



Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi

The Journal of International Social Research

Cilt: 10 Sayı: 50 Volume: 10 Issue: 50

Haziran 2017 June 2017

www.sosyalarastirmalar.com Issn: 1307-9581

KELÂMÎ PERSPEKTİFLE ELMALILI MUHAMMED HAMDİ YAZIR ELMALILI MUHAMMAD HAMDİ YAZIR ON KELAM PERSPECTİVE

Mustafa AKMAN*

Öz

Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinden olsa gerek çoğunlukla müfessir kişiliğiyle tanınmış, onun kelâmcı yönü büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Oysa onun kelâm ve hatta felsefe ile de yakın bir ilişkisi vardır. Elmalılı, incelediği felsefî eserlerden felsefenin İslâm Dinine hizmet ettiği görüşüne varmıştır. Kelâmî görüşleri ve itikâdî konuları desteklemek maksadıyla felsefeye yönelen Elmalılı, önemli bir kelâm âlimidir. O, aynı zamanda tasavvuf ve tasavvuf felsefesi ile de yakından ilgilenmiştir. Düşüncelerini felsefî, kelâmî ve tasavvufî meseleler üzerine yoğunlaştıran Elmalılı, kelâmî konularda, tefsirini yazarken kendisine koşulan Sünnî/ Mâtürîdî- Hanefî paradigmaya göre yazılması prensibine büyük ölçüde uymuştur.

Anahtar Kelimeler: Elmalılı, Kelâm, Felsefe, Tasavvuf, Ehl-i Sünnet, Mâtürîdî.

Abstract

Elmalılı Hamdi Yazır has been known as a interpreter -for the holy Quran- (mufessir) and his personality in kalam has not been taken into consideration hitherto. We think that his famous interpretation is the reason for this. But in fact he has a near relation with kalam (utterance) and also with the philosophy. Elmalılı has come a decision that the philosophy is servicing to Islam in his deeply searches in philosophical texts. Elmalılı who turned towards to philosophy for supporting believe's issues and thinks in kalam, is a significant kalam scholar. He has a near relation also with Islamic mysticism and philosophical sides. We can say that he focused on kalam, Islamic mysticism and philosophy in his studies and ideas. Elmalılı, while he was writing his interpretation of the Quran in kalam issues, has mostly trusted to the stipulation about pursuing Sunni/Maturidi-Hanefi ideology school.

Keywords: Elmalılı, Kalam (Utterance), Philosophy, Islamic Mysticism, Ehl-i Sunneh, Maturidi.

1. Elmalılı ve Çevresi

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1296-1361/1878-1942), Cumhuriyet'in ilk dönemlerine kadar yaşayan bir ilim adamıdır. II. Meşrutiyet'in ilk meclisine (1908) Antalya mebusu olarak giren Elmalılı, II. Abdülhamid'in (v.1334/1918) tahttan indirilmesine¹ (1909) rıza göstermeyen fetva emini Nuri Efendi'yi (v.1342/1924) ikna edip fetva müsveddesini yazmak suretiyle bu konuda bilerek, kendi arzu ve isteği ile etkili bir rol oynamıştır.² Keza onun, Meclis çalışmalarında, özellikle 1876 Anayasası üzerindeki değişiklikte de etkisi büyük olmuştur.³ Milli Mücadele sırasında İstanbul hükümetlerinde görev yaptığı için İstiklal Mahkemesi'nce gıyabında idama mahkûm edilen Yazır, mahkeme sonunda muhtemelen İttihat ve Terakki Cemiyeti'ne, zamanındaki üyeliği⁴ ve bahsi geçen fetva işindeki etkinliği sebebiyle suçsuz bulunarak serbest

* Yrd. Doç. Dr., Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kelâm Öğretim Üyesi. e-posta: makman64@gmail.com.

¹ "II. Meşrutiyet, Abdülhamit yönetiminin (dönemin ortak deyişle istibdadının) arkasından geldi. Osmanlı uleması ve aydınlar Abdülhamit'in şahsiyle aynileşen halife ve padişah gibi kelimelerden rahatsızlık ve korku duyuyorlardı. Dahası herhangi bir şekilde böyle bir yönelimle yeniden karşılaşmamak için her şeyi yapmakta aceleci ve pervasız idiler. Bu yöneliş ve ortam İslam dünyasının o güne kadar tanımadığı yeni halife standartları tesbit etmeye kadar onları icbar etti." İsmail Kara (1993). "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 257.

² Yusuf Şevki Yavuz (1995). "Elmalılı Muhammed Hamdi", İstanbul: DİA, c. XI, s. 57; Ahmet T. Karamustafa (2000). "Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti* içinde, Edt. Azmi Özcan, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 289; krş. Mehmet Şahin (2013). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Kur'an Tasavvuru*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 2.

³ Fatma Paksüt (1993). "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 7-8; İsmet Ersöz (1993). "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 170-171.

⁴ Emine Efendioğlu (2015). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Dinî Şahsiyeti*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 22, 40-41, 85. İsmail Kara, diyor ki: Cumhuriyet döneminde, özellikle tek partili yılların sonlarından itibaren muhafazakâr mütedeyyin kesimin tarih anlayışı büyük ölçüde Cumhuriyet ideolojisinin tarih anlayışının karşısında kurulup geliştiği için ve bunun uzantısı olarak bir tür Osmanlı sevdası veya hayranlığı üzerinden ifade edilmesi sebebiyle; diyelim ki İslamcı olarak bildiğimiz ilmiye yahut tarikat mensubu zevatın nasıl olur da Sultan Abdülhamit karşıtı ve İttihat ve Terakki sempatisini, mensubu olduğu meselesi zor anlaşılır bir mesele olarak ortada kalmaktadır. Burada küçük bir açıklama yapmak gerekir: İttihat ve Terakki hareketi son yıllarda Türkiye'de konuşulduğu dar çerçevede anlaşılabilir ve kuşatılmaz. Bu çerçevede ele alındığında yakın arkadaşları dahil Hamdi Efendi'yi de, Meşrutiyet ve Cumhuriyet devirlerini de derinliğine anlamak mümkün olmayacaktır. Elbette İttihat ve Terakki hareketinin, bugünkü yaygın söyleme denk düşen tarafları vardır: Komitacılık, devleti

bırakılmıştır.⁵ Yazır'ın, o dönemin moda deyimle "İslâmcı" akımın içinde yer aldığı anlaşılmaktadır. O dönemde bu kavram daha çok, Osmanlı İmparatorluğu'nun, son dönemlerinde yaşadığı bunalım için bir çıkış arayışını ifade etmektedir.⁶ Yazır, devletin buhran dönemlerine şahitlik etmiş bir mütefekkir olarak kadim değerlerin muhafazasından ve devletin bu değerlerle yeniden ihyasından yanadır. Onda çöküşün izahı, kanun-ı kadîme riayet etmemek; aklî prensipleri⁷ ve tenkidî metodolojiyi tatbik etmemek gibi meseleler etrafında odaklanmaktadır.⁸ Elmalılı kendi kendisine riyâziye, felsefe ve edebiyat tahsil etmiş, Fransızca öğrenmiştir.⁹

İslâmcı çizginin muhafazakâr kanadından olduğunu bildiğimiz Yazır'ın, entelektüel bir duruşla zamanının diğer fikir akımlarını da yakından takip ettiği anlaşılmaktadır.¹⁰ Bu manada, Vehhâbilik gibi son devir mezhepleri hakkında da bilgi sahibi olduğu ve görüşlerini eleştirmekten geri kalmadığı¹¹ görülen Yazır, döneminin tartışma konularına da yer verip bunlardan kendince Kur'an'a uygun olan görüşleri belirlemeye çalışmış ve bu bağlamda Muhammed Abduh (v.1323/1905) ve onun fikriyatı üzerinden öğrencisi ve İslâmcı ekolün öteki kanadını temsil makamında bulunan zevatın yaklaşımını¹² eleştirdiği¹³ anlaşılmaktadır.¹⁴

Kendi ifadesine göre içtihad ehliyetini haiz bir alim olan¹⁵ Yazır, Hak Dini Kur'an Dili adlı tefsirinden olsa gerek çoğunlukla müfessir kişiliğiyle tanınmış,¹⁶ onun kelâmcı yönü büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Oysa onun kelâm ve hatta felsefe ile de yakın bir ilişkisi vardır.¹⁷ Düşüncelerini daha çok felsefi, kelâmî ve tasavvufî meseleler üzerine yoğunlaştıran¹⁸ Elmalılı, incelediği felsefi eserlerden felsefenin İslâm Dini'ne

kurtarmak adına her şeyi mübâh görme alışkanlığı, gayrimüslim unsurlarla ittifakları, dış irtibatları vb. Fakat İttihat ve Terakki hareketinin büyük bir koalisyon olduğunu ve ilmiye sınıfı ve tarikatların da büyük ölçüde bu koalisyonda yer aldıklarını unutmamak lazımdır. İsmail Kara (2015). "Üç Devir, Üç Hamdi Efendi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 14-15, 22.

⁵ Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 58; Seyit Ali Cantürk (2006). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Eserinde Hıristiyanlıkla İlgili Değerlendirmeleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 3; Paksüt, a.g.m., s. 11-12.

⁶ Hasan Onat (1993). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 141.

⁷ "Üç mütefekkir de yaşadıkları dönemde aklî ve tenkidî önplana çıkarmıştır. İslâm'ın eşari yorumunun nakli, aklın önüne koyan yaklaşımının İslâm medeniyetinin teceddüdüne mâni olduğunu; bunu aşmak ve akılda, bilimde ve teknolojiye gelişme kaydetmek için, akıl ile nakil çatıştığında aklî önceleyen İslâm'ın maturidî yorumunun önplana çıkarılması gerektiğini vurgulamışlardır." Ferdi Ertekin (2014). *Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Muhafazakâr Yenileşme Arayışları (1878-1918) Ahmed Cevdet Paşa, Babanzâde Ahmed Naim Elmalılı Hamdi Yazır*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 149.

⁸ Ertekin, a.g.t., s. 148-149.

⁹ H. Şevki Özmen (1964). "Elmalılı Küçük Hamdi Efendi (Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla)", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, cilt: III, sayı: 5, s. 144; Kara, Üç Devir, s. 18-19.

¹⁰ Onat, a.g.m., s. 142.

¹¹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat, VIII, 5412; Onat, a.g.m., s. 149; Muhammed Necati Berberoğlu (2009). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelâmî Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 11, 85.

¹² Krş. Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 94-95.

¹³ Abduh ve Elmalılı, hem modernizmi hem de klasik anlayışı özünde sentezlemeye çalışan, ancak içinde buldukları siyasi ve pozitivistin egemen olduğu şartlardan dolayı kendilerini ifade etmekte zorlanan iki önemli şahsiyettir. İkisinin de hayatlarında tasavvuf, siyaset, ülkenin eğitim sisteminin ıslahı; reform, emperyalizm ile mücadele ve Kur'an'ı oryantalistlere karşı savunmak gibi önemli bir misyon yüklenme arzusu vardır. Özellikle Batı kültürünü, felsefesini iyice öğrenmiş olan bu iki müfessir, Fransızcaya hâkim, İbn Arabî, Râzî ve Zemahşerî gibi âlimlerden büyük ölçüde hem etkilenmiş hem de yararlanmışlardır. Abduh, Kur'an'ı yorumlarken ve düşüncelerini hayata geçirmek isterken, mezhepler ötesi bir anlayışı hâkim kılmaya çalışırken; Elmalılı, Hanefî mezhebi merkezli bir anlayışın önemi üzerinde durarak gelenek içinde yeni bir dinamizm oluşturmaya çalışmıştır. Mustafa Güven (2015). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Süresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 61, s. 166.

¹⁴ Bkz. Yazır, Hak Dini, c. IX, 6131, 6134-6136; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 58; Sami Şahin (2008). "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirde Hadis Kullanımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, s. 169; Sami Şahin (2015). "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserde Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hadise Yaklaşımı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 112; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 90-95; Güven, a.g.m., s. 162-164.

¹⁵ Berberoğlu, a.g.t., 7; krş. "Elmalılı, makalelerinde zaman zaman yapmış olduğu değerlendirmelerden hareketle, kendisinin "icthad ediyor" olduğunun anlaşılabilirliği ihtimalinden olsa gerek, icthad davası gütmeye, yani kendisinin icthad edecek ehliyetinde olmadığını söylemektedir." Menderes Gürkan (2005). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 223; ayrıca bkz. Abdullah Çolak (2015). "Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında Bir Hukukçu Olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 144-146.

¹⁶ Bkz. Mustafa Akman (2014). "Hak Dini Kur'an Dili'nde Elmalılı M. Hamdi Yazır", İstanbul: *Kur'anî Hayat dergisi*, yıl: 7, sayı: (Eylül-Ekim) 37, s. 18-33.

¹⁷ Ali Can (2009). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'da Bilgi Problemi*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 22; Mehmet Arslan (2013). *Elmalılı İle Süleyman Ateş'in Tefsirlerinin İşârî Yöntem Açısından Mukayesesi*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 35; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 58.

¹⁸ Bkz. Mustafa Akman (2016). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Düşünce Dünyası", Sakarya: *Değirmen dergisi*, yıl: 13, sayı: (Ocak-Haziran) 43, s. 125-150.

hizmet ettiği görüşüne varmıştır.¹⁹ Bu anlamda Fransız filozoflarından Paul Janet (v.1317/1899) ile Gabriel Sealles'in ortak eseri olan *Historie De la Philosophie* adlı felsefe tarihi ile ilgili kitabını *Metâlib ve Mezâhib* adıyla tercüme etmiştir. Yazır, gerek bu eserde gerekse tefsirinin muhtelif yerlerinde din felsefesinin pek çok problemini bir müfessir tavrıyla değil, filozof edasıyla ele almıştır.²⁰

Elmalılı, kelâmî konularda,²¹ tefsirini yazarken kendisine koşulun Sünnî/ Mâtûrîdî-Hanefî paradigmaya göre yazılması prensibine -veyahut kendi takdirince de zira bundan haz aldığı ifade edilmektedir²²- büyük ölçüde²³ uymasına rağmen az çok²⁴ ve Fahreddin er-Râzî (v.606/1210) üzerinden²⁵ de olsa bazı Mu'tezilî âlimlere de atıf yapmış; yanı sıra sırf Sünnî yelpazede bile olsa münhasıran Mâtûrîdî şablon yerine gerektiğinde Selefîyye ve Eş'arîyye dilini kullanmıştır.²⁶ Keza önem arz eden bir kanaate göre Elmalılı zaman zaman Hanefî mezhebinin dışına çıkarak diğer mezheplerin görüşünü tercih ettiği de olmuştur.²⁷

Bu arada Elmalılı, Şi'a'nın imamet anlayışını reddetmekte, buna mukabil şaşırtıcı bir şekilde Peygamber'in (s) sağlığında iken Ebu Bekir ve Ömer'in (r) halife olacaklarını bildirdiği kanaatindedir.²⁸ Onun çağdaşlarından Mustafa Sabri Efendi (v.1373/1954), inkârcı akımlara karşı verdiği fikri mücadeleyi takdir etmekle birlikte onu Eş'arîyye ve Mâtûrîdiyye'yi epistemoloji bahsinde septisizme dahil etmesinden dolayı haklı olarak eleştirmiştir.²⁹

2. Elmalılı ve Felsefe

Felsefeyle ilgili müstakil bir eseri olmayan fakat kaleme aldığı bütün eserlerinde felsefeye ilişkin pek çok konuya değinerek bunları irdeleyip çözümlemeye çalışan Elmalılı'nın en önemli faaliyet alanlarından biri felsefedir. Nitekim o, eserlerinin muhtelif yerlerinde din felsefesine ait pek çok problemi felsefi bir tavırla ele almış, bugün dahi orijinal sayılan felsefi açıklamaları yanında bazı cesurca tenkitlerde de bulunmuştur. Kelâmî görüşleri ve itikâdî konuları desteklemek amacıyla felsefeye yönelen Elmalılı, aynı zamanda 20. asrın önemli bir kelâm âlimidir.³⁰ Oadaki felsefi kültürün Sünnî dindarlığı, kendisini daha felsefenin menşei meselesinde gösterir.³¹ Tefsirinde felsefe ve kelâm kültürünün en yoğun olduğu bölüm İhlâs Sûresi tefsiridir.³² Burada aynen iktibas veya ihtisar yoluyla İbn Sina'nın (v.428/1037) eserlerinden yapılan uzunca alıntılarla konuya, felsefi açıdan bakılmıştır.³³ Müellifin burada İbn Sina'ya³⁴ mucizelerle ilgili görüşleri dışında³⁵ hemen hiçbir itirazı olmadığı, hatta yanlış anlaşılmasını engelleyecek küçük notlar koyarak veya ek açıklamalar yaparak fikirlerini aynen benimsediği görülmektedir.³⁶

¹⁹ Zafer Öge (1999). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Eğitim (Terbiye) Anlayışı ve Eserlerinin Eğitim Özellikleri", *Mehir*, sayı: 4. s. 56; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 5; Abdurrahman Aydın (2015). *et-Tefsîru'l-Kebîr ve Hak Dini Kur'an Dili'nde Allah, Nübüvvet ve Ahiret Konularının Mukayesesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, s. 68.

²⁰ Bkz. Salih Görgen (2010). *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Ölüm ve Ölüm Sonrası Varoluş*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 3; Nevzat Yaşar Aşıkoğlu (1993). "Muhammed Hamdi Yazır'ın Terbiye Anlayışı ve Eserlerine Eğitimi Gözü ile Bir Bakış", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 251; Hüseyin Aydın (1993). "Bir Mütefekkir Olarak Muhammed Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 261, 264; Süleyman Hayri Bolay (1993). "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 125, 134, 139; Aliye Çınar Köysüren (2015). "Elmalılı Hamdi Yazır Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, c. LI, s. 3, s. 233, 244; İsmail Kara (2014). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi (Metinler/ Kişiler)*, 2. bsk, İstanbul: Dergâh Yayınları, c. I, s. 505-508.

²¹ Mustafa Bilgin (1997). "Hak Dini Kur'an Dili", İstanbul: DİA, c. XV, s. 157.

²² Onat, a.g.m., s. 149. "Fıkîhî konularda genelde Hanefî kaynaklarından yararlanmış. Kelâmî meselelerin tefsirinde, konulara aşırı derecede dalmış, genelde ehli-sünnetin görüşlerini benimsemiştir. Mutezile'nin ve diğer mezheplerin birçok konudaki görüşlerini reddetmiştir. Çünkü yaşadığı dönemde insanların akılları farklı akımlara ait görüşlerle dolmuş ve İslâmî konulardaki ilimleri ve imanları zayıflamıştır. Müellif, insanları düşmüş oldukları bu durumdan kurtarmayı ve Ehli-sünnetin görüşlerini benimsetmeyi görev kabul etmiştir." Abdullah Akbaş (2011). *Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirde Bazı Ayetlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 50.

²³ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 156; Zeki Halis (2006). *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerin İşleniş*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 18, 162-163.

²⁴ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 157.

²⁵ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 154. Râzî'nin Elmalı üzerindeki etkisi için bkz. Aydın, *Allah, Nübüvvet ve Ahiret*, s. 14, 55, 121, 229, 234.

²⁶ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 157; Berberoğlu, a.g.t., 84.

²⁷ Selvinas Üzülmöz (2011). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Fıkîhî Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 139; krş. Elif Demirci (2010). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kadınlara İlgili Hukuki Görüşleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 24, 28, 110; Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 156.

²⁸ Berberoğlu, a.g.t., 85.

²⁹ Mustafa Sabri (1981). *Mevkîfu'l-akl ve'l-ilm ve'l-alem*, Beyrut, c. II, s. 156-158; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 62; Kara, İslâmcılık, c. I, s. 508.

³⁰ Berberoğlu, a.g.t., 11.

³¹ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 157.

³² Yazır, Hak Dini, c. IX, 6273-6305; Fatih Sarıgül (2007). *Ahkâm Ayetlerine Verilen Mana Bakımından Cassas ve Elmalılı Tefsirlerinin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 62.

³³ Bkz. Ahmet Faruk Güney (2008). *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Suresi Tefsiri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi, s. 131-140.

³⁴ İbn Sina için bkz. Abdülhamit Sinanoğlu (2009). "İbn Sina'nın Felak Suresini Tefsiri Bağlamında İlk Yaratılış Düşüncesine Teolojik Bir Yaklaşım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VII, sayı: 2, s. 54, 60, 68-72.

³⁵ Elmalılı, mucize konusunda Ehli Sünnet'in görüşlerine bağlı kalmaktadır. Berberoğlu, a.g.t., 61.

³⁶ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 157-158.

Tefsir ilmine yaklaşımında genellikle tutucu davranmakla nitelenen Elmalılı'nın ilmi derinliğinin ve felsefi birikiminin³⁷ en mükemmel bir örneği, İhlâs Sûresi tefsirinde ortaya koyduğu bahis konusu metafizik yorumlardır. Bilindiği gibi İslâm entelektüel geleneğinde felsefi tefsirin ilk örneğini İbn Sina vermiştir. İbn Sina'dan sonra onun İhlâs Sûresi tefsirinin üzerine birçok şerh yazılmıştır.³⁸ Söz konusu şerhlerden biri de Yazır'a aittir. İhlâs Sûresi tefsirinde felsefi ve metafizik yorumlar yapan Elmalılı, İbn Sina'nın İhlâs Sûresi Tefsiri, el-İşârât ve t-Tenbîhât ve el-İlâhiyyât gibi eserlerine birçok atıf yapmaktadır. Elmalılı'nın İhlâs Sûresi tefsiri, Tanrı tasavvuruna ilişkin, kökenleri İbn Sina düşüncesine dayanan vücûd, Vâcibu'l-Vücûd, vâcib, mümkün, kadîm, ehed, vahdet, kesret, mahiyet, hüviyet ve illiyet gibi birtakım kelâmî- felsefi kavramlar içermektedir. Bunların İhlâs Sûresi tefsirleri mukayeseli biçimde incelendiğinde Elmalılı'nın mezkûr sûrenin tefsirinde yer alan Tanrı tasavvuruna ilişkin düşüncelerinin, felsefi tefsirin öncülüğünü yapan İbn Sina'nın görüşleri ile benzer özellikler gösterdiği görülmektedir.³⁹

Yazır, rûh⁴⁰ ve ahirete dair kendi düşüncelerini şekillendirirken de bir taraftan bilimsel verilerden,⁴¹ diğer taraftan başta İbn Sina tarafından ileri sürülen daha sonra Ebu Hamid Gazzâlî⁴² (v.520/1126) tarafından Kelâm'a taşınan ve nihayet Râzî'nin tefsirinde yer bulan Meşşâî geleneğin kimi düşüncelerinden faydalanmıştır.⁴³ Ona göre felsefe hikmet adını alınca hakikî filozoflar hakikî hakimler olmaktadır.⁴⁴

Özellikle materyalizm, pozitivizm ve evrimci fikirlere karşı eleştirileriyle⁴⁵ de bilinen Yazır'ın, birçok alanda olduğu gibi, sosyal felsefe alanında da, döneminde yaşayan müslümanlara, şu veya bu nedenle kaybedilen, bir taraftan mazisi ve istikbali ile diğer taraftan da içinde yaşanan hal ile, gerçeklikle teması yeniden oluşturmalarını kolaylaştıracak derinliğe ve zenginliğe sahip olduğu anlaşılmaktadır. Yazır'ın bu sahadaki realist yaklaşımı, bugün birçok mütefekkirin epeyce uzak olduğu bir yaklaşım şekli olarak görünmektedir. Ancak, onun söyledikleri ile iktifa etmek elbette ki mazide yaşamaya devam etmek olacaktır. Bu itibarla onun tespit ve çözümleri hiçbir zaman yeterli görülmemeli; aksine kaldığı yerden devam ettirilmelidir. Ancak onun kaldığı yeri iyi tespit etmek de gerekmektedir. Zira Yazır, kendi mazimizin, tefekkür noktasında tecessüm ettiği büyük şahsiyetlerinden biridir.⁴⁶

Beri taraftan Mustafa Güven'in klasik kelâmî tefsir ekolünün günümüz temsilcisi unvanını verdiği⁴⁷ Elmalılı'nın tefsir anlayışı, temel noktalarda geleneksel Kur'an tefsiri yazan müfessirlerin anlayışıyla büyük bir benzerlik göstermektedir. Başka bir ifadeyle Elmalılı, tefsirinde geleneksel âlim tipinin iyi bir örneğini sergilemiştir.⁴⁸ O kadar ki Hak Dini, özellikle Râzî tefsirinin neredeyse çağdaş bir versiyonu gibidir, demek abartı sayılmamalıdır. Şu farkla ki Râzî'nin tefsirinde kelâmî münakaşalar, felsefi konulardan çok daha fazla bir yekûn tutarken Elmalılı'da bu oran, felsefe lehine bir durum göstermektedir.⁴⁹ Buradan bakınca da genellikle sadece tefsir alanında önemli bir âlim olarak tanınan Yazır'ın aslında felsefi yönü ağır basan bir düşünür olduğu da anlaşılacaktır. O kadar ki felsefi meselelere aşina olmayan bir kimse Hak Dini Kur'an

³⁷ Karamustafa, a.g.m., s. 290, 295; İlhan Kutluer (2000). "Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Tecrübenin Rolü ve Değeri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 166.

³⁸ Bunlardan birini de doktora tezimizde kelâmî görüşlerini konu edindiğimiz Celaleddin ed-Devvânî (v.908/1502) yazmıştır. Mustafa Akman (2016). *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van: Basılmamış Doktora Tezi, s. 37, 77-78, 140-141.

³⁹ Hatice Toksöz (2012/1). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlâs Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, s. 39-41, 58-59; Berberoğlu, a.g.t., 34.

⁴⁰ Âl-i İmran, 3/185. Bu ayeti kerimeden hareketle ruhların ebedî olduğunu, fakat bunun zorunlu olmadığını söylemektedir. Yani ona göre ahiret ve kıyametin varlığını kabul edip etmemede, ruhun ebedî olup olmadığını kabul etmenin çok önemli bir konumu yoktur. Müellif burada Ehl-i Sünnet görüşünü takip etmektedir. Halis, a.g.t., s. 46.

⁴¹ Bkz. Recep Orhan Özel (2013). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -II* içinde, s. 559-561; Mesut Okumuş (2015). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 82-100.

⁴² Nur 24/35 ayetini izah etmek için Gazali'nin Mişkâtü'l-Envâr adlı eserinden sayfalarca bilgi aktardıktan sonra "Gazali'nin bu nurlu sözleri hoştur" ifadesi şu tenkidi ilave etmesine engel olmamıştır. " ... Yalnız bu son noktada Gazzâlî, izafi mukabili olan hakikat ile mecaz mukabili olan hakikâti karıştırmıştır. Şüphe yok ki nuru yapan nurun fevkindedir." Yazır, Hak Dini, c. V, s. 3521; Mustafa Kara (1993). "Hak dini Kur'an Dilinde Tasavvuf Kültürü Üzerine -Hira'dan Viyana'ya Bir Çizgi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 239.

⁴³ Yaşar Türkbek (2012). "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Düşünceleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 2, s. 336, 340-341, 361.

⁴⁴ Can, a.g.t., s. 113.

⁴⁵ Bkz. İbrahim Coşkun (2015). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Pozitivizme Karşı Dinî Argümanları", *Diyanet İlmî Dergi*, c. LI, s. 3., s. 208-227.

⁴⁶ Tahsin Görgün (1993). "Hamdi Yazır'ın Sosyal Felsefesine Giriş", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 220; Mustafa Özdemir (2007). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Eserlerinde Din-Toplum İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 85-89.

