanunları karşısında durduğu yer, beşerin kanun ya da kanunlarla ilişkisini tanımlarken daha çok netleşmektedir. Elmalılı beşerin, dinde kanun ortaya koyamadığı gibi ilim sahasında da kanun ortaya koyamadığını belirtir. Arşimet'in suyun kaldırma kanunu, Newton'un kütle çekim kanunu ve hatta Ebu Hanife'nin kıyas kanunu ile dahi yaptığı, bir kanun ortaya koymak değildir. Burada yapılan, bilim ve düşünce adamlarının, kanunun keşfini gerçekleştirmiş olmalarıdır. Dolayısıyla Tanrı kanunu koyan, beşer ise kanunu keşfedendir.³⁰⁵

Tabiat, işleyişi itibari ile illeti hatırlatmaktadır. Bununla birlikte Elmalılı'nın da izah ettiği gibi tabiat, illet-i tâtme değildir. Tabiat-ı cüziyye ve tabiat-ı külliye fıtrat denilen ilk varoluş olayının sürüp gitmesidir. Fıtrat ise yüce yaratıcının kudret ve iradesinin sonucudur.³⁰⁶ İlet-i tâtme işin özü itibariyle “kûn” emridir.³⁰⁷

Tabiat kanunlarının ortaya çıkışı süreç içinde gerçekleşmiştir. Elmalılı'ya göre tabiat kanunları yaratıcının emri ile değişik şekillerin ortadan kaldırılması benzer şekillerin ise devam etmesinin ifadesidir. Yerkürede hayat başladıktan ve canlılar yayıldıktan sonra her canlının ilk maddeden (*madde-i musavvere-i ûlâ-protoplazma*) ortaya çıktığına dair maddi hayatla ilgili bir kanun konulur. Bu ilk madde ezeli değildir

³⁰⁴ Örneğin bir kişinin tohumundan erkek ve kız zürriyet olma ihtimali bir farklılık olacağından düşünülemez. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1031-32.

³⁰⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/126.

³⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1032.

³⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4655.

ve tedrici olarak yaratılmıştır. Bu kanunlar sonradan ortaya konulmuş yani hâdis ve mümkün kanunlardır.³⁰⁸

Elmalılı, üzerinde oldukça tartışılan konulardan biri olan ilk madde ya da ilk etki hakkında aklın, ilk etkiyi veya illeti ne tabiatta ne de kendinde aramasını isabetli bulmamaktadır: İnsanlar bir babadan gelmiştir, kardeşirler ve hâlık olanın yarattıklarıdır. Bütün varoluş eşyanın tabiatı gereği kendiliğinden bir oluş değil, bilakis kudret sahibi Rabbin eseridir. Bir babadan erkek ve kız evlat dünyaya gelebilmesi, topraktan insanın var olması ve çeşitliliğin bulunması, yaratıcı gücün eşyanın kendi tabiatında olamayacağını göstermektedir. Tabiatın üzerinde yaratıcı kudretin terbiyeyi ihtiva eden ıstıfâsı gözlemlenmektedir.³⁰⁹ Bu noktada tabiatçılık hatasına düşülmemelidir.³¹⁰ Tabiatın, çeşitliliği ve değişimi açıklamakta yetersiz olmasını Elmalılı, Allah'ın tesirini reddederek mevcudatı tabiata dayandıran tabiatçılara itiraz ederken kullanmaktadır. Ona göre tabiat aynı şekilde arz ve semanın yokluktan vücûda gelmesini de açıklayamamaktadır.³¹¹

Elmalılı mevcudatta birçok kanunun rol oynadığını düşünür. Ona göre mevcudun kendine has özellikler taşıması ile benzersizliği; ayrıca bu benzersizlikler içinde benzerliklerin olması, söz konusu benzerliklerin soya çekim prensibi ile görülmesi bu yolla türün devamının sağlanması, seçme ve gelişim kanunlarının kendi ilkeleri ile zuhur etmesi varoluşun devam eden akışı içinde farklı kanunların aktif oluşunu

³⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1030, 1033-34.

³⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1272.

³¹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3809.

³¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3352.

göstermektedir.³¹² Kâinattaki yaratılış, yok iken yaratılan, bir iken çoğalan; ilk olarak dumana benzer madde iken sonra birçok cisim ve yıldızın oluştuğu, birçok tabiatın, çeşitli cins ve türlerin varlık sahasına çıktığı bir süreçtir.³¹³ Elmalılı'nın bu görüşleri tabiatın ve tabiat kanunlarının Allah tarafından yaratıldığını, yaratılışta bir tekâmülün olduğunu göstermektedir.

Tabiat kanunlarının birbirleri ile ilişkisine zaman zaman işaret eden Elmalılı, tabiat kanunlarını değerlendirirken nedenselliği, özel ve merkezi bir noktada konumlandırmaktadır. Ayrıca ona göre ilahi irade bu kanunlarla beraber yeterince ve dengeli bir şekilde beraber mütalaa edilmelidir. Hak Teâlâ Hâlıktır yani yaratandır ve Bâridir yarattıklarını geliştirendir. Bu bağlamda yarattıklarına verdiği fitratı da tadil edip değiştirebilmektedir.³¹⁴

Elmalılı “sebebin bekası” terkibi ile de illiyyet kanununu anlatmaktadır. Bekâ kelimesi mevcutların değil, mutlak varlığın yani Allah'ın sıfatı olup âlemin oluş sürecini izahta karşımıza çıkmaktadır. Burada bekâ gerçek sebebin; değişim ise değişkenlerin sıfatları olarak değerlendirilmelidir. Hakiki sebep ve hakiki sebebin etkisi ile meydana gelen oluşlar arasında ters ve doğru orantılı ilişkiler bulunmaktadır. Örneğin hiçbir malul illetinin önüne var oluşsal açıdan geçemez. Bunun içinde soya çekim kanunu dahi etki eden ve etkilenen şeklinde birbirine bağlı ve devam edip giden hakiki sebebin bekâsını, seçme (*ıstıfâ*) ve gelişim (*tekâmül*) kanunları ise Allah'ın doğrudan iradesini ifade

³¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1032.

³¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3352.

³¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1034.

etmektedir. Hakiki sebebin tesiri ile ortaya çıkan etki, kendinden bir şeyler kaybederek veya eksilerek meydana gelen bir doğma ya da üreme olmayıp bir yaratılış hadisesidir.³¹⁵

Elmalılı birçok kavramı yaratılış süreci bağlamında açıklamaktadır. *Müstekar* (مُسْتَكِرٌّ) ve *müstevda* (مُسْتَوْدَعٌ) kavramları da böyledir. “Hem O dur, o ki sizi bir tek nefisten halketti, demek bir *müstekar* bir de müstevda’ var, hakikat ince anlayışlı fıkıh ehli olanlar için âyetleri tafsil eyledik.” (6/el-En’âm:98) Ayetten herkesin bir nefisten yaratılmakla beraber *müstekar* ve *müstevda* hallerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı yaptığı açıklamalarda *istikrar*ın ıttıradı yani devam eden düzen durumunu; *istîdâ*’nın ise yeniliği ve değişimi hatırlattığını belirtmektedir. *İstikrar* ve *istîdâ* halleri birazda birbirlerine göre konumlandırılan hallerdir. Şöyle ki insanın var olma ve var oluş sürecinde yaşadığı tüm durumlar *istikrar* ve *istîdâ* hali olarak tanımlanmaya izin verir niteliktedir. Bir döl halinde bulunma, akabinde rahîme yerleşme, dünyada olma, sonrasında kabir ve ila ahir. Bu durum sadece fiziki varlık açısından değil duygular ve dünyadaki yaşayış formları açısından da benzeri bir seyir takip etmektedir. Seferde olma mukim olma durumu gibi. Bahsi geçen çeşitlilik ve değişim tegâyür ve tekâmül ile de alakalıdır.³¹⁶ Hadiselerin oluşları *istikrar* ve *istîdâ* hallerinin görülmesi Allah’ın koyduğu kanunlara karşılık gelmektedir ve Elmalılı’ya göre *istikrar*; düzeni, devamlılığı ve yerleşik olma halini ifade ettiğinden ıttırad kanununun ve *istîdâ* değişim ile yakın ilgisi sebebiyle tegâyür kanununun veciz bir özeti niteliğindedir. Söz konusu kanunların bazılarında veya bazı hallerde Allah’ın kudreti daha kolay okunurken devamlılık ve

³¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1032-1033.

³¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1991.

benzerlik gibi durumlarda hadiselerin yaratıcıya delaletleri hemen fark edilemeyebilmektedir.³¹⁷

Tabiatta var olan devamlılık ve farklılık durumları hakkında yaptığı değerlendirmelerde Elmalılı illiyyet ve çelişmezlik kanunları gibi ilim ve fennin hiçbir zaman inkâr edilemeyecek değişmez ve kesin hakikatleri içerdiğini ifade eder. Bilgi, daha ziyade tekdüze tekrarlara bağlı olarak, deneme yanılma sonucunda oluşur. Bununla birlikte kâinatta değişim ve gelişim denilen başka bir kanun daha vardır. Her değişim, ilk meydana çıkışında, normal dediğimiz tekdüze tekrara dayanan oluşlara karşı olarak ortaya çıkmıştır.³¹⁸

Elmalılı, değişimin tek ve en radikal şekli olan harikulade olarak tanımlanan olaylar hakkındaki görüşlerini İbn Sînâ'nın düşüncelerini aktarırken ortaya koymaktadır. İbn Sînâ'nın *İşârât*'ında açıkladığı görüşleri,³¹⁹ Elmalılı tarafından şu şekilde ifade edilmektedir:

Belki sana arifinden adeti kalbediyor gibi gelen birtakım haberler vasıl olur sen de hemen tekzibe kalkışırsın, mesela denilir ki bir arif nâs için istiska etti de yağmur yağdı yahut istişfa etti de şifa buldular, yahud aleyhlerine dua etti de zelzeleye tutulup yere geçtiler, yahud diğer bir suretle helak edildiler yahud lehlerine dua etti de üzerlerinden vebayı, öleti, seyli, tufanı bertaraf etti. Yâhud bazısına yırtıcı hayvanlar boyun eğdi, yahud bazısından kuş

³¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1992-93.

³¹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/410.

³¹⁹ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 12/527-28.

kaçmadı ve daha bunlar gibi sarihan mümteni tarikinde tutulmayacak şeyler işittiğin zaman birdenbire inkâra kalkışma da tevakkuf et acele eyleme. Çünkü tabiatın esrarında bu gibilerin de esbabı vardır.³²⁰

Tabiat âleminde gayba dair işler, nefsin karakterleri, dört unsurdan oluşan cisimlerin özellikleri ve göksel kuvvetler olmak üzere üç kaynaktan meydana gelmektedir. Sihir birinci kısma, mucizeler ve kerametler ikinci kısma, tılsımlar ise üçüncü kısma girmektedir. Bu hadiseler karşısında gösterilecek veya gösterilmesi gereken tepki hakkında İbn Sînâ'nın yaklaşımını Elmalılı, "Sabit olan bir şeyi anlayamadığından dolayı tekzib etmekteki hımbıllık, delili olmayan bir şeyi tasdik edivermendeki hımbıllıktan aşağı değildir." şeklinde aktarmaktadır. O, karşılaşılan hadiselere, halktan farklı bir seviyede tepki göstermek gerektiğini ifade ederek hemen inkâr yoluna gidilmemesi gerektiğini belirtmektedir.³²¹ Elmalılı İbn Sînâ'nın dua ile olabilecekler konusunda yukarıda ifade edilen söylediklerini hemen hemen yorumsuz aktarmakta ve daha önce de belirtildiği gibi İbn Sînâ'nın tabiat ilmi hakkındaki düşüncesinde ise isabet edemediğini belirtmektedir.³²²

Elmalılı'ya göre nadir görülen harikulade veya mucize nevinden hadiselerde, tabiatla düzenli olarak meydana gelen olaylar gibi yaratanın sürekli ve düzenli etkisi

³²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4628.

³²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4629.

³²² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4629-30.

altında gerçekleşmektedir. Bütün kâinat zerresinden küresine basitinden mürekkebine O'na boyun eğmiştir.³²³

Elmalılı tabiat kanunlarına verdiği önemi açık bir şekilde belirtmektedir. Ona göre tabiat kanunlarını anlamak ve gereğince değerlendirmek insanı yaratana yaklaştırmakta, yaratana karşı hayretini ve hayranlığını artırmaktadır. Kişinin kendi yaşamında da tecrübe ettiği anlama ve okuma süreci doyumsuz ve devamlıdır. Bununla birlikte tabiata ve tabiat kanunlarına olduğundan daha farklı bir kıymet vermek insanı ahireti inkâr da götürebilmektedir. Halbuki, tabiat kanunları öncelikle “Olan yine olur.” kaidesini kabul etmektedir. Elmalılı'ya göre sadece bu kaideye dayanarak bile bir kere gerçekleşmiş bir şeyin tekrarının gerçekleşmesinin çok daha mümkün ve kolay olmasına istinaden meâd fikri yani ahiret inancı kabul edilebilmelidir. Ayrıca âlemdeki değişim dünyadan sonra bir ahiretin varlığına da işaret eder niteliktedir.³²⁴

İfade edilen genel bakış açısının yanı sıra tek tek bazı kanunlar da ahiretin varlığını destekler niteliktedir. Elmalılı, ittırad ve illiyyet kanunlarının da ahiretin varlığını zorunlu kıldığını ifade etmekte ve konuyu açıklarken bir hadis rivayetine yer vermektedir.

Taaccüb bütün taaccüb ona ki Allah'ın halkını görüp dururken Allah'ta şek eder. Şuna taaccüb olunur ki neş'eti ulâyı tanır da neş'eti uhrayı inkâr eder. Her gün her gece ölüp dirilip dururken ba'sü nüşuru inkâr eder. Şuna da taaccüb olunur ki cennete naimi cennete iman eder de yine darul gurur için

³²³ Yazar, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1030.

³²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2150.

çalışır, şuna da taaccüp olunur ki evvelinin bulaşık bir nutfe, ahirinin mülevves bir ciyfe olduğunu bilir de yine tekebbür ve tefahür eder.³²⁵

Elmalılı rivayeti aktardıktan sonra ahiret inancı ve tabiat kanunları arasındaki ilişkiye dair açıklamalar yapar. Rivayette geçen neş’et-i ûlâ (*dünyaya gelmek veya var olmak*) ve neş’et-i uhrâ (*mahşerde tekrar yaratılacak olmanın hakikati*) ahiretin varlığını açıkladığı gibi aynı zamanda ittırad kanunu ve bu sayede tekerrürü de ifade etmektedir. İnsan her gece uyku ve uyanma döngüsünde ölüp dirilmeyi tecrübe etmektedir. İnsanın gıdaya, uykuya ihtiyaç duyması; vücûdundan fazlalıkları atıp yenilerini alması, bir anlamda bedeninden ölmüş cüzlerin ve hücrelerin atılarak sürekli yenilerinin yaratılması hayatın ancak sürekli bir yeniden yaratılışla devam ettiğini göstermektedir. Bu süreçte devam eden unsur ya da unsurların varlığı ittırad kanununun bir tecellisidir.³²⁶

Elmalılı’da *kavânîn-i tabîyye* olarak ifade edilen tabiat kanunları düzen ve devamlılık (*ittırad*) kanunu, seçme (*seleksiyon-ıstıfâ*) kanunu, illiyyet kanunu, değişim (*tahavvul-inkılab*) kanunu, gelişim (*tekâmül*) kanunu, uyum kanunu, nispet kanunu, irade kanunu, kalıtım (*tenasül- veraset*) kanunu, câzibe (*gravity-çekim/ heveyân/sukut*) kanunu şeklinde geçmektedir. Rablık kanunu kullanımına da rastlanır. Ancak bu terkip, tam olarak hem sayılan ilk kanunların içinde mündemiç hem bu kanunları kuşatıcı olarak değerlendirilmiştir.³²⁷ Çalışmada tabiat kanunları başlığı altında düzen ve devamlılık kanunu, değişim ve gelişim kanunu, seçme kanunu ve illiyyet kanunları ayrı başlıklarda

³²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/200-201.

³²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/200-201.

³²⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1031-1034.

incelenecek ve sayılan diğer kanunlar ise ilgili oldukları bu üç kanundan birine dahil edilerek detaylandırılacaktır.

2.2.1. Düzen ve Devamlılık Kanunu

Tabiat düzenli olandır. Elmalılı yaratılışın en genel kanununun biteviye devam eden *ittırad kanunu* (düzen ve devamlılık kanunu) olduğunu ifade etmektedir. Âlemde düzen ve farklılıklar birlikte bulunmaktadır. Görülen farklılıklar başka kanunlara, bu kanunlar arasındaki ilişkiye ve sonuç itibarı ile parçaları ve bütünü yaratan Allah'ın kudretine işaret etmektedir.³²⁸

İttırad “intizamlı hareketler”, “düzenli gidiş” “biteviye devamlı ve birbirini izleyen” anlamlarına gelmektedir.³²⁹ Elmalılı'ya göre tabiatta düzen ve devamlılık kanunu çok yaygın ve temel bir durumu ifade etmekle birlikte mutlak ve kesintisiz bir düzenden de bahsedilememektedir. Tabiatta şaşmaz bir devamlılığın zorunlu olması mevcutların farklılıklarını açıklanamaz kılmaktadır. Örneğin her rahme düşenin istisnasız oluşumunu tamamlayamaması bu durumun bir örneği olarak karşımız çıkmaktadır. Söz konusu bu farklılıklar fâil-i muhtâr bir tanrı anlayışı sonucunu doğurmakta ve aynı zamanda düzen ve devamlılık kanununun nasıl okunması gerektiği konusunda rehberlik

³²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1031.

³²⁹ Bu metinde ittırad kanunu ifadesi için düzen ve devamlılık kanunu terkibi kullanılmıştır. Tezde diğer kanunlardan da bahsedilirken ilk geçtiği yerde Elmalılı'nın kullandığı orijinal terkip ve akabinde parantez içinde şayet Elmalılı kullandıysa önce Frenkçe'si ve sonra Türkçe karşılıkları ve/veya aynı anlamda kullandığı diğer kelimelere yer verilmiştir. Metin içerisinde Elmalılı'nın kullandığı gerek orijinal terkip ve gerekse bu terkinin günümüz Türkçe karşılıkları da yer yer kullanılabilir.

etmektedir.³³⁰ Bu sayede farklılıklardaki düzeni ve düzendeki farklılıkları görebilmek mümkün olmaktadır.

Tabiatta geçerli olan düzen kanunu detaylandırıldığında Elmalılı farklı kanunlardan da bahsetmektedir. Bu bağlamda uyum kanunu, nispet kanunu (*oran kanunu*), câzibe/heveyân/sukut kanunu (*gravity- kütle çekim kanunu*), veraset (*kalıtım*) kanununa, işaret edilmiştir. Bu sayılan kanunlar düzen ve devamlılık kanunu ile ilişkili olup ittırad kanununun bir yönüne delalet eder niteliktedir.

Uyum ve nispet kanunları düzen kanunun nitelikleri şeklinde düşünülebilir. Düzen ve devamın sağlanabilmesi uyum ve oranla mümkündür. Düzen ve devamlılık kanununun bir parçası olarak değerlendirilebilecek çekim ve kalıtım kanunu ise Elmalılı tarafından daha detaylı açıklandığından ayrı başlıklarda ele alınmıştır.

2.2.1.1. Çekim Kanunu

“O necme kasem ederim indiği dem ki.” (53/en-Necm: 1) ayetinin tefsirinde Elmalılı kütle çekim kanununa işaret etmektedir. Gök cisimlerinin her biri bir yörüngede bir kanuna tabi olarak hareket etmektedir.³³¹ “Bak şu güzel semaya verdi ona irtifa' vazeyledip mizânı.” (55/er-Rahmân: 7) ve “Göğün ve yerin onun emriyle durması, sonra sizi bir çağırış çağırdığı vakıt arzdan derhal siz çıkarsınız.” (30/er-Rûm: 25) ayetleri de kütle çekim kanunu ile ilişkilendirilmiştir. *Hak Dini*’nde bu kanunların da Allah’ın emrine bağlı olduğu belirtilmektedir.³³² Elmalılı’ya göre astronomi, varlık âlemi ile

³³⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1032.

³³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4570.

³³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3815.

ilgilenen birçok bilim dalından biridir ve öncelikle matematik ve mantığın ilkelerine tabidir. Astronomi ilminin temeli kütle çekim kanunu ve konusu ise gök cisimleridir. Câzibe kanunu özellikle büyük kütleli gök cisimleri arasındaki ilişkiyi açıklayan temel bir kuvvettir. Bu önemli misyonuna rağmen “ateş topları ve gök taşları” gibi konuları açıklamaktan hala uzaktır. Bununla birlikte Elmalılı’nın ifade ettiği üzere ilahiyat sahası, çekim kanununun sınırlarının ötesine geçerek söz konusu hadiseleri tesadüf olarak değil tasarruf olarak tanımlayabilmektedir.³³³ Buna ilaveten Elmalılı’da kütle çekim kuvveti bütün alanlardaki çekim olgusunu da ihtiva etmemektedir. Bu nedenle tek başına kütle çekim kanunu; kimyasal ilişkiler, beslenme ve üremedeki organik çekim, vicdanla ilgili ilişkiler duygusal izlenim veya hayal gücü vasıtası ile elde edilebilecek tasavvur ve tasarımlar ile tüm bunları bir araya getirerek değerlendirme yapabilme imkânı sunmamaktadır.³³⁴

Elmalılı kütle çekim kuvvetini anlatırken astronomi bağlamında bahsedilen çekim kuvveti yanında manevi ve toplumsal çekim kuvvetlerini de izah etmektedir. Manevi çekim, ruhun kendisini ve dış dünyada olup bitenleri anlamasında ve sezmesinde ortaya çıkan bir kuvvettir.³³⁵ Çekim kuvveti maddi olaylarda ve manevi olaylarda birleştirici bir rol üstlenmiştir. Fizikî âlemde/maddi olaylarda gök cisimlerindeki düzen ve devamlılık özellikle kütle çekim kuvveti ile sağlanmaktadır. Manevî olaylar ruh adı verilen birleştirici ilkeyle birbirine temas ederek fikirleri ve atomları oluşturmaktadır.³³⁶ Böylece

³³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3050-51.

³³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/47.

³³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/47-49.

³³⁶ Yazır, “Dibâce”, 22; Hamdi Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 2.

maddi alanda etki-tepki ilişkisi çekim kuvveti ile, manevi alanda ise ruh ile meydana gelmektedir. Toplumsal çekim kuvveti ise insanın kendi bütünselliğinde ve toplumsal hayatta etkili olan birçok faktörün bir araya gelme halidir.³³⁷

Elmalılı çekim kanunu izah ederken konuya çok yönlü yaklaşmakta astronomi alanında ve maddi cisimlerde çekim kuvvetinden bahsettiği gibi kişi ve toplum bütünlüğünde gerçekleşecek bir çekim kuvvetinden ve son olarak gaybi âlem ile şahadet âlemi arasında vuku bulacak çekim kuvvetinden de bahsetmektedir. Kanunların ve özelde çekim kanununun fiziki alana karşılık gelen yönlerini dahi bütünü ile takip edebilmek mümkün olmamaktadır. İnsan ve toplum hayatında aktif olan, birbirlerini itip çeken akabinde bir bütün oluşturan kanunları anlama karşısında sınırlılıklarımız ortadadır.

2.2.1.2. Kalıtım Kanunu

Bu çalışmada düzen ve devamlılık kanunu içinde mülâhaza edilen bir diğer kanun kalıtım kanunudur. Birtakım hasletlerin anne-babadan çocuğa geçmek suretiyle benzerlik, yakınlık ve bir nevi tekdüzelik göstermesine veraset (*kalıtım*) kanunu denir.³³⁸ Kalıtım kanununun başlangıcı tenasül (*üreme*) kanunudur. Elmalılı üreme kanunu ile fâil-i muhtâr Allah inancı arasındaki ilişkiye dair açıklamalarında öncelikle doğurmanın Allah'ın yaratma şekillerinden biri olduğunu belirterek açıklamalarda bulunmaktadır.

³³⁷ Bu açıklamalar besmelenin tefsiri bağlamında yapılmaktadır. Kur'an-ı Kerîm, sayılan bütün çekim kuvvetlerini ele alan ve bütün bunları insicamlı ve uyumlu evrensel bir çekim kuvveti haline getiren bir anlatım demeti olarak sunulmaktadır. Kur'an ayet ve sûreleri arasında bilimsel, mantıkî ve estetik düzen yaratılışın düzeninin bir yönüyle bize zahir bir yönüyle batın olmasından daha çok hem zahir hem batındır. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/47-49.

³³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1033.

Elmalılı kalıtım kanununu açıklarken atavizm, illiyyet, tahavvül kanunlarını da birlikte ele almakta birbirleri ile kesişen ve ayrılan noktalarını açıklamaktadır.

Atavizm veya ceddâniyet denilen husus da veraset kanununun altında ele alınmaktadır. Atavizm nesilden nesile sürekli veya genel olarak aktarılacak gelen özellik değil; çok önceki atalarda görülen bir vasfın uzun bir aradan sonra tekrar zuhur etmesidir.³³⁹ Atavizm ya da ceddâniyete bu şekilde bir anlam verilmesi, düzenlilik denilen meselenin, bir anlamda tek düzeliği sağladığı düşünülen kalıtım kanununda dahi, aktarılan özelliğin ya da kaybolanın veya kaybolduğu düşünülenin farklı bir nesilde ortaya çıkabileceğini göstermesi açısından düşündürücüdür. Elmalılı atavizm kanununu ile ilgili olarak atalardan gelen değişmez ve tekdüze aktarımın olmadığını hangi atadan ne alınacağını Yüce Allah'ın belirlediğini vurgulamaktadır.³⁴⁰

Kanunların birbirleri ile ilişkisi veraset kanununda da gözlemlenmektedir. Kalıtım kanunu koruma (*tahaffuz*) ve sürdürme (*bekâ*) ile bağlantılı olduğu gibi aynı zamanda ilk bakışta temas noktaları kolayca fark edilemeyen değişim kanunu (*tahavvül*) ile de ilgilidir. Değişimin aktarımı yine veraset kanunu ile sağlanır. Kalıtım, bir vasfın aynen aktarımı değil Tanrı'nın yeni bir etkisine istinaden bir benzerliğin yaratılmasıdır. Elmalılı bu durumu tanımlamak için “intikal” kelimesini değil; “niyabet” kelimesini tercih etmektedir. Bu aktarım değişimden de varestedir. Kanunlar arasında müşahade edilen bir diğer bağlantı kalıtım kanunu ile değişim kanunu arasında illiyyet kanunu ile

³³⁹ Tefvik, “Atavisme (Ceddaniyet)”, 353-54.

³⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5640.

ortaya çıkmaktadır. İlet-malul ilişkisinin serüvenini gözlemlemek belli bir oranda değişimin ortaya çıkmasını ve nakledilebilmesini tespit etmek anlamına gelir.³⁴¹

Âlemde olaylar peş peşe devam etmekte, bu zincirde yer alan her yeni suret yaratmanın eseri olarak ortaya çıkmakta ve başlı başına bir fitrat olmaktadır. Kalıtım bir fitratın başka bir fitrata zorunlu ve olduğu gibi intikal etmesi değildir. Gerçek illetin yeni bir etkisi ile bir çeşit benzerliğin başka bir varlıkta tekrarıdır. Bu akış, düzen ve değişikliği de içerir. Türün şekli, devamı ve değişimi bu yolla sağlanır. Bu akışta öncekinde var olan bir noksanlık veya olumlu bir durum sonrakinde hiç ortaya çıkmayabileceği gibi daha belirgin de görülebilir. Bu durum ile ilgili *Hak Dini*'nde frengili bir babanın çocuğunun frengi olması örnek verilmektedir. Burada babadan oğula frengi hastalığının aynı ile geçişinden değil çocukta o hastalığın kendi başına meydana gelmesinden bahsedilebilir. Üreme yoluyla çocuğun oluşumu aşamasında söz konusu mikrop babanın hücrelerinden olduğu gibi aktarılmamaktadır. Öncelikle hastalığın hücrede bulunma ihtimalinden bahsedilebilir. Bu aktarım icbarî değildir ve frengili bir babanın frengili bir çocuğu, kör bir babanın kör bir çocuğu olmayabilir. Hâlık, Bâri ve Müsavvir olan Allah frengili ve kör olma gibi durumunu dilerse düzeltir dilerse çocukta da söz konusu hali yaratır. Burada önemli olan nokta kanunların sıklıkla görüldüğü ama zorunlu olmadığıdır. Elmalılı'ya göre bütün kanunlar mümkün kategorisinde değerlendirilmelidir.³⁴²

³⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1032-33.

³⁴² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1034.

2.2.2. Değişim ve Gelişim Kanunu

Âlemde aşamalı bir terbiye ve gelişim kanunu bulunmaktadır. Tabiatıta gelişimin Allah'ın müdahalesi ile gerçekleştiğini Elmalılı “Kör tabiatın kendi kendine tekâmülü olur mu?” şeklinde ifade etmektedir.³⁴³ Elmalılı'ya göre bugünkü âlem bütünü ve parçaları ile beraber her açıdan dünkü âlemin aynısı değildir.³⁴⁴ “Ki sizler binip binip geçeceksiniz elbette tabakadan tabakaya.” (84/el-İnşikâk: 19) ayetini Elmalılı, birbirinden üstün ve/veya farklı seviyelere evrilerek; halden hale geçirilerek sonunda gerek fert ve gerekse topluluk olarak ölüm ve ahirete doğru Rabbe ulaşana kadar değişime mecbur ve mahkûm olduğu manasında tefsir etmektedir.³⁴⁵

Elmalılı'nın tefsirinde “O'dur o ki sudan bir beşer yarattı da onu bir neseb ve bir sıhir kıldı, rabbın kadır bulunuyor.” (25/el-Furkân: 54) ayeti ile ilgili yapılan açıklamalarda yaratılışta tekâmül aşamaları izah edilerek sürecin rububiyyete delaleti gösterilmektedir. Birinci aşama “bütün cisimleri temsil eden bir gölge,” ikinci aşama “hareket ve sükûn vasıtası ile oluşan değişim (tahavvulat),” üçüncü aşama “bu arada suyun indirilmesi ile meydana getirilen bir hayat,” dördüncü aşama “aynı zeminde hayatın çeşitlendirilmesi,” beşinci aşama “ondan da özel bir nevinin yaratılması” ve son olarak altıncı aşama “beşerin çeşitlendirilmesi” şeklinde sayılmaktadır. Sayılan altı aşama evrenin altı günde yaratılmasına benzetilmiştir. Göklerin ve yerin altı günde

³⁴³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3619-20.

³⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/66.

³⁴⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5679-81.

yaratılması,³⁴⁶ âlemin yaratılışındaki terbiye -rubûbiyyet- kanunu gereğince genel anlamda gelişim dönemlerine işaret etmektedir.³⁴⁷

Elmalılı'ya göre değişim kanunu sadece tabiatta gerçekleşen bir husus da değildir. İman esaslarında usul-i dinde ve haberlerde herhangi bir nesh söz konusu değilken zamanın ve mekânın değişmesiyle şartlara binaen farklılaşan durumlarda fer'î meselelerde gerçekleşen nesh, yaratılmışlar arasındaki değişimi de gösterir niteliktedir. Elmalılı fer'î meselelerde vuku bulan nesh ile tabiatta gerçekleşen değişim arasında kurduğu bu ilgi ile değişimin gerçekleştiği alanların çeşitliliğini göstermek istemiştir. Tabiatta var olan değişim yeni durumlara uyumu sağlama noktasında neshi gerekli kılmaktadır. Hatta neshin inkârı değişimin inkârı ile ilişkilendirilmiştir.³⁴⁸

Elmalılı'ya göre gelişim, bir olanın üzerinde birçok şeyin toplanarak eksikten mükemmele ilerleyen başka bir ifade ile basit bir birlikten (*vâhid-i basitten*) birleşik bir birliğe (*vâhid-i mürekkebe*); akabinde aksi bir seyir ile birleşikten basite ve çeşitlilikten yine bire yönelen akışı ifade etmektedir.³⁴⁹ Toprak, hayatın tam olarak zıddı bir şekilde câmiddir. Bu tabiata sahip topraktan hayatın oluşması, toprağa yaratıcı tarafından hayat verilmesi ile ilişkilidir. “Yerden habbeler çıkardık da.” (36/Yâsîn: 33) ayetinde belirtildiği üzere yerden habbenin çıkmasını Elmalılı'nın aktarımına göre hayatın ibtidai bir hücreden başlaması anlamında yorumlayanlar olmuştur. Elmalılı fen bilimleri açısından

³⁴⁶ “O hayyi lâ yemut ki Gökleri ve Yeri ve aralarındakileri altı günde yarattı ve sonra Arşın üzerine istivâ buyurdu o rahmân, haydi ne diliyeceksen o habîrdan dile.” (25/el-Furkân: 59)

³⁴⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3602,3604.

³⁴⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1745.

³⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/66.

câmid bir topraktan tabii olarak hayata başlangıç teşkil edecek bir hücrenin çıkmasının mümkün olmadığını ifade etmektedir. Bu bir anlamda ilk hücrenin tabiat dışı meydana geldiğini kabul etmektir. Elmalılı ilk hücrenin Yüce Allah tarafından yaratıldığını belirtir. Akabinde *Hak Dini*'nde tek hücreli bir hayatın insana doğru tekâmül ettirilmesi açıklanmaktadır. İnsanlar yaratıldıkları o tanelerden yine kendi gıdalarını temin etmektedirler. “*feminhâ ye 'kulûn*”³⁵⁰ Söz konusu tanelerin terkip ve telifinden insanların hayatlarını devam etmelerini ve neşe duymalarını sağlayacak şartlar ve imkânlar oluşmaktadır.³⁵¹

“Allah sizi yerden bir nebat tarzıyla bitirdi.” (71/Nûh: 17) ayeti ile türlerin başlangıcına yani topraktan yaratılışına işaret edilmekte,³⁵² verilen bu bilgiler ile dünya ve ahiret hayatının amacına yönelik çıkarımlar sağlanması gerektiği ifade edilmektedir. Tabiata dair bütün ayetlerde temel maksat Allah’a ulaşmaktır. Elmalılı tekâmülün vuku bulmasının motivasyon kaynağını, Allah’a kavuşmak olarak açıklamaktadır.³⁵³

Tekâmül konusunda Elmalılı yaptığı açıklamalarda evrimle ilgili konulara da işaret etmektedir. Elmalılı’nın evrimi bir gelişim olarak değerlendirdiği belirtilebilir. Elmalılı hayvan cesetleri ve kalıntıları üzerinde yapılan araştırmalar ve bu araştırma sonucu elde edilen verilerin özenli bir şekilde sınıflandırılması halinde eksiklikten tamlığa doğru seyir takip eden bir tekâmülün olduğunu bununla birlikte bir cinsin başka

³⁵⁰ 36/Yâsîn: 33.

³⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4024-25.

³⁵² 71/ Nûh: 21-28.

³⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5373-5375, 5682.

bir cinsten türediğine dair bir bulguya rastlanmadığını ifade etmektedir.³⁵⁴ Bu açıklamaları ile Elmalılı tekâmülü kabul etmekle beraber cinsler arası geçişin de mümkün olmadığını açık bir şekilde belirtmiştir.

Elmalılı'nın izahlarında değişim ve gelişim; bitki, hayvan ve insan şeklinde bir seyir izlemektedir. İfade edilen bu seyir, bitkiden hayvan; hayvandan insan cinsinin oluştuğu anlamında değil; hayvanda bitkiye dair unsurlar, insanda bitki ve hayvana dair unsurların olması manasınadır.

Elmalılı, insanın ayrıcalıklı denilebilecek tekâmülünü ise, sürecin Rab tarafından yönetildiğini gösteren bir emare olarak değerlendirmektedir.³⁵⁵ *Hak Dini Kur'an Dili* kitabında açıklanan insandaki tekâmülü ifade eden kelimelerden biri de *fe-sevvâke* (فَسَوِّكْ)³⁵⁶ fiilidir. *Fe-sevvâke* yaratılış aşamalarından geçirilme ve belli bir noktada ruh üflenerek insanlık seviyesine çıkarılma anlamını ihtiva etmektedir. *Fe-adalek* (فَعَدَّلَكَ) ifadesi ise “Seni mutedil kıldı.” anlamına gelmekte ve tesviyenin kemal noktası bu kavramla anlatılmaktadır. Bütün insanlarda yaratılış aynı, ancak mizaçlar farklıdır. İnsanlar arasındaki derece farkı, hayvanlardaki tür farkından çok daha önemlidir. Mümin ve kafir ayırımında söz konusu fark açık bir şekilde görülmektedir.³⁵⁷

³⁵⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/278; Yazır, “Dibâce”, 39; Yazır, *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*, 43. Ayrıca şu hususu belirtmek gerekir. Elmalılı *cins* kelimesini *Hak Dini Kur'an Dili*'nde tür manasına da kullanmaktadır. Bizde bu çalışmamızda cins ve türü ayrı ayrı ifade ettiğimiz bağlamlarda dışında Elmalılı'nın bu kullanımına sadık kaldık. Bkz. Örn: Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3170-3171.

³⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/279.

³⁵⁶ 82/el-İnfîâr: 7.

³⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5637.

Elmalılı tekâmülün ve tedriciliğin, gözlem, tecrübe ve aklın birleşmesiyle ortaya çıkan veriler sayesinde açık bir şekilde görüldüğünü belirtir. Âlemde yaratma, terbiye, gelişim ve seçim yürürlükte olan kanunlar olup Allah'ın geçerli olan sünnetidir. Allah Teâlâ da bu süreçte illet-i tâmmedir.³⁵⁸

Elmalılı'ya göre yaratılışın tedricî olması bir defada olma halinin zıddıdır. Bununla beraber her tedricî süreç içerisinde bir defada yaratılmış olma halleri bulunmaktadır. Allah'ın kün emri bu duruma karşılık gelir. Nasıl ki bir yağmurda birçok damlanın yaratılması ve yağmur esnasında birçok hadisenin bir anda gerçekleşmesi varsa aynı şekilde tedricen bir düzen içerisinde defaten yaratılmış birçok haller bulunmaktadır. Elmalılı'ya göre yaratıcı dileyseydi gökler, yer ve içindeki her şey bütün olarak bir defada yaratabilirdi. Bu yaratılış mevcut yaratılıştan çok farklı olur ata-evlat ilişkisi “ölüden diri diriden ölü çıkması; ateşten toprak topraktan su; çamurdan hayat zuhur etmesi” söz konusu olmazdı. Yaratılıştaki tedriciliğin olmaması durumunda; mahlukat bir defada halk edilmiş ve halk edilenler arasında her herhangi bir şahit olma durumu, yaratılışın delillerini takip etme imkânı, tabiatta varoluşun ilahi tasarrufa mecbur ve boyun eğmiş olduğu anlaşılamazdı. Bu yolla âlemin kıdemine hükmedilebilirdi. Bu nedenle bir anlamda Elmalılı'da tedriciliğin olmadığını söylemek rubûbiyyetin olmadığını ifade etmektir.³⁵⁹

O halde mevcudatta tedricilik Hak Teâlâ'nın bir terbiyesidir. Bununla birlikte zaman zaman tabiatta bizzât geçerli ve zorla hâkim olan mutlak ve zorunlu bir kanun var

³⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/66.

³⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2176.

zannedilebilir. Bu düşünce değişim ve gelişimi tabiatın bile üstünde; hakikatın kendisi olarak görmekte terbiye ve rubûbiyeti yok saymaktadır. Elmalılı'ya göre çocuk ve insan eğitimi alanında çok ayrıcalıklı bir mevkiye koyulan “terbiye” nasıl olur da tabiat alanında Hakk'ın müdahalesinden uzak olarak değerlendirilebilir? Tabiat üzerinde Hakk'ın eğitimi yoksa bütün eğitim davaları anlamsızlaşır ve hatta insan âlemin en mükemmeli değil; varlıkların en mükemmeli olarak algılanmaya başlar.³⁶⁰ Görüldüğü gibi Elmalılı, Rabb ismine yaptığı referansla tabiatla eğitime bağlı bir gelişimden bahsetmektedir. Gelişim renksiz ve tesadüfler üzerine kurulmuş değildir. Esas olan rabbanî bir terbiyedir. Elmalılı'nın bu şekilde değişim ve gelişim hakkında yaptığı açıklamalar ve süreci rabbanî bir terbiye ile izah etmesi kâdir-i muhtâr tanrı anlayışının da bir gereğidir.³⁶¹

2.2.3. Seçme Kanunu

Istifâ (اِصْطَفَى) Elmalılı'da “bir şeyin en saf ve en halis olan özünü almak” anlamına gelmektedir. *Hak Dini* 'nde tasfiye ve istifâ kelimeleri arasındaki farka işaret edilirken tasfiyenin katışık olandan saf olanı ayırmak olduğu istifânın ise ondan daha üst bir seçim olarak en saf olanı seçip almak anlamına geldiği belirtilir. Karışık olandan en safisini bulup almak iradi bir fiilin neticesinde gerçekleşir. Yaratılıştaki belirtilen söz konusu fiil ve etkinin varlığını sürdürmesi bilim dilinde istifâ kanunu olarak adlandırılmaktadır. Bu durum aynı gül yaprağından gül yağı elde etmek gibidir. Sadece kelime anlamına dayalı bir değerlendirme yapıldığında istifâ yaratılmışlar arasında gerçekleşen bir ayırma eylemi

³⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/67, 69.

³⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4025.

iken ayette kullanılan manaya bakıldığında ise ıstıfâ yaratılış sırasında da geçerli olan Allah'ın kanunudur. Burada ıstıfânın anlamında, öz olanı yaratmak ve ona vücut vermek manasının bulunduğu da anlaşılmaktadır.³⁶²

Râzî, ıstıfâyı iki farklı anlamda açıklamaktadır. Birincisi Hz. Âdem ve Hz. Nûh'un dinlerini seçmek manasında iken ikincisi kötü sıfatlardan arındırmak anlamındadır. Bir şeyi olumsuz özelliklerinden arındırarak yeni ve olumlu özelliklerle mücehhez kılmak yeni bir yaratılış demektir. Râgıb el-İsfahânî de ıstıfânın bazen icad bazen de hüküm ya da ihtiyar ile olabileceğini ifade etmektedir.³⁶³ Elmalılı'ya göre ise ıstıfâ her iki durumu da içermektedir. Yani, ıstıfâ hem en hâlis olanı yaratmak hem de seçmekle ilişkilidir. Söz konusu yaratma başta gerçekleşebileceği gibi süreç içerisinde de olabilir. Bu yolla hâlisin daha hâlis olanı şeklinde sürekli devam eden bir tekâmülden bahsedilmektedir. Böylece karışıklıklardan tasfiye etme ve seçmede yaratma eylemi; yaratma eyleminde de seçme bulunmaktadır.³⁶⁴

Elmalılı'ya göre ıstıfâ gerçekte rablık kanunudur. Allah'ın koyduğu bir kanun, bir sünnettir. İlâhi iradenin etkisinin çok net gözlemlenebildiği illiyyet prensibi çerçevesinde illetlerin değişmesi ile sonuçların da değişeceği genel ilkesine benzeyen bu kanun, bir yönden ilk bakışta ıttırad ilkelerini iptal ederken bir yönden de sebeplerin sürekliliğini gösterir bir belge niteliğinde görünür. Ancak tabiat kanunlarını birbirleri ile ilişkileri

³⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1081.

³⁶³ Râgıb el-İsfahânî, "İstıfâ", *el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân*, 287.

³⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1081-82.

açısından büyük resme bakıldığında ıstıfâ kanunun da düzen ve devamlılık ilkelerini ortadan kaldırmayıp bir bütünün parçası olarak varlık akışı içinde yerini aldığı anlaşılır.

Elmalılı, kevni ayetlere dikkat çeken pasajları Allah'ın rubûbiyeti, tabiat üzerindeki tasarrufu ve ıstıfâ kanunu ile de açıklamaktadır. Tek bir sebepten farklı ve çeşitli potansiyel ve özelliklerde; renk, cins ve tür olarak birçok çeşitliliğin olmasını ıstıfâ kanunu olarak izah etmektedir. Allah'ın gökten su indirmesi³⁶⁵ ve sonrasında tabiatta gerçekleşen muhteşem oluşlar, bir sebepten birçok mevcudun hayat imkânı bulmasının önemli örneklerindendir.³⁶⁶

Elmalılı rubûbiyyetin yaratma ve ıstıfâ olmak üzere iki derecede tecellisinden bahsetmektedir. Öncelikle herhangi bir örnek olmadan fevkalade bir yaratış ve sonrasında ise belirli bir düzen içerisinde yine yaratanın hakimiyetinde yani ıstıfâsında gerçekleşen bir süreç bulunmaktadır.³⁶⁷

İstıfâ ve tekâmül kanunlarına gelince onların aralarında birbirlerini gerektiren bir ilişki tanımlanmaktadır ve Elmalılı'ya göre ıstıfâ tekâmülün şartıdır. İstıfâ kanunu bütün varlıkları bir tek varlık şeklinde bir araya toplamayı, onları çeşitli varlık ve hayat basamaklarına göre ayırmayı; basitten mürekkebe, noksandan mükemmele doğru; bilim ve teknolojiye de uygun bir sınıflandırmayı sağlamaktadır. Dolayısıyla bu kanun en çok canlılar dünyasında ve insanın yaratılış ve gelişmesinde kendini göstermektedir.³⁶⁸

³⁶⁵ 35/el-Fâtır: 27.

³⁶⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3990.

³⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2173-74.

³⁶⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1083.

Elmalılı okurlarını kozmik nesnelere nazar etmeye davet eder. Âleme bakıldığında önce uzay ve içinde birçok gök cismini içine alan bir görünümle karşılaşmaktadır. Bu feza da gök cisimleri birbirlerinden ayrılmış ve farklı özellikler kazanmıştır. Akabinde üzerinde yaşadığımız gökyüzünden ayrılmış olarak duran yerküre görülür. Bütün bunlar bir ıstıfâ örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Yerküreyi oluşturan cisimler içerisinde üç temel kaynak olan madenler, bitkiler ve hayvanlar birbirlerinden açık farklarla ayrılmaktadır. İlk maddeden madenler, madenlerden bitkiler, bitkilerden hayvanlar artan bir tekâmül düzeni göstermektedir. Madenlerde milyonlarca yılda meydana gelen ıstıfâ, bitkilerde bir iki nesil içerisinde madenlere kıyasla çok daha hızlı görülmektedir. Bitkilerle hayvanlar arasındaki fark ve tekâmül o kadar açıktır ki hiç kimse bir çiçek ile kelebeği karıştırmaz. Örnek olarak “kelebek” ele alındığında kelebekte bitkisel hayat vardır. Ama tersi mümkün değildir. Yani kelebekteki hayat çiçekte yoktur. O halde bitkisel özellikler hayvansal özelliklere eklenerek hayvansal varlıklar bu düzen içerisinde ortaya çıkmıştır. Hayvanlar arasında da bitkilerden daha fazla sınıflara ayrılma görülmektedir. Böylece sonrakinin önceki hayatı içerdiği bilinmektedir.³⁶⁹

Elmalılı’ya göre ıstıfâ’nın bir göstergesi de tabiattaki hiçbir olayın, bir önceki ile eşit şartlarda aynen devam etmesinin mümkün olmamasıdır. Yeryüzünde görülen ve onu diğer gök cisimlerinden ayıran değişimler arzın çok farklı ıstıfâlardan geçtiğini göstermektedir. Tabiat veya tekdüzelik olarak adlandırılan oluşlar her aşamada yeniden bir yaratılışa tâbi tutulmakta ve eklenen özelliklerle yeni bir varlık ortaya çıkmaktadır. Tabiatla görülen değişiklikler, düzen, ve bütünlüğün yaratıcısı, varlığın kendisi değildir.

³⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1084.

Bütün varlıklar bir arada düşünöldüğünde illet-i küll denilen ve hepsinin varlığına vücut veren ıstıfâyı yapan, varlıkları çoğaltan, türlere ayıran asıl sebep âlemlerin yaratıcısı Allah'tır.³⁷⁰

Çeşitli tabiatların birbirinden doğarak gelmesi ve her mükemmelin bir noksandan çıkması ve bütün bunların bir değışimin ve seleksiyonun sonucu olduğu Elmalılı tarafından kabul edilmektedir. Ancak ıstıfânın sebepsiz ve gerekçesiz olduğu ve bu yolla düzen ve değışimin zorunlu olarak meydana geldiği, gelişıgüzel bir tabiat kanunu olduğu Elmalılı açısından mümkün görölmemektedir.³⁷¹

Istıfâda bir açıdan da tabiat üstü bir dokunuş bulunmaktadır. Elmalılı yaptığı açıklamalarda tabiat ilimleri açısından bakıldığında arzın unsurlarından hayatın menşei olan tohumşuz hayat veren bir hücrenin oluşmasını tabii bulmamaktadır. Hayat veren hücre, tohumşuz bir şekilde tabii -yani kendiliğinden- oluşmaz. Eksik olanın -yani cansız olan -kendiliğinden zait hale gelmesi -hayati özelliklere sahip bir şeye dönüşmesi veya bu özellikteki bir taneyi içermesi- mantıkî değildir. Bütün bunlara rağmen arzda topraktan hayat vaki olmuştur. Tabii ilimlerle uğraşanlar bu gerçekten hareketle ilk hücrenin gayri tabii bir şekilde oluştuğunu belirtmek durumunda kalmışlardır. Bu aşama ise Elmalılı'ya göre ölü toprağa hayat veren rabbanî kudreti gösterir niteliktedir. Tabiatüstü bir gelişmeyi ihtiva eden ıstıfâ, açıklanmaya çalışılan bu oluş ile ilişkili bir kapsamdadır.³⁷²

³⁷⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1085.

³⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1085-86.

³⁷² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4025.

İstıfâ kanunu, Elmalılı'da sadece tabiatta görülmeyip manevi alanda da varlığını devam ettirmektedir. “Eğer size bir yara dokundu ise heriflere de öyle bir yara dokundu; Hem o günler, biz onları insanlar arasında evirir çeviririz, hem Allah iman edenleri bileceği ve sizden şehidler, şahidler tutacağı için, ki Allah zalimleri sevmez” (3/el-Âl-i İmrân:140). Döndürölüp durma imanın seçime dayalı yönüne işaret etmektedir. Hep aynı durum üzerinde kalma zorunluluğu değişimi de imkânsız hale getirmekte; mümin ve kafir olanın bulundukları şekilde kalmaları durumunu ortaya çıkarmaktadır. Ancak burada bir değişim ve dönüşümden bahsedilmiştir. Bu değişim imkânı, cebri ortadan kaldırarak sevap ve cezayı anlaşılır kılmakta ve gayret, istek ve seçimle ilişkili olan terakki ve ıstıfâ kanununu, âlem tasavvurunda doğru yere koymamızı sağlamaktadır.³⁷³

Benzeri şekilde Elmalılı, seçme kanununun tecellilerinin tabiat dışında da görülmesinin hikmetini, imanın değerli olması bağlamında da açıklamaktadır. Beklenenin aksine bu dünyada kafirlerin nimet, müminlerin ise sıkıntı ile karşılaşması veya kafirlerin sürekli mihnet içerisinde bulunmamaları bireyin inanma konusunda tercih yapabilmesini anlamlı ve değerli kılmaktadır. Elmalılı'ya göre olgu ve olayların zorunlu olarak gerçekleşmesi; kesbi ve ihtiyari özelliklere bağlı olan ıstıfâ ve gelişim kanununu ortadan kaldırmaktadır.³⁷⁴ Halbuki kanunların hepsi; bazen özel alanlarında, bazen de ortak mecralarında bazen de hem özel hem de ortak alanlarda fonksiyonlarına ve aktivitelerine Allah sayesinde devam edebilmektedirler.

³⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1182-83.

³⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1182-83.

Elmalılı bazı fikhî hükümleri bile değerlendirirken yaptığı açıklamalarda konuyu ıstıfâ kanunu ile ilişkilendirmiştir. Konu bağlamında Elmalılı'nın verdiği örnek, gücü yetenin öncelikle hür müslüman kadınlarla mehre gücü yetmeyenin ise cariyelerle evlenmesi hakkındadır.³⁷⁵ Ayette önceliğin hür olana verilmesi Elmalılı'ya göre nesep necabeti, hür olanların sükutuna sebebiyet ve evladın ıstıfâsı açısından önemlidir.³⁷⁶

Elmalılı konu hakkında bilim adamlarının iki çelişik teoride ısrar ettiğini belirtmektedir. Bu teoriler şunlardır:

1. Seleksiyon kanunu gereği bütün varlıklar tek bir kökten doğup çoğalmıştır. Bütün canlılar -insan da dahil- tek bir ilk canlıdan ürüyerek ve değişerek var olmuştur.
2. Her bitki ve hayvan kendi türünden olan bir tohumundan üremekte ve doğmaktadır. Nohuttan buğday, balıktan köpek çıkmaz.

Elmalılı bu görüşler hakkında yaptığı değerlendirmelerde bu iki iddianın birbirine tamamen zıt olduğunu ifade eder. Birinin doğruluğu diğerrinin yanlışlığını gerektirmektedir. Herkesçe açık olan yerküremizin sonradan teşekkül ettiğidir. Aynı şekilde üzerinde var olan hayvanlarda sonradan meydana gelmiştir. Bugünkü canlıların başlangıcı olan ilk maddenin veya tohumun nasıl oluştuğu sorusuna bilimsel iddialar net bir şekilde cevap verememektedir. Bu durum yerkürenin sonradan yaratılmış olduğunu inkâr etmeyi zorlaştırmaktadır.³⁷⁷

³⁷⁵ 3/Âl-i İmrân: 25.

³⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1332.

³⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1086.

Elmalılı'ya göre yukarıda ifade edilen birinci görüş ve ıstıfâ kanunu çerçevesinde yapılan açıklamalar, mevcudatı belli bir dereceye kadar açıklayabilmektedir. Örneğin 1000 derece sıcaklıkta kaynamakta olan maddelerden ıstıfâ ve tekâmül kanunu vasıtası ile sıvı, katı ve gaz halinde bulunan cisimlerin; madenlerin, bitkilerin ve hayvanların varlık sahasına çıkması izah edilebilmektedir. Bununla birlikte maddelerde asıl ve zâtî çerçevenin aşılması ve söz konusu o asıldan daha gelişmiş özelliklerin kazanılması açıklanırken asıl veya hakiki etkenin maddenin kendisinden olmadığı bir yaratıcı gücün maddeye hükmettiği dikkate alınmalıdır.³⁷⁸

Elmalılı'da ıstıfâ tabiattan değil mutlak kudret sahibi yüce yaratandan ve O'nun iradesinden kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı ıstıfâ nazariyesinde irade terbiyesi önemlidir. Aslında ıstıfâ iradeye bağlıdır ve bu durumun, eğitim ve öğretimde çok mühim bir yeri bulunmaktadır. İradesiyle tabiat üzerinde tasarrufta bulunma yetkisine ve potansiyeline sahip olan insanoğludur. İç içe daireler şeklinde en halis olana doğru gerçekleşen süreç, ıstıfâlar içinde gerçekleşen farklı ıstıfâları gerektirir. Varlıklar içerisinde insan en çok ıstıfâyâ uğramış olan en gelişmiş varlıktır.³⁷⁹

İstıfâ kanunu, tabiat ile irade arasında bağlantı kurulmasını sağlamakta ve bu vesileyle tekâmül ve terbiyeyi anlamaya ve idrake vesile olmaktadır. İstıfâ, tekâmül ve terbiye birlikte düşünüldüğünde birçok varlığı ve hadiseleri barındıran âlemde, en ileri veya mükemmel ıstıfâ beşer türünde gerçekleşmektedir. İstıfâdaki iradi yön insan türünde zuhur etmektedir. Madde ile tabiat üzerinde en çok tasarrufta bulunma potansiyeli ve

³⁷⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1086.

³⁷⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1087-88.

gücüne sahip olan beşerde görülen gelişim -tekâmül- ilahi kemale en yakın olandır.³⁸⁰ İstifâ kanununun mükemmel bir örneği ve en üst derecesi olan nübüvvet sistemi ise bu çalışmada ayrı bir başlık olarak ele alınacaktır.

2.2.3.1. Seçme Kanunu ve Risalet

Peygamberlik insan cinsi içerisinde gerçekleşen mükemmel bir ilahi istifâdır. Hiçbir şey yokken insanı yaratan Allah, insanı farklı istifâlardan geçirerek tekâmül ettirmektedir. Bir türü oluşturan fertler içerisinde türün ortalamasının altında kalan veya üstüne çıkan niteliklerle karşılaşmaktadır. Elmalılı'ya göre insan türünde ise nitelikler arasındaki farklılık çok daha fazladır. Bazen bu farklılıkların derinlikleri ve çokluğu başka türlerde cins değişikliğine dahi yol açabilecek derecededir. *Hak Dini*'nde insan türünü oluşturan bireyler arasındaki farklılığa akıllı kullanma şekli ve düzeyi noktasında bir örnek verilmektedir. Bir yanda burnunun ucundakini göremeyen bir akıl diğer yanda mekân ve zamanları aşmış kendi sınırlarının çok üstüne çıkmış küllî bir ruh olmuş akıl. Küllî ruh olmuş akıl varlığın ve varlığının başlangıcını anlamıştır ve tevhid yolunu tutmuştur.³⁸¹

Peygamberlerin seçilmiş oldukları kadar beşer oldukları da önemli bir noktadır. İnkâr edenlerin peygamberlerin beşer olması konusundaki itirazlarına Kur'ân-ı Kerîm'de cevap verilir. Elmalılı, Hz. İsa'da hem lahutî hem de insanî iki cevheri birleştiren Hristiyan düşüncesini, peygamberlere beşer olmayı yakıştıramayan bir iddianın etkisi ve

³⁸⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1088.

³⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1089.

sonucu olarak değerlendirmektedir.³⁸² Kur'ân-ı Kerîm bu yanlış inanışları reddetmekte ve peygamberlerin beşer olduğunu açıkça belirtmektedir.

Elmalılı'ya göre peygamberler, seçilmiş olmaları ile ilişkili olarak özel tecrübeler yaşamaktadırlar. Peygamberlere ıstıfâ kanunu kapsamında anlamlandırabilen özel yetenekler veya insan cinsinin sahip olduğu kabiliyetlerin en üst noktası bahşedilmiştir. Râzî, Ebu Abdullah el-Halîmînin (v. 403/1012) *Minhâc* kitabını referans vererek peygamberlerin cismani ve ruhani açıdan diğer insanlardan daha üstün olduğunu söylemekte ve bu farklılığı da zorunlu olarak değerlendirmektedir. Râzî, cismani özellikleri idrakle (*müdrîke*) ve hareketle (*muharrike*) ilgili olmak üzere ikiye ayırır. İdrak ile ilgili olanlar ise zâhirî ve bâtinî hislerden müteşekkildir. Görme, işitme, koklama, tatma, dokunma zâhirî hisler içinde değerlendirilirken; zeka kuvveti, ezber kuvveti gibi özellikler de bâtinî olanlar arasında sayılmıştır. Râzî'de miraç ve İsa'nın göğe yükselmesi ise muharrik kuvvetlere örnek olarak verilmiştir.³⁸³ Elmalılı, peygamberlere verilen özel kabiliyetlerin her çeşidi ve her birini ıstıfâ kanunu ile ilişkilendirmektedir.

Elmalı'ya göre nasıl ki varoluşu, tabiat iddiası ile değişmez bir tekdüzeliğe bağlamak; tabiatta görülen gelişim, değişim, ayrışma, çeşitlilik ve fevkaladeliği ihmal etmek doğru bir yaklaşım değilse aynı şekilde insan tabiatının aynı ve bir oluşu şeklindeki bir iddia ile bütün insanları fitrat, kuvvet ve melekeler açısından aynı seviyede görmek de doğru bir yaklaşım değildir ve böyle bir yaklaşım peygamberliği, mucizeleri ve Hz.

³⁸² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3447-48.

³⁸³ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, 4/235-36.

İsa'nın dünyaya gelişini anlayamamak ve açıklayamamak gibi bir sonuç doğurmaktadır.³⁸⁴

İstifâ'nın, tabiatın kendiliğinden ortaya çıkan ve hüküm süren bir kanunu olmadığı Elmalılı için önemli bir noktadır. Bu durumun bir göstergesi de ayette “Gerek Allah, Âdemi ve Nuhu va âli İbrahimi ve âli İmrânı süzdü: âlemin üzerine ıstifâ buyurdu.” (3/Âl-i İmrân: 33) buyurularak ıstifâyı bir türün başlangıcı olan Âdem'in, varlık sahasına çıkmasını sağlayan ilk maddeden veya tohumdan başlatmayıp bizâtihi Âdem'in kendisiyle başlatarak ve “bir zürriyet olarak birbirinden...”³⁸⁵ şeklinde nesilden nesile artarak ve gelişerek tekâmül ettiğinin izah edilmesidir. Peygamberler, insanlar arasından gerçekleşen çok özel ilahi bir ıstifâ ile belirlenmektedir. İşte Âdem, Nuh, Hz. Muhammed'in geldiği soy olan âli İbrahim, Hz. İsa'nın geldiği soy olan âli İmrân, bu tür bir ıstifânın mükemmel bir şeklidir.³⁸⁶

Kur'ân-ı Kerîm'de isimleri geçen peygamberler arz-ı mukaddesten seçilmişlerdir. “Filhakıka biz sana (ya Muhammed) öyle vahiy indirdik ki Nuh'a ve ondan sonra gelen bütün Peygamberlere vahy ettiğimiz gibi: hem İbrahim'e, İsmail'e, İshak'a, Ya'kub'a, Esbat'a, İsa'ya, Eyyûb'a, Yunus'a, Harun'a, Süleyman'a vahyettiğimiz hem Dâvûd'a Zebur'u verdiğimiz gibi” (4/en-Nisâ: 163-165) Kur'an-ı Kerîm'de dünyanın başka yerinden seçilerek görevlendirilmiş peygamber ya da peygamberlerden bahsedilmez. Elmalılı Japonya'dan ya da Çin'den veya dünyanın başka bir yerinden peygamber

³⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1087-88.

³⁸⁵ 3/Âl-i İmrân: 34.

³⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1088.

görevlendirilmeyişini yaratılışta gerçekleşen ıstıfâ ile ilişkilendirmektedir. Peygamberlerin aynı bölgeden görevlendirilmelerine yapılan itiraza cevaben Elmalılı, “Allah’ın neden bütün insanları peygamber olarak yaratmadığı,” “Allah’ın kullarının neden eşit seviyede olmadığı,” “Dünyada belli dönemlerde belli ülkelerin nasıl siyaseti belirlediği” sorularını hatırlatarak nübüvvet konusunda da Allah’ın tasarrufunun tuhaf bulanabilecek bir yönünün olmadığını belirtmektedir. Elmalılı peygamberlerin sayısının bilinmediğine de dikkat çekmektedir. Bütün peygamberlerin Kur’ân-ı Kerîm’de bildirilmemiş olmasında da bir hikmet bulunmaktadır. Ona göre dünyanın her tarafına gönderilmiş tüm peygamberlerin bildirilmesi durumunda Müslümanlar, her bir peygambere ayrı ayrı iman ile mükellef olurlardı. Böylece Elmalılı’ya göre ayet-i kerime de ilahi ıstıfânın yüksek derecede bir örneği olan büyük peygamberler sayılarak icmali bir iman yeterli görülmüştür.³⁸⁷

Sonuç olarak bazı olayların az görülmesi söz konusu hadisenin imkânsızlığı anlamına gelmemektedir. Aynı durum Hz. İsa’nın dünyaya gelişinde de görülmektedir. Peygamberlerin nitelikleri de mükemmel bir ıstıfânın eseridir. Hz. Muhammed (s.a.v.) de bunun büyük bir örneğidir.

2.2.3.2. Sıra Dışı Hadiseler ve Seçme Kanunu

Kur’ân-ı Kerîm, düzen kanununa ve tam olarak gelişim kanununa dahil edilemeyecek sıra dışı hadiselerden haber vermektedir. Müslümanların bu hadiseler karşısında inkâr ve kabul noktasındaki tercihleri bellidir. Elmalılı’ya göre Hz. Âdem’in yaratılması, Meryem oğlu İsa’nın dünyaya gelişi; Zekeriyya Peygambere Yahya’nın

³⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1529-30.

müjdelenmesi gibi âlemde görülen sıra dışı varoluşları, deney ve tecrübeye uymuyor diye inkâr etmek veya bu sıra dışı hadiseler hakkında inkâra yönelik açıklama şekilleri geliştirmek; insanın kendini, topraktan yaratılmış olmasını ve insanlığın aslını reddetmesidir. Aynı zamanda böyle bir inkâr, ilmi bir tavır da değildir. Zira, deneyin ötesinde hakikatlerin olduğu ve deneye uymayanın reddedilemeyeceği ilmi bir gerçektir.

Bu başlık altında Elmalılı'nın özellikle ıstifâ kanunu ile ilişkilendirerek açıkladığı Hz. Âdem, Hz. İsa, Hz. Yahya ve Hz. İsmail'in dünyaya gelişleri değerlendirilecektir.

2.2.3.2.a. Hz. Âdem ve Hz. İsa

Hz. Âdem ile Hz. İsa'nın var olma süreçleri birbirleri ile benzerlik arz etmektedir. Elmalılı'nın konu hakkındaki açıklamaları da bu yöndedir. Bu başlık altında önce Hz. Âdem'in varlık sahasına çıkarılması ve akabinde ise Hz. İsa'nın durumu ele alınacaktır.

Elmalılı'ya göre Âdem topraktan ıstifâ ile Havva ise Âdem'den ayrılarak yaratılmıştır.³⁸⁸ Âdem ile Havva'nın yaratılması hakkında Elmalılı'nın açıklamaları aynı düzeyde detay vermemektedir. İstifâ bir yaratılış ve terbiye sisteminin adıdır. “Ayrılarak yaratılma” ise ne ıstifâ kanunu ile ne de diğer kanunlarla ilişkilendirilmiştir. Halbuki Âdem'in ıstifâ kanunu ile yaratıldığı açıkça belirtilmektedir. “Onu topraktan yarattı sonra da ona ol dedi, o halde olur.” (3/Âl-i İmrân: 59) ayetinin tefsirinde öncelikle topraktan hayata doğru gerçekleşen bir ıstifâ ifade anlatılmaktadır. “Sonra da ona ol dedi.” şeklinde meal verilen bölüm ise ruh üflenmesiyle gerçekleşen insanın teşekkülü; ayetin devamında gelen “O halde olur.” ile de bu durumun devam eden silsile olduğu *Hak Dini*'nde açıklanmaktadır.

³⁸⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1273-75.