⁴⁷ Güven, a.g.m., s. 146-147, 167.

⁴⁸ Mustafa Özel (2015). "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 55.

⁴⁹ Halis Albayrak (1993). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 156; Mehmet Paçacı (2001). "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslamiyyât dergisi*, cilt: IV, sayı: 4, s. 99; Durmuş Esen (2008). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın 'Hak Dini Kur'an Dili' Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 15; Özel, Metodolojisi, s. 48.

Dil'i ni anlamakta büyük güçlük çekmektedir.⁵⁰ Misalen o, ısrarlı bir şekilde 'nübüvvet' meselesinin felsefenin konularından birisi olması gerektiğini savunmaktadır.⁵¹ Bu bağlamda peygamber, peygamberlik ve peygamberliğe ihtiyaç gibi konulara felsefî bakış açısıyla getirdiği çözümler onun ne derece felsefeyle içli dışlı olduğunun yansımaları gibi durmaktadır.⁵²

3. Elmalılı ve Tasavvuf

Elmalılı'nın klâsik anlamda bir sūfî ve dergâh mensubu keza tefsirinin de iş'ârî-tasavvufî bir tefsir olmadığı düşünülse de, tefsirine iş'ârî ve tasavvufî kültür açısından bakıldığında, bu kültürle sanılandan daha çok iç içe olduğu görülecektir.⁵³ Dahası Elmalılı, tasavvuf ve tasavvuf felsefesi ile yakından ilgilenmiştir. Onun tefsirini hazırlarken vahdet-i vücûd konusunda yer yer çekingen tenkitlerde⁵⁴ bulunduğu Muhyiddin b. el-Arabî'den (v.638/1240) bol miktarda iktibaslar yapması⁵⁵ ve sıklıkla sūfimeşrep bir üslûp kullanması,⁵⁶ tasavvuf felsefesine temayülünün işaretleri sayılmalıdır.⁵⁷ Aslında bu özelliği, müellifin bilinmeyen önemli yönlerinden biridir. Sözelimi onun sūfimeşrep bir üslûpla yazdığı eserine aldığı en uzun Türkçe şiir, tasavvuf kültürünü ve vahdet-i vücûdçu bir yaratılış nazariyesini terennüm eden Fuzûlî'nin (v.963/1556) peyda redifli gazelidir.⁵⁸ Şabanîyye tarikatına mensup olduğu⁵⁹ belirtilen Yazır'a göre keşfe mazhar olan havas marifetullah konusunda ileri merhalelere ulaşabilir.⁶⁰ Ancak bunların görüşleri vahiy gibi telakki edilmemeli, zahir ulemasının her söylediği de mutlaka doğru görülmemelidir, diyen Yazır'a göre Hakikat-ı Muhammedîyye'nin zuhuru bütün halkın gayesidir.⁶¹

Öte yandan Yazır, Kur'an'ın hemen bütün konularıyla ilgili iş'ârî tespitler de yapmıştır. Bu bağlamda misal kabilinden o; muhkemâta aykırı olmadan sezilen, duyulan parıltılar (lemâlar), ışıklar (lemhalar), ince ince irfanları, zevkleri okşayan remizler, imalar, kalden ziyade hale ait olan ve ehkinden başkasına örtüsünü

⁵⁰ Bolay, a.g.m., s. 139.

⁵¹ Onun kanaatine o dönemde M. Emin Erişirgil (1891-1965) şu yönde itirazlarda bulunmuştur. "Bu yol Hamdi Efendi'nin filozofu sakındırmak istediği gayeye götürür. Çünkü öteden beri ulûhiyet bahsi, "Allah"ı bir "şey" gibi tanımayı, bilmeyi hedef edinmiştir. Bu vadiye sürüklenmek, hiçbir zaman diğerini ikna edememek üzere, her filozofun bir "Allah" numunesi ortaya koymasına sebep olur. Bu numune ise çoğunlukla "din"in anladığı "Allah"ın hududu dışındadır.", "Mesela "mutlak"ı bir "şey" gibi bilmek imkânı olunca, dinlerin nübüvvet'ten anladığı mananın ispatı güçleşir. Allah'ın rahmet edici, affedici, her şeye güç yetirici ama aynı zamanda intikam alıcı olması, hep birer akli çelişme halinde kalır. Zaten "Allah" hakkında bir "şey" gibi "ilim elde edilebileceği" zehabının götürüleceği mantıkî yol, nihayet tabii din ve deizm (deisme) olabilir." Mehmet Emin Erişirgil (1923/1339). "İki Eser-i Felsefî Münasebetiyle", Sdlç: Recep Kılıç, İstanbul: *Daru'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 3, sayı: 2-3, s. 45-46.

⁵² Can, a.g.t., s. 27, 111; Karamustafa, a.g.m., s. 295; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 9, 99; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1993). "Dibâce (Önsöz)", Sadeleştiren: Recep Kılıç, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 65.

⁵³ M. Hanefi Palabıyık- Nur Gökhan-Rabia Olçar (2013). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hz. Peygamber Algısı", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler cilt: II, (Uluslararası Sempozyum: 29 Haziran- 1 Temmuz 2012)*, s. 319, 323; Arslan, a.g.t., s. 34, 37; Mehmet Şirin Ayış (2015). *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 66; Kara, Tasavvuf Kültürü, s. 231.

⁵⁴ Onun çekinerek eleştirdiği İbn Arabî için Ebu Heyyân el-Endelûsî (v.745/1344), müslümanlık kisvesinde sūfîlik taslayan bazı mühlid kimselerin Hıristiyanlığın te'sirinde kalarak ittihâd ve vahdet-i vücûd iddiasında bulduklarını, müslümanların bunlardan sakınmaları gerektiğini ve esasen bunların inkârcı filozoflardan daha kötü olduğunu belirtmekte ve ne var ki tasavvufa mensup kimseler bunları evliyâ kabul etmektedirler, demektedir. bkz. Ebu Heyyân el-Endelûsî (1983). *Tefsir'ul-Bahr'il-Muhit*, 2. bsk., Dâr'ul-Fikr, 3/449. Elmalılı ise Kur'an'ın açık bir Arapça olarak indirildiğini beyan eden ayetinden hareketle hem sūfîlere hem de Râzî gibi gök bilimcilerin sözlerini tefsire sokanlara "Bunlar, Allah'ın kitabını tefsirden uzaktır." diyen Ebu Heyyân'ı eleştirmektedir. O'na göre Ebu Heyyân'ın bu sözleri, ifrat ve tefrit kabilindedir. Özel, Bilimsel Tefsir, s. 554-555; Okumuş, a.g.m., s. 87-88; Halis, a.g.t., s. 123.

⁵⁵ Yazır, Hak Dini, c. I, s. 321-322, c. V, s. 3680, c. VI, s. 4111, 4175, 4407, 4544, VIII, 5323; Erol Köseoğlu (2011). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserinde İlahî Sıfatlar*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 5; Arslan, a.g.t., s. 60; Muhammed Çelik (2002). "İşârî Tefsirinin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşârî Tefsir", *Diyarbakır: Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, s. 2, s. 25-27; Hüsnâ Çelebi (2013). *Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşîet Kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 15; Ayış, a.g.e., 68-74, 112; Kara, Tasavvuf Kültürü, s. 236-237.

⁵⁶ Bkz. Kara, Tasavvuf Kültürü, s. 231-236, 239; Köseoğlu, a.g.t., s. 5; Can, a.g.t., s. 47.

⁵⁷ Berberoğlu, a.g.t., 8; Özel, Metodolojisi, s. 42-43.

⁵⁸ Yazır, Hak Dini, V, 3437 (Mü'minun 23/14); Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 156; ayrıca bkz. Necdet Şengün (2007). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirindeki Türkçe Şiirlerin Değerlendirilmesi", *İSTEM: Dergisi*, cilt: V, sayı: 9, s. 175-176; Kara, Tasavvuf Kültürü, s. 234.

⁵⁹ Halvetiyye tarikatının Şaban-ı Velî'ye (v.976/1569) nisbet edilen kolu Şabanîyye tarikat uygulamalarında en önemli husus rabıttır. Şabanîyye'de salikin sülûkünün amacı vahdet-i vücûda ulaşmaktır. Mustafa Tatcı (2010). "Şâbâniyye", İstanbul: *DİA*, c. XXXVIII, s. 213-214.

⁶⁰ "Allah'tan başka hiçbir mevcud yoktur." diye ifade edilen mevcudu, varlığı bir bilmek değildir. Elmalılı "Bu olsa olsa marifet yolunda merhaleler katetmiş olan seçkin şahıslar için bahis konusu olabilir" derken tasavvuf basamaklarında yükselmiş olanların sıradan insanların ulaşamayacağı bir tevhid inancına işaret etmektedir. Tasavvuf konusunda son derece malumat ve tecrübe sahibi olan Elmalılı'nın bu ifadeleriyle, konuya sadece işaretle yetinmesi bazı kaygılar taşımaya nedeniyedir. O, batı felsefesindeki kullanımı ile panteizmi kabul etmemekte, fakat tasavvufta derinleşmeye bağlı olarak bazı seviyelerde Allah'tan başka hiçbir varlığın görülemeyeceği fikrini savunmaktadır." Aydın, *Allah, Nübüvvet ve Ahiret*, s. 69.

⁶¹ Yazır, Hak Dini, c. VII, s. 4937-4938 (Saf 61/9); Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 59; Kara, Tasavvuf Kültürü, s. 231-234; Berberoğlu, a.g.t., 8, 33-34, 60; Ayış, a.g.e., 85-86, 89, 91-92; Hüseyin Kurt (2015). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tasavvuf Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 189, 195-196; Mehmet Demirci (2012/1). "Hamdi Yazır'da Hak Kavramı", *Bilimname dergisi*, sayı: 22, s. 66, 82-83.

açmayan harikalar da ne kadar incelense o kadar faydalı, o kadar güzel olur, demektedir.⁶² Keza İnsan 76/21. âyetin açıklamasında âyetin mazmunu, cismanî, rûhânî daha bazı iş'ârî manalar ilhâm edebilirse de onlar zevklerin inceliklerine ait ledünniyattır (sırlardır),⁶³ demiştir.

Ona göre peygamberlerin tayini Allah'a aittir ve bütün peygamberler ve velilerin bilgisi Allah katındandır. Bu bilgiler, vehbî yani ledünnî bilgilerdir. Bu çeşit bilgiyi, nefsin bilgiye ulaşması değil de, bilginin nefse ulaşması şeklinde anlamak gerektir. Yani varlıktan duyguya gelen birinci dereceden bir bilgidir bunlar. Esasen bu tür bilgiler, doğrudan doğruya birer keşiftir.⁶⁴ Elbette ledünnî bilgiler arasında da farklar bulunmaktadır. Zira Hızır (a) ile Musa (a) buluşmasından ve aralarında geçen konuşmadan da anlaşıldığı gibi Mûsa (a), Hızır'ın bilgisine sahip değildir.⁶⁵

Elmalılı bazen de Ebced Hesabı ile iş'ârî tefsir örnekleri sunar. Haddizatında bu nevi yorumlara geleneksel birçok tefsir kitabında da yer verilmiştir.⁶⁶ Tefsir geleneğine bağlı olan müfessirimiz de, bu nevi kayıtlara yer vermiş ve bunları tasvip etmiştir. Mesela, Sebe 34/15. âyette geçen بلدة طيبة (Ne güzel bir ülke) terkibi hakkında şöyle der: İttifakat-ı bedihadandır ki bu lafız ebced hesabıyla İstanbul'un fethine tarih (857/1453) düşmüştür. Bu, Molla Câmî (v.1492/898) merhumun bir hediyesi olmak üzere maruftur.⁶⁷

Elmalılı, sûfiyye tefsiri denilen bu yorumları kaydederken, ilgili referansları zikretmeyi de ihmal etmez. Bu konuda kaynakları çoğunlukla Ebu Heyyân el-Endelûsî (v.745/1344), Şihabuddin el-Âlûsî (v.1270/1854) ve İbn Arabî'dir. O, ilk ikisinin tespitlerini tereddütsüz verirken, İbn Arabî'den (v.638/1240) nakillerinde ihtiyatlı davranmakta ve bazen nazik tenkitler dile getirmektedir.⁶⁸

4. Elmalılı ve Kelâm

Osmanlı'nın son dönemleri ile cumhuriyetin ilk dönemleri arasında yaşayan Yazır'ın, bu dönemlere ilişkin sorunlara çözümler aradığını görmekteyiz. Yaşadığı dönem, bütün dünyada özellikle de coğrafyasında hızlı ve köklü değişmelerin olduğu bir dönemdir. Bu dönemde, İslâmî düşünce ve yaşantıyı yeniden canlandırma gayreti ile ortaya koyduğu eserlerinde, temel Kelâmî problemlere de değinmiş ve çağın ilmî gelişmeleri ışığında onları açıklamaya çalışmıştır.

Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili adlı temel eseri esasen bir tefsir olmakla beraber, en genel haliyle konusunu "Allah- âlem- insan ilişkisi" oluşturmaktadır. İşte o, bu ilişkiyi tefsir ederken, Kelâm'ın pek çok temel problemini de ele almıştır. Ancak Elmalılı, kanımızca isabet ederek dinde teceddüdü (Başkalaşmadan Yenileşme) savunmuş⁶⁹ ve akla büyük önem vermiş olsa da tefsirinde kelâmî konularda, genelde ehli-sünnet görüşlerinin dışında, yeni bir bakış açısı sunamamıştır.⁷⁰ Mamafih müellifin kelâm alanında müstakil

⁶² Çelik, a.g.m., s. 12, 19-21; Arslan, a.g.t., s. 34, 37; bkz. Yazır, Hak Dini, c. VI, s. 3802-3803 (Rum 30/6), c. IX, s. 6429-6432.

⁶³ Yazır, Hak Dini, c. VIII, s. 5509, IX, 6094; Çelik, a.g.m., s. 10, 15, 17.

⁶⁴ Geniş bilgi için bkz. Neml, 27/15-22. âyetler tefsiri.

⁶⁵ Yakup Yıldırım (2010). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi - İman İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 21 (Geniş bilgi için bkz. Kehf, 65-73).

⁶⁶ Yazır, Hak Dini, c. VI, s. 3802-3803, (Rum, 30/1-2); Arslan, a.g.t., s. 102 vd.

⁶⁷ Yazır, Hak Dini, c. VI, s. 3956; Çelik, a.g.m., s. 22-23.

⁶⁸ Yazır, Hak Dini, c. VII, s. 4634-4635, c. IX, s. 5984; Çelik, a.g.m., s. 22-24, 27; Rifat Yıldız (2006). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Nüzûl Sebepleri Değerlendirmesi*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Urfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 86-100; "Müfessir, âyetlerin tefsirleri için değişik boyutlar aradığı zaman başvurduğu ilk sûfi, Muhiiddin İbn Arabî'dir ve O'nun özellikle el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye adlı meşhur eseridir. Tasavvufi düşüncenin en çok tartışılan bu şahsiyetine başvurması ve ondan uzun uzun iktibaslar yapması, bir tarafa zaman zaman onu ilmi ölçüler içinde tenkit etmesi de dikkate değer bir husustur." Kara, Tasavvuf Kültürü, s. 231, 239; Özel, Metodolojisi, s. 44.

⁶⁹ "Yazır, yenilikçi, yeniliklere açık ve yeniliklerin ateşli bir savunucusudur. Teceddüdün, İslam'ın evrenselliğinin tezahürü olduğunu düşünmektedir. Teceddüdü; mezhep taassubuna yakalanmadan mezhepler üstü bir çizgiyi yakalamak olarak anlamaktadır." Yıldırım, a.g.t., s. 73; "Ona göre hukuk mekanizması, İslam cevherinden kopmaksızın işletilmeli ve bu bağlamda tasarlanan her tür yenilik kendi referanslarımızla şekillenmelidir. Yasalar, mezhepsel kaygılardan uzak bir şekilde hazırlanmalı ve devrin bilimum ihtiyaçlarına cevap vermelidir. Ancak çerçevesini ithal kanunlar veya materyalist/pozitivist felsefe cereyanları değil, yeni yorumlarla gelişmeye ve genişlemeye elverişli olan şer-i şerif çizmelidir." Merter Rahmi Telkenaroğlu (2013). "M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) "Reforma Karşı Tecdit" Ya Da "Başkalaşmadan Yenileşme" Tasavvuru", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, s. 161; Elmalılı M. Hamdi Yazır (1978). *Metâlib ve Mezâhib: metafizik ve ilâhiyat*, İstanbul: Eser Neşriyat, s. XLIX-L (Dibâce /Önsöz); Mehmet S. Aydın (1993). "Elmalılı'da "Teceddüd" Fikri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 299; Bolay, a.g.m., s. 133-135; Recep Kılıç (2010). "Dinde Yenilenme: Teceddüd, Tebeddül ve Tahrif Kavramları (Hamdi Yazır'ın Dibâce'sine Özel Atıfla)", *Eski Yeni: Dergisi*, sayı: 16, s. 75; Onat, a.g.m., s. 145-147; Can, a.g.t., s. 63; Kemal Göz (1998). *Düşünce Tarihimizde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 73-79; Kara, İslâmcılık, c. I, s. 514-515; Ebu Davud, Sünen, Melahim, 3740.

⁷⁰ Bkz. Çelebi, a.g.t., s. 15, 135; Zeliha Şeker (2007). *Hak Dini Kuran Dilinin Kelami Açısından İncelenmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 99.

bir eseri olmamakla⁷¹ beraber hemen her çalışmasında, kelâmî problemlere geniş yer verip çözümler aradığı bilinmektedir. Zira ona göre din felsefesi sayılması gereken kelâm ilmi, İslâm felsefesinin asıl temsilcisidir.⁷²

Bu arada İbrahim Gürses'in tespitiyle Elmalılı'nın hafızaya dair tespitleri de önemlidir. O'nun anlayışına göre şuur akımları önce birer nokta gibi ve nefste az çok kalır ve bu kalmasına da hıfz denir. Hıfz bir zihin kuvvetidir ve bir mazi kıymetini ifade eder. Hafızadaki işin ikinci kez bilincine varmaya anma, hatırlama ve düşünme denir. Şuurun devamı ve süreklilik kuvvetleri bu sayede meydana gelir. Hatta Elmalılı hafıza konusunu incelerken psikolojinin ve Kelâmın bazı tartışma konularına da böylece açıklık getirmiş olmaktadır. Psikolojinin tartışma konularından biri de "unutma"dır. Bazı psikologlar unutmamayı, geriye ket vurma ile açıklarken bazıları ise hiç unutmadığımızı savunurlar. Kelâmcıımıza göre insan edindiklerini hiç unutmamaktadır. Unutma dediğimiz şey, öğrenilenin şuur seviyesine çıkarılamamasından ibarettir. O, hafıza konusunda bunları söylerken böylelikle Kelâmın tartışma konusu olan "amel defterinin mahiyeti" probleminde açıklık getirir ve bu konuyu psikolojinin kavramlarıyla açıklamış olur. Onun anlayışına göre amel defteri denilen şey kişinin kendi hafızasıdır. Amel defterinin asıl günlüğü, insanın her gün kendi hafızasında, kendi boynunda asılıdır.⁷³

A. Bilgi Felsefesi

İslâm bilginlerinin, bilgi teorisini gündemlerine almalarının en önemli nedeni, inançlarını temellendirme düşüncesidir. Zira onlar, ortaya koydukları fikir ve değerlendirmelerin vahiyle örtüşüp örtüşmediği endişesini taşımışlardır. Bu nedenle "Bilgi Teorisi" İslâm düşüncesinin en önemli konularından biri olmuştur. Belirtilen önemine binaen de İslâm bilginlerinin yazdıkları kitapların çoğunda, ilim (bilgi) konusu baş sıralarda yer almaktadır.⁷⁴

Elmalılı özellikle Hak Dini Kuran Dili'nde sistematik şekilde olmasa⁷⁵ da bilgi felsefesi ve onunla ilgili konulara dair düşüncelerini ayrıntılı biçimde ortaya koymuştur.⁷⁶ Ona göre bilgi, nefsin eşyanın anlam bütünlüğüne ulaşması, onu her yönden kavraması olarak ortaya çıkmaktadır.⁷⁷ Ayrıca Yazır'a göre felsefe de, en genel anlamıyla bilgi üzerinde tenkidî bir düşüncüyü ve varlık karşısında alınan bir tavrı ifade etmektedir.⁷⁸

Yazır, bilginin kaynağı olarak vahiy, akıl ve duyuların yanı sıra keşf, ilhâm, his ve sezgiyi de kabul etmektedir.⁷⁹ Bunların yanında hakikatin bilgisine basiret ve kalp gözüyle de ulaşılabileceğini belirtmektedir.⁸⁰ Düşünürümüz bunlardan maada, esasen ilhâm bilgisini de oluşturan bir başka bilgi türünün varlığından da bahsetmektedir. Ona göre ilhâm, bir nesnenin anlamını gönle düşürmek ve telkin etmek anlamına gelir. Buna göre esas bilgi, Allah'ın bilgisi olan 'ledün ilmi'dir. O, ledünnî ilmi, insanın çabasıyla elde edemeyeceği, sadece Allah vergisi olan mukaddes bir kuvvetin tecellisi olarak ortaya çıkan bir bilgi diye tarif etmektedir.⁸¹ Ona göre bu, etkiden etki yapana, duygudan varlığa doğru giden bir ilim değil,

⁷¹ "Elmalılı, büyük bir müfessir olduğu kadar, aynı zamanda önemli bir kelim alimidir. Her ne kadar kelama dair müstakil bir eseri yoksa da tefsirinde kelâmî problemlere geniş yer ayırmaktadır. Kelâmî problemlere çözümler getirmeye çalışmıştır. Yine Elmalılı'ya göre kelâm ilmi, İslâm felsefesinin asıl temsilcisidir. Eğitime dair bir eser kaleme almış olmasa da mevcut eserleri göstermektedir ki Elmalılı, aynı zamanda iyi bir eğitimcidir. Tefsiri, onun eğitimci yönünü bizlere en iyi şekilde göstermektedir." Akbaş, a.g.t., s. 46.

⁷² Yazır, Dîbâce, s. 66, 81; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 60; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. VII, 7, 99; Berberoğlu, a.g.t., 11.

⁷³ İbrahim Gürses (2001). "Elmalılı Tefsiri'nde İnsan ve Davranışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, sayı: 2, s. 165; bkz. Yazır, Hak Dini, c. VIII, s. 5327.

⁷⁴ Yıldırım, a.g.t., s. 17.

⁷⁵ Göz, a.g.t., s. 66.

⁷⁶ "H. Yazır bilgi mes'elesine yönelik herhangi bir model ortaya koymak için uğraşmamıştır. Ancak kendisi, sistematik olmasa da bilgi teorisinin mes'eleleri ile uğraşmıştır. Akıl ve ruh ile ilgili mantıkî açıdan problemleri bazı ifadeleri bir kenara bırakılacak olursa, H. Yazır'ın bütün boyutları ile yazmamakla birlikte, belirli bir bilgi teorisine yani bir modele sahip olduğu rahatlıkla söylenebilir." Tahsin Görgün (1993). "H. Yazır'ın Bilgi Teorisi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 316.

⁷⁷ Can, a.g.t., s. 112.

⁷⁸ Recep Kılıç (1993). "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 291.

⁷⁹ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili*, sđl. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul: Azim Dağıtım, c. VII, s. 38-39 (Şura 42/51); Göz, a.g.t., s. 71; Hatice Özseraç (1997). *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve tasavvuf anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 89. İlham ve rüya yoluyla mutlak gayba dair bazı bilgiler sezilebilirse de bunların hiçbirini zan ve vehimden arınmış kesin bilgiler niteliğinde değildir. Yazır, Hak Dini, c. VIII, s. 5415; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 58.

⁸⁰ Bkz. Yazır, Hak Dini, c. VI, s. 4259; Bülent Akdaş (2010). *Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 37, 41, 71, 103, 106-107, 123-124; Ayış, a.g.e., 101; Kurt, a.g.m., s. 182, 195-196, 198-199.

⁸¹ Yazır, rüyaların ledünnî birer remiz, ilâhî birer sembol olduğunu, bundan dolayı da rüyaların te'vilinin de kesbî ilimler ile değil, vehbî ilimler ile bilinebileceğini, bunun en aşağı derecesinin feraset ve ilhâm, zirvesinin ise vahiy olduğunu söylemektedir. Yani rüyaların da birer ilim (bilgi) olduğunu, fakat bu rüyaların veya rüya tabirlerinin ancak peygamber tarafından görülmesi veya peygamber tarafından yorumlanması şartıyla kesinlik ve değer ifade edeceğini belirtmektedir. Yazır'a göre istisnası olmakla beraber herkesin gördüğü rüya değil de sadece peygamberlerin rüyası ve rüya tabirleri kesin bilgi ifade eder ve değerlidir. Rüyalar, bilgisel -

tam tersine etki yapandan etkiye, varlıktan duyguya gelen birinci derecede bir ilimdir. Nefsin gelene geçişi değil, gelenin nefiste ortaya çıkmasıdır.⁸² Şüphesiz onun böylesi kabul ve değerlendirmelerinin, temelsiz ve yaygın felsefik inançlar nev'inden olması hasebiyle kelâmî açıdan tasvibi olanaksız fikirler olduğu açıktır.

Öte yandan Elmalılı, ra'd ve berk gibi kelimelerin tefsiri sadedinde sahabe ve tabiinden gelen haberleri dinî açıklamalar (nass) olarak sunmakta ve din açısından bu açıklamalardan vazgeçilmesinin adeta mümkün olmadığı intibainı uyandırmaktadır.⁸³ O, enerji sahasında ilmin vardığı son seviye itibarıyla elektrikle ilgili sayfalarca bilgi verdikten sonra bu konuda sahabeden nakledilen açıklamaları ilmen izah ettiği durumla uzlaştırmaya, bağdaştırmaya çalışmakta ve bunların arasında bir tezaadın olmadığını vurgulamaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla Elmalılı bu tavriyle, hangi konuda beyanda bulunmuş olurlarsa olsunlar, sahabe ve tabiin akvalini adeta kıyamete kadar işlevini sürdürecektir evrensel açıklamalar⁸⁴ olarak almaktadır ki, onun bu tutumunun isabetli olmadığını ifade etmek gerekmektedir.⁸⁵ Kaldı ki böylesi bir konuda onun yaptığı gibi meseleyi dinî ve fennî izahı gibi tabirlerle bölümlenmek uygun bir tasnif olmasa gerektir. Değilse kaynaklarda aktarılan ra'd ve berk kelimelerinin melek ve onların nurdan kamçıları olduğu şeklindeki açıklamaları dini yapan nedir? Melek ve nur kavramları mıdır? Yoksa bu görüşlerin sahabe ve tabiin kaynaklı oluşları mıdır, onları dini yapan veyahut meleklerin ve eylemlerinin bizim için gayb olmaları mı dinîlik tavsifine yol açar? Bu konunun aydınlığa kavuşturulması gerekmektedir. Kaldı ki ilmi kurulan Ra'd 13/13. ayete baktığımızda ra'd kelimesinin medlulünün melek olmadığı rahatlıkla anlaşılmaktadır. Çünkü melekler, Allah'tan çekindiklerinden dolayı O'nu tesbih ederler anlamında bir ifadeye atfen ra'd kelimesi gelmektedir. Şimdi atıf mugayereti gerektirdiğinden ra'd denilenin, farklı bir varlık seferinde olması gerektiği anlaşılmaktadır.⁸⁶

Bu bağlamda Yazır'ın gerek peygamber gerekse sahabe ve tabiinden gelen rivâyetlere "olması gerekenden fazla" ⁸⁷ yer verdiği ve onlara Kur'an tefsirindeki gerçek değerlerinin üstünde önem atfettiğini söylemek mümkündür. Onun özellikle ahkâm ayetlerini tefsir ederken Peygamber'in (s) ilgili konulardaki söz ve davranışlarını yeri geldikçe kullandığını görmekteyiz. Daha ilginç olanı, sünnetin Kur'an'ı nesh edebileceğine kail⁸⁸ olduğunu bildiğimiz Elmalılı, bazı ayetlerin tefsiri sadedinde bu ayetlere "açıklama getirdiğini düşündüğü hadisleri" hadis kritiği açısından tenkide tabi tutmadan herhangi bir titizliğe gerek duymadan yer vermesidir.⁸⁹ Ancak Halis Albayrak'ın ifadesine göre Elmalılı tefsirinde, pozitif bilimlerin vardığı kesin sonuçlarla bağdaşmayan hadislerle fazla yer vermemiştir.⁹⁰

Hal böyleyken Mehmet Arslan farklı bir iddiada bulunmaktadır. Ona göre Yazır'ın en belirgin özelliklerinden biri, rivâyetleri sadece nakletmekle yetinmeyerek, yerine göre bunlar arasında tercih yapması, yanlış bulduklarını tenkit etmesi ve bazı konularda kendi görüşlerini cesaretle ortaya koymasıdır.⁹¹ Oysa ne yazık ki bunun lokal anlamda bazı örneklerine rastlamak mümkün olsa da bir yöntem olarak uygulandığını belirtmek mümkün gözükmemektedir. Nitekim tasavvuf felsefesine dair konularda ve beşerüstü peygamber tasavvurunda yeri geldiğinde görüleceği üzere bunu, hemen hiç uygulamadığı zahiren ortadadır.

Beri taraftan Allah size ayetlerini gösterecek, siz de onları tanıyacaksınız.⁹² Yazır'a göre bu ayette istikbal hakkında verilen teminatları anlayabilmek ve ihtiva ettiği büyük mucizeleri fark edebilmek için sebep-sonuç ilişkisine bakmak yeterlidir. Ona göre bu müjde Bedir'le başlayıp Ömer, Fatih Sultan Mehmed, Yavuz Sultan Selim ve Kanûnî Sultan Süleyman'a kadar tecelli edegelmiştir. Hatta Çanakkale, Sakarya, İnönü zaferleri, İzmir'in kurtarılışı ve Avrupalıların İstanbul'dan çıkarılması da Allah'ın yakın zamanda gösterip tanıttığı alametleridir.⁹³

Peygamberlerin rüyaları hariç- değer taşımamakla beraber, nefiste hissî bir heyecan uyandırır. Yazır, Hak Dini, c. IV, s. 2865-2866; Yıldırım, a.g.t., s. 26.

⁸² Can, a.g.t., s. 79, 108, 112; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 60; bkz. Yazır, Hak Dini, c. V, s. 3108.

⁸³ Yazır, Hak Dini, c. I, s. 253, 259; Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 167-168.

⁸⁴ Ancak Kur'an'ın her birimiyle ilgili olarak yaptıkları yorumlar ve açıklamalar, sahabenin bilgi ve düşünce seviyesine, anlayış ve kavrayışına kısaca aldığı kültüre ve edindiği tecrübelerle dayanmaktadır. Bu bakımdan onların, ifadelerin manalarından ziyade medlulleriyle ilgili olanlarını tartışılmaz doğrular olarak almak doğru olmaz. Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 166. "Sahabenin, tabii ilimlerin konularına vakıf olmadıkları gerçeğinden hareketle Kur'an'ın temas ettiği ilimleri nüzul döneminin bilgisiyle sınırlamak, Kur'an'ın evrenselliliğiyle tezat oluşturur." Özel, Bilimsel Tefsir, s. 557.

⁸⁵ Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 167-168.

⁸⁶ Halis Albayrak (1993). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, 170-172; Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 165-166; krş. Özel, Bilimsel Tefsir, s. 557-558.

⁸⁷ Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 165.

⁸⁸ Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 165; bkz. Yazır, Hak Dini, c. I, s. 614.

⁸⁹ Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 89; Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 165; bkz. Yazır, Hak Dini, c. VI, s. 4192.

⁹⁰ Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 165.

⁹¹ Arslan, a.g.t., s. 35.

⁹² Neml 27/93.

⁹³ Neml 27/93; Rum, 30/52; Yazır, Hak Dini, c. V, s. 3712, c. VI, s. 3826 (Türklük vurgusuyla beraber); Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 158; Bolay, a.g.m., 136-137; Hüseyin Algül (1993). "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde İslâm Tarihi Dökümanlarının Değerlendirilişi", *Elmalılı*

B. Bilgi Yöntemi

Hak Dini adlı tefsirinde Yazır, âyetleri açıklamak sadedinde rivâyetten sahih olanların yanında hasen, zayıf ve hatta uydurma hadisler de kullanmıştır. Kullandığı bu rivâyetleri birinci el hadis eserlerinden almak yerine çoğunlukla Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî (v.310/923), Fahreddin er-Râzî, Celâleddin es-Suyûtî (v.911/1505) ve Şihabuddin Âlûsî'nin (v.1270/1854) tefsirlerinden nakletmiştir. Bu onun, kullandığı rivâyetleri genelde tefsirlerden yani ikinci hatta üçüncü el durumundaki kaynaklardan almayı tercih ettiği anlamına gelmektedir. Kullandığı kaynaklar konusunda yeterince titiz olmaması,⁹⁴ alıntı yaptığı kaynağa atıf yapmaması⁹⁵ ve kimi zaman "ilk el kaynak" nitelemesiyle ikinci el kaynaklardan iktibaslar yapması, müellifin ilmî açıdan en zayıf olduğu noktalardan biridir. Anlaşılan o ki, müellif, kaynak olarak kabul ettiği kitapların rivâyetlerinin sahih olduğu ön kabulüyle sened veya metin tenkidine girişmemiş ya da böyle bir tetkiki çoğunlukla gerekli görmemiştir. Oysa aslında kendisi de, hadislerin doğru anlaşılması için iyi tahlil yapmak gerektiğini belirtmiş, konuya dair bazı örnekler de vermiş bu manada rivâyetleri bir bütünlük içinde ele almanın gerekliliğine ve iyice tahkik etmeden herhangi bir rivâyetin değerlendirmeye tabi tutulmasının yanlışlığına vurgu yapmıştır.⁹⁶ Ne var ki bazı çalışmalarda onun tarihi bilgileri,⁹⁷ rivâyet ve hadisleri naklederken veya İsrâilîyâta⁹⁸ uzanırken oldukça titiz davrandığı⁹⁹ özellikle vurgulanmıştır. Hâlbuki durumun hiç de öyle olmadığı açıkça anlaşılmaktadır.

Maalesef kelâmcılar dâhil kimi müellifler tezlerini/ sistemlerini ispat sadedinde uydurma rivâyetlere dayanmış, dayandıkları bu rivâyetleri sorgulama ihtiyacı duymamışlardır. Nitekim İslâmî ilimlerde zayıf veya mevzu hadis denince akla gelen ilk saha tasavvuf ve tarikat sahası ise de, ki gerçekten tasavvufî düşüncede kullanılan rivâyetlerin epey bir kısmı zayıf, bir o kadarlık bölümü de mevzu'dur. Mamafih ilave etmek gerekir ki zayıf hadisleri tefsir kitaplarında bulmak, fıkıh külliyatında görmek kelâm ve felsefe sahasında tespit etmek de zor olmamaktadır. Dolayısıyla bu konunun bütün İslâmî ilimlerin bir çıkması olduğu bilinmelidir.¹⁰⁰

Hak Dini Kur'an Dili'nde geçen hadislerin tahririni yapan Abdurrahman Bestil, Saliha Tekiner ve Bestami Gözalan, bütün mütesâhil tutumlarına rağmen tablolarla verdikleri bilgi akışında sözcülemi "Kutub-i Tis'a'da yer alanlar", "diğer hadis kaynaklarında bulunanlar", "hadis kaynakları dışında bulunanlar" ve "başvurulan kaynaklarda bulunamayanlar" şeklinde belirledikleri kategorilerde bulunamayanların varlığına binaen; "müracaat edilen kaynaklarda bulunamayan belli orandaki hadislerin belki bir kısmı, ulaşamadığımız başka eserlerde bulunabileceği" kurgusuyla tahrir yapmışlardır. Bu tutumun garabeti bir yana bir rivâyetin bahsi geçen kaynakların birinde bulunması, onun bilgi değeri açısından ne ifade ettiğine ve en azından geçmiş münekkid usul-ı hadis ulemasının hangi değerlendirmelerde bulunduğuna değinmeden¹⁰¹ bunların salt kaynağına işaret etmek veya bulunduğu yeri belirtmek de pek anlamlı olmasa

Muhammed Hamdi Yazır *Sempozyumu* (4-6 Eylül 1991), Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 229-230; Talha Şahin (2015). *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Dönemin Siyasi Ve Sosyal Gelişmelerinin Yansımaları*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 56. Elmalılı, resmî kanallar yoluyla tefsir işine başlamış olmasına rağmen, Avrupa'nın etkisiyle başlatılan dinin millileştirilme projesinin karşısında, özellikle Türkçe ibadet projesi karşısında dik bir duruş sergilemiştir. s. 41-43, 55.

⁹⁴ Ersöz, a.g.m., s. 175; Yıldız, a.g.t., s. 34.

⁹⁵ Bkz. Fatih İbiş (2015). "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutlu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, s. 76. (F. İbiş'in tespitiyle Elmalılı, er-Râzî'den alıntı yapar lakin kaynağını belirtmez.)

⁹⁶ Yazır, Hak Dini, c. III, s. 2211-2212; Şahin, Hadis Kullanımı, s. 150, 160-166; Şahin, Hadise Yaklaşımı, s. 109; Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 154-155; Ersöz, a.g.m., s. 175; Esen, a.g.t., s. 95-96, 125; Şerife Özdemir (2007). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kıssaları Tahlili*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 48-49, 96; Saliha Tekiner (2006). *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri: (IV, V, VI. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 8; Berberoğlu, a.g.t., s. 65.

⁹⁷ Algül, a.g.m., s. 223-224, 229-230.

⁹⁸ Hüseyin Akyüzöğlü'nün İsrâilîyât'ı çağdaş okurun gözünde çok yararlı bir husus haline getirme adına sergilediği çaba çerçevesinde farklı düşünen kimseleri modernist veya selefi nitelemesiyle itibarsızlaştırma gayreti manidardır. Üstelik İsrâilîyât'ın adeta kurucu babaları demeye gelen kimselere, kendi tercihleri (kaynakları) üzerinden oluşturduğu "tefsir rivâyet geleneği" çatısıyla bir dokunulmazlık zırhı da giydirerek. Bkz. Hüseyin Akyüzöğlü (2016). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâilîyat Rivayetlerine Yaklaşımı", *EKEV Akademik Dergisi*, cilt: XX, sayı: 65, s. 297-299. Burada problemin kaynağı halindeki "tefsir rivâyetleri geleneği"ni Akyüzöğlü, yaklaşımını temellendirmede esas veri olarak görmektedir. Yani problemin kendisi, dayanak işlevi görmüştür. İmdi İsrâilîyât denilenler arasında kültür tarihi ve değer açısından pozitif yüklü unsurların bulunması mümkündür elbet. Lakin İsrâilîyât'ın zamanla oluşan gelenekte özellikle de "tefsir rivâyet geleneği"nde, Resulullah örneğinde oluşan Kur'an kültürünü tanınamaz hale getirdiği ve İslâm düşüncesini tarumar ettiği gerçeğini de hiç değilse görmeye çalışmalıdır.

⁹⁹ Bkz. İsmet Ersöz (1976). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili'nde Hadis İsti'mal Tarzı*, Erzurum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 2; Ersöz, a.g.m., s. 175; Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 153, 155; Hatice İslamoğlu (2008). *Elmalılı Tefsirinde Yahudi ve Hristiyanlara Bakış*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 3, 6, 15; Tekiner, a.g.t., s. 8, 172; Demirci, a.g.t., s. 27; Sarıgül, a.g.t., s. 49; Özdemir, a.g.t., s. 49, 95-96; Yıldız, a.g.t., s. 33, 122; Özel, Metodolojisi, s. 41-42.

¹⁰⁰ Bkz. Mustafa Kara (1989). "Hazreti Peygamber'in Tasavvufî Düşüncedeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, cilt: XXV, sayı: 4 (Özel Sayı), s. 224; krş. Yazır, Hak Dini, c. VII, s. 4937-4938 (Saf 61/9), c. VI, s. 4314-4315 (Casiye 45/13), c. VII, s. 4632-4636 (Kamer 54/1), c. VIII, s. 5323-5325 (Hakka 29/17), c. I, s. 575-576 (Bakara 2/165).

¹⁰¹ Bu konuya örnek kabilinden olmak üzere Osman Bodur çeşitli hadis kaynaklarından Deccâle dair bir takım hadisler aktarıp bunları yorumlamakta ve bunlar üzerinden, bu hadislerin ifade biçimiyle de örtüşmeyen sonuçlara varmaktadır. Oysa makalesinde atf

gerektir. Çünkü böylesi salt bir kaynaklandırmayı, tahrirci yapılan eserin müellifinin zaten ihmal etmemesi gerekirdi. Oysa mesela “menkulde makul olmak” gibi bir takım kriterlerle merviyâtı mutlaka yeniden tahlil icap etmektedir. Sözelimi Havva’nın Âdem’in (s) kaburga kemiğinden yaratıldığını belirten rivâyeti sahih hadis nitelemesiyle aktarmak¹⁰² ve bunu herhangi bir kriterle yorumlamamak, Kitab-ı Mukaddes’teki¹⁰³ bilgilerden mülhem olduğu zahir İsrâîlyât türünden bir bilgi olduğuna¹⁰⁴ değinmemek makul olmasa gerektir. Keza Ebubekir el-Cessâs’ın (v.370/981), ehlisünnetin genel kabulünün dışında bir anlayışla Peygamber’e sihir yapıldığına dair rivâyeti reddetmesinin¹⁰⁵ örneği sergilenerek konuya ilişkin rivâyetlere mesafe konulması daha doğru olsa gerektir. Bilindiği gibi Cessâs’a göre Peygamber’e (s) sihir yapıldığına dair rivâyet, mülhitlerin uydurdukları haberlerdendir.¹⁰⁶

Peygamber’e (s) verilen mucizeler ve ayın yarılması gibi bazı meselelerde âhâd rivâyetlerin fazlalığına dayanarak onları, Kur’an’ın önüne geçirmesi ve eleştirmekten kaçınması,¹⁰⁷ onun geleneğe karşı koyma eğiliminde olmadığı neticesini ortaya koymaktadır.¹⁰⁸ Nitekim bundan olacak ki dirâyete dayalı yorumları, rivâyete dayalı yorumlarından daha tutarlı gözükken Yazır,¹⁰⁹ kıyamet yaklaştı, ay yarıldı¹¹⁰ ayetini açıklarken hadis, şerh ve tefsir kaynaklarından aktardığı rivâyetlere dayanarak bu mucizenin Asr-ı Saadet’te gerçekleştiğini kabul eder.¹¹¹ Zira kimi Yazır uzmanlarına göre o, tüm görüşlerini nakli deliller etrafında şekillendirmiştir.¹¹² Muhtemelen bu doğru bir tespittir de. Ancak onun rivâyetleri aktarırken genellikle kaynak göstermediğini, birkaçı dışında aktardığı bu rivâyetleri eleştiriye tabi tutmadığını, rivâyetlerin sıhhati hakkında titizlik sergilemediğini, bu rivâyetlerin Kur’an’ın mesajına uygun olup olmadığını, Hadis Usûlü’ne aykırı bir yönünün bulunup bulunmadığı ve tarihî olaylara aykırı olup olmadığını yönünde bir değerlendirme yapmadığı gerçeğini de ilave etmek gerektir.¹¹³

Elmalılı, Miraç konusunda Peygamber’e isnad edilen hadislerle genişçe yer vermesine rağmen bu hadisleri hiç tenkit etmeden, aynen nakletmiştir. Onun bu tavrının muhtemel sebebi, klasik kültüre karşı çıkmak istememiş olmasıdır.¹¹⁴ Zira onun, artık her ne sebeptense, beklenen pek çok yerde bile, klasik çizgiyi zorlama ihtiyacı hissetmediği dikkat çekmektedir. Yazır gibi büyük bir kafanın ısrarla Ehl-i Sünnet çizgisini, “Bizim Ehl-i Sünnet’in sahih telakkisi ve imanımıza göre...”¹¹⁵ retorikleriyle takip etmeye çalışmasını¹¹⁶ anlayabilmek, doğrusu pek kolay gözükmemektedir. Oysa onun Metâlib ve Mezâhib’e yazdığı Önsöz’de¹¹⁷ ortaya koyduğu performansı, tefsirini kaleme alırken de sergilemesi beklenirdi.¹¹⁸ Ne var ki

yaptığı Zeki Sarıtoprak, hem DİA’daki maddesinde ve hem de konuya dair yazdığı eserinde söz konusu rivâyetlere ilişkin problemlerden ve bunlar arasındaki çelişkilere bahsetmektedir. bkz. O. Bodur (2017) “Hadislerle Göre Deccâlin Özellikleri”, *Akademik Bakış Dergisi (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Kırgızistan)*, sayı: Ocak-Şubat 59, s. 91-100; krş. Zeki Sarıtoprak (1992). *İslam ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları, s. 147-153; Zeki Sarıtoprak (1994). “Deccâl (İslâmiyet’te Deccâl)”, İstanbul: DİA, c. IX, s. 69. Bu durum da göstermektedir ki bir rivâyetin kaynağına işaret etmek yetmemektedir. Aynı zamanda bilgi ve dolayısıyla inanç açısından onun ne “değer” ifade ettiğini de belirtmek gerekmektedir. Şüphesiz bu, Resulullah’tan gelen bilgilere mesafe koymak anlamında değil, aksine O’ndan (s) gelen rivâyetlerin yine hadis usûlü zemininde sıhhatlerine dair bir zorunluluktan kaynaklanmaktadır.

¹⁰² Bkz. Demirci, a.g.t., s. 102.

¹⁰³ Bkz. Kitab-ı Mukaddes, Tekvin, 18-23, 2/24-25.

¹⁰⁴ Krş. Abdullah Aydemir (1979). *Tefsirde İsrâîlyât*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 251-253.

¹⁰⁵ Bkz. Sarıgül, a.g.t., s. 36.

¹⁰⁶ Bkz. Abdurrahman Bestil (2004). *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci (I-III. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 108-115; Tekiner, a.g.t., s. 166-170; Bestami Gözalan (2007). *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahrîci (VII, VIII ve IX. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 234-240, 242.

¹⁰⁷ Yazır, iman ve itikâdın farz olması için tevâtürü şart görmeye (bkz. Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. X, s. 226) beraber, itikâdın sıhhati ve amelîn vücubunu için tevâtürü şart görmez. Sahih senetle sabit olan âhâd haberini; ibret, nasihat, ahlâkî fazilet ve tarihi olaylarda muteber olduğunu; zayıf rivâyetlerden ve indî görüşlerden daha muteber olduğunu savunmaktadır (Yazır, Hak Dini, c. IX, s. 6127). Yazır’ın bu konudaki yaklaşımına katılmamak mümkün değil. Zanna dayanan bilgiler rölâtifdir, indîdir. Bu tür bilgiler göreceli olduğu için bunların genel-geçer kabul edilmesi söz konusu olamaz. Bir bilginin ilmi bir değere sahip olabilmesi için, o bilginin kesinlik ifade etmesi, sağlam delillere dayanması, delillerinin kabul edilebilir olması gerekir. Kesinliği ispat edilmemiş bir takım fikirler, tezler, ilmî bir değere sahip olmadığı gibi teoriden de öteye geçemez. Yıldırım, a.g.t., s. 27, 40.

¹⁰⁸ Berberoğlu, a.g.t., 63-64, 85; krş. Şeker, a.g.t., s. 60.

¹⁰⁹ Ahmet Akbulut (1993). “M. Hamdi Yazır’da Kelâmî Problemler”, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 265.

¹¹⁰ Kamer 54/1.

¹¹¹ Bilgin, a.g.m., c. XV, s. 158; Akbulut, a.g.m., s. 274.

¹¹² Görgeç, a.g.t., s. 35, 37, 65.

¹¹³ Yıldız, a.g.t., s. 122.

¹¹⁴ Berberoğlu, a.g.t., 65.

¹¹⁵ Yazır, Hak Dini, c. I, s. 174.

¹¹⁶ Nihayet klasik Ehl-i Sünnet anlayışı çerçevesinde kaleme aldığı tefsirinde, müellif, benimsediği görüşleri, çoğu zaman, “bizim Ehl-i Sünnet’in sahih telakki ve imanımıza göre...” şeklinde bir kalıp içinde ifade etmek ihtiyacı hisseder. Yine o, mezheplerin ortaya çıkışını bir “rahmet” olarak görür. Şahin, Kur’an Tasavvuru, s. 92; Onat, a.g.m., s. 148-149, 151. krş. “Mezheplerin ortaya çıkışını bir rahmet olarak gören Yazır, “Mezhep taasubu”na karşı çıkmaktadır. Bilhassa siyasi ve itikâdî mezheplere ilgi göstermediği açıktır.” İbrahim Ethem Aydın (2014). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır’ın “Hak Dini Kur’an Dili” Adlı Eserinde Yahudilikle İlgili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 6

¹¹⁷ Bkz. Yazır, Dîbâce, s. 49-84.

ısrarla İslâm'ın anlayış planında yenilenmesi gerektiği fikrini ileri süren Yazır, klasik bilgi yığınlarının içinde kalmış, tefsirindeki yer yer zengin bilgi yığınları içinde didinip durmuştur. Üstelik onun bazı yerlerde, Ehl-i Sünneti savunmakta zorlandığını hissetmek de mümkündür.¹¹⁹

C. Akıl

Müellifimiz bilgiye ulaşmanın akıl vasıtasıyla da gerçekleştiğini düşünür. O, akılı Allah tarafından insana doğuştan verilmiş en büyük nimet, ilâhî bir kuvvet, cevher ve manevî bir nur olarak tanımlar. Akılı, Allah'ı bilmenin aleti olarak değerlendiren yazarımız, aklın hiç olmazsa imkânın ispatı gibi mühim bir vazifesi olduğunu ve akıl mevcut olmadığı zaman diğer bilgi vasıtalarının da kıymetlerini yitireceğini ifade eder. Yazır'a göre Allah'ın varlığını bulmada akıl yürütme hayatî bir fonksiyona sahiptir. Çünkü vicdan Allah'ı kendinde apaçık olarak; varlıkta ise, akıl yürütme ile bulur. Müellifimiz eğer akıl, illiyet kanununu güzelce anlayıp tatbik ederse Allah'ın varlığını, birliğini ve geniş rahmetini zarurî olarak anlayacağını ve keşfedeceğini savunur.¹²⁰

Aklı bir zaruret olmadıkça ayetleri zahirî manada anlamayı esas alan¹²¹ Elmalılı, akılı çeşitli mertebelere ayırmakta ve aklın en yüksek mertebesine 'akl-ı evvel' yani ilk akıl, demektedir. Yazır'a göre akl-ı evvel yani başlangıçtan sonucu, sonuçtan başlangıcı; önceden sonrayı, sonradan önceyi tam bir bilgi ile gören bu akıl Allah'ın kelâmı ve Muhammed'in nûrudur.¹²² Bu görüşünü temellendirmek için Yazır, "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki, benim nurumdur.", "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki kalemdir.", "Allah'ın yarattığı şeylerin ilki akıldır." şeklindeki hadis usul ilmi çerçevesinde uydurma¹²³ olduğu bilinen rivâyetleri kullanmaktadır.¹²⁴

Bu bağlamda Yazır, hakikatte, insan aklının gerçeğe hâkim olmadığı gibi, dine de hâkim olmadığını, mutlak hakikati ihata edemediğini, bu haliyle de bütün ilâhî hakikatleri ve kudretleri kendisinden çıkarmağa kalkışrsa küstahlık etmiş olacağını ifade eder. Aklın, tecrübelerden doğan keşifler karşısında tavrı ne ise dini keşifler karşısında da tavrının aynı olması gerekir. Akla düşen görevin, bu iki sahayı birbirine karıştırmadan; gerek bilim gerekse din hususunda ulaşılan veya sunulan doğru sonuçları kabul ve tasdik olması gerekir.

Yazır'a göre aklın hakikatte olduğu gibi, dini bilgilerde de tenakuz bulamayacağını, akılla çelişen bir şey söz konusu olduğunda, o şeyin aklen anlaşılmamış değil, batıl olduğu anlaşılmalı ve reddi icap eden bir şey olduğunu bilmek gerekir. Bilgi, imana ulaşmada önemli bir basamak olmakla beraber, iman için salt bilgi de yeterli değildir. İman için sevgi (muhabbet) de şarttır. İmanı sevdirmek işi ise Allah'a aittir. Ona göre kişi ne kadar bilgili olursa olsun, kendisinde imana karşı bir sevgi yoksa imana ulaşamaz.¹²⁵

Başka bir ifadeyle Elmalılı için akıl, insana iyinin ve kötünün bilgisini elde etme imkânı verir, ancak bu bilginin ahlâkî planda uygulanması irâde sayesinde olur. Bu yüzden Elmalılı'nın ahlâk anlayışında irâde daha ön plandadır. Buna göre dinin temel şartı, akıl ve irâde özgürlüğüdür. Zira akıl olmayınca dinin taalluk ve teklifinden; irâde ve ihtiyâr olmayınca da dinin insan davranışlarındaki tesirinden söz edilemez. Akıl, insan için en önemli bilgi elde etme aracıdır. Nitekim insan, dini hükümleri ancak akılla anlayıp idrak edebilir. Bununla birlikte, akılla bilmek de tek başına yeterli değildir. Teorik olarak bilinen hükümlerin irâde ile tercih edilip, davranış şeklinde ortaya çıkması da gerekir. Fakat Elmalılı, insanın ahlâkî bakımdan yetkin ve dindar olması için entelektüel olarak yetkinleşmesini ve irâdeli davranış ortaya koymasını da yeterli görmez. Bu noktada o, sevgi kavramına başvurur ve bir kişinin dindar ve güzel ahlâka sahip olabildiğini hem dini bilmesi hem de sevmesine bağlar.

Allah, insana akıl, cüz'î irâde gibi sayısız nimetler vermiş, ancak bu nimetler karşısında sorumlu tutacağını da açıkça bildirmiştir. Elmalılı'ya göre insan, akıl gücüyle iyi ve kötü hakkında bilgi elde eder ve irâdesiyle de kendisini gerçek mutluluğa götüreceği fiilleri tercih eder. Başka bir ifadeyle Elmalılı, insanın akıl gücünün dinin hükümlerini anlamada ve idrak etmede önemli bir unsur niteliği taşıdığı, fakat bilginin davranış şeklinde ortaya konulmasında irâdenin daha etkin olduğu sonucuna ulaşmıştır. Çünkü o, insan davranışlarının ahlâkî değerinin kaynağı ve ölçütünün Allah'ın buyruğu (vahiy) olduğunu düşünmektedir. Ayrıca ona göre insan için mutlak değerler bizzat Allah tarafından belirlenmiştir. Zira Kur'an (vahiy), sırf iyilik (mahz hayır) ve beşerin saadeti (saadet-i beşer) gayesiyle insana gönderilmiştir. Dolayısıyla Elmalılı,

¹¹⁸ Onat, a.g.m., s. 148.