Elmalılı her gün şahitlik ettiğimiz hadiselerle bir kereliğine olmuş durum veya hadiseleri birbirleri ile kıyaslamaktadır. Elmalılı’da, Âdem’in topraktan, Âdemoğullarının ise üreme yoluyla yaratılması birbirine denktir. Bazı zoologların tercih ettiği görüşe göre nutfe yani meni tohumlarındaki hayat bitki hayatıdır. “Allah sizi yerden bir bitki olarak bitirdi” (71/Nûh: 17) ayeti Âdem’in de hayata bir bitki olarak başlamış olması şeklinde anlaşılabilir. Daha sonra hayvani ve insani hayatlara geçişin ne kadar zaman aldığı bir anda mı veya bir adımda mı yoksa uzun bir zamanda mı gerçekleştiği tartışılan bir konudur.³⁸⁹ Açık olan nokta, Âdem’in daha henüz Âdem değilken ve var olmazdan önce âlemde bitki ve hayvanların olduğudur. Bu aşamada henüz insan yoktur ve insan bir “kün” emriyle yaratılmıştır. Elmalılı’nın görüşleri bitki, hayvan ve insan tohumlarının kendi cinslerinden olmadığı, kadim ve ezeli de olmadıkları; her birinin bir ilahî yaratmayla var olduğu şeklindedir. Ona göre velev ki Âdem bitki veya hayvan tohumundan gelmiş olsun daha da somutlaştırılırsa bitki veya hayvan Âdem olursun bu durum dahi “kün” emrinin zuhur etmesinden başka bir şey değildir.³⁹⁰ Elmalılı’da birçok bağlamda tabiat ve tabiattaki nesneler tabiat kanunları bağlamında açıklanmakla beraber bu kanunların tamamının Allah’ın yaratma şekli olduğu ve O’nun bu kanunlara mecbur olmadığı belirtilmektedir.

³⁸⁹ Hz. İsa’nın babasız yaratılması mevzusunda Fahreddin er-Râzî, üreme yolu olmaksızın insanın var olabileceğini anlatırken filozofların görüşlerini açıklayarak dört unsurdan bahsetmektedir. Söz konusu bu dört unsurun insanın bedeninde uygun miktarlarda bir araya gelip karışması mümkündür. Bu esnada söz konusu bedene ruhun da girmesi vâcib olmaktadır. Ve Râzî devamla normal olmayan bir yolla birçok canlının meydana gelebildiğini belirtmektedir: Fare balçıktan; yılan bitkiden; akrepler ise güzel kokulu bir bitkiden meydana gelmiştir. Türler arasında benzeri bir geçiş Elmalı tarafından yukarıda belirtilmiştir. Râzî için bkz. Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*, 4/262, 6/313.

³⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1119.

Bazen de tek bir Âdemden değil; Âdemlerden bahsedilerek konu vuzuha kavuşturulmaya çalışılmaktadır. Elmalılı Âdemlerden söz edilerek yapılacak bir açıklamanın meseleyi daha sorunlu hale getireceğini düşünmektedir. Bu durumda babasız insan olmayacağı iddiasında bulunanlar babasız bir şekilde var olan Âdem'i değil Âdemleri açıklamak zorunluluğu ile karşı karşıya kalmaktadırlar.³⁹¹

Konu hakkında Elmalılı'nın kritik ettiği diğer bir yorum, insanın insan olmayan büyük bir maymun gibi varlıktan gelmiş olduğudur. Bu şartlarda ise insan için insan tohumundan gelme durumu ortadan kalkmış olmaktadır.³⁹² Elmalılı evrimi tekâmül kanunu sınırları içerisinde kabul etmekle beraber türler arasındaki geçişin mümkün olmadığını belirtmektedir. Bu nedenle insanın maymundan evrildiği ile ilgili görüşü reddetmektedir.

O halde Elmalılı'ya göre başlangıcın nasıl olduğu hakkında kesin bir kanun yokken spekülasyonlarda kaybolmak yerine apaçık ortada duran yaratma kanununa yönelmek isabetli olmalıdır. İnsanın yaratılışı “kûn fe-yekûn” olarak iki meydana geliş üzerine düzenlenmiştir.³⁹³ Konu hakkında Râzî ile Elmalılı'nın görüşleri de paralellik göstermektedir. Râzî “Her insan insandan doğar.” cümlesinin Hz. Âdem ve Hz. İsa örneği ile her zaman geçerli olmayan bir durumu ifade ettiğini her koşul ve şartta geçerli olanın ise “Her insan Allah'ın mahlukudur.” ilkesi olduğunu belirtmektedir.³⁹⁴

³⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1119.

³⁹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1119. Burada *nesnas* kelimesi geçmektedir. *Nesnas*, büyük maymun cinslerinin adı.

³⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1119.

³⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1091. Bu açıklamalar 3/Âl-i İmrân: 33. ayeti bağlamında yapılmaktadır.

Elmalılı için Hz. İsa'nın durumu ilmen inkârı gerektiren bir durum değildir. Ona göre, Hz. İsa'nın dünyaya gelişi, nâdir görülen bir olaydır. Hz. Âdem'de gördüğümüz ilk yaratma hadisesinin bir nevi tekrarıdır. Bununla birlikte her yönden ıttırad kanununun tamamen dışında olmadığı gibi akılla açıklamayı mümkün kılan yönleri de vardır. Gerçek açıklaması ise Allah katındadır. Âdet dışı olayların da tecrübeye ve araştırmaya konu olan ya da olabilecek nitelikte olduğu veya olabileceği akıl ve ilim sahiplerince teslim edilmesi gereken bir hakikattir. Bu durum ise yaratmanın irade ile gerçekleştiğinin delilidir.³⁹⁵

Elmalılı Hz. İsa'nın dünyaya gelişini değerlendirirken hadisenin müteşabih ve muhkem yönlerine dikkat çekmektedir. Ona göre Hz. İsa Allah'ın müteşabih bir kelimesidir. Hz. İsa, Meryem'in oğludur, varlığı ile tevhidin delilidir. Varoluş şekliyle Allah'ın yarattığı tek bir olaydır. Bu özel olay şahitlikle ispat olunabilecek (*meşhûdun bih*) türdendir. Öncelikle Hz. İsa'nın varlığına, yaşadığına beşikten yetişkinliğine kadar onu sevenler ve sevmeyenler ile ona inananlar ve inanmayanlar şahitlik etmiştir. Bu yönden İsa'nın şahsı görünmüş olmak ve şahitlik edilmesi nedeniyle muhkem bir olaydır.³⁹⁶ İkinci olarak, Hz. İsa Meryem'den doğmuştur. Doğum hakkında gerçekleştirilecek şahitlik yaşadığına yapılan şahitlik kadar genelin şahitliği olmamakla beraber yine bir şahitlik söz konusudur. Bu şahitlik, Meryem ve beraberindekilerin şahitliğidir. Ayrıca Meryem'in gebeliğinin sürecini anlamaya çalışanlar veya akıl yürütenler de İsa'nın şahsını gördüklerinde Meryem'in hamileliğini ve Hz. İsa'yı

³⁹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1120-21.

³⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1122.

doğurduğunu itiraf etmişlerdir. Benzeri şekilde herhangi bir şahsın anasından doğduğunu itirafı da aynı şahitlik ve istidlâl zincirini gerektirmektedir.³⁹⁷

Elmalılı'ya göre diğer bir husus, bir hadisenin imkânsız olması ile daha önce görülmemiş olması birbirinden farklıdır. Hz. İsa'nın Meryem'in rahminde bir baba yani eş vasıtası olmaksızın yaratılması daha önce bir misali olmayan bununla birlikte imkânsız da olmayan müteşabih bir olaydır. Kural dışı olduğundan bu tür bir hamilelik sadece Meryem'e mahsustur. Hadise Meryem'in kendi vicdanı ve çevresinde Meryem'in geçmişine şahitlik etmiş ve onun özelliklerine vakıf bulunanların şahitlikleri ile de tespit olunmuştur. Bu şahitlik Doktor Pasteur'ün (v. 1895) deneyindeki ilmî şahitlik gibidir. Pasteur deneyinde yirmi dokuz yıl dezenfekte edilmiş sular içinde bir mikrobun oluşmadığını gözlemlemiştir. Buradan hareketle tohumuz meydana gelmenin bir tabiat olmadığı sonucuna varmıştır. Meryem'in kendine dair korunmuş ve masum olduğu şeklindeki bilgisi, Pasteur'ün şişeleri ile yaptığı gözlem vasıtası ile edindiği bilgiden çok daha açık ve kesindir. Pasteur sınırlı bir süre yaptığı gözlem sürecinde görülmeme durumuna istinaden bir çıkarımda bulunmaktadır. Meryem'in bakımından ve gözetiminden sorumlu olanların Meryem hakkındaki tecrübe ve bilgileri Meryem'e bir insan teması olmaksızın hamile kalması sübjektif ve objektif niteliğinde şahitliklerdir. Yani hem Hz. Meryem'in kendine şahitliği ile hem de onun etrafındaki kişilerce Meryem'e yapılan bir şahitliktir.³⁹⁸ Elmalılı görüldüğü üzere olayları açıklarken yürüttüğü mantıkla kanaatımızca şaşırtıcı bir performans ortaya koymaktadır. O, pozitif bilimlerde en etkin yollardan biri olan gözlem ve deney ile bireyin şahitliğini

³⁹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1122-23.

³⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1123.

kıyaslamakta, her ikisinin ortak noktalarına işaret etmekte ve zımnen ilmî bir itiraz yapılacaksa bu koşullar düşünülerek yapılmalı demektedir.

Âl-i İmrân sûresinin başında ayetler muhkem ve müteşabih şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Elmalılı muhkem ve müteşabih ayetlerin kapsamını lafzî ayetlerle sınırlı tutmamaktadır. Ona göre bu ayırım sadece lafzen vahyedilen ayetlerle ilgili bir durum değildir. Ayrıca olgu ve olaylarda bizlere açık olma durumlarına göre muhkem ve müteşabih şeklinde sınıflandırılmaktadır. Muhkemler, aynı anda görerek, düşünerek herhangi bir şüpheyi düşmeksizin kavranılan hadiselerken; müteşabihler kendi kendilerine açıklanamayan hadiselerdir ve kendilerine uygun muhkem bir misale ya da kanuna irca edilerek anlaşılabilirler. Bu nedenle bazen müteşabih hakkında yapılan açıklamalar muhkem bir misali bulunamadığından yanlış olabilmektedir. Müteşabih, gerçek bir misale veya kanuna irca edilemediğinde, kuvvetli bir ilim sahibi tarafından sıra dışı ve istisna olması nedeniyle inkâr edilmemelidir. Önce söz konusu olay olduğu gibi alınarak tasdik edilmeli; görmekle yetinilmeli ve kelime ile haber verilmelidir. Sonrasında ise muhkem ve gerçek bir örneği araştırılmalı ve varsa bu yolla açıklanmaya çalışılmalıdır. Böylece akılda veya dış âlemden bir örneği bulunduğu durumda durum izaha kavuşturulmuş olmaktadır. Araştırmalar neticesinde bir şey bulunamazsa Allah'a havale edilmeli ve inkâr edilmemelidir.³⁹⁹

Elmalılı, Hz. İsa Peygamber'in, Meryem'den doğması ve bir insan olması hasebiyle muhkem; Meryem'e hiçbir kimsenin dokunmaksızın oluşumu ile müteşabih hak bir kelime olduğunu açıklamaktadır. Ona göre bu hadiseye şahitlik etmeyen

³⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1121-22.

sonrakiler ise imana davet edilmektedir. Bu noktada düşündürücü olan husus, Meryem'in kendi vicdanında kendisi için yaptığı tanıklıktır. Zira bir kimsenin kendi nefsinde tecrübe ettiği bir hadiseyi Allah'a karşı kendi vicdanını tasdikte şüphe etmeksizin ortaya koyacağı açıktır.⁴⁰⁰

Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalışı Kur'ân-ı Kerîm'de akıl sahiplerine anlatılmakta ve Elmalılı'ya göre İsa'nın Allah'ın kelimesi olduğu ıstifâ kanunu çerçevesinde açıklanmaktadır. Akıl sahiplerinin, Meryem ve İsa'nın dünyaya gelişi hakkında yapılan izahları, el-Âl-i İmrân sûresi'nde ifade edilen muhkem-müteşabih ayetler ve bunlara yaklaşımın nasıl olması gerektiği hakkında verilen detaylarla beraber değerlendirmesi gerekir. Olayların izahında muhkeme dayanmanın lüzumu; İsa'nın Âdem gibi olduğu, asli maddenin toprak, muhkem kanunun ise yaratma ve seçme kanunu olduğu ortaya konmaktadır.⁴⁰¹

Elmalılı'nın Hz. İsa'nın dünyaya gelişi hakkında kurduğu diğer bir mantıksal açıklama insan tasavvuruna dairdir. Elmalılı'da İsa kelimesi doğal olarak insan tasavvurunu içermektedir. İnsan tasavvuru da pratik ve realite açısından insan türünün ilk örneği olan Âdem'i ve Âdem anlayışını düşünmeyi gerektirir. O halde Âdem kelimesinin sağlam bir şekilde delalet ettiği anlamlardan yola çıkılabilir. Âdem, topraktan yaratılmıştır, itaat ile emr olunmuştur. Bu açıdan bakıldığında İsa kelimesi diğer Âdemoğullarına kıyasla Âdem kelimesine daha çok benzemektedir. Bu veriler muhkem olarak elimizdeyken Hz. İsa'ya "Böyle insan olmaz." denilebilmesi; dengi bulunmayan

⁴⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1124.

⁴⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1124.

yaratıcı ve emredici Allah’a benzetilebilmesi büyük bir çelişkidir. Bu çelişkinin bizâtihi kendisi ilmî olmayan cahilce bir durumdur. Aynı şekilde illetsiz-sebepsiz bir malul; iradesiz bir şekilde sebebin değişebilmesi, temelsiz kanun/kanunlar; ıstifâyı içermeyen bir yaratma, kör bir tabiat fikrine dayanan varoluş süreci; varoluşun başlangıcına dair tasavvurun görülen üzerine inşa edilmesi, ilerlemeyi cisim ve maddeye ait gelişime endeksleyen iddialar ilmî ve muhkem değildir. Her insanda, yaratma ve seçme, yaratılanın sınırlı olması, yaratıcının mutlaklığı ve bu anlamda yaratılanların yaratıcıya mahkûm ve mecbur oluşları küllî, genel ve sağlam bir esastır. İlmî olan tavır ise muhkem olanı tercih etmektir.⁴⁰² Kelimetullah, Kur’ân-ı Kerîm’de İsa için kullanılan bir tâbir olduğundan “kelime”nin İsa’da bulunup da Âdem’de bulunmayan bir şey olduğu iddia edilebilmiştir. Elmalılı Allah’ın hiçbir dengi ve benzeri olmadığından, Hz. Âdem ve Hz. İsa’nın Allah’ın güzide mahlukları ve kulları olması nedeniyle bu iddiayı geçersiz bulmaktadır. Âdem kelimesi dendiğinde Allah’ın kulu olan Âdem’den başka bir şey kastedilmediği gibi İsa kelimesi için de aynı şey geçerlidir. Kelimeler çoktur. Allah birdir. Allah ile kelimeler birleştirilmemelidir. Kelimeler bizi Allah’a götüren işaretlerdir. Âdem ve İsa da Allah’tan gelmiş ve Allah’a yükseltilmişlerdir. İsa Peygamberin ruhu vefat etmediyse dahi sonunda mutlaka edecektir. Zira kesin olan Allah’ın bâkî olduğudur.⁴⁰³

“Allah nezdinde İsa’nın durumu Âdem’in durumu gibidir. Onu topraktan var etti; sonra ona ‘ol’ dedi ve oluverdi.” (3/ Âl-i İmrân: 59) ayeti hakkında *Hak Dini*’nde muhkem olarak ifade edilen topraktan yaratma, sonra ol deme ve hemen oluverme anlamları Allah’ın yaratıcılığı bağlamında ele alınmaktadır. Yapılan açıklamalar düşünülürken

⁴⁰² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1125.

⁴⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1129, 1131.

ilgili ayetlerin Hristiyanların bozuk itikatlarını düzeltmeye yönelik olduğu ihmal edilmemelidir. Ayetlerle, Allah ve insan tasavvurları sağaltılarak insanlar, hakikate davet edilmektedir.⁴⁰⁴

Elmalılı'nın olayları ilmi ve bilimsel olup olmadıklarına göre bir değerlendirmeye tabi tuttuğu görülmektedir. Bununla birlikte yaptığı açıklamalar bilimin tanımı ve kapsamı hakkında tekrar düşünmeyi de salık verir niteliktedir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Meryem oğlu İsa'nın resul olduğu vurgulanmaktadır.⁴⁰⁵ Hz. İsa resul olmak itibariyle ilk değildir. Ondan önce de elçiler gelip geçmiştir. Hz. İsa'ya seçilmiş olduğunu gösteren deliller verildiği gibi diğer peygamberlere de verilmiştir. Bu öncüllere istinaden Elmalılı Mesih'in durumu ile başka hadiseler arasında kıyaslama yapmaktadır. Allah, Mesih'in elinde ölümlere hayat verirken Hz. Musa'nın elinde asaya hayat vermiş ve asayı ejdere dönüştürmüştür. Bir tarafta babasız dünyaya gelen Hz. İsa varken diğer tarafta Hz. Âdem'in anasız ve babasız yaratılması söz konusudur. Bu kıyaslamalara bakıldığında ikinci olarak ifade edilenler daha garip ve şaşılacak düzeyde görülebilmektedir.⁴⁰⁶

Elmalılı, Hz. İsa'nın haber verilen tüm özelliklerinin -ki benzeri durum ve haller diğer peygamberlerde de vardır- onun Allah'ın elçisi ve bir beşer oluşunu gösterdiğini belirtmektedir. Ona göre Hz. İsa ve Meryem'in yemek yiyor⁴⁰⁷ oluşları Kur'ân-ı

⁴⁰⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1128-29.

⁴⁰⁵ 5/el-Mâide: 75.

⁴⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1779.

⁴⁰⁷ 5/el-Mâide: 75.

Kerîm’de bu açıdan vurgulanmaktadır. Bu sayede ilah olmanın gerektirdikleri ve ilah olmaya muhalif durumlar istintacî ve istikrâî olarak ortaya konularak Hz. İsa’nın ve annesi Meryem’in ilah olamayacakları izah edilmektedir.⁴⁰⁸

Elmalılı’ya göre Hz. İsa’nın ontolojik statüsü öncelikle, Hz. İsa ve annesine kemal yönleri açısından bakıldığında söz konusu yetkin özelliklerin yukarıda ifade edildiği gibi benzerleri bulunmaktadır. Bu nedenle haklarında Hz. İsa’nın diğer peygamberlerle ortak özelliklerine istinaden peygamberliğine; annesi Meryem’in ise sahabi gibi oluşuna hükmedilebilir. Diğer taraftan ilahlıkla beraber bir arada olması mümkün olmayan gelip geçicilik ve muhtaç olma gibi özellikler varlığı vâcib ve bâkî olan Allah tasavvuru ile bir araya gelmesi mümkün olmayan durumlardır. Burada “Ortak ve benzeri bulunan ilah olmaz.”, “Gelip geçici olan ilah olmaz.” ve “Muhtaç olan ilah olmaz.” büyük önermelerinden hareket edilmektedir. Elmalılı Mesih ve Meryem’in konumunu mantık ilmi açısından şu şekilde anlatmaktadır:

Birinci mantık yürütme;

Ortağı ve benzeri bulunanlar ilah olamazlar. (Büyük önerme)

Mesih ve annesi, ortağı ve benzeri bulunan kişilerdir. (Küçük önerme)

O halde ne Mesih ne annesi ilah olamazlar. (Yüklem)

İkinci mantık yürütme;

Fâni olması mümkün olan ilah olamaz.

Mesih ve annesi fânidir.

⁴⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1779.

O halde ne Mesih ne annesi ilah olamazlar.

Üçüncü mantık yürütme;

Muhtaç olan ilah olamaz.

Mesih ve annesi yeme-içme ve boşaltıma muhtaçtırlar.

*O halde ne Mesih ne annesi ilah olamazlar.*⁴⁰⁹

Tabiat kanunları ve bilimsel veriler açısından Hz. İsa'nın durumu değerlendirildiğinde Elmalılı'ya göre öncelikle Hz. Âdem kıssası Hz. İsa'nın dünyaya gelişini haber, istikra ve istintac bakımından açıklayan bir misaldir. İnsanın yaratılışı hakkında iki kanun bulunmaktadır. Bunlardan birincisi hiçbir istisnası olmayan, küllî, istidlâli ve istintac yönüyle kesin ve kuşkusuz olan “Her insan Allah'ın mahlukudur.” kanunudur. İkinci kanun ise “Her insanın üreme yoluyla anne ve baba vasıtasıyla dünyaya gelmesidir.” Bu kanunun zorunlu istisnaları vardır. İlk insanın dünyaya gelişi bunlardan biridir. Bu nedenle çoğunlukla olan bir durumu ifade etmektedir. İstisnalardan bir diğeri ise Hz. İsa'nın dünyaya gelişidir. “Her insan Allah'ın mahlukudur.” kanununa istinaden Hz. İsa'nın Allah'ın yarattığı bir varlık olduğunu söylemek, yanlış ve yanıltıcı ihtimali olmayan emniyetli bir yoldur. Muhkem olana dayanmaktır. Elmalılı konu hakkındaki düşüncelerinde Râzî ile aynı noktada durmakta ve bu durumu, tefsirinde Râzî'den yaptığı aktarımlarda da ortaya koymaktadır.⁴¹⁰ Elmalılı'nın açıklamalarında veraset kanunundan da Hz. İsa'nın dünyaya gelişini açıklarken istifade ettiği görülmektedir. Öncelikle hayvanların doğumlarında soyaçekimin (*kanûn-i veraset*) bir parçası niteliğinde atavizm

⁴⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1780-82.

⁴¹⁰ Bu açıklamalar 3/Âl-i İmrân: 33. ayeti bağlamında yapılmaktadır.

(*ceddâniyet*) adı verilen çok önceki atalara benzemek manasında bir kanun bulunmaktadır. Hz. İsa da aynı şekilde dünyaya gelişi itibariyle ilk atası Âdem ile benzeşmektedir.⁴¹¹

Elmalılı bir konuyu ele alırken birçok alandan deliller getirmekte ve hadiseleri çok yönlü olarak açıklamaktadır. O, *Hak Dini*'de embriyoloji, hayat bilgisi ve tabiat bilimlerinin konu hakkında birçok söz ve iddialarının olduğunu belirterek bazı hususların altını çizmektedir. Bunlardan bir diğeri de canlılar biyolojide analı (*zülvalide, monomer*) ve analı-babalı (*zülvalideyn, diyamer*) olmak üzere iki kısma ayrılırlar. O halde Hz. İsa, bir analı canlılara örnek teşkil etmektedir. Diğer bir mesele insanlar temelde erkek ve kadından müteşekkildir. Bununla birlikte hünsâ (*hünsâ-yı müşkil, zülcinseyn*) adı verilen erkek ve dişilikleri eşit kişilerde bulunmaktadır. Bazen de bu kimselerde erkeklik ve kadınlık yön ya da uzuvlarından bir tanesi baskın gelebilmektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de de ifade edildiği üzere Meryem'in hünsâ olması gibi bir ihtimal söz konusu değildir. Bununla birlikte bir bedenin iki çeşit tohumun -sperm ve yumurtanın- meydana gelmesinde yeterli ve esas olması düşünülebilir. Meryem'in seçilmişliğinin bu şekilde tezahür etmesi de olasıdır.⁴¹²

Bir diğer açıklamasında Elmalılı; insan tohumu olan nutfenin tamamen meni anlamında olmadığına dikkat çeker. Meni, içerisinde birçok parçacık bulunan bir hücreciğdir. Meryem'in hamile kalması için bu hücreciğin, yani bir tohum tanesinin muhakkak dışarıdan bir erkek tarafından aşılması zaruret olmasa gerektir. Bir varlığa

⁴¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1125-26.

⁴¹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1126-27.

sebebiyet veren böyle bir tohum tanesinin şekil ve ulaşma yolunu sadece ve zorunlu olarak fen bilimlerinin tayin etmesi ve bu yolla Meryem’e iftira atılması Elmalılı’ya göre anlaşılabilir değildir.⁴¹³

Elmalılı’da komplike bir varlık olan insan ve insana dair her şey çok yönlüdür. Bu açıdan Hz. İsa’nın dünyaya gelişine psikoloji bilimi açısından da bakmak gerekir. Son olarak insan madde ile değil ruh ile insandır. Ona göre psikolojik olarak insan kendinde gözlemlemektedir ki zihnimizdeki bir kelimenin veya mücerred bir mananın, maneviyattan maddiyata, ruhaniyatten cismaniyete doğru ilerleyen süreçte önceki hali veya önceki varoluşu sonrakine sebep teşkil eder. Şuurun hayale, hayalin de harekete geçebildiği, kendi tecrübelerimizde takip edilebilir bir durumdur.⁴¹⁴ İnsandaki toplu ve mekanik hareket, içimizdeki molekül ve hücre hareketi ile ilgilidir. O halde soyut bir idrak ve/veya anlayış, zerresel ve kimyasal bir harekete dönüşebilmektedir. Manevi olayların maddi olaylara dönüşebilmesi, bu akışın farklı örneklerini de görebileceğimizi düşündürebilir. Elmalılı soyut bir idrakin somut bir varlığa dönüşmesine bir örnek olarak Hz. İsa’nın dünyaya gelişini vermektedir. Kelime, şiddetine bağlı olarak tüm ruhu kaplar ve vicdani izlenim oluşturur, sonra bu sağlam bir inanca dönüşür, bu inanç ise bedende etkisini göstererek onunla yaşamaya başlar. Bu hal belli bir tekâmül derecesine ulaşırsa uzva ait görevlerde yeni bir şekil dahi çıkarabilir. Hz. Meryem için bu tür bir hazır oluşun dahi ortaya çıktığı düşünülebilir. Hadiseyi biraz daha somutlaştırırsak Meryem’in kalbinde bir kelime, Meryem’in rahminde tohum ve yumurtanın beraberce oluşmasına

⁴¹³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1127.

⁴¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1128.

sebeplere olmuş ve Hz. İsa'da bu şekilde dünyaya gelmiş olabilir. Bu oluş şehvetle ilgili bir manaya değil Rahmânî bir manaya dayanmaktadır.⁴¹⁵

Allah'ın Âdem'i özel bir ilgi ile yarattığı Kur'ân-ı Kerîm'de iki eliyle yaratmak şeklinde ifade edilmektedir.⁴¹⁶ Elmalılı bu özel ilgiyi tabiattaki sebeplerin üstünde yüksek bir ıstıfâ şeklinde tanımlamaktadır. Eliyle yaratmak kudret şeklinde de yorumlanabilmiştir ve Allah'ın özellikle evrenin yaratılmasının belli aşamaları için el ifadesinin kullanılmış olabileceği de ifade edilmiştir. Elmalılı, *yed* kelimesine en yüksek ıstıfânın görüldüğü bir yaratılış olarak mana verirken ilerleyen satırlarda bu ıstıfâyı somutlaştırmaktadır. İnsanın Allah'ın eliyle yaratılması, ona şekil vermesi ve ruhundan üflemesi anlamındadır. Başka bir ifade ile insanın madde ve mana yönünün bir arada bulunuşu ifade edilmiştir.⁴¹⁷

Meryem, ruh kendine temessül ettiğinde “Ben senden rabbime sığınırım.” (19/Meryem: 18) diyerek korkusunu belirtmiştir. Meryem iffetini sapasağlam koruyan bir örnek olarak Kur'ân'da anlatılmaktadır. Elmalılı, konu ile ilgili olarak “Biz ona ruhumuzdan üflemiştik.” (21/el-Enbiyâ: 91) ayetine de işaret etmektedir. Yani Meryem, Allah'ın doğrudan *kûn* emriyle yarattığı, müşerref kıldığı bir kadındır. Ona göre iffet sahibi Meryem'in Hz. İsa'ya hamile kalması; erkekten gelen sperm ile kadından gelen yumurtadan bir canlının yaratılması nasıl gerçekleşiyorsa Meryem'in rahminde Rabbin

⁴¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1127-28.

⁴¹⁶ 28/Sâd: 75.

⁴¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4110.

emriyle öylece gerçekleşmiştir. Dolayısıyla daha önce bir örneği olmaksızın Rabbin ıstıfâsı, Meryem’i seçmesi ve bir ruhun üflenmesi ile Meryem hamile kalmıştır.

Hristiyanların Hz. İsa hakkındaki tutarsızlıklarını Elmalılı özetle şu şekilde ifade etmektedir: Göklerin ve yerin yaratıcısının Allah olduğunu kabul ettikten sonra Hristiyanlar Allah’a oğul isnat etmektedirler. Bu iddia, Allah’ın göklerin ve yerin yaratıcısı olması ile beraber düşünülmesi mümkün olmayan bir durumdur. Başlangıçsız ve örneksiz yaratanın nasıl çocuğu olabilir?⁴¹⁸ Hz. İsa’nın babasız dünyaya gelmesi monomer bazı canlıların da varlığı düşünülerek aklen doğrulanmaktadır. Ancak Allah’a çocuk isnat etmek Allah’a denk bir anneyi de gerekli kılmaktır. Çocuğun var olmasında anne zorunludur. Her türlü sonradan olma halinden, fânilikten sübhan olan Allah için kendisine eş bir validenin düşünülmesi imkânsızdır. Bu mümteni olma hali O’nun kemalatındandır.⁴¹⁹

İzah edilmeye çalışıldığı üzere Elmalılı Hz. İsa’nın dünyaya gelişini birçok yönden ve farklı seviye ve derecede argümanla açıklamaktadır. Yapılan yorumların tamamını aynı düzeyde değerlendirmez. Mantıkî açıdan konuya baktığı gibi bilimsel veriler ve psikoloji bilimi noktasından da hadisenin açıklanabilir olduğu vurgulanmıştır.

2.2.3.2.b. Hz. Yahya ve Hz. İsmail

Hz. Yahya ve Hz. İsmail, anneleri görünen veya fiziki sebeplere bakıldığında bir çocuk dünyaya getirecek yeterliklere sahip değilken sıra dışı bir şekilde dünyaya gelmişlerdir. Onların ıstıfâ şekilleri ve süreçleri birçok açıdan gözlemlenebilmektedir.

⁴¹⁸ 6/ el-En’âm: 100.

⁴¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2010-11.

Babalarına peygamberlik lütfedilmesi, kendilerinin de peygamberlikle görevlendirilmeleri ve dünyaya gelişleri ile bilinen ve somut bir şekilde takip edilebilen kanunlara aykırı olarak ama yine Rabbin bir lütfu ile tecelli eden ıstifâ kanununa istinaden var olmaları yaşamlarında ıstifâ zincirini gösteren hadiselerdir.

O aralık Zekeriyâ Rabbine dua etti: “Yâ Rab!” dedi, “Bana ledünnünden bir temiz zürriyet ihsan eyle, şüphesiz ki sen duayı işitensin.” Derken melâîkeler kendisine nidâ ettiler, o kalkmış mihrabda namaz kılıyordu: “Haberin olsun, Allah sana Yahyâ’yı müjdeliyor: Allah’tan bir kelimeyi tasdik edecek hem bir efendi, hem gayet zâhid ve bir peygamber, sâlihînden.” “Yâ Rab” dedi, “Benim için bir oğul nasıl olur? Kendime ihtiyarlık çatmış, haremim de kısırken?” Buyurdu ki: “Öyle, Allah ne dilerse yapar.” “Yâ Rab!” dedi, “Bana bir âyet (bir alâmet) yap.” buyurdu ki: “Âyetin nâsa üç gün sade işareten başka söz söyleyememendir. Bununla beraber Rabbini çok zikret ve akşam sabah tesbih eyle.” (3/Âl-i İmrân: 38-41)

Kur’ân-ı Kerîm’de Hz. Yahya’nın “Allah’tan bir kelimeyi (Hz. İsa’yı) tasdik edici olarak” (3/Âl-i İmrân: 39) anılması öncelikle Yahya Peygamberin alışılmışın dışında kısır bir anneden aynı İsa peygamberin babasız dünyaya gelişi gibi dünyaya gelmesi anlamında yorumlanmaktadır. Elmalılı’ya göre böylece Hz. Âdem’in dünyaya gelişi ile Hz. İsa’nın dünyaya gelişlerinin benzetilmesinden mülhem Hz. İsa’nın dünyaya gelişi de Hz. Yahya’nın dünyaya gelişine bir nevi dayanak niteliğindedir.⁴²⁰

⁴²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1095-1096, 1124.

Hiz. İsmail, baba Hiz. İbrahim'in yaşıllık döneminde yaptığı bir duanın kabulüdür. Hiz. İsmail de benzeri şekilde seçilmiş bir ailenin seçilmiş bireyi olarak misyonunu gerçekleştirmiştir.

Elmalılı'ya göre sebeplere dayalı bir okuma yapıldığında bir aşamaya kadar ilerleme kaydedilebilmektedir. Bununla birlikte ayetlerde maksadın âlemde sebepler olmakla beraber hakimiyetin sebeplerde değil Allah'ta olduğudur. Tüm kanunların ve hasseten illiyyet kanununun gereğı gibi değerlendirilmesi Allah-âlem arasındaki ilişkinin doğru okunmasını da sağlayacaktır.