¹¹⁹ Onat, a.g.m., s. 148.

¹²⁰ Akdaş, a.g.t., s. 25-50.

¹²¹ Arslan, a.g.t., s. 37; bkz. Yazır, Hak Dini, c. VIII, s. 5613-5614.

¹²² Herkesin bu çeşit hads; tahmin ve akıldan az çok bir nasibi olduğunu ifade eden Yazır, bu olmayınca öbür akl-ı mesmu'un hiç hükmü olmadığını, bunun, sınırlanması mümkün olmayan birçok mertebeleri olduğunu, basit bir zekâdan peygamberlerin akıllarının mertebelerine kadar uzadığını belirtir. En yüksek mertebesine "akl-ı evvel" (ilk akıl) denir. Başlangıçtan sonucu, sonuçtan başlangıcı; önceden sonrayı, sonradan önceyi tam bir bilgi ile gören bu ilk aklın, Allah'ın kelâmı ve Muhammed'in nuru olduğunu, Akılların derecelerindeki değişikliğin, eksikliklerinden ileri geldiğini, aslında akıllar için yolun bir olduğunu belirtir. Yıldırım, a.g.t., s. 58.

¹²³ Mustafa Akman (2011). "Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: II, sayı: 2, s. 107-131.

¹²⁴ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 468-470 (Bakara 2/164); Akdaş, a.g.t., s. 34.

¹²⁵ Yıldırım, a.g.t., s. 22-23, 59, 70, 74.

ahlâkın temelini din olması gerektiği sonucuna ulaşmış görünmektedir. Sonuç olarak, Elmalılı'ya göre fıtratı itibariyle iyiyi de kötüyü de meyyal olan insanın değer bakımından en yüksek mertebeye çıkararak nihai mutluluğu elde etmesine imkân veren ve en aşağı dereceye inmekten onu koruyan saikler din ve ilâhî buyruklardır. Ahlâk anlayışı inanç doğrultusunda şekillenen Elmalılı'da ahlâkın dini temelini şu formüllerle ifade edebiliriz; İnsanın nihai mutluluğa ulaşması ahlâklı olmasına; güzel ahlâk sahibi olması dindâr olmasına; dindâr olması da dini bilme ve sevmesine bağlıdır.¹²⁶

D. Ulûhiyet Anlayışı

Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili mevzular içeren ulûhiyet konusu kelâm ilminin en önemli konularındandır. Yazır, Allah'ın varlığı ve birliği ile ilgili kanaatini, bazı delillerden yola çıkarak açıklar. Ona göre bu delillerden ilki, "fıtrat" delilidir. Şuhud-i nefsi (iç gözlem) olarak tanımladığı yaratılıştan hareketle, Allah'ın varlığına ilişkin her bilginin insanda doğuştan var olduğunu, bu bilginin de insanda açıkça hissedilemeyen, hissedilmesinin ancak dikkat etmeye ve uyarılmaya bağlı olan gizli bir bilgi olduğunu ifade eder. O'na göre her insan, bizzat kendi varlığı ve rûhunun derinliklerinde Hakk'ın zâtına ait mutlak bir doğrulamayla Allah'ın varlığı ve birliğine şahitlik etmektedir.

Yazır'a göre konuya ilişkin bir diğer delil, "illiyet" delilidir. Buna göre âlemde hareket eden her şey, kendi haricinde bir tazyik ve tesire bağlıdır. Hiçbirinin hareketi kendisinden değildir. Yani tabii değildir. Kâinat makinesinin yaratıcısı, yapıcısı ve harekete geçircisi tabiat âlemi denilen bu makinenin kendisinden değil, üstündedir.

Bir diğer delil ise, "tahavvül veya tekâmül" delilidir. Yazır'a göre, her hangi bir şeyin gerek anbean gerekse milyarlarca seneden sonra uğradığı değişim ve gelişim Allah'ın varlığının ispatıdır. O'na göre, kâinatın varlığında, devamında ve mükemmelleşmesinde ilk neden Allah'tır.

Yazır'ın ulûhiyet anlayışında dikkatleri çeken bir konu da, "Vahdet-i Vücut" meselesidir. O'na göre, Vahdet-i Vücut¹²⁷ adı altında gizlenen bir ateizm felsefesi söz konusudur. İslâm dininde emrolunan genel iman konusu, "Lailahe illallah" yani ulûhiyet tevhididir. Bu, "La mevcûde illallah" (Allah'tan başka varlık yoktur.)¹²⁸ diye ifade edilen bütün varlığın, "bir"e indirgenmesi demek değildir.¹²⁹ Aksine bu, ancak bilgi yolunda merhale kat etmiş âlimler için söz konusudur.¹³⁰ Fakat yine ona göre varlığın "bir"e indirgenmesi, mutlak anlamda reddedilmiş de değil, belki keşfen bilinen bir şey olması da mümkündür. Mamafih "Allah'tan başka varlık yoktur" demek ile "her varlık Allah'tır" demek arasında çok büyük bir fark vardır. Elmalılı, bunlardan öncekini tamamen tevhid, ikincisini ise tam bir şirk olarak görmektedir.¹³¹

a. İman

İmanın mahiyeti, nerede meydana geldiği, nasıl gerçekleştiği, ne olduğu ve nelere dayandığı gibi hususlar, üzerinde hassasiyetle durulan konulardır. Elmalılı, imanun mahallinin kalp olduğunu söyler ve imana şahadet meselesinde kesin bilgi ve samimiyetin şart olduğunu belirtir. Müellifimize göre iman, dil ile beraber kalpten inanmaktır. Hareket ve davranışlarla da bu iman ispatlamalıdır. O, imanun insana doğumla birlikte verilen bir yetenekle elde edilen bir kazanım olduğunu söyler. İmanın kendi içinde bir güç taşıdığını söyleyen Yazır, inananların değişik durum ve dönemlerde imanun bu gücünden faydalandıklarını belirtir. Müellifimiz, bir gerçeğin kabulü anlamına gelen imanun, bütünlük ifade ettiğini belirtir.¹³²

İmanın zayıflaması; toplumsal bağların çözülmesine, insanlık değerleri diyebileceğimiz temel ahlâk kurallarının geçersiz kalmasına sebep olur. Yazır, kendi dönemindeki çöküşü, Osmanlı'nın düşüşü geçmesinin sebebi olarak gördüğü iman zafiyetini, ictimai noksanlıkların temelinde yatan ana unsur olarak

¹²⁶ Hatice Toksöz (2015). "Elmalılı Hamdi Yazır'da Ahlakın Dini Temeli", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 260, 269-270.

¹²⁷ Eleştirisi için bkz. İbiş, a.g.m., s. 70 vd.

¹²⁸ Zeki Halis bunu şu şekilde formüle etmektedir: "Mevcûdât Allah Teâlâ'nın sıfatlarından ve fiillerinden ibarettir." Halis, a.g.t., s. 87-88 (Kâf 50/16; Sâffât, 37/96).

¹²⁹ Akbulut, a.g.m., s. 269; krş. "Vahdet-i vücut düşüncesinde asıl maksat olarak bilinen "Lâ mevcûde illallah" tabirini Elmalılı'da da görmekteyiz. Ona göre "Allah'tan başka mevcut yoktur." denildiği zaman anlaşılması gereken, Allah'ın dışındaki varlığın gerçek olmayıp hayali, vehmi ve sadece insanın şuuruna yansıyan gölge sıfat veya keyfiyet olduğu, gerçek varlığın ancak Allah'a muhtaç bulunduğu tasdik etmektir. Böylece âlemin lizâtihi ve bizâtihi gerçek varlığı inkâr edilmiş olur. İşte bu, vahdet-i vücuddur." Kurt, a.g.m., s. 195-196; Özsera, a.g.t., s. 88, 94; bkz. Yazır, Hak Dini, c. I, s. 575-576 (Bakara 2/165).

¹³⁰ Abdurrahman Aydın'a göre: "Fahreddin Râzi'nin İhlâs Suresi tefsiri gerçekten kusursuz bir tevhidi içermektedir. Ömrünün sonlarına doğru tasavvufa merak salan Râzi'nin, vahdet-i Vücûd düşüncesine meyletmesinin açık delilleri burada görülebilmektedir.", "Her iki müfessirin vahdet -i vücûd düşüncesini savunduğu açık olarak görünmektedir. İhlâs suresini tefsir ederken tevhid konusunu kapsamlı incelemeye tabi tutmaları ve yer yer tasavvufi izahatlarda bulunmaları sprütual alt yapılarını göstermesi açısından önemlidir. Özellikle "Hu" zamiri, "Ahad", "Samed" ve tevhid mertebeleri konularındaki değerlendirmeleri değerli ipuçları barındırmaktadır." Aydın, *Allah, Nübüvvet ve Ahiret*, s. 60, 75.

¹³¹ Yazır, Hak Dini, c. I, s. 19-20, 576; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 8-9; Berberoğlu, a.g.t., 33-35. Elmalılı'ya göre "Enelhak" diyenler, vicdan ile vücudu karıştırmışlardır. Allah'a vücud olarak değil, vicdan olarak varılabileceğinin farkında olmamışlardır. "Enelhak" ifadesi, bir maceradan başka bir şey değildir. Yazır, Metâlib ve Mezâhib, s. XXVI; Yazır, Dîbâce, s. 52; "Anlayabildiğimiz kadarıyla o, panteizmle vahdet-i vücudçuluğu özdeşleştirmekten yana değildir." Albayrak, Elmalılı M. Hamdi, s. 155.

¹³² Akdaş, a.g.t., s. 15-17; Halis, a.g.t., s. 24-28.

görmektedir.¹³³ İmanın zayıflaması da ferdi, şahsi menfaatlere yönelteceği için çok tehlikelidir. Şahsi menfaatlerin öne çıkması ise bütün değerleri alt üst etmeye yeterlidir. Yazır, kişinin imanının sahil ve değerli olabilmesi için, iman ettikten sonra iyi amel yapabilecek bir zaman bulunmasını şart koşar.¹³⁴ İmanın ancak o zaman değerli olabileceğini belirten Yazır, günahkâr müminin son nefesindeki tövbesinin de makbul olacağını ifade etmektedir.

Yazır, iman etmede sadece aklın ve duyu organlarının yeterli olmadığını, aklın vahiy ile desteklenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Akıl, Allah'ın birliğini bilebilse bile; imanın hakikatini, mükellefiyetin sınırlarını vs. bilemez. Aklın yanılabilme ihtimali ve yargılarının tartışılabilir olması, onun iman konusunda tek başına yeterli olamayacağını açıkça ortaya koymaktadır. Binaenaleyh akıl, özellikle iman konularında hâkim değil müdrük olmalıdır. Zira iman esasları, aklın hüküm koymak yerine sadece idrâk edebileceği aşkın konulardır. Bu itibarla iman-akıl ilişkisinde aklın sınır çizgisinin iyi belirlenmesi ve aklın, sıhhati açısından belirlenen sınır çizgisini geçmemesi önemlidir.¹³⁵

Yeniden ifade edecek olursak imanı Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşleri ve özellikle de Ebu Hanife paralelinde kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde tanımlayan müellif, kalp ile tasdiki asıl, dil ile ikrarı ise zâid bir rükün olarak değerlendirmiştir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi o, imanın meydana gelişinde bilgi ve irâdeyle birlikte sevginin de rolüne dikkat çeker. Bilgi olmadan iman gerçekleşse bile bu iman, Allah tarafından kabul gören bir iman anlayışı olmayacağını ve böylesi bir imanın yıkılmaya mahkûm olacağını belirtir. İrâdenin inanmadaki önemini ifade eden Elmalılı, irâdesiz insanların ameli yönlerinin zayıf olacağını ve dolayısıyla böylesi insanlarla ahlâklı bir toplumun meydana gelebileceğini belirtir. Aynı zamanda sevgiyi de imanın hissî boyutu olarak kabul eden Yazır, sevgisiz bir imanın düşünülemediği kanaatindedir. Fakat tüm bu unsurların ötesinde imanın Allah tarafından yaratılacağı gerçeğini de hatırlatır.

Bakara 2/146. ayeti açıklarken Elmalılı, iman konusunda, sadece bilmenin ve sadece kalbe ait olan ilim ve marifetin iman için yeterli olamayacağını söylemektedir. Bununla beraber o, iman, yalnız dil ile ikrardan ibaret olmayıp aynı zamanda, yürekte sevgi ile güven ve inançla kesin bir şekilde tasdik olması gerektiğini de belirtir. Çünkü kalpte sağlam bir tasdik olmadan "iman ettik" demenin doğru olamayacağını ifade etmektedir. Yine Elmalılı, imanda, bilginin yanında kalben sağlam ve tereddütsüz bir şekilde inanmanın gerekliliğine de vurgu yapmakta ve bunu mü'min kimselerin bir özelliği olarak göstermektedir.¹³⁶

Ona göre iman, kalbin fiili ile dilin fiilinin toplamıdır. Bunların ikisi de imanın esasıdır. Bununla beraber ikisi de aynı seviyede birer temel esas değildir. Kalbe ait sorumluluk, hiçbir özürle sakıt olmaz. Bu, temel bir esastır. Çünkü bu yok olduğu anda, küfür ortaya çıkmaktadır.¹³⁷ Keza zaruret ve özür haricinde dilin fiili olan ikrar da esastır. Zira mazereti bulunmadığı halde ikrarı terk eden kişi Allah katında da kâfir olur. İslâm dininin hedefi, insanın iç yüzü ile dışının toplamıdır. İslâm ve iman kelimelerinin sözlük manalarının birbirinden farklı olduğunu söyleyen Elmalılı'ya göre, bu farkla beraber şeriat, bunların ikisinin birlikte bulunmasına ve gerçekleşmesine itibar etmiştir. Özetle o, amel ve iman konusunda Ehl-i Sünnet alimleri gibi düşünmekte, amel ve iman farklı şeyler olduğunu söylemekte ve bu görüşünü bir ağaç metaforuyla açıklamaktadır.

Elmalılı'ya göre din, iman ve amel konusu olarak akla ve irâde hürriyetine teklif edilen hak ve iyilik kanunlarının toplamıdır ki buna millet ve şeriat da denilmektedir. Dindarlık da bu kanunların severek ve isteyerek tatbik edilmesidir. Gerçi amelin imandan bir parça olup olmadığı tartışılmış ve doğrusu amel imanın bir parçası değil,¹³⁸ iman gereği ve meyveleri olduğu tesbit edilmiş ise de gerek iman ve gerekse amelin dindarlıkta; iman ve amelle ilgili hükümlerin de bizzat dinin içinde birer rükün olduklarında asla ihtilaf olmamıştır. Ona göre, amel imandan bir cüz değilse de dinden bir cüz durumundadır. Elmalılı'ya göre imanın aslı tasdiktir ve bunda azalma veya çoğalma söz konusu bile değildir. Ancak iman bir ağaç gibi kol ve dallarını artırarak büyüyüp serpilerek sonunda istenilen meyvelerini vermek durumundadır. Elmalılı, imanda, hem nitelik hem de nicelik olarak artma ve eksilmenin söz konusu olabileceğini, bu bağlamda imandan kastedilen mana tasdik ise artma ve eksilmenin nitelik bakımından söz konusu olacağını; ibadetler ve taatler yani ameller açısından düşünüldüğünde ise nicelik yönüyle bir artma ve eksilmeden bahsedilebileceğini ifade etmektedir.¹³⁹

Müellifimize göre iman temellendirilirken kullanılacak deliller hem objektif hem sübjektif hem de nakli delillerden seçilebilmektedir. Onun bu konudaki genel kanaati, objektif delillerin, sübjektif delillerle daha doğru anlaşılıp, bilinebileceği, fakat doğru kararın ise ikisinin uyumuyla verilebileceği şeklindedir. O,

¹³³ Münir Koştaş (1993). "M. Hamdi Yazır'ın İçtimai Görüşleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 243-244.

¹³⁴ Yazır, Hak Dini, c. II, s. 1316.

¹³⁵ Yıldırım, a.g.t., s. 42, 74.

¹³⁶ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 439, c. VII, s. 217 (Hucurat 49/15-17).

¹³⁷ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 172 (Bakara 2/3).

¹³⁸ Halis, a.g.t., s. 33-34.

¹³⁹ Halis, a.g.t., s. 29-30.

kendini bilmeyen bir insanın dış dünyadaki delilleri göremeyeceğini düşünür. Dış âlemde Allah'a delâlet eden birçok delilin bulunduğunu, biraz basiret ve şuurlu bir bakışla bunlardan çok ibretler alınabileceğini belirtir.

Elmalılı, objektif temellendirme işleminde İlk Yaratma, Sebeplilik, Nizam ve Düzen delillerini kullanır. Ele aldığı deliller içinde en çok önem verdiklerinden birisi yaratmadır. Fakat bu delilden azamî derecede istifade edebilmek için ilk yaratma olayına ve doğum hadisesine dikkatle bakmak gerektiğini belirtir. Sebepliliği anlamının ilim hakikatinin başı olduğu fikrinde olan Yazır, nizam delilinde, tekâmül ve istifa kavramlarını kullanır. Kâinata bir olgunlaşma ve seçmenin yaşandığını ve bunların tesadüf yerine bilinçli bir güç tarafından gerçekleştiğini, bunları inkâr etmenin ise katmerli cahillik olduğunu ifade eder.¹⁴⁰

Müellif, sübjektif temellendirme işleminde ise Fitrat, Hak- Hidayet ve Vicdan delillerini benimser. O, fitratın insana doğuşu ile birlikte verilen ve iman etmeye meyilli potansiyel bir yetenek olduğu düşüncesindedir. Eğer tahrif edilmezse fitratın Allah'ı bulacağını söyler. Hak ve hidayet delilinde ise hak kelimesinin manasından yola çıkar ve enfüs (iç alem) ile afâk (dış alem) buluştukları noktada birbirleriyle uyumlu hale gelmelerini sağlayan zâtın, her ikisine de hükmü geçen Yüce Allah olduğunu ifade eder. Yoksa insanın hiçbir şey hakkında hüküm dahi veremeyeceğini söyler. Vicdanı ise gizli his ve gizli bir şuur olarak değerlendiren Elmalılı, vicdan bozulmadığı sürece doğruyu bulacağı kanaatindedir. Ancak vicdana zarar veren çok fazla etken olduğunu da hatırlatır.¹⁴¹

Öte yandan Elmalılı'ya göre, kıyamet alametlerinin ortaya çıkması veya can çekişme halinde olduğu gibi artık teklif zamanının geçtiği ve cezanın açıkça görüldüğü yeis (ümitsizlik) halindeki iman, hiçbir fayda vermez. Çünkü imanın kabul olunması, gözle görülende değil, gayb ve gelecekle ilgili olmasında ve gelecek için bir hayır kazanmağa imkan bulunacak kadar önce bulunmasına bağlıdır.¹⁴² Anlaşıldığı kadarıyla müellif burada, adını zikretmeden kimi düşüncelerini paylaştığı Muhyiddin İbn Arabî'nin, Firavunun yeis halindeki imanının makbul olduğunu ve onun tâhir ve mutahhar biçimde öldüğünü ifade ettiği görüşüne ve ilerleyen zamanda bu yönde gelişen polemige rezerv koymaktadır.¹⁴³

b. Allah Tasavvuru

Elmalılı'ya göre beşerî dinlerin mensubu insanlar, ilâhlarını kendi ihtiyaçları doğrultusunda edinirler. Bu ilâhların hüküm va'z etmek gibi özellikleri de yoktur. Oysa İslâm, mutlak bir yaratıcının, hüküm koyucunun ve ibadet edilecek bir tek ilâhın var olduğu, onun da hiçbir ortağı bulunmadığı esası üzerine tesis edilmiştir. İnsanları işte böylesi bir ilâha iman ve ibadete çağırın İslâm'a göre bu ilâh (yani Allah) insanı yaratandır. O (c), insan yaratılmadan önce de vardı ve kendisi zâtı ile kâimdir. Kısacası Allah'ın ilâhlığı kendindedir. O, bütün kemal sıfatları kendinde toplamış, var olmak için herhangi bir illete muhtaç olmayan ve bunun yanı sıra varlığı zorunlu, mutlak olandır. O'nun dışındaki varlıklar, var olmada ve varlığını sürdürmede O'na muhtaçlardır. Mutlak Varlık olan Allah'ın, varlığı vacip yokluğu ise mümtenîdir. O'nun dışında kalanlar ise yok iken var olan, var iken yok olabilen yaratılmış varlıklardır. Nitekim İhlas suresinde geçen ehad lafzı da Tanrı'nın bir olduğunu ifade etmektedir. Tanrı'nın ehadiyeti, O'nun (c) zât ve sıfatlarında eşi ve benzeri olmayan manasındadır.¹⁴⁴

Allah'ın bu kâinatı, belirli bir hesap ile belli bir gaye için mükemmel bir düzen içinde ve harika bir sanat eseri olarak yarattığını söyleyen Elmalılı, yokluk karanlığını yararak yoktan var eden¹⁴⁵ Allah'ın sıfatları konusunda, Ehl-i Sünnet kelâmcılarının, "sıfatlar Allah'ın ne aynı, ne de gayridir" görüşüne katıldığı anlaşılmaktadır. O bu konuyla ilgili olarak: "Âlim aynı zât olsa da, ilim âlimin kendisidir" demek kolay anlaşılmaz. Burada maksat bilme işinin aynı zâta râcî olduğunu söylemektir. "Zât sıfattır"; veya "sıfat zâttır", demek bir çelişki olacağı gibi, "sıfat zâtın gayridir" demek de varlıkta iki zât varmış gibi kabul edilemez bir durum olacağından, İmam Eş'ârî, "ne aynı, ne gayrı" demiştir ki, sıfat ancak zât ile kâim olduğundan hakikatte iki ayrı şey yok demektir ve bu daha sağlam bir görüştür," demektir.¹⁴⁶

Müellife göre Allah'ı bilmek O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Zira Allah'ın zâtını idrâk aklın hudutları dışındadır. Bu sebeptendir ki insan Allah'ın varlık ve birliğini bilmekle mükellef olduğu halde, O'nun yüce hakikatini, ilâhî hüviyetini araştırmak ve öğrenmekle mükellef değildir. Biz Rabbimizi ancak O'nun bize bildirdiği isim ve sıfatlarıyla tanıyabiliriz. Yazır da, gerçek ilâh olarak Allah'ın bütün yaratıklara başlangıç/ kaynak olan isim ve sıfatları bulunduğu halde, O'nun zâtından hakkıyla bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

¹⁴⁰ Ayrıca bkz. Şeker, a.g.t., s. 19-28.

¹⁴¹ Akdaş, a.g.t., s. 51-67, 73 vd., 123-125.

¹⁴² Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 98, 172, 174 (Fatıha 1/4; Bakara 2/3), c. VII, s. 158-159 (Fetih 48/4-5), c. III, s. 553-556 (Enam 6/158); Berberoğlu, a.g.t., 19-21, 23-24, 26-28; Halis, a.g.t., s. 28-29.

¹⁴³ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Akman, *Kelâm Sistemi*, s. 73-74, 287; Mustafa Akman (2015). "Mü'min Firavun" Görüşü ve Eleştirisi", *Kitap ve Hikmet dergisi*, sayı: 9, s. 106-111.

¹⁴⁴ Yazır, Hak Dini, c. I, s. 29-30; Toksöz, İhlas Suresi, s. 44, 51.

¹⁴⁵ Şeker, a.g.t., s. 25; Halis, a.g.t., s. 61-62; bkz. Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 396.

¹⁴⁶ Yazır, Hak Dini, c. IX, s. 6294; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 9; Halis, a.g.t., s. 73.

Yazır, İlahî sıfatlar meselesi üzerinde derinlemesine durmuştur. Bundan dolayı birçok yerde Hıristiyanların teslis inancına köklü eleştiriler yöneltmiştir. Ona göre İlahî isimlerin hepsi en yüce kemâle sahip Cenâb-ı Hakk'ın varlığını ifade için konulmuştur. Allah'ın isimlerini zât ve sıfat ismi olarak ikiye ayırmış, Allah özel ismini, bütün isim ve sıfatları toplayan zât ismi, onun dışındakileri de sıfat ismi şeklinde ifade etmiştir.

Yazır'a göre Allah Teâlâ'yı birçok isim ve sıfatlar ile tanımaya çalışmak O'nun zâtında çokluğunu kabul etmek veya O'nun zâtına bir benzer isnad etmek anlamına gelmez. O'nu vahdet özelliği ile tanımak da O'na bir sınır ve ölçü belirlemek demek değildir. Allah birdir, ifadesi, O'ndan başkasının ulûhiyetini reddeden selbi bir sıfattır. Allah'ın birliği, sayı olarak ikinin yarısı anlamına gelen bir cinsinden, yani sayısal anlamda bir demek değildir.¹⁴⁷

Ona göre insanoğlu, gerçek mahiyeti her türlü bileşimden uzak Allah'ı tam anlamıyla tavsif etme imkânından mahrumdur. Çünkü vasıf, mevsuf ile sıfat arasında az-çok bir mugayeret gerektirir. Ayrıca müştak isim ve sıfatların hiçbiri Cenâb-ı Hakk'ın mahiyetini anlatmaya da kâfi değildir. Ona göre, âlemle ilişkisi bir yönüyle içkin, bir yönüyle aşkın olan Allah'ın işaret edilemez, fakat gerçek bir konuşma nesnesi/konusu olduğu kabul edilmelidir. Müfessirimize göre Allah Teâlâ, zâtî sıfatlarının bütününün bir araya gelmesinden meydana gelmiş bir mahiyet değildir. Başka bir deyişle onun zâtı, sıfatının gereği ve sonucu değil, sıfatları zâtının gereği ve sonucudur. Esasen sıfatın gerçek manası da budur. O'nun varlığı bizatihi vacip olduğu gibi, sıfatları da başka türlü değil, zâtıyla vaciptir. Biz İlahî sıfatları düşünmekle elde ettiğimiz kavramlardan kendimizde Allah Teâlâ'nın hüviyetini teşkil eden bir kavram edinmiş olmayız, ancak O'na olan ilgi ve ihtiyacımızı duymuş ve O'nun tecellilerine ipuçları bulmuş, isimlerini ve hükümlerini öğrenmiş oluruz. Yazır'a göre Cenâb-ı Hakk'ın sıfatlarının hiçbiri başka bir zât olmadığı gibi, üstelik kendisinden sudûr ve üreme yoluyla da meydana gelmez, sıfatları ezelden kendisiyle kaimdir. Sıfatların zât ile ilişkisi, bir zâtın başka bir zât ilişkisi gibi değildir. O'nun fiili de doğurma değil, hep yaratma suretiyledir.¹⁴⁸

Yazır'ın Allah'a ait sıfatları öncelikle zâtıyye, fiiliyye ve maneviyye şeklinde üçe ayırdığı görülmektedir.¹⁴⁹ Ona göre sıfat-ı zâtıyye, zât ile bulunan selbî ve subutî sıfatlardır. Selbî sıfatlar ise; başkalarına benzemeyi ortadan kaldırmak suretiyle kutsallığı ve arınmışlığı yansıtan sıfatlar olup Kuddus, Selam, Ehad, Vahid, Evvel ve Ahir gibi isimler de bu açıdan verilen isimlerdir. Fiili sıfatlar, zâtî sıfatların eser ve hükümleri ile ortaya çıkışını ifade eden tekvin sıfatının görüntüsünden ibarettir. Manevî sıfatlar ise Allah'ın ahlâkının, sıfatlarının ve isimlerinin hükümlerini, mükemmelliklerini yansıtan vasıflar ve isimler ile yansıtılan olgulardır. Elmalılı'ya göre Tanrı, Mutlak Mükemmel varlıktır. O, mükemmel varlık olduğu için de hiçbir şeye muhtaç değildir. Aksine bütün olarak âlem O'na muhtaçtır.¹⁵⁰

Beri taraftan kelâmî perspektifte Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki tartışmalar, esas itibarıyla Kur'an'ın kendisi hakkında olmayıp Allah'ın sıfatlarıyla ilgili ciheti dolayısıyla cereyan etmiştir. Özellikle Hıristiyanların İsa'nın "Allah'ın kelimesi"¹⁵¹ olduğunu belirten ifadeyi onu ilâhlaştırmanın bir gerekçesi halinde kullanmaları, kelâmcıları, Allah'ın sıfatları hususunda ciddi bir zihni faaliyete sürüklemiştir.