2.2.4. İlliyyet Kanunu

İllet, *bir hadisenin vukûunda bilhassa zî-medhal olan âmil* şeklinde tanımlanır.⁴²¹ İllet ile malul arasındaki ilişkiye de illiyyet denilmektedir.⁴²² İlliyyet illet kelimesinden türetilmiş olup modern felsefede *causality* kavramının karşılığıdır.⁴²³ İlliyyet illet ve malul kavramları çerçevesinde ele alınan, İslam felsefesinin temel ve ilgi gösterdiği konulardandır. Bu durum illiyyet kavramının ontolojik, kozmolojik, kozmogonik ve epistemolojik temellendirmelere izin veren bir içeriğe sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Varlık, varoluş ve genel olarak değişimin açıklamasında zaman zaman farklı tartışmalar yapılmış olsa da illiyyet önemini asırlar boyunca koruyan tabiatta sebep sonuç ilişkisinin varlığını ileri süren görüştür.⁴²⁴

⁴²¹ Tefvik, "Cause (İllet, [Sebeb])", 697.

⁴²² Rıza Tefvik, "Causalité (İlliyyet)", 686.

⁴²³ Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), "Nedensellik", 741.

⁴²⁴ Tefvik, "Cause (İllet, [Sebeb])", 698; Yusuf Şevki Yavuz, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/120-21.

İllet ve malul'ün birbirleri ile ilişkilerinde kilit bazı hususlar bulunmaktadır. Elmalılı'ya göre malul, illete denk değildir. Maluller ne kadar çok olursa olsun illetin gücünü aşamazlar. Hiçbir malul illetinin önüne geçemez, illet önce malul sonradır. Bununla birlikte malul, illette manen mevcuttur.⁴²⁵

İllyet kanunu sadece tabiat olaylarında değil, aynı zamanda sosyal ve ahlaki durumlarda da geçerli olan bir kanundur. Ancak burada özellikle tabiat olayları ile ilgili boyutu ele alınacaktır.

2.2.4.1. İlet-Malul ve Sebep-Müsebbep

İlet-malul; sebep-müsebbep illiyet kanunu çerçevesinde kullanılan temel kavramlardır. Sebep-müsebbep kavramları da illet ve illiyet kavramlarının yerine kullanılabilir. Ancak sebep ile illetin eş anlamlı olmadığı ve birbirlerinin yerine kullanılmamaları gerektiği de ifade edilmiştir. Rıza Tevfik (v. 1949) sebep kelimesinin “vasıta” ve “vesile” anlamında olduğu ve bu manada “esbâb-ı maişet” “istikmâl-i esbâb-ı refah” gibi tabirlerde günlük dilde kullanıldığını belirtmektedir. Bu kullanımlarda kelime Rıza Tevfik'e göre “cause” ile değil “condition” ve “occasion” olarak tercüme edilmelidir.⁴²⁶

Öncelikle Elmalılı'nın döneminde kavramların hangi yönlerden ele alındığı yaşanan dönemin entelektüel bağlamını görmek açısından önem arz etmektedir. II. Meşrutiyet'ten sonra ortak bir felsefe dil arayışlarının bir sonucu olarak Istılahât-ı İlmiye

⁴²⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1033; Janet ve Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 209 (156. dipnot -çevirenin dipnotu-).

⁴²⁶ Tevfik, “Cause (İlet, [Sebeb])”, 696-97.

Encümeni 1913 yılında kurulmuştur. Encümenin yirmi altı kişi olan azaları arasında Rıza Tevfik, Ahmet Naim ve Elmalılı M. Hamdi Yazır da bulunmaktadır. Bu isimler aynı zamanda encümenin çalışmaları esnasında felsefe grubu terimleri için belirleyici ve etkin olan kimselerdir.⁴²⁷

Rıza Tevfik sebep ile illet kelimelerinin birbirleri yerine kullanılamayacağını gerekçesini felsefede birçok münakaşaya sebep olan “ilel-i hakîkiyye” (*causes vraies*) ve “ilel-i itibariyye” (*causes occasionelles*) ayrımını esas alarak açıklamaktadır. Bir hadisenin var olabilmesi için birçok illete ihtiyaç vardır. Bununla birlikte “mâ ba’de’t-tabîa”nın (*metafizik*) ve ilahiyatın (*teoloji*) ilgisi ve hedefi illet-i hakîkiyye’dir. Bu nedenle söz konusu kelimeler hakkında yaptığı açıklamalarda, halkın illet ile sebep kelimelerini eş anlamlı kullanmalarını paranteze alarak felsefe sahasında iki kelime arasındaki mana farkının önemli olduğunu ve bunları ayırmak gerektiğini belirtmektedir. Yegâne *illet-i hakîkiyye* Allah’tır. Allah dışında her şeye Allah’ın iradesinin ortaya çıkmasına vasıta olması nedeniyle *illet-i itibâriyye* yani sebep denmektedir.⁴²⁸ O halde illet ve sebep ayrımı açısından *illet-i hakîkiyye*, illet; *illet-i itibâriyye* ise sebeptir. Her illet aynı zamanda sebep olarak da düşünülebilirken her sebep illet olarak isimlendirilemez. Bununla birlikte sebep ve illetin aynı anlamda kullanıldığı mecraların ve kişilerin de olduğu hatırdâ tutulmalıdır.⁴²⁹

⁴²⁷ Kara, *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye’ye Girişi*, 212, 243-44, 277-78.

⁴²⁸ Tevfik, “Cause (İllet, [Sebeb])”, 696-97, 706.

⁴²⁹ Tevfik, “Cause (İllet, [Sebeb])”, 696-97.

Elmalılı'da *illiyet-i hakîkiyye* ve *illiyet-i âdiyye* veya *itibâriyye* kullanımlarına rastlanır. Elmalılı tevhid inancını birçok farklı bağlamlarda *Hak Dini Kur'an Dili*'nde anlatırken illiyet bahsi ile ilgili kavramları kullanmayı tercih etmektedir. Elmalılı bütün semavi dinlerin Allah'ın illet-i ûlâ olduğu ve kâinatı maddeye ihtiyaç duymaksızın yoktan yarattığı hususunda ittifak ettiklerini belirtmektedir.⁴³⁰ Aynı zamanda Elmalılı, *illiyet-i hakîkiyye* yoluyla yapılan açıklamaların, kâinatın sudûr ve tevlid yoluyla var olduğu ihtimalini ortadan kaldırdığını düşünmektedir. Elmalılı tevlid nazariyesinin başlangıç ve süreçlerinde birçok tenakuzu içerdiğini belirtir. Tevlidin sadece *illiyet-i âdiyyede* geçerli görür. Onun ifadelerinde *illiyet-i hakîkiyyede* ise yoktan yaratma vardır.⁴³¹

Elmalılı illet-malul ile sebep-müsebbep arasındaki ayrımı kök ile dal arasındaki fark ve benzerlik üzerinden "Tohum ve ağaç, baba ve evlat, kökler ve dallar birbirinin illet ve malulü değil sebep ve müsebbebi ya'ni tarıkı hudusu mahalli istiydadır." şeklinde açıklamaktadır. Bu sayılan ikililer arasındaki ilişkinin özellikle illet-malul ilişkisi olmadığını belirtmesi ve bu ilişkiyi sebep-müsebbep bağıntısı ile açıklaması onun tabiatın günlük akan hadise ve varlıklarına dair meselelerde yani *illet-i itibâriyyeye* dair konulardaki adlandırma tercihini ve hassasiyetini göstermektedir. Kök ile dal arasında fark ne kadar çok; devamlılık ve benzerlik ne kadar az olursa; yaratıcıya delaleti o denli açık hale gelmiş demektir. Değişim-gelişim ve devamlılık-düzen kanunları da her

⁴³⁰ Elmalılı burada semavi dinlerdeki bakış açısını aktarırken *yoktan* ifadesini kullanmaktadır. Bkz. "İncil'de Cenâb-ı Allah'a "baba" ıtlakının vâki olduğu münker değildir. Fakat İncil dahi dâhil olmak üzere bütün kütüb-i münzelede kâffe-i edyân-ı semâviyenin ittifak ettikleri bir hakikat vardır ki o da illet-i ûlâ olan Allah teâlâ'nın Hâlık olması ve kâinatı maddeye muhtaç olmaksızın mahz-ı kudretiyle yoktan halk etmesi akidesidir." Bkz.Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1026.

⁴³¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1026.

hadisede görülmektedir. Varlıklarda görülen sükûn ve hareket zıtlığı değişimin en yaygın göstergelerindendir.⁴³² Elmalılı tabiat ile ilgili hadiselerin konu olduğu ayetlerde döneminde geçerliliği olan yöntem ve metotlarla da izah yapmakta ilgi alanlarının genişliğini, filozof ve mütekellim yönlerini açıklamalarına yansıtmaktadır.

Şerhu'l-Mevâkıf ta da geçen illet-i tâmm ve illet-i nâkîsa terkiplerini Elmalılı da kullanmaktadır. *İllet-i tâmm* “şeyin mahiyeti ve varlığı veya sadece varlığı bakımından muhtaç olduğu şeylerin hepsi” şeklinde tanımlanmaktadır.⁴³³ Çıkış noktası Aristo’ya dayandırılan illetin dört kısmı,⁴³⁴ illet-i tâmm ve illet-i nâkîsa açısından değerlendirildiğinde illet-i nâkîsa dahilinde yer almaktadır. İllet-i nâkîsa, malulün bir cüzü olabileceği gibi malule hariçten izafe edilebilecek bir dayanak şeklinde de ortaya çıkabilmektedir. İllet-i fâile ve illet-i gâiyye malulün bir cüzü olma niteliğine istinaden malulün vücûd bulması anlamında illetü’l-vücûd adını alır. Malulün doğrudan mahiyeti ile ilgili olan illet-i maddiye ve illet-i sûriyye ise illet-i mahiyye şeklinde isimlendirilmektedir. Söz konusu kısımlar ayrı ayrı ve birbirlerinden bağımsız olarak

⁴³² Konu 6/el-En’âm: 98 bağlamında açıklanmaktadır.Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1992-93; Elmalılı kulun ve Allah’ın iradelerini şu ifadelerle açıklamaktadır: "meşiyeti abid sebebi adı meşiyeti ilahiyye illeti mucibedir." Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/914.

⁴³³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/841-42.

⁴³⁴ İllet hakkında Eflatun’un da bir tasnifi olmakla beraber Aristo geçerliliği hâlâ devam eden bir ayrıma gitmiştir. Aristo’ya göre illet, birincisi bir şeyin ne olduğunu, ikincisi o şeyin lüzum ve irtibatını, üçüncüsü muharrik-i evvelini, dördüncüsü vücûdunun maksadını ifade etmek üzere dört çeşide ayrılmaktadır. Bkz. Cevizci, “Neden”, 740; Bu tespitler metafizik ve teoloji alanında bir şeyi meydana getiren madde anlamında illet-i maddiyye, bir şeyin şekli anlamında illet-i sûriyye, bir şeyi vücûda getiren âmil anlamında illet-i fâiliyye, bir şeyin ne maksatla yapılmış olduğu anlamında illet-i gâiyye şeklinde değerlendirilmiş ve bunlar kanun derecesinde muteber kabul edilmiştir. Bkz. Tevfik, “Cause (İllet, [Sebeb])”, 700.

değerlendirilmeleri nedeniyle malulün hep bir yönüne karşılık gelmektedirler ki bu sebepten “nâkıs” şeklinde sınıflandırılmıştır.⁴³⁵

Konu, âlem ve Allah âlem ilişkisi bağlamında şu şekilde ele alınmaktadır: Mevcutların hiçbirinin illet-i tâmmeleri kendinden değildir. Yani âlemin hareket ettiricisi âlemin kendi içinde mündemiç değil dışındadır. Allah’ın fiilinde ilim ve irade birlikte olmakla beraber yaratılışın illeti iradedir.⁴³⁶ Yaratılıştaki illet-i gâiyye müdebbir ve irade sahibi bir fâil-i muhtârın varlığını gerektirmektedir. Ayrıca Allah’ın illet-i ûla ve illet-i tâmm olarak değerlendirilişi ile âlemin yaratılışı ve ezeli olmadığı konuları ile bağlantılı açıklamalar da yapılmaktadır. Elmalılı’nın âlemin ezeliliği hakkındaki görüşleri sıfır mertebesi ve varlık mertebesi hakkındaki izahlarıyla takip edilebilmektedir. Elmalılı’da vâhid mertebesi ve sıfır mertebesi, illiyyet kanununda ifade edilen zincirleme süreci açıklamak için kullanılan en önemli kavramlardandır. Ona göre beş duyu ve akıl gücü ile gelişim kanunu veya terbiye kanunundan üzerinden âlemin düzeni ve âlemin başlangıcı düşünülmektedir. Vâhid mertebesi hem âlemin hem de âlemin nizâmının tek parça basit halini; sıfır mertebesi ise salt yokluk durumunu ifade etmektedir. Mütakellimine göre âlemin zamansal açıdan bir başlangıcı olduğu kabul edilmekte ve bu sıfır mertebesi olarak ifade

⁴³⁵ Tevfik, “Cause (İllet, [Sebeb])”, 703. Cürçânî illet-i nakısı, "eksik illet ya ma'lûl olan şeyin parçasıdır ya da onun dışında bir şeydir." şeklinde tanımlamaktadır: Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 1/841.

⁴³⁶ “Zaten, kâinâtın teşekkülünü irâdeden başka bir mebdede arayanlar hep ıztırap içindedirler. Bunlar, bilhassa, bugünkü tabîî ilimlerin hepsine ters düşerler. Çünkü, fenler bize, ezeli olan hiçbir mürekkep (bileşik) cisim gösteremiyorlar, Mütakelliminin dediği gibi, cisimlerin hepsi sonradan oluşmuştur. O halde, irâde olmasa, her şey rastgele olsa, ilk varoluş nasıl mümkün olurdu?” Bkz. Janet ve Seailles, *Metâlib ve Mezâhib*, 116, (84. dipnot-çevirenin dipnotu-).

edilmektedir. Sıfır mertebesinde kemmiyete dair hiçbir şey yoktur. Âlemin ezeliliğini kabul eden tabî'ıyyûna göre ise vâhid mertebesinden söz edilebilir. Bu tanımlamalar ve sıfır mertebesi hakkında yaptığı açıklamalar Elmalılı'nın da mütakellimler gibi âlemin ezeliliğini reddettiği sıfır mertebesinin lüzumuna yaptığı vurgudan anlaşılmaktadır.⁴³⁷ Elmalılı'da aklî ve/veya gözlemsel olarak sıfır noktasına zihinsel olarak ulaşılır ve illet-i ûlânın Allah olduğu sonucuna böylece varılır.

Elmalılı illet-i fâiliyye ile diğer illet çeşitleri arasındaki farklılıkları özellikle vurgulamaktadır. Zira onun düşüncesinde illet-i fâiliyye ile fâil-i muhtâr mutlak varlık konusunda doğrudan bir ilişki bulunmaktadır. İlet-i fâiliyyenin illet-i maddiyye ve illet-i sûriyye'ye bir şeyler ilave etmesi ile yeni bir madde ortaya çıkar. Yoğu var eden ve ona vücûd veren illet-i fâiliyye demektir. Gerek inşa suretiyle gerek bir örneğe istinaden varlığın ortaya çıkması yeni bir vücûda gelişi veya ilave bir durumu ifade etmektedir. İlet-i maddiyye ve illet-i sûriyye, illet-i fâiliyye ile var olurlar ve ondan müstağni değildirler. Bununla birlikte illet-i fâiliyye maddî ve sûri illetten bağımsızdır. Elmalılı hakiki illet-i fâiliyye'nin herhangi bir kanununa, illet-i maddiyyeye ve illet-i sûriyyeye de muhtaç olmadığını belirtir. Bu nedenle var etme veya varoluş sürecinde herhangi bir şeye ihtiyaç hissetmeyen Mübdi olan Allah'ın, var ettiğine veya eserine kendinden bir parça, suret ya da misal verdiği düşünülemez. Değişim illet-i maddiyye, benzerlik ise illet-i sûriyye için geçerli olan durumları ifade eder. O halde ibdada fail ve fiil vardır. İlk

⁴³⁷ Hamdi Yazır, "Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar", 44-45; Ahmet Akbulut bir sempozyum bildirisinde âlemin ezeliliği hakkında filozoflara Elmalılı'nın Allah'ın ilim sıfatı ile değil irade sıfatını öne çıkartarak cevap vermesinin önemine işaret etmektedir. Akbulut, Allah'ın irade sıfatının konu ile ilgili mebdde kabul edilmesini kelâmcılara kıyasla Elmalılı'nın filozoflara daha tutarlı bir karşılık vermesi şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Akbulut, "M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler", 265-66.

yaratmadan sonra illet-i maddiyye ve illet-i sûriyyeden bahsedilebilir. Bu nedenle ilk var olan ile fail arasında herhangi bir sudûr ilişkisi zât ve sıfat itibari ile herhangi bir ortaklık söz konusu değildir.⁴³⁸ Maddi sebep olan illet-i sûriyye yapıcı sebebe ihtiyaç duymaktadır. İlet-i sûriyye olmadan bir varlık düşünülebilir ancak hakiki illet olmadan bir varlık tasavvur edilemez.⁴³⁹ “Göklerin ve yerin mübdii, ona veled nasıl tasavvur edilir? Ki bir eşi bulunmak mümkün değil, O her şeyi yaratmış ve her şeyi âlim.” (6/el-En’âm: 100) Elmalılı ayetinin tefsirinde ifade edildiği gibi illiyyet konusu çerçevesinde mütalaada bulunmuştur.

Eşyanın varlık sahasına çıkması Elmalılı’da illet-i fâiliyyenin vâcibu’l-vücûd varlık olması bağlamında âlemle ve Allah’ın isim ve sıfatları ile ilgili birçok ayet-i kerimede açıklanmaktadır. Yoktan bir varlık ortaya çıkmaz. İlliyyet kanununa dair kavramlarla ifade edildiğinde Elmalılı “Yokluk varlığa illet olamaz.” demektedir. Aklî ilimlerde yok olanın var olabileceğini ancak bu süreçte yokluğun bunu gerçekleştiremeyeceği belirtilir. Yok olan elbette var olur. “Ancak yok olanı vücûda getirecek illet-i fâile, yokluktan ibaret lâ-şey olamaz.” Yoku var edecek olanın bir varlık olması gerekir. Tabii ilimler bu kanunu eşyanın tabiatları ile kendiliğinden vücûda gelmiş olmasını reddederek açıklamaktadır. Bazen de hâdis olanın varlığı için bir maddenin gerekeceğini iddia etmişlerdir. Hâdis olanın varlık sahasına çıkabilmesi için madde yeterli bir illet değildir. Ona göre “Vâcip olan ancak illet-i fâiledir.”⁴⁴⁰

⁴³⁸ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2007-8.

⁴³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2007-8.

⁴⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 6/4561-62.

Elmalılı'da illet-i fâiliyye ve illet-i gâiyye arasındaki ilişki de dikkat çekicidir. Elmalılı Allah'ın fiilleri için illet-i gâiyye kullanmakla beraber bunu hikmet delili adı ile düşünmenin daha sağlıklı olacağını belirtmektedir.

“Yoksa gökleri ve yeri yaratıp sizin için semadan bir su indiren mi? Bir su ki indirip de onunla gözler gönüller açan hadîkalar bitirmekteyiz, siz onların bir ağacını bitiremezsiniz, bir Tanrı mı var Allahla beraber? Hayır onlar sapkınlık ediyorlar.” (27/en-Neml: 60) ayetinin tefsirinde Elmalılı “sizin için semadan” ibaresinde geçen “leküm’ün *mefûlün leh* olduğu ve *mefûlün leh*”in husulî ve tahsilî şeklinde iki kısma ayrıldığını belirtir. *Husulî mefûlün leh* “fiilden zihnen ve haricen mukaddem” iken *tahsilî mefûlün leh* ise “fiilden zihnen mukaddem haricen muahhar” olandır. “Susadığı için su içmek” örneği husulî mefûlün leh için verilmektedir. “Susamak” cümleinin fiili olan “içmek” ten daha önce gerçekleşmektedir. Bu nedenle zihnen ve haricen fiile mukaddemdir. “Kanmak için içti.” cümlesi ise tahsilî mefûlün leh’e örnek olarak verilmektedir. “Kanmak” cümleinin fiili olan “içmek” ten sonra gerçekleştiği için haricen fiile muahhar; zihnen mukaddemdir. Ayette geçen “lekum” ifadesi de tahsilî mefûlün leh olup aynı zamanda illet-i gâiyyedir. İlâhi fiiller için illet-i gâiyyenin imkânı noktasında filozofların farklı mülahazaları olmuştur. İlâhi fiiller için illet-i gâiyye tanımlamasının doğru olmadığını söyleyenler illet-i gâiyyenin failin fiili gerçekleştirme düzeyi ve çabası ile ilişkisine dikkat çekmektedirler. Elmalılı, burada kemâlâtın Allah’ın ilmi ve iradesi ile gerçekleşeceğini belirtir. Buna ilaveten tartışmanın kelimelere verilen farklı anlamlardan kaynaklandığına işaret etmektedir.⁴⁴¹

⁴⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3690-91.

Bu bağlamda Elmalılı fayda, gaye, maksat veya garaz ile illet-i gâiyye kelimelerinin anlam farklarını bir örnek üzerinden açıklamaktadır. “Su çıkarmak için bir kuyu kazmak” eyleminde; “su çıkarmak” kuyu kazmanın hem sebebi hem gayesidir. Kuyu kazılırken beklenmeyen bir netice olarak define bulunsa bu faydadır. Kazmak fiili neticesinde elde edilen gayedir. Su çıkarmak kuyu kazma eyleminin maksat veya garazıdır. İfade edilen garaz ortadan kalkarsa kuyu kazılmayacaktır. Su çıkarmak aynı zamanda kuyu kazma eyleminin illet-i gâiyyesidir. Maksat/garaz ve illet-i gâiyye aynı anlamda kullanılmaktadır. O halde fayda fiili gerçekleştirme sürecinde karşılaşılan herhangi bir olumlu netice; gaye, fiilin sonunda ortaya çıkan olumlu çıktı; garaz ya da maksat ile illet-i gâiyye ise fiili eyleminin gerekçesi şeklinde tanımlanmaktadır. Faydadan uzak işler boştur. Faydası ve gayesi bilinerek ve başlangıçtaki niyete tam olarak uygun bir şekilde gerçekleştirilen eylemlere hikmet denilmektedir. Allah’ın fiilleri fayda, gaye ve hikmetle gerçekleşmektedir. Elmalılı yapılan bu açıklamalarda ilahi fiiller içinde illet-i gâiyyenin kullanılabileceğini belirtmekle birlikte Kur’an’da çok geçen su örneği üzerinden açıklamaları detaylandırarak hikmet delilinin ilahi fiiller için daha sağlıklı olabileceğini de belirtmektedir. Ona göre suyun yaratılmasının hayatın yaratılmasına zorunlu bir ilişki ile bağlanması; su olmasaydı hayat da olmazdı sonucunu doğurur ve bu açıklama Allah’ın fiilleri için doğru ve uygun bir izah değildir. Hayat ve suyun yaratılması ve ikisi arasındaki ilişki Allah’ın iradesi ile gerçekleşmektedir. Allah’ın fiillerinde herhangi bir zorunluluk düşünölemeyeceğinden Allah’ın fiillerinde gaye delili yerine hikmet delilinin kullanılması daha doğrudur.⁴⁴²

⁴⁴² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 5/3691-92.

2.2.4.2. Determinizm

Kâinattaki yaratılış maksadını görmek ve bunu ikrar etmek fâil-i muhtâr Allah inancına sahip olmak anlamına geldiği gibi determinizmin (*îcâbiyye*) de kabul edilemeyeceği manasını taşımaktadır. Âlemde bir düzen ve maksadın olmaması demek veya düzen ve maksadı görememek fâil-i mûcib bir varlık anlayışını doğurmaktadır. Bu da niyet, maksat, irade ve akıldan soyutlanmış bir tabiat anlayışını ortaya çıkarır.⁴⁴³

Elmalılı'ya göre hadise ya da hadiselerin oluşu ile kader arasındaki ilişki de determinizmi ilga etmektedir. Her şey vukuundan önce Allah'ın ilminde tespit edilmiş bir kadere tabidir. Bu nedenle bir başka unsur ya da bir başkası tarafından determine edilemez.⁴⁴⁴

Özellikle ahlak alanı olmak üzere beşer ilişkilerinde iradenin açıkça görülmesi diğer taraftan ilmin imkânının ancak determinizm ile mümkün olduğu kabulü metafizik alan ile meşgul inançlı mütefekkirleri uğraştırmıştır; Bu durum için illet iki kısma ayrılarak çözüm yolu bulunmaya çalışılmıştır. Birincisi bir hadisenin sebebini öncesinde gerçekleşmiş olan hadise veya hadiselerde bulan *illiyet-i tedbiriyye*; diğeri ise *illiyet-i mâ-ba'de't-tabiiyye*'dir. İlet-i mâ-ba'de't-tabiiyyeye dair açıklamalarda Allah kâinatın illeti, irade de fiillerin sebebi olarak düşünülmüş ve bu şekilde hem irade hem de tabiatla var olan illiyet uzlaştırılmaya çalışılmıştır.⁴⁴⁵ Bu açıklama şekli fizik alanını ve fizik ötesini birbirinden ayırır niteliktedir. Her iki alan, birbirinden farklı ve bağımsız dünyalar

⁴⁴³ Tefik, "Cause (İlet, [Sebeb])", 705.

⁴⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4654.

⁴⁴⁵ Tefik, "Causalité (İllyet)", 691-92.

olarak düşünölmüştür. Elmalılı'da bu şekilde bir ayırım görölmez. O, yaptığı açıklamalarda tabiat kanunlarını manevi alan veya fizik ötesi alan/alanlarla ilişkilendirmektedir. Hadiseleri bütönsel olarak yorumlamaktadır.

İslam düşünce dünyasında illiyyet hakkında farklı değerdendirmeler yapılmıştır. Bir yandan varlık ve olayların meydana gelmesinde sebep-sonuç ilişkisi zorunlu görölmüş; bu fizikî sebepler hadiselerin yakın sebepleri olarak mülahaza edilmiş ve fizikî alan ile sınırlandırılmıştır. Metafizik alanda ise illetü'l-ülâ ve hakiki illet Allah olduğundan ardıl bir şekilde devam eden sebeplerin de son noktası Allah olarak kabul edilmiş diğder unsurlar ise hakiki anlamda değil, mecazen sebep şeklinde düşünölmüştür.⁴⁴⁶

Diğder tarafta varlık ve olaylar üzerinde hiçbir maddi sebebi kabul etmeyen evrende var olan her şeyin Allah'ın kudreti ve iradesi ile var olduğunu belirten bir yaklaşım yer almaktadır. Bu yaklaşıma göre Allah dışında herhangi bir sebep tasavvur etmek şirk kabul edilmekte ve illiyyet kanununun reddedilmesi tevhid fikrinin bir temeli olarak değerdendirilmektedir.⁴⁴⁷

Son yaklaşım ise varlık ve olaylar üzerinde adet ya da kanun adı verilen belli bir işleyişin olduğunu, varlık ve olaylarda zorunlu olmayan bir sebep-sonuç ilişkisinin

⁴⁴⁶ Kutluer, "İlliyyet", 120.

⁴⁴⁷ Yavuz, "İlliyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/122; Metinde aktarılan bu açıklamalar Râgıb'ın ilhad kelimesine verdiği manaları hatırlatmaktadır. Râgıb'a göre ilhad, Allah'a şirk ve esbapta şirk şeklinde ortaya çıkmaktadır. İlki imanı ortadan kaldırırken ikincisi imanın dayanaklarını zayıflatmaktadır. Bkz. Râgıb el-İsfahânî, "İlhad", 452; Bununla birlikte Elmalılı ise ilhad kavramının genel bir anlam ihtiva ettiğini küfür manasına da kullanıldığını belirtmektedir. Bkz. Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4209.

bulunduğunu kabul etmektedir.⁴⁴⁸ Bu yaklaşım, Elmalılı'nın Allah âlemle ilişkisine dair açıklamalarıyla paralellik göstermektedir.

Elmalılı tabiatta ve diğer bütün alanlarda icbarî bir durumu kabul etmediğinden determinizmin karşısında yer almaktadır. Rıza Tevfik'in sözlüğünde yer verdiği illiyyet-i tedbiriyye; diğeri ise illiyyet-i mâ-ba'de't-tabiiyye terkiplerini kullanmamıştır. Bununla birlikte Allah'ın fiillerinde illet-i gâiye'den ziyade hikmet delilinin daha uygun olduğunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Elmalılı varoluş itibariyle her mevcudatı Allah'a dayandırmaktadır. Elmalılı pozitif bilimlere önem verilen, gerileme ile din arasında paralel bir ilişki tanımlanmaya çalışılan sancılı ve arayış içerisinde olunan bir dönemin mütefekkeri olarak fâil-i muhtâr olan Allah'ın evrenle ilişkisini birçok düşünür gibi illiyyet kanununu dikkate alarak; illiyyet kanunu içerisinde Allah'ın yaratıcılığını illet-i hakîkiyye, illet-i ûlâ adı ile tanımlayarak kendini tabiat ile ilgili meselelerde bilimsel verileri kullanan bir konuma yerleştirmiştir. Bununla birlikte zaman zaman bilimin otoritesini ve kapsamını da sorgulamıştır.

Elmalılı fen sahasının misyonunu bireyin imanına da katkı sağlayacak delilleri toplamak olarak tanımlar. Fen alanı kendi sınırları içerisinde gelişim ve ilerleme sağlamalıdır. Fen sahasının dünya ve ahirete dair bütün hususları söylediği zannedilmemelidir. Elmalılı'ya göre şayet insan ve onun ilmi ve bilgisi varsa Allah'ı Teâlâ ve O'nun ilmi ve kudreti zorunlu olarak vardır.⁴⁴⁹

⁴⁴⁸ Yavuz, "İlliyyet", 22/122.

⁴⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/202.

2.2.4.3. Yaratma ve İlliyyet Kanunu

Kur’ân-ı Kerîm Allah’ın yaratıcı, mahlukatın yaratılmış olduğunu insanlığa deklare etmektedir. Bu mesaj birçok ayet-i kerimede üzerinde düşünülmesi gereken bir konu olarak geçer. “Göklerin ve yerin yaratılışı üzerinde düşünürler.” (3/el-Âl-i İmrân:191). Düşünme eylemi yaratılış düzenini anlamaya ve keşfe yöneliktir. Göklerde ve yerde yer alan bütün cisimler istisnası olmaksızın Allah’ın yaratması ile var olmuştur.

Elmalılı’ya göre Allah’ın yaratıcı vasfı maddenin en küçük parçacıklarına doğru inildikçe değişim kolayca fark edilemediğinden tabiatçı filozofların maddenin devamlılığı ve ebedi oluşu iddiasını sanki destekler nitelikte algılanabilir. Ancak basit maddelerde de değişim fark edildikçe yaratmak manası açık hale gelmektedir. Cansız madenlerden bitki ve hayvanlara doğru yaratmanın gözlemlenme düzeyi artmaktadır. İnsana bakıldığında ise insanların özelliklerinde ve üremesinde farklılıklar daha fazla dikkat çekicidir.⁴⁵⁰

Elmalılı’ya göre tek bir kökten birçok ve çeşitli parça ve bölümün var olduğu açık bir durumdur. Mahlukatin çeşitliliği, bir olandan çok şeyin ortaya çıkması illet hadisesinin başlangıcının bir madde veya tabiat olmadığı bilakis başlangıcın Allah olduğunu göstermektedir. Yoktan var etme yaratma olduğu gibi madde ve tabiata eklemlenen her yeni durumda bir yaratmanın sonucudur. Allah sadece mebd ve menşelerin değil bütün detayların ve teferruatın da Rabbidir. Allah yalnızca başlangıçların yaratıcısı değil bütün oluşları ile her şeyin yaratıcısıdır.⁴⁵¹

⁴⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1992-93.

⁴⁵¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1991-93.

Yaratıcı sebepte değişim, yok olma ve sonradan ortaya çıkmadan bahsedilemez. İlk mahlukun yaratılmasından sonra maddi sebep ya da illeti sûriyyeden bahsedilebilmektedir.

Elmalılı illet bahsi hakkında illetin malulüne kendinden bir şey veremeyeceğini, onda eserini halk edeceğini belirtir. Ona göre illet malulüne kendinden bir şeyler vererek eser ortaya çıksa idi o takdirde illet tükenir ve illetin sürekliliğinden (*bekâ-yı illet*) bahsedilemezdi. Bu nedenle illet ile malul arasındaki ilişki parça bütün ilişkisi değildir. Bilakis illet malulünün hâlık ve bariidir.⁴⁵²

Elmalılı fâil-i muhtâr ve yaratıcı Allah inancına yaptığı vurgularla birlikte sınırlı bir determinizmde kabul etmektedir. Bunun en bariz görüntüsü kavânîn-i tabiiyye konusunda yaptığı detaylı açıklamalardır. Tabiat kanunları hakkında yaptığı açıklamalar, “vâcibu’l vücûd”, fâil-i muhtâr, illet-i ûlâ olan Allah hakkındaki düşüncelerini ihtiva etmektedir. Elmalılı tabiat kanunları ile fâil-i muhtâr anlayışını birlikte savunmaktadır. Mevcudat hakkındaki açıklamaları Allah ile başlayıp Allah ile bitmektedir.