Bu çerçevede "taaddüd-ı kudema"dan kaçınan Mu'tezile, sıfatların inkârı yoluna gitmiş ve peşlerinden giden Şia'yla birlikte, Allah'ın diğer sıfatları gibi kelâm sıfatının da kadîm olmadığı, zâtından ayrı bir sıfat olarak kabul edilemeyeceği düşüncesini benimsemiştir. Eş'arîyye ve Matüridiyye'den oluşan Ehl-i Sünnet kelâmcılarının büyük çoğunluğuna göre ise, zait sıfatlar, ezelde zât-ı ilâhî ile sabit, Allah'ın (c) zâtıyla kâim sıfatlardır. Dolayısıyla bunlara göre, sıfatlar zâtının ne aynı ne de gayrıdır. Bu Ehl-i Sünnet kelâmcıları, kelâm sıfatına Mu'tezile gibi hâdis demediği gibi Selefiler gibi kelâm sıfatının hem lafız hem de mana olarak ebedî ve ezeli olduğunu da söylememiştir. Ehl-i Sünnet kelâmcıları, Kelâm sıfatını "Kelâm-ı Nefsî" ve "Kelâm-ı Lâfzî" olmak üzere ikiye ayırmış ve bu minvalde Kur'an'ın yaratılmışlığı konusuna açıklık getirmişlerdir.¹⁵²

Yazır'a göre ise Kitab'ın hakikati, manaya işaret eden metin ve nihayet metin ve mananın toplamıdır. Dolayısıyla bu indirilmiş Kelâm'a okuyuş itibarıyla Kur'an, tasarıda veya gerçekte yazılması açısından kitap denildiği zaman, metin ve mana beraber kastedilir. Daha doğrusu manaya işaret eden söz veya hatla ilgili metni tasarlamak zorunlu bulunduğundan, yalnız manaya Kur'an veya kitap denilemeyeceği kolaylıkla anlaşılır. Çünkü mana ne okunur, ne yazılır. Okunan, sözlü metin, yazılan da hatla ilgili metindir. Tamamen kendisine işaret edilen şey olan mana ile zihinde kastedilen sözlerin şekillerini, Kelâm-ı nefsiyi (içte bulunan sözü) birbirinden ayıramayanlar, kitabı sadece manadan ibaret imiş gibi sanabilirler. Fakat mesele ilim ve fen ve özellikle de psikoloji gözüyle etraflıca incelendiği zaman mükemmel denilebilen fikir ve manaların,

¹⁴⁷ Köseoğlu, a.g.t., s. 46, 121-122.

¹⁴⁸ Köseoğlu, a.g.t., s. 39, 46-47, 57, 121-122.

¹⁴⁹ Bkz. Berberoğlu, a.g.t., 38-40; Halis, a.g.t., s. 55, 71-72.

¹⁵⁰ Bkz. Şeker, a.g.t., s. 31; Efendioğlu, a.g.t., s. 45-47.

¹⁵¹ Al-i İmran, 3/45.

¹⁵² Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 20-24.

lafız şekilleri ile öyle derin bir kenetlenmesi görülür ki, dil dediğimiz o lâfzî şekilleri aliverecek olursanız fikirde, manada hiçbir sağlamlık bulamazsınız. Yani metin, yalnız başkasına değil, düşünürün kendi kendisine bile manayı anlatma ve birbirinden ayırmada önemli bir vasıta. Zaten böyle olmasa idi dil ve yazının düşünce ile ilgili manevî ilerlemelerde büyük bir önemi kalmazdı. Bunun için lafza ve hatta yazıya ait metin, ikisi birden kaldırılmak suretiyle yalnız manadan ibaret bir kitap, bir Kur'an tasarlamak mümkün değildir. Yine bunun içindir ki yüce Allah, meleklere karşı Âdem'e verdiği ayrıcalığı, sade manaları öğretmek ile değil, belki isimleri öğretmek ile vermiştir. Nitekim Peygamberimize indirilmiş olan da Kur'an'ın yalnızca manası değil, hem metni (lafzı) ve hem de manasıdır.

Görüldüğü üzere Yazır, bu açıklamasıyla, kelâmcıların ihtilaf ettiği Halku'l-Kur'an meselesiyle ilgili düşüncelerini açıklamış olmaktadır. Ona göre, Peygamberimize indirilmiş olan da "Kur'an'ın yalnız manası değil, hem metni (lafzı) ve hem manasıdır." İlk bakışta Seleflerin düşüncesini çağrıştıran bu ifadeler, Hak Dini Kur'an Dili tefsirini yazmaya başlamadan önce Diyanet İşleri Başkanlığı ile yaptığı mukavelede itikâdca uyacağını belirttiği Ehl-i Sünnet görüşlerinden de farklı olduğu açıktır.

Ancak Mehmet Şahin'e göre Yazır'ın bu düşüncelerini, Kur'an'ın indiriliş safhaları, vahiy, levh-i mahfûz gibi konular çerçevesinde de değerlendirmek mümkündür. Zira Kitapla ilgili yapılan tartışmaların odak noktasını "levh-i mahfûz" ve "ümmü'l-kitab" kavramları etrafında ileri sürülen fikirler oluşturmaktadır. Levh-i mahfûzun, Kur'an'da "el-Kitap" terimi ile ifade edildiği ve gizli açık her şeyin sayılıp kendisinde kaydedilen bir yer olduğu düşüncesi hâkimdir. Bu düşüncenin zorunlu sonucu olarak, Kur'an'ın indirilmeden önceki yazılı olduğu levha şeklinde anlaşıldığından, Kur'an'ın asıl nüshasının levh-i mahfûzda olduğu, elimizdeki mushafın da bu asıl nüshaya uygun olarak tertip edildiği savunulmuş olmaktadır.¹⁵³ Lakin bunun çok uzak bir ilişkilendirme olduğu ortadadır.

Öte yandan hemen hemen aynı anlam içeriğine sahip olduklarından, zaman zaman birbirlerinin yerine de kullanılan irâde ve meşîet kavramları hakkında yapılan tanımlar ve geliştirilen anlayışlar; kelâm ekollerinin; insan ve Allah'ın irâde ve meşîet kavramları bağlamında fiillerini nasıl gerçekleştirdiklerine yönelik kabullerini de belirlemiş olmaktadır. Bu ekollerin Allah'ın sıfatları meselesine bakış açılarının çeşitliliği dolayımında konu hep tartışılabilir de ne yazık ki henüz herkesin üzerinde uzlaştığı bir anlayış ortaya konamamıştır.

Elmalılı'nın bu konudaki görüşleri, insanın kibirden uzak durup, kendine verilen imkânlarla sürekli Rabbinin yardımını talep etmesi yönündedir. Hatta Allah'a yardım ederek, O'nun yolunda olmaya gayret göstermesi şeklinde olmalıdır. Bu bağlamda Elmalılı, insanın da ilâhî irâdeden tamamen bağımsız olmayan bir irâde sahibi olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ, kendi irâdesinden ve güç ve kudretinden bazı yetkileri insana vermiştir. Hatta ilâhî irâde ve meşîeti, kesb alanında insanın irâde ve meşîetine tabi kılmıştır. Bilindiği gibi kesb, insanın çalışıp çabaladığı kemal noktaya ulaşma imkânı bulunduğu bir alandır. Bu alan, fikrî ve 'akl-ı mesmu' alanlarını ifade etmektedir. Yazır'a göre, Allah Teâlâ, hidâyetin şartını dahi insanın irâdesine ve bu uğurda çabasına bağlamaktadır. Bu ise insana verilen değeri göstermektedir.

Yazır, tefsirinde bazı kelâmcıların, Allah'ın irâde ve meşîet sahibi olduğunu vurgulama hususunda kullandığı metotlardan bahisle onların yanılıklarını göstererek kendi görüşünü asrın gereklerine göre yoğurmak suretiyle açıklama gayretinde olmuştur. Bu bağlamda Elmalılı Allah'ın sıfatları ve tezahürü noktasında Mu'tezile, Cebriye ve Eş'arîye ekollerinin görüşlerine mesafe koymaktadır. Irâde-meşîet ilişkisi bağlamında Ona göre mülk, tekvin ve meşîet mülküdür ki bir şey irâde ettiği zaman olurur.

O, tefsirinin pek çok yerinde, fiillerin yaratılması konusu kontekstinde irâdenin tekvin boyutuna dikkat çekmiş ve bu iki kavramı birlikte değerlendirmiştir. Nitekim Mâtürîdî ekolüne mensup bir düşünür olarak, yer yer bunları birbirlerinin yerine de kullanmıştır. Mamafih bazı âyet tefsirlerinde, ilâhî meşîeti, ilâhî irâdenin tekvinî irâde boyutuyla değerlendirdiği için Mâtürîdî'den farklı düşündüğü de olmuştur. Ancak bu onun, problemleri asrın ihtiyaçlarına göre çözme kaygısı taşıdığını göstermektedir. Aynı zamanda o, fiillerin Allah tarafından yaratılması ve insanın kendi fiilini işlemesini birbirinden ayırmamıştır. Bunun yerine insanın davranışında hem Allah Teâlâ'nın irâdesinin tekvinî boyutuyla yani meşîetiyle yaratmasının hem de insanın irâdesinin bulunduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla da Mu'tezile ve Cebriyye'ye eşit mesafede durmuş olmaktadır. Böylelikle ne tamamıyla Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmiş ne de Cebriyye'nin tamamen savunucusu olmuştur.¹⁵⁴

c. Vahiy

Vahiy; insanın bütün benliğini kuşatıp, irâde gücünü yok eden ve kendi arzusu dışında salt rûhun kabiliyeti üzerinde ilâhî bir hitap olduğunu zorunlu olarak telkin eden kesin bilgilere denir. Elmalılı, vahiy iki kısma ayırmaktadır: Birincisi Allah'tan başkasından olan işaret ve il'lam, diğeri ise Allah tarafından olan işaret ve il'lamdır. Vahiy, lügatte bunların hepsini içine alsın da lügat örfünde ancak Allah tarafından olan

¹⁵³ Yazır, Hak Dini, c. IV, s. 3003-3004; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 27-28.

¹⁵⁴ Bkz. Çelebi, a.g.t., s. 1-2, 29, 52, 55-56, 60, 99, 125, 132-137; Halis, a.g.t., s. 59-60, 135 vd.

işaret ve il'ama isim olmuştur. Mutlak olarak vahiy denildiği zaman da bu anlaşılır. Elmalılı, ayrıca vahyin sadece peygamberlere mahsus olmadığı kanaatindedir. Ancak peygamberler için olan ayrı bir çeşit vahiy vardır.

Elmalılı, peygamberlere gelen vahyi şöyle tanımlamaktadır: Peygamberlik vahyi, diğer beşerî ilimlerin üstünde özel bir keyfiyet ve kesin zorunluluk ile gerçekliğinde şüphe olmayan bir ilim telkin eden hakkın tecellisinin özel ismidir. Dinî açıdan vahiy denildiği zaman da esasen bu mana kastedilir.

Ona göre, vahiy rûhî bir hadisedir. Bu, gerek açık ve gerekse gizli duyulardan¹⁵⁵ kalbe gizli bir yol ile süratli bir anlayış telkin eden rûhânî bir iniştir. Eğer bu inişin, emin bir rûh ile olduğu bilirse tam manasıyla vahiy tahakkuk etmiş ve o zât peygamberlik makamını kazanmış olur.¹⁵⁶

E. Nübüvvet Anlayışı

Yazır, nübüvvet meselesine peygamberliğin mümkün olup olmadığının tartışılarak başlanması gerektiğini düşünür. O'na göre, felsefenin konularından birisi olması gereken peygamberlik,¹⁵⁷ hak dinin menşeidir. Elmalılı, peygamberliğin hükmü konusunda, "b'i'set Allah için caizdir, zorunlu değildir", düşüncesiyle "peygamber göndermek, Allah'ın zâtına ve kudretine göre değil, lütfuna ve hikmetine göre vaciptir," diyen Ehl-i Sünnet'e mensup kelâmcıların düşüncesini kabul etmiş olmaktadır.

Elmalılı'ya göre, peygamberlik, kesbî değil, vebîdir. Bir diğer ifadeyle peygamberlik çalışarak elde edilen bir şey değil, Allah vergisidir. Çünkü peygamberlik, yaratılışın yüksek bir vergisi olan bir özelliktir ve çalışarak elde edilemez. Elmalılı, peygamberlerin vasıfları ve cinsiyetleri konusunda ise, peygamberlerin erkek ve medeni olanlardan seçildiği düşüncesindedir. Kadınların neden peygamber olamayacağı konusunda, bunun peygamberliğin ayırt edici vasıflarından kaynaklandığını, hem müjdeleme, hem korkutma ve uyarı içeren bu ilmin fonksiyonel sonuçları ve vazifenin ağır gerekliliklerinden kaynaklandığını savunur.¹⁵⁸

Elmalılı, resul ve nebi kavramlarının da birbirinden farklı olduğunu açıklamakta, buna da "Senden önce ne bir resulü ne de bir nebiyi başka bir halde gönderdik."¹⁵⁹ ayetini delil olarak göstermektedir. Müellif, resulün 'mürsel' (gönderilmiş) anlamına geldiğini belirtmektedir. Bu ise elçi yani resul, mesaj taşıyan kimse demektir. Resulde elçilik ve tebliğ asıl unsurlardır. Resul, gönderildiği kimselere tebliğ etmek üzere elçilik görevi alan kimsedir. Nebi ise, haber anlamındaki n-b-e kökünden türetilmiştir. Bu kelime aynı zamanda yol ve Allah ile insan arasındaki vasıta anlamı da taşımaktadır. Elmalılı konu hakkındaki ihtilafa işaret etmekle beraber kendi kanaatine göre, Kur'an'da isimleri zikredilen peygamberlerin hepsi Ulu'l-azm resuldür, denilmesi de doğrudur. Çünkü, Resuller Kur'an'da zikredilenlerden ibaret değildir. O halde Kur'an'da ismi geçen tüm peygamberler Ulu'l-Azm peygamberdir.¹⁶⁰

Elmalılı'nın peygamber algısının, eğitimini klasik dönemin medrese/ tekkelerinde almış neredeyse tüm İslâm âlim ve mutasavvıflarıyla aynı ve çoğu zaman yüceltmeci¹⁶¹ biçimde olduğu görülmektedir.¹⁶² O, Bakara 2/164, Enbiya 21/104, Enbiya 21/33 ve Nur 24/35. ayetleri bağlamında ilk yaratılanın¹⁶³ Muhammed'in nuru olduğunu rivâyetlere dayanarak dile getirmekte ve hatta ilk diriltmenin de Muhammed'in nûru ile başlayacağını ifade etmektedir.¹⁶⁴ İslâm düşünce tarihini inceleyenler, bu yüceltmeci yaklaşıma en fazla tesir eden (ya da vesile olan) anlayışın, kaynağını Yeni Eflâtûnculuktaki logos veya İskenderiyeli Aziz Clemens'in (v.MS.215) peygamberlik konusundaki görüşlerinden alan ve önce Şiî muhitine oradan da Ehl-i Sünnet tasavvufuna geçtiği¹⁶⁵ bilinen Hakikat-ı Muhammedî nazariyesi olduğunu fark etmişlerdir.¹⁶⁶

¹⁵⁵ Duyuları iki kısma ayıran Elmalılı, bunları açık duyular ve gizli duyular diye adlandırır. Açık duyular bildiğimiz beş duyumuzdur. Gizli duyular ise manevî yönümüze bilgi taşıyan duyularımızdır. Elmalılı buna örnek olarak vahyi, ilhâmı ve bazı sezîşleri zikreder. Duyulara büyük değer veren müellifimiz, var olan delilleri yeteri kadar dinlemekle veya yeteri kadar akletmekle doğru yolun bulunabileceğini söyler. Bkz. Akdaş, a.g.t., s. 37, 124.

¹⁵⁶ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 96 (Fatıha 1/4), c. III, s. 127 (Nisa 4/163); Berberoğlu, a.g.t., 44.

¹⁵⁷ Yazır, "peygambere iman" konusunun da felsefenin konuları arasında yer alması gerektiğini söylemektedir. Allah'ın varlığı felsefe konusu oluyor da niçin peygamberin varlığı felsefe konusu olmuyor? şeklinde bir yaklaşımla Hıristiyanlığın peygamberlik konusunda durumunun belli olduğunu, eğer peygamberlik konusu felsefe konuları arasına girerse bundan İslâm'ın karlı çıkacağını söylemektedir. Yazır, Dîbâce, s. 65; Yıldırım, a.g.t., s. 32; Berberoğlu, a.g.t., 45; Kılıç, Din Felsefesi, a.g.m., s. 294-295.

¹⁵⁸ Yazır, Metâlib ve Mezâhib, s. XXXVIII, XL--XLI; Yazır, Hak Dini, c. IV, s. 2935-2936; Akbulut, a.g.m., s. 273-274; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 10; Halis, a.g.t., s. 105.

¹⁵⁹ Hacc 22/52.

¹⁶⁰ Yazır, Metâlib ve Mezâhib, s. XL--XLI; Berberoğlu, a.g.t., 46-47, 58.

¹⁶¹ Bkz. Mustafa İslamoğlu (2012). *Üç Muhammed -İki Tasavvur Bir Gerçek*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, s. 21 vd.

¹⁶² Palabıyık- Gökhan- Olçar, a.g.m., s. 319, 323.

¹⁶³ Bu konuya dair bir değerlendirme için bkz. Sinanoğlu, a.g.m., 54, 60, 64, 68.

¹⁶⁴ Yazır, Hak Dini, c. I, s. 568, c. V, s. 3355; Palabıyık- Gökhan- Olçar, a.g.m., s. 338-339; Çelik, a.g.m., s. 18-19.

¹⁶⁵ Hatice Kelpetin Arpağuş (2006). *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, 2. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 179-187; Kadir Özköse (2006). "Aziz Mahmud Hüdâyî'de Nûr-i Muhammedî Telâkkisi", *Üsküdar Sempozyumu III: Aziz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri (20-22 Mayıs 2005)*, c. I, s. 231-238; Mahmut Çınar (2006). *İslami Literatürdeki Nur-i Muhammedî*

Bilindiği gibi Nûr-ı Muhammedî tezine göre Peygamber'in bilinen bedeninden ayrı bir varlığı daha vardır. Kur'an-ı Kerim'in hiçbir şekilde onaylamadığı bu düşünce hadis usûlü âlimlerince uydurma (mevzu) diye nitelenen bir takım rivâyetlere dayandırılmıştır. Filhakika bu nazariyenin birebir ve aynen Hıristiyanlık düşüncesinde mevcut olması çok manidardır. Neredeyse sonrakinin kaynağıymış gibi duran 'Hakikat-ı İseviye' inancına göre her ne varsa İsâ'nın (a) aracılığıyla ve onun için yaratılmıştır. Bu iddiaya bakılırsa İsâ aleyhisselam olmasaydı kâinat yaratılmazdı.¹⁶⁷

Geleneksel anlayışımızdan kaynaklanan ve Kur'anî dayanağı bulunmayan bu hususta, Yazır'ın da klasik kültür doğrultusunda düşündüğü görülmektedir. Bu bağlamda o, mutasavvıfların, alemin, Muhammed'in nûrundan yaratıldığını ileri sürdüklerini, bu görüşlerini de Peygamber'e isnad edilen 'Allah'ın ilk yarattığı benim nûrumdur' hadisine dayandırdıklarını belirterek, bunu Muhammed'in (s), peygamberlerin en mükemmeli olduğunun delili olarak sunmaktadır. Söz konusu hadisin manasının doğruluğunu ileri sürmekte ve şöyle demektedir: Demek ki, yaratılışın gayesi, en son peygamberin ve tevhid dini olan İslâm'ın zuhurudur.¹⁶⁸

Yazır, sahip olduğu tasavvuf felsefesi bağlamında benimsediği bu görüşü, yaratılışın amacını İsâ'nın (a) dünyaya gelişi üzerinden¹⁶⁹ değerlendiren Fransız filozofu Nicolas Malebranche'ın (v.1126/1715) görüşüne¹⁷⁰ reddiye dizerken¹⁷¹ de ifade etmektedir. Ne var ki burada konu ve Elmalılı'nın konuyu işleme tarzı, daha çok bir nazireyi andırmaktadır. Hâlbuki bu anlayış, Yazır'ın bizzat kendi görüşleri ile bağdaşmamaktadır. Zira sözgelimi o, Allah'ın fiillerinde gayenin illet olmasının caiz olamayacağını belirtmiştir.¹⁷² Dolayısıyla müellifin bu konulardaki düşünce biçiminin, felsefî tasavvuf geleneğinin egemenliği altında kaldığı anlaşılmaktadır.

Bu bağlamda Peygamber (s) hakkında Elmalılı'da dikkat çeken en önemli şey, O'nun, birçok açıdan diğer peygamberlerden üstünlüğünün çok yerde ve ısrarla vurgulanmasıdır. Zaten Elmalılı'ya göre de, kâinat Peygamber'in hatırına yaratıldığı için, her hususta O'nun devreye sokulması, alakasız görünen birçok konuda bile, O'na atıf yapılması, Elmalılı için son derece normaldir. Keza Yazır'a göre O'nun (s) üstünlüğü ve kusursuzluğu da o kadar açıktır ki, hakkında yapılabilecek her türlü abartı ve övgü, zaten doğru gibidir. Peygamber her türlü mucize gösterebilir,¹⁷³ şefaathakki vardır, hatta diğer peygamberlerin gönderilişi bile O'nun içindir, gaybı bilebilir, doğumundan önce vuku bulan birçok olay dahi O'nun peygamberliğinin mucizesidir. Tüm peygamberlerin tartışmasız en büyüğü ve en önemlisi olduğu için O'nun imanı gibi çektiği sıkıntıları da, sorumluluğu da, yükü de ona göredir. Peygamber de, Allah gibi Şârî'dir, yanlış içtihadı düzeltilir, risâleti ise insanlara ve cinlere¹⁷⁴ şamildir. O'na (s), ömürde bir defa da olsa, salavat getirmek farzdır. Elmalılı'ya göre Al-ı Muhammed (ailesi), Peygamber'in özel durumuna binaen, diğer sahabeye göre bazı özellikler taşır.¹⁷⁵

Keza Elmalılı'ya göre kendi keyif ve hevasına göre değil, vahiy ile hareket ettiğinin bilinmesi emredildiğinden Peygamberimizin ağızından duyulan ve Cenâb-ı Hak'a isnat edilmeyen emir ve irşatları da, dinimizde kanun mahiyetinde bulunmaktadır. O, Peygamber'e itaat konusunu çok sayıda ayet bağlamında¹⁷⁶ gündeme getirerek, Resulüne itaatin Allah'a itaat olduğunu bundan dolayı onun emirlerine bütün müminlerin uyması gerektiğini belirtmiştir.¹⁷⁷

Kısacası Elmalılı'nın Peygamber algısı, klasik dönem alimlerinin algısıyla aynılık arz etmektedir. Bu da tasavvufî anlayışla beslenmiş, abartmacı ve yüceltmeci bir yaklaşımdır. O, rivâyetleri tenkitsiz ve

Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 3-4.

¹⁶⁶ Ebu'l-Alâ el-Afîfî (2000). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık, s. 114, 120.

¹⁶⁷ Kitab-ı Mukaddes, Koloseliler, Bölüm 1: 15-17; ayrıca bkz. I. Korintliler, Bölüm 8: 5-6; Romalılar 8/29; Yuhanna 1/14-15, 30; İbranilere Mektup 2, 29 (Kitabı Mukaddes Şirketi/ Orhan Matbaacılık, İstanbul 1997); Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri, çev. Dominik Pamir, Saint Esprit Kilisesi, İstanbul 2000., paragraf: 291, 331, sf. 85, 95.

¹⁶⁸ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, 345-346 (dipnot); Akbulut, a.g.m., s. 272-273; ayrıca bkz. Halis, a.g.t., s.20.

¹⁶⁹ Bkz. Haydar Dölek (2014). "Malebranche Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, s. 32-34; Hasan Katipoğlu (1993). "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, s. 26.

¹⁷⁰ Malebranche felsefesinin mistik rasyonalizm boyutu için bkz. Hasan Katipoğlu (1987). "Malebranche'in Din Felsefesinde Mistisizm", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, s. 102-103.

¹⁷¹ Yazır, *Metâlib ve Mezâhib*, 355 (dipnot).

¹⁷² Akbulut, a.g.m., s. 272-273.

¹⁷³ Müfessir, Yunus 10/64. ayeti izah ederken, bundan önceki iki ayeti de dikkate alarak, 'İşte kerâmât-ı evliyâ haktır meselesinin esası budur.' demektedir. Özel, Metodolojisi, s. 39.

¹⁷⁴ Enam Suresi 6/130. ayeti bağlamında Elmalılı, insan toplumunun peygamberlerinin, aynı zamanda cin toplumunun da peygamberleri olduğuna değinir ve her peygambere insan ve cin şeytanlarının düşman olmasının bununla da ilgili olduğunu söyler. Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. III, s. 517-518; Efendioğlu, a.g.t., s. 48.

¹⁷⁵ Palabıyık-Gökhan-Olçar, a.g.m., s. 352-353.

¹⁷⁶ Al-i İmran 3/31-32, 81, 144, Nisa 4/59, 69, 115, Enfal 8/24, 42.