Elmalılı’nın düşüncesinde her şeyi yaratan Allah olduğu gibi bundan sonra da her şeyi yaratacak olan O’dur. Bununla birlikte aynı zamanda sebepler zinciri bulunmaktadır. İnsanın sorumluluğu kendinin, sebeplerin ve Allah’ın yerini teslim etmektir. İnsan bu sebepleri ilah edinemez. (İnsanın hakkı bu sebeplere mahkûm olmamaktadır.) Elçiler, melekler ve insanlardan hiçbir kimse hiçbir şey Allah’ın yerini tutacak vekil ya da vekiller olamazlar.⁴⁵³

⁴⁵² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1992.

⁴⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2015.

O halde Elmalılı'da illiyyetin kaynağı yaratmak ve icad etmektir. Elmalılı tabiat kanunlarını Allah'ın evrene tesir etme şekli olarak tanımlamakta, illiyyet kanunu ise tabiat kanunları içerisinde değerlendirmektedir.

2.2.4.4. İlliyyet Kanunu ile Diğer Kanunlar Arasındaki İlişki

Tabiat kanunlarının birbirleriyle ilişkisini Elmalılı, farklı bağlamlarda çok defa izah etmektedir. Özelde illiyyet kanunu ile diğer kanunlar arasındaki bağlantıya gelince âlemin yaratılması hakkında yapılan açıklamalarda illiyyet kanunu merkeze alınmakta ve illiyyet kanunu ile nispet, uyum, çekim, devam ve düzen, kalıtım, gelişim ve ıstifâ kanunları birbirleri ile ilişkilendirilmektedir. Sayılan bu kanunlar Elmalılı'da birbirleriyle sonra da Rab ve terbiye ile irtibatlandırılmıştır. Kanunların Rab ile irtibatlandırılması insanın yere ait olduğu kadar göğe de ait bir varlık olduğu tespitine dayanır. Yere ve göğe ait olma insanın madde ve mana şeklinde iki yönüne işaret etmektedir.

Nedensellik kanununun, bütün ilimlere hâkim bir kanun olarak kabulü Elmalılı'nın eserlerinde rahatlıkla takip edilebilmektedir. Şeyler sebepler sonucu meydana gelmektedir. Tabiatın düzeni sebep ile müsebbep arasındaki ilişkinin sonucudur. Bu nedenle ilk sebep ise mutlak ve mükemmeldir. O da Tanrı'dır ve Tanrı hiçbir sebebe bağlanamaz. Varlığı zorunlu olan Tanrı, hem varlığımızın hem de varlığımızla ilişkili olan tüm çıktılarının başlangıç noktası ve ilk sebebidir.

Yokluk, varlığın sebebi olamayacağından “gelişim kanunu” (*tekâmül ve terbiye*) nedensellik kanunu ile zorunlu bir ilişki içerisinde. Başlangıçları ifade eden sebepler ile sonuçlar arasında bir uyum vardır. Bu noktada vurgulanması gereken üç husus bulunmaktadır. Sebepler bitince sonuçlar da biter. Sonuçların bilgisine sahip olmak bizde sebeplerin bilgisini de ortaya çıkarır. Sebepler sonucu meydana gelen şeyler, ne kadar çok olursa olsun sebebin gücünü aşamaz. İfade edilen basamaklar bizi, yokluktan varlığın

ortaya çıkamayacağı sonucuna ulaştırır. Başka bir ifade ile eksikten tam çıkmaz. Bu anlamda nedensellik içinde bir gelişim vardır ve izahı çalışılan gelişim kanununun her aşamasında dışardan gelen bir mükemmellik bulunur. Elmalılı yaptığı açıklamalarda nedensellik kanunu ile çelişkiye düşmemeye çalışır ve nedensellik açıklamalarını ilk sebebin mutlak ve mükemmel olması üzerine oturtur.

İkinci Bölümde Âlem Tasavvuru birinci aşamada kozmik nesneler üzerinden, ikinci aşamada ise tabiat kanunları vasıtası ile ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elmalılı hassaten tabiat kanunlarını izah ediş tarzıyla ayrıcalıklı bir yerde durmaktadır. Konuya interdisipliner ve bütünsel yaklaşımı ile dikkat çekmektedir. Hadiseleri yorumlarken hem fizikî hem de fizik ötesi enstrümanları kullanması onu özel bir konuma yerleştirmektedir.

Kelâm ilminde Allah'ın yaratıcı, âlemin yaratılmış olması Allah'ın âlemle ilişkisinin keyfiyetini ortaya koyan temel bir noktadır. Genel olarak felsefe disiplini, mahlukatın varoluşunu ve mahiyetini ontolojik ve teolojik açıdan “sudûr” nazariyesi ile; tasavvuf ise vahdet-i vücûd görüşü ile açıklamaktadır.⁴⁵⁴ Elmalılı ise âlem anlayışını yaratılış teorisi üzerine oturtmaktadır. Kozmik nesneler ve tabiat kanunları yaratılış teorisi çerçevesinde kendine yer bulur.

⁴⁵⁴ Demirli, *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*, 194-202

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM: İNSAN TASAVVURU

Elmalılı'da insan, “Kâinat içinde hacmi kadar nahîf, hevası kadar hafif, hafifliği kadar da zaîftir.”⁴⁵⁵ şeklinde tasvir edilmiştir. Ona göre insan, bir süre yerin derinliklerinde, sonra bitki hücrelerinde, sırasıyla babanın sulbünde, annenin rahminde, hayatta olduğu sürece hatıralar, acılar ve sevinçlerin etkilediği birçok unsurdan oluşan bir varlıktır.⁴⁵⁶ İnsanın cemâdât, nebâtat, hayvânât ile müşterek yönleri olduğu gibi cinsine mahsus arzu, irade ve idrak özellikleri de bulunmaktadır. Bu yönüyle insan birçok özelliği bir arada taşıyan zübde-i âlem olan halden hale geçerek var olmuş özel ve ayrıcalıklı bir cinstir.⁴⁵⁷

Elmalılı'ya göre insan öncelikle cisim olması sebebiyle bir hacmi, ağırlığı ve cinsine mahsus bir ebadı bulunması ile cemâdât özelliklerini taşımaktadır. Kişinin “dağ gibi adam”, “demir gibi pehlivan” şeklinde övgülere muhatap olması cemâdât ile taşıdığı ortak özelliklerinden kaynaklanmaktadır. İnsanın rahme düşen bir tohumdan varlık bulması ve büyüme yönü nebâtat özelliklerini oluşturmakta ve “selvi boylu,” “kiraz dudaklı” ve benzeri sitayişlere mazhar olması insanın bu yönünün kemâlat mertebesini göstermektedir. Üçüncü olarak insanın hareket edebilme kabiliyeti hayvânât özellikleri dahilinde değerlendirilir. İnsanın hayvânât yönü gazap, hiddet, gezinme-dolaşma, namelerle gönlünü dinlendirme, erkek-dişinin birbirlerine eğilimi gibi özelliklerle tezahür

⁴⁵⁵ Yazır, “Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar”, 51.

⁴⁵⁶ Yazır, “Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar”, 51.

⁴⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5682. Burada doğrudan cins kelimesi geçmez. Ancak Elmalılı “cins-i beşer ve insan cinsi” terkiplerini kullanmaktadır.

etmektedir. Son olarak insan sadece cinsine mahsus özelliklerle gelişerek bir olgunluk mertebesine ulaşır. Söz konusu bu seviyenin görüntüleri ise ahlâk, medeniyet ve güzel sanat alanlarında elde edilen kazanımlardır ve saadet insana mahsus bu hasletlerin veya potansiyellerin geliştirilmesi ile sağlanabilir.⁴⁵⁸ Elmalılı'nın yaptığı bu açıklamalar insanın tanımını yanında insanı oluşturan unsurları da içermektedir.

Elmalılı'nın insan hakkında daha genel bir sınıflandırması, onun madde ve mana yönüne ilişkindir. İnsan, vicdan ve vücûd şeklinde mana ve maddeye karşılık gelen iki farklı yönden oluşmuştur. Elmalılı vicdana buluş; vücûda bulunuş anlamı vermektedir. Vicdan ve vücûd iki farklı gerçeklik alanıdır. Bu alanlar daha çok ruh ve beden şeklinde tanımlanan ayrıma karşılık gelmektedir. Vücûd ve vicdan arasındaki ilişki kendiliklerinden kurulabilecek bir ilişki değildir ve illiyyet bağlantısı ile tasvir edilemez. Vücûd-vicdan ve bunların birliktelikleri Allah'ın kudreti ve iradesi ile yaratılmıştır.⁴⁵⁹

Bu bölümde âlemin düşünen ve düşündüğünün farkında olan parçası insanın yaratılışı, insanı oluşturan unsurlar ve son olarak da Allah-insan ilişkisi Elmalılı'nın görüşleri doğrultusunda ele alınacaktır.

3.1. İNSANIN YARATILIŞI

Elmalılı'nın yaptığı tanımlamalarda insan, belli maddelerin karışması, terbiye edilmesi, bazı hususların eklenmesi ile kronolojik olarak yer, gök, gece ve gündüzden sonra; tam, nâkıs, erkek, kadın veya hunsa şeklinde fâil-i muhtâr olan Allah'ın yarattığı

⁴⁵⁸ Yazır, “Saâdet-i Hakîkiye”, 67-68.

⁴⁵⁹ Yazır, “Dibâce” 21-22; Hüseyin Aydın, “Bir Mütefekkir Olarak M. Hamdi Yazır” 262.

bir varlıktır.⁴⁶⁰ İnsan bizâtihi ve lizâtihi bir şekilde kendiliğinden vücûd bulan kadim bir varlık değildir.⁴⁶¹

Elmalılı konu hakkında yaptığı açıklamalarda dönemin bilimsel bilgilerini dikkate almaktadır. Elmalılı'ya göre yaratılış ve özelde insanın yaratılışı hakkındaki ayetler Kur'ân-ı Kerîm'in muhataplarını bilgilendirmeye ve fâil-i muhtâr olan Allah tasavvuru konusunda bilinç oluşturmaya yöneliktir. Ayetlerin bilimsel veriler doğrultusunda anlaşılma çabası ayetlerin bilgilendirme misyonunu taşıdığı kabulü ile ilişkilidir.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılışı iki boyutuyla ele alınmaktadır. İlk yaratılışı izah eden yönüyle insanın *nefs-i vâhide*'den;⁴⁶² toprak,⁴⁶³ çamur⁴⁶⁴ ve sudan⁴⁶⁵ yaratıldığı ve insana ruhun üflendiği,⁴⁶⁶ üreme ve çoğalma boyutu ile gerçekleşen yaratılışın ise nutfe, alaka ve mudga aşamalarından⁴⁶⁷ geçtiği belirtilmektedir. İnsanın nasıl yaratıldığı ile ilgili ayetler bir bütün olarak değerlendirildiğinde Elmalılı sayılan aşamaların bir şekilde çamur ile temellendirildiğini ifade eder. Elmalılı'da her şeyin toprak ve su ile ilişkilendirilmesi Râzî'nin de tefsirinde yer verdiği bir konudur. Dolayısıyla Elmalılı'nın

⁴⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1028.

⁴⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5496.

⁴⁶² 4/en-Nisâ: 1; 6/el-En'âm: 98 *Hak Dini*'nde dipnotta belirtilen ayetlerle ilgili herhangi bir açıklama yapılmamış 4/en-Nisâ:1. ayetin tefsirine yönlendirilmiştir.; 7/el-A'râf: 189; 39/ez-Zümer: 6: "tek nefis"ten ibaresi hakkında açıklama bulunmamaktadır.

⁴⁶³ 22/el-Hac: 5.

⁴⁶⁴ 32/es-Secde: 7; 23/el-Mü'minûn: 12; 37/es-Sâffât: 11; 15/el-Hicr: 26, 28, 33; 55/er-Rahmân: 14.

⁴⁶⁵ 25/el-Furkân: 54; 21/el-Enbiyâ: 30; 24/en-Nûr: 45.

⁴⁶⁶ 15/el-Hicr: 29; 38/Sâd: 72.

⁴⁶⁷ 22/el-Hac: 5; 23/el-Mü'minûn:14; 40/el-Mü'min:67; 75/el-Kiyâme: 37-39.

ilgilendiği düzeyde Râzî'nin görüşleri burada aktarılmaktadır. 30/er-Rûm: 20 ayetleri bağlamında yapılan açıklamalarda Râzî, tabiatta bulunan dört unsur içinde hiçbir hayat belirtisi bulunmayan ve ruha yakın olmayan toprak olduğunu belirtmektedir. Bununla birlikte ayette bu özelliklere haiz olan topraktan beşerin yaratıldığı Allah'ın kudretini göstermek için izah edilmiştir. Beşerin topraktan yaratılması ilk insan Âdem'in topraktan yaratıldığı anlamını içerdiği gibi menî ve toprak arasında ilişki kurularak toprakta oluşan bitkiler ve bu bitkilerden tüketilmesi, aynı şekilde bitkilerden beslenen hayvanların toprakla ilişkisi ve insanın ve insanın menisinin gıda yoluyla toprakla irtibatı olduğu da açıklanmaktadır. Bu şekliyle gerek ilk yaratılış gerekse döllenme yoluyla gerçekleşen sonraki yaratılışlar toprakla ilişkilendirilmektedir.⁴⁶⁸

Bu başlık altında, insanın yaratılışında bir yönüyle nirengi noktalarını ifade eden bir yönüyle de insanın yaratılışı hakkında ilkesel tespitlerde bulunmaya imkân sağlayacak alt başlıklar tercih edilmiştir. Öncelikle insanın aynı kökten (*nefs-i vâhide*) yaratılması mevzu ele alınacaktır.

3.1.1. Aynı Kökten Yaratılış

“Sakının o Rabbinize karşı gelmekten ki sizleri bir tek nefisten yarattı, ondan eşini yarattı da ikisinden birçok erkekler ve dişiler üretti.” (4/en-Nisâ: 1) ayeti hakkında *Hak Dini Kur'an Dili*'nde yapılan açıklamalarda ıttırad kanununa da aykırı olarak “tek nefisten” iki cins yaratıldığı ve yaratılan erkek ve kadının birbirine eş kılındığı belirtilmektedir. İnsanlığın başlangıcı Havva ve Âdem'dir. Erkek ve dişinin tek bir nefisten gelme durumları iki çeneeklilerin (*zâtu'l-filkateyn*) bir kökten yarılarak var

⁴⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, 13/106-7.

olmasına benzetilir. Kadın, erkeğin canından ayrılmış (*teş'a'ub*) ve onun ruhundan kopmuştur. Bu kopuş veya ayrılma bir anne-babadan çocuğun meydana gelmesi hadisesinden farklıdır. Kadın ile erkek arasında kök birliğini (*vahdet-i asliyye*) ifade eden alaka (*alaka-ı nefsiyye*) bulunmaktadır. Erkek ve kadının yaratılması bir kökten dallanarak çatallaşan ve birbirleri ile ileride karşılaşmalarına destek sağlamak üzere birbirlerine karşı bir çekim besleyen küçük iki yaprakçığın ayrılması gibidir.⁴⁶⁹ Elmalılı çift çenekliler örneğini vererek somutlaştırdığı gibi önce erkek yaratılmış ondan bir kopuş ile kadın yaratılmıştır. Kadın ve erkek sonuç itibariyle aynı köke dayanmakla beraber erkek daha önce yaratılmış, erkeğin yaratıldığı kökten de bir kopuş ile kadın yaratılmıştır. Bu aynı kökten çıkan bir dal, bu daldan da ortaya çıkan başka bir dal anlamındadır. Dalların adı konulmak istendiğinde aynı bitki ismi ile anılırlar. Dolayısıyla erkek ve kadın da aynı cinstendir. İnsandır.

Elmalılı *nefs-i vâhide*'yi Râzî'de olduğu gibi bir “tür” anlamında da kullanmaktadır. Râzî “*Ve ceale minhâ zevcehâ*” ayetinde geçen *min* harf-i cerinin bazen şahsa bazen de türe işaret ettiğini belirtir.⁴⁷⁰ *Hak Dini Kur'an Dili*'nde özellikle 7/el-A'râf: 189. ayet bağlamında yapılan açıklamalarda erkek ve kadının aynı türün fertleri olduğu ifade edilmektedir. İnsanın aynı nefisten yaratılması tabiri ile öncelikle insanın bir hiçten yaratılmadığı vurgulanmakta ve erkek ve kadının biri insan diğeri hayvan şeklinde başka türlere değil aynı türe ait oldukları yani insan oldukları belirtilmektedir. Elmalılı,

⁴⁶⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1272,1275.

⁴⁷⁰ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Kebîr Mefâtihu'l-Gayb*, 5/154.

Râzî'ye atıfta bulunmadan ilgili pasaj hakkında yaptığı yorumlarda Râzî ile benzer açıklamalar yapmaktadır.⁴⁷¹

Elmalılı açıklamalarında kadının eğri kaburga kemiğinden yaratıldığı, doğrultulmaya çalışılırsa da kırılacağı rivayeti⁴⁷² ile *nefs-i vâhideyi* birbirleri ile ilişkilendirmiştir. Elmalılı'ya göre bu tasvir yarılma ve bölünme manasını ifade etmekte olup hem yaratılışı hem de karı-koca ilişkisinin karakterini anlatmaktadır. Rivayetten de anlaşıldığı üzere kadın ve erkek farklı tabiatlardır. Kadın, erkekleştirilmeye çalışıldığında onun kırılıp döküldüğü ifade edilmiştir. Bunun da bir anlamda boşanma olduğu da belirtilmektedir. Elmalılı erkek ve kadının yaratılış bahsi ile ilgili olan “tek nefisten” ibaresini izah ederken her ne kadar söz konusu rivayetle konunun ilgili olduğunu belirtse de açıklamalarında yaratılıştan daha çok cinsiyet kimlikleri üzerinde durmaktadır. Bu bağlamda yapılan açıklamalarda kadın ve erkeğin tabiatları ve özelliklerinin birbirinden farklı; vazifelerinin ise birbirlerini tamamlayıcı nitelikte bulunduğu, kadının varlığının hikmetinin erkeği yalnızlıktan ve kısırlıktan kurtarmak olduğu belirtilmektedir.⁴⁷³

Elmalılı'nın konu hakkındaki görüşleri klasik tefsir kitaplarında aktarılan yorumlarla uyumludur. Rivayette geçen ibareler, kadın-erkek ilişkisinin temsili anlatımı olarak anlaşıldığı gibi kadının erkekten ayrılıp çatallaşması yoluyla yaratılmasının cennette gerçekleştiği, daha sonra dünyaya Âdem ile Havva'nın gönderildiği de ifade

⁴⁷¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2351.

⁴⁷² Buhârî, *Enbiyâ*, 1.

⁴⁷³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1273-75.

edilen yorumlar arasındadır. Elmalılı, söz konusu yorumları değerlendirirken Âdem ile Havva'nın çatallaşma yoluyla cennette yaratıldığına dair çıkarımların “Ve dedik ki ‘ya Âdem sen ve zevcen Cenneti mesken edin, ikiniz de ondan dilediğiniz yerde bol bol yeyin, fakat şu ağaca yaklaşmayın ki haddi aşan zalimlerden olmıyasınız.” (2/el-Bakara: 35) ve “Veya Âdem, mesken et o Cenneti sen zevcenle de ikiniz dilediğiniz yerden yeyin ve şu ağaca yaklaşıb da zâlimlerden olmayın.” (7/el-A'râf: 19) ayetleri ile de uyumlu olduğunu belirtmektedir.⁴⁷⁴

Elmalılı yaratılış hakkındaki ayetlerin tefsirinde kutsal kitaplardaki bilgilerle herhangi bir karşılaştırma yapmaz. Halbuki Kitab-ı Mukaddes'te Kur'ân-ı Kerîm'deki yaratılış ile ilgili ayetlerin içeriğine yakın bilgiler geçmektedir.⁴⁷⁵ Elmalılı'nın bu durumu dikkate almamasının sebebi kanaatimizce bu benzerliğe bir anlam yüklememiş olmasındandır. Bununla birlikte Elmalılı insanın yaratılışı hakkında yaptığı açıklamalarında bilimsel verilere sıkça başvurmaktadır. Elmalılı'nın izahlarında böyle bir tercihte bulunmasının sebebi, Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan yaratılış bahsi ile ilgili ayetlerde konu hakkında bilinç oluşturmak kadar bilgi vermenin de hedeflenmiş olmasıdır.

Elmalılı insanın bir nefisten yaratılmış olmasını sadece Âdem ve Havva'nın yaratılması ile ilişkili olarak değerlendirmemekte; konuyu, sonradan gelen bütün erkek ve kadınların yaratılması ile ilişkilendirmektedir. Öncelikle bütün insanlar mahluktur ve bütün mahlukatın bir yaratıcısı bulunmaktadır. İnsanların yaratılışı önce bir babadan

⁴⁷⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1274.

⁴⁷⁵ Örn. Yar. 3:19.

başlamıştır. Aşılamayı yapan erkek olduğundan dolayı çocukların var olmasında erkeğin daha önce olduğu belirtilmekte ve kadının her durum için erkekten ayrılmış olduğu sonucuna varılmaktadır.⁴⁷⁶

Elmalılı'nın konuya yaklaşımında dikkati çeken bir husus, Hz. İsa'nın dünyaya gelişi Hz. Adem'in dünyaya gelişi ile aynı kategoride değerlendirilmesine rağmen ilk insanın ve/veya insanların yaratılışı ile ilgili yapılan açıklamalarda Hz. İsa'nın dünyaya gelişine dair yapılan izahların doğrudan ya da zımni olarak kullanılmamış olmasıdır. Bir bedende iki çeşit cinsiyetin meydana gelme durumu, biyolojik açıdan canlıların tek anadan (*monomer*) ya da dişi ve eril ebeveynden gelme (*diyamer*) ihtimali insanın yaratılışı ile ilgili zorunlu olmamakla beraber *Hak Dini Kur'an Dili*'nde önemli bir bağlamda tartışılmış olması hasebiyle yaratılış konusunun bir cüzü olarak ele alınmalıydı. Üremede erkeğe birincil ve başat bir rol tanımlanırken Hz. İsa'nın dünyaya gelişi ile ilgili yapılan mümkün/muhtemel açıklanmalardan biri olarak okuyucuya sunulan monomer canlılar burada da incelenebilirdi. Benzeri şekilde insanları kadın, erkek, hünsâ, tam ve eksik yaratanın Allah olduğu ilgili ayetlerin tefsirinde açıklandığından hünsâ olgusuna tefsir çalışmasının bütünlüğü açısından söz konusu bu bağlamda da izah getirilebilirdi.

Nefs-i vâhide hakkındaki açıklamalarını Elmalılı, sadece bir anlam tercihi üzerine inşa etmemekte, yukarıda da ifade edildiği gibi farklı açılardan meseleye yaklaşmaktadır. İnsanın yaratılışı için kullanılan tek nefis ibaresinin sadece Âdem ile Havva'yı ifade etmediği aynı zamanda bütün nesillerin oluşumunu da açıklayıcı nitelikte olduğu yorumlarının hepsini mümkün görmekte ve bu durumun doğuracağı ahlaki, psikolojik ve

⁴⁷⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1271.

sosyal sonuçlara da işaret etmektedir. O halde ibare, erkek ve kadının “cins-i beşer” olmaları hasebiyle aynı kökten yaratıldığı ve bütün insanlığın babasının bir olması anlamlarını muhtevidir.

Elmalılı meseleleri açıklarken sunduğu çerçevenin ya da zaman zaman katılmadığı bir düşüncenin birçok açıdan doğurduğu, doğurabileceği veya doğurması gereken sonuçlarına da işaret etmektedir. Bu bağlamda ona göre kadını ve erkeği ile bütün insanlığın babasının bir olduğu esasına dayalı bir terbiye ve hukuk sistemi oluşturulmalıdır.⁴⁷⁷

3.1.2. Bezm-i Elest: Allah ile Yapılan Mîsâk

Kur’ân-ı Kerîm’de

Hem Rabbin: Benî Âdem’den, bellerinden zürriyetlerini alıp da onları nefislerine karşı şâhid tutarak “Rabbiniz değil miyim?” diye işhâd ettiği vakıt, “belâ” dediler; “şâhidiz.” Kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz. Yâhud: ancak önceden atalarımız şirk koştular, biz ise onlardan sonra bir zürriyyet edik, şimdi o bâtlı te'sis edenlerin yaptıklarıyla bizi helâk mi edeceksin? demeyesiniz (7/el-A'râf: 172-173)

şeklinde ifade edilen hadise için sohbet ve dost meclisi anlamındaki *bezm* ile “Ben değil miyim?” anlamındaki *elestü* kelimelerinden oluşmuş bir terkip olan *bezm-i elest* (بزم

⁴⁷⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1272.

ألسـت) ibaresi kullanılmakta ve ilgili hadiseye yapılan bu doğrudan atıf yanında bazı ayetlerde de konu zımnen açıklanmaktadır.⁴⁷⁸

Literatürde Allah ile insanlar arasında yapılan *mîsâk* anlamında kullanılan *bezm-i elestin* fiili olarak mı gerçekleştiği yoksa sadece mecazi ve temsili anlamları mı olduğu tartışılmıştır. Hadisenin hakiki anlamda vuku bulduğunu iddia eden görüş, rivayetler tarafından desteklenmektedir. Hz. Ömer'den nakledilen bir rivayet, ayette bulunmayan bilgiler vermektedir.⁴⁷⁹

Hakiki anlamda *mîsâk*ın gerçekleşmiş olduğu kanaati, konu hakkındaki rivayetlerin etkisi ile genellikle *bezm-i eleste*te yaşanan hadisenin kader, kulların fiilleri ve/veya adalet ve kötülük sorunu gibi problemlerle ilişkilendirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Yukarıda ifade edilen rivayetlerde cennet ve cehennem için yaratılanların belirlenmiş olduğu düşüncesi insanın fiillerini ve denenmesini, anlamlı ve anlaşılır kılmaktan uzaktır. Elmalılı *Hak Dini Kur'an Dili*'nde konu bağlamında

⁴⁷⁸ 41/Fussilet: 11; Ayrıca bkz. Muhammed Fuâd İbn Abdilbâkî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.),741.

⁴⁷⁹ “Ben, bu ayet hakkında Allah'ın Resulü'ne sorulduğunu, onun da şu açıklamayı yaptığını duymuştum: Allah Subhânehû ve Teâlâ, Hz. Âdem'i yarattı. Sonra onun sırtını sıvazlayıp, oradan bir zürriyet çıkardı ve “Ben bunları cennet için yarattım ve bunlar, cennetliklere özgü amel işleyecekler.” dedi. Daha sonra Hz. Âdem'in sırtını bir kez daha sıvazladı ve ondan bir zürriyet daha çıkardı ve “Ben, bunları da cehennem için yarattım. Bu kimselerde cehennemliklere özgü amel işleyecekler.” buyurdu. Bunun üzerine ortamda bulunanlardan bir kimse: “Ey Allah'ın Resulü, o halde insanın işlediği amelin faydası nedir?” diye sorduğunda, Hz. Peygamber (s.a.v.) şöyle dedi: “Allah bir kulu cennet için yarattığında, cennetliklerin yaptığı amellerle meşgul olsun ve bu şekilde ölerек cennete girsın diye onu cennetliklerin amellerinde çalıştırır; bir kulu da cehennem için yarattığında, cehennemliklerin yaptığı amellerle meşgul olsun ve bu şekilde ölerек cehenneme girsın diye onu cehennemliklerin amellerinde çalıştırır.” Malik b. Enes, *Muvatta'*, Kader, 1 (no: 3337).

rivayet/rivayetlere işaret etmiş ancak kader, insan fiilleri, insanların cennet ve cehennemlik oluşlarının önceden belirlendiği hakkındaki tartışmalara değinmemiş, hadiseyi tamamen insanın potansiyeli ve şahitliği bağlamında temsili bir içerikle yorumlamıştır.

*Mîsâk*ın hakiki anlamda gerçekleşmiş olduğu kabulü ile ilişkili olarak gerçekleşme yeri ve zamanı hakkında da farklı görüşler bulunmaktadır. İnsanoğlunun dünyaya gelişinden önce cennette iken hadisenin vuku bulduğunu söyleyenler olmakla beraber, Âdem'in cennetten gök semasına indiğinde veya yeryüzünde Hindistan'ın Bedhena/Buze/Vasım adında bir bölgesinde veya Mekke ile Taif arasında veya Arafat yakınlarında gerçekleştiği de rivayet edilmiştir.⁴⁸⁰

Elmalılı hadisenin gerçekleşme zamanı hakkında farklı üç görüş aktarmaktadır. Bir yoruma göre *mîsâk*, zürriyetlerin baba sulbünde yani ilk yaratılışları aşamasında gerçekleşmiştir. Buna mukabil *mîsâk*ı Âdem'in sulbünden başlayan yaratılışla veya insanoğlunun dünyaya gelişinden önce tarihlendirenler de vardır. Bu görüşlerin kaynağı niteliğindeki rivayetlerde, genel olarak Âdem'in sırtından kıyamete kadar yaratılacak zürriyetlerin çıkarıldığı, “Elestü birabbiküm?” dendiği, muhatapların “Belâ” cevabını vermeleri ile kaderlerinin yazıldığı açıklanmıştır. Elmalılı ise rivayette “Allah Subhânehû ve Teâlâ, Hz. Âdem'i yarattı. Sonra onun sırtını sıvazlayıp, oradan bir zürriyet çıkardı.” ifadesinden Âdem'in sulbünde başlayan yaratılışla beraber gerçekleşen genel *mîsâk*ın açıklandığını; “Hem Rabbin: Beni Âdemden, bellerinden zürriyetlerini alıp da onları

⁴⁸⁰ Taberî, *Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Dâru't-Turâs, H.1387), 1/121-122.

nefislerine karşı şahid tutarak ‘Rabbiniz değil miyim?’ diye işhad ettiği vakıt, “Evet.” dediler: “Şâhidiz.’. Kıyamet günü bizim bundan haberimiz yoktu demeyesiniz.” (7/el-A’râf: 172) ayeti ile de her ferdin kendi babasının sulbünde yaratılış aşamasında vuku bulan akdın beyan edildiğini belirtmektedir. Ona göre ayet ve hadiste konu hakkında verilen bilgiler farklı detayları ihtiva etmektedir. Ayrıca Elmalılı, akli ve bilinci gerektirmesinden dolayı *mîsâk*ın yaratılışta nutfe aşamasında gerçekleşmesini, insan şeklinin oluşmadığı, ruhun üflenmediği bu hayvani seviyede mümkün görmez. İkinci görüşe göre bülüğ zamanında hadisenin gerçekleştiği belirtilmiştir. *Mîsâk* hadisesinin temel unsurlarından olan şahidlik ve *akd*in ancak bilincin olduğu bülüğ döneminde gerçekleşebileceği ifade edilmiştir. Üçüncü görüşe göre ise *mîsâk*ın başlangıç aşaması zürriyetin ana rahmine yerleşmesidir. Akabinde ana rahminde alaka, mudga, izam ve kisve-i lahm gelişim aşamalarını tamamlaması, terbiye ve tesviye edilmesi ve ruhun üflenmesi aşamasından sonra bela taahhüdü ile *mîsâk* tamamlanır. *Mîsâk*ın icrası ise bülüğda gerçekleşir. Elmalılı bu aşamayı benzeri şekilde bülüğ döneminde taahhüdün değil icrasının gerçekleştiği şeklinde yorumlamaktadır.⁴⁸¹

Bezm-i eleste gerçekleşen *mîsâk*ı tanımlarken Elmalılı “*akd-i fiilî, akd-i fitrat mîsâk-i fitri, şuur fitratı*” terkiplerini de kullanmaktadır. Tercih edilen terkipler dahi Elmalılı’nın konuya yaklaşımını ortaya koyar. Elmalılı’ya göre insan cinsinin *bezm-i eleste* Allah ile gerçekleştirdiği *mîsâk* bu sayede insanın Allah’ın hitabına muhatap olması ve kendi varlığı hakkındaki şahitliği, kelâm-ı lafzî ile değil, meleklerle olan hitap gibi kelâm-ı nefsî şeklinde vuku bulmuştur. Hadisenin kelâm-ı nefsî olması ve *akd-i kavli*

⁴⁸¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2328-31.

ile değil akd-i fiili terkihiyle tanımlanması aynı vurguyu içermektedir. Sahih bir akit genel olarak tarafların karşılıklı rızası, fiili bir itirazın olmayışı ve müşterek bir maksadın varlığı ile gerçekleşmektedir. Elmalılı akit ile ilgili bu genel tanımlamayı vurgulayarak *bezm-i eleste* yaşanan hadisenin hem bir akit hem bir mukavele niteliğinde olduğunu belirtir.⁴⁸² Bununla beraber Âdemoğullarının bellerinden zürriyetlerinin alınması olarak tanımlanan olay sadece “tekvini” olmayıp “emrî” ve “kelâmî” bir özelliğe de sahiptir. Hadisenin şuur ile ilgili olması ve hakikate şahitlik anlamı ihtiva etmesi, *mîsâk*ın emir ve kelâmî yönünü göstermektedir. İçinde şuur olan ve olmayan tekvinler de bulunmaktadır. İçinde şuur bulunmayan tekvin, tebliğı de ortadan kaldırır. Ruhun vücûdu, şuur kuvvesinin varlığını zorunlu olarak gerektirir. Bilinçli şuur sahibi bir varlığa ise tebliğ gerekmektedir. Söz konusu mîsâk hem şuur hem de tekvin özelliklerine sahip olması ile şuur yönü olmayan sadece tekvini olan durumlardan ayrılır. Yaratılıştaki bu özel duruma rağmen bazen insan, fıtratı bozulduğundan ve insan vicdanının verilerine ve sesine kulağını tıkadığından Allah’ın varlığına ve birliğine iman etmeyi reddedebilmektedir. Bu durum hadisenin sadece tekvinden ibaret olmadığını göstergelerindendir. *Bezm-i eleste* yaşanan tecrübe; bilinç ve his yönünün olması, ilk yaratılış anını açıklaması ve hayatın sonraki tüm süreçlerinde insanın kendi içinde hissettiğı bir duruma karşılık gelmesi nedeniyle “akd” ve “mukavele” olarak tanımlanmıştır.⁴⁸³

Elmalılı’da, mîsâk hadisesinin mündemiç olduğu anlamlar iki seviyede açıklanmaktadır. Birinci seviye yakın veya aynı anlamlara delalet eden *Hak Dini Kur’an Dili*’nde geçen *akd-i fıtrat*, *mîsâk-i fıtri*, *şuur fıtratı* ibareleri ile ifade edilmiştir. Bu

⁴⁸² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2323,2325.

⁴⁸³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2323, 2325, 2327-2328.

seviyede kendini ve kendinden ötesini fark eden ben, idrak ettiğinin de şuurunda olan, anlayan, bilen, tanıyan ve anlatan bir varlıktır. *Mîsâk*, ben ve ben ötesi şuurunun başladığını göstermektedir. Allah şuursuz hücrelerden idrak edebilen bir varlık yaratmıştır.⁴⁸⁴

Bezm-i elestin ikinci seviye anlamında ise insanın kendi varlığına ve bizâtihi kendi varlığı ile Rabbinin varlığına ve birliğine şahitliği söz konusudur. Burada kastedilen, enfüsi delillerle Allah inancına ulaşmak değildir. *Mîsâkta* gerçekleşen, insanın kendi varlığını duyusu anlamında “şuhûd-ı nefis”tir. Kişinin şahitliği “şuûr-ı nefis” ibaresi ile anlatılan kendini bilme durumu kadar kolay anlaşılabilen, açık ve seçik bir hadise olmayıp kendini bilmenin dahilinde gizli bir şuur-sezgi yoluyla duyulan olgulardandır. “Şuhûd-ı nefis”in farkında olunabilmesi şuûr-ı nefis ile kişinin kendi hakkındaki düşüncelerini derinleştirmesi ile iç ve dıştan gelen uyarıcılar sayesinde gerçekleşir.⁴⁸⁵

O halde Elmalılı’ya göre *bezm-i eleste* gerçekleşen akit ve mukavele, insanın Rabbine şهادeti ve O’na ubûdiyyeti manasında olup Allah Teâlâ’nın emanet ve terbiyesini kabulun bir göstergesidir. Ayrıca tevhidin insanın fitratında olduğuna dair temsili bir ifadedir. Rab ve insan arasında gerçekleşen bu *mîsâk* insanın dindarlığının, hukuka dayalı bir toplum oluşunun, medeniyetinin, ahlakının ve sosyal hayatının bir başlangıcı niteliğindedir. Genel olarak insana verilen fitratı ve bu fitrat sayesinde ortaya çıkan potansiyeli de ifade etmektedir.⁴⁸⁶

⁴⁸⁴ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2323.

⁴⁸⁵ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2324-28.

⁴⁸⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2323.

Hak Dini Kur'an Dili'nde ruhun üflenmesi ile insanın yaratılışının üst bir aşamaya taşınması; insanın “*Elestü birabbiküm?*” sorusuna muhatap olması ile yaratılış amacının ilanı ve yerleştirilmesi; soruya verilen “*Belâ.*” cevabı ile insanın kendi ve Rabbinin varlığına şahit getirilmesi ve insanın bu konuma mutlak boyun eğmesi Rab ile insan arasında gerçekleşen *mîsâk*ın muhtemel anlamları olarak ifade edilmiştir. *Mîsâk* ile temsil edilen Allah'ın varlığına ve birliğine şahitlikle beraber bilinç, şuur ve sezgi hâli ilk yaratılışla sınırlı olmayıp bu şuur insanın yaşadığı sürece kendinde hissettiği ve taşıdığı bir durumdur.⁴⁸⁷

Elmalılı'nın yaptığı yorumlar *mîsâk* hadisesinin mahiyetinin temsili olduğunu belirten Zemahşerî'nin görüşleri ile örtüşmektedir.⁴⁸⁸ Elmalılı'nın *bezm-i elestin* fiili olarak gerçekleştiğini belirtmekle beraber hadisenin temsili yönünü de kabul etmesi, insan cinsi ve fertler için ayrı ayrı *mîsâk*ın gerçekleşme zaman ve mekân tanımlamalarını yapması, Râzî'nin görüşleri ile paralellik göstermektedir.

3.1.3. Hayat Döngüsü: Müstekar ile Müstevda

İslam düşüncesinde hayat bir bütün olarak algılanmaktadır. Dünya ve ahiret, bu bütünün parçası olması dolayısıyla dünya hayatı ve ahiret hayatı terkipleri, hayat yolunun ardıl, birbirleri ile ilişkili ama farklı kompartmanları için kullanılmaktadır. Hayat; bütünsel, halden hale; durumdan duruma geçişleri ihtiva eden maddi ve manevi açıdan döngüsel bir yapıya sahiptir.

⁴⁸⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2324-28.

⁴⁸⁸ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 2/1034.

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın yaratılışı bazen bir aşaması ile bazen de bir bütün olarak hatta ölümü ve yeniden dirilişi de kapsayacak şekilde anlatılmaktadır.⁴⁸⁹ Elmalılı'ya göre yaratılışın başlangıç aşamasında çamur maddesinden sırasıyla; maden, bitki ve hayvan çıkarılmış, akabinde bunların hem özü hem de özeti olarak insan halk edilmiştir. “Şanın hakkı için biz insanı çamurdan, bir sülâleden (سُلَالَةٍ) yarattık.” (23/Mü'minûn: 12) ayetinde geçen *sülâle* kelimesi *Hak Dini Kur'an Dili*'nde, bir şeyden çıkarılan netice, öz anlamıyla izah edilmektedir. Sülâle insanın yaratılış sürecinde Âdem'den önceki aşamayı ifade eder. Yaratıcı çamurdan seçme ve eleme neticesinde bir sülâle çıkararak Âdem'i bu sülâleden, sülâleyi de çamurdan yaratmıştır. Yaratılış ile ilgili bahislerde insanın maden, bitki ve hayvandan daha sonra yaratıldığını vurgulayan Elmalılı bu üç maddenin ancak her türü ve cinsi hakkında -hemen hemen imkânsız olarak görmekle beraber- tam bir tasnif mümkün olması durumunda topraktan insana doğru gerçekleşen yaratılış ve istifânın dereceleri ve aşamalarının anlaşılabilirliğini belirtir.⁴⁹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de insanın nutfeden önceki yaratılış aşaması için *salsâl* (سَلْسَلٍ) ve *balçık* (حَمَى) kelimeleri de kullanılmaktadır. "Filhakika biz insanı bir “salsâl”den, mesnun bir balçıktan yarattık.” (15/el-Hicr: 26) ayetinin tefsirinde Elmalılı kuru çamur şeklinde meal verilen *salsâl*den herhangi bir canlının oluşmasının mümkün olmadığını belirtmektedir. Ne var ki kuru çamur Allah tarafından su ile karıştırılıp yumuşatılarak *hame-i mesnûn*'a dönüştürülmüştür. Elmalılı “hame-i mesnûn”un “yapışkan bir çamur” (37/es-Sâffât: 11) “sülâle olmuş hakir bir su” (32/es-Secde: 8), “nutfe-i emşâc” (76/el-

⁴⁸⁹ 23/el-Mü'minûn:12-16.

⁴⁹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3433.

İnsân: 2) ile aynı anlama geldiği değerlendirmesini de yapmaktadır. İnsan cinsinin ilk atası Âdem için de geçerli olan “nutfe”den yaratılma durumu, ilk insan Âdem’in yaratılması söz konusu olduğunda döllenme ile aktarılan süreç için kullanılmaz. Âdem’in yaratılışında nutfe, döllenmeden bağımsız bir *tîn* ve *sülâleden* var edilmiş olandır.⁴⁹¹

Sülâleden Âdem’in var edilmesinin ardından insan cinsinin üreme yoluyla hilkatı aşaması gelmektedir. “Sonra onu oturaklı bir karargâhta bir nufte yaptık.” (23/el-Mü’minûn: 13) ayeti ile insanın nutfe olarak güvenli bir yere yerleşmesi açıklanmaktadır. Meni ya da meni içindeki tohum anlamında kullanılabilen nutfe üreme yoluyla bir rahime yerleşmektedir. Başlangıçta çamurdan sülâlenin, sülâleden nutfenin yaratılışı şeklinde tabiatüstü (*fevkattabia*) olan bu süreç, üreme yoluyla gerçekleşen aşamada bir tabiat kanunu haline gelmektedir. Elmalılı’nın çamurdan nutfeye geçişi izah ederken “tabiatüstü” ifadesini kullanması, hadisenin bir defa gerçekleşmesi ve insan cinsi için yaratılış kanunundan bahsedilebilecek bir aşamanın henüz oluşmamasından kaynaklanmaktadır.⁴⁹²

Kur’ân-ı Kerîm’de yaratılışın nutfe, alaka ve mudga aşamaları ardıl bir şekilde sıralanır: “Sonra o nufteyi bir aleka yarattık derken o alakayı bir mudga yarattık derken o kemiklere bir et giydirdik, sonra ona diğer bir hilkat neş'eti verdik, bak ne şanlı o Allah, yaratanların en güzeli.” (23/el-Mü’minûn: 14). Elmalılı, tefsirinde nutfenin rahimde tutunmasının sağlandığını açıklar. Sonraki aşamada alakadan mudga yaratılması ifade edilmektedir. Akabinde ise mudga haline insan bedeninin çatısını oluşturan kemik

⁴⁹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3058-59; 7/5494.

⁴⁹² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3432-34.

giydirilmiştir. Yumurta kabuğunun tavuğun karnındayken yumuşak bir dokuya sahip olması gibi gelişim sürecini yumuşak bir doku ve mudgaya kemiğin giydirilmesi ile ona yakın bir seviyede tamamlayan canlının rahimden ayrılışından sonraki süreçte, kemik olma özelliği daha başat bir şekilde gözlemlenir. Ayette, insanın yaratılış aşamalarında kemiklere et giydirilmesi ve sonrasında insanın ruh ve irade gibi birçok bambaşka özelliklerle donatılması hatırlatılarak topraktan insana gerçekleşen süreç özetlenmektedir. Bu bilgilerinin tamamının veriliş nedeni ise yaratıcıyı fark ettirmektir. Akabinde insan, dünya hayatındaki sürecini tamamlamakta ölümle beraber ahiret hayatı başlamakta ve böylece insan hayatının topraktan başlayan ve toprağa doğru ilerleyen hayat döngüsü muhataplara izah edilmektedir.⁴⁹³

Elmalılı için çamur ile meni ve nutfe arasındaki ilişkiyi kurmak önemli görünmektedir. Babadan gelen meni ile annenin hayız kanından yaratılan her ferdin her şeyden önce çamurdan yaratıldığı, meni ve hayız kanının çamurla ilişkisi detaylandırılarak açıklamaktadır. Meni ve hayız kanı (*yumurta*), menşei bitkisel olan toprak ve suya ihtiyaç duyan bir tabiata sahiptir. Elmalılı bu düşüncüyü anlamlandırırken dönemin tabiat teorilerini (*fenni teoriler*) gözden geçirmenin faydalı olabileceğini düşünmektedir.⁴⁹⁴ O ister hayvansal ister bitkisel olsun bütün başlangıçların “sellül” adı verilen bir hücreye dayandığını belirtir. Bitki, hayvan ve insanlar, farklı şekil ve ebatlarda mikroskopla görülebilecek boyutlarda hayat ve canlılığın ilk örneklerini de içeren hücrelerden meydana gelen doku ve organlardan müteşekkildir. Söz konusu hücreler, insan türü özelinde Âdem’in sırtından çıkarılan zerreciklere karşılık gelmektedir. Hava

⁴⁹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3436.

⁴⁹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1870.

ve su gibi yeryüzüne ait maddelerden beslenen hücreler, hücreden hücre doğmak şeklinde çoğalırlar. Çoğalan bu hücrelerle ise bitki, hayvan ve insanlar meydana gelmektedir. Ona göre her cins kendi aslî hücresinden çoğalır. Bu öncüllerden hareketle yoktan, sebepsiz, illetsiz bir eser/varlık tasavvur etmek, bütün hücrelerin yaratıcısının ilk hücre olduğunu söylemek ile çocuğu yaratan ve yaşatanın kendi ana babası olduğunu iddia etmek aynı düzeyde geçersiz ifadelerdir. Bir nutfeden milyonlarca hücre ortaya çıkması ve bunların bir araya gelmesiyle şekilleri, nitelikleri, fonksiyonları ve tabiatları farklı organ ve uzuvlardan oluşan bedenlerin var olması ve bir döngü içerisinde hayatın devam etmesi hâkim olan yüce bir kudretin alemidir. Kur’ân-ı Kerîm’de hayranlık bırakan yaratılışın bu serüveni aktarılırken ilk hücrenin menşei de Allah’ın yaratması ile açıklanmaktadır.⁴⁹⁵ Elmalılı’ya göre fen ve mantık bilimleri tarafından da teslim edilen husus âlemin kadîm olmadığı, sonradan olduğu; aynı şekilde hücrelerin ve bunların birleşmelerinin de sonradan vuku bulduğudur. Bu mülâhazalarla beraber Elmalılı, ilk hayvan, ilk bitki veya ilk insan hücresinin nasıl ve nereden yapıldığı sorusuna fen bilimlerinin detaylı cevap vermediğini belirtmekte ve ilk hücrelerin yeryüzünde bulunan basit maddelerden mürekkep olduğunu düşünmektedir.⁴⁹⁶

Elmalılı açıklamalarında Pasteur’e (v. 1895) geniş yer verir. Varlıkların oluşumu ile ilgili ortaya konulan “kendi kendine doğum/üreme” düşüncesini reddeden Pasteur’ün ifade ettiği gibi her canlının kendine mahsus bir tohumdan oluştuğu iddiası, aynı zamanda âlemin ezeli olmadığını göstermektedir. Pasteur’ün deneyinde kullandığı tüpler canlı hücrelerin var olmasının mümkün olmadığı 100 derece ısıda dezenfekte edilmiştir. Bu

⁴⁹⁵ 6/el-En’âm: 2.

⁴⁹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1870-71.

durumu şişelerinde deneyimleyen Pasteur, jeoloji ilmine göre önceleri binlerce derece ısıda olduğu belirtilen yeryüzünde de benzeri şekilde kendisine ezililik atfedilen bir hücrenin yaşamasının mümkün olmadığını belirtir. O halde ilk veya ilkel hücre sonradan, yeryüzündeki maddelerden oluşmuştur. Kendi kendine doğum/üreme (*generation spontanee*), düşüncesi de geçerli olmadığından bu sonradan oluşan hücre, Allah'ın yaratıcı kudretinin eseridir ve Allah'ın yaratıcılığının şahididir. Kısacası beşerin ilk maddesi yer kürenin maddesi olan çamurdur. İnsan, bu mürekkepten seçilerek ayıklanarak süzülerek yaratılmıştır.⁴⁹⁷ Allah insanı ve insanın organlarının ilk şeklini oluşturacak olan ilkel maddeyi dilerse rahimde dilerse dışarda tasvir eder, bunları birbirine çevirir, dilediği sayıda çoğaltır. İlk maddenin varlık sahasına çıkması dışardan bir sebeple değil, Allah'ın yaratmasıyla olur. Yaratılış sürecinde her bir aşama ve ziyade bir vasfın eklenmesi yeni bir yaratılıştır. Aşamalar tamamlandıkça nihayet bütün organ, doku ve sistemler görevlerini yapacak seviyeye getirilir. Akabinde erkek, kadın ya da hünsâ olarak bir insan suretine dönüştürülür. Ceninin teşekkülü ve geçirdiği evreler beşerin idrak ve bilgi alanına giren bütün ilim ve fenlerle ilişkilidir. Yaratılış süreci hakkında yapılacak tefekkür, sürecin sadece maddeye taalluk eden fenle sınırlı olmadığını, henüz adı konmamış ve keşfedilmemiş birçok ledünni ilmin de ilgili ve etkin olduğunu ortaya koymaktadır.⁴⁹⁸

Elmalılı, âlemin var olması gibi ilk insan ve insan cinsinin varlığını da fâil-i muhtâr olan Allah'ın yaratıcılığı ile açıklamaktadır. İnsan, arzda hiçbir şey yokken kuru bir toprağa hayat verilerek çamurdan yaratılmıştır. Cansız olandan hayata doğru

⁴⁹⁷ 23/el-Mü'minûn: 12.

⁴⁹⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1027-28.

gerçekleşen bu tahavvül, kendiliğinden gerçekleşmesi mümkün olmayan bir durumdur. Bu değişim ancak Allah tarafından yaratılabilir. Üreme yoluyla insan neslinin devam edebilmesi bu sürece gelinceye kadar geçirilen evreler ve değişimler Allah'ın rubûbiyyetini ve kudretini gösteren ayetlerdendir.⁴⁹⁹

İnsan, âlemden uzun zaman sonra yaratılmış olup zikre değer bir varlık olana kadar birçok aşamadan geçmiştir. Elmalılı'ya göre “insan” denildiğinde kastedilen insanın sadece fizikî varlığı değil, özellikle mahiyeti ve bir bütün olarak insandır. İnsanın var olma sürecinde yukarıda açıklanan aşamalardan hiçbirisi henüz insan unvanını taşıyacak nitelikteki varlığa karşılık gelmez.⁵⁰⁰

İnsanın varoluşu ve hayatında tanımlanan istikrar (*yerleşme*) ve istîdâ' (*emanet*) durumları ile dünya ve ahiret hayatını kapsayan süreç ve bu süreç içerisinde her bir aşamanın birbirlerine nispetle konumu ifade edilmektedir. Sırt omurgasından rahime, rahimden dünyaya; dünyadan kabre yerleşme ya da emanet olarak bırakılma halleri ardıl olarak yaşanır ve devam eder. Biri için istikrar yeri olan diğeri için istîdâ' yeri olabilmektedir. Varlıkların bazıları rahimde yerleşmişken bazıları henüz sulbte emanet olarak bulunmakta veya bir tarafta bilfiil yaratılmış olanlar diğeri tarafta ise kuvve halinde bulunanlar yer alabilmektedir.⁵⁰¹

Elmalılı'ya göre “Hem O'dur, o ki sizi bir tek nefisten halketti, demek bir *müstekar* bir de *mütevda'* var, hakikat ince anlayışlı fıkıh ehli olanlar için âyetleri tafsil

⁴⁹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3811.

⁵⁰⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5493.

⁵⁰¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1990.

eyledik.” (6/el-En’am: 98) ayetten herkesin bir nefisten yaratılmakla beraber *müstekar* (مُسْتَكِرٌّ) ve *müstevda* (مُسْتَوْدَعٌ) hallerinin bulunduğu anlaşılmaktadır. Elmalılı yaptığı açıklamalarda istikrarın ıttıradı yani devam eden düzen durumunu; istîdâ’ nın ise yeniliği ve değişimi hatırlattığını belirtir. İstikrar ve istîdâ’ halleri birazda birbirlerine göre konumlandırılan hallerdir. Şöyle ki insanın var olma ve hayat sürecinde yaşadığı tüm aşamalar istikrar ve istîdâ’ hali olarak tanımlanabilir. Bir döl halinde bulunma, akabinde rahime yerleşme, dünyada bulunma, sonrasında kabir ilâ âhir. Bu durum sadece fiziki varlık açısından değil duygular ve dünyadaki yaşayış formları açısından da benzeri bir seyir takip eder. Seferde olma mukim olma durumu gibi. Bir kişinin hayatı boyunca geçirdiği süreçler söz konusu kavramlarla ifade edildiği gibi kimileri istikrar mahallindeyken kimileri istîdâ’ mahallinde olabilir. Bahsi geçen çeşitlilik ve değişim tegâyür ve tekâmül ile de alakalıdır.⁵⁰² Hadiselerin oluşları istikrar ve istîdâ’ hallerinin görülmesi Allah’ın koyduğu kanunlara karşılık gelmektedir ve Elmalılı’ya göre istikrar, ıttırad kanununun ve istîdâ’ ise tegâyür kanununun veciz bir özeti niteliğindedir. Söz konusu kanunların bazılarının da veya bazı hallerde Allah’ın kudreti daha kolay okunurken devamlılık ve benzerlik gibi durumlarda hadiselerin yaratıcıya delaletleri hemen fark edilemeyebilir.⁵⁰³

Hak Dini’nde, ayetlerde *müstekar* kelimesinin Allah’ın her iş için karar kılması ve âlemdeki iş ve oluşların buna uygun olarak gerçekleşmesi için de kullanıldığı belirtilmiştir. “Yalan dediler, hevâlarına uydular, halbuki her emir müstekır.” (54/el-

⁵⁰² Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1991.

⁵⁰³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/1992-93.

Kamer: 3) ayetinden dünya ve ahiret hayatındaki her işin Allah'ın dilediği şekilde gerçekleşeceği anlaşılmakta ve bu durum *müstekar* kelimesi ile ifade edilmektedir.⁵⁰⁴ Benzeri şekilde *müstekar* kelimesinin insanların karargahının cennet veya cehenneme mi olacağına dair kararın Allah'a ait olduğunu anlatmak için yine ism-i mekân formunda kullanımına rastlanmakta⁵⁰⁵ ve Elmalılı bu kullanımı tefsirinde vurgulamaktadır.⁵⁰⁶

Elmalılı'da ayrıca *müstekar* kavramı, inançları ve eylemleri itibariyle insanların durdukları konumu ve dünyadaki tercih ve yaşayışlarının sonucunda ahirette gidecekleri yeri anlatmak için de kullanılmaktadır. “Filhakıka o ne kötü makar, ne kötü makam!” (25/el-Furkân: 66) ayetinde geçtiği üzere *müstekar* ve *mükâm* durulan yer anlamına gelir. *Müstekar* asiler, *mükâm* ise kafirler bağlamında zikredilmiştir. Her ikisi de bu bağlamda karşılaşılabilecek kötü sonu anlatmaktadır. Cennette olması mümkün olmayan bu ikametgah için mükam, buranın içinde bulunan mevki için ise *müstekar* denildiği ifade edilmiştir.⁵⁰⁷

İstikrar ve istidâ kavramları, insanın yaratılış süreci ve yaşamında tanımlanan evrelere ve hallere karşılık gelecek şekilde kullanıldığı gibi kozmik nesnelerin hareket ve durumlarına da karşılık gelecek şekilde bir kullanıma sahiptir. Örneğin “Güneş de kendisine mahsus bir müstekar için cereyan ediyor, o işte o azîz-i alîmin takdiridir.” (36/Yâsîn: 38) ayetinde tasvir edildiği şekilde Güneş kendi yörüngesinde akıp gitmektedir. Elmalılı'nın yaptığı açıklamalarda ayette geçen *müstekar* kelimesi ismi zaman ve ismi mekân olarak kullanılabilmekte ve birçok anlamı ihtiva etmektedir. Geçtiği

⁵⁰⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4639.

⁵⁰⁵ “Rabbınadır ancak o gün karar” (75/el-Kıyâme: 12)

⁵⁰⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5478.

⁵⁰⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3612.

bağlam üzerinden kelimenin anlamı detaylandırılırsa öncelikle Güneş'in sabit ve muntazam bir kanunla hareket ettiği anlaşılmaktadır. İkinci olarak kendi varlığı açısından da bir sükûn, istikrar ve denge içinde hareket ettiği ifade edilmektedir. Diğer bir anlam belli bir zamana kadar hareket edecektir ve son olarak istikrar kılacağı bir mekâna tabiri caizse son noktaya ulaşacaktır.⁵⁰⁸

Dünya ve ahiret *müstekar* ve *müstevda* kavramları açısından bir bütün olarak değerlendirildiğinde dünya bir değişim ve inkılap alanı iken ahiret ise karar yurdu. Bu karar ya sürur üzerine ya da azap üzerine gerçekleşmektedir.⁵⁰⁹

İlgili kavramlarla sadece insanın fizikî olarak geçirdiği evrelere işaret edilmemiştir. Aynı zamanda istikrar ve istîdâ ifadeleri ile insanın manevi açıdan bulunduğu haller de belirtilmektedir. Şöyle ki yaşam içerisinde idrak konusunda gelişimini sağlayamamış vicdanının verilerine direnenler olduğu gibi kemale erenler de bulunmaktadır. Elmalılı'da bu durumların ilki istîdâ ikincisi ise istikrar kelimelerine karşılık gelecek şekilde yorumlanmıştır.⁵¹⁰

Genel olarak bakıldığında tabiatta fevkalade bir şekilde devam eden düzen ve çeşitlilik birlikte bulunmaktadır. Varlık âleminde gerçekleşen olgu ve olaylarda, bir yönüyle birbirlerini takip ve birlik hali bulunduğu gibi bu birlik içerisinde birçok değişim ve farklılıklar kendini göstermektedir. Bu bağlamda Elmalılı'da her emanet bırakma durumu (*müstevda*) her oluş, her değişim yaratmanın deliliyken her yerleşik olma hali

⁵⁰⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4029-30.

⁵⁰⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5681.

⁵¹⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1991.

(*müstekar*), her devamlılık, uygunluk ve nizam da bir sanat delili olarak değerlendirilmiştir.⁵¹¹

Elmalılı, *müstekar* ve *müstevda* kavramlarını hayat döngüsünde insan ve nesnelerin önceki ve sonraki durumlarına nispetle bulundukları hali tasvir edecek nitelikte açıklamaktadır. Bazen fiziki alanda bir anlam içeriği bazen de fizik ötesi bir anlam içeriği ile karşılaşılır. Elmalılı'nın açıklamalarında fiziki olan ile fizik ötesinin birbirinden farklı âlemler olmadığı bilakis aynı zeminin içinde birbirleri ile ilişkili farklı yönler olduğu birçok bağlamda ifade edilmektedir.

3.1.4. Fıtrat

Fıtrat, ilk yaratma anlamındaki f-t-r'dan mastardır. “Yaratılışın ilk tarzı ve nevi” anlamına gelir. Elmalılı fıtrat kavramı ile beraber fıtrat-ı külliye, fıtrat-ı asliyye, fıtratı neviyye, fıtrat-ı ûlâ terkiplerini de yine fıtrat ile aynı anlamda kullanmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de⁵¹² fıtrat kelimesiyle kastedilen tek tek fertlerin kendilerine has özellikleri değildir. Bütün insanların insan olmak itibarıyla yaratılışlarında esas olan ve müşterek sahip oldukları nitelikler onların fıtratları, fıtrat-ı külliyeleridir. Örneğin insanın iki gözlü olması esas ve asıl olandır. Bununla birlikte insan âma olarak da dünyaya gelebilir. Ancak bu durum insanın fıtrat-ı asliyyesi veya fıtratı neviyyesi değildir. İkinci derecede arızî olarak değerlendirilecek hılkat-ı cüziyyesidir. Ferdin hılkat-ı cüziyyesinde herhangi bir

⁵¹¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1991-92.

⁵¹² 30/er-Rûm: 30.

eksiklik olsa da asıl fitrat sahih ve salimdir.⁵¹³ Sağlam fitrat Allah'ın rahmetinin sonucudur.⁵¹⁴

İnsana verilen fiziki istidatlar yanında idrak ile ilgili kabiliyetler de fitrattandır. “Ve Âdem’e bütün esmayı talim eyledi.” (2/el-Bakara: 31) ayetinde geçtiği üzere Âdem’e isimlerin öğretilmesi, insan cinsinin bir mahiyeti ve fitrat-ı ûlâsıdır. Allah insanları hidayeti bulmaya ve hidayet üzere devam etmeye uygun bir fitrat ile yaratmıştır. Bu durum doğrudan ya da dolaylı olarak insanın idrak edebilme kabiliyetleri ile ilişkilidir. Örneğin gözün daha üst ve kapsayıcı bir şekilde değerlendirilebilecek fitrat özelliği, Allah'ın ayetlerini görmesi şeklinde ortaya çıkmaktadır.⁵¹⁵ İnsan bedenindeki her uzvun fitrî bir gayesi bulunmaktadır. Ubûdiyyet ve insanın kemal noktasına ulaşması, beden ve uzuvları fitrî gayelerine uygun olarak kullanmakla mümkün olur.⁵¹⁶ Bununla birlikte Allah'ın yaratılıştaki göz, kulak ve akıl verdiği ancak bunları gereği gibi kullanmamaktan ötürü görememenim, duyamamanın ve akledememenin kişinin sürekli bir tabiatına dönüştüğü durumlar da bulunmaktadır.

Elmalılı tevhid inancının fitri olduğunu farklı bağlamlarda yaptığı açıklamalarda belirtir. İnsanın şuurları vardır. Bunlar bir ya da birkaç defa tekrarlanarak kendi varlığını hissettirir. Allah inancının temeli böyle bir içgüdü veya sezgi hâlidir. Bir insanın

⁵¹³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3822-23.

⁵¹⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/1886-87.

⁵¹⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/3823.

⁵¹⁶ Yazır, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm'ın Dini İslâm”, 228.

Allah'ı inkâr etmesi, nefsinde var olan Allah inancı hakkında vicdanını bastırması ve bu sezgiden kaynaklı ihtarları dikkate almaması anlamına gelir.

Elmalılı, Auguste Comte'un (v. 1857) insanlığın ve toplumun, teolojik (*ilahî*), metafizik (*tabiatüstü*) ve pozitif (*tabiat*) evrelerden geçerek gelişimini gerçekleştireceği görüşünü tevhid inancının fitrî olması bağlamında kritik etmektedir. Comte bu evreleri insanın, sırasıyla çocukluk, ergenlik ve olgunluk dönemleri ile eşleştirmektedir. Elmalılı'ya göre Auguste Comte açıklamalarında ilahi olanı itirafta isabet etmiş, sonrasında yaptığı eşleştirme ile de yanılmıştır. Elmalılı'ya göre tevhid inancı fitrî olduğundan Comte'un yaptığı açıklamalar fitratının bozulmuş olduğunu göstermektedir. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, gelişmenin ve ilerlemenin fitrattaki gelişme ile mümkün olmasıdır. Fıtratın bozulması bir ilerleme değil bilâkis bir gerilemedir.⁵¹⁷

Elmalılı ilimlerin ortaya çıkışını dahi belli açılardan fitrat ile ilişkilendirmektedir. İslami ilimlerin, genel konusu fert ve topluluk olarak insan ve insanlardır. Prensipleri ise kâinata taalluk eden ilim ve fenlerdir. İslami ilimlerde, tabiat ve tabiatüstü olan dikkate alınmakta, Kur'ân-ı Kerîm'in yüce bir mevki bulunmakta ve onda beşeriyetin ruhuna dair açık hususlar ve ilkeler yer almaktadır. Örneğin fıkıh disiplini incelendiğinde mutlak anlamda onun itikat, amel ve ahlâk olarak üç bölüme ayrıldığı görülmektedir. Bu üç dalın ise umum-u fitrattan istifade ile oluşan akli ve beşeri ilimler anlamında mebâdî ve nakiller ile İslami naslar anlamında menâbi şeklinde adlandırılan iki beslenme kaynağı bulunur.⁵¹⁸ Aynı minval üzere fakat farklı bir veçheden değerlendirildiğinde insanın potansiyeli ve

⁵¹⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2326; Mustafa Namık Çankı, *Büyük Felsefe Lügatı*, 1/737.

⁵¹⁸ Yazır, "Ulûm-i İslâmiyenin Rûhu ve Mızâcî", 191- 193.

özellikleri dikkate alınarak dini bilgiyi elde etmenin fitrî ve kesbî iki kaynağından bahsedilmektedir. Yapılan bu ayırım, ilimlerin elde edilmesinde de fitratın üstlendiği önemli rolü gösteren emarelerdendir.

İnsan tabiatının aynı ve bir oluşu şeklindeki bir iddia ile bütün insanları fitrat, kuvvet ve melekeler açısından aynı seviyede görmek, bir anlamda peygamberliği, mucizeleri ve Hz. İsa'nın dünyaya gelişini açıklanamaz ve anlaşılamaz yapar. Sayılan farklılıklar ve melekeler fitrat derecelerinin ve kuvvetlerinin mevcudat içinde değişebildiğini göstermektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde insan nevinin genel olarak fitratı olduğu gibi bireysel olarak da fitrî özellikleri bulunmaktadır.⁵¹⁹

Fıtrat tabiattan öncedir ve yüce yaratıcının kudret ve iradesinin sonucudur.⁵²⁰ Her kanundan önce kanunüstü bir yaratılış vardır (*hadise-i fıtrat*).⁵²¹ Tabiat-ı cüziyye ve tabiat-ı külliye ise fitrat denilen ilk varoluş olayının sürüp gitmesidir.

3.2. İNSANI OLUŞTURAN UNSURLAR: BEDEN VE RUH

İnsanın bedenî ve ruhî iki yönü vardır. İnsan bedeni, arz ve semâvâta göre çok küçük bir yer işgal etmektedir. “Rabbin melâikeye dediği vakit: haberiniz olsun ben bir çamurdan bir beşer yaratmaktayım.” (38/Sâd: 71) ayetinde çamurdan halk edileceği belirtilen beşerin, çeşitli yaratılış aşamalarından geçtiği farklı pasajlarda

⁵¹⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1087-88.