¹⁷⁷ Palabıyık-Gökhan-Olçar, a.g.m., s. 329-330; bkz. Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. X, s. 226-227.

sorgulamasız kabul ettiği için, Peygamber hakkında orijinal değil, geleneksel, sıradan ve müsellemler kanaatler serdetmektedir. Çok yerde âyetler ve olaylar arasında ilgisiz ve gereksiz bağlantılar kurarak, anlamsız ve zorlamalı çıkarım ve aşırı abartılarla Allah Resulü'nü övme ve yüceltme yarışına girmektedir.¹⁷⁸

Öte yandan Peygamberler söz konusu edildiğinde, tüm dinlerde ve inançlarda karşımıza çıkan en önemli konu, peygamberlerin mucizeleri ve mucizelerin mahiyetleridir. Yazır, nübüvvet anlayışında önemli bir yer tutan mucize konusunu; kuvveti, bulunduğu zaman ve muhite münhasır kalan “maddî ve zamanî mucizeler” ile “edebî, akli kıymeti haiz mucizeler” olarak ikiye ayırır. O'na göre, akli mucizeler, hisse hitap eden mucizelerden daha önemlidir. Bu akli olan mucize ise, Kur'an'dır.¹⁷⁹ Klasik ve çağdaş İslâm düşüncesinde Peygamber'in en büyük ve en önemli mucizesinin Kur'an olduğu hususunda tartışma olmadığı kabul edilmektedir. O'nun en büyük mucizesinin Kur'an olması O'nun başka maddî mucizeler gösteremeyeceği anlamına gelmez.¹⁸⁰

Nitekim Elmalılı Kamer 54/1-2 ayetinden istidlalle inşikak-ı kamer olayını kabul eder. Peygamberin miraca yükselmesi mucizesinin de bedenen gerçekleştiğini ifade eder¹⁸¹ ve mirac hadisesini şöyle anlatır: Nurundan yarattığı dostunu ziyaretine davet etmiş, meleklerinin ileri gelenlerinden gönderdiklerini göndermiş. Cibril, binitinin özengesini, Mikail de yularını tutmuş, nihayet bir sınıra kadar varmış, sonra da noksan sıfatlardan münezze olan yüce Allah, dilediği şekilde o işi kendisi üstlenmiş. Şimdi O Allah dostuna uzun gelecek hangi mesafe ve nurlu cesedine engel olacak hangi cisim düşünebilir?¹⁸²

F. Sem'iyat

a. Ahiret Tasavvuru

Terim olarak “dünya hayatından sonraki ebedî hayat karşılığında kullanılan” ahiret için Yazır, “akılla tartılamayacağı gibi onu aklen bulmak da mümkün değildir,” demektedir. Ahiretin varlığını ise, “ilk hayatı bilâ misal ibdâ eden kudret-i baliğanın, ikinci hayatı inşa edememesi için hiçbir sebep yoktur,” ifadesiyle açıklar. Yazır, ahiretin akıl ile bulunamayacağını ifade etmesine karşın ahiret inancını akıl yürüterek verdiği örneklerle ispatlamaya çalışmıştır.¹⁸³

Yazır'a göre genel bir ahiret fikri yalnızca İslâm'da değil, şu veya bu tarzda da olsa diğer dinlerde de vardır. Fakat ona göre bunların çoğu kanıtsız bir takım temennilerden, ideallerden ibarettir. Çünkü ahiretin varlığının mümkün görülmesi akıl ve kalp ile her zaman sabit olsa da gerçekleşmesinde akla dayanan kanıt, farazyeler, kalbi temenniler yeterli değildir. Ona göre bu bağlamda ahiretin varlığı ancak Allah tarafından gelen peygamberin doğru haberi ile bilinebilecek gaybî bir olaydır.¹⁸⁴

Buradan da açıkça anlaşılıyor ki peygambere iman etmeyenlerin ahirete imanları doğru olamayacağı gibi geçmiş peygamberlere iman edenler de son peygamber ve kitaba iman etmedikçe ahiret hakkındaki iman ve kanaatleri kesin inanç derecesini bulamaz. Çünkü bütün bu gerçekleri mühürleyip doruğuna ulaştıran en son peygamber Muhammed'dir.

Yazır, Yüce Allah'ın hikmeti gereği bu âlemi, yüce zâtının kutsiyetine uygun olarak tanınabilmesi için yarattığını ve buna uygun olarak inananlara mükâfat, inanmayanlara ise ceza vermek için ahiret âlemini yarattığını belirtir.¹⁸⁵ Ona göre kıyametin vaktinin açıklanmasından doğacak korkuya ne göklerin halkı ne de yeryüzü ahalisi dayanabilirdi bu nedenle kıyametin vakti açıklanmamıştır. Yazır kıyametin kopuşunu daha somut bir şekilde izah edebilmek için tespih örneğini verir. Nasıl ki tespihin ipi koptuğu zaman tespih taneleri nizamsız bir surette dağılıp giderse, bu kâinatın bir nizam içinde bulunmasını temin eden çekim kuvveti Allah tarafından kaldırılınca, bütün kâinat tespih taneleri gibi darmadağın olacaktır.¹⁸⁶

Yazır'a göre âhiret yurdu katıksız yaşam, sonsuz hayat demektir. O, ölümü sırf yoklukla ilgili bir olgu olarak düşünmeyip, kimine göre hayatın bütün lezzetlerini yıkıp ateşe götüren bir acı, bir hak darbesi; kimine göre de bütün elem ve sıkıntılardan kurtarıp Allah'a kavuşmaya götüren bir lütuf ve lezzet gibi varlıkla ilgili bir mana çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği kanaatindedir.

Âhiret halleri çerçevesinde eserlerinde cennete, müminlerin ebedîyyen kalacakları yer olarak değinen Elmalılı genelde âhiret, özelde ise cennet ve cehennem hayatının ebedî olacağını söylemektedir. Ona göre kıyametten sonra gökler ve yerler de değişeceği ve yeni gök ve yerler ise ebedî olacağı için, âyette kastedilen,

¹⁷⁸ Palabıyık- Gökhan- Olçar, a.g.m., s. 352-353.

¹⁷⁹ Yazır, Dübâce, s. 72; Akbulut, a.g.m., s. 273-274; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 10.

¹⁸⁰ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 469 (Bakara 2/164); Efendioğlu, a.g.t., s. 49-50.

¹⁸¹ Mehmet Kurt (2014). *Elmalılı Tefsirinde Mucize-Bilim İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 80-83; Berberoğlu, a.g.t., 63-64; krş. Mustafa Kahraman (2007). *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Doktora Tezi, s. 116-132.

¹⁸² Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. V, s. 281 (İsra 17/1); Efendioğlu, a.g.t., s. 50.

¹⁸³ Akbulut, a.g.m., s. 276; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 11-12; Aydın, *Allah, Nübüvvet ve Ahiret*, s. 179, 183.

¹⁸⁴ Engin Yılmaz (2010). *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahiret Anlayışı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 72.

¹⁸⁵ Ahmet Mesut Tutar (2008). *'Hak Din Kuran Dili' Adlı Eserde Ahiret İnancının İmkân ve Lüzumu*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 82.

¹⁸⁶ Bkz. Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 77; Efendioğlu, a.g.t., s. 52-54.

mecazi değil, hakikî ebediyettir. Bu çerçevede Yazır, âhiret hayatının ebedî olmadığını söyleyenlerin dayandıkları İbrahim, 14/48-49; Nebe, 78/23 ve Hûd, 11/107 ayetlerini yorumlayarak imansız ölen kâfirlerin cehennemde ebedîyen cezalandırılacaklarını ve cezalarının da hafifletilmeyeceğini söyler. Elmalılı, ayrıca dünyada iken iman esaslarına inandığı halde, bir kısım günahları olan ve mizanda kötülükleri iyiliklerinden ağır gelen mü'minlerin cehennemde temizleninceye kadar cezalandırılacaklarını sonra çıkarılıp tekrar cennete gönderileceklerini de ifade eder.¹⁸⁷

Elmalılı'ya göre insan öldüğü zaman Allah ona korku ve dehşet verici iki melek gönderir. Bunlara Munker ve Nekir melekleri denir ki bunlar insanı sorguya çekerler. Dünyada yaşantısı iman dairesinde olanların sorulara Allah'ın bildirmesi ile doğru cevaplar vereceğine inanılırken, dünya hayatında iman dairesine girmeden yaşadığı isyan ve haktan yüz çevirme eylemleri üzere vefat edenler ise meleklerin korkusu iliklerine işleyecek kadar etkin korku ve azab içindedirler. Bu bağlamda Elmalılı ilgi kurduğu ayetlerden¹⁸⁸ hareketle kabir azabının varlığına¹⁸⁹ işaret etmiştir. Başka bir ifadeyle müellifin, "biz onları muhakkak iki kere azablandıracağız ve sonra da büyük bir azaba itilecekler,"¹⁹⁰ ayetinin tefsirini yaparken iki kereden kasıt, biri dünya diğeri kabir azabıdır," şeklindeki açıklamasıyla kabir azabının varlığını kabul ettiği anlaşılmaktadır.¹⁹¹ Diğer yandan müellife göre kabir nimetleri yalnızca şehitler için değildir. Herkes oradan amelene göre nasibini alacak ama en genel haliyle kabir, inananlar içindir. Orası inananlar için asla zindan olmayacaktır.¹⁹²

Ahirete iman ve tekrar dirilme konusunda Yazır, Ahiret gününü, küllî helâkten sonra vukua gelecek yeni bir yaradılış ve ölümden sonra bir dirilme şeklinde dile getirir. Yazır, dirilmenin küllî helâkten sonra olacağını beyan etmesine rağmen, Âlem-i Berzah olan kabir âleminin varlığını ve yukarıda belirttiğimiz gibi kabirde azab görüleceğini de kabul etmektedir. Şimdi mademki ölümden sonraki diriliş küllî helâkten sonra olacak, o halde kişi kabirde nasıl azab görsün? Sonra bu azab; hem rûh ve hem de bedenle mi yoksa sadece rûhla mı olacak? konusu ortada müphem gibi kalmaktadır. Çünkü her ne kadar Yazır'ın ifadelerinden bu azabın rûha yapılacağını kabul ettiği gözükse de Kur'an, hesabın dirilmeden sonra olacağını açıkça ortaya koymaktadır. Mademki dirilme kıyamette ikinci sura üfürülecek, o halde kabir âleminin de olmaması¹⁹³ gerekirdi. Çünkü hem öldükten sonraki dirilişi bu şekilde vermek ve hem de kabir azabından bahsetmek bir çelişki doğurmaktadır.¹⁹⁴

Elmalılı, kıyamet alâmetleriyle ilgili olarak içinde dabbe ifadesinin geçtiği¹⁹⁵ ayeti tefsir ederken, dabbe için; maddî ve manevî olarak normalin üzerinde bir kuvvet ve saltanat ile ortaya çıkıp büyük bir İslâm devleti kuracak liderdir, demektedir. Müellif, dabbenin kötü değil, hayırlı biri olacağını, bu varlığa dabbe isminin verilmesinin ise, onun kâfirlere karşı acımasız olmasından dolayı olduğunu söylemektedir.

Yazır, diğer bir kıyamet alâmeti olan Deccâl hakkında da Mümin 40/56-57 tefsirinde, Deccâl'in yalancı, insanları aldatmakta hünerli bir sahtekâr, kâfirliği, sahtekârlığı yüzünden belli olduğu halde birtakım harikalar göstererek ilâhlık iddia eden birisi olduğunu söyler. Ona göre peygamberlik iddiasında bulunan bir kimseye Allah Teâlâ harikulade şeyler vermez. Çünkü bu, insanları bir nevi şüpheye düşürmek olur.¹⁹⁶

Elmalılı kıyamet alâmetlerinden Ye'cuc ve Me'cuc kelimelerinin aslının Arapça olmadığını, Avrupalıların da bu manada Yagug ve Magug kelimelerini kullandıklarını ifade eder. Ona göre semavi din mensuplarının hepsinde bu kültür vardır. Elmalılı, Ye'cuc ve Me'cuc'ün İslâm dilinde aslı ve nesebi belli olmayan insanların oluşturduğu bir topluluk olduğunu ve bu topluluğun kıyamete yakın ortaya çıkarak yeryüzünü fesada uğratacaklarını ifade etmiştir. O, söz konusu kıyamet alâmetiyle ilgili Kehf 18/94. âyette geçen "sed" kelimesinin iki şey arasındaki engel olan perdeye denildiği gibi, "dağ" için de kullanıldığını hatırlatarak Zülkarneyn'in ulaştığı iki seddin mevkiini anlamak adına Kur'an'da doğu ve batıdan başka bir ipucu bulunmadığını söyler. Ayrıca Elmalılı, bu seddin maddî bir sed değil, Zülkarneyn'den, onun yapılmasını isteyen bu kavmin demir kütleler gibi dayanıklı ve Allah'ın feyzi ile oluşturulmuş toplum kuralları olduğunu söyler.¹⁹⁷

¹⁸⁷ Berberoğlu, a.g.t., 76-77.

¹⁸⁸ Mümin, 40/11; Nuh, 71/25; Bakara, 2/154.

¹⁸⁹ Şeker, a.g.t., s. 82-83; Elmalılı, azabın hem bedenen hem de rûhen olacağını kabul etmektedir. Berberoğlu, a.g.t., 71-72.

¹⁹⁰ Tevbe, 9/101.

¹⁹¹ Yazır, Hak Dini, c. IV, s. 2611; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 11.

¹⁹² Bkz. Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 71-74.

¹⁹³ M. Okuyan, ilgi kurulan ayetlerin konuyla alakalı ve bu bağlamda aktarılan rivâyetlerin ise güvenilir olmadıklarını; dünya ve ahiret hayatı dışında "kabir hayatı" şeklinde üçüncü bir döneminin bulunmadığını belirtmektedir. bkz. Mehmet Okuyan (2013). *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, s. 613-623.

¹⁹⁴ Yıldırım, a.g.t., s. 33.

¹⁹⁵ Neml, 27/82.

¹⁹⁶ Mustafa Koç (2016). *Elmalılı Hamdi Yazır'da Kıyamet Alâmetleri ve Ölüm*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 29; bkz. Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. VI, s. 532.

¹⁹⁷ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. V, s. 392-393, c. VI, s. 161, 532; Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 77; Halis, a.g.t., s. 153-154.

Bu arada Mustafa Koç, "Elmalılı Hamdi Yazır'da Kıyamet Alametleri ve Ölüm" başlıklı tezinde kıyamet alametleri bağlamında, Elmalılı eserlerinde hiç değinmediği halde, mehdi hakkında uzunca bir paylaşım yapmaktadır. Koç, burada konuyla ilgili ilmî çalışmaları refere ettiği yerlerde isabetli değerlendirmeler aktarmaktadır. Ne var ki kendi kanaatlerini toparladığı cümlelerinde muhtemelen konuya dair intimasının baskısıyla çelişkili ifadeler kullanmaktadır.¹⁹⁸ Zira atıf yaptığı çalışmalar, söz konusu inancın İslâm dışı kaynaklarına işaretle, bu inancın gayrı İslâmî olduğunu belirtirken yazar, kendi ön kabulünü beyan etmeye devam etmektedir.

Yazır, Cennet ve Cehennem konusunda ise, her ikisinin de şu an itibariyle yaratılmış olduğunu kabul eder. Bu konuda onun, Ehl-i Sünnet'in cennet ve cehennemin "mevcut ve mahlûk" oldukları inancını benimsediği anlaşılmaktadır. Zira onun, Âdem'in kovulduğu cennet'in, adn cennet'i olduğunu ifadesi, bu düşüncede olduğunu gösterir.¹⁹⁹ Ancak o, bunların gizlendiklerini söylemekte ve buna delil olarak Peygamber'in miraçta gerek cenneti gerekse cehennemi görmesini göstermektedir.²⁰⁰

Müellif, Allah'ın görülüp görülmemesi (rü'yetullah) meselesinde, "yüzler vardır ki, o gün ıslık ıslık parıldayacaktır. Rablerine bakacaklardır,"²⁰¹ ayetlerini tefsir ederken, bu bakışı, görme anlamında anlamış ve ahirette mü'minler Allah'ın cemalini görecekler" diyen Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşlerine katılmıştır. Ona göre de Allah'ın dünyada görülememesi ahirette görülemeyeceği anlamına gelmez.²⁰²

Bu bağlamda cehennemde hem rûh hem de cesedin beraber cezalandırılacağını²⁰³ söyleyen Elmalılı'ya göre cehennemde en büyük azab şüphesiz Allah'ın cemalini görememektir. Cehennemdekiler Allah'ı görme zevkinden mahrum kalacaklardır. Buna karşılık cehennem azabları çeşitli şekillerde durmadan, fazla vermeden sürüp gidecektir. Cehennemlikler ise ölümü temenni ederler fakat cehennem koruyucusu olan Mâlik onların ebedî cehennemde kalacaklarını haber verecektir. Yazır "onlar deve iğnenin deliğinden geçmedikçe cehennemden çıkarılmazlar,"²⁰⁴ âyetinin tefsirinde; onların cehennemden çıkmasının imkânsızlığının ortaya konulduğunu belirtmektedir.²⁰⁵

b. Melek Anlayışı

Elmalılı melek kavramını tanımlarken melekler Allah'ın elçileridir ifadesini kullanır. Allah melekleri peygamberlerine yardım etmek için gönderir. Bunun yanında meleklerle ilâhî emirleri tebliğ eden melekler bulunduğu gibi cihat vb. hususlarda fiilen kuvvet ve yardım getiren melekler de vardır. Melekler her yerde mevcut buldukları için onlar olmadan bir olayın gerçekleşmesi mümkün değildir. Meleksiz bir damla yağmur bile düşmez. Meleklerin sayısı fazladır. Müellifin nakline göre Peygamber Efendimiz şöyle buyurur: Gök gıcırdamaktadır ve gıcırdamak hakkıdır. Onda bir ayak yeri yoktur ki bunda secde eden veya rûkû yapan bir melek bulunmasın. Meleklerin sayısı çok fazladır. Bu konuda Peygamberimizden şöyle rivâyet edilir: Peygamberimiz göğe yükseldiği (miraca çıktıkları) zaman kale burçları gibi bir yerde bir kısım melekler görmüştü. Bunlar birbirlerinin yüzüne doğru karşılıklı olarak yürüyüp gidiyorlardı. "Bunlar nereye gidiyorlar!" diye Resulullah Cebrail'e sordu. Cebrail: "Bilmiyorum. Ancak yaratıldığımdan beri ben bunları görürüm. Önce gördüğümün bir tanesini bir daha görmem. Ancak Cenâb-ı Allah her dört yüz bin senede bir yıldız yaratır. Ben yaratıldığımdan beri de dört yüz bin yıldız yarattı." diye cevap verdi.²⁰⁶

c. Nüzûl-i İsâ (a)

Müfessire göre İsâ'nın ref'i şöyle yorumlanabilir: Mesih İsâ'nın rûhu kabzedilmemiş, Kelime (İsâ) henüz Allah'a dönmemiştir. Zira onun dünyada göreceği işler vardır. Bu itibarla cismi Allah'a, rûhu manevî göğe yükseltilmiştir. Her peygamberin rûhanî eceli ümmetinin ecelidir; onun ümmetinin eceli ise henüz gelmemiş olup rûh-ı Muhammedî'nin maiyetine girmiştir. İslâm ümmetinin sıkıntıya düştüğü bir zamanda İsâ'nın (a) rûhu ortaya çıkıp onlara hizmet edecek ve daha sonra vefat edecektir.²⁰⁷

¹⁹⁸ Bkz. "Mehdi inancı İslâmî bir akide olmakla birlikte yabancı kültürlerden etkilendiği ileri sürülmektedir. Zira sahih hadis mecmualarında yer alan rivâyetlerde mehdinin çıkacağından bahsedilmiş ve mehdi tabiri I. (VII.) yüzyılın ilk çeyreğinden itibaren Müslümanlarca bilinmiştir.", "Kısacası mehdilik ile ilgili ileri sürülen iddialar daha çok siyasal anlam taşımaktadır. İnsanlar olumsuz koşullardan kurtuluş için böyle bir kişiliği inançlarıyla bütünleştirmişlerdir." Koç, a.g.t., s. 50-51 (46-51).

¹⁹⁹ Yazır, Hak Dini, c. III, s. 2138; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 12; Berberoğlu, a.g.t., 75-76.

²⁰⁰ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 275; Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 86-88.

²⁰¹ Kıyamet, 75/22-23.

²⁰² Yazır, Hak Dini, c. VIII, s. 5483; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 12; Berberoğlu, a.g.t., 78-80; Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 86-88.

²⁰³ Görgen, a.g.t., s. 23, 55, 57, 60.

²⁰⁴ Araf, 7/40.

²⁰⁵ Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 86.

²⁰⁶ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. I, s. 264; Efendioğlu, a.g.t., s. 54-55.

²⁰⁷ Yazır, Hak Dini, c. II, s. 1112-1113; Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 61; Kazım Ural (2015). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili İşığında Ehl-i Kitap Kavramı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 148-150, 165-166.

Anlaşılabileceği üzere Elmalılı, İsa'nın (a) beden ve rûhen semaya yükseltildiğini savunmaktadır. Bir kanaate göre ise Elmalılı, İsa'nın nüzûlüne dair mervî hadislerle, sahih olmalarını da göz önünde bulundurarak,²⁰⁸ mecazi anlamlar yüklemekte, ahir zamanda İsa'nın (a) nüzûlünü beden bir nüzûl olarak anlama yerine, hadisleri tevil etmek suretiyle mecazi ve sembolik olarak anlamakta ve manevî timsalinin geleceğini ve Hıristiyanlığın İslâm'a kalbolacağını belirtmektedir.²⁰⁹

Yazır İsa'nın (a) inmesiyle ilgili olarak da onu kabullenemeyip öldürmeye kalkan Yahudilerin bu teşebbüsüne karşılık Allah'ın onu göğe kaldırdığını, Yahudilerin ise onun yerine ona benzeyen birini öldürdüğünü söylemektedir. Müellif, İsa'nın (a) kıyamete yakın bir zamanda yeryüzüne inerek Deccâli yok edeceğini düşünmektedir. Bu halin İsa'ya tahsisini de onun ölümü diriltmesi gibi büyük bir mucizeye sahip olmasına bağlamaktadır.²¹⁰

Oysaki İsa aleyhisselam, Kur'an'ın genel anlatımına göre ecelini tamamlamış ve ölmüştür. Böylelikle "Biz senden önce hiçbir beşere ebedilik vermedik" ve "bütün nefisler ölümü tadacaktır"²¹¹ ilkeleri, İsa'nın (a) ölümü fenomeninde de yürürlüğünü sürdürmüş ve İsa böylece ölmüştür.²¹² Dolayısıyla Hıristiyanların "millenium" inancına uygun olarak İsa'nın ölmediği ve yeryüzüne ineceği yönünde gelişen ve İslâm inançları arasında bulunmayan "Mesihçilik" anlayışının temelsiz olduğu anlaşılmıştır.²¹³

Binaenaleyh İsa (a) ile ilgili ayette geçen 'teveffa' kelimesine 'rûhu kabzetmek'ten başka bir mana vermek caiz değilse de İsa'nın (a) ölmediği ve kıyametten önce döneceğini haber veren hadisler karşısında söz konusu kelime zahirine aykırı²¹⁴ bir mana ile te'vil edilmelidir,²¹⁵ diyen Elmalılı'nın bu değerlendirmesinde, tıpkı bu meselede olduğu gibi âhâd hadisleri Kur'an'ın önüne geçirmesi hiç de isabetli görünmemektedir.²¹⁶

d. Şefaât

Şefaati, hürmetli birinin madununda bir diğeri hesabına reca ve niyaz ile yardım ederek ona inzımam etmesi şeklinde tanımlayan²¹⁷ Elmalılı, şefaatin ancak Allah'ın izni ile olabileceğini ve onun izni olmaksızın katında hiç kimsenin şefaate edemeyeceğini bu yüzden insanların Allah'tan başka medet umdukları şeylerin kıyamette kendilerine hiçbir fayda sağlamayacağını ifade etmektedir. Dahası böylesi bir yaklaşımın Allah'ın kullarına Allah'tan daha çok sahip çıkmak yetkisini kendinde görme anlamına geleceğini düşünür. O'na göre, şefaate ancak "şefaate izinli olanlar, kendi kendilerine değil, yine Allah'ın dilediklerine şefaate imkân bulabilirler."²¹⁸ Ayrıca Allah'ın (c) Peygamber'e (s) şefaate için izin isteme yetkisini bahsetmiş²¹⁹ olduğundan ve ona Allah tarafından "Makâm-ı Mahmûd"²²⁰ yani Şefaate-ı Uzma'nın verileceğinden bahsetmektedir. Böylelikle onun da geleneksel şefaate anlayışını benimsediği anlaşılmaktadır.²²¹

²⁰⁸ Hızır'ın hayatta olup olmadığı ile ilgili görüşleri kaydederken de bu kriteri kullanmaktadır: Sahih hadisler ve akli deliller 'vefat etti' diyenlerin görüşünü desteklemektedir. Bundan başka görüşe meyiletmeye sebep yoktur. Yazır, Hak Dini, c. V, s. 3261 (Kehf 18/65; Alûsî'den naklen); Çelik, a.g.m., s. 25; Arslan, a.g.t., s. 74.

²⁰⁹ Cantürk, a.g.t., s. 62, 101-102.

²¹⁰ Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 78; Koç, a.g.t., s. 36-40.

²¹¹ Enbiyâ: 21/34-35.

²¹² Bkz. Davut Tekin (2013). *Hiz. İsa'nın Nüzûlü İle İlgili Rivayetlerin Tahric ve Tenkidi -Hicri 153 ve 241 Tarihleri Arası Hadis Eserleri Örnekleme*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, 193-250; Zeki Ünal (2011). *Hiz. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 11-24, 129-219, 245-247.

²¹³ Ural, a.g.t., s. 148, 166; Cantürk, a.g.t., s. 49, 64-67; İlyas Çelebi (2000). "İsa (Kelâm)", İstanbul: DİA, c. XXII, s. 465.

²¹⁴ Yazır, Hak Dini, c. II, s. 1112.

²¹⁵ Yazır, Hak Dini, (şdl.), c. II, s. 371-375; Cantürk, a.g.t., s. 45; Koç, a.g.t., s. 38.

²¹⁶ Yavuz, a.g.m., c. XI, s. 62.

²¹⁷ Şeker, a.g.t., s. 94; Akbulut, a.g.m., s. 277.

²¹⁸ Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 11-12; Berberoğlu, a.g.t., 73-75; bkz. Yazır, Hak Dini, c. II, s. 850-851.

²¹⁹ Krş. Yaşar Düzenli (2008). *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaate*, 2. bsk., İstanbul: Pınar Yayınları, s. 41, 45, 50, 70-71, 76-78, 117-119, 154, 159-160, 168, 183-186, 279-291; Mustafa Akman (2016). "Şefaate ve Tevessül'ün Mahiyeti ve Değeri", Van: *Bilge Adam dergisi*, yıl: 15, sayı: 40, s. 127-133.

²²⁰ Murat Sülün "Umulur ki Rabbin seni övülmüş bir makama ulaştırır." (İsra 17/79) ayetini şefaate ile ilişkilendiren geleneksel anlayışa yönelik itirazlarını dile getirdiği "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım" başlıklı makalesinde şu isabetli kanaatleri ifade eder:

Kutsal ya da seküler herhangi bir ifadenin doğru anlaşılmasını sağlayan birtakım kurallar vardır. Kur'an da bir anlama objesi olduğuna göre, onun da bir usul çerçevesinde anlaşılması beklenir. Ayet ya da surelerin, tarihî/ tabii ortamlarından soyutlanmadan, hem kendi bütünlükleri hem de Kur'an bütünlüğü içerisinde anlaşılması Tefsir ilminin en önemli ilkesidir. Şüphesiz, ayetlerin doğru anlaşılmasında Peygamber ve davâ arkadaşlarına isnat edilerek aktarılan gelen sözler de büyük rol oynamaktadır; anlam, onlar sayesinde belirginleşmekte, kapsam onlar sayesinde daralıp genişlemektedir. Bununla birlikte, Kur'an'ın nüzul dönemine ait tarihî veriler daha önemlidir; bunlar söz konusu rivayetlere göre daha kesindir. Meselâ, Hicretin gerçekleşip gerçekleşmediği tartışılabilir mi? Buna karşılık, Kur'anî bir terkinin ne anlama geldiğine ilişkin bir rivayet pekâlâ tartışılabilir: Bu söz gerçekten söylenmiş midir, aktaran kişi güvenilir, mazbut biri midir, ilgili ifadeyi doğru anlamış mıdır, ne kadar doğru anlatabilmiştir, çıkan anlam Kur'an'ın makâsı ve tarihî gerçeklerle ne kadar uyumludur?

Bütün kelimelerde olduğu gibi, dinî kelimelerde de zamanla bu tip daralma ve genişlemeler olabilmektedir. Kur'an kelimelerinin aslı anlamları da çeşitli ilimler tarafından genişletilmiştir ki bu, Kur'an'daki ayet ve kavramların anlamını yönlendiren rivayetlerde, özellikle de sebeb-i nüzul rivayetlerinde vâkidir.

Makâm-ı Mahmûdun Peygamber'in uhrevî şefaate yetkisi ile ilişkilendirilerek anlaşılmasında Hadis koleksiyonlarındaki rivayetlerin etkisi yadsınmaz. Zira Kur'an kavramları ile ilişkili rivayetlerin Kur'an tefsirleri üzerinde olumsuz etkiler yapabildiği ortadadır

G. Kader

Emine Efendioğlu'nun kanaatine göre Elmalılı'nın kader kavramına yüklediği anlam, Mâtürîdî ekolünün benimsediği çizgide²²² yer almaktadır. O, kaderi "alın yazısı" olarak kabul etmez. Ona göre kader sadece, âlemde olup-biten her şeyin belli bir ölçü ve imkâna göre meydana gelmesinin önceden belirlenmesidir.²²³ Bir diğer tanımla kader, bütün işlerin öncesini ve sonrasını belirleyen Hakk'ın hüküm ve takdiridir.²²⁴

Bu anlamda Yazır'a göre Allah Teâlâ insanı hem iyiyi hem de kötüyü seçebilecek kabiliyette,²²⁵ irâde sahibi bir varlık olarak yaratmıştır. Nitekim "dilediğinizi yapın"²²⁶ mealindeki ayet insanda irâdenin mevcudiyetini gösteren özlü bir ifadedir. Esasen Allah, insana irâde bahşederek onun hür olmasını bizzat kendisi dilemiştir.²²⁷ Dolayısıyla insanın insanlığı ve diğer varlıklardan farkı, onun irâde (hürriyet) ve tercih (ihtiyâr) gücüne sahip olmasına dayanır. Başka bir ifadeyle insanın irâde özgürlüğüne sahip olması, onun insanlığının bir gereğidir. Irâde hürriyeti, tercihte bulunma kabiliyetini beraberinde getirir. Irâde ve tercih ise insanı diğer varlıklardan farklı kılan akıl gücüne dayanır.²²⁸

Yazır'a göre dinin mahalli akıl sahipleridir ve dinin şartı akıl ve ihtiyâr sahibi olmaktır. Nitekim irâde ve ihtiyâr sahibi olmayan canlılar dinî tecellîye mazhar olmazlar. Çünkü irâde ve ihtiyâr sahibi olmayandan gelen hayr gayr-i irâdî olur ki buna cebr denilir. Elmalılı'ya göre ihtiyâr yoksa dinden de söz edilemez. Çünkü dinde, yani dinin gereklerini yerine getirmede zorlama yoktur. Zorlama sonucu yapılan amelde, dinin vadettiği sevap bulunmaz. Rıza ve iyi niyet bulunmayınca hiçbir amel ibadet olamaz. Yazır'a göre hak din zorla değil, seve seve hayır yapan fail-i muhtâr/ hür irâdeli insanlar yetiştiren bir kanun-ı terbiyedir.²²⁹ Bu izahlarından anlaşılacağı üzere Elmalılı aklı ve hür irâdeyi dinin merkezine yerleştirmektedir.²³⁰

Elmalılı, insanın sahip olduğu bu irâdeye irâde-i cüz'îye veya kesb adını vermektedir. Buna göre Allah bir fiil yaratır kul da onu kesbeder. Elmalılı, Allah'ın fiili ile insanın fiili arasındaki farkı, insanın iki fiili olduğundan hareketle açıklamaktadır. Burada Mâtürîdî çizgisini sürdüren Elmalılı'ya göre insanın, biri nefes alma, yeme, içme, uyuma gibi zorunlu; diğeri özgür irâdesiyle gerçekleşen iki tür fiili vardır. Birinci tür fiillerin sebebi insan olmakla birlikte, asıl sebebi Allah'tır. İkinci tür, yani irâdeyle gerçekleşen fiillerde ise insan talep eder ve Allah da o fiili yaratır. Ahlâkî olarak değerlendirilen bu davranışları insan, özgür irâdesiyle tercih etmiş ve gerçekleştirmiştir. Irâde ve niyetin söz konusu olduğu bu tür fiillerin faili insanın kendisi, yaratan ise Allah'tır. Dolayısıyla insanın özgür irâde ve iyi niyet ile gerçekleştirdiği ikinci tür fiiller,

Şüphesiz, ba's kelimesinin anlamının Ahiretteki yeniden diriliş'le sınırlandırılması ve makâmın Kur'an bütünlüğü içerisindeki 'vatan/ toprak' anlamı dururken tamamen 'manevî, uhrevî bir rûtbe' olarak anlaşılması da söz konusu anlayışta etkili olmuştur; ancak müfessirlerin anlayışını, asıl bu tip rivâyetlerin etkilemiş olduğu aşikârdır. Bilindiği gibi, ilk asırlarda tefsirde dirâyet değil rivâyet esas alınmakta; dirâyet ve rey esaslı tefsir neredeyse küfre eşdeğer görülmekteydi. Oysa ilgili ayete; bilimsel bir yaklaşımla; mezhep görüşlerinden bağımsız, anlamın kavramsal araçları ışığında bakıldığında bu cümle ile şefaât yetkisi arasında ikna edici bir alâka kurulamamaktadır. Çünkü ayette, Peygamber'e; kendisinin öyle bir yere gönderilebileceği müjdelenmektedir ki o sayede muazzam bir kıyam gerçekleştirecek, İslâmiyet açısından hemen her şeyin bittiği zannedilen bir noktada iş yeniden başlayacak ve bu sayede dost-düşman herkes tarafından övülecektir.

İmdi makâm-ı mahmûd uhrevî şefaât yetkisi olarak anlaşılınca, ayetin ilgili kısmı da 'Umulur ki, Rabbin seni kıyamet günü diriltip makâm-ı mahmûda oturtur' şeklinde açıklanmıştır. Böylece, ba's ve makâm-ı mahmûd tabirleri tamamen ahiretle ilgili birer vâkıa olarak tefsir edilmiş olmaktadır. Hatta daha da ileri gidilerek, bu makamın "kıyamet günü Peygamber'in Allah'la birlikte oturacakları! taht" olduğu söylenmiştir. Bu yaklaşımın kaynaklandığı temel zaafın Kur'an'a geleneğin etkisi altında kalarak parçacı yaklaşım olduğu söylenebilir. İnzal sonrası dönemde oluşan kâinatın, şerefine yaratıldığı, Nûr-ı Muhammedî ve şefaât-i uzma sahibi, Cebrail'in dahi fevkindeki yüce varlık' perspektifinden yaklaşmıştır. Yani, realite göz ardı edilerek Peygamber'le ilgili sonradan oluşan algılar, geçeğin yerine geçmiştir. Kur'an yorumcusuna düşen, öncelikle, ayetin ne dediğini yani gerçek anlamını tespit etmek olmalıdır. bkz. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:2, 2009, s. 14, 24, 28-30, 34, 36-37; ayrıca Mustafa Akman (2013). "Amelin Makbul Olması İçin İman Şartı mıdır?", İstanbul: *Kur'anî Hayat dergisi*, yıl: 6, sayı: 28, s. 64-70.

²²¹ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. II, s. 156; Efendioğlu, a.g.t., s. 48-50; Şeker, a.g.t., s. 93-94; Berberoğlu, a.g.t., 57, 73-75; Aydın, *Allah, Nübüvvet ve Ahiret*, s. 204-208; Halis, a.g.t., s. 133-134.

²²² Bkz. Berberoğlu, a.g.t., 80.

²²³ Efendioğlu, a.g.t., s. 55.

²²⁴ Yazır, Hak Dini, c. IV, s. 2670-2671; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 12.

²²⁵ İyinin ve kötünün ne olduğunu tartışırken, önce iyi ve kötü hakkında bir tasavvura sahip olma imkanı üzerinde durmak gerekir. Nasıl oluyor da biz, bazı davranışların iyi bazılarının da kötü olduğunu düşünebiliyoruz? Yazır bu soruyu, insanın kendi hayatında bizzat yaşadığı tecrübelerle izah etmeyi dener. Ona göre, biz, eğer bazı şeylerden elem, bazı şeylerden haz duymasaydık, iyi ve kötü hakkında bir tasavvurumuz olmazdı. Elbette burada söz konusu olan bir değer kaynağı olarak haz ve elem değil, aksine bir tasavvurun hissi temeli olarak haz ve elem söz konusudur. Yazır, böylelikle hazcılıktan ayrılmış olmaktadır. Eğer insan sadece haz ve elem duymaktan başka bir şeye sahip olmasaydı, o zaman, belki hazcılara hak vermek gerekecekti. Hâlbuki insan sadece anı yaşamıyor; yaşanan an bile ne geçmiş zamandaki tecrübelerden bağımsız olarak gerçekleştiriyor ve ne de istikbale yönelik beklentilerden bağımsız olarak. Her insan, davranırken, hem hafızasına istinad ediyor hem de belirli bazı umutları da, belki hafızasına da dayanarak, nazarı dikkate alıyor. O halde hazcılığı savunanların, bu savunmalarının arka planında, insanın yanlış bir tarifi yatıyor gibi gözüküyor. Görgün, *Sosyal Felsefesine Giriş*, s. 218-219.

²²⁶ Fussilet 41/40.

²²⁷ Akbulut, a.g.m., s. 279.

²²⁸ Mehmet Türkeri, Muhammed Hamdi Yazır Elmalılı'nın Ahlak Felsefesi, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2004, 92-94.

²²⁹ Halis Albayrak (1993). "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'an'da Din Kavramı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 282-284; Ertekin, a.g.t., s. 126.

²³⁰ Ertekin, a.g.t., s. 126.

ahlâkî bir değer kazanmaktadır. Buna göre Allah, insana cüz'î irâde vermiştir. Irâde, "iki makdurdan birinin tercihini gerçekleştiren sıfat" olarak tanımlanmaktadır. İnsan bu cüz'î irâdesi ile hidayete ermek veya dalalete düşme noktasında muhayyerdır. Burada Allah'ın keyfi olarak insanı hidayete erdirmesi veya dalalete düşürmesi gibi bir şey söz konusu değildir. Aksine insan kendi özgür irâdesi ile ortaya koyduğu davranışlar neticesinde iyi veya kötü bir sonuca ulaşmaktadır. Elmalılı, Allah'ın dilediğini hidayet edip dilediğini dalalete düşürmesinin, insanın kendi özgür irâdesiyle tercihinden sonra insanda ortaya çıkan bir durum olduğunu belirtmektedir.²³¹

Elmalılı Allah'ın irâdesinin insan irâdesine göre şekillendiğini; insanın bir yönüyle hür diğer yönüyle mecbur bir varlık olduğunu, İlâhî irâdenin, insanın ne yapacağını belirlemediği ancak ne yapabileceğinin sınırlarının belirlendiği bir irâde olduğunu söyler. O, kader inancını, Allah'ın irâdesi ile insana verilen irâdeyi temel alarak izah etmeye çalışır. İnsan bir yönüyle hür, diğer yönüyle mecbur bir varlıktır. İnsan, hürriyet ile mecburiyeti bünyesinde toplamakta bu yüzden sorumlu tutulmaktadır. Zira insanın hür olduğu alanda ilâhî irâde insan irâdesine bağlı olarak tecellî eder. Bir başka ifadeyle takdir, insanın ne yapacağını belirlenmesi değil ne yapabileceğinin sınırlarının belirlenmesidir. Kedisine hürriyet verilen insanın sorumlu tutulabilmesi ancak bu şekilde olur.²³²

Allah'ın bize yönelik yükümlülükleri, mecburiyetlerle (zorunlu olarak) değil, hür irâdeye dayalı konular ile ilgilidir. İtaat, insanın bu yükümlülüklerle irâdesi ile uyması; itaatsizlik ise, bu yükümlülüklerle yine kendi irâdesi ile aykırı davranmasıdır. Bu şekilde hür irâde ile yapılan fiillerin takdir edilmesi/ kader olarak belirlenmesi ve kulun irâdesinin yaratılması, Allah'ın takdir ve dilemesini kulun dilemesine dayandırmak ve bağlamak demek olduğundan²³³ bunlar da kaza ve kader yani salt zorunluluk değildir. Gerçi Allah dilemeyince kimse bir şey yapamaz. Fakat itaatsizliğin ilâhî takdir ve irâdeye bağlı oluşu Allah'ın rızası değil, suçlunun rızası bakımındandır.²³⁴

Şüphesiz hayatın seyri içerisinde insanın çaresizce "kader" diyerek tevekkül ile karşıladığı bazı musibetler vardır. Elmalılı'nın, musibetler karşısında insanın sergilemesi gereken tutum ve davranışları da kader inancı çerçevesinde değerlendirdiğini görmekteyiz. Musibeti, "hedefine isabet eden mermi gibi insana şiddetle dokunan hadise ve felaket olarak tarif eden Yazır, bunları iki kısma ayırmaktadır. Birincisi tabii afetlerdir. İkincisi ise, hastalık, açlık ve ölüm gibi insanın bizzat kendisi üzerinde meydana gelen olaylardır. Bütün musibetlerin Allah'ın takdiri ile insanın başına geldiğini ifade eden Elmalılı, "Başınıza gelen herhangi bir musibet kendi ellerinizle işledikleriniz yüzündendir"²³⁵ ayetindeki hitabın günahkârlara mahsus olduğunu; bununla beraber Bakara 2/155. ayete dayanarak günahkâr olmayanların sabretmek suretiyle sevap ve derecelerinin yükseltilmesi için musibetlere maruz kaldıklarını ileri sürer ve bu tür musibetlerde esas gayenin imtihan olduğunu vurgular.²³⁶

Yazır'ın bildirdiğine göre Allah, insanın sorumluluğunu özgür eylemine bağlamış olduğundan, insan yaptığının vebalini görecek. İnsan yaptığı hayır veya şer, sevap veya günah fiillerini kendi isteğiyle yaptığı için onun defterine bunları yazıcılar kaydetmektedir. Ve kıyamet günü âyetin ifadesiyle "Biz, her bir insanın kaderini kendi çabasına bağlı kıldık. Nitekim Kıyamet Günü onun önüne, (dünyada yapıp ettiği) her şeyi kayıtlı bulacağı bir sicil konacaktır,"²³⁷ buyurularak insanın ömrünün özeti olan hesap için amel defterinin varlığı ortaya konulmuştur.²³⁸ Yazır, kaderi ilgilendiren birer mefhum olan tedbir ve takdir ile ilgili olarak ise "bir işin iyi bir şekilde yapılabilmesi için ardını ve akibetini, önünü, sonunu gözeterek düzenlenmesi ve idâresi demektir," der.²³⁹

Elmalılı'nın kader konusundaki yaklaşımı için Yakup Yıldırım, Yazır'ın, klasik kelâm anlayışının tesirinde kalarak; iyice irdelenip, sorgulanmamış bazı görüşler ileri sürdüğünü belirtmektedir. Yıldırım, Yazır'ın, yenilikçi anlayışıyla yan yana koyamadığı kader açılımı ile insanın cüz'î irâdesini iptal eden, sorumluluk konusunu karmaşık hale getiren açıklamalarıyla şaşkıncu bir durum sergilediğini düşünmektedir. Zira ona göre Yazır'ın kader anlayışı, tutarlı olmadığı gibi; sorumluluk anlayışını temelden sarsan, insanın sorumluluğu konusunda şüphe doğuran, insanın yaptığı yanlışların sebebinin, Allah'ın

²³¹ Toksöz, Ahlakın Dini Temeli, s. 265-266; bkz. Yazır, Hak Dini, c. I, s. 105-106; c. IV, (Mukaddime) s. IX.

²³² Sabri Yılmaz (2001). "Elmalı'ya Göre Kader İnancı Ve İnsan Hayatındaki Yeri", *Günümüz İnanç Problemleri (İlahiyat Fakülteleri Kelam Anabilim Dalı Sempozyumu 7-9 Eylül 2001 Erzurum)*, s. 178; Sabri Yılmaz (2006). "Hak Dini Kur'an Dilinde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, s. 150, 161.

²³³ Bkz. Mehmet Türkeri, Muhammed Hamdi Yazır Elmalı'nın Ahlak Felsefesi, Tıbyan Yayıncılık, İzmir, 2004, 92-94, 119.

²³⁴ Kamil Kala (2008). *Elmalı Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Kader - Rızık İlişkisi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş: Basılmamış Yüksek Lisans Projesi, s. 10, 14, 31.

²³⁵ Şura, 42/30.

²³⁶ Efendioğlu, a.g.t., s. 55-56.

²³⁷ İsrâ, 17/13.

²³⁸ Yazır, Hak Dini, (sdl.), c. IX, s. 25; Yılmaz, Ahiret Anlayışı, s. 81.

²³⁹ Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 12.

yazdığı kader olacağı düşüncesinin kapısını aralayan, suçun faturasını Allah'a çıkarmayı çağrıştıran ve sorumluluk anlayışını alt üst eden bir anlayıştır. Bu büyük bir yanılğı ve büyük bir hatadır.²⁴⁰

Ne var ki kanımızca Elmalılı, kader konusunda Ehl-i Sünnet paradigmasının sınırlarını zorlamıştır. Bu konuda az rivâyet kullanmış; Kur'an merkezli bir çözüm yoluna gitmiş gözükmektedir. Nitekim irâde sahibi olan insanın, ilâhî irâde karşısındaki konumunu Elmalılı, daha çok Şiâ âlimlerince kullanılan 'emrun beyne emreyn *أمر بين أمرين*²⁴¹ tabiri ile açıklamaktadır. Buna göre insan bir yönüyle hür, diğer yönüyle mecbur olan bir varlıktır. Başka bir ifadeyle insan, hürriyet ile mecburiyeti bünyesinde toplamakta,²⁴² bu yüzden sorumlu da tutulmaktadır. Zira akıl ve irâde sahibi olarak ahsen-i takvim üzere yaratılması, başıboş bırakılmamasını gerektirmektedir. Burada ilâhî irâde, insan irâdesine bağlı olarak tecellî etmektedir. Aslında Yazır'ın bu yorumu, Allah'ın insana hürriyet verdiği alanda kendi irâdesine sınır koyduğunun üstü kapalı bir ifadesidir.²⁴³

Öte yandan Elmalılı, yenilen, içilen, giyilen ve faydalanılan bütün nimetleri rızık olarak değerlendirir. Bundan dolayı haram olan şeylerin de rızık olabileceği görüşünü savunan Ehl-i Sünnet gibi Elmalılı da rızık konusunda, sahip olunsun olunmasın, maddî manevî, dünyevî uhrevî, faydalanılan her şeyin rızık olduğunu söyler. Ona göre makam, mevki, akıl, ilim, ahlâk gibi unsurlar da rızıkın kapsamına girer. Rızıkla ilgili on kadar ayette Allah'ın dilediğine bol, dilediğine kıt rızık verilebileceğinden bahsedilir. Elmalılı bu ayetlerde rızıkın takdirini Allah'ın irâdesiyle ilişkilendirmiştir. Fakat Allah'ın irâdesinin kulların fiillerine bağlı olarak tecellî edeceğine ve Allah'ın irâdesinin cebir manası taşımadığı, Yunus 10/100. ayetteki Allah'ın dilemesinin kullarına verdiği bir özgürlük olarak anlaşılması gerektiği malumdur. Buna göre rızıkın azlığı veya çokluğu kaderin ya da alın yazısının keyfi bir sonucu olmayıp kesinlikle insanın kendi gayret ve çabalarının sosyal, ekonomik, kültürel ve coğrafi unsurların bir sonucu olduğu anlaşılmaktadır. Bütün tabiat kanunları (sünnetullah) Allah tarafından konulduğundan rızıkın az veya çok olması ya da Allah'ın dilediğine az, dilediğine çok vermesi gibi ifadelerin Allah'a izafe edilmesi Kur'an'ın ifade biçiminden kaynaklanmaktadır. Yani rızıkın az ya da çok olması insanın kendi irâdesiyle çalışmasının veya çalışmamasının bir sonucudur. Bu bir önceden takdir edilme işi değildir. İnsanların rızıklarının farklı oluşları arasında sosyal, ekonomik, siyâsî, coğrafi vb... unsurların çok büyük etkisi söz konusudur. Örneğin sanayisi gelişen ülkelerdeki insanların rızıkları diğer ülkelerdeki insanlarından çok daha iyi olduğu için hayat standartları da oldukça iyidir. Bu yüksek standartlar doğal olarak insanların maddî yaşam kalitesini ve huzurunu yükseltmektedir.²⁴⁴

Bu arada ecel meselesi de kader probleminin ayrılmaz bir bölümünü teşkil eder. Bu bakımdan Yazır, Enam 6/6 ayetinde²⁴⁵ zikredilen birinci ecel ile insan için varlığı inkar edilemeyen ölüm vaktinin, ecel-i müsemma ile de kıyamet vaktinin kastedildiğini ifade etmektedir. Elmalılı, "bazı kimseler ecel-i müsemma (tabiî ölüm) ve ecel-i kazâ (kaza ile gelen ölüm) diye iki ecel tasavvur ederler" diyerek bu husustaki tartışmalar bağlamında ecelin bir oluşu, inkar edilme imkanı bulunmayan apaçık bir gerçektir. Buna rağmen birtakım insanların bu meseleyi karmaşık bir problem gibi "ecel bir mi, iki mi?" diye tartışmaları konuyu kavrayamamalarından kaynaklanır, demektedir.

Görüldüğü gibi Yazır, İlâhî takdiri bir imkanlar sahası olarak telâkkî etmektedir. Zira takdir, Allah'ın ezeldeki ilmi, kaza o ilmin sonsuzluktaki fiile çıkarılmasıdır. Böylece Elmalılı, "tabiî ömür" tabirinin soyut bir teori olduğunu ifade ederek şöyle der: Her ne olursa olsun ölüm bir yok etme ve tahrip olmaktan çıkamaz, ihtiyârlama esasen bir helâk etme eseridir, yoksa tabiatın tabiat olarak gereği devamlılıktan başka bir şey değildir. Dış tesirler ile yok etme söz konusu olmayınca tabiî ömrün sonsuz olması gerekirdi. Demek ki, hüküm tabiatta değil, onu yaratandır. O halde tabiat sözü bir yanıltma ve şüpheye düşürmeden ibarettir.

Diğer taraftan Yazır, "Onları günahlarından dolayı helâk ettik"²⁴⁶ ayetini tefsir ederken milletlerin ecelleriyle ilgili olarak şöyle der: Bundan anlaşılıyor ki, ümmetlerin ecellerinin gelmesinde günah ve hatalar önemli yer tutar. Bu ecel sorumluluk süresi (ecel-i mes'ûliyet)nden bir andır. Bununla beraber, böyle olması

²⁴⁰ Yıldırım, a.g.t., s. 34-36.

²⁴¹ İhtiyâr ve Cebr söyleminde, el-emru beyne'l-emreyn *أمر بين الأمرين* ilkesine; yani insanın fiillerinde mecbur olmadığı aynı zamanda bütün işlerinde kendi başına bırakıldığı düşüncelerinin her ikisinin de batıl olduğu, gerçeğin bu iki görüşün arasında bir görüş olduğuna inanmak - la cebr vela tefviz bel emrun beyne lemreyn *أمر بين الأمرين* (ne cebr, ne de tefviz, emr, bu ikisinin ortasıdır). Sabri Yılmaz (1997). *Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, s. 37; Yılmaz, Kader İnancı, s. 174-176; Yılmaz, Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri, s. 154-155; Halis, a.g.t., s. 138, 144; bkz. Yazır, Hak Dini, c. II, s. 1398 (Nisa 4/79), c. VIII, s. 5627-5630 (Tekvir 81/29).

²⁴² "İş ne cebr ve icab-ı mahz, ne de mutlak hürriyettir. Belki, ikisi arasında orta, icab ile serbest seçimin sonucu, iki durum arasında bir durumdan ibarettir." Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 12; bkz. Yazır, Hak Dini, c. I, s. 664-665 (Bakar 2/186).

²⁴³ Bkz. Yılmaz, Kader Problemi, s. 12, 37-38, 41, 52, 62-63; ayrıca bkz. Berberoğlu, a.g.t., 81.

²⁴⁴ Kala, a.g.p., s. 29, 31; Halis, a.g.t., s. 149-150.

²⁴⁵ Onlardan önce nice nesilleri yok ettiğimizi görmezler mi? Size vermediğimiz bütün imkânları kendilerine verdiğimiz, gökten üzerlerine bol bol yağmurlar indirip evlerinin altından ırmaklar akıttığımız toplumları, günahları sebebiyle helâk ettik ve onların ardından başka nesiller yarattık.

²⁴⁶ Enam 6/6.

onun takdir edilmiş olmasına engel olmadığı gibi, ecelin birden fazla olmasını da gerektirmez. Ancak şu sabit olur, bir ümmet vazifelerinde kusur etmezse pek uzun müddet yaşaması, devam ve bekası mümkün olacaktır. Yani helâk olan ümmetler kendi kusur ve günahları sebebiyle helâk olmuşlardır. Buradan hareketle, milletlerin, dinin emirlerini yerine getirip, yasaklarından kaçınarak, toplumu fesada uğratan tutum ve davranışlardan uzak kaldıkları takdirde "ecel-i müsemmâ" ile kastedilmek istenen kıyamete kadar yaşamalarının mümkün olduğunu söyleyebiliriz.

Nitekim Yazır, "Her ümmetin bir eceli vardır. Ecelleri gelince ne bir an geri kalabilirler, ne de bir an ileri gidebilirler"²⁴⁷ ayetini izah sadedinde fertleri dinlerine bağlı olan milletlerin dünyanın sonuna kadar varlıklarını sürdürebilmelerine engel olmadığını belirtir. Bu da demektir ki, her bir insana ait olan ecel ile toplumların eceli aynı değildir, insanların az-çok yaşayabilecekleri bir ömür vardır. Toplumların da dinin gereklerini yerine getirerek yaşayabilecekleri son sınır kıyamet vaktidir.

Görüldüğü gibi Elmalılı insan için ecelin bir olduğunu ısrarla vurgulamıştır. Buna karşılık ecel-i müsemmâyı kıyamet vakti olarak yorumlamış, fakat bu hususta aynı ısrarı gösterememiştir.²⁴⁸

Kısacası Yazır için hangi mana düşünülürse düşünülün ömür ve ecel birdir; bir defa gerçekleşir. Bir insan için iki ecel tasavvur etmeye imkân yoktur. Onun, ölüm her ne sebeple olursa olsun, ecel gelmiş, bir ömür sona ermiş olur, diyerek, ecelin ezelde takdir edildiği ve sonradan değişmeyeceği düşüncesinde olduğu gözükmektedir. Yazır'ın böylesi konularda Ehl-i Sünnet'e uygun düşüncelere sahip olduğu ve çoğu kez Ehl-i Sünnet'in Mâtürîdî çizgisinde yer aldığı anlaşılmaktadır.²⁴⁹

Sonuç

Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinden olsa gerek çoğunlukla müfessir kişiliğiyle tanınmış, onun kelâmcı yönü büyük ölçüde ihmal edilmiştir. Oysa onun kelâm ve hatta felsefe ile de yakın ilişkisi vardır. Elmalılı, incelediği felsefî eserlerden felsefenin İslâm Dinine hizmet ettiği görüşüne varmıştır. Kelâmî görüşleri ve itikâdî konuları desteklemek maksadıyla felsefeye yönelen Elmalılı, önemli bir kelâm âlimidir. O, aynı zamanda tasavvuf ve tasavvuf felsefesi ile de yakından ilgilenmiştir. Düşüncelerini felsefî, kelâmî ve tasavvufî meseleler üzerine yoğunlaştıran Elmalılı, kelâmî konularda, tefsirini yazarken kendisine koşulun Sünnî/ Mâtürîdî- Hanefî paradigmaya göre yazılması prensibine büyük ölçüde uymuştur.