⁵²⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1032.

⁵²¹ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4571.

açıklanmaktadır.⁵²² Bedenin tesviyesi, *halktan* sonra gerçekleştirilmiş ve beden insan suretini almıştır.⁵²³

Âlemde cismen küçük bir yer kaplayan insan, Allah'ın ruhundan üflemesi ile bütün yaratılmışların üstüne çıkarılmıştır. İnsanın kabiliyetleri ile arz ve semayı anlayabilmesi, görebilmesi, görebildiği ölçüde arzın ve semâvâtın ona musahhar olması insanın özel konumu ile ilgilidir.⁵²⁴

3.2.1. Ruh

Ruh, Kur'ân-ı Kerîm'de Cebrail, vahiy ve Allah'ın insana ruhundan üflemesi bağlamında kullanılmaktadır.⁵²⁵ Bu başlık altında ise ruh, Allah'ın insana ruhundan üflemesi çerçevesinde ele alınacaktır.

Ruhun mahiyeti hakkında doğrudan mülâhazada bulunmak zordur. Ancak Elmalılı ruhun fonksiyonlarını açıklayarak ruhun ne olduğunu anlayabilmemiz konusunda ipuçları vermektedir. Onun açıklamalarında ruh hareketin, hayatın ve idrakin kaynağıdır. Birincisinde *ruh*, “sükûnette bulunan cisimleri harekete, hareket edenleri sükûnete geçirmeğe muktedir olan sebep” anlamında madde veya kuvvete ilişkin bir içeriğe sahiptir. Bu anlamda harekete geçiren her güç ruh demektir. Kullanım oldukça genel olup elektrik dahi bir ruh olarak tanımlanmıştır. İkincisinde, bitkileri ve hayvanları kapsayan hayat ve canlılık anlamındadır. İnsanların canlılığı da bu kategoride

⁵²² 3/Âl-i İmrân: 59; 23/el-Mü'minûn: 12; 15/el-Hicr: 26; 21/el-Enbiyâ: 37; 38/Sâd: 71.

⁵²³ 87/el-A'lâ: 2.

⁵²⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4315-16.

⁵²⁵ Râgıb el-İsfahânî, “Ehad”, 21-22.

değerlendirilir. Ruhun fonksiyonları arasında sayılan üçüncü unsur ise daha özel bir içeriğe sahiptir. Başka varlık türlerinde de idrak olmakla beraber idrakin apaçık hali insanda ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle her insanda az ya da çok etkisi bulunması ve manevi hayatın algılanmasının idrak ile mümkün olması nedeniyle ruhun bu seviyedeki fonksiyonu, insan ruhu olarak isimlendirilmektedir. Ruh insanın üstünde bir mevkiye sahip olması nedeniyle eşyayı idrak edebilmektedir.⁵²⁶

38/Sâd: 42 ve 17/el-İsrâ: 85 ayetlerinde ruhun neliğine dair birtakım işaretler bulunmaktadır. İfade edilen birinci ayet-i kerimede insan bedeni tesviye edildikten sonra Allah'ın ona ruhundan üflediği belirtilerek⁵²⁷ insanın değer ve kıymetinin kaynağı açıklanmış ve insan onurlandırılmıştır. Ayette geçen “min rūhî” kelimesi ve anlamına istinaden Allah ile kul arasında izafet-i cüziyye ilişkisi düşünülemez. Nefh, söz konusu maddeye hayatın başlaması için gerekli olanın verilmesi anlamına gelmektedir.⁵²⁸

“Bir de sana ruhtan soruyorlar de ki: Ruh rabbımın emrindendir ve size ilimden ancak az bir şey verilmiştir.” (17/el-İsrâ: 85) İkinci ayet-i kerimede geçen ruhun Rabbin emrinde olması Elmalılı'da emir ve iş anlamında tefsir edilmiştir. Ruh hakkındaki bilgiler Rabbin ilmindedir ve insanın onun hakkında az bir bilgisi bulunmakta olup insanın ruhun hakikatının tamamına yönelik bir bilgisi yoktur. Bununla beraber Elmalılı'ya göre ruh hakkındaki en tatmin edici ve kuşatıcı bilgi, ruhun Allah'ın *kün* emriyle yaratılmış başlangıç fiillerinden olduğudur. Ruhun var olması diğer tabiat hadiseleri gibi bir sebebe

⁵²⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3199.

⁵²⁷ 38/Sâd: 72.

⁵²⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4109.

muhtaç değildir. Ruhun mahluk olması hasebiyle yaratılan diğer fiil ya da eşya gibi olup olmadığı bu aşamada cevaplanması gereken bir soru olarak durmaktadır. Emrin yaratmaya karşılık geldiği kullanımlar vardır. Yaratmanın bir yönü takdir anlamında miktar ve kemiyete ilişkindir. Yani “halk” madde ve cisimleri tekvin anlamındadır. Emir ve yaratma birbirleri ile ilişkilendirildiğinde kelime mücerret işlere yönelik fiil ve etki anlamına gelir. Emir kumanda anlamına da gelmektedir. Âlemde ortaya çıkan işler ve bunlarla bağlantılı olan tüm etkiler rubûbiyyet sıfatının etkisiyledir. Bu nedenle emir kelimesi Rabb’e muzaf olmuştur. Emir, Allah’ın rubûbiyyet sıfatının tecellisidir. Allah’ın arşa istivâ etmesi ve işleri yönetmesi bu manayı desteklemektedir. Ruh düşüncesinde “ene, emir ve Rab” şeklinde üç unsur bulunmaktadır. Bu anlamda ruh, Rabbin kişiye yani eneye özel bir izafetini gösteren emirdir. O halde ruh, insana kendini ve Rabbini tanıtan Allah’ın tüm mahlukat üzerindeki rubûbiyyetine bağlı bir emirdir. Kişinin kendini duyması ruh sayesinde mümkündür. “Ruhu duyan Rabbini de duyar.” Ne var ki insana verilen bu yetiyi gereğince değerlendiremeyerek duyduğu ruhun sesini Rab ile karıştıranlar da olmuştur. Bu durum insanın haddini aşan iddialar ortaya koymasına sebebiyet vermiştir.⁵²⁹

İnsanın idrak edebildiği ve kavrayış alanının ötesinde olan hususlar bulunmaktadır. İnsan, sofistlerin iddia ettiği gibi hiçbir şey bilmez durumda olmadığı gibi her şeyi bilen bir konumda da değildir. Elmalılı ruh hakkında soruya cevap veren ayeti⁵³⁰ açıklarken insanın, kendi ruhunun derecesine göre sınırlı ve az bilgiye sahip olduğundan bahsetmektedir. Elmalılı’ya göre insan cinsi hâdis olması sebebiyle yaratana kıyasla

⁵²⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 4/3200-3201.

⁵³⁰ 17/el-İsrâ: 85.

sınırlı ve izafî bir bilgiye sahiptir. Ayrıca bu durum sadece ruh konusunda ortaya çıkmaz, her alanda var olan bir mukayyetliktir. Örneğin Allah'ın Âdem'e isimleri öğretmesini bildiren ayetler âleme dair bütün esmanın öğretilmesi anlamında değilken yine benzeri şekilde Kur'ân-ı Kerîm'de her şeyin açıklandığını buyuran ayet-i kerimelerde de insana, eşyanın tamamı hakkında kapsamı ve detayları itibarıyla her şeyin bildirildiği manası yoktur. Söz konusu ayetten din ve ahkâm hususunda gerekli olan tüm açıklamaların yapıldığı anlaşılmalıdır. Elmalılı aynı zamanda ifade edilen açıklamaları ahlakî bir zemine de taşımaktadır. Ona göre bir yönden insan cinsi, kendisine bilgi verilerek şereflendirildiği gibi diğer yönden lütfedilenlerin kalıcı olmadığı ve sınırlı olduğu vurgulanarak⁵³¹ had bilmeye ve tevazuya davet edilmektedir.⁵³² Dolayısıyla insanın sınırlılığı ruh hakkındaki bilgi seviyesinde de tezahür etmektedir.⁵³³

3.2.2. Ben/Nefs

Nefs, bir şeyin kendisi yani zâtı ve hakikatidir. Elmalılı'ya göre insanın nefsi de *ben* dediğidir. O halde *ben* de zât ve hakikati ifade etmektedir. Bu anlam dilimizde can kelimesi ile karşılık bulmaktadır.⁵³⁴ Bazen nefis kelimesi sadece ruh için de kullanılır. Nefse ruh manası verildiğinde el-Fecr sûresinde geçen “*Fedhulî fi îbâdî!*” ruhun cesede girmesi anlamında yorumlanmış ve bu bağlamda ayet gerçekleşecek olan yeniden dirilme ve akabinde salih kulların arasına girme şeklinde tefsir edilmiştir.⁵³⁵

⁵³¹ 17/el-İsrâ: 86.

⁵³² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 4/3204-5.

⁵³³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4109.

⁵³⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2055; 5/4128.

⁵³⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5818-19.

Elmalılı nefsin duyan/hisseden ve duyulan/hissedilen iki yönünden bahsetmektedir. Nefsin duyan/hisseden ve duyulan/hissedilen iki yönü bulunmaktadır. Nefsin hakikati, bu iki özelliğin birleşmesi (*vahdeti*) ve uyumundadır. Nefsin duyan olması, kendi varlığının farkında olan *ene* şuuruna sahip olması anlamındadır. İnsan kendini nefsinde ve vicdanında bilir.⁵³⁶ Nefisler vâcibu'l-vücûd olmadıklarından bu nedenle onların kendilerine olan şuuruları *bizâtihi* olsa bile Allah tarafından yaratılmaları hasebiyle *lizâtihi* değildir.⁵³⁷ Duyan ve duyulan nefis insanın uyku, baygınlık ve ölüm gibi hallerinde birbirinden ayrılır. İnsan kendisi ile başkasını bilinçle ayırt eden ya da birleştiren bir ruha sahiptir. Duyan insan ile duyulan insanı zaman zaman birbirinden ayıran bir perde oluşabilmektedir. Elmalılı nefsin duyan (*ruh*) ve duyulan hususiyetleri (*beden*) ile birliği ve uyumu sağlamanın nefsin elinde olmadığı ve her şeyin Allah'a rücu ettiği çıkarımını yapmaktadır. Allah'ın kişi ile kalbi arasına girmesi⁵³⁸ duyan ve duyulan özellikleri nefste birleştirenin, uyumlu hale getirenin ve bunları ayıranın Allah olduğunu göstermektedir. “Ruh Rabbin emrindendir.” (17/el-İsrâ: 85) ve Allah'ın canları alması, henüz ölmeyecek olan kimselerin ise uykularında geçici olarak canlarını kabzetmesi⁵³⁹ insanın kendinde olmadığı ve kendini duyamadığı zamanlarda dahi bir yok oluşun değil; Allah'a bir dönüşün gerçekleştiği anlamına gelmektedir.⁵⁴⁰

⁵³⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 3/2055.

⁵³⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4128.

⁵³⁸ 8/el-Enfâl: 24.

⁵³⁹ 39/ez-Zümer:42.

⁵⁴⁰ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 7/5814.

Elmalılı “İnsan kendine karşı bir basirettir.” (75/el-Kıyâme: 14) ayeti ile insana dair çok temel bir hakikat açıklamaktadır. Burada insanın şuurlu ve kendi vicdanını duyan bir varlık olduğu vurgulanarak bütün eylem ve amellerine şahitlik eden kendinde olanı bilen, şuuruna ve ruhuna karşılık gelen hususları duyan nefs-i nâtıkaya işaret edilmektedir. Bu nedenle insanın hakikatı başkalarının onun hakkında söyledikleri değil nefsinde, kendi vicdanında duyduklarıdır. Elmalılı’ya göre kendine karşı basireti olan insan, kendi nefsi ve vicdanındaki sesi özenle acele etmeden dikkatlice dinlemeli, kendi ile ilgili hakikatı keşfetmeli ve teenni ile hareket etmelidir. Nitekim fetvadan sonra dahi kişinin kalbine danışmasını salık veren rivayetlerde bireyin bu potansiyeline işaret edilmektedir.⁵⁴¹

Elmalılı dünya hayatından ahiret hayatına geçiş anlamına gelen ölüm hakkında yapılan açıklamalarda ruh ve ben hakkında bazı veriler sunmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’de nefislerin ölüm zamanında alınması yeteveffâ kelimesi ile ifade edilmektedir.⁵⁴² Elmalılı *teveffî*’nin kâmilan ve tam olarak almak manasına dikkat çeker. Bu nedenle ruhun ilah tarafından alınmasına *teveffî*, ölüme ise vefat denilmiştir. Ölümle beraber bir nevi emanetler yerine ve sahibine teslim edildiğinden bu durum vefa etmek anlamını da içerir. Ölüm ve uyku hallerinde olduğu gibi nefsin *teveffî*si kişinin akletme ve temyiz kabiliyetinin alınarak kendinden geçirilme durumudur. Vefat, bir imha ya da yok etme değil; kabzdır, almadır. *Teveffî* Allah’a ve meleklere isnad edilmekle beraber hakiki anlamda *teveffî* sadece Allah tarafından gerçekleştirilir. Ancak Allah’ın gönderdiği elçiler vasıtasıyla kişinin *teveffî* edilmesi de Allah’ın gerçekleştirmesi gibidir. Başka bir ifade ile

⁵⁴¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5479-82.

⁵⁴² 39/ez-Zümer: 42.

Allah'ın kabzetmesi hem gerçek anlamda Allah'ın teveffî etmesi hem de elçileri vasıtası ile yapması anlamına gelmektedir. İlgili ayetlerin⁵⁴³ tefsirinde ölüm meleklerinin bedenden cismani hayatı kabzettikleri; Allah Teâlâ'nın da akledebilme ve temyiz ruhunu kabzettiği değerlendirilmiştir.⁵⁴⁴

Elmalılı ruh ve beden ayrı olduğunu nefiste ikisinin birleştiğini kabul etmektedir. Bu durum Türkçede can olarak da ifadelendirilmiştir. Bu ikililik gibi görünen durumun temelde bir birlik teşkil ettiği belirtilmektedir. Elmalılı'ya göre ruh ve beden ittihat derecesinde bir irtibat ile ben denilen nefiste karar kılmakta ve bu bağlamda insan, ruhî ve cismî olanın birlik (*vahdet*) noktası olarak tanımlanmaktadır.⁵⁴⁵

Elmalılı'nın ruh ve beden birlikteliğinden bahsettiği şekilde önemle vurguladığı diğer bir husus ruh bütünlüğü ve idrak bütünlüğüdür. Ona göre ruhî bütünlüğü sağlamak, Allah'ın zâtının birliğine dayanmakla mümkün olmaktadır.⁵⁴⁶ Elmalılı'nın dindar insan tanımlarında da ruhî bütünlük ve fizikî olan ile fizik ötesi arasında kurulacak idrak bütünlüğünün özel bir önemle vurgulandığı görülmektedir. Varlığı ile tam olarak Allah'a bağlı olan bir kimse aklî ve hissî bütünlüğünü sağlayarak şirkten kurtulmaktadır.

İnsanın akıl ve his yönüyle bir bütün olması, Elmalılı'ya göre dinin sadece akla veya sadece hissiyata hitap ettiğini düşünmeye manidir. Bu durum aynı zamanda insanın ruh ve cisimden müteşekkil bir varlık oluşuyla da ilişkilidir. Dinin sadece akli veya hissi

⁵⁴³ 32/es-Secde: 11; 6/el-En'âm: 62.

⁵⁴⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 5/4128-29.

⁵⁴⁵ Aydın, "Bir Mütefekkir Olarak M. Hamdi Yazır", 262-63; Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/200.

⁵⁴⁶ Yazır, "Dibâce", 46.

olduğunu ya da ruhi veya cismî olduğunu zannetmek insanı Allah’a yükseltmediği gibi insanları birbirinden ayırmakta, Allah’ı insanlara indirmekte ve şirk denilen durumu ortaya çıkarmaktadır. O halde dinin iki yönü, nefsin beden ve ruhtan müteşekkil iki vechesinde karşılık bulmaktadır. Bu bağlamda dindar insan çok yönlü olup bilgin, eylem adamı, sanatkâr ve dolayısıyla kâmil insandır. İnsanın söz konusu mertebesi şu şekilde ifade edilmektedir: “O ilimlere mevzu, sanatlara model verir. Bunun böyle olması vahdet-i nefsiyye ile vahdâniyyet-i ilahiyenin iktizasıdır.”⁵⁴⁷

Sonuç olarak, Kur’ân-ı Kerîm’de kulun Rabbinden Rabbin kuldan razı olduğu bir mertebe tasvir edilmektedir.⁵⁴⁸ Hoşnut olmuş ve hoşnut olunmuş bu kul iyi insanların da ağırlandığı cennete davet edilir. Bahsi geçen mutmain nefisler bulundukları yerlerde tıpkı bir ayna gibi nurlarını, parlaklıklarını birbirlerine yansıtarak artırmaktadır. Ruhî ve cismî bütünlüğünü sağlamış Allah’ın birliğine dayanmış kişilere yönelik gerçekleşen “Ey mutmain nefis!” hitabı sadece ölüm ve hesap süreci ile ilgili olmayıp dünyada da gerçekleşebilecek bir olgunluğu tasvir etmektedir.⁵⁴⁹

3.3. ALLAH-İNSAN İLİŞKİSİ: ALLAH’TAN İNSANA-İNSANDAN ALLAH’A

Elmalılı Allah ile insan arasındaki ilişkiye dair açıklamalarını Allah’ın mutlaklığı ve beşerin mukayyetliği üzerine inşa etmektedir. Elmalılı’ya göre insan cisim ile ruh; akıl ile kalp, kabiliyet ile eylemlerden oluşmaktadır. İnsan hayatı zorunluluk ve seçimlerin

⁵⁴⁷ Yazır, “Dibâce”, 41-42.

⁵⁴⁸ 89/el-Fecr: 27.

⁵⁴⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 7/5813, 5820.

bileşkesidir. Bu nedenle insan ne mutlak anlamda mecbur ne de mutlak anlamda muhtâr bir varlıktır. İnsan zorunluluk ve seçim veya özgürlük alanlarının birbirine tahavvül ettiğini gözlemleyebilen bir yapıdadır.⁵⁵⁰ İnsan merkeze alındığında Allah-insan arasındaki ilişki de zorunluluk ya da vazifeleri ve yapılan seçimleri Allah’a itaat ile yabilmeyi gerektiren ubudiyyet kavramı; Allah’tan insana doğru ilişkinin keyfiyeti tanımlandığında ise yaratma, seçme ve terbiyeyi içeren rububiyyet kavramı öne çıkmaktadır.⁵⁵¹

Âlemde insana verilen özel konum bu bağlamda meleklere Âdem’e secde emrinin verilmesi⁵⁵² Allah insan arasındaki ilişkileri de belirlemektedir. Elmalılı, geçen ayetin içeriğinin sadece ilk insan ve ilk peygamber olan Âdem’e mahsus olmayıp insan cinsinin tamamını kapsamakta ve insana verilen şerefi ifade etmekte olduğunu belirtir.⁵⁵³

Allah ile insan arasındaki ilişki bir yönüyle insandan Allah’a diğer yönüyle Rabb-i Mûteâl, Hakîm-i Ezelî, Mübdi-i Mutlak, Rabbü’l-erbâb, Cemâl-i Kibriyâ olan Allah’ın bütün kâinatı kuşatması nedeniyle evrene olan tecellileri yoluyla gerçekleşmektedir. Allah madde ile manayı; ruh ile bedeni; vicdan ile vücûdu birleştirendir. Bu sayede insan da duygu, idrak ve şuur oluşur. Kulun Allah ile ilişkisi vicdan, ruh ve kalp ile gerçekleşmektedir. Âlemde görülen illetler insanın idrak ve şuurunu besleyerek Allah’ı sezmesini ve O’nun varlığını anlamasını sağlar.

⁵⁵⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 1/80-81.

⁵⁵¹ Yazır, “Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm’ın Dini İslâm”, 223-25; Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 2/1272.

⁵⁵² 7/el-A’râf: 11: “Hakikat sizi evvela halkettik, sonra size sûret verdik, sonra da melâikeye dedik ki ‘Âdem’e secde edin’ hemen secde ettiler, ancak İblis secde edenlerden olmadı.”

⁵⁵³ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 3/2129.

Elmalılı özellikle Allah'ın Rab, Melik ve İlah isimleri üzerinden Allah-insan arasındaki ilişkiyi tanımlamaktadır. Kur'ân-ı Kerîm'de insanların Rabbi, insanların Meliki, insanların İlahı terkipleri bağlamında Elmalılı'nın ilgili ayetlerde yaptığı açıklamalar bir yandan insanın konumunu ortaya koyarken diğer yandan Allah ile insan arasındaki ilişkinin keyfiyetini açıklamaktadır.

Bu bağlamda Nâs sûresi insanın nitelikleri ile Allah'ın isimlerini birbirleri ile ilişkilendirerek tefsir etmeye izin vermektedir. Sûrede öncelikle Allah'ın insanların Rabbi olduğu belirtilmektedir. Allah insanları halk ve emri ile topraktan yarattığı, halden hale (tavırdan tavıra) geçirerek, seçerek ve süzerek duygulu yaptığı, topluluk içinde yaşayabilecek bir hale getirdiği, insana terbiye fikri ile rubûbiyet kavramını öğreterek kendi varlığını fark ettirdiği ve hak ile hayr yolunda çalışmaya muhatap kıldığı için insanların Rabbidir. Elmalılı yaptığı açıklamalarda Allah'ın ve esmalarının tecellilerinden birçok bağlamda bahsetmektedir. Bununla birlikte kulda baskın olarak tecelli eden ve kulun Rabbi ile ilişkiyi özellikle o isim üzerinden gerçekleştirmesine neden olan Rabb-i hâs⁵⁵⁴ ifadesini doğrudan kullanmaz.⁵⁵⁵

Sûrede ikinci olarak Melik olana sığınmak ifade edilmektedir. Elmalılı'ya göre âlemde diğer varlıklarla kıyaslandığında farklı ve özel yeteneklerle yaratılan insan, Allah'ın, hükmü altında tuttuğu, hayrı için vazettiği emir ve nehiylerle idare ettiği ve kullarının derecelerini yükseltip alçalttığı Melik'tir.⁵⁵⁶

⁵⁵⁴ Hacı Bayram Başer, "İlâhi Mu'tekad Teorisi", *Metafizik -İslam Düşüncesinde Teoriler-*, .ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), 1498-1507.

⁵⁵⁵ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6411.

⁵⁵⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6411.

Nâs sûresinde İlah olana sığınmayı Elmalılı açıklarken insanın kabiliyeti ve Allah'ın mutlak sıfatları açısından konuyu tefsir etmektedir. Ona göre Allah, kendine lütfedilen potansiyeli açığa çıkararak olgunlaşan, güzeli çirkinden, iyiyi kötünden (hayrı şerden), hakkı hak olmayandan, geçici duygular ile bâkî duyguları ve iyi-kötü uğraşları birbirinden ayıran, âlemin ve kendi nefislerinin mahiyetini öğrenmiş, varoluş gayesini istikametle nereye olduğunu nimeti vereni inkâr ile nimeti verene şükretmenin farkını idrak eden, vicdanları Hakkın bilgisi ile aydınlatılmış, dünya hayatı denilen bu kargaşada kimden isteneceğini kar ve zararın nasıl elde edileceğini bilen insanların, kendisine ibadet etmeyi gaye edindikleri insanların sığındığı ilahıdır. Bu açıklamalar bilinçli ve ihtiyari olarak gerçekleşen bir ubûdiyyeti özetlemektedir.⁵⁵⁷

Allah'ın âlem ile ilişkiye geçmesi isimlerinin tecellileri ile gerçekleşmektedir. Elmalılı Nâs sûresi tefsirinde Rab, Melik ve İlah isimleri hakkında yaptığı açıklamalarla Allah ile insan arasındaki ilişkiye dair detayları vermektedir. Rab isminin umum, Melik ve İlah isimlerinin ise husus olduğunu belirtir. Rab, Melik ve İlah isimlerinde görülen umumdaki hususa doğru ortaya çıkan anlam ile benzeri şekilde “nâs” kelimesinin Rab, Melik ve İlah isimleri ile oluşturduğu tamlamalarda ortaya çıkan insan cinsinin genelinden daha özel niteliklere sahip kişilerin oluşturduğu cemaat şeklinde özelleşen anlam birbirleri ile örtüşmektedir.⁵⁵⁸

Râzî, Mushaf'ın sonunda insana peşi sıra üç atfın yapılmasını insanların yaratılmışların en şerefli olmasıyla da ilişkilendirmektedir. “İnsanların Rabbi”,

⁵⁵⁷ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6411-12.

⁵⁵⁸ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6411, 6412, 6417, 6418, 6420.

“insanların Meliki” ve “insanların İlahı” şeklinde gerçekleşen hitabın kişilerin dereceleri ve mertebeleri ile de ilişkili olduğu yorumlarına da yer verilmiştir. Elmalılı söz konusu bağlamda Râzî’den aktardığı açıklamalarda Allah’ın insana ilk nimetinin ona “tedbir ve ıslah” üzere davranmak olduğunu ifade etmektedir. Allah kuluna akıl nimeti verip terbiye edince insan öyle bir aşamaya gelir ki, Rabbinin melik olduğunu ve O’nun bu konumu karşısında kendinin de memluk olduğunu fark eder. Bu nedenle Nâs sûresinde bir üst aşamada Allah, insanların Meliki olarak ve akabinde de ubûdiyyete layık olması nedeniyle “insanların İlahı” şeklinde tanımlanmaktadır.⁵⁵⁹

Elmalılı İbn Sînâ’dan yaptığı aktarımlarda insanın dünyaya ilk geldiğinde bir şey bilmez olduğu ve buna da “akl-ı heyûlânî” denildiği sonra ise “evveliyyat” ve “bedîhiyyat” adı verilen ilimlerin elde edildiği, bu ikisinin beraber akıl bi’l-meleke şeklinde ifadelendirildiğini belirtmektedir. Bu meleke sayesinde fikr-i meçhulleri bilmek mümkün olmaktadır. Sonraki aşamada bilinen hususlar iş ve fiil haline dönüşmektedir. Bu safhanın İbn Sînâ’da karşılığı ise “akıl bi’l-fiil”dir. “Rabbe sığınmak” yukarıda sayılan nefis mertebelerinden hiçbir şeyin bilinmediği ilk seviyeye karşılık gelmektedir. Hiçbir bilginin henüz ortaya çıkmadığı bu seviyede bir terbiye edene ihtiyaç, bariz bir şekilde hissedilir. İkinci aşama apaçık bilgilerin teşekkül ettiği seviyedir. Bu seviye fikri ilimlere geçmek için gerekli zeminin hazırlanması anlamına da gelir. Üçüncü aşama ise düşünceden fiile geçme halidir. Bu seviye de “insanların İlahı” terkihi ile ifade

⁵⁵⁹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6414-16; Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru’l-Kebîr Mefâtîhu’l-Gayb*, 16/429. Aynı şekilde Beyzâvî’nin görüşleri de aktarılmaktadır.

edilmiştir.⁵⁶⁰ Gerek Râzî’de gerekse İbn Sînâ’da yapılan derecelendirmeli anlamlara ve eşleştirmelere Elmalılı herhangi bir itirazda bulunmamaktadır. Zira ona göre de esas olan insanın madden ve manen seviyesi ve anlama düzeyidir.

Elmalılı’ya göre de Allah’ın isimleri insanın seviyelerine göre tecelli etmekte ve Allah insanlara kendini bu yolla tanıtmakta ve yol göstermektedir. Elmalılı bu değerlendirmelerin ve aktarımların akabinde Beyzâvî’nin yorumlarına ve kimden aktarım yaptığını belirtmeksizin başka benzeri yorumlara da yer vermiştir. Elmalılı’nın da yalın bulduğunu belirterek rivayet ettiği açıklamada ilk *nâs* kelimesinin kullanımında terbiyeye ihtiyaç duyan cenin ve çocuk gibi olanların; ikinci *nâs* kelimesinde, siyasetin gerekli olduğu gençler ve orta yaşlıların; üçüncüsünde ise Allah’a yönelen ve O’na ibadetle meşgul olanların kastedildiği belirtilmiştir.⁵⁶¹ Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın önce Rab sonra sırasıyla Melik ve İlâh olduğunun bildirilmesini, insanın yaratılışı, gelişim basamakları ve insana verilen kabiliyetlerle ilişkilendiren yorumları, Elmalılı, *Hak Dini Kur’an Dili*’nde herhangi bir itiraz kaydı koymaksızın birbirlerine yakın, edebi, felsefi ve sade tanımlamaları ile aktarmaktadır.

Tezin ikinci bölümünde de belirtildiği üzere sadece insan değil âlemin tamamı O’nun rubûbiyyeti altındadır. Buna rağmen Nâs sûresinde insan ile Rab arasındaki ilişki ön plana çıkarılmıştır. Tefsirde bunun nedenleri üzerinde durulmaktadır. Kur’ân-ı Kerîm’in insanları uyarmak ve onları terbiye etmek amacıyla nazil olduğu mushaftaki sıralamaya göre ilk ayetlerde izah edildiği gibi son sûrede de hatırlatılmaktadır. Aynı

⁵⁶⁰ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6416; İbn Sînâ’dan yapılan aktarımlar için bkz. İbn Sînâ, *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*, 63-64.

⁵⁶¹ Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, 8/6415-17.

zamanda şeytanın şerrinden Allah'ın terbiyesine sığınılmasının insanı koruyuculuğu ve/veya korunmanın imkânı için sığınmanın yöntemi açıklanmıştır. Elmalılı Felak ve Nâs sûreleri arasında ilişki kurarak Felak Sûresinde *gâsık*, *neffâsât* ve *hâsîd* şeklinde sayılan üç durum için sığınılması gereken mercileri Nâs sûresinde sırasıyla Rabbi'n-nâs, Meliki'n-nâs ve İlâhi'n-nâs ile eşleştirmiştir.⁵⁶²

Allah insan ilişkisi konusunda öncelikle akla gelebilecek olan “Hem şanıma kasem ederim ki hakikat insanı biz yarattık ve biliriz nefsi onu ne ile vesveselendirir ve biz ona *habli'l-verîd*' den daha yakınızdır.” (50/Kâf: 16) ayeti ise Elmalılı'ya göre halk ve mabudun hem ayırımını hem de yakınlığını bizlere vurgulamaktadır. Nefsinin insana ne fısıldadığını Allah'ın bilmesi, Allah'ın insana şah damarından daha yakın olması hâlîk ile mahluk arasındaki ilişkinin (nispet) mahluk ile mahlukun kendi nefsi arasındaki ilişkiden daha önce inşa edilmesi anlamındadır.⁵⁶³

Elmalılı açıklamalarında Allah'ın insana yakınlığından insanın kendine verilen nimet ve potansiyeli gereğince değerlendirdiğinde manevi bir merteye kazandığının da anlaşılabilirliğini belirtmektedir. Ruh ve bedeni kendinde birleştiren insan, ruh yönüyle Allah'a daha yakın olma imkânına sahiptir. Allah'a kurbîyeti sağlayabilmek için fitraten Allah'ın emirlerini idrak etme ve onlara uymaya yatkın yaratılan insan, cismanî yönü olmayan sürekli Allah'ı tesbih eden meleklerden dahi üst konumdadır.⁵⁶⁴

⁵⁶² Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/6414, 6415, 6421.

⁵⁶³ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 6/4505.

⁵⁶⁴ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/1756-57.

Allah insan ilişkisi konusunda Elmalılı'nın merkeze koyduğu isimler Rab, Melik ve İlah olarak ifade edilebilir. Ona göre ruh ve beden, mana ile madde bütünlüğü sağlandığında insanın anlam haritası tamamlanabilmektedir. Böylece Allah'a itaat ve bağlılık sayesinde insan, yaratana, kendi varlığına ve diğer insanlara karşı sorumluluklarını yerine getirebilecektir.



SONUÇ

17. yüzyıl ile birlikte bilgi alanlarının hızla çeşitlenmesi bilimsel çalışmaların oluşturulan uzmanlık alanlarına göre yapılması sonucunu doğurmuştur. Benzeri bir durum İslam dinini inceleyen disiplinler arasında da görülür. Bu durum her ne kadar bir alanda derinleşmeyi getirdiyse de diğer alanlarla ilgili körlüklere ve cehalete de sebep olmaktadır. Osmanlı'nın son dönemi nispeten İslam ilimleri açısından günümüze kıyasla interdisipliner âlimlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Elmalılı Hamdi Yazır da ilgi ve entelektüel alanı geniş felsefe, kelâm, mantık ve tefsir sahasında telif, tercüme ve tahrir nevinde çalışmaları olan çok yönlü bir ilim adamıdır. Elmalılı'nın Allah, âlem ve insan tasavvurunu ortaya koyan bu çalışma, onun entelektüel ilgi alanlarının genişliğini de gösterir niteliktedir.

Kelâm disiplininin temel konularından olan vâcibu'l-vücûd ve mümkün varlıklara dair değerlendirmelerinde Elmalılı'nın Allah tasavvuru ortaya çıkmaktadır. Onun özenle üzerinde durduğu nokta Allah'ın varlığı ve eylemleri ile fâil-i muhtâr olduğudur. Varlık-mahiyet ayırımına dair görüşlerini mümkün ve vâcib varlık ayırımını esas alarak yapmakta ve söz konusu ayırımı mümkün varlıklar için tanımlamaktadır.