Klasik kelâmî tefsir ekolünün günümüz temsilcisi olarak da görülen Elmalılı'nın tefsiri Fahrettin Râzî tefsirinin neredeyse çağdaş bir versiyonu gibi durmaktadır. O, İslâmî düşünce ve yaşantıyı yeniden canlandırma gayreti ile ortaya koyduğu eserlerinde, temel Kelâmî problemlere değinmiş ve bazı konuları çağın ilmi gelişmeleri ışığında açıklamaya çalışmıştır.

Kelâm'ın pek çok temel problemine değinen Elmalılı, dinde teceddüdü savunmuş ve akla büyük önem vermiş olsa da tefsirinde kelâmî konularda, genelde ehl-i sünnet görüşlerinin dışında, yeni bir bakış açısı sunamamıştır. Mamafih müellifin kelâm alanında müstakil bir eseri olmamakla beraber hemen her çalışmasında, kelâmî problemlere geniş yer verip çözümler aradığı bilinmektedir. Zira ona göre din felsefesi sayılması gereken kelâm ilmi, İslâm felsefesinin asıl temsilcisidir.

Bu bağlamda Elmalılı, bilginin kaynağı olarak vahiy, akıl ve duyuların yanı sıra keşf, ilhâm, his ve sezgiyi de kabul etmektedir. Bunların yanında hakikatin bilgisine basiret ve kalp gözüyle ulaşılabilceğini de belirtmektedir. Bütün peygamber ve velilerin bilgisi Allah katındandır diyen Yazır, sahabe ve tabiinden gelen haberleri dinî açıklamalar (nass) olarak sunmakta ve din açısından bu açıklamalardan vazgeçilmesinin adeta mümkün olmadığı intibahı uyandırmaktadır. Dahası Elmalılı, bazı ayetlerin tefsiri sadedinde verdiği hadisleri, hadis kritiği açısından tenkide tabi tutmadan yer vermektedir. Nitekim tasavvuf felsefesine dair konularda ve beşerüstü peygamber tasavvurunda bunun bolca örneklerini görmek mümkündür.

Ona göre iman için salt bilgi yeterli değildir. Zira bunun için sevgi de şarttır. Akıl, Allah'ı bilmenin aleti olarak değerlendiren yazarımız, akıl mevcut olmadığı zaman diğer bilgi vasıtalarının da kıymetini yitireceğini ifade etmektedir. Bu durumda dinin temel şartı, akıl ve irâde özgürlüğü olmaktadır. Zira akıl olmayınca dinin taalluk ve teklifinden; irâde ve ihtiyâr olmayınca da dinin insan davranışlarındaki tesirinden söz edilemez.

İmanın mahiyeti, nerede meydana geldiği, nasıl gerçekleştiği, ne olduğu ve nelere dayandığı gibi hususlar üzerinde hassasiyetle duran Elmalılı'ya göre iman, dil ile beraber kalpten inanmaktır. Hareket ve davranışlarla da bu iman ispatlamalıdır. İmanı Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşleri ve özellikle de Ebu Hanife paralelinde; kalp ile tasdik ve dil ile ikrar şeklinde tanımlayan müellif, kalp ile tasdiki asıl, dil ile ikrarı ise zâid bir rükün olarak değerlendirmiştir.

İlâhî sıfatlar meselesi üzerinde derinlemesine duran müellife göre Allah'ı bilmek O'nun isim ve sıfatlarını bilmekle mümkündür. Zira gerçek ilâh olarak Allah'ın bütün yaratıklara kaynak olan isim ve sıfatları bulunduğu halde, O'nun zâtından hakkıyla bahsetmenin mümkün olmadığını ifade etmektedir.

²⁴⁷ Araf 7/34.

²⁴⁸ Yılmaz, Kader Problemi, s. 56-57, 59-61; bkz. Yazır, Hak Dini, c. II, s. 1195, c. III, s. 1874-1876, 1950, 2156, c. IV, s. 2753, c. VIII, s. 5372.

²⁴⁹ Yazır, Hak Dini, c. III, s.1874-1875; Şahin, Kur'an Tasavvuru, s. 7-13; Halis, a.g.t., s. 147-149.

Elmalılı, insanın da ilâhî irâdeden tamamen bağımsız olmayan bir irâde sahibi olduğunu savunmaktadır. Ona göre Allah Teâlâ, kendi irâdesinden, güç ve kudretinden bazı yetkileri insana vermiştir. Hatta Allah Teâlâ, hidâyetin şartını dahi insanın irâdesine ve bu uğurda çabasına bağlamaktadır. Kader konusuyla da ilgili bu hususlarda Yazır'ın orijinal fikirler savunduğu görülmektedir.

Elmalılı, yenilen, içilen, giyilen ve faydalanılan bütün nimetleri rızık olarak değerlendirir. Bundan dolayı haram olan şeylerin de rızık olabileceği görüşünü savunan Ehl-i Sünnet gibi Elmalılı da, sahip olunsun olunmasın, maddî manevî, dünyevî uhrevî, faydalanılan her şeyin rızık olduğunu söyler.

Yazır'a göre, felsefenin konularından birisi olması gereken peygamberlik, hak dinin menşesidir. Elmalılı'nın peygamber algısının, eğitimini klasik dönemin medrese/ tekkelerinde almış neredeyse tüm İslâm âlim ve mutasavvıflarıyla aynı olduğu görülmektedir. O, ilk yaratılanın Muhammed'in nuru olduğunu rivâyetlere dayanarak dile getirmekte ve hatta ilk diriltmenin de Muhammed'in nûru ile başlayacağını ifade etmektedir.

Yazır'a göre âhiret yurdu katışıksız yaşam, sonsuz hayat demektir. O, âhiret halleri çerçevesinde cennet ve cehennem hayatının ebedî olacağını söylemektedir. Ecelin bir oluşunu ifade eden Elmalılı'ya göre insan öldüğü zaman Allah, sorgu amaçlı iki melek gönderir. Bu bağlamda Elmalılı ilgi kurduğu ayetlerden hareketle kabir azabının varlığına işaret etmiştir. Dahası Yazır'a göre kabir azabı, apaçık bir gerçektir.

Yazır, kıyamet alâmetleri bağlamında geleceği ifade edilen nüzul-i İsa, Dabbe, Deccâl, Ye'cuc ve Me'cuc gibi hususlarda nadiren farklı yorumlar geliştirse de temelde Sünnî düşünceye bağlı kalmıştır. Geleneksel şefa'at anlayışını benimsediği görülen Yazır, Cennet ve Cehennem konusunda ise, her ikisinin de şu an itibarıyla yaratılmış olduğunu kabul eder. Müellif, ahirette mü'minler Allah'ın cemalini görecekler, diyen Ehl-i Sünnet kelâmcılarının görüşlerine katılmıştır.

KAYNAKÇA

- el-AFİFÎ, Ebu'l-Alâ (2000). *İslam Düşüncesi Üzerine Makaleler*, çev. Ekrem Demirli, İstanbul: İz Yayıncılık.
- AKBAŞ, Abdullah (2011). *Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirde Bazı Ayetlerin Eğitim Açısından Değerlendirilmesi*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- AKBULUT, Ahmet (1993). "M. Hamdi Yazır'da Kelâmî Problemler", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 265-280.
- AKDAŞ, Bülent (2010). *Elmalılı Hamdi Yazır'da İmanın Temellendirilmesi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- AKMAN, Mustafa (2011). "Hakikat-ı Muhammedî Düşüncesi ve Bu Düşüncenin Referanslarını Aktaran İki Kaynak ve Müellifleri", *Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt: II, sayı: 2, s. 107-131.
- AKMAN, Mustafa (2013). "Amelin Makbul Olması İçin İman Şartı Mıdır?", İstanbul: *Kur'anî Hayat dergisi*, yıl: 6, sayı: 28, s. 64-70.
- AKMAN, Mustafa (2014). "Hak Dini Kur'an Dili'nde Elmalılı M. Hamdi Yazır", İstanbul: *Kur'anî Hayat dergisi*, yıl: 7, sayı: (Eylül-Ekim) 37, s. 18-33.
- AKMAN, Mustafa (2015). "'Mü'min Firavun' Görüşü ve Eleştirisi (Celâleddin ed-Devvânî'nin, İbn-i Arabî'nin: 'Firavun Tâhir ve Mutahhar Olarak Öldü' Görüşüne Yaptığı Katkıya Ali el-Karî'nin Eleştirisi)", *Kitap ve Hikmet dergisi*, sayı: 9.
- AKMAN, Mustafa (2016). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Düşünce Dünyası", *Sakarya: Değirmen dergisi*, yıl: 13, sayı: (Ocak-Haziran) 43, s. 125-150.
- AKMAN, Mustafa (2016). "Şefa'at ve Tevessül'ün Mahiyeti ve Değeri", Van: *Bilge Adam dergisi*, yıl: 15, sayı: 40, s. 127-137.
- AKMAN, Mustafa (2016). *Celâleddin ed-Devvânî'nin Kelâm Sistemi*, Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Van: Basılmamış Doktora Tezi.
- AKYÜZÖÇLÜ, Hüseyin (2016). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsirde İsrâiliyat Rivayetlerine Yaklaşımı", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: XX, sayı: 65, s. 295-311.
- ALBAYRAK, Halis (1993). "Elmalılı Hamdi Yazır'a Göre Kur'an'da Din Kavramı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 281-289.
- ALBAYRAK, Halis (1993). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 152-168.
- ALBAYRAK, Halis (1993). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışı", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 34, s. 155-173.
- ALGÜL, Hüseyin (1993). "Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde İslâm Tarihi Dökümanlarının Değerlendirilişi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 221-230.
- ARPAGUŞ, Hatice Kelpetin (2006). *Osmanlı Halkının Geleneksel İslam Anlayışı ve Kaynakları*, 2. bsk., İstanbul: Ensar Neşriyat.
- ARSLAN, Mehmet (2013). *Elmalılı İle Süleyman Ateş'in Tefsirlerinin İşâri Yöntem Açısından Mukayesesi*, Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eskişehir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- AŞIKOĞLU, Nevzat Yaşar (1993). "Muhammed Hamdi Yazır'ın Terbiye Anlayışı ve Eserlerine Eğitimci Gözü ile Bir Bakış", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 245-252.
- AYDEMİR, Abdullah (1979). *Tefsirde İsrâiliyyât*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- AYDIN, Abdurrahman (2015). *et-Tefsîru'l-Kebîr ve Hak Dini Kur'an Dili'nde Allah, Nübüvvet ve Ahiret Konularının Mukayesesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- AYDIN, Hüseyin (1993). "Bir Mütefekkir Olarak Muhammed Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 260-264.
- AYDIN, İbrahim Ethem (2014). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Eserinde Yahudilikle İlgili Bilgilerin Dinler Tarihi Açısından Değerlendirilmesi*, Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- AYDIN, Mehmet S. (1993). "Elmalılı'da "Tecdü'd" Fikri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 299-305.
- AYIŞ, Mehmet Şirin (2015). *Elmalılı Tefsirinde Tasavvuf*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

- BERBEROĞLU, Muhammet Necati (2009). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kelâmî Görüşleri*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BESTİL, Abdurrahman (2004). *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahrirci (I-III. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- BİLGİN, Mustafa (1997). "Hak Dini Kur'an Dili", İstanbul: DİA, c. XV, s. 153-158.
- BODUR, Osman (2017). "Hadislere Göre Deccâlin Özellikleri", *Akademik Bakış Dergisi (Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler E-Dergisi, Kırgızistan)*, sayı: Ocak-Şubat 59. s. 90-102.
- BOLAY, Süleyman Hayri (1993). "Bir Filozof Müfessir, M. Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 125-139.
- CAN, Ali (2009). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'da Bilgi Problemi*, Rize Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Rize: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- CANTÜRK, Seyit Ali (2006). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın "Hak Dini Kur'an Dili" Adlı Eserinde Hıristiyanlıkla İlgili Değerlendirmeleri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- COŞKUN, İbrahim (2015). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Pozitivizme Karşı Dini Argümanları", *Diyanet İlmî Dergi*, c. LI, s. 3., s. 203-229.
- ÇELEBİ, Hüsnâ (2013). *Elmalılı Hamdi Yazır'da İrade-Meşîet Kavramı*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÇELEBİ, İlyas (2000). "İsâ (Kelâm)", İstanbul: DİA, c. XXII, s. 472-473.
- ÇELİK, Muhammed (2002). "İşari Tefsirinin Sınırları ve Elmalılı Hamdi Yazır'da İşari Tefsir", *Diyanet Vakfı İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IV, s. 2. s. 1-28.
- CINAR, Mahmut (2006). *İslami Literatürdeki Nur-i Muhammedi Anlayışının Nübüvvet Açısından Değerlendirilmesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÇOLAK, Abdullah (2015). "Hak Dini Kur'an Dili Bağlamında Bir Hukukçu Olarak Elmalılı M. Hamdi Yazır", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 131-162.
- DEMİRCİ, Elif (2010). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Kadınlarla İlgili Hukuki Görüşleri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- DEMİRCİ, Mehmet (2012/1). "Hamdi Yazır'da Hak Kavramı", *Bilimname dergisi*, sayı: 22, s. 61-85.
- DÖLEK, Haydar (2014). "Malebranche Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1. s. 29-46.
- DÜZENLİ, Yaşar (2008). *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaât*, 2. bsk., İstanbul: Pınar Yayınları.
- EBU HEYYÂN, Muhammed b. Yûsuf el-Endelûsî (1983). *Tefsir'ul-Bahr'il-Muhit*, 2. bsk., Dâr'ul-Fıkr.
- EFENDİOĞLU, Emine (2015). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Dinî Şahsiyeti*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ERİŞİRGİL, Mehmet Emin (1923/1339). "İki Eser-i Felsefi Münasebetiyle", Sdlş: Recep Kılıç, İstanbul: *Daru'l-Fünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası*, sene: 3, sayı: 2-3, s. 162-166.
- ERSÖZ, İsmet (1976). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili'nde Hadis İsti'mal Tarzı*, Erzurum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ERSÖZ, İsmet (1993). "Elmalılı Hamdi Yazır ve Tefsirinin Özellikleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 169-177.
- ERTEKİN, Ferdi (2014). *Geç Dönem Osmanlı Düşüncesinde Muhafazakâr Yenileşme Arayışları (1878-1918) Ahmed Cevdet Paşa, Babanzâde Ahmed Naim Elmalılı Hamdi Yazır*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ESEN, Durmuş (2008). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın 'Hak Dini Kur'an Dili' Tefsirinde Ulûmu'l-Kur'an*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÖRGEN, Salih (2010). *Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Ölüm ve Ölüm Sonrası Varoluş*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÖRGÜN, Tahsin (1993). "H. Yazır'ın Bilgi Teorisi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 306-316.
- GÖRGÜN, Tahsin (1993). "Hamdi Yazır'ın Sosyal Felsefesine Giriş", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 210-220.
- GÖZ, Kemal (1998). *Düşünce Tarihimizde Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÖZALAN, Bestami (2007). *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahrirci (VII, VIII ve IX. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- GÜNEY, Ahmet Faruk (2008). *İbn Sina'dan Elmalılı'ya İhlas Suresi Felsefi Tefsir Geleneği -Bir Varlık İdrakinin Zemini Olarak İhlas Sûresi Tefsiri*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul: Basılmamış Doktora Tezi.
- GÜRKAN, Menderes (2005). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (1878-1942) İlmî Kişiliği ve Fıkıh İlmindeki Yerine Bir Bakış", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, sayı: 6 [Son Asır İslâm Hukukçuları Özel Sayısı], s. 211-232.
- GÜRSES, İbrahim (2001). "Elmalılı Tefsiri'nde İnsan ve Davranışı", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: X, sayı: 2, s. 161-167.
- GÜVEN, Mustafa (2015). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tefsir Anlayışındaki Modernlik Unsurları ve Bu Bağlamda Muhammed Abduh'a Yöneltilmiş Eleştiriler -Fil Sûresi Örneği-", *EKEV Akademi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 61, s. 141-170.
- HALİS, Zeki (2006). *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Kelâmî Meselelerin İşleniş*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İBİŞ, Fatih (2015). "Kelâmî Ontoloji Açısından Vahdet-i Vücutçu Tevhit Anlayışına Bazı Eleştiriler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XIX, sayı: 1, s. 63-86.
- İSLAMOĞLU, Hatice (2008). *Elmalılı Tefsirinde Yahudi ve Hıristiyanlara Bakış*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- İSLAMOĞLU, Mustafa (2012). *Üç Muhammed -İki Tasavvur Bir Gerçek*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- KAHRAMAN, Mustafa (2007). *Müslüman Kelamında Peygamberin Görevi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.
- KALA, Kamil (2008). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a Göre Kader - Rızık İlişkisi*, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kahramanmaraş: Basılmamış Yüksek Lisans Projesi.
- KARA, İsmail (1993). "Elmalılı Hamdi Efendi ve Halifelik", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 253-258.
- KARA, İsmail (2014). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi (Metinler/ Kişiler)*, 2. bsk, İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARA, İsmail (2015). "Üç Devir, Üç Hamdi Efendi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 11-28.

- KARA, Mustafa (1989). "Hazreti Peygamber'in Tasavvufi Düşüncedeki Yeri", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet Dergisi]*, cilt: XXV, sayı: 4 (Özel Sayı), s. 221-237.
- KARA, Mustafa (1993). "Hak dini Kur'an Dilinde Tasavvuf Kültürü Üzerine -Hira'dan Viyana'ya Bir Çizgi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 231-240.
- KARAMUSTAFA, Ahmet T. (2000). "Yeni Bir Din Felsefesi Arayışı ve Elmalılı Hamdi Yazır", *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti* içinde, Edt. Azmi Özcan, İstanbul: Ensar Neşriyat. s. 289-295.
- KATIPOĞLU, Hasan (1987). "Malebranche'in Din Felsefesinde Mistisizm", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 2, s. 85-103.
- KATIPOĞLU, Hasan (1993). "Malebranche'in Felsefesinde Din-Akıl İlişkisi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, s. 7-33.
- KATOLİK Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri (2000). çev. Dominik Pamir, İstanbul: Saint Esprit Kilisesi.
- KILIÇ, Recep (1993). "Hamdi Yazır'da Din Felsefesi", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 290-298.
- KILIÇ, Recep (2010). "Dinde Yenilenme: Teceddüd, Tebeddül ve Tahrif Kavramları (Hamdi Yazır'ın Dübâce'sine Özel Atıfla)", *Eski Yeni: Dergisi*, sayı: 16, s. 71-76.
- KİTAB-I MUKADDES (1997). Kitabı Mukaddes Şirketi, İstanbul: Orhan Matbaacılık.
- KOÇ, Mustafa (2016). *Elmalılı Hamdi Yazır'da Kıyamet Alametleri ve Ölüm*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KOŞTAŞ, Münir (1993). "M. Hamdi Yazır'ın İçtimai Görüşleri", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 241-244.
- KÖSEOĞLU, Erol (2011). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserinde İlahî Sıfatlar*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KÖYSÜREN, Aliye Çınar (2015). "Elmalılı Hamdi Yazır Düşüncesinde Din-Felsefe İlişkisi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, s. 3, s. 231-245.
- KURT, Hüseyin (2015). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Tasavvuf Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 163-202.
- KURT, Mehmet (2014). *Elmalılı Tefsirinde Mucize-Bilim İlişkisi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- KUTLUER, İlhan (2000). "Kur'an'ı Anlama Yolunda Felsefi Tecrübenin Rolü ve Değeri", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları II* içinde, İstanbul: Ensar Neşriyat, s. 161-168.
- OKUMUŞ, Mesut (2015). "Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın İlmî Tefsir Anlayışı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 79-103.
- OKUYAN, Mehmet (2013). *Kur'an-ı Kerim'e Göre Kabir Kavramı ve Kıyamet-Ahiret Süreci*, İstanbul: Düşün Yayıncılık.
- ONAT, Hasan (1993). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Anlayışı ve Mezheplere Bakışı", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 140-151.
- ÖGE, Zafer (1999). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Eğitim (Terbiye) Anlayışı ve Eserlerinin Eğitim Özellikleri", *Mehir*, sayı: 4. s. 56-65.
- ÖZDEMİR, Mustafa (2007). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Eserlerinde Din-Toplum İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZDEMİR, Şerife (2007). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Kıssaları Tahlili*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÖZEL, Mustafa (2015). "Elmalılı'nın Tefsir Metodolojisi", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 29-56.
- ÖZEL, Recep Orhan (2013). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın Bilimsel Tefsir Anlayışı", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları - II* içinde, s. 549-571.
- ÖZKÖSE, Kadir (2006). "Azîz Mahmud Hüdâyî'de Nûr-i Muhammedî Telâkkisi", *Üsküdar Sempozyumu III: Azîz Mahmud Hüdâyî Uluslararası Sempozyum Bildirileri (20-22 Mayıs 2005)*, s. 231-238.
- ÖZMEN, H. Şevki (1964). "Elmalılı Küçük Hamdi Efendi (Ölüm Yıldönümü Dolayısıyla)", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]*, cilt: III, sayı: 5, s. 144-145.
- ÖZSARAC, Hatice (1997). *Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Tasavvuf Anlayışı*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- PAÇACI, Mehmet (2001). "Oryantalizm ve Çağdaş İslamcı Söylem", *İslamiyât dergisi*, cilt: IV, sayı: 4, s. 91-110.
- PAKSÜT, Fatma (1993). "Merhum Dayım Hamdi Yazır", *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, s. 2-24.
- PALABIYIK, M. Hanefi - GÖKHAN, Nur - OLCAR, Rabia (2013). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hz. Peygamber Algısı", *Medrese ve İlahiyat Kavşağında İslâmî İlimler cilt: II, (Uluslararası Sempozyum: 29 Haziran- 1 Temmuz 2012)*, s. 319-356.
- SABRİ, Mustafa (1981). *Mevkûfu'l-Akl ve'l-İlm ve'l-Alem*, Beyrut.
- SARIGÜL, Fatih (2007). *Ahkâm Ayetlerine Verilen Mana Bakımından Cassas ve Elmalılı Tefsirlerinin Karşılaştırılması ve Değerlendirilmesi*, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- SARITOPRAK, Zeki (1992). *İslam ve Diğer Dinlere Göre Deccâl*, İstanbul: Yeni Asya Yayınları.
- SARITOPRAK, Zeki (1994). "Deccâl (İslâmiyet'te Deccâl)", İstanbul: DİA, c. IX, s. 69-72.
- SİNANOĞLU, Abdülhamit (2009). "İbn Sina'nın Felak Süresini Tefsiri Bağlamında İlk Yaratılış Düşüncesine Teolojik Bir Yaklaşım", *Kelâm Araştırmaları Dergisi*, cilt: VII, sayı: 2, s. 53-72.
- SÜLÜN, Murat (2009). "Makâm-ı Mahmûd Ayetine Farklı Bir Yaklaşım", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 50:2, s. 13-38.
- ŞAHİN, Mehmet (2013). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'da Kur'an Tasavvuru*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Şanlıurfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ŞAHİN, Sami (2008). "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirde Hadis Kullanımı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XII/1, s. 147-175.
- ŞAHİN, Sami (2015). "Hak Dini Kur'an Dili Adlı Eserde Elmalılı Hamdi Yazır'ın Hadise Yaklaşımı", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: LI, sayı: 3, s. 105-130.
- ŞAHİN, Talha (2015). *Hak Dini Kur'an Dili Tefsirinde Dönemin Siyasi Ve Sosyal Gelişmelerinin Yansımaları*, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ŞEKER, Zeliha (2007). *Hak Dini Kuran Dilinin Kelamî Açıldan İncelenmesi*, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ŞENGÜN, Necdet (2007). "Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili Adlı Tefsirindeki Türkçe Şiirlerin Değerlendirilmesi", *İSTEM: Dergisi*, cilt: V, sayı: 9, s. 165-187.
- TATCI, Mustafa (2010). "Şâbâniyye", İstanbul: DİA, c. XXXVIII, s. 211-215.

- TEKİN, Davut (2013). *H. İsa'nın Nüzulü İle İlgili Rivayetlerin Tahrir ve Tenkidi -Hicri 153 ve 241 Tarihleri Arası Hadis Eserleri Örnekleme*, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TEKİNER, Saliha (2006). *Elmalılı Tefsirindeki Hadislerin Tahriri: (IV, V, VI. ciltler)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TELKENAROĞLU, Merter Rahmi (2013). "M. Hamdi Yazır'da (1878-1942) "Reforma Karşı Tecdit" Ya Da "Başkalaşmadan Yenileşme" Tasavvuru", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 3, s. 139-164.
- TOKSÖZ, Hatice (2012/1). "Elmalılı Hamdi Yazır'ın İhlas Suresi Tefsirinde Tanrı Tasavvuru İle İlgili Felsefi Kavramlar ve İbn Sina'daki Temelleri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 28, s. 39-61.
- TOKSÖZ, Hatice (2015). "Elmalılı Hamdi Yazır'da Ahlakın Dini Temeli", *Diyanet İlmî Dergi*, cilt: 11, sayı: 3, s. 247-272.
- TUTAR, Ahmet Mesut (2008). *'Hak Din Kur'an Dili' Adlı Eserde Ahiret İnancının İmkân ve Lüzumu*, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- TÜRKBEN, Yaşar (2012). "E. M. Hamdi Yazır'ın Ölümsüzlüğe Dair Düşünceleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: XVI, sayı: 2, s. 335-363.
- URAL, Kazım (2015). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın Hak Dini Kur'an Dili İşığında Ehl-i Kitap Kavramı*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ÜNAL, Zeki (2011). *H. İsa'nın Dönüşü Meselesi*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- ÜZÜLMEZ, Selvinas (2011). *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'ın Fıkhi Görüşleri*, Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YAVUZ, Yusuf Şevki (1995). "Elmalılı Muhammed Hamdi", İstanbul: DİA. c. XI, s. 57-62.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (1978). *Metâlib ve Mezâhib: metâfizik ve ilâhiyat*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (1979). *Hak Dini Kur'an Dili*, İstanbul: Eser Neşriyat.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (t.y.). *Hak Dini Kur'an Dili*, s.d. İsmail Karaçam, Emin Işık, Nusrettin Bolelli, Abdullah Yücel, İstanbul: Azim Dağıtım.
- YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi (1993). "Dibâce (Önsöz)", Sadeleştiren: Recep Kılıç, *Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Sempozyumu (4-6 Eylül 1991)*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. s. 49-123.
- YILDIRIM, Yakup (2010). *Elmalılı M. Hamdi Yazır'a Göre Bilgi - İman İlişkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILDIZ, Rifat (2006). *Elmalılı Hamdi Yazır'ın Nüzül Sebepleri Değerlendirmesi*, Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Urfa: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILMAZ, Engin (2010). *Said Nursi ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın Ahiret Anlayışı*, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILMAZ, Sabri (1997). *Elmalılı Tefsirinde Kader Problemi*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir: Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.
- YILMAZ, Sabri (2001). "Elmalı'ya Göre Kader İnancı Ve İnsan Hayatındaki Yeri", *Günümüz İnanç Problemleri (İlahiyat Fakülteleri Kalam Anabilim Dalı Sempozyumu 7-9 Eylül 2001 Erzurum)*, s. 171-178.
- YILMAZ, Sabri (2006). "Hak Dini Kur'an Dili'nde Kader İnancı ve İnsan Hayatındaki Yeri", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 23, s. 145-163.