Yeni ilm-i kelâm döneminde, pozitif ilimlere artan bir teveccüh ve “geri kalmışlığın” manevi olana verilen değer ile ilişkilendirilmesi dolayısıyla söz konusu alanın sorgulanması ve ancak dini veya manevi olandan kurtulmak yoluyla gelişmenin mümkün olacağı algısı, isbât-ı vâcib mevzuuna özel bir ilgi duyulması sonucunu doğurmuştur. Elmalılı kâinat kitabının gereği gibi okunması ile Allah'ın varlığının ispatlanabileceğini düşünmektedir. Ona göre yaratılmışlardan yani mümkün varlıklardan hareketle isbât-ı vâcib gerçekleşebilmektedir. İsbât-ı vâcib konusunda teklif edilen tek

yöntem bu değildir. Eserden müessire doğru gerçekleşebilecek ispat hudus, gaye ve nizam delilleri ile ilişkilendirilirken aynı zamanda bireyin kendi var olma süreci ve varlık özellikleri ile de Allah'ın varlığının ortaya konulabileceği öne sürülmektedir. Kişinin yaşadığı bu yolculuk ise literatürde fitrat deliline karşılık gelmektedir.

Elmalılı, “zât-ı kemâl” düşüncesinin sıfatlar vesilesiyle oluşabileceğini, ulûhiyyet anlayışının inşasının da bu yolla mümkün olduğunu ve zât-sıfat bahsinde hedefin Allah'ın birliğini ortaya koymak olduğunu düşünmektedir. Elmalılı'da Allah'a isnad edilen sıfatlar; zâtî, fiilî ve manevî olmak üzere üçe ayrılmaktadır. O zât-sıfat ayırımında sünî kelâmında karşılaşılan “Zât ve sıfatlar birbirinden ne ayrıdır ne gayrıdır.” şeklinde yapılan formülasyonu en salim yol olarak değerlendirmektedir. Elmalılı Hamdi Yazır düşüncelerini, Allah'ın zât ve sıfatlardan oluşan mürekkep bir varlık olmadığı, zâtının kemal olduğu ve kesreti kabul etmediği şeklinde ifade etmektedir. Özelde Allah'ın yaratma fiilini değerlendirirken ilim, kudret ve irade kavramları çerçevesinde açıklamalarını yapmaktadır.

Allah'ın isimlerinin tevkifi olduğunu düşünen Elmalılı, isimleri tenzih etmenin müsemmayı tenzih etmek anlamına geleceğini, müsemmanın yüceliğinin ismin yüceliği ile ifade edileceğini belirtir. Ona göre Allah'ın isimlerinde mecaz bir anlam düşünülemez. Bununla birlikte Elmalılı Allah'ın zât ve sıfat isimleri ayırımını yapmakta ve isimlerin müsemmaya delaletlerinin bir mana aracılığıyla gerçekleştiği fiil ve sıfat isimlerinin delalet yönlerinden bahsetmektedir. O, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinde tenzihinin vurgulanmasını zâtının kusursuzluğu ile ilişkilendirmektedir.

Tenzilî ve tekvinî ayetler insana Allah'ı gösteren alemlerdir. Tenzili olarak bize ikram edilen Kur'ân-ı Kerîm'de kevnî ayetler de izah edilerek insanlar, bu ayetler üzerinde düşünmeye davet edilmektedir. Elmalılı, Kur'ân-ı Kerîm'de kozmik nesneler

hakkında açıklamaların yer almasını bilgi vermek ve bilinç oluşturmak gerekçelerine dayandırmaktadır. Bu nedenle Elmalılı *Hak Dini Kur'an Dili* 'nde arz, sema, ay ve gök gibi kozmik cisimler bağlamında yapılan açıklamalarda bilimsel verilerden de istifade etmekte ve ayrıca söz konusu içeriklerin ilahî kelâmıda yer almasının nedenini yaratıcı tefekkür olarak belirtmekte ve bu sayede bilinç de oluşturulmak hedeflendiğini düşünmektedir.

Âlemdeki bütün iş ve işleyiş tabiat kanunları ile gerçekleşmektedir. Tabiat öncelikle düzen ve devamlılık anlamına gelir. Bu nedenle Elmalılı'da tabiatı en rahat gözlemlenebilen kanun ıttırad (*düzen ve devamlılık*) kanunu olmakla beraber kesintisiz bir düzenden de bahsedilemez. Uyum, nispet (*oran*), câzibe (*gravity/kütle çekim*), veraset (*kalıtım*) kanunları da düzen ve devamlılık kanunu dahilinde değerlendirilmektedir. Elmalılı, uyum ve nispeti, düzen ve devamlılık kanununun tamamen bir niteliği anlamında kullanırken çekim ve kalıtım kanunu hakkında daha detaylı açıklamalar yapmaktadır. Çekim kuvveti her ne kadar öncelikle akla astronomi alanını getirirse de manevi olaylarda ruhun birleştirici misyonu ile ortaya çıkan; gaybî âlem ile şehadet âlemi arasında da bağlantıyı sağlayan bir fonksiyona da sahiptir. Elmalılı bu açıklamalarıyla maddi ve manevi olanın kendi sahasında ve birbirleriyle ilişkisinde zuhur eden çekim kuvvetlerinden bahsederek hadiselerle bir bütün olarak baktığını ve değerlendirmelerine de bu algıyı yansıttığını göstermektedir. Ayrıca ona göre kişi ve toplum bütünlüğü sonucunda gerçekleşecek bir çekim kuvvetinden bahsetmek de mümkündür. Dolayısıyla somut vecheleri ile tabiatın fizikî alanında tanımlanan kanunların psikolojik ve sosyolojik birçok bağlantısı ve uzantıları da bulunmaktadır.

Âlemde görülen düzen içinde farklılıklar, farklılıklar içinde düzen, çeşitli tabiat kanunları ile ifade edilmektedir. Elmalılı'ya göre bir sanat delili olarak değerlendirilen

düzen ve devamlılık kanunu yanında âlemde, yaratma delili olarak tanımlanan değişim ve gelişim kanunu da bulunmaktadır. Elmalılı'da gelişim ve değişim, eksikten mükemmele; basit bir birlikten (*vâhid-i basitten*) birleşik bir birliğe (*vâhid-i mürekkebe*); sonra ters bir yönde bir seyir takip ederek birleşikten basite ve çeşitlilikten yine bire doğru gerçekleşen bir akışı ifade etmektedir. Tekâmül, hayvan cesetleri ve kalıntıları üzerinde yapılan araştırmalarla da doğrulanmakla beraber bu araştırmalarda cinsler arası geçiş veya bir cinsin başka bir cinsten türediğine dair bir bulguya rastlanmamaktadır. Yapılan açıklamalarda da görüldüğü üzere Elmalılı evrimi, tekâmül manasında kabul etmekle beraber cinsler arası geçişi reddetmektedir. Bitki, hayvan ve insan şeklinde bir seyir izleyen değişim ve gelişimin olduğunu ortaya koyan ve destekleyen açıklamalar, cinsler arasında geçiş anlamında olmayıp hayvanda bitkiye dair unsurların, insanda da bitki ve hayvana dair unsurlarında bulunduğu manasındadır. Elmalılı'da gelişim hususunda insanın ayrıcalıklı ve özel bir konumu bulunduğu belirtilmektedir. Bir taraftan hayvan ve insanlar arasındaki fark, bitki ve hayvanlar arasındaki değişim ve gelişim ile kıyaslandığında daha hissedilir ve bariz bir şekilde ortaya çıkmakta, bir taraftan da insanların kendi içerisinde gerçekleştirdikleri değişim ve gelişim cinsler arasındaki gelişim düzeyini bile aşabilmektedir. Mevcudat düzen ve devamlılık ile değişim ve gelişim bağlamında değerlendirildiğinde bir tesadüfün değil; bilakis bir tasarrufun âlemidir.

Istıfâ/seçme kanunu tekâmülün şartı olarak tanımlanmaktadır. Elmalılı, rubûbiyyetin yaratma ve ıstıfâ olmak üzere iki tecellisinden bahsetmektedir. Hem yaratılış sırasında hem de yaratılmışlar arasında var olan ıstıfâ kanunu ile mevcudat arasındaki çeşitlilik, bir sebepten birçok mevcudun hayat bulma imkânı anlaşılabilir ve açıklanabilir hale gelmektedir. Istıfâ Yaratıcı'nın âlemi, irade ve kudreti ile bir nevi ilgisine

mazhar kılması anlamındadır. Bu nedenle Elmalılı ıstıfâyı Rablık kanunu olarak da adlandırmaktadır. Ona göre maden, bitki, hayvan ve insan olmak üzere bütün mevcudatta bir ıstıfâ yani seçim olmakla beraber mükemmel ve ileri seviyede ıstıfâ mahlukat arasında ilahi kemale en yakın olması ile beşerde tezahür etmektedir. Nübüvvet sistemi ise seleksiyonun en üst derecede örneğini sunmaktadır.

İlliyyet kanunu, âlemin Allah'ın sürekli yaratması ile meydana geldiği düşüncesine ilk bakışta tamamen zıt olduğundan Müslüman kelâmcıların nedensellik ile ilk hesaplaşmaları onu reddetmek şeklinde tezahür etmiştir. Elmalılı ise âlemde illiyyeti kabul etmekle beraber yaratıcı olan Allah düşüncesini de merkezi bir konuma yerleştirmektedir. Âlemi hiçbir maddeye ihtiyaç duymadan yoktan yaratan Allah illet-i ûlâ ve illet-i tâmmeye iken âlem maluldür. Elmalılı açıklamalarında nedensellik kanununun diğer tabiat kanunlarının da belirleyicisi olduğunu belirtmekte ve evrenin Tanrı tarafından yaratıldığı düşüncesi ile illiyyet nazariyesini ilk sebebin mükemmel olduğu düşüncesine dayandırarak birlikte kullanmaktadır.

Tabiat kanunları Elmalılı'da Allah'ın âleme nasıl etki ettiğini gösteren, Allah'ın yaratma şekilleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu açıdan tabiat kanunları ezeli olmayıp sonradan keşfedilmişlerdir. Elmalılı açıklamalarında beşerin hem din hem İslamî ilimler sahasında kanun koyamayacağını, insanın var olan kanunları keşfedip adlandırdığını belirtmektedir. Dolayısıyla kanunlar yaratıcı güçler olarak değerlendirilemez. Tüm mahlukatı ve kanunları yaratan vâcibu'l-vücûd ve fâil-i muhtâr olan Allah'tır.

Kur'ân-ı Kerîm'in bilimsel veriler ışığında tefsir edilmesinin ortaya çıkaracağı sonuçlar literatürde birçok açıdan tartışılmıştır. Bu tartışmalardan bağımsız olarak Elmalılı'nın *Hak Dini*'inde bilimsel verileri konumlandığı yer âleme bakışı noktasında bize ipuçları vermektedir. Ona göre zamanın fen telakkisine uygun yorum yapma ısrarı

yanlışı sebebiyet vermektedir. Bununla birlikte Elmalılı'nın bazen fen bilimlerinin kendi döneminde geldiği noktayı esas alarak ayetleri tefsir ettiği bazen de önceki bilimsel bir verinin ayet ile düzeltildiği ve dönemin güncel bilimsel seviyesinin ise ayetteki mana ile kesiştiği durumlara tefsirinde yer verdiği görülmektedir. Elmalılı'nın bilimsel verileri kullanma heyecanı her zaman stabil değildir. O, bazen de bilimsel verilerden faydalanabilme imkânı varken tefsirinde hiçbir bilimsel açıklama yapmayarak konuya farklı açılardan yaklaşmayı tercih eder. Elmalılı'nın konu ile ilgili ilginç olarak nitelendirilebilecek yorumu ise deney ve gözlemin kapsam ve sınırlılıklarını düşündüren tespitlerinde ortaya çıkmaktadır. Pozitif bilimlerin kullandığı temel bir yöntem olan deney ve gözlemi, kişinin kendi içinde ve kendine yönelik gerçekleştirdiği gözlem ve şahitlikle kıyaslayarak beraber değerlendirmeyi ve bu açıdan da kıymetli bulmayı salık verir. Her iki şahitliğin ortak noktalarına işaret eder ve tutarlılıkla ilmî bir itiraz yapılacaksa bu iki durumun paralel şartları düşünülerek yapılması gerektiğini belirtir. Elmalılı'nın itibarı teslim edilen bir yöntemin, kullanıldığı veya kullanılma ihtimali olan diğer alanlarda da aynı şekilde uygulanmasına dair yaptığı bu kritik bir yandan farklı bilim disiplinlerinin metodlarını birbirine karıştırmak olarak düşünmeye imkân verse de bir yandan da bilimler arası bütünsel bir yaklaşımı önerdiği şeklinde değerlendirilebilir. Kanaatimizce yaptığı açıklamalar, bilimin tanımı ve kapsamı hakkında tekrar düşünmeye de davet niteliğindedir.

Varlığını, oluş ve yaşadıklarını anlamlandıran ve bu yeteneğinin farkında olan ve bu niteliğiyle yaratılmışlar arasında özel bir yere sahip olan insan, Elmalılı'da mana ve madde yönüyle bir bütün olarak ele alınmaktadır. O, ruh ve beden ayrımını kabul etmekle beraber ikisinin nefiste ittihat derecesinde bir birlikteliğinden bahsetmekte ve bu açıdan insanı, ruhani ve cismani olanın “vahdet noktası” olarak tanımlamaktadır. Nefsin

unsurlarından olan beden, onun duyan yani hisseden yönüne; ruh ise duyulan yani hissedilen yönüne karşılık gelmektedir. Bu açıdan nefis, duyan ile duyulanan birlikteliğidir. Söz konusu birliktelik ve uyum, nefsin ortaya koyabileceği bir performans olmayıp Allah'ın yaratmasıyla gerçekleşmektedir. Ruhun mahiyetini anlamanın zorluğunu ifade eden Elmalılı, Rab, *ene* ve *emir* unsurları ile ruhu tanımlama girişiminde bulunmaktadır. Ona göre ruh, Rab olanın *eneye* özel bir bağıntısını gösteren emirdir.

Elmalılı'nın hadiseleri bütünsel olarak değerlendirme tercihi, ruh ve bedenin ayrı olmakla beraber birlikte oluşunu açıklarken bariz bir şekilde görüldüğü gibi aynı zamanda idrak bütünlüğünü izah edişinde de takip edilebilmektedir. Ona göre insanın idrak bütünlüğü insana verilen fitrat ile doğrudan ilişkilidir. İnsanın gerek fizikî istadatı ve idrak kabiliyeti gerekse tevhid inancı ile İslamî ilimlerin ortaya çıkışı fitrat kaynaklıdır.

Elmalılı'da insan cinsinin hem genel fitratından hem de bireysel olarak fitrî özelliklerinden bahsedilmektedir. Bu sayede bireysel farklılıklar açıklanabilmekte, peygamberlik, mucizeler ve Hz. İsa'nın dünyaya gelişi gibi hususlar daha açık hale gelmektedir.

Elmalılı, insanların yaratılışında tevhid inancının bulunmasının temsili bir ifadesi olarak da gördüğü *bezm-i elest* ile fitrat arasında da bir bağ kurmaktadır. Ona göre *bezm-i elest* insan ile Allah arasında gerçekleştirilen fiilî bir akittir. Özellikleri düşünüldüğünde *bezm-i elest* hem akit hem de mukavele niteliklerini birlikte taşımaktadır. Bu *mîsâk* sayesinde kişi, kelâm-ı lafzî ile değil Allah'ın meleklerle olan hitabında olduğu gibi kelâm-ı nefis ile Allah'ın hitabına muhatap olmakta, kendi varlığına ve Rabbinin varlığına şahitlik etmektedir. Bu durum bir anlamda insana fitrat ile verilen potansiyeli de göstermektedir.

İnsanın ‘aynı kökten’ yaratılması, Elmalılı’da sadece yaratılışa dair bir durumu ifade etmekten öte bir anlam içeriğine de sahiptir. Öyle ki oluşturulacak hukuk ve terbiye sistemi bütün insanlığın babasının bir olduğu temeline dayanmalıdır. O, yaptığı bu değerlendirmelerle hadiselerle interdisipliner bakmanın örneğini sunmaktadır. Böylece bütünsellik sadece bir alan içinde gerçekleşmemekte, bir resme birçok yönlerden bakabilmeyi ihtiva etmektedir. Benzeri şekilde insan ve nesnelerin önceki ve sonraki durumlarına nispetle bulundukları durumu ve hayat döngüsünü ifade etmek için kullanılan *müstekar* ve *müstevda* kavramları fizikî alana karşılık gelecek anlamlarda kullanılabildiği gibi fizik ötesi içerikle de karşılık bulabilmektedir. İnsanın anne karnında konumlandırılışı *müstevda* ve dünyadaki serüveni ise anne karnındaki durumuna kıyasla *müstekar* olarak tanımlanabilirken bireyin zihnen yaşadığı karışıklık hali *müstevda*; berraklaşma ve tevhide ulaşabilme durumu ise *müstekar* kavramları ile ifade edilebilmektedir.

Tabiat, bir nevi *müstekar* ve *müstevda* hallerinden ibarettir. Fıtrattan sonra tabiattan bahsedilebilmektedir. Elmalılı’da tabiat ve dolayısıyla tabiat kanunları Allah’ın âleme tesir ediş şeklini göstermekte ve izah etmektedir.

Elmalılı, yeni ilm-i kelâm döneminde yaşamış, bulunduğumuz coğrafya üzerinde etkileri hala devam eden önemli olaylara şahitlik etmiş, kelâm, felsefe ve İslam hukuku alanlarında ders almış ve ders vermiş önemli bir İslam âlimidir. Yaşadığımız zaman, göğe bakmayı unuttuğumuz, ayaklarımızın ise basacağı zemin konusunda kararsız olduğu bir dönem özelliği taşımaktadır. Böyle bir boşlukta Elmalılı’nın arayışları ile dönemimizin arayışlarını yakın bulmak bizi bu çalışma için heyecanlandırmıştır. Telif edilmiş herhangi bir kelâm kitabı olmayan Elmalılı, kelâm disiplinin temel meselelerine dair bir eser

kaleme alsaydı, tezimize de başlık olan konu kanaatimizce onun da başlamayı tercih edeceği bir nokta olabilirdi.

Allah, âlem ve insan tasavvurları, medeniyetlerin üzerine inşa edildiği üç sac ayağını oluşturmaktadır. Özellikle ifade edilen konuların ilk aşamada yeni ilmi kelâm döneminden başlayarak çalışılması, akabinde günümüze yakın bir dönemden geriye doğru yapılacak bir yolculuk; Allah, âlem ve insan tasavvurlarına dair bütünsel ve anlamlı bir resim sunabilme amacına ulaşmakta bir basamak teşkil edecektir.



KAYNAKÇA

- Akbulut, Ahmet. “M. Hamdi Yazır’da Kelâmî Problemler”. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. 265-280. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Albayrak, Halis. “Elmalılı M. Hamdi Yazır’ın Tefsir Anlayışı”. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. 281-189. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Âlûsî, Şehâbeddin Mahmud. *Rûhu ’l-Meânî -fî Tefsîri’l-Kur’ânî ’l-Azîm ve Seb’i’l-Mesânî-*. Kahire: Daru’l-Hadîs, 2005.
- Âmidî, Seyfüddin Ali b. Muhammed. *Mantık, Felsefe ve Kelâm Terimleri Sözlüğü*. çev. Bilal Taşın ve Osman Nuri Demir. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Atay, Hüseyin. *Fârâbî ve İbn Sînâ’ya Göre Yaratma*. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Aydın, Hüseyin. “Bir Mütefekkir Olarak M. Hamdi Yazır”. *Elmalılı M. Hamdi Yazır Sempozyumu*. 260-264. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Baş, Erdoğan. “Sema”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/453-454. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Başer, Hacı Bayram. “İlâhi Mu’tekd Teorisi”, *Metafizik -İslam Düşüncesinde Teoriler-*. ed. Ömer Türker. İstanbul: Ketebe, 2021.
- Bekir Topaloğlu. “Allah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/471-498, 1989.
- *Allah’ın Varlığı (İspât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1987.

Bilgin, Mustafa. “Hak Dini Kur’an Dili”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 15/153-163, İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Bolay, Süleyman Hayri. “Âlem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 2/357-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

..... “Bir Filozof Mufessir M. Hamdi Yazır”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu*, 125-139. Ankara: TDV Yayınları, 1993.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu’s-Sahîh*. thk. Muhammed Zuhair bin Nasser El-Nasser. Kahire: 1422.

.....Sahîh-i Buhârî 1-631; el-Kütübü’s-Sitte, (Mevsûatü’l-Hadîs eş-Şerîf içinde, Haz. Sâlih b. Abdülazîz) Dâru’s-Selâm, Arabistan, 2000.

Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Târifât*. İstanbul: Esad Efendi Matbaası, 1300.

..... *Târifât*. Beyrut: Daru'n-Nefes, 2003.

..... *Şerhu’l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2015.

Çağrı, Mustafa. “Yer Maddesi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/476-478. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Çankı, Mustafa Namık. *Büyük Felsefe Lûgatı*. Editör Recep Alpyağıl. İstanbul: İz Yayıncılık, 2021.

Çelebi, İlyas. “Sıfat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/100-106. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009.

- “İsim-Müsemma”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/548-550.
- İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Demirli, Ekrem. *İslam Metafiziğinde Tanrı ve İnsan*. İstanbul: Kabalcı, 2. Basım, 2012.
- Demir, Osman. “Zât”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/148-150. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Düzgün, Şaban Ali. “Tabiat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39/325-327.
- İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebherî, *İsâgûcî ve Şerhi*, çev. Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Emiroğlu, İbrahim. *Klasik Mantığa Giriş*. Ankara: Elis, 12. Basım, 2015.
- Zafer Erginli vd., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Evkuran, Mehmet. “İslâm Düşünce Geleneğinde Tanrı Tasavvuru”. *İslami İlimler Dergisi* 1/2 (Bahar 2007), 45-62.
- Fârâbî, Ebu Nasr. “el-Fusûlü’l-Hamse”. *Mantığa Giriş Risâleleri*. çev. Yaşar Aydın. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
-, el-Medînetü’l-Fâzıla, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
-, es-Siyâsetü’l-Medeniyye, çev. Yaşar Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020,
- Filibeli, Ahmet Hilmi Şehbenderzade. *Allahı İnkâr Mümkün mü?* İstanbul: Çağrı Yayınları, 1979.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed. *Kelâm ve Halk -İlcâmu’l-Avâm an İlmi’l-Kelâm El-Kânûnu’l-Küllî fi’t-Te’vîl*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2018.

-*Maksadu'l-Esnâ fî Şerh Esmâi-Hüsnâ*. Mısır:
Matbaatu's-Saade, 1324.
- Görgün, Tahsin. "Mâhiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 27/336-338.
Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Güçlü, Abdülbâki vd. *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Bilim ve Sanat, 2003.
- İbn Abdilbâkî, Muhammed Fuâd. *el-Mu'cemü'l-Müfehres li-Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*.
Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, ts.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsu'l-Hikem*. İstanbul: 2. Basım, 2019.
- *Fütûhât-ı Mekkiyye*. çev. Ekrem Demirli. 17 Cilt. Litera
Yayınılık, 2. Basım, 2012.
- İbn Sina. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. çev. Ahmet Hamdi Akseki. Diyanet İşleri Başkanlığı
Yayınları.
- *İlâhiyât Kitabu's-Şifâ Metafizik II*. çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul:
Litera Yayınılık, 2005.
- *Kitabü's Şifâ: Nefs*. Ankara: Türkiye Bilimler Akademisi, 2021.
- *el-İşârât ve't-Tenbihât*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe, 2021.
- *en-Necât Felsefenin Temel Konuları*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalcı
Yayınları, 2013.
- *Dânişnâme-i Alâî*. çev. Murat Demirkol. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler
Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Janet, Paul, ve Gabriel Seailles. *Metâlib ve Mezâhib*. çev. Elmalılı Muhammed Yazır.
İstanbul: İnsan Yayınları, 2019.

Kara, İsmail. *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*. 2 cilt, ts.

..... *Bir Felsefe Dili Kurmak -Modern Felsefe ve Bilim Terimlerinin Türkiye'ye Girişi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2001.

....., - Gündoğdu Rabia K. *Diyanet işleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki Hayatı Eserleri Mücadelesi*. 2 Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2. Basım, 2019.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2004.

..... *Istılâhâtü's Sufiyye*, Dâru'l-Menar, Kahire, 1992.

Kaya, Mahmut "Esir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/390. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kılavuz, A. Saim. *Anahatlarıyla İslam Akâidi ve Kelâm'a Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 10. Basım, 2004.

Kindî. "İlk Felsefe Üzerine". *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı. 2015.

Konevî, Sadreddin. *Sadreddin Konevî ile Nasireddin Tûsî Arasında Yazışmalar -el-Mürâselât-*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2007.

Kutluer, İlhan. *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2002.

....."İlliyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/120-121. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi -Yeni Yaşam Yayınları, 2011.

- Mahmut, Zeki Necib. *Câbir b. Hayyan*, Müessesetü Hindawi, 2022,
- Mâlik b. Enes. Ebu Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik. *el-Muvatta'*, thk. Muhammed Mustafa el-A'zamî. Müessesetü Zayed b. Sultân Âli Nehyân, Abu Dabi, 2004.
- Maraş, İbrahim. “İbn Sînâ Felsefesinde Bir (Vahid) ve Birlik (Vahde) Anlayışı”. *Dinî Araştırmalar Dergisi*. 10/30 (Aralık 2007), 41-54.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2. Basım, 2010.
- *Kitâbü't-Tevhîd*. çev. Bekir Topaloğlu. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 13. Basım, 2018.
- McNeill, William H. *Dünya Tarihi*. çev. Alaeddin Şener. İmge Kitabevi, 5. Basım, 2001.
- Öner, Necati. *Klasik Mantık*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Yayınları, 6. Basım, 1991.
- Özervarlı, M. Sait. “İsbât-ı Vâcib”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 22/495-97. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Öztürk, Mustafa. *Kur'an ve Yaratılış*. İstanbul: Kuramer, 2015.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin. *el-Müfredât fi Garibi'l-Kur'an*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 2010.
- *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'an*. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2014.
- Râzî, Fahreddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Mefâtihu'l-Gayb*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 3. Basım, 1420.

- *Tefsîr-i Kebîr Mefâtîhu'l-Gayb*. çev. Suat Yıldırım, Sadık Kılıç, Lütfullah Cebeci ve Sadık Doğru. 23 Cilt. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2002.
- *Kelâm'a Giriş (El-Muhassal)*. çev. Hüseyin Atay. Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.
- *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-dîn Kelâmın Temel Problemleri*. çev. Hüsnü Turgut ve Erkan Baysal. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2022.
- Rıza Tevfik. *Kâmûs-ı Felsefe*. Ankara: Duğubatı, 2015.
- Smith, Wolfgang. *Kadim Kozmoloji İrfanı -Geleneğin Işığında Çağdaş Bilim-*. çev. Ali Sebetci. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- es-Süyûtî, Celâluddîn Abdurrahmân *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, 4 Cilt. el-Hey'etü'l-Mısriyyetü'l-Âmme, y.y., 1974.
- Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?* İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir, Müessesetü'r-Risâle, 2000
-*Târîhu't-Taberî*. Beyrut: Dâru't-Turâs, H.1387.
- Taftâzânî, Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer. *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi -Şerhu'l-Akâid-*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Taşkın, Bilal. *İslâm Düşüncesinde Varlık Tartışmaları -Sadeddin et-Teftâzânî Merkezli Bir İnceleme-*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2020.

- Tek, Abdurrezzak. “Hakikat-i Muhammediyye Teorisi”, *Metafizik -Varlık Düşüncesi ve Sıfatlar-*. ed. Ömer Türker, İstanbul: Ketebe, 2021.
- Tevfik, Rıza. *Kâmûs-ı Felsefe*. haz. Recep Alpyağıl. Ankara: Doğubatı, 2015.
- Toksöz, Hatice. “Elmalılı Hamdi Yazır’ın İhlas Sûresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru ile İlgili Felsefî Kavramlar ve İbn Sînâ’daki Temelleri”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 28 (Ocak 2012), 39-61.
- Topaloğlu, Bekir. *Allah’ın Varlığı (İspât-ı Vâcib)*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 1987.
- “Allah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 2/471-498. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
-- Çelebi İlyas. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015
- *Kelam İlmi Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi, 6. Basım, 2000.
- Türker, Ömer. *Varlık Nedir? -İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru-*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Uludağ, Süleyman. “Amâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1989). 2/553.
- Üçer, Halil İbrahim. “Parçaları Yeniden Birleştirmek Ya Da İslam Düşünce Atlası”. *İslam Düşünce Atlası*, ed. Halil İbrahim Üçer. 3 Cilt. 1/4-11(İstanbul: Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları, 2. Basım 2017).
- Wolfgang, Smith. *Kadim Kozmoloji İrfanı -Geleneğin Işığında Çağdaş Bilim-*. çev. Ali Sebetci. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

- Yavuz, Yusuf Şevki. “İlliyyet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 22/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- “Müşebbihe”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 9 Cilt. İstanbul: Matbaai Ebüzziya, 1935.
- *İslam Düşüncesinin Problemlerine Giriş*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- “Ulûm-i İslâmiye-Âleme Bir Nazar”. Haz. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, 43-62. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.
- “Va’z”. Haz. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler* içinde, 39-42. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.
- “Hazret-i Muhammed Aleyhisselâm’ın Dini İslâm”. haz. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler -Din Felsefe Siyaset Hukuk-* 215-260. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.
- “Saâdet-i Hakîkiyye”. Haz. Cüneyd Köksal ve Murat Kaya. *Meşrutiyetten Cumhuriyete Makaleler -Din Felsefe Siyaset Hukuk-*. 67-74. İstanbul: Klasik Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Zemahşerî, Ebu’l-Kasım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2017.

ÖZET

SEVEN, Zuha Döndü, Elmalılı Hamdi Yazır'da Allah, Âlem ve İnsan Tasavvuru

(Danışman: Prof. Dr. İlhami Güler), Ankara Üniversitesi, 2023. 243 sayfa.

Bu çalışma, Elmalılı Hamdi Yazır'ın Allah, âlem ve insan tasavvurunu ele almakta ve Elmalılı, Elmalılı'nın yaşadığı dönemin özellikleri ve temel varlık alanlarına dair sunduğu resim açısından önem arz etmektedir. Elmalılı'nın Allah âlem ve insan tasavvuru çeşitli alanlarda kaleme aldığı eserler dikkate alınarak ortaya konulmuştur. Yapılan çalışma ile “Allah Tasavvuru” başlıklı Birinci Bölümde Elmalılı'nın fâil-i muhtâr bir Tanrı anlayışına sahip olduğu anlaşılmaktadır. “Âlem Tasavvuru” başlıklı İkinci Bölümde Elmalılı'ya göre, fâil-i muhtâr Tanrı anlayışına uygun olarak âlemin hâdis olduğu ve âlemin Allah'ı gösteren ve anlatan bir âlem olduğu ortaya konulmaktadır. Ona göre tabiat kanunları Allah'ın âleme nasıl etki ettiğini gösteren, Allah'ın yaratma şekilleri olarak değerlendirilir. Bu kanunlar arasında bulunan illiyet kanununun Elmalılı'ya göre özel bir önemi olmakla beraber yaratıcı Allah düşüncesi merkezî konumunu korumaktadır. Âlemde görülen düzen ve farklılıklar çeşitli tabiat kanunları ile açıklanmaktadır. İşleyişini anlamaya çalıştığımız âlem, tesadüfün değil; Allah'ın tasarrufunun sonucu meydana gelmiştir. “İnsan Tasavvuru” başlıklı Üçüncü Bölümde ise âlemde özel bir konumu olan, varlığını, yaşadıklarını anlamlandıran ve bu yeteneğinin farkında olan insan, mana ve madde yönüyle bir bütün olarak ortaya konulur.

Anahtar Kelimeler: Allah, Fâil-i Muhtar, Elmalılı Hamdi Yazır, Kelâm, Âlem, Tabiat Kanunları, İnsan.

ABSTRACT

SEVEN, Zuha Döndü, Elmalılı Hamdi Yazır'da Allah, Âlem ve İnsan Tasavvuru

(Danışman: Prof. Dr. İlhami Güler), Ankara Üniversitesi, 2023. 243 sayfa.

This study deals with Elmalılı Hamdi Yazır's conception of Allah, the universe and human beings and is important in terms of the characteristics of the period in which Elmalılı lived and the picture he presented of the basic areas of existence. Elmalılı's conception of Allah, the universe and human beings has been revealed by taking into consideration the works he wrote in various fields. The study reveals that in the first chapter entitled “The Conception of God”, it is understood that Elmalılı has an understanding of God as a fâil-i muhtâr. In the Second Chapter entitled “The Conception of the World”, it is revealed that according to Elmalılı, the world is created in accordance with the understanding of God as the fâil-i muhtâr and that the world is a world that shows and explains God. According to him, the laws of nature are regarded as God's forms of creation that show how God acts in the universe. Although the law of causality, which is among these laws, has a special importance for Elmalılı, the idea of God the Creator maintains its central position. The order and diversity seen in the universe are explained by various natural laws. The universe, the functioning of which we try to understand, is not the result of coincidence but of God's providence. In the third chapter entitled “Human Conception”, the human being, who has a special position in the universe, who makes sense of his existence and experiences, and who is aware of this ability, is presented as a whole in terms of meaning and matter.

Keywords: Allah, Fâil-i Muhtar, Elmalili Hamdi Yazır, Kalâm, The World, Natural Laws, Human.